

Juden – Bürger – Deutsche

Herausgegeben von
ANDREAS GOTZMANN
RAINER LIEDTKE und
TILL VAN RAHDEN

*Schriftenreihe
wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts*

63

Mohr Siebeck

Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts

63



Juden, Bürger, Deutsche

Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz
1800 – 1933

herausgegeben von
Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke
und Till van Rahden

Mohr Siebeck

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

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Juden, Bürger, Deutsche : zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800 – 1933 /
Hrsg.: Andreas Gotzmann ... – Tübingen: Mohr Siebeck, 2001

(Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts ; 63)

ISBN 3-16-147498-8 / eISBN 978-3-16-163594-6 unveränderte eBook-Ausgabe 2024

© 2001 Leo Baeck Institut London · J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

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>

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0459-097-X

für
Reinhard Rürup

INHALT

ANDREAS GOTZMANN — RAINER LIEDTKE — TILL VAN RAHDEN	
Einleitung.....	1
TILL VAN RAHDEN	
Von der Eintracht zur Vielfalt: Juden in der Geschichte des deutschen Bürgertums.....	9
 <i>I. Juden im Bürgertum</i> 	
OLAF BLASCHKE	
Bürgertum und Bürgerlichkeit im Spannungsfeld des neuen Konfessionalismus von den 1830er bis zu den 1930er Jahren.....	33
ULRICH SIEG	
Der Preis des Bildungsstrebens: Jüdische Geisteswissenschaftler im Kaiserreich.....	67
STEFAN-LUDWIG HOFFMANN	
Bürger zweier Welten? Juden und Freimaurer im 19. Jahrhundert.....	97
MARLINE OTTE	
Eine Welt für sich? Bürger im Jargontheater, 1890-1920.....	121
MORTEN REITMAYER	
Zwischen Abgrenzung und Ausgrenzung: Jüdische Großbankiers und der Antisemitismus im deutschen Kaiserreich.....	147

ERIK LINDNER	
Deutsche Juden und die bürgerlich-nationale Festkultur: Die Schiller- und Fichteferien von 1859 und 1862.....	171
RICHARD MEHLER	
Die Entstehung eines Bürgertums unter den Landjuden in der bayerischen Rhön vor dem Ersten Weltkrieg.....	193
MICHAELA HAIBL	
Im Widerschein der Wirklichkeit: Die Verbürgerlichung und Akkulturation deutschen Juden in den illustrierten Zeitschriften zwischen 1850 und 1900.....	217
 <i>II. Bürger im Judentum</i> 	
ANDREAS GOTZMANN	
Zwischen Nation und Religion: Die deutschen Juden auf der Suche nach einer bürgerlichen Konfessionalität.....	241
SIMONE LÄSSIG	
Bildung als <i>kulturelles</i> Kapital? Jüdische Schulprojekte in der Frühphase der Emanzipation.....	263
RAINER LIEDTKE	
Jüdische Identität im bürgerlichen Raum: Die organisierte Wohlfahrt der Hamburger Juden im 19. Jahrhundert.....	299
ANDREAS REINKE	
“Eine Sammlung des jüdischen Bürgertums“: Der Unabhängige Orden B’nai B’rith in Deutschland.....	315
IRIS SCHRÖDER	
Grenzgängerinnen: Jüdische Sozialreformerinnen in der Frankfurter Frauenbewegung um 1900.....	341

STEFANIE SCHÜLER-SPRINGORUM

„Denken, Wirken Schaffen“: Das erfolgreiche Leben
des Aron Liebeck..... 369

MARTIN LIEPACH

Das Krisenbewusstsein des jüdischen Bürgertums
in den *Goldenen Zwanzigern*..... 395

Juden – Bürger – Deutsche: Eine Bibliographie..... 419

Autorenverzeichnis..... 433

Personenregister..... 437

Einleitung

In den letzten Jahrzehnten kam es in der deutschen Forschungslandschaft zu einer bemerkenswerten Entwicklung. Das seit den 1970er Jahren zunehmend breite Interesse an jüdischer Geschichte durchlief in den letzten zwanzig Jahren einen erkennbaren Professionalisierungsschub von einem zunächst außeruniversitären Anstoß hin zu einer sich zunehmend festigenden Forschungsrichtung der Geschichtswissenschaft. Dass es sich hierbei nicht um eine vorübergehende Entwicklung handelte, belegt das Interesse, das die Kolloquien und Tagungen der Wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft des Leo Baeck Instituts unter der Leitung von Reinhard Rürup hatten. Allein zwischen 1991 und 1998 wurden dort etwa 120 Forschungsarbeiten vorgestellt.¹

In Deutschland kam es erst nach dem Holocaust zu einer Auseinandersetzung mit jüdischer Kultur, ein Interesse, das sich nicht aus dem Bereich der spezifischen Forschung zum Judentum entwickelte. Sie wird bis heute mit einigen wenigen Ausnahmen vor allem von Historikern getragen, die auf keine akademische Ausbildung im Bereich der Jüdischen Geschichte zurückgreifen können.² Dieses Forschungsinteresse zeichnet sich damit nicht nur durch ein persönliches Engagement der Wissenschaftler aus, sich einen wenig vertrauten Bereich zu erarbeiten. Der spezifische Zugang charakterisierte zugleich den deutschen Zweig der Forschung, so dass sich diese im internationalen Vergleich deutlich von den Herangehensweisen etwa in den Vereinigten Staaten oder in Israel unterschied. Damit ist nicht der in Deutschland weitgehend fehlende Aspekt von *identity studies* gemeint, der in den Vereinigten Staaten ebenso wie in Israel zuweilen in die Forschung hineinspielt. Die besondere Zugangsweise lässt sich deutlich an

¹ Reinhard Rürup, 'Die Faszination der deutsch-jüdischen Geschichte. Eine neue Generation von Historikerinnen und Historikern in der Bundesrepublik', in: *LBI Informationen*, Nr. 5/6, 1995, S. 92-5.

² Zu den allgemeinen Fragen der Entwicklung des Fachs: Michael Brenner und Stefan Rohrbacher (Hg.), *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*, Göttingen 2000.

der Entwicklung der Themenstellungen erkennen. Zu Beginn der siebziger Jahre konzentrierte sich das Interesse vor allem auf die Erforschung der Entrechtung und Vernichtung der jüdischen Bevölkerung in Deutschland während des Nationalsozialismus, ein Trend, der die Phasen der rechtlichen und sozialen Emanzipationsgeschichte im 19. Jahrhundert als Vorgeschichte, dann aber zunehmend auch unter davon losgelösten Gesichtspunkten behandelte.³ Während sich mit der Antisemitismusforschung ein eigenständiger Bereich herausbildete, führte die starke sozialwissenschaftliche Ausrichtung der deutschen Geschichtswissenschaft über die regionalgeschichtliche Untersuchung einzelner Gemeinden und ihres Emanzipationsprozesses hinaus und initiierte Forschungsvorhaben zu innerjüdischen Organisationen und ihren spezifischen Strukturen, zum Teil auch im Vergleich zu außerjüdischen Institutionen und Entwicklungen. Insbesondere seit den 1990er Jahren erweiterte sich dieses Spektrum deutlich, indem nicht nur übergreifende, konzeptionelle Studien geleistet wurden. Das primär sozialgeschichtliche Interesse an Vergesellschaftungsformen und den Wechselwirkungen zwischen jüdischer und nichtjüdischer Sphäre wurde später durch kulturwissenschaftliche Betrachtungs- und Herangehensweisen erweitert. Dies mag sich nicht nur über die allgemeine Entwicklung der deutschen Geschichtswissenschaft, sondern auch durch die zunehmende Vernetzung der hierzulande geleisteten Studien mit den internationalen Zentren der Erforschung jüdischer Geschichte erklären. Anregungen dazu kamen auch aus angrenzenden Gebieten wie der Literaturwissenschaft, in denen das Interesse an jüdischer Kultur ebenso zunahm. Während die in Deutschland geleistete Forschung begrifflicherweise – sowohl aufgrund der geschichtlichen Vorgaben des historischen Interesses als auch aufgrund der Herangehensweise von einer allgemeinen Geschichtswissenschaft im Gegensatz zu dem sonst üblichen Zugang über ein eigenständiges Fach Jüdische Geschichte – zu Beginn eine dezidierte Außenperspektive einnahm und sich auf Themen der Geschichte der deutschen Juden beschränkte, erweiterte sich der Fokus erkennbar, indem zunehmend auch spezifisch innerjüdische Perspektiven oder durch die jüdische Kultur angelegte Themenstellungen berücksichtigt wurden. Neuerdings zeigen sich

³ Christhard Hoffmann, 'The German-Jewish Encounter and German Historical Culture', in: *Year Book XLI of the Leo Baeck Institute*, London 1996, S. 277-90; Steven E. Aschheim, 'German History and German Jewry. Boundaries, Junctions, and Interdependence', in: *Year Book XLIII of the Leo Baeck Institute*, London 1998, S. 315-22; Shulamith Volkov, 'Minderheiten und der Nationalstaat. Eine postmoderne Perspektive', in: Michael Grüttner et. al. (Hg.), *Geschichte und Emanzipation. Fs. Reinhard Rürup*, Frankfurt 1999, S. 58-74.

sogar Ansätze, die über den engeren Rahmen der modernen jüdischen Geschichte hinaus greifen, etwa in einem vergleichenden Ansatz auch europäische Entwicklungen ins Auge fassen.

Diese Entwicklungen, die außerhalb Deutschlands auf großes Interesse stießen, fanden allerdings weitgehend außerhalb der Wahrnehmung des *mainstream* der deutschen Geschichtswissenschaft statt. Die Versuche, diese neue Forschungsrichtung auch im universitären und fachlichen Umfeld, dem sie entstammte, zu repräsentieren, waren kaum erfolgreich. Sicherlich gelang es, auf den Deutschen Historikertagen eigene Sektionen einzurichten und interessierte Fachkollegen in Kongresse zur deutsch-jüdischen Geschichte einzubeziehen. Dies blieb dennoch meist ein einseitiger Prozess. Jüdische Geschichte ist im Rahmen der deutschen Geschichtswissenschaft immer noch kein selbstverständlicher Gegenstand historischen Interesses, eine Entwicklung, die parallel zu Forschungsbereichen wie der Geschlechtergeschichte oder der Historischen Anthropologie verläuft.

Obwohl sich die Zahl der Veranstaltungen zur jüdischen Geschichte in judaistischen Einrichtungen und in geschichtswissenschaftlichen Seminaren zwischen 1970 und heute mehr als verdoppelt hat, kann man vor allem innerhalb der Geschichtswissenschaft kaum von einer Institutionalisierung sprechen.⁴ Meist handelte es sich um eine besondere Initiative einzelner Personen, die versuchten, im Rahmen der unveränderten Curricula eine Kontinuität in der Lehre zu gewährleisten. Zu einer Etablierung des Forschungsbereichs Jüdische Geschichte an den historischen Seminaren kam es kaum, zumal sich diese Entwicklung vor allem auf die Technische Universität Berlin, die Universität Hamburg in Kooperation mit dem Institut für die Geschichte der deutschen Juden und die Universität Trier mit einem mediävistischen Schwerpunkt beschränkte.⁵ Das dokumentiert auch die weite Streuung der wenigen in diesem Bereich Forschenden über einen großen Teil der deutschen Universitätslandschaft. Zum einen mag dies an den üblichen Verzögerungen einer Institutionalisierung und an den für deutsche Universitäten spezifischen Fächergrenzen liegen. Zum anderen wurde das Spektrum der Erforschung der jüdischen Vergangenheit insgesamt begrenzt durch die spezifische Herangehensweise an die jüdische Geschichte sowie durch die der mangelhaften Institutionalisierung geschuldete Notwendigkeit, dass jede kommende Generation sich den Be-

⁴ Hierzu allgemein: Andreas Gotzmann, 'Entwicklungen eines Faches. Die universitäre Lehre in der Judaistik', in: *Wissenschaft vom Judentum*, S. 97-110.

⁵ Ebd.

reich erneut sozusagen selbst erarbeiten musste. Wie die aktuelle Situation zeigt, ist dies auch eine Auswirkung der im Grunde nationalgeschichtlichen Ausrichtung der deutschen Geschichtswissenschaft, welche die jüdische Geschichte wenn nicht als ein von einer allgemeinen Geschichte getrenntes Erkenntnisinteresse, so doch als eine vermeintlich randständige Minderheitengeschichte einstuft. Erst vor wenigen Jahren wurde an der Universität München der erste deutsche Lehrstuhl für Jüdische Geschichte an einem historischen Seminar eingerichtet; die anderen entsprechenden – großzügig gerechnet – vier universitären Professuren in Deutschland sind dem Bereich der Jüdischen Studien und anderen fachlichen Zusammenhängen zugeordnet.⁶

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen möchte der vorliegende Sammelband auf die Breite der historischen Forschungen auf dem Gebiet der deutsch-jüdischen Geschichte verweisen. Am Beispiel der Geschichte des jüdischen Bürgertums vom frühen 19. Jahrhundert bis in die Weimarer Republik sucht der Band die Verbindung zur allgemeinen Forschung zum deutschen Bürgertum. Zugleich geht er über sozialgeschichtliche Herangehensweisen hinaus, etwa indem sowohl kunsthistorische als auch kulturwissenschaftlich ausgerichtete Zugangsweisen integriert und die sozialhistorische Analyse gesellschaftlicher Strukturen auch durch den privaten Blick, durch eine mentalitäts- und geschlechtergeschichtliche sowie eine religionsgeschichtliche Perspektive erweitert wird. Die hier versammelten Beiträge verdeutlichen den Perspektivenwandel, indem neben die direkte und die vergleichende Außensicht zunehmend eine interne Perspektive spezifischer Entwicklungen und Identitätsmodelle tritt.

Angestoßen durch eine Tagungsreihe zum *Jüdischen Bürgertum in Deutschland* in Bad Homburg, Berlin und Jerusalem, die Reinhard Rürup für die Wissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft des Leo Baeck Instituts in Verbindung mit dem Leo-Baeck-Institut zwischen 1995 und 1998 leitete, entstand der Gedanke, anhand der Frage, inwieweit und in welcher Weise Juden Teil der deutschen bürgerlichen Gesellschaft waren, die Verbindung zwischen beiden Forschungsbereichen zu suchen. Dies geschah vor allem angesichts der Erkenntnis, dass Juden auch in der Historiographie des

⁶ Hierbei ist besonders an die beiden Professuren in Duisburg und Heidelberg für Jüdische Geschichte gedacht, die Professur für Jüdische Religions- und Kulturgeschichte in Erfurt und die Professur der Leiterin des Hamburger Instituts zur Erforschung der Geschichte der deutschen Juden. Siehe allgemein: Michael Brenner, 'Jüdische Geschichte an deutschen Universitäten – Bilanz und Perspektive', in: *Historische Zeitschrift*, 266 (1998), S. 1-21.

deutschen Bürgertums im 19. und 20. Jahrhundert bis heute allenfalls am Rande vorkommen. Mit einigen wenigen, neueren Ausnahmen ignorierte die seit den 1980er Jahren florierende Bürgertumsforschung das jüdische Bürgertum bisher fast vollständig. Angesichts der Tatsache, dass fast alle Studien zur jüdischen Geschichte mit großer Selbstverständlichkeit davon ausgehen, dass die Mehrheit der deutschen Juden im 19. und 20. Jahrhundert dem Bürgertum angehörte, mehr noch, die soziale Entwicklung der Juden in Deutschland vielen als ein Paradigma der Verbürgerlichung gilt, ist diese Feststellung um so überraschender.

Der vorliegende Sammelband will diesen Widerspruch aufgreifen und die Geschichte der deutschen Juden zwischen der Aufklärung und dem Nationalsozialismus mit der historischen Forschung zum Bürgertum und zur Bürgerlichkeit in Beziehung setzen. Die hier vorgestellten Arbeiten belegen, in welchem Maß die Geschichte der deutschen Juden stets auch als Teil einer allgemeinen deutschen Geschichte geschrieben werden muss. Dabei geht es hier nicht darum, die Ergebnisse der bereits geleisteten Bürgertumsforschung unbesehen auf die Geschichte des jüdischen Bürgertums zu übertragen. Vielmehr bietet der Band die Chance, bislang gängige Vorstellungen von „Bürgertum“, „Bürgerlichkeit“ und „bürgerlicher Gesellschaft“ zu überprüfen und gegebenenfalls in Frage zu stellen, indem er die Spannung zwischen rechtlicher Egalität und Ausgrenzung, zwischen kultureller Homogenität und Selbstbestimmung ebenso wie das Wechselspiel von Anpassung und Eigenständigkeit ins Zentrum des Interesses rückt. Durch den damit bedingten notwendigen Perspektivenwechsel werden auch die generellen Paradigmen vermeintlicher Majoritäts- beziehungsweise Minoritätsgeschichten und einer als allgemein wahrgenommenen deutschen Geschichtswissenschaft sowie des parallelen Konstrukts einer Jüdischen Geschichte in Frage gezogen.⁷

Die Beschäftigung mit der Geschichte des jüdischen Bürgertums fordert in besonderer Weise, die Geschichte der deutschen Juden jenseits einer instrumentalisierten, nurmehr für die Gesamtentwicklung beispielhaften Minderheitengeschichte zu schreiben. Die hier zusammengestellten Beiträge ermöglichen es darüber hinaus, ältere Vorstellungen etwa des Assimilationskonzepts in Frage zu stellen, welche die Annahme einer asymmetrischen Beziehung zwischen klar definierten Wesen implizierten. Im Hinblick auf die historische Erfahrung jüdischer Bürger lässt sich der Begriff

⁷ Aschheim, 'German History'; Till van Rahden, *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925*, Göttingen 2000, S. 16/7, S. 22-5.

der Assimilation neu bestimmen, indem die Beständigkeit ethnischer Identitäten in einem selbstdefinierten Wandel betont wird. Eine Einbeziehung der Juden in die Bürgertumsforschung öffnet den Blick dafür, dass sich als Minderheiten definierte und ausgegrenzte Gruppen weniger angleichen, sondern sich vielmehr Elemente der Mehrheitskultur aneignen und diese aktiv mitgestalten. Zugleich kann die akkultorative Bewegung hin auf eine veränderte Kultur ebenso wie der kulturelle Austausch nicht als Bruch, sondern als Teil des eigenen kulturellen Denkens wahrgenommen werden.

Dabei wird nicht nur die Frage nach der Definition von Bürgertum als eine über soziale und ökonomische Kriterien oder als eine über die Mentalität definierte Gruppe angesprochen, wobei die Mehrzahl der Beiträge dazu tendiert, soziale Zugehörigkeiten kulturwissenschaftlich zu begreifen. Es sind vor allem die Mechanismen der Verbürgerlichung der ländlichen und städtischen jüdischen Bevölkerung, das Bereitstellen eigener Konzepte für die Integration als Juden, aber auch für die Anerkennung des Judentums in einer bürgerlichen Gesellschaft. Die dabei entworfenen Modelle und Formen der Teilnahme, wie sie sich etwa in der zentralen bürgerlichen Festkultur, aber ebenso im Rahmen bürgerlicher Kultur und Bildung zeigen, waren nicht nur für die jüdische Gesellschaft so bestimmend, dass die eigene Mentalität und Selbstwahrnehmung trotz der bestehenden Ausgrenzungen dadurch bleibend charakterisiert wurden. Man verortete sich über allgemeine und spezifisch jüdische Vergesellschaftungsformen, gesellschaftliche Assoziationen und politische Identifikationsmuster auf Dauer im Bürgertum und beeinflusste dieses damit trotz der marginalisierten Stellung. Auch die im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts deutlich anwachsenden antisemitischen gesellschaftlichen Ausgrenzungstendenzen vermochten an diesem Befund nichts zu ändern. Alle Beiträge belegen: Jüdische Geschichte ist – jenseits nationalgeschichtlicher Denkweisen, mit denen auf beiden Seiten operiert wird – damit nicht nur ein faszinierender Aspekt, sondern ein unverzichtbarer Bestandteil einer historischen Analyse der bürgerlichen Gesellschaft.

Unser Dank gilt der Wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft des Leo Baeck Instituts, den Herausgebern der Schriftenreihe wissenschaftlicher Beiträge des Leo Baeck Instituts und dem Leo Baeck Institut London, ganz besonders Peter Pulzer und Arnold Paucker, für die Aufnahme in die Reihe und die großzügige Bezuschussung der Drucklegung, sowie der Werner-Reimers-Stiftung, in deren Bad Homburger Tagungszentrum die meisten Colloquien der Arbeitsgemeinschaft stattgefunden haben. Jens Böwer sind wir für das gründliche Lektorat, Christof Blome für die Erstellung des

Namensregisters und Friedrich Dannwolff vom Mohr-Siebeck Verlag für die gute Zusammenarbeit verpflichtet. Ohne die Initiative und Unterstützung Reinhard Rürups wären diese Studien wie so viele andere Arbeiten zur deutsch-jüdischen Geschichte nicht entstanden. Alle Autorinnen und Autoren stehen in seiner Schuld. Ihm ist daher dieser Band gewidmet.

TILL VAN RAHDEN

Von der Eintracht zur Vielfalt: Juden in der Geschichte des deutschen Bürgertums

Im Juni 1879 kündigte Theodor Fontane dem Redakteur der Zeitschrift „Die Gegenwart“ einen „anti-adelig[en] und sehr judenfreundlich[en] Essay über ‘Das Judentum und die Berliner Gesellschaft’ an.¹ Am Vorabend des Berliner Antisemitismusstreits kontrastierte er die Rolle des Adels im gesellschaftlichen Leben der Hauptstadt mit der des Judentums. Die „Durchschnitts-Adelsgesellschaft“ lasse „viel zu wünschen übrig“. Der preußische Adel habe zwar „Selbstbewußtsein und Haltung“, sei doch „zu arm, zu binnenländisch beschränkt, zu unkosmopolitisch und zu unvertraut mit dem was allein eine feinere Form schafft: mit Wissenschaft und Kunst“. Der Aufstieg des jüdischen Bürgertums sei dagegen ein „Fortschritt“. Zwar könnten auch die reichsten Berliner Juden „das Gefühl einer kaum losgewordenen Pariaschaft“ nicht abstreifen, aber in der jetzt „dominierenden Gesellschaft“ entfalte „sich eine Ueberlegenheit[,] und das Enge, das Provinziale ist abgestreift. Große Interessen werden verhandelt, der Blick hat sich erweitert, er geht über die Welt. Die Sitten sind verfeinert, geläutert, gebessert. Vor allem der Geschmack. Der Courszettel verträgt sich besser mit der Weltbildung als der Rennbahn oder WochenMarkt-Bericht“. Im jüdischen Bürgertum Berlins finde man „alles, das Beste was wir haben. ... Der Staat mag dadurch verloren haben, die Welt hat gewonnen“.²

Letztlich entschloss sich Fontane, seine Eloge über die prominente Rolle des jüdischen Bürgertums in Berlin nicht in den Druck zu geben. Warum, weiß die Fontaneforschung nicht.³ Vielleicht fürchtete er, das

¹ Theodor Fontane, *Werke, Schriften und Briefe, Abt. IV, Bd. 3*, München 1980, S. 27.

² Theodor Fontane, ‘Adel und Judentum in der Berliner Gesellschaft’, zit. n.: Jost Schillemeit, ‘Berlin und die Berliner. Neuaufgefundene Fontane-Manuskripte’, in *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 30 (1986), S. 37/8.

³ Schillemeit, ‘Berlin’, S. 34.

Thema könne zu heikel sein angesichts der Erregung, die der Berliner Antisemitismusstreit, ein Schlüsselereignis für die politische Ideengeschichte des Kaiserreichs, auslöste.⁴ Möglicherweise wollte er den von ihm sonst geschätzten märkisch-preußischen Adel vor solcher beißenden Kritik verschonen.⁵ Wahrscheinlich schien es dem „philosemitischen Antisemiten“ Fontane unangemessen, ausgerechnet die Rolle von Juden im kulturellen Leben Deutschlands öffentlich zu loben.⁶ Jedenfalls konnte man erst 1986 erfahren, welche prominente Rolle Fontane dem jüdischen Bürgertum im deutschen Kulturleben beigemessen hatte.

Ähnlich wie Theodor Fontane, der seine Überlegungen nicht veröffentlichten wollte, hat sich die seit etwa 1980 florierende Bürgertumsforschung lange Zeit schwer getan, Juden als Teil einer Geschichte des Bürgertums in Deutschland zu untersuchen. Obgleich das Bielefelder und das Frankfurter Projekt zur Bürgertumsforschung sowie die vom „Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte“ angeregten Bände zur Geschichte des Bildungsbürgertums von unterschiedlichen Ansätzen ausgehen, hat bisher keines dieser Projekte Nennenswertes zum Verständnis des jüdischen Bürgertums beigetragen.⁷ Das überrascht umso mehr als nahezu alle Studien

⁴ Bis heute unüberholt: *Der Berliner Antisemitismusstreit*. Herausgegeben von Walter Boehlich, Frankfurt 1965; neue Erkenntnisse über den Berliner Antisemitismusstreit sind von dem Dissertationsvorhaben von Uffa Jensen, Technische Universität Berlin, zu erwarten.

⁵ Stefan Greif, ‘,... dieses gleich zu hassende und zu liebende Preußen!’ Der Altpreuße Theodor Fontane zwischen bürgerlicher Revolution und Wilhelminismus’, in: *Die Dichter und ihre Nation*. Herausgegeben von Helmut Scheuer, Frankfurt/M. 1993, S. 290-310; allgemein Gordon Craig, *Über Fontane*, München 1997; Walter Müller-Seidel, *Fontane. Soziale Romankunst in Deutschland*, 1975; Stuttgart 1994³.

⁶ Wolfgang Paulsen, ‘Theodor Fontane – The Philosemitic Antisemite’, in *Year Book XXVI of the Leo Baeck Institute*, London 1981, S. 303-22; siehe auch: Ernst Simon, ‘Fontanes jüdische Ambivalenz’, in ders., *Entscheidung zum Judentum*, Frankfurt 1980, S. 266-75.

⁷ Obwohl sich beispielsweise in der Frühphase des Bielefelder Sonderforschungsbereichs „Sozialgeschichte des neuzeitlichen Bürgertums“ 1986 eine Arbeitsgruppe von Gastwissenschaftlern mit der Geschichte der jüdischen Minderheit in der bürgerlichen Gesellschaft beschäftigte, nahm keines der etwa 50 Teilprojekte diesen Faden auf. Die Beiträge finden sich in: *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich, Bd. 2*. Herausgegeben von Jürgen Kocka, München 1988, S. 343-450; einen Überblick über die Ergebnisse des Bielefelder Sonderforschungsbereichs bzw. des Frankfurter Bürgertumsprojekts bieten die bisher 15 Bände der Schriftenreihe „Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte“, Göttingen 1991ff., bzw. die bisher 10 Bände der Schriftenreihe „Stadt und Bürgertum“, herausgegeben von Lothar Gall, München 1990ff. Ähnliches lässt sich auch für die Geschichte des katholischen Bürgertums beobachten; siehe den Beitrag von Olaf Blaschke in diesem Band.

zur deutsch-jüdischen Geschichte davon ausgehen, die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung habe von etwa 1848 bis 1933 dem Bürgertum angehört. Es gibt kaum eine Studie zur neueren Geschichte der deutschen Juden, die nicht Jacob Tourys Schätzung zitiert, bereits 1870 hätten über 60 Prozent der deutschen Juden in „bürgerlich gesicherten“ Verhältnissen gelebt.⁸ Monika Richarz urteilt, dass vor dem Ersten Weltkrieg die Juden „zum weit überwiegenden Teil der städtischen Mittelklasse angehört“ hätten. Gemeint ist hier nicht etwa der weite Begriff der „Mittelschicht“, sondern „das Bürgertum“.⁹ Shulamit Volkov sieht in der sozialen und kulturellen Entwicklung des deutschen Judentums sogar ein „Paradigma der Verbürgerlichung“.¹⁰

Der Zeitpunkt, das Gespräch zwischen der Bürgertumsforschung und der deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung zu vertiefen, ist günstig. Neuere Arbeiten zur Geschichte der deutschen Juden haben Fragestellungen der Bürgertumsforschung aufgegriffen,¹¹ das Interesse für Fragen religiöser und ethnischer Vielfalt allgemein ist gewachsen, und in neueren Studien zur Geschichte des deutschen Bürgertums erweist sich „die Stadt

⁸ Jacob Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847-1871. Zwischen Revolution, Reaktion und Emanzipation*, Düsseldorf 1977, S. 114. Vorsichtiger dagegen das Urteil bei Stefanie Schüler-Springorum, *Die jüdische Minderheit in Königsberg, Pr. 1871-1945*, Göttingen 1996; die „breite Mehrheit der Königsberger Juden konnte in der Mitte des 19. Jahrhunderts ihr ökonomisches Überleben sichern, war aber nicht wohlhabend oder gar reich“ (S. 32); auch nach der Jahrhundertwende gehörte „die Mehrheit der jüdischen Minderheit ... dem mäßig verdienenden kleinen oder mittleren Bürgertum an“ (S. 57).

⁹ Monika Richarz, 'Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung', in *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 3: Umstrittene Integration 1871-1918*. Herausgegeben von Michael A. Meyer, München 1997, S. 13. Nach 1870 „zählte die große Mehrheit“ der Juden, so Shulamit Volkov 1988, „zum Bürgertum“; dies., 'Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland. Eigenart und Paradigma', in Kocka (Hrsg.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert*, S. 343-71, hier: S. 344. Vorsichtiger heißt es in Volkovs neuer Überblicksdarstellung, die Juden bildeten „fast überall ... eine gesicherte Mittelschicht“; dies., *Die Juden in Deutschland 1780-1914*, München 1994, S. 53.

¹⁰ Volkov, 'Verbürgerlichung'.

¹¹ Jörg Hackeschmidt, *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung einer jüdischen Nation*, Hamburg 1997; Dagmar Herzog, *Intimacy and Exclusion. Religious Politics in Pre-Revolutionary Baden*, Princeton 1996; Andrea Hopp, *Jüdisches Bürgertum in Frankfurt am Main im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1997; Klaus Kemptner, *Die Jelineks (1820-1955). Eine familienbiographische Studie zum deutschjüdischen Bildungsbürgertum*, Düsseldorf 1998; Elisabeth Kraus, *Jüdisches Bürgertum in Deutschland. Die Geschichte der Familie Mosse*, München 1999; Shulamith S. Magnus, *Jewish Emancipation in a German City. Cologne, 1798-1871*, Stanford 1997; Ulrich Sieg, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrung, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Berlin 2001.

als zentrales Handlungsfeld des Bürgertums“.¹² Der Sozialhistoriker Ralf Roth etwa betont in seiner Studie der Stadt Frankfurt am Main zwischen 1780 und 1914, dass parallel zum Niedergang des traditionellen Stadtpatriziats jüdische Bürger in den fünfziger und sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts in die wirtschaftliche Oberschicht aufgestiegen seien, so dass 1870 Juden knapp 40 Prozent der 133 größten Steuerzahler stellten.¹³ Im Anschluss an ihren wirtschaftlichen Erfolg hätten Juden nach 1870 auch führende Positionen in der liberalen Bewegung der Stadt übernommen.¹⁴ Die „aktive Rolle“ von bürgerlichen Juden in Frankfurt schlug sich auch in konkreter Politik nieder, etwa bei der Gründung der aus privaten Geldern finanzierten Universität. Mit dieser setzte die Stadt ein Zeichen gegen die antijüdische Diskriminierungspolitik an anderen deutschen Universitäten, da in Frankfurt auch Juden Lehrstühle übernehmen konnten.¹⁵

Roths Erkenntnisse über die prominente Rolle von Juden im Bürgertum haben jedoch kaum Konsequenzen für die Grundlinien seiner Interpretation. Dass die christlichen Bürger Frankfurts sich bis 1867 der bürgerlichen Gleichstellung der Juden widersetzen und der Aufstieg der Juden in die wirtschaftliche und politische Elite mit dem Niedergang des alten Patriziats zusammenfiel, weckt Zweifel an Roths Grundthese, die städtische Bürgergesellschaft des Kaiserreichs lasse sich auf die Tradition des vormodernen Stadtbürgertums zurückführen.¹⁶ Auffällig ist, dass Roth den schleppenden Prozess der jüdischen Gleichstellung, der sich in Frankfurt vom späten 18. Jahrhundert bis 1867 hinzog, nicht als zähen Widerstand, sondern als graduelle Öffnung interpretiert, obwohl Frankfurt im Vergleich zu anderen deutschen Städten mit großen jüdischen Gemeinden hinterherhinkte.¹⁷ Irre-

¹² Friedrich Lenger, 'Bürgertum, Stadt und Gemeinde zwischen Frühneuzeit und Moderne', in *Neue Politische Literatur*, 40 (1995), S. 14-29, hier S. 14.

¹³ Ralf Roth, *Stadt und Bürgertum in Frankfurt am Main. Ein besonderer Weg von der ständischen zur modernen Bürgergesellschaft, 1760-1914*, München 1996, S. 517. Im Umfeld des Frankfurter Bürgertumsprojektes ist zudem Andrea Hopps Studie entstanden, die teilweise zu anderen Ergebnissen als Roth kommt; dies., *Bürgertum*, bes. S. 128-31.

¹⁴ Roth, *Stadt*, S. 539/40. Roth weist darauf hin, dass von den 68 Mitgliedern der politischen Führungsschicht vier im jüdischen Gemeindevorstand aktiv waren (S. 523), bietet jedoch anders als Manfred Hettling in seiner wichtigen Studie über die Sozialstruktur des Breslauer Linksliberalismus keine Angaben über den Anteil von Juden in der politischen Führungsschicht; Manfred Hettling, *Politische Bürgerlichkeit. Der Bürger zwischen Individualität und Vergesellschaftung in Deutschland und der Schweiz von 1860 bis 1918*, Göttingen 1999.

¹⁵ Roth, *Stadt*, S. 587/8; siehe auch Jan Palmowski, *Urban Liberalism in Imperial Germany. Frankfurt am Main, 1866-1914*, Oxford 1999, S. 201/202.

¹⁶ Ebd., S. 23.

¹⁷ Ebd., S. 117, 200/201, 240-3, 322, 408.

führend ist zudem Roths Interpretation der Wahl- und Bürgerrechtsreform von 1853. Folgt man ihm, hätten Juden im Anschluss an diese Reform „gleichberechtigt“ am politischen Leben teilnehmen können.¹⁸ Aus jüdischer Sicht hatte diese „Gleichberechtigung“ jedoch einen großen Haken: Das aktive und passive Wahlrecht zur „Gesetzgebenden Versammlung“ erhielten sie nur unter der Auflage, „dass nicht mehr als vier Juden zugleich Mitglieder der [insgesamt etwa 90 Personen zählenden] Versammlung sein dürften“.¹⁹ Mit dem Prinzip der Gleichberechtigung lassen sich solche Regelungen kaum vereinbaren, zumal die Quote erheblich geringer war als der jüdische Bevölkerungsanteil von 8,4 Prozent.²⁰

Die Diskrepanz zwischen der Bürgertumsforschung und der deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung wirkt heute obsolet. Wie die Beiträge dieses Bandes zeigen, ist es fruchtbar, die beiden Forschungsfelder aufeinander zu beziehen. Damit eröffnet sich die Chance, in der Bürgertumsforschung gängige Vorstellungen von „Bürgertum“, „Bürgerlichkeit“ und „bürgerlicher Gesellschaft“ in Frage zu stellen, indem das Wechselspiel von Anpassung und Eigen-Sinn sowie die Spannung zwischen zunächst alteuropäisch-ständischen, später nationalen „Reinheitsimaginationen“ und der Idee der rechtlichen Gleichheit in das Zentrum des Interesses rücken.²¹

Juden als Kerngruppe des deutschen Bürgertums

Was Fontane 1880 vermutete, hat die neuere sozialhistorische Forschung bestätigt: Juden bildeten etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts eine Kerngruppe des deutschen Bürgertums. Welchen Anteil Juden am Bürgertum hatten, lässt sich freilich nur ungefähr bestimmen, da sich diese Sozialformation heterogen zusammensetzte und die Grenzen fließend waren. Der 1814 verstorbene jüdische Schullehrer in Dessau, Moses Philippson, der in bescheidenen Verhältnissen lebte, konnte sich dank des mit seinem Beruf verbundenen Sozialprestiges ebenso zum Bürgertum zählen wie der

¹⁸ Ebd., S. 488.

¹⁹ Ebd., S. 473; zur Zahl der Mitglieder siehe ebd., S. 237.

²⁰ Ebd., S. 94.

²¹ Zum Leitbild nationaler Homogenität: Ulrich Bielefeld, Bürger - Nation - Staat. Probleme einer Dreierbeziehung, in Rogers Brubaker, *Staats-Bürger. Deutschland und Frankreich im historischen Vergleich*, Hamburg 1994, S. 18; siehe auch: Christian Geulen, *Das wahre und das fremde Volk. Studien zur Biologisierung der Nation im späten 19. Jahrhundert*, Dissertation Bielefeld 2000.

Großbankier Hermann Wallich, um 1900 einer der reichsten Männer Berlins und Mitglied einer selbstbewussten großbürgerlichen Oberklasse.²²

Angesichts der großen sozialökonomischen Heterogenität bietet es sich an, das Bürgertum mit Max Weber als eine ständische Vergesellschaftung zu beschreiben, die zwar eine bürgerliche Klassenlage voraussetzt, sich jedoch nicht auf sie reduzieren lässt. Die Klassenlage des Einzelnen innerhalb der sozialen Hierarchie gründete sich auf den „ökonomische[n] Erwerb“ und die „bloße, nackte ... rein ökonomische Macht“.²³ Die ständische Lage beruhte dagegen auf dem Ansehen des Einzelnen, im Sinne einer ständischen Ehre. Im Alltag schlug sich die „ständische Ehre“, Weber zufolge, „vor allem in der Zumutung einer spezifisch gearteten Lebensführung“ nieder.²⁴ Die soziale Schätzung des Bürgers beruhte auf einer solchen Lebensführung und richtete sich ausdrücklich gegen die „Präntionen des rein ökonomischen Erwerbs als solchem“.²⁵ Wer dem Bürgertum angehören wollte, musste über ein bürgerliches Einkommen verfügen – das war das Moment des rein Ökonomischen – und sich darüber hinaus den Anforderungen einer bürgerlichen Lebensführung unterwerfen, um an der bürgerlich-ständischen Ehre teilhaben zu können.²⁶

Überblickt man die drei Generationen deutscher Juden zwischen 1780 und 1870, lässt sich eine eindrucksvolle Geschichte des Aufstiegs aus Armut und gesellschaftlicher Randständigkeit erzählen.²⁷ Noch im Laufe des

²² Siehe die Beiträge von Simone Lässig bzw. Morten Reitmayer in diesem Band.

²³ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1980⁵, S. 538.

²⁴ Ebd., S. 535.

²⁵ Ebd., S. 179 u. 538.

²⁶ Zum Spannungsverhältnis zwischen ständischen Momenten und der Klassenlage siehe die Beiträge von Simone Lässig, Morten Reitmayer und Ulrich Sieg in diesem Band; Lässig wie Sieg betonen, wie sich der Sozialstatus unabhängig von der materiellen Lage durch den Erwerb von Bildung steigern ließ.

²⁷ Die neuere Forschung bündeln: Stefi Jersch-Wenzel, 'Bevölkerungsentwicklung und Berufsstruktur', in *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 2: Emanzipation und Akkulturation 1780-1871*. Herausgegeben von Michael A. Meyer, München 1997, S. 57-95; Monika Richarz, 'Berufliche und soziale Struktur', in *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 3*, S. 39-68; allerdings ist die Sozialgeschichte intergenerationaler jüdischer Mobilität im 19. Jahrhundert bisher kaum erforscht, sieht man einmal vom familienbiographischen Zugriff ab, wie ihn Elisabeth Kraus (*Jüdisches Bürgertum*) und Klaus Kemptner (*Die Jellineks*) vorgeführt haben. Wie aufwendig solche Studien freilich sind, zeigt der Blick in wegweisende sozialhistorische Studien zur Mobilität; siehe Sylvia Schraut, *Sozialer Wandel im Industrialisierungsprozeß. Esslingen 1800-1870*, Esslingen 1989; Peter Lundgreen u.a., *Bildungschancen und soziale Mobilität in der städtischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 1988; Olivier Zunz, *The Changing Face of*

18. Jahrhunderts hatte sich die soziale Lage der Juden im deutschsprachigen Mitteleuropa verschlechtert. Viele Juden verarmten, und manche waren gezwungen, von der Bettelei zu leben. Um 1750 gehörten fast drei Fünftel aller Juden der „unbemittelten Klasse“ an und lebten am Rande des Existenzminimums.²⁸ Auf der Ganze gesehen gelang den Juden auf dem Gebiet des späteren Deutschen Reichs vor allem in den Städten, aber auch auf dem Land zwischen dem späten 18. Jahrhundert und der Reichsgründung ein rascher sozialer Aufstieg.²⁹ Für die deutschen Juden trifft die These der sozialhistorischen Mobilitätsforschung nicht zu, das Zeitalter der Industrialisierung sei kein „Goldenes Zeitalter“ hoher Aufstiegsmobilität gewesen.³⁰ Während innerhalb der Gesamtbevölkerung der Anteil der Unterschichten zumindest bis zur Jahrhundertmitte zunahm, schafften viele Juden den Sprung von dort in das Klein- oder sogar das Großbürgertum.³¹ Je mehr ständische und zünftische Schranken fielen, sich die Wirtschaft liberalisierte, Handel und Industrie auf Kosten der Landwirtschaft wuchsen, desto mehr Mobilitätschancen boten sich den Juden. Aus der Sicht vieler deutschsprachiger Juden Mitteleuropas war das 19. Jahrhundert deshalb durchaus ein goldenes Zeitalter des wirtschaftlichen Aufstiegs.

Freilich verbergen sich hinter dem Bild einer hohen Aufstiegsmobilität Biographien voller Anstrengungen: Der Aufstieg hatte seinen Preis.³² Wie hoch dieser war, ist schwierig zu ermitteln. Autobiographien verfassten

Inequality Urbanization, Industrial Development and Immigrants in Detroit, 1880-1920, Chicago 1982.

²⁸ Mordechai Breuer, Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne, in Michael A. Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 1: Tradition und Aufklärung*, München 1996, S. 233 u. 235. Regionale Differenzierung zur sozialen Lage etwa bei Cilly Kasper-Holtkotte, *Juden im Aufbruch. Zur Sozialgeschichte einer Minderheit im Saar-Mosel-Raum um 1800*, Hannover 1996, S. 15-34; ihr zufolge sei die jüdische Bevölkerung im Untersuchungsraum sogar „ärmer ... als die nichtjüdische“ gewesen, da Juden anders als Christen noch nicht einmal Land besaßen (ebd., S. 33).

²⁹ Siehe den Beitrag von Richard Mehler in diesem Band; zur Geschichte des ländlichen Judentums jetzt auch: Ulrich Baumann, *Zerstörte Nachbarschaften. Christen und Juden in badischen Landgemeinden 1862-1940*, Hamburg 2000.

³⁰ Siehe etwa: Hartmut Kaelble, 'Eras of Social Mobility in 19th and 20th Century Europe', in *Journal of Social History*, 17 (1984), S. 489-504; zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Schraut, *Wandel*; die „Vorstellung eines goldenen Zeitalters sozialer Mobilität unter den Bedingungen der industriellen Revolution“ kritisieren etwa: Lundgreen u.a., *Bildungschancen*, S. 13.

³¹ Zur Gesamtbevölkerung: Jürgen Kocka, 'Zur Schichtung der preußischen Bevölkerung während der industriellen Revolution', in Wilhelm Treue (Hrsg.), *Geschichte als Aufgabe. Fs. Otto Büsch*, Berlin 1988, S. 357-90, bes. S. 388/9.

³² Siehe dazu die Beiträge von Simone Lässig, Stefanie Schüler-Springorum und Ulrich Sieg in diesem Band.

zumeist jene, denen der Aufstieg gelungen war, und ihr oft nostalgischer Rückblick wirft wenig Licht auf Entbehrungen und Rückschläge. Wenn der Blick auf die Armut in Kindheit und Jugend fiel, diente er vor allem dazu, die Geschichte des eigenen Aufstiegs umso wirkungsvoller zu inszenieren.

Eine erste Vorstellung von der Bedeutung, die Juden in der Geschichte des Bürgertums gespielt haben, erhält man, wenn nicht nach ihrem Anteil am Bürgertum, sondern an den bürgerlichen Berufsgruppen und bürgerlichen Einkommensklassen gefragt wird. Schaut man etwa auf die Berufsstruktur und die Einkommensverhältnisse der Breslauer Juden im Kaiserreich – zu Beginn des Kaiserreichs hatte Breslau immerhin die zweitgrößte jüdische Gemeinde in Deutschland –, ergibt sich folgendes Bild.³³ Obwohl das 19. Jahrhundert für die Breslauer Juden eine Zeit hoher Aufstiegsmobilität war, ist die Vorstellung irreführend, die Mehrheit der Juden in der schlesischen Hauptstadt habe dem Bürgertum angehört. Wenn man zwischen Kleinbürgertum und gehobenem Bürgertum unterscheidet und die bedeutende Anzahl von alleinstehenden Frauen berücksichtigt, sind weder zu Beginn noch am Ende des Kaiserreichs die Mehrheit der Juden dem Bürgertum im engeren Sinne zuzurechnen. Gemessen am Beruf gehörten 1876 zwar rund 40 und 1906 fast 60 Prozent aller Breslauer Juden dem gehobenen Bürgertum an. Da jedoch viele, die einem bürgerlichen Beruf nachgingen, über kein bürgerliches Einkommen verfügten, ist die Analyse der Berufe durch eine der Einkommen zu ergänzen. Selbst wenn man nur auf die Altersgruppe mit den höchsten Einkommen blickt, verfügten in den siebziger Jahren nur ein Drittel und selbst am Vorabend des Ersten Weltkriegs weniger als die Hälfte aller dreißig- bis sechzigjährigen Juden über ein bürgerliches Einkommen. Es spricht deshalb vieles dafür, die Vorstellung aufzugeben, im Kaiserreich habe die Mehrheit der Juden den bürgerlichen Einkommensschichten angehört. Unterbürgerliche Juden gab es um die Jahrhundertwende nicht nur auf dem Lande, sondern auch in den Großstädten. Die Geschichte des jüdischen Bürgertums in Deutschland kennzeichnet daher ebenfalls die Anstrengung, sich von kleinbürgerlichen und unterbürgerlichen Schichten abzugrenzen.³⁴

³³ Ausführlich in Till van Rahden, *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925*, Göttingen 2000, S. 37-100; Hettling, *Bürgerlichkeit*, S. 70-4, 97, 99, 140-4. Eine Analyse Breslaus bietet sich an, weil es die einzige deutsche Großstadt ist, für welche die Steuerlisten dieser Zeit heute noch komplett erhalten sind.

³⁴ Siehe dazu die Beiträge von Rainer Liedtke und Andreas Reinke in diesem Band.

Obwohl die Mehrheit der Breslauer Juden im Kaiserreich nicht den bürgerlichen Einkommensschichten angehörte, waren sie gemessen an ihrem Bevölkerungsanteil im Kleinbürgertum und gehobenen Bürgertum der Stadt überrepräsentiert. Blickt man auf den Beruf, stellten Juden zu Beginn und am Ende des Kaiserreichs mehr als ein Viertel des gehobenen Breslauer Bürgertums, innerhalb der Teilgruppe des Wirtschaftsbürgertums sogar ein Drittel. Wegen ihres Einkommensvorsprungs blieben Juden auch in den bürgerlichen Einkommensschichten – den bürgerlichen Klassen – erheblich überrepräsentiert. In den siebziger Jahren stellten Juden ein knappes Drittel der bürgerlichen Klassen Breslaus, am Vorabend des Ersten Weltkriegs noch ein Viertel. Solange das preußische Dreiklassenwahlrecht in Kraft blieb, schuf der Einkommensvorsprung einen großen politischen Handlungsspielraum. Zu Beginn des Kaiserreichs lag der jüdische Wähleranteil in der dritten Wählerklasse bei 12 Prozent, in der zweiten bei 23 Prozent und in der ersten sogar bei etwa 35 Prozent. Nach der Jahrhundertwende hatte der jüdische Anteil in den beiden oberen Wählerklassen noch zugenommen. Unter den Wählern der dritten Wählerklasse waren 1906 7 Prozent jüdisch, in der ersten und zweiten jeweils knapp 40 Prozent. Juden prägten die liberale, staatsferne und größte Fraktion des Breslauer Bürgertums. Bürgerliche Juden trugen wichtige Teile des Vereinswesens, stellten einen Großteil der höheren Schüler und Schülerinnen, gestalteten die Kommunalpolitik zu wesentlichen Teilen mit und bildeten das Rückgrat des Breslauer Linksliberalismus. Innerhalb des Bürgertums der Stadt waren Juden eine Kerngruppe, keine Minderheit. Wenn die für Breslau gewonnenen Ergebnisse auch nur auf einige andere Großstädte wie Berlin oder Frankfurt, Hamburg oder Königsberg übertragbar sind, hat das Konsequenzen für die Historiographie des Bürgertums. Eine Geschichte des großstädtischen Bürgertums im Kaiserreich ohne Juden – wie sie bisher üblicherweise geschrieben wurde – verkürzt ihren Gegenstand oder verfehlt ihn sogar ganz.

Juden und andere Bürger

Auch wenn man die Vorstellung akzeptiert, dass Juden seit der Mitte des 19. Jahrhunderts einen bedeutenden Teil der bürgerlichen Berufsgruppen und Einkommensschichten stellten, ist damit die Frage noch offen, ob es sinnvoll ist, bürgerliche Juden dem allgemeinen Bürgertum als ständisch

vergesellschafteter Sozialformation zuzurechnen. Unlängst hat Andrea Hopp etwa dafür plädiert, das „jüdische Bürgertum [als] ein separat zu erforschendes Phänomen der deutschen Bürgertumsgeschichte“ zu begreifen: „Es stellte eine eigenständige Fraktion innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft dar, die bestimmt war durch die Merkmale ihrer Existenz als ethnisch-religiöse Minderheit“.³⁵ Zentral für alle Untersuchungen des jüdischen Bürgertums ist also die Frage nach dem Verhältnis von Inklusion und Exklusion: Inwieweit definierten sich bzw. ließen sich Juden als Teil eines allgemeinen Bürgertums definieren? Und inwiefern kann man von einem jüdischen Bürgertum im Sinne einer deutsch-jüdischen Subkultur sprechen?

Auch in diesem Band stützen einige der Beiträge David Sorkins These einer jüdischen Subkultur und betonen die Existenz eines separaten jüdischen Bürgertums. Da Juden der Zugang zum allgemeinen Vereinswesen meist verschlossen blieb, begannen sie, Sorkin zufolge, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eigene Vereine zu gründen, die sich am Vorbild der bürgerlichen Assoziation orientierten. Seit den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts schufen die deutschen Juden ein „paralleles Vereinswesen“, das den wichtigsten Baustein einer jüdischen Subkultur bildete.³⁶ „If German Jews could not enter bourgeois German society – if they could not achieve satisfactory, let alone total, social integration“, so der Kerngedanke David Sorkins, „they could create parallel institutions, gaining membership in the larger society in the sense that theirs closely resem-

³⁵ Andrea Hopp, *Bürgertum*, S. 301.

³⁶ Siehe David Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, New York 1987, S. 113-23, „parallel associational life“ (S. 113); ähnlich Henry Wassermann, *Jews, Bürgertum and Bürgerliche Gesellschaft in a Liberal Era in Germany, 1840-1880*, Dissertation Hebrew University 1984 (nach engl. Zusammenfassung); siehe auch: Dieter Hein, 'Konstituierungsfaktoren des Bürgertums', in Lothar Gall (Hrsg.), *Stadt und Bürgertum im Übergang von der traditionellen zur modernen Gesellschaft*, München 1993, S. 162 (zu Karlsruhe u. Mannheim); Hopp, *Bürgertum*, S. 129-38; Roth, *Stadt*, S. 199 u. 321. Vor Sorkin u. Wassermann hatte Jacob Katz bereits argumentiert, dass die Verbreitung der Aufklärung unter den deutschen Juden nicht zu einer „inclusion of the enlightened Jews in the society of non-Jews“ geführt habe: „Instead, there came into being a particular Jewish variation of enlightened society that had some contact with their non-Jewish counterpart but, on the whole, remained socially aloof“; Jacob Katz, *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation 1770-1870*, Cambridge, Mass. 1973; ND New York 1978, S. 54. Sorkins Konzept entwickeln weiter: Rainer Liedtke, *Jewish Welfare in Hamburg and Manchester, 1850-1914*, Oxford 1998, u. Andreas Reinke, *Judentum und Wohlfahrtspflege. Das jüdische Krankenhaus in Breslau 1744-1944*, Hannover 1999.

bled it".³⁷ Gegen die beschönigende Rede von der „Vielfalt“ des Bürgertums kann man Sorkins These auch allgemein wenden und den geringen Grad konfessionsübergreifender Geselligkeit und das hohe Maß an „gegenseitiger Verhetzung“ betonen.³⁸

In der Tat existierte, auch nachdem das allgemeine Vereinswesen in den fünfziger Jahren begonnen hatte, sich Juden zu öffnen, weiterhin ein jüdisches Vereinswesen. Am Beispiel des jüdischen Wohlfahrtswesens in Hamburg lässt sich zeigen, dass jüdische Bürger in diesem Bereich nicht Teil des Bürgertums der Stadt wurden, sondern sich einen separaten Raum bürgerlich-jüdischer Soziabilität bewahrten, obwohl die städtischen Behörden in den sechziger Jahren angeboten hatten, die jüdischen Armen in das allgemeine Wohlfahrtswesen zu integrieren.³⁹

Parallel hierzu entwickelten sich neue Formen eines spezifisch jüdischen Selbstbewusstseins. Statt die Identitätsmodelle der christlichen Mehrheitsgesellschaft zu übernehmen, versuchten vor allem Rabbiner, das Modell eines bürgerlichen, gleichberechtigten Judentums religiös zu begründen, das kulturelle Traditionen einbezog.⁴⁰ Im Mittelpunkt der Rabbinerversammlungen der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts stand die Frage, wie es möglich sei, die traditionellen national-religiösen Aspekte jüdischer Identität in eine bürgerliche Konfessionalität zu überführen. Zentrale Elemente jüdischer Religiosität wie die Messiasidee und die Endzeiterwartung wurden dabei ihrer national-ethnischen Konnotation entkleidet und ins Allgemein-Menschliche gewendet. Jüdische Identität und Bürgerlichkeit waren nun vereinbar: Sowohl reformorientierte als auch orthodoxe Rabbiner betonten, das Judentum habe stets die Werte hochgehalten, auf denen die bürgerliche Gesellschaft basiere – ein Urteil, das unter protestantischen und katholischen Bürgern freilich auf wenig Zustimmung stieß.⁴¹

Besonders ausgeprägt zeigte sich die Sonderstellung von jüdischen Bürgern in der staatlichen Beamtenlaufbahn und dem staatsnahen Bereich der Universität.⁴² Trotz der liberalen Berufungspolitik zu Beginn der siebziger

³⁷ Sorkin, *Transformation*, S. 116.

³⁸ Dies die Überlegung Olaf Blaschkes; siehe dessen Beitrag in diesem Band.

³⁹ Siehe dazu den Beitrag von Rainer Liedtke in diesem Band.

⁴⁰ Siehe den Beitrag von Andreas Gotzmann in diesem Band.

⁴¹ Anhand theologisch-religiöser Kontroversen zeigt dies Christian Wiese, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein 'Schrei ins Leere'?* Tübingen 1999.

⁴² Siehe hierzu den Beitrag von Ulrich Sieg in diesem Band sowie allgemein Peter Pulzer, 'Rechtliche Gleichstellung und öffentliches Leben', in *Deutsch-Jüdische Ge-*

Jahre des 19. Jahrhunderts, als auch Juden als professorabel galten, blieb es für jüdische Wissenschaftler nahezu ausgeschlossen, auf einen Lehrstuhl zu gelangen; eine Exklusionspolitik, die an philosophischen Fakultäten noch schärfer als an medizinischen oder naturwissenschaftlichen war. Außenseiter in ihrer Zunft blieben auch die wenigen jüdischen Gelehrten, denen wie Harry Bresslau oder Hermann Cohen der Sprung auf einen geisteswissenschaftlichen Lehrstuhl gelang. Eine Berufung in den Olymp des preußischen Wissenschaftssystems, die Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität, war undenkbar, und an den Provinzuniversitäten, an denen Juden unterrichteten, blieb ihre Stellung im Kollegenkreise oft marginal.

Distanz kennzeichnete auch im privaten Bereich die Beziehungen von Juden und anderen Bürgern. Marion Kaplan etwa hat argumentiert, dass die Zahl der Kontakte von Juden und Nichtjuden abnahm, je vertrauter der Umgang war: „Möglicherweise“ sei es im Bereich der privaten Geselligkeit zu einer „Verhärtung der Abgrenzungen zwischen Mehrheit und Minderheit“ gekommen. Da die Pflege der familiären Bande viel Energie erfordert habe, sei oft wenig Zeit für Freundschaften geblieben. Gerade im jüdischen Bürgertum, so Kaplan, gab es ein Bedürfnis „unter sich“ zu bleiben, wobei auch die Furcht vor Zurückweisung eine Rolle gespielt haben mag.⁴³ Dass christlich-jüdische Ehen in unterbürgerlichen Schichten viel häufiger geschlossen wurden als im Bürgertum, bietet ein weiteres Indiz dafür, wie selten enge Freundschaften zwischen Juden und Christen im Bürgertum waren.⁴⁴ Auch das in diesem Band analysierte Beispiel des Königsberger Kaufmanns Aron Liebeck, Jahrgang 1856, bestätigt Kaplans These. Er zählte zu seinem Bekannten- und Freundeskreis fast ausschließlich Juden, was sich noch verstärkte, als Liebeck sich im Anschluss an seine Heirat aus dem allgemeinen Königsberger Vereinsleben zurückzog, an dem er zuvor rege teilgenommen hatte.⁴⁵

schichte in der Neuzeit, Bd. 3, S. 156-7, ferner als Fallstudien: Barbara Strege, Juden im preußischen Justizdienst 1812-1918, München 1995, u. Norbert Kampe, 'Jüdische Professoren im deutschen Kaiserreich', in Rainer Erb / Michael Schmidt (Hrsg.), Antisemitismus und jüdische Geschichte. Fs. Herbert A. Strauss, Berlin 1987, S. 185-211.

⁴³ Marion A. Kaplan, 'Freizeit – Arbeit. Geschlechterraume im deutsch-jüdischen Bürgertum 1870-1914', in Ute Frevert (Hrsg.), *Bürgerinnen und Bürger*, Göttingen 1988, S. 169-72, hier S. 172; ähnlich auch Schüler-Springorum, *Minderheit*, S. 81-6; Hopp, *Bürgertum*, S. 150, 153; von „gegenseitiger Hilfsbereitschaft“ als einer „Norm nachbarschaftlichen Zusammenlebens“ spricht dagegen Ulrich Baumann; ders., *Nachbarschaften*, S. 94/5.

⁴⁴ Kerstin Meiring, *Die Christlich-jüdische Mischehe in Deutschland 1840-1933*, Hamburg 1998; van Rahden, *Juden*, S. 141-74.

⁴⁵ Siehe dazu den Beitrag von Stefanie Schüler-Springorum in diesem Band.

Andere Beiträge dagegen versuchen zu zeigen, dass es angesichts der weitreichenden Inklusion von Juden in das allgemeine Vereinswesen nach 1860 fraglich ist, ob sich Sorkins Konzept einer deutsch-jüdischen Subkultur für die zweite Jahrhunderthälfte als fruchtbar erweist. Weil bürgerliche Juden seit den sechziger Jahren auch dem allgemeinen Vereinswesen angehörten, mussten sie ihre Teilhabe an der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr in einer jüdischen Subkultur simulieren. Für die deutschen Juden verloren die jüdischen Vereine ihre Ersatzfunktion und wurden zu einem Ort, an dem sie sich als Juden vergemeinschafteten, sich jüdische Traditionen aneigneten, diese umdeuteten und sogar erfanden.⁴⁶

Die Freimaurerlogen bieten ein besonders spektakuläres Beispiel dafür, wie das allgemeine bürgerliche Vereinswesen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts begann, sich Juden zu öffnen. Selbst die preußischen Freimaurerlogen, die am Ausschluss von Juden besonders zäh festgehalten hatten, standen seit den späten fünfziger Jahren Juden teilweise offen. Zu Beginn des Kaiserreichs „konnten die jüdischen Freimaurer das Gefühl haben, ein wichtiger Teil der deutschen Logenkultur zu sein“, ohne ihr Judentum zu verleugnen.⁴⁷ Ein weiteres Exempel für die zunehmende Öffnung des bürgerlichen Assoziationswesens ist die prominente Rolle von Juden bei den Feiern zum 100. Geburtstag von Schiller im November 1859 und von Fichte im Mai 1862, die das bürgerlich-liberale Lager begrüßte, während die konservative Publizistik scharf protestierte.⁴⁸ Auch am Beispiel der jüdischen Sozialreformerinnen in Frankfurt am Main lässt sich zeigen, dass es für jüdische Bürgerinnen möglich war, sich zugleich im jüdischen wie im allgemeinen Wohlfahrtswesen zu engagieren: In der Frankfurter Frauenbewegung entwickelte sich eine bürgerlich-weibliche Gemeinsamkeit, die konfessionelle Differenzen zumindest zeitweise zu überwälzen vermochte.⁴⁹

⁴⁶ Ein ähnlicher Einwand, Sorkins Konzept könne man nicht auf die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts übertragen, findet sich auch bei Jacob Borut, „Verjudung des Judentums“. Was There a Zionist Subculture in Weimar Germany? in Michael Brenner / Derek J. Penslar (Hrsg.), *In Search of Jewish Community. Jewish Identities in Germany and Austria, 1918-1933*, Bloomington 1998, S. 92-114, bes. S. 95.

⁴⁷ Siehe dazu den Beitrag von Stefan-Ludwig Hoffmann in diesem Band.

⁴⁸ Siehe dazu den Beitrag von Erik Lindner in diesem Band.

⁴⁹ Siehe dazu den Beitrag von Iris Schröder in diesem Band. Auf die große Zahl der Doppelmitgliedschaften zwischen dem „Israelitischen Frauenverein“ und der Frankfurter Ortsgruppe des „Allgemeinen Deutschen Frauenvereins“ verweist Christina Klausmann, *Politik und Kultur der Frauenbewegung im Kaiserreich. Das Beispiel Frankfurt am Main*, Frankfurt/M. 1997, S. 313-24.

Der Dissens zwischen denen, die für das Konzept einer jüdischen Subkultur plädieren, und jenen, die eher die Teilhabe von bürgerlichen Juden am allgemeinen Bürgertum betonen, lässt sich dadurch auflösen, dass man genauer zwischen einzelnen Zeiträumen, unterschiedlichen Lagern des Bürgertums und Formen der Teilhabe unterscheidet. Unstrittig ist, dass das frühbürgerliche Vereinswesen der 1820er bis 1840er Jahre, von wenigen Ausnahmen abgesehen, Juden ausschloss und der traditional-stadtbürgerliche Frühliberalismus die Emanzipation der Juden nur halbherzig unterstützte, teilweise sogar bekämpfte.⁵⁰ Unstrittig ist ebenfalls, dass es auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, vor allem nach 1880, viele bürgerliche Antisemiten gab und manche bürgerlichen Vereine Juden weiterhin ausschlossen.

Der Blick auf Berlin, Breslau oder Königsberg aber zeigt, dass sich in den antisemitischen Vereinen vor allem die staats-, militär- und adelsnahe Fraktion des Bürgertums versammelte.⁵¹ Shulamit Volkov hat versucht, dieses Phänomen mittels einer Unterscheidung zu begreifen, die verblüffende Parallelen zu Theodor Fontanes Beobachtung aufweist, Berlin habe sich in eine adelige Hofgesellschaft und eine dominierende Gesellschaft von bürgerlichen Juden aufgespalten. Der israelischen Historikerin zufolge diene der Antisemitismus im bürgerlich-konservativen Lager als „kultureller Code“, als „ein Signum kultureller Identität“, um ein konservatives von einem linksliberalen Lager zu unterscheiden.⁵² Im Vereinswesen des bürgerlich-linksliberalen Lagers, dem vor allem Wirtschaftsbürger und Freiberufler, wie Rechtsanwälte und Ärzte, angehörten, sollten Juden dagegen von etwa 1860 bis zur Auflösung dieses Milieus um 1918 eine pro-

⁵⁰ Reinhard Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ in der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1987, bes. S. 77; Dieter Langewiesche, 'Liberalismus und Judenemanzipation im 19. Jahrhundert', in Peter Freimark (Hrsg.), *Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung*, Hamburg 1991, S. 148-63, Herzog, *Intimacy*; Roth, *Stadt*, S. 243, S. 322, S. 340-2, S. 408 u. S. 473; Jörg Westermayer, *Politik als Beruf. Der Parlamentarier Moritz Mohl 1802-1888*, Düsseldorf 1998, S. 107-117.

⁵¹ Schüler-Springorum, *Minderheit*, S. 79/80, 94; Hettling, *Bürgerlichkeit*, S. 75-80; Michael Erbe, 'Berlin im Kaiserreich (1871-1918)', in Wolfgang Ribbe (Hrsg.), *Geschichte Berlins, Bd. 2: Von der Märzrevolution bis zur Gegenwart*, München 1987, S. 689-793, hier: S. 758/9; Fontane, *Adel*.

⁵² Shulamit Volkov, 'Antisemitismus als kultureller Code', in dies., *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1990, S. 13-36. In diesen Kontext gehört auch die Aufspaltung des Logenwesens in den konservativen preußischen Großlogenverband, der keine Juden aufnahm, und die linksliberalen Reformlogen, den „Settegast-Logen“, in denen Juden eine wichtige Rolle spielten; siehe hierzu den Beitrag von Stefan-Ludwig Hoffmann in diesem Band.

minente Rolle spielen und das kulturelle und politische Leben in vielen Großstädten, wie Berlin, Breslau, Frankfurt am Main oder Königsberg prägen.⁵³ „Die ‘liberale’ Gruppe“ in der Breslauer Stadtverordnetenversammlung, erinnerte sich 1934 der langjährige Führer des Linksliberalismus Adolf Heilberg (1858-1936) an die Zeit vor 1918, „umfaßte jüdische Kaufleute, Ärzte und Rechtsanwälte, dann aber auch eine ganze Reihe von Leuten, große und kleine, die frei dachten, der Meinung waren, daß die Juden schließlich doch auch anständige ordentliche Leute seien und sich von dem gesellschaftlichen Dünkel der Reserveoffiziere, der hohen Beamten, der ‘Oberlehrer’ und so weiter abgestoßen fühlten und ihren ‘Bürgerstolz’ gegenüber diesen exklusiven Kreisen wahrten“.⁵⁴

Für den Dialog zwischen der Bürgertumsforschung und Historiographie zur Geschichte der deutschen Juden ist es fruchtbar, das Verhältnis zwischen Inklusion und Exklusion nicht als Sonderproblem des jüdischen Bürgertums zu begreifen. Vielmehr war für die bürgerliche Gesellschaft insgesamt das Spannungsverhältnis zwischen Universalismus und Partikularismus konstitutiv. Es lag „zwischen dem Wunsch, ein für alle Menschen gültiges Wertesystem zu proklamieren, und der Neigung, diese Werte nur mit denjenigen zu identifizieren, die bestimmten gesellschaftlichen und moralischen Ansprüchen genügten“.⁵⁵ Wie Dagmar Herzog gezeigt hat, läßt sich die komplexe und langwierige Geschichte der jüdischen Emanzipation nicht durch einen Mangel an Bürgerlichkeit und Liberalität in der deutschen Gesellschaft erklären, sondern durch „liberalism’s own fundamental duality: its simultaneous tolerance and intolerance – the elastic, always potentially inclusive aspects, and the continually contested and renegotiated exclusions which characterized it as well“.⁵⁶

Vor dem Hintergrund des Spannungsverhältnisses zwischen Universalismus und Partikularismus läßt sich die Geschichte eines spezifisch bür-

⁵³ Hettling, *Bürgerlichkeit*, S. 76. u. S. 108/109; van Rahden, *Juden*; Palmowski, *Urban Liberalism*, S. 161-5; Peter Pulzer, ‘Die jüdische Beteiligung an der Politik’, in Werner E. Mosse (Hrsg.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1870-1914*, Tübingen 1976, S. 143-240, bes. S. 186-93. Eine Untersuchung der Rolle von Juden im großstädtischen Linksliberalismus ist ein Desiderat.

⁵⁴ Adolf Heilberg, Memoiren im Archiv des Leo Baeck Instituts, New York, S. 272.

⁵⁵ James Sheehan, ‘Wie bürgerlich war der deutsche Liberalismus?’ in Dieter Lange-wiesche (Hrsg.), *Liberalismus im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988, S. 28-44, hier S. 43.

⁵⁶ Herzog, *Intimacy*, S. 83; ähnlich auch Shulamith Volkov, ‘The Ambivalence of *Bildung*. Jews and Other Germans’, in Klaus L. Berghahn (Hrsg.), *The German-Jewish Dialogue Reconsidered*, New York 1996, S. 81-98 u. S. 267-74; der Beitrag von Stefan-Ludwig Hoffmann in diesem Band sowie ders., *Die Politik der Geselligkeit. Freimaurerlogen in der deutschen Bürgergesellschaft 1840-1918*, Göttingen 2000.

gerlichen Ressentiments gegenüber Juden schreiben. In Gustav Freytags Topos des „polnischen Juden“ mischten sich Nationalismus, bürgerlicher Tugendkanon und Antisemitismus. Veitel Itzig, der Protagonist von „Soll und Haben“ bevölkert keine Gegenwelt zum bürgerlichen Wertekanon, sondern symbolisiert den inneren Feind. Die bürgerlichen Werte der Arbeit und der Sparsamkeit entstellt er bis zur Unkenntlichkeit. Vor allem ist er zu echten Gefühlen, der Voraussetzung aller bürgerlichen Tugend, unfähig.⁵⁷ Was Hermann Kurzke über Thomas Mann formuliert hat, gilt wohl für spezifisch bürgerliche Vorbehalte gegenüber Juden insgesamt: Dessen Charakterisierungen von Juden „sind so bitter und ungerecht, weil er gegen sich selber kämpft, gegen sein eigenes besseres Wissen, weil er Angst um seine Haltung, Form und Würde hat“.⁵⁸

Mit dem Aufschwung des jüdischen Vereinswesens nach 1880 entwickelten sich neue Binnenräume jüdischer Bürgerlichkeit, deren Entstehungsgeschichte man verkürzt, wenn man sie nur als Antwort auf den Antisemitismus begreift. Neugründungen wie der 1882 ins Leben gerufene *Unabhängige Orden B nai B rith* oder die „Vereine für jüdische Geschichte und Literatur“ warben im jüdischen Bürgertum dafür, sich auf die eigene Geschichte zurückzubedenken, jüdische Partikularität nicht nur religiös, sondern auch ethnisch-kulturell zu begründen und das eigene Selbstbewusstsein zu stärken.⁵⁹ Mit Blick auf diese neue Form innerjüdischer Soziabilität notierte die „Allgemeine Zeitung des Judenthums“ 1903, in den letzten Jahren seien „hunderte von Vereinen“ entstanden. Die Losung „Et-

⁵⁷ Ausführlich: van Rahden, *Juden*, S. 274-6. Ähnlich ließen sich auch weitere literarische Texte deuten, die mittels des Antisemitismus versuchen, die innere Widersprüchlichkeit des bürgerlichen Lebensideals aufzulösen, etwa Clemens Brentanos Satire „Der Philister“ von 1811 (hierzu knapp: Hettling, *Bürgerlichkeit*, S. 10), Wilhelm Raabes Roman „Der Hungerpastor“ oder die Vorbehalte gegenüber Juden in Texten Thomas Manns; hierzu: Alfred Hoelzel, 'Thomas Mann's Attitudes Towards Jews and Judaism: An Investigation of Biography and Œuvre', in *Studies in Contemporary Jewry*, 6 (1990), S. 229-53, u. Rolf Thiede, *Stereotypen vom Juden. Die frühen Schriften von Heinrich und Thomas Mann*, Berlin 1998; allgemein siehe: Ritchie Robertson, *The „Jewish Question“ in German Literature, 1749-1939. Emancipation and Its Discontents*, Oxford 1999, und den Beitrag von Michaela Haibl in diesem Band.

⁵⁸ Hermann Kurzke, *Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk*, München 1999, S. 232; allgemein Steven E. Aschheim, '„The Jew Within“. The Myth of „Judaization“ in Germany', in: *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*. Herausgegeben von Jehuda Reinharz u. Walter Schatzberg, Hanover 1985, S. 212-41.

⁵⁹ Siehe dazu den Beitrag von Andreas Reinke in diesem Band sowie Jacob Borut, 'Vereine für Jüdische Geschichte und Literatur at the End of the Nineteenth Century', in *Year Book XLI of the Leo Baeck Institute*, London 1996, S. 89-114.

was mehr Distanz, etwas mehr Judentum!“ habe sich im „letzten Jahrzehnt bei uns nicht nur auf dem religiösen Gebiet bewährt“. Von einer neuen jüdischen Subkultur könne dennoch keine Rede sein. Zwar gebe es eine Rückbesinnung auf jüdische Partikularität, aber keinen Rückzug aus der bürgerlichen Geselligkeit. Die meisten deutschen Juden seien auch weiterhin im allgemeinen Vereinswesen aktiv: „Wer die über den Mittelstand hinausreichenden (...) Wohltätigkeits- und Bildungsbestrebungen mit ihren zahlreichen Vereinen und Verbänden kennt,“ fuhr die Zeitschrift fort, „weiß, daß von einer beginnenden Selbstisolierung der Juden Gott sei Dank noch lange keine Rede ist“.⁶⁰

Unstrittig ist, dass mit dem Niedergang des linksliberal-bürgerlichen Lagers zu Beginn der Weimarer Republik die Distanz zwischen Juden und anderen Bürgern zunahm. Unter den Juden wuchs das Gefühl bürgerlicher Sicherheit und Zugehörigkeit der Furcht vor dem Antisemitismus, der seit den frühen zwanziger Jahren zahlreiche Bereiche durchdrang, in denen er vor 1914 eine geringe Rolle gespielt hatte.⁶¹ Jüdische Organisationen wie der „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ waren über die Hilflosigkeit verunsichert, mit welcher der bürgerliche Rechtsstaat auf den wachsenden Antisemitismus reagierte, und diagnostizierten 1927 eine „Rechtsnot der deutschen Juden“. Die „antisemitische Gesellschaftsstimmung“, vor der Friedrich Naumann bereits 1904 gewarnt hatte, gewann seit 1918 an Boden. Das linksliberale Lager in den Großstädten, das bürgerlichen Juden im Kaiserreich zur Heimat geworden war, zerfiel innerhalb weniger Jahre.

Aktive Teilhabe

Die Beschäftigung mit der Geschichte des jüdischen Bürgertums erlaubt es möglicherweise, die Geschichte der deutschen Juden jenseits des Paradigmas der Minderheitengeschichte zu schreiben. Wie auch die Beiträge die-

⁶⁰ ‘Unsere Geselligkeit’, in *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 67 (1903), S. 145-8 (hier auf Berlin bezogen).

⁶¹ Zum Folgenden siehe die Beiträge von Martin Liepach und Marline Otte in diesem Band sowie Anthony Kauders, *German Politics and the Jews. Düsseldorf and Nuremberg, 1910-1933*, Oxford 1996; Dirk Walter, *Antisemitische Kriminalität und Gewalt. Judenfeindschaft in der Weimarer Republik*, Bonn 1999; sowie demnächst die Tübinger Dissertation von Cornelia Hecht mit dem Arbeitstitel „Gewalt gegen Juden in der Weimarer Republik. Die Wahrnehmung des gewaltsamen Antisemitismus durch die deutschen Juden 1918 bis 1933“.

ses Bandes zeigen, sind ältere Entwürfe des Assimilationskonzepts in Frage zu stellen, die auf der Vorstellung einer „asymmetrischen Beziehung zwischen klar definierten Wesen“ beruhten.⁶² Bis in die 1970er Jahre hinein galt Assimilation als ein linearer Prozess der „Angleichung einer ethnischen Einheit“ an die Mehrheitsgesellschaft, an dessen quasi selbstverständlichem Endpunkt der „völligen Verschmelzung“ die „Minderheit“ alle Verhaltensweisen und Einstellungen der „Mehrheit“ übernommen hatte.⁶³ Gewiss unterschieden die älteren Modelle Stufen des Assimilationsprozesses: die Akkulturation, bei der sich die „Minderheit“ zwar in vielem der Mehrheitskultur anpasste, ohne aber das Bewusstsein ihrer partikularen Identität zu verlieren, von der völligen bzw. radikalen Assimilation. Aber an der grundsätzlichen Richtung des Assimilationsprozesses bestand kein Zweifel.⁶⁴

Besonders die Ethnizitätsdebatte der 1970er Jahre wandte sich entschieden vom älteren Assimilationsmodell ab. Einige lehnten den Begriff der Assimilation als unbrauchbar ab, andere hielten zwar an ihm fest, betonten aber die Persistenz ethnischer Identität, die Umkehrbarkeit des Assimilationsprozesses und den Eigen-Sinn der „Minderheiten“, die sich weniger angleichen als vielmehr Elemente der „Mehrheitskultur“ sich aktiv aneignen.⁶⁵ Als Illusion erweist sich insofern auch die Vorstellung, man könne

⁶² Elisabeth Bronfen u. Benjamin Marius, 'Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte', in dies. (Hrsg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen 1997, S. 19.

⁶³ Wilhelm E. Mühlmann, 'Assimilation', in Wilhelm Bernsdorf (Hrsg.), *Wörterbuch der Soziologie, Bd. 1*, Frankfurt 1972, S. 57/8; kritisch hierzu bereits: Shulamit Volkov, 'Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich', in dies., *Leben*, S. 132/3.

⁶⁴ Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York 1964; zur Rezeption innerhalb der deutsch-jüdischen Geschichte: Trude Maurer, *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit 1780-1933. Neuere Forschungen und offene Fragen*, Tübingen 1992, S. 171-5.

⁶⁵ Allgemein Russell A. Kazal, 'Revisiting Assimilation. The Rise, Fall, and Reappraisal of a Concept in American Ethnic History', in *American Historical Review*, 100 (1995), S. 437-71; speziell zur (deutsch-)jüdischen Geschichte: Steven E. Aschheim, 'German History and German Jewry. Boundaries, Junctions, and Interdependence', in *Year Book XLIII of the Leo Baeck Institute*, London 1998, S. 315-22; Marion Berghahn, *German-Jewish Refugees in England*, London 1984, S. 9-20. Anregend für eine Geschichte der deutschen Juden jenseits des Minderheitsparadigmas sind auch Alf Lüttkes Überlegungen zum Eigensinn von Arbeitern, deren „'quertreibendes“ Handeln man nicht mittels des Gegensatzes von Gehorsam und Widerstand verstehen könne (Alf Lüttkes, *Eigen-Sinn. Fabrikalltag, Arbeitererfahrungen und Politik vom Kaiserreich bis zum Faschismus*, Hamburg 1993, S. 11 u. 140f.). Wer nach dem Eigensinn fragt, dessen Interesse gilt dem Raum zwischen dem „ideologisch definierte[n] Sinn von Ordnungen, erzwungenen Verhaltensweisen und Verboten“ einerseits und den „je eigene[n] Bedeutungen, die

zwischen Mehrheits- und Minderheitskultur unterscheiden. In der Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts gab es keine universale, alles dominierende Mehrheitskultur, sondern nur eine Vielzahl von sich ständig verändernden partikularen Identitäten, die sich wechselseitig beeinflussten. Jenseits dieser partikularen Entwürfe bildete sich ein öffentlicher Raum der gemeinsamen Kultur.

Die Reichweite und der Inhalt dieses Raumes waren nicht das Monopol einer Mehrheitskultur, sondern der Gegenstand von Verhandlungen, an denen sich Angehörige aller kulturellen Gruppen beteiligten, auch wenn nicht alle die gleiche Chance hatten, Gehör zu finden. Jüdische und katholische Bürger waren zwar im Vergleich zu protestantischen Bürgern meist in der Minderzahl und weniger privilegiert, aber trotzdem assimilierten sie sich nicht nur an die Vorstellungswelt des „bürgerlichen Wertehimmels“, sondern beteiligten sich zugleich an dessen Umdeutung und an dem Verhandlungsprozess darüber, was „bürgerliche Kultur“ und „Bürgerlichkeit“ sei.⁶⁶ Auch wenn Entwürfe des „bürgerlichen Wertehimmels“ vorlagen, bevor Juden einen wichtigen Teil des deutschen Bürgertums stellten, sollte man die Bedeutung der Umdeutungs- und Verhandlungsprozesse nicht zu gering veranschlagen. Das gilt besonders, wenn man Identitäten als zugleich partikular und situativ, offen und veränderbar begreift.⁶⁷ Zur Diskussion steht hier das Moment des Aneignens, Umdeutens und Verhandeln, nicht etwa ein – womöglich sogar kollektiver – „Beitrag“ von Juden zur bürgerlichen Kultur, eine Terminologie, die, wie Steven Lowenstein gespottet hat, „ein kollektives Unternehmen“ der Juden voraussetzt „mit dem Ziel, die deutsche Mehrheit zu beschenken“.⁶⁸

Während im religiösen Bereich jüdische Konzepte einer bürgerlichen Konfessionalität wenig Anklang bei anderen Bürgern fanden, lassen sich vor allem in den Großstädten, in denen es große und alteingesessene jüdische Gemeinden gab, spezifische Formen von Bürgerlichkeit finden, bei

Individuen“ ihrer Teilhabe an diesen Ordnungen beimessen andererseits (Thomas Lindenberg, 'Die Diktatur der Grenzen', in: ders. Hg., *Herrschaft und Eigen-Sinn. Studien zur Gesellschaftsgeschichte der DDR*, Köln 1999, S. 24).

⁶⁶ Manfred Hettling u. Stefan-Ludwig Hoffmann (Hrsg.), *Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 2000.

⁶⁷ Stuart Hall, 'Cultural Identity and the Diaspora', in Jonathan Rutherford (Hrsg.), *Identity, Community and Cultural Difference*, London 1990, S. 222, sowie den Beitrag von Marline Otte in diesem Band.

⁶⁸ Eine wichtige Kritik der „Beitrags“-Historiographie bietet Steven M. Lowenstein, 'Der jüdische Anteil an der deutschen Kultur', in *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd 3*, S. 302-332, bes. S. 303 u. S. 328-32, Zitat: S. 303; anregend: David Hollinger, *Science, Jews, and Secular Culture*, Princeton 1996.

deren Definition bürgerliche Juden eine wichtige Rolle spielten. Die Vor- denker des jüdischen Wohlfahrtswesens in Hamburg betonten, dass sich ihr Verständnis von Armenpflege von den bürgerlich-kommunalen Prinzipien unterscheidet. Die städtische Armenanstalt sei nicht daran interessiert, Armut zu verhindern, und versuche, die Bedürftigen davon abzuhalten, Unterstützung zu beantragen, indem sie diese stigmatisiere. Die „Israelitische Armenanstalt“ dagegen behandle die Bedürftigen als Freunde in Not.⁶⁹ In Frankfurt gelang es jüdischen Sozialreformerinnen um 1900, das bürgerlich-kommunale Verständnis von Armenpflege zu prägen. Vor allem jüdische Bürgerinnen plädierten dafür, Armenfürsorge nicht als „milde Gabe“, sondern als ein „soziales Recht“ der Bedürftigen zu verstehen. Der Grad der Bedürftigkeit war zudem nicht mehr anhand der Unterscheidung zwischen „verschuldeter“ und „unverschuldeter“ Armut, sondern mittels sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse zu bestimmen, ohne die Scham der Antragsteller zu verletzen. Die Fürsorge selbst orientierte sich an dem Prinzip der Hilfe zur Selbsthilfe, um eine künftige Selbständigkeit der Bedürftigen zu ermöglichen.⁷⁰

Juden spielten als Schauspieler, Regisseure und Zuschauer zudem eine wichtige Rolle bei den Versuchen, die Grenzen zwischen der bürgerlichen Hochkultur und der Unterhaltungskultur zu überwinden.⁷¹ Ähnlich wie das 1901 von Max Reinhardt gegründete Kabarett „Schall und Rauch“ bildete auch das 1906 etablierte „Gebrüder Herrnfeld Theater“ in Berlin eine Schnittstelle zwischen bürgerlicher Theaterwelt und volkstümlichem Schaustellermilieu. In diesem Jargontheater vergnügten sich nicht etwa unterbürgerliche Juden aus dem Scheunenviertel, sondern Juden und Nichtjuden aus den gutbürgerlichen Stadtvierteln. Bis zu seinem Niedergang im Ersten Weltkrieg warb das Theater erfolgreich für ein pluralistisches Verständnis von Bürgerlichkeit. Als Protagonisten ihrer Possen führten die Herrnfelds jeweils zwei Charaktere ein, einen Juden und einen Christen, zogen jedoch diese Polarisierung zugleich in Frage, indem sie mit Differenzen und Stereotypen spielten. Auf humorvolle Weise präsentierten sie Freud und Leid bürgerlicher Lebensführung im Berlin des frühen 20. Jahrhunderts als zugleich partikular jüdisches bzw. christliches wie auch

⁶⁹ Siehe den Beitrag von Rainer Liedtke in diesem Band.

⁷⁰ Siehe dazu den Beitrag von Iris Schröder in diesem Band.

⁷¹ Siehe dazu den Beitrag von Marline Otte in diesem Band sowie Peter Jelavich, 'Performing High and Low. Jews in Modern Theater, Cabaret, Revue, and Film', in Emily D. Bilski (Hrsg.), *Berlin Metropolis. Jews and the New Culture, 1890-1918*, Berkeley, CA 1999, S. 208-235, u. ders., *Berlin Carbarret*, 1993; Cambridge, MA 1996².

als gemeinbürgerliches Problem. Juden und andere Bürger saßen im Publikum und lachten über Witze, in denen es um Geldheiraten, das schwierige Verhältnis zum Adel, die Parvenus, innerfamiliäre Generationskonflikte und den Kampf der Geschlechter ging.

Möglicherweise verabschiedeten sich bürgerliche Juden später als andere bürgerliche Männer vom Ideal der „sanften Männlichkeit“. Geschlechtergeschichtliche Studien zur Geschichte bürgerlicher Familien im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert haben die Denkfigur der polarisierten Geschlechtscharaktere in Frage gestellt und sind einer „geschlechtsspezifischen Emotionalität“ von bürgerlichen Männern nachgegangen, die besonders im Familienalltag eine große Bedeutung besaß.⁷² Je mehr sich jedoch das Ideal der bürgerlich-patriarchalischen Familie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchsetzte und die Bedeutung des Militärs für das bürgerliche Selbstverständnis zunahm, desto weniger sanft wurden die Männlichkeitsideale.⁷³ Dass jüdische Männer sich länger als andere Bürger als „sanfte Männer“ verstanden, zeigt das Beispiel des Königsbergers Aron Liebeck.⁷⁴ Viele männliche Protagonisten in dessen 1928 verfasster Autobiographie erscheinen als schöne, fast feminine, unmilitärische Männer, die ihren Emotionen zumindest in Lebenskrisen freien Lauf lassen. Seine Verachtung dagegen gilt der „harten Männlichkeit“ und dem zackig-militärischen Habitus des soldatischen Kriegerideals, unter dem er als Rekrut gelitten hatte. Die männliche Identität und Autorität des Königsberger Kaufmanns beruhte auf seiner Rolle als fürsorglicher Vater und Ernährer seiner Familie und nicht auf seiner Fähigkeit zum soldatischen Heldentum.

Eine Geschichte des deutschen Bürgertums ohne Juden, wie sie bisher üblicherweise geschrieben worden ist, verkürzt ihren Gegenstand. Etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bildeten Juden in vielen Städten eine Kern-

⁷² Rebekka Habermas, *Frauen und Männer des Bürgertums*, Göttingen 2000, S. 22, Fn. 98; Anne-Charlott Trepp, *Sanfte Männlichkeit und selbständige Weiblichkeit. Frauen und Männer im Hamburger Bürgertum 1770-1840*, Göttingen 1996; sowie die brillante Studie von John Tosh, *A Man's Place. Masculinity and the Middle-Class Home in Victorian England*, New Haven 1999.

⁷³ Hierzu vor allem Ute Frevert, ‚Das Militär als Schule der „Männlichkeit“. Erwartungen, Angebote, Erfahrungen im 19. Jahrhundert‘, in *Militär und Gesellschaft im 19. u. 20. Jahrhundert*. Herausgegeben von Ute Frevert, Stuttgart 1997, 145-173.

⁷⁴ Siehe dazu den Beitrag von Stefanie Schüler-Springorum in diesem Band. Dass eine neue, nach 1870 geborene Generation von jüdischen Männern das harte Männlichkeitsideal übernahm, zeigen dagegen die demnächst abgeschlossenen Studien von Greg Caplan (Georgetown University, Washington) und Lisa Swartout (University of California, Berkeley).

gruppe der bürgerlichen Berufsgruppen und Einkommenschichten. Die Zeit zwischen den vierziger und den späten siebziger Jahren war eine Zäsur in der Geschichte des deutschen Bürgertums. Antisemitische Vorbehalte gegenüber Juden verloren an Anhängern, das bürgerliche Vereinswesen begann sich gegenüber Juden zu öffnen, und vor allem im Rahmen städtischer Politik konnten bürgerliche Juden die Geschicke des Gemeinwesens aktiv mitgestalten.

Der Niedergang des alteuropäischen Stadtbürgertums ergab sich teilweise als Konsequenz staatlichen Handelns, etwa der Einführung der Gewerbe- und Niederlassungsfreiheit sowie des Einwohnergemeindeprinzips, resultierte jedoch in erster Linie aus einer innerstädtischen Dynamik, infolge deren die „klassenlose Bürgergesellschaft“ zerfiel, die Juden in der Regel verschlossen geblieben war.⁷⁵ Damit einher ging ein Austausch der Herrschaftseliten: Eine neue bürgerliche Elite verdrängte das traditionelle Stadtbürgertum zunehmend, und um etwa 1850 war eine Schicht bürgerlicher Honoratioren, mit einem oft hohen Anteil an Juden, an die Stelle des alteuropäischen Stadtpatriziats getreten.⁷⁶

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts begann die Mehrheit des liberalen Bürgertums, sich von den stadtbürgerlichen Traditionen und vom damit verbundenen Homogenitätsideal der Bürgergemeinde im Zeichen bürgerlicher Eintracht zu verabschieden. Der spezifisch bürgerliche Vorbehalt gegen Juden bestand zwar weiter, aber es war gelungen, ihn weitgehend aus dem öffentlich-politischen Raum zu bannen. Beispielhaft hierfür ist ausgerechnet Gustav Freytag, der Autor des antisemitischen Bürgerromans „Soll und Haben“. Der Schriftsteller zählte in den frühen 1890er Jahren zu den Mitbegründern des „Vereins zur Abwehr des Antisemitismus“, distanzierte sich von der judenfeindlichen Tendenz seines Romans und verurteilte öffentlich alle Formen der Judenfeindschaft.⁷⁷ Der (groß-)städtische Linkslit-

⁷⁵ Den Begriff der „klassenlosen Bürgergesellschaft“ hat Lothar Gall geprägt; zuerst in ders., 'Liberalismus und „bürgerliche Gesellschaft“. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland', in *Historische Zeitschrift*, 220 (1975), S. 324-56; dass Juden aus dieser ausgeschlossen waren, hat etwa Dieter Langewiesche betont ('Kommentar', in Lothar Gall (Hrsg.), *Stadt und Bürgertum im Übergang von der traditionellen zur modernen Gesellschaft*, München 1993, S. 229-36).

⁷⁶ Zahlreiche Belege hierfür finden sich auch in den Studien des Frankfurter Bürgertumsprojekts, das eigentlich angetreten war, das Gegenteil zu zeigen: Roth, *Stadt*, S. 492/3 u. S. 521/2; Gisela Mettele, *Bürgertum in Köln 1775-1870. Gemeinsinn und freie Association*, München 1998, S. 331; Lenger, 'Bürgertum', S. 18-20.

⁷⁷ Siehe vor allem Gustav Freytags „Pfungstbetrachtung“ von 1893, die zunächst in der *Neuen Freien Presse* (Wien) und dann wiederholt als Separatdruck erschien: 'Eine Pfungstbetrachtung', in *Neue Freie Presse* Nr. 10324, 21. Mai 1893, S. 1 u. S. 3; sowie

beralismus orientierte sich nicht an einem alteuropäischen stadtbürgerlichen Liberalismus, sondern stand im Zusammenhang mit einem neuen politischen Modell bürgerlicher Ordnung, das Ausschluss sozial, aber nicht mehr religiös oder ethnisch begründete. Es war kein kollektivistisch, sondern ein individualistisch orientierter Liberalismus, der nicht auf eine christlich-konformistische Gemeinschaft zielte.⁷⁸ In einigen deutschen Großstädten wie Berlin oder Breslau, Frankfurt am Main oder Königsberg entwickelte sich eine pluralistische Urbanität, in deren Rahmen es möglich war, mit Modellen der Anerkennung von Differenz zu experimentieren, ein Experiment, an dem bürgerliche Juden aktiv teilhatten.⁷⁹

Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die frühen zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts war die Geschichte der deutschen Juden, wie Reinhard Rürup vor zehn Jahren betonte, „im wesentlichen eine Erfolgsgeschichte“ und „einer der spektakulärsten Sprünge einer Minderheit in die Gesellschaftsgeschichte Europas“.⁸⁰ Das Urteil darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, wie widersprüchlich diese Geschichte des Erfolgs und wie gefährdet das Experiment einer pluralistischen Gesellschaft blieb. Seit dem späten 19. Jahrhundert kehrte das Homogenitätsideal in radikalerer Gestalt zurück. Die völkisch-nationalen Reinheitsimaginationen begründeten den Ausschluss von Juden nicht mehr mit dem Hinweis auf ihren Mangel an bürgerlicher Tugend, sondern mit dem Argument, dass sie keine Deutschen und deshalb aus der Volksgemeinschaft zu entfernen seien. Das war eine Logik von Ein- und Ausschluss, die nach 1933 eine mörderische Dynamik entfaltete. Hatte der frühbürgerliche Antisemitismus Juden ein Recht auf Differenz verweigert und sie marginalisiert, sprach der nationalsozialistische Antisemitismus ihnen das Recht ab zu leben.

die Berichte über den Gesinnungswandel Freytags in der jüdischen Presse: *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 56 (1892), S. 162/3; ebd., 57 (1893), S. 243/4; ebd., 59 (1895), S. 220/21 Beispiele für ähnliche Tendenzen aus den sechziger und siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts in dem Beitrag von Michaela Haibl in diesem Band.

⁷⁸ Hettling, *Bürgerlichkeit*, S. 220-32.

⁷⁹ Palmowski, *Urban Liberalism*, S. 147-205; *Berlin Metropolis. Jews and the New Culture, 1890-1918*. Herausgegeben von Emily D. Bilski, Berkeley, CA 1999; Jelavich, *Cabaret*; Peter Fritzsche, *Reading Berlin 1900*, Cambridge, MA 1996, bes. S. 132/3.

⁸⁰ Reinhard Rürup, 'Jüdische Geschichte in Deutschland. Von der Emanzipation bis zur nationalsozialistischen Gewaltherrschaft', in *Zerbrochene Geschichte. Leben und Selbstverständnis der Juden in Deutschland*. Herausgegeben von Dirk Blasius u. Dan Diner, Frankfurt/M. 1991, S. 79-102, hier: S. 95.

OLAF BLASCHKE

Bürgertum und Bürgerlichkeit im Spannungsfeld des neuen Konfessionalismus von den 1830er bis zu den 1930er Jahren

Bürgertum – siehe Liberalismus: Dieser vielsagende Eintrag lässt innehalten. Er stammt aus dem Namen- und Sachregister des 1902 für Aufsehen sorgenden Buches „Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert“ und stimmt vor allem deshalb neugierig, weil Albert Ehrhard, der katholische Verfasser, keineswegs ein ultramontaner Finsterling war, der alle modernen Erscheinungen mit dem Bannfluch belegte. Im Gegenteil, für einen Katholiken jener Zeit war er selber verhältnismäßig liberal und trat der Anklage entgegen, der Katholizismus sei „der große Gegner der modernen Kultur“ und fortschrittshemmend. Auch wenn der Kirchen- und Kulturhistoriker sich nicht direkt zu den liberalen Reformkatholiken der Jahrhundertwende rechnete und die Zentralgewalt des Papsttums, „dessen Sitz für uns zufällig jenseits der Berge (ultra montes) liegt,“ durchaus anerkannte, kritisierte er doch den „extremen Ultramontanismus“ als „Ultrasäkularismus“, da dessen Anhänger „ihre Ideale nicht jenseits der Berge, sondern jenseits der letzten Jahrhunderte suchen“. Für seine Kritik wurde Ehrhard von der Kirche sanktioniert.¹

Gerade deshalb: Bürgertum siehe Liberalismus – allein dieser unbescholtene Hinweis verrät eine Menge. Erstens identifiziert er Bürgertum umweglos mit Liberalismus. Das ist insofern bemerkenswert, als dieses Reizwort bei Katholiken negative Konnotationen weckte, spätestens nach der krassen Verurteilung des Liberalismus im berüchtigten Syllabus Errorum 1864. Zweitens mutet „Bürgertum“ selbst für jemanden wie Ehrhard

¹ Albert Ehrhard, *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit*, Stuttgart 1902¹², S. 250-1. Im Register (S. 440) wird unter dem Stichwort Bürgertum nur auf eine Seite zum 16. Jahrhundert hingewiesen, während „Liberalismus“ sieben Seiten ausweist, u. a. zum „Kampf des L. gegen die Kirche“. Zu Ehrhard vgl. Norbert Schlossmacher, 'Antiultramontanismus im Wilhelminischen Deutschland. Ein Versuch', in Wilfried Loth (Hrsg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart 1991, S. 164-98, 187.

wie etwas Fremdes an. Bürgertum: Das ist keine eigenen Ausführungen wert, dahinter stecken andere Leute, das scheint nicht wirklich zum Katholizismus zu gehören, sondern ist etwas Eigentümliches, das Risiken für Glauben und Kirche in sich birgt, weshalb seine Behandlung an jene Textstellen verwiesen wird, die vom „Kampf des Liberalismus gegen die Kirche“ handeln, nicht aber wirklich vom Bürgertum selber. Das Bürgertum tritt nur als ultimatives Gegenprinzip zum Ultramontanismus auf.

War das Bürgertum mithin etwas Außerkatholisches? Dieser Eindruck, den das Buch vor knapp einhundert Jahren vermittelte, trifft sich mit dem Urteil von Ehrhards Zeitgenossen und mit dem von Historikern der Gegenwart. Ein katholisches Bürgertum scheinen sie nicht zu kennen. Kein Wunder, dass die Studien etwa von Georg Bollenbeck über „Bildung und Kultur“ oder die von Lothar Gall zur „Bürgerlichen Gesellschaft“ fast ganz ohne Katholiken auskommen und ausschließlich protestantische Größen anführen. Symptomatisch ist es, wenn Jürgen Kocka die katholische Geistlichkeit ausdrücklich „nicht zum Bürgertum“ rechnet, während er anderenorts evangelische Pfarrer dem Bildungsbürgertum zuschlägt. „Wohin verschwand das katholische Bürgertum?“, fragt schließlich der israelische Historiker Oded Heilbronner 1995 auf der Suche nach dessen Ort in der Geschichtswissenschaft.² Dies wenigstens haben das katholische und das jüdische Bürgertum gemeinsam: Beide fristen bislang ein historiographisches Schattendasein. Auch das jüdische Bürgertum ist weitenteils übersehen worden. Dieses Defizit ist allerdings verwunderlich, denn während sein Anteil im Verhältnis zur jüdischen Gesamtpopulation in Deutschland einen hohen Prozentsatz ausmachte, nimmt sich der bürgerliche Anteil der katholischen Bevölkerung eher bescheiden aus. Schon deuten sich erste Unterschiede an: Das jüdische Bürgertum war präsenter, weit über jüdische Verkehrskreise hinaus, während das katholisch-kirchennahe Bürgertum seinen Einfluss vor allem im Binnenraum des Milieukatholizismus entfaltete. Diese Andeutungen lassen es notwendig erscheinen, die Differenzen zwischen katholischem, jüdischem und dem prominentesten: dem

² Georg Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt 1994; Lothar Gall, *Von der ständischen Gesellschaft zur bürgerlichen Gesellschaft*, München 1993; Jürgen Kocka, 'Das europäische Muster und der deutsche Fall', in ders. (Hrsg.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 1: Einheit und Vielfalt Europas*, Göttingen 1995, S. 9-75, 9; Werner Conze u. ders., Einleitung, in diess. (Hrsg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 1: Bildungssystem und Professionalisierung in internationalen Vergleichen*, Stuttgart 1985 S. 9-28, 11. Oded Heilbronner, 'Wohin verschwand das katholische Bürgertum? Der Ort des katholischen Bürgertums in der neueren deutschen Historiographie', in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (ZRGG)*, 47 (1995), S. 320-37.

protestantischen Bürgertum genauer ins Auge zu fassen sowie bei der Formel von „dem Bürgertum“ zur Vorsicht zu mahnen. Es geht also erstens darum, die innere Differenzierung des Bürgertums, meist durch habituelle, sozioökonomische oder politische Kriterien begründet, entlang konfessioneller Kriterien zu zeigen. Dabei jedoch wollen die folgenden Überlegungen nicht stehen bleiben und zwei weitere Leitfragen stellen. Muss nicht, wenn konfessionelle Merkmale tatsächlich derart trennend wirkten, außer der Vorstellung von „dem Bürgertum“ auch die vom 19. Jahrhundert als „bürgerlichem Jahrhundert“ einer Revision unterzogen werden? Hier wird die These begründet, dass dieses Jahrhundert den Charakter eines „Zweiten konfessionellen Zeitalters“ annahm.³ Dabei wird auch das Judentum unter „Konfession“ subsumiert, zumal sich Juden in der Selbstbezeichnung „Israelit“ dieser Kategorie zurechneten und nichtjüdische Emanzipationsbefürworter sie ebenfalls mit dem Konfessionsmerkmal vor der rassistischen Klassifizierung schützten.⁴

Um dem Vorwurf eines reinen Modellplatonismus zuvorzukommen, soll der programmatische Zugang eines „zweiten konfessionellen Zeitalters“ an einem Beispiel umgesetzt werden. Daher lautet die dritte Leitfrage: Welchen Einfluss hatte die konfessionelle Zerklüftung tatsächlich auf die Konstruktion von Bürgertum oder Bürgerlichkeit und umgekehrt: Wie wirkte diese auf die innere Profilierung und äußere Abgrenzung der Konfessionen? Dafür ist einerseits der allgemeine Vergleich zwischen Juden, Protestanten und Katholiken notwendig, aus denen sich eklatante Unterschiede im Bürgertum ableiten. Andererseits ist der konstitutive Einfluss von Juden, Katholiken und Protestanten aufeinander und auf das Bürgertum sowie umgekehrt zu analysieren. Eine isolierte Betrachtung des Judentums ist wenig fruchtbar. Manches wird dabei im Bereich der Anregungen bleiben und richtet vor allem Fragen an herkömmliche Zugänge zu bürgerlichem Zeitalter, zu Bürgertum und Bürgerlichkeit. „Bürgertum und Bürgerlichkeit“ werden dabei mit M. Rainer Lepsius als „Korrespondenzbegriffe ohne volle Deckungsgleichheit“ verstanden, da „dem vergesell-

³ Ausführlich: Olaf Blaschke, 'Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?' in *Geschichte und Gesellschaft (GG)*, 26 (2000), S. 38-75. Christel Köhle-Hezinger, *Evangelisch – Katholisch. Untersuchungen zu konfessionellem Vorurteil und Konflikt im 19. und 20. Jahrhundert vornehmlich am Beispiel Württembergs*, Tübingen 1976.

⁴ Zur Parallelisierung von „Israelit“, Katholik und Protestant: Reinhard Rürup, 'Jüdische Geschichte in Deutschland. Von der Emanzipation bis zur nationalsozialistischen Gewaltherrschaft', in Dirk Blasius u. Dan Diner (Hrsg.), *Zerbrochene Geschichte. Leben und Selbstverständnis der Juden in Deutschland*, Frankfurt 1991, S. 79-101, 89. Zum Selbstverständnis vgl. den Art. von Andreas Gotzmann in diesem Band.

schafteten Bürgertum“ eine „spezifische Art der Lebensführung“ entspricht, die auf besonderen Wertorientierungen und Konventionen wie Selbständigkeit, Selbstverantwortung und Selbstbewusstsein beruht.⁵

Juden und Bürgertum, Komparatistik und Konfessionalismus

Bis heute wird jüdische Geschichte in Deutschland gerne als „Beitragsgeschichte“ geschrieben. „Der jüdische Beitrag am öffentlichen Leben“,⁶ der Beitrag zu Wissenschaft und Kultur, Wirtschaft und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert wird mit dem Verweis auf bedeutende Persönlichkeiten, von Moses Mendelssohn über die Rothschilds, Franz Kafka und unzählige andere bis zu Albert Einstein, illustriert. Überflüssig dagegen scheint die Frage nach dem katholischen oder protestantischen, dem christlichen oder nichtjüdischen „Beitrag“, weil es sich dabei ohnehin sozusagen um das Hauptmenü handelt, das durch ein raffiniertes Gewürz lediglich eine „Bereicherung“ erfährt. Von diesem klassischen Rezept des Umgangs mit „deutsch-jüdischer“ Geschichte sind solche Studien abgekehrt, die jüdische Geschichte stärker im Gefüge ihrer nichtjüdischen Umwelt betrachten. Eine andere Sackgasse neben der Beitragsgeschichte war die bloße Opfergeschichte der Juden im Schatten des Antisemitismus. Die Gegenthese überhöhte die deutsch-jüdische „Symbiose“ und den Dialog, eine Idealvorstellung, die wegen der Einseitigkeit dieses „Gesprächs“ nur noch von wenigen geteilt wird.⁷

⁵ M. Rainer Lepsius, 'Zur Soziologie des Bürgertums und der Bürgerlichkeit', in Jürgen Kocka (Hrsg.), *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1987, S. 79-100, 96.

⁶ *Pars pro toto*: Bernhard Vogt, 'München. Provinz und Metropole', in Willi Jasper u. Julius H. Schoeps (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Passagen. Europäische Stadtlandschaften von Berlin bis Prag*, Hamburg 1996, S. 237-50, 244. Kurt Koszyk, 'Der jüdische Beitrag zum deutschen Presse- und Verlagswesen', in Werner E. Mosse u. Hans Pohl (Hrsg.), *Jüdische Unternehmer in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1992, S. 196-217; streckenweise auch Michael Brenner u. a., *Emanzipation und Akkulturation 1780-1871*, München 1996. Kritisch schon Fritz Stern, 'Die Last des Erfolgs: Gedanken zum deutschen Judentum', in Manfred Funke u. a. (Hrsg.), *Demokratie und Diktatur*, Bonn 1987, S. 95-108, 96-7.

⁷ Vgl. Trude Maurer, *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland (1780-1033). Neuere Forschungen und offene Fragen* (= 4. Sonderheft des Internationalen Archivs für die Sozialgeschichte der Literatur), 1992, S. 3-4 Gegen die Legende von der Symbiose trat Gershom Scholem auf; zusammenfassend: Enzo Traverso, *Die Juden und Deutschland. Auschwitz und die „jüdisch-deutsche Symbiose“*, Berlin 1993, S. 17-64.

Trotz des Ausbruchs aus der historiographischen Isolation einer kontributorischen Behandlung des jüdischen Anteils mahnen jüngste Bestandsaufnahmen, neue Wege müssten beschritten werden. Jüdische Geschichte müsste kontextualisiert werden, fordert 1996 Shulamit Volkov. „Es ist nicht mehr ausreichend, eine Geschichte der Juden in Deutschland ohne notwendige Beziehung zur allgemeinen deutschen Geschichte zu schreiben.“⁸ Doch in der Literatur stehen auch die Kapitel über den Katholizismus und den Protestantismus meist unverbunden nebeneinander. Dasselbe gilt noch für die besten Studien über das katholische,⁹ das protestan-

⁸ Shulamit Volkov, 'Reflections on German-Jewish Historiography. A Dead End or a New Beginning?' in *Year Book XLI of the Leo Baeck Institute*, (1996), S. 309-22. Vgl. die Debatte ebd.: Evyatar Friesel, 'The German-Jewish Encounter as a Historical Problem. A Reconsideration,' S. 263-76; Christhard Hoffmann, 'The German-Jewish Encounter and German Historical Culture', S. 277-90. Jüngste Literaturbesprechung: Johannes Heil, 'Deutsch-jüdische Geschichte, ihre Grenzen und die Grenzen ihrer Synthesen. Anmerkungen zu neueren Erscheinungen' in: *Historische Zeitschrift (HZ)*, 269 (1999), S. 653-680.

⁹ Heilbronner, 'Wohin'; ders., 'Die Besonderheit des katholischen Bürgertums im ländlichen Süddeutschland', in *Blätter für deutsche Landesgeschichte (BlldtLG)*, 131 (1995), S. 223-59. Michael Klöcker, 'Katholizismus und Bildungsbürgertum. Hinweise zur Erforschung vernachlässigter Bereiche der deutschen Bildungsgeschichte im 19. Jahrhundert', in Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil 2: Bildungsgüter und Bildungswissen*, Stuttgart 1990, S. 117-38. Thomas Mergel, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794-1914*, Göttingen 1994; Josef Mooser, 'Arbeiter, Bürger und Priester in den konfessionellen Arbeitervereinen im deutschen Kaiserreich, 1880-1914', in Jürgen Kocka (Hrsg.), *Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert*, München 1986, S. 79-105; ders., 'Volk, Arbeiter und Bürger in der katholischen Öffentlichkeit des Kaiserreichs. Zur Sozial- und Funktionsgeschichte der deutschen Katholikentage 1871-1913', in : Hans-Jürgen Puhle (Hrsg.), *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit*, Göttingen 1991, S. 259-73; ders., '„Christlicher Beruf“ und „bürgerliche Gesellschaft“. Zur Auseinandersetzung über Berufsethik und wirtschaftliche Inferiorität um 1900', in Loth (Hrsg.), S. 124-42; ders. 'Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Thesen,' in Wolfgang Schieder (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993, S. 144-56; ders., 'Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Vereinswesen des Katholizismus im späten Deutschen Kaiserreich', in Olaf Blaschke u. Frank-Michael Kuhlemann (Hrsg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 1996, S. 59-92; Dieter Langewiesche, 'Vom Gebildeten zum Bildungsbürger? Umriss eines katholischen Bildungsbürgertums im wilhelminischen Deutschland', in Martin Huber u. Gerhard Lauer (Hrsg.), *Bildung und Konfession. Politik, Religion und literarische Identitätsbildung 1850-1918*, FS W. Frühwald, Tübingen 1996, S. 107-32. Überblick über die in den letzten Jahren zunehmenden Religionsstudien: Jonathan Sperber, 'Kirchengeschichte or the Social and Cultural History of Religion?' in *Neue politische Literatur (NPL)*, 43 (1998), S. 13-35.

tische¹⁰ und das jüdische Bürgertum,¹¹ informiert wiederum von einer konfessionell unbedarften Bürgertumsforschung.¹² Wer sich jedoch als Historiker nur mit Katholiken, lediglich mit Protestanten oder ausschließlich mit Juden oder bloß mit dem Bürgertum beschäftigt, hat zwar weniger Arbeit,

¹⁰ Gangolf Hübinger, 'Kulturprotestantismus, Bürgerkirche und liberaler Revisionismus im wilhelminischen Deutschland', in Schieder (Hrsg.), S. 272-99; ders., *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994; Oliver Janz, 'Zwischen Bürgerlichkeit und kirchlichem Milieu. Zum Selbstverständnis und sozialem Verhalten der evangelischen Pfarrer in Preußen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts', in Blaschke u. Kuhlemann (Hrsg.), S. 382-409.

¹¹ Hier finden sich am ehesten wenigstens vergleichende Seitenblicke zur „christlichen“ Mehrheit: Shulamit Volkov, 'Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma', in dies., *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1990, S. 111-30. Vgl. George L. Mosse, 'Das deutsch-jüdische Bildungsbürgertum', in Koselleck (Hrsg.), S. 168-80. Marion A. Kaplan, *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*, Hamburg 1997; Andrea Hopp, *Jüdisches Bürgertum in Frankfurt am Main im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1997; dies., 'Zur Konstituierung des jüdischen Frankfurter Bürgertums im 19. Jahrhundert', in Dieter Rebentisch (Hrsg.), *Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst*, Bd. 64, Frankfurt 1998, S. 125-42. Jacob Toury, 'Zur Problematik der jüdischen Führungsschichten im deutschsprachigen Raum 1880-1933', in *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte (TAJB)*, 16 (1987), S. 251-81.

¹² Auswahl: Lothar Gall (Hrsg.), *Stadt und Bürgertum im Übergang von der traditionellen zur modernen Gesellschaft*, München 1993; Dieter Langewiesche, 'Bildungsbürgertum und Liberalismus im 19. Jahrhundert', in Jürgen Kocka (Hrsg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 4: Politischer Einfluß und gesellschaftliche Formation*, Stuttgart 1989, S. 95-121. Zum Bürgertum allg. Kocka, 'Muster'; Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3: Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849-1914*, München 1995, S. 111-39, 712-71. Rüdiger vom Bruch, 'Gesellschaftliche Funktionen und politische Rollen des Bildungsbürgertums im Wilhelminischen Reich – Zum Wandel von Milieu und politischer Kultur', in Kocka (Hrsg.), *Bildungsbürgertum*, Bd. 4, S. 146-79. Zum Bildungsbürgertum: Conze u. Kocka (Hrsg.); Ulrich Engelhardt, *Bildungsbürgertum. Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts*, Stuttgart 1985. Gangolf Hübinger, 'Die Intellektuellen im wilhelminischen Deutschland. Zum Forschungsstand', in ders. u. Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.), *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*, Frankfurt 1993, S. 198-210. Utz Haltern, 'Die Gesellschaft der Bürger', in *GG*, 19 (1993), S. 100-34. Vgl. jedoch: Lucian Hölscher, 'Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts', in Schieder (Hrsg.), S. 181-215; Mergel; Christoph Weber, 'Der deutsche Katholizismus und die Herausforderung des protestantischen Bildungsanspruchs', in Koselleck (Hrsg.), S. 139-67. Karl Kupisch, 'Bürgerliche Frömmigkeit im Wilhelminischen Zeitalter', in *ZRGG*, 14 (1962), S. 123-43. Hugh McLeod, 'Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirche im bürgerlichen 19. Jahrhundert', in Ute Frevert (Hrsg.), *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988, S. 134-56. Vgl. bereits Bernhard Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 Bde., Frankfurt 1978 (1927). Als Theologe: Peter Eicher, *Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik*, München 1983.

beraubt sich aber der analytischen Scharfsicht, die nur der explizite Vergleich zu ähnlichen oder abweichenden Phänomenen gewährt, und scheint das schon ältere Plädoyer für eine vergleichende Geschichtswissenschaft (Emile Durkheim, Max Weber), das seit nunmehr zwei Jahrzehnten zunehmend umgesetzt wird, übersehen zu haben.

An die schon früher vernehmbare Forderung¹³ nach einer kontextbezogenen jüdischen Geschichte und an ihre Einlösungsversuche schließt sich jedoch sogleich das Folgeproblem an. Zu häufig wird jüdische und deutsche Geschichte gegenübergestellt, als habe es sich bei den nichtjüdischen Deutschen um einen homogenen Block gehandelt, zu dem man sich verhalten könne. Kulturelle und konfessionelle Diskrepanzen innerhalb der Mehrheitsgesellschaft treten dabei in den Hintergrund. Zugespitzt zeigt sich dieselbe Vorannahme bei der Bürgertumsgeschichte. Die Diskussion, in der „eine gewisse Einheit des Bürgertums“ mit gemeinsamen Werten und Abgrenzungsmechanismen begründet wird, gönnt dem Faktor Konfession höchstens eine Nebenrolle hinter sozioökonomischen Kräften. Juden kommen so selten vor wie Katholiken, indes wird auch die genuin protestantische Komponente nicht benannt. „Im deutschen Fall *muß* die ausgeprägte konfessionelle Heterogenität der Konstituierung eines umgreifenden Bürgertums hinderlich gewesen sein“, mutmaßt Kocka, bevor er später deutlicher wird: „Auf jeden Fall schwächte der sich seit dem Vormärz verschärfende konfessionelle Gegensatz die Einheitlichkeit des Bürgertums“. Gleichwohl ist Kocka diese Komponente nicht einmal eine Seite Platz wert, als handele es sich um einen lästigen Störfaktor, der allenfalls zusätzlich Aufschluss über einen etwaigen deutschen „Sonderweg“ gibt. Schließlich stellt sich das deutsche Bürgertum ungeachtet dessen als eine „markanter abgegrenzte und deutlich integriertere soziale Formation“ dar als in anderen Ländern. Kockas dreibändiges Standardwerk mit 23 Aufsätzen über das Bürgertum widmet Katholiken keinen Artikel, Juden immerhin einen. Wenige Bürgertumsforscher haben die konfessionelle Seite stets im Blick.¹⁴

¹³ Salo W. Baron, 'World Dimensions of Jewish History', in Arthur Hertzberg u. Leon A. Feldman (Hrsg.), *History and Jewish Historians. Essays and Addresses*, Philadelphia 1964.

¹⁴ Kocka, 'Muster', S. 13, 19 (Hervorhebung d.V.), 45, 49. Die Erstausgabe mit 45 Beiträgen (1988) enthielt Artikel über jüdische Themen, die für 1995 gestrichen wurden. Dafür kritisierte Kocka am Frankfurter Bürgertumsprojekt, das Bürger nach dem Wahlrecht definiert und damit reduziert: „kulturgeschichtliche Komponenten kommen ... zu kurz“, darunter „Bildung und Religiosität der Bürger“; Jürgen Kocka, 'Kommentar', in Gall (Hrsg.), S. 417-22, 418. Dagegen: Langewiesche, 'Gebildeten'. Auch vom Bruch geht auf protestantische und jüdische Prägungen ein.

Die folgenden Überlegungen möchten für die Geschichte der Juden zeigen, wie notwendig es ist, sich nicht allein auf sie zu beschränken, weil der Blick auf die andere Minorität, die Katholiken, ebenso instruktiv ist wie die Berücksichtigung des Protestantismus. Hinsichtlich der Bürgertumsforschung wie auch der allgemeinen Geschichtsschreibung betonen die Ausführungen, dass dem Faktor Konfession eine Rolle zukommt, die nicht unterschätzt werden darf und mithin nicht bloß, wie üblich, Protestanten, sondern auch Juden und Katholiken in Augenschein genommen werden müssen. Wenn jüdische Geschichte statt kontributorisch (als „Beitragsgeschichte“) komparativ und Bürgertumsgeschichte statt kohärenzlastig („Einheit des Bürgertums“) konfessionsdifferenziert betrieben wird, bedient sich der Zugang zweier Parameter, die im folgenden erläutert werden. Es handelt sich erstens um die Komparatistik und zweitens um den Konfessionalismus.

1. Viel wäre schon gewonnen, wenn die Geschichtsschreibung zur Kenntnis nähme, wie sehr die Gesellschaft und konkret das Bürgertum intern nach unterschiedlichen Glaubens- und Lebensauffassungen diversifiziert war, und diese mithin komparativ berücksichtigte. Der inzwischen sorgfältig durchgeführte Vergleich zwischen katholischem Milieu und jüdischer Teilkultur hat erbracht, dass von einem jüdischen Milieu oder einer jüdischen „Subkultur“ keine Rede sein kann, da Juden sich nicht wie katholische Milieumitglieder von der hegemonialen Gesellschaft abschotteten.¹⁵ Der einzige Vergleich zwischen jüdischem und katholischem *Bürgertum*, indes nur für das Dorf, kam zu dem einseitigen Resultat, dass der Kontakt harmonisch gewesen sei, dass beide „enthusiastisch“ den bürgerlichen Lebensstil adoptieren und sich in die protestantische Mehrheitsgesellschaft integrieren wollten. Verglichen wurde jedoch ausdrücklich eine ausgesucht „anormale“ und längst antiultramontane Bürgergruppe in Südwestdeutschland, die keineswegs repräsentativ für die milieuloyale bürgerliche Mitte steht. Um solche Katholiken aber soll es hier nicht gehen. Klar ist außerdem, dass das konfessionelle Konfliktpotential in kleinen Orten

¹⁵ Till van Rahden, 'Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich in vergleichender Perspektive', in Blaschke u. Kuhlemann (Hrsg.), S. 409-34, kritisch zu David Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, New York 1987. „Subkultur“ auch bei Volkov, 'Verbürgerlichung', S. 123. Vgl. Maurer, S. 175.

wegen sozialer Verflechtungen und Verpflichtungen geringer sein musste als in Städten.¹⁶

Die das Profil der Untersuchungsgruppe stets schärfende Suche nach Unterschieden und Gemeinsamkeiten birgt ein Risiko in sich: Sie unterstellt, man könne zwei unbewegte Bewegungen, zwei verschiedene Entitäten gegenüberstellen. Im Geschäft des internationalen Vergleichs ist das Problem längst erkannt worden. Wie soll der saubere Vergleich von Gesellschaften vor sich gehen, wenn diese sich, wie Frankreich und Deutschland, gegenseitig beeinflusst haben und man mithin vielleicht das Französische im Deutschen oder umgekehrt vergleicht? Schon Ernst Bloch mahnte, dass es sich hier um „das Grundproblem vergleichender Arbeiten“ handelt. Diese Einsicht bedeutet, übertragen auf das Verhältnis der hier behandelten Gruppen, dass man sie zwar nur vergleichen kann, wenn man sie zunächst analytisch auseinanderhält, dass man sich zugleich aber davor hüten muss, sie als ontologische Einheiten zu verabsolutieren. Vielmehr haben sie sich alle in gegenseitiger Beziehung zueinander entwickelt. Ergänzend zur Komparatistik ist mithin die Transferanalyse zu berücksichtigen. „Kulturtransfer“ bedeutet sowohl Abgrenzung von einer fremden oder anderen Gruppe als auch Aneignung, nicht im Sinne einer Übertragung, sondern als produktive Aneignung fremder Ideen und Einrichtungen.¹⁷ Entsprechend hat Steven E. Aschheim darauf hingewiesen, dass bei der Geschichte von Deutschen und Juden nicht zwei statische Punkte in Beziehung zueinander treten, wie es die beiden Paradigmen des „apologetischen“ Kontributionsmodells und der Emanzipations-Assimilations-Frage in ihrer Einbahngeschichte nahelegen. Tatsächlich wirkten deutsche Juden nicht bloß „kontributiv“, sondern jüdische und nichtjüdische Deutsche wirkten „kokonstitutiv“ aufeinander. Erst die „Ko-Konstitutionalität“ klärt, wie Deutsches und Jüdisches mit- und gegeneinander konstruiert wurde.¹⁸

¹⁶ Jacob Borut u. Oded Heilbronner, 'Leaving the Walls or Anomalous Activity: The Catholic and Jewish Rural Bourgeoisie in Germany', in *Comparative Studies in Society and History* (CSSH), 40 (1998), S. 475-502, 479, 476, 483: „The [!] Catholic bourgeoisie imitated the cultural behavior of the Protestant bourgeoisie.“ Katholische Bürgervereine, die mit dem politischen Katholizismus verbunden waren, sowie dezidiert jüdische Vereine werden ausdrücklich aus der Untersuchung ausgeklammert (484) – was so natürlich zu diesem Ergebnis führt.

¹⁷ Bloch referiert bei Johannes Paulmann, 'Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer. Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts', in *HZ*, 267 (1998), S. 649-85, 667; Paulmann plädiert für eine „Mischung aus Vergleich und Transfer“.

¹⁸ Steven E. Aschheim, 'German History and German Jewry: Boundaries, Junctions and Interdependence', in *Year Book XLIII of the Leo Beack Institute*, (1998), S. 315-22. Vgl. bereits Till van Rahden, 'Mingling, Marrying, and Distancing. Jewish Integration in

Damit macht sich dieser Ansatz für die Konfessionsfrage ein Verfahren zu eigen, mit dem auf dem Feld der Geschlechtergeschichte bereits Ute Frevert den konstitutiven Einfluss des Geschlechts auf die Bildung des Bürgertums und umgekehrt zeigen konnte: Frevert hat überzeugend nachgewiesen, wie „1. die Klassenzugehörigkeit über die Art und Weise sowie über den Grad befindet, wie sich Geschlechteridentität bei Frauen und Männern abbildet, und 2. die Geschlechterzugehörigkeit über die Art und Weise sowie über den Grad entscheidet, wie sich Klassenidentität ausprägt.“¹⁹ Ersetzt man Geschlecht durch Konfession, lässt sich entsprechend fragen, wie 1. die Klassenzugehörigkeit über die Art und Weise sowie über den Grad befindet, wie sich Konfessionsidentität bei Katholiken, Protestanten und Juden abbildet, und 2. die Konfessionszugehörigkeit über die Art und Weise sowie über den Grad entscheidet, wie sich Klassenidentität ausprägt.

Wie also wirkte das quasi trialektische Verhältnis von Juden, Katholiken und Protestanten in Deutschland aufeinander und auf die Konstruktion des Bürgertums? Und umgekehrt: Welche konstitutive Bedeutung hatte die Entstehung von Bürgertum und Bürgerlichkeit auf die drei Konfessionen? Dieses mehrdimensionale Verhältnis von Austausch und Abgrenzung ist nur vor dem Horizont zu verstehen, dass im 19. Jahrhundert Konfessionen im Rahmen der Renaissance des Religiösen eine neue Relevanz erhielten.

2. Die Rekonfessionalisierung ist die Kulisse, vor der sich sowohl die Neukonstituierung der drei Großkonfessionen als auch die spezifische Profilierung des Bürgertums, besser: der Bürgertümer abspielte. Schon die Genese der „bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung“ im 18. Jahrhundert ist gänzlich unverständlich ohne die angestrengte Abgrenzung von der kirchlichen Glaubenswelt in Frankreich oder ohne den Individualismus und Asketismus der Pietisten in Deutschland.²⁰ Im 19. Jahrhundert tritt Konfession wieder massiv als Konstruktionsfaktor auf. In der Historiographie stellt sich das Verhältnis jedoch umgekehrt dar: Das Bürgertum gilt als die Triebkraft schlechthin, dem am Ende aller von ihm betriebenen Säkularisierung auch die Religion als Opfer erliegt. Längst gehört die Rede von der „bürgerlichen Gesellschaft“ zum Kanon geschichtlichen Grundwissens.

Wilhelminian Breslau and its Erosion in Early Weimar Germany’, in Wolfgang Benz u. a. (Hrsg.), *Jüdisches Leben in der Weimarer Republik*, Tübingen 1998.

¹⁹ Ute Frevert, ‘Kulturfrauen und Geschäftsmänner. Soziale Identitäten im deutschen Bürgertum des 19. Jahrhunderts’, in dies., *„Mann und Weib und Weib und Mann“*. *Geschlechter-Differenzen in der Moderne*, München 1995, S. 133-65, 139.

²⁰ Vgl. Groethuysen.

Die Vorstellung, das letzte Jahrhundert sei das des Bürgertums gewesen, ist nach Peter Gay „bis heute ein Lieblingsthema der Allerweltsge-scheitheit und eine unentbehrliche Floskel in den Litaneien über unsere jüngste Vergangenheit.“²¹ Diese landläufige Formel basiert auf der An-nahme einer Einheit des Bürgertums und auf der Unterstellung, das „Bür-gerliche“ habe eine unbestechliche Ausstrahlungskraft ausgeübt. Die Ein-heitsannahme des Bürgertums stützt sich in sozialgeschichtlicher Hinsicht auf die Gemeinsamkeiten von Kapitalsorten (im Sinne Pierre Bourdieus), sei es Bildung oder Kaufkraft. In ihren Abgrenzungsstrategien gegen Adel und Arbeiterschaft ähnelten sich Bildungsbürgertum und Bourgeoisie. Auch kulturelle Homogenisierungsimpulse rücken zunehmend ins Blick-feld. Dass es jüdische, katholische, protestantische und andere Bürger gab, spielt dabei kaum eine Rolle. Wenn aber die lange verbreitete Definition von Bürgertum als „Klasse“ inzwischen durch ständische Vergesellschaftung und kulturelle Deutungsmuster ersetzt wurde, gehört dazu auch etwa die Portion Antiklerikalismus und Bildungsfrömmigkeit im Protestantis-mus, das jüdische Engagement sowie die Teilverweigerung der Katholiken.

Die zweite Prämisse, die Ausstrahlungskraft, suggeriert eine Erfolgsgeschichte: Die Sonne des „bürgerlichen Wertehimmels“ habe irgendwann auf alle herabgeschienen.²² Es wird unterstellt, dass Bürgerlichkeit die do-minante Prägekraft im 19. Jahrhundert besaß. Andere Kriterien (Ge-schlecht) und Vergesellschaftungsfaktoren (Konfession) werden gerne vernachlässigt. Numerisch beschränkten sich Bildungs- und Wirtschaftsbürger jedoch auch nach 1900 mit Familienangehörigen auf nur rund sechs Pro-zent der Bevölkerung. „Nichts führt mithin leichter in die Irre,“ schränkt Hans-Ulrich Wehler ein, „als die vage Vorstellung vom sogenannten ‘bür-gerlichen Zeitalter’, nach der das Bürgertum im Kaiserreich bereits die Mehrheit der Staatsangehörigen gestellt habe.“ Tatsächlich: Wird ein gan-zes Jahrhundert nach nur drei (1870) bis sechs Prozent seiner Bevölkerung definiert, ist es legitim, es einmal nach den 99,97 Prozent zu bestimmen, die irgendeiner Konfession zugehörten. Noch 1900 nannten sich lediglich 0,02 Prozent konfessionslos, während sich 62,5 Prozent zum Protestantis-mus, 36 Prozent zum Katholizismus und 1 Prozent zum Judentum bekann-ten. Doch es geht nicht um Zahlenproportionen allein, sondern um die do-minierenden Kräfte: Zum „bürgerlichen Zeitalter“ schreibt Wehler weiter,

²¹ Peter Gay, *Erziehung der Sinne. Sexualität im bürgerlichen Zeitalter*, München 1986, S. 45-6.

²² Manfred Hettling u. Stefan-Ludwig Hoffmann, ‘Der bürgerliche Wertehimmel. Zum Problem individueller Lebensführung im 19. Jahrhundert’, in *GG*, 23 (1997), S. 333-59, sehen über konfessionelle Diskrepanzen und Gegenkräfte hinweg.

es sei „erstaunlich, welche Ausstrahlungs- und Prägekraft im wesentlichen von sechs Prozent ... auf die Gesamtgesellschaft ausgeübt worden ist.“²³ Doch wo rangiert die prägende Kraft der Konfession? Parteien, Vereine und der Alltag richteten sich entlang der Konfessionsgrenze aus. Das betraf auch das Bürgertum, das noch um 1830 über Konfessionsschranken hinweg Einmütigkeit erreichte. Damit war es bald vorbei. Der strammen Teleologie einer sukzessiven Verbürgerlichung unter protestantischem Siegesbanner steht der Befund einer zunehmenden Konfessionalisierung entgegen. Sie wurde seit dem Vormärz so stark wie die Klassenspaltung. Im Kulturkampf erlebte sie einen Höhepunkt, klang dann leicht ab, nahm aber in den 1890er Jahren bis zum Weltkrieg wieder zu und ist noch in der Weimarer Republik zu spüren, bevor die Nationalsozialisten enorme Anstrengungen unternahmen, um die „Entkonfessionalisierung“ durchzusetzen, der 1945 eine erneute religiöse und konfessionelle Renaissance folgte. Wenn die „zweite Konfessionalisierung“ vergleichbar – nicht gleiche – tiefgreifende Auswirkungen auf gesellschaftliche Entwicklungen und Verwerfungen zeitigte wie im Konfessionellen Zeitalter, das gewöhnlich bis 1648 datiert wird, lässt sich von einem zweiten konfessionellen Zeitalter sprechen und somit ein Korrektiv zum vielbeschworenen „bürgerlichen Jahrhundert“ aufstellen, vor allem aber auch zum ebenso vertrauten „Zeitalter der Säkularisierung“, das massive religiöse Abwehrkräfte provozierte.²⁴

Ihre Manifestationen sind nicht allein auf überkommene Traditionen zurückzuführen, sondern auf eine Traditionalisierung. Die bekannte Formel von der „Erfindung der Tradition“ lässt sich nicht nur auf das Judentum, sondern ebenso auf den Katholizismus und den Protestantismus übertragen.²⁵ Für diesen sei an die Neu-Scholastik erinnert und an die endlich mögliche Durchsetzung der Normen des Tridentinums, das im Ersten Vatikanum offiziell beendet wurde, für jenen an die nationalistisch aufgeladene

²³ Wehler, *Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 713.

²⁴ Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*, München 1988; auch in ders., *Deutsche Geschichte 1866-1918*, Bd. 1, München 1990, S. 428-530. Zum Konfessionellen Zeitalter vgl. Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992; Heinz Schilling, 'Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620', in *HZ*, 246 (1988), S. 1-45. Wolfgang Reinhard, 'Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters', in *Archiv für Reformationsgeschichte (ARG)* 68 (1977), S. 226-52; Harm Klüeting, *Das Konfessionelle Zeitalter 1525-1648*, Stuttgart 1989. Die Thesenentfaltung bei Blaschke, '19. Jahrhundert'.

²⁵ Shulamit Volkov, 'Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland', in *HZ*, 253 (1991), S. 603-28.

Heroisierung der Reformationskämpfer. 300 Jahre nach Luthers Thesenanschlag, das mußte 1817 groß gefeiert werden. 1832 wurde der „Gustav Adolf Verein“ im 200. Todesjahr Gustav Adolfs gegründet. Zwar zogen die Katholiken nicht mit einem „Tillyverein“ nach, ließen sich aber bereitwillig mit dem 1831 erkorenen Gregor XVI., der die Welt wieder mittelalterlich-katholisch sehen wollte, in die Kontermodernisierung führen. Die Kölner Wirren als erster preußischer Kulturkampf begannen 1837, die katholische Bewegung mit dem päpstlichen Ultramontanismus zusammenzuführen. Die 1830er Jahre markieren den entscheidenden Umbruch von einer konfessionell noch eher indifferenten zu einer konfessionell verhetzten Gesellschaft. 1844 manifestierte sich die Macht der ultramontanen Bewegung in der spektakulären Trierer Rockwallfahrt. Über den Kulturkampf, der die Gesellschaft – und das Bürgertum – tief zerfurchte, braucht nicht gesondert gehandelt zu werden. Doch sein Ende Mitte der 1880er Jahre besiegelte noch längst nicht den Konfessionsfrieden. „In ganz Europa,“ urteilte Ehrhard 1902, „erhoben sich und bestehen zum Teil noch jene Konflikte zwischen den Regierungen und der katholischen Kirche, die unserer Zeit vielleicht einmal die Bezeichnung als *‘Zeitalter der Kulturkämpfe’* eintragen werden.“ Gleichzeitig beobachtete Ehrhards protestantischer Kollege, der Baseler Theologe Franz Overbeck, wie „die Menschen wieder in den grimmigsten Confessionsstreit“ auseinanderfahren. Die Kirchen seien „krank“ genug. „Was können sie da Thörichtereres thun als sich untereinander das schwere Leben, das sie führen, noch schwerer durch confessionalist[ischen] Streit machen“? Der deutsche „Daemon des Confessionalism[us]“ erinnerte Overbeck an „Zustände vor dem 30jäh[igen] Krieg“. Der Rückgriff auf das konfessionelle Zeitalter erfolgte selten aus vornehmem Erkenntnisinteresse, sondern aus Kampflust, etwa wenn Protestanten Bismarck als „zweiten Luther“ bejubelten, wogegen Katholiken Bonifatius als Apostel aller Deutschen beschworen, auch wenn er erst im 19. Jahrhundert wirklich entdeckt wurde.²⁶

Was kennzeichnet diese „Epoche neukonfessioneller Polemik“?²⁷ Zunächst ist eine allgemeine religiöse Rekonvaleszenz zu bemerken, trotz

²⁶ Ehrhard, S. 287. Franz Overbeck, Art.: Gegenwart; Art.: Confessionalismus, in *Werke und Nachlaß, Bd. 4: Kirchenlexicon Texte*, Hrsg.: B. von Reibnitz, Stuttgart 1995, S. 354-6; 290-3.

²⁷ Heinrich Lutz, ‘Zum Wandel der katholischen Lutherinterpretation’, in Reinhart Koselleck u. a. (Hrsg.), *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, München 1977, S. 173-98, 191.

und auch wegen unübersehbarer Säkularisierungstendenzen.²⁸ Dabei müssen Rechristianisierung und Rekonfessionalisierung analytisch unterschieden werden. Diese bezeichnet das Aufbäumen religiöser Kräfte (wovon trotz aller Säkularisierungs- und Privatisierungstendenzen auf anderer Ebene auch das Judentum nicht ausgenommen ist), jene das Wachstum konfessioneller Konflikte. Zu unterscheiden ist weiterhin die innere Konfessionalisierung und der interkonfessionelle Konflikt. Die intrakonfessionelle Konsolidierung bedeutete Uniformierung, im Katholizismus vor allem durch Klerikalisierung, also die Ausbildung, Professionalisierung und Disziplinierung der Priesterschaft – erstmals wurde das Zölibat durchgesetzt. Mit den Rabbinerseminaren im 19. Jahrhundert stiegen auch die professionsspezifischen Anforderungen an die Rabbiner.²⁹ Sodann heißt Klerikalisierung Macht- und Kompetenzzuwachs von Klerikern und Pfarrern. Der Kleriker avancierte durch seine vielseitige Aktivität in der Zentrumsparterie, im Vereinswesen, in der Kirche und in der Propaganda zum Milieumanager.³⁰ Die Uniformierung wurde darüber hinaus im Katholizismus durch Zentralisierung und wie in anderen Konfessionen durch Sozialreglementierung (Visitationen) garantiert. Die äußere Konfessionalisierung führte mit der Besinnung auf das Eigene zur Exklusion des Anderen in Form der krassen Polemisierung, jener „konfessionellen Verhetzung“, sei es im Antikatholizismus, Antiprotestantismus oder im Antisemitismus, der überwiegend „christlich“ motiviert war.³¹ Das trieb die sozialstrukturelle Polarisierung – in Milieus, Subkulturen und Säulen – und schließlich die Politisierung voran, etwa durch die Bildung katholischer Parteien. Ein konfessioneller Utopismus hatte im ersten und zweiten konfessionellen Zeitalter Konjunktur, der Katholiken auf die Rekatholisierung, Protestanten auf die vollständige Protestantisierung und Juden entweder auf ein neues Zion oder auf endgültige soziale Anerkennung warten ließ. Für sie ist der Konfessionalisierungsbefund durchaus umstritten, da Säkularisierung und Privatisierung des Glaubens Hand in Hand gingen und die Vielfalt innerhalb

²⁸ Das komplexe Wechselverhältnis von Sakralisierung und Säkularisierung ist längst noch nicht hinreichend erforscht. Hartmut Lehmann, 'Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Forschungsperspektiven und Forschungsaufgaben', in ders. (Hrsg.), S. 314-25, 318.

²⁹ Ismar Schorsch, 'Emancipation and the Crisis of Religious Authority – The Emergence of the Modern Rabbinate', in Werner Mosse u. a. (Hrsg.), *Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History*, Tübingen 1981, S. 205-47; vgl. Maurer, S. 23.

³⁰ Olaf Blaschke, 'Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel', in ders. u. Kuhlemann (Hrsg.), S. 93-135.

³¹ Vgl. ders., *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen 1999².

dieser Minderheit größer war als im Ultramontanismus. Immerhin haben Jacob Toury und David Sorkin ausdrücklich „die Konfessionalisierung des Judentums“ seit 1848 ins Spiel gebracht.³² Sie bezieht sich jedoch auf die Abkehr von Exklusivität und zielte darauf, wenn man als Konfession Toleranz erfahren könnte, die Chance auf Akkulturation zu vermehren, während die binnenchristliche Konfessionalisierung tiefe gesellschaftliche Gräben aufriß und damit auch die Juden konfrontierte.

Zugegeben, religiöse Themen fanden inzwischen Eingang in größere Gesamtdarstellungen zur deutschen Geschichte und werden ernster genommen als noch vor gut einem Jahrzehnt. Dennoch hat es moderne Kirchengeschichte schwer, den Stallgeruch der skurrilen Spezialgeschichte abzustreifen und aus dem Schatten des großen, eigentlichen Geschichtsbauwerks herauszutreten. Sie kann dieselbe Klage erheben wie die Geschichtsschreibung des Judentums, das in wenigen Sätzen oder gesonderten Kapiteln abgehandelt und damit weiterhin im papierenen Ghetto isoliert wird.³³ Doch Konfession, ob katholisch, altkatholisch, kulturprotestantisch, moralprotestantisch, reformjüdisch oder orthodox, ist mehr als ein Annex überlegener wirtschaftlicher oder gesellschaftlicher Kräfte, sondern ist vielmehr selber ein Explanans für jene. In diesem Selbstbewusstsein darf die Historiographie über Juden und Katholiken durchaus von der Frauen- und Geschlechterforschung lernen. Sie begnügt sich längst nicht mehr mit der Orchideenexistenz. Vielmehr hat sie es verstanden, ihre Sicht der Fraktionierung der Gesellschaften jenseits von Klassenanalysen gezielt

³² Jacob Toury, 'Die Revolution von 1848 als innerjüdischer Wendepunkt', in Arnold Paucker u. Hans Liebeschütz (Hrsg.), *Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800-1850*, Tübingen 1977, S. 359-76, 373; David Sorkin, 'Religious Reforms and Secular Trends in German-Jewish Life. An Agenda for Research', in *Year Book XL of the Leo Baeck Institute*, 1995, S. 169-84, 174; vgl. dagegen Maurer, S. 103, 158, 175: Maurer sieht, wie auch Sorkin, „weder die Auflösung des Judentums noch eine Reduzierung auf eine Konfession, sondern seine Transformation in eine lebensfähige Subkultur.“

³³ Katholiken mit ihrer Aversion gegen den Kapitalismus und Juden werden bei Wehler, *Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, im Rahmen der rund 90 Seiten umfassenden Bürgertumskapitel in zwei Sätzen (S. 117), die Konfession in einem (S. 767) genannt: Die Bildungsidee und andere Werte stifteten Gemeinsamkeit und förderten die „Homogenisierung“ des Bürgertums. „Demgegenüber trat die Heterogenität der 'Bürgertümer' zurück. Die innerbürgerlichen Fronten als Ergebnis sozioökonomischer Unterschiede und konfessioneller Gegensätze verloren an Trennschärfe.“ Die Kirchen stehen in Sonderkapiteln: S. 377-96, 892-902 (Kulturkampf), 1171-91, Juden in keinem, aber das Register verweist auf den „jüdische(n) Frauenbund“ (S. 1094); ausführlicher ders., *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 2: Von der Reformära bis zur industriellen und politischen „Deutschen Doppelrevolution“ 1815-1845/49, München 1987, S. 107-8., 193-5; ähnlich separatistisch – trotz größeren Interesses an Religion – geht Nipperdey vor: *Geschichte 1866-1918*, Bd. 1, S. 396-413 (Juden); 428-530 (Kirchen).

hervorzuheben. Sie kündigt zu Recht „ein neues Koordinatensystem“ an³⁴ und will nicht mehr nur geduldet sein als bloßer „Anbau ans Haus der Allgemeinen Geschichte“. Dagegen provoziert sie mit der „Aufforderung zum Umbau des ‘ganzen Hauses’“.³⁵ ‘Gender History’ annonciert mutig den „Paradigmenwechsel“. Die rein „kontributorische Zielsetzung“ hat sie längst überwunden und „Geschlecht als strukturierendes Prinzip“ entdeckt.³⁶ Warum sollte nicht auch Konfession als „strukturierendes Prinzip“ erkannt werden – in dem Zeitraum, in dem sie es war? Wenn geschichtliche Ansätze ihrer „Geschlechtsblindheit“ (Frevert) wegen angeprangert werden, muss man zugleich ihre „Konfessionsblindheit“ (Langewiesche) zugeben. Doch wieviel Beweismaterial muss nach all den Spezialstudien der letzten Jahre noch ausgehoben werden, um auch auf der Basis der ‘religious history’ einen „Paradigmenwechsel“ herbeizuführen oder wenigstens der konfessionellen Segmentierung die gebührende Aufmerksamkeit zu erstreiten? Wenn Heinz Schilling „Konfessionalisierung“ als „Paradigma“ und „Kardinalvorgang der Epoche“ vom frühen 16. Jahrhundert bis 1648 sieht, darf auch das Zweite Konfessionelle Zeitalter als Parameter genutzt werden, um etwa ein Phänomen wie das Bürgertum zu differenzieren und seine jeweiligen konfessionellen Ko-Konstruktionsbedingungen zu analysieren.³⁷

Die Probe aufs Exempel

Um beide Ansätze, die Komparatistik bzw. Ko-Konstitutionalität und die Konfessionalisierung für das Thema „Jüdisches Bürgertum“ exemplarisch fruchtbar zu machen, empfiehlt es sich, im Folgenden drei Ebenen ausein-

³⁴ Ute Frevert, ‘Vorwort’, in dies., *„Mann“*, S. 7-12, 10; vgl. J. W. Scott, ‘Gender: A Useful Category of Historical Analysis’, in *American Historical Review (AHR)* 91. 1986, S. 1053-75.

³⁵ Hans Medick u. Anne-Charlotte Trepp, ‘Vorwort’, in dies. (Hrsg.), *Geschlechtergeschichte und Allgemeine Geschichte. Herausforderungen und Perspektiven*, Göttingen 1998, S. 7-14, 8.

³⁶ Bernd Studer, ‘Überlegungen zu den Kategorien Geschlecht, Klasse und Ethnizität in der Historiographie’, in Gabriella Hauch (Hrsg.), *Geschlecht, Klasse, Ethnizität*, Wien 1993, S. 27-38, 30. „Paradigmenwechsel“: Gunnilla-Friederike Budde, ‘Das Geschlecht der Geschichte’, in Thomas Mergel u. Thomas Welskopp (Hrsg.), *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte*, München 1997, S. 125-50, 128.

³⁷ Ute Frevert, ‘Kulturfrauen und Geschäftsmänner. Soziale Identitäten im deutschen Bürgertum des 19. Jahrhunderts’, in dies., *Mann*, S. 133-65, 139. Dieter Langewiesche, ‘Nation, Nationalismus, Nationalstaat: Forschungsstand und Forschungsperspektiven’, in *NPL* 40. 1995, S. 190-236, 216. Schilling, *Konfessionalisierung*, S. 13.

anderzuhalten: 1. Zunächst ist in Umrissen mit dem Vergleich von Judentum, Katholizismus und Protestantismus zu beginnen. Welche Unterschiede profilierten sich, wie verhielten sie sich zueinander, worin bestanden Wechselwirkungen? 2. Sodann zeigt das jeweilige Verhältnis der Konfessionen zum Bürgertum, dass dieses nicht nur in sozialer, sondern auch in konfessioneller Hinsicht durchaus zerfasert war. Konfessionell unterschiedliche Mitgiften und Werte konstituierten die Wahrnehmung von Bürgertum und die Affinität zu bzw. Abgrenzung von ihm. 3. Schließlich wird der ko-konstitutive Effekt bürgerlicher Deutungsmuster und Sozialverhältnisse auf die drei Großkonfessionen analysiert.

1. Die Entwicklung des Verhältnisses der drei Konfessionen untereinander stellt sich als ähnlich widersprüchlich dar wie die Gleichzeitigkeit von Säkularisierung und Rekonfessionalisierung. Auf der einen Seite bewegten sich die Anhänger der unterschiedlichen Konfessionen aufeinander zu, sei es durch zunehmende Kontakte im Zuge der Urbanisierung, sei es unter dem einenden Banner der „bürgerlichen Gesellschaft“ oder durch den Weg der Juden aus dem Ghetto in diese hinein. Auf der anderen Seite ist die Entfremdung evident. Ein Projekt wie die „Unparteiische Universal-Kirchenzeitung für die Geistlichkeit und die gebildete Weltklasse des protestantischen, katholischen und israelitischen Deutschlands“, die im Januar 1837 in Frankfurt gegründet wurde, war später undenkbar. In diesem Blatt versuchten katholische, protestantische und jüdische Autoren gemeinsam den trikonfessionellen Dialog. Ihr Gründer war der katholische Publizist Julius Vinzenz von Paula Höninghaus. Zu den erklärten Zielen gehörten die Verständigung und der Abbau von Vorurteilen. Höninghaus gewann prominente Redakteure jeder Konfession, darunter Rabbiner und Pfarrer, etwa den jüdischen Historiker Isaak M. Jost und den katholischen Philosophen Franz Joseph Molitor. Mit den „Kölner Wirren“ scheiterte der Dialog endgültig.³⁸ Das Verhältnis beider christlicher Konfessionen zu den Juden verschlechterte sich, der Antisemitismus als Gegenimpuls zur Emanzipation nahm immer gröbere Züge an und gipfelte in den 1880er Jahren in den Antisemitenparteien und im Rassismus. Gleichwohl blieb das Christentum auf seine jüdischen Wurzeln verwiesen und verteidigte das sogenannte Alte Testament gegen Rassenfanatiker. Juden haben im Gegenzug keinen Christenhass entwickelt, sich jedoch 1893 im „Centralverein deutscher

³⁸ E. Mayer, 'An Ecumenical Experiment', in Year Book XIII of the Leo Baeck Institute, 1968, 135-41.

Staatsbürger jüdischen Glaubens“ zur Abwehr des Antisemitismus formiert.

Die Konfrontation mit dem wachsenden christlichen Antisemitismus wirkte konstitutiv auf die Herausbildung unterschiedlicher jüdischer Gruppen. Während einige durch die Taufe ihre radikale Assimilation bis zur Unkenntlichkeit zu betreiben suchten, setzten die meisten bei gleichzeitiger Identitätswahrung auf Akkulturation, orientiert an der von ihnen respektierten protestantischen Wertewelt. Eine seit der Dreyfus-Affäre zunehmende Minderheit entdeckte den Nationalismus für sich und sah im Zionismus die Erlösung aus der Diskriminierung. Die auseinander strebenden religiösen und ideologischen Richtungen innerhalb des deutschen Judentums lassen sich kaum als innerjüdische Meinungsverschiedenheiten, sondern wesentlich vor dem Hintergrund der durch den Konfessionalismus verschärften Konditionen verstehen. Der kompromisslose Neokonfessionalismus nahm auch die Juden ins Visier: Die bedingungslose Wichtigkeit der eigenen Konfession führte zur Gewöhnung an eine konfessionell verhetzende Sprache und zu simplen Freund-Feind-Schemata („Katholiken und Akatholiken“; „Germanen“ und „Römlinge“ oder „Jesuiten“). Sogar katholisch-protestantische Friedensinitiativen wurden als „negative Integration“ auf Kosten der Juden betrieben und intensivierten den Antisemitismus, etwa beim gemeinsamen „Kreuzzug“ von „Kreuzzeitung“ und „Germania“ 1875 gegen den „jüdischen“ Kulturkampf.³⁹

Auch die Entwicklung von Katholizismus und Protestantismus lässt sich nicht nur, wie es die noch immer konfessionell fraktionierte Kirchengeschichte sieht, auf binnenkonfessionelle Impulse zurückführen. Sicher prägte die in allen Religionen im 19. Jahrhundert eskalierende Auseinandersetzung von Orthodoxie und Reformbewegungen das jeweilige Profil – des Ultramontanismus gegenüber liberaleren Katholiken (Deutschkatholiken, Altkatholiken, Reformkatholiken), des „positiven“ Moralprotestantismus gegenüber Kulturprotestanten und des Reformjudentums gegenüber der rasch zur Minderheit werdenden Orthodoxie und der Neoorthodoxie im Gefolge Samson Raphael Hirschs.⁴⁰ Doch die Konfessionen wuchsen auch

³⁹ Vgl. Blaschke, *Katholizismus*, S. 62-3.

⁴⁰ Vgl. Hübinger, 'Kulturprotestantismus'. Olaf Blaschke, 'Der Altkatholizismus 1870 bis 1945. Nationalismus, Antisemitismus und Nationalsozialismus', in *HZ*, 261 (1995), S. 51-99. Die jüdische Orthodoxie kam nie über zwanzig Prozent der jüdischen Deutschen hinaus: Mordechai Breuer, 'Orthodoxy in Germany and its Eastern Counterpart at the Turn of the Century', in *Year Book XLI of the Leo Baeck Institute*, 1996, S. 75-86, 80. Michael A. Meyer, *Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum*, Wien 1998. Vgl. Maurer, S. 16, 20.

in schroffster Abgrenzung zueinander. Ein Charakteristikum des Protestantismus war der Antikatholizismus, während der Ultramontanismus im Protestantismus einen seiner Hauptgegner erkannte. Protestanten nämlich würden „das Christentum, wie es der Erlöser ... haben will, nicht besitzen. Christen *in vollem Sinne des Wortes* sind *nur* die katholischen Christen; das echte, reine Christentum findet sich nur in der römisch-katholischen Kirche.“ Das gelte es zu entfalten.⁴¹ Die auch im Syllabus affirmierte Überzeugung, dass „die Religion der katholischen Kirche einzig und allein die wahre Religion sei“ (Nr. 21), verteidigte 1865 Priester Westermayer heftig: „Allein das Ideal des Papstes ist nicht die Anarchie, sondern die Harmonie der Geister... in der Wahrheit.“ Folglich wünsche der Papst, „daß die Spaltung aufhöre, daß Juden und Ungläubige Christen, daß die Protestanten Katholiken werden, und jeder aufrichtige Katholik soll und muß das wünschen mit ihm.“⁴² Das katholische Heilsmonopol (*extra ecclesiam nulla salus*) konkurrierte mit der protestantischen Hegemonie in der deutschen Gesellschaft, die 1866 und 1870 durch die kleindeutsche Lösung gefestigt wurde. Doch die Diskrepanzen waren längst schon deutlich, Protestanten dominierten die wichtigsten Positionen in Wirtschaft und Kultur, Politik und Militär.⁴³ Erst im späten 19. Jahrhundert begannen aufgeweckte Katholiken wie Georg von Hertling – Philosophieprofessor in München und 1917 erster dem Zentrum verbundener Reichskanzler –, ihre Glaubensgenossen zu mehr Engagement zu ermuntern. Die ideologische und sozialstrukturelle Dominanz des Protestantismus stemmelte Katholiken zu „Reichsfeinden“ und hemmte den Aufstieg von Katholiken, soweit sie sich ihm durch Antikapitalismus, Bildungsresistenz und abweichende Wertemuster nicht selber verschlossen. Damit aber profilierten und ko-konstituierten sich auch der Katholizismus und der Protestantismus aneinander und auf Kosten des jeweils anderen. Wolfgang Altgeld behauptet sogar, der Antikatholizismus habe die nationalpolitische Diskussion bis 1914 „sehr viel tiefer geprägt und schwerer belastet als der aufsteigende Antisemitismus.“ Noch um 1900 war, wie Karl Rohe deutlich macht, „die Konfessionsspaltung *die* entscheidende Wirklichkeit des Le-

⁴¹ Karl Wiedenmann, 'Das Christentum und die katholische Kirche', in *Stimmen aus Maria-Laach*, 9 (1875), S. 273-94, 274.

⁴² Syllabus zit. n. Ernst Rudolf Huber u. Wolfgang Huber, *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts*, Bd. 2, Berlin 1976, S. 402. Anton Westermayer, *Der Papst im Kampfe gegen den Fortschritt, den Liberalismus und die moderne Civilisation. Predigt am Lichtmessfeste über den 80sten Satz des Syllabus*, Regensburg 1865, S. 18.

⁴³ Martin Baumeister, *Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich*, Paderborn 1987.

bens, des Denkens, des Selbstverständnisses und der Politik in Deutschland.“ Tatsächlich erfolgte später selbst die Wahl der NSDAP weniger entlang von Klassenlinien als vielmehr entsprechend konfessioneller Präferenzen. Erst nach der Adenauerära spielten andere als Frömmigkeitsfaktoren die zentrale Rolle bei Wählerentscheidungen.⁴⁴

2. Die intra- und interkonfessionelle Konfliktatmosphäre hinterließ auch Spuren im Bürgertum, obwohl gebildete und wohlhabende Kreise noch in den 1860er Jahren weniger davon erfasst wurden als andere, etwa Priester, Kleinbürger oder Landbevölkerung. „Von den schrecklichen Folgen der um die Jahrhundertwende so vielbeklagten ‘konfessionellen Abschließung’ habe ich nichts gemerkt“, erinnerte sich der katholische Redakteur Hermann Cardauns an seine Studentenzeit in Bonn und Göttingen. „Der Verkehr der Studenten verschiedener Richtung war viel unbefangener als später zur Zeit des Kulturkampfes und des Evangelischen Bundes. Mit den Kommilitonen standen wir durchweg auf gutem Fuß; sie machten gelegentlich schlechte Scherze über angebliches Rosenkranzgebet auf der Kneipe und wurden dafür ausgelacht, aber eigentliche Streitigkeiten kamen nicht vor. ... Eine so grenzenlos unduldsame Studentenhetze wie 1904 und 1905 wäre in den sechziger Jahren eine bare Unmöglichkeit gewesen.“ Dennoch: Die gemeinsamen Verkehrskreise und Interessen des Bürgertums wurden selbst in Städten wie Bonn oder Köln spätestens durch den Kulturkampf gesprengt. Juden treten in katholischen Biographien nur als ehemalige (drangsalierte) Klassenkameraden auf, aber auch an Protestanten mangelt es.⁴⁵ Längst hatten sich unterschiedliche Zugangsweisen zu Bürgertum und Bürgerlichkeit ausgebildet, die sich in abweichenden Haltungen zu deren Werten manifestierten und dazu führten, dass das Bürgertum sich tatsächlich über weite Strecken relativ „katholikenfrei“ profilierte. Kockas Vermutung, dass „die im katholischen Glauben eingebaute Distanz zur Bürgerlichkeit eher geringer“ war als bei Juden, weil in ihrer „legalistischen Religion par excellence besonders starke Widerstände“ gegen die Verbürgerlichung verankert gewesen seien, ist zu überprüfen. Sie trifft allenfalls auf das frühe 19. Jahrhundert zu und kehrt sich schließlich um.

⁴⁴ Wolfgang Altgeld, *Katholizismus, Protestantismus und Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus*, Mainz 1992, S. 4; Karl Rohe, *Wahlen und Wählertraditionen in Deutschland. Kulturelle Grundlagen deutscher Parteien und Parteiensysteme im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt 1992, S. 114.

⁴⁵ Hermann Cardauns, *Aus dem Leben eines deutschen Redakteurs*, Köln 1912, S. 34-5.; vgl. Mergel, *Klasse*.

Denn im Vergleich der drei Konfessionen zeigt sich eine gewisse Nähe von Protestantismus und Judentum und eine schroffe Diskrepanz zum Katholizismus: „Stellen wir uns mal den Gegensatz zwischen einem Ultramontanen und einem jüdischen Reformator vor“, spöttelte der altkatholische Kreisrichter Joseph Kolkmann aus Westpreußen 1876, „größere Gegensätze sind fast nicht denkbar.“ Damit ist die Spannweite benannt, die konstitutiv für die Selbsteinschätzung des Bürgertums und seiner Werte wurde. Anhand solcher Werte (Bildung und Individualismus, Liberalismus, Selbstbestimmung und Askese, Aufklärung, Nationalismus) und Praktiken (Duell, Feiertagsgestaltung) lässt sich der konstitutive Einfluss von Protestantismus und Judentum auf das Bürgertum schildern, das sich auch in Abgrenzung zu katholischen Prioritäten entwickelte. Das kann an dieser Stelle nur auszugsweise mit a) Bildung und b) Liberalismus geschehen.⁴⁶

a) Der Bildungsbereich ist ein besonders hervorstechendes Beispiel. Sowohl bei Protestanten als auch bei Juden war die Vertrautheit mit ihren „heiligen Büchern“ und ihre Bindung an sie größer als bei Katholiken, die auf Tradition, Riten und Bilder sowie auf die Vermittlerfunktion des Klerus bauten. Weit vor ihrer Emanzipation genoss Bildung, zunächst als talmudische Gelehrsamkeit, eine hohe Wertschätzung bei Juden, die ihre Kinder zunehmend von jüdischen Schulen lösten und in Gymnasien und Hochschulen Anschluss suchen ließen. Bildung erwies sich als sozial offen und mithin als aufstiegsträchtig. „Intellektuelle Lebensführung“ ist schließlich „im Kaiserreich in keiner Gruppe so stark ausgeprägt wie im jüdischen Bildungsbürgertum“. Dagegen steht die „antiintellektualistische Ausgestaltung des katholischen Bildungswesens.“⁴⁷ Der massive Bildungsrückstand der Katholiken war keineswegs, wie sie selber unentwegt beteuerten, der Säkularisation geschuldet, der die katholischen Universitäten zum Opfer fielen, zumal ohnehin nur verschwindend wenige sie besucht hatten. Vielmehr war Bildung ihnen verdächtig, da sie das kirchliche Wahrheitsmonopol in Frage zu stellen drohte. Für Protestanten und Juden mag gelten, woran sich Harry Graf Kessler über die 1880er erinnerte: „Wenn von jemand gesagt wurde, er sei ‘ungebildet’“, sei das so, als wenn man in England sage, man sei „kein Gentleman“, es gab nichts Gering-

⁴⁶ Kocka, ‘Muster’, S. 71, Anm. 91, beruft sich auf Volkov, ‘Verbürgerlichung’. Joseph Kolkmann, *Die gesellschaftliche Stellung der Juden*, Löbau 1876, S. 26.

⁴⁷ Hübinger, ‘Intellektuellen’, S. 209, 207. Vgl. zur Bildungswertschätzung im Judentum Hopp, *Bürgertum*, S. 253-81; van Rahden, ‘Milieu’, S. 418; George L. Mosse, ‘Bildungsbürgertum’.

schätzigeres.“⁴⁸ Katholiken sahen das etwas anders: Wenn sie von jemandem sagten, er sei „gebildet“, konnte genau das durchaus als Geringschätzung gemeint sein. Sie „meinen gebildet zu sein“, warfen sie den „Staatskatholiken“ und „Altkatholiken“ vor, die sich auf die Seite von Bismarcks Nationalstaat geschlagen hatten; die Kniebänke in der Kirche würden solche Leute nicht verschleifen. Der „Deutsche Verein für die Rheinprovinz“, der sich aus Altkatholiken, Protestanten und wenigen Juden zusammensetzte, wurde von Ultramontanen bewusst beleidigend als „Bildungsverein“ bezeichnet.⁴⁹ Der Begriff „Bildung“ sei im 19. Jahrhundert zu einem deutschen „Lieblings- und Zentralbegriff“ geworden, behauptet Rudolf Vierhaus.⁵⁰ Katholiken empfanden das anders. Hier zeigt sich: Selbst die deutsche Sprache war konfessionell geteilt. Schon der Syllabus hatte die „moderne“ Bildung verworfen, was zählte, war die übergeordnete und kirchlich ausgelegte Offenbarungswahrheit. Von den vielen „Modeautoren“ und den davon betörten „Zerlesenen“ wollte man nichts wissen. Wer nach ein paar Hochschulse mestern „den Menschen und sich selbst nur als ein höher entwickeltes Tier betrachtet, kann ebensowenig auf *wahre* Bildung Anspruch erheben, wie der, welcher sich für autonom ... erklärt und keinen Gott über sich erkennen will.“⁵¹ Über diese unterschiedlichen Konnotationen hinweg erwies sich der Katholizismus auch strukturell immer wieder als Nachzügler in Sachen Bildung. Ohne Scheu, aber mit Anführungsstrichen, erzählt Cardauns über die Gründung der Kölner Zentrumsparterie: „Dem liberalen Gegner stand sie anfangs an Vertretern der ‘Bildung’ und erst recht an ‘Besitz’ nach.“ Überhaupt, „nichts konnte der Kölner weniger vertragen als die hochmütige Geringschätzung, das Prahlern mit ‘Bildung und Besitz’.“ Mit seinem Alleinvertretungsanspruch spaltete

⁴⁸ Harry Graf Kessler, *Gesichter und Zeiten. Erinnerungen*, Berlin 1962 (1935), S. 145-6.; Bollenbeck, S. 160.

⁴⁹ Günter Bers (Hrsg.), „Jülich – eine Festung des Katholizismus“. Der „Deutsche Verein für die Rheinprovinz“ in Jülich im Jahre 1875. Dokumentation einer Pressepolemik zwischen Katholiken und Liberalen während des „Kulturkampfes“, Köln 1996, S. 16, 29. „Gebildete“ und „Intellektuelle“ wurde jedoch von Konservativen und später von Rechtsextremisten ebenfalls negativ konnotiert, vgl. Dietz Bering, *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*, Berlin 1982.

⁵⁰ Rudolf Vierhaus, Art.: Bildung, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 1980, S. 508-51, 508.

⁵¹ Die Kirche sei die einzig wahre Bildungsanstalt, denn sie mache den Menschen sittlich und gottähnlich. Ihre „Bildung kostet kein Geld und verlangt nicht den Besuch einer höheren Schule. In der eigenen Herzensschule soll und kann jeder sein Bildungsverlangen stillen durch Selbstzucht.“ Theodor Mönnichs, S.J., *Die Weltanschauung des Katholiken. Für weitere Kreise ältern und neuern Irrtümern gegenübergestellt*, Köln 1911, S. 9, 143, 146.

der Protestantismus das Bürgertum, weil er von zugangsbereiten Katholiken ein antiultramontanes Bekenntnis und damit mehr verlangte, als sie geben konnten. Tatsächlich verband sich die Hochschätzung der Bildung bis zum Rang als „Ersatzreligion“ bei Protestanten mit einem antiklerikalen Affekt, der das katholische Misstrauen gegenüber der „Bildungsfrömmigkeit“ nur potenzierte. Während Juden auch ohne Antiklerikalismus in der Bildung ein Vehikel ihres Aufstiegs und ihrer Annäherung an die protestantische Kultur erkannten, sahen Katholiken in ihr ein Instrument der Entfremdung von christlichen Erziehungsidealen. Zwar gab es auch katholische Bildungsbürger und Gelehrte, solche, die den Antiklerikalismus teilten oder sogar der Kirche den Rücken zuehrten, und solche, die ihr geistiges Kapital in ihren Dienst stellten. Das ändert jedoch nichts an der generellen bildungskeptischen Disposition, die weit in das 20. Jahrhundert reicht.⁵² Schonungslos hielt Hertling 1897 seinen Glaubensgenossen vor, sie seien zu „ängstlich der Wissenschaft gegenüber“ und liebten es, „jeden ... Fortschritt der Wissenschaft als verhängnißvoll für die überlieferte christliche Lehre zu verkünden.“ In ländlichen und kleinbürgerlichen Kreisen sei das Interesse an gymnasialer und universitärer Bildung betrübend gering. „Dafür, daß der junge Mann Beamter oder gar weltlicher Gelehrter werden solle, hat man von vorneherein wenig oder gar kein Interesse.“ Stolz sei man nur, wenn der Sohn Priester würde.⁵³

Die Statistik untermauert die Distanz der Konfessionen hinsichtlich ihrer Bildungsbeflissenheit. Das Gefälle war den Zeitgenossen nicht verborgen geblieben. Die preußische Universitätsstatistik für 1887 zeigte, dass Katholiken die ältesten und langsamsten, Juden die jüngsten und schnellsten Studenten waren. In den Universitäten gebe es, bedauerten die katholischen „Stimmen aus Maria-Laach“, nur 20,12 Prozent Katholiken (statt 34,1 Prozent), 64,24 Prozent Protestanten, aber 9,58 Prozent Juden (statt 1,3 Prozent). „In allen Fragen“, in denen auf die „Verschiedenheit des Religionsbekenntnisses Rücksicht genommen wird, erscheint das Resultat für

⁵² Cardauns, S. 156-7. Wehler, *Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 732. Zum Antiklerikalismus und Antiultramontanismus vgl. Schloßmacher, 'Antiultramontanismus'; Michael B. Gross, *Anti-Catholicism, Liberalism and German National Identity, 1848-1880*, Diss., Ann Arbor 1997.

⁵³ Georg von Hertling, 'Katholicismus und Wissenschaft', in *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, 119 (1897), S. 897-917; 120 (1897), S. 131-49; 220-37, 140, 228, 133-4. Als Erklärung für den jüdischen Vorsprung müsse man „die außerordentliche Betriebsamkeit der semitischen Rasse anerkennen, sodann aber darauf verweisen, daß die günstigen Vermögensverhältnisse, in welche zumeist der Handel sie gebracht, jüdische Eltern in Stand setzen, ihren Kindern eine höhere Bildung zu verschaffen.“

die Katholiken äußerst ungünstig, am günstigsten dagegen für die Juden.“⁵⁴ Protestanten nahmen katholische Bücher oder Zeitungen nicht in die Hand. Das „ungeschriebene Bücherverbot“ hieß: „*Catholica non leguntur*“. Im Gegenzug achteten Katholiken scharf darauf, dass „akatholische“ Schriften nicht gelesen wurden.⁵⁵ Juden hatten solche Berührungsängste nicht. Sie lasen zugleich ein jüdisches und ein liberales Blatt. Ihre „Bildungsreligiosität“ verlieh Protestanten ein Überlegenheitsgefühl, vor dem Katholiken nur kapitulieren oder dem sie unter hohen Kosten nacheifern konnten. Während Juden die bürgerlichen Ideale fruchtbar umsetzten, in Literatur, Kunst (auch als Mäzene), Wissenschaft und Politik, und geradezu als „Pioniere“, ja als „Paradigma der Verbürgerlichung“ (Volkov) gelten, hinkten Katholiken hinterher und bewirkten durch ihre Abstinenz, dass Bürgerlichkeit wesentlich als nichtkatholisch erschien.⁵⁶

b) Ähnliche Diskrepanzen lassen sich beim bürgerlichen Leitprinzip „Liberalismus“ ausmachen. Protestanten strebten gegen adelige und kirchliche Privilegien zu neuen Ufern der Freiheit, und besonders Juden profitierten vom bürgerlichen Emanzipationsideal. Sie präferierten liberale Parteien, später auch die Sozialdemokratie.⁵⁷ Dagegen besiegelte der Syllabus die Unvereinbarkeit von Liberalismus und Katholizismus endgültig. Er bannte die Meinung, „der römische Papst kann und soll mit dem ‘Fortschritt’, mit dem Liberalismus und mit ‘der modernen Bildung’ sich ausöhnen und vertragen.“⁵⁸ Der Antiliberalismus wuchs zu einem untrügli-chen Merkmal des Katholizismus, zumal die unermüdlichen Attacken kulturkämpferischer Nationalliberaler wenig geeignet waren, daran etwas zu ändern. Wer dennoch liberale Neigungen verspürte, erlebte, wie ihm seine Glaubensgenossen und seine Kirche Unannehmlichkeiten bereiteten. „Die katholische Kirche in der Zeit von Pius VI. (seit 1775) bis zum 2. Vatikanum faßte nicht nur ihre eigene und die Weltgeschichte auf eine nichtbür-

⁵⁴ ‘Religionsbekenntniß und Bildungstrieb in Preußen’, in *Stimmen aus Maria-Laach*, 39 (1890), S. 108-12, 109.

⁵⁵ Joseph Pohle, ‘Der Friede unter den Konfessionen in Deutschland’, in Max Meinerz u. Hermann Sacher (Hrsg.), *Deutschland und der Katholizismus*, Freiburg 1918, S. 175-96, 186; ausführlicher: Blaschke, ‘Kolonialisierung’, S. 125-6.; Dieter Langewiesche, ‘„Volksbildung“ und „Leserlenkung“ in Deutschland von der wilhelminischen Ära bis zur nationalsozialistischen Diktatur’, in *IASL*, 14 (1989), S. 108-25.

⁵⁶ Volkov, ‘Verbürgerlichung’; Simone Lässig, ‘Juden und Mäzenatentum in Deutschland. Religiöses Ethos, kompensierendes Minderheitsverhalten oder genuine Bürgerlichkeit?’ in *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (ZfG)*, 46 (1998), S. 211-36.

⁵⁷ Vgl. Gangolf Hübinger, ‘Liberalismus und Individualismus im deutschen Bürger-tum’, in *Zeitschrift für Politik*, 40 (1993), S. 60-78. Jacob Toury, *Die politische Orientierung der Juden in Deutschland. Von Jena bis Weimar*, Tübingen 1966.

⁵⁸ Huber u. Huber, (Hrsg.), Bd. 2, S. 395-406, 397-8., 406.

gerliche Weise auf, sondern sie handelte auch durchaus entgegen allen revolutionären, aufgeklärten und wissenschaftlich-technologischen Prinzipien des europäischen Bürgertums“, während der Protestantismus Christus bürgerlich domestizierte.⁵⁹ Liberale Juden erlebten solche Konflikte nur mit den streng orthodoxen Juden, denen sie aber leichter aus dem Wege gehen konnten, da es sich um eine Minderheit handelte. Die Gräben verliefen innerhalb der Konfessionen, zwischen Orthodoxen und Liberalen, aber ebenso zwischen den Konfessionen. Hier erwies sich „das“ Bürgertum als zumindest dreigeteilt; rechnet man die binnenkonfessionellen Verwerfungen hinzu, käme man auf mindestens sechs Fraktionen, mit Konfessionslosen sogar auf sieben. Die möglichen Querkoalitionen dabei, etwa zwischen liberalen Altkatholiken, Fortschrittlern und liberalen Juden, sollen nur erwähnt werden, würden die Sache hier aber nur verkomplizieren. Insgesamt jedoch gilt, dass im Wilhelminischen Kaiserreich „die Trennungslinien zwischen der christlich-bürgerlichen Mehrheit und der jüdisch-bürgerlichen Minderheit immer klarer gezogen“ wurden.⁶⁰

Aber auch Katholiken und Protestanten mieden sich, soweit sie konnten. Freilich lassen sich Kontakte zwischen Juden, Katholiken und Protestanten nachweisen, in erster Linie waren sie aber geschäftlich oder politisch bedingt und machten an einer bestimmten Grenze Halt, etwa bei Freundschaft, Festen oder Körperlichkeit. „Unsere christlichen und jüdischen Kaufleute“, berichtete die „Breslauer Morgenzeitung“ 1870 über einen Ball, „haben zusammen marchandiert, discontiert, diniert, soupiert, smolirt, sie haben sich sogar spousiert, aber niemals miteinander getanzt. Ist das nicht höchst merkwürdig“? Wenn Konfessionsfremde sich zum Essen einluden, dann handelte es sich um ein Ereignis, das immerhin eine gesonderte Bemerkung wert war oder beidseitige „Befangenheit“ gebar. Auch Mischehen zwischen Juden und Nichtjuden blieben die Ausnahme – das gilt jedoch ebenso für gemischte Ehen zwischen Katholiken und Protestanten.⁶¹

Nicht nur Bildungsbürger pflegten liberale Einstellungen, ob im Hinblick auf Meinungs- und Pressefreiheit oder gegenüber kirchlichen Dogmen. Eine Affinität zu liberalen Prinzipien war auch für den Erfolg von

⁵⁹ Eicher, S. 185.

⁶⁰ Hopp, 'Konstituierung', S. 142.

⁶¹ Vgl. Jacob Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770-1870*, Frankfurt 1983, S. 224-5; Morgenzeitung zit. n. Jacob Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847-1871. Zwischen Revolution, Reaktion und Emanzipation*, Düsseldorf 1977, S. 128. Vgl. Kerstin Meiring, *Die christlich-jüdische Mischehe in Deutschland 1840-1933*, Hamburg 1998.

Wirtschaftsbürgern vorteilhaft. Weil Katholiken diese Affinität meist vermissen ließen, nicht nur, weil sie weniger urban waren, traf man sie in der Bourgeoisie auch seltener an. 43 Prozent der Direktoren und Inhaber von Banken in Preußen waren 1882 jüdischer Herkunft (1182 von 2733), 1895 immerhin noch fast 38 Prozent (1122 von 2982). Demographisch und wirtschaftlich befanden sich Juden indes schon vor dem Weltkrieg im Rückzug.⁶² Aber es fiel auf, dass selbst in katholischen Städten und Regionen wie Bayern Protestanten und Juden unter den Unternehmern überrepräsentiert waren.⁶³ Das konnte für Katholiken peinlich und anspornend sein, konnte aber auch stolz machen, schließlich gehörte man nicht zu den vermeintlich gewinnsüchtigen, egoistischen Ausbeutern. Auf dem Katholikentag, dem Herbstmanöver gläubiger Laien, erntete der Rechtsanwalt Ernst Feigenwinter 1902 stürmischen Beifall, als er trotzig ausrief: „Wenn man unser spottet und uns entgegenhält, man sehe im großen Erwerbsleben keinen Katholiken, so sage ich: Gottlob, daß es so ist.“ Der Mainzer Redakteur Philipp Wasserburg erklärte, Gott sei „der unerbittlichste Feind des Capitalismus.“ Wer den Boden des Glaubens verlasse, werde egoistisch und ausbeuterisch. Dagegen half nur ein Rezept: die „Rückkehr zu Gott.“ Feigenwinter und Wasserburg waren sicher gesinnungsklerikal und kirchenloyal, aber sie waren Bürger. Von Priestern ließen sich noch eindringlichere antikapitalistische Belege anführen. Zentrumspolitiker stemmten sich von Anfang an gegen die „Wucher“- und Gewerbefreiheit. Was für gute Katholiken wirklich zählte, war Gebet, nicht Geld, war Glaube statt Gewinn, Kirche statt Kapital, seelische Erlösung statt finanzieller Erlös.⁶⁴ Von solchen Zwängen waren sowohl Protestanten als auch Juden weniger geplagt. Die Impulse für die Formierung des Bildungs- und Wirtschaftsbürgertums gingen von ihnen aus. Deshalb war der Zugang für Katholiken in das Bürgertum schwerer: Im Universitäts- und Beamtenwesen wurden sie richtiggehend benachteiligt oder gar nicht erst eingestellt, obwohl Juden die Diskriminierung dort noch schärfer erfuhren. Regierungs-

⁶² Arthur Prinz, *Juden im Deutschen Wirtschaftsleben. Soziale und wirtschaftliche Struktur im Wandel 1850-1914*, Tübingen, 1984, S. 134. Vgl. Maurer, S. 98.

⁶³ Dirk Schumann, *Bayerns Unternehmer in Gesellschaft und Staat 1834-1914. Fallstudien zu Herkunft und Familie, politischer Partizipation und staatlichen Auszeichnungen*, Göttingen 1992, S. 165-70.

⁶⁴ Feigenwinter zit. n. Mooser, Beruf, S. 136. Philipp Wasserburg, 'Die fünf Wunden Europas', in *Frankfurter Zeitgemäße Broschüren* NF 16 (1895), 1-31, 17-8., 31. Vgl. Olaf Blaschke, 'Antikapitalismus und Antisemitismus. Die Wirtschaftsmentalität der Katholiken im Wilhelminischen Deutschland', in Johannes Heil u. Bernd Wacker (Hrsg.), *Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in der jüdischen und christlichen Tradition*, München 1997, S. 114-46.

interne Empfehlungen für einen Katholiken, der Karriere machen wollte, mussten betonen, er sei patriotisch und dem Zentrum nicht verbunden.⁶⁵ Solches verbeamtetes Misstrauen vertiefte die konfessionelle Teilung des Bürgertums. Dazu kam von katholischer Seite die Orientierung an kirchlichen Normen. Auch das hemmte die Entfaltung und Uniformisierung des Bürgertums. Die strukturelle und soziale Dreiteilung „des“ Bürgertums in Konfessionen war eng mit seinen konfessionellen Konstitutionsbedingungen gekoppelt, die bei der jeweils anderen Konfession zu Gegenreflexen führten. Dennoch präsentiert sich Bürgertumsforschung primär als Forschung über protestantische Bürger, sucht sie isoliert (etwa vom protestantischen Antikatholizismus) nach dem katholischen Bürgertum oder fragt nach dem jüdischen Bürgertum, was, auch wenn es vor dem Hintergrund der „christlichen Mehrheit“ geschieht, nicht hinreichend sein kann. Die Eigenart des deutschen Judentums und seiner Bürger ist nur zu greifen, wenn es vor der Folie der Dramatisierung der Konfessionsgrenze, auch zwischen den mindestens drei auseinanderzuhaltenden Bürgertümern, behandelt wird. Hier empfiehlt es sich also, das jüdische Bürgertum nicht allein im Zusammenhang der „christlichen“ Majorität, sondern der *protestantisch-teilkatholischen Mehrheitskultur* komparativ zu analysieren. Und was die Beschaffenheit des Bürgertums angeht, so wird, wenn die konfessionellen Kontraste ernst genommen werden, die Einheitsvermutung nochmals radikal in Frage gestellt.

3. Welche Effekte hatte der durch Konfessionsunterschiede mitgeprägte Charakter des mehrgeteilten Bürgertums und der Bürgerlichkeit wiederum auf die Konfessionen? In einem ständig zirkulären Prozess wirkten die Konfessionen bei der Konstituierung des Bürgertums mit und dieses bei der Selbstverständigung der Konfessionen. Die spezifische Profilierung und Fraktionierung des Bürgertums führte einerseits zu verstärkten Abwehrreaktionen, bei gläubigen Juden zur Besinnung auf das Eigene, bei Katholiken zur intensiveren Milieubildung und bei ihnen und konservativen Protestanten zum Antisemitismus. Sie brachte andererseits größere Anstrengungen hervor, mit der bürgerlichen Welt als Katholik konkurrieren zu können oder sich dort einzufinden. Auf den Protestantismus übte der „bürgerliche Wertehimmel“ eine enorme Anziehungskraft aus, transformierte jedoch den Glauben selber: Bildungsreligion, Nationalismus und säkulare Werte überholten in der Relevanzhierarchie die überlieferte Kirchenfrömmigkeit. Für Lepsius ist „das Bürgertum“ letztlich zugleich „der

⁶⁵ Baumeister, S. 28.

Träger und das historische Produkt der Säkularisierung und kulturellen Moderne.“⁶⁶ Als mächtige Gegenströmung erstarkte dagegen der Moralprotestantismus, der seine Interessen etwa in der Deutschkonservativen Partei oder im Evangelischen Bund artikulierte, der bis 1913 auf mehr als 500 000 Mitglieder angeschwollen war. Im „positiven“ Protestantismus öffnete sich das Einfallstor für den modernen protestantischen Antisemitismus, der sich mit Adolf Stoecker an der Spitze gegen die bürgerlich-kapitalistische Ordnung wandte. Am Verhältnis zur Bürgerlichkeit eskalierten die Spannungen zwischen Kulturprotestantismus und Moralprotestantismus, auch wenn dieser nicht auf antibürgerliche Ziele reduziert werden darf.⁶⁷

Weniger dramatisch war die Zerreißprobe im Katholizismus. Hier meldeten sich in den 1890er Jahren wieder Vertreter des Kulturkatholizismus zu Wort, dessen Protagonisten, die Altkatholiken, in den 1870er Jahren gnadenlos ausgegrenzt worden waren. Jetzt sollte mehr Freizügigkeit erlaubt, die Katholiken zu mehr Bildung und wirtschaftlichem Fleiß motiviert und die Ghattamentalität abgelegt werden (Zentrums-, Gewerkschafts- und Modernismusstreit). Im Modernismusstreit unterlagen diese Kreise zwar noch einmal. Doch langsam holten Katholiken auf, und nach der Adenauer-Ära waren ihr Bildungsdefizit sowie ihre Inferiorität nur noch bei genauem Hinsehen sichtbar. Augenfälliger aber als die Ausstrahlungskraft bürgerlicher Werte war das Gegenteil: Nachdem der Syllabus die vielfältigen Dimensionen der „bürgerlichen Gesellschaft“ summarisch verurteilt hatte, wurde es für Katholiken schwer, sich fortan der Moderne zu öffnen. Inferiorität und Inklusion bleiben ein sichtbares Indiz dafür.

Die gegenbürgerliche Tendenz manifestiert sich auch im engeren Bereich der Religiosität, namentlich im schillernden „Demonstrationskatholizismus“, der sich bei Wallfahrten, prachtvollen Fronleichnamsprozessionen und anderen Gelegenheiten der „ungläubigen“ Bevölkerung präsentierte, aber auch in der „Demonstrativität“ des Herz-Jesu-Kultes. Die Nationalsozialisten sahen in der mutig in die Öffentlichkeit getragenen Schaufrömmigkeit eine Gefährdung ihres Machtmonopols.⁶⁸ Während im

⁶⁶ Rainer M. Lepsius, 'Bürgertum als Gegenstand der Sozialgeschichte', in ders., *Demokratie in Deutschland*, Göttingen 1993, S. 299-302, 292.

⁶⁷ Vgl. Armin Müller-Dreier, *Konfession und Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886-1914*, Gütersloh 1998. Hübinger, 'Kulturprotestantismus'.

⁶⁸ Demonstrativität: Norbert Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997, S. 307.

Katholizismus trotz aller generellen Feminisierungs- und Privatisierungstendenzen Religion zugleich einem umfassenden Entprivatisierungsprozess erlag, ist das typisch bürgerliche Phänomen ihrer „Provinzialisierung“ und Privatisierung deutlich bei Protestanten und mehr noch bei Juden greifbar. Die meisten Juden distanzieren sich vom religiösen Formalismus, Fundamentalismus und Fanatismus. Konfession wurde ihnen zunehmend zur Privatsache. Marion Kaplan resümiert: „Die Religionsausübung fand im Judentum mehr als in anderen Religionen zu Hause im Rahmen der Familie statt“. Ferner mutierte sie bei jüdischen Bürgern – mit Spinoza und Kant im Bücherschrank – zu einer „Religion der Vernunft, der Ethik der Propheten und der Bildung unter weitgehendem Verzicht auf Orthopraxie“ (Hopp). Mit melancholischem Blick auf die hohen Kosten an religiöser Substanz konstatierte Arnold Zweig 1926: „Kulturell lebt man ganz in der Ideenwelt des umgebenden deutschen Bürgertums, die von liberalen Zeitungen und ihrem Feuilleton abhängt“. Die konstitutive Auswirkung der Verbürgerlichung auf das religiöse Selbstverständnis und die Glaubenspraxis der drei Konfessionen nahm mithin verschiedene Formen an, von der Abwehr zur Anpassung, von der Demonstrativität zur dezenten Privatheit oder sogar Ablehnung von Religion. Viele Juden transformierten ihr Selbstverständnis als „Konfession“ am Ende des 19. Jahrhunderts zu einer neuen „ethnischen“ Auffassung.⁶⁹

Ein wichtiges Kapitel ist die Wirkung von Entwicklungen im Bürgertum auf die Eskalation des Antisemitismus unter Protestanten und, weniger bekannt, unter Katholiken. Dabei geht es nicht darum, dass auch Bürger wie der protestantische und katholikenfeindliche Historiker Heinrich von Treitschke oder der katholische und protestantenfeindliche Intellektuelle Joseph Edmund Jörg Judenfeinde waren. Vielmehr fordert die Frage heraus, inwieweit die spezifische Konstitution von Bürgertum und Bürgerlichkeit den Antisemitismus provozierte, der selber zu einem konstituierenden Element der drei Konfessionen wurde. Aus judenfeindlicher und konservativer Perspektive bündelten Bürgertum und Bürgerlichkeit die Personen, Prozesse und Werte, die man selber ablehnte, Fortschritt und gottlosen Liberalismus („Bürgertum siehe Liberalismus“), Kapitalismus, Freiheit von religiösen Zwängen und Modernität. Das alles erfuhr eine noch stärkere Zuspitzung und Personalisierung durch das Stichwort „Ju-

⁶⁹ Kaplan, *Bürgertum*, S. 94. Hopp, *Bürgertum*, S. 252; insges. 236-45 (hier: „Provinzialisierung“); vgl. van Rahden, 'Milieu', S. 416-7. Arnold Zweig, *Caliban oder Politik und Leidenschaft. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus*, Berlin 1993 (1926). Shulamit Volkov, 'Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich', in dies., *Leben*, S. 131-45, 134.

de“. Zwar waren Juden in keinem Bereich dominant, in manchen aber überrepräsentiert und damit besonders sichtbar, etwa im Bankwesen, unter Anwälten oder Journalisten. Das nährte den Antisemitismus der Christen, auch wenn gemessen an der jüdischen Sozialstruktur die Überrepräsentation weitaus geringer ausfällt.⁷⁰ Übersehen wurde auch, dass ein Jude kaum Beamter, Offizier oder Ordinarius werden konnte. Was zählte, war der sichtbare Erfolg von Juden. Ihr Vorsprung gab Christen Anlass zu schlimmsten antisemitischen Befürchtungen. Fritz Stern nannte das die „Last des Erfolgs“.⁷¹ Doch das vom Neid genährte antisemitische Ressentiment äußerte sich schon viel früher und codierte auf seine Weise die Kluft zwischen Katholizismus und Bürgerlichkeit. „*Die modernen politischen und Culturgedanken unter der Firma des wahren Judenthums*“ wollten die christliche Religion verdrängen, fürchtete 1872 der angesehene Mainzer „Katholik“. Schon werde „*der größte Theil des Christenthums bewußt oder unbewußt von dem Geiste des modernen Judenthums geleitet*.“ Die „in Bildungstrunkenheit dumm gewordene“ Christenheit merke das kaum noch. Das Judentum verantworte die „fortschreitende Entchristlichung“ und „Entsittlichung“.⁷² Solange die Lösung der Rechristianisierung nicht in die Tat umzusetzen war, ersetzte sie der Appell, die Juden zu boykottieren. 1908 forderte der Redakteur Hans Rost, Katholiken sollten die „jüdischen“ Warenhäuser meiden. Weil sich ihre Wirtschaftskonkurrenten, also „die Gegner, namentlich die Juden“, gegenseitig hülften, müssten auch Katholiken „Kaufleute der eigenen Konfession“ unterstützen und für Einheit sorgen. Solche Rhetorik förderte ihre mangelnde Kontaktbereitschaft gegenüber Juden, doch, das darf nicht vergessen werden, sogar Protestanten und Katholiken untereinander haben ihre Geschäfte und Wirtshäuser gemieden und die eigenen bevorzugt.⁷³ Der Antisemitismus war ein – freilich nicht das wichtigste – Bindemittel für die Kohäsion des katholischen Milieus und für die politische Propaganda des Protestantismus.

Die Wirkung jenes im Bürgertum selber weniger radikalen Antisemitismus auf die Geschichte der Juden ist bekannt. Selbst in den bürgerlichen

⁷⁰ Shulamit Volkov, 'Soziale Ursachen des jüdischen Erfolgs in der Wissenschaft', in dies., *Leben*, S. 146-65.

⁷¹ Stern, 'Last'.

⁷² 'Das moderne ungläubige Judenthum', in *Der Katholik* 52 (1872), S. 586-89, 591, 200.

⁷³ Hans Rost, *Die Katholiken im Kultur- und Wirtschaftsleben der Gegenwart*, Köln 1908, S. 80; vgl. ders., *Beiträge zur Moralstatistik* (= Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft der Görres-Gesellschaft, H. 18), Paderborn 1913, S. 148.

Kreisen, denen sie angehörten, Außenseiter zu bleiben, verbitterte, konnte jedoch auch selber wieder zur Kreativität anspornen.⁷⁴ Vor allem seit den 1890er Jahren, als der parteipolitische Antisemitismus parlamentarisch präsent wurde und der politische Liberalismus ermattete, zogen Juden die Konsequenz: Im „Centralverein“ gründeten liberale Juden eine Aufklärungs- und Abwehrorganisation, die 1903 100 000 und 1916 sogar 200 000 Mitglieder zählte. Jetzt hielt auch im Judentum die Tendenz Einzug, sich untereinander zu sammeln und, wenn nicht die radikale Absage des assimilationsmüden Zionismus favorisiert wurde, wenigstens eine eigene schützende „Teilkultur“ auszubilden. Jüdische Studentenverbindungen waren die Antwort auf ihren Ausschluss aus den christlichen Korporationen, die Loge B'nai B'rith die Parallelgründung zu den Juden verschlossenen Freimaurerlogen, und mit 12 149 Mitgliedern um 1900 gewannen die Vereine „für jüdische Geschichte und Literatur“ großen Zulauf. Diese „organisatorische Renaissance“ (Borut) war begleitet von einer dissimilatorischen Besinnung auf das Trennende. Ihr folgte nach dem Weltkrieg eine „jüdische Renaissance“ in kultureller, ethnischer und religiöser Hinsicht.⁷⁵ Diesen Neopartikularismus jüdische „Subkultur“ zu nennen, bleibt gleichwohl problematisch. Eine ausgereifte Subkultur umfasst von der Wiege bis zur Bahre alle Lebenssphären und ist exklusiv. In Reinform strebt sie, wie man an den „Säulen“ in den Niederlanden ablesen kann, eine Quasi-Autarkie in Wirtschaft und Kultur, Gesellschaft und Politik an: Man kauft nur bei Subkulturangehörigen, geht nur in eigene Gewerkschaften, Schulen oder gar Fußballvereine und lässt sich politisch von einer dominierenden Partei vertreten. Während Till van Rahden demgegenüber die „situative Ethnizität“ betont, die jeweils situativ abhängige Geschlossenheit und Offenheit, hat Jacob Borut den Terminus „Teilkultur“ vorgeschlagen: Er beschreibt ein soziales System, das von seinen Mitgliedern keine Totalidentifikation verlangt und dessen Organisationen nur einige Gebiete des Lebens abdecken und nicht zulassen, dass sich ihre Mitglieder von der umgebenden Gesellschaft isolieren. Gleichwohl zog der Konfessionalismus, dessen Opfer auch Juden wurden und dem sie selber lange widerstanden, bei ihnen mit großer Verspätung als Reaktion auf den inzwischen radikalisierten

⁷⁴ Vgl. Ismar Schorsch, *Jewish Reactions to German Anti-Semitism, 1870-1914*, New York 1972: "We have hardly begun to explore the involved interaction between a disturbing but tolerable level of anti-Semitism and Jewish creativity in modern Germany." Zit. n. Friesel, S. 270.

⁷⁵ Jacob Borut, 'Vereine für Jüdische Geschichte und Literatur at the End of the Nineteenth Century', in *Year Book XLI of the Leo Baeck Institute*, 1996, S. 89-114. Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven 1996.

Antisemitismus ein. Der „Dissimilationsprozess“, den Katholiken endlich umzukehren begannen, setzte am Ende des 19. Jahrhunderts bei Juden ein.⁷⁶

Resümee

Drei Mängel der Bürgertumsforschung sind aufgedeckt und mit Vorschlägen zu ihrer Überwindung konfrontiert worden: 1. die Vernachlässigung konfessioneller Faktoren. Das hatte zur Folge, dass Katholiken und Juden aus der Bürgertumsforschung „verschwanden“, oder, wenn nicht, 2. nur isoliert analysiert wurden. 3. ist die vielbeschworene Homogenität des Bürgertums sowie die herkömmliche Begründung seiner durchaus konstatierten Heterogenität kritisiert worden, die den konfessionellen Zentrifugalkräften eine Nebenrolle hinter sozioökonomischen Impulsen zuweist.

Entwicklung und Charakter des jüdischen Bürgertums lassen sich nicht gesondert, sondern nur komparativ mit anderen Bürgertümern erkennen. Der Vergleich wies Katholiken und Juden als die beiden Eckpunkte eines Spektrums aus, aber ihr Abstand voneinander war auch, obgleich weniger krass, im Bürgertum sichtbar. Zu groß waren die mentalitätsgeschichtlichen Unterschiede zwischen einem ultramontanen Weltentwurf und einem liberalen Denkmuster und Lebensstil. Die beschönigend sogenannte „Vielfalt“ des Bürgertums spiegelt sich darüber hinaus im geringen Grad interkonfessioneller Kommunikation und Geselligkeit, im gegeneinander errichteten Vereinswesen und in der gegenseitigen Verhetzung wider. Als übergeordnete Erklärung für diese „Ekelschranken“⁷⁷ wurde die Denkfigur des „Zweiten Konfessionellen Zeitalters“ vorgestellt. Sie leitet die innerbürgerliche Barrikadenbildung nicht aus sozioökonomischen, regionalen oder bloß antisemitischen Motiven und auch nicht aus traditionellen konfessionellen Verwerfungen seit dem 16. Jahrhundert ab, sondern aus der Traditionalisierung dieser Kontraste seit den 1830er Jahren. In der Abwehr der Säkularisierung erfanden alle drei Konfessionen Traditionen neu und reorganisierten sich. Bei den christlichen Konfessionen, besonders beim Ultramontanismus, war damit eine fatale Abschottung gegen die Zumutungen der gottlosen Außenwelt verbunden. Das der aufgeladenen Konfliktatmosphäre im „Konfessionellen Jahrhundert“ ähnelnde „Zweite Kon-

⁷⁶ Van Rahden, 'Milieu', bes. S. 423-4., 434; Borut, 'Vereine', S. 95, 112. Shulamit Volkov, 'Die Dynamik der Dissimilation: Deutsche Juden und die ostjüdischen Einwanderer', in dies., *Leben*, S. 166-80.

⁷⁷ Langewiesche, 'Volksbildung', S. 110.

fessionelle Zeitalter“ bildet ein analytisches Korrektiv zum „bürgerlichen Zeitalter“, weil es Konfession als *Movens* gesellschaftlicher Konstitutionsprozesse in den Blick nimmt, das sogar das alles überstrahlende Bürgertum erfasste. Nicht nur der gut untersuchte Antisemitismus unterspülte die einheitsstiftenden Fundamente des Bürgertums, sondern auch jene wenig erforschte bürgerlich-protestantische Animosität gegen Katholiken und die katholische Protestantenfeindschaft, ohne die drei Ressentiments damit gleichzusetzen.

Wenn aber die konfessionellen Reißkräfte derart stark waren, wenn sie Juden, Katholiken, Protestanten und Nichtgläubige dazu nötigten, sich zu ihnen zu verhalten, sei es abwehrend, sei es affirmativ, dann ist selbst der Vergleich zwischen den unterschiedlichen Gruppen allein nicht hinreichend. Vielmehr ist wegen ihrer gegenseitigen Beeinflussung ihre Ko-Konstitutivität untereinander und im Hinblick auf die Bürgertümer ernst zu nehmen. Angesichts der katholischen Reserve und der protestantischen und jüdischen Zuwendung zur Bürgerlichkeit ist ein „wesentlicher Einfluß der Konfessionen auf die Konstituierung des Bürgertums in Deutschland“⁷⁸ zwar in der Literatur schon einmal behauptet worden, aber eine genauere Entfaltung dieser Zusammenhänge ist bisher unterblieben. Die Rede von „dem Bürgertum“ und der „christlichen Mehrheitsgesellschaft“ übertönt sie geradezu. Das sich emanzipierende und schließlich emanzipierte Judentum und seine Spaltungen sind ohne die „christliche“ Umwelt, präziser: ohne die rekonfessionalisierte protestantisch-teilkatholische Mehrheitsgesellschaft nicht zu verstehen. Umgekehrt bildete das Judentum, zur Chimäre verzerrt, die willkommene Kontrastfläche für die eigenen Tugenden und Werte der christlichen Konfessionen, die sich aber auch gegenseitig heftig befehdeten und im permanenten Gegensatz zueinander sich entwickelten. Im Gepäck jeder Konfession fanden sich andere Elemente, die sie als „Beitrag“ zum Bürgertum stifteten – oder die sie davon abschreckten. Während das deutsche Judentum als „Paradigma der Verbürgerlichung“ in Erinnerung geblieben ist, bleibt der Katholizismus paradigmatisches Gegenprinzip zur Bürgerlichkeit. Wer nicht so weit gehen möchte, wird wenigstens konzedieren, dass der Katholizismus ein *anderes* Verständnis von Bürgerlichkeit (wie auch von der Nation) hatte, das kirchlich domestiziert war. Er schaute zu einem anderen bürgerlichen Wertehimmel hinauf, den die Bürgertumsforschung durch die protestantisch durchwirkte Wolkendecke bisher noch ebenso wenig zu erkennen vermochte wie den jüdisch-bürgerlichen Wertehimmel.

⁷⁸ Lepsius, 'Bürgertum', S. 298.

Die separierten Bürgertümer und die Utopie der Bürgerlichkeit blieben schließlich nicht ohne Effekt auf das Selbstverständnis der Konfessionen. Der Katholizismus schloss sich noch ängstlicher zusammen. Er tadelte die Verabsolutierung von „Bildung“ und „Besitz“ und verübelte den eigenen Glaubensgenossen, wenn sie die Nähe zum Bürgertum suchten, das als außerkatholisch wahrgenommen wurde: Bürgertum siehe Liberalismus. Während der siegesfreudige Protestantismus den Katholizismus als rückständig blamierte, musste das Judentum seine „Last des Erfolges“ tragen, zum einen durch zunehmende Anfeindungen, zum anderen durch innere Auflösungserscheinungen. Die Entfremdung zwischen orthodoxen und reformierten Flügeln wuchs, und die „Entjudaisierung“ oder wenigstens „Provinzialisierung“ religiöser Affekte nahm zu – welch Kontrast zum triumphalistischen Demonstrationskatholizismus. Das „Zweite Konfessionelle Zeitalter“ zeitigte in Deutschland verheerende Auswirkungen: Es schwächte das Bürgertum, das von seinen Gegnern gleichwohl als einheitlich verschworen gedacht wurde, es hemmte die Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft, trieb den Antisemitismus voran und ermunterte zur fieberhaften Suche nach Ersatzlösungen, um endlich die Harmonie der Gemeinschaft, dann die ersehnte „Volksgemeinschaft“ zu erleben. Zu ihren Gunsten setzten die Nationalsozialisten alles daran, die „Entkonfessionalisierung“ der Gesellschaft voranzutreiben, etwa durch die Auflösung der Konfessionsschulen und vor allem durch den rassenideologischen Einheitshimmel über Germanien. Die Juden jedoch, einst Opfer des Konfessionalisierungsrausches, galten längst nicht mehr als Konfession, sondern wurden kollektiv als „Rasse“ vernichtet.

ULRICH SIEG

Der Preis des Bildungsstrebens. Jüdische Geisteswissenschaftler im Kaiserreich*

Der Professorentitel besaß im Kaiserreich gleichsam eine eigene Weihe. Er galt ebenso als Ausweis herausragender gelehrter Leistungen wie als Inbegriff bürgerlicher Reputation. Die Sinnggebungskompetenz der Professoren reichte weit über das wissenschaftliche Feld hinaus. Ihre Interpretationen bestimmten das Bild der Vergangenheit, ihre Urteile hatten im politischen Meinungsstreit Gewicht, und ihre Forschungen wurden als Garant für eine bessere Zukunft betrachtet. Wissenschaft, so schien es, gab dem Leben in einer Zeit beschleunigten kulturellen und sozialen Wandels die dringend benötigten verlässlichen Orientierungspunkte. Zwar meldeten sich in der wilhelminischen Ära kulturskeptische und -pessimistische Stimmen auch innerhalb der universitären Mauern zu Wort, doch stand der Letztwertcharakter von „Bildung“ nicht zur Disposition.¹ Auch das Sozialprestige ihrer Vertreter war in der Blütezeit deutscher Wissenschaft trotz Extraordinari-

*Peter Rück und den Angehörigen des Marburger „Instituts für Historische Hilfswissenschaften“ danke ich herzlich für die Einsicht in die wertvollen Unterlagen zu Harry Bresslau und weiterführende Gespräche. Für sachdienliche Hinweise, tatkräftige Unterstützung und konstruktive Kritik stehe ich in der Schuld von Anne Chr. Nagel, Ewald Grothe, Peter Krüger, Franz Orlik und Till van Rahden.

¹ Dies sollte gegen Fritz K. Ringer, *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine, 1890-1933*, München 1987 [zuerst Cambridge, Mass. 1969] festgehalten werden. Ringer konzentriert sich auf die Haltung weniger exponierter Wissenschaftler wie Friedrich Meinecke, Georg Simmel, Ernst Troeltsch oder Max Weber und überzeichnet das universitäre Krisenbewusstsein vor dem Ersten Weltkrieg. Bezeichnenderweise wurden die Konzepte, die uns heute das Kolorit des *Fin de Siècle* zu bestimmen scheinen, von der entstehenden Psychoanalyse über den Marxismus bis zur Vielzahl lebensphilosophisch inspirierter Nietzschedeutungen, unter deutschen Hochschullehrern kaum debattiert. Dies war vielmehr die Angelegenheit universitätsferner Intellektueller, die als europäisches Phänomen jüngst verstärkt Aufmerksamkeit fanden. Aus der breiten Literatur vgl. nur: Christophe Charle, *Vordenker der Moderne. Die Intellektuellen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1996; sowie: Gangolf Hübinger, 'Die europäischen Intellektuellen 1890-1930', in *Neue Politische Literatur*, 39 (1994), S. 34-54.

enbewegung und Privatdozentendebatte nicht wirklich strittig.² Bis zum Ersten Weltkrieg behielt die Professur ihre Aura und wurde im deutschen Judentum als ein Ziel betrachtet, für das sich beinahe jede Anstrengung lohnte.

Unter liberalen Juden hatte das Ideal umfassender Bildung vielleicht seine treuesten Anhänger. Man studierte die Werke der deutschen Klassik, pries die Weisheit von Lessings „Nathan“ und fühlte sich den Grundsätzen der Kantischen Sittenlehre verpflichtet. Ein möglichst reines Deutsch galt als Entreebillet für das Reich wahrer Bildung und der Jargon der Vorfahren wie selbstverständlich als „verderbte Sprache“. In Goethe verehrte man den „idealen Bildungsbürger“, dem man nach Kräften nacheiferte.³ Für die meisten jüdischen Bürgerfamilien war es schlicht eine Ehrensache, ihren Söhnen den Besuch von Gymnasium und Universität zu ermöglichen. Geradezu materiell greifbar wurde das „kulturelle Kapital“, das sich mit Bildung erwerben ließ, auf dem Heiratsmarkt. Graduierte Akademiker rangierten meist noch vor erfolgreichen Geschäftsleuten und konnten von der Familie der Braut eine dementsprechende Mitgift erwarten – im Berlin der Jahrhundertwende waren es nicht weniger als 75 000 Mark.⁴

Allerdings schlugen den Juden auch nach der vollständigen rechtlichen Gleichstellung 1871 an den staatlichen Bildungsinstituten beträchtliche Vorbehalte entgegen. Über die Härte der Exklusionen in der preußisch-protestantischen Wissenschaftswelt hegten die Zeitgenossen keine Illusionen. Nicht nur Juden, sondern auch Katholiken, Sozialdemokraten oder Atheisten hatten in ihrem wissenschaftlichen Werdegang mit Schwierigkeiten zu kämpfen, die immer größer wurden, je mehr sie sich dem er-

² Vgl. Rüdiger vom Bruch, 'Universitätsreform als soziale Bewegung. Zur Nicht-Ordinarienfrage im späten deutschen Kaiserreich', in *Geschichte und Gesellschaft*, 10 (1984), S. 72-91.

³ George L. Mosse, *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*, Frankfurt am Main/New York 1992, S. 76; vgl. ferner: Wilfried Barner, *Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf. Juden als deutsche Goethe-Verehrer*, Göttingen 1992.

⁴ Monika Richarz, 'Berufliche und soziale Struktur', in *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 3: Umstrittene Integration 1871-1918*, hrsg. im Auftrag des Leo-Baeck-Instituts v. Michael A. Meyer unter Mitw. v. Michael Brenner, Steven M. Lowenstein u.a., München 1997, S. 83. Die Mechanismen des jüdischen Heiratsmarktes analysiert: Marion A. Kaplan, *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*, Hamburg 1997, S. 129-66, bes. S. 139-45. Zur Anwendung des bourdieuschen Ansatzes im Bereich der deutsch-jüdischen Geschichte vgl. den Beitrag von Morten Reitmayer in diesem Band sowie: Simone Lässig, 'Juden und Mäzenatentum in Deutschland: Religiöses Ethos, kompensierendes Minderheitsverhalten oder genuine Bürgerlichkeit?' in *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 46 (1998), S. 211-36.

sehnten Lehrstuhl näherten. 1911 konnte Bernhard Breslauer statistisch nachweisen, dass der akademische Antisemitismus zu einer signifikanten Benachteiligung jüdischer Wissenschaftler führte.⁵ Vor diesem Hintergrund schien es der Forschung lange Zeit nahe liegend, primär die „rebellierenden“ jüdischen Intellektuellen und großen Ausnahmegestalten in den Blick zu nehmen. Bis auf den heutigen Tag gehören Albert Einstein und Sigmund Freud zu den „Hätschelkindern“ einer personenzentrierten Historiographie, die starke Kontraste und dramatische Effekte liebt.⁶ Charakteristischer für das jüdische Bildungsbürgertum dürften allerdings jene Gelehrten gewesen sein, die mit ihrer Kärnerarbeit und Loyalität eine wertvolle Stütze des Universitätsbetriebs waren. Auch sie besaßen jenen „Bildungshunger“, der Zurücksetzungen ertragen half und ihre wissenschaftlichen Leistungen maßgeblich inspirierte.

Gleichwohl fällt es ausgesprochen schwer, den ungewöhnlichen Erfolg jüdischer Wissenschaftler vollständig befriedigend zu erklären. Shulamit Volkov konzentrierte ihre Analyse vor mehr als zehn Jahren auf Naturwissenschaftler, die vorzugsweise aus Familien des jüdischen Besitzbürgertums stammten, und betonte die Bedeutung „kreativer Nischen“.⁷ Inzwischen hat sie ihre Ausführungen um qualitative Kriterien ergänzt und dabei insbesondere mit der Kategorie des „wissenschaftlichen Denkstils“ operiert.⁸ Erstaunlicherweise existieren jedoch bislang kaum Untersuchungen

⁵ Das Zahlenmaterial findet sich, übersichtlich aufbereitet, bei: Norbert Kampe, 'Jüdische Professoren im Deutschen Kaiserreich. Zu einer vergessenen Enquête von Bernhard Breslauer', in Rainer Erb/Michael Schmidt (Hrsg.), *Antisemitismus und jüdische Geschichte. Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss. Mit Beiträgen von Volker Berbüsse u.a.*, Berlin 1987, S. 185-211. Da jedoch Kampe kaum auf die in unserem Zusammenhang einschlägigen Ausführungen zu jüdischen Geisteswissenschaftlern rekurriert, wird daneben auch auf die Originalerhebung zurückgegriffen: Bernhard Breslauer, *Die Zurücksetzung der Juden an den Universitäten Deutschlands. Denkschrift im Auftrage des Verbandes der Deutschen Juden [...]*, Berlin 1911.

⁶ Damit soll natürlich nicht die herausragende intellektuelle Bedeutung von Freud und Einstein in Abrede gestellt oder der biographische Zugriff in Bausch und Bogen verdammt werden. Informativ und balanciert etwa: Peter Gay, *Freud. Eine Biographie für unsere Zeit*, Frankfurt/M. 1989².

⁷ Shulamit Volkov, 'Soziale Ursachen des Erfolgs in der Wissenschaft. Juden im Kaiserreich', in *Historische Zeitschrift*, 245 (1987), S. 315-42.

⁸ Dies., 'Juden als wissenschaftliche „Mandarine“ im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Neue Überlegungen zu sozialen Ursachen des Erfolgs jüdischer Naturwissenschaftler', in *Archiv für Sozialgeschichte*, 37 (1997), S. 1-18. Methodisch und terminologisch nach wie vor instruktiv: Ludwig Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Mit einer Einl.*, hrsg. v. Lothar Schäfer u. Thomas Schnelle, Frankfurt/M. 1994 [zuerst

zu Karrierewegen und zum Selbstverständnis jüdischer Geisteswissenschaftler. Dies überrascht umso mehr, als das in ihren Disziplinen erzielte Prestige weit höher war als in den Naturwissenschaften. Wenn etwa der Marburger Philosoph Hermann Cohen das „anerkannte geistige Haupt der liberalen Judenheit“ genannt wurde, so war dies vielleicht pathetisch formuliert, aber schwerlich eine Übertreibung.⁹

Freilich soll hier nicht ein weiteres Mal das Hohelied jüdischer Bildungsbeflissenheit gesungen werden. Allzu lange haben sich die Arbeiten zur deutsch-jüdischen Geschichte auf die „Schauseite“ des bürgerlichen Lebens konzentriert. Nicht zuletzt das schlichte Vorhandensein einer reichen Erinnerungensammlung im New Yorker Leo Baeck Institut dürfte dazu geführt haben, dass autobiographische Quellen immer wieder zur Illustration sozialhistorischer Befunde herangezogen wurden. Im milden Licht der Erinnerung erhielt die deutsch-jüdische Geschichte des Kaiserreichs einen eigenen Charme, der nur wenig davon verriet, wie anstrengend es war, ein angesehenes Bürger zu sein. Selbst Arbeiten, die sich als ausgesprochen kritisch verstehen, berücksichtigen die Eigenheiten familiärer „Erinnerungsstrategien“ zu wenig. So zitiert Marion Kaplans zentrale Studie zur Bedeutung der Frauen bei der Entstehung einer jüdischen Mittelschicht mit Vorliebe Memoiren, die viel über das kulturelle Gedächtnis des deutschen Judentums, aber nur wenig über die Lebenswelt des jüdischen Bürgertums im Kaiserreich aussagen.¹⁰

Die hermeneutischen Schwierigkeiten vergrößern sich noch, wenn man in Rechnung stellt, wie konstitutiv die Bedeutung der „Generation“ für das Selbstverständnis und die innere Periodisierung der Geisteswissenschaften ist. Dies gilt für die deutsche Wissenschaftsgeschichte vielleicht sogar in besonderem Umfang, die nicht zuletzt durch den Einfluss wissenschaftlicher „Schulen“ und die Intensität der Lehrer-Schüler-Verhältnisse charakterisiert wird.¹¹ Wissenschaftlergenerationen definieren sich als „Erinne-

Basel/Stuttgart 1935]. Ein wichtiges Fallbeispiel bietet: Jonathan Harwood, *Styles and Scientific Thought. The German Genetics Community, 1900-1933*, Chicago 1993.

⁹ Gustav Witkowsky, 'Deutschtum und Judentum. Eine Besprechung', in *Die jüdische Presse*, 46 (1915), S. 452. Vgl. auch: Shulamit Volkov, *Die Juden in Deutschland 1780-1918*, München 1994, S. 123; und Steven M. Lowenstein, 'Der jüdische Anteil an der deutschen Kultur', in *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 3, S. 324-6.

¹⁰ Kaplan, *Jüdisches Bürgertum*. Einen neuen Forschungsansatz verfolgt: Miriam Gebhardt, *Das Familiengedächtnis. Erinnerung im deutsch-jüdischen Bürgertum 1890 bis 1932*, Stuttgart 1999

¹¹ Vgl. als Fallstudie: Ulrich Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukanthianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg 1994.

rungsgemeinschaft“ und verwenden selektive Erinnerungsstrategien, um Deutungshoheit über die Vergangenheit und Einfluss in der Gegenwart zu erringen.¹² All dies warnt davor, die in reichem Umfang vorhandenen Gelehrtenbiographien und Memoiren als maßstabsgetreue Abbildung der historischen Realität zu betrachten.

Generell wissen wir noch zu wenig über die finanziellen und sozialen Bedingungen, die eine bürgerliche Lebensführung ermöglichten. Immer wieder wurde die Forderung nach „dichter Beschreibung“ erhoben, um Aufschluss über das kulturelle Selbstverständnis des jüdischen Bildungsbürgertums zu gewinnen. Spätestens seit Friedrich Lengers Sombart-Biographie dürfte allerdings auch deutlich geworden sein, welche Zurüstungen für diese Vorgehensweise im Bereich der Wissenschaftsgeschichte erforderlich sind.¹³ Im Rahmen dieser Abhandlung kann es notwendigerweise nur um die erste Skizzierung eines komplexen Themas gehen. Dabei sollen nicht „Großthesen“ zum Erfolg jüdischer Geisteswissenschaftler formuliert und verfochten werden. Vielmehr möchte der Aufsatz herkömmliche Quellen gegen den Strich bürsten und den Blick auf die Schattenseiten einer Wissenschaftsförderung lenken, die bis auf den heutigen Tag ihre unkritischen Bewunderer findet.¹⁴

Mit Max Weber wird das Bürgertum nicht als „Klasse“, sondern als Form „ständischer Vergesellschaftung“ aufgefasst. Dahinter steckt die Vorstellung, dass der ökonomische Faktor für das Selbstbild und die Fremdeinschätzung des Bürgers von eher nachrangiger Bedeutung war. Letztlich entschieden weder Besitz noch Einkommen über die Zugehörigkeit zum Bürgertum, sondern die Reputation, die ihrerseits vom sozialen und kulturellen Kapital der betreffenden Person abhing. Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, primär die Vermittlungsinstanzen bürgerlicher Bildung zu untersuchen. Der erste Teil schildert Herkunft wie häusliche Erziehung der späteren Geisteswissenschaftler und wendet sich ihren schulischen Erfahrungen zu. Die akademische Karriere steht im Mittelpunkt des zweiten Teils, der Studium, Promotion, Habilitation und die entbehrungs-

Allgemein: Isaiah Berlin, 'Philosophie und staatliche Unterdrückung', in ders., *Wirklichkeitssinn. Ideengeschichtliche Untersuchungen*, Berlin 1998, S. 141.

¹² An einem umfassenden Projekt zur „Erinnerungspolitik“ der deutschen Mediävistik zwischen 1945 und 1980 arbeitet Anne Chr. Nagel im Rahmen des Gießener Sonderforschungsbereichs „Erinnerungskulturen“.

¹³ Friedrich Lenger, *Werner Sombart 1863-1941. Eine Biographie*, München 1994.

¹⁴ Exemplarisch sei verwiesen auf den einflussreichen Essay von: Bernhard vom Brocke, 'Hochschul- und Wissenschaftspolitik in Preußen im Deutschen Kaiserreich 1882-1907: das System Althoff', in Peter Baumgart (Hrsg.), *Bildungspolitik in Preußen zur Zeit des Kaiserreichs*, Stuttgart 1980, S. 9-118.

reiche Phase der Privatdozentur behandelt. Weitgehend unerforscht sind bislang Lebensstil und Selbstbild erfolgreicher jüdischer Gelehrter, die im dritten Teil debattiert werden. Dabei kommen biographische und sozialpsychologische Probleme zur Sprache, die für „etablierte Außenseiter“ generell konstitutiv sind. Das bilanzierende Fazit fragt nach dem spezifischen Wissenschaftsverständnis jüdischer Gelehrter und bemüht sich um eine Signatur ihres beruflichen Lebenswegs.

1. Die erfolgreichste Zeit jüdischer Geisteswissenschaftler lag im Reichsgründungsjahrzehnt. Im Zeichen des siegreichen Liberalismus und als Folge des forcierten Hochschulausbaus wurden jüdische Gelehrte gleichsam über Nacht professorabel. Gezielt unterstützte das liberale Ministerium Falk in Preußen die Berufung von Wissenschaftlern, deren Überzeugungen dafür bürgten, dass sie dem politischen Katholizismus ebenso energisch entgegentraten wie sie einen homogenen Nationalstaat unter Preußens Führung begrüßten. Erst einmal an der Universität etabliert, bemühten sie sich darum, die erworbene Machtposition zu festigen. Ein markantes Beispiel ist der politische Reformler Friedrich Albert Lange, der 1872 ein philosophisches Ordinariat in Marburg erhielt. Wenige Jahre zuvor noch aus politischen Gründen in die Schweiz ausgewandert, war er nun an deutschen Hochschulen so begehrt, dass er in den Berufungsverhandlungen seine Bedingungen diktieren konnte. Bereits vom Tode gezeichnet, protegierte Lange seinen Lieblingsschüler Hermann Cohen, der ihm – trotz nicht unerheblicher judenfeindlicher Widerstände an der „kernprotestantischen“ Universität – 1876 auf den Marburger Lehrstuhl folgte.¹⁵

Die linksliberale Dominanz im preußischen Kultusministerium währte freilich nicht lange. Als es in der innenpolitischen Krise 1878/79 zur konservativen Umorientierung der bismarckschen Politik kam, bedeutete dies auch eine spürbare Akzentverschiebung in der Wissenschaftspolitik, die alsbald von einer Veränderung des Meinungsklimas an den Universitäten begleitet war. Die mehrheitlich protestantische Hochschullehrerschaft betrachtete Juden wieder als unerwünschte Außenseiter und reagierte auf sie

¹⁵ Vgl. Sieg, *Marburger Neukantianismus*, S. 114-119, und Julius Ebbinghaus, 'Zur Berufung Cohens auf den Marburger Lehrstuhl', in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 9 (1959), S. 60-2. Allgemein: Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/M. 1986, S. 302-319.

mit Ressentiments und Restriktionen, die ihre Wirkung auf die Dauer nicht verfehlten.¹⁶

Der kurze Sommer liberaler Berufungspolitik in der „Ära Falk“ hat für die Periodisierung unseres Themas weit reichende Konsequenzen. Da viele der behandelten Gelehrten bereits im Nachmärz aufwuchsen, ist zu ihrem besseren Verständnis ein Blick in diese Epoche unabdingbar. Sie kannten die deutsche Kleinstaaterei noch aus eigener Erfahrung, hatten die Reichseinigung mit innerer Anteilnahme verfolgt und schon früh ihre politischen Überzeugungen entwickelt. Die Mehrzahl von ihnen stand im Lager des Liberalismus, der als Verteidiger der Grundrechte und als politische Heimat des Judentums betrachtet wurde. Zugleich waren sie vom Erfolg Preußens beeindruckt und verstanden sich als loyale deutsche Staatsbürger.¹⁷

Ein charakteristischer Fall ist der 1848 geborene Mediävist Harry Bresslau, der als Organisator und Editor zu den Schlüsselgestalten seiner Disziplin zählte und nahezu vierzig Jahre der Zentralkommission der „Monumenta Germaniae Historica“ in Berlin angehörte. Geboren im niedersächsischen Dannenberg, hatte er seine Schulzeit in Lüneburg verbracht und sich ganz als „Hannoveraner“ und „Demokrat“ empfunden. 1866 attackierte er Bismarck in zornigen Versen als tyrannischen Vertreter der preußischen Junkerschaft.¹⁸ Der Reichseinigung stand Bresslau allerdings schon uneingeschränkt positiv gegenüber und an seiner nationalen Option ließ er später keinen Zweifel mehr aufkommen. Auch die berühmten Völ-

¹⁶ Vgl. das Zahlenmaterial bei: Breslauer, *Zurücksetzung*, bes. S. 9-10; nach wie vor grundlegend zum historischen Kontext: Heinrich August Winkler, 'Vom linken zum rechten Nationalismus: Der deutsche Liberalismus in der Krise von 1878/79' in ders., *Liberalismus und Antiliberalismus. Studien zur politischen Sozialgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Göttingen 1979, S. 36-51, 294-300.

¹⁷ Zum Wahlverhalten der deutschen Juden: Jacob Toury, *Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. Von Jena bis Weimar*, Tübingen 1966 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts Bd. 15), S. 122-53; allgemein zu ihrem politischen Weltbild: Erik Lindner, *Patriotismus deutscher Juden von der napoleonischen Ära bis zum Kaiserreich. Zwischen korporativem Loyalismus und individueller deutsch-jüdischer Identität*, Frankfurt/M. u. a. 1997.

¹⁸ Harry Bresslau, 'Autobiographie Harry Bresslau' [Hamburg 1919], in *Erinnerung an Harry Bresslau (1848-1926) zum 150. Geburtstag*, Institut für Historische Hilfswissenschaften Marburg 1998, S. 51. Hierbei handelt es sich um die inoffizielle Autobiographie des berühmten Mediävisten, die Frau Erika Eisenlohr bei seiner Enkelin, Carolina Bresslau Aust, in Sao Paulo entdeckte. Ihr Quellenwert liegt nicht zuletzt in den persönlichen Zwischentönen, welche die „jüdische Dimension“ von Bresslaus Leben unterstreichen. Weniger aussagekräftig sind hingegen seine gedruckten Erinnerungen, die den Gepflogenheiten des Genres und den Erwartungen der gelehrten Öffentlichkeit entsprechen: Harry Bresslau, '[Selbstdarstellung]', in Sigfrid Steinberg (Hrsg.), *Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. 2*, Leipzig 1926. S. 29-83.

kerpsychologen und Sprachwissenschaftler Moritz Lazarus und Heymann Steinthal oder der klassische Philologe Jacob Bernays wurzelten weltanschaulich noch in der Zeit vor 1871. Sie teilten jenen fast religiösen Bildungsbegriff, der zu einer Ablehnung des bloß zweckorientierten Wissens führte, womit sich zugleich die Überzeugung vom Primat der Geisteswissenschaften an den Universitäten verband.¹⁹

Keineswegs immer war der pekuniäre Hintergrund vorhanden, der für eine akademische Karriere eigentlich als unabdingbar galt. Vielleicht am markantesten ist das Schicksal von Moritz Lazarus, dessen Eltern ihm den Besuch des Gymnasiums nicht ermöglichen konnten. Während seiner kaufmännischen Lehre studierte er jedoch derart eifrig den Talmud und die klassische deutsche Literatur, dass ihm der Posener Landesrabbiner Herzfeld ein Stipendium verschaffte, mit dessen Hilfe er am Braunschweiger Martino-Katharineum das Abitur ablegte und dabei in den klassischen Sprachen brillierte.²⁰ Lazarus' Freund und wissenschaftlicher Weggefährte Heymann Steinthal hatte gleichfalls eine entbehrensreiche Kindheit. Da sein früh verstorbener Vater, der Kaufmann David Steinthal, die Familie mit Schulden zurückgelassen hatte, war er dringend auf Unterstützung angewiesen. Glücklicherweise half Heymann Steinthal ein kinderloser Onkel, der den Zwölfjährigen bei sich in Bernburg aufnahm und die Kosten für den Unterricht am örtlichen Gymnasium bestritt.²¹

In einer schwierigen Situation befand sich auch der junge Harry Bresslau, dessen Vater ein Geschäftsmann ohne Fortune war.²² Die Weltwirtschaftskrise zwang Abraham Bresslau im Herbst 1857 erstmals in den Konkurs. Mit Unterstützung seines Schwiegervaters, Levy Heimann, erwarb er zwei Jahre später in Uelzen eine kleine Ziegelei. Doch auch dieser Betrieb musste als Folge des preußisch-hannoverschen Krieges 1866 liquidiert werden. Der zweite Bankrott führte endgültig zum Gesichtsverlust in der jüdischen Gemeinde und wurde von Abraham Bresslau, wie es scheint, auch psychisch nicht verkraftet. Fluchtartig ging er ins amerikanische Exil, wo er als Journalist bei der New Yorker Staatszeitung ein Auskommen, aber keine bürgerliche Existenz fand. Es war Glück im Unglück, dass Har-

¹⁹ Vgl. Volkov, '„Mandarine"', S. 13-14.

²⁰ Ingrid Belke, 'Einleitung', in *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*, Bd. 1, hrsg. v. ders., Tübingen 1971 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts Bd. 21), S. XVI-XVIII.

²¹ Ebd., S. LXXXII-LXXXV.

²² Das Folgende nach: Peter Rück, 'Harry Bresslau – Herkunft und Jugend bis 1866', in *Erinnerung an Harry Bresslau*, S. 19-24.

ry Bresslau zu diesem Zeitpunkt bereits sein Abitur abgelegt und sein Studium in Göttingen begonnen hatte.

Problematisch stand es auch um die finanziellen Ressourcen im Hause Cohen. Gerson Cohen, der Vater des nachmals berühmten Philosophen, verdiente als Vorsänger im anhaltischen Coswig noch nicht einmal genug zum Erhalt der Familie. Die Last des Broterwerbs ruhte weitgehend auf den Schultern seiner Frau Friederike, die in der Kleinstadt ein Hutgeschäft führte. Trotz der bedrängten Verhältnisse stand es außer Frage, dass das einzige Kind eine möglichst gute Ausbildung erhielt.²³ Hinter den beträchtlichen Summen, die jüdische Familien in den Werdegang ihrer Kinder investierten, steckte gleichermaßen der Respekt vor der Bildungsidee wie die Hoffnung auf den gesellschaftlichen Aufstieg. Wichtiges kulturelles Rüstzeug für diesen Weg vermittelten bereits die Bildungseinrichtungen der jüdischen Gemeinde.

Die Bedeutung jüdischer Schulen vor 1871 sollte nicht unterschätzt werden. Bereits als Fünfjähriger erhielt etwa Harry Bresslau in der Klasse des Landesrabbiners Meyer sein erstes Schulzeugnis, das unter anderem die „Fächer“ Religion, biblische Geschichte sowie Hebräisch-Lesen und -Übersetzen umfasste. In der frühen intellektuellen Ausbildung dürfte eine wichtige Ursache für seine hervorragenden Leistungen auf der Ersten Stadtschule in Uelzen gelegen haben, die ihn für den Besuch eines Elitelyzeums empfahlen.²⁴ Hermann Cohen wurde von seinem Vater, der in Coswig auch die Rolle des Gemeindeführers innehatte, in die Anfangsgründe des Hebräischen eingeführt. Gerson Cohens Bildung war durchaus ungewöhnlich: neben der „Sprache der Väter“ unterrichtete er Deutsch und Französisch, sein Interesse beschränkte sich nicht auf Maimonides und Goethe, sondern umfasste auch die Entwicklung der Naturwissenschaften.²⁵ Auf die Dauer war allerdings der Besuch einer angesehenen Oberschule unvermeidbar, wenn man beruflich erfolgreich sein wollte.

Die jüdische Präsenz im höheren Schulwesen ist unübersehbar und in der Forschung immer wieder betont worden. 1906/07 besuchten in Berlin

²³ Bisher am ausführlichsten zu Cohens familiärem Hintergrund: Franz Orlik, *Hermann Cohen (1842-1918). Kantinterpret. Begründer der „Marburger Schule“*. *Jüdischer Religionsphilosoph. Eine Ausstellung in der Universitätsbibliothek Marburg vom 1. Juli bis 14. August 1992*, Marburg 1992, S. 11-18. Trotz aller Fortschritte der Cohen-Forschung steht eine umfassende Biographie noch aus.

²⁴ Rück, 'Harry Bresslau', S. 19-20. An übergreifenden Studien vgl.: Claudia Prestel, *Jüdisches Schul- und Erziehungswesen in Bayern 1804-1933*, Göttingen 1989; und Inge Schlotzauer, *Das Philanthropin 1804-1942. Die Schule der Israelitischen Gemeinde in Frankfurt*, Frankfurt/M. 1990.

²⁵ Über die Zustände an der Coswiger Schule vgl.: Orlik, *Hermann Cohen*, S. 14-15.

67 Prozent der jüdischen Kinder weiterführende Schulen, in Frankfurt am Main waren es 86 Prozent und in Hamburg sogar 96 Prozent. Verglichen mit ihrem Bevölkerungsanteil waren Juden auf preußischen Gymnasien um das Sechsfache überrepräsentiert. Die Dynamik des jüdischen Bildungstrebens lässt sich daran ablesen, dass der Anteil jüdischer Schüler auf Berliner Gymnasien und Realgymnasien von 14,8 Prozent 1867 auf etwa 25 Prozent zu Ende des Kaiserreichs anstieg.²⁶ Im Mittelpunkt der gymnasialen Ausbildung standen die klassischen Sprachen. Wer darin versagte, musste alle Hoffnungen auf einen erfolgreichen Schulabschluss fahren lassen. Es scheint deshalb nahe liegend, den Leistungen jüdischer Schüler in diesen Fächern vermehrte Aufmerksamkeit zuzuwenden. Ein Musterbeispiel ist wiederum Harry Bresslau. Entscheidend für Bresslaus schulischen Erfolg – er „übersprang“ nicht weniger als zwei Klassen – war sein Talent für die alten Sprachen. Der Lektürekanon des Latein- und Griechischunterrichts reichte von Homer, Aischylos, Pindar und Demosthenes bis hin zu Plautus und Tacitus. In der Freizeit übersetzte Bresslau Aristophanes: Seine schon erwähnten bismarckfeindlichen Bemerkungen stammten aus einer Übertragung der „*Wolken*“.²⁷ Auch Lazarus und Steinthal verdankten ihre erfolgreiche Schulzeit ihrer philologischen Begabung. Letzterem wurde sogar die Ehre der Abiturientenrede zuteil, die sich – in englischer Sprache! – mit „*Romeo und Julia*“ auseinandersetzte.²⁸

Wenn es um die Fähigkeiten in Latein und Griechisch schlecht stand, war das preußische Gymnasium allerdings für den Schüler die reinste Tortur. So bemühte sich der Chemie-Nobelpreisträger Otto Wallach in seinen „*Lebenserinnerungen*“ zwar nach Kräften, die Zeit am Potsdamer königlichen Gymnasium in freundlichem Licht erscheinen zu lassen, doch bleibt das Gesamtbild wenig erfreulich.²⁹ Die Strenge der Lehrer, die „vielfach überspannte Anforderungen an die Leistungsfähigkeit der Schüler“ stellten, tritt deutlich hervor. Gleichzeitig berichtet Wallach von Ohnmachtsanfällen und deprimierendem Strafunterricht, die seinen Schulalltag

²⁶ Zahlenangaben nach: Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1990, S. 400, und Richarz, 'Berufliche und soziale Struktur', S. 57.

²⁷ Bresslau, 'Autobiographie', S. 50.

²⁸ Belke, 'Einleitung', S. LXXXV.

²⁹ Wallachs „*Lebenserinnerungen*“, die für die Wissenschaftsgeschichte des Kaiserreichs und insbesondere die Entstehung der organischen Chemie von beträchtlichem Wert sind, befinden sich im Besitz der „*Marburger Forschungsstelle für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte*“. Ihrem Leiter, Prof. Peter Krüger, danke ich für die Erlaubnis, aus dem noch ungedruckten Typoskript zu zitieren.

bis zur Oberstufe prägten.³⁰ Auch der „Vater der Phänomenologie“, Edmund Husserl, quälte sich mangels Talent für die alten Sprachen durch das Gymnasium. Erst eine gewaltige Arbeitsleistung bewahrte ihn vor dem Scheitern im Abitur, das von der Familie vermutlich als Katastrophe aufgefasst worden wäre.³¹

Viele Juden kamen an der Schule erstmals mit dem Antisemitismus in Kontakt. Zwar herrschte an einigen Elitegymnasien wie dem Breslauer Johanneum ein vorurteilsfreier Geist, der sich nicht zuletzt aus der Stärke des städtischen Liberalismus erklärt, doch war dies keineswegs die Regel.³² Gerade in den einflussreichen Schülerverbindungen bestanden häufig Vorurteile, die sich dezidiert gegen Juden richteten. Freilich ist es kaum zu entscheiden, ob der Begriff „Antisemitismus“ zur Charakterisierung der schulischen Spannungen und Konflikte beiträgt. So berichtet Harry Bresslau, der von der Uelzener Stadtschule an das angesehene Lüneburger Johanneum gewechselt war, zwar über gelegentliche Äußerungen von Judenfeindschaft, misst ihnen aber keine sonderliche Wichtigkeit zu. Gleichwohl impliziert seine Aussage, dass ihn der Lehrer vor Spott „kräftig in Schutz nahm“, eine Schulrealität, die nur wenig jenem Idyll glich, an das er sich erinnern wollte.³³

Generell sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass den Schulalltag eine Kombination aus „Zuckerbrot und Peitsche“ prägte. Für ärmere Schüler waren ausgezeichnete Leistungen häufig der einzige Weg, um die finanziellen Belastungen der Familie zu mildern. Überdies existierten nicht selten schuleigene Stipendien, die dem besten Abiturienten ein sorgenfreies Studium ermöglichen sollten. Alle Probleme ließen sich damit freilich nicht aus der Welt räumen. So musste Harry Bresslau erfahren, dass die von ihm geliebte Geschichtswissenschaft als Brotstudium denkbar ungeeignet war. Die Anfrage seines Direktors beim Unterrichtsministerium in Hannover hatte ergeben, dass er aufgrund seiner Herkunft keine Aussichten besaß, als Historiker im höheren Schuldienst oder an der Universität

³⁰ Ebd., S. 3-4. Zum gezielten Einsatz der Prügelstrafe bis zur Untersekunda vgl.: Victor Klemperer, *Curriculum vitae. Erinnerungen 1881-1918*, Bd. 1, Berlin 1996, S. 82 u. 131.

³¹ Vgl. Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag 1977, S. 1-3.

³² Das bildungspolitische Klima in Breslau skizziert: Till van Rahden, 'Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich in vergleichender Perspektive', in Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hrsg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh 1996, S. 428-30.

³³ Bresslau, 'Autobiographie', S. 48.

eine Anstellung zu finden.³⁴ Gleichwohl sahen die meisten jüdischen Abiturienten der Universität freudig entgegen und hofften, aufgrund ihrer Arbeitsleistung akademischen Erfolg und bürgerliche Reputation zu gewinnen.

2. Für die meisten jüdischen Studenten war das Studium eine Zeit großer Erwartungen und noch größerer Anstrengungen. Wer sich für die Geisteswissenschaften entschieden hatte, sah zumeist einer Zukunft in den freien Berufen oder einer Lehrertätigkeit entgegen. Neben den Simultanschulen in Preußen und Baden, die Juden in begrenztem Umfang anstellten, boten die jüdischen Elementarschulen realistische, wenn auch nicht sonderlich attraktive Berufsperspektiven.³⁵ Die Chancen, an einer Universität ein Auskommen zu finden, standen hingegen angesichts der wenigen Stellen und der gravierenden antijüdischen Vorbehalte ausgesprochen schlecht. Gleichwohl blieb das gesellschaftliche Prestige, das sich mit einer erfolgreichen akademischen Karriere verknüpfte, im jüdischen Bürgertum sehr hoch. Im Hause Klemperer betrachtete man beispielsweise eine Universitätslaufbahn als „das große Los“ und unterstützte mit vereinten Kräften die Bemühungen des Familienjüngsten, der sich eine romantische Professur in den Kopf gesetzt hatte.³⁶

Die Entscheidung für einen geisteswissenschaftlichen Lebensweg ließ meist auf ein großes Vertrauen in die eigenen Kräfte schließen – erst recht, wenn nur geringe finanzielle Mittel zur Verfügung standen. So kehrte Harry Bresslau dem ungeliebten „Brotstudium“ der Jurisprudenz in Göttingen schon nach einem Semester den Rücken und ging nach Berlin, wo er bei Ranke, Droysen und dem Hilfswissenschaftler Pertz in die Grundlagen der mittelalterlichen und neueren Geschichte eingeführt wurde. Der Feuereifer, mit dem er studierte, lässt sich daran erkennen, dass er alle großen Vorlesungen mitstenographierte und nachträglich in gestochene Reinschrift übertrug.³⁷ Im Alter von 21 Jahren schloss Bresslau sein Studium mit einer Promotion zur Kanzlei Konrads II. ab: selbst für damalige Verhältnisse ein dynamischer Lebenslauf. Schon vorher hatte er sich wissenschaftlich zu

³⁴ Ebd., S. 53-5.

³⁵ Vgl. Richarz, 'Berufliche und soziale Struktur', S. 59-60.

³⁶ Klemperer, *Curriculum vitae*, Bd. 1, S. 187.

³⁷ Mehrere dieser Manuskripte wurden am Marburger „Institut für Historische Hilfswissenschaften“ transkribiert und stehen vor der Drucklegung.

Wort gemeldet und eine Abhandlung über die „Namen der Juden im Mittelalter“ publiziert.³⁸

Eine zentrale Bedeutung bei der Vermittlung wissenschaftlicher Werte und Normen kam den sogenannten Preisaufgaben zu, für deren Lösung Fakultät, Universität oder wissenschaftliche Akademien recht beträchtliche Geldsummen in Aussicht stellten. Bereits als junger Student beteiligte sich Hermann Cohen 1863 am Wettbewerb der Breslauer Hochschule, der einen Vergleich der platonischen und aristotelischen Psychologie forderte. Er gewann den ausgesetzten Preis von 50 Mark und wurde durch die lobende Beurteilung der Juroren im eingeschlagenen Lebensweg bestärkt.³⁹ Fast fünfzig Jahre später erhielt Cohens Meisterschüler Ernst Cassirer eine ähnliche Ermutigung. Die Berliner Akademie der Wissenschaften verlieh ihm 1901 für seine Studie zu Leibniz' Philosophie zwar nur den zweiten Preis, doch betrug dieser stattliche 3 000 Mark, womit sich für einige Zeit sorgenfrei leben ließ.⁴⁰ Für manche jüdische Gelehrte bedeuteten die ausgelobten Preissummen die Möglichkeit zu weiterer wissenschaftlicher Forschung. Der mittellose Heymann Steinthal, den es nach seiner Habilitation nach Paris verschlagen hatte, gewann sogar gleich zweimal den Preis des *Institut de France*. 1851 reichte er eine vergleichende Studie zu den vier Sudansprachen Bambara, Mande, Sose und Vai ein. Drei Jahre später analysierte er „die Wurzeln der verschiedenen chinesischen Dialekte“.⁴¹

Die Promotion war für einen erfolgreichen Lebenslauf in den Geisteswissenschaften obligat, bot jedoch kaum die Möglichkeit zu herausragenden intellektuellen Leistungen. Es dominierte der handwerkliche Aspekt, der unterstreichen sollte, dass der Nachwuchswissenschaftler künftigen Aufgaben gewachsen war. Zentrale Bedeutung für eine erfolgreiche Karriere besaß hingegen der wissenschaftliche Ruf des Doktorvaters. Dies hieß allerdings nicht, dass renommierte jüdische Gelehrte eigene Schüler in größerem Umfang fördern konnten. So wurde Marburg durch das Wirken Hermann Cohens zwar zu einem Anlaufpunkt für jüdische Studenten insbesondere aus Osteuropa, doch war es dem Neukantianer nicht möglich,

³⁸ *Hebräische Bibliographie*, 9 (1869) S. 54-7. In Bresslaus kanonisch gewordener „Selbstdarstellung“ wird auf die jüdischen Publikationen bezeichnenderweise nicht näher eingegangen.

³⁹ Orlik, *Hermann Cohen*, S. 25-6. Eine umfassende Studie über die Bedeutung der Preisaufgaben für die deutsche Wissenschaftsgeschichte ist ein Desiderat.

⁴⁰ Ernst Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg 1902. Zur Bewertung der Berliner Entscheidung vgl.: Massimo Ferrari, *Il giovane Cassirer et la scuola di Marburgo*, Mailand 1988, S. 151-2, sowie Sieg, *Marburger Neukantianismus*, S. 332-3.

⁴¹ Belke, 'Einleitung', S. XCV.

seine Schüler nennenswert zu protegieren. Ernst Cassirer ging für seinen weiteren Werdegang nach Berlin, Dimitry Gawronsky wandte sich der Politik zu, und Boris Pasternak entschied sich für die Poesie.⁴² Allgemein bekannt ist die Tatsache, wie sehr sich Sigmund Freud nach einem „germanischen Musterschüler“ sehnte, damit die Psychoanalyse nicht in den Ruch „jüdischer Geistigkeit“ kam. Freuds Verhältnis zu Carl Gustav Jung bleibt unverstänlich, wenn man seine Furcht vor antisemitischen Stereotypen, die den Wissenschaftsanspruch der Psychoanalyse zu gefährden schienen, außer Acht lässt.⁴³

Ausschlaggebend für die Durchsetzung jüdischer Gelehrter waren angesehen christliche Professoren, die dem Leistungsprinzip einen hohen Stellenwert beimaßen und innerfakultären Streit nicht scheuten. So galt Theodor Mommsen als engagierter Förderer jüdischer Altertumsforscher, dem Wissenschaftsfreiheit und liberale Prinzipien mehr galten als konfessionelle oder gar ethnische Vorbehalte. Mit Jacob Bernays, der sich als Aristoteles-Forscher einen Namen gemacht hatte, war er persönlich befreundet. Mommsen setzte sich dezidiert für den introvertierten Rabbinersohn ein, dessen persönliches Naturell eine erfolgreiche akademische Karriere zusätzlich erschwerte.⁴⁴ Auch Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf unterstützte ungeachtet seiner deutschnationalen Überzeugungen hochbegabte jüdische Gräzisten. An der Göttinger Universität setzte er 1889 die Berufung von Friedrich Leo gegen beträchtliche antisemitische Ressentiments durch, die sich am vorgeblich „jüdischen Aussehen“ Leos entzündeten. Als dritter Direktor des „Thesaurus“-Unternehmens und Herausgeber von Plautus sollte er zu den herausragenden Latinisten des späten Kaiserreichs zählen.⁴⁵ Das offene Bekenntnis zum Judentum schätzte Wila-

⁴² Vgl. Boris Pasternak, *Sommer 1912. Briefe aus Marburg. Vorwort. Zusammenstellung, Kommentar und Übertragung aus dem Russischen von Sergei Dorzweiler*, Marburg 1990, sowie: Sieg, *Marburger Neukantianismus*, S. 357-72.

⁴³ Vgl. Gay, *Freud*, S. 226-77. Aus der reichen Literatur zu Freuds Judentum seien lediglich genannt: *Idem*, 'Die Frage einer jüdischen Wissenschaft - „Ein Ehrenname“', in *Idem*, „*Ein gottloser Jude*“. *Sigmund Freuds Atheismus und die Entwicklung der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main 1988, sowie Yosef H. Yerushalmi, *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*, Berlin 1991.

⁴⁴ Dazu eingehend: Hans Bach, *Jacob Bernays. Ein Beitrag zur Emanzipationsgeschichte der Juden und zur Geschichte des deutschen Geistes im neunzehnten Jahrhundert*, Tübingen 1974 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts Bd. 30), S. 135-40 u. *passim*.

⁴⁵ Tatsächlich war Friedrich Leo protestantischer Konfession, schon sein Vater hatte sich 1843 taufen lassen. Zu den Vorgängen um Leos Berufung: Cornelia Wegeler, „... wir sagen ab der internationalen Gelehrtenrepublik“. *Altertumswissenschaft und Nationalsozialismus. Das Göttinger Institut für Altertumskunde 1921-1962*, Wien/Köln/Weimar

mowitz freilich nicht sonderlich. So mokierte er sich über Jacob Bernays, dessen rituelle Lebensführung ihm weltfremd und antiquiert vorkam, und hielt seine Bücher für fragwürdige Produkte intellektuellen Virtuositums.⁴⁶

Im Zeitalter der beginnenden wissenschaftlichen Großforschung bestanden auch außerhalb der Hochschule gewisse Perspektiven für jüdische Gelehrte. Institutionen wie die Berliner „*Monumenta Germaniae Historica*“, die einen ständig steigenden Bedarf an Editoren hatte, boten einem tüchtigen jüdischen Historiker eine Verdienstmöglichkeit. In den ersten hundert Jahren beschäftigte die wichtigste Einrichtung der deutschen Geschichtswissenschaft beinahe 200 Mitarbeiter, darunter 23 jüdischer Herkunft, die unter entsagungsvollen Bedingungen das positivistische Fundament ihrer Disziplin legten.⁴⁷ Die Begabtesten zog es allerdings stets zurück an die Universität, wo Ruhm und Ehre ebenso wie bessere Verdienstmöglichkeiten lockten.

Für die Selbstrekrutierung der akademischen Körperschaft im Kaiserreich war die Habilitation vermutlich weniger wichtig, als sie es heute ist. Als Werk unterschied sich die Habilitationsschrift kaum von der Dissertation und geriet meist rasch in Vergessenheit. Entscheidend für die Berufung war vielmehr jene umfangreiche Monographie, die man in Gelehrtenkreisen als „das Buch“ stilisierte: zumeist das Resultat entbehrungsreicher Privatdozentenjahre, das die Fruchtbarkeit des eigenen wissenschaftlichen Ansatzes untermauern sollte. Gleichwohl bot das Habilitationsverfahren den Fakultäten die Möglichkeit, missliebige Nachwuchswissenschaftler ihre Macht spüren zu lassen. So galt Ernst Cassirer in Marburg als unhabilitierbar, obwohl sein reiches philosophisches Œuvre allgemein auf Anerkennung stieß und seine denkerische Begabung außer Frage stand. Selbst

1996, S. 40-4, sowie Wolfhart Unte, 'Wilamowitz als wissenschaftlicher Organisator', in William M. Calder III./Helmut Flashar/Theodor Lindken (Hrsg.), *Wilamowitz nach 50 Jahren*, Darmstadt 1985, S. 725-7. Das Ausmaß von Wilamowitz' fachinternem Einfluss verdeutlicht: Bernhard vom Brocke, '„Von des Attischen Reiches Herrlichkeit“ oder die „Modernisierung“ der Antike im Zeitalter des Nationalstaats. Mit einem Exkurs über die Zerschlagung der Wilamowitz-Schule durch den Nationalsozialismus', in *Historische Zeitschrift*, 243 (1986), S. 101-36; speziell zu seinen jüdischen Schülern: ebd., S. 115, 124-5.

⁴⁶ Vgl. die Ausführungen bei: Bach, *Jacob Bernays*, S. 220-2, die zugleich eine gewisse Vorliebe des Gräzisten für antisemitische Topoi belegen.

⁴⁷ Vgl. Horst Fuhrmann, „*Sind eben alles Menschen gewesen*“. *Gelehrtenleben im 19. und 20. Jahrhundert. Dargestellt am Beispiel der Monumenta Germaniae Historica und ihrer Mitarbeiter. Unter Mitarbeit von Markus Wesche*, München 1996, S. 91, 103.

in Berlin bedurfte es des Machtwortes des greisen Wilhelm Dilthey, um Cohens begabtestem Schüler die *Venia Legendi* zu verschaffen.⁴⁸

Der Anteil des akademischen Antisemitismus an der Diskriminierung herausragender jüdischer Gelehrter ist allerdings nicht immer leicht zu bestimmen. Selbst nach eingehendem Studium der Universitätsakten liegen etwa die Hintergründe für die Marburger Vorbehalte gegenüber Cassirer weitgehend im Dunkeln. Hier wirkte jene „unsichtbare Schranke“, welche die Exklusionsmuster der Beamtenschaft so effektiv machte.⁴⁹ Die Angehörigen des universitären Establishments hatten es nicht nötig, sich über ihre Vorurteile schriftlich und damit in gewisser Hinsicht auch justitiabel zu verständigen. Der ständische Charakter der akademischen Rekrutierungsmechanismen und ihre sozial homogenisierende Wirkung stand jedoch schon für die Zeitgenossen außer Frage. Es war ein offenes Geheimnis, dass man als Jude gewisse Hochschulen zu meiden hatte, zu denen etwa Münster, Würzburg, Tübingen und Rostock zählten. In der Familie Klemperer herrschte die bezeichnende Auffassung, in eine Fakultät werde man „kaum anders aufgenommen als in ein Offizierskorps“.⁵⁰ Dies verwies zugleich auf die „plutokratischen Voraussetzungen“ der Universitätslaufbahn in Deutschland, die Max Weber für einen systemimmanenten Missstand hielt.⁵¹

Das Hauptkennzeichen des deutschen Universitätswesens zwischen 1871 und 1918 lag in der Bedeutung der Privatdozentur. Ohne Anspruch auf finanzielle Vergütung ihrer Tätigkeit und mit ungewisser Aussicht auf eine Professur, trugen die Privatdozenten die Hauptlast des expandierenden Lehr- und Forschungsbetriebs.⁵² Die wenigen erfolgreichen jüdischen Geisteswissenschaftler warteten zudem erheblich länger auf eine Festanstellung als ihre christlichen Kollegen. Da die Wartezeit beträchtliche finanzielle Mittel verschlang, entschloss man sich im jüdischen Bürgertum häu-

⁴⁸ Dazu erstmals: Dimitry Gawronsky, 'Ernst Cassirer. His Life and his Work. A Biography', in Paul A. Schilpp (Hrsg.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, New York 1958, S. 1-39.

⁴⁹ So der treffende Ausdruck von: Helmut Berding, *Moderner Antisemitismus in Deutschland*, Frankfurt/M. 1988, S. 152. Zum „Fall Cassirer“ auf Grundlage der fakultätsinternen Dokumente: Sieg, *Marburger Neukantianismus*, S. 334-5.

⁵⁰ Klemperer, *Curriculum vitae*, Bd. 2, S. 13. Zur jüdischen Benachteiligung an einzelnen Universitäten: Bresslauer, *Zurücksetzung*, S. 6-8.

⁵¹ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf 1917/19. Politik als Beruf 1919*, hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarb. mit Birgitt Morgenbrod, Tübingen 1992, S. 72.

⁵² Vgl. die klassische Monographie von: Alexander Busch, *Die Geschichte des Privatdozenten. Eine soziologische Studie zur großbetrieblichen Entwicklung der deutschen Universität*, Stuttgart 1959.

fig zur Verwandtenehe, die eine Konzentration der erforderlichen finanziellen Mittel bedeutete. So arrangierte man im Hause Cassirer die Heirat des viel versprechenden Philosophen mit seiner erst siebzehnjährigen Cousine Toni Bondy – eine Ehe, die trotz des Altersunterschieds und der beruflichen Belastungen bemerkenswert glücklich gewesen zu sein scheint. Freilich zeigen Toni Cassirers Erinnerungen auch, in welchem Umfang sie ihre Bedürfnisse dem Gelehrten dasein ihres zehn Jahre älteren Mannes unterordnete.⁵³

Die Hörgelder jüdischer Privatdozenten waren nicht mehr als ein „Zubrot“, weil die Ordinarien ein Monopol auf die lukrativen Überblicksvorlesungen besaßen. Dies führte zu einem Verdrängungsprozess jüdischer Geisteswissenschaftler in „kreative Nischen“, dem jedoch geringere Bedeutung als in den Naturwissenschaften zukam, deren intellektuelle Dynamik während des Kaiserreichs erheblich höher war.⁵⁴ Gleichwohl sollte das „intellektuelle Unruhepotential“ jüdischer Geisteswissenschaftler nicht unterschätzt werden. So gehörte der Berliner Philosoph Max Dessoir zu den ersten und energischsten Förderern der Parapsychologie.⁵⁵ Georg Simmels soziologische Begriffsbildung und kühne Gedankenexperimente lassen sich ohne seine persönlichen Diskriminierungserlebnisse kaum verstehen. Und Theodor Lessings heftige Angriffe auf die Methodologie des Historismus erklären sich nicht nur aus seinen deprimierenden Erfahrungen im Ersten Weltkrieg, sondern auch aus seiner grundsätzlichen Ablehnung des universitären Mandarinentums.⁵⁶

Das Zusammenspiel von familiären Erwartungen, wissenschaftlichen Leistungsanforderungen und akademischen Diskriminierungsmustern bedeutete für jüdische Gelehrte eine große menschliche Belastung. In jedem

⁵³ Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim 1981. Das Phänomen der jüdischen Verwandtenehe analysiert: Kaplan, *Jüdisches Bürgertum*, S. 163-6.

⁵⁴ Zur Bedeutung der Privatdozenten für die Entwicklung der Naturwissenschaften: Volkov, „Mandarine“, S. 3-4.

⁵⁵ Allgemein zur Veränderung der akademischen Philosophie, unter deren institutionellen Dach es zur Ausdifferenzierung pädagogischer, psychologischer und soziologischer Forschungsansätze kam: Ulrich Sieg, 'Im Zeichen der Beharrung. Althoffs Wissenschaftspolitik und die deutsche Universitätsphilosophie', in Bernhard vom Brocke (Hrsg.), *Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftspolitik im Industriezeitalter. Das „System Althoff“ in historischer Perspektive*, Hildesheim 1991, S. 287-306.

⁵⁶ Als Lektüre nach wie vor fesselnd: Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. Mit einem Nachw. von Rita Bischof*, München 1983 [zuerst ebd. 1919]. Zum Zeithintergrund vgl.: Rainer Marwedel, *Theodor Lessing 1872-1933. Eine Biographie*, Darmstadt/Neuwied 1987; speziell zu Lessings Weltkriegsdeutung: Ulrich Sieg, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Habilitationsschrift Marburg 1999, Kap. VI/2.

Fach kannte man Gestalten, die der nervlichen Anspannung nicht gewachsen waren. Während des gesamten Kaiserreichs lag über den „*Monumenta Germaniae Historica*“ der Schatten Philipp Jaffés. Obwohl die Umstände seines Selbstmords im Jahre 1870 nicht vollständig aufgeklärt werden konnten, hielten es die meisten Zeitgenossen für erwiesen, dass kollegiale Missgunst den hoch begabten jüdischen Urkundenforscher in den Tod getrieben hatte.⁵⁷ Edmund Husserl, der sich nach der Promotion aus Karrieregründen zur Konversion entschlossen hatte, wurde immer wieder Opfer lang anhaltender Depressionen und dachte an Selbstmord. Noch 1905, als sein denkerischer Rang nach Veröffentlichung der „*Logischen Untersuchungen*“ bereits gänzlich außer Frage stand, weigerte sich die Göttinger Philosophische Fakultät, ihn zum Ordinarius vorzuschlagen. In einer eigentümlichen Mischung aus Niedergeschlagenheit und verhaltenem Trotz schrieb Husserl daraufhin in sein Tagebuch: „Nun bitte ich den Himmel um Kraft, nicht zu erlahmen in meinem wissenschaftlichen Streben.“⁵⁸ Glücklicherweise erhoffte sich das preußische Kultusministerium durch Husserl eine Förderung der naturwissenschaftlich orientierten Philosophie und setzte ein Jahr später seine Göttinger Ernennung durch. Auf seinen Dankesbrief notierte der verantwortliche Ministerialdirektor Friedrich Althoff nüchtern: „Aus Husserl kann noch etwas werden.“⁵⁹

Das Ausmaß des Taufdrucks, der auf jüdischen Wissenschaftlern lastete, lässt sich an der Selbstverständlichkeit ablesen, mit der arrivierte christliche Gelehrte ihre Ansprüche formulierten. Dies musste auch Harry Bresslau erfahren, dem Droysen nach dreijähriger Lehrertätigkeit am Frankfurter Philanthropin 1872 die Habilitation ermöglicht hatte. Obwohl ihm an der Berliner Universität auch Ranke gewogen war, kam Bresslau nicht über das 1877 verliehene Extraordinariat hinaus. Als der ehrgeizige Mediävist glaubte, sich bei Ranke über die anhaltenden Benachteiligungen in der Wissenschaftswelt beklagen zu können, erhielt er die verständnislose Antwort: „Aber Bresslau, so treten Sie doch über.“⁶⁰ Dies kam für Bresslau allerdings nicht in Frage: Das Bekenntnis zum Judentum war für ihn eine Ehrensache, auch wenn er dem „Glauben der Väter“ innerlich fremd gegenüberstand.

Andere jüdische Wissenschaftler nahmen das Problem der Konversion leichter. Dem jungen Victor Klemperer erschien es ganz plausibel, zum

⁵⁷ Vgl. Fuhrmann, *Sind eben alles Menschen gewesen*, S. 108-115.

⁵⁸ Eintrag vom 16. Mai 1905, zit. nach: Schuhmann, *Husserl-Chronik*, S. 90.

⁵⁹ Marginalie Althoffs auf Husserls Schreiben vom 15. Juli 1906; zit. nach: Sieg, 'Im Zeichen der Beharrung', S. 291.

⁶⁰ Fuhrmann, *Sind eben alles Menschen gewesen*, S. 106.

christlichen Glauben überzutreten, wenn dies die Aufnahme in die deutsche „Gelehrtenrepublik“ förderte. Mit einer gewissen Nonchalance zitierte er das berühmte Wort Heinrichs IV. „*Paris vaut bien un messe*“, das er als Ausdruck eines vernünftigen Pragmatismus interpretierte.⁶¹ Freilich sollte man sich von der zur Schau gestellten Gelassenheit Klemperers nicht allzu sehr beeindrucken lassen. Im Unterschied zu seinen Brüdern, deren „Strebertum“ er verachtete, ließ er 1906 seine Taufe annullieren. Erst als er die Universitätswelt besser kannte, hielt er es für definitiv erwiesen, dass ihm „das Deutschtum alles und das Judentum gar nichts (bedeutete)“, und entschloss sich abermals zum Übertritt.⁶²

Gelegentlich kam es zu regelrechten Traumkarrieren von getauften Juden. Michael Bernays, der Bruder des klassischen Philologen Jacob Bernays, entschied sich 1856, sieben Jahre nach dem Tod des Vaters, des sittenstrengen Rabbiners Chaham Bernays, für die Konversion, was die völlige Trennung von der Familie bedeutete. Kurz nach der Reichsgründung erhielt er an der Münchener Universität einen Lehrstuhl, dessen Wichtigkeit schon allein in dem Umstand lag, dass es sich um die erste literaturwissenschaftliche Professur Deutschlands handelte. In der Folgezeit entfaltete Michael Bernays eine reiche Kathedertätigkeit und verfasste Schriften zu Herder, Klopstock, Schlegel und Wieland. Zu seinem persönlichen Bekanntenkreis gehörten Ludwig II., der „Dichterkönig“ Paul Heyse und Richard Wagner.⁶³ Der Philosoph Georg Misch, der schon früh zum christlichen Glauben übergetreten war, erhielt 1904 für seine „Geschichte der Autobiographie“ den Preis der Berliner Akademie der Wissenschaften. Die stattliche Preissumme von 5 000 Mark versetzte ihn in die Lage, seine literaturhistorischen Studien auch in Indien und China fortzusetzen. Als Schwiegersohn Wilhelm Diltheys konnte sich Misch der Gunst der deutschen Mandarine sicher sein. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf schrieb 1907 eine überschwängliche Besprechung seines ersten Hauptwerks, und 1917 fand Mischs Karriere mit dem Erwerb eines Göttinger Lehrstuhls einen standesgemäßen Abschluss.⁶⁴

⁶¹ Klemperer, *Curriculum vitae*, Bd. 2, S. 15.

⁶² Ebd., S. 16.

⁶³ Konzis zu Michael Bernays' beruflichem Werdegang: Barner, *Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf*, S. 28-9. Zur familiären Reaktion auf seine Taufe vgl.: Bach, *Jacob Bernays*, S. 146-7.

⁶⁴ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, 'Die Autobiographie im Altertum', in *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 1 (1907), Sp. 1105-14. Zur Vita Mischs vgl.: Sieg, *Marburger Neukantianismus*, S. 313-15.

Für die meisten jüdischen Wissenschaftler war hingegen die sogenannte „Taufprämie“ ein Ärgernis ersten Ranges. Breslauer aufwendige Enquête, die der „Verband der deutschen Juden“ in Auftrag gegeben hatte, sollte vor allem die unheilvollen Folgen des Konversionsdrucks nachweisen. In der Tat wurde es mit dem Übertritt zum Christentum spürbar leichter, eine Professur zu erhalten. Im Wintersemester 1909/10 waren zwar nur 37,6 Prozent der Privatdozenten und 37 Prozent der Extraordinarien jüdischer Herkunft getauft, aber 70 Prozent der Lehrstuhlinhaber.⁶⁵ Gleichwohl sollte die Tatsache nicht marginalisiert werden, dass die Berufungschancen für getaufte Juden immer noch schlechter waren als für Gelehrte aus einem christlichen Elternhaus. In den meisten Fakultäten registrierte man die Herkunft von Nachwuchswissenschaftlern genau und sperrte sich gegen zu viel „Fremdeinflüsse“. Auch in den Kultusministerien schätzte man bei Berufungsangelegenheiten einen protestantischen Familienhintergrund mehr als alles andere.⁶⁶

Das deutsche Judentum begegnete den Konvertiten mit unverhohlener Ablehnung. In Anbetracht des mühsamen Kampfes gegen staatliche Restriktionen und antisemitische Vorurteile betrachtete man ihr Verhalten als ehrlos und beschwor das Bild der „Fahnenflucht“. Zu den entschiedensten Gegnern der Konversion zählte Hermann Cohen. In einem programmatischen Artikel für die „Allgemeine Zeitung des Judentums“ vertrat er 1890 die Ansicht, dass nur das stolze Bekenntnis zum Judentum die Vorurteile der christlichen Umwelt zerstreuen könne.⁶⁷ Seine Ablehnung der Karriere getaufter Juden ging so weit, dass er von einem „Ring der Konvertiten“ fest überzeugt war.⁶⁸ Dies war gewiss keine zutreffende Wiedergabe der universitären Wirklichkeit, doch zeigt die Aussage Cohens gerade mit ihren „verschwörungstheoretischen Implikationen“, in welchem Ausmaß er das akademische Establishment als feindselig erlebte.

⁶⁵ Die statistisch nachweisbaren Folgen des Konversionsdrucks im Universitätsbereich analysiert: Kampe, 'Jüdische Professoren', S. 192-4. Allgemein zu den restriktiven Zulassungspraktiken im Staatsdienst: Peter Pulzer, 'Rechtliche Gleichstellung und öffentliches Leben', in *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 3, S. 156-7.

⁶⁶ Zur Akribie, mit der man im preußischen Kultusministerium Personaldaten von Philosophen sammelte und auswertete: Sieg, 'Im Zeichen der Beharrung', S. 293-301.

⁶⁷ Hermann Cohen, 'Der Religionswechsel in der neuen Ära des Antisemitismus', in ders., *Jüdische Schriften*, Bd. 2, hrsg. v. Bruno Strauß [...], Berlin 1924, S. 342-5 [zuerst: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 2. Oktober 1890, 54. Jg., S. 489-90].

⁶⁸ So Cohen in einem Brief an Paul Natorp vom 10. Juni 1917; zit. nach: Helmut Holzhey, *Cohen und Natorp*, Bd. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritischer Lektüre. Briefe der Marburger. Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule*, Basel/Stuttgart 1986, S. 480.

3. Shulamit Volkovs vor gut zehn Jahren getroffene Aussage, dass die Juden in den „deutschen Wissenschaftsbetrieb vollkommen integriert waren“, läßt sich kaum mehr aufrechterhalten.⁶⁹ Bereits die thematischen Schwerpunkte eines jüdischen Gelehrten entschieden in den Geisteswissenschaften über das Ausmaß seiner Akzeptanz. So waren die Vertreter der „Wissenschaft des Judentums“ an keiner deutschen Universität professorabel. Dies führte schon früh zur Selbstorganisation jüdischer Forscher, deren vielleicht wichtigstes Ergebnis die 1872 eröffnete Berliner „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“ war.⁷⁰ Zu den Zentralfiguren der Gründungsgeschichte gehörte Moritz Lazarus, der die Restriktionen der deutschen Bildungswelt am eigenen Leib erfahren hatte.

Der nach der gescheiterten Revolution von 1848/49 in die Emigration gezwungene Nationalökonom Bruno Hildebrandt hatte Lazarus 1859 einen Ruf nach Bern verschafft. Während seines Wirkens an der eidgenössischen Universität feierte der Völkerpsychologe bedeutende Erfolge.⁷¹ Der Ordinarius für Philosophie galt als profunder Wissenschaftler, gewandter Organisator und glänzender Redner. 1864 bekleidete Lazarus sogar das prestigeträchtige Amt des Rektors. Dennoch zögerte er keinen Augenblick, als sich ihm 1866 die Möglichkeit zur Rückkehr nach Berlin bot. Zwei Jahre später trat er eine Stellung an der preußischen Kriegsakademie an, wo seine Vorlesungen abermals auf breite Resonanz stießen. Lazarus' prominentester Hörer war zugleich sein Förderer, der für seine liberalen Ansichten bekannte Kronprinz Friedrich. Als dieser jedoch zu seiner Schwiegermutter, Königin Victoria, nach England reiste, nutzte der „‘christlich-germanische’“ General von Ollech die Gelegenheit und strich die Philosophie aus der Offiziersausbildung.⁷² In der Folgezeit gehörte Lazarus zwar zu den Schlüsselfiguren des jüdischen Lebens in Berlin, ja Deutschland, für einen Lehrstuhl kam er jedoch nicht in Frage. Seine Erfolge als Honorarprofessor an der Friedrich-Wilhelms-Universität ließen sich allerdings nicht vollends übersehen, und 1896 erhielt er, bereits 70-jährig, den begehrten Titel eines Geheimen Regierungsrats verliehen.

⁶⁹ Volkov, 'Soziale Ursachen des Erfolgs', S. 323.

⁷⁰ Zur mühseligen Institutionalisierung der Judaistik vgl.: Julius Carlebach (Hrsg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt 1992; und: Michael Brenner, 'Jüdische Geschichte an deutschen Universitäten – Bilanz und Perspektive', in *Historische Zeitschrift*, 266 (1998), S. 1-21.

⁷¹ Zu Lazarus' Schweizer Jahren vgl.: Belke, 'Einleitung', S. XXVI-XXX.

⁷² Ebd., S. XXXIX.

Nur wenige jüdische Geisteswissenschaftler gelangten zur ersehnten Professur. In der Regel handelte es sich dabei nicht um einen Lehrstuhl, sondern um eine andere Form der Anstellung, mit der sich kaum Reputation verband. So erhielt Jacob Bernays, dem die Klassische Philologie die bis heute instruktivste Deutung der Aristotelischen Katharsis-Theorie verdankt, auf seine alten Tage den Titel „Professor“. Bei Licht besehen handelte es sich jedoch lediglich um eine Oberbibliothekarsstelle an der Bonner Universität, die keinerlei wissenschaftspolitischen Einfluss versprach. Den übte sein Kollege Hermann Usener aus, dessen berühmtester Schüler, Friedrich Nietzsche, in seiner „Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik“ an Gedanken Bernays' anknüpfte.⁷³

Nicht selten blieb die Kluft zwischen gelehrter Leistung und der Position im deutschen Wissenschaftsgefüge gewaltig. Felix Liebermann, der Bruder des berühmten Malers, zählte zu den besten Kennern der englischen Rechtsquellen. Er gab im Auftrag der Savigny-Gesellschaft die „Gesetzbücher der Angelsachsen“ heraus und erwarb sich beträchtliche Reputation in der *scientific community*. Er wurde als Ehrenmitglied der Britischen Historischen Gesellschaft kooptiert und erhielt die Ehrendoktorwürde der Universitäten Oxford und Cambridge. Bei den „*Monumenta Germaniae Historica*“ kam er hingegen über die Stellung eines „Gehilfen“ nicht hinaus.⁷⁴ Wenig besser erging es dem angesehenen Berliner Literaturwissenschaftler Richard Moritz Meyer, der nicht nur 1895 eine preisgekrönte Goethebiographie veröffentlichte, sondern auch eine umfassende „Geschichte der deutschen Literatur im 19. Jahrhundert“ verfasste, die 1923 die siebte Auflage erreichte. Er blieb als Titularprofessor an der Friedrich-Wilhelms-Universität eine randständige Gestalt und entschloss sich zur Taufe seiner Kinder, denen er ähnliche Erfahrungen ersparen wollte.⁷⁵ Der vielleicht berühmteste Fall ist Georg Simmel, dessen Vorlesungen in Berlin als öffentliche Ereignisse betrachtet wurden. Obwohl er die Unterstützung von tonangebenden Gelehrten wie Max Weber und Heinrich Rickert genoss, war er noch nicht einmal im liberalen Baden professorabel. Erst

⁷³ Vgl. Bach, *Jacob Bernays*, S. 182.

⁷⁴ Dementsprechend marginal ist seine Erwähnung bei: Fuhrmann, *Sind eben alles Menschen gewesen*, S. 88.

⁷⁵ Zu Meyers Stellung in der Goetheforschung vgl.: Barner, *Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf*, S. 32-3; ein eindrucksvolles Charakterprofil zeichnet: Klemperer, *Curriculum vitae*, Bd. 1, S. 355-6.

1914 erhielt der 56-jährige einen Ruf an die Straßburger Reichsuniversität, wo er vier Jahre später verstarb.⁷⁶

Ausnahmefiguren wie Harry Bresslau oder Hermann Cohen dienten über Jahrzehnte zur Illustration der fragwürdigen Theorie von der gelungenen Integration jüdischer Geisteswissenschaftler, die nicht selten von einem harmonisierenden Bild „deutsch-jüdischer Kultursymbiose“ begleitet war. Ein genaues Quellenstudium führt freilich zu einer anderen Deutung ihrer Lebenserfahrungen. Bresslau blieb ungeachtet seiner imponierenden wissenschaftlichen Leistungen in mancher Hinsicht ein Außenseiter der Historikerzunft. Zwar galt sein 1889 erstmals erschienenenes „Handbuch der Urkundenlehre“ rasch als Standardwerk der Diplomatik, doch ein Berliner Ordinariat verschaffte es ihm nicht. Stattdessen wirkte er an der Straßburger Hochschule, wohin es so manchen hoch begabten jüdischen Wissenschaftler verschlug.⁷⁷

Bresslau wurde an der Reichsuniversität sichtlich geschätzt, amtierte 1904 als Rektor und wurde zwei Jahre später zum Vorsitzenden der „Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft“ gewählt.⁷⁸ Die Geschicke seines Faches konnte er jedoch nicht nachhaltig beeinflussen. Das Zeitalter der beginnenden wissenschaftlichen Großforschung bedeutete zugleich einen institutionellen Zentralisierungsprozess, der dazu führte, dass beinahe alle relevanten Fragen in Berlin entschieden wurden. Dies traf für Natur- und Geisteswissenschaften gleichermaßen zu. Von Wilhelm Dilthey über Adolf Harnack bis Theodor Mommsen lehrten an der Friedrich-Wilhelms-Universität die renommiertesten Gestalten des deutschen Wissenschaftssystems, die zugleich seine einflussreichsten Funktionäre waren.⁷⁹ Ein Ruf nach Berlin galt als Karrierehöhepunkt und wurde nur in seltenen Fällen ausgeschlagen. Für jüdische Gelehrte war eine derartige

⁷⁶ Das Schicksal Simmels ist so gut bekannt, dass es hier nicht näher geschildert zu werden braucht. Die einschlägigen Dokumente veröffentlichte bereits: Michael Landmann, 'Bausteine zur Biographie', in *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag am 1. März 1958*, hrsg. v. Kurt Gassen/Michael Landmann, Berlin 1958, S. 11-34.

⁷⁷ Harry Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien, Bd. 1*, Leipzig 1889; zum Ausnahmecharakter Straßburgs in der deutschen Hochschullandschaft: John E. Craig, *Scholarship and Nation Building. The Universities of Strasbourg and Alsatian Society, 1870-1939*, Chicago/London 1984.

⁷⁸ Bresslau, 'Selbstdarstellung', S. 47.

⁷⁹ Zur Signatur preußischer Wissenschaftsförderung um die Jahrhundertwende: Manfred Rasch, 'Kommunalisierung, Regionalisierung und Konzentrierung: Aspekte preußischer Wissenschaftspolitik unter Friedrich Althoff und seinen Nachfolgern', in vom Brocke, *Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftspolitik*, S. 109-122.

Position so gut wie unerreichbar: In der Regel standen sie vor der Wahl zwischen einer Außenseiterstellung in Berlin oder der Etablierung in der Provinz.

Selbst Hermann Cohen, der einzige jüdische Ordinarius für Philosophie und wortmächtige Intellektuelle, konnte die Organisation seines Fachs nicht nennenswert prägen. Beispielsweise wurde das Prestigeprojekt der „Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften“, die umfassende Edition der Werke, Briefe und Vorlesungen Kants sowie des handschriftlichen Nachlasses, von Dilthey organisiert. Bei Personalentscheidungen galt er als wichtigster Vertrauter Althoffs, der der preußischen Kultuspolitik zwischen 1882 und 1907 seinen Stempel aufdrückte. Für die Philosophie bevorzugte der Ministerialdirektor schneidige junge Männer, die im Ausland den Gedankenreichtum des deutschen Idealismus priesen, aber keine weltabgewandten Grübler oder politisierenden Staatskritiker.⁸⁰ Die liberalen Werte der „Ära Falk“, denen sich viele jüdische Geisteswissenschaftler verpflichtet fühlten, gehörten weitgehend der Vergangenheit an. So passte Cohens Rekurs auf den ethischen Universalismus der Aufklärung schwerlich in ein technikgläubiges und militarisiertes Zeitalter, das die Wissenschaft nach ihrem nationalen Nutzen taxierte.⁸¹ Dennoch war der Neukantianer politisch alles andere als passiv oder gar desinteressiert. Dem Linksliberalismus nahe stehend, verfasste er eine Vielzahl engagierter Artikel, die von der Ablehnung des preußischen Dreiklassenwahlrechts bis zur Abschaffung der Todesstrafe reichten.⁸² In welchem Ausmaß jüdische Gelehrte sich politisch zu äußern bereit waren, hatte 1879/80 bereits der „Berliner Antisemitismusstreit“ gezeigt.

Heinrich von Treitschkes Kritik an der – von ihm maßlos übertriebenen – Einwanderung osteuropäischer Juden, die mit einem generellen Angriff auf die Resultate des Emanzipationszeitalters verbunden war, provozierte reichsweit heftige Diskussionen. Besonders energisch trat Harry Bresslau in der öffentlichen Debatte auf. Er monierte nicht nur die inhaltlichen Fehler, sondern auch die ideologischen Hintergedanken des wortgewaltigen Publizisten, den er als Historiker lange bewundert hatte. Bresslau kon-

⁸⁰ Sieg, 'Im Zeichen der Beharrung', S. 292-3.

⁸¹ Die zunehmende Antiquiertheit der jüdischen Bildungsidee in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts analysiert: Shulamit Volkov, 'Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland', in *Historische Zeitschrift*, 253 (1991), S. 603-28.

⁸² Zu Cohens politischem Engagement vgl.: Jörg Hackeschmidt/Ulrich Sieg, 'Hermann Cohen, ein vergessener Kronzeuge liberaler Demokratie', in *Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung*, 6 (1994), S. 159-66.

statierte nüchtern, dass die Juden als „Sündenböcke“ für ungeliebte politische Entwicklungen dienen mussten.⁸³ Zugleich betonte er, dass Treitschkes auf innere Homogenisierung zielender Nationsbegriff die Wahrung jüdischer Eigenart ausschloss. Überdies wies er auf den projektiven Charakter der zeitgenössischen Judenbilder hin und gab den Rat, „den Begriff Jude aus den Merkmalen zusammzusetzen, welche diese Mittelklasse aufweist, ohne sich durch jene Ausnahmen nach oben und nach unten beeinflussen zu lassen“.⁸⁴ Bezeichnenderweise zog Bresslaus Erklärung eine Vielzahl antisemitischer Invektiven auf sich, die es als unbillig ansahen, dass er Treitschkes volltönende Rhetorik einer ideologiekritischen Analyse unterzogen hatte.

Das Engagement für jüdische Belange besaß für Bresslau jedoch nicht Priorität. Zwar wirkte er an der Erforschung der jüdischen Geschichte in Deutschland maßgeblich mit, doch störte ihn der „dilettantische Zug“ dieses Unternehmens, das sich seines Erachtens allzu oft in lokal- und regionalgeschichtlichen Quisquilien verlor. Als langjähriger Mitarbeiter bei den „Monumenta Germaniae Historica“ vermisste Bresslau überdies die sorgfältige Anwendung wissenschaftlicher Quellenkritik. Heinrich Graetz' elfbändige „Geschichte der Juden“ beurteilte er als voreilige und deshalb missglückte Universalhistorie. Im Gegenzug nannte ihn Graetz einen „teutomanischen Juden“.⁸⁵ Die Standpunkte waren nicht vermittelbar, und gegen Ende seines Lebens bereute es Bresslau, dass er einst so große Hoffnungen in eine eigenständige jüdische Geschichtswissenschaft gesetzt hatte. Seine drei Kinder ließ er taufen, um ihnen die Integration in die deutsche Gesellschaft zu erleichtern.

Das Leben Hermann Cohens nahm die entgegengesetzte Entwicklung. Sein Versuch, im „Berliner Antisemitismusstreit“ zu vermitteln, hatte ihn noch zwischen die streitenden Fronten gebracht und zu seiner temporären Isolation im liberalen Judentum geführt. Insbesondere hatte sich sein ehe-

⁸³ Harry Bresslau, 'Zur Judenfrage', in Walter Boehlich (Hrsg.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt/M. 1988 [zuerst separat mit dem Untertitel „Sendschreiben an Herrn Prof. Dr. Heinrich von Treitschke“, Berlin 1880], S. 76. Der Schlüsseltext der Kontroverse, Treitschkes Leitartikel „Unsere Aussichten“, findet sich vollständig: *Preussische Jahrbücher*, 44 (1879), S. 559-76. Den besten Überblick über die jüdischen Beiträge bietet immer noch: Michael A. Meyer, 'Great Debate on Antisemitism. Jewish Reaction to New Hostility in Germany 1879-1881', in *Year Book 11 of the Leo Baeck Institute*, London 1966, S. 137-70. Eine Darstellung, welche die überregionale Dimension der Auseinandersetzung herausarbeitet und auf die innenpolitische „Wende“ Bismarcks bezieht, ist dringlich.

⁸⁴ Bresslau, 'Judenfrage', S. 78.

⁸⁵ Zit. nach: Rück, 'Harry Bresslau', S. 6.

maliger Lehrer Heymann Steinthal von ihm abgewandt, der ihm mangelnde Solidarität mit dem jüdischen Volk vorwarf.⁸⁶ Unter dem Eindruck des erstarkenden Antisemitismus radikalisierte sich jedoch Cohens politisches Weltbild, der alsbald zu den energischsten Verteidigern jüdischer Rechte gehörte. Vor Gericht stritt er etwa 1888 mit Paul de Lagarde um den ethischen Gehalt des Talmuds und kritisierte scharf die antisemitischen Ausführungen des Göttinger Orientalisten.⁸⁷ An der Marburger Hochschule hatte freilich der Einsatz für jüdische Werte die weitgehende Isolation Cohens zur Folge. Der Neukantianer wurde weder zum Dekan der Philosophischen Fakultät noch zum Rektor gewählt, obwohl sein wissenschaftliches Prestige dies nahe gelegt hätte. Das Ausmaß seiner universitären Isolation lässt sich aus der Tatsache ersehen, dass für gewöhnlich seine Kollegen den Raum verließen, wenn er das Professorenzimmer betrat.⁸⁸

Weder Bresslau noch Cohen waren zeit ihres Lebens vollständig in die deutsche Wissenschaftswelt integriert. Betrachtet man sie als „etablierte Außenseiter“, so muss der Akzent wohl auf dem zweiten Wort liegen, insbesondere wenn man in Rechnung stellt, wie gering ihre fachinternen Einflussmöglichkeiten letztlich blieben. Ihr Alltag war so sehr mit Arbeit angefüllt, dass Fragen des bürgerlichen Lebensstils nur eine nachgeordnete Bedeutung zukam. Gewiss, vor allem Bresslau erfüllte die Anforderungen, welche die deutsche Gelehrtenwelt an ihre Siegelbewahrer stellte. Er nannte eine repräsentative Bibliothek sein Eigen, besuchte regelmäßig die Oper und pries den Wert von Bildungsreisen. Selbstverständlich erhielten seine Kinder eine standesgemäße Erziehung, und besonders freute es ihn, dass seine Tochter Helene mit dem Privatdozenten für Evangelische Theologie, Albert Schweitzer, eine „gute Partie“ gemacht hatte. Allein, neben seinem wissenschaftlichen Ethos erscheint all dies nebensächlich. Es ist wohl kein Zufall, dass in der stilisierten Selbstdarstellung des 78-jährigen Gelehrten die Schlusszeilen am persönlichsten wirken, in denen er seiner Hoffnung Ausdruck verleiht, „neben dem fünften Diplomatband noch meine Urkundenlehre zum Abschluß zu bringen“.⁸⁹

⁸⁶ Vgl. *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal*, Bd. II/1, S. 220, Anm. 2.

⁸⁷ Dazu ausführlich: Ulrich Sieg, '„Der Wissenschaft und dem Leben tut dasselbe not: Ehrfurcht vor der Wahrheit.“ Hermann Cohens Gutachten im Marburger Antisemitismusprozeß 1888', in Reinhard Brandt/Franz Orlik (Hrsg.), *Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992*, Hildesheim/Zürich/New York 1993, S. 222-49.

⁸⁸ Abraham A. Fraenkel, *Lebenskreise. Aus den Erinnerungen eines jüdischen Mathematikers*, Stuttgart 1967, S. 104-105.

⁸⁹ Bresslau, 'Selbstdarstellung', S. 77.

Auch Hermann Cohen lebte primär für seine wissenschaftliche Arbeit und empfand es als tiefe Kränkung, dass er seinem begabtesten Schüler Ernst Cassirer keine Professur verschaffen konnte. Beide litten nicht nur unter ihrer Herkunft, sondern auch unter ihrem politischen Engagement. In der mehrheitlich national-konservativ gesinnten Hochschullehrerschaft galt das Plädoyer für aufklärerische Werte und eine „Ethisierung des Klassenkampfes“⁹⁰ als politisch unzuverlässig, ja staatsgefährdend. Im Unterschied zu vielen anderen Professoren hat Cohen das Marburger Kulturleben kaum geprägt: Seine Vorträge fanden nur selten im städtischen Rahmen statt, und seine Bemühungen um eine Verbesserung des Konzertbetriebs blieben Episode.

Hingegen setzte sich Cohen mit großem Engagement für die Belange der jüdischen Gemeinde ein. Obwohl selbst dem Reformjudentum zugewandt, begrüßte er eine rituelle Lebensweise seiner Studenten. Er wirkte im Marburger Zweigverein zur Abwehr des Antisemitismus, engagierte sich für eine Intensivierung der jüdischen Lehrlingsausbildung und gehörte zu den angesehensten Gemeindemitgliedern. In welchem Ausmaß sich Cohen dem Judentum verpflichtet fühlte, belegt das erst kürzlich gefundene Testament des Philosophen. Der nicht unvermögende Professor spendete beinahe all sein Geld für jüdische Einrichtungen. Lediglich ein Stipendium, das den Namen seines Amtsvorgängers Friedrich Albert Lange tragen sollte, wies in eine andere Einrichtung. Es galt der Förderung der systematischen Philosophie und erinnerte damit an jene liberale Ära preußischer Berufungspolitik, der Cohen sein universitäres Amt und die Möglichkeit zu öffentlicher Wirksamkeit verdankte.⁹¹

4. Nicht nur im Hause Warburg oder Cassirer existierte jener „Bildungshunger“, ohne den sich die deutsch-jüdische Kultur des Kaiserreichs nicht charakterisieren lässt. Die erfolgreichen jüdischen Geisteswissenschaftler stammten keineswegs nur aus Bankierskreisen oder begüterten Kaufmannsfamilien. Vielmehr war der Bedeutungsüberschuss von Bildung

⁹⁰ So Max Webers berühmte Formulierung, die zum Schibboleth des Linksliberalismus wurde; *Bericht über die Verhandlungen des fünften Evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten zu Frankfurt a. M.*, Berlin 1894, 80-1. Ausführlich zur philosophisch-politischen Diskussionslage im *Fin de Siècle*: Helmut Holzhey (Hrsg.), *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*, Frankfurt/M. 1994.

⁹¹ Ulrich Sieg (Hrsg.), 'Das Testament von Hermann und Martha Cohen. Stiftungen und Stipendien für jüdische Einrichtungen', in *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte*, 4 (1997), S. 251-64.

auch im Kleinbürgertum so hoch, dass viele Familien ihre finanziellen Ressourcen auf den begabtesten Sohn konzentrierten, dem man den Besuch von Gymnasium und Universität ermöglichte. Generell ist in Rechnung zu stellen, dass die im Reichsgründungsjahrzehnt berufenen Gelehrten bereits in der Formierungsphase des jüdischen Bürgertums nach 1848 sozialisiert wurden. Hier liegt eine zentrale Ursache für den liberalen Grundzug ihres Weltbilds, die in der Forschung bislang kaum berücksichtigt wurde.

Zu den signifikanten Merkmalen der behandelten jüdischen Gelehrten gehört ihr ausgeprägtes wissenschaftliches Ethos. Schon im Elternhaus wurden jene charakterlichen Dispositionen und intellektuellen Überzeugungen gefördert, die sie zu den idealen Paladinen des deutschen Universitätssystems werden ließen. Am Ideal voraussetzungsloser Wissenschaft zu zweifeln, kam den herausragenden jüdischen Forschern nicht in den Sinn. Gerade im Rekurs auf die unbedingte Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Aussagen fühlten sie sich ihren protestantischen Kollegen verbunden. Tatsächlich bestätigten sie mit ihrem aufklärerischen Wissenschaftsverständnis in einer zunehmend nationalistischen Welt ihre Außenseiterrolle, wodurch es zu dem von Michael A. Meyer bemerkten Paradoxon kam, dass sie „in der Hingabe an den Universalismus ... ihre Besonderheit bewahrten“.⁹²

Jüdische Geisteswissenschaftler orientierten sich am geltenden Bildungskanon und bevorzugten „klassische Themen“. erinnert sei nur an ihre herausragende Rolle in der Goetheforschung oder in der Geschichte des Neukantianismus. Freilich verlor ihr Wissenschaftsverständnis in einer Ära rascher Spezialisierung sukzessiv an Bedeutung. Damit nahmen sie Teil an jenem umfassenden Prozess, dem sich auch die protestantische Hochschullehrerschaft nicht entziehen konnte. Das humboldtsche Universitätsideal, zu dessen Konstitutionsmerkmalen der Glaube an die Orientierungsfunktion von Bildung gehörte, ließ sich mit der rasanten Wissensakkumulation eines spezialisierten Forschungsbetriebs immer schwieriger in Einklang bringen.⁹³ Allerdings sollte man das Ausmaß, in dem jüdische Gelehrte die Werte des universitären Mandarinentums vertraten, nicht über-

⁹² Michael A. Meyer, 'Die deutschen Juden. Perspektiven ihrer Geschichte', in ders., *Jüdische Identität in der Moderne*, Frankfurt/M. 1992, S. 121.

⁹³ Dazu an einem herausgehobenen Beispiel: Helmut F. Spinner, 'Das „System Althoff“ und Max Webers Kritik, die Humboldtsche Universität und die Klassische Wissensordnung: Die Ideen von 1809, 1882, 1914, 1919, 1933 im Vergleich', in vom Brocke, *Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftspolitik*, S. 503-63. Allgemein: Rüdiger vom Bruch, 'A Slow Farewell to Humboldt? Stages in the History of German Universities. 1810-1945', in Mitchell G. Ash (Hrsg.), *German Universities. Past and Future – Crisis or Renewal*, Providence 1997, S. 3-32.

betonen. Ihre Marginalisierung führte auch in den Geisteswissenschaften zu einem Verdrängungsprozess in „kreative Nischen“, dem etwa entscheidende Bedeutung für die Frühgeschichte der universitären Soziologie und Psychologie zukommt. Gewiss sind ganz unterschiedliche Reaktionen auf die Zugehörigkeit zu einer Randgruppe möglich, und es wäre naiv, Gestalten wie Sigmund Freud oder Georg Simmel vorbehaltlos für „repräsentativ“ zu erklären.⁹⁴ Doch gehört auch der Blick auf die Außenseiter zu einer Gesamtbeurteilung der Universitätswelt vor 1914, die durch scharfe Exklusionsmuster charakterisiert wurde und gerade die begabtesten jüdischen Wissenschaftler alles andere als gerecht behandelte. Im Herzen des preußischen Hochschulsystems, an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin, blieb ihr Einfluss marginal. Und selbst Professoren vom Rang Harry Bresslaus oder Hermann Cohens müssen rückblickend wohl als Gelehrte gelten, die ihren Außenseiterstatus nie vollständig abzulegen vermochten.

Gleichwohl bejahten die meisten jüdischen Geisteswissenschaftler den bürgerlichen Wertekosmos, ohne dass dies notwendigerweise auf eine bürgerliche Herkunft verweist. In vielen Fällen haben wir es mit „Aufsteiger-geschichten“ zu tun, die erst in der versöhnenden Perspektive der Erinnerung innere Stimmigkeit und milden Glanz erhalten.⁹⁵ Ein dezidiert quellenkritischer Zugriff belegt allerdings nicht nur, wie verschlungen und mühsam die meisten Lebensläufe waren, er verdeutlicht auch, welche institutionellen Rahmenbedingungen und soziologischen Mechanismen das jüdische Bildungsstreben begünstigten. Das Zusammenspiel von individueller Ermutigung und kollektiver Diskriminierung scheint den Leistungswillen von Juden in Schule und Universität besonders gefördert zu haben. Der strenge bürgerlich-wissenschaftliche Ehrenkodex ließ es jedoch kaum zu, dass jüdische Gelehrte öffentlich über erlittene Benachteiligungen und Kränkungen berichteten. Gerade deshalb bedarf es intensivierter Quellen-suche und vermehrter hermeneutischer Anstrengungen, wenn man ein schattierungsreiches und realistisches Bild vom Selbstverständnis jüdischer Geisteswissenschaftler gewinnen will. Der Preis, den sie für ihren Erfolg zu entrichten hatten, lässt sich beim gegenwärtigen Kenntnisstand nur er-ahnen.

⁹⁴ Zum erkenntnistheoretisch zweifelhaften Status der „Repräsentativität“ in der Wissenschaftsgeschichte: Volkov, ‘„Mandarine“’, S. 5.

⁹⁵ Vgl. Gebhardt, *Familiengedächtnis*; zur normativen Funktion bürgerlicher Lebenskonzepte siehe: Manfred Hettling/Stefan-Ludwig Hoffmann, ‘Der bürgerliche Wertehimmel. Zum Problem bürgerlicher Lebensführung im 19. Jahrhundert’, in *Geschichte und Gesellschaft*, 3 (1997), S. 333-59.

STEFAN-LUDWIG HOFFMANN

Bürger zweier Welten? Juden und Freimaurer im 19. Jahrhundert

„Der Weg der neueren Bildung geht/Von Humanität/Durch Nationalität/Zur Bestialität“. Nur wenige haben nach 1945 der Versuchung widerstanden, die Geschichte der deutschen Bildungsidee nach dieser Formel von Grillparzer aus dem Jahre 1849 zu schreiben. Zuletzt haben George Mosse, Aleida Assmann und Georg Bollenbeck argumentiert, die Bildungsidee sei im Laufe des vergangenen Jahrhunderts aus einem Integrationsangebot, einer „Einladung für alle“ zu einem Instrument der Ausgrenzung geworden. Einzig die deutschen Juden hätten, „nicht ganz ohne Weltfremdheit“, wie Assmann meint, im Kaiserreich am „aufklärerischen Menschenbild des gleichberechtigten, allseitig unbestimmten sich selbst bildenden Individuums“ festgehalten.¹

Im Folgenden soll eine andere Sichtweise vorgeschlagen werden, in der die ein- und ausgrenzende Bedeutung der Bildungsidee nicht in einem zeitlichen Ablösungsmodell, sondern in ihrer Gleichzeitigkeit und Wechselwirkung begriffen wird. Die Spannung zwischen allgemein-menschlichem Anspruch und sozialer Exklusivität, zwischen Universalismus und Partikularismus ist konstitutiv nicht nur für den Bildungsbegriff. Sie führt zum Kern der modernen Bürgerlichkeit als einem System moralischer Werte und Praktiken. Der Begriff der „bürgerlichen Kultur“ verweist von vornherein auf diese Ambivalenz, er ist universal und partikular zugleich, indem er angesiedelt ist „zwischen dem Wunsch, ein für alle Menschen gültiges Wertesystem zu pro-

¹ George L. Mosse, *German Jews Beyond Judaism*, Cincinnati 1985; dt.: *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Mit einer Einleitung von Aleida Assmann*, Frankfurt 1992; ders., 'Jewish Emancipation. Between Bildung and Respectability', in Jehuda Reinharz / Walter Schatzberg (Hrsg.), *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, Hanover 1985, S. 1-16; ders., 'Das deutsch-jüdische Bildungsbürgertum', in Reinhart Koselleck (Hrsg.) *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert.*, Bd. 2, Stuttgart 1990, S. 168-80; Aleida Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Frankfurt 1993; Georg Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt 1994. Vgl. dagegen die Sichtweise bei: Shulamit Volkov, 'The Ambivalence of Bildung', in Klaus L. Berghahn (Hrsg.), *The German-Jewish Dialogue Reconsidered. A Symposium in Honor of George L. Mosse*, Frankfurt 1996, S. 81-97.

klamieren, und der Neigung, diese Werte nur mit denjenigen zu identifizieren, die bestimmten gesellschaftlichen und moralischen Ansprüchen genügen.“² Die Bürgerlichkeit des „langen“ 19. Jahrhunderts kann nur in dieser Ambivalenz begriffen werden: Sie gewann ihren sozialen und politischen Wert in ihrer Distinktionsfähigkeit; sie besaß aber auch – das wird heute oft übersehen – einen Selbstwert im Sinne allgemeiner Menschenbildung. Es ist daher eine Verkürzung, bürgerliche Werte nur als eine Abgrenzungsstrategie jener anzusehen, die sie für sich in Anspruch nehmen. In den Worten Reinhart Kosellecks: „Bildung ist sozial bedingt, aber nicht sozial radizierbar.“³

Was folgt aus dieser Annahme? Die Tendenz zur Verallgemeinerung bürgerlicher Werte im 19. Jahrhundert, die herausragende Bedeutung, die sie für Juden, Katholiken oder Sozialdemokraten gewannen, lässt sich nur begreifen, indem genauer bestimmt wird, wie universalistische Begriffe im diachronen Wandel sowohl ausgrenzend wie auch integrierend gewirkt haben. Nur so scheint es erklärlich, warum ausgegrenzte Gruppen der deutschen Gesellschaft sich auf diese Werte so nachhaltig berufen haben – ohne dass man ihnen „Weltfremdheit“ attestieren dürfte. Nicht nur die Begriffsgeschichte von „Bildung“, sondern auch der weite Bereich der kulturellen Praktiken soll im Folgenden untersucht werden, indem eine bestimmte Geselligkeitsform in den Mittelpunkt gestellt wird, für die Begriffe wie Humanität, Sittlichkeit und Bildung konstitutiv waren und die schon im Selbstverständnis der Zeit als klassische „bürgerliche“ Institution galt: die Freimaurerei.⁴

² James J. Sheehan, 'Wie bürgerlich war der deutsche Liberalismus?', in Dieter Lange-wiesche (Hrsg.), *Liberalismus im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988, S. 28-44, 43. Vgl. auch Jürgen Kocka, 'Das europäische Muster und der deutsche Fall', in ders. (Hrsg.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1995², S. 9-75; ders., 'The Middle Classes in Europe', in *Journal of Modern History*, 67 (1995), S. 783-806, u. David Blackbourn, 'The Discreet Charm of the Bourgeoisie', in ders. u. Geoff Eley, *The Peculiarities of German History. Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany*, Oxford 1984, bes. S. 206-37; Geoff Eley, 'German History and the Contradictions of Modernity. The Bourgeoisie, the State, and the Mastery of Reform', in ders. (Hrsg.), *Society, Culture, and the State in Germany, 1870-1930*, Ann Arbor, MI 1996, S. 67-103.

³ Reinhart Koselleck, 'Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung', in ders. (Hrsg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Bd. 2, Stuttgart 1990, S. 11-46, 31. Vgl. auch David Sorkin, 'Wilhelm von Humboldt. The Theory and Practice of Self-Formation (*Bildung*), 1791-1810', in *Journal of the History of Ideas*, 44 (1983), S. 55-73; ders., *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, New York 1987; ders., 'The Impact of Emancipation on German Jewry. A Reconsideration', in Jonathan Frankel u. Steven J. Zipperstein (Hrsg.), *Assimilation and Community*, Cambridge 1992, S. 177-98. Sorkin betont, ähnlich wie George Mosse, die herausragende Bedeutung der Bildungsidee für die deutschen Juden.

⁴ Grundlegend für die hier behandelte Thematik sind die hervorragenden Studien von Jacob Katz, *Jews and Freemasons in Europe 1723-1939*, Cambridge, MA 1970; ders., 'The

In der Tradition der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts stehend, war es das Ziel der Freimaurerlogen, jenseits der Beschränkungen der bürgerlichen Gesellschaft von Stand, Religion und Nation eine Form der Geselligkeit zu ermöglichen, in der die „Parität des bloß Menschlichen“ die partikularen Interessen des Einzelnen überwindet und ihn zur Bildung im Sinne von Selbstbildung der eigenen Individualität anhält.⁵ Während die bürgerliche Gesellschaft, „ganz ihrer Absicht entgegen“, die Menschen nicht vereinigen könne, „ohne sie zu trennen, ohne Klüfte zwischen ihnen zu befestigen, ohne Scheidemauern durch sie hinzuziehen“, so dass sich nicht „bloße Menschen gegen bloße Menschen“, sondern immer „solche Menschen gegen solche Menschen“ zueinander verhalten, war es nach Lessing das Ziel der Freimaurerei, „jene Trennungen, wodurch die Menschen einander so fremd werden, so eng als möglich wieder zusammenzuziehen“.⁶ Bildung und Geselligkeit als Weg zur moralischen Verbesserung des einzelnen Menschen und damit der ganzen Menschheit – das bildete den utopischen Kern des Logenwesens wie der entstehenden Bürgergesellschaft überhaupt. Zugleich verkörperte die Freimaurerei auch jene spezifische Spannung, unter der „Bürgerlichkeit“ als moralische Ordnung von Anbeginn stand: Dem Anspruch auf Universalität und dem Verlangen nach Exklusivität.

Die Abschließung von der Außenwelt findet ihre dramatische Steigerung im Geheimkult der Logen – das unterscheidet sie von anderen Assoziationen.⁷

Fight for Admission to Masonic Lodges’, in *Yearbook 9 of the Leo Baeck Institute*, London 1966, S. 129-71. Allerdings standen Katz die umfangreichen Logenarchive im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin-Dahlem (GStAPK) und im Zentralen Staatsarchiv Moskau „Sonderarchiv“/ Zentrum der dokumentar-historischen Sammlungen (ZStA), auf deren Auswertung sich die folgende Argumentation stützt, noch nicht zur Verfügung. Sie sind erst seit kurzem der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden. Für ausführliche Belege vgl. Stefan-Ludwig Hoffmann, *Die Politik der Geselligkeit. Freimaurerlogen in der deutschen Bürgergesellschaft, 1840-1918*, Göttingen 2000.

⁵ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962), Frankfurt 1991, S. 97.

⁶ Gotthold Ephraim Lessing, *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer* (1779). *Mit den Fortsetzungen Johann Gottfried Herders und Friedrich Schlegels*, hrsg. v. Ion Contiades, Frankfurt 1968, S. 24-5.

⁷ Vgl. zur Bedeutung des freimaurerischen Geheimnisses grundlegend: Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (1959), Frankfurt 1989, S. 49-81; sowie Wolfgang Hardtwig, ‘Eliteanspruch und Geheimnis in den Geheimgesellschaften des 18. Jahrhunderts’, in Helmut Reinalter (Hrsg.), *Aufklärung und Geheimgesellschaften. Zur politischen Funktion und Sozialstruktur der Freimaurerlogen im 18. Jahrhundert*, München 1989, S. 63-86; Norbert Schindler, ‘Freimaurerkultur im 18. Jahrhundert. Zur sozialen Funktion des Geheimnisses in der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft’, in Robert M. Berdahl u.a. (Hrsg.), *Klassen und Kulturen*, Frankfurt 1982, S. 205-62; Anthony J. LaVopa, ‘Conceiving a Public. Ideas and Society in Eighteenth-Century Europe’, in *Jour-*

Die Überwindung der Partikularität ist paradoxerweise nur möglich, indem neue Grenzen gezogen werden. Das Geheimnis schafft einen abgeschlossenen Spielraum der Kultur, in dem ungezwungene Geselligkeit und Freundschaft unter Männern etwa im freimaurerischen Ritual – einer Art „Theater der Moral“ (Norbert Schindler) – ermöglicht wird.⁸ Das Geheimnis erzeugt deshalb einen besonderen Grad von innerer Kohäsion: Es schafft Gleichheit und Brüderlichkeit nach innen unter den Logenmitgliedern, den „Eingeweihten“, und grenzt nach Außen gegenüber den „Uneingeweihten“ ab. Das Geheimnis vermittelt daher den Gegensatz zwischen allgemein-menschlichem Anspruch und sozialer Distinktion: Es ist egalitär nach Innen und elitär nach Außen. Die Logen verstanden sich als „Erziehungsanstalten zur Humanität für Männer“, wie es der Staatsrechtler und Freimaurer Johann Caspar Bluntschli um die Mitte des 19. Jahrhunderts ausdrückte.⁹ Weltbürgertum meinte insofern nicht nur die Utopie eines Zusammenschlusses der Menschheit zu einem höheren Verband, sondern auch die Bildung des Einzelnen zum „Menschen“, die Erhebung über die Schranken, wie sie der individuellen Entfaltung durch die partikularen Ordnungen sozialer, konfessioneller und politischer Art entgegenstehen. Es war die bürgerliche Zielvision einer „Verbesserung“ des Menschen „als solchem“, die das Ferment der „arbeitenden Geselligkeit“ der Logen bildete.

Georg Simmel hat theoretisch erschlossen, woraus die Loge als Institution ihre soziale Anziehungskraft im 18. und 19. Jahrhundert bezogen hat: Im Zuge des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses geht mit der besonderen Wertschätzung der Bildung von Individualität und damit dem Zurücktreten der ständischen Bedeutung des Bürgerbegriffs eine Orientierung an idealen Einheiten, eine „cosmopolitische Gesinnung“ einher. „Je mehr statt des Menschen als Socialelementes der Mensch als Individuum und damit diejenigen Eigenschaften, die ihm bloß als Mensch zukommen, in den Vordergrund des Interesses treten, desto enger muss die Verbindung sein, die ihn gleichsam über den Kopf der socialen Gruppe hinweg zu Allem, was überhaupt Mensch ist, hinzieht, und ihm den Gedanken einer idealen Einheit der Menschenwelt nahe legt.“¹⁰ Die abstrakte Identifikation mit der Menschheit erzeugt jedoch

nal of Modern History, 64 (1992), S. 79-116; ferner: Georg Simmel, 'Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft', in ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, hrsg. v. Otthein Rammstedt, Frankfurt 1992, S. 383-455.

⁸ Schindler, 'Freimaurerkultur', S. 228.

⁹ Johann Caspar Bluntschli, 'Art. „Freimaurer“', in ders. u. Karl Brater (Hrsg.), *Deutsches Staats-Wörterbuch*, Bd. 3. 1858, S. 745-55, 753.

¹⁰ Georg Simmel, 'Über sociale Differenzierung (1890)', in ders., *Aufsätze 1887-1890*, hrsg. v. Heinz-Jürgen Dahme, Frankfurt 1989, S. 24.

eine besondere Spannung, worauf zuerst Simmel selber in seinem Exkurs über den Fremden hingewiesen hat: Der Fremde rückt uns nah, insofern wir Gleichheiten allgemein-menschlicher Art zwischen ihm und uns entdecken; er rückt uns fern, insofern diese Gleichheiten über ihn und uns hinausreichen und uns beide nur verbinden, weil sie sehr Viele verbinden.¹¹ Das Bewusstsein, das Allgemein-Menschliche gemeinsam zu haben, ruft zugleich immer wieder in Erinnerung, was nicht gemeinsam ist.

Folglich kann als These formuliert werden: Je mehr sich die allgemein-menschlichen Werte der Bürgerlichkeit im Laufe des 19. Jahrhunderts tatsächlich verallgemeinerten – und etwa die Juden sich „verbürgerlichten“ –, desto mehr wurde der allgemein-menschliche Bedeutungsgehalt der Semantik der Bürgerlichkeit exklusiv gewendet, um sie wieder unterscheidungs-fähig zu machen. So lässt sich das Paradox verstehen, dass die „Judenfeindschaft“ auch in den kontinentaleuropäischen Staaten, in denen der Verbürgerlichungsprozess der Juden am weitesten fortgeschritten war („Deutschland“ und Frankreich), scharf hervortrat – und das zu einem Zeitpunkt, wo man angesichts des Siegeszugs der modernen, bürgerlichen Kultur das Verschwinden des antisemitischen Ressentiments erwartet hatte.¹² Scheinbar unpolitische Differenzierungen moralischer, religiöser oder geschlechtlicher Art, zumeist, wie Dagmar Herzog zuletzt gezeigt hat, alle drei ineinander verschränkt, werden seit dem Aufkommen der „Judenfrage“ politisiert und treiben Formen der Ausgrenzung hervor, die, gerade weil sie sich auf den Universalismus der Menschheitssemantik berufen, umso rigider gezogen werden können.¹³

¹¹ Simmel, *Soziologie*, S. 764-71. Vgl. aus der Fülle der Literatur: Zygmunt Baumann, 'Strangers. The Social Construction of Universality and Particularity', in *Telos*, 78 (1988/89), S. 7-42; ders., *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt 1995; sowie Friedrich Balke, 'Die Figur des Fremden bei Carl Schmitt und Georg Simmel', in *Sociologia Internationalis*, 30 (1992), S. 35-59. Eine Theorie des Nationalismus könnte ganz ähnlich diese Ambivalenz zum Ausgangspunkt nehmen. Die Utopie nationaler Einheit fabriziert immer zugleich das „Andere“, was diese Homogenität scheinbar bedroht, um sich davon wiederum abgrenzen zu können. Vgl. z.B. Homi K. Bhabha, 'DissemiNation. Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation', in ders., *The Location of Culture*, London 1994, S. 139-70.

¹² Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction. Anti-Semitism 1700-1933*, Cambridge 1980, S. v. Vgl. hierzu auch Shulamit Volkov, 'Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma', in dies., *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1990, S. 111-30; dies., 'Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich', in ebd., S. 131-45.

¹³ Dagmar Herzog, 'Anti-Judaism in Intra-Christian Conflicts. Catholics and Liberals in Baden in the 1840s', in *Central European History*, 27 (1994), S. 267-81; dies., *Intimacy and Exclusion. Religious Politics in Pre-Revolutionary Baden*, Princeton 1996.

Sehr deutlich lässt sich dieser „Kreislauf der Zwänge“, wie Norbert Elias das Wechselspiel der Aneignung (Verallgemeinerung) von Werten und der Erfindung neuer Distinktionsmechanismen genannt hat, am Beispiel der Freimaurerlogen des 19. Jahrhunderts zeigen.¹⁴ Die Frage nach dem Ein- und Ausschluss von Juden musste zum beherrschenden Thema einer Geselligkeitsform werden, die beanspruchte, einen sozialen Raum zur Verbesserung des Menschen jenseits von Stand, Konfession und Nation zu bilden, einen Raum exklusiver Humanität. Um das Wechselspiel von Aneignung und Distinktion zu verdeutlichen, geht es im Folgenden einmal um die Frage, welches Gewicht die nichtjüdischen Mitglieder dem Ein- oder Ausschluss von Juden in den Logen beimaßen. Es soll aber ebenso gefragt werden, welche Bedeutung der Eintritt in die Loge, die Aneignung bürgerlicher Werte und Praktiken für die Herausbildung eines distinkten jüdischen Bürgertums besaß. Dabei wird in drei Schritten vorgegangen, indem drei Phasen der, wie es im Sprachgebrauch der Zeit hieß, „freimaurerischen Emanzipation der Juden“ einzeln behandelt werden, ehe am Ende die Ausgangsthese noch einmal diskutiert wird: 1) Vom Ende des 18. Jahrhunderts bis in die späten 1830er Jahre; 2) vom Vormärz bis in die späten 1870er Jahre; 3) schließlich der Zeitraum zwischen dem Antisemitismusstreit und dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs.

1. Die erste Phase ist dadurch charakterisiert, dass das Wechselspiel von Aneignung bürgerlicher Werte und neuer Distinktionspraxis nur in der Rhetorik präsent ist. Es gab zwar seit den 1780er Jahren immer wieder Versuche, Juden die Aufnahme in reguläre Logen zu ermöglichen. Bis zum Vormärz scheiterten sie jedoch alle. Statt dessen wurden den Logen nachgebildete Geselligkeitsformen gegründet, die sich überwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, aus Juden zusammensetzten. Die Stigmatisierung durch die regulären Logen sorgte aber dafür, dass sich diese sogenannten Toleranzlogen nicht dauerhaft etablieren konnten.

Die Frage, ob Juden an der „Verbrüderung der Menschheit“ in den Logen teilhaben müssten, wurde in der Regel erst *nach* ihrer staatsbürgerlichen Gleichstellung – in Preußen etwa nach 1812 – gestellt. Galt der Ausschluss von Juden zuvor als selbstverständlich, musste er seither begründet und kodifiziert werden. Ausdrücklich wurde die staatsbürgerliche Gleichstellung begrüßt, die soziale und moralische Emanzipation jedoch in eine entfernte Zu-

¹⁴ Vgl. Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft* (1969), Frankfurt 1983; ders., *Über den Prozeß der Zivilisation* (1939), 2 Bde., Frankfurt 1976; sowie Roger Chartier, ‘Gesellschaftliche Figuration und Habitus’, in ders., *Die unvollendete Vergangenheit*, Frankfurt 1992, S. 44-69.

kunft verlagert. Begriffe wie Bildung, Sittlichkeit und Humanität waren nicht voraussetzungslos formuliert worden. In ihnen waren schon religiöse, geschlechtliche oder soziale Vorannahmen eingeschrieben, die jetzt deutlich hervorgehoben wurden. Den Juden wurde ihre vermeintliche „*insociabilité*“ nicht nur auf dem Theater, sondern auch in der Loge zum Vorwurf gemacht.¹⁵ Im Standardrepertoire der Erziehungsemanzipation spielte die angeblich fehlende „Sociabilität“, oder gar, wie der Liberale Karl von Rotteck meinte, die „Antisocialität“ der Juden eine große Rolle. Anders als die Casinos, Ressourcen oder Museumsgesellschaften waren die Logen eine besonders intime Gesellschaftsform. Gerade weil sie sich von der Außenwelt abschlossen, um in ihren vom Geheimnis geschützten Räumen einen menschheitlichen Brüderlichkeitskult zu zelebrieren, wurden jene, wie es hieß, „spröden Elemente“, die eine Intimität zwischen *gleichen* Männern stören, ausgeschlossen. Frauen und Juden vor allem wurde eine solche „Sprödigkeit“ attestiert, wobei die Juden aufgefordert wurden, ihre Besonderheit aufzugeben, während von den Frauen genau das Gegenteil erwartet wurde.¹⁶

Ein Teil der Logen weitete die Akkulturationsforderung zudem ins Religiöse aus: Nur Christen, meinten sie, erfüllten die Voraussetzungen, an der allgemein-menschlichen Geselligkeit teilzuhaben. War die Humanität der Freimaurerei diesseits oder jenseits christlicher Religiosität anzusiedeln? Diese Frage spaltete die Logen seit den späten 1830er Jahren in zwei verschiedene Lager. Sie führte zu einer Politisierung der sittlich-moralischen Semantik und kulturellen Praxis der Freimaurerei. Für die eine, die „christlich-konservative“ Freimaurerei war das Christentum die „Religion der Menschheit“, und der gesellige Verkehr mit Juden wurde, solange sie Juden blieben, abgelehnt, sei doch das Judentum eine partikularistische Religion und alles Allgemein-Menschliche ihm fremd. Der konservativen Richtung galt nicht die Akkulturation, sondern die Taufe als Voraussetzung für die Logenaufnahme. Der aufgeklärt-bürgerliche, kaum noch vom Christen unterscheidbare Jude, der alle traditionale Religion abgelegt hat, galt hingegen als Schreckbild. „Gewiß“, heißt es in einem „Votum über die Zulassung von Juden zum Maurerbunde“ aus dem Jahre 1838, „verdient der Jude unsere Achtung, so-

¹⁵ Hans-Joachim Neubauer, *Judenfiguren. Drama und Theater im frühen 19. Jahrhundert*, Frankfurt 1994.

¹⁶ *Freimaurer-Zeitung*, 1 (1847), S. 54-6, 56; Herzog, *Intimacy*, S. 171; Julius Carlebach, 'The Forgotten Connection. Women and Jews in the Conflict between Enlightenment and Romanticism', in *Yearbook 24 of the Leo Baeck Institute*, London 1979, S. 107-38; Ute Frevert, 'Die Innenwelt der Außenwelt. Modernitätserfahrungen von Frauen zwischen Gleichheit und Differenz', in Shulamit Volkov (Hrsg.), *Deutsche Juden und die Moderne*, München 1994, S. 75-94.

bald es ihm ein rechter Ernst und Eifer mit seinem Glauben ist; aber wenn er den hat, so wird er wohl mehr Abneigung als Neigung für unsere Logen empfinden. Vielmehr die, welche den Juden schon ausgezogen und abgelegt haben wie ein veraltetes Kleid, und die nun also nackt und entblößt von aller Religion dastehen, die, fürchte ich, werden es sein die vorzugsweise bei uns anklöpfen.“¹⁷ Es sind die „assimilierten“ Juden, die in Bildung und moralischer Lebensführung den Nichtjuden gleichen, ohne ihnen doch gleich zu sein, welche die bürgerliche Identität scheinbar bedrohten.¹⁸

Für die andere Richtung, die „humanitär-liberale“ Freimaurerei, wurde die Idee der Menschheit selber zu einer Art Religion; die Emanzipation der Juden gehörte für sie zum politischen Selbstverständnis. Gleichwohl ruhte die Freimaurerei auch hier als „Religion mündiger Menschen“ auf der christlichen Morallehre auf.¹⁹ Die Judenemanzipation sahen viele Liberale als eine Emanzipation vom Judentum, als einen Prozess der „Versittlichung“ und „Verbürgerlichung“, der die traditionale Religiosität und Lebensweise der Juden zum Verschwinden bringen sollte.²⁰ Auch die Liberalen innerhalb der Logen hatten zuweilen ein antisemitisch gefärbtes Bild vom jüdischen Bürger. „Gelüst nach Herrschaft, nach Ansehen, selbst ein Streben nach materieller Benutzung der Verbindung für geistige Zwecke ist oft unter Euch wahrnehmbar“, heißt es etwa in einem Schreiben des liberalen sächsischen Landtagsabgeordneten Rudolf Richard Fischer an Abraham Ellissen, Redner einer der „jüdischen“ Logen Frankfurts.²¹ Nur argumentierten die Liberalen, dass eine Überwindung dieser vermeintlich jüdischen Eigenschaften möglich sei, so-

¹⁷ [Karl Klop], *Votum über die Zulassung der Juden zum Maurerbund. Abgegeben in der vollkommenen und gerechten St.-Johannis-Loge zur Ceder im Orient von Hannover*, Hannover 1838, S. 17-18; eine liberale Antwort hierauf formulierte: Wilhelm Blumenhagen, *Wo ist der Platz der Freimaurerei in der Menschheit? Eine Beleuchtung... über die Zulassung der Israeliten zum Maurerbund*, Hannover 1838.

¹⁸ Vgl. Steven E. Aschheim, ‘„The Jew Within“. The Myth of „Judaization“ in Germany’, in Reinharz / Schatzberg, *Jewish Response to German Culture*, S. 212-41.

¹⁹ [Georg Kloß], ‘Stellung der Freimaurerei zu den Hauptfragen unserer Zeit’, in *Deutsche Vierteljahresschrift*, 4 (1841), S. 113-25, 121.

²⁰ Dieter Langewiesche, ‘Liberalismus und Judenemanzipation im 19. Jahrhundert’, in Peter Freimark, (Hrsg.), *Juden in Deutschland: Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung*, Hamburg 1991, S. 148-63. Vgl. auch Herzog, *Intimacy*, 82-3: “The very terms in which liberals advocated emancipation contributed to the persistence of anti-Jewish sentiment throughout the supposedly liberalizing period. Liberalism itself was part of the problem. ... It was not, then, the impotence of liberalism in Germany that caused difficulties for those who were disenfranchised, but rather liberalism's own fundamental duality: its simultaneous tolerance and intolerance – the elastic, always potentially inclusive aspects, and the continually contested and renegotiated exclusions which characterized it as well.”

²¹ *Freimaurer-Zeitung*, 1 (1847), S. 54-6, 56.

bald die Juden sich auf das neutrale Gebiet des „Reinmenschlichen“, mithin in die Logen, begäben. Dass zwar für die Partizipation von Juden öffentlich eingetreten, ihre Umsetzung in die Praxis aber auf eine entfernte Zukunft verschoben wurde, hatte Ellissen in seiner Antwort an Fischer als typisches liberales Muster beschrieben. Das sei „ja eben der Fluch der Halbheit, daß man das Princip mit einer gewissen Ostentation zur Schau trägt, seine praktische Anwendung aber in unbestimmte Ferne rückt.“²² Letztlich forderten Konservative und Liberale von den Juden als Entreebillet in die gesellige Logenkultur die Aufgabe ihrer jüdischen Identität zugunsten eines allgemeinen Menschentums, das im Kern nichts anderes war als ein aufgeklärtes Christentum.²³

Obgleich die deutschen Logen bis Ende der 1830er Jahre keine Juden aufnahmen, gab es gleichwohl jüdische Freimaurer, die etwa englischen oder französischen Logen angehörten.²⁴ Für sie war es selbstverständlich, dass sie Freimaurer *und* Juden sein konnten. So wie sich aufgrund der Ausgrenzungspolitik von Assoziationen der bürgerlichen Elite eigene jüdische Vereine bildeten,²⁵ gründeten jüdische Freimaurer in Frankfurt auch eigene Logen. Die bedeutendste und lange Zeit einzige war die Loge „Zur aufgehenden Morgenröte“. 1808 vom „Grand Orient de France“ konstituiert, wurde sie seit den 1830er Jahren zum exklusiven Treffpunkt des Frankfurter jüdischen Bürgertums.²⁶ Im Jahr 1832 gründete man eine zweite jüdische Loge, „Zum Frankfurter Adler“, die ebenfalls innerhalb weniger Jahre einen raschen Mitgliederzuwachs erlebte. Die Menschheitsreligion der Freimaurerei, ihr Anspruch auf Bildung und aufgeklärte Geselligkeit wurden zu einem wichtigen Ferment für

²² Ebd., S. 113-7, 116.

²³ Hermann Greive, 'Religious Dissent and Tolerance in the 1840s', in Werner E. Mosse u.a. (Hrsg.), *Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History*, Tübingen 1981, S. 337-52; Michael Brenner, '„Gott schütze uns vor unseren Freunden“. Zur Ambivalenz des Philosemitismus im Kaiserreich', in *Jahrbuch für Antisemitismusforschung*, 2 (1993), S. 174-99, 178.

²⁴ Zwischen 1806 und 1813 wurden zudem vom „Grand Orient de France“ im deutschen Sprachraum Tochterlogen gegründet, die Juden aufnahmen, so z.B. 1812/13 die Loge „l'Étoile anséatique“ in Osnabrück, der Heinrich Marx, der Vater von Karl Marx, beitrug. Nach dem Abzug der Franzosen wurden diese Logen zumeist geschlossen, den jüdischen Freimaurern der Zutritt zu regulären deutschen Logen verwehrt. Vgl. Nikolaus Sandmann, 'Französische Freimaurerlogen in Osnabrück während der napoleonischen Annexion', in *Osnabrücker Mitteilungen*, 98 (1993), S. 127-59.

²⁵ Vgl. hierzu allg. Sorkin, *Transformation*.

²⁶ Gotthold Salomon, 'Sind alle Logen im deutschen Vaterlande emancipiert', in ders., *Stimmen aus Osten. Eine Sammlung Reden und Betrachtungen Maurerischen Inhalts*, Hamburg 1845, S. 83-119, 115.

das jüdische Bürgertum Frankfurts, für die Herausbildung einer modernen jüdischen Identität.

Wie Jacob Katz hervorgehoben hat, sahen die jüdischen Logenbrüder in der Freimaurerei die ursprüngliche Religion der Menschheit, welche die Grundlage aller historischen Religionsgemeinschaften bildete.²⁷ Dieser Glaube war maßgeschneidert für die Bedürfnisse der jüdischen Reformbewegung, die ebenfalls versuchte, die jüdische Religion auf Grundsätzen aufzubauen, die für alle Menschen Gültigkeit hätten. Sozialgeschichtlich bestätigt sich dieser Befund darin, dass fast alle Vorsteher der jüdischen Gemeinde Frankfurts im Vormärz aus diesen beiden Logen gewählt wurden. Das „Philanthropin“, die beispielhafte Frankfurter Reformschule, war eine Gründung der jüdischen Logen, und viele ihrer Lehrer wie Michael und Theodor Creizenach, Marcus Jost und Jakob Auerbach waren Freimaurer. Bekannte liberale Rabbiner wie Leopold Stein in Frankfurt und Gotthold Salomon in Hamburg gehörten ebenso der Loge an wie Gabriel Riesser und Berthold Auerbach.

2. Ungeachtet der Ausgrenzungspolitik der meisten regulären Logen konnte die freimaurerische Utopie der Bildung, Brüderlichkeit und aufgeklärten Geselligkeit immer auch beim Wort und für Partizipation und Emanzipation in Anspruch genommen werden. Der zweite Zeitabschnitt, ungefähr von 1840 bis zum Ende der 1870er Jahre, steht ganz im Zeichen der schrittweisen Partizipation von Juden an der freimaurerischen Geselligkeit. Seit den 1840er Jahren wurden Juden zuerst in Hamburg, Leipzig und Frankfurt in die regulären Logen aufgenommen; bis zur Reichsgründung folgten die Logen aller deutschen Staaten mit der Ausnahme Preußens, wo sich konservative Freimaurer gegen die gleichberechtigte Aufnahme von Juden sperrten. Es würde zu weit führen, hier im Einzelnen zu zeigen, wie die Hohenzollern und die preußische Beamtenschaft auf die Logen politischen Druck ausübten, Juden keinesfalls aufzunehmen. Dadurch, dass sich Kronprinz Wilhelm 1840 an die Spitze der drei preußischen Großlogen gestellt hatte, wurde die Fortführung ihrer durch ein Edikt von 1798 und durch das Allgemeine Landrecht festgelegten rechtlichen Privilegien garantiert. Sie unterstanden nicht der Polizeiaufsicht und besaßen das alleinige Recht, Logen in Preußen zu gründen. Zugleich waren sie aber damit direkt von der Protektion des preußischen Herrscherhauses abhängig, ein politisches Machtmittel, das Wilhelm in den Krisensituationen 1848/49 und 1864 auch nutzen sollte. Der Kronprinz und

²⁷ Katz, *Jews*, S. 93; vgl. auch: Andrea Hopp, *Jüdisches Bürgertum in Frankfurt am Main im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1997, S. 123-34; Ralf Roth, *Stadt und Bürgertum in Frankfurt am Main*, München 1996, S. 317-23.

spätere Kaiser hat darüber hinaus alle Versuche einer Öffnung der preußischen Logen für Juden unterbunden und mehrfach erklärt, dass er „ein Aufgeben des Christenthums seitens der Preußischen Maçonnerie“ nie erlauben werde.²⁸

Gleichwohl lockerte sich auf lokaler Ebene diese rigide Ausgrenzungspolitik schrittweise. Seit den späten 1840er Jahren konnten jüdische Freimaurer als Gäste zuweilen Einlass in preußische Logen finden, solange sie sich nicht ausdrücklich als Juden einführten. Die Logen betrachteten sich seit dem 18. Jahrhundert als eine Art „moralische Internationale“. Die Logenmitgliedschaft war ein „Wechselbrief der Geselligkeit“, der überall eingelöst werden konnte. In solchen überregionalen Verflechtungen nahm das Gefühl, ein Weltbürger zu sein, konkrete Gestalt an. Ein Leipziger Freimaurer konnte folglich ohne Schwierigkeiten in anderen europäischen Städten, aber auch in Preußen Zutritt zur lokalen Logensoziabilität erlangen.

Seit den 1840er Jahren bildete sich eine ungewöhnliche soziale Praxis heraus, die am besten ein Beispiel illustriert: Hirsch Joachimsohn, Kaufmann, langjähriger Stadtverordneter und Repräsentant der jüdischen Gemeinde Breslaus, musste sich, um 1865 Freimaurer zu werden, an die Leipziger Loge „Apollo“ wenden, da er als Jude offiziell nicht in eine preußische Loge aufgenommen werden konnte.²⁹ Die Bürgerschaft hatte sein Vetter Heymann Naphtali, Fabrikant und Stadtverordneter im schlesischen Reichenbach, übernommen, der bereits einige Jahre zuvor Mitglied der „Apollo“-Loge geworden war, ein nicht unwichtiges Detail, denn Naphtali wird für seinen Vetter den Kontakt nach Leipzig hergestellt haben. Joachimsohns Name stand daraufhin in den Leipziger, aber auch in den Breslauer Logen für einige Wochen an einer schwarzen Tafel, ausdrücklich mit dem Zusatz „Jude“.

Da es in diesem Zeitraum keine Einwände gegen das Aufnahmegesuch gab, im Gegenteil, die Breslauer Freimaurer das Aufnahmegesuch nachdrücklich befürworteten, reiste Joachimsohn zusammen mit seinem Bürger Naphtali nach Leipzig, um sich dort dem freimaurerischen Aufnahmeritus zu unterziehen – ein sehr kostspieliges Unterfangen, auch wenn gerade Leipzig mit seinen dreimal im Jahr stattfindenden Messen die Gelegenheit bot, Logenbesuch und Geschäftsreisen zu verknüpfen. Außer den hohen Aufnahmegebühren und den anfallenden Reisekosten (mit einer einmaligen Reise nach Leipzig war es nicht getan) musste Joachimsohn auch Gebühren für den Be-

²⁸ GStAPK Berlin-Dahlem, Rep. 77, Tit. 859, Nr. 13: Kabinetts-Order an den Minister des Inneren vom 18.8.1857, betreffend den Zutritt von Nichtchristen in den Freimaurerlogen, Verhältnis der Preußischen Maçonnerie zum Christenthum.

²⁹ GStAPK Berlin-Dahlem, Logen, Rep. 5.2. L 17: Leipzig, Freimaurerloge „Apollo“, 1.2.6. Personalakten, Nr. 185.

such der Breslauer „Horus“-Loge entrichten, die zur gemäßigt liberalen Großloge „Royal York“ gehörte. Erst dann durfte er als „permanent besuchender Bruder“ am Breslauer Logenleben teilhaben, gleichsam als Gast, der bleibt.

Auf diese Weise nahm die Zahl jüdischer Freimaurer in den deutschsprachigen Logen vor allem in den 1860er Jahren sprunghaft zu. Die preußische Großloge „Zu den drei Weltkugeln“ und die „Große Landesloge“ (sie bildeten das national-konservative Lager) gestatteten seit den 1870er Jahren die Zulassung von jüdischen „besuchenden Brüdern“. Die dritte preußische Großloge „Royal York zur Freundschaft“ ließ seit 1854 Juden als „besuchende Brüder“ zu und nahm seit 1872 sogar selbst Juden auf.

Die Zentren der Aufnahme von Juden waren aber die großen Handelsstädte außerhalb Preußens wie Frankfurt, Hamburg oder Leipzig, wo der geschäftliche vom geselligen Umgang schwer zu trennen war. Wurde 1836 der erste „besuchende Bruder“ jüdischen Glaubens, ein Frankfurter Kaufmann, der Leipziger „Apollo“-Loge affiliert (und 1847 erstmals ein Jude als Logenbruder dort ritualgemäß aufgenommen), waren 1876 fast ein Drittel der Mitglieder Juden, die überwiegend in preußischen Städten wohnhaft, also „besuchende Brüder“ der dortigen Logen waren.³⁰ Die beiden anderen Leipziger Logen folgten, wenn auch zögerlich, diesem Beispiel. Die Loge „Balduin zur Linde“ nahm zwischen 1846 und 1855 nur einen jüdischen Freimaurer auf (0,6 Prozent aller neuen Mitglieder), zwischen 1856 und 1865 aber 31 (17,6 Prozent) und zwischen 1866 und 1875 schließlich 48 (22,6 Prozent).³¹ Selbst die konservative „Minerva“-Loge, die dritte Leipziger Loge, nahm 1869 erstmals einen Juden als Freimaurer auf, der zudem noch in Breslau wohnhaft war, also „besuchender Bruder“ einer preußischen Loge werden wollte.³²

In den liberalen Logen Hamburgs stieg der jüdische Anteil zwischen 1840 und 1880 von Einzelfällen auf ein Drittel der Mitgliedschaft, wobei wiederum

³⁰ 1840: 1 jüdisches Logenmitglied (0,9%), 1876: 63 (27%), 1906: 15 (6%). Zahlenangaben auf der Grundlage einer Auswertung der Personalakten der Loge „Apollo“; GStAPK Berlin-Dahlem, Logen, Rep. 5.2. L 17, Nr. 146-211. Gleichwohl lag der Anteil von Juden an den abgelehnten Aufnahmeanträgen der „Apollo“-Loge zwischen 1851 und 1880 unverhältnismäßig hoch bei 47,3%. Es wurden 29 evangelische, 1 katholischer, 53 jüdische und 28 Aufnahmesuchende ohne Angaben zur Konfession abgelehnt. Zwei Drittel der abgelehnten Juden kamen aus preußischen Städten und wollten folglich „besuchende Brüder“ werden. Es handelt sich fast ausnahmslos um jüdische Kaufleute, Fabrikbesitzer und Handlungsreisende, denen rein materielle Interessen an einer Logenmitgliedschaft unterstellt wurden. GStAPK Berlin-Dahlem, Logen, Rep. 5.2. L 17, Nr. 84, 85, 87: Zurückgewiesene Aufnahmeanträge 1850-1884.

³¹ *Matrikel der Loge Balduin zur Linde in Leipzig 1776-1876*, Leipzig 1876, S. 54.

³² *Freimaurer-Zeitung*, 23 (1869), S. 55-6.

mehr als die Hälfte von ihnen preußische Staatsbürger waren.³³ Sozial gesehen gehörten die jüdischen wie die nichtjüdischen Logenmitglieder überwiegend dem gehobenen städtischen Bürgertum an. In einem von der Forschung bislang nicht erkannten Maße waren die Logen eine für das 19. Jahrhundert typisch bürgerliche Geselligkeitsform – nicht nur im deutschen Sprachraum, sondern auch etwa in Frankreich.³⁴ Der Adel und das höhere Beamtentum, die noch im 18. Jahrhundert vorherrschend waren, zogen sich im Laufe des 19. Jahrhunderts aus den Logen schrittweise zurück. Ihren Platz nahm das gemäßigt liberale Wirtschafts- und Bildungsbürgertum ein; es stellte seit den 1840er Jahren mehr als 70 Prozent, im Kaiserreich dann sogar mehr als 80 Prozent der Logenmitgliedschaft. Zugleich verdreifachte sich die Mitgliederzahl der Logen zwischen 1860 und 1910 ungefähr von 20 000 auf 60 000. Kurzum, in den Freimaurerlogen sammelte sich das lokale Honoratiorentum aus Besitz und Bildung; die Logenmitgliedschaft mag für die soziale Elite der jüdischen Gemeinde auch eine Art Entreebillet in die städtische Gesellschaft und Politik gewesen sein.

Die Teilhabe an der geselligen Kultur einer Stadt war ein Motiv für die Logenmitgliedschaft. Andere lassen sich aus den Aufnahmegesuchen und den Logenvorträgen jüdischer Freimaurer erschließen. So versuchte Heyman Naphtali, um das erwähnte Beispiel aufzugreifen, seine Gefühle zu beschreiben, nachdem er 1851 in Leipzig zum Freimaurer geworden war:

³³ 1849: 12 (3,3%), 1860: 44 (9,3%), 1871: 104 (21,3%), 1880: 150 (27,9%), 1890: 148 (31%), 1900: 142 (31,1%), 1910: 105 (24,4%), 1919: 97 (21,8%); Thomas Held, *Juden und Freimaurer in Hamburg*, Mag.-Arbeit, Hamburg 1983, S. 69, 74, 77, 78, 80, 84, 85, 87.

³⁴ Die Gründe dafür, dass die Bedeutung der Logen für die deutsche Bürgergesellschaft des 19. Jahrhunderts bislang kaum untersucht wurde, liegen – neben dem Umstand, dass die Logenarchive nicht zugänglich waren – in zwei einflussreichen Thesen, einmal von Thomas Nipperdey, das bürgerliche Vereinswesen des frühen 19. Jahrhunderts sei an die Stelle der aufgeklärten Geselligkeit getreten, sodann von Lothar Gall, das bürgerliche Vereinswesen sei nach 1850 zerfallen. Das Beispiel der Freimaurerlogen, die ein Verbindungsglied zwischen der Geselligkeit des 18. und frühen 19. Jahrhunderts bilden und die sich seit den späten 1850er Jahren nicht nur im deutschen, sondern auch im englischen, französischen oder italienischen Sprachraum explosionsartig vermehren und wieder an Einfluss gewinnen, weckt Zweifel an beiden Thesen. Vgl. Thomas Nipperdey, 'Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert', in ders., *Gesellschaft, Kultur, Theorie*, Göttingen 1976, S. 174-205; sowie, die Ergebnisse der von Gall angeregten Studien zum städtischen Bürgertum zusammenfassend: Dieter Hein, 'Soziale Konstituierungsfaktoren des Bürgertums', in Lothar Gall (Hrsg.), *Stadt und Bürgertum im Übergang von der traditionellen zur modernen Gesellschaft*, München 1993, S. 151-81. Vgl. dagegen für Frankreich: Philip Nord, 'Republicanism and Utopian Vision: French Freemasonry in the 1860s and 1870s', in *Journal of Modern History*, 63 (1991), S. 213-29; ders., *The Republican Moment. Struggles For Democracy in Nineteenth-Century France*, Cambridge, MA 1995, Kap. 1.

„Daß Bruderliebe das Grundprinzip der Maurerei ist, war meine Ansicht bevor ich mich der Loge anschloß, daß aber solche in einer so erhebenden Weise in Wirksamkeit gesetzt wird, ahnte ich nie. Der Bund lehrt vor allem Humanität, in diesem Werte liegt nach meinem ganzen Denken das Streben nach Liebe ... Es kann in mir der Geist der Liebe aber nur dann rege werden, wenn in meinem Innern die Gefühle für Tugend und Sittlichkeit vorherrschend sind. Als das humanste aller Gefühle, die Liebe zu stärken und zu befestigen, fand sich die Freimaurerei, denn ich verließ noch nie eine Loge, wo ich nicht selbst zu mir sagen konnte, heute hat mein Herz, geistig und sittlich mehr errungen als mir jemals im profanen Leben gebothen wurde.“³⁵

Es ist die bürgerliche Zielvision einer Verbesserung seiner selbst durch geselligen Umgang, die Bildung und „Humanisierung“ des Menschen als „solchen“, die viele jüdische Freimaurer in die Logen gezogen hat. Das 19. Jahrhundert schien das eigentliche Zeitalter der Aufklärung wie der Freimaurerei zu sein.³⁶

Judentum und Freimaurerei schlossen sich in dieser Sichtweise nicht aus. Im Gegenteil, schreibt ein jüdischer Freimaurer 1878: „Das Judentum ist M[aure]rei; die Grundsätze beider sind dieselben. Wir können das nach unserer Meinung mit demselben Rechte sagen, mit welchem christliche Br[üde]r es vom Christentum behaupten. Ja, jüdische M[aure]r überkommt in der Loge oft das Gefühl, als seien sie in der Synagoge und umgekehrt in der Synagoge die Erinnerung an die Loge, – und in diesen Berührungspunkten liegt der Triumph für beides: für Judentum und M[aure]rei. Sie sind nicht bloß äußerlich, in der Anlehnung an den Salomonischen Tempel, in biblischen Ausdrücken, mancherlei Symbolen, Formeln und Formen zu finden, – auch innerlich.“ Und weiter heißt es: „Die Juden haben ihre humanitären Vereine, aber mit solchen die *nur* für ihre Glaubensgenossen sind, ist’s nicht abgetan. Wir brauchen *gemeinsame* Bildungsstätten. Jude und Christ sollen nicht jeder für sich Humanität üben und darum müssen sie sich vor allen Dingen gesellschaftlich näher rücken; die Gleichgestimmten und die Gleichgesinnten müssen einen edlen geselligen Verkehr pflegen. Hierzu öffnen die Logen ihre Pforten.“³⁷

³⁵ GStAPK Berlin-Dahlem, Logen, Rep. 5.2. L 17, 1.2.6. Personalakten, Nr. 209.

³⁶ Es gab freilich auch skeptische Stimmen außerhalb der Logen, etwa von Ludwig Philippson, der angesichts des Geheimkults und der Exklusivität der Logen an ihrer Zeitgemäßheit zweifelte. Vgl. ‘Wieder einmal die Freimaurerei’, in *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 35 (1871), S. 817-21, 835-8.

³⁷ ‘Das Judentum und die Freimaurerei’, in *Latomia*, 1 (1878), S. 109-10, 110. Zu erinnern wäre an den „Orientalismus“ der Freimaurerei: Die Spiel- und Scheinwelt der Hochgrade berief sich nicht nur auf die mittelalterlichen Tempelritter, sondern auch auf ägyptische Mysterien, talmudische und alttestamentarische Gründungslegenden. Fast alle geheimen Losungsworte der freimaurerischen Grade sind hebräisch; wie die Juden zählen die Freimau-

Mitte der 1870er Jahre konnten die jüdischen Freimaurer das Gefühl haben, ein wichtiger Teil der deutschen Logenkultur zu sein, ohne auf ihre jüdische Identität verzichten zu müssen.³⁸ Ein Beleg hierfür ist auch, dass kaum Freimaurer nach ihrer Aufnahme die jüdische Gemeinde verließen, viele sogar im Vorstand vertreten waren.³⁹ Andere, wie etwa der Vater von Victor Klemperers Jugendfreund Meyerhoff, der für Klemperer den Inbegriff von Bürgerlichkeit darstellte, waren aus dem Judentum ausgetreten, ohne zum Christentum zu konvertieren, und hingen, wie er vermutete, vielleicht eben deshalb „mit ganzer Seele an den Menschheitsidealen der Maurerei“.⁴⁰ Gerade die Loge schien der neutrale Ort zu sein, an dem menschheitliche Religiosität und Bürgerlichkeit zur Weltbürgerlichkeit verschmelzen, ohne dass die Unterschiede zwischen den Ständen, Konfessionen und Nationen der bürgerlichen Gesellschaft grundsätzlich aufgehoben werden müssten.

3. Nicht ganz so sahen es freilich die nichtjüdischen Anhänger der Emanzipation in den Logen. Sie meinten zwar, um ein typisches Zitat um 1860 herauszugreifen: „Je mehr Juden in den Orden treten wollen und zur Aufnahme würdig befunden werden, je besser ist es.“ Aber im gleichen Atemzug galt das als Beweis dafür, „dass auch sie als Menschen den Christen gleichen sind, und dass sie ungeachtet ihrer confessionellen Ansichten doch *christlichen* Sinn und Wandel haben können.“⁴¹ Denn blieben sie Juden, wäre es ihnen „fast unmöglich, sich einem Christen in herzinniger Freundschaft anzuschließen.“⁴² Solche Stimmen, die eine kulturelle Konversion der Juden zum Christentum fordern, werden in der dritten Phase, von der jetzt abschließend die Rede sein soll, immer lauter. Mehr noch, innerhalb weniger Jahre wan-

rer nicht nach Christi Geburt, sondern nach der Erschaffung der Welt. König Salomon gilt als Gründervater der Freimaurerei, an seinem Tempel bauen die Logen; wie in der Synagoge behalten die Freimaurer in der Loge die Hüte auf, mehr noch, die Ornamentik, etwa die Deckenbemalung, von Synagoge und Loge ähnelt sich. Es kann daher kaum überraschen, dass viele jüdische Freimaurer sich nicht nur vom überkonfessionellen Anspruch der Logen angezogen fühlten, sondern eine besondere geschichtliche Beziehung zwischen Judentum und Freimaurerei suchten, die mit „christlichen“ Gründungslegenden konkurrierte. Vgl. z.B. die Schrift des Oberrabiners im Herzogtum Limburg, L. Landsberg, *Ein Blick auf das Freimaurerthum vom Standpunkt des Judenthums aus*, Amsterdam 1868.

³⁸ Dieser Befund stützt – zumindest für die späten 1860er und frühen 1870er Jahre – die These von Till van Rahden, ‘Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich in vergleichender Perspektive’, in Olaf Blaschke u. Frank-Michael Kuhlemann (Hrsg.), *Religion im Kaiserreich*, Gütersloh 1996, S. 409-34.

³⁹ Held, *Juden*, 90-3.

⁴⁰ Victor Klemperer, *Curriculum Vitae*, Bd. 1, Berlin 1989, S. 154.

⁴¹ *Freimaurer-Zeitung*, 2 (1859), S. 262. Hervorhebung nicht im Orig.

⁴² *Die Bauhütte*, 8 (1865), S. 167.

delte sich ein Teil der Logen zu Innenräumen jener übergreifenden „antise-mitischen Gesellschaftsstimmung“ (Friedrich Naumann), auch wenn die Ju-denfeindschaft in den Logen selten „rassisch“, sondern überwiegend religiös begründet wurde und damit an überkommene Vorurteilsstrukturen anknüp-fte.⁴³

Dennoch, die semantischen Übergänge waren hier fließend, wie selbst die zwischen „christlichen“ Gegnern und Parteigängern des Antisemitismus.⁴⁴ So etwa, um ein Beispiel herauszugreifen, wenn der Nationalliberale Wilhelm Körber, der noch 1848 für die Aufnahme von Juden eingetreten war, 1877 in einem Vortrag in der Breslauer „Zepter“-Loge meinte: „So lange also die Juden in ihrer egoistischen Anschauung verharren, müssen ihnen die Pforten unseres Tempels verschlossen bleiben“; oder wenn ein anderer bekannter Freimaurer, der württembergische Linksliberale August von Reinhardt, 1893 forderte, die Juden müssten eine „Verzichtleistung auf eine Sonderstellung in Gesetz und Sitte“ erbringen, denn „den Juden zum Genossen unserer Kultur zu machen, heisst ihm den Weg zum christlichen Gedanken eröffnen, heisst, ihn zum Genossen des gemeinsamen Kulturfortschritts gewinnen“ – und mit diesen Worten ausdrücklich jüdische Freimaurer gegen die Antisemiten in den Logen verteidigen wollte.⁴⁵ Ein Antisemit könne unmöglich Freimaurer, Weltbürger, „Humanist“ sein, ein „konfessioneller Jude“ freilich ebenfalls nicht – darin war sich der überwiegende Teil der deutschen Logenbrüder einig. Es gehöre „zum Weltbürgerthum der Maurerei, dass bei *allen* ihren Bekennern nothwendig eine gewisse, weitgehende Uebereinstimmung, eine – *Gemeinsamkeit*, ja – Gleichheit der Lebensanschauungen auch auf religiösem Gebiete sich herausbilden muss.“ Und weiter: „Der gebildete, unbefangene Jude, der sich wirklich aus innerstem Drang der Freimaurerei zuwendet und deren Lehren sich zu eigen macht, hört auf, Jude, konfessioneller Jude zu sein. ... Einen besseren und bessergemeinten Rath kann man einem Juden nicht geben, als den, dass er sich bemühe, alles specifisch Jüdische abzule-

⁴³ Reinhard Rürup u. Thomas Nipperdey, ‘Antisemitismus. Entstehung, Funktion und Geschichte eines Begriffs’, in Reinhard Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ in der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt 1987, S. 120-44, 140; allg.: Uriel Tal, *Christians and Jews in Germany. Religion, Politics, and Ideology in the Second Reich, 1870-1914*, Ithaca 1975, bes. Kap. 5.

⁴⁴ Vgl. Tal, *Christians*; Brenner, ‘Ambivalenz’; Alan Levenson, ‘Philosemitic Discourse in Imperial Germany’, in *Jewish Social Studies*, 2 (1996), S. 25-53.

⁴⁵ ZStA Moskau, Fond 1412-1, Nr. 4601: Acta betreffend den Schriftwechsel mit der Delegierten Alt-Schottischen-Loge Friedrich zum goldenen Zepter im Orient Breslau 1877-91, Vortrag von Wilhelm Körber über ‘Judenthum und Maurerei’, 4.6.1877; August von Reinhardt, *Die Judenfrage und der Freimaurerbund*, Ulm 1893, S. 51, 58.

gen.“⁴⁶ Ein anderer liberaler Freimaurer argumentierte 1875, den Juden müsse die Aufnahme in die Loge gewährt werden, so dass „sie aufhören ‘Juden’ (im schlechtem Sinne des Wort’s) zu sein, um ‘Menschen’ zu werden. ... Und wie im Staat, so wird auch für die Logen die Emanzipation der Juden in gewisser Beziehung eine Emanzipation von den Juden sei“.⁴⁷ Es war die vermeintlich mangelnde Universalität, ihre Exklusivität, die den Juden in einer politischen Umkehrung vorgeworfen wurde.

Handelte es sich hierbei um ein weiteres Zeichen jener „Abwendung des Bildungsbürgertums von der Aufklärung“, die Georg Bollenbeck und andere für die 1880er Jahre diagnostiziert haben?⁴⁸ Um einen Abschied von der universalistischen Semantik der Bürgerlichkeit, der sich gegen ihren letzten kulturellen Träger, das jüdische Bürgertum, richtete, wie George Mosse vermutet? Begriffe wie „Humanität“, „Volk“, „Bildung“, „Kultur“ oder „Sittlichkeit“ erhielten um die Jahrhundertwende eine neue, kulturkritische Bedeutung, die hier nicht im Einzelnen verfolgt werden kann. Gleichwohl, und darauf kommt es an, handelt es sich um eine *Umdeutung* dieser Begriffe, die von ihrem älteren Bedeutungsgehalt zehrte, und nicht um eine eindeutige Absage.

Die Ambivalenz dieser Begriffe selbst entfaltete sich auf neuartige Weise, eine Ambivalenz, welche die Semantik und kulturelle Praxis der Bürgerlichkeit im gesamten 19. Jahrhundert durchzieht. Die liberale Idee religiöser Toleranz zielte auf eine Verschmelzung der Unterschiede zwischen Juden und Christen ins (protestantisch gefärbte) Allgemein-Menschliche. Die Schwierigkeiten mit der Anerkennung von Gleichheit *und* Differenz in der Menschheits-Semantik der Logen, ihr Streben nach Inklusion und ihr Verlangen nach Exklusion, blieb auch in der zweiten Jahrhunderthälfte politisch virulent.

Nationalismus und Antisemitismus lösten in den 1880er Jahren den älteren moralischen Universalismus der Logen nicht schlichtweg ab. Vielmehr war die universalistische Semantik immer auch gebunden an den Nationsdiskurs, besaß sie Bedeutungstreifen der Differenz, die, zumal in Konfliktsituationen, politisch, sozial oder moralisch gewendet werden konnten. Ein Beispiel ist der Kulturkampf, wo liberale Freimaurer wie Bluntschli die Katholiken als

⁴⁶ [F. Lang], ‘Gedanken über Freimaurerei, Christenthum und Judenthum. Von einem süddeutschen Logenbeamten’, in *Die Bauhütte*, 23 (1880), S. 380-3, 383; vgl. auch Adolf Ruben, ‘Entgegnung auf die Gedanken über Freimaurerei, Christenthum und Judenthum’, in ebd., S. 394-7; Gustav Maier, ‘Offener Brief an einen süddeutschen Logenbeamten’, in ebd., S. 401-406.

⁴⁷ August Pietscher, ‘Die Judenfrage’, in *Freimaurer-Zeitung*, 29 (1875), S. 65-8, 68.

⁴⁸ Georg Bollenbeck, ‘Die Abwendung des Bildungsbürgertums von der Aufklärung. Versuch einer Annäherung an die semantische Lage um 1880’, in Wolfgang Klein / Waltraut Naumann-Beyer (Hrsg.), *Nach der Aufklärung*, Berlin 1995, S. 151-62; u. ders., *Bildung*.

„Verbrecher an der Menschheit“ erbittert bekämpften, ungeachtet des überpolitischen Anspruchs der Logen.⁴⁹ Ein anderes Beispiel ist der deutsch-französische Krieg von 1870/71, wo der Kriegsgegner zum „Feind der Menschheit“ stilisiert wurde, ironischerweise sowohl von deutschen wie umgekehrt von französischen Freimaurern.⁵⁰ Die oftmals beschriebene Nationalisierung des Selbstverständnisses bürgerlicher Mittelschichten vor 1914 erscheint insofern nicht schlichtweg als eine Absage an ihre humanistischen, moralischen Ideale oder als ein „Defizit an Bürgerlichkeit“, sondern verweist auf die grundlegende Ambivalenz jenes moralischen Wertesystems, dessen klassische institutionelle Verkörperung die Logen waren.⁵¹

Das Gefühl der Krise, das die Logen sowohl nach Innen als auch in der Öffentlichkeit seit den 1880er Jahren ausstrahlten, gründete in dieser Ambivalenz. Es war nicht etwa Resultat ökonomischer und sozialer Verwerfungen, wie früher oft argumentiert wurde.⁵² Im Gegenteil, die Logen wurden vor 1914 in einem Maße zu Refugien des etablierten besitzenden und gebildeten Bürgertums, dass diese Exklusivität von der Öffentlichkeit kritisch gegen den über Stand, Konfession und Politik stehenden moralischen Anspruch der Freimaurerei gewendet wurde. Das löste neue Glaubwürdigkeitskrisen des menschheitlichen Selbstverständnisses der Freimaurer aus. Den Vorwurf der Exklusivität und des Materialismus, eines rücksichtslosen Gewinnstrebens, das die moralischen Grundlagen der Bürgergesellschaft zerstöre, projizierte das gehobene Bürgertum der Logen auf die jüdische Minderheit. Nur so ließ sich der Anspruch, eine moralische Elite zu bilden, rechtfertigen, nur so ließen sich auch die eigenen Zweifel und Ängste nach außen verlagern. Das Schlagwort der „Verjudung“ bündelte die kulturellen Ängste, die mit der eigenen Erfolgsgeschichte verbunden schienen.⁵³ Nur unter ihrer geistig-moralischen Führung ließ sich, wie das in den Logen versammelte Bürgertum

⁴⁹ Zur Erinnerung an das 100jährige Stiftungsfest der Loge *Modestia cum Libertate*, Zürich 1873, S. 10.

⁵⁰ Vgl. Stefan-Ludwig Hoffmann, 'Nationalism and the Quest for Moral Universalism: German Freemasonry, 1860-1914', in Martin H. Geyer u. Johannes Paulmann (Hrsg.), *The Mechanics of Internationalism. Culture, Society, and Politics from the 1840s to World War I*, (erscheint Oxford 2000).

⁵¹ Ähnlich argumentieren: Blackburn, *Charm*, 216-217; Dieter Langewiesche, 'Bildungsbürgertum und Liberalismus im 19. Jahrhundert', in Jürgen Kocka (Hrsg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 4*, Stuttgart 1989, S. 95-113; sowie für den österreichischen Liberalismus: Pieter M. Judson, *Exclusive Revolutionaries. Liberal Politics, Social Experience, and National Identity in the Austrian Empire, 1848-1914*, Ann Arbor, MI 1996.

⁵² Vgl. die Kritik bei Till van Rahden, 'Sprechen und Handeln im Breslauer Antisemitismus des Kaiserreichs', in *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 9 (1998), S. 218-43.

⁵³ Aschheim, '„The Jew Within“', S. 226.

glaubte, eine kulturelle Reform der deutschen Bürgergesellschaft erreichen – eine Reform, die ungeachtet der Tendenz zur Demokratisierung an der Vision einer „Zivilisierung“ des Selbst, der Nation und der Menschheit festhielt, um zugleich moralische Differenz, zum Beispiel gegenüber Juden oder Katholiken, Frauen oder Sozialdemokraten, neu zu erfinden.⁵⁴

Das Krisengefühl und die kulturkritische Neuorientierung schlug sich in der sozialen Praxis vor allem der preußischen Logen darin nieder, dass Juden zunehmend in der geheimen Ballotage die Aufnahme verwehrt wurde. „Royal York“ hatte als einzige der drei preußischen Großlogen seit 1872 grundsätzlich das christliche Glaubensbekenntnis als Bedingung der Aufnahme abgeschafft. Gleichwohl wurden nur wenige Juden in die Berliner und Breslauer Tochterlogen dieses Systems aufgenommen, wie ein Vergleich mit den Mitgliederlisten der jüdischen Gemeinden beider Städte ergibt. Unter den 499 Mitgliedern der Berliner Logen von „Royal York“, wohlgermerkt der liberalsten preußischen Großloge, befanden sich 1892 nur noch zwölf Juden. Von diesen wurden neun in den Jahren 1872 bis 1876, einer 1882 aufgenommen; zwei sind 1887 und 1888 affiliert worden (sie waren also bereits Freimaurer anderer Städte). Von 1888 bis 1892 sind Juden ausnahmslos zurückgewiesen worden.⁵⁵

Ähnlich, wenn auch weniger strikt, lagen die Verhältnisse in Breslau, wo in die Tochterloge von „Royal York“ „Horus“ zwischen 1871 und 1876 acht jüdische Freimaurer aufgenommen wurden, ebenso viele wie in den darauffolgenden zwanzig Jahren. Dieser Ausgrenzungspraxis versuchte der Großmeister von „Royal York“, Hermann Settegast, ein bekannter Berliner Zoologieprofessor, durch ein verändertes Aufnahmeverfahren die Spitze zu brechen. Settegast berief sich bei seiner Ablehnung des Antisemitismus paradoxerweise auf die Züchtungslehre. Die Wandelbarkeit der Rassen sah er durch seine eigenen landwirtschaftlichen Schriften und die Darwins bestätigt. Alle Rassen seien gleich entwicklungsfähig. Kant und Darwin waren für den Nationalliberalen und Naturwissenschaftler die Leitfiguren.⁵⁶ Auch die innere Struktur der Logen wollte Settegast reformieren. Die sogenannten christlichen

⁵⁴ Vgl. auch Jennifer Jenkins, 'The Kitsch Collections and *The Spirit in the Furniture*. Cultural Reform and National Culture in Germany', in *Social History*, 21 (1996), S. 123-41.

⁵⁵ J. Levy, 'Freimaurerei und Antisemitismus', in *Bausteine. Mitteilungen aus der Großen Freimaurer-Loge von Preußen, genannt Kaiser Friedrich zur Bundestreue*, 3 (1894), S. 17-8.

⁵⁶ Alfred Oehlke, *Hermann Settegast. Sein Leben, Walten und Wirken*, Berlin 1904. Vgl. auch Hermann Settegast, *Die deutsche Freimaurerei, ihre Grundlagen, ihre Ziele*, 8. neubearbeitete Auflage mit Anhang: *Der Darwinismus in seinem Verhältnis zur Naturforschung, Religion und Freimaurerei*, Berlin 1908.

Hochgrade, die aufgrund ihrer das christliche Kreuzrittertum evozierenden Rituale den Juden nach wie vor versperrt blieben, sollten abgeschafft werden.

Als Settegast keine Mehrheit für seine Reformvorschläge fand, gründete er 1892 eine neue Großloge „Kaiser Friedrich zur Bundestreue“ – Friedrich III., selbst Freimaurer, hatte zu Lebzeiten auf liberale Reformen in den Logen gedrängt. Vor dem Berliner Oberverwaltungsgericht hat Settegast 1893 die Aufhebung des Edikts von 1798 erwirkt und damit auch die rechtlichen Privilegien der konservativen preußischen Großlogen beseitigt. In der Folgezeit entstanden in einer Reihe von preußischen Städten, vor allem jedoch in Berlin und Breslau, neue sogenannte „Settegast-Logen“, die in der Mehrzahl aus jüdischen Freimaurern bestanden. Sie wurden von den etablierten preußischen Großlogen mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln bekämpft. Die „bedrohliche Massenproduktion jüdischer Freimaurer“ müsse aufhören, meinten um 1890 selbst ehemalige liberale Vorkämpfer der Judenemanzipation.⁵⁷

Eine andere Reaktion auf den Antisemitismus in den Freimaurerlogen war 1882 die Gründung von Logen des B'nai B'rith Ordens, der in den Folgejahren einen raschen Mitgliederzuwachs erlebte.⁵⁸ Der Orden hatte sich ursprünglich 1843 in New York als eine exklusive Form der Geselligkeit für jüdische Einwanderer konstituiert. Gegen Ende des Jahrhunderts schloss sich eine neue Generation des deutsch-jüdischen Bürgertums anscheinend nicht nur den allgemeinen, sondern auch zunehmend den jüdischen Logen an, obgleich sie dieselben allgemein-menschlichen Ziele wie die Freimaurerei verfolgten, im Ritual und in der Geheimhaltungspraxis diese sogar kopierten. Der einzige Unterschied lässt sich zugespitzt so formulieren: Während die etablierten Logen einen überkonfessionellen Anspruch erhoben, den sie selten einlösten, verfolgten die B'nai B'rith Logen offen einen menschheitlichen Universalismus, der konfessionell, also partikular zurückgebunden war, indem ausschließlich Juden aufgenommen wurden. Der Rückzug auf eine jüdische Identität in eigenen Logen und anderen exklusiven jüdischen Vereinen

⁵⁷ Joseph Gabriel Findel, *Die Juden als Freimaurer. Zur Beleuchtung der Krisis innerhalb des deutschen Maurerthums*, Leipzig 1893, S. 22.

⁵⁸ Vgl. Hopp, *Bürgertum*, S. 132. Mitgliederentwicklung der deutschen B'nai B'rith Logen: 1882: 1 200, 1897: 3 200, 1912: 8 600. Zum Vergleich die Mitgliederzahl der Freimaurerlogen: 1882: 42 850 (davon 23 337 = 54,5% in den beiden national-konservativen Großlogen Preußens, die grundsätzlich keine Juden aufnahmen), 1897: 46 014 (25 107 = 54,6%), 1912: 59 663 (32 167 = 53,9%). Rechnet man allerdings die dritte preußische Großloge „Royal York zur Freundschaft“, die in der „Judenfrage“ eine ambivalente Position einnahm, zur national-konservativen Freimaurerei, wird deutlich, dass dieses Lager ungefähr eine Mehrheit von zwei Dritteln der deutschen Logenmitgliedschaft im Kaiserreich vereinte. (1882: 29 497 = 68,8%, 1897: 31 382 = 68,2%, 1912: 40 103 = 67,2%).

kann als Versuch interpretiert werden, die Ambivalenz von menschheitlichem Versprechen und rigider Assimilationsforderung zu durchbrechen.

Gleichwohl war ein anderer Teil des jüdischen Bürgertums weiterhin prominent am allgemeinen Logenleben beteiligt. Vieles deutet darauf hin, dass es in den Städten mit liberalen Logen von den jüdischen Freimaurern Versuche gab, die Gründung von B'nai B'rith Logen zu verhindern.⁵⁹ Dass viele Freimaurer in Hamburg zum gehobenen jüdischen Bürgertum der Stadt gehörten, führte dazu, dass diese Kreise dem B'nai B'rith Orden verschlossen blieben und dieser vornehmlich das jüdische Kleinbürgertum anzog.⁶⁰ Es kann daher kaum überraschen, dass ausgerechnet auf Antrag der humanitär-liberalen Großloge von Hamburg der deutsche Großlogentag im Jahr 1887 eine gleichzeitige Mitgliedschaft in einer B'nai B'rith Loge streng untersagte. Der Anteil von Juden an den humanitär-liberalen Logen Hamburgs ging zwar von fast einem Drittel in den Jahren vor 1900 auf 24,4 Prozent (1910) und schließlich 21,8 Prozent (1919) zurück. In Leipzig sank er gar von fast einem Drittel 1876 auf 6 Prozent dreißig Jahre später. Dennoch waren Juden in den humanitär-liberalen Logen nach wie vor stark vertreten. In Breslau wurden um 1900 zwei neue Logen gegründet, „Hermann“ und „Settegast“, die einen sehr hohen Anteil an jüdischen Mitgliedern besaßen. Wie der Logenvorsitzende einer dieser beiden Logen, der Chefredakteur der liberalen „Breslauer Zeitung“ Alfred Oehlke, hervorhob, war es ihr Ziel, die Loge als „Menschheitsbund“, frei von den „Fesseln des Konfessionalismus“ zu verstehen.⁶¹ Die humanitär-liberalen Logen hielten bewusst am Ideal einer überkonfessionellen Geselligkeit fest. Für die Attraktivität dieses Ideals spricht, dass die Mitgliedschaft dieser beiden Logen jünger und sozial exklusiver als die der übrigen Breslauer Logen war. Kurzum, die humanitär-liberalen Logen übertrafen die übrigen Logen der Stadt an sozialer Exklusivität, aber auch an bürgerlicher,

⁵⁹ In den Städten, wo es zumindest eine Freimaurerloge gab, die Juden vorbehaltlos aufnahm, verlief die Etablierung von B'nai B'rith Logen nicht ohne Schwierigkeiten. In Hamburg gründete sich erst 1887, in Königsberg 1910 eine B'nai B'rith Loge. Vgl. Held, *Juden*, 104-109; Stefanie Schüler-Springorum, *Die jüdische Minderheit in Königsberg/Preussen, 1871-1945*, Göttingen 1996, S. 77, 122. In Braunschweig, wo führende Mitglieder der jüdischen Gemeinde seit den 1860er Jahren in die Loge aufgenommen wurden, sprachen diese sich noch 1902 gegen die Gründung einer B'nai B'rith Loge aus, weil „die Schaffung einer konfessionellen Loge ... für die bürgerliche Stellung der Juden nicht zuträglich schien.“ Zit. n. Hans-Walter Schmuhl, *Städtische Eliten in Nürnberg und Braunschweig*, Habil. Bielefeld 1996, S. 693. Vgl. auch Katz, *Jews*, S. 165.

⁶⁰ [Louis] Maretzki, *Geschichte des Ordens Bnei Briss in Deutschland 1882-1907*, Berlin 1907, S. 44.

⁶¹ Alfred Oehlke, 'Christenthum, Humanität und Freimaurerei', in *Bausteine*, 9 (1900), S. 51-7, 55.

ostentativer Moralität, Wohltätigkeit und Patriotismus – ungeachtet der Tatsache, dass die „christlichen“ Logen sie bis 1914 sozial schnitten.⁶²

Es ist daher zweifellos eine Vereinfachung zu glauben, jüdische Freimaurer hätten an dem vorn genannten Umdeutungsprozess in der Semantik und kulturellen Praxis der Bürgerlichkeit keinen Anteil gehabt. Zu den Paradoxien des Kreislaufs der Werte, von Aneignung und Distinktion, gehört, dass Ausgegrenzte und Ausgrenzende Teil eines Diskurses sind, sich deutsche Juden um 1900 genau auf jene bürgerlichen Werte beriefen, wie Kultur und Bildung, Volk und Humanität, die zugleich gegen sie gewendet wurden.⁶³ Die jüdischen Freimaurer waren nicht die letzten weltfremden Anhänger der Aufklärung vor 1914. Ein Breslauer Freimaurer wie Hermann Elias, der Vater des Soziologen, war nicht weniger bürgerlich, monarchistisch und national eingestellt als sein „christlicher“ Logenbruder, auch wenn dieser ihn nicht als Freimaurer anerkennen mochte.⁶⁴ Nur der Antisemitismus zog hier scharfe Grenzen. Verallgemeinert könnte gesagt werden: Je mehr sich die jüdischen Bürger universalistische Werte zu eigen machten, desto mehr konnten diese partikular gefüllt und gegen sie gewendet werden, indem behauptet wurde, die Juden besäßen keine eigene Kultur – sie seien eben Kosmopoliten. Umgekehrt galt: Je mehr sich die jüdischen Bürger auf ihre Partikularität, etwa in eigene explizit „jüdische“ Logen, zurückzogen, desto mehr wurde ihnen das zum Vorwurf gemacht – ihnen fehle der Sinn für allgemein-menschliche Werte.

Die Ambivalenz von Universalismus und Partikularismus in der bürgerlichen Kultur stellte die jüdischen Bürger vor eine in die Semantik eingelassene Aporie oder, in der Sprache der Soziologie, vor eine klassische „*double-bind*“ Situation. Keiner hat das scharfsinniger beschrieben als Theodor Lessing:

„Man sagte: ‘Ihr seid Schmarotzer auf fremdem Eigen’, da haben wir uns von der Wahlheimat losgerissen. Man sagte: ‘Ihr seid der Zwischenhändler unter den Völkern.’ Da erzo-gen wir unsre Kinder zu Gärtnern und Bauern. Man sagte: ‘Ihr entartet und werdet zu feigen Weichlingen.’ Da gingen wir in Schlachten und stellten die besten Soldaten. Man sagte: ‘Ihr seid überall nur geduldet.’ Wir erwiderten: ‘Keine tiefere Sehnsucht kennen wir, als herauszukommen aus Duldung.’ Aber wenn wir uns so in unserm Eigen bewährten, dann wieder

⁶² Erst nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs beschlossen die Mitglieder der konservativen Logen Breslaus, die beiden humanitär-liberalen Logen zu besuchen. Vgl. auch zur Diskussion der Frage der Anerkennung dieser Logen seit 1897: ZStA Moskau, Fond 1412-1, Nr. 4983: Joh.-Loge Friedrich zum goldenen Zepter, Annalen 1886-1927; Nr. 5114: Joh.-Loge Friedrich zum goldenen Zepter, Protokolle der Meisterkonferenzen 1891-1935.

⁶³ Vgl. hierzu allg.: Volkov, ‘Ambivalence’.

⁶⁴ Norbert Elias, *Über sich selbst*, Frankfurt 1990, 12-23. Hermann Elias war seit 1902 Mitglied der Loge „Hermann zur Beständigkeit“.

hieß es: 'Habt ihr noch immer nicht gelernt, daß die zähe Selbsterhaltung des Sondervolkes ein Verrat ist am Reiche der allgemein menschlichen, der *übevölkischen* Werte?'"⁶⁵

Im jüdischen Selbstverständnis reproduzierten sich paradoxerweise die Dichotomien bürgerlicher Kultur, wie das Beispiel der Perhorreszierung der „Ostjuden“ zeigt.⁶⁶ Auf binären Unterscheidungen von rein und unrein, gebildet und korrupt, universal und partikular gründete nicht nur die Semantik und kulturelle Praxis des „christlichen“, sondern auch des jüdischen Bürgertums.⁶⁷ Eine Geschichte und Theorie der Politik ambivalenter Identitäten muss folglich die falsche Alternative von Universalismus *oder* Partikularismus hinter sich lassen und den spannungsreichen Raum dazwischen vermessen.⁶⁸

⁶⁵ Theodor Lessing, *Der jüdische Selbsthass (1930)*, München 1984, S. 10-11.

⁶⁶ Steven E. Aschheim, *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German-Jewish Consciousness, 1800-1923*, Madison 1982; Sander L. Gilman, *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore 1986.

⁶⁷ Anthony LaVopa, 'Jews and Germans. Old Quarrels, New Departures', in *Journal of the History of Ideas*, 54 (1993), S. 675-95, 695.

⁶⁸ Samuel Moyn, 'German Jewry and the Question of Identity', in *Yearbook 41 of the Leo Baeck Intitute*, London 1996, S. 291-308, 308; vgl. auch Ernesto Laclau, 'Beyond Emancipation', in ders., *Emancipation(s)*, London 1996, S. 1-19; ders., 'Universalism, Particularism, and the Question of Identity', in ebd., S. 20-35; sowie Joan Wallach Scott, 'Universalism and the History of Feminism', in *differences*, 7 (1995), S. 1-14; ders., *Only Paradoxes To Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, MA 1996.

MARLINE OTTE

Eine Welt für sich? Bürger im Jargontheater von 1890 bis 1920

Die Frage nach dem Verhältnis von Juden und anderen Deutschen hat ihre Brisanz seit der fast vollständigen Vernichtung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland kaum verloren. Angesichts des Holocausts haben viele Historiker der deutsch-jüdischen Geschichte gerade in der unmittelbaren Nachkriegszeit die Vorstellung einer zumindest teilweise gelungenen Integration der deutschen Juden als falsches Bewusstsein einiger Zeitgenossen beschrieben. Immer wieder verwiesen sie auf den radikalisierten Antisemitismus in Politik und Wirtschaft, der den deutschen Juden eine auch nur eingeschränkte Integration in das wilhelminische Deutschland und die Gesellschaft der Weimarer Republik verwehrte. Indem Juden vor allem als Opfer beschrieben wurden, blieb ihre aktive und manchmal weichenstellende Rolle in vielen Bereichen der deutschen Öffentlichkeit von der Forschung bisher vernachlässigt. Dies ist auch im kulturellen Bereich der Fall, obwohl zahlreiche Studien durchaus über die außergewöhnlichen Leistungen jüdischer Künstler und Intellektueller berichten. Leider konzentrieren sich diese Studien zu oft auf die relativ kleinen Kreise der Avantgarde, auf herausragende Persönlichkeiten in Kunst und Wissenschaft, deren Leben kaum repräsentativ für die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung war.¹ In dem Versuch, die ideellen Verluste für die deutsche Nachkriegsgesellschaft aufzuzeigen, unterstellten viele dieser Arbeiten eine spezifisch jüdische Intelligenz – ein nicht immer positiv besetztes Stereotyp.² Auch in der Retrospektive blieben die deutschen Juden eine Gruppe für sich, die sich deutlich von der christlichen Mehrheitsgesellschaft abhob.

Aufgrund ihres mangelnden sozialen und ideellen Ansehens blieb die deutsche Unterhaltungsindustrie in Arbeiten über das Verhältnis von Juden und

¹ Julius Schoeps (Hrsg.), *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland*, Stuttgart 1989; Ezra Mendelsohn, 'On the Jewish Presence in Nineteenth-Century European Musical Life', in *Studies in Contemporary Jewry*, 9 (1993), S. 3-16; George L. Mosse, *German Jews beyond Judaism*, Bloomington 1985; Walter Laqueur, *Weimar Culture*, New York 1974.

² Sander Gilman, *Smart Jews. The Construction of the Image of Jewish Superior Intelligence*, Lincoln, Nebraska 1996.

Nichtjuden bisher ausgespart. Sie konnte den bildungsbürgerlichen Ansprüchen der meinungsbildenden Zeitgenossen und Historikern kaum entsprechen und galt in der Forschung oft zu Unrecht als ein unterbürgerliches Phänomen.³ Wie aber der folgende Beitrag zeigt, spielte sich bürgerliche Kultur nicht immer in den bekannten Lesezirkeln, in den Kammermusikabenden oder in dem schon sprichwörtlich gewordenen Vereinswesen ab.⁴ Vielmehr gehörte auch der Besuch in einem der vielen Unterhaltungstheater zur bürgerlichen Praxis, und zwar gerade weil in diesen Theatern das Mittelmaß gefeiert wurde. Ein Studium der Unterhaltungsindustrie erlaubt daher wertvolle Einsichten für eine Untersuchung des Verhältnisses von Juden und Nichtjuden in der bürgerlichen Kultur des frühen 20. Jahrhunderts.

Auch wenn sich die deutschen Juden zweifellos in den etablierten Künsten engagierten, so waren sie doch ebenso, wenn nicht noch zahlreicher in der weniger akzeptierten populären Unterhaltungskultur vertreten. Entgegen der gängigen Annahme, dass die deutschen Juden ihre soziale Integration vornehmlich durch ihre Akkulturation an den klassischen Bildungskanon suchten – etwa durch die Lektüre von Goethe, Schiller und Lessing –, soll hier ihre

³ Es ist daher kaum erstaunlich, dass es vornehmlich die Arbeitergeschichte war, die diese Unterhaltungsformen untersuchte. Lynn Abrams, *Workers' Culture in Imperial Germany. Leisure and Recreation in the Rhineland and Westphalia*, London 1992. Siehe auch: dies., 'Zur Entwicklung einer kommerziellen Arbeiterkultur im Ruhrgebiet', in Dagmar Kift (Hrsg.), *Kirmes – Kneipen – Kino. Arbeiterkultur im Ruhrgebiet zwischen Kommerz und Kontrolle (1850-1914)*, Paderborn 1992, S. 33-59. Eine informative Überblicksdarstellung gibt: Stuart Hall, 'Cultural Studies: Two Paradigms', in Nicholas B. Dirks/Geoff Eley/Sherry B. Ortner (Hrsg.), *Culture/Power/History*, Princeton 1994, S. 520-38. Abrams bleibt aber auch innerhalb der Arbeitergeschichte eher eine Ausnahme. Die Mehrzahl der einschlägigen Studien über Arbeiterkultur beschränken sich auf die Analyse von Arbeiterorganisationen. Jürgen Kocka (Hrsg.), 'Arbeiterkultur im 19. Jahrhundert', in *Geschichte und Gesellschaft*, 5 (1979). Zum Vorherrschen des organisationsgeschichtlichen Ansatzes siehe: Gerhard A. Ritter/Klaus Tenfelde, *Arbeiter im Deutschen Kaiserreich 1871-1914*, Bonn 1992, besonders Kapitel 9: 'Das Milieu der Arbeiter'; Gerhard Ritter (Hrsg.), *Arbeiterkultur*, Königstein 1979; Vernon L. Lidtke, *The Alternative Culture. Socialist Labor in Imperial Germany*, New York 1986; Dieter Langewiesche, 'Working-Class Culture and Working-Class Politics in the Weimar Republic', in Roger Fletcher (Hrsg.), *Bernstein to Brandt*, London 1987, S. 103-115.

⁴ Die prominentesten Studien über das deutsche Bürgertum beschreiben immer wieder die fundamentale Bedeutung des deutschen Vereinswesens für die Herausbildung eines bürgerlichen Selbstverständnisses, ohne anderen Formen der Soziabilität weitere Bedeutung zuzuweisen. Jürgen Kocka (Hrsg.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert*, Bd. 1-3, Göttingen 1995; David Blackbourn/Richard J. Evans (Hrsg.), *The German Bourgeoisie. Essays on the Social History of the German Middle Class from the Late Eighteenth to the Early Twentieth Century*, London 1991; Thomas Nipperdey, 'Verein als Soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert', in ders., *Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte*, Göttingen 1976, S. 174-205.

aktive Teilhabe an der populären Kultur in den Vordergrund gestellt werden.⁵ Viele jüdische Künstler und Unternehmer versprachen sich gerade von diesem Bereich soziale Anerkennung und materielle Absicherung. Sie erkannten, dass sich mit der Unterhaltungsindustrie ein neuer gesellschaftlicher Kommunikationsraum entwickelte, in dem ein Dialog mit breiten Kreisen der Bevölkerung möglich war.⁶ Anders als in den von lokalen und nationalen Autoritäten subventionierten Hof- oder Stadttheatern war die Personal- und Programmpolitik in den Unterhaltungstheatern kaum von traditionellen Eliten bestimmt und daher offen für soziale Aufsteiger. In diesem Sinne waren die Berliner Unterhaltungstheater Orte der Begegnung unterschiedlicher sozialer Kreise, die sonst kaum in Berührung traten. Während sich die Unterhaltungskultur zu einer expandierenden Sphäre für Unternehmer, Agenten und Künstler entwickelte, erschloss sie soziales Neuland, in dem die Grenzen zwischen Etablierten und Außenseitern neu verhandelt werden konnten. Es ist diese dynamische Qualität, die die Unterhaltungsindustrie so interessant für die Frage nach dem Ausmaß und den Grenzen jüdischer Integration in die deutsche Gesellschaft macht.

Vor dem Ersten Weltkrieg suchten zahllose Berliner Entspannung und Amüsement in den sogenannten Jargontheatern; heute aber wird gerade diesen Theatern in Fachkreisen kaum Beachtung geschenkt. Zwischen 1890 und den frühen 1920er Jahren waren Jargontheater die einzigen deutschen Theater, in denen die Mehrheit der Darsteller und der Bühnencharaktere Juden war. Diese Theater problematisierten Freud und Leid des jüdischen Alltagslebens, indem sie die Errungenschaften und die Grenzen jüdischer Emanzipation feierten und karikierten. Mit Slapstickkomödien und komischen Einaktern amüsierten sie Tausende von Besuchern in unzähligen Vorstellungen. Ihr ethnischer Humor, der sich gegen alles und jeden wandte, galt zeitgenössischen Besuchern als ein fester Bestandteil der Berliner Theaterwelt. Heute aber erscheinen die Jargontheater vielen Historikern zu sehr an ein spezifisches Milieu gebunden, um von allgemeiner Bedeutung für die deutsche Theaterszene zu sein.

Im Folgenden soll die Marginalisierung dieses integralen Bestandteils der Berliner Unterhaltungskultur, die hier auch als das Resultat des Scheiterns

⁵ David Sorkins Studie mag hier in ihrer Konzentration auf jüdische Intellektuelle als typisches Beispiel dienen. David Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, New York 1987.

⁶ Bim Mason, *Street Theatre and Other Outdoor Performance*, London 1992; Erika Fischer-Lichte, *Die Entdeckung des Zuschauers. Paradigmenwechsel auf dem Theater des 20. Jahrhunderts*, Tübingen 1997; dies., *The Show and the Gaze of the Theatre. A European Perspective*, Iowa City 1997.

kultureller Vielfalt und Koexistenz in den Jahren des Ersten Weltkrieges begriffen wird, in Frage gezogen werden. Der Zäsur des Ersten Weltkrieges kommt daher in den folgenden Betrachtungen eine besondere Bedeutung zu. Anhand der Analyse von Auszügen aus Theaterstücken soll aufgezeigt werden, wie die Toleranz und die Neugierde der Theaterbesucher sowie der Austausch sozial heterogener Besuchergruppen sich angesichts eines totalen Krieges wandelten und die Rezeption des Jargontheaters zunehmend vom tagespolitischen Geschehen diktiert wurde. Die Auswirkungen dieser Entwicklung für die Begegnungen von Juden und anderen Deutschen im Jargontheater und in anderen gesellschaftlichen Bereichen sind kaum zu überschätzen.

Das Jargontheater, oft auch Dialekttheater genannt, ist eine Schöpfung des späten 19. Jahrhunderts. Der heute eher befremdliche Begriff „Jargon“ markierte dieses Genre als eine Schnittstelle zwischen bürgerlicher Theaterwelt und volkstümlichem Schaustellermilieu. In vieler Hinsicht barg dieser Terminus eine normative Konnotation. „Jargon“ war um die Jahrhundertwende für viele Zeitgenossen gleichbedeutend mit Jiddisch, ein Grund warum das Jargontheater heute oft mit dem jiddischen Theater verwechselt wird. Der Begriff „Jargon“ wurde damals als ein Hinweis auf die „Unreinheit“ der Bühnensprache verwandt und diente vor allem der Abgrenzung vom Hochdeutschen. „Jargon“ im weiteren Sinne beschrieb ethnische, geographische oder Klassenunterschiede und wurde von kulturellen Eliten als ein Symbol der sozialen Distinktion verstanden. Wie viele ursprünglich diskriminierenden Bezeichnungen gewann auch der Terminus „Jargontheater“ eine zweite Bedeutung. Intendiert als eine Disqualifizierung und als ein symbolischer Ausschluss vom kulturellen Kanon, wurde der Begriff des „Jargon“ von den erfolgreichen Hauptakteuren auch als eine ironisierende Selbstbeschreibung verwandt.

Es war diese sprachliche „Unreinheit“, die soziale Hybridität der Jargontheater, gepaart mit ihrem langjährigen kommerziellen Erfolg, die den Berliner Jargontheatern in der Zwischenkriegszeit eine schlechte Presse bescherte und später zu ihrer fast vollständigen Vernachlässigung in der Fachliteratur führte. So verglich der bekannte Schriftsteller und Theaterkritiker Alfred Döblin in den frühen zwanziger Jahren das „Gebrüder Herrnfeld Theater“, eines der populärsten Jargontheater in Berlin, mit dem jüdischen Künstlertheater aus Vilna und feierte die schwindende Popularität des Ersteren als einen überfälligen Übergang des „sich selbst prostituierende unwürdige(s) Gemauschel“ zu „spontanen Kunstleistungen eines lebendigen Volksstam-

mes“.⁷ Solche Urteile Berliner Intellektueller mögen zumindest teilweise für die mangelnden Verweise auf das „Gebrüder Herrnfeld Theater“ in den einschlägigen Studien verantwortlich sein. So übergeht Ruth Freydanks Studie der Berliner Theater das „Jargon“-Genre genauso wie die von ihr edierte Studie der zeitgenössischen Geschäftstheater.⁸

Auch Arbeiten zur deutsch-jüdischen Geschichte wie etwa Michael Brenners Monographie „The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany“ schließen sich Döblins Urteil an. In seiner sonst überzeugenden Arbeit behandelt Brenner daher das „Gebrüder Herrnfeld Theater“ nur knapp, um es als den Inbegriff für die Funktionalisierung des Jüdischen im Dienste eines kommerziellen Unterhaltungsbetriebs zu verwerfen.⁹ Brenner gilt das „Gebrüder Herrnfeld Theater“ als ein Theater ohne großen künstlerischen Wert, das seinen Erfolg den nichtassimilierten Massen des Scheunenviertels verdanke.¹⁰ So war auch für ihn die Verdrängung des „Gebrüder Herrnfeld Theaters“ durch die Avantgarde symptomatisch für die allgemeine Entwicklung jüdischer Kultur in Weimar. Dass aus Döblins Verachtung für das Theater sowohl ein neu definiertes jüdisches Selbstverständnis als auch die typische Frustration eines Intellektuellen angesichts der „stumpfen“ Masse spricht, geht dabei jedoch verloren.

Bisher hat nur die neue Monographie „Populäres jüdisches Theater in Berlin von 1877 bis 1933“ des Literaturwissenschaftlers Peter Sprengel das negative Urteil über die Berliner Jargontheater in Frage gezogen.¹¹ Sprengels Sensibilität für das Genre, sein Interesse am Alltag der Künstler und an den Besonderheiten der Darstellung erweckt dieses populäre Theater des frühen zwanzigsten Jahrhunderts für den Leser zum Leben. Er zeigt, wie überfällig eine genauere Auseinandersetzung mit Berlins vielfältiger Theaterwelt ist, deren Vernachlässigung sicherlich nicht auf eine mangelnde Quellenbasis zurückgeführt werden kann.¹² Im Zentrum von Sprengels Monographie steht das „Gebrüder Herrnfeld Theater“, dem er eine neue Qualität zuspricht als

⁷ Brenner, *Renaissance*, S. 191; Alfred Döblin, *Kleine Schriften*, hrsg. v. Anthony W. Riley, Olten 1985, S. 365-66.

⁸ Ruth Freydank, *Theater in Berlin: Von den Anfängen bis 1945*, Berlin 1988; sowie: dies. (Hrsg.), *Theater als Geschäft*, Berlin 1995.

⁹ Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven 1996.

¹⁰ Ebd., S. 192.

¹¹ Peter Sprengel, *Populäres jüdisches Theater in Berlin von 1877 bis 1933*, Berlin 1997.

¹² Aufgrund der strengen Zensurbestimmungen sind sowohl die Zensurexemplare der Stücke als auch die entsprechenden Polizeiverwaltungsakten überliefert.

einem „Theater von Juden für Juden und über jüdische Themen“.¹³ Sprengels Studie bestätigt, wie sehr das „Herrnfeld Theater“ richtungweisend für seine Berliner Konkurrenz war. Sie zeigt, wie dieses Theater, im Besonderen seine Dichter-Direktoren, die Brüder Anton und Donat Herrnfeld, eingehendere Beachtung verdienen.

Mit ihrem 1906 eröffneten „Gebrüder Herrnfeld Theater“ gründeten diese jüdischen Schauspieler nicht nur ein elegantes Theater in der Kommandantenstraße, sondern auch ein neues Theatergenre, dessen Bühnen sich zu den populärsten Volksbühnen Berlins zählen durften.¹⁴ In diesem neuen Genre verarbeiteten sie darstellerische Einzelelemente und Erfahrungen aus früheren Engagements zu einem neuen Ganzen. Schon vor ihrer Selbständigkeit konnten sie auf lange Schauspielerkarrieren in Europa zurückblicken. Die Geschwister waren seit früher Kindheit auf der Bühne zu Hause und waren 1896 über Wien nach Berlin gekommen.¹⁵ Zu Beginn ihrer Berliner Karriere traten sie im Alexanderplatz-Hotel und in „Kaufmanns Varieté“ als Komiker der „Orpheumgesellschaft“ beziehungsweise als Leiter des „Budapester Possen Theaters“ auf.¹⁶

Lange bevor sie in Berlin Erfolge feierten, waren sie auf die Präsentation der unterschiedlichsten ethnischen Identitäten spezialisiert: So traten sie zum Beispiel als Kinder mit ihren Geschwistern mit geschwärzten Gesichtern als sogenanntes „Neger-Quartett“ im Wiener Ringtheater auf.¹⁷ Gerade diese Auftritte scheinen symptomatisch für ihre spätere Karriere als Theaterdirektoren und Schauspieler gewesen zu sein. Sie verdeutlichen, wie sehr die Herrnfelds in der internationalen Variétékultur verwurzelt waren, in der auch amerikanische Trends und neue Unterhaltungselemente immer wieder erfolgreiche Imitatoren in Europa fanden. Es ist anzunehmen, dass den Herrnfelds die Popularität der *blackface masquerade* unter den jüdischen Unterhaltungskünstlern in Amerika bekannt war, der in amerikanischen Studien von Popkultur und Minoritätenforschung besondere Bedeutung zugeschrieben wird. Diese Studien zeigen, wie soziale Außenseiter, insbesondere Juden im amerikanischen Entertainment sich die Gesichter schwärzten, um so im wahrsten Sinne des Wortes damit ihre eigene ethnische Identität zu verdecken, ein Prozess, der sie von *outsidern* zu *insidern* verwandelte. Wie Michael Rogin für

¹³ Sprengel, *Populäres jüdisches Theater*, S. 7.

¹⁴ Anton Herrnfeld (1864–1930) und Donat (David) Herrnfeld (1867–1916) waren beide gebürtige Ungarn aus Raab/Gyorsziget.

¹⁵ Egon Jameson, *Mein lustiges Spreeathen*, Berlin o. J., S. 63.

¹⁶ Brandenburgisches Landeshauptarchiv, 30 Berlin C. Tit. 74, Th. 777, Akt. 18, 18. Oktober 1897.

¹⁷ Jameson, *Spreeathen*, S. 63.

die amerikanische Unterhaltungsindustrie des frühen zwanzigsten Jahrhunderts argumentiert hat, war es „the blackface masquerade that paradoxically made it possible for immigrant Europeans – first the Irish and then the Jews – to pass“.¹⁸ Die Herrnfelds muss gerade diese populäre Art der Darstellung auf vielen Ebenen angesprochen haben, als Einwanderer, als Juden und als aufstrebende Unterhaltungskünstler.

Nach ihrer Ankunft in Berlin gaben die Herrnfelds ihre Karriere als „Neger-Quartett“ auf und spezialisierten sich auf volkstümliche Einakter, eine um 1900 besonders populäre Unterhaltungsform. Die Funktion und Attraktivität dieser Volkskultur für jüdische Künstler scheint in vieler Hinsicht jener der amerikanischen *blackface masquerade* vergleichbar zu sein. Theatralische Volkskultur war ein Konstrukt ethnischer und regionaler Identitäten, das eine große Integrationskraft besaß. Volkskultur war, wenn man dem Volkskundler Hermann Bausinger folgt, eine Erfindung, in der „sich bäuerliche Vergangenheit und bürgerliche Sehnsüchte vermischen.“¹⁹ Es sei eine gefilterte, von allen Ballaststoffen gereinigte Volkskultur gewesen, eine Kultur, an der das Bürgertum ein lebhaftes Interesse hatte und die Bausinger als „Angebot an alle Schichten, einen wenn nicht bürgerlichen, so doch bürgerlich sanktionierten Modus von Kultur zu übernehmen“, versteht.²⁰ Es mag diese diskursive Dimension gewesen sein, die die Herrnfelds als ein Angebot nicht nur an sie selbst, sondern auch an ihr Publikum nutzten. In ihrem eigenen Theater schufen sie einen kommunikativen Raum, der sowohl ihnen selbst als auch ihrem Publikum den Austausch und die Annäherung ermöglichte.

Die Herrnfelds waren besonders gut für ein solches Unternehmen qualifiziert. Sie waren von früh auf daran gewöhnt, ihre ethnischen Bühnenpersonae gemäß den Erwartungen des Publikums und ihrer eigenen Agenda zu verändern. Dank ihren Reisen und ihrer internationalen Spielerfahrung wurden sie zu weltgewandten Verwandlungskünstlern mit beeindruckender Spielerfahrung. Sie waren aktive Teilnehmer und Gestalter der deutschen Unterhaltungsindustrie und hatten schon von Kind auf gelernt, regionalen, nationalen und ethnischen Unterschieden in Sprache und Ausdruck besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Ihre vielseitigen Bühnenerfahrungen verliehen ihnen ein umfassendes Arsenal von Dialekten, Gesten sowie ethnischen und religiösen

¹⁸ J. Hoberman, 'My Song Means as Much to My Audience as Yours to Your Congregation', in *London Review of Books*, 18. Juli 1996, S. 22. Michael Rogin, *Black Face, White Noise: Jewish Immigrants in the Hollywood Melting Pot*, Berkeley 1996.

¹⁹ Hermann Bausinger, 'Bürgerlichkeit und Kultur', in Jürgen Kocka (Hrsg.), *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1987, S. 137.

²⁰ Ebd., S. 139.

Stereotypen, aus dem sie in ihrer langen künstlerischen Laufbahn immer wieder schöpfen sollten.

Die Lektüre der Zensurakten des Berliner Polizeipräsidiums bestätigt, dass das „Gebrüder Herrnfeld Theater“ keineswegs jiddische Dramatik aufführte. Die Herrnfeld-Brüder bemühten Werke aus dem reichen zeitgenössischen Fundus französischer und österreichischer Komödien und situierten ihre eigenen Versionen dann in einem vermeintlich jüdischen Milieu. Sie streuten jiddische Worte ein und verliehen den Dialogen durch einen eigentümlichen Singsang und heftige Gesten einen volkstümlichen und „authentischen“ Charakter. Letztlich entstand so eine völlige Neuschöpfung, eine Mischung aus Rotwelsch mit einigen Brocken Jiddisch, und zwar meist solchen, die schon Eingang in den Berliner Lokaljargon gefunden hatten. So beschimpft etwa der Hauptdarsteller Leibusch in einem der typischen Stücke seinen Kompagnon Suppengrün händeringend als ein Stück „Schlamassel“, einen „Schlemihl“, der ihm durch seine Ungeschicklichkeit die ganze „Mischpoche“ auf den Hals gehetzt habe. Das „Herrnfeld Theater“ war also durchaus Besuchern zugänglich, die ein rein jiddisches Stück kaum verstanden hätten.

Das „Gebrüder Herrnfeld Theater“ mokierte sich auch über den Ernst und pädagogischen Gestus aktueller Produktionen der etablierten bürgerlichen Theater Berlins. Der Erfolg dieser Satiren beruhte darauf, dass dem Publikum des „Herrnfeld Theaters“ diese karikierten Theaterproduktionen vertraut waren. Der Inhalt und spezifische Humor des Theaters richtete sich an das kulturell interessierte Bürgertum, nicht etwa an das mittellose jüdische Proletariat, das sich den Besuch eines bürgerlichen Theaters wie des deutschen Theaters kaum leisten konnte. Tatsächlich war das „Gebrüder Herrnfeld Theater“ ein Unterhaltungstheater, das sich weder sprachlich noch inhaltlich an eine bestimmte ethnische Gruppe wandte. Es war ein volkstümliches Theater, das sich auf Milieustücke spezialisiert hatte, weil gerade diese Art der Unterhaltung auf den besonderen Zuspruch verschiedener Publikumsgruppen innerhalb des Berliner Bürgertums hoffen konnte. Mit seinen Stücken aus der jüdischen Lebenswelt schloss das „Herrnfeld Theater“ eine Marktlücke, die erst durch die große Popularität volkstümlicher Komödien im späten 19. Jahrhundert entstanden war.

Die Präsenz des Bürgertums im Jargontheater ist immer wieder von Zeitgenossen hervorgehoben worden. Dementsprechende Hinweise lassen sich nicht nur der Tagespresse, sondern auch den Akten der Berliner Theaterpolizei entnehmen. So attestierte ein Berliner Polizeileutnant 1901 auf eine Nachfrage des Landesgerichts, dass das „Gebrüder Herrnfeld Theater“ in gutem

Rufe stehe und von Personen aller Bevölkerungsschichten besucht werde. So bestehe der Verkehr unter anderem aus ruhigem jüdischem Bürgerpublikum.²¹ Der jüdische Anteil des Herrfeld-Publikums rekrutierte sich offensichtlich nicht aus den Bewohnern des Scheunenviertels, sondern vor allem aus dem Berliner Westen. Die Stücke des Theaters präsentierten nicht die Lebenswelt der Scheunenviertelbewohner, sondern die des Bürgertums.

Das jüdische Bürgertum war aber nicht die einzige Gruppe, die sich im „Gebrüder Herrfeld Theater“ vergnügte. Die Aufmerksamkeit, die das Theater innerhalb der kulturell interessierten Bevölkerung Berlins genoss, lässt auf eine breitere Resonanz schließen. Zeitgenossen sahen in ihm einen wichtigen Teil der Berliner Theaterlandschaft. Anders als heutige Theaterspezialisten widmete Walter Turszinsky 1906 in seinem Band „Berliner Theater“ in der Reihe „Großstadtdokumente“ den jüdischen Theatern Berlins ein eigenes Kapitel, in dem er dem „Gebrüder Herrfeld Theater“ und einer Nachfolgegründung namens „Folies Caprice“ besondere Beachtung schenkte. Auch die lokale Presse, der „Berliner-Börsen-Courier“, der „Berliner-Lokal-Anzeiger“, die „Berliner Neuesten Nachrichten“, die „Vossische Zeitung“ und das „Berliner Tageblatt“, besprachen die Saisonpremieren des „Herrfeld Theaters“, genauso wie die konservative Presse, etwa die „Deutsche Tageszeitung“, die „Deutsche Allgemeine Zeitung“, die „Deutsche Monatszeitung“ und die „National-Zeitung“. Ein jiddisches Theater mit einem auf die jüdische Bevölkerung beschränkten Wirkungskreis hätte wohl kaum dieses Echo in der zeitgenössischen Öffentlichkeit gefunden.

Was machte das „Gebrüder Herrfeld Theater“ zu einer Besonderheit in Berlin? Auf den ersten Blick scheinen sich die Stücke des Theaters in Form und Inhalt kaum von denen anderer Unterhaltungstheater zu unterscheiden. So schrieb die „Deutsche Allgemeine Zeitung“ 1912, Goethe zitierend: Die „Stunden gleichen sich, ... ‘wie Schwestern zwar, doch keine ganz der anderen’ so auch die Schwänke der Gebr. Herrfeld, ebenso wie des Residenztheaters. Uns scheint auch, als ob dieses letztere mit seinem Spielplan nicht ohne Einfluss auf jenes geblieben sei. Die Ehebruchspotten der Blumenstraße erscheinen in der Kommandantenstrasse gleichsam aus dem Pariserischen ins Deutsch (oder österreichische) Jüdische übersetzt.“²² Ähnliche Äußerungen lassen sich auch in anderen Zeitungen finden. So honorierte die „Vossische Zeitung“, dass es die Direktoren immer wieder verstünden, „den abgebrauchten Gegenstand in immer neuer Weise darzubieten“. Den Direkto-

²¹ Brandenburgisches Landeshauptarchiv, 30 Berlin C, Tit. 74, Akt. 80, 7. Juli 1901.

²² Brandenburgisches Landeshauptarchiv, 30 Berlin C, Tit. 74, Th. 779, Akt. 141, Deutsche Allgemeine Zeitung, 8. Oktober 1912.

ren-Schauspielern Anton und Donat Herrnfeld gelang es, wie es ein Zeitgenosse formulierte, den „Typus des Jüdischen, der ohne zu verletzen belustigte“, in immer neuen Inszenierungen des gleichen Stücks mit Wortwitz und „unbestreitbar komischen Situationen“ aufzuführen.

Eine Besonderheit des „Gebrüder Herrnfeld Theaters“ lag also in der schauspielerischen Begabung der Direktoren und ihrem engen Rapport zum Publikum. Ein besondere Identifikation von Publikum und Schauspielern beziehungsweise Direktoren zeigte sich gerade bei festlichen Anlässen. Der Besuch des Theaters hatte gleichsam einen Familiencharakter. Anders als in anderen Spielstätten traten die beiden Hauptdarsteller Anton und Donat nie hinter dem Werk oder dem Regisseur zurück. So schrieb der „Berliner-Börsen-Courier“ 1911 über das „Gebrüder Herrnfeld Theater“: „Hier bilden Direktion und Publikum eine Familie, eine geschlossene Einheit, hinter der umgekehrt das aufgeführte Stück weit zurücktritt. Hier sind seit 20 Jahren die Autoren dieselben, sie sind zugleich, vom ersten Tage an, die Hauptdarsteller ihrer Stücke, der Typus dieser Stücke bleibt im fröhlichen Wechsel der unverwandelbar gleiche, und das Publikum, das Premièrepublikum bildet eine feste Stammkundschaft, eingeschworen auf seine wohlvertrauten Verfasser, Darsteller und Direktoren in einer Person oder richtiger in einer Zwillingsperson.“²³

Zu wichtigen Ereignissen wie Jubiläen oder Geburtstagen sandte dieses aus Vereinen und Geschäftsfreunden bestehende Stammpublikum große Kränze mit aufwendigen Widmungen. Zu gleichem Anlass vergaben die Direktoren Herrnfeld Diplome mit ihrem Konterfei, die, in Silber geprägt, einem jeden Mitglied der „Familie“ der Bühnengehörigen feierlich überreicht wurden.²⁴

Diese intime Atmosphäre hing auch mit der sozialen Organisation des „Gebrüder Herrnfeld Theaters“ zusammen. Es hatte nicht nur ein familiäres Ambiente, es *war* ein Familienbetrieb. Die beiden Hauptdarsteller waren Brüder, zwei Schwestern waren als Bühnenmitglieder eingestellt, an der Kasse saßen die beiden Ehefrauen der Direktoren, und in der Theaterküche waltete die Mutter der Brüder.²⁵ Diese Sozialstruktur war fast identisch mit der anderer jüdischer Unterhaltungskünstler im Zirkus und im Varieté. Wie das „Gebrüder Herrnfeld Theater“ waren die meisten jüdischen Unterhaltungsbetriebe reine Familienunternehmen. Sie erinnerten in sozialer Hinsicht an Otto Brun-

²³ Brandenburgisches Landeshauptarchiv, 30 Berlin C, Tit. 74, Th. 779, Akt. 105, Berliner-Börsen-Courier, 4. August 1911.

²⁴ Brandenburgisches Landeshauptarchiv, 30 Berlin C, Tit. 74, Th. 779, Akt. 105, Berliner Börsen-Courier, 4. August 1911.

²⁵ Jameson, *Spreethen*, S. XX.

ners Konzept des „ganzen Hauses“. Sie wiesen eine Einheit von Produktion und Haushalt auf, beschäftigten umsonst mitarbeitende Familienangehörige, das „Gesinde“ war in den Hausverband einbezogen, und der Direktor „herrschte“ uneingeschränkt über alle Angehörigen des „Hauses“.²⁶ Es waren diese traditionellen Lebensformen und Strukturen, die über die Varietékultur Eingang in das „Gebrüder Herrnfeld Theater“ fanden.

Gerade jüdische Unterhaltungsbetriebe waren dafür bekannt, dass sie alle Schlüsselpositionen mit Familienmitgliedern besetzten. Vom Sozialprofil waren sich solche in ästhetischer Hinsicht so unterschiedlichen Unterhaltungsbetriebe wie der Zirkus und das Jargontheater ähnlich, und diese Ähnlichkeit war keineswegs zufällig. Die Herrnfelds stammten aus einer Tradition jüdischer Schausteller und übernahmen deren spezifische Form der Unternehmensführung. Als Kinder einer alten, vermutlich bayerischen fahrenden Schauspielerfamilie wurden beide auf einer Tournee der Eltern in Ungarn geboren. Obwohl sie in ästhetischer Hinsicht viel mit anderen Unterhaltungstheatern der Zeit gemeinsam hatten, unterschied sich die Sozialstruktur ihres Unternehmens deutlich von diesen und war der anderer Unterhaltungsbetriebe im Besitz von jüdischen Familien viel näher. Den Herrnfelds gelang es, eine spezifische Familien- und Organisationsstruktur jüdischer Schausteller, die sie aus eigenen Erfahrungen im Varieté kannten, in ein erfolgreiches Konzept des Unterhaltungstheaters umzusetzen. Sie verarbeiteten ihre Partikularität programmatisch und erweiterten sie auf ihr Verhältnis zum Publikum. Die Familie als Fixstern im bürgerlichen Universum und als Ausdruck ethnischer Partikularität verschmolz im „Gebrüder Herrnfeld Theater“, und dank dieser Verschmelzung konnte das Bürgertum Berlins das Theater als die Erweiterung seines eigenen Wohnzimmers oder besser noch als ein Schlüsselloch in das des Nachbarn empfinden.

Die Themen der Herrnfeld-Theaterstücke variieren zwei Dimensionen bürgerlichen Lebens: eine Nostalgie für „die guten alten Zeiten“ auf der einen und eine Auseinandersetzung mit bürgerlicher Moral und Ehre auf der anderen Seite. Geldheiraten, das Verhältnis zum Adel, der neue Wohlstand, Mischehen, Ehe- und Generationskonflikte waren zentrale Themen für das jüdische wie das nichtjüdische Bürgertum, die ebenso prominent in den

²⁶ Otto Brunner, 'Das „ganze Haus“ und die alteuropäische „Ökonomik“', in ders., *Neue Wege der Sozialgeschichte*, Göttingen 1956, S. 33-61; ausführlich zur Problematik dieses Konzeptes: Claudia Opitz, 'Neue Wege der Sozialgeschichte? Ein kritischer Blick auf Otto Brunners Konzept des „ganzen Hauses“', in *Geschichte und Gesellschaft*, 20 (1994), S. 88-98; Hans Derk, 'Über die Faszination des „ganzen Hauses“', in *Geschichte und Gesellschaft*, 22 (1996), S. 221-42.

Herrnfeld-Stücken behandelt wurden. Die Popularität des naturalistischen Theaters, die Suche nach Authentizität und die Faszination durch das Alltagsleben inspirierte besonders die frühen Stücke der Jargontheater. Obwohl ihnen das Pathos der brahmschen Dramen im „Deutschen Theater“ fehlte, war ihnen doch die Suche nach dem Heldenhaften im Profanen gemeinsam. Die idealisierte Vision des bäuerlichen Lebens auf dem Dorfe oder einer traditionellen Familienidylle in der vorindustriellen Zeit waren thematische Schwerpunkte im „Gebrüder Herrnfeld Theater“. Beide Themen bildeten Fluchtpunkte im Gefühlshaushalt des jüdischen und des nichtjüdischen Bürgertums des späten Kaiserreichs. Die Familie war der zentrale Ort dieser Sehnsüchte und Visionen.

Das „Gebrüder Herrnfeld Theater“ bot seinem Publikum eine Vielfalt jüdischer Identitäten und eröffnete daher gerade jüdischen Darstellern neue dramatische Rollen. Die Herrnfelds inszenierten die unterschiedlichsten jüdischen Bühnencharaktere als stilisierte und vielfach gebrochene Zitate, die auf den Alltag der jüdischen Bevölkerung in Deutschland und Österreich verwiesen. Anders als im „klassischen“ Theater erschien ein jüdischer Bühnencharakter nicht als etwas Besonderes und war nicht *per se* ein Fremdkörper auf der Bühne. Jargontheater erweiterten das klassische dramatische Repertoire. Juden blieben nicht auf singuläre Figuren wie Shakespeares Shylock, Nathan den Weisen, den Dybbuck oder Golem festgelegt.²⁷ Die männlichen Hauptrollen beschränkten sich nicht auf den Schacherjuden oder den Vater, dessen Geldgier die Tochter in die Prostitution trieb. Jargontheater präsentierten zum Beispiel dem Publikum einen jungen jüdischen Liebhaber, der sich in Sehnsucht nach seiner Angebeteten verzehrte, eine Rolle, die in den klassischen Theatern kaum zu finden war. Statt *einer* jüdischen Rolle gab es eine Vielzahl von jüdischen Charakteren in den Stücken der Jargontheater; nie aber war ein jüdischer Bühnencharakter ein Paria, vereinsamt und gefangen im Käfig seiner ethnischen Identität.

Um sowohl das jüdische als auch das nichtjüdische Publikum anzusprechen, polarisierten die Brüder Herrnfeld in all ihren Stücken die beiden Hauptfiguren in zwei soziale Prototypen. So spielte Anton fast ausschließlich einen böhmischen, bayerischen oder Berliner Christen und sein Bruder Donat sein jüdisches *Alter Ego*. Zwischen diesen beiden Typen entspann sich nun ein unendliches, sich durch alle Stücke hindurchziehendes Streitgespräch, in dem keiner der beiden je wirklich die Oberhand gewann. So mokierten sich

²⁷ Für eine informative Diskussion traditioneller jüdischer Bühnenrollen siehe: Hans-Joachim Neugebauer, *Judenfiguren. Drama und Theater im frühen 19. Jahrhundert*, Berlin 1994.

die Herrnfeld-Direktoren gleichermaßen über die Starrköpfigkeit der Böhmen, ihren sprichwörtlichen Sinn für den eigenen Vorteil wie über die Sentimentalität und das hitzige Temperament der Juden. „Donat Herrnfeld“, notierte 1912 ein Kritiker in der „Schaubühne“, „zeigt eine spezifisch jüdische Art, aus zurückhaltender Erregung in Tobsucht überzugehen oder zu taumeln, Anton Herrnfeld hinter blöder Maske eine naive Schlauheit. Beider Mittel sind mehr Gesten, Rhythmisches sozusagen, als Worte an und für sich. Beide bringen zum Lachen, weil man weniger das Gefühl von ‘Theater’ hat als die Erinnerung: ähnlichen Menschen begegnet zu sein. Und die Verwunderung, daß es solche Leute unter uns gibt, zusammen mit der Überzeugung, daß trotz allen äußeren Veränderungen das Wesen dieser Naturen wenn nicht ewig, so doch ‘bis zu hundert Jahr’ das gleiche bleiben wird, ergibt eine starke humoristische Wirkung. Darum steht einem der Jude auch näher als der Böhm.“²⁸

Walter Turszinsky sah 1905 in dieser Karikatur von gelebter Realität den Schlüssel für den Erfolg des „Gebrüder Herrnfeld Theaters“. Er befand, „daß ein guter Teil unserer Mitbürger Manieren, sprachliche Gepflogenheiten, Gesten, Ausdrucksnuancen, die ihm selbst eigen sind, nur in den Repertoirestücken jener Einwanderer wiederfinden kann.“²⁹ Diese Form der Selbstironie und Selbsterkenntnis des jüdischen Bürgertums musste nun aber nicht notwendigerweise interessant und amüsant für ein nichtjüdisches Publikum sein. Das Besondere des Theaters war, dass es diese jüdischen Identitäten als einen integralen Bestandteil der Identitätsvielfalt im deutschsprachigen Mitteleuropa präsentierte. Die Herrnfeld-Stücke suggerierten, dass es neben dem preußischen, dem bayerischen, dem böhmischen oder ungarischen eben auch einen jüdischen Typus gab, der Ersteren ebenbürtig und ein integraler Teil einer wie auch immer gearteten deutschen Volkskultur war. Ein Besuch des „Gebrüder Herrnfeld Theaters“ konnte demnach Aufschluss über den jüdischen Stamm geben, einen unter vielen anderen deutschen Stämmen.³⁰

Juden auf der Bühne der Jargontheater betonten immer wieder die Gleichzeitigkeit ihres Deutschtums mit ihrem Judentum. Gerade in den frühen Jahren der Berliner Karriere der Herrnfeld-Brüder wird deutlich, wie sensibel diese zwei Künstler für die existierenden sichtbaren und unsichtbaren Grenzen jüdischer Integration waren. Mit ihren eigenen Mitteln bezogen Jar-

²⁸ W. Fred, in *Die Schaubühne* 1912, II, 420-1.

²⁹ Walter Turszinsky, *Berliner Theater*, Berlin 1906 (Großstadtdokumente, Bd. 29), S. 93-99.

³⁰ Till van Rahden, *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925*, Göttingen 2000, S. 21-2

gontheater Stellung in zeitgenössischen politischen Debatten. Sie forderten Gleichbehandlung, indem sie alle involvierten Parteien gleichermaßen aufs Korn nahmen: Juden und Antisemiten, Orthodoxe und Reformjuden, Männer und Frauen, Alt und Jung, Reich und Arm, Stadt- und Landbevölkerung, niemandem wurde ihr Spott erspart. Indem sie keinerlei Ausnahmen machten, erhoben sie Gleichheit zu einem der wichtigsten gesellschaftlichen Prinzipien. Aus diesem impliziten Plädoyer für eine Gleichbehandlung gesellschaftlicher Außenseiter erwuchs aber keinesfalls eine systematische Kritik an der wilhelminischen Gesellschaft.

Um einen Einblick in die Bühnenwelt des „Gebrüder Herrnfeld Theaters“ zu gewinnen, sollen im Folgenden zwei Theaterstücke genauer analysiert werden. Der Vergleich dieser Stücke gibt auch Aufschluss darüber, wie politische und soziale Umwälzungen innerhalb der deutschen Gesellschaft auf die Jargontheater als Genre wirkten. Das Theaterstück „Nachtdienst“ (1902) mag als eine Einführung in die Herrnfeld-Dramatik dienen. Es war der erste Einakter der Herrnfeld-Brüder, der in Berlin spielte. „Nachtdienst“ stellte die Problematik intimer Beziehungen von Juden und Nichtjuden in den Mittelpunkt des Geschehens. Zu einer Zeit, in der die sogenannten „Mischehen“ in beiden Gruppen auf Widerstand stießen, sah sich das Publikum mit einer herzerreißenden Liebesgeschichte zwischen einem jungen Juden und seiner christlichen Braut konfrontiert. Wie in allen Herrnfeld-Stücken wurde diese Begegnung nicht allegorisch in fernen Welten verhandelt, sondern in einem dem Publikum bekannten Hier und Jetzt.³¹

Der Handlungsverlauf in „Nachtdienst“ war einfach: Else, die christliche Tochter des verwitweten Gottlieb Knolle, ist mit dem jüdischen Studenten Max verlobt. Während einer Nachtpartie mit einem Freund traf Max auf die als Kellnerin einer Animierkneipe an der Friedrichstraße arbeitende Else. Bis zu diesem Zeitpunkt haben Max wie auch Elses Vater unter der Annahme gelebt, dass die junge Frau sich als Telefonistin in Nachtschichten ein schmales Einkommen erwirbt. Die Handlung gewinnt noch an Dramatik durch die enge Freundschaft der Väter der Versprochenen. Diese ist gewachsen durch die gemeinsame Fronterfahrung als Soldaten im Krieg Preußens gegen Frankreich. Die Witwer Gottlieb Knolle und Süssel Holzer haben sogar beschlossen, aus finanziellen Gründen gemeinsam eine Wohnung zu teilen. Die Väter hoffen, dass auch ihre Kinder sich in einem, wenn auch etwas anders gearteten, Bund fürs Leben vereinigen würden. Vor der schockierenden Entdeckung Elses „Verfehlung“ hat der Christ Knolle jegliche Bedenken sei-

³¹ Zur zeitgenössischen Debatte über die jüdisch-christlichen Ehen: Kerstin Meiring, *Die Christlich-jüdische Mischehe in Deutschland 1840-1933*, Hamburg 1998.

nes jüdischen Kameraden verworfen, indem er die Wichtigkeit religiöser Toleranz und die Transparenz religiöser Grenzen emphatisch hervorhebt: „Denn laß doch die Jöhren machen wat se wollen, det is allens Bestimmung! Dat is ja richtig, er kriegt ja nen braves Mädchen, und von wegen, des se beede verschiedenen Glauben haben, nan, da gibts ja ne civile Ehe, und solche Fälle waren ooch schon da, dat er nichts hat und sie nichts hatte und sind doch zu wat gekommen“.³²

Elses scheinbar skandalöses Verhalten, ihre angebliche Eitelkeit und Genußsucht erschüttern die heile Welt der beiden Freunde Holzer und Knolle. Während einer temperamentvollen Konfrontation von Vater und Tochter wird aber deutlich, wie vorschnell ein solches Urteil ist. Im Verlauf der Handlung sympathisiert das Publikum mit der missverstandenen Else, die doch nur das Geld für die Ausbildung ihres armen Geliebten verdienen will, um somit beiden einen Ausweg aus dem sozialen Elend ihrer Väter zu ermöglichen. So schrieb der „Berliner-Lokal-Anzeiger“ ironisierend: „Sehr hübsch ist in einer Scene auch die Frage aufgeworfen, wer verworfener ist: jene Mädchen oder die ‘Cavaliere’, die die Ehre ihrer Familien dort in den Schmutz treten. Else zumahl hat nur aus Liebe gefehlt, aus Liebe zu dem armen Studenten, dessen Laufbahn sie zu fördern gedachte.“³³

In dieser Szene bewiesen die Brüder Herrnfeld, wie geschickt sie es vermochten, allgemeine zeitgenössische Diskussionen, wie die über das Übel der Prostitution und deren Gefahren für die bürgerliche Ehe, mit ihrer spezifischen Agenda zu verweben.³⁴ „Nachtdienst“ war ein Plädoyer für die Integrität und die Loyalität jüdischer Staatsbürger. Süssel Holzer, der unmittelbar vor der folgenden Szene ungerechtfertigterweise entlassen worden ist, reprä-

³² Landesarchiv Berlin, „Nachtdienst, Schauspiel aus dem Berliner Leben,“ Rep. 30c/a, Theater Z, Neuer Teil 2320.

³³ Brandenburgisches Landeshauptarchiv, 30 Berlin C, Tit. 74, Th. 777, Akt. 124, Berliner-Lokal-Anzeiger, 21. November 1902.

³⁴ Für eine allgemeine Einführung in Fragen der Geschlechterbeziehungen und Sexualität im bürgerlichen Zeitalter siehe: Catherine Gallagher/Thomas Laqueur (Hrsg.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley, CA 1987; zu Fragen der Prostitution und des Generationskonflikts siehe auch: Joan W. Scott/Louise A. Tilly, ‘Woman’s Work and the Family in Nineteenth-Century Europe’, in *Comparative Studies in Society and History*, 17 (1975), S. 36-64; Regina Schulte, *Sperrbezirke. Tugendhaftigkeit und Prostitution in der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/M. 1979; Karin Walser, *Dienstmädchen. Frauenarbeit und Weiblichkeitsbilder um 1900*, Frankfurt/M. 1985; Peter Gay, *Erziehung der Sinne. Sexualität im bürgerlichen Zeitalter*, München 1986; Cornelia Osborne, ‘The New Woman and Generational Conflict. Perceptions of Young Women’s Sexual Mores in the Weimar Republic’, in Mark Roseman (Hrsg.), *Generations in Conflict*, Cambridge, MA 1995.

sentiert den „braven jüdischen Soldaten“, der allzeit bereit ist, sich für Familie und Vaterland zu opfern. Nachdem er seine Anstellung durch die plötzlich auftretenden antisemitischen Anwandlungen seines Arbeitgebers verloren hat, hält er dem Freund und vor allem dem Publikum eine flammende Rede gegen die erfahrene Diskriminierung:

„Wenn alle Menschen so wären, wie du, dem jeder Mensch gleich is ob er Jud oder Christ, – hätt ich nicht brauchen von Tuchel was aber so – e Gewalt! Mit e mal wird Tuchel verrückt – se woll's ka Süssel Holzer mehr! Gesehn – ausgerechnet Tuchel! Nu hab ich jemand was gethan? Haben nicht genug Menschen von mir gelebt? Bin ich nicht mit dir gestanden vor Gravelotte? Hätt ich nicht mein Leben ebenso gern fürs Vaterland geopfert, – hab ich nicht ebenso gut wie du Eltern zu Hause gehabt, die geweint haben um ihr Kind? Mit e mal kriegen se e Ströhmung – Tuchel wird verrückt!“³⁵

Im weiteren Verlauf dieser Szene werden sich die alten Kameraden einig, dass man sich in dieser Zeit am besten aus allen politischen Kämpfen, dem „Theater“ der Parteien, heraushalten sollte. Vom „Berliner-Lokal-Anzeiger“ als eine Figur „voller warmen Empfindens, voll Strenge und Zartsinn“ beschrieben, steht Süssel Holzer/Donat Herrnfeld wie ein Fels in der Brandung, in seiner Urteilsfähigkeit gefeit gegen überhastete Entscheidungen und die Ausgrenzung der Wehrlosen.³⁶

„Nachtdienst“ ist auch ein Beispiel für das Potpourri von Akzenten, das so typisch war für die Herrnfeld-Dramen. Anton, wie immer den Christen darstellend, überzeugte als die „Berliner Schnauze“ Gottlieb Knolle: Er ersetzte „Kaufen“ durch „*Koofen*“, „einen“ durch „*eenen*“, „das“ durch „*det*“ und „Gott“ durch „*Jott*“. Donat dagegen markierte seine jüdische Identität durch den freien Gebrauch von jiddischen Worten und die Imitation jiddischer Syntax. Um „authentischer“ zu wirken, veränderte Donat die Satzstruktur und verwandte Verben fast ausschließlich im Infinitiv, nur durch die gelegentliche Verneinung vom Subjekt getrennt. Vergangenes beschrieb er stets im Plusquamperfekt unter der Hinzuziehung der Hilfsverben „haben“ und „sein“ (nicht *hobn* und *sain*). Die meisten Verben erschienen reflexiv, eingebettet in passive Satzkonstruktionen. Dem Publikum wurde so ein spezifisch jüdisches Milieu suggeriert, ohne daß es spezifische linguistische Voraussetzungen zum Verständnis der Bühnenhandlung mitbringen musste.

³⁵ Landesarchiv Berlin, „Nachtdienst, Schauspiel aus dem Berliner Leben,” Rep. 30c/a, Theater Z, Neuer Teil 2320.

³⁶ Brandenburgisches Landeshauptarchiv, 30 Berlin C. Tit. 74, Th. 777, Akt. 124, Berliner-Lokal-Anzeiger, 21. November 1902.

„Nachtdienst“ verband allgemeine mit spezifisch jüdischen Themen. Die Beziehung der „gefallenen“ Tochter zu ihrem rechtschaffenen Vater, eine Frage der bürgerlichen Sexualmoral also, wurde im Zusammenhang mit der Problematik von Mischehen und religiöser Toleranz diskutiert. Die Gefahr des Antisemitismus war eingebettet in Diskussionen über wachsende Armut und die „soziale Frage“. Die Themen der Dramen versuchten, ihr Publikum auf den unterschiedlichsten emotionalen und sozialen Ebenen zu erreichen. Die Zuschauer wurden als Väter, Töchter, Liebhaber, Soldaten, deutsche Staatsbürger, als Juden und Christen angesprochen. Keine dieser Identitäten marginalisierte die Bühnencharaktere. Selbst die Tochter beschämte alle Anwesenden mit ihrer opferbereiten Liebe zu ihrem Verlobten und mit ihrem bedingungslosen Glauben an die klassentranszendierende Kraft von Bildung.

Jargontheater wie das „Gebrüder Herrnfeld Theater“ waren Dialekttheater mit einem besonderen Flair. Freud und Leid der Ehe, Betrug und Eifersucht, der Krieg der Geschlechter und der Konflikt zwischen den Generationen standen im Mittelpunkt der Dramen. Keines dieser Themen war ein ausschließlich jüdisches Thema. Da sie sich aber innerhalb jüdischer Familien abspielten, wurde dem Publikum suggeriert, dass jüdisches Familienleben nur eine Variante eines allen vertrauten Themas darstellte. Im Jargontheater der Vorkriegszeit führte ethnische Differenz nicht zur Entfremdung eines guten Teils des Publikums. Die simultane Erfahrung von Fremdem und Vertrautem in einer informellen, aber festlichen Umgebung zog sowohl Juden als auch Nichtjuden ins Jargontheater.

Erst der Erste Weltkrieg sollte dieses Experiment der kulturellen Annäherung beenden. Wieder soll ein typisches Stück als Beispiel für die weit reichenden Veränderungen dienen. „Er kommt wieder“ war das erste Werk, das die Herrnfelds nach dem Ausbruch des Krieges aufführten. Auf den ersten Blick schien es von den früheren Stücken nicht so weit entfernt zu sein. Wieder stand eine jüdisch-christliche Ehe im Zentrum. Wie vordem spielten die beiden Herrnfeld-Brüder die exzentrischen Väter einer jüngeren Generation. Diesmal ist es der junge Jude Jacob, der die christliche Rosl freit; nicht Berlin ist der Schauplatz des Geschehens, sondern ein kleines Dorf an der deutsch-böhmischen Grenze im August 1914. Im Kontrast zu „Nachtdienst“ trifft die angestrebte Verbindung der Kinder nicht auf die Gegenliebe der Väter. Der christliche Gemeindevorsteher Joseph Grieshuber, Rosls Vater, ist vielmehr entsetzt über das Verlöbnis seiner Tochter. Jacobs Vater Moses versucht vergeblich, ihn zum Einlenken zu bewegen. Eindringlich mahnt er Grieshuber: „Gemeindevorsteher überleg was Du sagst. Wenn zwei junge Menschen sich lieben und finden, daß sie zueinander passen – dann sollen sie sich heiraten,

das ist mein Standpunkt – also schlag schon ein und mach zwei Menschen in dieser schweren Zeit glücklich.“³⁷

Als Joseph Grieshuber seine Tochter verstoßen will, steigert sich Moses in ein leidenschaftliches Plädoyer für die bevorstehende Ehe ihrer Kinder. Beschwörend wendet er sich an den anderen:

„Joseph ich bitte Dich noch einmal, nicht für mich, sondern für meinen Sohn. – Sieh – mein einziger Sohn geht heute ins Feld – und und – mit ihm tausende unserer Söhne aller Confessionen, und sie ziehen Seite and Seite, Schulter an Schulter in den Kampf, ohne zu fragen, wie ist Deine Religion? Sie ziehen gemeinschaftlich in den Krieg, um ihre Glaubensgenossen aus dem russischen Joch zu befreien, und der Jude wird nicht fragen, ist das nicht ein Katholik – den Du befreist? Der Katholik wird nicht fragen, ist das nicht ein Mohamedaner, den Du befreist. – Nein – alle sie kennen keinen Unterschied in der Religion, weil es heisst für die Gerechtigkeit, für die Menschlichkeit einzutreten. Und Du, der Du in der Stube hockst, Du willst anders denken? Das ist gemein von Dir –

Grieshuber: /aufbrausend/ Du kannst mich durch Deine schön gefärbten Reden ja doch nicht umstimmen. Hat meine Tochter gegen den Willen Ihres Vaters gehandelt, so mag sie ihren Weg allein gehn –

Moses: Warum hat sie gegen den Willen des Vaters gehandelt? Weil sie den Krieger leichteren Herzens in den Kampf ziehen lassen will. Sie hat sich für das Vaterland geopfert: Denn die heiligste Pflicht im Kriege gilt – zuerst Dein Vaterland, dann Deine Familie – und zuletzt erst Dein Glauben – “³⁸

Moses, die Stimme der Vernunft, versucht zuerst vergeblich, dann mit Erfolg, den verblendeten Joseph zu erweichen. In seiner Argumentation verschmelzen universelle humanitäre Wertvorstellungen wie Menschenliebe, Gerechtigkeit und Toleranz mit sehr spezifischen Konzepten wie Vaterland, Pflicht, Kampf und Krieg. Der defensive Unterton dieses Appells und seine Widersprüchlichkeit enthüllt die Hilflosigkeit vieler durchaus nicht immer kriegsbegeisterter Deutscher angesichts eines Krieges, den sie nicht wollten, den sie aber auch nicht zu verhindern wussten. Die Herrnfelds waren offensichtlich bemüht, ihr Stammpublikum zu halten, ohne die staatlichen Autoritäten zu verstimmen. Sie folgten der offiziellen Aufforderung an die Unterhaltungsindustrie, die Bühneninhalte an die Bedürfnisse der Heeresführung anzupassen, und präsentierten mit scheinbarem Erfolg eine spannungsvolle Mischung aus aufgeklärter Rationalität und zeitspezifischer Emotionalität.

³⁷ Landesarchiv Berlin, “Er kommt wieder”, Rep. 30 c/a Theater Z, Neuer Teil 6015a.

³⁸ Landesarchiv Berlin, Gebrüder Herrnfeld Theater, Rep. 30 c/a Theater Z, Neuer Teil 6015a.

Die Ehebruchsdramen und komischen Einakter mussten endgültig den ernsteren, emotional überladenen, dafür aber patriotischeren Handlungen weichen. Die Presse kommentierte wohlwollend:

„Auch das ist ein Stück Berlins: das zu den ersten die den Mut haben, ihr Theater wieder zu eröffnen, die Gebrüder Herrnfeld gehören. Auch sie können jetzt nicht auf ‘Stilreinheit’ halten, sondern müssen der allgemeinen Gemütsituation Rechnung tragen. Das tun sie insbesondere in dem patriotisch-sentimentalen Einakter ‘Er kommt wieder’, in dem die Verfasser, Anton und Donat Herrnfeld, einen Vorfall an der deutsch-österreichischen Grenze, der sich am Tage der Kriegserklärung abspielt, wirksam dramatisieren. Der Schluß des Einakters, in dem auf der Bühne die ‘Wacht am Rhein’ gespielt wird, wurde, da das ganze Publikum begeistert einstimmte, zu einer starken patriotischen Kundgebung.“³⁹

Der Erste Weltkrieg bildete für das „Gebrüder Herrnfeld Theater“ eine große Zäsur. Trotz ihres anfänglichen Erfolgs gelang es den Herrnfelds nicht mehr, ihr „eigenes“ Theater zu spielen. Im Krieg zerbrach der Grundkonsens im Bürgertum, auf dem der Erfolg des Theaters beruht hatte, ein Konsens, dem eine, wenn auch begrenzte, Toleranz von religiöser, ethnischer und regionaler Vielfalt in Teilen des Bürgertums zugrunde lag. Der Zusammenbruch gesellschaftlicher Normen und Werte fand viele verschiedene Ausdrucksformen, eine wesentliche war der in der zweiten Kriegshälfte stark zunehmende öffentliche Antisemitismus. Ethnischer Humor wurde zum Widerspruch in sich. Eine der wichtigsten Grundvoraussetzungen von Humor und Komödie ist, dass das Fremde gleichzeitig als das Eigene begriffen wird. Im Zuge des Krieges verlor dieser Grundsatz seine Wirkungskraft, und das Lachen gerade über ethnische Witze trennte das Publikum mehr, als dass es vermittelte. Die behäbigen und oft plumpen Scherze des Jargontheaters entsprachen kaum mehr den veränderten Zeiten. Zuschauer reagierten sensibel auf jede Verletzung ihrer Empfindlichkeiten, und Schauspieler waren limitiert in der Wahl ihrer satirischen Ausdrucksmöglichkeiten. Jargontheater versuchten auf diese veränderten Sensibilitäten ihres Publikums im Rahmen ihrer Möglichkeiten zu reagieren, auch auf die Gefahr hin, viel von ihrer ursprünglichen Komik einzubüßen. Ein offensichtliches Symptom für diesen Wandel war die veränderte Namensgebung der Bühnencharaktere.

Vor dem Krieg war das „Herrnfeld Theater“ berühmt-berüchtigt für die eigenwilligen Namen aller Charaktere. Im traditionellen Jargontheater hießen jüdische Figuren mit schöner Regelmäßigkeit Blumentopf, Rosenblatt, Goldstücker oder Perlmutter. Nichtjuden erschienen mit ähnlich profanen Namen

³⁹ Brandenburgisches Landeshauptarchiv, 30 Berlin C, Tit. 74, Th. 779, Akt. 229, Deutsche Monatszeitung, 31. August 1914.

wie Wisskotschil, Knolle, von Klamm, Neuendorf, Hansa, Böhmer oder Nepumuk. Im klassischen Theater isolierte der lächerliche Name den jüdischen Bühnencharakter und erhob so unüberwindliche Mauern zwischen Juden und Nichtjuden. Im „Herrnfeld Theater“ dienten die komischen Namen nicht der Stigmatisierung jüdischer Rollen, da ihnen die Singularität genommen wurde. Im Jargontheater trugen die durchgehend komischen Namen dazu bei, eine Gemeinschaft zu formen, die verschiedene Individuen verband. Auch so wurde dem Publikum eine gewisse Normalität der jüdisch-christlichen Beziehungen suggeriert, die zumindest für einen Teil des Publikums eigene Erfahrungen widerspiegelte. Der Kriegsausbruch aber brachte in dieser Hinsicht einschneidende Veränderungen. In „Er kommt wieder“ waren die jüdischen Namen plötzlich von einer biblischen Qualität: Aus Blumentopf oder Perlmutter wurde Abraham, Moses oder Jacob. Die Dichter versuchten ihre jüdische Charaktere mit diesen biblischen Namen vor dem Lachen der Zuschauer zu schützen, einem Lachen, das oft nicht mehr wohlwollend war. Die Referenz zur Heiligen Schrift entzog die so benannten Figuren jeder Kritik und verlieh ihren Äußerungen ein prophetisches Pathos. Der Versuch, besonders Juden vor der Lächerlichkeit zu bewahren, verstärkte jedoch die Isolation jüdischer Charaktere auf der Bühne; Juden waren wieder in der Diaspora und formten auch auf der Bühne eine Gemeinschaft der „Anderen“. Nicht die innerfamiliären Konflikte zwischen den Generationen standen nun im Vordergrund, sondern die zunehmende Kluft zwischen Juden und den anderen Deutschen.

„Er kommt wieder“ war erfolgreich genug, dass die Herrnfelds noch die Fortsetzung „So leben wir!“ produzierten. Da aufnehmend, wo der erste Teil abbrach, beschrieb dieses Stück das erste Kriegsjahr an der Heimatfront, in dem schon bekannten kleinen Dorf an der österreichischen Grenze. Der Krieg wird hier vor allem durch Pressenachrichten und durch die Berichte der Soldaten erlebt. Jacob, der Ehemann Rosls, erweist sich als guter Soldat und Sohn und informiert seine Lieben zu Haus mit detaillierten Berichten aus den Schützengräben. Der folgende, dem Publikum deklamierte Brief ist ein Schlüsselbeispiel für den neuen Ton der Jargontheater. Auf den ersten Blick liest sich dieser Bericht wie ein Auszug aus Ernst Jüngers „Stahlgewittern“. Sein pathetischer Ton wird noch durch den Zeitpunkt seines Eintreffens gesteigert. Er wird verlesen, als alle Anwesenden schon vom Tode des Autors überzeugt sind. So klingt er wie der letzte Abschied eines heldenhaften Kriegers, der, wie es scheint, seine letzte Schlacht beschreibt:

„(T)atsächlich scheint für uns Alles verloren, – ich sehe, wie alles zurückweicht –; hier heisst es schnell handeln: ‘Leute, wir dürfen unsere Kameraden nicht verlassen, wenn es

einmal sein muss, so sterben wir alle!' Mit diesen Worten stürme ich mit hochoberhobenem Gewehr nach Vorn. – Eine lange Zeit halten wir uns in dem mörderischen Feuer – doch keine Hilfe kommt, – wie soll das enden?! ... (H)abt nur keine Angst, – grüsst mir meine Rosel, seid auch Ihr alle herzlichst geküsst, – und sterbe ich – so sterbe ich für Euch – für mein Weib – und für mein Vaterland – Euer Jacob!⁴⁰

Mit Szenen wie dieser versuchten die Herrnfelds, die Gemeinsamkeit der Erfahrungen und Ängste an der Heimatfront zu betonen. Da jüdische und christliche Familien um ihre Söhne an der Front bangten, konnten sich beide mit den Ängsten und Ungewissheiten auf der Bühne identifizieren. Anders aber als die offizielle Propaganda des ersten Kriegsjahres war der Krieg auf der Herrnfeld-Bühne nie ein spielerischer Krieg unter Gentlemen, gefochten in dramatischer Pose und mit kühler Überlegung. Ihr Krieg war immer dreckig und musste täglich neu überlebt werden. So zollten die Herrnfelds ihren naturalistischen Wurzeln *und* ihrer jüdischen Herkunft Tribut. Obwohl sie den Soldaten Jacob hervorhoben als jemanden, dessen Mut anderen das Leben rettete, so steht im Zentrum seines Heldentums nicht sein individuelles Handeln, sondern sein Vermögen, seine Kameraden zum gemeinsamen Handeln zu motivieren. Er ist kein einsamer Kämpfer mit einer Mission, sondern ein verantwortungsvoller Kamerad, der seine Mitstreiter nicht aufgeben will und schließlich von ihnen gerettet wird. Trotz der verfrühten Todesmeldung stirbt Jacob keinen Heldentod, dem Zuschauer aber bleibt unklar, ob er sein Überleben dem Schicksal oder dem Zufall verdankt.

Die Kriegsdramen des „Gebrüder Herrnfeld Theaters“ versuchten, immer wieder eine wie auch immer geartete Gemeinschaft zu beschwören, indem sie auch sprachlich ethnische Unterschiede kaschierten. Ironischerweise blieb gerade der Dialekt, das definierende Element der Jargontheater, bei diesem Balanceakt auf der Strecke. Auf der Bühne sprachen nun weder Juden noch Nichtjuden im Jargon. Während vor dem Krieg sogar die Intonation vorgegeben war, lassen die Manuskripte der Kriegsjahre auf keinen Akzent oder Dialekt der Bühnenschauspieler schließen. Jede linguistische Differenz hätte die Charaktere automatisch voneinander abgesetzt und die fragile nationale Gemeinschaft zerstört. In den Jargontheatern wurden deshalb in der Kriegszeit alle Formen von sprachlicher Differenz auf der Bühne vermieden. Das virtuose Spiel der „authentischen“ Akzente und Dialekte wurde zunehmend als zu politisch und bedrohlich empfunden und fiel der nationalen Krise und dem einhergehenden Harmoniebedürfnis zum Opfer.

⁴⁰ Landesarchiv Berlin, Gebrüder Herrnfeld Theater, Rep. 30 c/a Theater Z, Neuer Teil 6015a.

Das Jahr 1916 war in vieler Hinsicht bedeutungsvoll für das „Gebrüder Herrnfeld Theater“. Es war das Jahr der sogenannten „Judenzählung“ in der deutschen Armee und das Jahr, in dem allen involvierten Nationen deutlich wurde, dass ein Ende des Krieges nicht abzusehen war. Das Theater geriet in zunehmend größere Schwierigkeiten, den neuen Anforderungen des Krieges nachzukommen. Die Behändigkeit des volkstümlichen Theaters entsprach weder in seiner Dramaturgie noch in seiner Ästhetik den Bedürfnissen einer Gesellschaft im Krieg. Je länger der Krieg dauerte, umso weniger war der von den staatlichen und militärischen Autoritäten geforderte didaktische Ton dazu angetan, das Publikum zu unterhalten. Oft ähnelten die Veranstaltungen mehr einer politischen Kundgebung als einem klassischen Theaterabend, vor allem aber waren sie gänzlich humorlos. Dieser Wandel des Repertoires führte zu großen finanziellen Einbußen des „Herrnfeld Theaters“, da diese neuen patriotischen Stücke einen immer geringeren Zuspruch beim Publikum fanden.

In diesem Sinne beklagte sogar die konservative „Deutsche Tageszeitung“ 1916 den Rückgang „jüdischer Stücke“ am „Herrnfeld Theater“, der mit dem Eintritt Deutschlands in den Ersten Weltkrieg begonnen hatte:

„Das Besondere des Herrnfeld-Theaters, sein lustiges Bemühen, die jiddische Bühne Berlins sein zu wollen, scheint leider in den Hintergrund zu treten. Das ist immerhin ein kultureller Schaden; wer dem Östlichen fern stand, konnte es hier, im Zerrspiegel behaglicher Selbstironie, kennen lernen und sich nebenher an einer guten selbstsicheren Laune erquicken, der auch eigene Schwächen nicht Tabu sind.“⁴¹

Ohne das spezifisch Jüdische auf der Bühne hätten „die Wege des Theatergängers, der das Haus auch aus folkloristischen und sonstigen gelehrten Gründen besuchte, kein eigentliches Ziel mehr“.⁴² Trotz des überheblichen Tons war doch auch dieser Kritiker überzeugt, dass das „Herrnfeld Theater“ vor 1914 ein Ort des kulturellen Austausches gewesen war. Auf der Bühne der Jargontheater wurde einer spezifischen Vorstellung von jüdischer Identität eine Form verliehen und einem heterogenen Publikum als authentisch präsentiert. Über der Fiktivität dieser Präsentation darf nicht vergessen werden, wie sehr das „Herrnfeld Theater“ zu einer Erweiterung des dramatischen Repertoires beigetragen hatte. Auch auf der Bühne der Jargontheater wurden Stereotype reproduziert, doch waren diese von Autoren geschaffen, die mit dem jüdischen Alltag in Deutschland vertraut waren. Jüdische Autoren von popu-

⁴¹ Brandenburgisches Landeshauptarchiv, 30 Berlin C, Tit. 74, Th. 780, Akt. 36, Deutsche Tageszeitung, 16. September 1916.

⁴² Brandenburgisches Landeshauptarchiv, 30 Berlin C, Tit. 74, Th. 780, Akt. 36, Deutsche Tageszeitung, 16. September 1916.

lären Theaterstücken versahen ihre Charaktere durchaus feinfühlig mit Nuancen, Selbstbewusstsein und Vielfalt. Sie waren immer bedacht die Balance zwischen den Erwartungen des Publikums, der staatlichen Autoritäten und der eigenen Agenda zu erhalten.

Mit seiner Verwurzelung in unterschiedlichen Unterhaltungsgenres wie dem Varieté, dem Volkstheater und dem naturalistischen Theater stellte das Jargontheater per Definition eine hybride Form des Theaters dar. Es war zudem nicht nur ein Kind verschiedener darstellerischer Traditionen, sondern verwischte auch die Grenzen zwischen öffentlichen und privaten Räumen. Diese soziale Unschärfe erlaubte jüdischen und nichtjüdischen Zuschauern einen ungewöhnlich intimen Umgang ungeachtet der ausgeprägten Klassen-, Geschlechter- und ethnischen Differenzen in der deutschen Gesellschaft. Obwohl Historiker wie David Sorkin, Marion Kaplan oder Shulamit Volkov zu Recht betonen, dass im Kaiserreich vor allem eine „private jüdische Kultur“ weiter existierte, haben sie auch herausgestrichen, wie sehr sich die deutschen Juden an der Aufklärung orientierten: „Sei draußen ein Mensch, und zu Hause ein Jude“ („Be a human being out of doors and a Jew at home“).⁴³ Erst die populäre Unterhaltungskultur suspendierte diese essentielle Unterscheidung. Indem sich Jargontheater auf die Familie als ihren primären Handlungsraum konzentrierten, verwandelten sie den intimsten Raum jüdischer Selbstfindung und Selbstversicherung in eine öffentliche Angelegenheit.

Auf der Bühne, vor dem religiös und ethnisch gemischten Publikum, lebten Juden selbstverständlich ihre Differenz im vertrauten Kreis der Familie; sie waren gleichzeitig Menschen *und* Juden. Gerade diese Gleichzeitigkeit gewann ihnen ein Publikum, dem die universelle Bedeutung dieser Familienkomödien nicht entging. Im Jargontheater bildeten Juden und Nichtjuden ein aufmerksames Publikum für die öffentliche Verhandlung jüdischer Identitäten auf der Bühne. Jüdische Schauspieler und Zuschauer erlebten ihre individuelle Partikularität in der und durch die Anwesenheit von Nichtjuden. Genau auf dieser integrativen Qualität, die dem „Herrnfeld Theater“ in den Kriegsjahren verloren ging, hatte der Erfolg der Jargontheater im Besonderen und der Unterhaltungskultur im Allgemeinen beruht. Als politische, soziale oder ethnische Differenzen die Idee der nationalen Einheit in Frage stellten, konnte ein Theater, das seinen Reiz gerade aus der Erfahrung von Differenz schöpfte, kaum weiter existieren.

⁴³ Dietz Bering, *The Stigma of Names: Antisemitism in German Daily Life, 1812-1933*, S. 21. Marion Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family, and Identity in Imperial Germany*, New York 1991.

In der Zwischenkriegszeit sahen Juden sich kaum noch als Mitglieder einer der vielen deutschen Stämme, gleichwertig in seiner Andersartigkeit dem bayerischen oder dem böhmischen Stamm. Obwohl Juden exzeptionelle Karrieren in bisher verschlossenen sozialen Kreisen antraten, war ihr Grundvertrauen in das Assimilationsprojekt erschüttert, da sie bisher weder eine soziale Integration noch eine weit reichende Akzeptanz, sondern immer wieder schmerzhaft Rückschritte erfahren hatten. Die antijüdischen Ausschreitungen im Jahre 1923 im Berliner Scheunenviertel verstärkten nur das Gefühl einer zunehmenden Entfremdung. Das Leitmotiv des Jargontheaters, die Gemeinschaft in der Vielfalt, konnte ein polarisiertes Publikum nicht mehr überzeugen. Der aufkommende radikale Rassismus in der deutschen Öffentlichkeit brachte Juden immer mehr in die Defensive. Jüdische Witze wurden gerade der jüdischen Gemeinde unerträglich, die sich zunehmend belagert und ausgegrenzt sah. Diese neue Sensibilität, nicht zuletzt des jüdischen Publikums, war wesentlich für den Untergang der Berliner Jargontheater verantwortlich.

Döblins Urteil über das „Gebrüder Herrnfeld Theater“ gewinnt so vor dem Hintergrund des sich radikalierenden Antisemitismus der frühen Weimarer Republik an Aussagekraft.⁴⁴ Die Beziehungen zwischen Juden und anderen Deutschen hatten sich im Laufe des Ersten Weltkrieges drastisch verschlechtert. Seit der sogenannten „Judenählung“ in der deutschen Armee hatten offene Feindseligkeit und physische Gewalt gegen Juden dramatisch zugenommen.⁴⁵ Vor dem Hintergrund der kontroversen Diskussion über das Ausmaß und die Zukunft jüdischer Integration in Deutschland verstärkte sich die politische Qualität sowohl der Produktion als auch der Rezeption jüdischen Humors. Die Inszenierung von ethnischen Stereotypen auf einer bekannten Berliner Bühne trug in den Augen vieler kaum zur Entspannung der Beziehungen von Juden und Nichtjuden bei in einer Zeit, in der Juden immer häufiger radikaler Diskriminierung und Gewalt zum Opfer fielen. Das „Herrnfeld Theater“

⁴⁴ Siehe Uwe Lohalm, *Völkischer Radikalismus: Die Geschichte des Deutschvölkischen Schutz- und Trutzbundes 1919-1923*, Hamburg 1970; Dirk Walter, *Antisemitische Kriminalität und Gewalt in der Weimarer Republik*, Bonn 1999; Saul Friedländer, 'Die politischen Veränderungen der Kriegszeit und ihre Auswirkungen auf die Judenfrage', in Werner Mosse (Hrsg.), *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916-1923*, Tübingen 1971, S. 27-67; Anthony Kauders, *German Politics and the Jews: Düsseldorf and Nuremberg, 1910-1933*, Oxford 1996.

⁴⁵ Werner T. Angress, 'Das deutsche Militär und die Juden im ersten Weltkrieg', in *Militärgeschichtliche Mitteilungen*, 19 (1976), S. 77-146; ders., 'The German Army's „Judenählung“ of 1916: Genesis-Consequences-Significance', in *Yearbook 23 of the Leo Baeck Institute*, London 1978, S. 117-37.

verlor daher in den frühen Jahren der Weimarer Republik viel von seiner ehemaligen Popularität. Döblins abschätziges Urteil markierte sowohl das Ende der Glanzzeiten der Berliner Jargontheater als auch die Dissimilation der Mehrheit der deutschen Juden.

Als daher nach dem Tode Donat Herrnfelds im Jahre 1916 Anton Herrnfeld das Theater in der Kommandantenstraße schloss und nach einer Amerikatournee das „Intime Theater“ in der Bülowstraße eröffnete, konnte er sich nicht mehr in der Berliner Theaterszene behaupten. Die alten Herrnfeld-Possen fanden kaum dieselbe Resonanz wie in den Vorkriegsjahren, wo sie innerhalb des Berliner Theaterlebens einen festen Platz eingenommen hatten. Nach dem Tod Donat Herrnfelds war der Verfall des Theaters nicht mehr aufzuhalten.⁴⁶ Ein Theater, das auf der Identifikation des Publikums mit zwei Komikern beruhte, konnte in diesen Zeiten mit nur noch einem der beiden Hauptdarsteller nicht mehr überleben. Massenspektakel wie die Sensations- und Todesartistik in den deutschen Varietés und Zirkussen entwickelten sich zu neuen Schwerpunkten der Zuschauergunst. Diese neuen Massenspektakel waren Absagen an alle herkömmlichen Konzepte von Kultur und Tradition: Nun hielten elementare individuelle Eigenschaften wie Kraft oder Geschwindigkeit, der Kampf gegen Feuer, Schwerkraft oder physischen Druck Einzug in die Unterhaltungskultur. Die Sensationsartistik imitierte direkte Fronterfahrungen wie physische und psychologische Gefahren durch Chaos und blinde Gewalt, Desorientierung, Hilflosigkeit und Isolation, vor allem aber feierte sie Helden. Helden aber gab es nicht am „Herrnfeld Theater“. In dieser Welt wirkte das „Herrnfeld Theater“ wie ein Anachronismus aus längst vergangenen Tagen.

⁴⁶ Anton Herrnfeld starb 1930 und mit ihm, was von den glanzvollen Zeiten des Theaters übrig geblieben war. Das frühere Haus in der Kommandantenstraße sollte während des Nationalsozialismus als das Theater des „Jüdischen Kulturbundes“ in die Geschichte eingehen.

MORTEN REITMAYER

Zwischen Abgrenzung und Ausgrenzung: Jüdische Großbankiers und der Antisemitismus im deutschen Kaiserreich

1. Die historische Forschung zu den deutsch-jüdischen Großunternehmern hat sich lange auf die Ambivalenzen des Strebens nach Integration in die aristokratisch beherrschten Oberklassen der deutschen Gesellschaft konzentriert. Je intensiver sich jüdische Bankiers, die eine herausgehobene Stellung im jüdischen Großbürgertum einnahmen, um Beziehungen zu den „alten Eliten“ aus Adel, Offizierskorps und hoher Beamtschaft bemühten, desto tieferen Antisemitismus riefen sie bei diesen Gruppen hervor, und desto heftiger wurden sie zurückgewiesen. In dieser Perspektive bestand einzig die Alternative zwischen Bewahrung oder Aufgabe ihrer jüdischen Identität. In der Art zweier Idealtypen hat David Landes in dieser Hinsicht die Familie Rothschild dem Beispiel der Familie Bleichröder gegenübergestellt.¹ Erstere werden als selbstbewusst, tief verwurzelt in der jüdischen Gemeinschaft und außerordentlich erfolgreich bis auf den heutigen Tag beschrieben, Letztere sehnten sich nach Aufnahme in die aristokratische Gesellschaft, verloren ihre jüdische Identität und fielen in den Abgrund der Bedeutungslosigkeit. Mehr oder weniger offen verbindet Landes dabei Judentum mit sozialem und wirtschaftlichem Erfolg. Fritz Stern hat diese Perspektive noch zugespitzt, indem er Gerson (von) Bleichröder als „patriotischen Parvenü“ und als „Geisel des neuen Antisemitismus“ darstellt, der seine jüdische Identität verlor, als er den Adel hoffierte, und ein „Ende in Bitternis“ fand.² Stern folgt damit der Interpretati-

Dieser Aufsatz beruht auf einem Vortrag, gehalten im Mai 1998 auf der vom Leo-Baeck-Institut veranstalteten Konferenz „Historiography and Ideology“ in Jerusalem und Tel Aviv. Den Teilnehmern möchte ich für Anregung und Kritik danken.

¹ David S. Landes, 'Bleichröders and Rothschilds. The Problem of Continuity in the Family Firm', in Charles E. Rosenberg (Hrsg.), *The Family in History*, o.O. 1975, S. 95-114.

² So einige der Kapitelüberschriften in: Fritz Stern, *Gold und Eisen. Bismarck und sein Bankier Bleichröder*, Reinbek 1988.

on Lamar Cecils, der das Verhalten der jüdischen Wirtschaftselite als „überassimiliert“ und „aristokratisiert“ beschrieben hat.³

Einen differenzierteren Ansatz bietet dagegen Werner Mosse, der unterschiedliche Reaktionsweisen jüdischer Großunternehmer auf die Judenfeindschaft in der deutschen Gesellschaft zeigt. Sein Versuch, eine besondere jüdische Identität in einem jüdischen Wirtschaftssektor nachzuzeichnen, leidet jedoch unter dem recht eindimensionalen Zuschnitt „jüdischer“ und „nichtjüdischer“ Verhaltensweisen, weil andere Faktoren wie Herkunft, Bildung und Laufbahn, Branchenzugehörigkeit, Arbeitsbeziehungen und das Handeln in Netzwerken vernachlässigt werden.⁴ Schließlich sind die Arbeiten von Dolores Augustine zu nennen, die den instrumentellen Charakter der Beziehungen zwischen Aristokraten und jüdischen Bankiers hervorgehoben hat, dafür jedoch wahrscheinlich die Bedeutung des Antisemitismus für das Verhalten jüdischer Großunternehmer unterschätzt.⁵

Im Folgenden sollen die Risiken und Probleme dieser Ansätze, vor allem wenn sie die Handlungsmöglichkeiten jüdischer Großbürger auf die Wahl zwischen Preisgabe oder Konservierung der jüdischen Identität verengen, vermieden werden. Stattdessen sollte nicht nur die Logik der Pflege sozialer Kontakte zu den Trägern der politischen Macht betont werden. Vor allem ist zu zeigen, dass die wichtigste Reaktionsweise der jüdischen Großbankiers auf den Antisemitismus in der Übernahme einiger seiner Stereotype bestand, dass dies keineswegs eine Abkehr vom Judentum bedeuten musste und dass diese Reaktionsweise vollkommen an ihre soziale Position angepasst war.

In einem ersten Schritt wird daher kurz das Sozialprofil der jüdischen Großbankiers dargestellt. Die empirische Grundlage bildet eine eingehende Analyse der Bankiers des Reichsanleihe- oder „Preußenkonsortiums“, der zweifellos wichtigsten Bankengruppe in Deutschland vor 1914. Das daraus gewonnene Sample besteht aus 376 Bankiers, davon 123 jüdischer Konfes-

³ Lamar Cecil, 'Jew and Junker in Imperial Berlin', in: *Year Book 20 of the Leo Baeck Institute*, London 1975, S. 47-58.

⁴ Werner E. Mosse, *Jews in the German Economy. The German-Jewish Economic Élite 1820-1935*, Oxford 1987; ders., *The German-Jewish Economic Élite 1820-1935. A Socio-Cultural Profile*, Oxford 1989.

⁵ Dolores L. Augustine, 'The Banker in German Society', in Youssef Cassis (Hrsg.), *Finance and Financiers in European History*, Cambridge 1992, S. 161-85; dies., 'Die soziale Stellung der jüdischen Wirtschaftselite im wilhelminischen Berlin', in: Werner E. Mosse/Hans Pohl (Hrsg.), *Jüdische Unternehmer in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1992, S. 225-46; dies., *Patricians and Parvenus. Wealth and High Society in Wilhelmine Germany*, Oxford/Providence R.I. 1994.

sion oder Herkunft. Bei diesen handelt es sich um 58 Privatbankiers und 65 Manager von Aktienbanken.⁶ In einem zweiten Schritt wird kurz die relative politische Schwäche der jüdischen Großbankiers erläutert. Der dritte Schritt besteht aus einer Analyse der politischen und ökonomischen Motive der Judenfeindschaft, die um 1880 in heftigen Angriffen auf den besonders prominenten Bankier Gerson (von) Bleichröder kulminierte. Abschließend werden die Reaktionsweisen der jüdischen Großbankiers auf den sozialen Antisemitismus der Oberklassen diskutiert. Im Vordergrund steht dabei die Annahme, dass ihr Verhalten keineswegs von der Alternative des Bewahrens oder des Verlusts ihrer Identität als Juden geprägt war, sondern durch die Probleme ihres sozialen Aufstiegs in die gesellschaftlichen Oberklassen. Die Bedeutung des sozialen Antisemitismus für die Untersuchung der jüdischen Wirtschaftselite zeigt sich darin, dass er einen Schlüssel zum Verständnis ihres Sozialverhaltens in einer nichtjüdischen Umwelt bietet. Dieses Verhalten lässt sich nicht aus sich heraus verstehen, sondern muss die Interaktion mit der nichtjüdischen Mehrheit, die Zwänge und Chancen des eigenen Status systematisch einbeziehen.

2. Eine Gruppe von Großbankiers, die durch ihre Macht, ihr Prestige und ihren Zusammenhalt in der Lage gewesen wäre, eine beherrschende Rolle im deutschen Bankwesen zu spielen, eine „Hochfinanz“, entstand im mitteleuropäischen Wirtschaftsraum erst während der Reichsgründungsära. Infolge der Hochkonjunktur der Gründerjahre expandierte das Bankwesen, und die Aufhebung der Konzessionspflicht für Aktiengesellschaften im Jahre 1870 bewirkte eine Welle von Bankgründungen.⁷ Zu dieser Zeit war das Bankgeschäft in Deutschland noch stark von Juden dominiert. Lange Zeit waren es jüdische Bankiers, die den Kapitalmarkt (vor allem die Unterbringung von Staatsanleihen) beherrschten, spätestens seit dem Ende der Napoleonischen Kriege mit dem Frankfurter Haus Rothschild an der Spitze. Und noch in den 1870er Jahren existierte in Berlin nur eine einzige

⁶ Zu den Einzelheiten der Untersuchung vgl.: Morten Reitmayer, *Bankiers im Kaiserreich*, Göttingen 1999.

⁷ Zwischen 1869 und 1873 wurden mindestens 185 neue Aktienbanken errichtet. Eine ältere Berechnung kam für das Jahr 1872 auf mindestens 100 neu gegründete Kreditbanken in den beiden Jahren 1871 und 1872. Manfred Pohl, 'Gründungsboom und Krise', in *Bankhistorisches Archiv*, 2 (1978), S. 21-2; Jacob Riesser, *Die deutschen Großbanken und ihre Konzentration*, Berlin 1912⁴, S. 648-50.

Privatbank von Rang (Gebr. Schickler) ohne jüdische Teilhaber.⁸ Denn vor allem unter den Teilhabern der Privatbanken überwogen Juden oder Männer jüdischer Herkunft. Noch in den 1870er Jahren stellten sie die Mehrheit der Leiter und Inhaber der Banken des Preußenkonsortiums: Von den 34 Bankiers, die 1877 an der Spitze der Konsortialbanken standen, waren 21 Juden, darunter allein 17 Privatbankiers. Bis zum Ende des Kaiserreiches blieben fast 80 Prozent der Privatbankiers des Preußenkonsortiums jüdisch, und trotz der signifikanten zahlenmäßigen Ausdehnung der Großbankierschaft infolge der starken Expansion der Aktienbanken und ihrer Vorstände war im jüdischen Teil der Hochfinanz das Verhältnis zwischen Privat- und Manager-Bankiers nahezu ausgeglichen.

Die Ausdehnung des Bankwesens im Gefolge der Industrialisierung ließ ein relativ neues soziales Phänomen entstehen: eine Gruppe schwerreicher Finanziers, die sich berechtigte Hoffnungen machen konnten, ihren sozialen Aufstieg bis in die Spitze der etablierten Oberklassen fortzusetzen. Zahlenmäßig war diese Gemeinschaft während der Bismarckzeit noch verhältnismäßig klein, und jüdische Privatbankiers waren in ihr besonders prominent vertreten. Als Juden und als Aufsteiger fanden die reichen Bankiers in der aristokratisch geprägten Gesellschaft der Reichshauptstadt jedoch verhältnismäßig wenig Anerkennung. In der Hofgesellschaft galten sie als *homines novi*,⁹ und die jüdischen Großbankiers zogen die verachtenden Blicke und den sozialen Antisemitismus standesbewusster Aristokraten und Bildungsbürger auf sich. Hans Fürstenberg berichtete über eine Begegnung Walther Rathenaus mit Angehörigen dieser Gruppen: „Für die Oberkaste der Adligen, Offiziere und Höflinge, zu der er nun einmal nicht gehörte, war er ein Koofmich.“¹⁰ Die junge Hochfinanz war daher bei aller ökonomischen Macht nur in geringem Maße in die „gute Gesellschaft“ der „alten Eliten“ integriert.¹¹

⁸ Zur definitorischen Unterscheidung zwischen Privat- und Aktienbanken vgl.: Harald Wixford/Dieter Ziegler, 'Deutsche Privatbanken und Privatbankiers im 20. Jahrhundert', in: *Geschichte und Gesellschaft*, 23 (1997), S. 209-210.

⁹ Für die Baronin Spitzemberg, d.h. aus der Sicht der Berliner Hofgesellschaft, waren Großunternehmer wie Albert Ballin, Walther Rathenau, Carl Fürstenberg oder Fritz von Friedländer-Fuld noch 1908, als diese *ökonomisch* längst arriviert waren, gesellschaftlich „neue Männer“. Rudolf Vierhaus, *Das Tagebuch der Baronin Spitzemberg*, Göttingen 1960, S. 488 (12. September 1908).

¹⁰ Hans Fürstenberg, *Erinnerungen. Mein Weg als Bankier und Carl Fürstenbergs Altersjahre*, Wiesbaden 1965, S. 105.

¹¹ „Für jeden, der zur Berliner Gesellschaft zählte, und namentlich für den jungen Offizier, war es selbstverständlich, regelmäßig die Rennen zu besuchen und danach in irgendeinem bestimmten Restaurant, wo man sich, des Andranges wegen, den Platz vorher

Überhaupt zeigten sich die jüdischen Großbankiers recht isoliert von den anderen Teilgruppen der Oberklassen. Dies verdeutlichen bereits die Muster ihrer sozialen Herkunft und ihrer Karrierewege.¹² Bei den Inhabern großer Privatbanken überwog die Herkunft aus Bankierfamilien, schon weil das für eine große Firma notwendige Betriebskapital nur auf dem Weg der Vererbung aufzubringen war. Gerade die reichsten Privatbankiers rekrutierten sich aus der eigenen, relativ abgeschlossenen Gruppe. Allenfalls familienfremde Teilhaber (denen das Privileg zur Vererbung ihrer Position in der Regel nicht gestattet wurde) stammten aus Kaufmanns- oder bildungsbürgerlichen Familien. In Herkunft und Bildungsgang gliederten sie damit den jüdischen Manager-Bankiers, die nach dem Besuch einer Mittelschule oder eines Gymnasiums eine kaufmännische Ausbildung erhielten und bereits in jungen Jahren ihre Banklaufbahn begannen. Im Gegensatz dazu stammten nichtjüdische Bankiers häufig aus bildungsbürgerlichen Familien, hatten vielfach ein juristisches Studium absolviert, die Beamtenlaufbahn eingeschlagen und erst spät ins Bankfach gewechselt, dafür nicht selten direkt an die Spitze eines Kreditinstituts.

Die Abgrenzung von anderen sozialen Gruppen wurde noch durch die Konnubialverflechtungen verstärkt. Die jüdischen Großbankiers verfügten im Gegensatz zu ihren nichtjüdischen Kollegen über so gut wie gar keine Heiratsverbindungen zu den Offiziers-, Grundbesitzer- und Beamtenfamilien der „alten Eliten“. Damit war ihnen auch der soziale Zugang zum politischen Machtapparat, wie ihn die altpreußischen Führungsgruppen besaßen, versperrt. Doch auch mit dem nichtjüdischen Großbürgertum kamen sie in dieser Hinsicht kaum in Berührung. Heiratskontakte zu den Großindustriellen bestanden trotz enger geschäftlicher Zusammenarbeit nur wenige, und nicht einmal mit den nichtjüdischen Großbankiers waren sie durch Konnubialkontakte verflochten. Selbst die Angehörigen jüdischer Privat- und Managerbankierfamilien heirateten fast nie untereinander. Besonders die jüdischen Privatbankiers, der ältere Teil der jüdischen Wirtschaftselite, zeigten sich ausgesprochen exklusiv und heirateten mehrheitlich nur in

sicherte, zu dinieren ... Hier dominierte unbestritten die 'Gesellschaft', deren Spitze der Hof darstellte und deren Stützen die Gardekavallerie und die Diplomaten waren. Die Hochfinanz war noch keine widerspruchlos anerkannte Gruppe dieser 'Gesellschaft', mit so mannigfachen Fäden beide auch miteinander verbunden sein mochten.“ Adolf von Wilke, *Alt-Berliner Erinnerungen*, zit. n.: Gerhard A. Ritter/Jürgen Kocka (Hrsg.), *Deutsche Sozialgeschichte 1870-1914. Dokumente und Skizzen*, München 1982³, S. 366.

¹² Detailliert bei: Reitmayer, *Bankiers im Kaiserreich*; ders., '„Bürgerlichkeit“ als Habitus. Zur Lebensweise deutscher Großbankiers im Kaiserreich', in *Geschichte und Gesellschaft*, 25 (1999), S. 66-93.

andere Privatbankierfamilien ein. Allenfalls vermögende Freiberufler und selbständige Großkaufleute kamen für sie als Schwiegerväter in Frage. Nur mit dem Bildungsbürgertum als einziger Teilgruppe der Oberklassen außerhalb der Unternehmerschaft bestanden engere Heiratsverbindungen. Doch hier erwies sich die Schranke gegenüber nichtjüdischen Familien ebenfalls als nahezu unüberwindlich. Auch die Manager-Bankiers heirateten überwiegend innerhalb der weiteren Kaufmannschaft, jedoch in deutlich weniger gehobene und vornehme Familien. Dabei blieben die jüdischen Bankierfamilien fast immer unter sich. Heiraten mit Nichtjuden waren selten, nahmen während der Zeit des Kaiserreiches allerdings zu, und Konvertierte pflegten sich ihre Ehefrauen in anderen konvertierten Familien zu suchen. Erst zwischen Jahrhundertwende und Erstem Weltkrieg begannen sich die Konturen einer binnenhomogenen Hochfinanz in Deutschland abzuzeichnen.

3. Die jüdische Großbankierschaft stellte sich also erstens als zweigespalten und zweitens als sozial relativ isoliert von den übrigen Fraktionen der deutschen Oberklassen dar. Ein Grund dafür und gleichzeitig ein Grund für ihre erstaunliche Schwäche in den politischen Auseinandersetzungen während des Kaiserreiches war der Umstand, dass das Bild der Hochfinanz in der öffentlichen Diskussion maßgeblich durch die Koppelung von Banken- und Börsenfeindschaft mit der Judenfeindlichkeit gezeichnet war. Diese Verzahnung war weder „irrational“ noch zufällig oder willkürlich.¹³ Vielmehr schuf sie eine Möglichkeit, im Namen der überkommenen sozialen Hierarchien konkrete Missstände der entstehenden Industriegesellschaft zu benennen und Kritik an den „Modernisierungsgewinnern“ und den Herrschenden überhaupt zu artikulieren, ohne die unleugbaren Erfolge der Industrialisierung in Deutschland in Zweifel zu ziehen.

Den Ausgangspunkt der Anfeindungen bildete der hohe Anteil von Juden im Finanzwesen. Angesichts der Erfahrungen des „Gründerkrachs“ lag es für viele Anleger, die ihr Geld verloren hatten, und überhaupt für alle diejenigen, die der Umwälzung des Wirtschaftsgeschehens hilflos und ablehnend gegenüberstanden, nahe, den in der Finanzbranche prominent vertretenen Juden die Schuld an echten oder vermeintlichen Missständen zu geben. Der judenfeindliche, sozialkonservative Publizist Otto Glagau

¹³ So neben vielen anderen: Peter Pulzer, 'Die Wiederkehr des alten Hasses', in Michael A. Meyer (Hrsg.), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 3, München 1997, S. 196.

schrieb darüber eine Reihe von Artikeln in der populären Zeitschrift „Die Gartenlaube“ und kam zu dem Ergebnis: „Meine ... Behauptung: 90 Procent der Gründer und Börsianer sind Juden – kann wohl nicht im Ernst bestritten, braucht nicht noch besonders bewiesen werden ... von den Gründungen der Schwindelperiode in Deutschland fallen gut 90 Prozent auf die Juden“.¹⁴ Tatsächlich blieb diese Behauptung unbewiesen und war auch offenkundig falsch. Im Zweifelsfalle erklärten antisemitische Bankengegner einfach nichtjüdische Bankiers für jüdisch.¹⁵ Trotz dieser offensichtlichen Widersprüche blieb es in weiten Teilen der Öffentlichkeit bis zum Ende des Kaiserreiches und darüber hinaus beim behaupteten Zusammenhang zwischen Judentum und Bank- und Börsenwesen.¹⁶

Zwei Motive waren in dieser Argumentation von besonderer Bedeutung: Erstens die Bedrohung der überkommenen Gesellschaftsordnung durch die Dynamik des modernen Kapitalismus, für die in erster Linie das angeblich jüdisch beherrschte Bankwesen verantwortlich gemacht wurde. Wenn selbst „die besten Kreise der Gesellschaft und hohe Staatsbeamte“ an der Börse spekulierten, dann bedeutete das „nicht mehr und nicht weniger, als de[n] Beginn des Verfalls der heutigen Gesellschaft“.¹⁷ Denn „die Achtung vor aller geordneter Autorität ist im Schwinden begriffen; vor dem Mammon beugt sich aber nicht nur die Menge in Demut, sondern auch vielfach

¹⁴ Otto Glagau, *Der Börsen- und Gründungsschwindel in Berlin*, Leipzig 1876, S. XXV.

¹⁵ So beschwerte sich der Urenkel David Hansemanns, Albrecht, am 9. September 1912 in der „Kreuz-Zeitung“, der „Semigotha“ habe seine Familie zu den jüdischen Bankierfamilien gerechnet, nach dem Motto: „Ein Begründer eines Bankinstituts, der David heißt, muß jüdisch sein.“ Schon 1877 sprach Rudolph Meyer im Zusammenhang von bekanntermaßen nichtjüdischen Bankiers wie Adolph (von) Hansemann und Johannes (von) Miquel vom „deutschen Bankjudenthum“. Rudolph Meyer, *Politische Gründer und die Corruption in Deutschland*, Leipzig 1877, S. 46.

¹⁶ Pulzer, 'Wiederkehr', S. 195-8. Für den Zusammenhang zwischen Juden und Bankwesen in der Karikatur vgl.: Michaela Haibl, 'Vom „Ostjuden“ zum „Bankier“. Zur visuellen Genese zweier Judenstereotypen in populären Witzblättern', in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung*, 6 (1997). Einzelbelege finden sich neben den erwähnten Schriften von Otto Glagau über den *Gründungsschwindel in Berlin* und *in Deutschland* und von Rudolph Meyer beispielsweise in: Hilarius Bankberger (Pseud. für Franz Perrot), *Die sogenannte „Deutsche Reichsbank“, eine privilegierte Actien-Gesellschaft von und für Juden*, Berlin 1876; Friedrich Ernst Freiherr von Langen, *Internationaler Börsen-, Währungs- und Produkten-Schwindel*, Berlin o. J.; 'Die Aera Bleichröder-Delbrück-Camphausen', *Kreuz-Zeitung*, 29. Juni 1875, Nr. 148; 20. Oktober 1892, Nr. 491; 12. Februar 1911, Nr. 72.

¹⁷ *Kreuz-Zeitung*, 12. November 1891, Nr. 530.

die Vertreter der anderen Autoritäten.“¹⁸ Unter dem Einfluss von Banken und Börsen korrumpierte in dieser Sichtweise das Streben nach Reichtum die gesamte Gesellschaft und zerstörte ältere gesellschaftliche Bindungen und Autoritäten. Das zweite Motiv lag in der Ablehnung einer liberalen Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik, in der die Ursache für die Entfesselung jener Dynamik und in deren Trägern auch die Verantwortlichen für die Emanzipation der Juden (ihrerseits angeblich die größten Nutznießer der kapitalistischen Marktgesellschaft) gesehen wurden. „Das Judentum ist das angewandte, bis zum Extrem durchgeführte Manchestertum“ (eine Kurzformel für den Wirtschaftsliberalismus, benannt nach dem Epizentrum der englischen Industrialisierung), erklärte Otto Glagau.¹⁹

Die jüdischen Großbankiers waren also nicht nur sozial, durch Herkunft, Laufbahnen und Konnubialverflechtungen, von den „alten Eliten“ und damit den wichtigsten Trägern politischer Macht getrennt, sondern auch auf der Ebene der wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Einstellungen. Um ihre relative Schwäche in öffentlichen Auseinandersetzungen und im politischen Feld zu vervollständigen, besaßen sie auch nur unvollkommene Mittel der Interessenvertretung. Während der Reichsgründungszeit konnte die Bankwelt sich noch darauf verlassen, dass die Kraft und der Einfluss des deutschen Liberalismus sie und ihre Berufswelt vor konservativen und antisemitischen Forderungen nach Eingriffen in das Bankensystem schützen würde. Zudem bevorzugten Bankiers die diskrete, informelle und auf persönlichem Kontakt beruhende Einflussnahme, wie die Rothschilds sie praktizierten und wie sie sich beispielhaft im Verhältnis zwischen Gerson (von) Bleichröder und Bismarck zeigte.²⁰ Diese Möglichkeiten der Einflussnahme beruhten in der Regel auf dem engen Verhältnis eines einflussreichen Politikers zu dem Verwalter seines Privatvermögens, meist einem angesehenen Privatbankier. Zahlreiche Aristokraten legten Wert darauf, sich in Vermögensangelegenheiten von einem jüdi-

¹⁸ *Deutsche Tageszeitung*, 16. März 1912, Nr. 139. Ähnlich äußerten sich auch so unterschiedliche Akteure wie Adolph Wagner, der bekannte „kathedersozialistische“ Nationalökonom, oder der antisemitische Reichstagsabgeordnete Friedrich Raab. Vgl. *Bankenquôte 1908/09. Stenographische Berichte. Die Verhandlungen der Gesamtkommission zu Punkt VI des Fragebogens*, Berlin 1910, S. 43-50, S. 65-8.

¹⁹ Zit. n.: Pulzer, 'Wiederkehr', S. 197.

²⁰ Niall Ferguson, *The World's Banker. The History of the House of Rothschild*, London 1998, S. 633-702; Stern, *Gold und Eisen*. Zur älteren Literatur: Egon Cäsar Conte Corti, *Der Aufstieg des Hauses Rothschild 1770-1830*, Leipzig 1927; ders., *Das Haus Rothschild in der Zeit seiner Blüte 1830-1871*, Leipzig 1928; Virginia Cowles, *Die Rothschilds*, Würzburg 1975.

schen Bankier beraten zu lassen, in der Auffassung, sich auf diese Weise mit dem hochadligen Statussymbol eines „Hofjuden“ zu schmücken.²¹ Einflussnahme erfolgte hinter verschlossenen Türen, und das geringe Maß an Öffentlichkeit jener punktuellen Wechselspiele zwischen ökonomischer und politischer Macht musste der Gerüchtebildung und den Vorstellungen von der „geheimen Macht des jüdischen Finanzkapitals“ ständig neue Nahrung geben. Eine effektive Machtbasis bildeten diese äußerst angreifbaren Kontakte daher nicht. Selbst ein liberaler (und jüdischer) Politiker wie Eduard Lasker nannte die Börse „eine Akademie für die Übertretung der Gesetze“.²²

Bis zur Jahrhundertwende kam aus der Bankwelt auch kein Impuls zu größeren Zusammenschlüssen mit dem Zweck einer einheitlichen Interessenvertretung. Seit den ausgehenden 1870er Jahren wandelte sich jedoch die deutsche Industriegesellschaft von eher „individualistischen“ zu stärker „organisierten“ oder „korporativistischen“ Formen, und die liberalen Parteien verloren ihre parlamentarische Hegemonie. Selbst die Nationalliberalen rückten mehr und mehr von wirtschaftsliberalen Konzeptionen ab. In den 1890er Jahren sah sich die Bankwelt einer kraftvollen politischen Bewegung gegenüber, die umfassende legislatorische und bürokratische Eingriffe in das Bank- und Börsenwesen forderte und die in den konservativen Parteien, dem Bund der Landwirte und dem Zentrum ihre stärksten Antriebskräfte fand. In der massenwirksamen Propaganda für das 1896 verabschiedete Börsengesetz verbanden sich aufs engste bankenfeindliche und antisemitische Motive.²³ Diese Auseinandersetzungen um einen vitalen Geschäftsbereich vieler Finanzunternehmen zogen die Bankiers tief in die Arena der parteipolitischen Kämpfe und bewirkten eine umfassende Politisierung der Bankwelt. Allerdings beschränkte sich der 1901 gegründete „Centralverband des deutschen Bank- und Bankiergewerbes“ in seiner Öffentlichkeitsarbeit auf die Diskussion funktionaler Probleme (vor allem des Börsengesetzes) und äußerte sich bis 1914 trotz des hohen Anteils jüdischer Bankiers unter seinen Mitgliedern und der keineswegs abnehmenden antisemitischen Anfeindungen (etwa seitens des „Alldeutschen Verbandes“) gegen das Bankgewerbe mit keiner Silbe zu diesen Angriffen.

²¹ Stern, *Gold und Eisen*, S. 647.

²² *Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Deutschen Reichstages*, 1. Leg.-Per., VI. Session, 1873, S. 221.

²³ Johann Christian Meier, *Die Entstehung des Börsengesetzes vom 22. Juni 1896*, St. Katharinen 1992, S. 12-18, 32-43; Hans-Jürgen Puhle, *Agrarische Interessenpolitik und preußischer Konservatismus im wilhelminischen Reich (1893-1914)*, Hannover 1966, S. 125-40.

4. Gegen Ende der 1870er Jahre überlagerten sich verschiedene Richtungen der Judenfeindschaft, wobei Bankiers zu einer besonderen Zielscheibe wurden. Nach den Enttäuschungen des „Gründerkrachs“ attackierten antisemitische Propagandisten das Bankensystem als Solches und einige seiner jüngsten und herausragenden Institutionen wie die Goldwährung und die Reichsbank. Sie griffen darüber hinaus auch besonders prominente Personen wie Gerson (von) Bleichröder und die Angehörigen des Hauses Rothschild direkt an. Hinzu kam, dass Juden die Aufstiegschancen der Industrialisierung besonders stark zu nutzen vermochten und dass die Emanzipation sie von politisch-rechtlichen Einschränkungen und Diskriminierungen befreit hatte. Dies mündete in einen breiten, von den Zeitgenossen jedoch vermutlich weit überschätzten sozialen Aufstieg in einer Gesellschaft, deren ständische Bindungen und soziale Platzierungsmechanismen sich zunehmend auflösten.²⁴ Erstmals wurden nun die Mittel- und sogar die Oberklassen nicht nur mit einzelnen jüdischen Akteuren konfrontiert, deren zumindest partielle Integration vor allem eine Frage der Überwindung der religiösen Schranken durch Konversion war. Auf allen Ebenen – ökonomisch, kulturell, symbolisch – sahen sich die Mittel- und Oberklassen durch eine wachsende Gruppe herausgefordert, die Anspruch auf volle Gleichberechtigung erhob und deren erfolgreichste Vertreter wie Rechtsanwälte, Unternehmer oder Politiker jetzt sogar soziale Führungspositionen nicht mehr allein innerhalb der jüdischen Minderheit, sondern in der deutschen Gesellschaft insgesamt beanspruchten. Gegen diesen Teilhabe- und Machtanspruch erhob sich bereits Ende der 1870er Jahre ressentimentgeladener Widerstand: auf politischer Ebene durch die Stoecker-Bewegung, Wilhelm Marrs „Antisemiten-Liga“ und die antisemitische Unterschriftenkampagne zum Widerruf der Emanzipation.²⁵ In legislatorischer Hinsicht blieb der Antisemitismus dieser Jahre allerdings erfolglos. Auf kultureller und intellektueller Ebene erwies sich die Verbreitung jüdenfeindlichen Gedankenguts dagegen als überaus erfolgreich. Hier war es vor allem Heinrich von Treitschke, der mit seinen Äußerungen, die den bekannten „Berliner Antisemitismusstreit“ provozierten, im Bildungsbür-

²⁴ Monika Richarz, 'Berufliche und soziale Struktur', in Meyer (Hrsg.), *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Bd. 3, S. 39-68.

²⁵ Norbert Kampe, 'Von der „Gründerkrise“ zum „Berliner Antisemitismusstreit“: Die Entstehung des modernen Antisemitismus in Berlin 1875-1881', in Reinhard Rürup (Hrsg.), *Jüdische Geschichte in Berlin. Essays und Studien*, Berlin 1995, bes. S. 91-2.

gertum und besonders unter Studenten eine fatale Langzeit- und Tiefenwirkung zu entfalten vermochte.²⁶ Die ökonomischen Topoi der jüdenfeindlichen Agitation, die Banken- und Börsenfeindschaft, zu der später die Kampagnen gegen die gerade entstehenden Warenhäuser hinzutraten, wurden bereits erwähnt. Um die Jahreswende 1879/80 geriet Gerson von Bleichröder ins Fadenkreuz der „Stoecker-Bewegung“, die in der Hoffnung, Handwerker und Arbeiter politisch gegen die Sozialdemokraten immunisieren zu können, jüdenfeindliche Ressentiments gleichermaßen schürte wie auszubeuten versuchte. In diesen Auseinandersetzungen wurde Bleichröder zur besonderen Zielscheibe aufgrund seiner engen und vertraulichen Beziehung zu Bismarck. Man verdächtigte ihn, diese geheimnisumwitterte Verbindung zum Nachteil der wahren Interessen des deutschen Volkes in politischen Einfluss auf die Reichsleitung umzumünzen. Diese Einflussnahme wurde als illegitim angesehen, weil Bleichröder Bankier und Jude war.

In Bleichröders Reaktion auf diese politisch und ökonomisch motivierte Judenfeindschaft wird eine typische Haltung reicher und arrivierter Juden während der Bismarckzeit deutlich. Weder ignorierte er die Angriffe einfach, noch verteidigte er sich öffentlich. Stattdessen versuchte er, das „soziale Kapital“ seiner privilegierten und diskreten Kontakte zu den Trägern politischer Macht einzusetzen. Bleichröder sandte eine Petition an Bismarck und Wilhelm I., in der er über die bekannte Verbindung von Judenfeindschaft und Börsenfeindlichkeit hinaus die antisemitische Agitation mit dem Kampf der Sozialdemokraten gegen die besitzenden Klassen überhaupt gleichsetzte:

„Der erbitterte Kampf [Stoeckers] gegen die Juden hat sich in gewissen Kreisen zu einem sozialen Kampf gegen das Kapital erweitert. ... Mein Name ist jetzt im Munde aller christlich-sozialen Agitatoren; er wird nicht nur der Verfolgung als Ziel vorgesetzt, sondern soll auch zu einem Prototyp des Kapitals der Börse, aller Wohlhabenheit, und alles Verwerflichen gestempelt werden. ... Die christlich soziale Agitation unterscheidet sich von der Sozialdemocratie vielleicht nur dadurch, daß sie gefährlicher ist, weil sie praktischer ist. ... Ich weiß, daß die hohe Staatsgewalt in der letzten und höchsten Katastrophe zu meinem Schutze kommen wird. Aber ich glaube annehmen zu dürfen, daß der Versuch einer Gewalt gegen mich, der in den Reden des Herrn Hofpredigers Stoecker und Genossen gegen mich heraufbeschworen wird, nicht vereinzelt stehen bleiben könn-

²⁶ Walther Boehlich, *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt/M. 1965.

te, daß er vielmehr nur der Anfang des Unglücks einer furchtbaren sozialen Revolution ist“.²⁷

Bleichröder drohte sogar zu emigrieren, und es hätte dem deutschen Ansehen sicher nicht genützt, wäre einer der prominentesten deutschen Juden ins Exil gegangen. Wenig später empfing der Kaiser Bleichröder in Bad Ems, wo er Stoeckers Handeln missbilligte.

Die Art und Weise, in der Bleichröder hier die antisemitische Bewegung mit sozialer Unzufriedenheit identifizierte und Schutz in den Armen des Obrigkeitsstaates suchte, entsprach genau der sozialen Logik der Beziehungen zwischen dem preußischen Staat und jüdischen Großunternehmern während der Bismarckzeit. Eine öffentliche Konfrontation mit den antisemitischen Agitatoren zu gewinnen – sei es auf juristischem oder auf publizistischem Wege – hätte nicht nur das traditionell von Bankiers verfolgte Prinzip der „Diskretion“ verletzt. Es hätte auch die Einflussmöglichkeiten Bleichröders und erst recht jedes anderen deutschen Bankiers überfordert und wäre in jedem Fall ein zu riskantes Unterfangen gewesen. Erst recht war ihm unmöglich, die soziale Ausgrenzung antisemitischer Akteure in deren eigenen Milieus, etwa Stoeckers in der Hofgesellschaft, zu bewirken. Dafür war die soziale Position der jüdischen Bankiers, wie oben erläutert, viel zu schwach und viel zu isoliert. Deshalb blieb es der aussichtsreichste Weg, sich vertraulich an die Träger der politischen Macht zu wenden und zu versuchen, sich den Obrigkeitsstaat zum Verbündeten zu machen. Umgekehrt erhielten nur wenige privilegierte Juden eine gewisse Unterstützung, denn die Spitzenpositionen des Staatsapparates waren selbst mit Angehörigen der „alten Eliten“ besetzt, die deren jüdenfeindliche Ressentiments teilten.

Der Kanzler selbst beschrieb diese Logik lakonisch in einem Brief an Robert von Puttkamer, den reaktionären und mit Stoecker befreundeten preußischen Kultusminister: „Die Interessen des Geldjudentums sind eher mit der Erhaltung unserer Staatseinrichtungen verknüpft, und können der letzteren nicht entbehren.“²⁸ Stoeckers Reden seien dagegen zu verurteilen, weil sie „auf den Neid und die Begehrlichkeit der Besitzlosen gegen die Besitzenden berechnet“ seien. Denn der Obrigkeitsstaat schützte die „Geldjuden“ nur gegen diejenigen antisemitischen Propagandisten, die als

²⁷ Zit. n.: Walter Frank, *Hofprediger Adolf Stoecker und die christlichsoziale Bewegung*, Berlin 1928, S. 109; und Stern, *Gold und Eisen*, S. 707.

²⁸ Bismarck an Puttkamer am 16. Oktober 1880, in Otto von Bismarck, *Die gesammelten Werke*, Bd. 6 c, Berlin 1924, S. 199.

soziale Unruhestifter auftraten. Emanzipatorische oder rechtsstaatliche Motive des Schutzes der gesamten jüdischen Gemeinschaft spielten dabei keine Rolle. Es war auch keineswegs beabsichtigt, die reichen und die konservativen Juden – und die jüdischen Bankiers – vor dem sozialen Antisemitismus in Bürgertum und Adel zu schützen. Am 19. November desselben Jahres erhielt der Hofprediger Kögel ein eigenhändiges Schreiben Wilhelms I., in dem es bezüglich der bürgerlichen Gleichberechtigung der Juden hieß: „Meine Regierung kann sich nur auf den Rechtsboden stellen, der den Juden (viel zu viele!) Rechte eingeräumt hat, aber er besteht einmal“, und Stoecker selbst wollte vom Kaiser über die Juden gehört haben, „eine Lektion könne ihnen nicht schaden, sie würden sonst zu breitspurig“.²⁹

Die Auffassung, „die Juden“ verhielten sich „anmaßend“ und bräuchten einen „Dämpfer“, war eine verbreitete Reaktionsweise auf den sozialen Aufstieg zahlreicher Juden. Bei der Mehrzahl der Großunternehmer und besonders bei den jüdischen Bankiers handelte es sich um Aufsteiger, die nun erstmals als Gruppe in die Oberklassen aufrückten, dort aber nicht als ebenbürtig akzeptiert wurden. „Sozialer Antisemitismus“ bedeutete unter diesen Umständen, jüdischen Akteuren und besonders jüdischen Bankiers den sozialen Rang eines wirklichen, das heißt anerkannten Mitgliedes der Oberklassen Preußen-Deutschlands abzusprechen. Stattdessen wurde von ihnen erwartet, „bescheidener“ zu sein. Gemeint war damit die Anerkennung der überkommenen Spielregeln sozialer Positionierung. Der Sinn für ihre soziale Position müsse den jüdischen Unternehmern dann doch sagen, dass für sie allenfalls ein untergeordneter Platz in der ständisch definierten Gesellschaftsordnung in Frage komme. „Bescheidenheit“ und ihr Gegenteil, „Anmaßung“, waren daher Schlüsselwörter des sozialen Antisemitismus, der offensichtlich die Funktion eines Ausgrenzungsmechanismus besaß.

Dies wird deutlich, wenn man die Rhetorik des sozialen Antisemitismus untersucht. „Bleichröder gehört nicht gerade zu den bescheideneren Menschen“, stellte der Publizist und Gelegenheitsdiplomate Felix Bamberg gegenüber dem Fürst von Hohenzollern-Sigmaringen fest.³⁰ „Ein klein wenig bescheidener“ zu sein, verlangte Hofprediger Stoecker denn auch vom „modernen Judentum“, und Heinrich von Treitschke warnte, es sei „ein gefährlicher Geist der Überhebung in jüdischen Kreisen erwacht“, der eine „beleidigende Selbstüberschätzung“ zur Folge habe. Selbst Wilhelm I.

²⁹ Zit. n.: Frank, *Hofprediger Adolf Stoecker*, S. 118.

³⁰ Zit. n.: Stern, *Gold und Eisen*, S. 658.

hielt das „Spektakel“ des Berliner Antisemitismusstreits „für nützlich, um die Juden etwas bescheidener zu machen“.³¹ Es ist kein Zufall, dass diese Aussagen gerade von Mitgliedern der „alten Eliten“ (einschließlich des Bildungsbürgertums) stammten. Sie bemühten sich nach Kräften, die Integration jüdischer Bankiers in ihre eigene soziale Umgebung – die „besseren Kreise“ und die Hofgesellschaft – zu blockieren. Aus ihrer Sicht war der Anspruch bürgerlicher Juden, hier aufgenommen und als gleichrangig anerkannt zu werden, „beleidigend“, denn deren Status beruhte auf Reichtum und wirtschaftlichem Einfluss, zwei Formen sozialer Macht, die die vorindustriellen Eliten zumindest mit Misstrauen, wenn nicht mit Verachtung betrachteten. Dass reiche Unternehmer, und zwar sowohl jüdische wie nichtjüdische, ihren neu erworbenen Wohlstand ostentativ zur Schau stellten, um ihrem Anspruch auf Gleichrangigkeit mit Angehörigen der „alten Eliten“ Nachdruck zu verleihen, gab ihnen in den Augen von Bildungsbürgern wie Aristokraten den Ruch von „Protzertum“ – ein drittes Schlüsselwort des sozialen Antisemitismus. Mangel an gutem Geschmack und ein Überschätzen von Geld, so lautete ihr Urteil über die jüdischen Bankiers. Wie wirkungsvoll diese Vorwürfe waren, zeigt sich daran, dass sich ihr Niederschlag noch bei Willy Ritter Liebermann von Wahlendorf, einem entfernten Verwandten Max Liebermanns und Walther Rathenaus, fand. Liebermann suchte unter Verwendung der Schlüsselworte des sozialen Antisemitismus genau das Gegenteil zu beweisen, als er über die jüdische Großunternehmerschaft Berlins schrieb: „Nirgends war je eine Spur von Protzerei, Übermut oder Parvenutum zu bemerken, denn es war keines da; bei diesen Leuten war Kultur, war Vornehmheit gepaart mit guter Erziehung, größerer oder geringerer Bildung und hoher jüdischer Ethik.“³²

Die Tatsache, dass Liebermann in seiner Rechtfertigung die Schlüsselbegriffe des sozialen Antisemitismus übernahm, um die „Kultur“ und „Vornehmheit“ des jüdischen Großbürgertums zu belegen und dessen Gleichrangigkeit zu untermauern, verweist auf den instrumentellen Charakter dieser Begriffe. Somit lässt sich deutlich die Funktion des sozialen Antisemitismus der Oberklassen erkennen: Er sollte Aufsteiger auf untergeordnete soziale Positionen zurückverweisen sowie eine vorkapitalisti-

³¹ Zit. n.: Kampe, 'Gründerkrise', S. 94; Boehlich, *Antisemitismusstreit*, S. 10-11; Paul W. Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, Frankfurt/M. 1959, S. 40.

³² Willy Ritter Liebermann von Wahlendorf, *Erinnerungen eines deutschen Juden*, München 1988, S. 49.

sche Gesellschaftsordnung und traditionelle Platzierungsmechanismen aufrechterhalten.

5. Wie wirkte sich nun der soziale Antisemitismus auf die soziale Praxis der jüdischen Großbankiers aus? Drei verschiedene Strategien lassen sich hier identifizieren. Obwohl sich diese Strategien nicht gegenseitig ausschließen mussten, ja es in einzelnen Fällen durchaus zu Überlagerungen von zweien oder sogar allen drei Richtungen kommen konnte, bezeichnen sie streng genommen unterschiedliche Reaktionsweisen auf den sozialen Antisemitismus. Als erstes ist der Übertritt zu einer der christlichen Konfessionen zu behandeln. Das Verlassen der jüdischen Gemeinschaft war für die Betroffenen sicher der weitest reichende und dramatischste Schritt, den sie tun konnten. Er bedeutete nicht nur einen Bruch mit der kulturellen Tradition, sondern auch mit der Familie, vor allem den Eltern, weshalb der Übertritt häufig erst nach deren Tod vollzogen wurde. Hermann Wallich etwa verzichtete aus Pietät darauf zu konvertieren, ließ später jedoch seinen Sohn Paul taufen, um ihn vor den Folgen des Antisemitismus zu schützen.³³ Insgesamt konvertierten 13 der 123 untersuchten jüdischen Großbankiers (10,5 Prozent) zu einer der christlichen Konfessionen.³⁴ Dies war ein höherer Anteil als in der gesamten jüdischen Bevölkerung, doch vermutlich ein weit geringerer als unter bildungsbürgerlichen Gruppen³⁵ und widerspricht auch den Vorstellungen Cecils, Landes' und Sterns von der „Überassimilation“ der jüdischen „Wirtschaftsführer“ oder „Kaiserjuden“ durch den Verlust ihrer jüdischen Wurzeln. Zweifellos nahm zwischen Reichsgründung und Ausbruch des Ersten Weltkriegs die religiöse Bindung der jüdischen Großbankiers, wie vieler anderer sozialer Gruppen, ab.³⁶ Noch in der Bismarckzeit vermieden beispielsweise die Inhaber von M. M. Warburg Reisen nach Skandinavien, weil sie sich nicht der Gefahr

³³ Hermann Wallich, *Aus meinem Leben, in Zwei Generationen im deutschen Bankwesen 1833-1914*, Frankfurt 1978, S. 37, 133-4.

³⁴ Diese Quote erhöht sich auf 13,1%, bemisst man die Übertritte nur an der Zahl konfessionell jüdischer Bankiers, schließt man also die Söhne bereits konvertierter Akteure aus.

³⁵ Monika Richarz, 'Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung', in Meyer (Hrsg.), *Deutsch-Jüdische Geschichte, Bd. 3*, S. 21.

³⁶ Ein besonders schönes Beispiel für das Verblässen innerer Verbundenheit mit dem jüdischen Glauben in den Familien jüdischer Großunternehmer zeigen die Kinder Max Warburgs. Sein siebenjähriger Sohn Erich fragte den Vater beim ersten Besuch der Synagoge, ob die hier Versammelten Araber seien und ob die Juden an Christus glaubten. Ron Chernow, *Die Warburgs. Odysee einer Familie*, Berlin 1994, S. 106-109.

aussetzen wollten, unkoscheres Essen zu sich zu nehmen und damit die Speisevorschriften zu verletzen. Die Generation ihrer Söhne nahm es mit diesen religiösen Vorschriften nicht so genau. „Diese Belastung hatte ich nicht“, schrieb Max Warburg.³⁷ Das Verschwinden religiöser Gefühle erklärt jedoch noch nicht das Bekenntnis zu einer anderen Konfession.

Das Motiv für das Verlassen der jüdischen Gemeinschaft beziehungsweise für die Taufe der Kinder bildete zumeist die Judenfeindschaft in der deutschen Gesellschaft, also neben der Anziehungskraft der Mehrheitskultur die Flucht vor der Diskriminierung und einer antizipierten Verfolgung. Wie Hermann Wallich war auch Georg Salomonsohn der Meinung, die Juden bildeten einen „Fremdkörper im Organismus der übrigen Völker“; Salomonsohn sprach von der „Unverdaubarkeit des Judentums“.³⁸ Um sich selbst und ihre Kinder vor Anfeindungen zu schützen, hielten sie es für das Beste, in der Mehrheitskultur aufzugehen. Salomonsohn ging dabei so weit, auch seinen Namen in Solmssen zu ändern, um seine jüdische Herkunft zu verwischen.

Eine genauere Aufschlüsselung der Übertritte lässt darüber hinaus ein besonderes soziokulturelles Muster erkennen. Privatbankiers und Manager konvertierten in gleichem Maße; bei Letzteren handelte es sich um die reichsten, angesehensten und etabliertesten ihrer Gruppe. Auch die Privatbankiers stachen aus ihrer Gruppe hervor: Fast alle waren nobilitiert oder Söhne geadelter Bankiers; die Mehrheit heiratete nichtjüdische und oft adlige Frauen. Ihr Ziel war die Integration in die traditionelle preußisch-deutsche Oberklassengesellschaft; das Mittel, um ihren sozialen Status zu erhöhen, war der Übertritt zum Christentum. Andere hatten den Eindruck, ein sinkendes Schiff zu verlassen. Hermann Wallich war der Meinung, das Judentum habe „sich überlebt, die Sucht nach materiellen Gütern längst die religiösen Ideale untergraben“, und befand es für „töricht ... Märtyrer einer Sache zu sein, für die man nicht mehr das volle Gefühl hat.“³⁹ Georg Solmssen sah nur die „Wahl zwischen Zionismus und völligem Aufgehen in seinem Vaterlande mit allen Konsequenzen der Glaubens- und Namensänderung“ und wählte das Letztere.⁴⁰ Alle diese Akteure versuchten, durch Übertritt dem sozialen Antisemitismus zu entkommen. Der Zionismus bildete bis 1918 für die jüdischen Großbankiers keine wirkliche Alternative.

³⁷ Zit. n.: Eduard Rosenbaum/A. J. Sherman, *Das Bankhaus M.M. Warburg & Co. 1798-1938*, Hamburg 1978, S. 122.

³⁸ Georg Solmssen, *Gedenkblatt für Adolf und Sara Salomonsohn*, o.O. 1931, S. 21-2.

³⁹ Wallich, *Aus meinem Leben*, S. 133-4.

⁴⁰ Solmssen, *Gedenkblatt*, S. 21.

Auch die geographische Verteilung ist auffällig. Zwar halten sich im Sample Berliner und Provinzbankiers in etwa die Waage, doch von den dreizehn Bankiers des Samples, die zwischen 1871 und 1914 konvertierten, lebten und arbeiteten neun in Berlin. Obendrein gehörten um die Jahrhundertwende die großen Berliner Privatbankiers aus einstmalig jüdischen Familien sämtlich einer christlichen Konfession an, ebenso diejenigen in Köln.⁴¹ Dagegen blieben die Bankierfamilien in den alten Handelsstädten Frankfurt und Hamburg größtenteils ihrer religiösen Herkunft treu. Hier existierten bereits seit langem jüdische Gemeinden mit einer etablierten wirtschaftsbürgerlichen Oberschicht, der auch die Inhaber der großen Privatbanken angehörten. Soziale Anerkennung ihres ökonomischen Erfolges konnten jüdische Unternehmer in diesen Städten durchaus in der Spitze des Wirtschaftsbürgertums finden.

Dies war in der Reichshauptstadt anders. Hier bildete kein kommerziell ausgerichtetes Bürgertum die tonangebende Gruppe unter den Oberklassen, auch existierte keine etablierte jüdische Gemeinde mit angesehenen Geschäftsleuten an der Spitze der sozialen Pyramide. Gerade für etablierte Großunternehmer wie reiche Privatbankiers oder Manager der Erbgeneration, denen bereits der Vater einen Platz in der Großunternehmerschaft erkämpft hatte, lag es in Berlin offenbar nahe, die Anerkennung der maßgeblichen Fraktionen der Oberklassen, also der „alten Eliten“ aus Aristokratie, hoher Beamtschaft und Offizieren, zu suchen oder zumindest den hier verbreiteten jüdenfeindlichen Ressentiments möglichst keine Angriffsfläche zu bieten. In der Reichshauptstadt bot sich daher den jüdischen Bankiers die Konversion zum Christentum als Strategie an, den Auswirkungen des sozialen Antisemitismus zu entkommen.

Eine zweite und weitaus komplexere Art und Weise, in der jüdische Großbankiers auf den sozialen Antisemitismus reagierten, bestand darin, eines von dessen zentralen Elementen zu übernehmen: die Unterscheidung zwischen „bescheidenen“ und „anmaßenden“ oder „parvenühaften“ Juden. Die Zielscheibe dieser jüdenfeindlichen Anwürfe waren vorgeblich nur diejenigen Juden, die sich anmaßten, eine ihnen nicht zukommende Position in der Gesellschaft zu beanspruchen. Den Maßstab bildete dabei eine

⁴¹ Die Nachkommen der Konvertiten förderten ihrerseits die Akkulturation an die Mehrheitskultur. Paul Mendelssohn-Batholdy sen. etwa spendete regelmäßig an die „Gesellschaft der Freunde“, einer „Vereinigung der assimilierten Juden mit karitativen und künstlerischen Zielen“. Bernhard von Elbe, 'Paul Mendelssohn-Bartholdy (1812-1874)', in *Die Mendelssohns in Berlin. Ausstellungskatalog der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin*, bearb. v. Rudolf Elvers u. Hans-Günter Klein, Berlin 1983, S. 53.

traditionale und vorkapitalistische Gesellschaftsordnung, die den sozialen Rang eines Akteurs nach Herkunft und Ansehen bestimmte und nicht nach ökonomischem Erfolg. Jüdische Parvenüs, so der Vorwurf (der beliebig auf die Gesamtheit der Juden ausgedehnt werden konnte), setzten sich über die geltenden Spielregeln sozialer Positionierung hinweg. Zweifellos sahen diejenigen, die dieses Wahrnehmungsschema übernahmen, sich selbst als „bescheiden“ oder zumindest nicht als parvenühaft an. Es ist bemerkenswert, dass sie derartige Verhaltensweisen sowohl im sozialen Verkehr mit Nichtjuden als auch in rein jüdischer Gesellschaft zeigten. Daraus lässt sich schließen, dass es sich nicht um eine rein defensive und/oder vorge-täuschte Konformität handelte, sondern dass die Betroffenen diese Stereotype tatsächlich verinnerlicht hatten.

Ein besonders gutes Beispiel für diese Haltung liefert Adolph Salomonsohn. Während einer Abendgesellschaft im Hause seines Kollegen Adolf (von) Hansemann führte ein als „wilder Antisemitenführer“ bekannter früherer Berufsoffizier Salomonsohns Frau Sara zu Tisch und unterhielt sich mit ihr sehr angeregt. Noch beim nachfolgenden Kaffeekreis sprachen die beiden miteinander, als Salomonsohn in die Runde trat und mit lauter Stimme seine Frau vorstellte. Allgemeines Gelächter traf den Judenfeind, der sich in ein stundenlanges lebhaftes Gespräch mit einer Jüdin vertieft hatte, und brachte ihn in tiefe Verlegenheit. Der Beschämte versuchte sich mit dem Hinweis zu rechtfertigen, es gäbe doch Unterschiede. Er rekurrierte damit auf die allen Anwesenden vertraute und von ihnen selbst auch getroffene Differenzierung zwischen angenehmen, gebildeten und bescheidenen Juden einerseits und aufdringlichen jüdischen Parvenüs andererseits. Diese Unterscheidung bekräftigend, antwortete Salomonsohn: „Gerade das ist ja die Erkenntnis, die ich Ihnen beibringen will und gegen die Sie täglich mit ihren demagogischen Verallgemeinerungen verstoßen.“⁴² Distinguierte jüdische Bankiers wollten um keinen Preis mit Parvenüs in Verbindung gebracht werden. Für sie beging jemand, der den Gegensatz zwischen kultivierten, „bescheidenen“ Juden und den übrigen durch derartige „Verallgemeinerungen“ ignorierte, „Demagogie“. Das Sprechen zur „Masse“ in der Sprache des Pöbels und das Verwischen von sozialen Grenzen hieß nichts anderes als selbst die Abgrenzung der „besseren“ und „gebildeten Klassen“ nach unten zu durchbrechen und sich „gemein zu machen“. Wie stark im Bewusstsein und Handeln jüdischer Großunternehmer die Beziehung zwischen den sozialen Aspirationen und dem Geltungswillen ihrer

⁴² Solmssen, *Gedenkblatt*, S. 18.

Glaubensbrüder und -schwestern einerseits und ihrer Ablehnung durch die „alten Eliten“ in Form von Judenfeindschaft andererseits verankert war, zeigen auch andere Beispiele. So kritisierte Albert Ballin die opulenten Festivitäten im Hause seines Freundes Carl Fürstenberg: „Man hat Minister, Diplomaten und andere Würdenträger sozusagen an den Haaren herbeigeschleppt; man hat sich in den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens zu drängen versucht und hat doch nichts weiter erreicht als Antisemiten zu züchten.“ Noch kurz zuvor hatte Fürstenberg das gleiche Verhalten „bei Fritz Friedländer so vernichtend kritisiert“.⁴³

Auch andere prominente jüdische Bankiers übernahmen die Unterscheidung zwischen „bescheidenen“ und „anmaßenden“ Juden. Mayer Karl von Rothschild schrieb 1875 an Gerson Bleichröder: „Was die antisemitischen Sympathien betrifft, so sind die Juden selbst hieran schuld und haben die Aufregung nur ihrem Dünkel, ihrer Überhebung und namenlosen Frechheiten zuzuschreiben.“⁴⁴ Allerdings bezogen die Rothschilds Bleichröder selbst in diesen Wirkungszusammenhang mit ein: „Es gibt keinen Zweifel, daß Bleichröder selbst einer der Gründe für die Verfolgung der Juden darstellt. ... Ich höre auch, daß Madame von Bleichröder höchst unliebenswürdig und überheblich ist.“⁴⁵ In diesen Äußerungen offenbarte sich eine stete Abgrenzung der mittlerweile Arrivierten und Anerkannten gegen Aufsteiger, die die gerade Etablierten durch zu engen Kontakt ebenfalls in den Ruf des „Parvenütums“ zu bringen drohten.⁴⁶ Dieses Abgrenzungsbe-mühen findet sich auch in den Memoiren Hermann Wallichs, der zwischen „der jüdischen Überheblichkeit“ und den „besseren jüdischen Elementen“ unterschied.⁴⁷ Sein Sohn Paul Wallich bekannte, dass er während seiner Studienzeit an der Universität Freiburg „Antisemit [war], mehr als ich es je wieder gewesen“.⁴⁸ Wallich suchte mehr oder minder vergeblich die Ge-

⁴³ Ballin an Harden am 11. April 1911, zit. n.: Mosse, *The German-Jewish Economic Élite*, S. 123.

⁴⁴ Zit. n.: Fritz Stern, *Kulturpessimismus als politische Gefahr*, München 1986, S. 92.

⁴⁵ Guy de Rothschild an Disraeli am 22. November 1880; zit. n.: Stern, *Gold und Eisen*, S. 717.

⁴⁶ Diesen sozialen Mechanismus ignoriert Barth, der die Ablehnung Bleichröders durch die seit längerem etablierten Rothschilds allein dessen „exzentrische[m] und nach Anerkennung heischende[m] Auftreten“ zuschreibt. Boris Barth, 'Weder Bürgertum noch Adel – Zwischen Nationalstaat und kosmopolitischem Geschäft. Zur Gesellschaftsgeschichte der deutsch-jüdischen Hochfinanz vor dem Ersten Weltkrieg', in *Geschichte und Gesellschaft*, 25 (1999), S. 113.

⁴⁷ Wallich, *Aus meinem Leben*, S. 132.

⁴⁸ Paul Wallich, *Lehr- und Wanderjahre eines Bankiers*, in *Zwei Generationen im deutschen Bankwesen 1833-1914*, Frankfurt 1978, S. 161.

sellschaft snobistischer Aristokraten und kehrte seinen jüdischen Freunden den Rücken zu, eine Handlungsweise, die er später bedauerte. Für ihn als getauften Bankiersohn war sozialer Antisemitismus eine – letztlich gescheiterte – Strategie, seine Position als Mitglied der „Gesellschaft“ zu demonstrieren und die Herkunft des Aufsteigers hinter sich zu lassen.

Selbstverständlich sind quantitative Aussagen darüber schwierig, in welchem Umfang jüdische Großbankiers die Unterscheidung zwischen „bescheidenen“ und „anmaßenden“ Juden übernahmen und sich selbst des sozialen Antisemitismus bedienten. Es ist jedoch davon auszugehen, dass in der wilhelminischen Zeit die Mehrheit von ihnen seiner sozialen Logik folgte: Um als Mitglieder der Oberklassen akzeptiert zu werden, versuchten sie, die Verbindung zu ihrer sozialen, nicht jedoch zu ihrer religiösen Herkunft zu kappen, denn die Quote der Konvertierungen blieb mäßig.

Schließlich darf eine dritte Form der Reaktion auf die judenfeindlichen Ressentiments in den preußisch-deutschen Oberklassen nicht unerwähnt bleiben. Dabei handelte es sich um das Entstehen einer neuen Teilgruppe innerhalb der Großunternehmerschaft. Ihre Mitglieder waren selbstbewusst genug, sich selbst als Teil der Oberklassen anzusehen, ohne die Anerkennung der „alten Eliten“ zu benötigen und Kontakte mit deren Angehörigen zu suchen. Dieses Selbstbewusstsein drückte sich beispielsweise in der Zurückhaltung aus, mit der Angehörige der neuen Manager-Elite (etwa Eugen Gutmann) auf das Angebot der Aufnahme in den Adel durch Nobilitierung reagierten.⁴⁹ Die neue, großbürgerliche und „plutokratische“ Elite gewann in Berlin erst um die Jahrhundertwende an Konturen, einfach weil es hier bis dahin zu wenig reiche Unternehmerfamilien gab, die eine eigene Sozialformation hätten bilden können. Viele dieser Männer gehörten zu den neuen Top-Managern aus Industrie und Bankwelt. Bei den jüdischen wie den nichtjüdischen Bankiers handelte es sich häufig um Bankleiter, die aufgrund der Ressortverteilung in den arbeitsteilig organisierten Direktionen der Großbanken nicht die großen in- und ausländischen Staatsanleihegeschäfte bearbeiteten und daher beruflich kaum mit Vertretern der Reichsleitung, Diplomaten und Mitgliedern der Hofgesellschaft in Berührung kamen. Aus diesem Grund suchten sie auch keine privaten Beziehungen mit Angehörigen der „alten Eliten“. In dieser Hinsicht unterschieden sie sich von vielen der großen Privatbankiers und den Vorstandssprechern der Großbanken, für die aus Geschäftsgründen derartige Kontakte uner-

⁴⁹ Bernard E. Goodman, *Eugen Gutmann und seine Familie. Ein Enkel erzählt* (MS), Archiv Dresdner Bank Frankfurt/M., S. 3.

lässlich waren.⁵⁰ Als Beleg dafür können die Berichte der Polizeipräsidenten von Berlin gelten, denen Verbindungen zur Hofgesellschaft stets eine Erwähnung wert waren und die immer wieder zwischen Beziehungen zu den „bürgerlichen“ oder „kaufmännischen“ Zirkeln einerseits und zu den „besseren“ oder „höheren Gesellschaftskreisen“ andererseits unterschieden.⁵¹ Soziale Kontakte zu den „alten Eliten“ finden sich dabei nur bei den Teilhabern der großen Privatbanken und den Vorstandssprechern, aus denen auch auf eine höhere soziale Position und andere Vergemeinschaftungen geschlossen wurde. So hieß es über den Manager Arthur Salomonsohn im Vergleich zu einem Teilhaber von S. Bleichröder: „Die Stellung d. Bleichröders ist denn doch eine wesentlich höhere“,⁵² ein Urteil, das sich weder auf die Kapitalkraft des Unternehmens noch auf die kaufmännischen Fähigkeiten der beiden Akteure bezog. Auch in den Selbstzeugnissen aus dem eher integrationsbereiten Teil der „alten Eliten“ fanden nur die Finanziere des traditionellen Staatsanleihegeschäfts Erwähnung. Bogdan Graf von Hutten-Czapzky war unter anderem befreundet mit Bernhard Dernburg (einem der wenigen Bankiers, der in die Reichsleitung wechselte), Arthur von Gwinner, Walther Rathenau und Paul von Schwabach; die Baronin Spitzemberg verkehrte mit Schwabach, Adolph von Hansemann und Gerson von Bleichröder.⁵³ Hier wurde bemerkenswerterweise auch in der wilhelminischen Zeit die jüdische Minderheit *konfessionell* definiert – Konfessionsgrenzen ließen sich leichter überwinden als „völkische“ oder „rassische“ Grenzen. Zu einer engeren Verbindung zwischen den adligen und großbürgerlichen Familien kam es jedoch nicht, weil sich beide Gruppen letztlich zu distanziert gegenüberstanden.

Von dieser höchst fragilen adlig-großbürgerlichen „guten Gesellschaft“ und besonders von den der „alten Eliten“ und der Hofgesellschaft unterschied sich die neue großbürgerliche Unternehmerelite nicht allein in den Verkehrskreisen, sondern auch durch die Formen der Geselligkeit. So er-

⁵⁰ Dolores L. Augustine, 'Die jüdische Wirtschaftselite im wilhelminischen Berlin: Ein jüdisches Patriziat?' in Reinhard Rürup (Hrsg.), *Jüdische Geschichte in Berlin*, S. 103-105.

⁵¹ Beispielsweise Landeshauptarchiv (LHA) Potsdam Rep. 30 c Tit. 94 Nr. 12674 (18.2.1898); Nr. 10620 (1891); Nr. 9408 (4.4.1891); Nr. 11175 (8.2.1897); Nr. 10239 (18.2.1898); GStA Berlin-Dahlem 2.2.1. Nr. 1588 (2.3.1893).

⁵² LHA Potsdam Rep. 30 c Tit. 94 Nr. 13475 (10.3.1901).

⁵³ Bogdan Graf von Hutten-Czapzky, *Sechzig Jahre Politik und Gesellschaft*, Bd. 1, Berlin 1936, S. 63-4.

⁵⁴ Wallich, *Aus meinem Leben*, S. 109, 130; Karl Helfferich, *Georg von Siemens. Ein Lebensbild aus Deutschlands großer Zeit*, Bd. 1, Berlin 1921, S. 238, 248, 284.

scheinen in den Schilderungen der Feste und Feiern dieser Bankiers Begriffe wie „Kränzchen“, Landpartien am Sonntage, Dinners und Abendgesellschaften, aber kein Ball, also ein stark formalisiertes Tanzfest. Auch hier gab es zwar große Geselligkeiten, die in ihrer Form und Zusammensetzung allerdings bürgerlichen Zuschnitts waren.⁵⁴

Führende jüdische Großbankiers wie Max Steinthal, Hermann Wallich und Oscar Wassermann (Deutsche Bank), Julius Stern (Nationalbank) oder Siegmund Bodenheimer (Darmstädter Bank) gehörten dieser neuen selbstbewussten großbürgerlichen Oberklasse an. Auch ihnen blieb die Trennung zwischen Juden und Nichtjuden stets bewusst, doch hier war die Grenze zwischen beiden Gruppen durchlässiger, und Kontakte zwischen ihnen waren vermutlich intensiver als in anderen Teilen der deutschen Unternehmerschaft. Dies zeigen nicht nur die Heiratsverflechtungen, sondern auch die Freundschaftsnetze dieser Akteure. In der Mehrzahl verliefen sie entlang jener Grenze: Die besten Freunde der Familie Hermann Wallichs waren die Steinthals, die wiederum eng mit dem Berliner Textilgroßhändler James Simon und mit Carl Fürstenberg befreundet waren, zu dessen „ersten und nicht zahlreichen Intimen“ der Kohlenmogul Fritz (von) Friedländer-Fuld, die Rathenaus, Albert Ballin und Waldemar Mueller von der Dresdner Bank gehörten.⁵⁵ Doch auch zwischen jüdischen und nichtjüdischen Großbankiers entstanden enge Freundschaften. Die engsten Freunde Adolph Salomonsohns waren seine Kollegen in der Direktion der Disconto-Gesellschaft und Emil Kirdorf.⁵⁶ Rudolph Koch (Deutsche Bank) bemühte sich um eine Ordensauszeichnung für seinen Kollegen Hermann Wallich (übrigens hinter dessen Rücken) und wurde Taufpate von Wallichs Sohn Paul, zu dessen Karriereplanung er des Öfteren zu Rate gezogen wurde. Auch Wallichs Kollege Ludwig Roland-Lücke war ein viel konsultierter Ratgeber bei der Berufswahl und den mannigfachen Bemühungen von Paul Wallich, eine Frau zu finden.⁵⁷ In ihren privaten Beziehungen präsentierte sich die neue großbürgerliche Oberklasse als ebenso kohäsiv wie abgeschlossen nach außen, nicht zuletzt, weil diese Beziehungen häufig die Folge beruflicher Kontakte waren. Doch gehörten der Snobismus

⁵⁵ Wallich, *Aus meinem Leben*, S. 112; Hans Fürstenberg, *Carl Fürstenberg. Die Lebensgeschichte eines deutschen Bankiers*, Berlin 1931, S. 255, 356-7, 404; Mosse, *German-Jewish Economic Élite*, S. 116-33.

⁵⁶ Solmssen, *Gedenkblatt*, S. 10-12.

⁵⁷ Paul Wallich, *Lehr- und Wanderjahre*, S. 215, 244; Mosse, *German-Jewish Economic Élite*, S. 116-33.

der „alten Eliten“ und ihr sozialer Antisemitismus zu den stärksten Antriebskräften im Prozess dieser Gruppenbildung.

6. Werden diese Befunde zusammengefasst, so ergeben sich eine Reihe von Konsequenzen für die Sozialgeschichte des jüdischen Großbürgertums im Kaiserreich. Erstens ist das Konzept der Verengung auf nur zwei alternative Verhaltensformen für die Akteure – Behalten oder Verlieren der jüdischen Identität, Beharrung und Fortbestehen jüdischer Traditionen oder Anpassung und Demütigung – unzureichend. Der lebensweltliche Handlungsrahmen stellte sich den historischen Akteuren weitaus komplexer dar.

Wie das Beispiel Gerson (von) Bleichröders zeigt, war das Handeln der jüdischen Großbankiers an ihre Position in einem bestimmten Kontext gebunden, in seinem Falle an die relative Isolation und Schwäche der jüdischen Hochfinanz der Bismarckzeit. Bleichröder zog daraus die Konsequenz, sein soziales Netzwerk zu verbreitern und zu versuchen, seine Position zu legitimieren. Dies war keineswegs eine „Überassimilation“, um Lamar Cecil zu zitieren. Selbst die Rothschilds, gemeinhin als tief im Judentum verwurzelt angesehen, hatten die antisemitische Unterscheidung zwischen „bescheidenen“ und „anmaßenden“ Juden übernommen.

Als weitere Folgerung für die Sozialgeschichte der jüdischen Wirtschaftselite ergibt sich, dass eine Untersuchung der Art und Weise, in der die jüdischen Bankiers auf den Antisemitismus reagierten, auf eine Analyse ihrer sozialen Position, ihrer individuellen und kollektiven Laufbahn und der sozialen Kräfte, die auf sie einwirkten, angewiesen ist. Dabei zeigen sich drei Hauptgründe für ihre relative Schwäche: Als Juden sah man in ihnen unter dem Schlagwort der „goldenen Internationale“⁵⁸ ein fremdes Element im neuen, doch scheinbar auf Homogenität angewiesenen Nationalstaat. Zweitens sahen sie sich den Widersprüchen des Emanzipationsprozesses ausgesetzt, in dessen Gefolge ständig weiter gehende Assimilierungsanstrengungen gefordert wurden.⁵⁹ Tatsächlich bemühten sich praktisch alle jüdischen Großbankiers, sich die Elemente der deutschen Ober-

⁵⁸ Vgl. Puhle, *Agrarische Interessenpolitik*, S. 117; nach der Schrift von C. Wilmanns, *Die goldene Internationale und die Notwendigkeit einer sozialen Reformpartei*, Berlin 1876. Die „Vereinigung der Steuer- und Wirtschaftsreformer“ setzte von dieser Schrift binnen kurzem 25 000 Exemplare ab. Meier, *Die Entstehung des Börsengesetzes*, S. 40.

⁵⁹ Vgl. Reinhard Rürup, 'Judenemanzipation und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland', in *Emanzipation und Antisemitismus*, Göttingen 1975, S. 13-45; ders., 'Die „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft und die Entstehung des modernen Antisemitismus', in ebd. S. 93-119, bes. S. 102-109.

klassenkultur, von den Wohnformen über die Mode bis zu den relevanten Bildungsgütern, anzueignen. Allerdings gingen sie dann mit diesen Elementen sehr „plutokratisch“ um, das heißt ohne in ihrem Konsum kultureller Güter materielle Rücksichten üben zu müssen. Ihrem jüdischen Glauben blieben sie überwiegend treu. Als Bankiers besaßen sie, drittens, großen Reichtum und erheblichen wirtschaftlichen Einfluss, aber gerade diese Formen sozialer Macht wurden von vielen als Gefahr für die überkommene vorkapitalistische Gesellschaftsordnung angesehen. Dies galt besonders für das Börsengeschäft, einem ihrer wichtigsten Berufsfelder. Darüber hinaus bevorzugten Bankiers bis zur Jahrhundertwende sehr traditionelle Wege ihrer Interessenvertretung, die sich im Lauf der Zeit zunehmend als unzureichend erwiesen. Ihre Reaktionsweise auf den sozialen Antisemitismus wurde nicht durch die Frage des Bewahrens oder des Verlusts ihrer Identität als Juden vorherbestimmt, sondern durch die besonderen Probleme einer Minderheit im Prozess ihres sozialen Aufstiegs in die gesellschaftlichen Oberklassen.

ERIK LINDNER

Deutsche Juden und die bürgerlich-nationale Festkultur: Die Schiller- und Fichteferien von 1859 und 1862

„1842 konnte Gabriel Riesser behaupten, daß es stets leichter sei, zehn begeisterte Bewunderer Schillers unter seinen Glaubensgenossen zu finden als einen, der es mit Goethe hielt.“¹ Diese Feststellung ist korrekt, obwohl es auch prominente Goethe-Verehrer unter den deutschen Juden gegeben hat. Außer Frage steht die romantische Wertschätzung Goethes durch die Berliner Salonieren Henriette Herz, Rahel Levin und die Mendelssohn-Tochter Dorothea Veit; dies ist von besonderer Bedeutung, da durch diese Frauen die allgemeine Goethe-Verehrung in Berlin gefördert wurde.² Diese Einstellung noch zu Lebzeiten Goethes beschränkte sich eher auf das besondere bürgerliche Milieu Berlins; die Allgemeinheit der deutschen Juden schloß sich dem keineswegs in größerem Maße an.³ Ganz anders bei Friedrich Schiller (1759-1805), dem Dichter des Idealismus, der sich für Freiheit und menschliche Würde begeistert hatte. Er war ein Mitschöpfer des liberalen Ideals des 19. Jahrhunderts, das sich in der konstitutionellen Monarchie verwirklichte. Ließen sich diese Ideale Schillers zudem mit „traditionellen jüdischen Werten“ vereinen, wie Michael A. Meyer es ausdrückt?⁴ Entwickelte sich deshalb gerade Schiller zum Lieblingsschriftsteller jüdischer Pädagogen und gewann daher für die jüdische Jugend an Bedeutung?

Die herausragende Wertschätzung Schillers seitens der jüdischen Bevölkerung entwickelte sich erst nach dem Tod des Dichters im Jahre 1805. Selbst weltlich gebildete Juden hatten ihn zu seinen Lebzeiten kaum wahr-

¹ Michael A. Meyer, 'Deutsch werden, jüdisch bleiben', in Michael Brenner/Stefi Jersch-Wenzel/Michael A. Meyer, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 2, Emanzipation und Akkulturation 1780-1871*, München 1996, S. 208-59, 211.

² Ludwig Geiger, *Die Deutsche Literatur und die Juden*, Berlin 1910, S. 142; Wilfried Barner, *Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf. Juden als deutsche Goethe-Verehrer*, Göttingen 1992, S. 12-13.

³ Wilfried Barner, 'Jüdische Goethe-Verehrung vor 1933', in Stephane Moses/Albrecht Schöne (Hrsg.), *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium*, Frankfurt am Main 1986, S. 127-51, 127-8.

⁴ Meyer, 'Deutsch werden, jüdisch bleiben', S. 211.

genommen.⁵ Da Schiller keinen besonderen freundschaftlichen Kontakt zu Juden unterhalten hatte und er zudem nicht öffentlich für die Emanzipation eingetreten war, erscheint dies verständlich. Die Popularität Schillers im jüdischen Bürgertum wuchs aus anderen Gründen. Jacob Katz zufolge kultivierten Juden die Aneignung von Bildung stärker als Nichtjuden und assimilierten sich unter anderem dadurch in das entstehende Bürgertum.⁶ Die dafür erforderliche Bereitschaft zur Annäherung an die kulturelle Tradition der Gesellschaft basierte auf der Erkenntnis, dass die stärkere Identifikation mit der Umwelt notwendig war. Wesentliche Bedeutung kommt dabei dem Stellenwert zu, den die jüdische Reformbewegung der modernen, weltlichen Bildung beimaß. Ein zentrales Instrument stellte das Schulwesen dar: Entweder in den „verdeutschen“, von der Reformbewegung beeinflussten jüdischen Schulen oder aber im allgemeinen Schulsystem näherten sich seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts neue Generationen von Juden an den bildungsbürgerlichen Erwartungshorizont an.⁷ Den intensiven Prozess der Sprach- und Bildungsvermittlung durch jüdische Reformer verdeutlicht aber auch eine Publikation, die von 1812 an in immerhin vier Neuauflagen unter dem Titel „Teutona. Eine geordnete Auswahl vorzüglicher Gedanken aus den besten original-deutschen Schriften, zunächst für gebildete Söhne und Töchter“ erschien. Dieses Kompendium, das die in Hamburg tätigen Maimon Fränkel und Gotthold Salomon unter einem Pseudonym herausgaben, enthielt eine Sammlung von Texten deutschsprachiger Autoren wie Bürger, Fichte, Gellert, Goethe, Herder, Kant, Klopstock, Kotzebue, Lessing, Mendelssohn, Novalis und Schlegel.⁸ Doch nicht nur durch derartige Bücher, sondern auch auf einer Prüfung, die im März 1850 an der Berliner Jüdischen Gemeindeschule abgehalten wurde,

⁵ Ebd., S. 210.

⁶ Jacob Katz, ‘German Culture and the Jews’, in Jehuda Reinharz/Walter Schatzberg (Hrsg.), *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, Hanover/London 1985, S. 85-99, 85-6. Vgl. zur Bildungsvermittlung die Schilderung des 1830 geborenen Kaufmannssohnes Hermann Makower aus Santomysl in Posen: Sein Vater, der v. a. Mendelssohn, Lessing und Schiller schätzte, erteilte ihm Deutschunterricht. Hermann musste Schillers Gedichte auswendig lernen und frei stehend auf einem Tisch, in der korrektesten Aussprache, deklamieren. Vgl. Monika Richarz, *Jüdisches Leben in Deutschland, Bd. 2, Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780-1871*, New York 1976, S. 442-51, 444-5.

⁷ Zur Schulentwicklung und den dort vermittelten neuen Inhalten vgl.: Claudia Prestel, *Jüdisches Schul- und Erziehungswesen in Bayern 1804-1933. Tradition und Modernisierung im Zeitalter der Emanzipation*, Göttingen 1989, Kap. 3, Kap. 4.

⁸ Maimon Fredau/Gotthold Salberg (Hrsg.), *Teutona. Eine geordnete Auswahl vorzüglicher Gedanken aus den besten original-deutschen Schriften, zunächst für gebildete Söhne und Töchter*, 4 Bde., Leipzig 1824³.

propagiert man die Klassiker der deutschen Literatur. Den Abschluss der Prüfung bildete eine öffentliche Rezitation: Schüler der vierten Klasse deklamierten nach einem hebräischen Gebet für das preußische Königspaar unter anderem Schillers „Die Kraniche des Ibycus“.⁹

Über den Schulunterricht sowie über Publikationen wie „Teutona“, deutsche Synagogalpredigten und das Entstehen des deutschsprachigen jüdischen Pressewesens setzte sich die deutsche Hochsprache innerhalb weniger Generationen bei den Juden im Territorium des späteren wilhelminischen Kaiserreiches durch. Diese Sprachadaption war ein wichtiger Schlüssel auf dem Weg zur Akkulturation, zur Bürgerlichkeit und mithin zur Entstehung des deutsch-jüdischen Bürgertums. Das Erlernen der deutschen Hochsprache begleitete und beeinflusste den Prozess des tief greifenden sozialen Wandels der jüdischen Bevölkerung nach der Jahrhundertmitte, das heißt es besteht ein direkter Zusammenhang zwischen der sozialen Mobilität der Juden und ihrem Sprachwandel.¹⁰

George L. Mosse hob hervor, dass die „bürgerliche Religion des Nationalismus“ mit ihren Feiern und Zeremonien einen wichtigen Faktor der nationalen Integration darstellte. Gerade in Deutschland wurde die Nation über weite Strecken des 19. Jahrhunderts hinweg vorwiegend kulturell definiert. Da eine ganze Anzahl deutscher Nationalhelden aus der Zeit der Aufklärung stammte, der Epoche also, in der erstmals Toleranz, auch gegenüber Juden, als grundsätzliches Ideal angesehen worden war, lag die Identifikation mit der deutschen „Kulturnation“ für Juden nahe. Gerade bei Goethe, Schiller und Lessing bot sich „eine Brücke zur Anerkennung durch die Identifizierung mit Deutschlands kulturellem Ideal“.¹¹ Als ein Indikator dafür, in welchem Maß das jüdische Bürgertum grundlegende Elemente der deutschen nationalen Identität verinnerlicht hatte, können die Schiller- und Fichteferien der Jahre 1859 und 1862 angesehen werden.

⁹ *Zu der öffentlichen Prüfung der Zöglinge der jüdischen Gemeinde-Knaben-Schule zu Berlin*, Berlin 1850, S. 5.

¹⁰ Zum Pressewesen vgl.: Jacob Toury, 'Die Anfänge des jüdischen Zeitungswesens in Deutschland', in *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, 10 (1967), Nr. 37-40, S. 93-123; Erik Lindner, 'Presse und Obrigkeit. Beitrag zur jüdischen Publizistik in den 1820er bis 1840er Jahren unter Einbeziehung archivalischer Quellen der ehemaligen DDR', in *Trumah*, 3 (1992), S. 175-87. Zur Sprachentwicklung vgl.: Peter Freimark, 'Language Behaviour and Assimilation. The Situation of the Jews in Northern Germany in the First Half of the Nineteenth Century', in *Year Book 24 of the Leo Baeck Institute*, London 1979, S. 157-77, 172-3.

¹¹ George L. Mosse, *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*, Frankfurt am Main/New York 1992, S. 77. Zitat von Mosse auf Goethe bezogen.

Deutsche Juden und Friedrich Schiller

Aus dem Festgruß zum 10. November 1859 (von Julius Mosen)

„Wir begrüßen Dich, König der Geister,
Dich, den Schirmherrn deutscher Nation,
Dich, des Gesanges gewaltigen Meister,
Dich, des Volkes geliebtesten Sohn.“¹²

Vom 9. bis 11. November 1859 wurde Friedrich Schiller aus Anlass seines hundertsten Geburtstages überall in Deutschland als nationaler und politischer Dichter gefeiert. Schillerfeste hatten bereits im Vormärz und im Revolutionsjahr 1848/49 stattgefunden, wobei ihre Organisatoren und Träger zum Bildungsbürgertum zählten.¹³ Deshalb erinnerten die Feiern des Jahres 1859 an bürgerliches Freiheitsstreben; darüber hinaus wurden sie zu einer eindrucksvollen Demonstration der Nationalbewegung.

Der deutsche Nationalismus erfuhr in der „Neuen Ära“ gegen Ende der fünfziger Jahre einen neuen Entwicklungsschub, wobei starke Impulse von der italienischen Einigungsbewegung ausgingen. Angeregt durch das Vorbild der „Societa Nazionale Italiana“, kam es im September 1859 in Frankfurt zur Gründung des „Deutschen Nationalvereins“.¹⁴ Diese bürgerliche Organisation verfolgte die Schaffung eines echten deutschen Bundesstaates unter der Führung Preußens bei Ausschluss Österreichs. Der von Rudolf von Bennigsen geleitete Verein mit Sitz in Coburg, der aufgrund seiner zentralisierten Organisation die erste moderne politische Partei im eigentlichen Sinne in Deutschland darstellte, hatte sein Schwergewicht in Nord- und Mitteldeutschland. Eine ganze Reihe prominenter jüdischer Politiker und Persönlichkeiten förderte die Organisation und wirkte in ihren Führungsgremien mit: Gabriel Riesser und Moritz Veit wurden in das Präsi-

¹² Auszugsweise zitiert aus: *Schiller-Album der Allgemeinen deutschen National-Lotterie zum Besten der Schiller- und Tiedge-Stiftungen*, Dresden 1861, S. 169-70.

¹³ Rainer Noltenius, 'Schiller als Führer und Heiland. Das Schillerfest 1859 als nationaler Traum von der Geburt des zweiten deutschen Kaiserreichs', in Dieter Düding/Peter Friedemann/Paul Münch (Hrsg.), *Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg*, Reinbek 1988, S. 237-58, 237.

¹⁴ Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3, Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs*, München 1995, S. 231-2; Andreas Biefang, *Politisches Bürgertum in Deutschland 1857-1868. Nationale Organisationen und Eliten*, Düsseldorf 1994, S. 66-79.

um gewählt; Johann Jacoby gehörte dem Verein ebenso an wie Ludwig Bamberger und Leopold Sonnemann.¹⁵ Doch weniger die Zahl der jüdischen Mitglieder ist von Bedeutung als vielmehr die starke Interessenskongruenz von Juden und Nichtjuden im „Nationalverein“, die gemeinsam fast ausschließlich zum liberal orientierten Bürgertum zählten. Vorrangiges Ziel der nationalen Verfassungsbewegung war, das Legitimitätsvakuum in der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung zu überwinden. Damit stimmten die jüdischen Parteigänger des nationalstaatlichen Ideals überein. Da der „Nationalverein“ in programmatischer Anlehnung an die Reichsverfassung von 1849 auch die Rechtsgleichheit aller Konfessionen vertrat, wurde der Emanzipationsfrage kein besonderes Augenmerk gewidmet.¹⁶

Wegen des Gründungszeitpunkts des „Nationalvereins“ im Spätsommer 1859 war es nahe liegend, das anstehende Schillerjubiläum deutschlandweit zu einer publizitätsträchtigen politischen Demonstration zu nutzen. Entsprechend zeigten sich hier Liberalismus und Nationalismus als einheitliche breite Volksbewegung.¹⁷ Die Feiern im November 1859 – an denen der „Nationalverein“ oftmals federführend beteiligt war – stellten in ihrer Intensität und Verbreitung das größte Fest dar, das man in Deutschland zur Ehrung eines Dichters jemals beging. Mit Umzügen, Denkmalsenthüllungen, Theateraufführungen und vor allem Reden ehrte man den Klassiker in 440 deutschen Städten.¹⁸ Die Gedenkfeiern boten „die Möglichkeit, die eigene kulturelle wie nationale Identität emphatisch zu artikulieren“, so dass es sich weniger um ein literarisches als vielmehr um ein „kultur- und nationalpolitisches Ereignis“ handelte.¹⁹ Hier versicherten sich vorwiegend das Bürgertum, aber auch Teile der Arbeiterschaft, dass

¹⁵ Das Gründungsmanifest hatten 190 Personen unterzeichnet; dreizehn von ihnen waren Juden. Zum ersten Delegiertentreffen in Coburg erschienen 16 Juden. Vgl. Biefang, *Politisches Bürgertum*, S. 102; Shlomo Na'aman, 'Jüdische Aspekte des Nationalvereins (1859-1867)', in *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte*, 15 (1986), S. 285-307, 292-3.

¹⁶ Peter Pulzer, *Jews and the German State. The Political History of a Minority, 1848-1933*, Oxford 1992, S. 86.

¹⁷ Noltenius, 'Schillerfest', S. 238-9; Lothar Gall, *Europa auf dem Weg in die Moderne 1850-1890*, München 1989², S. 51; Hagen Schulze, *Der Weg zum Nationalstaat. Die deutsche Nationalbewegung vom 18. Jahrhundert bis zur Reichsgründung*, München 1985, S. 104-5.

¹⁸ Noltenius, 'Schillerfest', S. 239.

¹⁹ Zitiert aus: Peter U. Hohendahl, *Literarische Kultur im Zeitalter des Liberalismus (1830-1870)*, München 1985, S. 198-9; vgl. auch Otto Dann, 'Nationale Fragen in Deutschland: Kulturnation, Volksnation, Reichsnation', in Etienne François/Hannes Siegrist/Jakob Vogel (Hrsg.), *Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich. 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 1996, S. 66-82, 69.

Schiller als Leitfigur auf dem Weg zur nationalstaatlichen Einigung fungieren konnte. Er hatte nämlich, so die überwiegende Auffassung, die Ideale der deutschen Nation treffend ausgesprochen. In dem Fest verbanden sich nach Lothar Gall Beschwörung der Tradition und optimistische Zukunftserwartungen, die besonders durch die innenpolitische Entwicklung Preußens, die italienische Nationalbewegung und den Aufschwung des Liberalismus ausgelöst wurden.²⁰

Während Professoren, Akademiker, Lehrer, Künstler, Schriftsteller, Buchhändler und Pastoren, aber auch Handwerker und Arbeiter mit regen Aktivitäten an den Festen teilnahmen, zeigte sich bei den Konservativen, Offizieren und Adligen vielfach Distanz. In Berlin schritt die Obrigkeit mit dem Verbot eines Festumzugs entschieden gegen die öffentliche Ehrung des Dichters und gegen die damit verbundenen nationalen Implikationen ein.²¹ Auch die Berliner „Kreuz-Zeitung“ nahm eine dezidiert ablehnende Haltung ein. Das streng konservative Blatt missbilligte öffentliche Schillerkundgebungen, die nationale Begeisterung erweckten. Konkret warf die Zeitung Juden, liberalen Politikern und Geschäftsleuten vor, den Namen des Dichters für die Kritik an der Politik Preußens einzusetzen und damit zu missbrauchen.²² Erkennbar wird an dieser konservativen Zeitungspolemik, dass man die Nationalbewegung treffen wollte, indem man unter anderem Juden als ihre Parteigänger bezeichnete. Tatsächlich hatten sich aus dem jüdischen Bürgertum einige Prominente an Jubiläumsaufrufen und sogar an konkreten Planungen beteiligt: In Berlin beispielsweise trat im Festkomitee neben dem Bürgermeister Naunyn und den Fabrikanten Johann Georg Halske und Werner Siemens auch der jüdische Bankier Gerson Bleichröder in Erscheinung.²³ Die von Aron Bernstein redigierte „Berliner Volks-Zeitung“ beteiligte sich ebenso mit zahlreichen Artikeln an der

²⁰ Lothar Gall, *Bürgertum*, S. 356.

²¹ Noltenius, 'Schillerfest', S. 239-40. In Berlin wurde allerdings die Grundsteinlegung zu einem Schillerdenkmal gestattet. Zu den Berliner Feiern unter Behinderung durch die Polizei vgl.: Karl Obermann, 'Die deutsche Einheitsbewegung und die Schillerfeiern 1859', in *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 3 (1955), S. 705-34, 725-6.

²² Vgl. Norbert Oellers (Hrsg.), *Schiller. Zeitgenosse aller Epochen. Dokumente zur Wirkungsgeschichte Schillers in Deutschland, Bd. 1, 1782-1859*, Frankfurt/M. 1970, S. 466, 589.

²³ Vgl. Obermann, 'Schillerfeiern', S. 723. Beispielhaft ist eine Königsberger Initiative zu nennen: Am 24. September 1859 war dort ein Aufruf zur Schillerfeier als dem „zu begehenden deutschen Nationalfeste“ erschienen. Zu den jüdischen Unterzeichnern gehörten der Kaufmann Wolff Meyer Gabriel, der Rabbiner Heymann Jolowicz und der Politiker Johann Jacoby. Vgl. Edmund Silberner (Hrsg.), *Johann Jacoby. Briefwechsel 1816-1877*, 2 Bde., Bonn 1974-78, hier Bd. 2, S. 104.

Vorbereitung.²⁴ Auch Leopold Sonnemanns „Neue Frankfurter Zeitung“ würdigte das Jubiläum ausführlich. Das gerade gegründete Frankfurter Blatt, das sich schnell zum Organ des süddeutschen demokratischen Liberalismus entwickelte, erkannte in der Schillerfeier „das Streben des Volkes, sich als eine einzige Nation zu fühlen“.²⁵

Unter denen, die den deutschen Dichter ehrten, waren sogar auffallend viele Juden. Sie nahmen entweder an den örtlichen Feiern mit ihrem Volksfestcharakter teil oder die jüdischen Gemeinden organisierten eigene Veranstaltungen. Aus Dresden und Frankfurt liegen detaillierte Berichte zu den Gemeindefeiern vor. In der sächsischen Hauptstadt nahm nahezu die gesamte Gemeinde teil. Das dortige Fest fand im Schulsaal im Beisein der Gemeinderepräsentanten statt, wobei einige Lieder Schillers wie etwa „An die Freude“ vorgetragen wurden. Die Festredner, Oberrabbiner Dr. Landau und Dr. Hahn, würdigten Leben und Persönlichkeit des Dichters. Typischerweise sangen Schüler Lieder Schillers, rezitierten Gedichte und wurden mit Schillerausgaben beziehungsweise mit Biographien des Gefeierten bedacht. Symptomatisch für die pädagogische Umsetzung des Festanlasses ist auch der von dem Gemeindevorstand Bernhard Beer an die Schüler gerichtete Appell, einen „nützlichen Lebensberuf“ zu wählen und sich an den Idealen Schillers zu orientieren. Dann würde man die Juden „allgemein anerkennen als würdige und freie Bürger des deutschen Vaterlandes“.²⁶ Noch patriotischer wurde die Schillerfeier in der Volks- und Realschule der Israelitischen Gemeinde Frankfurt gestaltet: Hier folgte auf Gesang, Ansprachen und Rezitationen als Schlussgesang „Was ist des Deutschen Vaterland?“ von Ernst Moritz Arndt. Darüber hinaus skizzierte Dr. Salomon Stern, der Direktor der Reformschule Philanthropin, das Bild des künftigen deutschen Nationalstaates, in dem die Jugend – also die jüdische wie die nichtjüdische – „für Recht und Ehre des gemeinsamen Vaterlan-

²⁴ Bernstein hielt sich bei den eigentlichen Berliner Schillerfeiern zurück. Nach deren Ende wurde ihm für den verdienstvollen Einsatz gedankt. Vgl. Julius H. Schoeps, *Bürgerliche Aufklärung und liberales Freiheitsdenken. A. Bernstein in seiner Zeit*, Bonn 1992, S. 124-5.

²⁵ Klaus Gerteis, *Leopold Sonnemann. Ein Beitrag zur Geschichte des demokratischen Nationalstaatsgedankens*, Frankfurt/M. 1970, S. 28-9; Verlag der Frankfurter Zeitung (Hrsg.), *Geschichte der Frankfurter Zeitung. Volksausgabe*, Frankfurt am Main 1911, S. 52.

²⁶ Zitiert aus *Allgemeine Zeitung des Judenthums (AZJ)*, 21. November 1859, S. 695-6.

des“ eintreten würde.²⁷ In Kenntnis der schulischen Vermittlungsleistung betonte die „Allgemeine Zeitung des Judentums“ (AZJ), das verbreitungsstärkste und daher in jüdischen Belangen maßgebliche Wochenblatt von Ludwig Philippson: „Die jüdische Jugend richtete sich an Schiller auf, in ihm lernte sie lesen, an ihm lernte sie denken und fühlen.“²⁸

Dass seitens des akkulturierten jüdischen Bürgertums beziehungsweise in den reformorientierten Gemeinden bei dieser Gelegenheit die kulturell definierte Identifikation mit Deutschland formuliert und in den Schulen entsprechend für Schiller geworben wurde, erscheint nahe liegend.²⁹ Demgegenüber erstaunt auf den ersten Blick die nahezu identische Veranstaltungsabfolge in der neoorthodoxen Israelitischen Religionsgesellschaft in Frankfurt am Main. Rabbiner Samson Raphael Hirsch bezog sich in der von ihm geleiteten Gemeinde – unter Verwendung hebräischer Zitate – ebenso auf den Toleranzgedanken und die Wirkung Schillers, denn dieser habe den für die Emanzipation unabdingbaren Humanitäts- und Rechtsgedanken gefördert und damit vor allen anderen die Dankbarkeit der Juden verdient.³⁰ Hirsch, der die deutschen Literaturklassiker und besonders Schiller schätzte, wies auf die „Parallelität, wenn nicht Identität des deutsch-patriotischen und orthodox-jüdischen Denkens“ hin, wobei er die jüdische Anerkennung der Hierarchie von Monarch und Untertanen in Schillers Worten wiederfand.³¹ Die von Schiller propagierte Duldung der Verhältnisse in Verbindung mit der Hoffnung auf „die Erleuchtung der Menschheit, und das endliche siegreiche Erwachen des Menschlichen“ sei-

²⁷ Paul Arnsberg, *Die Geschichte der Frankfurter Juden seit der Französischen Revolution*. 3 Bde..., hrsg. v. Kuratorium für Jüdische Geschichte e.V., Frankfurt am Main, bearb. u. vollendet durch Hans-Otto Schembs, Darmstadt 1983, Bd. 1, S. 610.

²⁸ Meyer Kayserling, 'Zur Schillerfeier', *AZJ*, 31. Oktober 1859, S. 651.

²⁹ Rabbiner Leopold Stein brachte am 12.11.1859 in der Frankfurter Hauptsynagoge zum Ausdruck: „Freue Dich deutsches Israel in Deinen Gotteshäusern der deutschen Sprache.“ Zitiert nach Arnsberg, *Frankfurt*, Bd. 1, S. 609.

³⁰ [Samson Raphael Hirsch,] *Worte bei der Schulfeyer der Unterrichtsanstalt der Israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt am Main den 9. November 1859 am Vorabend der Schillerfeier gesprochen von Samson Raphael Hirsch. Rabbiner der Israel. Religionsgesellschaft und Rektor der Unterrichtsanstalt*, Frankfurt am Main, 2. Auflage 1905, S. 11. Die Rede erschien erstmals in *Jeschurun*, 6. Jg., Nr. 4, 5620 [1859/60], S. 188-203.

³¹ Paul Arnsberg, *Bilder aus dem jüdischen Leben im alten Frankfurt*, Frankfurt/M. 1970, S. 19; Hirsch, *Worte*, S. 5-7. Zu Hirschs Schillerwertschätzung vgl.: Michael A. Meyer, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York/Oxford 1988, S. 77-8.

en typisch jüdische Lebenshaltungen, die sich im Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung bewährt hätten.³²

Auch an den allgemeinen Schillerfesten auf kommunaler Ebene oder in berufsständischen Einrichtungen beteiligten sich Juden: Bei der Gedenkveranstaltung im Frankfurter Kaisersaal trat am 10. November als einer der Festredner Dr. Salomon Stern auf.³³ Andernorts hielten Gabriel Riesser und Berthold Auerbach Ansprachen. Riesser hob in seiner Rede hervor, dass sich in dem Werk Schillers und seiner Würdigung das „Seelenleben der deutschen Nation“ vereine.³⁴ Die am 10. Oktober in Dresden konstituierte „Deutsche Schiller-Stiftung zur Förderung deutscher Autoren“ hatte Auerbach, für den Schiller „Friedrich der Große von Schwaben“ war, beauftragt, Reden zu halten und den Entwurf einer Ansprache an das deutsche Volk zu formulieren.³⁵ In Dresden hatte Dr. Bernhard Beer beim Schillerkomitee angeregt, eine Straße nach dem Dichter zu benennen. Der Vorsteher der jüdischen Gemeinde schlug die Bautzener Straße vor, denn diese führte nach Loschwitz, wo Schiller einen Teil des „Don Carlos“ und das „Lied an die Freude“ gedichtet hatte. Nach der Genehmigung durch den König von Sachsen erfolgte am Festtag die Umbenennung. Neben dem Bürgermeister hielt wiederum Auerbach als Mitglied des Schillerkomitees eine Ansprache.³⁶

In Königsberg nahm der jüdische Arzt Johann Jacoby, der seit dem Vormärz ein besonderes politisch-demokratisches Renommee besaß, Anteil an der Schillerfeier des neu gegründeten „Königsberger Handwerker-

³² Hirsch, *Worte*, S. 5-7.

³³ Der Berliner Verleger Carl Heymann engagierte sich im „Börsenverein für die Schillerstiftung und die Jubiläumsfeier“. Vgl. *Carl Heymanns Verlag Berlin. Zum Gedenktage des einhundertjährigen Bestehens der Buchhandlung*, Berlin 1915, S. 19. Theodor Creizenach hatte den Aufruf des Frankfurter Schillerkomitees vom 18.10.1859 verfasst. Vgl. Arnsberg, *Frankfurt*, Bd. 1, S. 609.

³⁴ Gabriel Riesser, 'Festrede zum hundertjährigen Geburtstage Schiller's, 1859', in Meyer Isler (Hrsg.), *Gabriel Riessers Gesammelte Schriften*, 4 Bde., Frankfurt am Main/Leipzig 1867/68, hier Bd. 4, S. 329-52, Zitat S. 332. Vgl. auch den Beitrag Riessers in: Bernhard Endrulat, *Das Schillerfest in Hamburg am 11., 12. und 13. November 1859. Mit einem Anhang: Festreden und Festgedichte, nach ihrer Zeitfolge geordnet*, Hamburg 1860.

³⁵ Jacob Auerbach (Hrsg.), *Berthold Auerbachs Briefe an seinen Freund Jacob Auerbach. Ein Biographisches Denkmal*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1884, hier Bd. 1, S. 121; Rudolf Goehler, *Die Deutsche Schillerstiftung 1859-1909. Eine Jubiläumsschrift in zwei Bänden*, Berlin 1909, Bd. 1, S. 29. Die veröffentlichte Fassung der Ansprache der Schillerstiftung „Zu Schillers Jubelfeier“ hatten nach Auerbachs Entwurf Heinrich Brockhaus und Franz Dingelstedt geschrieben.

³⁶ *AZJ*, 21. November 1859, S. 696.

eins“. Dies war eine der wenigen Feiern in Deutschland, die außerhalb der bürgerlichen Kreise organisiert wurden.³⁷ Jacoby erklärte in seiner Rede den für die Nationalbewegung wichtigsten Schriftsteller zum „Schutzgeist unseres Volks“, der für Freiheit und Menschenwürde gekämpft habe. Der Name Schillers sei „das geistige Einheitsband, das die getrennten deutschen Stämme, das alle Parteien und Klassen umschlingt“. Deshalb würden alle Deutschen „im Vaterland, in der Fremde, im Elend“ seinen Geburtstag feiern.³⁸ Damit hatte Jacoby selbst die im Ausland stattfindenden Ehrungen des Dichters angesprochen, an denen ebenfalls Juden beteiligt waren: So integrierten Deutsche in Paris den „Schillermarsch“ von Giacomo Meyerbeer in ihr Festprogramm.³⁹

Im Kontext der 1859 erfolgten Konstituierung der bürgerlichen Nationalbewegung, die in erster Linie durch die Gründung des „Deutschen Nationalvereins“ und das deutschlandweite Schillerfest sichtbar wurde, zeigten deutsche Juden ihren Integrationswillen und erlebten gleichzeitig den Grad ihrer Integrierbarkeit. Kein Protest gegen die Teilnahme von Juden und keine Tendenzen zur Ausgrenzung waren zu spüren.⁴⁰ Unmittelbar mit der Integrationsfähigkeit war die Übernahme des Bildungsideals der Aufklärung verbunden, das in Schiller einen literarischen Hauptvertreter gefunden hatte. Bei den Festen war das Bildungsbürgertum unter den Teilnehmern vorrangig vertreten. Dies findet seine Entsprechung darin, dass es sich bei mehr als zwei Dritteln der Veranstaltungen um städtische Honora-

³⁷ Rainer Noltenius, *Dichterfeiern in Deutschland. Rezeptionsgeschichte als Sozialgeschichte am Beispiel der Schiller- und Freiligrath-Feiern*, München 1984, S. 250.

³⁸ Johann Jacoby, *Schiller der Dichter und Mann des Volks. Schiller-Festrede im Königsberger Handwerkerverein gehalten von Dr. Johann Jacoby. Der Ertrag ist für die Schiller-Stiftung bestimmt*, Königsberg 1859. Zitiert nach: Johann Jacoby, *Schriften und Reden*, Bd. 2, Hamburg 1889, S. 141-2. Vgl. auch Edmund Silberner, *Johann Jacoby. Politiker und Mensch*, Bonn 1976, S. 289-90; Silberner, *Jacoby, Briefwechsel*, Bd. 2, S. 107, Brief an Adolf Stahr vom 15.11.1859. Jacoby lag daran, „auch (m)ein Scherflein für die Schiller-Stiftung beizutragen“.

³⁹ Im Ausland fanden 22 Schillerfeste statt. Vgl. Noltenius, *Dichterfeiern*, S. 172-3, 244. Ludwig Pfau, ein Achtundvierziger im Pariser Exil, dichtete 1859 ein Schillerlied mit dem Untertitel „Für die deutschen Arbeiter in Paris“, zu dem Meyerbeer die Musik schrieb. Vgl. Leopold Hirschberg (Hrsg.), *Die Kriegsmusik der deutschen Klassiker und Romantiker. Aufsätze zur vaterländischen Musikgeschichte als Zeitbild zusammengestellt*, Berlin 1919, S. 122-3.

⁴⁰ Dieser Aspekt wird durch persönliche Berichte bestätigt. Vgl. Leo Baeck Institute New York (LBINY), *Memoirs Collection*, Jacob Epstein, Teil 2, S. 30-1 (Frankfurter Feiern); ebd., Emil Wohlwill, S. 136 (allgemein, deutsches Nationalbewusstsein).

tiorenfeiern handelte.⁴¹ Deshalb muss die starke Teilnahme von Juden aus dem Bürgertum an den Feierlichkeiten als Partizipationswille an der „deutschen Kultur“ und mithin als Orientierung am Bildungsideal weiter bürgerlicher Kreise interpretiert werden. Die an Schiller gekoppelte „neuerliche Verbindung von Nationalismus und Freiheitsdrang“, diese Form der nationalen Liturgie, wurde von Juden vorbehaltlos unterstützt.⁴² Offenbar wurde ihr kein Gefahrenpotential beigemessen.

Die verbreitungsstarke AZJ hatte im Vorfeld der Schillerfeiern nicht einmal zur Beteiligung an den Veranstaltungen aufgerufen. Man hatte richtig eingeschätzt, dass der Wunsch zur Teilnahme auf jüdischer Seite außer Frage stand. Im Nachhinein sah die Zeitung dies durch den „innigsten Antheil“ bestätigt, den Juden an den Feiern genommen hatten.⁴³ Unmittelbar vor dem Jubiläum hatte der Schriftsteller Meyer Kayserling in der AZJ Schiller als den „Lieblingsdichter“ der deutschen Juden bezeichnet:

„Auch wir schließen uns dieser Feier in dankbarer Erinnerung an, auch wir preisen als Juden, als deutsche Juden den Tag, welcher vor jetzt hundert Jahren dem deutschen Volke verkündete, daß Schiller, der Apostel deutscher Freiheit und deutscher Bildung, der Welt geschenkt sei.“⁴⁴

Kayserling war allerdings kein unkritischer Laudator. Richtig stellte er dar, dass Schiller persönlich außer zu Moses Mendelssohn und Salomon Maimon so gut wie keinen Kontakt zu Juden gehabt habe. Da aber Schiller an Lessing angeknüpft habe, sei der Zugang zu seinem Werk und seiner Person für Juden einfach geworden; dadurch habe sich Schiller zum Volksdichter entwickelt und der jüdischen Jugend zur Aufnahme deutscher Bildung verholfen.⁴⁵

Deutsche Juden sahen in Schiller zugleich einen vorbildlichen Vertreter deutscher Kultur. Deshalb betonten Rabbiner, Lehrer und prominente Per-

⁴¹ Noltenius, *Dichterfeiern*, S. 250-1. Noltenius untersuchte die soziale Zusammensetzung des Festpublikums, nicht jedoch die konfessionelle hinsichtlich der Teilnahme von Juden.

⁴² Zitat aus: George L. Mosse, *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen von den Befreiungskriegen bis zum Dritten Reich*, Frankfurt am Main/Berlin 1976, S. 108.

⁴³ 'Ein Nachwort zur Schillerfeier', *AZJ*, 14. November 1859, S. 675-7.

⁴⁴ Meyer Kayserling, 'Zur Schillerfeier', *AZJ*, 31. Oktober 1859, S. 650-1.

⁴⁵ Kayserling betonte weiterhin, dass selbst bei Juden in Gegenden, „welche sogar heute noch im Dunkel liegen, wo deutsche Bildung den Juden noch immer ein leerer Schall ist“, Schiller zum Lieblingsdichter avanciere. Vgl. ebd., S. 651.

sönlichkeiten wie Auerbach oder Riesser gleichsam ihre Identifikation mit der deutschen Kultur, indem sie an den Festprogrammen teilnahmen oder in den jüdischen Gemeinden eigene Veranstaltungen abhielten. Allgemein boten die Schillerfeiern für alle Beteiligten die Möglichkeit, „die eigene kulturelle wie nationale Identität emphatisch zu artikulieren“; man verstand das Fest als einen politischen Akt.⁴⁶ Wolfgang J. Mommsen zufolge verknüpfte sich das Gedenken an Schiller, den „Sänger unseres Vaterlandes ...“, überall mit einem Bekenntnis zur Einheit der Deutschen“, woran vielerorts Anfeindungen der politischen Ordnung angeschlossen wurden. Die Kritik war zwar zum großen Teil rhetorisch, doch sie erzielte große Resonanz, denn man trat damit aus der ein Jahrzehnt währenden politischen Resignation heraus.⁴⁷ Deshalb ist das hier geschilderte Engagement von Juden sowohl kulturell-integrativ, als auch nationalstaatsorientiert zu verstehen.

Deutsche Juden und Johann Gottlieb Fichte

Neben Kant, Schelling und Hegel gehört Fichte zu den bedeutenden Philosophen des Deutschen Idealismus. Bekanntheit erlangte Fichte ab 1794. Er war Professor in Jena, Mitbegründer und erster gewählter Rektor der 1810 geschaffenen Berliner Universität und trat 1813, während der Erhebung Preußens gegen Napoleon, als nationaler Redner und freiwilliger „Landsturmmann“ in Erscheinung. Der Gelehrte war eine überaus ambivalente Persönlichkeit. Man sieht in ihm einen großen Idealisten und Romantiker, aber auch einen Vordenker des deutschen Nationalismus und frühen Antisemiten.

In der napoleonischen Ära erwuchs aus den psychologischen Erschütterungen der Unterlegenheit gegenüber Frankreich bei einigen Theoretikern das Bedürfnis, ein modernes deutsches Nationalbewusstsein zu schaffen, um die Krise zu überwinden. Volk und Sprache wurden nunmehr als einzige legitime Begründung der Nation postuliert. Dabei war Fichte der erste, der die Erweckung eines deutschen Geistes herbeiführen wollte. Im Winter 1807/08 erregte der Gelehrte mit seinen in Berlin – während der Besetzung durch die Franzosen – gehaltenen „Reden an die Deutsche Nation“ großes

⁴⁶ Hohendahl, *Literarische Kultur*, S. 198-9.

⁴⁷ Vgl. Wolfgang J. Mommsen, *Das Ringen um den nationalen Staat. Die Gründung und der innere Ausbau des Deutschen Reiches unter Otto von Bismarck 1850-1890*, Berlin 1993, S. 115-6.

Aufsehen. Die darin vertretenen Thesen entsprachen dem Trend des romantischen Volksbegriffs, den Fichte durch eine pietistisch geprägte christliche Religiosität ergänzte.⁴⁸ Er kritisierte den preußischen Obrigkeitsstaat und propagierte gleichzeitig die Schaffung einer auf deutschen Idealen und Kulturelementen basierenden deutschen Nation. Mittels der Stimulierung eines nationalen Gegenenthusiasmus glaubte Fichte, zur Überwindung der französischen Hegemonie beitragen zu können.⁴⁹

Gegenstand der Kritik des Philosophen waren aber nicht allein Preußen und Frankreich, sondern auch die Juden, die seines Erachtens keinem Staat gegenüber loyal sein konnten.⁵⁰ Fichte polemisierte bereits seit 1793 gegen den seiner Meinung nach unverbesserlichen Geist der Juden, deren rechtliche Gleichstellung ihm unangemessen und gefährlich schien. In dem „Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution“ äußerte er: „Aber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein Mittel, als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sey.“⁵¹

Zudem sah Fichte zwischen den auf das Allgemeinwohl konzentrierten Deutschen, die die Qualitäten eines europäischen „Urvolkes“ bewahrt hätten, und den angeblich materialistisch orientierten Juden unüberbrückbare Gegensätze. Bereits 1814, im Alter von 51 Jahren, starb Fichte, doch seine nationalen Thesen wirkten in der deutschen Nationalbewegung des 19. Jahrhunderts fort. Diese lang anhaltende Wertschätzung erscheint kaum überraschend angesichts der nationalistischen, aggressiven Hybris Fichtes, derzufolge das deutsche Volk nicht allein den Franzosen überlegen war, sondern auch einen globalen Führungsanspruch besaß.⁵² Aufgrund seiner dezidiert judenfeindlichen Haltung hat der einflussreiche Philosoph aber

⁴⁸ Schulze, *Nationalstaat*, S. 63.

⁴⁹ Gerhard Schulz, 'Der späte Nationalismus im deutschen politischen Denken des neunzehnten Jahrhunderts', in Hans Liebeschütz/Arnold Paucker (Hrsg.), *Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation*, Tübingen 1977 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts Bd. 35), S. 95-137, 114.

⁵⁰ John Weiss, *Der lange Weg zum Holocaust. Die Geschichte der Judenfeindschaft in Deutschland und Österreich*, Hamburg 1997, S. 101.

⁵¹ Johann Gottlieb Fichte, 'Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution (1793)', in *Fichtes sämtliche Werke*, 8 Bde., Berlin 1845/46, hier Bd. 6, S. 149-50.

⁵² Weiss, *Weg zum Holocaust*, S. 108.

auch einen Platz in der Frühgeschichte des Antisemitismus.⁵³ Nicht unwichtig ist dabei, dass Fichte der 1811 gegründeten „Christlich-deutschen Tischgesellschaft“ angehörte. Dieser Zirkel angesehener Vertreter der Romantik und hochgestellter Persönlichkeiten wie Heinrich von Kleist, Achim von Arnim, Clemens Brentano, Carl von Clausewitz, Friedrich Carl von Savigny und Leopold von Gerlach war in Opposition zum Reformkurs des preußischen Staatskanzlers von Hardenberg entstanden und schloss ganz bewusst Juden aus.⁵⁴ Von Bedeutung ist weiterhin, dass auch Schüler Fichtes, vor allem der Heidelberger Professor Jakob Friedrich Fries, durch ihren Judenhass auffielen. Fries ging die nach 1815 einsetzende emanzipationsfeindliche Restaurationspolitik nicht weit genug. Daher opponierte er heftig dagegen, dass die Juden Frankfurts immer noch gewisse Bürgerrechte behielten. Fries erfreute sich großen Ansehens bei der nationalen Studentenbewegung. Als er 1817 am Wartburgfest der inkriminierten Burschenschaften teilnahm, erfolgte seine Zwangsemeritierung.⁵⁵

Festzuhalten bleibt, dass Fichtes Werk schrille judenfeindliche Passagen besaß. Seine akademischen Schüler und Parteigänger in den Burschenschaften, die aufgrund ihrer Kritik an den deutschen Partikularstaaten und wegen ihres Nationaldenkens vom metternichschen System bekämpft wurden, zählten überwiegend zu den Gegnern der Judenemanzipation. Dieser offensichtliche Konnex wäre ein wichtiger Grund dafür gewesen, dass Juden, wie der politische Publizist Saul Ascher, der Fichte bereits 1794 aufgrund seiner judenfeindlichen Auslassungen „Eisenmenger den Zweiten“ nannte, Distanz zu Fichte hielten.⁵⁶ 1862 zeigte sich jedoch das Gegenteil: Deutsche Juden nahmen an den Fichtefeiern teil und gehörten sogar zu den exponierten Festrednern. Dies überrascht, da es zuvor eine wirkliche Fichteverehrung im jüdischen Bürgertum nicht gegeben hatte.

⁵³ Die antisemitische Instrumentalisierung Fichtes, vor allem gegen Ende des 19. Jahrhunderts, lag entsprechend nahe. Deutsche Nationalisten und Antisemiten der achtziger Jahre entwickelten unter Rückgriff auf Fichte, Herder, Jahn und Savigny eine nationalistische Volksidee. Vgl. Uriel Tal, *Christians and Jews in Germany. Religion, Politics and Ideology in the Second Reich, 1870-1914*, London 1975, S. 55, 243-4; Weiss, *Weg zum Holocaust*, S. 101.

⁵⁴ Albert A. Bruer, *Geschichte der Juden in Preußen (1750-1820)*, Frankfurt am Main/New York 1991, S. 312-13. Einige Mitglieder der Tischgesellschaft verkehrten in den Berliner jüdischen Salons. Vgl. Heinz Härtl, 'Romantischer Antisemitismus: Arnim und die „Tischgesellschaft“', in *Weimarer Beiträge*, 33 (1987), S. 1159-73.

⁵⁵ Zu Fries vgl.: Jacob Katz, *Die Hep-Hep-Verfolgungen des Jahres 1819*, Berlin 1994, S. 26.

⁵⁶ Vgl. Saul Ascher, *Eisenmenger der Zweite. Nebst einem vorangesetzten Sendschreiben an den Herrn Professor Fichte in Jena*, Berlin 1794.

Über die Wertschätzung Fichtes von jüdischer Seite liegen aus der Zeit vor seinem hundertsten Geburtstag nur wenige Belege vor: Kurz nach seinem Tod zeigte Rahel Levin, die unter den Zuhörern der „Reden an die Deutsche Nation“ gewesen war, in einem Brief an Karl August Varnhagen von Ense große Trauer.⁵⁷ Ihr Bruder Ludwig Robert widmete dem Philosophen 1816 ein Bändchen patriotischer Lyrik zu den Befreiungskriegen.⁵⁸ Eine dem Geschwisterpaar vergleichbare Nähe zu Fichte lässt sich unter den Juden während der Restaurationszeit und im Vormärz nicht konstatieren. Allein der Berliner Verleger Moritz Veit nimmt eine besondere Stellung ein: Er verlegte von 1845 bis 1846 die erste, acht Bände umfassende Gesamtausgabe der Werke Fichtes, die dessen Sohn Immanuel Hermann Fichte ediert hatte.⁵⁹ Die spätere Teilnahme Veits an den Fichtefeiern macht deutlich, dass er dabei nicht allein aus ökonomischen Motiven gehandelt hatte.

Der hundertste Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes am 19. Mai 1862 besaß nicht den gleichen Stellenwert für die Öffentlichkeit wie die Schillerfeiern. Dennoch wurde das Jubiläum in zahlreichen deutschen Orten feierlich begangen. Moshe Zimmermann zufolge spielten dabei „in ganz Deutschland ... prominente Juden“ eine zentrale Rolle.⁶⁰ Der „Nationalverein“ zeigte mit einer Großveranstaltung in Berlin, dass er den Philosophen besonders schätzte. An dieser Fichtefeier nahmen Moritz Veit und Berthold Auerbach als Redner maßgeblichen Anteil. Veit war vielseitig tätig und prominent: 1848 errang er eines der Berliner Paulskirchenmandate; später war er einige Jahre Mitglied der Ersten Kammer des preußischen Landta-

⁵⁷ *Rahel Varnhagen. Ein Frauenleben in Briefen*, ausgewählt und mit einer Einleitung versehen v. Augusta Weldler-Steinberg, Potsdam, 3. Auflage 1925, S. 298-9; Brief an Varnhagen am 14. Februar 1814: „Laß uns von Fichte sprechen! – Deutschland hat sein eines Auge zugethan! ... Wenn Fichte sterben muß! dann ist niemand sicher. Mich dünkte immer, Leben schützt vor dem Tode: wer lebte mehr als der? Todt ist er aber nicht. Ge- wiß nicht!“

⁵⁸ Vgl. Ludwig Robert, *Kämpfe der Zeit. Zwölf Gedichte*, Stuttgart/Tübingen 1817. Die Vorrede ist datiert vom März 1816.

⁵⁹ Vgl. Erik Lindner, 'Zwischen Biedermeier und Bismarck. Moritz Veit, ein engagierter Verleger, deutsch-jüdischer Politiker und Gelegenheitsdichter', in *Buchhandelsge- schichte. Aufsätze, Rezensionen und Berichte zur Geschichte des Buchwesens*, 1996, Heft 2, S. 68-78, 71.

⁶⁰ Zimmermann thematisiert die Hamburger Fichtefeier, aber er verbindet sie irriger- weise mit dem fünfzigsten Todestag, den er ins Jahr 1863 [recte 1864] verlegt. Vgl. Moshe Zimmermann, *Hamburgischer Patriotismus und deutscher Nationalismus. Die Eman- zipation der Juden in Hamburg 1830-1865*, Hamburg 1979, S. 212, Anm. 197. Die von Zimmermann zitierte Quelle (*Hamburger Nachrichten*, 21.5.1862) behandelt korrekt den hundertsten Geburtstag.

ges. Von 1855 bis 1861 hatte der Verleger im „Börsenverein des Deutschen Buchhandels“ das Amt des Ersten Vorstehers inne. Daneben gehörte er seit über einem Jahrzehnt zu den führenden Repräsentanten der Berliner jüdischen Gemeinde.

Als Präsidiumsmitglied des „Nationalvereins“ und Vorsitzender des Festausschusses konnte Veit 3 000 Gäste im Viktoria-Theater begrüßen. Veit bezeichnete Fichte in seiner Eröffnungsrede als „ersten Bannerträger“ des „Nationalvereins“; diese Organisation habe sich die Aufgabe gestellt, „das Prinzip der Nationalität immer klarer im Volksbewußtsein zu begründen“.⁶¹ Nichts anderes habe Fichte mit seinen „Reden an die Deutsche Nation“ gerade in Berlin begonnen. Deshalb sei ihm die Berliner Sektion des „Nationalvereins“ doppelt verpflichtet. Veit kündigte als weitere Festredner Franz Duncker und Berthold Auerbach an. Der populäre süddeutsche Schriftsteller schilderte den Lebensweg, die Philosophie sowie die nationale Mission, die Fichte erfüllt habe. Auerbach thematisierte nicht allein Fichtes Biographie, Theorien und Appelle, sondern auch dessen Pläne einer an die Pädagogik Pestalozzis angelehnten Nationalerziehung. Dabei verklärte Auerbach Deutschland, das in „gelassener Selbstaufopferung“ seine Jugend mit allem Guten und Schönen beseelt habe. Deshalb erhalte diese Nation „unbestritten den Siegespreis der höchsten idealen Tragkraft“. Pathetisch schilderte Auerbach der Festversammlung, welche herausragende Bedeutung der Philosoph bei der Überwindung Napoleons gehabt habe. Auch künftig werde der Geist Fichtes im Kriegsfall die deutschen Soldaten beseelen. Höher jedoch schätzte Auerbach die friedliche Entfaltung der „reinen menschheitlichen Ziele deutscher Geistesbildung“, die nach Fichte ein geeintes Deutschland hervorbringen werde. Nunmehr, 50 Jahre nach den Befreiungskriegen, ließe sich dieses Anliegen verwirklichen. Auerbach schloss mit nationaler Emphase: „Du Urkraft des deutschen Volkes, laß neue solche Stämme aus Deinem Grunde erwachsen und schaffe ihnen eine bessere, hellere Zeit.“⁶²

Auch Ferdinand Lassalle, der Mitgründer der deutschen Arbeiterbewegung, der ein distanzierendes bis negatives Verhältnis zu seiner jüdischen Herkunft und zum Judentum hatte und dennoch an dem Bekenntnis festhielt, war ein Anhänger Fichtes. Die Rede, die Lassalle in Berlin auf der Fichtefeier der „Philosophischen Gesellschaft“ und des „Wissenschaftlichen Kunstvereins“ hielt, ist im Kontext der Nationalbewegung zu sehen,

⁶¹ Zitiert aus 'Die „Fichtefeier“ des Nationalvereins', *National-Zeitung*, 21. Mai 1862, Morgenausgabe, Erstes Beiblatt.

⁶² Ebd.

wenngleich der Autor den „deutschen Volksgeist“ für die Demokratie zu gewinnen suchte und damit dem monarchisch-konstitutionellen Einheitsstreben des liberalen Bürgertums entgegenwirkte.⁶³ Für Lassalle war Fichte einer der bedeutendsten deutschen Denker, der die deutsche Nation beeinflusst habe. Deshalb stellte eine Ehrung des Philosophen zwangsläufig eine „Selbstfeierung des nationalen Geistes“ dar. Lassalle bezeichnete die „Reden an die Deutsche Nation“ als „eines der gewaltigsten Ruhmesdenkmäler unseres Volkes“, mit der Fichte zu einem ewigen „Triumph für die sittliche Größe aller wahren Philosophie“ aufgestiegen sei.⁶⁴ Der Gelehrte habe eine staatspolitische Forderung hinterlassen, die nunmehr verwirklicht werden müsse: die Einheit der Deutschen in bürgerlicher Freiheit. Lassalle resümierte, das größte Manko der Deutschen sei die Nichtexistenz eines gemeinsamen Staates. Nahezu 50 Jahre nach Fichtes Tod sei die Idee der deutschen Einheit endlich populär geworden. Lassalle schloss seine Rede mit dem Ausblick, dass erst am Tage der Entstehung des deutschen Nationalstaates „das wahre Fest Fichte's, die Vermählung seines Geistes mit der Wirklichkeit“ gefeiert werden könne.⁶⁵

Lassalle nutzte seine Rede, die Johann Jacoby als „trefflich“ bezeichnete, um einen demokratischen deutschen Nationalstaat zu propagieren.⁶⁶ Demnach rezipierte man nicht allein beim „Nationalverein“, sondern auch im linken politischen Spektrum die Wissenschafts- und Staatslehre des Philosophen. Shlomo Na'aman urteilte in Bezug auf die Rede und die sechziger Jahre, dass ein „guter Deutscher“ nur innerhalb der von seinen Landesgesetzen gewährten Grenzen deutsches Bewusstsein artikulieren konnte. Lassalle jedoch sei kein „guter“, sondern ein „unbedingter Deutscher“ gewesen, der über die Grenzen des Preußentums hinaus zu wirken suchte.⁶⁷ Gerade die von ihm gehaltene Ansprache verdeutlicht diese Einschätzung.

Im Gegensatz zu der vom „Nationalverein“ langfristig geplanten Berliner Großveranstaltung führte in Hamburg eine Einzelinitiative zur öffentli-

⁶³ Shlomo Na'aman, *Lassalle*, Hannover 1970, S. 379. Bereits gegen Ende des Jahres 1859 hatte Ferdinand Lassalle aus dem Exil den radikalen Aufsatz „Fichtes politisches Vermächtnis und die neueste Gegenwart“ geschrieben. Die Abhandlung erschien in den „Demokratischen Studien“. Vgl. Rudolf Schay, *Juden in der deutschen Politik*, Berlin 1929, S. 81.

⁶⁴ Ferdinand Lassalle, *Die Philosophie Fichte's und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes. Festrede gehalten bei der am 19. Mai 1862 von der Philosophischen Gesellschaft und dem Wissenschaftlichen Kunstverein im Arnimschen Saale veranstalteten Fichtefeier*, Leipzig 1871, S. 3-4, 16.

⁶⁵ Ebd., S. 19-20.

⁶⁶ Silberner, *Jacoby, Briefwechsel*, S. 232, Brief vom 14. Juli 1862.

⁶⁷ Na'aman, *Lassalle*, S. 384.

chen Ehrung Fichtes: Der Chemiker Emil Wohlwill schätzte sowohl die deutsche Sprache als auch die nationalen Aspekte des Fichtewerks, weshalb er eine Feierstunde anregte. Der liberaldemokratisch orientierte Hamburger fühlte sich Deutschland gegenüber moralisch verpflichtet und fand mit seinem Engagement beim „Nationalverein“, dem er selbst angehörte, die entscheidende Resonanz.⁶⁸ Daraufhin veranstaltete die Hamburger Sektion des „Nationalvereins“ am 20. Mai im Großen Saal des Convent Gartens eine Fichtefeier. An ihrer Programmgestaltung hatte Wohlwill besonderen Anteil, und auch ein weiterer Jude, Dr. Piza, gehörte zu den Rednern.⁶⁹ Musik von Beethoven, Mozart, Weber und Wagner, das „Deutschland-Lied“ Hoffmann von Fallerslebens und die Festreden ergänzten sich zu einer bildungsbürgerlich-nationalen Demonstration für Deutschlands Einheit.⁷⁰

Wie wurde auf die Partizipation von Juden an den Jubiläumsveranstaltungen und auf die Verbreitung von Schriften, wie etwa durch den Frankfurter Rabbiner Leopold Stein, reagiert?⁷¹ Es lassen sich dabei zwei voneinander abweichende Haltungen beobachten: In dem Hamburger Blatt „Freischütz“ ging man unmittelbar nach der Feier auf die Einstellung Fichtes und anderer deutscher Gelehrter zur jüdischen Bevölkerung ein und bemerkte, dass die 50 Jahre zuvor ausgesprochene Unvereinbarkeit der Juden „mit dem germanischen Volksgeiste“ beziehungsweise die Unfähigkeit von Juden, dem deutschen Nationalgefühl zu entsprechen, überholt sei. Weiterhin konstatierte der „Freischütz“ den „unermesslichen Fortschritt“, den die als „Sache der Gewissensfreiheit“ bezeichnete Emanzipation der Juden gemacht habe, und äußerte die Einschätzung, dass auch Fichte der

⁶⁸ 1857 referierte Wohlwill gegenüber seiner Schwester Fanny Guillaume die Bedeutung von Fichtes „Reden an die Deutsche Nation“ für Deutschland. Vgl. Hans-Werner Schütt, *Emil Wohlwill. Galilei-Forscher, Chemiker, Hamburger Bürger im 19. Jahrhundert*, Hildesheim 1972, S. 36. 1859 urteilte Wohlwill über Fichtes Reden: „Es ist das größte, schönste Buch, das ich in deutscher Sprache kenne, wer es gelesen, ernst gelesen und noch Raum für engherzige Stimmung hat, der ist so geboren und wird so sterben.“ Seinem Vetter Immanuel Rosenstein schrieb Wohlwill: „...aber wehe dem Lande, wo solche nationale Gedenkfeier, wie aus dem Nichts durch einen vereinzelt Landbewohner hervorgerufen werden muß, um überhaupt zu sein.“ Zitiert aus LBINY, *Memoirs Collection*, Emil Wohlwill, S. 133, 170-2, 183.

⁶⁹ Zimmermann, *Hamburgischer Patriotismus und deutscher Nationalismus*, S. 212.

⁷⁰ Festprogramm: Ouvertüre zu „Egmont“ (Beethoven), „Patriotenlied“ (Buhr), Festrede von Dr. Piza, Marsch und Chor aus „Tannhäuser“ (Wagner), „Die Eintracht“ (Lied von Mozart), Schluss der „Reden an die Deutsche Nation“, vorgetragen von Wohlwill, „Jubelouvertüre“ (von Weber), „Deutschland, Deutschland über alles“ (von Fallersleben und Haydn). Vgl. LBINY, *Memoirs Collection*, Emil Wohlwill, S. 172-3.

⁷¹ Vgl. Leopold Stein, *Rede beim Fichte-Jubiläum*, [o.O.] 1862.

bürgerlichen Gleichstellung aus heutiger Sicht seine Anerkennung nicht verwehren würde.⁷² Damit wurde die Beteiligung von Juden als gerechtfertigt und unproblematisch eingeordnet. Die Berliner Fichtefeiern fanden neben einer umfangreichen wohlwollenden Darstellung in der liberalen „National-Zeitung“ aber auch eine antisemitische Rezeption: Die „Kreuz-Zeitung“ vom 28. Mai verhöhnte Veit und Auerbach mit dem Judenhass Fichtes. Aussagekräftig ist in diesem Zusammenhang eine Bemerkung Auerbachs, der gegenüber seinem Vetter klarstellte, dass er den antijüdischen „Terrorismus Fichtes“ ausgeblendet hätte, da er in Berlin nicht als Jude gesprochen habe.⁷³ Deutlich erklärte der Schriftsteller damit seine Identifikation als Mitglied des „Nationalvereins“ und als Deutscher, der sich eher im politischen Sinn und nicht aus einer problematischen Minderheitenperspektive artikuliert. In konsequenter Distanzierung gingen Auerbach und Veit auf die einflussreiche „Kreuz-Zeitung“ – zu der Hermann Wagener, Parteiführer der Konservativen und Gegner der Judenemanzipation, direkte Verbindung besaß – nicht öffentlich ein.⁷⁴ Die Methode des Blattes, auf den Judenhass Fichtes zu verweisen, um damit die Laudatio von Juden zu karikieren, zeigt symptomatisch, wo die Gegner der gesellschaftlichen Integration der jüdischen Bevölkerung standen. Eine völlig andere Botschaft vermittelte der „Nationalverein“, der im März 1862 Moritz Veit zum Vorsitzenden des Komitees für die Fichtefeier ernannt hatte; bei der Veranstaltung selbst zollte man dem prominenten jüdischen Redner ausschließlich Beifall. Dass Veit zum Abschluss des „Nationalfestes“ die Anwesenden aufgefordert hatte, „Was ist des Deutschen Vaterland?“ zu singen, das populär gewordene Lied, mit dem Ernst Moritz Arndt 1813 an die kämpferische Einheit der Deutschen im Krieg gegen Napoleon appelliert hatte, ist

⁷² Freischütz, 20. Mai 1862, zitiert nach: Zimmermann, *Hamburgischer Patriotismus*, S. 212-13.

⁷³ Berthold zu Jakob Auerbach: „Ich hatte mir fest vorgenommen und auch Veit davon gesagt, daß ich in meiner Rede eine Verwahrung gegen den Terrorismus Fichtes, namentlich in Bezug auf die Juden einlegen wolle. Es fügte sich nicht, und es wollte mir auch nicht angemessen bedünken, immer Alles unter dem Gesichtspunkte eines Verhältnisses zu uns Juden zu markiren.“ Zitiert aus: Auerbach, *Briefe*, Bd. 1, S. 229-30.

⁷⁴ Zu den politischen Aktionen Wageners gegen die Gleichstellung vgl.: Ludwig Philippson (Hrsg.), *Der Kampf der Preußischen Juden für die Sache der Gewissensfreiheit*, Magdeburg/Leipzig 1856, S. 1-6; Ernest Hamburger, *Juden im öffentlichen Leben Deutschlands. Regierungsmitglieder, Beamte und Parlamentarier in der monarchischen Zeit 1848-1918*, Tübingen 1968 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts Bd. 19), S. 25.

ein Indikator für die Zugehörigkeit deutscher Juden zur bürgerlichen Nationalbewegung.⁷⁵

Zusammenfassung

In den Jahren 1859 und 1862 wurden Schiller und Fichte in Deutschland mit unterschiedlicher Intensität gefeiert. Zahlreiche Juden nahmen an diesen Feiern teil. Wie gesehen, hatten sich die Schillerfeiern von 1859 zu „machtvollen nationalen Kundgebungen, die weit über das Bildungsbürgertum hinaus Resonanz fanden“, entwickelt.⁷⁶ Das Schillerfest erhob symbolisch einen Bürger zum Fürsten und zum Idol der Deutschen. Sein Name wurde zum Synonym für die deutsche Einheit. Sogar zahlreiche Denkmäler gingen aus der Säkularfeier hervor.⁷⁷ Damit unterschied sich diese Feier völlig von der auf die Reichsgründung folgenden Akklamation des Kaisers Wilhelm I. zum Symbol der durch den militärischen Erfolg gegenüber Frankreich geeinten deutschen Nation, wobei eine starke Militarisierung der Festkultur einsetzte.⁷⁸

Deutsche Juden partizipierten mit großer Selbstverständlichkeit an den Schillerfeiern, die ein zentrales Ereignis der nationalen Festkultur Deutschlands vor der Reichsgründung waren. Diese Art der jüdischen Schillerrezeption ist eine starke Manifestation der gleichermaßen nationalen wie bürgerlichen Akkulturation, denn seit Jahrzehnten hatte das Werk des Dichters vielen als Richtschnur zur Annäherung an die deutsche Kultur gedient. Politische Implikationen hatte die Schillerleidenschaft jedoch bislang nicht beinhaltet. Die nunmehr von der Nationalbewegung vollzogene nationalstaatliche Deutung Schillers korrespondierte mit dem politischen Denken bürgerlich-jüdischer Kreise, die sich entsprechend der Ziele der Paulskirche die Durchsetzung der Emanzipation am ehesten von einem geeinten Deutschland versprachen.

Bei Fichte war der Zugang und die Wertschätzung sehr viel schwieriger. Auch der Philosoph wurde verkürzt als Verfechter der Nationalstaatsidee

⁷⁵ Vgl. 'Die „Fichtefeier“ des Nationalvereins', *National-Zeitung*, 21. Mai 1862.

⁷⁶ Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 232.

⁷⁷ Vgl. Noltenius, 'Schillerfest', S. 254; Obermann, 'Schillerfeiern', S. 717; Jörg Garner, 'Goethe-Denkmäler – Schiller-Denkmäler', in Hans-Ernst Mittag/Volker Plagemann (Hrsg.), *Denkmäler im 19. Jahrhundert. Deutung und Kritik*, München 1972, S. 141-62, 148-9.

⁷⁸ Vgl. Charlotte Tacke, *Denkmal im sozialen Raum. Nationale Symbole in Deutschland und Frankreich im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1995, S. 294.

geehrt. Im Gegensatz zu Schiller waren Fichtes Werke aber keineswegs volkstümlich. Dass Juden zu den Festorganisatoren und -rednern zählten, lässt sich am ehesten mit ihren politischen Interessen innerhalb der Nationalbewegung erklären. Obgleich gravierende Unterschiede zwischen den von Veit und Lassalle markierten Polen des innerjüdischen politischen Spannungsfeldes bestanden, würdigten sie Fichte wirkungsvoll vor der Öffentlichkeit. Eine besondere selektive Wahrnehmung ist ihnen dabei zu eigen gewesen, denn seine intolerante, judenfeindliche Haltung wurde verdrängt. Man feierte allein die Äußerungen Fichtes, die die nationale Einheit propagierten. Wenn die deutschen Juden an der Nationalbewegung partizipieren wollten, waren derartige Kompromisse unvermeidlich. Im bildungsbürgerlichen Rahmen der unmilitärischen Dichtertage zwischen der „Neuen Ära“ und der Reichsgründung konnte man sich damit bestens arrangieren. Entsprechend sahen die Organisatoren der Fichtefeiern in der Partizipation von Juden kein Problem, wohl aber die Gegner der bürgerlichen Nationalbewegung. Dass hier gerade die preußischen Konservativen und vor allem die ihnen als Sprachrohr dienende „Kreuz-Zeitung“ gegen die offenkundige Integration von Juden agitierten, lässt sich als Angriff auf die liberalen Zielvorstellungen „Nationalstaat“ und „Emanzipation“ interpretieren.

Die eigenwillige Überschneidung von Kultur und Politik in Form der Instrumentalisierung der Dichtergeburtstage für politische Ziele besaß für Juden des bürgerlichen Lagers hohe Bedeutung. Hier konnten sie erstmals nach 1849 im öffentlichen Raum als Deutsche auftreten und ihre Loyalität gegenüber der deutschen Nation bekunden. Die Verehrung deutscher Dichter ist ein Indikator für den Grad ihrer Akkulturation. Neben der weit reichenden gesellschaftlichen Akzeptanz belegt die jüdische Teilnahme an den Feiern den Grad der Bürgerlichkeit des wachsenden Kreises gebildeter und politisch aufgeschlossener Juden des städtischen Milieus. Im Vergleich zwischen Fichte und Schiller blieb der Letztere für Generationen deutscher Juden ein Eckpfeiler ihrer nationalen Orientierung: Auch über Schiller fanden die Juden zur deutschen Nation.

RICHARD MEHLER

Die Entstehung eines Bürgertums unter den Landjuden in der bayerischen Rhön vor dem Ersten Weltkrieg

Die Frage, ob und gegebenenfalls unter welchen Bedingungen und in welchem Umfang sich im ländlichen Raum ein jüdisches Bürgertum entwickelt hat, fand in der Geschichtsschreibung bislang wenig Beachtung. Dies liegt vor allem daran, dass der ländliche Raum beziehungsweise die Landjuden allgemein nur wenig Interesse wachriefen. Sowohl die Bürgertumsforschung als auch die Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland konzentrierte sich auf den städtischen Bereich und die dortigen Eliten, während sich nur wenige Fachvertreter dem flachen Land widmeten. Allerdings lässt unter anderem die 1992 veranstaltete Konferenz über das jüdische Leben auf dem Lande hoffen, dass diesem Bereich künftig generell mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden wird.¹ Am häufigsten finden die Landjuden in lokalen und regionalen Gedenkbüchern und Abhandlungen von Heimatforschern beziehungsweise „Barfuß“-Historikern Beachtung. Deren Interessen beschränken sich aber zumeist auf die Zeit des Nationalsozialismus, auf den Antisemitismus und die Verfolgung der jüdischen Bevölkerung.²

¹ Die in Bielefeld gehaltenen Vorträge wurden in überarbeiteter Form und ergänzt durch Beiträge von Forschern, die an der Teilnahme verhindert waren, jüngst publiziert in dem Sammelband: Monika Richarz/Reinhard Rürup (Hrsg.), *Jüdisches Leben auf dem Lande: Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte*, Tübingen 1997 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts Bd. 56).

² Forschungsüberblicke zum Landjudentum: Trude Maurer, *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland (1780-1933): Neuere Forschungen und offene Fragen*, Tübingen 1992, S. 70-84; Monika Richarz, 'Die Entdeckung der Landjuden. Stand und Probleme ihrer Erforschung am Beispiel Südwestdeutschlands', in Vorarlberger Landesarchiv (Hrsg.), *Landjudentum im Süddeutschen- und Bodenseeraum: Wissenschaftliche Tagung zur Eröffnung des Jüdischen Museums Hohenems vom 9. bis 11. April 1991*, Dornbirn 1992, S. 11-21; dies., 'Ländliches Judentum als Problem der Forschung', in dies./Rürup, *Jüdisches Leben*, S. 1-8. Lokale und regionale Arbeiten wie überhaupt Publikationen zur Geschichte der Juden in Deutschland sind in der Bibliographie im *Leo Baeck Institute Yearbook* verzeichnet, die laufend ergänzt wird. Siehe zur Perspektive und zur Qualität eines Teils solcher Lokal- und Regionalstudien: Monika Richarz, 'Luftaufnahme – oder die Schwierigkeiten der Heimatforscher mit der jüdischen Ge-

Das bisherige, von den geschilderten Defiziten beeinflusste Bild der Verbürgerlichung der Landjuden in der Forschung ist ambivalent. Die Veränderungen, die seit dem frühen 19. Jahrhundert auftraten, werden zwar wahrgenommen, aber als „Vollbürger“ werden die Landjuden gemeinhin erst nach der Urbanisierung, also nach dem Wegzug aus dem ländlichen Raum, akzeptiert. „Die Verbürgerlichung der Dorfjuden begann auf dem Land, aber sie fand erst in der Stadt ihr Ziel.“³ Diese Sichtweise gleicht jener des zeitgenössischen jüdischen Bürgertums in den Städten. Für sie waren die Landjuden „soziale Nachhut und eine absterbende Lebensform“⁴.

Monika Richarz ist eine der wenigen Forscherinnen, die sich bereits seit längerem mit dem Landjudentum beschäftigen. Aus ihrer Feder stammt auch ein Aufsatz, der sich explizit der Verbürgerlichung der Juden auf dem Lande widmet. Im Jahre 1990 stellte sie die Frage „Landjuden – ein bürgerliches Element im Dorf?“⁵ Eine direkte Antwort gibt sie zwar nicht, aber ihre Ausführungen legen ein „Ja“ nahe – jedoch mit Einschränkungen. Laut Richarz sei nur die Oberschicht verbürgerlicht gewesen. Zudem vertritt auch sie die Auffassung, dass erst nach der Urbanisierung diese Verbürgerlichung ihre Vollendung erreichte. Das Verhältnis der Landjuden zur christlichen Umwelt und zu ihren Glaubensgenossen in der Stadt bezeichnet sie als entgegengesetzt. Das städtische Judentum habe sich den Dorfjuden überlegen gefühlt und auf diese als arm und ungebildet herabgesehen. Die Landjuden ihrerseits seien im Verhältnis zur Agrarbevölkerung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zumeist die wirtschaftlich und kulturell Höherstehenden gewesen.⁶ Entsprechend erfüllten die Juden auf dem Land eine doppelte Funktion: Sie seien zum einen in den Dörfern die „Agenten der

schichte’, in *Babylon: Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, 9 (1991), Heft 8, S. 27-33; Michael Marek, ‘Es war hier nicht so schlimm wie an anderen Orten: Pädagogischer Diskurs und Perspektivenwahl bei der Rekonstruktion der Shoah’, in *Das Parlament*, 42, Nr.12 (13. März 1992), S. 22-3. Einen Überblick zum Forschungsstand in der Frage der Verbürgerlichung im ländlichen Bereich während des 19. Jahrhunderts vermittelt der Sammelband: Wolfgang Jacobeit/Josef Mooser/Bo Stråth (Hrsg.), *Idylle oder Aufbruch? Das Dorf im bürgerlichen 19. Jahrhundert: Ein europäischer Vergleich*, Berlin 1990.

³ Richarz, ‘Entdeckung’, S. 19.

⁴ Dies., ‘Ländliches Judentum’, S. 2.

⁵ Dies., ‘Landjuden – ein bürgerliches Element im Dorf?’ in Jacobeit/Mooser/Stråth (Hrsg.), *Idylle*, S. 181-90. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf diesen Aufsatz.

⁶ Siehe auch: Monika Richarz, ‘Viehhandel und Landjuden im 19. Jahrhundert. Eine symbiotische Wirtschaftsbeziehung in Südwestdeutschland’, in Julius H. Schoeps (Hrsg.), *Menora: Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1990*, München/Zürich 1990, S. 66-88, 81.

Moderne“ gewesen, hätten dort städtische Konsumgüter, technische Errungenschaften, urbane Lebensformen vermittelt und die den Bauern fremde Kapitalwirtschaft repräsentiert.⁷ Zum anderen hätten sie den Glaubensgenossen in der Stadt, an denen sie sich orientierten, als „Reservoir“ gedient. Zugleich hätten die Juden in den Dorfgemeinden aber eine enge Gruppenbindung und die jüdische Tradition bewahrt, die das städtische jüdische Bürgertum zumeist schon aufgegeben hatte.

Befördert worden, so Richarz, sei die Verbürgerlichung der Landjuden durch den wirtschaftlichen Aufstieg und die intensive Bindung an die Stadt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Orientierung an bürgerlichen Vorbildern sei wahrscheinlich am stärksten im Bereich Familie, Bildung und materieller Kultur erfolgt. Die jüdische Frau sei weit weniger als die christliche Bäuerin durch Arbeit belastet gewesen. Das bei den Juden stärker betonte Familienleben und die Sabbatfeier hätten im Vergleich zu den Christen viele Ansätze zur Verbürgerlichung geboten. Hinzu sei das Heiratsverhalten gekommen: Häufig hätten Jüdinnen aus der Stadt aufs Land geheiratet und urbane Kultur mitgebracht.⁸ Der Anstoß zum Umzug in die Stadt sei ebenfalls nicht selten von kulturell interessierten jüdischen Ehefrauen ausgegangen. Auch sei die Fruchtbarkeit der Juden, die zunächst höher als die der übrigen Bevölkerung gewesen sei, während des Kaiserreichs unter jene der Christen abgesunken. Dies sei ein Hinweis auf Geburtenkontrolle als Resultat urbaner Einflüsse. Als Motive könnten in erster Linie der Wille zum sozialen Aufstieg oder der beabsichtigte Umzug in die Stadt angenommen werden. In der materiellen Kultur, in der Kleidung und der Ausstattung der Wohnungen, hätten sich die Juden ebenfalls durch ihre urbane Ausrichtung von den Christen unterschieden. Wichtigstes Indiz für die Verbürgerlichung der Juden auf dem Land, so Richarz, sei aber ihr Drang zur Bildung, der vor allem in dem Bestreben um eine gute Ausbildung der Kinder sichtbar geworden sei. Ausgangspunkt sei die religiöse Pflicht zum Thorlernen gewesen, die in den säkularen Bereich übertragen und gepflegt wurde, zumal man die Bildung als Mittel zum sozialen Aufstieg entdeckt habe.

⁷ Siehe auch: dies., 'Emancipation and Continuity: German Jews in the Rural Economy', in Werner E. Mosse/Arnold Paucker/Reinhard Rürup (Hrsg.), *Revolution and Evolution: 1848 in German-Jewish History*, Tübingen 1981 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts Bd. 39), S. 95-115.

⁸ Ausführlich zur Eheschließung bei den Juden und den jüdischen Heiratsstrategien: Marion A. Kaplan, *Jüdisches Bürgertum: Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*, Hamburg 1997, S. 129-66.

Die Ausführungen Richarz' stehen teilweise auf schwankendem empirischen Boden.⁹ Dies ist wohl zuvörderst den bereits erwähnten Forschungsdefiziten zuzuschreiben. Generalisierungen sind bei solch einer Basis stets ein Wagnis. Problematisch ist aber vor allem die perspektivisch verengte Sichtweise. Für Richarz besteht die ländliche Gesellschaft neben den jüdischen Händlern nur noch aus den Christen, die in der Landwirtschaft ihr Auskommen finden. Tatsächlich ist die Masse der Bevölkerung auf dem Land dem primären Sektor zuzurechnen, sei es als Bauer oder als Tagelöhner in der Land- und Forstwirtschaft. Allerdings umfasst die ländliche Gesellschaft neben den genannten Gruppen auch Beamte, Handwerker und christliche Kaufleute. Eine Dichotomie zwischen der christlichen Agrarbevölkerung hier und den jüdischen Kaufleuten dort, wie sie Richarz präsentiert, lässt Teile der ländlichen Gesellschaft unberücksichtigt und blendet von vornherein wichtige Anknüpfungspunkte für eine Untersuchung der Verbürgerlichung im Allgemeinen und der Landjuden im Besonderen aus.

Erschwert wird die Beschäftigung mit einem etwaigen jüdischen Bürgertum auf dem Lande – außer durch die im Vergleich zum städtischen Bereich dürftigere Quellenlage – durch die dem Begriff „Bürgertum“ anhängende Definitionsproblematik. Bei der Kategorie „Bürgertum“ handelt es sich trotz oder vielleicht gerade wegen der Forschungsbemühungen in den vergangenen zwei Dekaden um einen schillernden Begriff. Er wird in der Alltagssprache, genau wie unter Fachvertretern, ständig benutzt, jeder kann etwas damit assoziieren, aber seine genaue Definition und die exakte historische Verortung sind bis heute offen. „Die Heterogenität der sozialen Zusammensetzung des Bürgertums“, so Rainer Lepsius, „erlaubt keine einheitliche Abgrenzung und konstante Zurechnung. Das Bürgertum wandelt sich in seiner Zusammensetzung und seiner gesellschaftlichen Bedeutung.“¹⁰ So verwundert es dann auch nicht, wenn Jürgen Kocka mit Blick auf die Kategorie „Bildungsbürgertum“ vor einer akademischen „Kopfgeburt“ warnt und einen Vergleich mit den „Wolpertingern“ zieht. Keiner habe bisher diese bayerischen Fabelwesen lebendig beobachtet, aber das

⁹ Siehe auch: Wolfram Fischer, 'Einführung' zu 'Die soziale Stellung jüdischer Unternehmer im regionalen Vergleich', in Werner E. Mosse/Hans Pohl (Hrsg.), *Jüdische Unternehmer in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1992, S. 219-24, 220.

¹⁰ Rainer M. Lepsius, 'Bürgertum als Gegenstand der Sozialgeschichte', in Wolfgang Schieder/Volker Sellin (Hrsg.), *Sozialgeschichte in Deutschland: Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, Bd. 4, Göttingen 1987, S. 61-80, 64-5.

Reden über sie höre nicht auf. Und wenn genügend Leute genügend lange über sie redeten, gäbe es sie am Ende wirklich.¹¹

Nach dem heutigen Forschungsstand setzt sich das Bürgertum aus zwei Segmenten zusammen: dem Wirtschafts- und dem Bildungsbürgertum.¹² Entsprechend werden Kaufleute, Bankiers, Unternehmer, leitende Angestellte, aber auch Ärzte, Rechtsanwälte, höhere Verwaltungsbeamte, Richter *etc.* dem Bürgertum zugerechnet. Nicht dazugezählt werden Adel, katholischer Klerus, Bauern, Arbeiter und die Unterschichten. Umstritten ist, ob die Masse der kleinen Selbständigen in Handel und Gewerbe sowie die mittleren und kleineren Angestellten und Beamte dem Bürgertum zuzurechnen sind. Unklar ist ferner, was überhaupt der gemeinsame Nenner und zugleich die gegenüber anderen Gruppen abgrenzende Besonderheit des Bürgertums ist. Zwei Kriterien werden favorisiert: zum einen die soziale Frontstellung, zunächst – im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert – nach oben, gegen die alten Mächte, den privilegierten Geburtsadel und den monarchischen Absolutismus, im Verlauf des 19. Jahrhunderts dann immer stärker die Abgrenzung nach unten, das heißt gegen die Unterschichten und die Arbeiterbewegung. Zum anderen wird auf eine spezifische Kultur des Bürgertums verwiesen, die sich in der Lebensführung, in den Deutungsmustern und der Symbolik zeigt. Die eigentümlichen Ausformungen dieser kulturellen Momente werden unter dem Begriff „Bürgerlichkeit“ zusammengefasst. Allerdings bestehen bei beiden Kriterien erhebliche Probleme mit der Operationalisierung für eine konkrete Untersuchung. Dies liegt nicht zuletzt an ihrer mangelhaften Trennschärfe. Bürgerlichkeit findet man nicht nur beim Bürgertum, vielmehr breitete sie sich seit dem 19. Jahrhundert in weiten Kreisen der Gesellschaft aus.

Der vorliegenden Untersuchung wird ein Bürgertumsbegriff zugrunde gelegt, der neben den unstrittigen Berufsgruppen auch die Handwerker, Kleinhändler, Gastwirte, die kleinen Angestellten und Beamten umfasst. Solch eine weite Definition ist *Conditio sine qua non* für eine Untersuchung der Verbürgerlichung im ländlichen Raum, denn bei einer engen

¹¹ Jürgen Kocka, 'Bildungsbürgertum – Gesellschaftliche Formation oder Historikerkonstrukt?' in ders. (Hrsg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert: Teil 4*, Stuttgart 1989, S. 9-20, 20. Siehe auch ebd., S. 9.

¹² Zum Begriff „Bürgertum“ und den damit verbundenen Problemen siehe: Jürgen Kocka, 'Obrigkeitsstaat und Bürgerlichkeit. Zur Geschichte des deutschen Bürgertums im 19. Jahrhundert', in Wolfgang Hardtwig/Harm-Hinrich Brandt (Hrsg.), *Deutschlands Weg in die Moderne: Politik, Gesellschaft und Kultur im 19. Jahrhundert*, München 1993, S. 107-21. Auf Kockas Beitrag stützen sich die folgenden Ausführungen.

Begriffsführung entfiele der Untersuchungsgegenstand von vornherein weitgehend.

Im Folgenden wird anhand eines geographisch klar umrissenen Gebiets, der bayerischen Rhön, der eingangs aufgeworfenen Frage nach der Entstehung eines Bürgertums im Landjudentum nachgegangen. Nimmt man das gängige demographische Kriterium für die Unterscheidung Stadt/Land, die 2 000-Einwohner-Grenze, so waren die Kommunen des Untersuchungsberichts ländlich, und entsprechend können die dortigen Juden als Landjuden bezeichnet werden.¹³ Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts überschritten drei Kommunen in der Rhön diese Marke.

Die Untersuchung orientiert sich an den bisherigen Aussagen in der Forschung zur Verbürgerlichung der jüdischen Bevölkerung auf dem Lande, wie sie gebündelt von Richarz vorgetragen wurden, allerdings ohne die perspektivische Verengung zu übernehmen. Im Gegenteil: Die Frage nach einer Verbürgerlichung der Juden ist untrennbar mit der Frage nach der allgemeinen Verbürgerlichung im ländlichen Raum verbunden und findet entsprechend Berücksichtigung.

Bei der Rhön handelt es sich um ein Mittelgebirge im Drei-Länder-Eck Hessen, Thüringen, Bayern. Der Untersuchungsbereich umfasst die Sprengel der ehemaligen bayerischen Verwaltungsbezirke Brückenau, Mellrichstadt, Neustadt a. d. Saale und Gersfeld. Letzterer ist heute Teil des hessischen Landkreises Fulda, die übrigen Gebiete gehören zu den bayerischen Landkreisen Rhön-Grabfeld und Bad Kissingen.¹⁴ In den 160 Dörfern und Kleinstädten des Untersuchungsbereichs wohnten zur Mitte des 19. Jahrhunderts rund 71000 Personen. Drei Viertel der Gesamtbevölkerung waren römisch-katholisch, der Rest, soweit nicht jüdisch, gehörte zur evangelisch-lutherischen Landeskirche. In knapp 40 Gemeinden, das sind rund ein Viertel aller Kommunen, wohnten Juden. Die jüdische Bevölkerung erreichte zu Beginn der 1830er Jahre mit etwa 2 700 Personen in der Rhön ihr absolutes Maximum.

¹³ Richarz, 'Ländliches Judentum', S. 5, plädiert sogar dafür, Juden, die in Kommunen bis zu 5 000 Einwohnern leben, als Landjuden zu bezeichnen, sofern es sich bei diesen Kommunen um Ackerbürgerorte handelt. Siehe auch: Monika Richarz, 'Die soziale Stellung der jüdischen Händler auf dem Lande am Beispiel Südwestdeutschlands', in Mosse/Pohl (Hrsg.), *Jüdische Unternehmer*, S. 271-83, 273.

¹⁴ Der Verwaltungsbezirk Gersfeld war bereits 1866 von Bayern an Preußen abgetreten worden. Allerdings galten hier noch lange Zeit bayerische Gesetze, das bayerische Judenedikt von 1813 z. B. galt länger als in Bayern selbst.

Die demographische Entwicklung vom Ende des Heiligen Römischen Reiches bis ins 20. Jahrhundert war durch drei Phänomene geprägt: den Beginn des demographischen Übergangs, einer massiven Abwanderungsbewegung und der Veränderung des Siedlungsmusters. Sinkende Sterblichkeitsziffern seit der Mitte des 18. Jahrhunderts bei unverändert hohen Geburtenraten bis in die Anfänge des 20. Jahrhunderts führten zu einem massiven Bevölkerungsanstieg. Diese Bevölkerungszunahme löste zusammen mit konjunkturellen und strukturellen Krisen im Wirtschaftssystem in den 1830er Jahren eine Abwanderung aus, zunächst nach Übersee, später auch in die sich entwickelnden Industriezentren des Deutschen Reichs. Zugleich wandelte sich das Siedlungsmuster. Erreichten zu Beginn des 19. Jahrhunderts selbst die Landstädte kaum 1 200 Einwohner, hoben sich knapp hundert Jahre später drei der Kommunen deutlich von den übrigen ab und hatten bereits die 2 000-Einwohner-Marke überschritten. Diesen Aufschwung verdankten Brückenau, Neustadt a. d. Saale und Mellrichstadt den bayerischen Reformen in der Behördenorganisation um die Mitte des letzten Jahrhunderts und der Anbindung an das Eisenbahnnetz seit den 1870er Jahren.¹⁵ Die Orte wurden zu Verwaltungszentren und Verkehrsknotenpunkten, namentlich Neustadt und Mellrichstadt, die an der Bahnlinie Stuttgart-Berlin lagen.

Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein dominierte der primäre Sektor die Wirtschaft in der Rhön. Geprägt war die Landwirtschaft von kleinen und mittleren Betriebsgrößen, starker Parzellierung infolge der Realteilung und geringen Ertragswerten der Böden. Diese Faktoren summierten sich zu einer insgesamt gesehen schlechten Einkommenssituation bei dem Gros der Landwirte. Der Ertrag reichte häufig kaum zur Deckung des eigenen Bedarfs. Einen schweren Schlag erhielt der Wirtschaftsraum durch den völligen Niedergang der traditionellen Textilproduktion in der Rhön nach der Schaffung des deutschen Binnenmarktes 1834. Außer den Bauern, die hier einen Nebenerwerb hatten, waren vor allem Handwerker (Weber, Tuchmacher usw.) betroffen. Sie wichen in die Landwirtschaft aus, sanken zu Tagelöhnern herab, oder sie emigrierten aus der Rhön. Eine gewisse Verbesserung für die Wirtschaft, namentlich für die Kaufleute, ergab sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durch staatliche Reformen im Wirtschaftssystem, vor allem aber durch die bereits erwähnte verkehrstechni-

¹⁵ Von seinem Status als Kurbad profitierte Brückenau v. a. in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als regelmäßig Ludwig I. mit seinem Hofstaat nach Bad Brückenau kam. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stand Brückenau im Schatten von Bad Kissingen. Erst nach dem Eisenbahnanschluss zu Beginn der 1890er Jahre blühte die Stadt wieder auf.

sche Anbindung. Sie ermöglichte einen schnelleren und billigeren Warenaustausch mit anderen Gebieten. Die Behördenreformen und der Ausbau der Infrastruktur förderten zudem gerade in den Landstädten den Zuzug von potentiellen Kunden mit einer Nachfrage nach gehobenen Konsumgütern und einer relativ starken Kaufkraft.

Zahlenmäßig unbedeutend waren zunächst die Berufe des tertiären Sektors: Kaufleute, Geistliche, Beamte, Angestellte, Advokaten und Ärzte. Allerdings erfolgte hier in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Ausweitung, vor allem in den Städten, durch den Zuzug von Beamten der neu geschaffenen Verwaltungs- und Justizbehörden, von Rechtsanwälten, Eisenbahn- und Postbediensteten.

Die wirtschaftlichen und religiösen Verhältnisse prägten das gesellschaftliche und politische Leben. Der Jahresablauf richtete sich nach dem christlichen Festtagskalender und dem bäuerlichen Produktionszyklus. Die Dominanz des Katholizismus fand beispielsweise im politischen Bereich ihren Niederschlag in den Wahlsiegen der Patriotenpartei beziehungsweise des Zentrums.

Das Gros der Bevölkerung, die in der Land- und Forstwirtschaft tätigen Bauern und Tagelöhner, gehörte nicht zum Bürgertum. Zwar waren in der bäuerlichen Gesellschaft seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts Modernisierungstendenzen erkennbar, aber vor dem Ersten Weltkrieg bewirkten sie keine grundsätzlichen Veränderungen. So gelang beispielsweise trotz staatlicher Bemühungen nur sehr eingeschränkt eine Rationalisierung der landwirtschaftlichen Produktion. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts glich sie in weiten Teilen mehr jener Bedarfsdeckungswirtschaft des frühen 19. Jahrhunderts als einer Marktwirtschaft modernen Zuschnitts. Eine auffällige Veränderung im gesellschaftlich-kulturellen Bereich war seit der Jahrhundertmitte die Etablierung eines Vereinswesens in den Dörfern.¹⁶ Es handelte sich hierbei nicht nur um Vereine mit wirtschaftlicher oder politischer Zielsetzung (Darlehenskassenvereine, Christliche Bauernvereine *etc.*), sondern auch die Pflege des Sports, die Wohltätigkeit, die Bildung und die Geselligkeit traten als Vereinszwecke auf. So wurde beispielsweise

¹⁶ Bereits zuvor gab es Vereine. Es handelte sich aber in der Masse um Handwerks- und Gewerbevereine, welche in der Rechtsnachfolge der Zünfte standen und aufgrund ihrer Zwangsmitgliedschaft nicht als Verein im bürgerlichen Sinn angesehen werden können. Die zumeist auf Initiative von Verwaltungsbeamten und Pfarrern gegründeten Landwirtschaftsvereine, bei denen die Mitgliedschaft freigestellt war, erfreuten sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts keines besonderen Zuspruchs. Die ebenfalls auf freiwilligem Zusammenschluss beruhenden Vereinsgründungen im Kontext der Unruhen von 1848 hatten nur eine kurze Lebensdauer.

in Oberelsbach im Jahre 1890 der Rauchklub „Nikotina“ gegründet, um beim Tabakkonsum die gesellige Unterhaltung zu pflegen, 1899 der Verein „Rhöngeist“ zum Zwecke von Theateraufführungen und 1901 der „Radfahrverein“ zur Förderung des Radsports.¹⁷ Während des Kaiserreiches zeichneten sich auch Veränderungen in den politischen Verhältnissen ab. Die Konfessionszugehörigkeit war nicht mehr länger die allein entscheidende Determinante beim Wahlverhalten. Entsprechend konnte beispielsweise die Sozialdemokratie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in den Dörfern der Rhön Fuß fassen. Insgesamt ist jedoch für all jene wirtschaftlichen, politischen und kulturell-gesellschaftlichen Modernisierungstendenzen in der bäuerlichen Gesellschaft, die es unbestreitbar bereits vor dem Ersten Weltkrieg gab, nach dem jetzigen Kenntnisstand der in der einschlägigen Literatur verwendete Begriff „Entbäuerlichung“ angemessener als jener der „Verbürgerlichung“.¹⁸

Allerdings entstand in der Rhön im 19. Jahrhundert eine Formation, die als Bürgertum bezeichnet werden kann. Diese Gruppe umfasste Beamte, Angestellte, Rechtsanwälte, Ärzte sowie selbständige Handwerker, Kaufleute und Wirte. Aus den bereits genannten wirtschaftlichen und organisatorischen Gründen nahm dieser Personenkreis in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu und konzentrierte sich vor allem in den Landstädten. Hier zeigten sich besonders stark (groß-)städtische Einflüsse in der Kleidung und der Wohnungsausstattung. Hier entstand eine spezifisch bürgerliche Öffentlichkeit: Es wurden nicht nur Druckerzeugnisse von auswärts gelesen, auch Lokalzeitungen wurden gegründet. In Neustadt ging 1862 die „Rhön- & Saalpost“ in Druck.¹⁹ In Mellrichstadt und Brückenau erschienen seit den 1870er Jahren der „Rhön- und Streubote“²⁰ beziehungsweise der „Brückenauser Anzeiger“,²¹ in Gersfeld seit den frühen 1880er Jahren das „Gersfelder Kreisblatt“.²² Gesellschaftliche Kommunikationsforen entstanden, die von der wöchentlichen Stammtischrunde bis hin zu Vereinen mit formaler Mitgliedschaft reichten.²³ Gerade in den Landstädten blühte das

¹⁷ Staatsarchiv Würzburg (=SWü), Landratsamt Bad Neustadt a. d. Saale (=LRA NES), Nr. 1393.

¹⁸ Einleitung zu Jacobeit/Mooser/Sträth (Hrsg.), *Idylle*, S. 13.

¹⁹ Ludwig Benkert, *Bad Neustadt an der Saale: Die Stadtchronik*, Bad Neustadt/Creußen 1985, S. 246.

²⁰ SWü, Landratsamt Mellrichstadt (=LRA MET), Nr. 155.

²¹ SWü, Landratsamt Brückenau (=LRA BRÜ), Nr. 1654.

²² Ingeborg Hermesdorf, 'Eine vergessene Zeitung: Das Gersfelder Kreisblatt', in *Rhön-Spiegel*, 5 (1988), Nr. 9 (September 1988), S. 50.

²³ Ein anschauliches Bild von der Pflege der bürgerlichen Kultur und Gesellschaft in Neustadt a. d. Saale zeichnet: Benkert, *Bad Neustadt*, S. 242-47. Inwieweit es neben den

Vereinswesen früh und üppig. In Brückenau, das Ludwig I. mit seinem Hofstaat immer wieder für Kuraufenthalte besuchte, gründete der „gebildete Theil“ der dortigen Bürger 1842 einen „Bürgerverein“.²⁴ Die 39 Gründungsmitglieder rekrutierten sich aus Lehrern und Verwaltungsbeamten, Kaufleuten, Gastwirten, Handwerksmeistern, Papierfabrikanten, einem Posthalter, einem Mediziner, einem Tierarzt, einem Hofgärtner und einem Privatier.²⁵ Bei einem Teil der Vereine, die sich formierten, handelte es sich um Ortsgruppen überregionaler Assoziationen, so beispielsweise beim Bezirksausschuss des „Deutschen Flottenvereins“, der 1900 in Mellrichstadt ins Leben gerufen wurde, oder beim „Vaterländischen Frauenverein“ in Tann.²⁶ Die Zielsetzungen der Vereine in den Landstädten waren – wie bereits oben im Zusammenhang mit dem bäuerlichen Teil der Bevölkerung ausgeführt – weit gefächert. Nicht zuletzt widmeten sie sich der Vermittlung und der Pflege von Bildung, angefangen von Lesegesellschaften über Liedertafeln bis hin zu den reinen Geselligkeitsvereinen. Der eben erwähnte „Bürgerverein“ von Brückenau beispielsweise diente laut den revidierten Statuten von 1847 der „Beförderung des guten Tons, geselliger Musik= und Gesang=Unterhaltungen, Bildung des Geistes und Geschmacks“.²⁷ Solche Bestrebungen profitierten vom Ausbau der Infrastruktur. In Neustadt a. d. Saale bildeten sich seit 1877 Theaterzirkel, die per Bahn regelmäßig die Schauspielhäuser in Meiningen, Schweinfurt oder Kissingen besuchten.²⁸ Aber auch vor Ort musste man nicht darben. Die ansässigen Vereine (zum Beispiel der Turnverein oder der Sängerkranz) brachten an den langen Winterabenden in Neustadt Stücke zur Aufführung oder gaben Konzerte. Hinzu kamen Auftritte und Gastspiele von auswärtigen Künstlern und Ensembles.²⁹ Die im Vergleich zu früheren Zeiten veränderte Interessenlage spiegelte sich in der Publikation lokalgeschichtlicher Werke wider. Sie beschäftigten sich nicht nur mit dem sa-

Verkehrskreisen auch zur Herausbildung gemeinsamer Heiratskreise kam, ist noch zu untersuchen.

²⁴ Provisorischer Ausschuss des *Bürgervereins Brückenau* an das Landgericht Brückenau, Brückenau - 6.11.1842; SWü, LRA BRÜ, Nr. 1655.

²⁵ „Verzeichniß derjenigen, welche durch Unterschrift [...]“, undatiert [vor dem 6.11.1842]; SWü, LRA BRÜ, Nr. 1655.

²⁶ Zum „Flottenverein“: SWü, LRA MET, Nr. 529. Zum „Vaterländischen Frauenverein“ in Tann: C. Rockwitz, *Zweiter Generalbericht über das öffentliche Gesundheitswesen des Regierungsbezirks Cassel für die Jahre 1880-1885*, Kassel 1888, S. 345-6.

²⁷ „Revidierte Statuten des Bürgervereins zu Brückenau“, §.1, Brückenau - 7.12.1847; SWü, LRA BRÜ, Nr. 1655.

²⁸ Benkert, *Bad Neustadt*, S. 245.

²⁹ Ebd., S. 242, 245-6.

kralen Bereich (Kirchenbauten und Pfarrgeschichte), sondern auch mit der profanen Geschichte.³⁰ Manch wohlhabendem und selbstbewusstem Bürger konnte ein in Neustadt a. d. Saale ansässiger Maler in dem Bemühen um Repräsentation behilflich sein. Er lieferte auf Wunsch ein Wappenbild, versah es mit einem historisch klingenden Text und „verlieh“ es dem Besteller. Auch Gemälde mit modischen Sujets für die „gute Stube“ offerierte er dem interessierten Publikum.³¹

In diesem Klima lockerte sich das ursprüngliche konfessionelle Siedlungsmuster, bei dem sich, abgesehen von der jüdischen Minderheit, fast homogene katholische und protestantische Kommunen gegenüberstanden. In Brückenau, Mellrichstadt und Neustadt, allesamt ehemalige Amtsorte der geistlichen Fürstentümer Fulda und Würzburg, etablierten sich während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts neben der katholischen Bevölkerungsmehrheit und der jüdischen Einwohnerschaft auch zahlenmäßig bedeutende protestantische Bevölkerungsgruppen. Das Gegenbeispiel, die Zunahme des Katholikenanteils in den protestantischen Städten Gersfeld und Tann fällt weniger spektakulär aus, was aber wohl der insgesamt stagnierenden Bevölkerungsentwicklung in diesen Kommunen zuzuschreiben ist.

Nach seinem Selbstverständnis orientierte sich das Bürgertum in den Landstädten politisch an den Idealen der Revolution von 1848. Das führte beispielsweise in Neustadt a. d. Saale zu einem Verbot der 1850 gegründeten „Liedertafel“, die sich dann als „Sängerkrantz“ neu, aber mit unveränderter politischer Ausrichtung formierte und 1862 bei einem Festzug demonstrativ die „deutsche Trikolore“ vorantrug.³² Am Beispiel von Neustadt a. d. Saale lässt sich auch die politische Abgrenzung des Bürgertums gegenüber dem bäuerlichen Umfeld aufzeigen.³³ Während im Wahlkreis Neustadt bei den Reichstagswahlen, von der des Jahres 1871 abgesehen,

³⁰ Siehe z.B. die vom Eisenbahnsekretär Karl Ludwig Müller verfasste *Kurze Geschichte der Rhön. Frühere und jetzige Verhältnisse des Herrschaftsbezirks Gersfeld a. d. Rh.*, Gersfeld 1889.

³¹ Benkert, *Bad Neustadt*, S. 243.

³² Benkert, *Bad Neustadt*, S. 195.

³³ Flächendeckende Angaben über die Abstimmungsergebnisse bei den Reichstagswahlen auf kommunaler Ebene konnten in archivalischen Beständen – mit einer Ausnahme – nicht ermittelt werden. Sie müssten erst, soweit dies überhaupt möglich ist, aus Meldungen zeitgenössischer Zeitungen erhoben werden. Lediglich für die Reichstagswahl 1912 sind die kommunalen Daten überliefert: SWü, Regierung von Unterfranken (=RvUfr), Nr. 9724. Allerdings hatte sich in dieser Zeit das ursprünglich stark konfessionell bestimmte Wahlverhalten auch in den kleinen Dörfern bereits so gelockert, dass der „städtische“ Einfluss in den Landstädten nicht mehr klar hervortritt.

stets die Patriotenpartei beziehungsweise das Zentrum siegte, wurde der politische Katholizismus in der Stadt Neustadt bis auf zwei Ausnahmen nie die stärkste Kraft. Obwohl hier die Bevölkerungsmehrheit ebenfalls katholisch war, konnten die Liberalen und seit den 1880er Jahren die Demokraten fast immer die Mehrheit der Stimmen auf sich vereinigen. Letztere feierten in dem Städtchen namentlich in den 1890er Jahren eindrucksvolle Wahlerfolge. In dieser Dekade, in der ihr Mitglied Ludwig Quidde mit der gegen den Regierungsstil Wilhelm II. gerichteten satirischen Flugschrift „Caligula. Eine Studie über römischen Cäsarenwahnsinn“ für Aufsehen sorgte, bekam die Volkspartei bis zu 76 Prozent aller gültigen Stimmen.³⁴ Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch in Neustadt Militarismus und ein übersteigerter Nationalismus Anhänger fanden.

Wohl kaum eine andere Bevölkerungsgruppe in der Rhön veränderte ihr soziales und ökonomisches Profil im 19. Jahrhundert so stark wie die Juden. Lebte am Ende des Alten Reichs die Mehrheit in erbärmlichen Verhältnissen, traf dies vor dem Ersten Weltkrieg nur noch für eine Minderheit zu. Mehr noch: Wie die Auswertung von Steuerdaten aus den Städten Tann und Gersfeld zeigt, befanden sich während der Kaiserzeit überproportional viele Juden unter den Höchstbesteuerten.³⁵ Die Berufsstruktur hatte sich zwar weitgehend erhalten, das Gros der erwerbstätigen Juden betrieb unverändert Handel, doch die qualitative Veränderung war unübersehbar. Hausier- und Markthandel blieben auch weiterhin Bestandteil des Geschäftsbetriebes, aber gerade die Juden in den Landstädten gingen dazu über, feste Läden mit gehobenem Sortiment zu eröffnen und hier ihre Kundschaft zu bedienen.³⁶ War der jüdischen Bevölkerung zu Beginn des 19. Jahrhunderts mehrheitlich fast jegliche Mitbestimmung auf kommunaler Ebene und im politischen Bereich verwehrt, sehen wir sie knapp hundert Jahre später nicht nur mit dem Wahlrecht ausgestattet, sondern auch als Repräsentanten in Kommunalparlamenten und als Mitglieder von Wahlkomitees bei Landtags- und Reichstagswahlen. War 1817, bei der

³⁴ Benkert, *Bad Neustadt*, S. 202-3.

³⁵ Die Steuerdaten befinden sich in den Wählerverzeichnissen zu den Kommunalwahlen in den genannten Städten: Staatsarchiv Marburg (= SMr), 112 d (Gersfeld), Nr. 104; SMr, 180: LA Gersfeld, Nr. 132, 147, 254. Die individuelle Gesamtsteuerleistung wurde von den damaligen Kommunalverwaltungen durch Addition der Einzelbeträge für Haus-, Grund- und Gewerbesteuer ermittelt.

³⁶ Dies entsprach dem allgemeinen Trend in den Landstädten. In Neustadt a. d. Saale verkehrte sich etwa zwischen 1825 und 1875 der Anteil am Umsatz aus dem Markthandel (1825 ca. zwei Drittel) und dem Ladenhandel (1825 ca. ein Drittel) zugunsten des Letzteren im gleichen Verhältnis; Benkert, *Bad Neustadt*, S. 218.

Verleihung der bayerischen Staatsbürgerschaft, nur etwa die Hälfte der Haushaltsvorstände fähig, auf deutsch mit ungelenker Hand ihre Unterschrift zu leisten – die Übrigen taten es in hebräischen Schriftzeichen oder, da Analphabeten, mit Handzeichen –³⁷, sehen wir sie Jahrzehnte später als Autoren umfangreicher, in Schönschrift abgefasster Eingaben an die Behörden, als Schüler und Studenten an höheren Lehranstalten und als Mitglieder von kulturell ausgerichteten Vereinen. Augenfällige Veränderungen zeigten sich auch im Sanitärwesen und in der Individualhygiene. Gemessen am heutigen Standard herrschten hier bei Christen und Juden zu Beginn des 19. Jahrhunderts bedenkliche Zustände. So waren beispielsweise im Jahre 1820 von den schulpflichtigen jüdischen Kindern in Unterriedenberg 90 Prozent mit Krätze behaftet,³⁸ und die Tauchbäder erregten häufig den Unwillen der mit der Überprüfung beauftragten Amtsärzte. So beschrieb der Physikus des Landgerichts Weyhers im Jahre 1829 einen Teil der visitierten Mikwen in seinem Sprengel als „kalte und finstere Gruben in feuchten Kellern mit stinckendem, trüben Wasser, worin Amphibien aller Art ihren Aufenthalt hatten.“³⁹ In den folgenden Jahren trat hier eine Wende ein. Auch die Verhaltensweisen änderten sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts. Folgten die Juden im frühen 19. Jahrhundert in Werktagskleidung und als ungeordnete Gruppe dem Sarg zur Begräbnisstätte, so trugen sie in den dreißiger Jahren Feiertagskleidung und formierten einen Leichenzug.⁴⁰ Betraten sie während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Alltagskleidung die Synagoge und kam es dort immer wieder zu Zwischenfällen wegen ungebührlichen Verhaltens, ja zu Handgreiflichkeiten,⁴¹ waren dagegen zu Beginn des 20. Jahrhunderts Feiertagskleidung und „anständiges“ Benehmen Usus. An jüdischen Feiertagen, so erinnert sich ein

³⁷ Dies zeigt die Auswertung der Aufnahmeprotokolle aus dem Jahr 1817 in: SWü, RvUfr, Nr. 8433, 8529, 8532, 8641, 8646, 8658.

³⁸ Bericht des Distriktsphysikus vom 19.7.1820 an das Landgericht Brückenau; SWü, LRA BRÜ, Nr. 316.

³⁹ Bericht des Distriktsphysikus des Landgerichts Weyhers vom 31.8.1829 an die Regierung von Unterfranken; SMr, 112 b, Nr. 1537. In der Mehrzahl der Fälle kann ausgeschlossen werden, dass die Klagen der Amtsärzte von antisemitischen Einstellungen herührten, da der Zustand der Mikwen durch objektive Daten in den Amtsunterlagen dokumentiert ist. Hinzu kommt, dass auch von jüdischer Seite Missstände bei den Tauchbädern eingeräumt wurden.

⁴⁰ Verwaltungsbericht des Herrschaftscommissariats Tann für 1833/34-1838/39, §.24, Tann - 26.3.1840; SWü, Statistische Sammlung, Nr. 679.

⁴¹ Über die Zustände in den Synagogen während des 19. Jahrhunderts geben die Akten des Rabbinats Bad Kissingen Aufschluss, die sich im Archiv der Stiftung *Neue Synagoge Berlin - Centrum Judaicum* befinden: Bestand 1,75 B Ki 1, Nr. 1ff.

Mitglied der Israelitischen Kultusgemeinde Neustadt a. d. Saale, kamen die Männer mit Zylinderhüten in die Synagoge. Der jüdische Arzt der Stadt, Inhaber des damals so begehrten Reserveoffizierstitels, erschien in voller Rüstung einschließlich Helms und Säbels.⁴²

Kurzum: Binnen eines Säkulums übernahm die Mehrzahl der Landjuden der Rhön bürgerliche Werte und Verhaltensweisen. Diese Verbürgerlichung zusammen mit der Berufsstruktur der Juden erlauben es nach der eingangs vorgestellten Definition, von einem jüdischen Bürgertum zu sprechen. Voraussetzung für diese Entwicklung war die rechtliche Emanzipation, eine wirtschaftliche Prosperität sowie das Angebot von bürgerlichen Leitbildern und die Bereitschaft zur Übernahme derselben.

Die Genese der Emanzipation ist schnell skizziert. Durch das Judenedikt von 1813 wurde die korporative Verfassung der Juden aufgelöst und das Individuum als Staatsbürger in den bayerischen Untertanenverband aufgenommen. Im kommunalen Bereich besaßen die Juden das aktive und – wenn sie nicht den verpönten „Not- und Schacherhandel“ betrieben – auch das passive Wahlrecht. Bei den Wahlen auf Landesebene hingegen durften sie nur ihre Stimme abgeben, konnten aber selbst nicht zu Abgeordneten gewählt werden. Zudem blieben die Juden auch von Staatsämtern ausgeschlossen. All diese Diskriminierungen sowie die noch bestehenden zivilrechtlichen und administrativen Beschränkungen, namentlich die „Matrikelbestimmungen“, wurden um die Mitte des 19. Jahrhunderts aufgehoben, so dass seit den 1860er Jahren die rechtliche Emanzipation weitgehend abgeschlossen war. Die Abschaffung der noch bestehenden Sonderabgaben für Juden im Jahr 1880 bildete schließlich den Schlussstein dieser Entwicklung.⁴³

Conditio sine qua non für eine Verbürgerlichung war ein Minimum an ökonomischem Wohlstand. Um ein bürgerliches Leben führen zu können, bedarf es regelmäßiger Einkommen deutlich oberhalb des Existenzminimums.⁴⁴ Aber auch elementare Dinge wie die Hygiene sind nicht gänzlich unabhängig von den materiellen Ressourcen. Wohl nicht zu Unrecht sah der Amtsarzt von Brückenau im Jahre 1820 neben der Beherbergung von Betteljuden die große Armut als Ursache für den Krätzebefall der jüdi-

⁴² Siegfried Guggenheimer, Brief vom 4. Juni 1987 an den Verfasser.

⁴³ Ein Teil der Sonderabgaben für Juden war bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgehoben worden, so z. B. die persönlichen Abgaben an die Grundherrn im Jahre 1848.

⁴⁴ Shulamit Volkov, 'Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland: Eigenart und Paradigma', in Jürgen Kocka (Hrsg.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert: Deutschland im europäischen Vergleich*, Bd. 2, München 1988, S.343-71, 347.

schen Schulkinder in Unterriedenberg.⁴⁵ Auch der erbärmliche Zustand der meisten Mikwen zu Beginn des 19. Jahrhunderts dürfte in der damaligen schlechten finanziellen Lage vieler Juden seine Erklärung finden.

Die bereits oben zitierten kommunalen Steuerlisten aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts belegen, dass ein wirtschaftlicher Aufstieg bei den Landjuden der Rhön stattfand. Mehrere Gründe sind für diese Entwicklung in Betracht zu ziehen: Gering dürfte der Einfluss der staatlichen Bemühungen zur Umstrukturierung der Erwerbsverhältnisse gewesen sein. Sie waren in der Rhön im Wesentlichen ein Fehlschlag. Allenfalls die dadurch bewirkte Professionalisierung in den Handelsberufen ist als förderndes Element zu bedenken. Aus dieser Professionalisierung scheint zudem an einigen Orten eine bessere Qualifikation der Juden gegenüber den christlichen Konkurrenten erwachsen zu sein.⁴⁶ In welchem Umfang solche Vorsprünge der Juden bestanden und inwieweit sie sich in klingender Münze auszahlten, lässt sich allerdings nicht sagen. Positiv auf die wirtschaftliche Entwicklung wirkten sich hingegen mit Sicherheit die von zeitgenössischen Berichterstattern immer wieder hervorgehobene Sparsamkeit und der familiäre Zusammenhalt aus. Eine extreme Anspruchslosigkeit in der Lebensführung erlaubt die Akkumulation von Kapital, das dann für Investitionen genutzt werden kann. Auffällig ist auch die nachhaltige Unterstützung durch Verwandte bei Geschäftsgründungen und wirtschaftlichen Misserfolgen. Anhaltspunkte für einen Einfluss von jüdischen Darlehenskassen und Vorschussvereinen auf den wirtschaftlichen Aufstieg der Juden in der Rhön sind dagegen nicht zu finden.⁴⁷ Positiv wirkte sich die dreifache finanzielle Entlastung aus, die aus der Vollendung der Emanzipation resultierte. Zum einen wurde der Druck der Sonderabgaben von den Juden genommen, zum anderen entfiel die Zahlung von Bestechungsgeldern an die Beamten, um die diskriminierenden Normen der Erziehungsgesetze ungestraft unterlaufen zu können.⁴⁸ Schließlich kam die jüdische Religionsgemeinschaft jetzt in den Genuss von staatlichen Zuschüssen, zum

⁴⁵ Siehe den Bericht des Distriktsphysikus vom 19.7.1820 an das Landgericht Brückenau; SWü, LRA BRÜ, Nr. 316.

⁴⁶ Siehe die Ergebnisse der Überprüfung der Mitglieder der 1855 im Landgericht Weyhers errichteten Meisterprüfungskommission für Kaufleute und Krämer: SMr, 112 b, Nr. 1538.

⁴⁷ In der Literatur wird solchen jüdischen Darlehenskassen und Vorschussvereinen eine Mitverantwortung für den wirtschaftlichen Aufstieg der jüdischen Bevölkerung zugeschrieben. Siehe z. B. Michael Brenner in ders./Stefi Jersch-Wenzel/Michael A. Meyer, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 2, München 1996, S. 309.

⁴⁸ Siehe für Wüstensachsen: Handschriftliche Memoiren von G. Nußbaum, undatiert [Tel Aviv - 1939], S. 15; Kopie im Stadtarchiv Fulda.

Beispiel für das Gehalt des Rabbiners. Zu bedenken ist des Weiteren die Auswirkung des veränderten Siedlungsmusters. Mit der Aufhebung der Matrikelbestimmungen 1861 zogen Juden verstärkt in die Landstädte, namentlich nach Neustadt, Brückenau und Mellrichstadt. Wachsende Kultusgemeinden bedeuteten eine wachsende Zahl von Beitragszahlern. Während sich somit in den Dörfern aufgrund des Bevölkerungsschwunds das Preis-Leistungs-Verhältnis für den einzelnen Zahlungspflichtigen zunehmend ungünstiger entwickelte, war in den aufblühenden Kultusgemeinden der Rhön das Gegenteil der Fall. Hinzu kommt, dass die Juden natürlich auch an dem allgemeinen Aufschwung ihrer bevorzugten Wohnorte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts partizipierten. Besondere Bedeutung für die wirtschaftliche Konsolidierung der jüdischen Bevölkerung hatte schließlich der Umstand, dass der von ihnen zumeist ausgeübte Erwerb, der Handel, im Gegensatz zur Landwirtschaft im Trend der allgemeinen wirtschaftlichen Entwicklung lag.⁴⁹

Mit bürgerlichen Werten und Verhaltensweisen wurde die jüdische Bevölkerung durch die gesellschaftlichen und staatlichen Sozialisationsinstanzen konfrontiert. Hier ist zuvörderst die Schule zu nennen. An deren Seite trat mit der Aneignung bürgerlicher Werte und Verhaltensmuster durch die Elterngeneration sukzessive die jüdische Familie. Weitere Instanzen kamen hinzu: die jüdische Kultusgemeinde, in dem Maß, in dem nach staatlichen Vorgaben ausgebildete und geprüfte Funktionäre (zum Beispiel Rabbiner) Einzug hielten und bürgerliche Tugenden propagierten, das aufblühende Vereinswesen und für die männliche jüdische Bevölkerung das Militär. Daneben wirkten alle staatlichen Stellen erzieherisch, die mit mehr oder minder großem Zwang tradierte Verhaltensweisen und Zustände änderten, beispielsweise die Amtsärzte und unteren Verwaltungsbehörden, als sie zum Teil mit massivem Druck die Juden zwangen, gesundheitlich unbedenkliche Mikwen einzurichten.⁵⁰ Die Voraussetzungen für die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung hin zum Bildungsbürgertum schuf die bayerische Schulpolitik. Noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts erschöpfte sich der Unterricht der jüdischen Jugend der Rhön in der traditionellen Cheder-Schule. Sie beschränkte sich in der Regel auf die Knaben und war gemessen am Elementarstandard qualitativ sehr mangelhaft. Die bayerische Regierung zwang nun die Juden beiderlei Geschlechts zum Be-

⁴⁹ Siehe auch Volkov, 'Verbürgerlichung', S.362.

⁵⁰ Waren die betroffenen jüdischen Gemeinden nicht bereit, die Mikwen nach den gesundheitspolizeilichen Vorschriften herzurichten, wurde ihnen unter Fristsetzung mit der zwangsweisen Schließung der vorhandenen Tauchbäder gedroht.

such der allgemeinen Volksschulen oder zur Errichtung von jüdischen Elementarschulen unter staatlicher Aufsicht, mit staatlich genehmigten Lehrplänen und -mitteln und geprüften Pädagogen. Damit sorgte sie nicht nur dafür, dass die jüdische wie die christliche Schuljugend eine umfassende formale Elementarbildung erhielt, sie konfrontierte die heranwachsende Generation *nolens volens* auch mit Bildungsinhalten, die von der deutschen Kultur geprägt waren. Zugleich wurden in der Schule allgemeine Verhaltensweisen einstudiert. So predigte die Lehrerschaft beispielsweise zur Mitte des 19. Jahrhunderts in den Schulen des Bezirks Neustadt unablässig den Vorteil der Reinlichkeit, um die künftige Generation an größere Sauberkeit zu gewöhnen, und wo es möglich war, badeten die Kinder unter Aufsicht des Lehrers. Es wurde auch streng darauf geachtet, dass die Kinder ordentlich gekämmt, gewaschen und in sauberer Kleidung zum Unterricht erschienen.⁵¹ Die bayerische Schulpolitik vermittelte nicht nur Elementarkenntnisse, sie öffnete auch den Zugang zu weiterführenden Bildungseinrichtungen. Dieser Weg wurde von den Juden der Rhön häufig eingeschlagen. Als beispielsweise 1904 in der Stadt Gersfeld eine private höhere Schule unter der Leitung eines evangelischen Geistlichen errichtet wurde, rekrutierte sich beinahe die Hälfte der 32 Schüler aus der jüdischen Jugend.⁵² Und der Anstoß zur Gründung der privaten Real- und Lateinschule in Neustadt a. d. Saale während der Weimarer Republik, aus der das heutige Rhön-Gymnasium hervorging, kam von einem jüdischen Kaufmann und Bankier, der es als belastend empfand, dass die Bürgerkinder zum Besuch einer höheren Schule in andere Städte mussten.⁵³

Neben den staatlichen und gesellschaftlichen Sozialisationsinstanzen, die in der Regel bürgerliche, also urbane Leitbilder vermittelten, sind jene Einflüsse zu bedenken, die aus der Mobilität, der Berufstätigkeit, den sozialen Kontakten und den Medien resultierten. Juden absolvierten ihre Schul- und Berufsausbildung oft in der Stadt. Die jüdischen Kaufleute in der Rhön kamen berufsbedingt häufig in die Städte. Regelmäßig besuchten sie die Messen in Würzburg, Bamberg, Leipzig oder Frankfurt am Main.

⁵¹ Bericht der Distriktschulinspektion Neustadt a. d. Saale vom 29.8.1853 an das Präsidium der Regierung von Unterfranken; SWü, RvUfr: Regierungspräsidialakten, Nr. 312.

⁵² SMr, 166, Nr. 1620, hier: Bl. 69 recto. Die dortigen Angaben stammen aus dem Jahr 1904. Die jüdischen Schüler hatten offenbar zuvor alle die Israelitische Elementarschule zu Gersfeld besucht: Central Archives for the History of the Jewish People, S 368/2 (1).

⁵³ Alfred Stern, *Erinnerungen an Bad-Neustadt/Saale*, New York - 13.12.1968, Bl. 2; Stadtarchiv Bad Neustadt a. d. Saale, Nachlass AMB.

Zudem mussten sie sich ebenfalls berufsbedingt stets über die aktuellen Trends und Moden, bei denen der urbane Stil richtungweisend war, auf dem Laufenden halten, um im Wettbewerb mit der Konkurrenz um die Gunst der Kundschaft nicht zu unterliegen. Städtische Einflüsse verbreiteten sich zumindest seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts auch durch soziale Kontakte. Dies geschah zum einen, wie bereits eingangs erläutert, durch das Heiratsverhalten. Tatsächlich gibt es für die jüdische Kultusgemeinde Neustadt a. d. Saale Hinweise, dass die Männer dazu tendierten, Frauen aus größeren Orten zu ehelichen. Zwar garantiert die Geburt in der Stadt nicht zwangsläufig eine bürgerliche Bildung und entsprechende Umgangsformen, doch sie erhöht die Wahrscheinlichkeit. Anhand der verheirateten und verwitweten jüdischen Personen, die im Juni 1920 in Neustadt wohnten, lassen sich 48 Ehen rekonstituieren. Bei 47 Ehen sind die Geburtsorte beider Partner bekannt. In 30 Fällen gehören die Geburtsorte von Mann und Frau derselben Größenklasse an.⁵⁴ Bei den übrigen 17 Ehen zeigt sich, dass zumeist, nämlich in elf Fällen, die Ehefrau in einem Ort geboren worden war, der mehr Einwohner aufwies als der Geburtsort des Mannes.⁵⁵ Dieses Ergebnis ist umso bemerkenswerter, weil in der jüdischen Bevölkerung Bayerns, wie sich für das Jahr 1880 nachweisen lässt, auf dem Land ein erheblicher Frauenüberschuss herrschte, während es in der Stadt an Frauen mangelte.⁵⁶ Entsprechend wäre – entgegen dem Befund in Neustadt – zu erwarten, dass Männer auf dem Land vor allem Frauen aus dem ländlichen Bereich heirateten.

Kontakt mit der Stadt brachten zum anderen verwandtschaftliche Beziehungen zu dort wohnhaften, oft zum städtischen Bürgertum gehörigen Juden. Sie resultierten teils aus dem beschriebenen Heiratsverhalten, teils aus der Urbanisierung nach 1861. Martha Mittel, die in dem zwischen Neustadt a. d. Saale und Bad Kissingen gelegenen Steinach a. d. Saale geboren wur-

⁵⁴ Als Größenklassen wurden gewählt: Kommunen bis 2 000 Einwohner, 2 001-5 000, 5 001-20 000, über 20 000 Einwohner.

⁵⁵ Die im Juni 1920 in Neustadt wohnhaften Juden wurden ermittelt anhand: Stadtarchiv Bad Neustadt a. d. Saale, Akt *Reichstagswahl 6.6.1920*. Die Geburtsorte der Ehepartner sind verzeichnet in den Haushalts- und Familienbögen des Einwohnermeldeamtes der Stadt Bad Neustadt a. d. Saale. Die Einwohnerzahlen der Geburtsorte sind entnommen aus: Wilhelm Keil, *Neumanns Orts-Lexikon des Deutschen Reichs*, Leipzig/Wien 1894. Die hier wiedergegebenen Daten stammen bei Kommunen mit einer Gesamtbevölkerung bis 2 000 Einwohner aus dem Zensus von 1885, bei den übrigen Kommunen aus dem Zensus von 1890.

⁵⁶ Richard Mehler, 'Grundzüge der demographischen Entwicklung der bayerischen Juden in der Kaiserzeit 1871-1914', in *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*, 63 (2000), Heft 3.

de und später wie ihre Schwester in die Rhön heiratete, hatte einen Onkel in München. Dessen Kinder kamen zur Sommerfrische nach Steinach. Im Gegenzug war Martha im Winter wochenlang zu Besuch in der Großstadt, wo sie Gemäldegalerien besichtigte, „gute“ Bücher las, oft in die Oper ging und von den Verwandten all das gezeigt bekam, „was das Dorf nicht bieten konnte.“⁵⁷ München war nicht die einzige Großstadt, die Martha kennen lernte. Wie ihre Schwester, die eine Handelsschule in Nürnberg besucht hatte, lebte sie vor ihrer Verhehlung einige Zeit in Mailand.⁵⁸

Schließlich trugen die Medien zur Verbürgerlichung bei. Zunächst ist an das älteste Medium überhaupt zu denken: die mündliche Erzählung. Die Kunde von den Verhältnissen in der Stadt, die von Personen verbreitet wurde, die aus eigener Anschauung wussten, worüber sie sprachen, weckte das Interesse bei den Zuhörern. Ebenso übten Druckerzeugnisse einen nachhaltigen Einfluss aus. Nicht nur die deutschen Klassiker, sondern auch zeitgenössische Bestseller wurden gelesen, wie etwa „Ekkehard“ von Joseph Viktor von Scheffel, einem Lieblingsschriftsteller des gehobenen Bürgertums im ausgehenden 19. Jahrhundert.⁵⁹ Die Lektüre von Zeitschriften und Zeitungen wurde unter der jüdischen Bevölkerung in der Rhön üblich und verdrängte sogar die religiöse Erbauungsliteratur. Früher, so klagte der Religionslehrer von Willmars im Jahre 1899, habe die jüdische Ehefrau in ihren Mußestunden zu einem Andachts- oder Erbauungsbuch gegriffen, und die Kinder lauschten ihren Erzählungen, heute vertiefe sich die Mutter in die Romanbeilage der Tageszeitung und die Tochter ins Modeblatt.⁶⁰

Erzieherische Maßnahmen des Staates und der dabei angewandte Zwang erklären nur zum Teil die Verbürgerlichung der Juden in der Rhön. Dass das Angebot so rege genutzt wurde, hängt vor allem mit der Bereitschaft der Juden zusammen, sich die offerierten Werte und Verhaltensweisen zu eigen zu machen. Beflügelt wurde diese Bereitschaft durch die Ausbildung einer deutschen Identität. Natürlich spielte auch hier staatlicher Zwang eine nicht unbedeutende Rolle. Wichtig für das Selbstverständnis des Individuums ist es, in welcher Sprache es schreibt und damit letztlich auch denkt. Hier löste aufgrund der Erziehung in der Volksschule Deutsch das Hebräische beziehungsweise Jiddische bei der jüdischen Bevölkerung in

⁵⁷ Martha Mittel, *Anfang und Ende der jüdischen Gemeinde Steinach a/Saale bei Bad Kissingen, Bayern*, S. 9 (undatiertes Typoskript); Kopie in den Händen des Verfassers. Siehe auch ebd., S. 21.

⁵⁸ Ebd., S. 14, 16.

⁵⁹ Ebd., S. 13.

⁶⁰ *Der Israelit*, 40, Nr. 50 (26. Juni 1899), S. 969.

der Rhön ab. Aber gerade ein Blick auf einen zentralen Bereich persönlicher Identität, der nicht oder kaum einer staatlichen Maßregelung unterlag, zeigt, dass Juden sich aus eigenem Antrieb immer mehr als Deutsche betrachteten: die Namensgebung. Namen signalisieren die Verbundenheit zu einer bestimmten sozialen Gruppe, daher lässt sich anhand dieses Indikators die Selbstverortung ablesen. Die Juden in der Rhön waren zwar durch die Gesetzgebung des Großherzogtums Frankfurt beziehungsweise durch das bayerische Edikt von 1813 zur Annahme von festen Familiennamen gezwungen worden, die Wahl der Vornamen stand ihnen aber frei. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verlief deren Vergabe in den herkömmlichen Bahnen, das heißt Neugeborene erhielten die Namen verstorbener Verwandter.⁶¹ Dies änderte sich um die Mitte des letzten Jahrhunderts. Neben den traditionellen Namen, wie Moses, Hirsch, Nathan oder Abraham bei den Männern und Sara, Hanna oder Esther bei den Frauen, traten zunehmend zeitgenössische Modenamen auf, darunter solche, die als besonders „deutsch“ galten, wie Sigmund, Hermann oder Bernhard. Ergänzt wird dieser Befund durch einzelne Fälle von Änderungen ursprünglich traditioneller Vornamen. So beantragte in den 1880er Jahren der jüdische Kaufmann und Bankagent Hirsch Gutmann in Neustadt a. d. Saale, seinen Namen in Hermann abändern zu dürfen, weil er den bisherigen nicht mehr als zeitgemäß empfand.⁶² Wie weit die Identifikation mit dem Deutschtum gehen konnte, zeigt schließlich schlaglichtartig ein Vorfall in Tann aus derselben Dekade. Bei einer der häufigen Auseinandersetzungen über die Veranlagung für die Kultusumlagen beschuldigte ein Gemeindeglied den Kultusvorstand, dieser habe ein gegebenes Versprechen gebrochen, anstatt es zu halten, „wie es sich für ehrliche Deutsche gebührt“.⁶³ Ein Vorwurf, den man aus dem Mund eines Christen mit einigem Recht als antisemitisch bezeichnen könnte.

Über die Gründe für das bei den Juden offenkundige Streben nach Verbürgerlichung kann nur spekuliert werden. Soweit es den Drang zur Bildung betrifft, ist an die eingangs referierten Erklärungen zu denken: eine Übertragung der traditionellen religiösen Pflicht zum Lernen der Thora in den säkularen Bereich, vor allem aber der Minderheitenstatus. Nicht selten

⁶¹ Siehe die Geburtseinträge im jüdischen Standesregister der Pfarrgemeinde Zeitlofs; *Genealogical Society of Utah*, Salt Lake City, Archiv, Nr. 1335039. Hier ist festgehalten, welcher verstorbene Verwandte als Namensgeber diente.

⁶² Schriftsatz des Advokaten Weber vom 2.1.1886; SWü, LRA NES, Nr. 1253, Bl. 3 recto - 6 recto, hier: Bl. 4 recto u. verso.

⁶³ Schreiben des S. Heilbronn an das Landratsamt Gersfeld vom 24.5.1889; SMr, 180: LA Gersfeld, Nr. 498.

nutzen Minderheiten in modernen Gesellschaften konsequent den Bildungsweg als Möglichkeit zum wirtschaftlichen und sozialen Aufstieg.

Das jüdische Bürgertum, das sich entwickelte, war Teil des allgemeinen Bürgertums, das sich in der Rhön formierte. Zwar bildeten sich vor dem Ersten Weltkrieg keine Heiratskreise heraus, wohl aber gemeinsame Verkehrskreise. Die Juden partizipierten an den Stammtischrunden ebenso wie an den Vereinen. Die Belege für die Mitgliedschaft in Vereinen sind zahlreich, teilweise finden sich Juden bereits unter den Gründungsmitgliedern. So gehörten beispielsweise 1842 zu den Gründern des oben angeführten „Bürgervereins“ in Brückenau zwei jüdische Kaufleute.⁶⁴ Die Vereinsaktivitäten beschränkten sich durchaus nicht immer nur auf einen Verein, wenngleich Alfred Stern aus Neustadt vermutlich ein Extremfall war. In dem Landstädtchen, so konstatierte er im Rückblick, gab es viele Vereine, und er habe, so weit er sich erinnern könne, zu allen gehört.⁶⁵ Dass es auch eigene jüdische Vereine gab, spricht nicht zwangsläufig gegen die These von der Integration der Juden in das allgemeine Bürgertum. Bei den jüdischen Vereinen handelte es sich nämlich nicht um Konkurrenzunternehmen, sondern sie nahmen Aufgaben aus dem religiös-kulturellen Bereich wahr, die von den allgemeinen Vereinen nicht abgedeckt wurden. Diese Tätigkeiten hatten die Mitglieder der Kultusgemeinden bereits bisher ausgeübt, nun wurde dieses Engagement jedoch in der für die Zeit typischen Rechtsform, dem Verein, organisiert. So war es ein wesentlicher Bestandteil des Pflichtenkatalogs der Mitglieder des „Israelitischen Wohltätigkeitsvereins“, der sich 1880 in Mellrichstadt formierte, im Trauerfall während der ersten sieben Tage morgens und abends die üblichen Gebete zu verrichten.⁶⁶ Und das Hauptanliegen des acht Jahre später in Nordheim v. d. Rhön gegründeten jüdischen Gesangsvereins „Frohsinn“ war die Hebung des Gottesdienstes durch Einübung ein- und mehrstimmiger hebräischer Gesänge.⁶⁷

Im politischen Bereich ist ebenfalls eine Integration ins bürgerliche Lager festzustellen. Wie bereits erwähnt, saßen Juden nicht nur zusammen mit Christen als gewählte Vertreter in den Kommunalparlamenten, sondern sie agierten auch Seite an Seite mit ihnen in Wahlkomitees. Auffallend ist hierbei, dass es sich in den belegbaren Fällen vor dem Ersten Weltkrieg

⁶⁴ „Verzeichniß derjenigen, welche durch Unterschrift [...]“, undatiert [vor dem 6.11.1842]; SWü, LRA BRÜ, Nr. 1655.

⁶⁵ Stern, *Erinnerungen*, Bl. 1.

⁶⁶ SWü, LRA MET, Nr. 607.

⁶⁷ SWü, LRA MET, Nr. 530.

durchweg um Vereinigungen handelte, die für die Liberalen und die Demokraten warben. In einem Fall ist eine dezidierte Abgrenzung gegenüber den Sozialdemokraten festzustellen. Im Jahre 1906 formierte sich in der Stadt Brückenau der „Jungliberale Verein Brückenau“, zu dessen Führungsspitze der jüdische Kaufmann Max Schuster gehörte. Mitglied konnte laut Satzung jeder volljährige, „unbescholtene“ Mann werden. Allerdings gab es einen verklausulierten „SPD-Paragrafen“: „Zugehörigkeit zu einer bestehenden nichtultramontanen Vereinigung, ausschließlich der Sozialdemokratie, hindert die Mitgliedschaft nicht“.⁶⁸

Bei aller Betonung der Gemeinsamkeiten und der entsprechenden Indikatoren war das Bürgertum in der Rhön genau wie andernorts natürlich nicht homogen und von einer einheitlichen Interessenlage geprägt. Speziell mit Blick auf die Juden gilt es festzuhalten, dass es auch unter den Christen antisemitische Vorurteile gab, dass judenfeindliche Stereotype kursierten, doch dürfte hier die soziale Kontrolle größer gewesen sein als in den bürgerlichen Kreisen. Umklammert und stabilisiert wurde das bürgerliche Lager allen Friktionen und Spannungen zum Trotz durch allgemein akzeptierte Verhaltens- und Umgangsformen und nicht zuletzt durch eine gemeinsame Ideologie, so nebulös sie auch war. Wie sich solch eine bürgerliche Idylle aus jüdischer Sicht darstellte, zeigt der Bericht eines Juden über die Verleihung der Kaiser-Wilhelm-Erinnerungsmedaille an die Kriegsveteranen im Jahre 1899 in Mellrichstadt:

„Ein stattliche Anzahl wackerer Männer war es, die der Ehrung theilhaftig wurden, auch unsere Glaubensgenossen waren in achtungserbietender Zahl unter den Dekorirten, einzelne sogar die Auszeichnungen für zwei Feldzüge auf treuer Männerbrust. Die Stadt hatte Festschmuck angelegt. In einem Lokale hatten sich die ehemaligen Kämpfer versammelt, ohne Unterschied des Glaubens und der Lebensstellung, als Brüder sich fühlend durch die umschließenden Banden eines geliebten Regenten, eines theueren Vaterlandes, gemeinsam bestandener Gefahren und Kämpfe. Gottesdienste in den Gotteshäusern der drei Konfessionen eröffneten die Feierlichkeiten und hierbei, sowie im ganzen Verlauf des Festes, zeigte sich der schönste Geist religiöser Toleranz, bürgerlicher Einigkeit und Friedensliebe, die unserem Bayernlande und besonders unserer rauhen Rhön als schönste Zierde eigen sind, und die von unserem erhabenen Herrscherhause wie von den Beamten des Staates gehegt, gepflegt und als Prinzip hochgehalten werden. ... Manch schönes, von wahrer Kameradschaft und Einigkeit zeugende Wort wurde noch gesprochen, die Festesfeier wird unverlöschliche Erinnerungen hinterlassen. Möge der Geist der Toleranz und Liebe wie er sich hier zeigte, auch allerorten wachsen und gedeihen.“⁶⁹

⁶⁸ „Satzungen des jungliberalen Vereins Brückenau“, §.2, Brückenau - 7.4.1906; SWü, LRA BRÜ, Nr. 369.

⁶⁹ *Der Israelit*, 40, Nr.6 (19. Januar 1899), S. 107-108.

Über den Umfang der bürgerlichen Gruppe innerhalb der jüdischen Bevölkerung genau wie in der Gesamtbevölkerung der Rhön kann nur spekuliert werden, da umfassende Daten für eine genaue Bestimmung nicht vorliegen. Das verwundert nicht, wenn man einen Blick auf die allgemeine Bürgertumsforschung wirft. Auch hier steht trotz aller Bemühungen und besserer Quellenlage die Größe dieser Formation nicht fest. *Opinio communis* ist lediglich, dass es sich um eine kleine Gruppe handelte. Jürgen Kocka beispielsweise glaubt, dass in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nur 5 bis 8 Prozent der deutschen Gesamtbevölkerung dem Bürgertum zuzurechnen sind.⁷⁰ Mit Sicherheit gehörte bei den Juden, worauf Monika Richarz hinweist, die Oberschicht zum Bürgertum. Hierunter fällt in der Rhön die Mehrheit der Juden in den Landstädten. Aber wohl auch eine Reihe jüdischer Familien in den Dörfern wird man zum Bürgertum zählen müssen.

Die Frage, ob die jüdische Bevölkerung der Rhön stärker verbürgerlicht war als die Gesamtbevölkerung, lässt sich ebenfalls kaum beantworten. Hier sind zwei Aspekte zu unterscheiden. Die qualitative Betrachtung erfordert zum einen umfassende und vergleichbare Daten zu den ökonomischen Verhältnissen und zur Bildung, zum anderen einen Maßstab, der eine genaue Verortung innerhalb des Bürgertums und damit eine Rangordnung zulässt. An beidem mangelt es. Der Datenmangel lässt auch, wie im letzten Absatz ausgeführt, keine Aussage darüber zu, wieviel Prozent der jüdischen oder der Gesamtbevölkerung in der Rhön dem Bürgertum zuzurechnen sind. Zwar kann man mit Fug und Recht behaupten, dass der Anteil unter der jüdischen Bevölkerung weit größer gewesen sein muss als bei der Vergleichsgruppe. Allerdings ist diese Aussage trivial. Da die Zugehörigkeit zum Bürgertum wesentlich vom Beruf abhängt, muss natürlich der Anteil unter der jüdischen Bevölkerung, die größtenteils im tertiären Sektor tätig war, ungleich höher gewesen sein als unter der Gesamtbevölkerung, die mehrheitlich in der Land- und Forstwirtschaft ihr Auskommen fand. Interessant wird die Frage erst, wenn als Vergleichsgruppe jene Teile der christlichen Bevölkerung herangezogen werden, die eine der jüdischen Bevölkerung ähnliche Berufsstruktur besitzen. Für solch einen Vergleich fehlen für die Rhön aber bislang die Voraussetzungen.

Eine Untersuchung der Verbürgerlichung der Juden im ländlichen Raum kann nicht schließen, ohne auf einen Topos der Forschungsliteratur einzugehen: die Juden auf dem Land als „Agenten der Moderne“. Diese Formu-

⁷⁰ Kocka, 'Obrigkeitsstaat', S. 107.

lierung ist mehrdeutig und kann unter Umständen irreführend sein. Soll dadurch lediglich ausgedrückt werden, dass die Juden städtische Konsumgüter und technische Neuheiten auf das Land brachten, so ist dagegen nichts einzuwenden. Will man aber damit suggerieren, dass die ländliche Bevölkerung diese Errungenschaften lediglich den Juden verdanke, so fordert das Widerspruch heraus. Natürlich versorgten auch die christlichen Kaufleute und Handwerker die Bevölkerung mit den geforderten Waren und Neuheiten, und Gebiete, die keine oder nur eine geringe jüdische Bevölkerung aufwiesen, mussten ebenfalls nicht auf das modische Beinkleid oder die Nähmaschine verzichten. Soll mit der Formulierung „Agenten der Moderne“ ausgedrückt werden, dass die Juden aufgrund ihrer Verbürgerlichung und der damit verbundenen urbanen Lebensform der christlichen Bevölkerung als Vorbild dienen konnten, so ist dies aufgrund der hier anhand der Rhön dargelegten Sozialisationsinflüsse durchaus plausibel.⁷¹ Will man aber damit suggerieren, dass die ländliche Bevölkerung ihre Verbürgerlichung vor allem den Juden verdanke, so fordert auch das Widerspruch heraus. Zumindest für die Rhön lassen sich eine Reihe von anderen Einflußfaktoren aufzeigen, die im gleichen Atemzug genannt werden müssen, so zum Beispiel das Vorbild der Beamtenschaft oder der christlichen Ärzte und Rechtsanwälte. In diesem Kontext war das jüdische Bürgertum nur ein „Agent“ unter vielen anderen.

⁷¹ Allerdings ist umstritten, ob sie tatsächlich als Vorbild dienten. Siehe Utz Jeggle, *Judendörfer in Württemberg*, Tübingen 1969, S. 168.

MICHAELA HAIBL

Im Widerschein der Wirklichkeit:
Die Verbürgerlichung und Akkulturation deutscher Ju-
den in illustrierten Zeitschriften zwischen 1850 und
1900

„Im Bildersaal der Geschichte oder Ein Historiker schaut Bilder an“ lautet der Titel eines Buches von Arthur E. Imhof, das sich mit dem Blick des Historikers auf Gegenstände der Kunstgeschichte beschäftigt.¹ Wenn Historiker Bilder betrachten, ist davon auszugehen, dass sie das weniger unter ikonologischen, ikonographischen oder künstlerbiographischen Aspekten tun, sondern vor dem Hintergrund der Entstehungszeit. Imhof erprobt erfolgreich einen interdisziplinären, sozialhistorisch betonten Blick. Allerdings beschäftigt er sich mit singulären Kunstwerken des 16. bis 20. Jahrhunderts. Diese Gemälde hatten damals andere Funktionen zu erfüllen als die zahlreich verbreiteten Bilder im Zeitalter der Massengraphik zwischen 1840 und 1880. Damals wurden Bilder für den Tagesbedarf geschaffen, die als Einzelblätter verkauft wurden oder als Illustrationen in den seit 1848 vielgestaltigen illustrierten Zeitschriften für jeden rezipierbar waren. Diese Bilder des Alltags genügten in unterschiedlicher Form dem Kunstanspruch, den Zeichner und Redakteure der Zeitschriften an sie stellten. Ihre wichtigste Funktion lag darin, dass sie das Zeitgeschehen visualisierbar machten. Das neue Medium lieferte seinen Betrachtern eine Form virtueller Realität frei Haus. Mit den Illustrationen politischer Ereignisse oder wichtiger Persönlichkeiten änderten sich die Sehgewohnheiten des Publikums. Sie lernten den täglichen Umgang mit Bildern. Zugleich änderte sich die Sicht auf die nahe Umwelt und die ferne Welt. Letztere wurde in der Visualisierung sogar noch bevor die Photographie ihren Siegeszug gegen Ende des 19. Jahrhunderts antrat, beweisbar.² Die Bilderwelten wurden zudem säkularisiert. Mit dem Abschied vom allein religiös motivierten populären Bild fanden nun verstärkt weltliche Themen zur Darstellung. Das Bild wurde

¹ Arthur E. Imhof, *Im Bildersaal der Geschichte oder Ein Historiker schaut Bilder an*, München 1991.

² Hans J. Scheurer, *Die Industrialisierung des Blicks. Zur Kultur- und Mediengeschichte der Fotografie*, Köln 1987.

von der Ikone zum Wandbild, das Wohnräume schmückt.³ Mit der Möglichkeit selbst Bilder zu besitzen – auch wenn es einfache Drucke auf Papier waren – übernahm der ehemalige „Untertan“ ein Privilegium des Adels und war gleichsam auf visueller-kultureller Ebene zum Bürger geworden, dessen Ideale sich aus den Möglichkeiten freier Entscheidung heraus entwickelten.⁴ Es ging um private und berufliche Selbstbestimmung. Der Prozess, in dem sich seit 1789 Bürgerlichkeit als kulturelles Konzept durchsetzte, das kulturellen Zeichencodes zu folgen hatte, vollzog sich mit der Reproduzierbarkeit von Kunst, indem der Umgang mit visuellen Medien für jeden alltäglich wurde. Verbürgerlichung und „Verbilderung“ als gesellschaftlicher und kultureller Prozess verstanden gehen sozusagen Hand in Hand. So bedeutete das Jahr 1848 auch für die Bildmedien eine entscheidende Wende in deren Entwicklung. Die Karikaturen dieser Zeit waren Elemente einer bürgerlichen Öffentlichkeit und führten zugleich zu einer neuen Bildsprache. Die Öffentlichkeit – um mit Karl Riha zu sprechen – war zum Instrument der Bourgeoisie geworden.⁵ Der Ruf nach nationaler Einigung und bürgerlicher Gleichberechtigung wurde erstmals in hohem Maße auf den verschiedenen Bildebenen zwischen Karikatur und Flugblatt verbreitet und politisch funktionalisiert.⁶

Zwei exponierte Beispiele zeigen, wie sich gesellschaftlich politische Veränderungen augenblicklich in der populären Druckgraphik – in Einblattgedrucken, Flugblättern, Bilderbogen, Illustrationen – seit 1780 niederschlugen: Da ist einmal die spontane Reaktion auf alle Formen von Toleranzversprechen gegenüber den Juden.⁷ So erscheint eine Reihe von Spott-

³ Christa Pieske, *Bilder für Jedermann. Wandbilddrucke, 1840-1940*, Berlin 1988. Im Kapitel zur Entwicklung des Wandbilddruckes (S. 25-33) wird deutlich, wie sich das Publikum wandelt. Zunächst Medium für ein „mittleres Bürgertum“, wird der Bildruck mit der Ausweitung technischer Möglichkeiten für alle Sozialschichten zugänglich und erschwinglich.

⁴ Daniela Tiggemann, 'Familiensolidarität, Leistung und Luxus. Familien der Hamburger jüdischen Oberschicht im 19. Jahrhundert', in Arno Herzig (Hrsg.), *Die Juden in Hamburg. 1590-1990*, Hamburg 1991, S. 420.

⁵ Helmut Hartwig/Karl Riha, *Politische Ästhetik und Öffentlichkeit. 1848 im Spaltungsprozess des historischen Bewußtseins*, Gießen 1974, S. 117; *Bilder der Revolution*.

⁶ Da es nicht möglich war, alle Bilder und Zeichnungen abzubilden, auf die in diesem Aufsatz verwiesen wird, sind, um die Komplexität der Bilderwelten und gleichzeitig die Stringenz der Argumentation zu belegen, bei allen genannten Bildern die publizierten Abdrucke angegeben.

⁷ Die Begriffsbestimmung für den Bereich populärer Reproduktionsgraphik ist problematisch. Grundsätzlich ist den Vorgaben von Wolfgang Brückner, *Populäre Druckgraphik Europas. Deutschland*, München 1968, zu folgen. Allerdings beschränkt er den

blättern unter dem Titel „Juden als Soldaten“ nachdem in Österreich Kaiser Joseph II. im Jahr 1788 Juden für „kriegswürdig“ befunden hatte. Damit wurde von Kritikern und Gegnern auf die *josephinische Toleranz* reagiert, die eine freie Religionsausübung der Juden lediglich duldete. Joseph II. handelte nämlich sehr wohl im Sinne eines absolutistischen Regierungsprinzips, dem die Reformen als Mittel dienten, um den Machteinfluss der katholischen Kirche zu minimieren. Diese fühlte sich in ihrer Macht beschnitten und polemisierte traditionellerweise postwendend gegen die Juden. Zur Kirche gesellten sich jene, denen es allein um die gesellschaftliche Desavouierung der Juden ging.⁸ Sie beobachteten auf wesentlich aggressivere Weise die Emanzipationsbemühungen mit Argwohn und fanden Zeichner mit spitzer Feder, die die Juden in ihrer neuen Rolle als Angehörige des Militärs als unwürdige Anwärter auf das Bürgertum stigmatisierten.⁹ Die Bestrebungen der Juden nach bürgerlicher Gleichstellung empfanden sie als Übergriff auf die eigene nichtjüdische bürgerliche Identität. Dieser folgend sollte ein deutscher Bürger „materiell unabhängig, wirtschaftlich auf eigenen Füßen stehen, im konkreten, wie im übertragenen Sinne über ein eigenes Haus verfügender Hausvater“ sein.¹⁰ Er definierte sich im beginnenden 19. Jahrhundert über Arbeit und Privatheit, nicht aber aus einem politischen Selbstverständnis heraus.

Grundlegend für den Verbürgerlichungsprozess deutscher Juden hingegen war eben das Entstehen eines neuen Selbstbewusstseins, das den Weg in die Gesamtgesellschaft auch mental ermöglichte. Dem deutschen Bür-

Blick auf Einblattdrucke, also lose Bilder, die einzeln erworben werden konnten. Die breite Basis der Zeitschriftenillustrierung erwähnen weder Brückner noch seine zahlreichen Schüler. Dennoch scheint es mir wichtig, die Illustrationen populärer Zeitschriften mit hohen Auflagenzahlen in den Bereich der populären Druckgraphik zu rechnen. In jedem Fall bedarf der Begriff „Populäre Druckgraphik“ einer neuen Diskussion.

⁸ Für die anregende, ausführliche Diskussion zur Problematik der Militarisierung und der „josephinischen Toleranz“ im Zusammenhang mit den jüdischen Emanzipationsbestrebungen danke ich dem Historiker Werner Maria Klein-Rosenau in Wien.

⁹ Eine der ersten bildlichen Reaktionen, die jüdische Rekruten schmähen, ist ein 1788 bei Hieronymus Löschenkohl in Wien herausgekommener Holzschnitt (abgebildet in Peter Dittmar, *Die Darstellung der Juden in der populären Kunst zur Zeit der Emanzipation*, München 1992, S. 95). Unter Verwendung der Vorlagen Löschenkohls brachte noch im selben Jahr der Verlag Trentsensky einen Kupferstich auf den Markt, in dem der antijüdische Ton mithilfe eines abgedruckten Dialoges zwischen Offizier und Rekrut noch verschärft wurde (abgebildet in Georg Liebe, *Das Judentum in der deutschen Vergangenheit*, Jena 1924², Abb. 98).

¹⁰ Lothar Gall, ‚„Ich wünschte ein Bürger zu sein“. Zum Selbstverständnis des deutschen Bürgertums im 19. Jahrhundert‘, in *Historische Zeitschrift*, 245 (1987), S. 601-23, 607.

gertum anzugehören, bedeutete für die Juden erst recht, sich über die Territorialstaaten hinaus als Teil der deutschen Bevölkerung zu begreifen. Der Entstehung eines „jüdischen Bürgertums“ ging die Etablierung einer kleinen Schicht von jüdischen Gebildeten voraus, einer intellektuellen Elite, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts über die Salons nach draußen trat und Öffentlichkeit erhielt.¹¹ Jüdische und nichtjüdische Intellektuelle tauschten sich aus und repräsentierten einen bürgerlichen Lebensstil, der zum angestrebten Vorbild wurde. Aus den bürgerlichen Salons wurde aber nicht nur ein neues Lebensgefühl in Form eines Lebensstils nach draußen getragen. Noch bevor auch die nichtjüdische Bevölkerung Juden als Teil des Bürgertums zu akzeptieren begann, waren die Juden bereit, weite Bereiche ihrer jüdischen Identität aufzugeben, um nur als Mitglieder der Gesellschaft anerkannt zu sein.¹² Wichtig war in diesem Zusammenhang eine geistige Disposition, die den Blick auf emanzipatorische Entwicklungen öffnete und voraussetzte, nämlich die, dass die Bestimmung des Menschen als Menschen und die des Menschen als Bürger eins werden. Dabei übernahm der nach außen sichtbare Mensch als Phänotyp in seinem persönlichen Auftreten und in seiner beruflichen Tätigkeit die Vermittlung des bürgerlichen Selbstverständnisses. Vorbilder und Abbilder wurden wichtig, die von jüdischer Seite den Emanzipationsprozess dokumentierten.

Porträts jüdischer Persönlichkeiten spiegeln heute mit ihren zahlreichen Zeichen der Zugehörigkeit das bürgerliche Bewusstsein der Dargestellten wider. Häufig zeigt sich das Selbstverständnis des Staatsbürgers, der seine Pflichten erfüllt. Meno Burg hatte sich um 1815/20 als preußischer Major porträtieren lassen. Habitus, Frisur, Barttracht und Gestus entsprechen den zeitgenössischen Vorstellungen von schlichter Einfachheit.¹³ Bezeichnend ist die Geschichte des Hintergrundes des Porträts, das der jüdische Kupferstecher Benedikt Heinrich Bendix (1770-1828) in Berlin anfertigte. Während der kurzen liberalen Phase in Preußen, bewirkt durch die dominierende napoleonische Hegemonie, erließ Friedrich Wilhelm III. liberalere Gesetze, die den Juden Bürgerrechte zugestanden. Zudem wurde eine Wehrpflicht eingeführt. Meno Burg (1787-1853), der sich sogleich 1813 bei der

¹¹ David Sorkin, *Ideology and Identity. Political Emancipation and the Emergence of a Jewish Sub-Culture in Germany, 1800-1848*, Berkeley Cal. 1983, S. 45-6.

¹² Stefi Jersch-Wenzel, 'Minderheiten in der bürgerlichen Gesellschaft', in Jürgen Kocka (Hrsg.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, Bd. 2, München 1988, S. 392-420, 393.

¹³ Ein Original befindet sich im Historischen Museum in Frankfurt a. M., eine Abbildung in Nachum T. Gidal, *Judentum in Deutschland*, Köln 1997, S. 146.

Garde vorstellte, wurde als praktizierender Jude jedoch abgewiesen. Von August von Preußen begünstigt, trat er schließlich bei der Artillerie ein, lehrte an der Artillerie-Ingenieurschule in Berlin und erlangte – eine absolute Ausnahme für Juden – den Rang eines Majors. Legendär wurde er im Berlin der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts als „Judenmajor“.¹⁴ Die jüdische Gesamtsituation jedoch hatte sich nicht gewandelt. Burgs Porträt steht als singuläres Beispiel, das signalhaft das aufkommende jüdisch-deutsche Selbstverständnis manifestiert. Die Tatsache, dass das Porträt als Lithographie herauskam, die beliebig oft publizierbar war, spricht zudem für eine intendierte Öffentlichkeitswirksamkeit.

Dies gilt für Bildnisse deutscher Provenienz ebenso wie für den amerikanischen Stahlstich von John Chester Buttre (1821-1893), auf dem der Kapitän der *U.S. Navy* Uriah Phillips Levy dargestellt ist.¹⁵ Er trägt seine Uniform und keine Kopfbedeckung. Nichts verweist auf eine jüdische Identität. Vielmehr tritt diese hinter die Befindlichkeit *amerikanischer Bürger im Staatsdienst* zurück. Beide Porträts zeigen den Bild gewordenen Stolz der Dargestellten, die es geschafft haben, sich in Bereichen der Gesellschaft einen Platz zu nehmen, der sie als Bürger einer Nation bestätigte, in deren Dienst sie sich stellten.

Andere Porträts konzentrierten sich auf die Darstellung persönlicher Individualität. Von den Malern, vor allem der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wurden psychologisierend Wesensmerkmale der Porträtierten herausgearbeitet und deren Befindlichkeiten visualisiert. Lavaters theoretische Überlegungen zur Physiognomik fanden hier, von Künstlern umgehend adaptiert, zur Sichtbarkeit.¹⁶ Bei Porträtdarstellungen jüdischer Persönlichkeiten trat alles in den Hintergrund, was die Porträtierten als „jüdisch“ kenntlich gemacht hätte. Der Makel, als der die jüdische Herkunft im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts von vielen akkulturierten Juden, so Rahel Varnhagen oder auch Heinrich Heine, begriffen wurde, war auf visueller Seite genommen worden.¹⁷ Wesensmerkmale und Ausdruckszeichen klassischer Schönheit oder sokratischer Weisheit wurden im Antlitz der Porträtierten gesucht, gefunden und dann entsprechend herausgearbei-

¹⁴ *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens, Bd. 1*, Berlin 1927, Sp. 1242.

¹⁵ Abbildung in Alfred Rubens, *Jewish Iconography*, London 1982, Kat. Nr. 1749.

¹⁶ Beispielhaft untersucht für die viktorianische Malerei in Mary Cowling, *The Artist as Anthropologist. The Representation of Type as Character in Victorian Art*, Cambridge 1989.

¹⁷ Ruth Gay, *Geschichte der Juden in Deutschland*, München 1993, S. 110-11. Klaus Briegleb, *Bei den Wassern Babels. Heinrich Heine, jüdischer Schriftsteller in der Moderne*, München 1997, S. 16.

tet und verstärkt. In diesem Sinne repräsentierte Moritz Daniel Oppenheim in seiner von Emanzipation und Toleranz geprägten Malerei der jüdischen Kultur und ihren Bräuchen verpflichtet die visuelle Konstruktion des Juden als Bürger, der sich – im Idealfall – nur in der von allen tolerierten Ausübung seiner Religion von anderen deutschen Bürgern unterschied. Oppenheim schien im Sinne Gotthold Ephraim Lessings und dessen Toleranzverständnis zu malen.¹⁸

Vor allem auch Frauen ließen sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts in selbstbewusster Selbstverständlichkeit porträtieren. Kleidung und Accessoires machten deren berühmte Vertreterinnen Henriette Herz, Rahel Varnhagen oder Amalie Beer zu Damen der deutschen Gesellschaft. Sie haben die traditionellen Perücken und Hauben abgelegt und tragen ihr eigenes Haar unbedeckt.¹⁹ Diese Frauen waren ihren nichtjüdischen Geschlechtsgenossinnen im bildlichen Sinne ebenbürtig. Es ist die jüdische Innensicht, das visuelle Erscheinungsbild vor dem Hintergrund bürgerlicher Identität und Individualität, das bei Einzelkunstwerken immer wieder zutage tritt. Bilder, die jüdisches Selbstverständnis ausdrücken, seien es Individualporträts oder Familienbilder, waren selten und meist in der Privatheit dem Blick der Allgemeinheit verborgen. Häufig wurden in den Familien selbst Porträts der Familienmitglieder angefertigt, war es doch *en vogue*, die Kinder in literarischen und musischen Fächern erziehen zu lassen. So zeigt etwa Charlotte von Rothschild auf einem Gemälde aus dem Jahr 1838 ihren Mann, das Kindermädchen und ihre Kinder. Sich selbst hat sie vor der Staffelei in einem bürgerlichen Atelierzimmer festgehalten, wie sie ihren Mann porträtiert.²⁰ Das Gemälde folgt dem Typus des vormärzlichen Familienbildes.²¹ Was dieses von anderen Künstler-Familien-Porträts unterscheidet, ist, dass hier eine Malerin vor der Leinwand sitzt und nicht ein Maler. Die beiden anwesenden Kinder und das Kindermädchen signalisieren Privatheit. Charlottes Mann Anselm Salomon Rothschild scheint direkt aus der Arbeit gekommen zu sein: Zylinder und Handschuhe liegen auf einer Kommode neben dem Armsessel, auf dem er Platz genommen

¹⁸ Vgl. das Gemälde „Der Ring“, um 1845. Abgebildet in Moritz Daniel Oppenheim, *Erinnerungen eines deutsch-jüdischen Malers*, Heidelberg (Reprint) 1999.

¹⁹ Vgl. Pauline Paucker, 'The Image of the Jewish Woman in Germany', in Julius Carlebach (Hrsg.), *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*, Berlin 1993, S. 237-66.

²⁰ Abbildung in Georg Heuberger (Hrsg.), *The Rothschilds. A European Family*, Sigmaringen 1995, S. 71

²¹ Karl Friedrich Göser, „Selbstbildnis mit Familie im Atelier“, 1835, in Georg Himmelheber, *Kunst des Biedermeier. 1815-1835*, München 1989², S. 94; Kat. Nr. 38.

hat. Mit ihm in seiner der Öffentlichkeit angepassten Kleidung tritt die Außenwelt in das familiäre Interieur.

Neben das private Porträt, das in der jüdischen Kultur bisher eine untergeordnete Rolle gespielt hatte und nun zum wichtigen Bestandteil eines bürgerlichen Selbstverständnisses geworden war, traten Bildnisse, die direkt über den erarbeiteten gesellschaftlichen und ökonomischen Erfolg der Dargestellten Auskunft gaben. Es handelte sich um Auftragsporträts des gehobenen Bürgertums oder bekannter Funktionäre in Handel und Gesellschaft, die vorrangig eine repräsentative Funktion erfüllten. Ein fester Blick, klare Züge und die aufrechte Haltung des Porträtierten, der sich im Dreiviertelprofil zum Betrachter wendete, waren die Regel. Solche Porträts wurden auch angefertigt, um Vorlagen für die Darstellung wichtiger öffentlicher Persönlichkeiten in Zeitschriften zu entsprechen. Zu diesem Zweck wurden die Gemälde entweder graphisch bearbeitet oder die vorhandenen Graphiken für den Abdruck in Zeitschriften vereinfacht. Die Porträts von Carl Heine, Fanny Lewald, Felix Mendelssohn Bartholdy, Berthold Auerbach und anderen, die alle in der „Gartenlaube“ verbunden mit ausführlichen Artikeln erschienen, sind Beispiele dafür, wie das Äußere präsentiert wurde.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts übernahmen dann Photographien die Funktion des bürgerlichen Porträts. Das galt sowohl für die ökonomisch Bessergestellten als auch für kleinbürgerliche Schichten, die sich mit der relativ kostengünstigen Photographie erstmals das eigene Konterfei leisten konnten.

Gerade in der Photographie lässt sich beobachten, dass sich das Abbild jüdischer von dem nichtjüdischer Familien nicht mehr unterschied und im Sinne des Akkulturationsprozesses eine solche Divergenz nicht mehr gewollt wurde. Der Kleiderkanon war angeglichen: Zylinder und Gehrock für die Männer, hochgeschlossene dunkle Kleider für die Frauen, hellere, manchmal modischere Bekleidung für die Mädchen und Buben.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts begleiteten illustrierte Zeitschriften die Genese und Fortentwicklung bürgerlichen Bewusstseins. Die „Gartenlaube“ etwa wollte ein breit gefächertes deutsches Bürgertum erreichen.²² Geplant war die Familienzeitschrift von ihrem Herausgeber Ludwig Keil als liberales Blatt, das gegen Konservatismus und Romantizismus, gegen kirchliche Orthodoxie und Aberglauben arbeitete. Essenziell war auch das

²² R. Horowitz, *Vom Roman des Jungen Deutschland zum Roman der Gartenlaube. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Liberalismus*, Breslau 1937, S. 50.

Bildungsbestreben der Leser, das die „Gartenlaube“ unterstützte und zu einem raschen Bildungserfolg bringen wollte.

Dennoch wird in der Repräsentation jüdischer Persönlichkeiten in illustrierten Unterhaltungsblättern der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aber auch ersichtlich, welch gravierender Unterschied zwischen jüdischer Innensicht und nichtjüdischer Außensicht auf die jüdischen Bürger herrschte. So bleibt bei den Kommentaren zu Bildern „populärer“ Juden, wie sie etwa die Familienzeitschrift „Gartenlaube“ publizierte, ein bitterer Nachgeschmack. Carl Heine (Abb. 1) wurde 1864 zur Eröffnung des von ihm initiierten Kanalabschnittes, der Elster und Pleiße bei Leipzig verband, in höchsten Tönen gelobt und gepriesen als „ein Vorbild des echten Bürgersinns, frei von kleinlichen Bedenken und ängstlichem Zaudern“.²³ Als er ein Jahr später starb und sein Vermögen größtenteils jüdischen Wohlfahrtseinrichtungen vermachte, herrschte beim Kommentator der „Gartenlaube“ missbilligendes Unverständnis. Er habe sich doch sonst nie konfessionell engagiert.²⁴ Allein diese zuletzt formulierte Äußerung spricht von dem antijüdisch getrüben Blick, den der Autor des Textes nicht verhehlen kann; Heine hatte sich sehr wohl schon zuvor für die jüdische Gemeinde eingesetzt.

Bei der Beschreibung von Henriette Herz (Abb. 2) wird ausdrücklich die Schönheit der dunkelhaarigen Frau hervorgehoben. Sie sei „jüdischer Abkunft“, sähe aus wie „eine Königin Esther“ und habe eine „ganz geradlinige Nase“.²⁵ Die Porträts von Henriette Herz und Carl Heine folgen genau dem formalen Kanon des einfachen, auf die Person konzentrierten Bürgerporträts. Akkulturation und Integration scheinen äußerlich vollzogen zu sein; dennoch betonen die Kommentare in einem Atemzug, dass es sich um Deutsche jüdischer Herkunft handle und dass diese Juden nichts mit den bösen Juden der Negativstereotype gemein hätten. Der Blick auf die Zeitungstexte relativiert die fortschrittliche Haltung, mit der sich die „Gartenlaube“ schmückte, und fördert die geläufigen und alltäglichen Stereotypenvorstellungen zutage: Juden haben gebogene Nasen, sind reiche Aufsteiger und bleiben – gleich wie säkular sie arbeiten und leben – ihrer jüdischen Herkunft über den Tod hinaus verbunden.

²³ Friedrich Hoffman, 'Leipzigs Wasserpionier. Ein Industriebild', in *Gartenlaube*, 44 (1864), S. 692-95, 693 (Ill.).

²⁴ Anonym, 'Das Carl Heinesche Testament und die israelitischen Vereine in Hamburg', in *Gartenlaube*, 48 (1865), S. 768.

²⁵ Anonym, 'Schöne Geister und schöne Seelen. 2. Henriette Herz und Schleiermacher', in *Gartenlaube*, 33 (1869), S. 517.

Diese Form der Darstellung von jüdischen Personen und Themen in der „Gartenlaube“ bezeichnete Henry Wassermann in einem Aufsatz als spezifisches Judenstereotyp, das diese Zeitschrift konstruierte und publizierte. Das liberal orientierte Blatt richtete sich an das kleine und mittlere Bürgertum und zeigte die Menschen als ehrenhafte, arbeitende Bürger. Allerdings würden beim jüdischen Bürger das Familiengefühl, die farbenreichen Traditionen und deren sentimentaler Wert herausgearbeitet sowie die leicht melancholische Grundbefindlichkeit, die aus der Erinnerung an vergangenes Leiden und vergangene Verfolgungen resultiere.²⁶ Mit dieser Interpretation der Judendarstellungen der „Gartenlaube“ konstruierte Wassermann erneut ein Stereotyp. Genau das, was er als Stereotyp entlarven wollte, war von der Zeitschrift beabsichtigt. Der Leser fand harmlose Privatheit im Kreise einer zufriedenen jüdischen Familie, die ein rechtschaffenes, liebendes Leben führt. Es sind dieselben Vorstellungen, um welche die Idee der idealen Familie auch in nichtjüdischen Alltagsleben kreist: das traute, bürgerliche Leben wahrer deutscher Bürger, wie es um die Mitte des 19. Jahrhunderts häufig zum Bildthema stilisiert und publiziert wurde (Abb. 3).

Wassermann ging für seine Interpretation von einem konkreten Bild aus. Es ist die Titelseite für eine jüdische Volksbücherei, deren Titel-Vignette direkt auf die der „Gartenlaube“ anspielt.²⁷ Nur bildet hier eine jüdische Familie den Mittelpunkt, die sich lesend in einem Wintergarten oder einer Laube versammelt hat. Beide Söhne der Familie tragen schwarze Anzüge und jeweils eine Kippa als Kopfbedeckung. Dies bindet die Familie in einen jüdischen Kontext ein. Der dargestellte Aspekt des Lesens stellt eine zweite Verbindung her, wurde in der jüdischen Kultur doch traditionell auf Bildung und Weiterbildung Wert gelegt. Das Bild der lesenden jüdischen Familie bestätigte den bürgerlichen Kreisen den voranschreitenden Prozess der Akkulturierung. Dabei verweist der Holzstich subtil darauf, dass das für das deutsche Bürgertum so wichtige Signet der Bildung den Juden selbst stets ein Anliegen war, also lediglich in der Art der Lektüre, in der Entwicklung vom religiösen zum weltlichen Lesestoff Veränderungen oder Akzentverschiebungen anstanden. Diese Bildung in klassischer Literatur, Musik und Kunst wurde von jüdischer Seite in hohem Maße angestrebt. Auch in der „Gartenlaube“ wird dem großen, nicht-

²⁶ Henry Wassermann, 'Jews and Judaism in the Gartenlaube', in *Year Book XXVIII of the Leo Baeck Institute*, London 1983, S. 47-60, 49.

²⁷ Ebd., S. 48.

jüdischen Teil der Leser ein kleinster gemeinsamer Nenner angeboten, der als Basis für Toleranz gelten kann. Der Bildungsgedanke wird zur integrativen Wertvorstellung. Dazu kommt der Blick auf die intakte, wohlerzogene Familie, die ihre Privatheit als Wert lebt. Die in Negativ-Stereotypen betonte „Fremdheit der Juden“ wird versucht aufzulösen, indem Lebens- und Bildungsumstände von Juden und Nichtjuden als vergleichbar betrachtet und als identisch visualisiert werden. Und dennoch bleibt die religiöse Identität, verbunden mit spezifischen Traditionen wie der Kippa als Kopfbedeckung für die männlichen Juden, gewahrt. Es sind Moritz Daniel Oppenheims Bilder, 1867 und 1868 in der „Gartenlaube“ publiziert, die den Lesern immer wieder beweisen, wie gleichklingend jüdische und nichtjüdische Privatheit sind.²⁸ Die Bräuche unterscheiden sich, nicht aber die Bedürfnisse, Gefühle, Ängste der Menschen. Und Oppenheims Bilder fügten sich wie kaum andere *jüdische Bilder* in den Kanon von aufrichtiger Sentimentalität. Das biedermeierliche Leben des Vormärz verschmilzt mit den Vorstellungen von traditionellem jüdischem Familienleben. Dieser Form von „Schmalz-Judaism“, wie Wassermann es nennt, kann allerdings gesellschaftliche Brisanz nicht abgesprochen werden, scheint sie doch ein Grundbedürfnis der lesenden Bevölkerung zu stillen. Der Kontext ist die idyllisierende Grundtendenz der Zeitschrift, die zeigt, wie sich der Bürger der Emotion ergeben in die Laube zurückziehen darf, um, ausgehend von der glücklichen Privatheit, die Gesellschaft zu verändern. Über solche Formen privater Bürgerlichkeit gab es eine Möglichkeit der Annäherung der Lebensstile von Juden und Nichtjuden. Die Privatheit und die „Kleinfamilie“ als neue gesellschaftliche Lebensform, in der das Kind im heutigen Sinne Kind sein durfte, waren Regenerationsorte zur Bewältigung der Außenwelt.²⁹ Immer deutlicher nämlich trennten sich mit Industrialisierung und dem Anwachsen der Städte seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts Lebens- und Arbeitswelt.

Ähnlichen Kompensationsformen der Bürgerlichkeit von Juden begegnet der Leser in einem zweiten für das 19. Jahrhundert wichtigen illustrierten Wochenblatt, in der „Leipziger Illustrierten Zeitung“. Sie besaß in ihrer Blütezeit keine so hohen Auflagen wie die „Gartenlaube“, die den Status eines Massenmediums der alphabetisierten Bevölkerung darstellte,

²⁸ Dabei handelt es sich um drei Szenen aus der seit 1833 entstandenen Bilderfolge zum jüdischen Familienleben: *Gartenlaube*, 20 (1867), S. 16 (Sabbatanfang), S. 17 (Am Sederabend); ebd., 39 (1868), S. 629 (Am Laubhüttenfest).

²⁹ Ingeborg Weber-Kellermann, *Die Familie. Geschichte, Geschichten und Bilder*, Frankfurt a. M. 1976, S. 96-8.

richtete sich aber an ein sozial bessergestelltes, gebildetes Publikum.³⁰ So kommt es, dass mit der „Illustrierten Zeitung“ und der „Gartenlaube“ das gesamte bürgerliche Publikum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit entsprechenden Wochenblättern versorgt wurde. Die „Illustrierte Zeitung“ war vom Format her größer als die „Gartenlaube“ und auch wesentlich teurer.³¹ Papier, drucktechnische Qualität und die künstlerisch ambitionierten Illustrationen richteten sich an ein elitäres Publikum. Johann Jakob Weber, der Gründer der „Illustrierten Zeitung“ wollte „durch eine Verschmelzung von Bild und Wort eine Anschaulichkeit der Gegenwart hervorrufen“.³² Dabei setzten sich die Redakteure stets für die Belange der sich im Bürgertum etablierenden jüdischen Bevölkerung ein. In aktuellen Kolumnen zum Geschehen der Zeit wurden regelmäßig Nachrichten aus den jüdischen Gemeinden publiziert und so der Informationsbedarf aus den und über die jüdischen Gemeinden und Gemeinschaften gestillt. Der nichtjüdische Leser erhielt Einblick in den Alltag jüdischer Institutionen. Gleichzeitig sollte die Information aufkeimende Judenfeindlichkeiten abwehren.³³ Auch in Bildbeiträgen wurde über jüdische Bräuche und Traditionen berichtet, wobei Schilderungen aus den Gemeinden in Prag und Posen ebenso publiziert wurden wie Architekturbeschreibungen neu errichteter Synagogen. Das Moment des Sentimentalen oder des romantischen Blicks auf jüdisches traditionelles Leben ist hier weitgehend zurückgedrängt. Trotzdem entsteht ein Bild, das von argwöhnischen Stereotypenvorstellungen nicht frei ist und das bei aller integrativen Intention der Zeitschrift antijüdische Züge annimmt. Es ist der Exotismus, der dem Judentum anhängt. Juden erhalten auch in der „Illustrierten Zeitung“ einen Sonderstatus im Sinne des Orientalismus. Juden aus Polen, aus Russland und

³⁰ Die „Gartenlaube“ erschien 1885 in einer Auflage von 150 000 Stück, die „Illustrierte Zeitung“ mit 17 000 Stück. Zitiert aus: *Zeitungs-Catalog der im In- und Auslande erscheinenden Fachzeitschriften von Rudolf Mosse, Zeitungs-Annoncen-Expedition*, München 1884/85.

³¹ Die „Gartenlaube“ erschien im Quartformat bei einer Größe von 29 zu 21,5 cm, die „Illustrierte Zeitung“ im Folioformat bei einer Größe von 41,2 zu 28 cm.

³² Zitiert nach: Karl Schottenloher/Johannes Binkowski, *Flugblatt und Zeitung. Ein Wegweiser durch das gedruckte Tagesschrifttum, Bd. 2, Von 1848 bis zur Gegenwart*, München 1985, S. 54-5.

³³ Anonym, ‘Culturgeschichtliche Nachrichten’, in *Illustrierte Zeitung*, 25. Februar 1893, Nr. 2591, S. 206: „Der Frage, ob jüdische Religionsbücher christenfeindliche und unmoralische Lehrsätze enthalten, wird im preußischen Cultusministerium ein eingehendes Studium gewidmet. ... Inzwischen haben 214 deutsche Rabbiner eine Erklärung veröffentlicht, ... daß die Sittenlehre des Judenthums keinen Ausspruch und keine Anschauung anerkenne, die Nichtjuden gegenüber etwas erlaubt, das den Juden gegenüber verboten ist.“

Galizien werden den akkulturierten Juden als überkommenes Gegenbild gegenübergestellt (Abb. 4). Sie markieren eine stete nonverbale Mahnung an die integrierten westeuropäischen Juden, deren Wurzeln oft im Osten lagen. Dies zu vergessen, war ein nicht zu unterschätzender Aspekt innerhalb des jüdischen Emanzipationsprozesses. Belastende Traditionen wurden nicht mehr gelebt. Es war zugleich ein Generationenkonflikt, wie ihn die Aufklärung und die Säkularisation für die nichtjüdischen Deutschen bedeutete.³⁴ Den neuen Zeiten wurde die Tradition geopfert – zunächst einmal. Wer den Osten verließ, tat dies, um sich in mannigfacher Weise zu emanzipieren. Die tiefe Kluft zwischen west- und ostjüdischer Kultur zu überbrücken, fühlte sich seit 1901 die Zeitschrift „Ost-und-West“ berufen. Sie revitalisierte die alten Bilder, wertete Tradition und Gläubigkeit vor dem Hintergrund der zionistischen Bewegung wieder auf.

Zuvor schon bedeutete die Polarisierung von West- und Ostjuden, von Akkulturation und Orthodoxie einen der wichtigsten Ansatzpunkte für Satire und Karikatur. Dort wurde seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts auf der Theaterbühne und auf dem Papier gleichzeitig die Rückständigkeit der „Ostjuden“ und die Akkulturation der sogenannten „Westjuden“ attackiert.³⁵ Dabei handelt es sich um den von außen am leichtesten wahrzunehmenden Konflikt, der an sich ein innerjüdischer Kulturkonflikt war.³⁶ Regelmäßig wurde er von nichtjüdischer Seite antisemitisch aufgeladen und gegen die jüdische Bevölkerung allgemein gerichtet, wie dies die Posse „Unser Verkehr“ im Jahr 1814 beispielhaft vorführte.³⁷ In dem Stück bricht der bürgerlich gekleidete Sohn eines traditionell orientierten jüdischen Altwarenhändlers als naiver Knabe in die Welt der Nichtjuden auf und scheitert fortlaufend. Die Verspottung der Emanzipation mittels der antijüdischen Posse, die seit ihrer Uraufführung in Berlin rasch an Popularität gewann und unter anderem sogar ins Schwedische übersetzt wurde, reizte die Karikaturisten zur Illustration. Es entstanden Szenen- und Typenblätter, die traditionelle und akkulturierte Judentypen vereinten und für viele Künstler und Zeichner einen leicht zugänglichen Typenkanon zum Thema „Jude“ bildeten.

³⁴ Shulamit Volkov, *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1990, S. 132.

³⁵ Vgl. Michaela Haibl, 'Das „Ostjüdische“ im „Jüdischen“. Annäherungen an eine visuelle Formel', in Rolf Wilhelm Brednich/Heinz Schmitt (Hrsg.), *Symbole. Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur*, Münster 1997, S. 505-18.

³⁶ Jack Wertheimer, 'The unwanted Element – East European Jews in Imperial Germany', in *Year Book XXVI of the Leo Baeck Institute*, London 1981, S. 23-46.

³⁷ Karl Boromäus Alexander Sessa, *Unser Verkehr. Posse in einem Akt*, Wien [1814]. Die Uraufführung des Stückes fand 1815 in Berlin statt.

Der ideale Bürger begriff sich als Träger von Wissenschaft, Kultur und deren deutscher Sprache, die als entscheidendes Akkulturationssystem für alle Dialekt Sprechenden der deutschen Einzelstaaten galt. In dem Maße, wie Juden sich den nichtjüdischen Alltag und die Alltagskultur aneigneten, konnten sie sich als deutsche Bürger fühlen. Diesen schwierigen Akkulturationsprozess kommentieren und karikieren alle Bildmedien des 19. Jahrhunderts in allen erdenklichen Nuancen. Stets wiederkehrende Themen sind Bildung und Sprache. Auf die Spitze getrieben wird die diesbezügliche Polemik in der Verknüpfung von Sprache, Bildung und Lebensstil in den humoristischen Wochenblättern. In den „Fliegenden Blättern“, einer der populärsten Witzzeitschriften des 19. Jahrhunderts, dienten Probleme der bürgerlichen Kultur-Aneignung ein halbes Jahrhundert lang als Vorwand, Judenfiguren darzustellen.³⁸ Anders als in dem Berliner Witzblatt „Kladderadatsch“ gaben sich die in München erschienenen „Fliegenden Blätter“ erstaunlich unpolitisch, ohne Karikaturen zu Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens oder zur Tagespolitik. Umso genauer und nicht von politischen Intentionen überlagert lässt sich hier beobachten, wie Zeichner und Redakteure Stimmungen der zeitgenössischen Gesellschaft aufgriffen. In fast jeder Wochennummer zwischen 1860 und 1900 erschien mindestens ein illustrierter Witz, der auf jüdische Themen oder Figuren abhob.

Bis in die 1870er Jahre war es fast ausschließlich der Maler und Zeichner Ludwig Bechstein (1843-1914), der diese Witze illustrierte. Die Judenfiguren dieser rasch gezeichneten, xylographisch und später mittels der Autotypie reproduzierten Bilderwitze ähneln sich stets. Bechstein benutzte ein Typenrepertoire, das aus jungen, alten, männlichen, weiblichen, reichen und armen, gebildeten und ungebildeten Figuren besteht und entsprechend den Bildunterschriften, die oft Dialogtexte sind, variiert wird.

Besonders reich an Zeichencodes kultureller Verbürgerlichung ist der 1870 erschienene Bilderwitz „Ein Schreibfehler“ (Abb. 5). Es handelt sich um einen historischen Witz, wie die Bekleidung des dargestellten jüdischen Paares zeigt, die in die Zeit des Vormärz verweist. In Bayern begann die Verbürgerlichung der Juden mit der Registrierung von Vor- und Familiennamen zwischen 1806 und 1812. Dies erklärt auch der Text, der dem Bild beigegeben ist.³⁹ Wie bei den meisten jüdischen Bilderwitzen geht es

³⁸ Die wöchentliche Auflagenzahl der „Fliegenden Blätter“ betrug im Jahr 1885 45 000 Stück, der „Kladderadatsch“ 40 000 Stück. Zitiert aus: *Zeitungs-Catalog*.

³⁹ *Fliegende Blätter*, 1318 (1870), S. 124; „Zur Zeit, als die Israeliten Deutschlands veranlaßt wurden, Familiennamen anzunehmen, kam eines Tages der Handelsjude Itzig Schmuhl mit einem eben erhandelten alten Petschaft in der Hand nach Hause und theilte

hier um die vollzogene äußere Assimilierung. Das Paar lebt in einer Wohnstube mit Wanduhr, Ledersofa und Bildnisporträt. Beide sind nach der damals neuesten Mode gekleidet und besitzen die gängigen bürgerlichen Accessoires. Die Frau trägt Fingerringe, der Mann eine Taschenuhr und in der Öffentlichkeit (auf der Straße) einen Zylinder als Kopfbedeckung. In der Hand hält er ein Petschaft zum Siegeln seiner Briefe. Bis ins Detail präsentieren sie sich bürgerlich. Und doch sind sie den Sehgewohnheiten der Zeit entsprechend für die Rezipienten der „Fliegenden Blätter“, als Juden zu erkennen. Ludwig Bechstein, der Zeichner, macht die Fiktion vom *fremden Aussehen* der Juden sichtbar. Kleidung, Frisuren, Gesichtszüge sind übertrieben. Dieses „Zuviel“ kennzeichnet die dargestellten Figuren dieses Bildwitzes. Die bildnerischen Mittel der Karikatur werden in der Übertreibung ausgereizt und mit der Namenspolemik „Julius Schmid“ – „Schmulius Jüd“ überstrapaziert.⁴⁰ Geht man davon aus, dass seit der Eintragung der jüdischen Bevölkerung in Namenslisten bis zum Erscheinen des Witzes über 50 Jahre vergangen waren, so muss man feststellen, dass Namen unverändert wichtig als vermeintliche Zeichen des „Jüdischen“ galten und dass der Spott immer noch und immer wieder traf, auch wenn er wie in diesem Fall im vormärzlichen Gewand auftrat.

Die Darstellungen von Juden in der illustrierten Wochenpresse häufen sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Kaum ein Witzblatt kommt ohne Seitenhiebe auf Juden und Judentum aus. Diese Tatsache spricht für ein gesteigertes Interesse an der auch politisch diskutierten Judenfrage seit der Reichsgründung 1871. Zudem sind – wie die zahlreichen Zeichnungen von Ludwig Bechstein zeigen – jüdische Typenfiguren leicht kenntlich zu machen, zu variieren und als exotische Elemente herauszustellen. Damit riefen die Zeichner immer wieder Staunen und Lachen der Leser hervor, was die zahlreichen kursierenden Negativvorstellungen von Juden lebendig hielt. Das Zeichenrepertoire für die Typisierung von Juden reichte von Kleidungsmerkmalen über bestimmte Bildthemen bis hin zur körperlichen Kennzeichnung. Für die Visualisierung boten sich zahlreiche

seiner Eehälfte mit, daß er morgen auf's Rathhaus gehen und sich einen schönen christlichen Namen geben lassen werde. Das Petschaft enthalte die Buchstaben J. S. und um dasselbe verwenden zu können habe er sich schon einen passenden Namen dazu ausgedacht... 'Da Rebeckche, haste 's jetzt schwarz auf weiß, ... jetzt bin ich der Herr Julius Schmid.' Kaum aber hatte Rebeckche in das Papier gesehen, so rief sie im Tone der größten Entrüstung: 'Mai, wie heißt Julius Schmid? ... Kannste nich lesen? ... Nich Julius Schmid heißt Du, sondern – Schmulius Jüd steht geschriebe auf dem Papier.'“

⁴⁰ Dietz Bering, *Der Name als Stigma. Antisemitismus im deutschen Alltag 1812-1933*, Stuttgart 1992, S. 38.

Kontexte an, die gerade während des Akkulturationsprozesses von nichtjüdischen Illustratoren und Karikaturisten hervorgehoben wurden. Was für das etablierte Mitglied der Gesellschaft in Deutschland selbstverständlich war – finanzielle Eigenständigkeit, ein eigenes Haus, der ökonomischen und gesellschaftlichen Stellung entsprechende Kleidung, Bildung und die deutsche Sprache – wurde Anlass für Spott und Kritik, wenn diese Normen von Juden übernommen wurden. Umgekehrt zeigen die Bilder dem heutigen Betrachter die Zeichen von Bürgerlichkeit und jene der verschiedenen Schichtungen des Bürgerlichen. Die Zeichen, die in den Porträts angedeutet werden, treten in den Bildwitzen in großer Klarheit zutage und verschärfen sich in der Entindividualisierung der Personen. Die Karikatur arbeitet mit grellen Farben, übertreibt und überhäuft. Alle Merkmale werden auf eine Person projiziert. Die solchermaßen vom Zeichner komprimierte Sicht der Außenwelt auf den langen Prozess der jüdischen Emanzipation fördert so heute noch die damals aktuellen Stereotype und Irritationen zutage.⁴¹ Gleichzeitig lässt sich bei Bechstein und auch bei anderen Illustratoren in jedem Fall die Lust nachvollziehen, mit der gespottet, übertrieben und überfrachtet wurde.

Häufiges Thema der Bildwitze ist das Missverhältnis zwischen ökonomischer Unabhängigkeit und geringem Wissen in den Bereichen Bildung und Sprache, das fast ausschließlich bei Judenfiguren vorzufinden ist, die einem gehobenen Bürgertum angehörten. Der durchgehende Subtext formuliert immer wieder von neuem, dass Reichtum keine wirkliche Integration von Juden ermögliche. Diese blieben weiterhin ungebildet und kleingeistig. In den „Düsseldorfer Monatsheften“ wurde dies seit Beginn der 1850er Jahre immer wieder auf ganzseitigen Illustrationen, die meist der Maler Theodor Hosemann (1807-1875) anfertigte, in Bild und Text vorgeführt. Eine Szene aus dem Jahr 1856 zeigt ein jüdisches Paar, in aufwendigen Sonntagsstaat gekleidet, das den Skulpturensaal eines Museums verlässt (Abb. 6). Im Hintergrund ist eine liegende nackte Frauenskulptur zu erkennen. Darauf anspielend fragt der Mann seine Frau, wie ihr denn die Ariadne auf Naxos gefallen habe. Sie antwortet: „Nu, Ariadne könnt mer schon gefalle, aber das Naxos nicht“.⁴² Die Bürgerlichkeit wird zur Attitüde, wenn die Sprache des Bildungsbürgertums und deren Bedeutungen nicht verstanden werden; dies ist die klare Botschaft der „Düsseldorfer

⁴¹ Hermann Bausinger, 'Präzise Übertreibung. Karikaturen und Bilderwitze als kulturgeschichtliche Zeugnisse', in Carola Lipp (Hrsg.), *Medien populärer Kultur*, Frankfurt a. M. 1995, S. 344.

⁴² *Düsseldorfer Monatshefte*, 10 (1856), Nr. 1.

Monatshefte“ an ihre Leser, die auf ähnliche Weise in Bild und Text häufig das jüdische Bürgertum attackierte.

In dem genannten Witz „Ein Schreibfehler“ klang der Hinweis auf den bereits erworbenen ökonomischen Wohlstand hauptsächlich visuell an, in der Präsentation von teuren Gegenständen und Kleidungsstücken. In einem weiteren Witz aus dem Jahr 1870 aus den „Fliegenden Blättern“ geschieht die Parodierung des Zuviel von jüdischer Seite (Abb. 7). Zwei Landjuden kommentieren die Garderobe einer erlesen gekleideten jungen Frau, die mittels ihres Namens, Baronin Feitelstern, als Jüdin kenntlich gemacht wird. Bechstein lässt hier den Witz als jüdischen Witz im wahren Sinn des Wortes erscheinen. Es sind vermeintlich die weniger begüterten Juden selbst, die Assimilationskritik betreiben und so den Lesern das Gefühl geben, sie seien mit ihren Vorurteilen gegenüber den zu Wohlstand gekommenen Juden im Recht. Das Lachen des Lesers jedoch gilt auch dem unverhohlenen Neid auf den Reichtum derer, die sich ein solch prächtiges Auftreten leisten können. Genugtuung verschaffte dem zeitgenössischen Leser sicher auch die dem Witz zu entnehmende Erkenntnis, dass Blick und Gefühl für das Schöne der Gier der Juden entgingen.

Ein Grund dafür, dass das Stereotyp vom Reichen immer mit Juden verbunden wurde, lag auch in der von der Judenemanzipation ausgelösten Veränderung der jüdischen Lebensverhältnisse.⁴³ Allerdings unterschieden sich die jüdischen Familien nicht von anderen Teilen der Bevölkerung, die ebenso nach ökonomischer Unabhängigkeit strebten. Ausschließlich bei Juden jedoch wurde öffentlich in Zeitschriften hinterfragt, ob sie sich ihren Wohlstand redlich erworben hätten. Die zeitgenössische Antwort implizierte ein Nein, wie in der Zeit zwischen 1860 und 1890 die Karikaturen vermitteln, in denen Juden damit beschäftigt sind, ihren Reichtum zur Schau zu stellen. Hier wird nicht mehr der Akt der Verbürgerlichung an sich thematisiert, der als Assimilation kritisiert wird. Es sind auch nicht mehr die Fragen des frühen 19. Jahrhunderts, in denen Juden als Soldaten oder in anderen zuvor undenkbaeren öffentlichen Berufen herausgestellt wurden. In den Witzblättern, die seit Ende der 1880er Jahre entstanden, wird die Verbürgerlichung als rein kultureller Konflikt formuliert.⁴⁴ Nicht

⁴³ Reinhard Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1987, S. 31.

⁴⁴ Usula Koch, *„Der Teufel in Berlin“: Von der Märzrevolution bis zu Bismarcks Entlassung. Illustrierte politische Witzblätter einer Metropole 1848-1890*, Köln 1991. Illustrierte Witzblätter entstanden vor allem seit 1848 in großer Anzahl und Vielfältigkeit. Nur wenige wurden zu erfolgreichen Periodika wie etwa die „Düsseldorfer Monatshefte“, der „Kladderadatsch“, die „Fliegenden Blätter“, die „Meggendorfer Blätter“ etc.

die Bürgerrechte der Juden oder die bürgerliche Gleichstellung sind im humoristischen Witzblatt das Thema – darum ging es auch noch in dem Witz mit der Namenspolemik – sondern allein die Anpassung an den gängigen Kulturkanon der deutschen Gesellschaft. Immer heftiger wird die Kritik an einem großbürgerlichen Lebensstil. Fast könnte man sagen, es geht in vielen Karikaturen um das Verlassen einer bürgerlichen Mittelschicht, um das Streben nach den Privilegien des Adels. Aus der Sicht des Zeichners verrät der jüdische Bürger seine Mitbürger der Mittelschicht und wandelt sich zum arroganten Kapitalisten. So stellt es sich in den „Fliegenden Blättern“ dar, die unter Vermeidung von Parteipolitik unterhaltend sein wollten. Allerdings unterscheiden sie sich in ihrer Polemik gegen die Juden der 1890er Jahre inhaltlich kaum von den sozialdemokratischen Witzblättern wie etwa dem „Wahren Jacob“, der seit 1887 in Stuttgart erschien. Nur in der zeichnerischen Form waren die Bilderwitze der „Fliegenden Blätter“ qualitativvoller und im Druck sorgfältiger. Der jüdische Kapitalist wird hier nicht als geldgieriger Unterdrücker des Proletariats gebrandmarkt, sondern als kulturbeflissener Parvenu. In dem Bilderwitz „Immer derselbe“ pflegt er ein großbürgerliches Ambiente, sitzt zeitungsliegend und rauchend vor einem Renaissance-Kamin in einem neobarocken Fauteuil (Abb. 8). Die Füße ruhen auf einem Kissen. An der Wand hängen Gemälde und Zeichnungen. Im Hintergrund sitzt die Tochter am Flügel und begleitet sich beim Singen. Auf sie beziehen sich die Worte, die die Bildunterschrift ihrem Vater in den Mund legt: „Laura, mein Kind, sing‘ doch wieder emal das schöne Lied: ‘Weiß ich, was soll es bedeuten!’“. Die Sprache des Vaters ist es, die das stimmige Bild eines reichen bürgerlichen Haushaltes ins Wanken bringt. Jüdische Umgangssprache klingt an. Und im Zitat des Titels von Heines „Loreley“ irrt der Großbürger ebenso. Die Integration in den „Geldadel“, so vermittelt der Witz, ist nur auf der äußerlichen Ebene des Lebensstils geglückt. Die höheren Weihen des Bildungsbürgertums hat er nicht erreicht. Dem aufmerksamen Betrachter eröffnen sich bei diesem Bilderwitz weitere Konnotationen. So verlangt der jüdische Großbürger ausgerechnet ein Lied von Heinrich Heine zu hören, der somit als jüdische Identifikationsfigur für die Akkulturation steht. Und dennoch ist der mit der „Loreley“ sich national deutsch bekennende Bürger nicht in der Lage, die Anfangszeile fehlerfrei zu zitieren. Edmund Harburger (1846-1907), der Nachfolger Bechsteins für das Genre des jüdischen

Nicht alle vertraten dezidiert politische Interessen. Trotzdem erschließt jedes von ihnen die Welt alltäglicher Vorstellungen und Befassthheit sowie visuelle Alltagsgewohnheiten der Leser und deren Einstellungen.

Witzes in den „Fliegenden Blättern“, schöpfte das Arsenal der physiognomischen Typisierung aus und machte „den Juden“ wie auch „die Jüdin“ mit einer den Zerrbildern entsprechenden Nase sichtbar. Diese war seit der äußeren Integration der Juden in den visuellen Kanon der Bürgerlichkeit zum tragenden Symbol der Kennzeichnung geworden.

Auf die Repräsentanz von Judendarstellungen innerhalb der sich entwickelnden politischen Personen-Karikatur wurde bisher nicht gesondert hingewiesen. Sie spielen keine so gewichtige Rolle im Bereich des Verbürgerlichungsprozesses. Entgegen den Forschungsergebnissen Peter Pulzers, der von einer starken Repräsentation von Juden oder Nachkommen von Juden innerhalb der nationalstaatlichen politischen Bewegung in Deutschland schreibt, wird in den Witzblättern nur Lasker ins Bild gesetzt. Später ist es Gerson Bleichröder, gegen den polemisiert wird.⁴⁵ Allerdings geht es in diesem Zusammenhang niemals um die bürgerliche Stellung der Juden, die sich vor allem seit der Revolution von 1848 politisch in der *Deutschen Fortschrittspartei* oder im *Deutschen Nationalverein* engagierten und einer bürgerlichen Mittelschicht angehörten. Karikaturen gegen Lasker, die in den politischen Witzblättern „Kladderadatsch“, „Wahrer Jacob“, „Glühlichter“ erschienen, waren in ihrer Visualität antisemitisch motiviert. Es waren – und darin knüpfen sie an die oben vorgestellten Bilderwitze an – Typenkarikaturen, die jedesmal aufs Neue antisemitische Stereotypenvorstellungen verfestigten.

Für ihre Rezipienten suggerierten die Bilder der illustrierten Zeitschriften des 19. Jahrhunderts ebenso wie Bildwitze und Karikaturen zeitgenössische Aktualität, gerade auch im Zusammenhang mit Judendarstellungen. Wo bei historistischen Darstellungen, etwa „Judenverfolgungen in Spanien“, die Vergangenheit konstruiert wurde, geschah dies von Seiten der Künstler, die sich der Tradition der Historienmaler verpflichtet fühlten, nach bestem Wissen.⁴⁶ Wegen solcher „imaginative constructions of the past“ erschienen für viele Historiker Bilder und Illustrationen des 19. Jahrhunderts als Zusatzquellen für die historische Forschung unglaubhaft.⁴⁷ Tatsächlich wurden immer wieder Bilder erfunden, auch um in einer Zeit der aufkeimenden Bildersucht den Kauf- und Leseanreiz für die Rezipien-

⁴⁵ Peter Pulzer, 'Jews and Nation Building in Germany 1815-1918', in *Year Book XLI of the Leo Baeck Institute*, London 1996, S. 199-217, 205.

⁴⁶ M.V. Zichy, 'Aus der Zeit der spanischen Judenverfolgung', in *Gartenlaube*, 26 (1880), S. 417.

⁴⁷ Francis Haskell, *History and its Images. Art and Interpretation of the Past*, London 1993, S. 287.

ten zu steigern. Eindrucksvoll lässt sich der Wunsch nach Bildern anhand der Ausdehnung der Illustrationen in denjenigen Zeitschriften festmachen, die von Anfang an ein breites Lesepublikum ansprachen, indem sie ihr Blatt eben als „illustrierte Zeitschrift“ auf den Markt brachten. Von zwei kleinen Illustrationen in einer zwölfseitigen Ausgabe zur Jahrhundertmitte steigerte sich der Anteil bei der „Gartenlaube“ auf zwölf Abbildungen je Ausgabe im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. In der „Illustrierten Zeitung“ betrug um 1870 der Anteil an Illustrationen die Hälfte der jeweiligen Nummer. Oft erstreckten sich die Bilder über eine Doppelseite.

Hinter dem zögernden Interesse, sich mit Bildern in Zeitschriften des 19. Jahrhunderts historisch auseinanderzusetzen, stand auch die Frage, ob Bilder überhaupt Authentizität vermitteln könnten beziehungsweise ob sie ebenso wahr seien wie schriftlich überlieferte Quellen.⁴⁸ Dazu kommt das mühsame Erschließen der Bildquellen und die ungenügenden Informationen zu Illustratoren und Illustrationspraxis. Zudem gilt es, auch den Künstler „im Auge“ zu behalten, der seinen Blick auf die Dinge für die Rezipienten bindend macht.⁴⁹

Dennoch muss das Bild bei aller Vieldeutigkeit auch im Prozess von jüdischer Emanzipation und Verbürgerlichung als authentisches Zeitinterpretament ernst genommen werden. Der Zeichner ging als Repräsentant der bürgerlichen Gesellschaft von einer historischen Situation aus, von sichtbaren Auffälligkeiten, von Wahrgenommenem und Gesehenem. Die Figuren, die er darstellte, sind typisierte Personen, die er aus dem Alltag übernommen hatte. In gleichem Maß bedeutet die Karikatur eine zeitgenössische Interpretation der Zeitumstände. Sie bietet einen Blick aus der Zeit auf die Zeit. Sie zeigt Stimmungslagen: Gerade im Lachen manifestierten sich gesellschaftliche Befindlichkeiten. Ob weite Kreise der Rezipienten diese Bilder wahrgenommen und in ihrer Tendenz verinnerlicht haben, kann letztlich nicht bewiesen werden. Wohl aber können wir heute ihre Bedeutung ermessen, wenn die immer gleichen Judenbilder publiziert wurden.

⁴⁸ Aktuell wird das Thema im Moment für die Zeitgeschichte diskutiert. Dazu Klaus Schreiner (Hrsg.), *Das Medium Bild in historischen Ausstellungen. Zur Sektion 6 des 41. Deutschen Historikertags in München 1996*, Augsburg 1998.

⁴⁹ Wegweisend für Möglichkeiten der historischen Bildkunde sind noch immer zwei Aufsätze: Rainer Wohlfeil, 'Methodische Reflexionen zur Historischen Bildkunde', S. 17-36; und Martin Knauer, 'Dokumentsinn – historischer Dokumentensinn – Überlegungen zu einer historischen Ikonologie', S. 37-48, in Brigitte Tolkemitt/Rainer Wohlfeil (Hrsg.), *Historische Bildkunde: Probleme – Wege – Beispiele*, Berlin 1991.

Wovon berichten diese Bilder dem Betrachter von Heute? Welche Aspekte der Erkenntnis liefert das Bild als historische Quelle im Prozess der Verbürgerlichung?

Das populäre, zahlreich in Zeitschriften oder als Einzelblatt vertriebene Bild dient als Indikator für historische Veränderungen, die im 19. Jahrhundert auch in bildlicher Form an die Öffentlichkeit gebracht und von dieser rezipiert wurden. Die Bilder zeigen, wie variationsreich und unterschiedlich interpretiert das Entstehen eines jüdischen Bürgertums Eingang in die Visualität fand und wie diese Bilder das Entstehen neuer Bilder und Vorstellungen auslösten. Vor allem dokumentieren die verschiedenen Bildformen den Umgang mit den kulturellen Formen jüdischer Akkulturation von Seiten der nichtjüdischen Öffentlichkeit. Dies macht einmal mehr verständlich, dass Emanzipation und Akkulturation nicht allein auf akademischer Ebene im Zusammenhang mit der „Judenfrage“ diskutiert wurden. Es handelte sich um ein gravierendes, in weiten Teilen der Bevölkerung wahrgenommenes Problem. Vor den Lesern wurde verallgemeinert und stereotypisiert. Während in der Forschung immer wieder die politischen Prozesse von kulturellen und gesellschaftlichen getrennt werden, zeigt der Blick auf die Bilder, dass Emanzipation und Toleranzbestrebungen von jüdischer Seite und die Forderungen nach Verbürgerlichung und Akkulturation von nichtjüdischer Seite untrennbar miteinander verwoben sind. Alle Phasen von Stagnation oder Veränderung, die das gesellschaftliche Leben der Juden in Deutschland bestimmten, wurden ihnen als Fehler angekreidet und bargen in sich das Potenzial des politischen Antisemitismus. Letzterer ist nicht aus den dargestellten Inhalten zu ersehen, wenn etwa Juden stets im Zusammenhang mit Geld gezeigt werden, sondern aus der Form der zeichnerischen Darstellung. Die Formulierung eines jüdischen Körperstereotyps, das früh mit den Erkenntnissen der zeitgenössischen Anthropologie, deren sich Maler und Zeichner bedienten, vorangetrieben wurde, lief gemeinsam mit den Bildern, die im Umkreis der antisemitischen Parteien vor allem seit den 1890er Jahren entstanden, auf die Darstellung der Juden als Rasse hinaus.⁵⁰

Die Rolle des Künstlers war in diesem Zusammenhang ambivalent. Er transformierte die Stimmung und Meinung der Bevölkerung ins Sichtbare, die durch seine Sicht der Dinge gefiltert oder verstärkt wurde. In der Verallgemeinerung konkreter Begebenheiten wirkten diese Exempel auf breiter Ebene meinungsbildend. Unpolitisches wurde so politisch. Der Künst-

⁵⁰ Vgl. Kirstin Breitenfellner/Charlotte Kohn-Levy (Hrsg.), *Wie ein Monster entsteht – Zur Konstruktion des anderen in Rassismus und Antisemitismus*, Bodenheim 1998.

ler trug zu Einordnung und Wertung bei. Dazu kommt, dass der Reiz des Visuellen, der Glaube an das Bild im beginnenden Zeitalter der Bildmedien wesentlich höher zu veranschlagen ist als heute. Die dargestellten Figuren wurden selbst in ihrer übertriebenen Typisierung für wirklich gehalten. Die Zeichner schließlich waren es, die Juden sichtbar und angreifbar machten, indem sie aus imaginierten Negativstereotypen „Bilder für den Kopf“ schufen.

ABBILDUNGEN

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

1. Carl Heine. Xylographie, in *Gartenlaube*, 44 (1864), S. 693.
2. Henriette Herz. Xylographie nach dem Gemälde von Anton Graff, in *Gartenlaube*, 33 (1869), S. 517.
3. „Familie und Großvater in der Stube“. Zeichner: Ludwig Richter, in W.O. Otten (Hrsg.), *Die Spinnstube. Ein Volksbuch für das Jahr 1857*, Frankfurt am Main 1857.
4. „Wiener Weltausstellung. Bei der Militärmusik“. Zeichner: L.V. Elliot, in *Leipziger Illustrierte Zeitung*, 1583 (1873), S. 324 (Detail)
5. „Ein Schreibfehler“. Bilderwitz. Zeichner: Ludwig Bechstein, in *Fliegende Blätter*, 1318 (1870), S. 124.
6. Bilderwitz. Zeichner: vermutlich Theodor Hosemann, in *Düsseldorfer Monatshefte*, 10 (1856), Nr. 1.
7. „Kurz gefaßt“. Bilderwitz. Zeichner: Ludwig Bechstein, in *Fliegende Blätter*, 1283 (1870), S. 56.
8. „Immer derselbe“. Bilderwitz. Zeichner: Edmund Harburger, in *Fliegende Blätter*, 2459 (1892), S. 98.

Bildnachweis:

1., 2., 4. Stadt- und Staatsbibliothek Augsburg. 3., 5., 7., 8., Universitätsbibliothek Augsburg. 6. Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin.

Abbildung 1



Abbildung 2





Abbildung 4



Ein Schreibfehler.



"Schmalius Jüd steht geschriebe auf dem Papier."

Düsseldorfer Monatshefte IX Band N9 1.



Lith. Just v. Arnz & Co. in Düsseldorf.

Sarchen, wie hat dir gefallen de Ariadne auf Naxos?..

Nu? Ariadne konnt mer schon gefalle, aber das Naxos nicht...

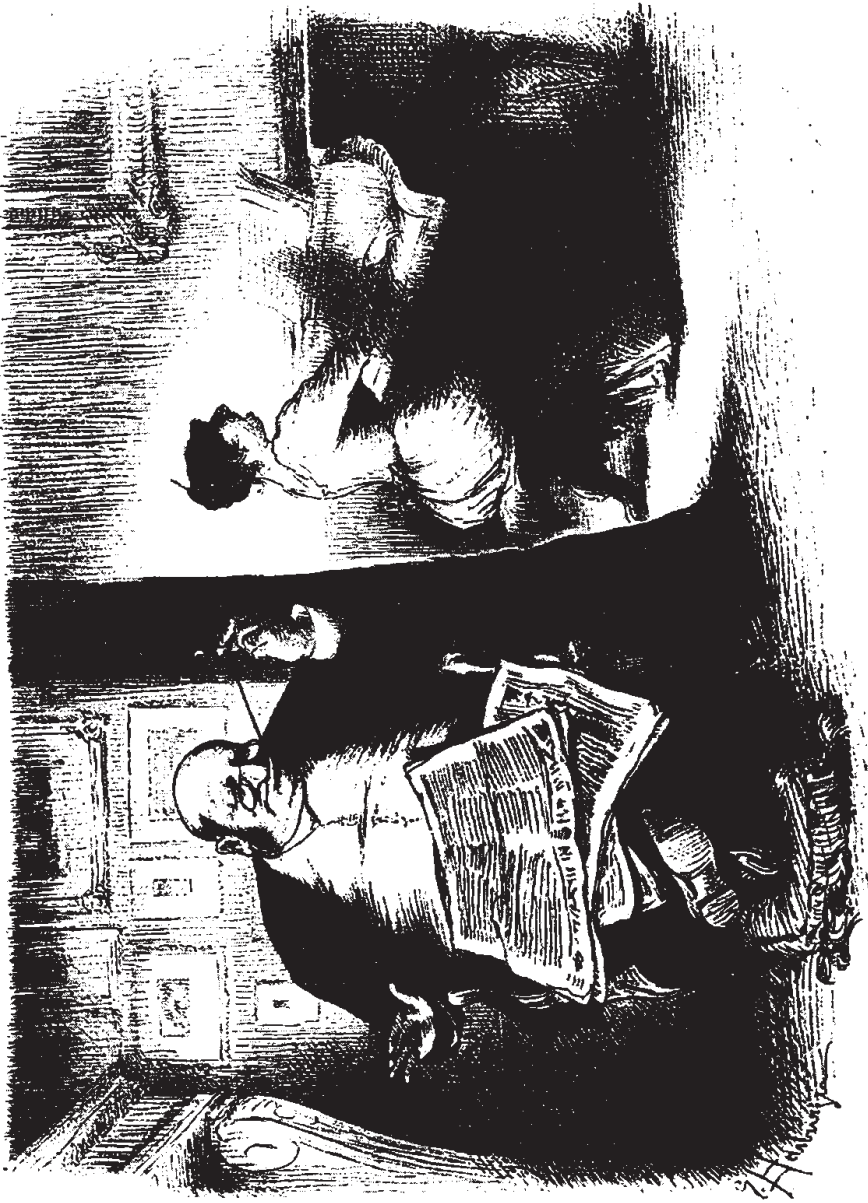
Kurz gefaßt.



„Nu, Izigleben, was denkst De Dir, wenn Du siehst
die Baronin Feitelstern mit ihrem wunderbaren Lockenkopp?“
— „Denk' ich mir, Gott, wie theier!“

Abbildung 8

Zimmer derselbe.



„Laura, mein Kind, fing’ doch wieder einmal das schöne Stüb: „Weiß ich, was soll es bedeuten!“

ANDREAS GOTZMANN

Zwischen Nation und Religion:
Die deutschen Juden auf der Suche
nach einer bürgerlichen Konfessionalität

„Wir wollen Deutsche sein und auch Juden.“¹ Dieser Satz Ludwig Philippsons charakterisiert den Kern der jüdischen Orientierungssuche in der Emanzipationszeit. Er ist in seiner ungewollten, eigenartigen Polarisierung deshalb so bezeichnend, da man ihm unzählige ähnliche Äußerungen gerade aus den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts zur Seite stellen könnte. Alle benennen die Schwierigkeit, sich in der eigenen Wahrnehmung und im Gegensatz zur Zurückweisung durch die Außenwelt einen legitimen Platz innerhalb des Konstrukts einer nationalen Einheit der Deutschen zu erkämpfen.

Während sich seit den siebziger Jahren die große Mehrzahl der Forschungsansätze zur deutsch-jüdischen Geschichte vornehmlich mit dem Emanzipationsprozess sowie mit Fragen der sozialen Organisation der jüdischen Bevölkerung und der Entwicklung des Antisemitismus befasste, liegt der Interessenschwerpunkt hier auf den Wegen der innerjüdischen Identitätsfindung. Die vor allem in der Spanne von den dreißiger bis in die sechziger Jahre erstellten kulturellen Modelle für ein Judentum in der Moderne blieben über den Zeitraum der Emanzipation hinaus maßgebend. Obwohl sich mit dem Erreichen der rechtlichen Gleichstellung und dem zunehmenden Antisemitismus im Kaiserreich auch die internen Diskurse veränderten, hatten die hier gefundenen Grundstimmungen eines neuen Selbstbewusstseins Bestand. Dieses war zum einen von der starken Überzeugung getragen, Bürger und in besonderem Maße Patrioten zu sein.² Zum anderen zeichnete es sich dadurch aus, dass es nahezu ausschließlich auf religiösen Entwürfen eines bürgerlichen, gleichberechtigten Judentums fußte. Gerade dieser entscheidende Aspekt wurde bisher von der For-

¹ *Protocolle der ersten Rabbiner-Versammlung abgehalten zu Braunschweig vom 12. bis zum 19. Juni 1844*, Braunschweig 1844, S. 61.

² Erik Lindner, *Patriotismus deutscher Juden von der napoleonischen Ära bis zum Kaiserreich. Zwischen korporativem Loyalismus und individueller deutsch-jüdischer Identität*, (Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Bd. 726), Frankfurt a. M. 1997.

schung kaum beachtet. Dies ist schon verwunderlich, denn sieht man einmal von einigen wenigen persönlichen Lebensentwürfen ab, die sich bereits in den vierziger Jahren von einer religiösen Identität abzulösen begannen, belegen alle übergreifenden Ansätze, dass die vehementen Veränderungen der deutsch-jüdischen Kultur in der Emanzipationszeit vor allem als ein religiöser Wandel zu verstehen sind.

Diese Bewertung steht in mehrfacher Weise im Widerspruch zu den bekannten Forschungsparadigmen, welche diese Entwicklung unter dem Vorzeichen der Assimilation, in jüngerer Zeit vorsichtiger und differenzierter unter dem der Akkulturation, selten auch als Teil allgemeiner Veränderungen in der Moderne verstehen. Alle drei Sichtweisen des spezifisch jüdischen Säkularisierungsprozesses leben von einer grundlegenden Polarisierung.³ Doch entgegen der Vorstellung einer einseitigen Auflösung mit mehr oder weniger starkem Verlust eines als geschlossen begriffenen kulturellen Erbes erweist sich der kulturelle Wandel im deutschen Judentum als ein komplexer Vorgang. Bei genauerem Hinsehen wird erkennbar, dass die religiöse Sphäre nicht einfach begrenzt wurde und an Bedeutungskraft verlor. Tatsächlich kam es als Reaktion auf externe Vorgaben zu einem grundlegenden Paradigmenwandel. Im Gegensatz zur Angleichung an oder Integration von Vorgaben und Modellen, die in dem zunehmend pluralistischen gesellschaftlichen Diskurs als das Konstrukt einer normativen Majoritätskultur etabliert wurden, geschah die Veränderung aus der Sicht der internen Deutungsmodelle stets in systemkonformer Weise, indem ein eigener Kosmos gewahrt und geschaffen wurde. Die vermeintlich einseitige Übernahme erweist sich als ein spezifisch jüdischer autonomer Erkenntnis- und Gestaltungsprozess unter Einbeziehung überlieferter kultureller Strukturen. Durch die, wenn auch nur symbolische Geste gelang es den Wortführern des deutschen Judentums, in einer Atmosphäre wachsenden Anpassungsdrucks die Integrität der zunehmend gefährdeten kulturellen und religiösen Eigenständigkeit zu wahren. Diese spezifischen Veränderungen kennzeichnen die Suche nach einer angemessenen Form zunächst

³ Allgemein Shulamit Volkov, *Die Juden in Deutschland 1780-1918*, (Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Bd. 16), München 1994, S. 86-101. Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg 1963. Hans Ulrich Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975. Wolfgang Schieder, 'Religionsgeschichte als Sozialgeschichte', in *Geschichte und Gesellschaft*, 3 (1977), S. 291-8. Richard van Dülmen, 'Religionsgeschichte in der Historischen Sozialforschung', in *Geschichte und Gesellschaft*, 6 (1980), S. 36-59.

nicht so sehr des individuellen Jüdischseins, sondern übergreifender Identitätsmodelle.⁴

Im Gegensatz zu der in letzter Zeit zu Recht betonten Bedeutung des religiösen Denkens für das 19. Jahrhundert, womit allerdings vornehmlich die christlichen Kirchen gemeint sind, lässt sich trotz vieler Parallelen ein klarer Unterschied zur Rolle des Judentums feststellen.⁵ Während die beiden großen Machtfaktoren der protestantischen und katholischen Kirche die eigene Lehre in Reaktion auf den Wandel externer Strukturen modifizierten, kam es umgekehrt in entscheidendem Maße zu einer Religiosisierung der bürgerlichen und vor allem der nationalen Konzepte. Diese erwarben dadurch über den von den Kirchen vorgegebenen Spielraum hinaus eine Eigendynamik, indem neue religiös agierende Legitimationsmodelle etwa einer germanisch-deutschen Tradition geschaffen wurden. Gerade dieser zweite Aspekt der Außenwirkung spezifisch jüdischer Strukturen fehlt im Hinblick auf das Judentum. Nur dadurch konnten die recht heterogenen bürgerlichen Werte gemeinsam mit der Vorstellung einer Nation als übergreifende und einende Klammer dienen.⁶ Der fehlende Einfluss der jüdischen Seite auf externe Konstrukte kann nicht verwundern, denn die Schwierigkeit, spezifisch jüdische Sichtweisen dauerhaft über den eigenen Geltungsbereich hinaus zu vermitteln, spiegelt den gesellschaftlichen Status des Judentums im 19. Jahrhundert wider. In der kulturellen Wahrnehmung wurde ihm nämlich nicht nur der Status der beispielhaften Minder-

⁴ Manfred Hettling/Stefan-Ludwig Hoffmann, 'Der bürgerliche Wertehimmel. Zum Problem individueller Lebensführung im 19. Jahrhundert', in *Geschichte und Gesellschaft*, 23 (1997), S. 333-59. Andreas Gotzmann, 'Koscher und Trefe. Die Veränderung der religiösen Praxis im Deutschland des 19. Jahrhunderts', in *Leo Baeck Institut Information*, 7 (1997), S. 85-109.

⁵ Besonders empfehlenswert: Wolfgang Altgeld, *Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus*, (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 59), Mainz 1992; wobei hier mit Ausnahme einiger weniger jüdischer Autoren der innerjüdische Aspekt weitgehend ausgeklammert bleibt. Anstelle breiter bibliographischer Angaben zur Antisemitismusgeschichte sei hier nur auf Altgelds Analyse der nationalen und religiösen Strukturen des Antijudaismus hingewiesen. Vgl. die leider nur sozial-historisch denkende Studie von Thomas Mergel, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794-1914*, (Bürgertum, Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte, Bd. 9), Göttingen, 1994.

⁶ Der schwierige Begriff des Bürgertums, der sich bezeichnenderweise nicht wirklich fassen lässt, wird hier als ein vages Konstrukt kultureller Werte und symbolischer Handlungsentwürfe, nach Weber also eher als ständisch begriffen. Rainer M. Lepsius, 'Bildungsbürgertum als ständische Vergesellschaftung', in ders. (Hrsg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 3: Lebensführung und ständische Vergesellschaftung*, Stuttgart 1992, S. 8-18.

heit zugewiesen. Seit der Aufklärung galt es als Paradigma des Anderen, wobei sich diese Bewertung in der Romantik noch verschärfte; nun bildete das Judentum geradezu den Gegenpol zur nationalen Einheit.

Die neuen Entwürfe einer jüdischen Existenz in den deutschen Staaten entwickelten sich vor diesem Hintergrund. Sowohl die Konzepte der Reformparteien als auch diejenigen der orthodoxen Gruppen waren durch grundlegende Überzeugungen gekennzeichnet, die direkt auf diese externen Vorgaben zurückgingen. Es war jene für das allgemeine bürgerliche Bewusstsein konstitutive Bewertung des Judentums, die den unwandelbar bürgerlichen Charakter der neuen internen Modelle begründete. Dabei kapitulierte man nicht vor der äußerst aggressiv vorgetragenen Zurückweisung des Judentums als unbürgerlich, jüdisch-national und damit nicht deutsch. Den Ideologen des deutschen Judentums – allen voran die Rabbiner und eine stetig wachsende Schicht universitär Gebildeter – gelang es in bewunderungswürdiger Weise, diesem starken Druck eigene, tragfähige und, wie der soziale und ökonomische Aufstieg der deutschen Juden insgesamt belegt, gesellschaftlich erfolgreiche Entwürfe entgegenzustellen.

Die wesentlichen Faktoren der externen Bewertung des Judentums, die gerade in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Tragen kamen, entstammen der aufklärerischen Diskussion. Bereits damals verfestigte sich die Vorstellung, dass das Judentum nicht nur ein Zeuge des Altertums sei und im Gegensatz zum Christentum das Missverstehen der religiösen Lehre repräsentiere. Gegenüber dieser kirchlichen Sicht wurde es zunehmend als ein im Innersten unvernünftiges System gesehen, dem zugleich der Stellenwert einer nationalen Verfassung zugewiesen wurde, indem man ihm die Charakteristika des Religiösen absprach. Das Judentum stellte sich dadurch als das Gegenteil des protestantischen Verständnisses von Religion dar. Eine ähnliche Bewertung traf den Katholizismus. So erschien den christlichen Ideologen das zeitgenössische Rabbinat als ein *jesuitisches* despotisches Kontrollsystem, durch das die jüdische Bevölkerung religiert und von jeder vernünftigen Erkenntnis fern gehalten wurde.⁷ Im Zusammenhang mit der Suche nach einer Einheit aller Deutschen zur Zeit der Befreiungskriege sah man das Judentum verstärkt als *Staat im Staat*, eine verbreitete Wahrnehmung, die von der Gewissheit getragen wurde, dass es das eigentlich Jüdische war, das die jüdische Bevölkerung nicht integrier-

⁷ Andreas Gotzmann, 'Rabbiner und Bann. Zur Problematik der Analyse und Bewertung zweier Topoi des aufklärerischen Diskurses', in *Aschkenas*, 1 (1994), S. 99-125.

bar machte.⁸ Worin dieses bestand, war nicht so klar: Einerseits konnte dies ein jüdischer Volksgeist sein – eine Vorstellung, die damals schon biologistische Züge aufwies –, andererseits die Umkehrung der religiösen Vorstellung des Auserwähltseins, die den Juden vorwarf, sich ihrerseits von den anderen Staatsbürgern abzuschließen. Die Schlussfolgerung war von den ersten Entwürfen für eine Emanzipation an stets gewesen, dass die Juden ihr Judentum aufgeben beziehungsweise umerzogen werden müssten, um überhaupt integrierbar zu sein.⁹ Zeichen ihres prinzipiellen Gegensatzes zur angestrebten Einheit aller Staatsbürger wurden auf allen Ebenen gefunden, sei es die Einhaltung separierender Speisevorschriften, die Verweigerung interkonfessioneller Ehen – letztlich die gesamte religiöse Rechtstradition – und sogar die eigene kultische Sprache oder ein wie auch immer gearteter Zusammenhang mit Juden in anderen Ländern. Den in dieser Bewertung angelegten unauslöschlichen Gegensatz erkannte schon Saul Ascher zu Beginn des Jahrhunderts: „Die Juden, heißt es, sind weder Deutsche noch Christen, folglich können sie nie Deutsche werden. Sie sind als Juden der Deutschheit entgegengesetzt, folglich dürfen sie die Christen nicht als ihresgleichen aufnehmen.“¹⁰

Diese von Fries, Rühs, Arndt, Paulus, Bauer, Paalzow, Hundt-Radowsky, Stoecker und anderen tonangebenden antijüdischen Publizisten propagierte Auffassung blieb keineswegs nur auf deren Kreise beschränkt. In weniger abstrahierter Form findet sie sich beispielsweise in den dreißiger und vierziger Jahren als ein roter Faden in den Verhandlungen der Landtage in Süd- und Südwestdeutschland über die Gleichstellung wieder, und ohne Zweifel prägte sie die alltägliche Wahrnehmung der christlichen Bevölkerungsgruppen.¹¹ Diese für die Entstehung einer bürgerlichen Ge-

⁸ Jacob Katz, 'A State Within a State. The History of an Anti-Semitic Slogan', in ders., *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden*, Darmstadt 1982, S. 124-53. Richard van Dülmen, 'Antijesuitismus und katholische Aufklärung in Deutschland', in *Historisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft*, 89 (1969), S. 52-80. Altgeld, *Katholizismus*, S. 125-65. C. Bauer, 'Der deutsche Katholizismus und die bürgerliche Gesellschaft', in ders., *Deutscher Katholizismus*, Frankfurt a. M. 1964, S. 28-53.

⁹ Auch die Ansätze seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, welche die Erziehungsversuche aufgrund eines negativen Nationalcharakters als sinnlos begriffen, belegen letztlich, wie mächtig diese stereotype Definition war.

¹⁰ Saul Ascher, *Der deutsche Geistesaristokratismus. Ein Beitrag zur Charakteristik des zeitigen politischen Geistes in Deutschland*, Leipzig 1819, S. 65.

¹¹ Hierzu zahllose Beispiele bei Reinhard Rürup, 'Die jüdische Landbevölkerung in den Emanzipationsdebatten süd- und südwestdeutscher Landtage', in ders./ Monika Richarz (Hrsg.), *Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte*, (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, 56), Tübingen 1997, S. 121-38.

sellschaft in Deutschland entscheidende Stilisierung des Judentums zum Gegenpol der Einheit soll hier nur aus der Sicht der internen Deutungsversuche interessieren, indem diese dadurch auf eine zunächst negative Weise Teil des allgemeinen Verbürgerlichungsprozesses wurden.

Die interne Reaktion bestand nicht nur darin, das Judentum in einer Abwehrbewegung gegen solche Beschuldigungen zu verteidigen. Als ein Faktor der eigenen Positionsbestimmung beeinflusste die Gegenwehr aber die neuen Identitätsmodelle und bezog dadurch – gewollt und ungewollt – die externen Vorgaben mit ein. Wie die interagierenden neuen kulturellen Modelle des 19. Jahrhunderts, nämlich die religiöse Debatte und das moderne Geschichtsverständnis als die beiden grundlegenden Deutungssysteme sowie die jüdische Pädagogik als deren Transmittor, zeigen, waren alle Entwürfe auf diese Weise auf den nationalen Einheitsdiskurs hin ausgerichtet.¹² Die zunächst paradox erscheinende innere Logik der Identitätsmodelle fußt auf einem weit reichenden Paradigmenwandel; aus der Sicht der religiösen Reformen stellt sich der dadurch in Gang gesetzte Prozess sogar als ein Wiederfinden des Judentums dar. Diese Veränderung oder Reinigung orientierte sich bezeichnenderweise an dem von außen als national definierten Ursprung des a-religiösen Wesens des Judentums. Ein für die bürgerliche Gesellschaft tragbares Judentum musste seine nationalen Aspekte negieren und als Religion erschaffen werden. Entgegen der Einigung der christlichen Bevölkerung, die trotz aller Schwierigkeiten über die staatlichen und konfessionellen Schranken hinweg doch als *deutsch* begriffen wurde, musste hier zunächst eine Reinigung von allen separierenden Eigenschaften geschehen. Damit war nicht allein der übergreifende Zusammenhalt aller Juden gemeint. Aufgrund des über Kategorien wie Sprache, Kultur und Bildung geführten Einheitsdiskurses musste die jüdische Bevölkerung alle entsprechenden – vermeintlich oder tatsächlich eigenen – Charakteristika zunächst ablegen, um Teil des größeren, spezifisch deutschen nationalen Zusammenhangs werden zu können. Im Gegensatz vor allem zur protestantisch-christlichen Bevölkerung war für die jüdische Bevölkerung die Schaffung einer jüdischen Konfession durch die Aufgabe des Nationalen der Ansatzpunkt, an dem eine Integration möglich, ja eigentlich erst verhandelbar wurde.¹³

¹² Die politische Debatte sei hier als zunächst nach außen hin gerichtet zurückgestellt, zudem die dort geäußerten Konzepte in der Mehrzahl ebenso von den religiösen Entwürfen getragen wurden.

¹³ Hier trifft sich die Einschätzung des Judentums zum Teil mit derjenigen der römisch-katholischen Kirche. Am deutlichsten werden die allgemeinen Zwänge des Einheitsdiskurses in den religiösen Neugründungen der Deutschkatholiken, aber auch der

Es sei vorab gesagt: dieser eigenartige Diskurs ließ bereits zu Beginn des Jahrhunderts erkennen, dass alle Veränderungen und symbolischen Akte der Einheit den Forderungen nicht gerecht werden würden. Dies lag nicht nur daran, dass die Haltung gegenüber den Juden am Ende des Jahrhunderts eine ganz andere Wertigkeit erhielt. Nicht, dass die jüdischen Ideologen eine große Wahl gehabt hätten, doch sie übersahen bei ihrem Nachvollziehen dieser komplizierten und offenkundig mächtigen Integrationsmystik meist, dass der nationale Einheitsdiskurs in seinen unterschiedlichen Aspekten auch von dem Gegensatz zwischen Deutschtum und Judentum lebte.¹⁴ Dagegen konnte sich die immer wieder angedachte Integration des vermeintlichen Gegenpols durch dessen Angleichung natürlich nicht behaupten.

Wie bestimmend diese Forderungen der Reinigung von nationalen, und dies meinte letztlich von allen als jüdisch begriffenen Aspekten war, lässt sich an den Debatten der „Versammlungen deutscher Rabbiner“ ablesen. Die in den Jahren 1844, 1845 und 1846 neben kleineren Zusammenkünften veranstalteten Konferenzen dienten der Konsolidierung und der gesellschaftlichen Etablierung der an ihren Anfängen stehenden Reformbewegung. Wie die ausschweifenden Protokolle der drei Versammlungen belegen, gelang dies nur in Maßen. Selbst unter den erschienenen Parteigängern befand sich ein erheblicher Anteil von Rabbinern, der nicht nur vor einschneidenden Veränderungen der Tradition zurückschreckte. Die Mehrzahl der Anwesenden wich immer wieder der Frage nach dem leitenden Prinzip der Erneuerungsbewegung und nach einem verbindlichen Reformprogramm aus, unter anderem da die Gruppe auf diese Weise für die jüdische Bevölkerung und die Überzahl der traditionell-orthodoxen Kollegen eher zu fassen und damit leichter zu bekämpfen gewesen wäre.

Trotz dieser Schwäche sind die gesamten Verhandlungen durch zwei sich gegenseitig bestärkende Bedeutungsstränge bestimmt. Zunächst war dies der Wunsch und die Notwendigkeit, auch gegenüber der nicht-jüdischen Öffentlichkeit, vor allem den staatlichen Institutionen, einen

Lichtfreunde, die in den allerdings wenigen und kleinen Vereinigungen der jüdischen Reformfreunde einen Kontaktpunkt und eine Entsprechung hatten. Herrmann Greive, 'Religious Dissent and Tolerance in the 1840s', in Werner E. Mosse/ Arnold Paucker/ Reinhard Rürup (Hrsg.), *Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History*, (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, Nr. 39), Tübingen 1981, S. 336-52.

¹⁴ Einzelne Autoren erkannten zumindest die grundlegende Dynamik solcher Konstrukte. Doch herrschte auch hier, etwa in der Reaktion auf die scharfen Angriffe durch Bruno Bauer, stets noch die Hoffnung, dass man sich derart überzogenen Vorstellungen mit Erfolg in den Weg stellen könnte; siehe Anm. 29.

positiven Eindruck zu hinterlassen und deren Vorurteile auf keinen Fall zu bestätigen. Dem liegt als Hauptstrang die enge Orientierung an dem Integrationsdiskurs zugrunde, der maßgeblich durch die Vorstellung eines nationalen Andersseins der Juden geprägt war. Das Zusammenwirken beider Faktoren wird am deutlichsten an jenen Punkten, an denen das für die Veröffentlichung erkennbar aufbereitete Protokoll nicht umhin kam, vermeintliche Entgleisungen eines Teilnehmers zu vermerken. Diese Stellen sind nicht nur durch Kommentare gekennzeichnet; in einigen Fällen fühlte sich der jeweilige Sprecher zu einer Richtigstellung seiner *missverständlichen* Äußerung veranlasst. Beispielsweise bejahte der eher konservative Braunschweiger Landrabbiner Levi Herzfeld prinzipiell die Möglichkeit der Mischehe und setzte damit wie seine Kollegen eines der erwarteten Zeichen für die vorbehaltlose Bereitschaft, in der bürgerlichen Gemeinschaft aufzugehen. Er wies aber darauf hin, dass dies der jüdischen Bevölkerung noch nicht beizubringen sei und von christlicher Seite stünden dem sogar ganz andere Hindernisse entgegen: „sodann aber auch wäre es (wie dies sogar am Unterrichte in christlichen Schulen zu ersehen ist) mit der christlichen Liebe gegen die Juden noch nicht so weit gekommen, daß eine Verheirathung zwischen Juden und Christen wünschenswerth sei.“

Diese durchaus realistische Einschätzung kommentierte das Protokoll bezeichnenderweise mit: „(Gegen den letzten Ausspruch erheben sich viele Stimmen der Versammlung.)“¹⁵

Der vehemente Assimilationsdruck, dem sich die Rabbiner ausgesetzt sahen und aussetzten, spiegelt sich direkt in dem dadurch gestärkten grundlegenden Diskurs um die Aufhebung alles Trennenden wider. Entsprechend deutlich äußerten sich die Konferenzteilnehmer gegen die Aufrechterhaltung jüdisch-nationaler Charakteristika. So warnte einer der Wortführer der religiösen Reformbewegung, Abraham Geiger, die Versammlung, die hebräische Sprache in der Liturgie nicht grundsätzlich zu fordern, denn: „auch würde, wenn die hebr. Sprache als wesentliches Moment des Judenthums aufgestellt würde, dieses als eine nationale Religion dargestellt werden, da eine besondere Sprache ein charakteristisches Moment eines gesonderten Volkslebens sei, die nothwendige Verknüpfung des Judenthums mit einer gesonderten Nationalität werde aber sicherlich von keinem der Mitglieder dieser Versammlung behauptet.“¹⁶

¹⁵ Beide Zitate in, *Protocolle der 1. Rabbinerversammlung*, S. 72.

¹⁶ *Protocolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung. Abgehalten zu Frankfurt am Main vom 15. bis zum 28. Juli 1845*, Frankfurt a. M. 1845, S. 33.

Auch die anderen Diskussionspunkte waren weitgehend von vergleichbaren Fragestellungen getragen; alle zielten sie auf die Zeichen des Nationalen und einer weiterhin gesonderten Stellung in der christlichen Umwelt ab. Dies betraf etwa die Aufrechterhaltung des Hebräischen als liturgische Sprache, ein Vorwurf den man in geringerem Maße auch gegen die römisch-katholische Kirche erhob. Weitere wichtige Punkte waren die eschatologischen Vorstellungen der Rückführung nach Palästina, des Wiedererstehens eines jüdischen Staates und sogar liturgische Texte, die in besonderer Weise das Auserwähltsein oder die Rettung vor Feinden betonten. Daher unterstrich beispielsweise der Bericht der Kommission, die sich im Auftrag der Rabbinerversammlung mit der Frage der Messiasvorstellung befasste, dass diese zwar eine große Bedeutung für das Judentum besitze und folglich ein Teil der Liturgie bleiben müsse, „jedoch mit Ausschließung aller politisch-nationalen Vorstellungen“.¹⁷

Die Lösung dieses Konflikts war für die Mehrzahl der Teilnehmer dieser Versammlung nur durch die Konstruktion eines religiösen Urgrunds der Endzeiterwartung und der Messiasvorstellung zu bewerkstelligen, die, so der Frankfurter Prediger Jacob Auerbach, zur „Umgestaltung des Nationalen zum Reinreligiösen“ führen sollte.¹⁸ Die damit benannte Polarisierung, die erst durch die Integration der Paradigmen des der Emanzipationsdebatte zugrunde liegenden Einheitsdiskurses entstand, bestimmte die gesamten Verhandlungen als die Diskrepanz zwischen einer als veraltet empfundenen ethnischen Verfassung und den religiösen Bedürfnissen der Zeit.

Diese Reaktion auf die von außen herangetragenen und, wie gerade die Verhandlungen der Reformrabbiner belegen, bald verinnerlichten Forderungen mochte für das Publikum, aber auch für einen Teil der Anwesenden tatsächlich nach einem Zurückweichen vor dem Staat aussehen. Der Bezirksrabbiner M. Reiß aus Altbreisach, dem sein wortstarker Einsatz für die Reformsache prompt in der jüdischen Tagespresse angekreidet worden war, leitete – dem Beispiel weiterer aus der Konferenz ausgetretener Kollegen folgend – am siebten Tag der Frankfurter Verhandlungen seinen Rückzug ein. Obwohl er in seiner Gegendarstellung nur noch die unaufschiebbaren Dienstplichten des jüdischen Staatsdieners als Grund für die individuelle Aufhebung der Schabbatgesetze gelten lassen wollte, blieb er doch seiner reformerischen Überzeugung treu:

¹⁷ Ebd., S. 74.

¹⁸ Ebd., S. 84.

„daß Alles, was sich im Laufe der Zeiten und im Drange der Verhältnisse, wenn auch bei seiner Einführung aus guten und wohlbedachten Gründen, im Gebiete der Religionsgesetze angehäuft und erschwert hat, nun aber der Entwicklung der Jetztzeit, der bürgerlichen Ausbildung und Existenz des Israeliten und seiner Pflichterfüllung dem Staate gegenüber, hindern entgegentritt, ausgeschieden und hinweggeräumt werden müsse. (Beifall.)“¹⁹

Sogar bei dem vorsichtigen Zurückweichen blieb die direkte Korrelation zwischen bürgerlichem Leben und dem zu definierenden neuen Judentum erhalten. Obwohl der grundlegende und zumindest von den Reformern der ersten Generation weitgehend außerhalb des religiösen Bereichs vollzogene Paradigmenwandel hin zu einem bürgerlichen Welt- und Selbstverständnis die Triebfeder für solche Änderungsvorschläge war, bildete er nicht in direkter Übertragung den alleinigen Maßstab ihres Tuns. Wie sich gerade am Beispiel der Messiasidee zeigen lässt, gelang es den Reformrabbinnern, die Integrität ihrer theologischen Betrachtungen zu schützen und diesen einen legitimen Eigenbereich zu bewahren. Außerdem war man sich über den vorangegangenen Bewusstseinswandel durchaus im Klaren.²⁰ Auf dieser Grundlage wurde die Beibehaltung von liturgischen Texten, die einen eigenen Staat oder göttliche Hilfe gegen Feinde erflchten, als Gebete empfunden, die sich gegen die erwünschte Integration richteten und daher lediglich mit innerer Zurückhaltung gesprochen werden konnten. Dem stand jedoch die veränderte Wahrnehmung entgegen, dass der Gottesdienst eine innige Erregung des Gemüts und eine Läuterung bewirken solle. Da diese Gebete nun als menschenfeindlich und als Lüge empfunden wurden, stellten sie einen unzumutbaren Verstoß gegen die Sittlichkeit dar und wi-

¹⁹ Ebd., S. 93; aber S. 157; Gotthold Salomon (Hamburg) betont, dass für das Judentum generell „Staatsdienst – Gottesdienst“ ist, ein deutlicher Ausspruch, der zeigt, dass die Zweifel in den eigenen Reihen durchaus berechtigt waren.

²⁰ Ebd., S. 100; der auch in anderen Fragen recht konservative Frankfurter Oberrabbiner Leopold Stein: „keine besonderen Gesetze für uns! wir sind Alle Söhne desselben Vaterlandes, wir kennen kein anderes und wollen kein anderes! Wem nun lügen wir [durch die Gebete um die Wiederherstellung eines jüdischen Staates/d. A.]? Gott oder dem Staate? Dieser Widerspruch muß aus unserem Gebetbuche fort, und wenn wir gleich überzeugt sind, daß unsere mit uns nicht übereinstimmenden Brüder dennoch patriotisch gesinnte Männer seien, so ist es eben nur Gewohnheit, welche sie verhindert, jenes Gegensatzes sich bewußt zu werden, wir aber, die wir dieses Bewußtsein haben, dürfen jenen Widerspruch nicht in das neue Gebetbuch mit hinüber nehmen.“ Dergleichen Beispiele lassen sich beliebig vermehren, siehe etwa: *Protocolle der dritten Versammlung deutscher Rabbiner. Abgehalten zu Breslau vom 13. bis 24. Juli 1846*, Breslau 1847; Lindner, *Patriotismus*.

dersprachen dadurch der Intention des Gottesdienstes.²¹ Diese Überzeugung fußte bereits auf einem gefestigten, bürgerlich formierten Selbstbild und konnte daher zumindest teilweise auch gegen den vordergründigen Zwang der Anpassung arbeiten. Dies ging so weit, dass konservative und liberale Reformer darauf hinwiesen, dass die Emanzipationsfrage keine religiöse sei, die Änderung der Tradition also nicht einfach entsprechende Forderungen zu erfüllen habe. Sogar in der Frage einer eigenen Nationalität unterstrichen manche Reformrabbiner im Gegensatz zu dem plakativ geführten Integrationsdiskurs die Auffassung, dass man diese aus religiöser Sicht weder verneinen könne, noch verneinen dürfe.²² Der Magdeburger Rabbiner Ludwig Philippson, der als Herausgeber des wichtigsten jüdischen Presseorgans, der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“, erheblichen Einfluss ausübte, betonte in diesem Sinne:

„Die deutschen Juden sind Deutsche, denken und fühlen deutsch und wollen vaterländisch leben und thätig sein. Aber das *Judenthum* ist nicht deutsch, es ist universell. ... Wenn wir in bürgerlicher Hinsicht mit allen Vaterlandsgegnossen nach *Einheit* streben, so dürfen und müssen wir doch im Religiösen das *Unterschiedliche* festhalten.“²³

Auch wenn die Personen, die diese gefährliche, weil gerne missverständene Position vertraten, bezeichnenderweise eine kleine Minderheit blie-

²¹ Z. B.: *Protocolle der 2. Rabbinerversammlung*, S. 81-2., Josef Maier (Stuttgart) und Bernhard Wechsler (Oldenburg). Ebd., S. 80, zeigt deutlich, dass es um die Repräsentation der bürgerlichen Werte ging, die hier der Definition von Bürgertum überhaupt zugrunde gelegt wurden. Josef Maier zählt z. B. die „allgemeine Erkenntniß und Verehrung Gottes, erhöhte Religiosität und Sittlichkeit, allgemeine Herrschaft und Tugend und Gerechtigkeit“ auf; man bemerke die typische Vereinigung religiöser und bürgerlich-staatlicher Aspekte. Diese Einzelfragen haben natürlich ihre Entsprechung in der antijüdischen Propaganda, ein Aspekt, auf den hier nicht eingegangen werden kann; Altgeld, *Katholizismus*, S. 47-62, 181-94. George L. Mosse, 'Jewish Emancipation. Between Bildung and Respectability', in Jehuda Reinharz/ Walter Schatzberg (Hrsg.), *Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, Hannover 1985, S. 1-16.

²² *Protocolle der 2. Rabbinerversammlung*, S. 35; Zacharias Frankel (Dresden): „Die Emanzipationssache steht dem Religiösen fern, und um der Emanzipation willen sei kein religiöses Moment aufzuopfern. Was religiös ist, müssen wir beibehalten, und wäre die Nationalität religiös, so müßten wir auch ohne Scheu uns zu dieser bekennen.“

²³ Ebd., S. 40; die hebräische Sprache gewährleiste diese internationale Einheit. Ähnliche Äußerungen gibt es von Samuel Hirsch (Luxemburg) und von Ludwig Philippson. Ebd., S. 99-100; Leopold Stein betont, dass das „Nationelle“, und damit meint er die gemeinsame Abstammung, religiös bestehen bleibe und damit auch die Zusammenführung aus der Zerstreung. Der Wunsch nach einer Versetzung nach Palästina sei dagegen als eine Lüge aus dem Gebet zu streichen.

ben, belegt dies doch, dass man selbst in der Aufbruchstimmung der vierziger Jahre, in Erwartung der völligen Emanzipation, den wichtigsten Faktor der Wahrung kultureller Integrität erfüllte und die Geschlossenheit des Deutungssystems zumindest symbolisch aufrechterhielt. Manchen Rabbinern war dies zu wenig. Ihr Misstrauen gegen die starke Kohärenz von bürgerlicher und emanzipatorischer Forderung war in den Jahren der nicht allzu erfolgreichen Emanzipation offenbar gewachsen:

„Löwengard [Rabbiner im württembergischen Lehrensteinfeld/d. A.] bemerkt gegen Holdheim [Landesrabbiner von Mecklenburg-Schwerin/d. A.], man wolle bürgerlicher sein, als das allgemeine Bürgerthum. Er trägt Bedenken, das bürgerliche Leben geradezu als ein religiöses Leben zu betrachten. Wo Religion und Leben im Widerspruch stehen, da dürfe der Israelite seine Religion nicht diesem zum Opfer bringen.“²⁴

Dass dieses neue Modell neben dem Gedanken der nationalen Einheit aller Deutschen auch die konstitutiven Werte des Bürgertums einschloss, zeigt deutlich Ludwig Philipppsons Aufruf während der vorjährigen Braunschweiger Konferenz: „Die hebräische Sprache muß daher neben dem Deutsch-Nationalen bleiben und [!] mit ihm organisch durchdringen.“²⁵ Neben diesem Grundzug der neuen religiösen Ideen, dass man zunehmend, wenn auch zuweilen in eigentümlicher Weise, staatliche und interne Aspekte miteinander verschmolz, wird ein Überhöhen der eigenen Theologien zu einem über den jüdischen Bereich hinausweisenden Deutungsmodell, zu einem religiösen und bürgerlichen Konzept der Weltbeherrschung sichtbar. Ganz im Gegensatz etwa zur Durchsetzungskraft vor allem protestantischer Entwürfe wurde dies aufgrund der besonderen Minderheitensituation extern natürlich nicht aufgegriffen. Über die von reformerischer und orthodoxer Seite vertretene Vorstellung, dass das Judentum stets der Wahrer jener Werte gewesen sei, die nun von der bürgerlichen Gesellschaft anerkannt wurden, empfand man die neuere Entwicklung zunehmend sogar als ein Herannahen der Endzeit. Damit erfüllte sich für die Zeitgenossen der göttliche Auftrag des Judentums, an dem Entstehen einer gleichberechtigten bürgerlichen Gesellschaft mitzuwirken, allen Völkern jenen ewigen humanistischen Gedanken zu vermitteln und letztlich die Verschmelzung der Menschheit in brüderlicher Liebe herbeizuführen.²⁶

²⁴ Ebd., S. 156; wobei Holdheim zuvor klar gestellt hatte, dass es ihm nicht um eine „Bequemlichkeits-Theorie“ gehe.

²⁵ *Protocolle der 1. Rabbinerversammlung*, S. 61. Ähnlich Auerbach, ebd., S. 157.

²⁶ Diese Theologie entstand zum Teil als bewusste Gegenposition zum Anspruch und zur anti-jüdischen Haltung der christlichen Konfessionen. *Protocolle der 2. Rabbinerver-*

Gerade die radikalen Reformer näherten das Judentum dem allgemeinen Humanismus nicht nur an, sondern versuchten es als deckungsgleich darzustellen.²⁷ Das Jüdische erschien lediglich als ein spezifischer Ausdruck der überhöhten moralischen Normen des Bürgertums. Diese Projektion sollte die allgemeine Anerkennung der diffusen bürgerlichen Werte auf die schlecht beleumundete jüdische Religion übertragen.

Die bei aller religiös intendierten nationsübergreifenden Verbrüderung viel zentralere Botschaft der Rabbiner musste schon aufgrund der Emanzipationsdebatte dennoch lauteten: „Wir lieben als Menschen alle Menschen, aber als Deutsche die Deutschen als Kinder des Vaterlandes. Wir sind und sollen *Patrioten* und nicht bloß *Kosmopoliten* sein.“²⁸

Diese besondere Zugehörigkeit zur deutschen Nation war auf dem Hintergrund des eigentümlichen Einheitsdiskurses und dessen negativer Abgrenzung gerade gegenüber dem Judentum nur durch das Auslöschen seiner eigentlich nationalen Aspekte möglich. Was damit gemeint war, wird in den Entwürfen neuer Reformsysteme aus den dreißiger und vierziger Jahren deutlicher. Alle Werke einer systematischen Reform beruhten letztlich auf der Überzeugung, dass die religiöse Tradition extern durch die Unterdrückung, intern durch ein Missverstehen der göttlichen Gebote oder des historischen Auftrags des Judentums entstellt worden sei. Diese negative Entwicklung galt es nunmehr rückgängig zu machen. Die Umsetzung dieses Reformprogramms orientierte sich wiederum stets an den Faktoren einer besonderen Einheit aller Juden, also an der nationalen, quasi staatlichen Verfaßtheit der jüdischen Tradition. Seit der Aufklärung war es vor allem die religionsrechtliche Komponente, die *Halacha*, die als Grund für die Andersartigkeit des Judentums angesehen wurde. Während die *wahren Religionen* Glaubenssätze besaßen, stellte sich das religiöse Rechtssystem des Judentums mit seinem Anspruch, alle Lebensbereiche zu bestimmen, den Zeitgenossen als eine staatliche Ordnung dar, da es mit Gesetzen und Pflichten, aber eben nicht mit ethischen Überzeugungen arbeitete. Auch die Reformsysteme orientierten sich eng an diesen Vorgaben. Da die rab-

sammlung, S. 81; Bernhard Wechsler möchte in die beizubehaltenden Gebete zum Kommen des Messias den Zusatz einfügen, „daß durch die bürgerlichen Verhältnisse schon ein Theil der Messias Hoffnungen erfüllt ist.“

²⁷ Samuel Holdheim, *Ueber die Autonomie der Rabbinen und das Princip der jüdischen Ehe. Ein Beitrag zur Verständigung über einige das Judentum betreffende Zeitfragen*, 2. vermehrte Aufl., Schwerin 1847, S. IX; „Das rein-religiöse Element des Judentums in seiner Entäußerung aller nationalen Umhüllung schränkt nicht nur das Allgemein-Menschliche nicht ein, sondern erkennt gerade seine Aufgabe darin, es zu läutern und zu veredeln durch den Charakter der Allgemeinheit, den es im verleihet“

²⁸ *Protocolle der 1. Rabbinerversammlung*, S. 75; Naftali Frankfurter (Hamburg).

binische Rechtstradition unreligiös und damit in den bürgerlichen Staat nicht integrierbar zu sein schien, versuchte man intern die rabbinisch-rechtliche Tradition zurückzudrängen. Während die ersten systematischen Entwürfe die literaturgeschichtlichen Schnittstellen einhielten und bei ihrer Rekonstruktion eigentlich göttlicher Anteile zunächst auf die talmudische, dann auf eine biblisch-mosaische Stufe rekurrierten, spitzte vor allem ein Autor die dabei zugrunde gelegte Vorstellung zu einem konzisen Reformprinzip zu.

Der extreme Reformers Samuel Holdheim sah bald, dass die zunächst noch willkürlichen Reformvorhaben letztlich von dem geschaffenen Gegensatz des Judentums als Religion beziehungsweise als nationale Verfassung und in der Folge durch die Bewertung des Verhältnisses zwischen dem bürgerlichen Staat und der Religion getragen wurden. Bezeichnenderweise war zunächst keineswegs der bürgerliche Staat, in den die Juden integriert werden sollten, angesprochen, sondern der jüdische. Das Herausschälen des wahrhaft göttlichen Teils der Überlieferung aus der quasi-staatlichen Verfasstheit des Judentums konnte der Überzeugung vieler Reformer nach nur durch die Abschaffung jener rechtlichen Aspekte gelingen, die nach der Zerstörung des jüdischen Staatswesens in der Spätantike beibehalten worden waren. Mit der Integration der Juden in ihre jeweilige Gastnation sah man keinen Grund mehr, diese nunmehr als unreligiös angesehenen Faktoren nicht zu streichen.²⁹ Dieses Reformsystem, das neue Paradigmen wie Staat und Nation auf das Sakralrecht projizierte, bediente sich zugleich bestehender Kategorien des jüdischen Rechts, die nun zu Scheidepunkten zwischen eigentlich Religiösem und den eine eigene Nationalität begründenden Aspekten definiert wurden. Holdheims radikaler und kaum akzeptierter Entwurf, der gerade durch sein systemkonformes Vorgehen das bei weitem konziseste Reformkonzept seiner Zeit darstellt, hatte mit den konservativeren und sogar mit den eher philosophisch arbeitenden Programmen eines gemeinsam: Alle versuchten sie das Judentum als eine Religion im Sinne des 19. Jahrhunderts zu definieren. Und dies bedeutete, dass separierende Aspekte des Judentums, wie beispielsweise die Speise- und Schabbatgesetze, das Verbot der Mischehe und vereinzelt sogar die Beschneidung, als nationale Unterscheidungsmerkmale ausge-

²⁹ Holdheim, *Autonomie*, S. VI-VII; „gilt uns Alles, was auf der Vorstellung der Ausgewähltheit Israels und des engeren Bündnisses mit ihm beruht, als ein *Politisches*, welcher der ewigen Bestimmung des Judenthums zur Religion der Menschheit weichen müsse, hingegen Alles, was aus der ursprünglichen Anschauung eines zwischen Gott und den Menschen als solchen bestehenden Verhältnisses und Liebesbündnisses, ... hervorgeht, als ein *Religiöses*.“

schieden werden mussten. Ziel war die Definition des Judentums als Religion, genauer gesagt als eine Konfession, die neben anderen in den Rahmen des bürgerlichen Staates integriert werden konnte.

Ebenso wie in den Debatten der Rabbinerversammlungen ist auch auf der konzeptionellen Ebene die Stilisierung der Religion zur eigentlich tragenden Kraft der bürgerlichen Gesellschaft erkennbar, wobei diese Überhöhung zugleich den apologetischen Impetus der Abwehr des politisch so aggressiv vertretenen Primats des Christentums besaß. So verteidigte Samuel Holdheim seine Sicht des idealen Verhältnisses von Religion und Staat gegenüber anti-jüdischen und christlich-nationalen Vorstellungen, wie sie etwa von Bruno Bauer vertreten wurden.³⁰ Während Holdheim den Verfechtern der Idee eines christlichen Staates vorwarf, dass diese aus geschichtsphilosophischer Sicht mit ihrer Verflechtung von staatlicher und religiöser Sphäre eine rückwärtsgewandte Politik vertreten würden, über die das Judentum bereits seit mehr als tausend Jahren erhaben sei, blieb er nicht bei der für das Judentum als Minderheitenkonfession nahe liegenden liberalen Lösung der Trennung von Staat und Religion stehen. In seiner Vision dienten beide Sphären trotz ihrer generellen Trennung eigentlich demselben Ziel, ein Konzept, das sich im Gegensatz zur Rolle der christlichen Kirchen sah:

„Wenn wir also noch jetzt auf die Trennung des Politischen vom Religiösen im Judenthume dringen, so geschieht es nicht deshalb, weil wir das Politische an sich als einen Gegensatz des Religiösen uns denken, wie dies im Christentum der Fall sein mag; vielmehr müssen wir vom Standpunkte des Judenthums aus die Theilnahme am Staate und die Förderung seines Lebens als eine der vorzüglichsten Religionspflichten erkennen.“³¹

³⁰ Holdheim, *Autonomie*, S. 13, S. 16, S. IX; „ein christlicher Staat [kann] keinen andern Sinn haben, als den eines Staates, in welchem der christliche Glaube ein *nationales Gepräge* angenommen hat, welches jedes andere allgemein-menschliche Element, das nicht in der besondern Form des Christlich-Religiösen auftritt, von sich abweist ... Ist dies aber der Fall, so ist es nicht mehr die Nationalität der *Juden*, die ihrer Emancipation ... im Weg steht, sondern die Nationalität der *Christen*.“ Ders., *Das Religiöse und Politische im Judenthum. Mit besonderer Beziehung auf gemischte Ehen.* ... Schwerin 1845, S. 10-15. Allgemein hierzu Andreas Gotzmann, *Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, Bd. 55), Tübingen 1997, S. 198-250. Michael A. Meyer, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York 1988, S. 62-142. Max Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933, S. 40-110.

³¹ Ders., *Autonomie*, S. VI, auch S. IV.

Zunehmend stellt sich der liberale Staat in Holdheims zahlreichen Schriften als ein einigendes Forum für alle Gruppierungen dar, eine Vorstellung, die beispielsweise der allgemeinen Diskussion um die Einheit der *deutschen Stämme* zugrunde lag: „Die einigende Macht des Staates erweist sich eben darin, daß es ihm gelingt, die aus verschiedener Abstammung hervorgehenden Nationalitäten zu überwinden und sie zu einer innigen Volksgemeinschaft zu verbinden.“³²

Weit davon entfernt, das Judentum in einer solchen paritätischen Rolle zu belassen, wies er darauf hin, dass dieses durch seine Reinigung die höchste religiöse Ebene des allgemein Menschlichen erlangt habe. Wieder verschmilzt die jüdische Religion als Trägerin der humanistischen Ethik durch ihre Berufung, nämlich Sittlichkeit und Menschenliebe zu verbreiten, zunehmend mit den Zielen dieses überkonfessionell agierenden Staates und letztlich der Menschheit. Der radikale Reformrabbiner von Sachsen-Weimar, Mendel Heß, empfand dies gleichermaßen als Mission, als „den wahren Adel des Judenthums für seine Erhebung und Geltendmachung als die ewige und uranfängliche Religion, als die Religion des *ganzen* Menschengeschlechtes“.³³

Erstaunlicherweise treffen sich die unterschiedlichen Positionen von extremer, liberaler und konservativer Reform mit den Bewertungen der Orthodoxie gerade in diesem Punkt nahezu wieder, obwohl letztere schon aus legitimatorischen Gründen stärker auf der generellen Trennung von Staat und Religion und auf dem Vorrang der religiösen Überzeugung beharren mussten. So betonte die orthodoxe Zeitung „Der Treue Zionswächter“ in einer Reihe von anonymen Artikeln einerseits, dass die religiöse von der staatlichen Interessensphäre getrennt bleiben müsse, fügte andererseits aber hinzu, dass es die Aufgabe der Juden sei, „die äußeren Staaten religiös zu idealisieren“.³⁴ Sogar der spätere Wortführer der Neoortho-

³² Ders., *Gemischte Ehen zwischen Juden und Christen. Die Gutachten der Berliner Rabbinateverwaltung und des Königsberger Consistoriums beleuchtet*, Berlin 1850, S. 54-5.

³³ Mendel Heß, (Rezension von Holdheims Autonomie der Rabbinen), in *Der Israelit des 19. Jahrhunderts*, 5 (1844), Nr. 1, S. 1-4; Nr. 2, S. 9-12; Nr. 3, S. 17-21; Nr. 4, S. 25-8; hier S. 2. Samuel Hirsch, (Rezension von Holdheims Autonomie der Rabbinen), in *Orient. Literatur Blatt*, Nr. 44, 1843, Sp. 696-9, hier Sp. 698: „Der Staatsorganismus ist als das Höchste anzuerkennen, in den das Religiöse niemals hindernd eingreifen darf ... Staat und Religion stehen für das Bewußtsein unserer Zeit nicht mehr *nebeneinander*, als zwei sich nicht berühren sollende Gebiete, sondern sie verhalten sich, wie Inneres zum Äußeren, wie Wesen und Form.“

³⁴ „H.“ [= unbekanntes Pseudonym], 'Wie verhalten sich die Orthodoxen zu den Neologen', in *Der Treue Zionswächter*, 9 (1853), Nr. 3, S. 9. „J“ [= unbekanntes Pseud-

doxie, Samson Raphael Hirsch, welcher die Anerkennung einer eigenständigen religiösen Sphäre zur Grundlage des sittlichen Staates erhob und damit die Distanz zwischen beiden Geltungsbereichen bestärkte, deutete letztlich ebenso wie die Reformen die Vereinigung von Staat und Religion auf einer höheren, eigentlich religiösen Ebene an:

„Jenes Zurückstoßen und Beschränken in den Bahnen des Lebens ist also wesentlich Bedingung des Golus [= Diaspora/d. A.], vielmehr Pflicht, soviel nur immer möglich, sich dem Staate anzubürgern, der uns aufgenommen; des Staates Zwecke zu fördern und das eigene Wohl nicht getrennt von des Staates Wohl zu achten.“³⁵

Zugleich war diese Überhöhung der religiösen Lehre des Judentums als eine, wenn nicht sogar als die tragende Kraft des Staates wieder von dem Bewusstsein um die zentrale religiöse Bedeutung der allgemeinen bürgerlichen Werte getragen.

Neben solchen grundlegenden Gedanken wirken die im 19. Jahrhundert wirklich umgesetzten Reformen, etwa die Veränderungen der Liturgie, des synagogalen Raums, des öffentlichen Erscheinungsbildes des Judentums und der Juden, der Reglementierung von Körper und Zeit in der Rückschau zunächst nur als ästhetische Veränderungen. Jedoch auch dies waren letztlich Neuerungen, die für das bürgerliche Bewusstsein der deutschen Juden bezeichnend sind. Im Gegensatz zu den wenig erfolgreichen systematischen Reformversuchen setzten sich diese in vielen Fällen über das ganze Spektrum hinweg bis in die Orthodoxie hinein durch, da der Paradigmenwandel hin zu einem bürgerlichen Selbstverständnis und zu einer entspre-

onym], 'Der Staat in seinem Verhältnisse zur Kirche', in: ebd., 5 (1849), Nr. 29, S. 225-7; Nr. 30, S. 233-4; Nr. 31, S. 243; hier fehlt offenbar der Schluss, siehe die Erstaussgabe des Textes ebd., 4 (1848), Nr. 25-27; besonders 4 (1848), Nr. 27, S. 210-211. Aus S. R. Hirschs 'Neunzehn Briefe über das Judentum' zitiert nach Frank Kober (Hrsg.), *Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten*, Königstein/Ts. 1984, S. 247-8; die messianische Zeit sei „eine Zukunft, die ja Hand in Hand geht mit der Erhebung der Allmenschheit zur Allverbrüderung unter Gott, dem Alleinen! Eben dieser rein geistigen Natur der Volkstümlichkeit Jissroels halber ist es [= das Judentum/d. A.] darum überall zum innigen Anschluß an Staaten fähig“.

³⁵ S. R. Hirsch nach Kober, *Juden*, S.247-8. Samson Raphael Hirsch, *Zweite Mittheilung aus einem Briefwechsel über die neueste jüdische Literatur. Ein Fragment*, Altona 1844, S. 33-4; weist bei allem Patriotismus auch darauf hin, dass kein Jude gezwungen werde, in den Staatsdienst zu gehen, wenn dies die Verletzung der Schabbatgebote mit sich bringe. Ebenso Jakob Löwenstein, *Menorah Tehorah oder das reine Judentum als Gegenstück des von Dr. M. Creizenach unter dem Titel Thariag herausgegebenen ersten Theils seines Schulchan Aruch. In zwei Abtheilungen*, Schaffhausen 1835, S. 82-6. Gotzmann, *Recht*, S. 218-27.

chenden Bewertung der religiösen Lehre hier wie dort schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts eingesetzt hatte.³⁶

Wie es zu dieser erneuten Konvergenz zwischen den religiösen Gruppierungen über die zunehmend tiefer werdenden Gräben hinweg kam, erklärt sich beispielsweise über den Erfolg der neuen Erziehungskonzepte und über den erstaunlichen Aufschwung des innerjüdischen Bildungswesens schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Ausschlaggebend für die Vermittlung einer neuen Bewertung der eigenen Tradition war jedoch vermutlich nicht primär das jüdische Schulwesen im engeren Sinn, das bisher im Zentrum des wissenschaftlichen Interesses stand. Dieses konnte sich aus rechtlichen und finanziellen Gründen sowie aufgrund des sozialen Aufstiegs der jüdischen Bevölkerung um die Mitte des Jahrhunderts besonders außerhalb des süddeutschen Raums kaum durchsetzen.³⁷ Anders verhielt sich dies in Bezug auf die seit Beginn des Jahrhunderts breite religiöse Erziehungsliteratur, die in jüdischen Schulen, im privaten Rahmen, innerhalb der Gemeinden und selbst zum autodidaktischen Studium genutzt wurde. Diese Literatur vermittelte das skizzierte Bild in stark vereinfachter, eingängiger Weise, wobei das Judentum wieder den Maßstäben des Religiösen angepasst wurde. Die davon unterschiedenen zeremonialen Anteile – also das rechtliche Erbe, das zuvor noch Angelpunkt der Tradition gewesen war – erschienen nun als Beiwerk und, wie die Mehrzahl der Werke erkennen lässt, als Gegensatz, zumindest aber als Hemmschuh des religiösen Geistes. Mit der Ablehnung der rechtlich denkenden Art der Gottesverehrung als *Werkheiligkeit* definierte man die jüdische Tradition bereits als bürgerliche Religion, für welche Sittlichkeit, Innigkeit, Moralität, Sauberkeit, Gebildetsein, gemeinsam mit Staatstreue und einer konfessionsübergreifenden Duldsamkeit zentrale Werte waren.³⁸

³⁶ Steven M. Lowenstein, 'The 1840s and the Creation of the German-Jewish Religious Reform Movement', in Mosse/Paucker/Rürup (Hrsg.), *Revolution*, S. 255-97. Der Erfolg der ästhetisch erscheinenden Neuerungen lag gerade darin, dass sie nicht eigentlich als Reformen, sondern allgemein als notwendige Anpassungen an die neue Zeit gesehen wurden. Zur christlichen Umwelt z. B.: Ulrike Döcker, *Die Ordnung der bürgerlichen Welt. Verhaltensideale und soziale Praktiken im 19. Jahrhundert*, (Historische Studien, Bd. 13), Frankfurt 1994. Manuel Frey, *Reinliche Bürger. Entstehung und Verbreitung bürgerlicher Tugenden in Deutschland 1760-1860*, Göttingen 1997. Andrea Hopp, *Jüdisches Bürgertum in Frankfurt am Main im 19. Jahrhundert*, (Frankfurter historische Abhandlungen, Nr. 38), Stuttgart 1997.

³⁷ Mordechai Eliav, *Hachinuch Hajehudi beGermanija biJeme HaHaskala weha Emanzipatia*, Jersalem 1960.

³⁸ Bezeichnenderweise handelt es sich bei dem Begriff der Werkheiligkeit um eine Kategorie protestantischen Denkens. Andreas Gotzmann, *The Dissociation of Religion*

Wie dominierend dieser Paradigmenwandel von einer nun als rechtlich-national empfundenen Kultur hin zur Religion war, lässt sich daran erkennen, dass es den orthodoxen Pädagogen trotz ihres Kampfs gegen die übermächtige reformorientierte Erziehungsliteratur bis in die sechziger Jahre nicht gelang, Konzepte zu erarbeiten, die eine grundlegend andere Sicht des Judentums boten. Letztlich galt allen jüdischen Pädagogen, was sogar der orthodoxe Rektor der jüdischen Schule in Würzburg, Israel Schwarz, sagte: „das Religionsbuch ist kein Schulchan Aruch [= ein maßgebliches Gesetzeskompendium/d. A.] und hat nur die alleinige Aufgabe: die Grundprinzipien der Glaubens- und Pflichtenlehre in eindringlichen Worten dem Schüler mitzuteilen.“³⁹

Ungeachtet aller Versuche, eine orthodoxe Lebensweise zu vermitteln, erkannte Schwarz damit dieselbe Polarisierung von Religiösem und Rechtlichem, das zugleich als Nicht-Religiöses definiert war, wie seine reformgesinnten Kollegen an. Die gesamte religiöse Erziehungsliteratur dieser Zeit blieb in Form und Inhalt weitgehend stereotyp, so dass die kommenden Generationen vom Beginn des Jahrhunderts an systematisch und in einer vereinfachenden Weise umerzogen wurden. Die Vermittlung allgemein bürgerlicher Werte geschah auch hier über die Umbewertung grundlegender Paradigmen der eigenen Tradition. Die Kinder lernten nicht nur, dass ein Teil ihres kulturellen Erbes nicht oder nur schwer in die neue Zeit passte; ihr Judentum wurde ihnen im Sinne der neuen Grenzziehungen als eine bürgerliche *Religion* vermittelt.

Wieder darf diese Neubewertung nicht einseitig als ein Verlust begriffen werden. Dies gilt nicht nur, da die jüdische Sphäre abermals auf verschiedenen Ebenen eigene Antworten auf die externen Vorgaben fand. Das neue Konzept des Judentums als bürgerliche Konfession bewährte sich zugleich als ein vorwärts gewandter, offener und positiver Entwurf. Richtet man den Blick über die im engeren Sinne religiöse Diskussion hinaus, so wird erkennbar, dass die jüdischen Historiker ganz ähnliche Modelle für ein bürgerliches Judentum skizzierten, die bezeichnenderweise dieselben

and Law in Nineteenth Century German-Jewish Education, Leo Baeck Institute Year Book, Nr. XLIII, 1998, (im Druck).

³⁹ Diesen stand das Zeremoniale gegenüber; Israel Schwarz, *Emunat Israel. Lehrbuch der israelitischen Religion zum Unterrichte für die Jugend. 1. und 2. Cursus. Mit punctierten hebräischen Belegstellen und vielen Anmerkungen versehen*, Bamberg 1853, S. V. Von dieser Haltung wichen zuerst die Anhänger der Neoorthodoxie ab, aber auch sie hielten die bürgerlichen Kategorien für das Religiöse aufrecht. Gabriele von Glasenapp, 'Von der Neo-Orthodoxie bis zum Dritten Reich', in dies./Michael Nagel, *Das jüdische Jugendbuch. Von der Aufklärung bis zum Dritten Reich*, Stuttgart 1996, S. 79-162.

grundlegenden Strukturen erkennen lassen. So stellt sich das zentrale Deutungssystem des modernen historischen Denkens ebenso als ein Versuch bürgerlicher Weltbeherrschung dar, indem es das Judentum zum eigentlichen Träger der für das bürgerliche Selbstverständnis so zentralen Vorstellung der *Kulturnationen* erklärt. Wie in den anderen Bereichen kam es auch hier zu Überlagerungen und Beeinflussungen zwischen den unterschiedlichen Deutungssystemen. Beispielsweise hielt das neue Geschichtsverständnis von den dreißiger Jahren an Einzug in die religiöse Sphäre und diese wurde ihrerseits durch das Erbe der religiösen Tradition geprägt. Ähnlich wie die theologischen Entwürfe einer Reform lebte das Geschichtsbewusstsein von der Distanz zur eigenen Vergangenheit, die der Geschichtsschreibung erst die Möglichkeit gab, historische Modelle für die Integration der jüdischen Bevölkerung in die bürgerliche Gemeinschaft zu erstellen. Nicht nur, dass – wie die Historiker nun belegten – Juden, wenn man sie nicht ausschloss, stets friedlich und produktiv dem Gemeinwohl dienten; zugleich stellten diese neuen Tradenten jüdischer Kultur bürgerliche Werte wie Staatstreue oder etwa ein harmonisches Familienleben als bleibende, von der Verfolgungsgeschichte nicht beeinträchtigte indigene Faktoren des Judentums ins Zentrum ihrer geschichtlichen Entwürfe. Dadurch dass die Geistesgeschichte zu einem der tragenden Paradigmen der Geschichtlichkeit erhoben wurde, erhielt das extern so kritisierte geistig-religiöse Erbe sogar einen grundlegend positiven Charakter.⁴⁰ Über die Leidensgeschichte als zweiten Strang des Geschichtsverständnisses schloss man – ähnlich wie in den theologischen Konstrukten oder in den Überlegungen zum Verhältnis von Staat und Religion – auf eine besondere weltgeschichtliche Rolle des Judentums. Durch diese bekannte Überhöhung des Judentums trug das historische Deutungssystem gleichermaßen zu einem vorwärts gewandten Entwurf für ein integriertes, letztlich stärker akkulturiertes und zugleich selbstbewusstes deutsches Judentum bei.

Alle hier angesprochenen Entwürfe – von den theologischen über die religionspädagogischen bis zu den historischen – waren bereits von dem Selbstverständnis bestimmt, ein Teil der neuen bürgerlichen Gesellschaft zu sein. Mehr noch, allen Modellen lagen die schwer fassbaren Normen des Bürgerlichen als einschneidender Paradigmenwandel schon zugrunde. Auf diesem Hintergrund eines bürgerlich formierten Denkens vollzog das

⁴⁰ Wobei einzelne Aspekte wie die rechtliche oder mystische Literatur meist auch intern kritisiert wurden. Andreas Gotzmann, 'Geschichte als Abkehr von der Vergangenheit. Zur Problematik historischer Identität im deutschen Judentum der Emanzipationszeit', in *Aschkenas*, 2 (1999), im Druck.

deutsche Judentum die beschriebene Veränderung in einer spezifischen Umsetzung der von außen herangetragenen Bewertungen. Erst durch das Ablegen der nationalen Aspekte wurde das Judentum im Sinne des 19. Jahrhunderts zur Religion und damit integrationsfähig. Dennoch ging das Zusammengehörigkeitsgefühl dabei keineswegs verloren; sowohl in den Reformdiskussionen wie in den historischen Werken scheint es – notwendigerweise verborgen, doch stets existent – immer wieder auf. Alle Konstrukte, selbst die orthodoxen, versuchen das grundlegende Modell einer bürgerlichen Konfession zu skizzieren, also eines religiösen Systems, das bewusst in einem pluralistischen Rahmen agierte und zunehmend weniger im Gegensatz zur Außenwelt stand. Damit verweisen die Intentionen und Paradigmen dieser neuen jüdischen Religion direkt auf das notwendige, jedoch nicht wirklich existente Pendant einer gleichberechtigten bürgerlichen Gemeinschaft.

SIMONE LÄSSIG

Bildung als *kulturelles Kapital*? Jüdische Schulprojekte in der Frühphase der Emanzipation

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts gelang den Juden im deutschen Kulturbereich ein nahezu kollektiver wirtschaftlicher und sozialer Aufstieg, zu dem es nur in wenigen europäischen Staaten ein Pendant gegeben haben dürfte. Neuere Forschungen verweisen darauf, dass die Verbürgerlichungsraten für das Kaiserreich zwar bisher offenbar zu hoch angesetzt wurden, aber immerhin noch etwa ein Drittel der deutschen Juden in die Kategorie *bürgerlich* eingeordnet werden kann.¹ Dies ist aus mindestens zwei Gründen bemerkenswert: Zum einen hatte noch um 1800 mehr als die Hälfte der Juden in unsicheren ökonomischen Verhältnissen oder in Armut gelebt. Zum anderen geht die Forschung inzwischen davon aus, dass im Kaiserreich nicht mehr als 5 bis 8 Prozent der Gesamtbevölkerung den Kerngruppen des Bürgertums angehörten.² Aus dieser Sicht verwundert es kaum, dass die Frage nach Ursachen, Ebenen und Verlauf der in Deutschland besonders erfolgreichen Verbürgerlichung der Juden durch die Einbindung in die

¹ So hat etwa Till van Rahden herausgearbeitet, dass im Jahr 1876 27,7% der etablierten jüdischen Haushaltsvorstände der oberen Mittelschicht und 8,1% der Oberschicht angehörten, also knapp 36%, bei einem rein männlichen Sample sogar 41,5% *bürgerlich* lebten. Vgl. Till van Rahden, *Juden und andere Breslauer: die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Grossstadt von 1860 – 1925*, Göttingen, 2000, S. 67-94

² Vgl. Jürgen Kocka, 'Obrigkeitsstaat und Bürgerlichkeit. Zur Geschichte des deutschen Bürgertums im 19. Jahrhundert', in Harm-Hinrich Brandt/Wolfgang Hardtwig (Hrsg.), *Deutschlands Weg in die Moderne: Politik, Gesellschaft und Kultur im 19. Jahrhundert*, München 1993, S. 107-21; Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3, 1849-1914*, München 1995, S. 763-72. Selbst wenn man bedenkt, dass sich diese Werte auf die Gesamtbevölkerung, die Angaben zum Sozialstatus der jüdischen Minderheit aber meist nur auf ein städtisches Sample beziehen, bleibt die Differenz signifikant.

allgemeine Bürgertumsforschung neue Relevanz erlangte.³ Impulsgebend wirkt dabei die Erkenntnis, dass in Deutschland dem *kulturellen* Konstituierungsvorgang des Bürgertums eine ganz zentrale Funktion zukam.⁴ Und in der Tat sprechen durchaus gewichtige Gründe dafür, die vergesellschaftende Kraft von Bürgerlichkeit gerade für die deutsch-jüdische Geschichte im 19. Jahrhundert als Interpretament zu nutzen.

In den deutschen Territorien wurde die Emanzipation der Juden zunächst als Erziehungsprozess und damit mehr als kulturelle denn als politische Aufgabe begriffen. Mit der Forderung nach „bürgerlicher Verbesserung“, die der Gleichstellung vorangehen sollte, projizierte die Beamten-schaft ihr eigenes Kulturmodell auf die Minderheit. Folgerichtig erlangte das spezifisch deutsche Konzept der Bildung gerade für die Juden eine zentrale Bedeutung.⁵ *Bildung* stand hierbei nicht nur für die Aneignung von Wissen, sondern auch für ein – potentiell bürgerliches – Sozialverhalten, das bestimmte moralische Normen und Werte, ästhetische Ideale und damit das Streben nach harmonischer Persönlichkeitsentwicklung einschloss. Für Minderheiten wie die Juden konnte dieses Konzept durchaus attraktiv sein, zeichnete es sich doch durch eine grundsätzliche Offenheit aus. Wer dem bürgerlichen Kulturmodell mit der Kernforderung Bildung entsprach, der wurde – so schien es – unabhängig von sozialer Herkunft oder religiösem Bekenntnis als Bürger und damit als nützliches Mitglied der Gesellschaft akzeptiert, der konnte teilhaben an der Vergesellschaftung der neuen Sozialformation.⁶ In der Konsequenz bedeutete dies aber auch, dass Bürgerlichkeit für all jene, die der kulturellen Norm nicht voll entsprachen, ausgrenzend wirkte.

³ Vgl. den anregenden Essay von Shulamit Volkov, 'Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma', in Jürgen Kocka (Hrsg.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich. Bd. 2*, München 1988, S. 343-71.

⁴ Vgl. die Forschungsberichte von Dieter Langewiesche, 'Frühliberalismus und Bürgertum 1815-1849', in Lothar Gall (Hrsg.), *Bürgertum und bürgerlich-liberale Bewegung in Mitteleuropa seit dem 18. Jahrhundert*, München 1997, S. 63-130; Helmut Seier, 'Liberalismus und Bürgertum in Mitteleuropa 1850-1880', in ebd., S. 131-230; sowie: Manfred Hettling und Stefan-Ludwig Hoffmann, 'Der bürgerliche Wertehimmel. Zum Problem individueller Lebensführung im 19. Jahrhundert', in *Geschichte und Gesellschaft*, 23 (1997), S. 333-60.

⁵ Vgl. u.a. George L. Mosse, *Confronting the Nation. Jewish and Western Nationalism*, Hanover/London 1993, v. a. S. 143. Eine allgemeine Einordnung bei: Aleida Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Frankfurt/New York 1993.

⁶ Vgl. Wolfgang Ruppert, 'Bürgertum im 18. Jahrhundert', in Ulrich Herrmann (Hrsg.), *Die Bildung des Bürgers*, Weinheim/Basel 1989, S. 59-80, 67-9; Seier, *Liberalismus*, S. 228.

Mit Blick auf die Ausgangsfrage scheint es also lohnend, die Funktion von Kultur und Bildung im Verbürgerlichungsprozess gerade der Juden zu bestimmen: Fungierte Bildung – hier dem instruktiven Ansatz von Pierre Bourdieu folgend – als kulturelles Kapital, das sich über spezifische Vermittlungsinstanzen und -anstrengungen in soziales wie ökonomisches Kapital konvertieren ließ?⁷ Nutzte die jüdische Minderheit – möglicherweise erfolgreicher als andere Sozialgruppen – den Erziehungsansatz des Staates als Medium sozialer Mobilität? Setzte sie auf diese Weise spezifische kulturelle Energien frei, die als Antriebskräfte für den im deutschen Judentum so tief greifenden sozialen Wandel wirkten?

Im Folgenden sollen diese Fragen aufgegriffen, aber keineswegs in komplexer Weise beantwortet werden. Vernachlässigt werden muss hier zum einen die Tatsache, dass sich *Kultur* im Allgemeinen ebenso wenig wie *Bürgerlichkeit* im Besonderen auf Bildung beschränkt, sondern auch die symbolische Ebene der Lebensstile und Praktiken einschließt. Zum anderen kann auch den verschiedenen Dimensionen des Bildungsbegriffes nicht umfassend Rechnung getragen werden. Die nichtinstitutionalisierte funktionale Bildung im Bereich der Lebensformen, des geselligen Umgangs in Vereinen oder Familien, durch eine literarische wie publizistische Öffentlichkeit und – das wird häufig vergessen – auch durch die religiöse Praxis können hier kaum einbezogen werden. Gleiches gilt für die Spezifik der Mädchenbildung.⁸ Stattdessen erfolgt zunächst eine Konzentration auf den institutionellen Bereich und hier auf die ersten jüdischen Reformschulen, denen die Forschung, wenn nach Verbürgerlichungspotentialen gefragt wurde, bisher wenig Bedeutung beimaß.⁹ Aus analytischen Grün-

⁷ Zum Kapitalbegriff Bourdieus vgl. Pierre Bourdieu, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt 1987; ders., *Sozialer Raum und „Klassen“*, Frankfurt 1985; ders., *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt/M. 1996⁸.

⁸ Vgl. dazu Mordechai Eliav, 'Die Mädchenerziehung im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation', in Julius Carlebach (Hrsg.), *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*, Berlin 1993, S. 97-111.

⁹ Vgl. Mordechai Eliav, *Hachinuch hajehudi begermanija bimej haskala weha emanzipazja (Die jüdische Erziehung im Zeitalter der Haskalah und der Emanzipation)*, Jerusalem 1960; Michael Graetz, 'Jüdische Aufklärung', in Michael A. Meyer, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 1, Tradition und Aufklärung: 1600-1780*, München 1996, S. 251-350. Bislang war es vor allem Sorkin, der auf Modernisierungspotentiale der Schulen verwies; David Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, New York/Oxford 1987. Darüber hinaus entstanden mehrere anregende Regionalstudien: Dorothee Schimpf, *Emanzipation und Bildungswesen der Juden im Kurfürstentum Hessen 1807-1866*, Wiesbaden 1994; Inge Schlotzauer, *Das Philanthropin 1804-1942. Die Schule der Israelitischen Gemeinde in Frankfurt am Main*, Wiesbaden 1994; Susanne Freund, *Jüdische Bildungsgeschichte zwischen Emanzipation und Aus-*

den werden daher Elemente, die in Richtung Verbürgerlichung zeigten, besonders zu akzentuieren sein, während dem entgegenstehende, für den Untersuchungszeitraum keinesfalls zu unterschätzende Phänomene der Beharrung hier eher zurücktreten sollen.¹⁰

Im Zentrum steht die Frage, inwieweit diese Schulen die Ausbildung von Bürgerlichkeit und damit die Aneignung eines für den jeweils individuellen Verbürgerlichungsprozess unabdingbaren kulturellen Kapitals erleichterten oder gezielt förderten, in welchem Maße sie auf die Vermittlung eines zeitgemäßen Wissens, aber auch auf die Verankerung und Habitualisierung bürgerlicher Normen, Werte und Verhaltensmuster ausgerichtet waren und inwieweit sie damit die Einübung eines bürgerlichen Verhaltenssystems begünstigten.

Zunächst werden die Ausgangssituation und die organisatorische Entwicklung so weit skizziert, wie es als Hintergrundfolie für die Analyse der Erziehungsziele, der Unterrichtsfächer und Lehrpläne sowie der bevorzugten Lehrmethoden unumgänglich ist. Im Weiteren wird nach der Rezeption und Reichweite der frühen jüdischen Schulprojekte gefragt, um abschließend die Sozialrelevanz der innerjüdischen Bildungsoffensive zu thematisieren.

1. Fragt man nach Verbürgerlichungspotentialen im traditionellen jüdischen Erziehungswesen, so fallen die Antworten sehr ambivalent aus. Die im verordneten Gesetzesstudium wurzelnde beachtliche Literalität der Juden und der verbreitete Respekt vor Gelehrsamkeit konnten der Rezeption eines Kulturmodells, das sich stark über Bildung definierte, durchaus förderlich sein. Auch wenn der „schlaue Jude“ eher ein philosemitisches Stereotyp ist, die Alphabetisierungsrate niedriger lag als zumeist angenommen und die hochdeutsche Sprache nur von wenigen beherrscht wurde, so dürften Lernen und Lesen der Mehrzahl der Juden doch weit vertrauter gewesen sein als dem Durchschnitt der christlichen Bevölkerung.¹¹ Als

grenzung. Das Beispiel der Marks-Haindorf-Stiftung in Münster, 1825-1942, Paderborn 1997; Claudia Prestel, *Jüdisches Schul- und Erziehungswesen in Bayern 1804-1933*, Göttingen 1989; Andreas Reinke, 'Zwischen Tradition, Aufklärung und Assimilation. Die Königliche Wilhelmsschule in Breslau 1791-1848', in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 43 (1991), S. 193-214; Rainer Sabelleck, 'Die Entwicklung jüdischer Religions- und Volksschulen im 19. Jahrhundert. Dargestellt am Beispiel der Verhältnisse in den Landrabinatsbezirken Hannover und Hildesheim', in ebd., S. 215-32.

¹⁰ Sehr treffend werden diese analysiert von Andreas Gotzmann, *Die Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit*, Frankfurt am Main 2000.

¹¹ Vgl. Sander L. Gilman, *Die schlaunen Juden. Über ein dummes Vorurteil*, Hildesheim 1998, Monika Richarz und Reinhard Rürup (Hrsg.), *Jüdisches Leben auf dem Lan-*

Startkapital für das bürgerliche Zeitalter wirkte vor allem der Umstand, dass Lernen im Judentum als offener, nie endender Prozess verstanden wurde und damit auch kein schichtenspezifisches Privileg war. Zwar gab es – wie das Beispiel der vielen armen, meist osteuropäischen Talmudschüler lehrt – keine Garantien für einen Aufstieg durch Bildung, gleichwohl verband sich mit dem Erwerb von Bildung innerhalb des jüdischen Mikrokosmos offenbar eine größere soziale Mobilität als in der christlichen Ständegesellschaft und ein beachtliches Maß an sozialer Schätzung. „Der Adel des Wissens und hervorragender Frömmigkeit hatte damals eine große Anziehungskraft“, erinnerte sich Moritz Lazarus (1824-1903) mit Blick auf seine noch traditional geprägte Kindheit in Filehne, einer Kleinstadt an der Westgrenze der preußischen Provinz Posen: „Selbst die Töchter wie Söhne sehr gelehrter Männer waren als Schwieger und Eidam von den Reichen eifrig gesucht. Von den ärmeren Klassen aber wurde diese Beachtung und nahezu Bevorzugung ihrer Kinder wohl gefühlt, und sie waren deshalb geschworene Anhänger der Gelehrsamkeit.“¹²

Gleichwohl wurde das jüdische Erziehungswesen aber auch durch Elemente geprägt, die einer Verbürgerlichung entgegenstehen mussten. Zum Ersten erschöpfte sich Bildung im Wesentlichen im Studium der heiligen Schriften und dem Erlernen der hierzu notwendigen hebräischen Sprache, wobei Mädchen an beidem nicht teilhaben sollten. Den zentralen aufklärerischen Prinzipien der Vernunft und Nützlichkeit konnte ein solches, dem bürgerlichen Alltag abgewandtes Wissen kaum standhalten. Zum Zweiten realisierte sich jüdisches Lernen durch eine sehr frühe Einbindung der Kinder in die religiöse Praxis und rituelle Formenwelt der Erwachsenen, in deren kollektiv getragenes Wertesystem und Ordnungsgefüge. Eine eigene soziale Sphäre wurde den Kindern kaum zugebilligt. Im Cheder, der traditionellen jüdischen Elementarschule, erlebten sich die Kinder als Teil einer Gruppe, die sich über das Studium und die Einhaltung des talmudischen Gesetzes definierte und damit auf die Habitualisierung der Gruppennormen, nicht aber auf die Stärkung der Individualität der Schüler abzielte. Die Kinder mussten nicht entscheiden lernen, was ein gottgefälliges Leben sei. Wichtig war einzig die Aneignung und Einhaltung der minutiösen Regeln, ohne dass es erforderlich war, über deren Sinn und Zweck nachzu-

de. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte, Tübingen 1997; Julius Carlebach, 'Deutsche Juden und der Säkularisierungsprozess in der Erziehung', in Hans Liebeschütz und Arnold Paucker (Hrsg.), *Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800-1850*, Tübingen 1977, S. 55-93.

¹² Hans Bach (Hrsg.), *Jüdische Memoiren aus drei Jahrhunderten*, Berlin 1936, S. 169.

denken. Im Mittelpunkt allen Handelns stand das Kollektiv. Das bürgerliche Kulturmodell aber beruhte gerade auf dem gegenteiligen Prinzip der Individualität, weshalb dem Kind im Bürgertum eine eigene Welt, eine Kinderstube, und spezifische, kindgemäße Aneignungsformen zugestanden wurden.¹³

So ist es wenig überraschend, dass gerade der Bereich Bildung einen Schwerpunkt der aufklärerischen Kritik, aber auch des Vertrauens in die Fähigkeit zur „Regeneration“ der Juden bildete, wobei sich Beamte und jüdische Modernisierer in ihrem Engagement durchaus treffen konnten. Trotz erheblicher Barrieren auf jüdischer Seite, wo die Mehrheit der gesetzestreuen Gemeindemitglieder häufig den Bestand des Judentums und die alten Eliten ihre kulturelle Hegemonie gefährdet sahen, entstanden gegen Ende des 18. Jahrhunderts in mehreren Städten des deutschen Sprachraumes – so etwa in Berlin (1778), Prag (1782), Breslau (1791/1801), Hannover (1798), Dessau (1799), Seesen (1801), Frankfurt am Main (1804), Wolfenbüttel (1807), Kassel (1809), Mainz (1814) oder Hamburg (1815) – jüdische Reformschulen.¹⁴ Sieht man von Böhmen ab, wo die Gründung deutsch-jüdischer Normalschulen aufs engste mit der Toleranzpolitik Josephs II. verknüpft war, lässt sich in allen anderen Fällen lediglich ein indirekter Einfluss aufgeklärter staatlicher Politik nachweisen. Dieser freilich konnte, wie das Beispiel Dessau illustriert, das Handeln auf jüdischer Seite allerdings spürbar befruchten. In der anhaltinischen Kleinstadt, die seit Gründung des Philanthropins und der Neuendorf'schen Schulreform als *pädagogische Provinz* bekannt war, hatten jüngere Juden bereits 1799 eine „Gesellschaft des jüdischen Erziehungs-Instituts“ gegründet, die sich

¹³ Vgl. Philippe Ariès, *Geschichte der Kindheit*, München 1988⁸; Jürgen Schlumbohm (Hrsg.), *Kinderstuben. Wie Kinder zu Bauern, Bürgern, Aristokraten wurden, 1700-1850*, München 1983.

¹⁴ Im Bemühen um die Konservierung der eigenen kulturellen Hegemonie wandten sich etwa die Ältesten der Dresdner Judenschaft 1795 mit Vehemenz und Erfolg gegen ein erstes, von Joel Nathan Schlesinger angeregtes und vom Stadtrat unterstütztes Schulprojekt. Diese Anstalt, so ihr Argument, müsse auch durch kinderlose Juden finanziert werden, obwohl diese „nicht den geringsten Nutzen hätten“. Umso mehr würdigte der Stadtrat den Reformier Schlesinger, der „wegen seiner zu Beförderung dieser guten Sache bewiesenen Thätigkeit unseren Beifall verdient.“ Sächsisches Hauptstaatsarchiv Dresden, Ministerium für Volksbildung, Nr. 11137, unpag. In Wolfenbüttel handelte es sich um eine Schule, die, 1786 gegründet, „ursprünglich Talmudschule mit einigen geduldeten Fächern, nachher [ab 1807, d.A.] eine wissenschaftliche Schule mit geduldetem Talmud war, [um 1830 d.A.] zu einer Bürgerschule ohne Talmud wurde.“ Leopold Zunz, *Samuel Meyer Ehrenberg. Inspektor der Samsonschen Freischule zu Wolfenbüttel*, Braunschweig 1854, S. 32; vgl. auch: Ralf Busch und Ilona Döring, *Samsonschule Wolfenbüttel, 1786 – 1928*, Wolfenbüttel 1986.

in ihren Statuten als genuin bürgerlicher Verein auswies.¹⁵ Um „Müßiggang und Laster“, die Feindbilder des Bürgertums, zu beseitigen, war es aus Sicht der Mitglieder unabdingbar, gerade ärmere, ungebildete Kinder „zu gesitteten und moralischen Menschen zu bilden.“¹⁶

Da Unbildung meist „zu jedem guten und reellen Geschäft untauglich“ mache, müssten vor allem die Armen in einer Schule lernen, „die auf ihr künftiges Fortkommen“ Einfluss nehme und sie auch für die Wissenschaften aufschließen könne. Von dieser Vision erfüllt, spendeten und sammelten die Vereinsmitglieder Geld, mieteten einen Raum, verpflichteten mit Joseph Wolf und Salomon Lax die ersten Lehrer und gingen schließlich selbst auf die Suche nach potentiellen Besuchern der *Freyschule*, die noch 1799 als öffentliche Armenschule eröffnet und 1801 staatlich anerkannt wurde.¹⁷

Eine ganz ähnliche Entwicklung lässt sich auch in anderen Orten beobachten. So kamen die entscheidenden Impulse zur Gründung von Reformschulen in Breslau oder Frankfurt ebenfalls aus den jüdischen Gemeinden selbst heraus, wobei es sich in der Regel um private Initiativen handelte.¹⁸ Verlassen konnten sich die Schulgründer zunächst vor allem auf das Wohlwollen, bisweilen auch eine sehr aktive Unterstützung durch die jeweilige Beamtschaft. So protegierte etwa der Provinzialminister für Schlesien, Karl Georg Heinrich von Hoym (1739-1807), sehr engagiert die Breslauer „Gesellschaft der Freunde“, die auf institutionelle Veränderungen im jüdischen Erziehungswesen drängte. Der aufgeklärte Beamte stärkte den Reformern um den Mendelssohn-Schüler Joel Löwe auch insofern den Rücken, als er die Wilhelmsschule gleich anderen Gymnasien oder Realschulen anerkannte und damit eine Finanzierung durch Gemeinde und

¹⁵ Landesarchiv Oranienbaum, Abt. Dessau C 15 Nr. 21 I, Bl. 7a-8b; Nr. 15 II, Bl. 9b.

¹⁶ Landesarchiv Oranienbaum, Abt. Dessau C 15 Nr. 21 I, Bl. 5a.

¹⁷ Lax, der offenbar vor 1770 geboren wurde, wirkte seit längerem als Privatlehrer für Französisch, Englisch und Italienisch und muss in der frühesten Phase des Schulprojektes sogar als eine treibende Kraft angesehen werden. Wegen Differenzen mit dem späteren Direktor David Fränkel schied er allerdings nach kurzer Zeit wieder aus dem Lehrkörper der Franzschule aus. Vgl. Phöbus Philippson, *Biographische Skizzen, 1. Heft*, Leipzig 1854, S. 56-82; vgl. auch Werner Grossert, 'Die Israelitische Schule Dessau von 1799 bis 1849', in *Mitteilungen des Vereins für Anhaltinische Landeskunde*, 2 (1993), S. 119-43. Zur Schulgründung Landesarchiv Oranienbaum, Abt. Dessau C 15 Nr. 21 I, Bl. 7a-8b; Nr. 15 II, Bl. 9b; Ludwig Horwitz, *Geschichte der Herzoglichen Franzschule in Dessau 1799-1849*, Dessau 1894; Gotthold Salomon, *Lebensgeschichte des Herrn Moses Philippson, Lehrer an der Israelitischen Haupt- und Freischule zu Dessau*, Dessau 1814.

¹⁸ Die Finanzierung erfolgte deshalb vorwiegend aus privaten Beiträgen, Spenden und bald auch Schulgeldern.

Staat sicherte.¹⁹ In Anhalt-Dessau erwirkte David Fränkel bei seinem Landesherren nicht nur seine eigene Ernennung zum Direktor dieser Einrichtung und einen regelmäßigen finanziellen Zuschuss, sondern auch die Schulpflicht für alle Juden und die Zulassung zum Gymnasium erst nach erfolgreicher Absolvierung der Freischule. Darüber hinaus setzte er 1825 sogar durch, dass in der Regel nur einheimische, durch die „Franzschule“ sozialisierte Lehrer eingestellt werden durften, was dem Lernen alten Stils endgültig den Boden entziehen sollte. In nahezu allen strittigen Fragen nahm die staatliche Seite in Dessau eindeutig für die Reformier Partei. Während die Leistungen der Lehrer öffentlich anerkannt wurden, begegnete die Beamtschaft deren Gegnern mit ebenfalls öffentlichen Missbilligungen und dem „polnischen Rabbiner“, der „eine gleiche Bürgerschaft nützlicher Wirksamkeit nicht gewähren“ könne, mit einer Beschneidung seiner Kompetenzen.²⁰

Auch in vielen anderen deutschen Staaten wie Baden und Württemberg beziehungsweise Orten wie Seesen oder Frankfurt fanden die Protagonisten moderner jüdischer Schulen bei Fürsten und Beamten sowohl Sympathie als auch aktive Unterstützung im Konflikt mit den Traditionalisten. So formte sich eine Interessenallianz, die zwar noch im Nützlichkeitsdiskurs der Aufklärung und dem Erziehungsoptimismus des *pädagogischen* [18.] *Jahrhunderts* wurzelte, aber, denkt man an Münster oder Dresden, bis in die 1830er Jahre Früchte trug.²¹ Befürworter der Emanzipation griffen die Schulen auch rasch als schlagende Argumente für eine Gleichstellung der Juden auf. Einrichtungen wie jene in Frankfurt, Seesen, Dessau oder

¹⁹ Reinke, *Breslau*, S. 198-9, 206.

²⁰ So ließ sich dann etwa Fränkels umstrittener Wunsch, die Konfirmation aller Kinder durch einen Lehrer in der Synagoge zu verordnen, mit Genehmigung der Schulordnung von 1816 recht leicht realisieren. Einen jährlichen Zuschuss von 300 Thalern und 60 Thalern für den Direktor hatte Fürst Franz bereits 1815 bewilligt, als Finanzierungsprobleme das Schulprojekt gefährdeten. Seither war der Name „Franzschule“ in Gebrauch. Außerdem verpflichtete der Fürst alle Landgemeinden zur Mitfinanzierung der Schule. Landesarchiv Oranienbaum, Abt. Dessau C 15 Nr. 25 II.4a-6b; Nr. 21 Bd. 1-8; Staatsministerium Dessau I Nr. 435, Bl. 5b; Horwitz, *Geschichte Franzschule*, S. 19-20.

²¹ Vgl. Reinhard Rürup, 'Die Emanzipation der Juden in Baden', in ders., *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen 1975; Berthold Rosenthal, 'Die jüdischen Volksschulen in Baden', in *Gedenkbuch zum 125jährigen Bestehen des Oberrats der Israeliten Badens*, Frankfurt/M. 1934, S. 125-60; Gerhard Ballin, *Geschichte der Juden in Seesen*, Seesen 1979; Schlotzauer, *Philanthropin*, S. 238; Freund, *Jüdische Bildungsgeschichte, passim*. Zu Dresden, insbesondere zur Kooperation zwischen der Beamtschaft und Zacharias Frankel: Centrum Judaicum Berlin (Gesamtarchiv), Dresden, 75 A Dr.1, Sächsisches Hauptstaatsarchiv Dresden, Ministerium für Volksbildung Nr. 11132.

Berlin hätten, so der badische Kirchenrat Ewald in Auseinandersetzung mit den judenfeindlichen Schriften von Rühs und Fries, „sehr vernünftige Grundsätze über Jugendbildung“ entwickelt und damit bewiesen, dass die Juden „ihre Kinder zu Menschen gebildet [haben/d.A.], seit man sie als Menschen behandelt.“²² Die Beamtenschaft, selbst Träger bürgerlicher Kulturmuster, feierte die Reformschulen daher ungeachtet der noch scharfen Konflikte innerhalb der Gemeinden auch als Erfolg ihrer Erziehungspolitik. Diese freilich hatte bereits eine „Verlängerung“ in die jüdischen Gemeinden erfahren, wo nicht zuletzt die Schulgründer und Lehrer mit dem Anspruch auftraten, die Geschicke für alle anderen in die Hand zu nehmen und für sie „Gutes zu wirken.“²³

So „verordnete“ etwa David Fränkel, der für die Realisierung dieser Vision im Laufe seines Lebens immerhin 10 000 bis 15 000 Thaler eigenes Kapital investierte, den Dessauer Juden die von ihm geleitete Schule als einzige zeitgemäße Alternative zum alten Cheder.²⁴ Groß sei der Schaden, wenn die Jugend weiterhin von einem Lehrertypus unterrichtet werde, „welcher entweder ein unwissender Deutscher, oder ein hypochondrischer, polnischer Auswanderer ist, der nie etwas Gründliches gelernt hat, dessen Kopf mit Hirngespinsten angefüllt ist, und dem deutsche Sitten und feine Lebensart völlig fremd sind.“²⁵ Was früher wertvoll gewesen sei, müsse es nicht auf ewig bleiben. In einer vom Geist der Aufklärung durchdrungenen Zeit könnten brauchbare Mitglieder der menschlichen Gesellschaft jedenfalls nur über ein neues Bildungskonzept geformt werden.²⁶ Dessen einschneidendste Neuerung bestand zweifellos in der Aufnahme säkularer Unterrichtsfächer, die zunächst neben das traditionelle jüdische Lernen traten, um schließlich Letzteres in Methode und Inhalt ebenfalls entscheidend zu verändern.

Die Bedeutung der neuen Schulen ergab sich damit bereits aus der Tatsache, dass sich *Aufklärung* respektive *Haskalah* nicht mehr nur auf gelehrte, zumeist hebräische Schriften für eine eng begrenzte Gruppe be-

²² Johann Ludwig Ewald, *Ideen über die nöthige Organisation der Israeliten*, Karlsruhe 1816, S. 2, 41.

²³ Vgl. die Äußerungen Fränkels in: Landesarchiv Oranienbaum, Staatsministerium Dessau 1. Nr. 434, Bl. 5b.

²⁴ So der Bericht des Staatsministers Vierthaler 1849 in: Landesarchiv Oranienbaum, Staatsministerium Dessau 1 Nr. 438, Bl. 43a-44b. Nach 50 Jahren nützlichsten Wirkens und nachdem er kräftig in die Erziehung seiner Kinder investiert habe, befinde er sich – so der Bericht – in eher beschränkten Verhältnissen.

²⁵ David Fränkel, *Nachricht von der Jüdischen Haupt- und Frey-Schule in Deßau*, Dessau 1804, S. 53.

²⁶ Ebd., S. 56.

schränkte, sondern nun in – wenn auch noch wenigen – Gemeinden und aus ihnen heraus zu leben begann und somit auch der Erziehungsansatz der Emanzipationsdiskussion erstmals im innerjüdischen Bezugsfeld wirklich praktische Relevanz erlangte.

2. Abstrakte Erziehungskonzepte und allgemeine Bekenntnisse zu den Idealen der Aufklärung sagen für sich genommen freilich noch wenig darüber aus, inwieweit diese neuen Schulen zugleich als Transmitter des bürgerlichen Kulturmodells wirkten. Um diese Frage exakter beantworten zu können, sollen im Folgenden die Bildungsziele, Lehrpläne, aber auch die pädagogisch-didaktischen Grundprinzipien unter dem Fokus „Verbürgerlichung“ analysiert werden:

Konzipiert waren die betreffenden Institute zumeist als Realschulen, die sowohl auf praktisches, beruflich verwertbares Wissen als auch auf „allgemeine Menschenbildung“ zielten. Dem entsprach die Hinwendung zu den Prinzipien des Philanthropismus, wobei sich die mehrheitlich autodidaktisch gebildeten Lehrer mit großer Offenheit und pädagogischer Neugier auch andere Ansätze aneigneten und diese integrierten. Von der Kraft der Erziehung überzeugt, studierten die jungen Pädagogen mit Eifer die Schriften eines Basedow, Niemeyer, Pestalozzi oder Tillich. Auf dieser Basis experimentierten sie mit neuen Methoden, so etwa mit der von Olivier für den Sprachunterricht entwickelten Lautmethode, die in der Dessauer Schule auch auf andere Fächer wie Hebräisch übertragen wurde.²⁷ Im Gegensatz zu den bislang dominierenden abstrakten Denk- und Lehrformen sollte der Unterricht anschaulich und fasslich, also altersgemäß, angelegt sein und das Kind als eigenständigen Menschen akzeptieren. Die Schule neuen Typs hatte der Ausbildung eines individualisierten Ichs zu dienen, also einer Persönlichkeit, deren Verhalten vorwiegend innengeleitet war. Dem Beispiel der modernsten Bürgerschulen folgend, sollte der Lehrer *erklären*, die Bereitschaft zu *selbständiger* Leistung fördern und den Willen zu steter Selbstvervollkommnung ausbilden. An die Stelle von Drill und stupidem Auswendiglernen trat die Hinführung zu eigenverantwortlichem Lernen, zum exemplarischen Arbeiten und damit zum Denken.²⁸ Dass Anspruch und Realität auch hier zuweilen noch deutlich auseinander lagen, sollte keineswegs ignoriert werden. Wenn etwa Disziplin-

²⁷ ‘Aus Briefen an H.N. ..., 6.4.1806’, in *Sulamith*, 1 (1806), S. 52-71, 61; Fränkel, *Nachricht*.

²⁸ Vgl. neben den vielen Berichten und programmatischen Entwürfen in der *Sulamith* auch die zahlreichen Programmschriften der Freischulen, so etwa: *Der Geist in Israelitischen Volksschulen*, Hamburg 1821.

verstöße an der Franzschule mit Schlägen oder stundenlangem Knien auf rohen Erbsen bestraft wurden, so war das nicht unbedingt ein Zeichen des Fortschritts. Gleichwohl hatte selbst Ludwig Philippson, durch den diese Strafpraxis überliefert wurde, ansonsten eine „durchweg ungetrübt[e], fröhlich[e]“ Erinnerung an diese Schule. Dies lag weniger am vermittelten Fachwissen, das er – mit Ausnahme von Hebräisch, Französisch, Rechnen, Kalligraphie und dem von Gotthold Salomon erteilten Religionsunterricht – eher als mangelhaft beurteilte. Entscheidender war für ihn, der gegen Ende seines Lebens zurückblickte, dass er in Dessau wertvolle geistige Anregungen erhalten habe und Freude am Lernen entwickeln konnte, die Schule also vor allem „den Trieb [weckte/d.A.], sich fortzubilden und weiter zu arbeiten.“²⁹

Die generell angestrebte Zurückdrängung des Auswendiglernens und Memorierens zugunsten einer mehr diskursiven Kenntniserweiterung und der Aneignung von Orientierungswissen war eng verbunden mit der angestrebten Ausbildung bürgerlicher Tugenden: Fleiß und Selbständigkeit, Vergnügen an der Arbeit, aber auch Mäßigung, Selbstdisziplinierung und -kontrolle standen im Zentrum des pädagogischen Wirkens. Dem entsprach die Organisation der meisten Schulen, die ihre Zöglinge in der Phase höchster Bildsamkeit mit und durch das Leistungsprinzip zu formen versuchten. So war die Aussicht auf einen Aufstieg durch *Leistung*, wie sie die bürgerliche Gesellschaft auf ihre Fahnen geschrieben hatte, in fast allen Freischulen mit Händen zu greifen, etwa in der Sitzordnung, in den Modalitäten des Klassenwechsels, vor allem aber im System der öffentlichen Prüfungen, an denen – zumeist zweimal jährlich – Eltern und Vertreter des öffentlichen Lebens teilnahmen. Auch Sittentafeln im Schulgebäude und die verbreitete Praxis, zur Aufmunterung jährlich Bücher, Landkarten oder andere Prämien für die besten Schüler in Aussicht zu stellen, ordnen sich hier ein.

Bei all dem arbeiteten die Lehrer im Fach- wie im Religionsunterricht darauf hin, den Schülern diese Verhaltensnormen derart nahe zu bringen,

²⁹ Ludwig Philippson, 'Aus meiner Knabenzeit', in *Allgemeine Zeitung des Judenthums (AZJ)* 51 (1887), S. 766, 815. So konnte Philippson problemlos in die 7. Klasse des Gymnasiums in Halle überwechseln. Für ihn stand fest, „daß wir alle in dieser als Bürger- und Handelsschule zu bezeichnenden Lehranstalt recht Vieles gelernt haben und zahlreiche tüchtige Männer aus ihr hervorgegangen sind.“ Auch Steinthal hatte die Franzschule als „Handelsschule“ in Erinnerung, „die ungezählte gebildete Kaufleute unter den Juden geschaffen“ habe; Heymann Steinthal, 'Die jüdische Volksschule in Anhalt von 1830-1840', in Ingrid Belke (Hrsg.), *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*, Tübingen 1975, S. 377-84.

dass sie zunehmend autonomer handeln konnten und sich immer weniger von außen, durch gruppenspezifische Regeln steuern ließen. Die pädagogische Grundkonzeption der Freischulen stärkte damit die Individualität und beförderte die Herauslösung der jungen Generation aus der „kollektiven Persönlichkeit“, wie sie für die jüdische Minderheit bisher typisch gewesen war. Jene Schüler, die dieses System internalisiert hatten, waren bei ihrem Abgang zweifellos mit einem wichtigen kulturellen Kapital ausgestattet; sie waren gerüstet für ein Streben nach individuellem Aufstieg, der nur im ständigen Wettstreit mit anderen zu erreichen war. Mit diesen mentalen Dispositionen entsprachen die jüdischen Schüler den Anforderungen der Konkurrenzgesellschaft vermutlich weit mehr als Kinder, die etwa in Dorfschulen in einem Verband von im Wesentlichen Gleichen aufwuchsen und auch nur in geringem Maße intellektuell gefördert wurden.³⁰

Es kann also kaum bezweifelt werden, dass die jüdischen Freischulen mit ihrer Ausrichtung auf ein hohes Arbeitsethos, Leistung und Selbstständigkeit, Individualität und zugleich Öffentlichkeit die Kernelemente bürgerlicher Wertorientierung und Lebensführung aufgenommen hatten und deren Habitualisierung durch die Schüler anstrebten. Zu klären bleibt nun, inwieweit sie auch durch die inhaltliche Ausrichtung des Unterrichts der Tatsache Rechnung trugen, dass bürgerliche Erwerbsgruppen über einschlägige Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten, ja über spezifische kulturelle Kompetenzen einschließlich einer ästhetischen Grundbildung verfügen mussten, wenn sie den hohen Ansprüchen an Selbstständigkeit, Eigenverantwortlichkeit und Entscheidungsfähigkeit im Arbeitsbereich genügen und einen aktiven Part im Prozess der Vergesellschaftung des Bürgertums spielen wollten.³¹

Ein Vergleich der Lehrpläne und der Stundenverteilung offenbart zunächst, dass der Unterricht in den religiösen Fächern und der hebräischen Sprache in den ersten Jahren doch noch einen recht breiten Raum einnahm. Versucht man diesen Befund mit Blick auf die vermeintliche Bürgerlichkeit beziehungsweise Modernität der Schulen einzuordnen, so sind folgende Aspekte zu berücksichtigen. Zum Ersten wollten die Schulgründer die

³⁰ Vgl. Jürgen Schlumbohm, '„Traditionale“ Kollektivität und „moderne“ Individualität. Einige Fragen und Thesen für eine historische Sozialisationsforschung', in Rudolf Vierhaus (Hrsg.), *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelberg 1981, S. 265-320.

³¹ Allgemein dazu: Wolfgang Kaschuba, 'Deutsche Bürgerlichkeit nach 1800. Kultur als symbolische Praxis', in Jürgen Kocka (Hrsg.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich. Bd. 2*, Göttingen 1995, S. 92-127; Ruppert, *Bürgertum*, S. 64; Hettling/Hoffmann, *Wertehimmel*.

traditionsverbundene Mehrheit in den Gemeinden meist nicht provozieren, sondern das neue Bildungskonzept auf einem moderaten Wege durchsetzen. In Prag war diese, auch von der Beamtenschaft favorisierte Strategie besonders erfolgreich. Die zunächst bejahte Priorität religiöser Fächer ermöglichte hier sogar die aktive Einbindung des einflussreichen orthodoxen Oberrabbiners Ezechieel Landau, so dass sich in der Schulfrage der Staat, die Traditionalisten und die Reformer durchaus zusammenfanden und auf diese Weise erst Breitenwirkung garantierten.³² Auch wenn in anderen Schulen die Veränderungen einschneidender waren, so dominierte doch auch außerhalb Prags das Bemühen, Aufklärer und Traditionalisten zufrieden zu stellen, Neues stets in Einklang mit der Tradition zu bringen und nicht gegen sie durchzusetzen.³³ Ohne religiöse Erziehung war das aber nicht realisierbar.

Zum Zweiten hatte der Religionsunterricht, wie er an den Freischulen erteilt wurde, gegenüber dem alten Cheder eine völlig neue Qualität. Im Zentrum stand nicht mehr das Gesetz, sondern die Verbindung von Verstand und *Gemüt*, die Ausformung einer Religiosität, die dem Vernunftdenken der Zeit standhielt, innengeleitetes und insofern bürgerliches Handeln ermöglichte und letztlich zur Privatsache werden konnte. Das Judentum verlor in den neuen Unterrichtsmaterialien, die nun zumeist in deutscher Sprache und katechetischer Form gedruckt wurden, seinen statischen Charakter. Es erschien vielmehr als Produkt der Geschichte, als System, das stets produktiv auf Veränderungen reagiert habe und nur in den letzten Jahrhunderten abgebremst worden sei.³⁴ *Religion* wandelte sich

³² Die Schule in Prag war bereits am 25.1.1782, also nur drei Monate nach Publikation des Toleranzpatentes eröffnet worden. Zu den säkularen Fächern, die schnell Aufnahme fanden, gehörten Deutsch-Lesen und -Schreiben, Arithmetik, Ethik, Physik und Geographie. Vgl. Johann Wanniczek, *Geschichte der Prager Haupt-, Trivial- und Mädchenschule der Israeliten*, Prag 1832; Hillel J. Kieval, 'Caution's Progress: The Modernization of Jewish Life in Prague, 1780-1830', in Jacob Katz (Hrsg.), *Toward Modernity. The European Jewish Model*, Brunswick/Oxford 1987; Ruth Kestenberg-Gladstein, *Neuere Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern, 1. Teil, Das Zeitalter der Aufklärung, 1780-1830*, Tübingen 1969.

³³ So meinte Philippson, die Franzschule habe zwar eine Scheidelinie zwischen den Generationen geschaffen, aber keinen Bruch. Die Jugend „liebte die deutsche klassische Literatur, namentlich Schiller, war im Französischen bewandert, sprach ein correctes Deutsch, kümmerte sich um Theater und Concert.“ Die Eltern aber hätten sich – obwohl ihnen dies alles fremd war – an der Bildung der Kinder gefreut. Philippson, *Knabenzeit*, 51 (1887), S. 765.

³⁴ Beispielsweise Salomon Lax, *Elementarunterricht in der Religion aus der Natur und der heiligen Geschichte*, Leipzig 1807; Naphtaly Benedict, *Die israelitische Religions- und Sittenlehre*, Wien 1827; Salomon Herxheimer, *Israelitische Glaubens- und*

damit von der Gesetzes- zu einer allgemeinen Glaubenslehre und in der Methodik zu einem Lehrfach neben anderen. Ähnliches traf auf die hebräische Sprache zu, der die jüdischen Reformpädagogen anfangs durchaus Bedeutung beimaßen, was sich unter anderem am Ringen um eine moderne grammatische Fundierung ablesen lässt.³⁵

Zum Dritten erlangten die Schulen mit ihrem Engagement für einen *modernen* Religionsunterricht letztlich auch Katalysatorenwirkung für die Verbürgerlichung des religiösen Systems. Jene Lehrer, die im kulturellen Feld bereits dem Bürgertum nahe standen, strebten entsprechend ihrer gewandelten intellektuellen wie ästhetischen Bedürfnisse nach der Verbürgerlichung auch des Kerns jüdischer Existenz – der Religion. So kann es kaum überraschen, dass die erstmalige Etablierung regelmäßiger deutschsprachiger Predigten, die Einführung von Konfirmationen und auch die erste modernere Synagogenordnung im Umfeld einer Reformschule – in Dessau – zu finden war.³⁶ Hier war es ab 1808 zunächst der beliebte Lehrer Joseph Wolf, der „das Publicum sehr an[zog], namentlich den jüngeren weiblichen Theil, daß bei jeder Predigt die Gallerien überfüllt waren.“³⁷ Sein rhetorisch sehr talentierter Lehrerkollege Gotthold Salomon übertrumpfte ihn darin sogar noch und entwickelte sich, forciert durch die Publikation seiner Predigten, zu einem der gefragtesten und deshalb auch 1818 an den Hamburger Tempel berufenen Prediger. Mit Lehrern wie Salomon oder seinem Hamburger Kollegen Eduard Kley, die sich selbst als

Pflichtenlehren für Schule und Haus, Hannoversch-Münden 1831; Peter Beer, *Der Kelch des Heils, gefüllt aus der Quelle der Wahrheit*, Prag 1802; Joseph Johlson, *Unterricht in der Mosaischen Religion für die Israelitische Jugend beiderlei Geschlechts*, Frankfurt/M. 1819²; Ludwig Philippson, *Kleiner Katechismus der israelitischen Religion*, Leipzig 1843. Vgl. auch: Gotzmann, *Modernisierungsdiskurse*; Hermann Levi, *Lehrbuch und Jugendbuch im jüdischen Erziehungswesen des 19. Jahrhunderts in Deutschland*, Köln 1933.

³⁵ Vgl. u. a. Moshe Pelli, 'Revival of Hebrew and Revival of the People. The Attitude of the first Maskilim toward the Hebrew Language', in ders. (Hrsg.), *The Age of Haskalah. Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany*, Leiden 1979, S. 73-90; Nils Römer, *Tradition und Akkulturation. Zum Sprachwandel der Juden im Deutschland zur Zeit der Haskalah*, Münster/New York 1995.

³⁶ Ausführliche Berichte zu Reformen im religiösen Bereich, die von den Schulen ausgingen, finden sich ab 1806 in der *Sulamith*. Vgl. auch: Sorkin, *Transformation*, S. 124-39.

³⁷ Philippson, *Knabenzeit*, 51 (1887), S. 750. Zu Wolf: David Sorkin, 'Preacher, Teacher, Publicist. Joseph Wolf and the Ideology of Emancipation', in Frances Malino/David Sorkin (Hrsg.), *From East and West. Jews in a changing Europe, 1750-1870*, Cambridge 1990, S. 107-25.

„Volkslehrer“ verstanden, sprang dann auch *in personam* der Funke von den Schulen in den religiösen Bereich über.

So bildeten die Schulen in vielen Gemeinden für längere Zeit einen neutralen Raum, eine Art Gewächshaus, wo unter geschützten Bedingungen der Samen für die Reform und Verbürgerlichung des religiösen Systems gelegt wurde. *Fortschritt* sollte mit der Jugend beginnen und auf diese Weise dauerhaft verankert werden. Hier schulten die Lehrer auch in ihrer Funktion als Prediger das ästhetische Empfinden, das Gefühl für Würde und Anstand, wie es das Bürgertum dieser Zeit definierte. Sie hofften mithin auf Habitualisierung, darauf, dass die nächste Generation eine neue religiöse Sozialisation erhalten und diese reine Form der Gottesverehrung dann wie selbstverständlich praktizieren würde. Hierbei reichte ihr Einfluss über die Schüler auch in die Elternschaft und damit selbst in die Gemeinden hinein. Folgerichtig wurden die Reformschulen damit auch außerordentlich attraktiv für junge Gelehrte, die hier predigten oder als Lehrer in eine feste Anstellung zu gelangen versuchten.

Anfangs existierte mithin nicht selten eine Personalunion zwischen Schulreformern und Reformern im religiösen Bereich, setzten sich beide doch deutlich ab vom Lehrer wie vom Rabbiner alten Typs. Der Trend zur Professionalisierung war dann allerdings erst ein Kind der nächsten, etwa ab 1830 beginnenden Periode, die dadurch gekennzeichnet war, dass immer mehr Lehrer und Rabbiner mit einem akademischen Abschluss in die Gemeinden kamen.

Zum Vierten weist der Lehrplan der meisten Freischulen, trotz der zunächst vielen Wochenstunden, die für Religion und Hebräisch vorgesehen waren, auf eine erstaunliche Breite und Modernität hin, was sich mit der sukzessiven Zurückdrängung religiöser Fächer noch deutlicher ausprägte. Als allgemeine Lehrsprache war das Deutsche eingeführt worden, weil – so die Mehrheit der jüdischen Aufklärungspädagogen – nur die *klare* deutsche Hochsprache ordnende, die Vernunft befördernde Kraft habe und damit *klare* Gedanken ermögliche. Angesichts der Tatsache, dass die Sprachpraxis in den Elternhäusern aber noch stark durch das Jiddische bestimmt wurde, war es kein Zufall, dass die Reform der Erziehung in den meisten Reformschulen bei den Sprachverhältnissen ansetzte, um den Prozess des Sprachwandels auch möglichst aktiv steuern zu können. Offenbar war den meisten Lehrern bewusst, dass die Fähigkeit, sich mündlich und schriftlich gebührend auszudrücken, seine Gedanken zu strukturieren und seine Ge-

fühle zu verbalisieren, Bildung symbolisierte und zur sozialen Grundausstattung des Bürgers gehörte.³⁸

Zweifellos verband sich hiermit auch die Hoffnung auf eine Beschleunigung der Emanzipation. Die Sprache, bisher nicht selten als Beweis für die „Verderbtheit“ der Juden angeführt, sollte nun zu einem Symbol für deren Bildungsfähigkeit und Humanität werden. Das erklärt den Eifer der jüdischen Pädagogen und den Stolz, mit dem etwa David Fränkel darauf verwies, dass die Dessauer Zöglinge vom Schuleintritt an „theils in der Bildung des mündlichen Vortrags, theils in der Bildung des Styls in den mannichfaltigen Gattungen der Rede, so wie überhaupt in der Fertigkeit zu einem deutlichen, ordentlichen und angenehmen Ausdrucke, gehörig und leicht unterrichtet“ würden.³⁹ In jenen Jahren entfielen in Dessau auf den Deutschunterricht vier bis sechs Wochenstunden. Je nach Klassenstufe fanden hierbei sowohl Rechtschreibung, Grammatik, Stil, Deklamieren und Rhetorik als auch eine saubere Aussprache und das Verfertigen guter Briefe Beachtung.⁴⁰ Auch in Frankfurt nahm der Deutschunterricht einen enorm hohen Stellenwert ein. Dies verdeutlicht ein Vergleich mit der bürgerlichen Musterschule der Stadt, wo die Knaben in neun Schuljahren 48 Wochenstunden Deutschunterricht erhielten. Am jüdischen Philanthropin waren es mit 84 Wochenstunden fast doppelt so viel.⁴¹ In Hamburg war es dann nicht mehr nur die 1815 von Reformern eingerichtete Freischule, sondern seit 1822 auch die Talmud-Thora-Schule unter Isaak Bernays (1792-1849), die einen umfassenden Deutschunterricht einführte und hierfür sogar einen christlichen Lehrer anstellte.⁴²

³⁸ Vgl. Angelika Linke, *Sprachkultur und Bürgertum. Zur Mentalitätsgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart/Weimar 1996; Joachim Gessinger, *Sprache und Bürgertum. Zur Sozialgeschichte sprachlicher Verkehrsformen im Deutschland des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1980; Ulrike Döcker, *Die Ordnung der bürgerlichen Welt. Verhaltensideale und soziale Praktiken im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/New York 1994; Wolfgang Ruppert, *Bürgerlicher Wandel. Studien zur Herausbildung einer nationalen deutschen Kultur im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main/New York 1981, v. a. S. 66-90; Simone Lässig, 'Sprachwandel und Verbürgerlichung: Zur Bedeutung der Sprache im innerjüdischen Modernisierungsprozess des frühen 19. Jahrhunderts', in *Historische Zeitschrift*, Bd 270/3 (2000), S. 617-667.

³⁹ Fränkel, *Nachricht*, S. 17.

⁴⁰ Fränkel, *Nachricht*, (Anhang: Studententafel); Landesarchiv Oranienbaum, Abt. Dessau C 15, Nr. 20-21, 23a-24.

⁴¹ Schlotzauer, *Philanthropin*.

⁴² Peter Freimark, 'Sprachverhalten und Assimilation. Die Situation der Juden in Norddeutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts', in *Saeculum*, 31 (1980), S. 240-61, 252. Im Unterschied zu Breslau, wo der Umfang des Deutschunterrichts in den oberen Klassen zunahm, während bei den Jüngsten der Hebräischunterricht dominierte,

Der potentiell bürgerliche Charakter jener zunächst auf die Kinder der jüdischen Unterschichten ausgerichteten Schulen erschöpfte sich aber nicht in der Aneignung sozialspezifischer Sprachmuster, sondern zeigte sich auch in der Breite des sonstigen Fächerkanons und der Schwerpunktsetzung innerhalb einzelner Fächer. Dem frühen Beispiel der 1778 gegründeten Berliner Freischule folgend, wurden etwa im Mathematikunterricht der oberen Klassen auch Grundfertigkeiten in Buchhaltung, Rechnungswesen oder Statistik vermittelt. Hinzu kamen verschiedene Naturwissenschaften mit den Schwerpunkten Geographie, Naturgeschichte und Physik sowie mit Geschichte, Moral oder Bürgerlehre jene Fächer, die der staatsbürgerlichen Erziehung dienen sollten. Auch der ästhetischen Bildung wurde gebührender Raum gegeben, gehörte der Unterricht in Zeichnen, Gesang und Kalligraphie doch in aller Regel ebenfalls zum Lehrprogramm. Welche Bedeutung diesem breiten und modernen Fächerkanon zukam, wird allein schon daran ablesbar, dass die Forderung von christlichen Dresdner Lehrern, derartige Fächer auch in der allgemeinen Volksschule einzuführen, noch 1849 mit der Begründung abgelehnt wurde, dass dies für die Volkserziehung und Volksfrömmigkeit schädlich sei.⁴³ Besonders gravierend fiel der Unterschied allerdings mit Blick auf den Fremdsprachenunterricht aus. Während dieser noch um 1870 selbst in mehrklassigen christlichen Volksschulen nur selten berücksichtigt wurde und die höheren Schulen sich noch immer auf Latein konzentrierten, favorisierten die jüdischen Schulen moderne Fremdsprachen. Französisch stand bereits 1778 in Berlin auf dem Programm und wurde in den meisten Freischulen, die in den oberen Klassen zuweilen auch Latein anboten, ebenfalls recht früh im Lehrplan verankert. In den 1830er Jahren, teils auch früher, rückte dann auch das Englische in den Blickpunkt, was mit der stark ansteigenden Bedeutung der englischen Sprache für Industrie und Handel zusammenhing und insofern durchaus ein innovatives Element darstellte. Dies trifft auch auf Breslau zu, wo man mit dem Polnischen eine Sprache erlernen konnte, die für einen Handelsmann in Schlesien von zentraler Bedeutung war.⁴⁴

lag der Schwerpunkt des deutschen Sprachunterrichts hier in den unteren Klassen, wo er 56% aller Unterrichtsstunden ausmachte. Spätestens mit Beginn der 1850er Jahre wurde Deutsch dann auch das wichtigste Unterrichtsfach an der 1798 gegründeten Unterrichtsanstalt für arme israelitische Mädchen. Vgl. Sybille Baumbach, 'Die israelitische Freischule von 1815', in Peter Freimark/Arno Herzig (Hrsg.), *Die Hamburger Juden in der Emanzipationsphase, 1780-1870*, Hamburg 1989, S. 214-33.

⁴³ Rainer Groß, 'Die Residenz des sächsischen Königreiches in der bürgerlichen Umwälzung von 1830 bis 1871', in *Dresdner Hefte*, 4 (1990), S. 71.

⁴⁴ Reinke, *Breslau*, S. 201.

Alles in allem orientierten sich die Lehrpläne also zunehmend stärker am Ideal des gebildeten Kaufmanns, dessen Tätigkeit, wie Friedrich Wilhelm Dohm betonte, „viel Bildung, Aufklärung und Kenntnisse“ erfordere, während der Krämer darauf verzichten könne.⁴⁵ Die jüdischen Institute gehörten damit zu jener noch kleinen Gruppe von Schulen, die einen zukunftsfähigen Spagat wagten. Sie setzten sich sowohl von der Volksschule als auch von den reinen Gelehrtenschulen ab und versuchten, die qualitativen Anforderungen des produzierenden und gewerblichen Bürgertums zu berücksichtigen, gleichzeitig aber auch den Weg ans Gymnasium offen zu halten. Die ursprünglich durchaus vorhandene, teilweise sogar vorherrschende Orientierung auf das Handwerk und damit auf die vom Staat immer wieder eingeforderte Berufsumschichtung trat indes aus verschiedenen Gründen immer mehr in den Hintergrund: Zum Ersten folgte der Euphorie der napoleonischen Zeit, die den Juden die Offenheit aller Berufsgruppen verhiess, bald die Ernüchterung der Reaktionszeit. Die Hamburger Schule reagierte darauf 1820, indem sie das Ausbildungsangebot änderte. Die Freischüler sollten nun „Gelegenheit finden, zu irgendeiner Kunst oder Wissenschaft, auch zum Kaufmannsstande sich gründlich vorzubereiten.“⁴⁶

Die immer deutlichere Ausrichtung am Wissenskanon und den Kulturtechniken des Bürgertums weckten zum Zweiten auch das Interesse bemittelter Eltern, ihre Kinder diese Einrichtungen besuchen zu lassen. Da die meisten Gemeinden zu klein waren, um – wie einzig am Frankfurter Philanthropin geschehen – die Kinder nach der Grundschule sozial getrennt und mit verschiedenen Berufsperspektiven lernen zu lassen, nahmen die Schulen nun erst recht den Charakter von Bürgerschulen an, mussten sie sich doch nicht zuletzt wegen der benötigten finanziellen Zuwendungen auch den Erwartungen bereits verbürgerlichter Eltern stellen. Dies führte in einigen Gemeinden sogar zu Klagen, dass zu viel gelehrt werde und die Schule nicht nur über das Volksschulniveau, sondern auch weit über die Anforderungen der noch wenigen Realschulen hinausgehe.⁴⁷ Sieht man von Griechisch und dem nicht obligatorisch unterrichteten Latein ab, so blieben die jüdischen Lehrpläne in der Tat nicht einmal hinter dem Typus des preußischen Gymnasiums zurück. In der wöchentlichen Stundenzahl forderten Erstere ihren Schülern sogar zuweilen mehr ab: Während die Gym-

⁴⁵ Zitiert nach Bettina Hurrelmann, *Jugendliteratur und Bürgerlichkeit*, Paderborn 1974, S. 85.

⁴⁶ *Gesetz-Entwurf für die Israelitische Freyschule zu Hamburg*, Altona 1820, S. 4.

⁴⁷ So kritisierten Eltern in Breslau, dass neben Latein und Geschichte auch Trigonometrie, Stereometrie, Algebra und Astronomie unterrichtet würden. Reinke, *Breslau*, S. 213; zu ähnlicher Kritik in Hamburg vgl. Baumbach, *Freischule*, S. 222.

nasiasten ein Pensum von 30-32 Stunden zu erfüllen hatten, standen für die Schüler der Dessauer Franzschule 33 bis 39 Wochenstunden auf dem Plan.⁴⁸ Spitzenreiter war das jüdische Philanthropin in Frankfurt, dessen Zöglinge bis zu 53 Wochenstunden absolvieren mussten, was den Anspruch auf kindgemäße Erziehung allerdings etwas karikierte.⁴⁹

Ein weiterer Vorzug der jüdischen Schulen war sicherlich deren günstige Lehrer-Schüler-Relation. In Breslau unterrichtete im Jahre 1791 ein Lehrer durchschnittlich vierzehn Schüler. In Frankfurt am Main war das Verhältnis im Jahre 1817 1:15, in Hamburg (1820) und Dessau (1804/1821) sogar jeweils 1:10.⁵⁰ Zum Vergleich: Die allgemeinen Volksschulen wiesen in Preußen einen Durchschnittswert zwischen 68,0 (1822) und 83,7 (1831) auf, und Baden erkannte sogar 120 bis 150 Schüler je Lehrer als zulässige Größe an.⁵¹

Es bleibt also festzuhalten, dass sich die neuen Schulen recht deutlich als Medium sozialer Erziehung verstanden. Das ihnen zugrunde liegende Bildungskonzept zielte auf den Erwerb kultureller Kompetenzen, die sich zunehmend stärker an den Berufsbildern Kaufmann und Gelehrter orientierten, während die zunächst vorherrschenden Perspektiven Handwerk und Landwirtschaft bald dahinter zurücktraten. Mit Blick auf Methoden und Inhalte des Unterrichts handelte es sich nicht nur um jüdische, sondern auch um *bürgerliche* Musterschulen, die dem von Wolfsohn formulierten Grundanliegen entsprachen, die „Zöglinge mit den gemeinnützigsten Ge-

⁴⁸ Landesarchiv Oranienbaum, Abt. Dessau C 15 Nr, 21 I; Karl-Ernst Jeismann und Peter Lundgreen (Hrsg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Bd. 3, München 1987, S. 172-3.

⁴⁹ Das Frankfurter Philanthropin profilierte sich allerdings als eine Art Ganztagschule, in der die Schüler, um ein anständiges und manierliches Betragen zu erlernen, auch ihre Freizeit unter steter Aufsicht eines Lehrers verbringen sollten, ein Ansatz, der von anderen Freischulen in modifizierter Form aufgegriffen wurde.

⁵⁰ In Frankfurt/M. unterrichteten im Jahre 1817 19 Lehrer 112 Jungen und 87 Mädchen in den oberen Klassen sowie 86 Kinder in der Volksschule. In Dessau standen 1804 neun Lehrer für 77 Schüler zur Verfügung, 1821 waren es zehn Lehrer für 100 Schüler, während 1829 in Hamburg sieben Lehrer für 68 Schüler arbeiteten.

⁵¹ Diese Durchschnittswerte beziehen allerdings die Schulen im ländlichen Bereich mit ein; in den Städten wurden in der Regel günstigere Lehrer-Schüler-Relationen registriert, die aber noch immer weit über den Werten der meisten jüdischen Schulen rangierten. Für höhere Schulen wies Preußen allerdings ein den jüdischen Haupt- und Bürgerschulen adäquates Niveau auf; 1837 lag der Durchschnittswert bei 1:17,8. Vgl. Rainer Bölling, *Sozialgeschichte der deutschen Lehrer*, Göttingen 1983, S. 14. Zu Baden: Naphtali Epstein, *Die Rechtsverhältnisse der öffentlichen israelitischen Schulen im Großherzogthume Baden*, Karlsruhe 1843. In der Marks-Haindorf-Schule war die Relation 1:30, während der Durchschnittswert für Münster insgesamt dreimal höher lag. Freund, *Jüdische Bildungsgeschichte*, S. 128.

genständen des Wissens ..., mit Religion und Sittlichkeit innig vertraut und wo möglich fähig zu machen, sich in allen Bahnen des bürgerlichen Lebens leicht und selbstthätig bewegen zu können.“⁵²

3. Bislang ist die Breitenwirkung und Sozialrelevanz der jüdischen Reformschulen, wenn überhaupt danach gefragt wurde, eher gering veranschlagt worden. Da sie vorwiegend auf die Kinder der Armen ausgerichtet waren, häufig von der Orthodoxie angegriffen wurden und oft mit Finanzierungsproblemen zu kämpfen hatten, seien die aufklärerischen Schulen – so der Grundtenor der Forschung – trotz ihrer erziehungsgeschichtlichen Bedeutung nur marginale Institutionen ohne Sozialrelevanz geblieben.⁵³ Blickt man *nur* auf die bis etwa 1815 reichende erste Phase der Schulentwicklung und die jeweiligen Schülerzahlen, so erscheint dieses Urteil durchaus gerechtfertigt: In Berlin beispielsweise waren 1812 von 900 schulpflichtigen Kindern nur 215 an der Freischule, in Frankfurt betraf dies 120 von 558 Kindern, also in beiden Fällen lediglich ein Viertel. Im ersten Jahrzehnt seines Bestehens konnte das Philanthropin auf 343 Absolventen, darunter 125 Mädchen, verweisen. Im Jahre 1813 zählte die Schule 200, vier Jahre später 285 und 1840 immerhin 420 Lernende. Das freilich war ein vormals kaum erwarteter Zuwachs, der 1845 eine Neugestaltung der Räumlichkeiten erforderte. Im Ergebnis entstand der modernste Schulbau der Stadt, in dem 1854 bereits 622 Mädchen und Jungen lernten.⁵⁴ In Hamburg absolvierten während der ersten 25 Jahre 602 Kinder die Freischule. Begonnen hatten die Lehrer 1816 mit ganzen 30 Schülern, 1826 waren es bereits 130 und 1842 weist die Statistik 190 Schüler aus. In Breslau schließlich wurden bei Eröffnung der Schule im Jahre 1791 immerhin 125 Schüler umgehend angemeldet, 1827 waren es allerdings mit 167 Schülern, das entsprach etwa einem Siebentel aller Schulpflichtigen, auch nicht wesentlich mehr.⁵⁵

⁵² Joseph Wolfsohn, *Zwölf Predigten*, Berlin 1838, in der Ausgabe von 1869, S. 175.

⁵³ So etwa Graetz, *Deutsch-jüdische Geschichte*, Bd. 1, S. 346; David Sorkin, 'Religious Reforms and Secular Trends in German-Jewish Life. An Agenda for Research', in *Year Book 40 of the Leo Baeck Institute*, London 1995, S. 169-84, 179; Jacob Toury, 'Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum', in Hans Liebeschütz/Arnold Paucker (Hrsg.), *Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850*, Tübingen 1977, S. 139-242.

⁵⁴ *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Realschule der israelitischen Gemeinde (Philanthropin) zu Frankfurt am Main 1804-1904*, Frankfurt/M. 1904; Schlotzauer, *Philanthropin*. Zur Sozialstruktur der ehemaligen Schüler vergleiche die gedruckte Aufstellung in: Leo-Baeck-Institute New York, Archives, Coll. Ludwig Philippson.

⁵⁵ Vgl. Baumbach, *Freischule*, S. 225-6; Reinke, *Breslau*, S. 211.

Eine Bindung der staatlichen Schulpflicht an die jüdische Reformschule existierte nur in Anhalt-Dessau, so dass hier über ein halbes Jahrhundert alle Kinder durch diese Schule sozialisiert wurden. Einen Sonderfall stellte auch Böhmen dar, wo der Staat die Einrichtung eines modernen jüdischen Erziehungswesens direkt forciert hatte und auf Wunsch reformorientierter Juden sogar, wie dies zunächst in Frankfurt unter Dalberg ebenfalls geplant war, seit 1786 die Erlaubnis zur Eheschließung an den Besuch der neuen Schulen band. Allein in Prag absolvierten daraufhin zwischen 1790 und 1830 immerhin 17 836 Kinder, davon 7 416 Mädchen, die deutsch-jüdische *Normalschule*.⁵⁶

Bereits fünf Jahre nach dem Erlass der Josephinischen Toleranzpatente existierten in Böhmen 28 weitere deutsch-jüdische Schulen.⁵⁷ Zwar erreichten diese in ihrer Frühzeit wohl kaum jenes inhaltliche und didaktische Potential, wie es aus den anderen Freischulen bekannt ist. Bedeutung erlangten sie aber insofern, als über sie ein neues Religionsverständnis transportiert und vor allem die deutsche Sprache verankert wurde. Letzteres konnte die Verbürgerlichung deutlich fördern, da die deutsche Sprache in Böhmen und Mähren die kulturelle Hegemonie einer sozialen und administrativen Elite abstützte, zu der die Juden – über die Sprache vermittelt – zumindest partiell und mit höheren Chancen als die Tschechen Zugang finden konnten.⁵⁸

Gleichwohl existierten im deutschen Kulturraum auch nach wie vor Staaten wie das Königreich Sachsen, in denen man bis in die 1830er Jahre vergebens nach modernen jüdischen Schulen suchte. So schickten in Dresden noch um 1820 all jene Eltern, die sich keinen zeitgemäß gebildeten Hauslehrer leisten konnten, ihre Kinder in Schulstuben, die, bei vorsichtiger Integration einiger säkularer Gegenstände, dem Cheder doch noch äh-

⁵⁶ Schüler der deutsch-jüdischen Haupt-, Trivial und Mädchenschule Prag: 1790: 273; 1800: 187; 1804: 202; 1812: 263; 1813: 418; 1816: 806; 1823: 814; 1828: 733; 1831: 715. Vgl.: Wanniczek, *Geschichte*, S. 42; Kieval, 'Caution's Progress', S. 95-6.

⁵⁷ Zudem besuchten in 56 Orten, wo wegen der geringen jüdischen Schülerzahl eine eigene Schulgründung nicht realisierbar war, die jüdischen Kinder christliche deutschsprachige Schulen. a pková, Dagmar, 'Der Neubeginn. Die Schule in den tschechischen Gebieten seit 1774', in Wolfgang Schmale/Nan L. Dodde (Hrsg.), *Revolution des Wissens? Europa und seine Schulen im Zeitalter der Aufklärung, 1750-1825*, Bochum 1991, S. 297-321, 303; Josef Karniel, *Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II.*, Gerlingen 1985, S. 523.

⁵⁸ Zu den später hieraus erwachsenden Problemen vgl. u. a.: Derek Sayer, 'The Language of Nationality and the Nationality of Language: Prague 1780-1920', in *Past & Present*, 153 (1996), S. 164-210; Tomáš Pkný, *Historie idů v echá ch a na Morav*, Prag 1993, S. 86-101, 341-67; Wilma Iggers (Hrsg.), *Die Juden in Böhmen und Mähren. Ein historisches Lesebuch*, München 1986.

nelten. „Der Umgang, den ich daselbst genoß“, erinnerte sich etwa Bernhard Hirschel, „war herzlich schlecht, ja unsittlich, es waren meist Kinder nicht nur armer, sondern auch ungebildeter Leute. Doch hatte man in der Gemeinde damals schlechte Begriffe von Erziehung. Der ganze Unterricht beschränkte sich auf Hebräisch lesen, Übersetzen der Thora und der Gebete, etwas hebräische Grammatik, Deutsch lesen, Diktier- und Stilübung, Schreiben und Rechnen.“⁵⁹

Insgesamt geht die Forschung davon aus, dass nur 20 bis 25 Prozent der jüdischen Kinder einschlägigen Alters von den neuen Schulen erfasst wurden. Diese eher geringen Raten sollten allerdings nicht zu voreiligen Schlüssen verleiten. Fragt man nach der Sozialrelevanz der Schulen, so sind auf jeden Fall auch die folgenden Aspekte zu bedenken.

Erstens zeigt ein Vergleich mit dem Elsass, wo immerhin mehr als 50 Prozent der französischen Juden lebten, dass dort im Jahre 1833 nur 365 von 4 000 jüdischen Schulkindern, also ganze 9 Prozent, eine moderne Bildung erhielten.⁶⁰

Zweitens zog es die Mehrzahl der vermögenderen Juden in fast allen Gemeinden vor, ihre Kinder von gut ausgebildeten Privatlehrern oder – soweit gestattet – auch schon in christlichen Schulen unterrichten zu lassen. Ignoriert man daher diese Gruppe und bezieht die Besucher der jüdischen Schulen vorwiegend auf die unvermögenden Juden, so dürfte der Prozentsatz viel höher, zumindest über 30 Prozent gelegen haben. Wenn es stimmt, dass einerseits die Mehrzahl der Juden noch um 1815 als arm bezeichnet werden muss und andererseits diese Schulen vorwiegend arme Kinder unterrichteten, dann reichten sie doch auch in die Mehrheit der Juden hinein.

Drittens: Gerade die starke Frequentierung durch arme Kinder beziehungsweise die bewusste Konzentration auf diese war perspektivisch die Stärke der neuen Schulen und begründete ihre Wirkung. In diesem Zusammenhang verzerrt auch der übliche Vergleich mit Bürgerschulen oder Gymnasien eher den Blick. Wird zunächst die Volksschule zum Referenzpunkt für die als Armenschulen konzipierten jüdischen Erziehungsinstitute gewählt, dann zeigt sich sehr viel deutlicher, dass bei den Nichtjuden in dieser Zeit erhöhter sozialer Mobilität offenbar kein annähernd so hoher

⁵⁹ Bernhard Hirschel, *Meine Lebensgeschichte*, in Leo-Baeck-Institute New York, Archives.

⁶⁰ Vgl. Paula E. Hyman, ‘The Social Contexts of Assimilation. Village Jews and City Jews in Alsace’, in Jonathan Frankel/Steven Zipperstein (Hrsg.), *Assimilation and Community: the Jews in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 1992, S. 110-29.

Prozentsatz von armen Kindern einer modernen Bildung zugeführt und damit in die Lage versetzt wurde, sich ein kulturelles Kapital anzueignen, das einen sozialen Aufstieg ermöglichen konnte. Es sollte also nicht als Normalität vorausgesetzt, sondern als ein besonderes Phänomen begriffen werden, dass die jüdischen Schulen in jeder Hinsicht mit den eben erst entstehenden modernen Bürger- oder Realschulen konkurrieren konnten.⁶¹ Im Unterschied zu den Musterschulen des Bürgertums stellten sich die jüdischen Reformschulen aber bewusst der Aufgabe, „den Ungebildeten zu sich herauf[zu]heben; in ihrem Schooße [sic!] muß ein unverletzbarer Geist der Bildung leben und weben, der Unterricht muß sich nicht zum Armen hinunterneigen, sondern ihn heraufziehen, daß er geistig reich ist und wird.“⁶² Erziehungsinstitute, wie sie nicht nur der hier zitierte Ludwig Philippson vor Augen hatte, sollten der „Unbildung gar keinen Raum, keine Gelegenheit geben, sich zu äußern; die Schule muß gleichsam von der Luft der Bildung so erfüllt sein, daß beim Hereintritt der Schüler gleich in einer andern Sphäre ist, einen andern Sinn, einen andern Habitus annimmt.“⁶³

Dass zwischen Programmatik und Umsetzung noch so manche Lücke klaffte, dürfte kaum bestritten werden. Die in Frankfurt 1819 vollzogene Trennung in einen Volksschulzweig mit der Perspektive Handwerk und einen Realschulgang steht dem zumindest entgegen. Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass zum einen hier auch die Volksschulbildung auf vergleichsweise hohem Niveau ansetzte – seit 1837 wurde beispielsweise Französisch in den Lehrplan aufgenommen. Zum anderen sanken die Schülerzahlen immer deutlicher, so dass die Volksschule 1854 ganz aufgelöst werden musste.⁶⁴ Letztlich blieb also diese soziale Trennung, die ohnehin nur in den wenigen ausreichend großen Gemeinden realisierbar gewesen wäre, eine Ausnahme. Die Mehrzahl der Schulen folgte zweifel-

⁶¹ Zur Einordnung vgl.: Peter Lundgreen, *Sozialgeschichte der deutschen Schule im Überblick, 1770-1918*, Göttingen 1980; ders., 'Die Eingliederung der Unterschichten in die bürgerliche Gesellschaft durch das Bildungswesen', in *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 3 (1978), S. 87-107; Detlef K. Müller, *Sozialstruktur und Schulsystem*, Göttingen 1981; Frank-Michael Kuhlemann, *Modernisierung und Disziplinierung. Sozialgeschichte des preußischen Volksschulwesens, 1794-1872*, Göttingen 1992; Folkert Meyer, *Schule der Untertanen. Lehrer und Politik in Preußen, 1848-1900*, Frankfurt 1976; Peter Albrecht (Hrsg.), *Das niedere Schulwesen im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert*, Tübingen 1995.

⁶² Ludwig Philippson, 'Bemerkungen über Schule und Erziehung', in *Israelitisches Predigt- und Schulmagazin*, hier zitiert nach Leipzig 1854², S. 354.

⁶³ Ebd., S. 355.

⁶⁴ Festschrift Philanthropin, S. 76-80.

los dem von Philipppson formulierten sozialintegrativen Anspruch.⁶⁵ Dieser leitete sich freilich nicht nur aus einer möglicherweise spezifisch jüdischen Sozialethik respektive einer besonderen sozialen Verantwortung ab. Wirkungsmächtig war nicht zuletzt die Erfahrung, dass die Juden von Seiten der Mehrheitsgesellschaft in der Regel noch immer als *Gruppe* wahrgenommen wurden, die nur so gut oder schlecht sein konnte wie ihre einzelnen Mitglieder. Anders als in der Gesamtgesellschaft, wo Bildung und Sprache den erreichten Status vor allem auch gegen Nachdrängende absichern sollten, hatten daher jene Juden, die sich selbst als verbürgerlicht begriffen und ihre kulturelle Praxis bereits an bürgerlichen Werten ausrichteten, zumeist ein fundamentales Interesse daran, wirklich jeden Juden ebenfalls auf diese Normen zu verpflichten und zu sich heraufzuziehen.⁶⁶ Nur auf diesem Wege – so schien es – ließen sich alle vermeintlich gegen die Emanzipation sprechenden Argumente entkräften und der eigene Sozialstatus absichern. Die Sorge um eine zu langsam verlaufende Emanzipation und damit verbunden ganz persönliche Motive trugen also mit dazu bei, dass die Freischulen und ihre Nachfolger, ob nun beabsichtigt oder nicht, das Nachdrängen der sozial Schwachen forcierten.

Viertens entfalteten die Schulen ihre eigentliche Kraft erst in der zweiten Generation. Die ehemaligen Schüler trugen die Bildungsideologie, mit der sie aufgewachsen waren, in ihre Familien und prägten in dieser Weise ihre eigenen Kinder. Eine ganze Reihe von Schülern aus der ersten Generation hatte zudem auf der Grundlage dieser Bildung den eigenen Aufstieg realisiert. So liegen für 125 von 218 jüdischen Schülern, die zwischen 1804 und 1813 das Philanthropin in Frankfurt besuchten, Angaben über den späteren Beruf vor. Danach etablierten sich knapp 22 Prozent in der Oberschicht, 16 Prozent in der oberen und 47 Prozent in der unteren Mittelschicht sowie 15 Prozent in der oberen Unterschicht.⁶⁷ Ein ähnliches

⁶⁵ Darauf deuten auch eine ganze Reihe von Erinnerungen hin, so etwa über beziehungsweise von Jacob Epstein, Levy Rubens, Heymann Steinthal, Otto Metzger, Ludwig Philipppson oder Hermann Baerwald (sämtlich Leo-Baeck-Institute New York, Archives).

⁶⁶ Zur gesamtgesellschaftlichen Praxis vgl.: Ralph Fiedler, *Die klassische Bildungsidee. Ihre soziologischen Wurzeln und pädagogischen Folgen*, Weinheim 1972.

⁶⁷ Es spricht allerdings einiges für die Annahme, dass weniger Erfolgreiche Informationen eher verweigerten. Deshalb wurden Personen ohne Berufsangabe der Unterschicht zugerechnet. Davon ausgenommen waren vier Personen, die als Stifter vermerkt sind und deshalb in die Oberschicht eingeordnet wurden, und 15 der [unteren] Mittelschicht zugeordnete Personen, deren Söhne bzw. Schwiegersöhne mit Oberschicht-Berufen verzeichnet sind. Von den 218 Absolventen hätten nach dieser Rechnung 55,3% in Unterschichten-Berufen, 33,6% in der Mittelschicht und 11,1% in der Oberschicht gelebt. Mindestens 18% gehörten mithin zum Bürgertum, dem in der Regel neben der Oberschicht auch

Bild ergibt sich in Hamburg, wo für etwa 400 der 602 Absolventen entsprechende Angaben vorliegen: Ungefähr die Hälfte war später im Handel tätig, ein Viertel entschied sich für ein Handwerk. Ein Achtel fand Zugang zu Berufen in Wissenschaft oder Kunst, kann also grob dem Bildungsbürgertum zugerechnet werden, und nur ein weiteres Achtel musste sich ungeachtet der vergleichsweise guten Ausbildung als Dienst- und Arbeitsleute verdingen.⁶⁸

Zweifellos produzierten die erfolgreichen Biographien einen Nachahmungseffekt. Nicht wenige Schüler aus der ersten Generation folgten ihren Lehrern später auch direkt im Beruf nach, wobei sich das Sozialprestige dieser Berufsgruppe entsprechend der wachsenden Bedeutung von Bildung langsam, aber doch sukzessive erhöhte. So war etwa Isaak [ab 1822 Jean] Louis einst Schüler von Moses Philippson, später selbst Sprachlehrer an der Franzschule und am städtischen Gymnasium in Dessau, was ihm schließlich den Professorentitel einbrachte.⁶⁹

Fünftens: Mit Blick auf die umstrittene Breitenwirkung profitierten die Reformschulen zum einen ganz erheblich von der neuen bürgerlichen Öffentlichkeit, zum anderen wirkten sie aber auch in beachtlichem Maße an deren Ausbildung mit.⁷⁰ Das Prinzip der Öffentlichkeit war, wie die jährlichen Prüfungen vor Publikum belegen, von Anfang an konstitutiv für die Reformschulen gewesen. Fast alle traten sie mit regelmäßigen Programmschriften, mit detaillierten Rechenschaftsberichten, mit Korrespondentenberichten in Zeitungen und zuweilen mit eigenen pädagogisch orientierten Periodika hervor. Hierbei reichte die Palette von pädagogischen Blättern wie dem von Isaak Ascher Francolm ab 1833 herausgegebenen „Breslauer Kinderfreund“ bis hin zu Zeitschriften wie dem „Israelitischen Predigt- und Schulmagazin“, das der ehemalige Franzschüler Ludwig Philippson von 1834 bis 1836 herausgab, um Lehrer und Prediger selbst in kleineren

die obere Mittelschicht (hier etwa 7%) zugerechnet wird. Die Schichtung erfolgte in Anlehnung an Reinhard Schüren, *Soziale Mobilität. Muster, Veränderungen und Bedingungen im 19. und 20. Jahrhundert*, St. Katharinen 1989.

⁶⁸ Baumbach, *Freischule*, S. 226.

⁶⁹ Allein in Dessau betraf dies eine Reihe von Schülern, so etwa: J. Wolfsohn (Dessau/Sondershausen/Breslau), G. Philippson (Teplitz/Dessau), G. B. Cohn (Dessau), Kornick (Jessnitz), Löwenthal (Gr. Mühlingen) oder B. Bacharach (Dessau). Auch in Böhmen traten ab 1810 eine Reihe von Juden, die selbst die *Normalschule* besucht hatten, ein Amt als Lehrer an. Vgl. Kieval, 'Caution's Progress', S. 96-100.

⁷⁰ Zur Ausformung einer innerjüdischen *public sphere* vgl. v. a.: Sorkin, *Transformation*, S. 79-104.

Orten mit den Zielen, aber auch mit Möglichkeiten der *konkreten* Umsetzung der innerjüdischen Bildungsoffensive vertraut zu machen.⁷¹

Die bedeutendsten Pionierleistungen aber hatte in der Frühzeit der Schulen die ab 1806 von David Fränkel, anfangs in Zusammenarbeit mit Joseph Wolf, in Dessau herausgegebene „Sulamith“ erbracht. Da beide Redakteure an der Franzschule tätig waren, verwundert es kaum, dass diese erste jüdische Zeitschrift in deutscher Sprache weniger eine unterhaltende als eine pädagogische Funktion erfüllte. Herausgeber wie Autoren setzten alles daran, das neue Erziehungskonzept etwa über die Beschreibung jüdischer Musterschulen und entsprechende Erfolgsberichte zu popularisieren. „Still und friedlich“, so umriss Wolf das Programm, „wird ‘Sulamith’ ihr Werk beginnen und stets ihrem Zweck treu bleiben, dem einzigen Zwecke: Entwicklung der intensiven Bildungsfähigkeit der Juden.“⁷² In diesem Kontext offenbarte sich freilich in besonderem Maße die Komplexität des neuen jüdischen Erziehungskonzepts: Jugend *und* Erwachsene sollten verpflichtet werden auf das Leitbild des aufgeklärten Juden, der wahrhafte, von *schädlichen* Überresten gereinigte Religiosität mit Vernunft und der Fähigkeit zu steter Selbstvervollkommnung zu verbinden wusste, denn nur der *gebildete* Bürger werde, so die „Sulamith“, „selbst ihm ganz fremde Geschäfte ... mit ausgezeichneter Geschicklichkeit verrichten und so sich überall leicht seine Existenz sichern.“⁷³ Anders als spätere Periodika setzte die „Sulamith“ noch ganz auf das Konzept eines moderaten Wandels, was ihr zunächst – nicht zuletzt in Böhmen – einen vergleichsweise großen Einfluss sicherte, die eigenen Schüler aber eher abschreckte. Diese nächste Generation fand sich dann eher in der selbstbewussten Sprache von Riessers „Der Jude“, Philipppsons „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ oder Fürsts „Orient“ wieder, was der in all diesen Blättern weiterhin starken Konzentration auf Bildungsfragen aber keinerlei Abbruch tat.

Sechstens erschienen die zwei Dezennien nach 1815 in einigen Regionen fast als *Gründerjahre* jüdischer Erziehungsinstitute, wobei sich diese ganz überwiegend am Konzept der frühen Reformschulen orientierten. In Württemberg existierten 1825 bereits elf deutsch-jüdische Schulen, in Ba-

⁷¹ *Israelitisches Predigt- und Schulmagazin*, Hrsg. v. Ludwig Philippson, Bd. 1-3 zu je 12 Hefen, Magdeburg 1834-36. Zweite teils vermehrte Ausgabe Leipzig 1854, hier zitiert S. 354-5. Zum *Breslauer Kinderfreund* vgl. Reinke, *Breslau*, S. 210.

⁷² *Sulamith*, 1 (1806), S. 11.

⁷³ Ebd., S. 428. Autor des Artikels, der nachweisen sollte, dass auch der *gemeine Bürger* eine breite Bildung benötige, war der ebenfalls an der Franzschule lehrende Konrektor des Gymnasiums *Richter*.

den gab es 1835, also noch vor der Publikation des Gesetzes zur Regelung des Unterrichts bei den Juden, 33 derartige Einrichtungen. Zwischen 1835 und 1842 wurden acht weitere gegründet, davon sieben in Orten mit weniger als 200 jüdischen Einwohnern.⁷⁴ Die Bildungsoffensive hatte also zweifelsfrei auch schon die Provinz und größtenteils sogar das Land erreicht, auch wenn dies zuweilen mit heftigen Kontroversen innerhalb der Gemeinden beziehungsweise zwischen Gemeindemitgliedern und tatendurstigen Lehrern einherging.⁷⁵ Im Jahr 1839, so schätzt Eliav, besuchten 55 Prozent aller Kinder im Schulalter jüdische Schulen.⁷⁶

Auch wenn – siebtens – die Mehrzahl der bemittelten Eltern ihre Kinder von den Armenschulen fern hielt, so zogen die Musterschulen dennoch, vor allem vor 1815, als zeitgemäß gebildete jüdische Lehrer auch auf dem privaten Bildungssektor noch eine seltene Erscheinung waren, eine ganze Reihe von zahlenden Schülern aus anderen Orten an. In Breslau etwa kam ein Drittel der Schüler von auswärts, mehrheitlich aus Schlesien und Posen. Die Dessauer Schule wurde hingegen eher von Familien aus dem mitteleuropäischen Raum und aus Böhmen bevorzugt. Zwischen 1803 und 1818 lernten hier mindestens 26 Schüler aus 18 Orten, die nicht zum eigenen Fürstentum gehörten. Allein aus Dresden zog es zwischen 1807 und 1829 mindestens neun Jungen an die Dessauer Freischule, zwei weitere nach Seesen beziehungsweise Wolfenbüttel.⁷⁷ Für diese zahlenden Kinder richtete die Mehrzahl der Freischullehrer Pensionsanstalten ein, die den Päd-

⁷⁴ Davon entfielen auf Orte mit einer jüdischen Gesamtbevölkerung unter 299 allein 24 Schulen, also mehr als zwei Drittel. Epstein, *Rechtsverhältnisse*.

⁷⁵ Vgl. dazu exemplarisch: Falk Wiesemann, 'Simon Krämer, 1808-1887. Ein jüdischer Dorfschullehrer in Mittelfranken', in Manfred Tremel u. a. (Hrsg.), *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Lebensläufe*, München 1988, S. 121-8; Louis Lamm, *Isak Bernhard Lamm*, Berlin 1915.

⁷⁶ Mordechai Eliav, 'Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung', in *Bulletin des Leo-Baeck-Institutes*, 3 (1960), S. 213.

⁷⁷ Landesarchiv Oranienbaum, Abt. Dessau, C 15 Nr. 21, Bd. 1-8. 1819-29 gingen in Dessau freiwillige Beiträge aus 7 Orten und Schulgeld aus 13 Orten ein, 1829-38 sank die Resonanz auf 9 bzw. 8 Orte, um 1838-44 wieder auf Beiträge aus 13 Orten und Schüler aus 27 Orten zu steigen. Sowohl bei den Beiträgen als auch bei den Schulgeldzahlungen verbanden sich mit der Nennung eines Ortes oft mehrere Personen/Familien. Die genaue Zahl der auswärtigen Schüler ist aber schwer zu ermitteln, da nur noch die Schulgeldlisten ohne Angabe von Vornamen existieren, mehrere Kinder einer Familie so also nicht identifizierbar sind. Da auch die Angaben für Dresden außerordentlich verstreut sind, kann von Vollständigkeit bislang keine Rede sein. Ermittelt wurden bisher in Dessau für die Zeit vor 1830 Kinder der Familien Bondi, Henschel, Fischer, Nachod, Wallerstein, Gutmann, Levi und ab 1830 Cohn, Lehmann, Gutmann. Nach Seesen ging ein Sohn der Familie Wolf und in Wolfenbüttel lernte ein weiterer Junge der Familie Nachod.

agogen nicht nur einen wichtigen Zusatzverdienst verschafften, sondern sich ebenfalls zu bedeutsamen Sozialisationsinstanzen für die Kinder entwickelten. Zu Moses Philipppsons Pensionären gehörten etwa der ältere Bruder Gabriel Riessers oder Kinder der Dresdner Bankiersfamilie Bondi, aus deren schriftlichem Nachlass ersichtlich ist, wie engagiert die auswärtigen Schüler später in ihren Heimatgemeinden als Multiplikatoren der neuen Erziehungsideologie gewirkt haben.⁷⁸

Inwieweit sich all diese Tendenzen und alle Bemühungen um eine feste Verankerung der neuen Bildungsideologie im Alltag der Minderheit niederschlugen und diesen eventuell schon mit bestimmten, lässt sich in der Tat am ehesten an Memoiren, Tagebüchern, Briefen oder Lebensbeschreibungen aus dieser Periode ablesen. Zwar liefert die individualbiographische Perspektive insofern nur ein Schwarzweißbild, als sich vorwiegend die erfolgreichen Lebensläufe in diesen Quellen widerspiegeln, während die anderen stumm bleiben. Wenn es aber zum einen stimmt, dass es ein hoher Prozentsatz der jüdischen Familien in Deutschland über zwei bis drei Generationen hinweg schaffte, sich im Bürgertum zu etablieren, und wenn zum anderen vorwiegend nach den Ursachen für diese Entwicklung gefragt wird, dann ist der individualbiographische Ansatz auch aus sozial- und kulturgeschichtlicher Perspektive durchaus aufschlussreich. Besonders jene Quellen, die sich auf ehemals unterbürgerliche Personen beziehen, lassen erahnen, in welchem starkem Maße die Chancen sozialer Mobilität in Abhängigkeit von den Bildungschancen wuchsen, und illustrieren, wie die Etablierung und Habitualisierung neuer kultureller Muster die sozio-ökonomische Verbürgerlichung bei einigen Juden vorbereitete, bei vielen begleitete und bei fast allen effektiv absicherte.⁷⁹ Innerhalb eines halben Jahrhunderts hatten sich im innerjüdischen Bezugsrahmen augenscheinlich völlig neue Standards und mentale Strukturen ausgeformt. So reichte es vielen Eltern offenbar nicht (mehr), ihre Kinder in *irgendeine* christliche Schule zu schicken; es musste schon eine – gemessen an bürgerlichen Vorstellungen – *gute* Schule sein. Darauf deutet zumindest Ludwig Philipppson hin, wenn er sich 1848 damit auseinandersetzte, dass viele Eltern noch immer jüdische den allgemeinen Schulen vorzögen, und dies – neben der Angst vor Diskriminierungen – darauf zurückführte, dass „in vielen Ort-

⁷⁸ Leo-Baeck-Institute New York, Archives, Elias Bondi Collection.

⁷⁹ Bisher wurden 47 Quellenkorpora unter der Frage ausgewertet, inwieweit Bildung als kulturelles Kapital für den eigenen sozialen Aufstieg oder den der Kinder wirkte und genutzt wurde. Hierbei stammten 13 Personen aus bemittelten Elternhäusern, 31 aus unbemittelten, und bei 3 Personen war eine Zuordnung nicht möglich.

schaften die allgemeinen Elementarschulen noch auf einer so niedrigen Stufe“ stünden.⁸⁰

Wird nach dem Verbürgerlichungspotential der jüdischen Reformschulen und – allgemeiner – der Sozialrelevanz der jüdischen Bildungsoffensive gefragt, so sollte der Blick nicht nur auf die Ebene der Schüler, sondern auch auf jene jüdischen Lehrer gerichtet werden, die sich für die Profilierung und Stabilisierung der frühen Reformschulen einsetzten.

Rekonstruiert man aus dieser Perspektive zunächst deren soziale Herkunft und den Bildungsgang, so werden auffällige Gemeinsamkeiten sichtbar.⁸¹ Abgesehen von Joseph Wolf (1762-1826) waren nahezu alle diese Lehrer im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts, bevorzugt in den 1780er Jahren, geboren und in armen beziehungsweise unvermögenden Elternhäusern aufgewachsen. Eine pädagogisch-seminaristische Ausbildung – zu dieser Zeit ohnehin eher eine Seltenheit – besaß keiner von ihnen.⁸² Zumeist waren sie noch in der Tradition des jüdischen Lernens aufgewachsen und hatten sich, wie das Beispiel der Dessauer Lehrer Moses Philippson, Joseph Wolf und Gotthold Salomon belegt, auch ihr säkulares Wissen und ihre Sprachkenntnisse im Deutschen erst als Jugendliche angeeignet. Etwa die Hälfte von ihnen gehörte zum Typus des Autodidakten ohne jede Universitätsbildung. Die andere Hälfte hatte zumindest für einige Zeit schon eine der frühen Freischulen oder seltener ein Gymnasium besucht, wenige auch an einer Universität studieren können.⁸³ Es handelt sich also um eine Generation, die in jeder Hinsicht eine Zwischenstellung einnahm, einerseits bereits die Möglichkeiten der Moderne abschritt, andererseits noch in der Tradition verwurzelt blieb und zumeist auch gar nicht zum großen Sprung in die Moderne ansetzte. Nur selten suchten sie von sich aus die Konfrontation mit den Traditionalisten der Gemeinden. Um möglichst viele Eltern und deren Kinder für die eigene Einrichtung zu gewinnen,

⁸⁰ *AZJ* 12 (1848), S. 705-706.

⁸¹ Ausgewertet wurden hier zunächst die Lebensläufe von Joseph Wolf (*1762), Samuel M. Ehrenberg (*1773), Moses Philippson (*1775), Joseph Johlson (*1777), Michael Heß (1782), Moses M. Büdinger (*1784), Gotthold Salomon (*1784), Karl Siegfried Günsburg (*1788), Michael Creizenach (*1789), Isaak Marcus Jost, Simon Wolff (*1789), Eduard Kley (*1789), Carl Rehfuß (*1792), Baruch Auerbach (*1793), Leopold Zunz (*1794), Immanuel Wohlwill (*1799). Vgl. auch: Sorkin, *Transformation*, S. 124-39; ders., *Preacher*.

⁸² Bölling, *Sozialgeschichte*, S. 53.

⁸³ Günsburg und Kley besuchten die Wilhelmsschule Breslau, Wohlwill die Freischule in Seesen, Zunz und Jost die Samsonschule Wolfenbüttel und Carl Rehfuß das nichtjüdische Erziehungsinstitut Pestalozzis.

setzten sie so lange wie möglich auf Verständigung und Kompromiss. Ungeachtet dessen mussten die jungen Lehrer in den Gemeinden ernsthafte Konflikte bestehen, was insofern kaum verwundert, als sie durch ihre tägliche Arbeit die kulturelle Hegemonie der alten jüdischen Eliten sukzessive unterwandert und gefährdet hatten. „Die Reichen“, so Phöbus Philippson, „sahen fast mit Hohn auf die jungen Lehrer herab, in denen sie die Entfaltung einer Macht ahnten, die einstens das Gewicht ihres Ansehens brechen könnte, sie waren nur zu sehr gewohnt, in den Lehrern Bedienstete zu sehen, die hier durch ihre Bildung zur Emancipation ihres Standes strebten.“⁸⁴

In sozioökonomischer Hinsicht kann diese Gruppe nicht dem Bürgertum zugeordnet werden, ist doch von den meisten jungen Lehrern, so etwa von Moses Philippson oder Joseph Wolf, überliefert, dass sie in vergleichsweise bescheidenen Verhältnissen lebten. Das durchaus schon bürgerlich geprägte Selbstbild der meisten Lehrer unterschied sich davon allerdings sehr auffällig. Zu erklären ist diese Differenz zwischen dem noch unbürgerlichen sozialen Status einerseits und dem (bildungs-)bürgerlichen Selbstverständnis, zuweilen aber auch schon der sozialen Schätzung und dem Bemühen um eine bürgerliche Lebensführung andererseits nicht allein durch die besondere, exempte Rechtsstellung, die den Lehrern, ähnlich wie den Beamten, in den Einzelstaaten zumeist zugebilligt wurde und sie *qua* Amt der staatlich privilegierten Bürgergesellschaft nahe brachte.⁸⁵ Ebenso bedeutsam war die Tatsache, dass sich die Lehrer primär aus einer *sozio-kulturellen* Perspektive verorteten. Von daher definierten sie sich eindeutig und selbstbewusst als Teil des neuen Bildungsbürgertums. Dies illustriert erneut, wie wichtig die kulturelle Dimension von Verbürgerlichung gerade dann war, wenn materielle Grundlagen noch weitgehend fehlten.

Analysiert man unter diesem Blickwinkel Lebensführung, Sozialkontakte und Konnubium der Lehrer sowie ihrer Kinder, so ist in der Tat recht häufig, wenn auch nicht flächendeckend eine in der Reputation durch Bildung wurzelnde Aufwertung ihres Sozialstatus erkennbar. Diese Aufwertung bezieht sich zum einen auf das nichtjüdische Bürgertum, so auf die nachweisbare Anerkennung durch Beamte und christliche Lehrer, die teils auch selbst an den jüdischen Reformschulen unterrichteten oder Artikel für die „Sulamith“ schrieben, und zum anderen auf die innerjüdische Sozial-

⁸⁴ Phöbus Philippson, *Biographische Skizzen*, 3. Heft, Leipzig 1866, S. 30.

⁸⁵ In der Regel waren sie vom Schutzgeld befreit und direkt dem Schutz des Fürsten unterstellt.

hierarchie. So fand der völlig unvermögende Moses Philippson über seine Tätigkeit als Lehrer und Pensionsvater beispielsweise Zugang zur Bankiersfamilie Bondi, die in Dresden zur sozialen wie kulturellen Elite der jüdischen Gemeinde gehörte. In Dankbarkeit für die geistigen Anregungen, die Elias Bondi und in der Folge auch seine Geschwister Simon, Marcus und Clara durch Moses Philippson erhalten hatten, unterstützten die Bondis mit diversen finanziellen Zuwendungen nicht nur die publizistischen Arbeiten des jungen engagierten Lehrers, sondern nach 1814 auch seine Witwe und deren vier Kinder offenbar bis hin zur Finanzierung des Studiums von Phöbus und Ludwig Philippson.⁸⁶ Dies war freilich nur eine Ebene der Umwandlung von kulturellem Kapital in soziales Kapital, das wiederum zur finanziellen Absicherung beitragen konnte und – hier über die erneute Akkumulation von kulturellem Kapital und die Etablierung im Bildungsbürgertum – auch in den Erwerb von materiellem Kapital münden konnte.

Eine weitere Ebene der Konvertierbarkeit von kulturellem Kapital erschließt sich durch die Biographie Gotthold Salomons. Der zunächst völlig unvermögende Lehrer und Prediger nutzte seine vergleichsweise umfassende Bildung, sein rhetorisches Talent und sein – wie andere kulturelle Kompetenzen erst nach und nach erarbeitetes – ästhetisches Gefühl, um innerhalb der Kleinstadt Dessau und vor allem im Rahmen ihrer jüdischen Gemeinde ein Höchstmaß an Sozialprestige zu erwerben. Akzeptanz bei vielen „christlichen Familien aus den besten Ständen“ verschaffte sich der „gute Gesellschafter“ Salomon, wie Phöbus Philippson vermerkte, nicht nur durch die bescheidene Eleganz seines Lebensstils, sondern vor allem „durch seinen Geist und bescheidene Vorsicht und allgemeine Bildung.“⁸⁷ Es waren also auch in diesem Fall bürgerliche *Tugenden*, die vergesellschaftend wirkten und Salomon zum einen die Chance eröffneten, durch die Eheschließung mit Rosalie Cohn in eine der wohlhabendsten jüdischen Familien Dessaus einzuheiraten. Des weiteren waren es diese Tugenden und kulturellen Kompetenzen, durch die sich Salomon der Tempelgemein-

⁸⁶ Philippson, *Knabenzeit*, 51 (1887), S. 781-3; 52 (1888), S. 46-7; Meyer Kayserling, *Ludwig Philippson. Eine Biographie*, Leipzig 1898, S. 5-15. Phöbus Philippson widmete Clara Bondi seine biographische Novelle *Der unbekannte Rabbi*, Leipzig 1859.

⁸⁷ Phöbus Philippson, *Biographische Skizzen*, 3. Heft, S. 223. Philippson hielt es auch für hervorhebenswert, dass Salomon mit seiner Familie in Dessau noch in bescheideneren Verhältnissen als später in Hamburg lebte, aber immer „in seinem Hause eine gute Wirtschaft, eine pünktliche Ordnung, ja eine gewisse, wenn auch bescheidene Eleganz ... erhalten“ wurde; ebd., S. 50. Zweifellos sagt dieses Zitat auch viel über die bürgerlich strukturierten Wertemuster des Autors aus.

de in Hamburg empfohlen hatte, die ihm fortab auch einen bürgerlichen Sozialstatus und eine adäquate Lebensführung garantierte.⁸⁸

Zumeist allerdings gelang die Synchronisierung von Selbstverständnis und Ansehen, Lebensführung und sozialem Status und damit eine gleichmäßigere Verteilung der verschiedenen Kapitalsorten erst in der zweiten Generation. So hatten sich Moses, Simon und Abraham Philipppson, die Kinder einer Dessauer Hausiererfamilie, zwar als Autodidakten zu Lehrern an der Franzschule qualifiziert und sich damit ein vergleichsweise hohes Maß an sozialer Schätzung erarbeitet. Sie selbst aber blieben unvermögend, während sich ihre Nachkommen jedoch in allen drei Linien fest im Bildungs- oder Besitzbürgertum verankern konnten: Moses Philipppsons Sohn Phöbus wurde Arzt, Ludwig Rabbiner und Publizist, Julius Kaufmann, wobei dessen Sohn Emil als promovierter Lehrer am Frankfurter Philanthropin und als Direktor der Jacobsschule Seesen wieder an die pädagogische und bildungsbürgerliche Tradition anknüpfte. Gleiches gilt für Gustav, den Sohn Simon Philipppsons, der als promovierter Lehrer und Rabbiner tätig war. Seine Brüder etablierten sich hingegen in anderen Berufen: Ferdinand wurde Schneidermeister, Moritz Arzt, Ernst ein erfolgreicher Kaufmann und Louis Getreidehändler, wobei einiges darauf hindeutet, dass es sich bei dem Letztgenannten um den Mitbegründer des später sehr renommierten Dresdner Bankhauses „Gebr. Arnhold“ handelte.⁸⁹

In der nächsten, den Männern um Philipppson, Salomon oder Wolf nachfolgenden Lehrergeneration waren es mehrheitlich nicht mehr Autodidakten, sondern akademisch Gebildete, die als kulturelle Zwischenträger agierten. Die zunächst nur wenigen Musterschulen hatten einer Reihe von jungen Juden aus eher unterschichtigen Familien eine für sie neue und attraktive Perspektive in potentiell bildungsbürgerlichen Berufen eröffnet. Hierbei trat die Ambivalenz der in Deutschland so schleppend verlaufenen Emanzipation besonders deutlich zu Tage. Infolge der noch immer nicht realisierten Gleichstellung blieb den jüdischen Akademikern der Staatsdienst verschlossen, so dass sie sich oftmals auf die Gemeinden zurück-

⁸⁸ Ganz ähnlich verlief die Entwicklung bei Immanuel Wohlwill, der als Waise an der Freischule Seesen lernte, dann aber schon Gymnasium und Universität besuchte, als Lehrer und Prediger in Hamburg tätig war und schließlich 1838 zum Direktor der Seesener Schule ernannt wurde. Verheiratet mit Frederike Warburg aus Hamburg, genoss er ein hohes Ansehen, das sich u. a. in der – erstmals einem Juden verliehenen – Ehrenmitgliedschaft der „Patriotischen Gesellschaft Hamburg“ äußerte.

⁸⁹ Leo-Baeck-Institute New York, Archives, Coll. Ludwig Philipppson. Vgl. auch: Phöbus Philipppson, *Biographische Skizzen, Heft 1 und 2*.

verwiesen sahen.⁹⁰ Für die betreffenden Juden und ihre beruflichen Perspektiven war dies eher von Nachteil. Ab den 1830er Jahren entwickelte sich ein regelrechtes Überangebot an hoch qualifizierten Rabbinern und Lehrern, so dass viele von ihnen zunächst in kleineren Gemeinden ihr Auskommen suchen mussten, wo sie zumeist mit niedrigem Einkommen, eingeschränkten, dem bürgerlichen Selbstverständnis oft entgegenstehenden Sozialkontakten und begrenzten kulturellen Anregungen zufrieden sein mussten. Mit Blick auf die Minderheit als Ganzes ergab sich aus diesem Aspekt der konditionalen Emanzipation aber ein weiteres Verbürgerlichungspotential: Die jungen Juden, die sich durch ihre Sozialisation in Gymnasien und Universitäten selbst als Bildungsbürger verstanden, wollten sich mit ihrem unbürgerlichen Status und dem kulturellen Umfeld in den kleinen Gemeinden zumeist nicht zufrieden geben und setzten deshalb alles daran, diese Gemeinden über Schulen und von ihnen (mit) begründete Vereine nach ihrem eigenen bürgerlichen Bilde zu formen, womit die innerjüdische Bildungsoffensive wiederum entscheidend an Breite und Dynamik gewinnen musste.⁹¹

Auch dieser Aspekt schlägt sich in mehreren Memoiren deutlich nieder. So führte etwa Heymann Steinthal seine gute Bildung auf seinen Lehrer Baruch Herzfeld zurück, der seinerseits als Freischüler in Dessau ausgebildet worden war und von daher nicht nur ein gepflegtes Deutsch sprach, sondern auch Kenntnisse in Französisch und Englisch hatte. Diese Bildung nutzte der junge Lehrer zum einen, um sie an eine nächste Generation von Dorf- und Kleinstadtjuden weiterzugeben: Steinthal zufolge war etwa der Mathematikunterricht in Gröbzig (Anhalt-Dessau) so gut, dass er im Alter von 13 Jahren schon reif gewesen sei, um in ein Bankgeschäft einzutreten. „Ich kannte“, so vermerkte der spätere Philologe, Philosoph und Völkerpsychologe stolz, „die Kurse von Hamburg, London und Amsterdam, wie die preußischen Friedrichs’dor.“⁹² Ihren nichtjüdischen Altersgenossen

⁹⁰ Vgl. hierzu die treffende Argumentation von Sorkin, ‘Religious Reforms’, S. 173.

⁹¹ So hatte z. B. Alexander Haindorf bereits 1811 mit großem Erfolg auf dem Gebiet der Medizin habilitiert. Da ihm eine Professur versagt blieb, ließ er sich als Arzt in Münster nieder und engagierte sich hier durch Mitbegründung einer Freischule und eines Vereins zur Berufsumschichtung für die Bildung und „innere Veredlung“ der jüdischen Jugend. Vgl. Freund, *Jüdische Bildungsgeschichte*, S. 25-30.

⁹² Steinthal, *Die jüdische Volksschule*, S. 382. Gerechnet wurde in Gröbzig wie in Dessau nach dem Lehrbuch Arnheims, der Französischunterricht orientierte sich an dem Lehrbuch des an der Dessauer Franzschule tätigen jüdischen Sprachlehrers Louis. Der Unterricht, an dem durchschnittlich 20 Kinder teilnahmen, habe 7-8 Stunden täglich eingenommen; danach habe es noch die Möglichkeit gegeben, Privatstunden in den Fremdsprachen zu belegen.

in Gröbzig seien er und seine Kameraden intellektuell deutlich überlegen gewesen. So war Steinthal 1836 dann auch in der Lage, ohne Zwischenstufe in die Quarta des Gymnasiums zu wechseln.⁹³ Zum anderen bot sein in Dessau erworbenes kulturelles Kapital dem jungen Baruch Herzfeld Gelegenheit, ähnlich wie Gotthold Salomon, in eine der angesehensten jüdischen Familien am Ort einzuheiraten und, da die Arbeit als Lehrer hinsichtlich des Einkommens noch wenig attraktiv war, erfolgreich ins Kaufmannsgewerbe zu wechseln.⁹⁴

Vergegenwärtigt man sich in diesem Kontext, wie wichtig die kulturelle Dimension von Verbürgerlichung gerade für jene war, die sich in sozioökonomischer Hinsicht noch kaum Bürger nennen konnten, dann wird auch deutlich, dass die umfassenden Erziehungsbemühungen nicht primär mit dem Drang zur unbedingten Anpassung an die christliche Gesellschaft zu erklären sind. Entscheidend war, dass die tradierten Formen jüdischer Religiosität und Bildung bei vielen Juden bereits mit den *eigenen* Werten, Normen und ästhetischen Urteilen kollidierten. Ästhetische Intoleranz war eben nicht nur ein Problem der Wirkung nach außen, also im Sozialkontakt von Juden und Nichtjuden, sondern wurde auch innerjüdisch zur Triebkraft von Veränderungen. So wie das frühe Bürgertum sein Kulturmodell auf andere Schichten übertragen wollte, so wollten dies auch die schon verbürgerlichten Juden in Bezug auf ihre noch nicht verbürgerlichten Glaubensgenossen. Und ebenso wie ihr christliches Pendant waren auch sie hierbei nicht frei von messianischem Eifer und dem Hang zur Bevormundung. Mit klarem Blick, wenn auch nicht ohne intellektuelle Überhebung, beschrieb Salomon Steinheim vor allem die erste Generation der Lehrer als Kinder der „Epoche des erwachenden Verlangens; des unregelmäßigen, noch unsicheren Schrittes, nicht immer ohne Vielwisserei und Selbstgenügsamkeit; aber dafür auch stets von dem edelsten Triebe nach höherer Vollkommenheit beseelt.“⁹⁵

⁹³ Ebd.

⁹⁴ ‘Aus den Jugenderinnerungen Steinthals’, in Belke (Hrsg.), *Moritz Lazarus*, S. 371–93. Für eine ähnliche Perspektive hatte sich auch ein anderer, älterer Lehrer–Karl Friedrich Günsburg–entschieden, als er von Berlin nach Breslau ging, um dort als Kaufmann und Privatgelehrter zu wirken.

⁹⁵ Salomon Ludwig Steinheim, *Moses Mardochai Büdinger. Lebensbeschreibung eines israelitischen Schulmannes*, Altona 1844, S. 108. Gerade weil die meisten der Lehrer selbst aus der Unterschicht stammten, verstanden sie die Transformation, die sie praktisch mit in Gang gesetzt hatten, als Gruppenphänomen, als Chance auch für die Armen, ihr Sozialprestige zu verbessern und damit auch als Gruppe der Emanzipation würdig zu erscheinen. Hier ordnet sich auch das Engagement eines Anton Rée (Hamburg) für die

Versucht man an dieser Stelle die Ausgangsfrage nach Bedeutung und Sozialrelevanz der frühen Schulprojekte nochmals aufzunehmen, so lässt sich Folgendes festhalten: Die jüdischen Freischulen sahen ihre Hauptaufgabe darin, ihre Zöglinge für möglichst souveräne Bewegungen auf dem Feld bürgerlicher Lebensführung und Vergesellschaftung zu ertüchtigen. Sie vermittelten trotz mancher Unzulänglichkeiten, verglichen mit dem niederen christlichen Schulwesen dieser Zeit, nicht nur ein bemerkenswertes bürgerliches Bildungswissen, sondern ermöglichten zugleich die Habitualisierung aller Grundelemente des bürgerlichen Wertekanons. Wenn Werner Blessing darauf verweist, dass die Durchsetzung der Volksschule im 19. Jahrhundert insofern eine „mentale Revolution von höchster Bedeutung“ eingeleitet habe, als sie die Ausdifferenzierung der Lebensbereiche in eine primäre Sphäre der Familie und eine sekundäre Sphäre der Öffentlichkeit förderte, so trifft dies für das jüdische Bildungswesen der Emanzipationszeit wohl in noch höherem Maße zu.⁹⁶ Die Reformschulen stellten einen neuen sozialen Kommunikations- und Erfahrungsraum dar, in dem die Kinder lernen konnten, mehrere Rollen nebeneinander zu spielen und temporär auch aus einer Gruppe herauszutreten, die sich durch eine besonders starke Binnenkohäsion auszeichnete und in ihren Eigenheiten bislang auch die Kinder allumfassend, ohne konkurrierende Angebote geprägt hatte. Damit verband sich ein wichtiger Schritt zur Individualisierung, also auch zur Verbürgerlichung.

Dass diese Entwicklungen nicht nur die insgesamt wenigen Kinder prägten, die direkt an den Freischulen lernten, sondern im deutschen Judentum als Ganzes tiefe Spuren hinterließen, hing auch mit einigen deutschen Spezifika zusammen. Angesichts der zentralen Bedeutung von *Bildung* für die Vergesellschaftung des Bürgertums und eingedenk der tendenziell unbürgerlichen, im *Aufgeklärten Absolutismus* wurzelnden Emanzipationskonzeption eröffneten sich den Juden im deutschen Kulturraum paradoxerweise besondere Chancen für eine Verbürgerlichung. Mit Rückendeckung durch die Beamtenschaft wurde der Erziehungsansatz des Staates von den jüdischen Aufklärern aufgegriffen, produktiv verarbeitet und in einer Art und Weise nach *innen* gewendet, dass er zum Motor eines tief greifenden kulturellen und letztlich auch sozialen Wandels werden

Sprachbildung gerade der unterschichtigen Juden ein. Vgl. Freimark, 'Sprachverhalten'; Lässig, 'Sprachwandel und Verbürgerlichung'.

⁹⁶ Werner K. Blessing, 'Allgemeine Volksbildung und politische Indoktrination im bayerischen Vormärz', in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*, 37 (1974), S. 479-568, 562.

konnte. Alles in allem entsteht so ein Mosaik, dessen Gesamteindruck durchaus mit dem zeitgenössischen Urteil Ludwig Philippsons korrespondiert.

„Das Streben nach wissenschaftlicher Kultur durchdringt wirklich selbst die untersten Stände, kein Wunsch beseelt israelitische Aeltern jeder Classe mehr, als ihre Kinder ‘etwas lernen zu lassen’. Dies ist das Resultat meiner unparteiischen, genauen Beobachtung. Die Intelligenz wird bedeutend ... Was die beiden höheren Stände, den Kaufmann und Gelehrten betrifft, so lässt sich das Streben des Erstern, im Allgemeinen zum Standpunkte der *gesellschaftlichen* Bildung zu kommen, nicht verkennen.“⁹⁷

Bei all dem muss freilich ein Aspekt beachtet werden: In Umbruchzeiten, in Zeiten erhöhter sozialer Mobilität kann *kulturelles Kapital* offenbar ein ganz besonderes Gewicht erlangen. In Perioden, in denen sich neue Institutionen ausformen, scheint es unter vergleichsweise günstigen Rahmenbedingungen auch für sonst unterprivilegierte Schichten am leichtesten zu sein, Zugang zu diesen Institutionen und daraus resultierenden sozialen Positionen zu finden. Auf die deutschen Juden trifft dies zweifellos zu. In keiner anderen sozialen Gruppe der sich modernisierenden Gesellschaft wurde in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts – von oben und unten – eine solch umfassende und tief greifende *Bildungsoffensive* gestartet. Später waren derartige Anstrengungen kaum noch nötig, wurde die Bildungsideologie doch bald zu einer Art Selbstläufer. Als sich um 1860/70 die bürgerliche Gesellschaft in Deutschland weitgehend ausgeformt hatte, war es für Kinder aus den Unterschichten wesentlich schwieriger, den Weg des sozialen Aufstiegs vor allem über das kulturelle Kapital zu gehen, gab sich die neu etablierte Schicht des Bürgertums doch jetzt selbst im Interesse der sozialen Distinktion alle Mühe, diese Aufstiegskanäle zu verstopfen. Es ist daher kein Zufall, dass der Niedergang speziell jüdischer Schulen in diese Zeit fällt; sie hatten ihre Funktionen, die Bildung vor allem der armen Juden, inzwischen weitgehend erfüllt.⁹⁸

⁹⁷ *Israelitisches Predigt- und Schulmagazin*, 1. Heft, Leipzig 1834, S. 284-5. Hervorhebung im Orig.

⁹⁸ Für das Jahr 1867 schätzt Eliav, dass inzwischen wiederum nicht mehr als ein Viertel der Kinder an jüdischen Schulen lernte. In Sorge um die Bewahrung einer jüdischen Identität entstanden darum nun immer mehr neoorthodoxe Schulen, die dem frühen Beispiel der von Isaak Bernays umgestalteten Talmud-Thora-Schule in Hamburg folgten und unter Nutzung modernster pädagogisch-didaktischer Erkenntnisse ebenfalls großen Wert auf die deutsche Sprache und die Aneignung von säkularem Allgemeinwissen legten. Vgl. Eliav, ‘Jüdische Erziehung’, S. 214, Schlotzhauer, *Philanthropin*, S. 246.

RAINER LIEDTKE

Jüdische Identität im bürgerlichen Raum: Die organisierte Wohlfahrt der Hamburger Juden im 19. Jahrhundert

Im 19. Jahrhundert erlebten die deutschen Juden einen enormen Umbruch. Diskriminierende Gesetze, die ihnen die Teilhabe am politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben erschwerten oder unmöglich machten, wurden nach und nach aufgehoben, wenn auch teils zögerlicher als in anderen europäischen Ländern. Juden waren stärker als andere gesellschaftliche Gruppen am Urbanisierungsprozess beteiligt, und viele unter ihnen bewegten sich auf der sozioökonomischen Leiter in Richtung der Mittelklasse. Jiddisch, zu Beginn des Jahrhunderts noch das dominierende jüdische Alltagsidiom, wurde nahezu völlig durch das Hochdeutsche ersetzt. Schließlich ging mit der Auflösung traditioneller Lebensstrukturen eine starke Säkularisierung einher, die durch die Abschwächung oder Aufgabe formaler religiöser Handlungsformen gekennzeichnet war. Die überwiegende Mehrheit der deutschen Juden orientierte sich, wie Juden in anderen Ländern West- und Zentraleuropas, an der Mehrheitskultur und bemüht, sich um eine Integration in die Gesamtgesellschaft. Für viele von ihnen bedeutete dies die Internalisierung bürgerlicher Wertvorstellungen und Lebensweisen.

Die Mehrzahl der Angehörigen des deutsch-jüdischen Bürgertums stand dabei vor einem besonderen Dilemma: Der Transformationsprozess erforderte eine Neudefinition der jüdischen Identität. Wenn keine völlige Loslösung vom Jüdischsein eintreten sollte, musste das Vakuum, das durch den Verlust von Religiosität und auf Religion basierendem Alltagshandeln sowie durch das Aufbrechen der traditionellen jüdischen Gemeinde entstand, gefüllt werden. So entstanden neue oder neu bewertete, säkulare Formen jüdischer Identität.¹ Dazu gehörte die formale Mitgliedschaft in jüdischen Gemeinden, die Ballung von Juden in bestimmten Wohngebieten oder Be-

¹ Eine Zusammenfassung dieses Prozesses aus historiographischer Sicht bei Todd M. Endelman, 'The Legitimization of the Diaspora Experience in Recent Jewish Historiography', in *Modern Judaism*, 11 (1991), S. 195-209.

rufsfeldern aber auch die starke Präsenz eines mehrheitlich jüdischen Bekannten- und Freundeskreises. Mit Abstand die wichtigste alternative Strategie der Identitätsbewahrung war allerdings die Organisation eines nahezu abgeschlossenen, umfassenden und hoch komplex strukturierten jüdischen Vereinslebens.² In Vereinen verfolgten Juden die verschiedensten Zwecke, meist ganz so wie es in nichtjüdischen Vereinen auch geschah. Von anderen bürgerlichen Vereinsorganisationen unterschieden sie sich oftmals nur darin, dass alle Mitglieder Juden waren, was nicht heißt, dass Juden nicht auch Mitglieder in nichtjüdischen Organisationen waren.

Neben kulturellen und sportlichen Aktivitäten widmeten sich die meisten dieser Vereine wohltätigen Zwecken und unterstützten, in Kooperation mit Gemeindeeinrichtungen,³ jüdische Hilfsbedürftige in vielfältiger Art und Weise. Am Beispiel der jüdischen Gemeinde Hamburgs zeigen die folgenden Ausführungen, welche Bedeutung Wohlfahrtsorganisationen und -institutionen für das jüdische Bürgertum bei dessen Bemühungen hatten, jüdische Identität zu bewahren und sich gleichzeitig in die nichtjüdische Gesellschaft zu integrieren.

Die jüdische Wohlfahrt in Hamburg

Das jüdische Wohlfahrtssystem in Hamburg war äußerst vielgestaltig und veränderte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts fortwährend, um sich neuartigen Bedingungen und Bedürfnissen anzupassen. Es fehlt hier der Raum, um die zahlreichen damals existenten Organisationen umfassend zu analysieren.⁴ Stattdessen werden die übergreifenden Strukturen jüdischer Wohlfahrt anhand der Arbeit der Israelitischen Armenanstalt, ihrer Tochterorganisationen und einiger anderer wichtiger wohltätiger Einrichtungen dokumentiert. Die Israelitische Armenanstalt war in vier verschiedenen Sektoren aktiv: regelmäßige finanzielle Unterstützung von eingeschriebenen, also registrierten Armen; temporäre Unterstützung notleidender Juden

² Vereine waren im strengen Sinne keine neue Strategie der Identitätsbewahrung, da diese Organisationsform bereits in der traditionellen Gemeinde existiert hatte. Allerdings wurden im 19. Jahrhundert die meisten traditionellen Vereine umstrukturiert sowie zahlreiche neue Organisationen gegründet. Erst jetzt kam Vereinen eine zentrale identitätsstiftende und -bewahrende Funktion zu.

³ Spätestens seit der Aufhebung der Zwangsmitgliedschaft in Gemeinden in den 1860er und 1870er Jahren waren die gemeindlichen Organisationen ihrerseits in ihrer Organisation und praktischen Arbeit nichts anderes als private Vereine.

⁴ Siehe meine Studie *Jewish Welfare in Hamburg and Manchester, c.1850-1914*, Oxford 1998 für eine detailliertere Beschreibung.

mittels Geld und Sachmitteln; Verteilung von Brot und Suppe sowie medizinische Pflege für mittellose Juden; Speisung von jüdischen Waisen und Findelkindern. In sieben verschiedenen Distrikten arbeitete jeweils ein ehrenamtlicher Armenpfleger, der Anträge von Bedürftigen entgegennahm, ihre Häuser besuchte und mit ihnen einen detaillierten Fragebogen ausfüllte, in dem sie ihre finanzielle Situation, den Schulbesuch von Kindern und Hilfszahlungen anderer Organisationen angeben mussten. Der Armenpfleger entschied anschließend eigenständig über die Höhe der regelmäßigen Unterstützung, die allerdings nie mehr als vier Mark wöchentlich betrug. Waisenkinder wurden, sofern möglich, jüdischen Pflegeeltern zugeteilt und zum Besuch der Armenschulen der Gemeinde angehalten. Unbemittelten Kranken wurden ärztliche Untersuchungen finanziert. Sofern sie nicht in der Lage waren zu arbeiten, konnten sie Krankengeld direkt vom Armenpfleger erhalten, der ebenfalls bestimmte, ob ein Patient ins Krankenhaus aufgenommen werden konnte.⁵ Damit war die Israelitische Armenanstalt in ihrer Struktur sehr ähnlich organisiert wie die hamburgische Allgemeine Armenanstalt (gegründet 1788) und übernahm auch deren Terminologie. Die jüdische Organisation finanzierte sich allerdings nicht durch öffentliche Mittel, sondern überwiegend durch einen Zuschuss von Seiten der Deutsch-Israelitischen Gemeinde. Private Spenden flossen nur spärlich an die Israelitische Armenanstalt.⁶

Zwei weitere Organisationen ergänzten die Arbeit der Armenanstalt. Der „Verein der jungen israelitischen Armenfreunde zur Vertheilung von Brod und Suppe“, gegründet ebenfalls 1818, bekämpfte die Straßenbettelei durch Speisung nicht nur von jüdischen Bedürftigen allgemein, sondern auch von allen eingezeichneten jüdischen Armen und den Schülern der Israelitischen Freischule. Das „Vorschuß-Institut“, 1819 als Branche der Israelitischen Armenanstalt gegründet, vergab Kredite an Gemeindemitglieder, die in Geldnot geraten waren, während sie einem „nützlichen Gewerbe“ nachgingen. Vor allem Handwerker und Handarbeiter konnten auf Unterstützung hoffen, nicht jedoch jüdische Kaufleute.⁷ Insofern war das „Vorschuß-Institut“ bemüht, die jüdische Berufsstruktur im Einklang mit dem *quid pro quo* der Emanzipation umzugestalten. Die Unterdrückung des Geldverleihs und der meisten Handelstätigkeiten, insbesondere des

⁵ Staatsarchiv Hamburg (StAH), Jüdische Gemeinden (JG) 454: Armen-Ordnung der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg, 1846, Appendix B.

⁶ *Bericht über die finanziellen Verhältnisse der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg, abgestattet von dem Vorsteher-Collegium der Gemeinde, 17. Juli 1849, S. 50-51.*

⁷ StAH JG 485a: Statuten des Israelitischen Vorschuß-Instituts, 1819.

Straßen- und Hausierhandels, zugunsten von sogenannten „nützlichen Gewerben“ war ein zentrales Anliegen der jüdischen und nichtjüdischen Reformer. Die „Normalisierung“ der jüdischen Gesellschaft in dieser und anderer Hinsicht wurde als Voraussetzung für die Erteilung gleicher Rechte betrachtet. Das jüdische Wohlfahrtswesen war seit Beginn des 19. Jahrhunderts eine zentrale Agentur zur Durchsetzung dieses Ziels.

Die gemeindeweiten jüdischen Wohlfahrtseinrichtungen in Hamburg wurden durch die „Depositien-Casse milder Stiftungen“ komplettiert. Als traditionelle jüdische Institution 1818 gegründet, um Aussteuergelder zu verwalten, entwickelte sich die „Casse“ sehr bald zu einem unverzichtbaren modernen Finanzinstrument der jüdischen Gemeinde. Sämtliche von der Gemeinde eingenommene Gelder, die Zinsen trugen – vor allem Legate und Stiftungen –, mussten in diesen Fonds eingezahlt werden. Der Jahresüberschuss des Fonds, der 1848 ein Gesamtbudget von über 235 000 Mark aufwies, diente vor allem dazu, Gemeindeschulden zu bezahlen.⁸

Eine Vielzahl weiterer Organisationen und Institutionen ergänzte die jüdische Wohlfahrtsarbeit in Hamburg. Von besonderer Bedeutung für die Prävention von Bedürftigkeit waren die Armenschulen. Eine 1798 von privaten Geldgebern gegründete Unterrichtsanstalt für arme israelitische Mädchen vermittelte lediglich hauswirtschaftliche Fähigkeiten.⁹ Die orthodoxe Talmud-Thora-Schule (gegründet 1805) und die reformorientierte Israelitische Freischule von 1816 gewährten allen Jungen aus der jüdischen Unterschicht eine kostenfreie Ausbildung und kämpften damit gegen die Pauperisierung an.¹⁰ Die Schuluniformen wurden von zwei Bekleidungsvereinen gestellt, in denen hauptsächlich Frauen tätig waren. Vor allem die Freischule war bemüht, die Kinder hin zu „nützlichen Professionen“ zu lenken, ihnen den „Jargon“, also das Jiddische, abzugewöhnen und so ihre „bürgerliche Stellung“ zu verbessern.¹¹ Auch in der seit 1818 bestehenden

⁸ StAH JG 490 Bd. 1: Revidierte Statuten der Depositien-Casse milder Stiftungen, 1850.

⁹ Ursula Randt, 'Zur Geschichte des jüdischen Schulwesens in Hamburg, ca. 1780-1942', in Arno Herzig (Hrsg.), *Juden in Hamburg, 1590-1990*, Hamburg 1990, S. 113-29.

¹⁰ J. Goldschmidt, *Geschichte der Talmud Tora-Realschule in Hamburg: Festschrift zur Hundertjahrfeier der Anstalt, 1805-1905*, Hamburg 1905, S. 12-52; StaH Staats- und Privatschulen, Freischule II. A.4: Eduard Kley, *Geschichtliche Darstellung der Israelitischen Freischule zu Hamburg bei der Gelegenheit der Feier ihres fünf- und zwanzigjährigen Bestehens*, 31. Oktober 1841.

¹¹ Dieses Argument wurde von Anton Rée, dem langjährigen Direktor der Schule, in einem Pamphlet besonders hervorgehoben. Anton Rée, *Die Sprachverhältnisse der heuti-*

gemeindlichen Armen-Mädchenschule wurde neben Instruktion in häuslicheren Fähigkeiten zumindest Wert darauf gelegt, dass die Schülerinnen in lateinischen Lettern Lesen und Schreiben lernten.¹² Die ursprünglich als Armenschulen gegründeten jüdischen Institutionen änderten ihren Charakter in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als die Gemeinde insgesamt prosperierte, die Zahl bedürftiger Schüler sank und auch Kindern aus der jüdischen Mittelklasse eine kaufmännische oder technische Ausbildung geboten wurde.

Gleiches galt für das Israelitische Krankenhaus, gegründet 1841 mit Hilfe einer großzügigen Spende des Bankiers Salomon Heine, das sich vor allem darum bemühte, jüdische Patienten von den existierenden Armenhospitälern fern zu halten, damit sie der Allgemeinheit nicht finanziell zur Last fielen.¹³ Zunächst ein integraler Bestandteil der jüdischen Armenfürsorge, entwickelte es sich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts zu einem der führenden Hospitäler der Hansestadt, welches auch zahlreiche nichtjüdische Patienten aufnahm. Dennoch blieb bis zu seiner Schließung im Zweiten Weltkrieg sein ursprünglicher Zweck erhalten, mittellosen ortsansässigen und durchreisenden Juden unentgeltlich medizinische Versorgung zu gewähren.

Die jüdische Gemeinde Hamburgs verfügte über eine Reihe weiterer Organisationen, die mittel- und unmittelbar Teil der Armenfürsorge waren. Dazu zählten zwei Waisenhäuser, je eines für Mädchen und Jungen. Letztere wurden bei ihrer Entlassung in Zusammenarbeit mit dem „Verein zur Beförderung nützlicher Gewerbe unter den Israeliten“ bevorzugt in Handwerkslehren untergebracht.¹⁴ Die Mädchenanstalt von 1857, nach der verstorbenen Ehefrau eines Spenders „Paulinenstift“ genannt, bildete die Insassinnen bevorzugt zu Hausfrauen und Dienstmädchen heran. Aus Anlass des fünfundzwanzigjährigen Bestehens der Anstalt im Jahr 1882 betonte John Israel, Präsident der Deutsch-Israelitischen Gemeinde, in einer Rede, dass es auch in einer toleranten Stadt wie Hamburg nötig sei, eine solche separate jüdische Institution zu betreiben, damit den Kindern nicht nur eine formale, sondern auch eine moralische Erziehung im Geiste der jüdischen

gen Juden im Interesse der Gegenwart und mit besonderer Rücksicht auf Volkserziehung, Hamburg 1844.

¹² StAH JG 537 Pk. C. Bd. 1, fos. 1-5: Acta betreffend die Armen-Mädchenschule der DIG, Protokollbuch 1818-1852.

¹³ Dieses Ziel dokumentiert in StAH JG 454: Armen-Ordnung der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg, 1846.

¹⁴ StAH JG 486a: Revidierte Statuten des Deutsch-Israelitischen Waisen-Institut 1851.

Lehren nahe gebracht werden könne.¹⁵ Allein die Tatsache, dass Israel die Notwendigkeit sah, die Separatheit der Institution zu kommentieren, statt lediglich ihre gute Arbeit zu loben, verdeutlicht, dass die Gemeindevorsteher die jüdische Wohlfahrtsarbeit mit einer Mischung aus Stolz und Unsicherheit betrachteten.

Abschließend sei das Altenhaus der Deutsch-Israelitischen Gemeinde genannt, das Aushängeschild jüdischer institutioneller Wohlfahrtsarbeit. Es wurde 1886, im Vergleich zu anderen jüdischen Gemeinden in Deutschland spät, gegründet, war dafür aber von Anfang an finanziell sehr gut ausgestattet. Die Männer an der Spitze der Sozialhierarchie der Gemeinde verwalteten das Altenhaus, dessen Präsident traditionell auch der Vorsteher der DIG war. Die wohlhabenden Juden der Stadt konkurrierten miteinander um die großzügigsten Spenden an die Institution, in der Männer über sechzig und Frauen über fünf und fünfzig Jahre Aufnahme fanden.¹⁶

Die 1860er Jahre waren ein Wendepunkt im Leben der jüdischen Einwohner Hamburgs, wie auch der Organisation der jüdischen Wohlfahrt. Die geänderte Verfassung des Stadtstaates von 1860 garantierte allen Einwohnern ungeachtet der Religionszugehörigkeit die volle rechtliche Gleichstellung.¹⁷ Mit der Abschaffung aller noch verbliebenen politischen und wirtschaftlichen Beschränkungen bestimmte die Regierung ebenfalls, dass die Mitgliedschaft in der jüdischen Gemeinde auf Freiwilligkeit beruhen sollte und dass die institutionell separate Versorgung jüdischer Armer aufzuhören habe. Von nun an sollten sich jüdische Bedürftige ebenfalls ausschließlich an die Allgemeine Armenanstalt wenden. Die in der Wohlfahrtsarbeit aktiven Juden widersprachen diesem Ansinnen heftig in einem offenen Brief an das Vorsteherkollegium der Gemeinde. Sie argumentierten, dass die öffentliche Armenversorgung sich in wichtigen Punkten vom jüdischen System unterscheide. Während die Allgemeine Armenanstalt nicht an der Prävention von Armut interessiert sei und die Bedürftigen vor allem abschrecken wolle, Unterstützung zu beantragen, indem sie ihren Besitz registriere und kennzeichne und ihnen ein Armenbegräbnis aufzwingen, behandle die Israelitische Armenanstalt die Bedürftigen eher wie Freunde in Not. Wenn eben möglich, würden diese nicht registriert, sondern vorübergehend und vor allem mit Krediten unterstützt. Der enge

¹⁵ Rede in: *Hamburger Nachrichten*, 14. Juni 1882.

¹⁶ StAH JG 793 (Fotoarchiv 1213), fo. 277: Bericht zum 25jährigen Bestehen des Altenhauses der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg, 1886-1911.

¹⁷ Der Emanzipationsprozess wird im Detail beschrieben in: Mosche Zimmermann, *Hamburgischer Patriotismus und deutscher Nationalismus. Die Emanzipation der Juden in Hamburg, 1830-1865*, Hamburg 1979.

Kontakt zwischen den jüdischen Armenpflegern und ihren Schutzbefehlenden würde einen Missbrauch der Leistungen nahezu unmöglich machen. Die Petenten forderten, dass der Staat seiner Verpflichtung, auch für die jüdischen Armen zu sorgen, durch Subventionierung der bestehenden jüdischen Einrichtungen nachkommen solle.¹⁸ Die Mehrheit der Vorsteher schloss sich dieser Argumentation an und begann, mit der Regierung zu verhandeln. Einige Monate später bestimmte eine Gesetzesnovelle, dass jeder bedürftige Hamburger, gleich welcher Religion, Zugang zu den Diensten der Allgemeinen Armenanstalt hat. Ein separates jüdisches Wohlfahrtssystem wurde ausdrücklich abgeschafft, da der Staat die Aufgabe habe, sich um alle Einwohner in gleichem Maße zu kümmern und dies mit der Existenz eines zwangsweisen jüdischen Systems unvereinbar sei. Allerdings, und dies ist entscheidend, erklärte der hamburgische Senat gleichzeitig, dass er das Bestreben der Juden begrüße, ihr sehr erfolgreiches Unterstützungssystem auf *freiwilliger* Basis weiterführen zu wollen, fügte jedoch hinzu, dass eine staatliche Subvention nicht in Frage käme.¹⁹

Die revidierten Statuten der Deutsch-Israelitischen Gemeinde von 1867 reflektierten die neue Situation. Die Wohlfahrtsarbeit wurde wie bisher weitergeführt, jedoch der Zusatz angefügt, dass alle jüdischen Bürger im Falle von Krankheit oder Verarmung, gleich den Nichtjuden, wenn nötig Hilfe von den öffentlichen Wohlfahrtseinrichtungen in Anspruch nehmen sollten. Allerdings wurde betont, dass die Gemeinde alles tun würde, um eine ordentliche Versorgung der Armen und Kranken in ihrer Mitte zu gewährleisten.²⁰

Diese Kontroverse verdeutlicht, welche zentrale Rolle die Wohlfahrt im jüdischen Gemeindeleben einnahm. Sicherlich war führenden Gemeindemitgliedern daran gelegen, Glaubensgenossen so gut es ging zu unterstützen, und sie waren der Ansicht, dass zu diesem Zweck ein eigenes jüdisches Wohlfahrtswesen am besten geeignet war. Jedoch standen hinter der Entscheidung, das kostspielige und aufwendige private jüdische System ungeachtet der Senatsforderungen weiterzuführen, noch eine Reihe anderer Gründe. Zunächst einmal betrachteten weder die hamburgische Regierung noch die Vorsteher der Gemeinde die Existenz separater jüdischer Wohl-

¹⁸ StAH Senat C1. VII, Lit. Lb, No. 1, vol. 7a, Fasc. 18, fol 8: Brief datiert 15. April 1863.

¹⁹ StAH Senat C1. VII, Lit. Lb, No. 1, vol. 7a, Fasc. 18, fol. 19-25: Extractus Protocolli Senatus hamburgensis, 9. Dezember 1863; Mittheilung des Senats an die Bürgerschaft, 18. Dezember 1863; Mittheilung der Bürgerschaft an den Senat, 13. April 1864.

²⁰ StAH JG 279, fol. 452: Statuten der Hamburger deutsch-israelitischen Gemeinde, n. d. [1866].

fahrtseinrichtungen als Anormalität. Dies hing aber nur zu einem geringen Teil damit zusammen, dass dadurch die Einhaltung jüdischer Speisegesetze beziehungsweise Feiertage gewährleistet war, denn die überwiegende Mehrheit der jüdischen wohltätigen Organisationen und Institutionen war in Bereichen tätig, in denen dies keine Rolle spielte. Darüber hinaus verdeutlicht die Entwicklung, dass weder der hamburgische Staat noch die Führung der jüdischen Gemeinde die Existenz eines separaten jüdischen Wohlfahrtssystems als ungewöhnlich betrachteten. Ganz im Gegenteil: Derselbe Staat, der gesetzgeberisch darauf gedrängt hatte, sämtliche die Juden betreffenden Sonderregelungen abzuschaffen, betonte ausdrücklich die Nützlichkeit der weitergehenden jüdischen Unterstützungstätigkeit. Mit anderen Worten: Juden wie Nichtjuden sahen in der jüdischen Wohlfahrt kein Hindernis für eine Integration der Juden in die nichtjüdische Gesellschaft.

Die meisten Organisationen und Institutionen waren im Laufe der Emanzipationszeit gegründet worden und standen nicht zuletzt im Dienst einer Beförderung des Gleichstellungsprozesses der Juden. Seit den 1860er Jahren waren sie nicht mehr gezwungen zu existieren. Dennoch funktionierten sie, finanziell ausreichend bis großzügig abgesichert, bis weit in die Nachemanzipationszeit hinein als mehr oder minder separate jüdische Organisationen. Auch wenn das Israelitische Krankenhaus beispielsweise nichtjüdische Patienten aufnahm, so blieb seine Verwaltung doch stets in Händen von Gemeindemitgliedern. Auch die Tatsache, dass organisierte Wohltätigkeit in Deutschland im 19. Jahrhundert insgesamt stark konfessionell bestimmt war, kann nicht verdecken, dass es sich beim jüdischen Wohlfahrtssystem um etwas Besonderes handelte. Die katholische Minderheit der Hansestadt, die im Laufe des 19. Jahrhunderts die Juden zahlenmäßig überholte,²¹ verfügte lediglich über einige wenige, zudem fast immer kirchlicherseits geleitete, karitative Organisationen und Institutionen, die sich keinesfalls mit dem dichten jüdischen Vereinswesen vergleichen lassen.

Das jüdische Wohlfahrtssystem in Hamburg wurde ganz überwiegend vom jüdischen Kleinbürgertum getragen. Die Israelitische Armenanstalt, das Flaggschiff der gemeindlichen Wohltätigkeit, wurde von der jüdischen Elite der Stadt verwaltet, bestehend vor allem aus Großkaufleuten und Rechtsanwälten. Allerdings übernahm das jüdische Großbürgertum kaum

²¹ Im Jahr 1880 lebten rund 10 000 Katholiken in der Stadt, was einem Bevölkerungsanteil von 2,7% entsprach. 1910 machte ihr Anteil rund 5% aus. Gerhard A. Ritter/Mertih Niehuss, *Wahlgeschichtliches Arbeitsbuch*, München 1980, S. 95.

Aufgaben im alltäglichen Geschäftsbetrieb, der auch einen Umgang mit den Bedürftigen erforderte. Ebenso war die hamburgische jüdische Elite praktisch nicht an der Organisation und Finanzierung der zahlreichen kleineren, spezialisierteren jüdischen Wohlfahrtsorganisationen beteiligt. Diese waren die Domäne des jüdischen Kleinbürgertums. Vor allem jüdische Gewerbetreibende aus der Neustadt, einem bevorzugten Wohngebiet der unteren und mittleren Bourgeoisie, engagierten sich finanziell als Subskribenten und ideell als Funktionsträger innerhalb des weit verzweigten Systems jüdischer Privatwohlfahrt.

Von der großbürgerlichen jüdischen Elite der Stadt konnte nur wenig persönliches Engagement, wohl aber gelegentlich ein größerer Spendenbeitrag erwartet werden. Obwohl die Aktivisten in der Wohlfahrtsarbeit permanent über Geldmangel klagten, ist nicht zu bestreiten, dass die Hamburger Juden für die Aufrechterhaltung ihres Unterstützungswesens durch Gemeindesteuern und Subskriptionen beträchtliche finanzielle Opfer brachten. Allerdings reichten die regelmäßigen Einkünfte weder bei der Armenanstalt noch bei den meisten kleineren jüdischen Organisationen aus, um – vor allem in Krisenzeiten – die laufenden Ausgaben zu decken, so dass außergewöhnliche Zuwendungen zum Beispiel durch Spendenaufrufe, Basare oder Sammlungen bei gesellschaftlichen Veranstaltungen an der Tagesordnung waren. Es ist anzunehmen, dass dieser Zustand nicht zuletzt einen Wunsch nach Kontrolle über das Wohltätigkeitswesen von Seiten des jüdischen Bürgertums ausdrückte. Ähnlich wie der Steuerzahler seine Abgaben nur ungern an eine unkontrollierbare Verwaltung abführt, waren die jüdischen Bürger der Stadt weniger bereit, Geld in ein autonom arbeitendes Unterstützungssystem zu stecken als dieses aus gegebenem Anlass mit überschaubaren Summen zu alimentieren. Dank seiner Finanzmacht war das jüdische Bürgertum so in der Lage, die Manager der sozialen Arbeit in der Gemeinde zu überwachen.

Wohlfahrt, Bürgerlichkeit und jüdische Identität

Die Bedeutung von Vereinen für die Formation und Abgrenzung des Bürgertums ist bereits früh herausgestellt worden.²² Der im weitesten Sinne

²² Die Pionierstudie auf diesem Gebiet in Deutschland war: Thomas Nipperdey, 'Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert', in Hartmut Boockmann u. a. (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte historischer Forschung in Deutschland*, Göttingen 1972, S. 17-18, 42.

wohltätige Sektor nahm innerhalb des bürgerlichen Vereinswesens besonders breiten Raum ein. Für Großbritannien ist argumentiert worden, dass die enorme Fülle an privaten Wohlfahrtsorganisationen im späten 19. Jahrhundert ein integraler Bestandteil der Sozialstruktur und bürgerlichen Kultur des Landes gewesen sei, da durch diese Organisationen Klassenzugehörigkeit zugeordnet, Verhaltensnormen geprägt, Gemeinschaftsidentitäten zugewiesen und Macht und Einfluss verteilt worden seien.²³ Vereine waren, so Bernd Weisbrod, im britischen sozialen Leben des 19. Jahrhunderts das Fundament für die Formation einer übergreifenden Mittelklassenideologie. In ihnen sei das symbolische „Kapitel der Ehre“ erworben worden, das die philanthropisch Engagierten „unabhängig von ihrem Status, Erwerb oder familiärer Rolle miteinander verband“.²⁴ Diese Feststellungen lassen sich mit nur geringen Einschränkungen, die hauptsächlich dem relativ größeren Stellenwert der privaten Wohltätigkeit in Großbritannien geschuldet sind, sicherlich auf das deutsche Bürgertum übertragen. Es ist jedoch fraglich, ob dieses bürgerliche Verhaltensmuster so einfach auf den Monolith „Bürgertum“ in Deutschland (und im Übrigen auch in Großbritannien) angewendet werden darf. Denn mit den Juden gab es eine Gruppe im Bürgertum, die zwar Vereinsmitgliedschaften und Wohlfahrtsorganisation zur Definition ihrer Klassenzugehörigkeit verwendete, mit ihrer Hilfe ihre Mittelklassenideologie definierte und sie auch zur Statusbestimmung nutzte, dies jedoch ganz überwiegend in einer separaten Sphäre tat. Das Engagement in der Wohlfahrt war Teil der bürgerlichen Gemeinschaftsidentität; in der jüdischen Sphäre jedoch stiftete sie darüber hinaus eine jüdische Gemeinschaftsidentität.

Die Untersuchung des vielgestaltigen Systems der Unterstützung der hamburgischen Juden verdeutlicht dies. Die Israelitische Armenanstalt, die zahlreichen kleineren jüdischen Wohlfahrtsorganisationen sowie das jüdische Vereinswesen insgesamt waren wichtige Instrumente für die Regulierung der sozialen Bindungen und der Zuweisung von Sozialstatus innerhalb der jüdischen Gemeinde. Innerhalb des sozialen Kontextes, der von Assoziationen geprägt war, konnten ebenfalls Klassengegensätze bestimmt und sichtbar gemacht werden. Institutionen wie das jüdische Altenhaus oder das Israelitische Krankenhaus, in deren Administration sich auch jüdi-

²³ José Harris, 'Political Thought and the Welfare State, 1870-1940. An Intellectual Framework for British Social Policy', in *Past and Present*, 135 (1992), S. 116-117.

²⁴ Bernd Weisbrod, 'Philanthropie und bürgerliche Kultur. Zur Sozialgeschichte des viktorianischen Bürgertums', in Harmut Berghoff/Dieter Ziegler (Hrsg.), *Großbritannien und Deutschland im Zeitalter der Industrialisierung. Festschrift für Sidney Pollard zum 70. Geburtstag*, Bochum 1995, S. 205-20, bes. S. 215.

sche Großbürger engagierten, waren wohl noch stärker als die Wohlfahrtsorganisationen Fixpunkte in der Formation gemeindlicher Hierarchien. Vielleicht der wichtigste Grund dafür, dass sich die Gemeindeführung in den 1860er Jahren derartig strikt gegen das Ansinnen des Senats stellte, die separate jüdische Wohlfahrt aufzulösen, war, dass mit einem Schlag der Rahmen fortgefallen wäre, innerhalb dessen Hierarchien unter den jüdischen Bürgern der Stadt definiert wurden. Zeitgenössische Kommentare wie jener, dass hilfsbedürftige Juden es vorzögen, sich an Organisationen zu wenden, die „von ihren eigenen Leuten“ geleitet werden, müssen in diesem Kontext verstanden werden.

Von ebenso großer Bedeutung war die Wohlfahrt für die Bewahrung und Neudefinition der post-emanzipatorischen Identität des jüdischen Bürgertums. Die Organisation von wohltätigen Aktivitäten bot die Möglichkeit, sich auf einem traditionellen jüdischen Feld zu bewegen, auch wenn die Anwendung jüdischer ethischer Prinzipien oftmals nur ein Lippenbekenntnis in der modernen Wohlfahrtspraxis war. Sich in Gemeinschaft mit anderen Juden um hilfsbedürftige Juden zu kümmern, stärkte die jüdische Gruppenidentität, schuf ein Gefühl der Zusammengehörigkeit in einer Zeit, in der sich auch die jüdische Welt zunehmend säkularisierte, und eröffnete die Möglichkeit, in einer gesellschaftlich respektablen Art und Weise „jüdisch“ zu sein. Dies sollte allerdings nicht mit einer Stärkung jüdischer Solidarität zwischen vermögenden und armen Juden gleichgesetzt werden, wie es beispielsweise Nancy Green für die jüdische Wohlfahrt im späten 19. Jahrhundert in Paris behauptet hat.²⁵ Die praktische Alltagsorganisation der jüdischen Wohlfahrt, vor allem die allorts existenten umfangreichen Bemühungen, ostjüdische Immigranten zu repatriieren beziehungsweise unvermögende Durchwanderer möglichst bald wieder loszuwerden, dokumentieren allenfalls eine klassengebundene Solidarität innerhalb des jüdischen Bürgertums.

Organisierte Wohlfahrt war eine wichtige alternative Strategie der Identitätsbewahrung für Juden, die Teil des vielgestaltigen deutschen Bürgertums waren beziehungsweise werden wollten.²⁶ Vor allem vor der Entstehung des politischen Zionismus um die Jahrhundertwende betrachtete sich die überwiegende Mehrheit des deutsch-jüdischen Bürgertums lediglich als einer Konfessionsgemeinschaft zugehörig, deren einziges Unterschei-

²⁵ Nancy Green, 'To Give and to Receive. Philanthropy and Collective Responsibility among Jews in Paris, 1880-1914', in Peter Mandler (Hrsg.), *The Uses of Charity. The Poor on Relief in the Nineteenth-Century Metropolis*, Philadelphia 1990, S. 218.

²⁶ Vgl. Todd M. Endelman, 'The Legitimization of the Diaspora Experience in Recent Jewish Historiography', in *Modern Judaism*, 11 (1991), S. 201-202.

dungsmerkmal die Religion war. Allerdings ging bei den Juden das Interesse an religiösen Handlungsformen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts rapide zurück. Marion Kaplan hat darauf hingewiesen, dass innerhalb der jüdischen Familien, vor allem durch die Frauen, ein gewisses Maß an Religiosität aufrechterhalten und tradiert wurde.²⁷ Im öffentlichen Rahmen waren es jedoch in erster Linie nichtreligiöse Vereine, die das Jüdischsein der meisten bürgerlichen Juden bestimmten. Die Konsolidierung der jüdischen Wohlfahrt vollzog sich einige Jahrzehnte vor der viel zitierten „organisatorischen Renaissance“ der Juden in Deutschland im 20. Jahrhundert und lange vor der Entstehung des politischen Zionismus.²⁸ Insofern war die organisierte jüdische Wohlfahrt wohl die früheste und eine sehr zentrale alternative Strategie der Identitätsbewahrung des deutsch-jüdischen Bürgertums. In der Emanzipations- und Nachemanzipationszeit wirkten Faktoren des Zusammenhalts und der Auflösung auf das deutsch-jüdische Bürgertum ein. Die separat organisierte Wohlfahrt war ein wichtiger Faktor des Zusammenhalts, nicht nur für jene Juden, die sich aktiv darin engagierten, sondern auch für die Gemeinde insgesamt, da sie Gebende und Nehmende miteinander verband. Die stillschweigende Tolerierung beziehungsweise offene Anerkennung des gut funktionierenden jüdischen Versorgungssystems von nichtjüdischer Seite verstärkte diesen Zusammenhalt entscheidend.

Die Juden waren sich bewusst, dass ihre Anstrengungen mehr als nur wohlgeboten waren. Christian Wilhelm Dohm, der exponierteste Befürworter des frühen Emanzipationszeitalters, hatte bereits in seiner viel zitierten Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“²⁹ argumentiert, dass die armen Juden nirgends dem Staat zur Last fallen würden, da sich ihre vermögenden Glaubensgenossen um sie kümmern würden.³⁰ Dohm nahm dies in seine Liste der positiven Eigenschaften der Juden auf, mit der er für ihre rechtliche Gleichstellung argumentierte. Die separat organisierte jüdische Wohlfahrt war insofern ein wichtiger *quid pro quo* der jüdischen Emanzipation. Das jüdische Wohlfahrtssystem, bis zur rechtli-

²⁷ Kaplan argumentiert ebenfalls, dass die Wohlfahrtsarbeit jüdischer Frauen in Deutschland wesentlich zur Verbürgerlichung der Juden insgesamt beigetragen hat. Siehe: Marion A. Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class: Women, Family, and Identity in Imperial Germany*, New York/Oxford, 1991, S. 219.

²⁸ Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven 1996; Peter Pulzer, *Jews and the German State. The Political History of a Minority, 1848-1933*, Oxford 1992, S. 13.

²⁹ Berlin und Stettin 1781.

³⁰ Ebd., S. 95

chen Gleichstellung der Juden eine Zwangseinrichtung, wurde unter anderem deshalb freiwillig fortgeführt, weil Juden und Nichtjuden es als integralen Bestandteil der Emanzipationsideologie internalisiert hatten.³¹ Juden zeigten sich der Emanzipation würdig, indem sie „ihre eigenen Armen“ nicht der Allgemeinheit zur Last fallen ließen. Obwohl rechtlich formal gleichgestellt, konnten Juden nicht davon ausgehen, die gleichen Privilegien in Anspruch zu nehmen wie ihre nichtjüdischen Mitbürger.

Dies sollte allerdings nicht mit Antisemitismus gleichgesetzt werden. Das deutsch-jüdische Bürgertum beziehungsweise die deutschen Juden insgesamt waren mit antisemitischen Vorurteilen und Angriffen auf den verschiedensten gesellschaftlichen Ebenen konfrontiert. Die soziale Separierung des organisierten jüdischen Lebens sollte jedoch nicht in erster Linie als Reaktion auf antijüdische Anfeindungen, sondern als positive Manifestation des Jüdischseins des deutsch-jüdischen Bürgertums betrachtet werden. Das jüdische Unterstützungssystem in Hamburg war bedeutend leistungsfähiger als die Provisionen des Staates oder anderer religiöser Gruppen. Es ging weit über den tatsächlichen Bedarf der Gemeinde hinaus. Insofern kann behauptet werden, dass es stärkere Motivationen gab als jene, armen Glaubensgenossen Hilfe zu gewähren oder den eigenen Gruppenstatus in der Gesellschaft zu verbessern. Jüdische Wohlfahrt war mehr als das. Sie stand im Zentrum der jüdischen Selbsterhaltung, definiert nicht als Selbstverteidigung gegen Angriffe von außen,³² sondern als Versuch, während der rapiden und umfassenden Transformation jüdischer Existenz im 19. Jahrhundert eine säkulare jüdische Identität aufzubauen und zu erhalten. Die anhaltende Existenz paralleler Wohlfahrtssysteme verhinderte soziale Kontakte zwischen Juden und Nichtjuden und trug entscheidend zum Aufbau einer distinktiven jüdischen Sozialsphäre bei, innerhalb deren ein empfindliches soziales Gleichgewicht ausbalanciert wurde. Die Tatsache, dass dies die Integration der Minorität behinderte, wurde von den meisten Juden und Nichtjuden nicht erkannt oder beachtet, da die Unterstützung der „eigenen Armen“ oder auch die Existenz von Selbsthil-

³¹ Zur Ideologie der Emanzipation vgl. David Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, New York 1987, S. 5

³² Der Aspekt der Selbstverteidigung wird in einer der wenigen Studien zur jüdischen Wohlfahrt in Deutschland hervorgehoben. Siehe: Rolf Landwehr, 'Zur Geschichte der jüdischen Wohlfahrtspflege in Deutschland', in Wolfgang Dressen (Hrsg.), *Jüdisches Leben*, Berlin 1985, S. 44-7. Der Artikel konzentriert sich auf Berlin und die jüdische Selbsthilfe im Dritten Reich, bezieht den Aspekt der Selbstverteidigung jedoch ebenfalls auf das 19. Jahrhundert.

feinrichtungen innerhalb der Minorität als angemessen für eine gesellschaftliche Gruppe betrachtet wurden, die generell separat lebte.

Vielleicht das hilfreichste Konzept, den Zustand der jüdischen Minderheit in Deutschland beziehungsweise ihres Bürgertums zu verstehen, ist das einer deutsch-jüdischen Subkultur. David Sorkin hat argumentiert, dass die deutschen Juden eine Emanzipationsideologie entwickelt hatten, die mit Hilfe des *quid pro quo* der Emanzipation einen „neuen Juden“ hervorbringen wollte. Sorkin nennt den aus dieser Ideologie entsprungenen sozialen Zustand eine „Subkultur“, die als geschlossenes System von Ideen und Symbolen funktionierte, jedoch hauptsächlich aus Elementen der Mehrheitskultur bestand. Diese Subkultur resultierte in der Formation einer deutsch-jüdischen Öffentlichkeit, in der die Minorität die primäre Gemeinschaft war und eine von der Gesamtgesellschaft separate Existenz führte. Darüber hinaus sei diese Subkultur für ihre Konstituenten unsichtbar geblieben, da diese nicht verstanden, dass die von ihnen zwecks Integration in die Gesellschaft geformte Emanzipationsideologie in Wirklichkeit die Basis für die fortdauernde Separierung von Juden und Nichtjuden darstellte. Mit anderen Worten, das deutsch-jüdische Bürgertum, auf das sich Sorkin hauptsächlich bezieht, war nicht in der Lage zu erkennen, dass es durch seine Akkulturationsbemühungen nicht deutsch, sondern deutsch-jüdisch wurde.³³

Sorkin hat die formative Periode der Frühemanzipation vom späten 18. Jahrhundert bis in die 1840er Jahre untersucht, und zwar vorrangig aus der Perspektive des Kulturhistorikers. Er analysierte die Entstehung einer „Öffentlichkeit“ der jüdischen Mittelklasse anhand der Instrumente kultureller Produktion wie Predigten, Zeitschriften und Novellen. Seine Beschreibung der deutschen Juden als Subkultur war wohl das am kontroversesten diskutierte Thema in der deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung des letzten Jahrzehnts, vor allem in Deutschland, wo der Begriff von vielen vorrangig als pejorativ angesehen wurde. Obwohl Sorkin sich verändernde und durchlässige Grenzen zwischen Subkultur und Mehrheitskultur postuliert, scheint es wichtig, die Subkultur nicht als allumfassend zu betrachten. Dies wird besonders deutlich, wenn der Blick weg von Ideologien, intellektuellen Strömungen und der kulturell produktiven öffentlichen Sphäre und hin zum jüdischen Alltagsleben geht. Es ist meines Erachtens eher angebracht, die deutsch-jüdische Existenz als Subkultur von sehr unterschiedlicher Intensität zu betrachten. In einigen Bereichen, zum Beispiel am Arbeitsplatz, im Wohnumfeld, bei politischer Betätigung oder auch in einem gewissen

³³ Sorkin, *Transformation*, S. 3-7.

Maß bei privaten persönlichen Kontakten, existierte zwar kein schrankenloser Verkehr zwischen jüdischen und nichtjüdischen Bürgern, jedoch bestimmt auch kein Zustand, der als in sich abgeschlossene Subkultur bezeichnet werden kann. Eine relativ eindeutige Trennung zwischen Juden und Nichtjuden war jedoch im Vereinswesen und hier besonders im Wohlfahrtswesen sichtbar. Dies wird nicht dadurch relativiert, dass Juden auch – und gar nicht einmal selten – Mitglieder in nichtjüdischen Organisationen waren. Die Existenz eines für die Öffentlichkeit klar sichtbaren separaten jüdischen Organisationssystems lässt es zu, von einer abgeschlossenen jüdischen Kultur der Wohlfahrt zu sprechen, die, ob gewollt oder ungewollt, ob bewusst oder unbewusst, signifikant zu einer deutlichen und anhaltenden sozialen Separierung zwischen jüdischen und nichtjüdischen Bürgern in Deutschland beigetragen hat. Vereine für die unterschiedlichsten Zwecke waren instrumental in der Konstituierung des deutschen Bürgertums und waren ein Garant seiner Homogenität. Sie pflegten bürgerliche Lebensart, bestimmten den bürgerlichen Habitus und waren Orte bürgerlicher kultureller und sozialer Produktivität. In der Organisation ihres eigenen Vereins- und Wohlfahrtswesens hielten sich die Juden dabei strikt an die Vorgaben der Gesamtgesellschaft. Sie wurden dadurch jedoch nicht Teil des deutschen Bürgertums, sondern schufen sich eine eigene, separate bürgerliche Sphäre.

Hätte es eine Alternative zu diesem Verhalten gegeben? Wie hätte das jüdische Leben in Deutschland ohne ein derartig hoch differenziertes Vereinswesen ausgesehen, und welche Auswirkungen hätte dessen Abwesenheit auf die Formierung und Bewahrung jüdischer Identität gehabt? Vielleicht war das jüdische Vereins- und Wohlfahrtswesen in der beschriebenen Form unverzichtbar. Ganz abgesehen davon, dass es Juden nur mit Schwierigkeiten oder gar nicht möglich war, in allgemeine bürgerliche Assoziationen, die teils konfessionell geprägt waren, aufgenommen zu werden: Selbst wenn es mit der Zeit gelungen wäre, antijüdische Ressentiments abzubauen, hätten solche Vereine Juden zwar eine bürgerliche Sozialisation und bürgerlich orientiertes Handeln ermöglicht. Sie hätten dem jüdischen Bürgertum jedoch nicht zur Bewahrung einer jüdischen Identität dienen können. Wo es beispielsweise einem jüdischen Verein zur Bekleidung bedürftiger Schulkinder möglich war, allein durch die Tatsache, dass sämtliche Mitglieder Juden waren, ein Zusammengehörigkeitsgefühl und das Bewusstsein, jüdische Kontinuität zu befördern, zu vermitteln, wäre dies in einem gemischten Verein gleicher Provenienz, der jüdische wie nichtjüdische Kinder betreut, kaum möglich gewesen. Für jüdische Identitätsstiftung, die zu einem gewichtigen Teil innerhalb von jüdischen Asso-

ziationen stattfand, standen keine alternativen Räume zur Verfügung. Jüdische Integration in die bürgerliche Gesellschaft hieß, dass Juden bürgerliche Organisationsformen betrieben und sich innerhalb dieser ganz wie nichtjüdische Bürger verhielten. Es hieß nicht, dass Juden, von einigen Ausnahmen abgesehen, als Personen und mit sozialen Kontakten in diese Sphäre bürgerlichen Daseins eindringen. Die allseits vorhandene Anerkennung von jüdischen Leistungen auf dem Gebiet der Privatwohlfahrt darf nicht mit einer gelungenen Integration der Minderheit in die deutsche bürgerliche Gesellschaft verwechselt werden.³⁴

³⁴ Diese Feststellungen bezüglich einer gelungenen bzw. misslungenen Integration der Juden lassen sich ebenso für das England des 19. Jahrhunderts postulieren. Siehe: Liedtke, *Jewish Welfare*, *passim*.

ANDREAS REINKE

„Eine Sammlung des jüdischen Bürgertums“: Der Unabhängige Orden B'nai B'rith in Deutschland

In der Geschichte der deutschen Juden markieren die 1880er Jahre einen Wendepunkt. Vor dem Hintergrund eines zunehmend aggressiver agierenden Antisemitismus entstanden seit dieser Zeit eine Reihe von Organisationen und Vereinigungen, die unschwer als Ausdruck eines neu erwachten Interesses an jüdischer Geschichte und Kultur sowie des Bestrebens nach Stärkung jüdischen Selbstbewusstseins und einer neuen jüdischen Gruppenidentität zu erkennen sind. In der historischen Forschung werden diese Entwicklungen mit unterschiedlichen Begriffen umschrieben: Peter Pulzer etwa hat hierfür den Begriff der „organisational renaissance“ geprägt, während Werner Habel in Anlehnung an Moritz Lazarus von einer „innerjüdischen Sammelbewegung“ spricht.¹ Als markante Indikatoren dieser Entwicklung werden meist die Gründung des „Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“, der „Vereine für jüdische Geschichte und Literatur“ oder die ersten zionistischen Organisationen in Deutschland angeführt, die alle im Verlaufe der 1890er Jahre ihre Tätigkeit aufnahmen.² Hierbei wird jedoch übersehen, dass es bereits ein Jahrzehnt früher Bestrebungen gab, Formen des innerjüdischen Zusammenschlusses zu schaffen, die – mit den Worten Jakob Tourys – „den sehr schnell und deutlich hervortretenden gesellschaftlichen Ausschließungstendenzen der deutschen

¹ Peter Pulzer, *Jews and the German State*, Oxford/Cambridge 1992, S. 13; Werner Habel, *Deutsch-jüdische Geschichte am Ausgang des 19. Jahrhunderts*, Kastellaun 1977, S. 113-15. Ähnlich Hans-Martin Klinkenberg, 'Zwischen Liberalismus und Nationalismus. Im Zweiten Kaiserreich (1870-1918)', in *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Handbuch*, Köln 1964, S. 309-84, 321; hieran anschließend: Erika Hirsch, *Jüdisches Vereinsleben in Hamburg bis zum Ersten Weltkrieg*, Frankfurt/M. 1996, S. 83.

² Diese Sicht findet sich v. a. bei: Jehuda Reinharz, *Fatherland or Promised Land*, Ann Arbor 1975; Marjorie Lamberti, *Jewish Activism in Imperial Germany*, New Haven/London 1978; Sanford Ragins, *Jewish Responses to Anti-Semitism in Germany, 1870-1914*, Cincinnati, Ohio 1980, die alle die 1880er Jahre, sofern sie sie überhaupt in den Blick nehmen, lediglich als „Vorgeschichte“ behandeln; vgl. jetzt auch: Jacob Borut, 'Die jüdischen Abwehrvereine zu Beginn der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts', in *Aschkenas*, 7 (1997), S. 467-94, 467-8.

Umwelt eine wohl spontan zu nennende Bewegung zur inneren Selbstbesinnung und organisatorischen Sammlung entgegengesetzten.“³ Es war sicherlich kein Zufall, dass unter den ersten Vereinigungen dieser Art vor allem studentische Gruppierungen zu finden sind, die sich als Antwort auf den in akademischen Kreisen weit verbreiteten Antisemitismus formierten: 1882 gründeten einige Berliner Studenten den „Akademischen Verein für jüdische Geschichte und Literatur“;⁴ in Breslau trat wenig später die erste jüdische Verbindung „Viadrina“ ins Leben, der sich bald weitere Verbindungen an anderen Universitäten anschlossen.⁵

Aber nicht nur Studenten wurden in dieser Hinsicht aktiv. Auch innerhalb des etablierten jüdischen Wirtschafts- und Bildungsbürgertums, zwei sozialer Kerngruppen der deutschen Juden im Kaiserreich, kam es Anfang der achtziger Jahre zu Aktivitäten, die ähnliche Ziele wie die Studenten verfolgten. Im Herbst 1880 begannen einige Berliner Kaufleute mit den Vorbereitungen zur Gründung einer Organisation, deren Ziel es war, „das jüdische Selbstbewußtsein zu stärken [und] einen Bund von Israeliten mit unantastbarem Charakter zu vereinigen, die gewillt sind, an sich selbst zu arbeiten.“⁶ Am 20. März 1882 wurde – nach amerikanischem Vorbild – in Berlin die erste Loge des Unabhängigen Ordens B'nai B'rith gegründet, der sich von Anfang an als „eine Sammlung des jüdischen Bürgertums“

³ Jacob Toury, 'Die banger Jahre (1887/1891). Juden in Deutschland zwischen Integrationshoffnung und Isolationsfurcht', in Peter Freimark u. a. (Hrsg.), *Juden in Deutschland*, Hamburg 1991, S. 164-85, 168-9.

⁴ Mit ihrer Gründung beabsichtigten die Studenten, „ihrer Anhänglichkeit zum Judentum durch Beschäftigung mit dessen Geschichte und durch Vertiefung in seine Literatur Ausdruck zu geben ...“. Zit. n. Habel, *Deutsch-jüdische Geschichte*, S. 131. Zur Geschichte des Vereins vgl.: Julius Cohen (Hrsg.), *Geschichte des akademischen Vereins für jüdische Geschichte und Literatur*, Berlin 1908; J. Levy, *Geschichte des akademischen Vereins für jüdische Geschichte und Literatur in Berlin im Gründungsjahre 1882-1883*, Berlin 1913; *Zum 50. Stiftungsfeste (= Festschrift zum 50. Stiftungsfest des Akademischen Vereins für jüdische Geschichte und Literatur)*, Berlin 1933.

⁵ Adolph Asch/Johanna Philippson, 'Self-Defence in the Second Half of the 19th Century: The Emergence of the K.C.', in *Year Book 3 of the Leo Baeck Institute*, London 1958, S. 122-39; Adolph Asch, *Geschichte des K.C. (Kartellverband jüdischer Studenten) im Lichte der deutschen kulturellen und politischen Entwicklung*, London 1964; Reinharz, *Fatherland*, S. 30-5

⁶ Zit. n. Louis Maretzki, *Geschichte des Ordens Bnei Briss in Deutschland 1882-1907*, Berlin (1908), S. 19.

verstand.⁷ Der Berliner Loge folgten in den nächsten Jahren zahlreiche weitere Gründungen in allen Teilen des Deutschen Reichs.⁸

Das grundlegend Neue dieser Initiative lag vor allem in dem Bestreben, neue Formen einer innerjüdischen Vergesellschaftung zu schaffen. Die Logen wandten sich, ähnlich wie andere in den achtziger und neunziger Jahren gegründete Vereinigungen, an ein ausschließlich jüdisches Publikum mit einem Programm, das vor allem die Rückbesinnung auf die eigene Geschichte und die Stärkung jüdischen Selbstbewusstseins propagierte. Damit brachen sie mit dem bis dahin für die Mehrheit der deutschen Juden selbstverständlichen Konsens, jüdisch-partikulare Bestrebungen abzulehnen, da diese die angestrebte Integration behinderten. Besonders am Beispiel des Vereinswesens lässt sich dies verdeutlichen. Im Laufe des Modernisierungsprozesses, den die deutschen Juden in den ersten zwei Dritteln des 19. Jahrhunderts vollzogen hatten, hatte das traditionelle jüdische Vereinswesen erheblich an Bedeutung verloren.⁹ Sofern es sich nicht um religiöse oder karitative Vereine handelte, die spezifisch jüdische Zielsetzungen verfolgten, suchten und fanden Juden spätestens seit den 1860er Jahren Zugang zum allgemeinen Vereinswesen.¹⁰ Die Gründung neuer jüdischer Organisationen, wie sie sich seit den beginnenden 1880er Jahren vollzog, stieß daher anfänglich auf Ablehnung in der jüdischen Öffentlich-

⁷ Arthur Löwenstamm, 'Soziologie der Loge', in *Zum 50jährigen Bestehen des Ordens Bne Briss in Deutschland*, Frankfurt/M. 1933, S. 119-60, 129.

⁸ Die erste B'nai B'rith-Loge, die in Deutschland gegründet wurde, war die Deutsche Reichs-Loge in Berlin; *Bericht über die Gründung und das erste Jahr des Bestehens der Deutschen Reichsloge* (o.O.) (o.J.). 1885 gab es bereits 12 Logen mit 1 200 Mitgliedern; bis 1897 war ihre Zahl auf 33 mit 3 200 Mitgliedern angestiegen, 1912 waren bereits 8 600 jüdische Männer in 79 Logen organisiert, und 1928 – auf dem Höhepunkt dieser Entwicklung – waren rund 15 000 Mitglieder in 103 B'nai B'rith-Logen aktiv. Damit war die Großloge für Deutschland der mitgliederstärkste Distrikt unter den insgesamt 16 im Jahre 1930 bestehenden Distrikten des B'nai B'rith; vgl. Alfred Goldschmidt, 'Der deutsche Distrikt des Ordens Bne Briss', in *Zum 50jährigen Bestehen*, S. 3-118, 18.

⁹ Zum traditionellen karitativen Vereinswesen und dessen Transformation im 19. Jahrhundert vgl.: Andreas Reinke, *Judentum und Wohlfahrtspflege in Deutschland. Das jüdische Krankenhaus in Breslau 1726-1944*, Hannover 1999; Rainer Liedtke, *Jewish Welfare in Hamburg and Manchester c.1850-1914*, Oxford 1998; Hirsch, *Vereinsleben*.

¹⁰ Die schrittweise Partizipation und schließliche Inklusion von Angehörigen des jüdischen Bürgertums in die auf städtisch-kommunaler Ebene bestehende Vereinsöffentlichkeit ist v. a. in einigen neueren Studien sehr überzeugend und anschaulich belegt; vgl. hierzu jetzt: Till van Rahden, *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925*, Göttingen 2000; Andrea Hopp, *Jüdisches Bürgertum in Frankfurt am Main im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1997, S. 123-48.

keit, die hierin eine Form von Abgrenzung sah, die ihrem Selbstverständnis als integriertem Bestandteil der deutschen Gesellschaft widersprach.¹¹

Dass die neu gegründeten Vereinigungen trotzdem für einen wachsenden Teil der deutschen Juden attraktiv wurden, hängt sicherlich mit einem vor dem Hintergrund des aggressiven Antisemitismus der achtziger und neunziger Jahre sich wandelnden Selbstverständnis zusammen. Akkulturation und Integration wurden zwar weiterhin von der Mehrheit der deutschen Juden angestrebt, doch wuchs gleichzeitig unter ihnen das Bedürfnis nach einer Stärkung jüdischen Selbstbewusstseins und jüdischer Identität. Dieses Bedürfnis vor allem wurde von den neuen Organisationen bedient. Grundlage hierfür war ein säkular geprägtes Verständnis von Judentum, in dessen Zentrum die Vorstellung einer gemeinsamen Abstammung, Kultur und Geschichte stand. Wie man am Beispiel von B'nai B'rith zeigen kann, waren die Bestrebungen dieser neuen Organisationen vor allem dadurch charakterisiert, dass sie Juden als eine ethnische Gruppe zu verstehen suchten. Ihre Programmatik und Aktivitäten lassen sich daher als das Bemühen um eine ethnische Vergemeinschaftung der deutschen Juden interpretieren.

Um dies zu zeigen, sind die folgenden Ausführungen in vier Punkte gegliedert. Zunächst wird kurz auf die spezifische Organisationsform, die B'nai B'rith in Deutschland bildete, eingegangen und in diesem Zusammenhang auch die Programmatik des Ordens vor allem im Hinblick auf das darin zum Ausdruck kommende Verständnis von Judentum analysiert. Daran anschließend wird die zentrale Rolle, die jüdische Geschichte und Kultur in den Aktivitäten der Logen einnahmen, exemplarisch veranschaulicht. Ein eng mit den Zielsetzungen der Logen verknüpftes Phänomen war, dass in ihnen erstmals eine Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen innerjüdischen Strömungen (Liberale, Orthodoxe, Zionisten) praktiziert wurde. Darauf wird – ebenfalls anhand einiger Beispiele – in einem weiteren Punkt eingegangen. Schließlich wird die soziale Trägerschaft der Logen in den Blick genommen und gefragt, inwieweit es dem Orden tatsächlich gelang, eine Sammlungsbewegung des jüdischen Bürgertums zu sein.

¹¹ Beispiele für die Ablehnung eigener jüdischer Studentenvereinigungen in der jüdischen Öffentlichkeit bei Jacob Borut, 'Jewish Politics and Generational Change in Wilhelmine Germany', in Mark Roseman (Hrsg.), *Generation in Conflict: Youth Revolt and Generation Formation in Germany, 1770-1968*, Cambridge/New York 1995, S. 105-20, 108.

1. Als der Orden in Deutschland gegründet wurde, orientierten sich seine Initiatoren am Vorbild des amerikanischen B'nai B'rith. 1843 hatten deutsch-jüdische Emigranten in New York den freimaurerähnlichen „Independent Order of B'nai B'rith“ ins Leben gerufen, der sich in der Folgezeit in ganz Amerika ausbreitete.¹² In den ersten Jahrzehnten seines Bestehens hatte er sehr stark den Charakter einer Selbsthilfeorganisation, die ihren Mitgliedern Hilfe und Unterstützung in Krisensituationen bot – etwa in Form von Kranken- und Sterbekassen. Neben dieser materiellen Unterstützung bildete B'nai B'rith aber auch einen Ort der Kommunikation und des geselligen Austauschs für die Immigranten, die sich mit einer eingesessenen amerikanisch-jüdischen Gemeinde konfrontiert sahen, die sich kaum für ihre Belange interessierte.¹³ Vor dem Hintergrund aktueller religiöser Konflikte in den amerikanischen Gemeinden zwischen Reformern und Traditionalisten wurde bereits bei der Gründung des Ordens Neutralität in religiösen Fragen zu einem Grundprinzip der Logenorganisation erhoben.¹⁴ Es war also eine säkular orientierte jüdische Vereinigung, die auf dem traditionellen Prinzip der Bruderschaft beruhte, jedoch religiöse Inhalte aus ihrem Vereinsleben ausschloss. Dem entsprach in organisatorischer Hinsicht auch die Orientierung an der Freimaurerei, das heißt B'nai B'rith war ähnlich wie andere Logenorganisationen aufgebaut: In den verschiedenen Städten und Orten des Landes konstituierten sich einzelne Logen, die sich auf regionaler (in Europa später auf nationaler) Ebene zu einer Großloge zusammenschlossen. Das bei den Freimaurern ursprünglich stark ausgebaute System eines Rituals mit zahlreichen Zeichen und Symbolen wurde bei B'nai B'rith deutlich eingeschränkt; auch die vielgestaltigen Hierarchien in den Freimaurerorganisationen wurden nur in sehr reduzierter Form von dem Orden übernommen.¹⁵

Die Gründung des Ordens in Deutschland erfolgte jedoch nicht auf dem Wege einer einfachen Übernahme des amerikanischen Modells, was sich

¹² Zur Geschichte des „Independent Order of B'nai B'rith“ siehe: Edward E. Grusd, *B'nai B'rith. The Story of a Covenant*, New York 1966; Deborah Dash Moore, *B'nai B'rith and the Challenge of Ethnic Leadership*, Albany, N.Y., 1981. Cornelia Wilhelm bereitet derzeit am Amerika-Institut der Ludwig Maximilian Universität in München eine Studie über den amerikanischen B'nai B'rith von 1843 bis 1925 vor.

¹³ Moore, *B'nai B'rith*, S. 4.

¹⁴ Ebd., S. 5.

¹⁵ Art. B'nai B'rith, 'Unabhängiger Orden (U.O.B.B.)', in Eugen Lennhoff/Oskar Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, Zürich/Leipzig/Wien 1932, S. 194-5.; Helmut Neuberger, *Freimaurerei und Nationalsozialismus*, Bd. 1, Hamburg 1980, S. 208. Im amerikanischen Orden gab es anfangs noch sechs Grade, die schließlich sukzessive abgeschafft wurden; Grusd, *B'nai B'rith*, S. 21, 46, 83.

vor allem aus den unterschiedlichen Ausgangsbedingungen in den beiden Ländern erklärt. Der Aspekt der Selbsthilfe, ein wichtiges Motiv bei der amerikanischen Gründung, spielte für die Gründer des deutschen Ordens keine Rolle.¹⁶ Für sie stand vielmehr die Konfrontation mit dem Antisemitismus und die anfängliche Passivität auf jüdischer Seite gegenüber diesem Phänomen im Vordergrund. Aus mehreren Gründen wurde hierbei der amerikanische B'nai B'rith für deutsche Juden attraktiv: Zum einen bot die Organisationsform der Loge einen mittels des Geheimnisses und des Rituals nach außen deutlich abgegrenzten Schutzraum, der ihren Mitgliedern einen von Ressentiments und antisemitischen Vorurteilen freien geselligen Umgang und kommunikativen Austausch ermöglichte.¹⁷ Zum anderen handelte es sich bei der Freimaurerei um eine genuin bürgerliche Organisationsform, die von ihrem Anspruch her universelle humanitäre Werte und Zielsetzungen vertrat. Dies machte sie für weite Teile des jüdischen Bürgertums zu einer attraktiven Form des sozialen Zusammenschlusses. Während indes die deutsche Freimaurerei diese Werte und Ziele zwar programmatisch vertrat, in ihrer Praxis jedoch Juden gegenüber sich häufig abweisend und teilweise offen antisemitisch verhielt, knüpfte B'nai B'rith an die universell-humanitären Zielsetzungen des Freimaurertums an, partikularisierte diese jedoch insofern, als ausschließlich Juden Aufnahme in den Orden fanden.¹⁸ Durch das Judentum hindurch zum Menschtum – in dieser von Leo Baeck geprägten Formulierung fasste der Orden sein spezifisches Programm prägnant zusammen.

Deutlich wird dies an dem Ritual, das zu Beginn jeder Logensitzung vorgetragen wurde. Demzufolge war es oberstes Ziel des Ordens:

„Israeliten zu vereinigen zur Förderung der höchsten und idealen Güter der Menschheit, den geistigen und sittlichen Charakter der Stammesgenossen zu stärken, ihnen die reinsten Grundsätze der Menschenliebe, der Ehre, des Patriotismus einzuprägen, Wissen-

¹⁶ Deutlich wurde dies an einem Konflikt, der den deutschen Orden in den ersten Jahren seines Bestehens beschäftigte: Nach amerikanischem Vorbild wollte die Großloge für alle Mitglieder eine Sterbeversicherung einführen, was auf den heftigen Widerstand zahlreicher Logen stieß. Erst 1890 wurde das Projekt endgültig von der Großloge aufgegeben; vgl. Marezki, *Geschichte*, S. 55-67; *Zum 50jährigen Bestehen des Ordens Bne Briss in Deutschland*, Berlin 1933, S. 29-31.

¹⁷ Zur Schutzraumfunktion der Freimaurerlogen vgl.: Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1992, bes. S. 422 ff.; Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt 1973, S. 55-61; sowie den Beitrag von: Stefan-Ludwig Hoffmann, 'Bürger oder Weltbürger? Juden und Freimaurer im 19. Jahrhundert', im vorliegenden Band.

¹⁸ Hoffmann, 'Bürger oder Weltbürger?'

schaft und Kunst zu unterstützen, die Not der Armen und Dürftigen zu lindern, die Kranken zu besuchen und pflegen, den Opfern der Verfolgung zur Hilfe zu kommen, Witwen und Waisen zu beschützen und ihnen in allen Lagen hilfreich beizustehen.“¹⁹

Die Gründer des B'nai B'rith waren vorher Mitglieder in anderen Logenorganisationen gewesen, wo sie seit Beginn der achtziger Jahre oftmals mit einem sich ausbreitenden Antisemitismus konfrontiert wurden.²⁰ Diese Erfahrungen gaben schließlich den Anstoß zur Gründung einer ausschließlich jüdischen freimaurerähnlichen Organisation wie B'nai B'rith. Ähnlich wie die bereits erwähnten Studentenverbindungen waren die Logen also auch eine jüdische Parallelgründung, die als Reaktion auf Ausschließungstendenzen im allgemeinen Vereinswesen entstand.

Im Zentrum der Aktivitäten der Logen stand das Bemühen um die Bewahrung beziehungsweise Schaffung eines Gruppenzusammenhalts innerhalb der Juden oder, wie es ihr langjähriger Großpräsident ausdrückte, „die Hervorrufung des jüdischen Bewußtseins, die energische Betonung der jüdischen Idee, der jüdischen Grundlage.“²¹ Ein exakt umrissenes Verständnis von Judentum lässt sich zwar innerhalb des Ordens nicht finden. Stattdessen suchten führende Ordensmitglieder in ihren zahlreichen Publikationen eine möglichst breite Umschreibung dessen zu geben, was sie unter Judentum verstanden, indem sie mittels durchaus unterschiedlicher Begriffe ein breites Spektrum auch divergierender Konzepte jüdischen Selbstverständnisses entwarfen. Charakteristisch hierfür ist die Beschreibung der Ordensziele durch Maximilian Stein, ein Leitungsmitglied des B'nai B'rith, aus dem Jahre 1900:

„Unser Ziel führt geradeaus auf dem Wege der Treue zum Judentum als dem höchsten Inhalt unserer Bestrebungen. Unser Orden zehrt und lebt von dieser Treue. ... Seitdem das Judentum im 19. Jahrhundert an Glaubenskraft eingebüßt hat, hat auch der einzelne Jude an Festigkeit verloren. Unser Orden will sie ihm wiedergeben. Das alte Judentum war nicht nur eine Glaubenslehre, eine Stammeszugehörigkeit, eine Weltanschauung, eine Sittenlehre und eine Philosophie – es war alles zusammen, es war ein Lebensprinzip,

¹⁹ Zit n. *Zwecke und Ziele des U.O.B.B.*, Berlin (ca. 1899), S. 3.

²⁰ Eine Schilderung dieser Erlebnisse, die schließlich zur Gründung des Ordens führten, hat einer der Gründer, Julius Fenchel (1836-1919), rückblickend im Jahre 1916 verfasst. Er beschreibt hier mehrere Auseinandersetzungen und Debatten mit Mitgliedern des „Odd-Fellow-Ordens“, dem er bis zur Gründung von B'nai B'rith angehörte; Zentrum für die Aufbewahrung historisch-dokumentarischer Sammlungen (im Folgenden ZAS), Moskau, Fond 769/1, Nr. 17, f. 144-165; Nr. 93, f. 26-36.

²¹ Marezki, *Geschichte*, S. 155.

und das ist es bis heute geblieben. Dieses Lebensprinzip, als die ethische Quintessenz des Judentums, ist die Devise unseres Ordens.“²²

Der durch Religion und Überlieferung über Jahrhunderte garantierte Zusammenhalt der Juden als Gruppe war, so wird in dieser Sichtweise argumentiert, im Verlaufe des Emanzipationsprozesses verloren gegangen. Als identitätsstiftende Konzepte hatten Religion und Glauben unter den mehrheitlich säkularisierten Juden Deutschlands erheblich an Bedeutung verloren. Wenn Judentum für die deutschen Juden wieder zu einer positiven Bezugsgröße werden sollte, was das Ziel von B'nai B'rith war, dann konnte bei dessen Definition nicht nur auf den religiösen Bedeutungsgehalt zurückgegriffen werden. Säkulare Definitionen wie Weltanschauung, Sittenlehre und Philosophie standen deshalb im Vordergrund der Bestimmung von Judentum bei Stein, ohne dass dies ein religiöses Verständnis ausschloss. Steins Versuch, der weniger eine Synthese denn eine Aufzählung verschiedener Konzeptionen darstellt, zielte vor allem darauf, möglichst weite Kreise innerhalb der jüdischen Öffentlichkeit für B'nai B'rith zu interessieren.

Ein weiterer Begriff in der Rede Maximilian Steins spielte in der programmatischen Semantik von B'nai B'rith eine herausragende Rolle: die „Stammeszugehörigkeit“. Die Vorstellung einer gemeinsamen Abstammung oder Herkunft bildete einen wesentlichen Bezugspunkt in den Äußerungen führender Logenmitglieder seit der Gründung des Ordens in Deutschland. Bereits darauf hingewiesen wurde, dass im Ritual des Ordens als Ordensziel festgeschrieben war, „den geistigen und sittlichen Charakter unseres Stammes weiter zu entwickeln.“²³ Ganz in diesem Sinne sah Louis Maretzki, langjähriger Großpräsident des B'nai B'rith, auch die Bildungsaktivitäten des Ordens im Einklang mit „dem Charakter unseres Stammes, denn bei keinem Volk ist der Bildungsdrang ... so stark ausgeprägt ... wie bei uns.“²⁴ Unter denjenigen „Israeliten, die ... ohne jede Berührung mit

²² Maximilian Stein, 'Die Existenzberechtigung des Ordens Bne Briss. Zum Stiftungsfest der Montefiore-Loge', in ders., *Vorträge und Ansprachen*, Frankfurt/M. 1900, S. 129-33, 133.

²³ Wie Anm. 19.

²⁴ Louis Maretzki, *Festrede zur Einweihungsfeier der neuen Logenhalle am 27. September 1885*, (o.O.) (o.J.), S. 7. Ähnlich auch Hugo Kuznitzky, der in diesem Zusammenhang einen weiteren Begriff, nämlich den des „Volkscharakters“ verwendet. In einem Artikel über die Bildungsarbeit des Ordens verweist er darauf, „daß der Jude seinem Volkscharakter nach stets von dem Durst nach Besserem und Höherem gequält wird,“ weshalb es nicht ausbleibe, „daß ihn das Beispiel der moralisch und geistig Überragenden zur eifrigen Nachahmung anspricht und allmählich selbst auf die höhere Stufe em-

dem geistigen Leben unseres Stammes leben“, sollte der Orden durch seine Arbeit „für soziale, ethische Fortentwicklung unseres Stammes, ... zur Weckung jüdischen Bewußtseins, zur Heilighaltung der Ehre des jüdischen Namens“ sorgen. Ganz in diesem Sinne bezeichnete Marezki auch die Mitglieder des Ordens als „die Führer ... in der geistigen und sittlichen Fortentwicklung unseres Stammes ...“.²⁵ In einer Reihe von Texten wird der Begriff des Stammes zwar synonym mit dem des Glaubens verwandt (Stammes-/Glaubensgemeinschaft – Stammes-/Glaubensbrüder); gleichzeitig aber wird deutlich, dass bei der Verwendung dieses Begriffs der religiöse Aspekt des Judentums um Vorstellungen von einer gemeinsamen Geschichte und Kultur erweitert wird. So betonte etwa Maximilian Stein, dass es Aufgabe des Ordens sei, „bei den Aufgaben der Religion allein nicht stehen zu bleiben. Unter Wahrung aufrichtiger Pietät vor dem Alten, verbreiten wir Kenntnis der Geschichte und Literatur des Judentums und trachten, seine antiken Schätze in zeitlichen Besitz umzuwandeln. ... Mit dem Streben nach der Veredelung und Höherbildung unseres Stammes wirken wir gleichzeitig für das Wohl des Einzelnen.“²⁶

Till van Rahden hat darauf hingewiesen, dass der Begriff des Stammes nicht nur Teil eines bis in die 1870er Jahre zurückreichenden innerjüdischen Diskurses war, sondern auch in der allgemeinen politischen Semantik des Kaiserreichs und der Weimarer Republik eine wichtige Rolle spielte. Erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an Theodor Mommsen, der in seiner Entgegnung auf Treitschkes antisemitische Ausführungen darauf verwies, dass „die deutsche Nation ... auf dem Zusammenhalten und in gewissem Sinn dem Verschmelzen der verschiedenen Stämme“ beruhe, zu denen ebenso wie die Sachsen, Schwaben oder Rheinländer auch die Juden gehörten. Und in der Präambel der Weimarer Verfassung von 1919 heißt es – in bewusster Absetzung von der Reichsverfassung von 1871 –

porhebt, welche jeder edeldenkende vorwärtsstrebende Mensch erreichen sollte.“ (Hugo Kuznitzky, ‘Die erziehliche Wirkung des Ordens’, in *Festschrift zur Feier des zwanzigjährigen Bestehens des U.O.B.B.*, Berlin 1902, S. 18-26, 19.

²⁵ Louis Marezki, ‘Ansprache in der Sitzung der Groß-Loge vom 5. Mai 1895’, in ders., *Reden und Abhandlungen über den Orden*, Berlin (o.J.) (1915), S. 29-34, 33; ders., ‘Ansprache in der Sitzung der Groß-Loge vom 16. Mai 1897’, in ebd., S. 38-55, 55.

²⁶ Maximilian Stein, ‘Zur Einführung neuer Brüder’, in ders., *Vorträge und Ansprachen*, Frankfurt/M. 1929², S. 138-41, 139. Ähnlich wird auch in dem ersten Tätigkeitsbericht der Halberstädter B'nai B'rith-Loge hervorgehoben, dass sich ihre Mitglieder in der Loge treffen, um sich „über die historischen, ethischen und kulturellen Aufgaben des Judentums und über die Geschichte des jüdischen Stammes“ gegenseitig zu belehren; *Bericht über die Thätigkeit der Berend-Lehmann-Loge zu Halberstadt von Juli 1887 bis Juli 1890*, Halberstadt 1890, S. 4.

ausdrücklich, dass sich „das deutsche Volk, einig in seinen Stämmen“, diese Verfassung gebe.²⁷ Der Rekurs auf eine gemeinsame Herkunft, wie er in der Verwendung des Begriffs Stamm zum Ausdruck kommt, stellte also eine legitime und durchaus verbreitete Form des Ausdrucks von Differenz dar, und dies machte ihn für Organisationen wie B'nai B'rith attraktiv, bot er doch die Möglichkeit, das Konzept einer spezifischen jüdischen Partikularität zu formulieren, das nicht im Widerspruch zur nationalen Zugehörigkeit stand. Dass dies führenden Mitgliedern von B'nai B'rith auch bewusst war, zeigte sich etwa in der Auseinandersetzung mit dem Zionismus, dem die meisten Mitglieder des Ordens eher skeptisch bis ablehnend gegenüberstanden.²⁸ So hat etwa Maximilian Stein in einem den Zionismus kritisierenden Aufsatz betont, dass die Zugehörigkeit zur deutschen Nation und die Vorstellung einer hiervon abweichenden gemeinsamen Herkunft sich keineswegs ausschließen:

„Und wenn man die Juden in Deutschland frage: ‘Was seid ihr? Welcher Nation gehört ihr an?’ so lautet die einmütige Antwort: ‘Wir sind Deutsch.’ Zwar sind wir von Abstammung Semiten, aber auch die anderen Teile der deutschen Nation sind von der Abstammung keineswegs alle reine Germanen und teilweise sogar noch später in Deutschland eingewandert als die Juden. Die Abstammung kann die Juden in Deutschland nicht hindern, sich als Deutsche zu fühlen.“²⁹

Die Vorstellung einer gemeinsamen Abstammung, einer gemeinsamen Geschichte und Kultur und ein ausgeprägtes Wir-Bewusstsein, wie sie in der Programmatik von B'nai B'rith formuliert wurden, sind konstitutive Merkmale für das, was man in der modernen Ethnologie als ethnische Gruppe bezeichnet.³⁰ Indem B'nai B'rith genau diese Momente in den

²⁷ van Rahden, *Juden und andere Breslauer*, Einleitung.

²⁸ Vgl. hierzu die Ausführungen weiter unten.

²⁹ Maximilian Stein, ‘Zionismus. Referat nach dem ersten Zionistenkongreß 1898’, in ders., *Vorträge*, S. 59-70, 67. Ähnlich auch Louis Maretzki: „Die deutschen Juden haben den untrüglichen Beweis geliefert, daß sie ihr Vaterland mit der ganzen Glut ihres Herzens lieben, daß auch sie im Vaterland die starken Wurzeln ihrer Kraft suchen und finden. Die Bildung unseres Volksstammes hat sich immer in nationalem Sinn bewegt. ... So schmerzlich und erniedrigend die letzten Dezennien für unseren Volksstamm gewesen sind, wir haben keine Verbitterung ... in unseren Herzen aufkommen lassen, das Vaterland ist für uns stets Quelle des Glücks und Zufriedenheit gewesen.“ Maretzki, *Geschichte*, S. 165-6.

³⁰ Unter „ethnischer Gruppe“ wird hier, in Anlehnung an die Ethnizitätsforschung, eine „Teilbevölkerung ... von staatlich verfaßten Gesellschaften“ verstanden, die „eine Vorstellung gemeinsamer Herkunft sowie ein Zusammengehörigkeitsbewußtsein (haben) und ... durch Gemeinsamkeiten von Kultur und Geschichte gekennzeichnet (sind).“ Friedrich Heckmann, *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation*, Stuttgart 1992, S. 57.

Mittelpunkt seiner Aktivitäten stellte, schuf er ein neuartiges Modell des innerjüdischen Zusammenhalts, nämlich das der ethnischen Vergemeinschaftung.³¹ Neuartig war dies in zweifacher Hinsicht: Zum einen basierte es nicht mehr oder nicht ausschließlich auf einem religiös vermittelten Zusammenhalt; zum anderen erlaubte es die Artikulation einer jüdischen Identität, ohne damit die Loyalität gegenüber anderen Sozialformationen wie etwa dem Geschlecht, der Berufsgruppe oder auch der Nation in Frage zu stellen. Ein solches Konzept wurde, wie die rasche Ausbreitung des Ordens in Deutschland zeigt, für einen wachsenden Teil der deutschen Juden seit den 1880er Jahren zunehmend attraktiv.³²

2. Eine zentrale Rolle im Prozess der ethnischen Identitätsbildung spielen die Faktoren Geschichte und Kultur. Der Glaube an eine gemeinsame Abstammung und eine gemeinsame Geschichte sind wesentliche Bestandteile der Konstituierung eines ethnisch geprägten Gruppenbewusstseins.³³ In dem geselligen und organisatorischen Leben von B'nai B'rith kam der Beschäftigung mit jüdischer Geschichte und Kultur eine zentrale Rolle zu.

Eine wichtige Aufgabe sah der Orden in der „Hervorrufung des jüdischen Bewußtseins, [der] energischen Betonung der jüdischen Idee, der jüdischen Grundlage.“ Ausgehend von der Feststellung, „dass unser Volkstamm in weiten Teilen gleichgültig, teilnahmslos gegen das Judentum geworden war“,³⁴ suchte der Orden vor allem durch die Beschäftigung mit der jüdischen Geschichte in den Kreisen seiner Mitglieder ein jüdisches Selbstbewusstsein zu schaffen. Die zentrale Rolle, die der Orden der Geschichte als Mittel der Identitätsbildung zuerkannte, fasste Louis Maretzki in den Worten zusammen: „Das jüdische Bewußtsein muß seine dauernde geistige Nahrung in der Geschichte des Judentums finden, in der stetigen

Ähnlich auch Karl-Heinz Kohl, 'Ethnizität und Tradition aus ethnologischer Sicht', in Aleida Assmann/Heidrun Friese (Hrsg.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3*, Frankfurt/M. 1999², S. 269-87, der Ethnie als „eine Menschengruppe mit gleicher Kultur, gleicher Sprache, Glaube an eine gleiche Abstammung und ausgeprägtem Wir-Bewußtsein“ versteht; ebd., S. 270.

³¹ Zum Begriff der ethnischen Vergemeinschaftung siehe: Armin Nassehi, 'Zum Funktionswandel von Ethnizität im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung', in *Soziale Welt*, 41 (1990), S. 261-82.

³² Dass Vorstellungen von Judentum als einer ethnischen Gemeinschaft unter liberalen Juden im Deutschland der Weimarer Republik durchaus populär waren, betont auch: Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven/London 1996, S. 39-42.

³³ Nassehi, 'Funktionswandel', S. 264; Heckmann, *Ethnische Minderheiten*, S. 36-7.

³⁴ Maretzki, *Geschichte*, S. 156.

Pflege der Geschichte ausklingen. Aus der Versenkung in die Vorzeit sollen die Kräfte neu belebt, ein neuer Geist soll geboren werden.“³⁵

Mit dem Ziel, das Wissen um die jüdische Vergangenheit und Gegenwart unter den Mitgliedern zu verbreiten, forderte die Großloge im November 1887 alle B'nai B'rith-Logen auf, die Geschichte der Juden zusammenhängend in einer Reihe von Vorträgen den Mitgliedern und ihren Angehörigen zur Kenntnis zu bringen.³⁶ Einem breiteren jüdischen Publikum durch Vorträge jüdisches Wissen zu vermitteln, war zum Zeitpunkt dieser Initiative eine in der jüdischen Öffentlichkeit nur wenig verbreitete Form des Wissenstransfers. Lediglich einige kleine Zirkel wie der „Akademische Verein für jüdische Geschichte und Literatur“ an der Universität Berlin, der Frankfurter „Mendelssohn-Verein“ oder auch der „Literatur-Verein“ in Bochum waren in dieser Richtung aktiv.³⁷ Mit der Initiative der Großloge zur Durchführung solcher Veranstaltungen schuf der Orden in der Folgezeit sich als äußerst erfolgreich erweisendes Modell zur Verbreitung jüdischen Wissens. Die Resonanz hierauf offenbarte ein verbreitetes Interesse an diesen Themen innerhalb der deutsch-jüdischen Öffentlichkeit, das schließlich in der Gründung der zahlreichen „Vereine für jüdische Geschichte und Literatur“ seinen Ausdruck fand. Gustav Karpeles, langjähriger Vorsitzender der Gesamtorganisation dieser Vereine in Deutschland, sammelte seine ersten Erfahrungen auf diesem Gebiet bei B'nai B'rith, für dessen lokale Niederlassungen er Vortragsreihen und Redner organisierte.³⁸

Das Spektrum der Themen, die innerhalb der Logenöffentlichkeit vorgestellt und debattiert wurden, umfasste jüdische Geschichte, Philosophie und Literatur und unterschied sich damit nur wenig von den Vortragsrei-

³⁵ Maretzki, *Geschichte*, S. 157.

³⁶ Ebd.

³⁷ Jacob Borut, 'Vereine für jüdische Geschichte und Literatur at the End of the Nineteenth Century', in *Year Book 41 of the Leo Baeck Institute*, London 1996, S. 89-114, 90-1.

³⁸ Generell zu den „Vereinen für jüdische Geschichte und Literatur“ vgl.: Brenner, *Renaissance of Jewish Culture*, S. 20-2; Ismar Elbogen, 'Der Verband der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur', in *Das deutsche Judentum. Seine Parteien und Organisationen*, Berlin/München 1919, S. 76-8; A. Margolius, 'Der Verein für jüdische Geschichte und Literatur in Berlin (1892-1927)', in *Jahrbuch des Vereins für jüdische Geschichte und Literatur*, 28 (1927), S. 166-85; Diethard Aschoff, 'Die westfälischen Vereine für jüdische Geschichte und Literatur im Spiegel ihrer Jahrbücher', in Peter Freimark/Helmut Richter (Hrsg.), *Gedenkschrift für Bernhard Brilling*, Hamburg 1988, S. 218-45. Zu den Aktivitäten Karpeles' innerhalb des Ordens vor der Gründung des „Verbandes der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur“ im Jahre 1893 vgl.: ZAS 769/1, Nr. 105 f. 173 v. + 174.

hen der „Vereine für jüdische Geschichte und Literatur“. Behandelt wurden außerdem große Persönlichkeiten in der jüdischen Geschichte oder deren Beziehungen zum Judentum und schließlich Beiträge, die der Schaffung und Konsolidierung einer im weitesten Sinne jüdischen Identität dienten. Hierzu zählten vor allem Vorträge, die sich mit dem Antisemitismus, dem Einfluss des Judentums auf andere Kulturen, aber auch Palästinafragen und – damit zusammenhängend – dem Zionismus beschäftigten. Anders als in den Geschichts- und Literaturvereinen gab es im Vortragsleben der Logen zwei weitere Themenschwerpunkte: zum einen Vorträge allgemeinen Inhalts, etwa aus den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, mit deren Hilfe die Logenmitglieder ihre Bildung erweitern konnten; zum anderen Beiträge, die sich mit Fragen des Logenlebens befassten. Letztere fanden jedoch nur unter den Mitgliedern statt, während die übrigen Vorträge häufig nicht nur Angehörigen der Mitglieder, sondern auch einer breiteren Öffentlichkeit offen standen.³⁹

Neben diesen, für die Geselligkeit der Logenmitglieder zentralen Vortragsreihen war der Orden aber auch an der Etablierung fester Einrichtungen beteiligt, mittels deren die Erforschung jüdischer Geschichte und Tradition gefördert und einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden sollte. Exemplarisch seien hier nur drei Einrichtungen erwähnt, an deren Errichtung und Arbeit die Logen maßgeblich beteiligt waren:

An erster Stelle zu nennen ist in diesem Zusammenhang die Sammlung jüdischer Altertümer in Hamburg. Sie wurde durch die dortige „Henry-Jones-Loge“ initiiert, die im Oktober 1896 zur Sammlung jüdischen Volksgutes aufgerufen hatte. Hauptziel der daraufhin gegründeten „Gesellschaft für jüdische Volkskunde“ war es, eine „möglichst vollständige Sammlung von jüdischen Märchen, Volksliedern, Sitten, Gebräuchen, mundartlichen Eigentümlichkeiten usw.“ anzulegen sowie eine Bibliothek beziehungsweise ein Museum mit „Kunsterzeugnissen jeder Gattung, die auf das jüdische Volksleben Bezug haben“, einzurichten.⁴⁰ Das von dieser Gesellschaft betriebene Museum für jüdische Volkskunde sammelte in sechs Abteilungen graphische und plastische Darstellungen, Gegenstände

³⁹ Zusammenstellungen der Themen, die in den einzelnen Logen behandelt wurden, finden sich beispielsweise in: Elias Gut, *Geschichte der Frankfurt-Loge 1888-1928*, Frankfurt/M. 1928, S. 50-64; [Samuel Freund,] *Festschrift zum 40jährigen Stiftungsfest der Zionloge XV UOBB VIII zu Hannover*, Hannover 1926, S. 15-20; Maximilian Hertz, *40 Jahre Rhenus-Loge*, Mainz 1929, S. 65-74; Paul Lazarus, *Geschichte der Nassau-Loge 1890-1930*, Wiesbaden 1930, S. 40-51.

⁴⁰ Zit. n. Ina Lorenz, *Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik*, Teil 2, Hamburg 1987, S. 1446.

für rituelle Zwecke, Münzen und Medaillen, Handschriften und schließlich laufende Publikationen. Die Ergebnisse ihrer Arbeit und Sammlungsbemühungen veröffentlichte die Gesellschaft in ihren „Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde“, die seit 1923 als Jahrbuch erschienen.⁴¹

Anzuführen ist zweitens in diesem Zusammenhang das Gesamtarchiv der deutschen Juden, das 1905 von dem Orden zusammen mit dem „Deutsch-Israelitischen Gemeindebund“ (DIGB) gegründet wurde. Die Initiative hierzu war von dem Archivar Ezechiël Zivier ausgegangen, der erstmals in einem Vortrag in der Breslauer „Lessing-Loge“ Überlegungen zur Gründung einer solchen Einrichtung skizziert hatte. Von seiner Zielsetzung her war das Gesamtarchiv konzipiert als eine Einrichtung zur Sammlung aller zur laufenden Geschäftsführung nicht mehr nötigen Urkunden und Akten sämtlicher jüdischer Gemeinden, Organisationen, Vereine und Stiftungen in Deutschland. Finanziert wurde das Gesamtarchiv lange Zeit von B'nai B'rith und dem DIGB, die jeweils die Hälfte der laufenden Kosten übernahmen.⁴²

Schließlich ist die Akademie für die Wissenschaft des Judentums zu Berlin zu nennen, deren Gründung im Jahre 1919 auf eine Initiative Hermann Cohens zurückging, der damit eine Anregung Franz Rosenzweigs aufgriff. Aufgabe der Akademie war es, die Erforschung des Judentums in seinen sprachlichen, literarischen, geschichtlichen, religiösen und philosophischen Äußerungen zu fördern, sei es durch eigene Arbeiten oder durch Betreuung laufender Forschungsvorhaben. Zu den bekanntesten Unternehmen, die von der Akademie betreut wurden, gehören Selma Sterns Quellenedition über den preußischen Staat und die Juden sowie die große Moses-Mendelssohn-Jubiläumsausgabe, beides Projekte, von denen bis 1938 lediglich Teile erscheinen konnten. Zu den wichtigsten Finanzgebern der Akademie gehörte ebenfalls der Unabhängige Orden B'nai B'rith, in dessen Berliner Logenhaus die Akademie ihren Sitz hatte.⁴³

⁴¹ Hirsch, *Vereinsleben*, S. 96-7; Marezki, *Geschichte*, S. 160-62. Ausführlich mit der Geschichte dieses Museums beschäftigt sich Katharina Rauschenberger in ihrem Dissertationsvorhaben zur Entstehungsgeschichte jüdischer Museen in Deutschland.

⁴² Barbara Welker, 'Das Gesamtarchiv der deutschen Juden', in „*Tuet auf die Pforten*“. *Die neue Synagoge 1866-1995*, Berlin 1995, S. 227-34; J. R. Schindler, 'Das Gesamtarchiv der deutschen Juden', in *Der Orden Bne Briss. Mitteilungen der Großloge für Deutschland U.O.B.B.*, Nr. 7/8 (Juli/August 1935), S. 63-5.

⁴³ Julius Guttmann, 'Die Akademie für die Wissenschaft des Judentums', in *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, 1919-1929*, Berlin 1929, S. 3-17; Werner Schochow, *Deutsch-jüdische Geschichtswissenschaft*, Berlin 1969, S. 38-42; Christhard Hoffmann, 'Jüdische Geschichtswissenschaft in

Wie an diesen Beispielen deutlich wird, förderte B'nai B'rith mit einem zum Teil erheblichen finanziellen Aufwand die Institutionalisierung und Professionalisierung der Wissenschaft vom Judentum, verstanden als die wissenschaftliche Erforschung und Aufbereitung jüdischer Geschichte, Religion, Literatur und Volkskunde. Die Mittel hierzu kamen zum einen aus den Mitgliedsbeiträgen, aus denen nicht nur die lokalen Logen, sondern auch die zentrale Großloge ihre Etats finanzierten, die ihnen die regelmäßige Unterstützung der genannten wie auch anderer Einrichtungen ermöglichten. Darüber hinaus rief die Großloge ihre Mitglieder sowohl zu pflichtgemäßen Umlagen als auch zu freiwilligen Spendenaktionen auf.

Darüber hinaus schufen die Logen auch zahlreiche Bibliotheken, sowohl für die eigenen Mitglieder als auch für eine breitere Öffentlichkeit. So wurden etwa mit dem Ziel, „die von den auf dem Lande lebenden, von der Bildungsmöglichkeit so gut wie ausgeschlossenen Glaubensgenossen vom Versinken in geistige Armut abzuhalten“, ⁴⁴ sogenannte Wanderbibliotheken geschaffen, die unter der zeitweiligen Obhut der jeweiligen Lehrer oder Rabbiner standen. In den Räumen der meisten Logen standen den Mitgliedern eigene Bibliotheken zum Teil erheblichen Umfangs zur Verfügung, die, soweit man dies aus gedruckten Bestandsverzeichnissen ersehen kann, zum größten Teil Bücher zu den verschiedensten Bereichen jüdischen Lebens enthielten, während Bücher allgemeinen Inhalts einen wesentlich geringeren Teil der Bestände ausmachten. ⁴⁵

Die angeführten Beispiele machen deutlich, welch hohen Stellenwert die Logen der Beschäftigung mit jüdischer Geschichte und Kultur beimäßen. Dies schlug sich nicht nur in der Initiierung und Förderung institutionalisierter Sammlungs- und Forschungstätigkeit nieder, sondern auch in zahlreichen Initiativen, die der Popularisierung und Verbreitung allgemeinen und jüdischen Wissens dienten. Die Logen wurden so zu einem Ort, an dem die deutschen Juden sich als Juden vergemeinschafteten, indem sie hier jüdische Traditionen erfanden, über sie debattierten, sie umdeuteten und tradierten. ⁴⁶

Deutschland: 1918-1938', in Julius Carlebach (Hrsg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt 1992, S. 132-52, 137-9.

⁴⁴ Marezki, *Geschichte*, S. 169.

⁴⁵ Vgl. etwa: *Katalog der Berliner Logen-Bibliothek*, Berlin 1914; *Katalog der Bibliothek der drei Bnei-Briss-Logen zu Frankfurt am Main*, Frankfurt/M. 1927; *Bücher-Verzeichnis. Steinthal-Loge LXXII Nr. 649 U.O.B.B. Hamburg*, Hamburg 1935; sowie: Gut, *Frankfurt-Loge*, S. 64-5.

⁴⁶ Generell hierzu: Shulamit Volkov, 'Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland', in *Historische Zeitschrift*, 253 (1991), S. 603-28.

3. Das von dem Orden verfolgte Ziel einer ethnischen Vergemeinschaftung machte B'nai B'rith für die unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Strömungen innerhalb der deutschen Juden attraktiv. Die Gründer des Ordens gehörten von ihrem Selbstverständnis her der liberalen Strömung an. Einig waren sie sich mit der Mehrheit der jüdischen Öffentlichkeit in der Ablehnung oder zumindest in der kritischen Distanz sowohl gegenüber der Orthodoxie als auch der sich im Kaiserreich formierenden zionistischen Bewegung. Allerdings war es ein Grundprinzip der Logen, sich in religiös und weltanschaulich strittigen Fragen neutral zu verhalten.⁴⁷

Es war daher besonders die auf das Interesse an jüdischer Geschichte und Literatur sowie auf eine Stärkung jüdischen Selbstbewusstseins zielende Programmatik des B'nai B'rith, die den Orden vom Zeitpunkt seiner Gründung an für Anhänger der Orthodoxie und der zionistischen Bewegung interessant machte. In Teilen der orthodoxen Öffentlichkeit fasste die Logenorganisation rasch Fuß, nachdem Hirsch Hildesheimer,⁴⁸ Mitglied der Berliner Austrittsgemeinde „Adass Jisroel“ und Redakteur der „Jüdischen Presse“, im Jahre 1884 in die „Montefiore-Loge“ aufgenommen worden war. Mit Hildesheimer hatte B'nai B'rith eine Persönlichkeit als Mitglied gewonnen, die nicht nur in der „Jüdischen Presse“ positiv über die Aktivitäten des Ordens in der orthodoxen Öffentlichkeit berichtete, sondern darüber hinaus auch über zahlreiche persönliche Kontakte zu gesetzestreuen Gemeinden in ganz Deutschland verfügte. Seine zentrale

⁴⁷ So heißt es etwa in den Gesetzen der Logen: „Erörterungen religiöser und politischer Streitfragen sind ausgeschlossen.“ Zit. n. *Gesetze der Leipzig-Loge XXXIII. No. 496 U.O.B.B.*, Leipzig 1901, S. 3. Vgl. auch: Marezki, *Geschichte*, S. 69, wo es heißt: „Unsere Glaubensgenossen sind in den Orden eingetreten, um auf seinem neutralen Boden gemeinschaftlich nach den höchsten Idealen des Judentums und Menschentums zu streben. Es widerstreitet durchaus dem Grundgedanken des Ordens, denselben in den Dienst einer einzigen Richtung innerhalb des Judentums zu stellen, vielmehr erblickt er darin seine höchste Aufgabe, alle Bekenner des Judentums zu gemeinsamer Arbeit zu vereinigen.“

⁴⁸ Hirsch Hildesheimer (1855-1910), Sohn von Esriel Hildesheimer, wurde 1880 zum Dozent für jüdische Geschichte und Geographie am Berliner orthodoxen Rabbinerseminar ernannt; von 1883 an leitete er die „Jüdische Presse“, war Mitbegründer des „Vereins für jüdische Geschichte und Literatur“, der „Jüdischen Lesehalle“ und des „Hilfsvereins der deutschen Juden“; er war sehr aktiv in den Auseinandersetzungen um die Schechita und widmete sich v. a. der Vertretung religiös-orthodoxer Interessen und jüdisch-philanthropischen Aufgaben; Mordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918*, Frankfurt/M. 1986, S. 156, 176, 305.

Stellung im orthodoxen Netzwerk nutzte Hildesheimer nicht zuletzt dazu, die Gründung neuer Logen zu initiieren.⁴⁹

Unterstützt wurde er hierbei von einem weiteren orthodoxen Mitglied der „Montefiore-Loge“, dem Berliner Lederwarenhändler Sigismund Simmel.⁵⁰ Dieser war besonders aktiv in der Unterstützung der Auswanderung russischer Juden im Gefolge der Verfolgungen von 1882. Gleichzeitig gehörte er der kleinen Gruppe deutscher Zionsfreunde an, die sich für die jüdische Besiedlung Palästinas engagierte.

Auf Initiative von Simmel und Hildesheimer trat 1887 in Halberstadt die „Berend-Lehmann-Loge“ zusammen, der führende Mitglieder der Halberstädter Gemeinde, einem Zentrum jüdisch-orthodoxen Lebens in Deutschland, angehörten.⁵¹ Aus der Perspektive des Ordens wichtiger war jedoch, dass es Hildesheimer und Simmel in Zusammenarbeit mit der „Berend-Lehmann-Loge“ gelang, in Frankfurt am Main eine B'nai B'rith-Loge zu errichten. Die Frankfurter jüdische Öffentlichkeit war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in drei verschiedene Strömungen zerfallen: die liberale, die Gemeindeorthodoxie und die Austrittsorthodoxie, die aus dem gemeinsamen Gemeindeverband ausgetreten war. Da Angehörige der liberalen jüdischen Oberschicht in Frankfurt häufig (nichtjüdischen) Freimaurerlogen angehörten, gestaltete sich die Gründung einer B'nai B'rith-Loge hier anfänglich schwierig.⁵² Aus dieser Konstellation heraus erklärt sich, dass die im Jahre 1888 vollzogene Konstituierung der „Frankfurt-Loge“ vor allem durch das Interesse von Anhängern der Gemeindeorthodoxie ermöglicht wurde, die in den ersten Jahren des Bestehens der Loge die Mehrheit der Mitglieder stellte. Erst nach der Jahrhundertwende begannen auch Liberale in größerer Zahl in die B'nai B'rith-Loge einzutreten, so

⁴⁹ Marezki, *Geschichte*, S. 45 f.; ZAS 769/1, Nr. 93, f. 34; Nr. 95, f. 300 sowie Nr. 104, f. 389 r. + v. In der zuletzt genannten Akte befindet sich die Austrittserklärung Hildesheimers aus dem Orden, zu der er sich offensichtlich durch die Kritik von orthodoxer Seite gezwungen sah.

⁵⁰ Vgl. über ihn: Marezki, *Geschichte*, S. 43, 45, sowie ausführlich: Erik Petry, 'Leopold Hamburger und Sigismund Simmel: Zwei frühe deutsche Zionisten in Palästina', in Heiko Haumann (Hrsg.), *Der Traum von Israel. Die Ursprünge des modernen Zionismus*, Weinheim 1998, S. 89-107, 98-107.

⁵¹ Lt. einer Notiz vom 16. Oktober 1927 galten die Mitglieder dieser Loge als „torah- und talmudkundig“. Anfang der zwanziger Jahre beteiligte sich die „Behrend-Lehmann-Loge“ an der Hilfsaktion der „Agudas Jisroel“ zur Unterstützung der Juden in der Ukraine; ZAS 769/1, Nr. 95, f. 246 r., f. 248 v.; vgl. auch: *Bericht über die Tätigkeit der Berend-Lehmann-Loge zu Halberstadt von Juli 1887 bis Juli 1890*, Halberstadt 1890.

⁵² Jacob Katz, *Jews and Freemasons in Europe 1723-1939*, Cambridge, Mass. 1970, S. 54-72; sowie jetzt: Andrea Hopp, *Jüdisches Bürgertum in Frankfurt am Main im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1997, S. 128-32.

dass seit diesem Zeitpunkt auch hier Vertreter der unterschiedlichen Richtungen in der Loge zusammenarbeiteten. Lediglich die Frankfurter Austrittsorthodoxie wahrte den Abstand zur Loge.⁵³

In den Reihen von B'nai B'rith wurde die Gründung der „Frankfurt-Loge“ als ein strategischer Durchbruch angesehen, und dies in zweifacher Hinsicht: Die ersten B'nai B'rith-Logen waren vor allem im Osten Deutschlands gegründet worden, während der Orden in den übrigen Teilen des Reichs, besonders im Westen und Süden, zunächst nicht Fuß fassen konnte, was vor allem mit den fehlenden persönlichen und informellen Kontakten und Netzwerken zusammenhing. Dies änderte sich mit der Konstituierung der „Frankfurt-Loge“, deren führende Mitglieder in der Folgezeit zahlreiche Gründungen vor allem im Südwesten Deutschlands initiierten. Hierbei spielte auch die religiöse Orientierung der Mitglieder der „Frankfurt-Loge“ eine wichtige Rolle, erleichterte diese ihnen doch den Zugang zu den häufig orthodox orientierten Gemeinden in dieser Region. Hier entstanden in der Folgezeit eine Reihe von Logen, in denen Liberale und Orthodoxe beziehungsweise Konservative zusammenarbeiteten.⁵⁴

War also, wie hieran deutlich wird, das Verhältnis der B'nai B'rith-Logen zu den verschiedenen religiösen Strömungen relativ unkompliziert, so gestaltete sich die Beziehung des Ordens zur zionistischen Bewegung schwieriger – auch wenn einige Protagonisten der Kolonisation Palästinas und Frühzionisten seit der Gründung des Ordens in Deutschland an dessen Aktivitäten beteiligt waren. Im gleichen Jahr und nur wenige Wochen nach der Gründung der ersten Loge in Deutschland hatte sich in Kattowitz ebenfalls ein Verein namens Bnei Brith konstituiert, dessen Ziel die Kolonisierung Palästinas durch verfolgte osteuropäische Juden war. Der Kattowitzer Verein, der 1884 auch die erste internationale Konferenz der Zionsfreunde organisierte, gilt als einer der ersten zionistischen oder besser protozioni-

⁵³ Caesar Seligmann, *Erinnerungen*, hrsg. v. Erwin Seligmann, Frankfurt/M. 1975, S. 113-17, 130-1.; zur Geschichte der „Frankfurt-Loge“ vgl. auch: Gut, *Frankfurt-Loge*; sowie: Hermann Wronker, *1888-1913: 25 Jahre Frankfurt-Loge*, Frankfurt/M. 1913.

⁵⁴ In seinen Erinnerungen kommentiert Julius Fenchel die Gründung der „Frankfurt-Loge“ mit den Worten: „Mit Frankfurt war die Bahn für uns nach Süddeutschland frei ...“ ZAS 769/1 Nr. 93, f. 34; ähnlich auch: Marezki, *Geschichte*, S. 46. Hinweise auf die Zusammenarbeit von Orthodoxen und Liberalen in den Logen finden sich etwa für Karlsruhe und München; vgl. ZAS 769/1 Nr. 96, f. 123, wo betont wird, dass „Männer der strengen Richtung der Loge an[gehören]“; zu München vgl.: Werner Cahnmann, 'Die soziale Gliederung der Münchner jüdischen Gemeinde und ihre Wandlungen', in Hans Lamm, *Von Juden in München*, München 1958, S. 31-40, 36.

stischen Zusammenschlüsse in Deutschland.⁵⁵ Seine Gründungsmitglieder Moritz Moses und Selig Freuthal initiierten 1883 die Gründung der B'nai B'rith-Loge „Concordia“ in Kattowitz, da sie sich erhofften, wie es in einer internen Notiz der Großloge hieß, „durch den Anschluß an unsern Orden ihre zionistischen Bestrebungen noch ungleich besser fördern zu können.“⁵⁶ Eine lange Dauer war dieser Verbindung von zionistischen Bestrebungen und B'nai B'rith in Kattowitz jedoch nicht beschieden. Zwar fand die Konferenz der Zionsfreunde 1884 in den Räumen der „Concordia-Loge“ statt,⁵⁷ und Freuthal fertigte eine deutsche Übersetzung der von Julius Bien verfassten Geschichte des amerikanischen B'nai B'rith an, die 1888 erschien – doch wenig später verließen die beiden Zionisten die „Concordia-Loge“ aufgrund interner Auseinandersetzungen und Konflikte.⁵⁸

Ein anderes Beispiel zionistischer Partizipation im Orden stellte die Gründung der ersten Hamburger B'nai B'rith-Loge dar, die nach dem Begründer des amerikanischen Ordens Henry Jones benannt worden war. In Hamburg konnten, ähnlich wie in Frankfurt, Juden Mitglied in Freimaurerlogen werden, so dass auch hier die Bedingungen für die Gründung einer B'nai B'rith-Loge schwierig waren.⁵⁹ Die Initiative hierzu ging von dem kleinen, aber aktiven „Zionsverein“ (Ahavath Zion) aus, der die gleichen Ziele wie die in Kattowitz zusammengetretenen Zionsfreunde verfolgte. Nach der Konstituierung der „Henry-Jones-Loge“ im Jahre 1887 stellte der „Zionsverein“ bald seine Tätigkeit ein; die von ihm verfolgten Ziele jedoch blieben in der „Henry-Jones-Loge“ präsent, nicht zuletzt aufgrund der personellen Identität zwischen führenden Mitgliedern der Loge und der Hamburger zionistischen Bewegung. Dass zionistische Veranstaltungen fast ausschließlich und lange Zeit in den Räumen der Loge statt-

⁵⁵ Jehuda Reinharz, *Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus 1882-1933*, Tübingen 1981 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts Bd. 37), S. XXII f., 3-6; vgl. auch: [Heinrich Loewe,] *Chibbat Zion. Festschrift zur 25jährigen Gedenkfeier der Kattowitzer Konferenz der Chowewe Zion*, Kattowitz 5670.

⁵⁶ ZAS 769/1 Nr. 95, f. 55.

⁵⁷ [Loewe,] *Chibbat Zion*, S. 15.

⁵⁸ Julius Bien, *Geschichte des Ordens von Julius Bien. Aus dem Englischen übertragen von S. Freuthal*, Kattowitz 1888. Dass Freuthal und Moses später ausschieden, ist vermerkt in: ZAS 769/1, Nr. 95, f. 55.

⁵⁹ Vgl. hierzu: Thomas Held, *Juden und Freimaurer in Hamburg. Eine historisch-quantifizierende Untersuchung*, Mag.arbeit Universität Hamburg, Ms. Hamburg 1983.

fanden, ist Ausdruck dieses Verhältnisses, das sich jedoch nicht immer so eng gestaltete wie in Hamburg.⁶⁰

Das sicherlich extreme, wenn auch nicht untypische Gegenbeispiel zu den Hamburger Verhältnissen stellte die „München-Loge“ dar. Als im Vorfeld des Ersten Zionistenkongresses bekannt wurde, dass als Tagungs-ort München vorgesehen war, protestierte die „München-Loge“ im Verbund mit anderen Organisationen und erreichte schließlich, dass der Kongress nach Basel verlegt wurde. Als Grund für ihren Protest führte sie an, dass „der Zionismus bei der heutigen Zeitströmung den Gegnern des Judentums eine willkommene Gelegenheit zu der unbegründeten Behauptung“ biete, „die Juden seien eine Nation für sich, welche in den Staaten ..., in welchen sie..., leben und dessen Bürger sie sind, nicht aufgehen wollen.“⁶¹ Den Protest der Loge nahm die Großloge zum Anlass, eine grundsätzliche Entscheidung über ihr Verhältnis zum Zionismus herbeizuführen. In einer Resolution des höchsten Entscheidungsgremiums der Großloge, dem Generalkomitee, vom 27. Juni 1897 wurde beschlossen, dass die Bestrebungen des Zionismus, soweit er die Begründung eines national-jüdischen Staates herbeiführen wolle, den Grundsätzen der Loge und ihrer nationalen Gesinnung widerspreche. Ein Jahr später wurde dieser Beschluss noch verstärkt durch die Auflage an die einzelnen Logen, über den Zionismus keinerlei Diskussionen zuzulassen.⁶²

Allerdings wurde dieser Beschluss wohl nicht in allen Logen umgesetzt, auch wenn er von seiner Tendenz her sicherlich der Auffassung der Mehrheit ihrer Mitglieder entsprach. Trotzdem gab es immer wieder Initiativen einzelner Mitglieder, diesen Beschluss aufzuheben.⁶³ Aber erst im Jahre 1921 legte die Ordensführung eine neue Entschließung vor, die einen grundsätzlichen Wandel in der Einstellung zum Zionismus erkennen ließ: Nunmehr wurde empfohlen, dass die Logen sich „wie mit anderen interes-

⁶⁰ Hirsch, *Vereinsleben*, S. 57-9., S. 63-68; dies., ‘Die Henry-Jones-Loge und jüdische Vereine’, in Ursula Wamser/Wilfried Weinke (Hrsg.), *Ehemals in Hamburg zu Hause: Jüdisches Leben am Grindel*, Hamburg 1991, S. 64-78.

⁶¹ Zit. n. Maretzki, *Geschichte*, S. 138 f. Zu den Protesten gegen den zionistischen Plan, den Kongress in München abzuhalten, vgl. jetzt auch: Michael Brenner, ‘Warum München nicht zur Hauptstadt des Zionismus wurde – Jüdische Religion und Politik um die Jahrhundertwende’, in ders./Yfaat Weiss (Hrsg.), *Zionistische Utopie – israelische Realität. Religion und Nation in Israel*, München 1999, S. 39-52.

⁶² Maretzki, *Geschichte*, S. 140.

⁶³ Vgl. etwa Gut, *Frankfurt-Loge*, S. 61, der hervorhebt, dass nach dem Ersten Zionistenkongress es sich als „undurchführbar erwies“, „die Frage als unstatthaft verdrängen zu wollen.“ Die verschiedenen Zionistenkongresse waren immer wieder auch Gegenstand der Debatte in den Logen, wie verschiedene Veranstaltungsprogramme zeigen; vgl. Freund, *Zionloge*, S. 17; Hertz, *Rhenus-Loge*, S. 67.

sierten Organisationen so auch mit dem Zionismus zur Ausgestaltung Palästinas als bevorzugtem Immigrationsland zusammentun [und] den Wiederaufbau Palästinas in diesem Sinne als ein großes jüdisches Hilfswerk erklären“ mögen, „an dem sie sich ... beteiligen sollen“⁶⁴

Dieser Beschluss lief der tatsächlichen Entwicklung in den Logen weit hinterher. Nicht nur war in vielen Logen trotz eines entsprechenden Verbots intensiv über die Frage des Zionismus diskutiert worden. Darüber hinaus hatten zahlreiche Zionisten immer wieder Zugang zu den Logen gesucht und, wenn auch häufig mit Schwierigkeiten, gefunden. In denjenigen Städten und Großgemeinden, in denen mehrere B'nai B'rith-Logen parallel bestanden, gab es in der Regel eine Loge, die mehrheitlich oder ausschließlich Zionisten als Mitglieder hatte, so etwa in Berlin, Breslau oder München.⁶⁵

B'nai B'rith war also aufgrund seiner Programmatik und Praxis nicht nur für die mehrheitlich liberalen und nichtzionistischen deutschen Juden eine attraktive Organisationsform, sondern auch für Teile der Orthodoxie und der zionistischen Bewegung in Deutschland. Der Orden war somit die erste deutsch-jüdische Organisation, die weltanschauliche und religiöse Neutralität nicht nur zum Prinzip erhob, sondern auch in ihren Aktivitäten umsetzte und praktizierte. Er bot somit einen, wie am Beispiel der Debatte um den Zionismus deutlich wird, trotz verschiedener Widerstände funktionierenden Rahmen, in dem sich Anhänger der verschiedenen Richtungen trafen und austauschten.

4. Im Hinblick auf die soziale Herkunft der Mitglieder von B'nai B'rith bestehen in der Literatur eher vage und ungenaue Vorstellungen. Die Tatsache, dass im Orden bekannte Intellektuelle wie etwa Hermann Cohen, Leo Baeck oder Ismar Elbogen sowie zahlreiche Unternehmer und Mäzene wie Charles Hallgarten, Rudolf Mosse, James Simon oder Oskar Tietz Mitglied waren, hat zu der Annahme geführt, dass es vor allem Angehörige der bildungs- und wirtschaftsbürgerlichen Eliten waren, die sich im B'nai

⁶⁴ Zit. n. Art. 'Logen, jüdische', in *Jüdisches Lexikon*, Bd. 3, Berlin 1927, Sp. 1196-97.

⁶⁵ In Berlin etwa waren in den zwanziger Jahren zahlreiche bekannte Zionisten wie Heinrich Loewe oder Sammy Gronemann in der „Montefiore-Loge“ organisiert; vgl. *Mitglieder-Verzeichnis*, S. 67a-95. In Breslau sammelten sich Zionisten vorrangig in der „Heinrich-Graetz-Loge“; ZAS 769/1, Nr. 329, 330. Die 1921 gegründete „Jesaja-Loge“ in München war ebenfalls eine vorrangig von zionistisch orientierten Akademikern frequentierte Loge; Cahnmann, 'Soziale Gliederung', S. 36, sowie: ZAS 769/1, Nr. 530.

B'riith organisierten. Claudia Prestel etwa vermutet, dass es sich bei den Ordensmitgliedern vor allem um Angehörige des Bildungsbürgertums, „d.h. der gehobenen und oberen Mittelschicht: Akademiker wie Ärzte, Rechtsanwälte und Gelehrte, die geistigen Führer des deutschen Judentums, die Rabbiner, sowie wohlhabende und arrivierte Kaufleute“ handelte.⁶⁶ Dieses Bild soll im Folgenden etwas konkretisiert und modifiziert werden.

Von seinem Selbstverständnis als einer „Sammlung des jüdischen Bürgertums“ her waren die Zielgruppen, die der Orden erreichen wollte, klar umrissen, was auch in den Aufnahmebedingungen von B'nai B'riith deutlich zum Ausdruck kam. Mitglied konnte nur derjenige werden, der „körperlich und geistig gesund“ war, „sich und seine Familie anständig und standesgemäß ernähren“ konnte und sich schließlich „in solcher Vermögenslage“ befand, „daß er die durch die Gesetze der Loge und Großloge festgesetzten Beiträge und Auflagen ohne Schwierigkeiten entrichten“ konnte.⁶⁷ Bevor es innerhalb einer Loge zur Abstimmung über die Aufnahme eines Kandidaten kam, hatte ein sogenannter Prüfungsausschuss Erkundigungen über den Charakter, Lebenswandel, Bildungsgrad sowie die Familien- und Vermögensverhältnisse einzuziehen. Hierbei sollte insbesondere geprüft werden, inwieweit der Kandidat „denjenigen Grad geistiger Bildung und diejenige Empfänglichkeit des Gemüthes besitzt, welche zur Förderung unserer Ordensinteressen unerlässlich sind, ob er über einen Theil seiner Zeit und über finanzielle Mittel in der Weise verfügt, daß er den unabweisbaren Anforderungen der Loge nach dieser Richtung hin nachkommen kann.“⁶⁸

War durch diese exklusiven Aufnahmebestimmungen der Kreis potentieller Mitglieder deutlich eingegrenzt, so erwies sich die Verwirklichung der damit verbundenen Ziele häufiger als schwierig. Seit der Gründung des Ordens gab es innerhalb der Logen immer wieder Klagen über die mangelnde Resonanz bei den von den Logen anvisierten Schichten und Gruppen. Schon bei der Gründung der ersten Loge in Deutschland kritisierte der Vertreter des amerikanischen Ordens, dass es ausschließlich in der jüdischen Öffentlichkeit wenig oder gar nicht bekannte Kaufleute waren, die Interesse an der Gründung des Ordens zeigten. Ihm fehlten vor allem be-

⁶⁶ Claudia Prestel, 'Weibliche Rollenzuweisung in jüdischen Organisationen. Das Beispiel des Bnei Briss', in *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, Nr. 85 (1990), S. 51-80, 52.

⁶⁷ Zit. n. *Gesetze der Leipzig-Loge XXXXIII No. 496 U.O.B.B. in Leipzig*, Leipzig 1901, S. 18.

⁶⁸ Zit. n. *Gesetze der Leipzig-Loge XXXXIII No. 496 U.O.B.B. in Leipzig*, Leipzig 1901, S. 19, 35.

kannte und populäre Namen wie etwa Eduard Lasker oder Ludwig Bamberger.⁶⁹ Dass es häufig nicht die jüdische Wirtschafts- und vor allem nicht die bildungsbürgerliche Elite war, die sich in den Logen engagierte, sondern eher Angehörige des mittleren und kleinen Bürgertums, ist aus unterschiedlichen Quellen belegt.⁷⁰ Über die 1887 gegründete Hamburger „Henry-Jones-Loge“ wurde noch 1912 in einem internen Vermerk der Großloge darüber geklagt, dass es dieser Loge nicht gelungen sei, in die sozial höher gestellten Kreise der Hamburger Juden vorzudringen, und ihr das Odium anhafte, sozial nicht vollwertig zu sein.⁷¹ Über die soziale Zusammensetzung der beiden Münchner Logen berichtet Werner Cahnmann in seinen Erinnerungen, dass es vor allem aus Franken und Schwaben nach München eingewanderte Geschäftsleute waren, die sich in den beiden Logen engagierten, während die ansässige Oberschicht größtenteils skeptische Distanz zu den Logen hielt.⁷²

In internen Unterlagen der Großloge wird darüber hinaus immer wieder die mangelnde Präsenz des Bildungsbürgertums beklagt, das für die Ordensmitglieder eine zentrale Zielgruppe ihrer Bemühungen war. Als Beispiel hierfür kann ein Dossier aus dem Jahre 1902 dienen, das ein Mitglied der Loge im Anschluss an seinen Besuch bei der Leipziger Loge angefertigt hatte. Darin heißt es unter anderem:

„Nach der Ankunft in der Stadt begab ich mich direkt zur Sitzung der Leipzig-Loge, wo ich sage und schreibe 17 Brüder antraf. Meine Erwartungen waren wahrscheinlich nicht sehr hoch geschraubt, – aber unter uns gesagt – ich war erstaunt über diesen Mangel an Intelligenz in der großen Stadt Leipzig!! Ich hatte wiederholt Veranlassung genommen, mich an der Diskussion zu beteiligen und den lieben Brüdern manchen Fingerweis zu geben, wie das Interesse für die Leipzig-Loge gerade bei der großen Anzahl noch fernstehender wachgerufen werden kann. ... Hier tut eine große Propagandaversammlung

⁶⁹ Marezki, *Geschichte*, S. 15.

⁷⁰ Über die Gründer des Ordens in Deutschland vermerkte Fenchel in seinen Erinnerungen, „daß die ersten Mitglieder nicht den ersten Kreisen angehörten, wir hatten nur schlichte Männer, die Intelligenz war damals für unsere Sache noch nicht zu haben.“ ZAS 769/1, Nr. 93, f. 31. Und noch 50 Jahre nach der Gründung konstatiert Arthur Löwenstamm im Hinblick auf die Frühzeit des Ordens, „daß die meisten Akademiker, Ärzte und Anwälte, sehr bald oder später den Orden verließen.“ Arthur Löwenstamm, 'Soziologie des Ordens', in *Zum 50jährigen Bestehen des Ordens Bne Briss in Deutschland*, Frankfurt/M. 1933, S. 119-60, 130-1.

⁷¹ Dossier 1912, in ZAS 769/1, Nr. 95, f. 238. Vgl. auch: Marezki, *Geschichte*, S. 44, der darauf hinweist, dass „die Loge [sich] aus den mittleren Schichten ... zusammensetzte.“ Dies führt er v. a. darauf zurück, dass die „Glaubensgenossen aus den ersten Kreisen Hamburgs“ nichtjüdischen Freimaurerorden angehörten.

⁷² Werner J. Cahnmann, 'Der Dorf- und Kleinstadtjude als Typus', in *Zeitschrift für Volkskunde*, 70 (1974), 2. Halbjahresband, S. 169-93, 193.

noth, zu welcher die besten Kräfte ... zugezogen werden müssen – sonst schläft Leipzig ein, das ist das Gefühl, welches ich hier gestern empfand.“⁷³

Der hier vermittelte Eindruck hinsichtlich der geringen Präsenz bildungsbürgerlicher Schichten in den Logen lässt sich anhand gedruckter Mitgliederverzeichnisse einzelner Logen, die häufig Berufsangaben enthalten, noch konkretisieren. Fünf derartige Verzeichnisse aus dem Jahre 1928 wurden unter diesem Gesichtspunkt durchgesehen, und zwar die der ältesten Loge in Deutschland, der „Deutschen Reichs-Loge“, sowie dreier weiterer Berliner Logen und der „Salomon-Munk-Loge“ in Glogau.⁷⁴ Unterschieden wurde hierbei grob zwischen der Gruppe des Wirtschaftsbürgertums, also im Wesentlichen Kaufleute, Bankiers und Handelsangestellte, einerseits und der Gruppe des Bildungsbürgertums andererseits, zu der hauptsächlich Ärzte und Rechtsanwälte sowie in geringerem Maße Rabbiner, Lehrer, Journalisten und im akademischen Bereich Tätige gehörten. Diese beiden Gruppen stellten in den ausgewerteten Logenverzeichnissen mit insgesamt über 95 Prozent die überwiegende Mehrheit aller Mitglieder. In vier der fünf Logen waren knapp drei Viertel aller Mitglieder Angehörige des Wirtschaftsbürgertums, während das verbliebene Viertel dem Bildungsbürgertum zuzurechnen ist. Lediglich in einer der Berliner Logen, der erst 1927 gegründeten „Abraham-Geiger-Loge“, war das Verhältnis zwischen den beiden Gruppen, verglichen mit den anderen Logen, fast schon als ausgeglichen zu bezeichnen: 30 ihrer Mitglieder lassen sich dem Wirtschaftsbürgertum zurechnen, während 23 dem Bildungsbürgertum angehörten. Ob sich dies aus der Tatsache der erst kurz vorher erfolgten Gründung erklärt oder es sich möglicherweise um eine Loge handelte, in die bevorzugt Angehörige des Bildungsbürgertums eintraten, ist eine Frage, die sich aufgrund der vorhandenen Unterlagen nicht eindeutig beantworten lässt.

Die genannten Zahlen jedenfalls lassen den Schluss zu, dass sich in den B'nai B'rith-Logen überwiegend Kaufleute und andere im Bereich des Handels Tätige organisierten. Demgegenüber stellten Angehörige des Bildungsbürgertums einen zwar erheblichen, aber im Vergleich zum Wirtschaftsbürgertum doch deutlich kleineren Teil der Mitglieder. Dass es fast ausschließlich Angehörige dieser beiden Sozialgruppen waren, die den Kreis der Mitglieder bildeten, erklärt sich einerseits aus dem Selbstver-

⁷³ SAM 769/1 Nr. 106, f. 273.

⁷⁴ *Mitglieder-Verzeichnis der Berliner Logen U.O.B.B. 1928*, Berlin 1928; zu Glogau vgl. die Mitgliederliste in: Franz D. Lucas/Margret Heitmann, *Stadt des Glaubens. Geschichte und Kultur der Juden in Glogau*, Hildesheim u.a. 1992, S. 303-5.

ständnis des Ordens, vorrangig ein Zusammenschluss des jüdischen Bürgertums zu sein; andererseits entsprach es auch der Berufsstruktur der deutschen Juden, die in ihrer überwiegenden Mehrheit auch in der Weimarer Republik im Bereich des Handels tätig waren.⁷⁵ Nimmt man hier noch den überdurchschnittlich hohen Anteil der freien Berufe an der gesamten jüdischen Erwerbsbevölkerung dieser Zeit hinzu, dann lässt sich im Hinblick auf die soziale Zusammensetzung der B'nai B'rith-Mitglieder feststellen, dass sie wesentliche soziale Kerngruppen der deutschen Juden repräsentierten. Überspitzt und vereinfacht ausgedrückt: B'nai Brith war nicht die Organisation einer sozialen Minorität innerhalb der deutschen Juden, sondern ihre Mitglieder kamen aus dem jüdischen Wirtschafts- und Bildungsbürgertum, repräsentierten mithin Kerngruppen der deutsch-jüdischen Gesellschaft.

Mit der Gründung von B'nai B'rith in Deutschland zu Beginn der 1880er Jahre, so lässt sich abschließend festhalten, etablierte sich eine Organisation, die innerhalb der deutschen Juden ein neuartiges Konzept verkörperte. Ihre Zielsetzung und ihre Aktivitäten waren Ausdruck eines – vor dem Hintergrund eines zunehmend aggressiver agierenden Antisemitismus - sich verändernden Selbstverständnisses von Judentum, das nicht mehr primär religiös, sondern ethnisch geprägt war. Vorstellungen von einer gemeinsamen Abstammung, einer gemeinsamen Geschichte und Kultur wurden zu zentralen Leitbildern innerhalb der Programmatik und Praxis des Ordens, mit deren Hilfe ein neuartiger Zusammenhalt unter den in Deutschland lebenden Juden hergestellt werden sollte. Handlungsleitend wurde damit das Modell einer ethnischen Vergesellschaftung, worauf vor allem die für die Aktivitäten von B'nai B'rith charakteristische intensive Auseinandersetzung mit Fragen der jüdischen Geschichte und Kultur verweist. Damit bot der Orden als wohl erste jüdische Vereinigung in Deutschland Anhängern der verschiedenen innerjüdischen Strömungen die Möglichkeit, sich auf neutralem Boden zu versammeln und über Fragen jüdischer Vergangenheit und Gegenwart zu debattieren. Attraktiv war dieses von B'nai B'rith praktizierte Modell vor allem für Angehörige des deutsch-jüdischen Bürgertums, bot es ihnen doch die Möglichkeit, ihrer jüdischen Identität Ausdruck zu verleihen, ohne damit gleichzeitig ihre

⁷⁵ Usiel O. Schmelz, 'Die demographische Entwicklung der Juden in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1933', in *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, 83 (1989), S. 15-62; Avraham Barkai, 'Die Juden als sozio-ökonomische Minderheitsgruppe in der Weimarer Republik', in Walter Grab/Julius H. Schoeps (Hrsg.), *Juden in der Weimarer Republik*, Darmstadt 1998², S. 330-46.

Zugehörigkeit zur und Loyalität gegenüber der deutschen Gesellschaft in Frage zu stellen. Dass eine auf dem Konzept der ethnischen Vergesellschaftung basierende Organisation wie B'nai B'rith gerade unter ihnen erfolgreich war und vor allem hier ihre Mitglieder mobilisieren konnte, verweist auch auf die prekäre und ambivalente Situation, in der sich die deutschen Juden angesichts eines zunehmend aggressiver agierenden Nationalismus im Kaiserreich beziehungsweise der Weimarer Republik befanden. Neue Formen des Zusammenschlusses und verstärkte Bemühungen um Selbstbewahrung und Stärkung jüdischer Identität(en) waren Reaktionen hierauf, die, wie die Geschichte des Unabhängigen Ordens B'nai B'rith zeigt, auch von Teilen des akkulturierten jüdischen Bürgertums getragen wurden.

IRIS SCHRÖDER

Grenzgängerinnen: Jüdische Sozialreformerinnen in der Frankfurter Frauenbewegung um 1900

Die kommunale Sozialreform war ein bürgerliches Projekt *par excellence*. Im Zuge dieser Reform suchten Kommunalpolitiker und Reformer nach neuen Lösungen für jene sozialen Probleme, die infolge von Industrialisierung, rapidem Städtewachstum und hoher Binnenwanderung unübersehbar geworden waren. Mit dem Ziel, die bisherige Armenpflege nach sozialen Gesichtspunkten zu erweitern, begannen einige Großstädte im Deutschen Kaiserreich, in Ergänzung zur Reichsversicherungsordnung, neue Ansätze in der lokalen Wohlfahrtspolitik zu erproben. Das bürgerliche Engagement für die Kommune war hier erneut gefragt. Möglichst jeder Gemeindeangehörige sollte sich im Zuge eines wiedererwachten Städtepatriotismus für das „Gemeinwohl“ zuständig fühlen.¹

Im Rahmen der kommunalen Sozialreform war freilich nicht mehr nur an die Bürger, sondern auch an die Bürgerinnen gedacht, und so gehörten zu denen, die sich in den Kommunen engagierten, etliche Reformerinnen, die meist der Frauenbewegung nahe standen. Unter ihnen waren neben Protestantinnen und Katholikinnen viele Jüdinnen. Ausgehend von privat initiierten Reformprojekten setzten sie sich dafür ein, die kommunale Fürsorgepolitik auszubauen. Den Vorstellungen der Frauenbewegung folgend, galt ihre Aufmerksamkeit dabei zuerst der Fürsorge für Frauen und Mäd-

¹ Die einschlägige Literatur zur Wohlfahrtsforschung kann hier nicht wiedergegeben werden. Einen Überblick gibt immer noch: Andreas Wollasch, 'Tendenzen und Probleme gegenwärtiger Wohlfahrtsforschung in Deutschland', in *Westfälische Forschungen*, 43 (1993), S. 1-25; zum Problem des lokalen Wohlfahrtsstaats vgl.: Christoph Sachße, 'Public and Private in German Social Welfare, the 1890s to the 1920s', in Michael B. Katz/ders. (Hrsg.), *The Mixed Economy of Social Welfare. Public/private Relations in England, Germany and the United States, the 1870's to the 1930's*, Baden-Baden 1996, S. 148-69; ders., 'Die freie Wohlfahrtspflege im System kommunaler Sozialpolitik. Aktuelle Probleme aus historischer Perspektive', in ders. (Hrsg.), *Wohlfahrtsverbände im Wohlfahrtsstaat. Historische und theoretische Beiträge zur Funktion von Verbänden im modernen Wohlfahrtsstaat*, Kassel 1994; ders./Florian Tennstedt, *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland, Bd. 2, Fürsorge und Wohlfahrtspflege 1871 bis 1929*, Stuttgart 1988.

chen und damit einer Gruppe, die die bisherige Wohlfahrtspolitik vernachlässigt hatte. Einmütig vertraten die Reformerrinnen die Überzeugung, dass die herrschenden Verhältnisse im Sinne eines künftigen „Frauenwohls“ umzugestalten seien.²

Besonders auffällig ist die Präsenz jüdischer Reformerrinnen in Frankfurt. Hier traf sich innerhalb der sozialreformerischen Bewegung eine Generation jüdischer Frauen, die vieles verband. Hatten sie selbst oder zumindest ihre Mütter zuvor in wohltätigen israelitischen Frauenvereinen gewirkt, so erweiterten sie nun ihren Aktionsradius und gründeten in den 1890er Jahren neue sozialreformerisch orientierte Projekte.³ Mit der Frauenbewegung stand den gesellschaftspolitisch engagierten Jüdinnen ein Forum zur Verfügung, in dem sie ihre sozialen Reformvorstellungen weiter entwickeln und auch umsetzen konnten – zumindest soweit die äußeren Umstände es zuließen.⁴

Das Engagement für das Soziale brachte die jüdischen Reformerrinnen mit Andersgläubigen zusammen. Die Zusammenarbeit beruhte auf einem Konsens, den die Frankfurter Frauenbewegung von der überkonfessionellen Frauenbewegung übernahm. Dieser Konsens sollte nicht mit religiöser Indifferenz verwechselt werden, da die Reforminitiativen der Frauenbewe-

² Der Zusammenhang von Wohlfahrtspolitik und Frauenbewegung wird seit einiger Zeit international vergleichend diskutiert; vgl. Gisela Bock/Pat Thane (Hrsg.), *Maternity and Gender Policies: Women and the Rise of the European Welfare States, 1880s-1950s*, London 1991; Seth Koven/Sonya Michel (Hrsg.), *Mothers of a New World: Maternalist Politics and the Origins of Welfare States*, New York 1993; dazu bezogen auf das Deutsche Reich: Iris Schröder, 'Wohlfahrt, Frauenfrage und Geschlechterpolitik. Konzeptionen der Frauenbewegung zur kommunalen Sozialpolitik im Deutschen Kaiserreich 1871-1914', in *Geschichte und Gesellschaft*, 21 (1995), S. 368-90.

³ Zur Frankfurter Frauenbewegung: Christina Klausmann, *Politik und Kultur der Frauenbewegung im Kaiserreich. Das Beispiel Frankfurt am Main*, Frankfurt/M. 1997. Diese Studie mit dem Schwerpunkt Sittlichkeit und Stimmrecht berücksichtigt auch die konfessionelle Zusammensetzung einiger Frauenbewegungsvereine; auffällig ist hier die große Zahl von Doppelmitgliedschaften zwischen dem „Israelitischen Frauenverein“ und der Ortsgruppe des „Allgemeinen Deutschen Frauenvereins“. Soweit rekonstruierbar waren 1902 mindestens zwei Fünftel der Mitglieder des „Allgemeinen Deutschen Frauenvereins“ Jüdinnen, umgekehrt gehörte ein Fünftel der Mitglieder des „Allgemeinen Deutschen Frauenvereins“ dem „Israelitischen Frauenverein“ an; vgl. Klausmann, *Politik*, S. 313-24.

⁴ Zur Frauenbewegung generell: Barbara Greven-Aschoff, *Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland 1894-1933*, Göttingen 1981; Ann Taylor Allen, *Feminism and Motherhood in Germany, 1800-1914*, New Brunswick 1991; zur jüdischen Frauenbewegung: Marion Kaplan, *Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes 1904-1938*, Hamburg 1981; ferner, im Hinblick auf eine Geschichte des Bürgertums: dies., *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family and Identity in Imperial Germany*, New York 1991.

gung durchaus an die religiösen Anschauungen ihrer Initiatorinnen gebunden waren. Darüber hinaus gab es aber noch weitere Gemeinsamkeiten: Zu Beginn der 1890er Jahre forderten alle Beteiligten, sich von herkömmlicher Wohltätigkeit abzuwenden, und betonten, dass nur systematische „soziale Arbeit“ die verbreitete gesellschaftliche Not wirksam bekämpfen könne. Ungeachtet ihrer unterschiedlichen religiösen Vorstellungswelten einte dieser Neuerungswille die Reformerinnen – Jüdinnen, Protestantinnen sowie letztlich auch die vereinzelt dazugehörigen Katholikinnen. Die krasse geschlechtsbezogene Asymmetrie der Rechtslage sollte sie zusätzlich verbinden. Aus der gemeinsam erfahrenen politischen „Exklusion *qua* Geschlecht“ folgte vermittelt der Frauenbewegung so eine „Inklusion *qua* Geschlecht“. Gemeinsam distanzieren sie sich damit allerdings auch von einem herkömmlichen Verständnis von „Gemeinwohl“, das sich – ihren Beobachtungen zufolge – bisher vorrangig an männlichen Interessen und Lebensläufen orientiert hatte.⁵

Anhand einiger ausgewählter Reformprojekte der Frankfurter Frauenbewegung ist im Folgenden das Spannungsfeld zu diskutieren, in dem sich jüdische Reformerinnen bewegten, sobald sie sich von der Frauenbewegung ausgehend in der kommunalen Sozialreform engagierten. Im Zentrum steht ein kleiner Personenkreis, der in Frankfurt federführend aktiv war.⁶ Wie die Beispiele von Anna Edinger und Jenny Apolant, Bertha Pappenheim und Henriette Fürth zeigen, ist für viele jüdische Sozialreformerinnen bezeichnend, dass sie sich mit ihrem Engagement keineswegs vom Judentum abwandten. Zumindest für Pappenheim und Fürth war die Arbeit in der konfessionell unabhängigen Frauenbewegung und in der Kommune vielmehr gepaart mit einem weiter gehenden Engagement in jüdischen Vereinen, deren separate Notwendigkeit die Reformerinnen, die sich sowohl der Orthodoxie als auch dem liberalen Judentum zurechneten, trotz aller Differenzen untereinander, nicht bezweifelten.⁷

⁵ Vgl. Iris Schröder, 'Soziale Arbeit und Wohlfahrt als bürgerliches Projekt. Die sozialreformerische Frauenbewegung 1890-1914', Diss. FU Berlin, Ms., Berlin 1999; dies., 'Soziale Frauenarbeit als bürgerliches Projekt. Differenz, Gleichheit und „weiblicher Bürgersinn“ in der Frauenbewegung um 1900', in Klaus Tenfelde/Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), *Wege zur Geschichte des Bürgertums*, Göttingen 1994, S. 209-30.

⁶ Klausmann spricht in diesem Zusammenhang von Hauptakteurinnen – unter den 24 von ihr als solchen identifizierten Personen sind die Hälfte Jüdinnen; vgl. Klausmann, *Politik*, S. 318.

⁷ Vgl. dazu: Bertha Pappenheim, 'Der jüdische Frauenbund', in *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 69 (1905), S. 100-101. Zu Henriette Fürth und Bertha Pappenheim gibt es biographische Arbeiten; vgl. beispielhaft zu Pappenheim: Amy Colin, 'Metamorphosen einer Frau. Von Anna O. zu Bertha Pappenheim', in Jutta Dick/Barbara Hahn (Hrsg.),

Neben dieser innerjüdischen Perspektive ist noch eine weitere Blickrichtung zu verfolgen: So ist zu klären, ob und inwieweit es den jüdischen Reformerrinnen gelang – obschon sie maßgeblichen Anteil an der lokalen und an der überregionalen Frauenbewegung hatten –, ihrem Standpunkt innerhalb der konfessionell unabhängigen Frauenbewegung Geltung zu verschaffen. Auch die umgekehrte Blickrichtung ist zu verfolgen, denn zweifellos brachten die jüdischen Reformerrinnen ihre in der Frauenbewegung erworbenen Erfahrungen und Kenntnisse in die jüdische Sphäre mit ein, wobei zu fragen ist, wie weit diese Übernahme ging.⁸ Schließlich kommt hinzu, dass die Reformerrinnen, etwa als Armenpflegerinnen, mit ihrer Arbeit in der Kommune außerdem als politisch mündige „Bürgerinnen“ in Erscheinung traten. Was der Begriff „bürgerlich“ in diesem Zusammenhang konnotiert, stellt ebenfalls eine hier zu beantwortende Frage dar.

Der im Folgenden anhand des Frankfurter Beispiels vorgestellte Blick auf zwei bisher meist nur getrennt untersuchte Seiten der kommunalen Sozialreform soll somit das Verhältnis der verschiedenen „Welten“ erhellen, in denen jüdische Reformerrinnen situativ wechselnd agierten.⁹ Dabei wird im Folgenden die These vertreten, dass die Überschneidungen zwischen den überkonfessionell ausgerichteten und den jüdischen Reforminitiativen Gemeinsamkeiten hervorbrachten, die zumindest zeitweise jene konfessionellen Konflikte überwölbten, von denen die Gesellschaft des Kaiserreichs durchzogen war.¹⁰ Damit soll keiner *per se* konfliktfreien Perspektive das

Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Wien 1993, S. 197-215; zu Fürth: Helga Krohn, ‘„Du sollst Dich niemals beugen“. Henriette Fürth, Frau, Jüdin, Sozialistin’, in Peter Freimark u. a. (Hrsg.), *Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung*, Hamburg 1991, S. 326-43; Angelika Epple, *Henriette Fürth und die Frauenbewegung im Deutschen Kaiserreich. Eine Sozialbiographie*, Pfaffenweiler 1996.

⁸ Der hier zur Diskussion gestellte Zusammenhang ist in Teilaspekten, die vorzugsweise die überregionale Frauenbewegung betreffen, gut erforscht; vgl. Kaplan, *Frauenbewegung*; dies., *Making*; Irmgard Maya Fassmann, *Jüdinnen in der Deutschen Frauenbewegung 1865-1919*, Hildesheim 1996.

⁹ Zu dieser Denkfigur: Till van Rahden, ‘Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich in vergleichender Perspektive’, in Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hrsg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 1996, S. 409-34.

¹⁰ Die konfessionellen Konflikte stehen im Zentrum einiger neuerer Arbeiten zur Geschichte des Kaiserreichs und zur Geschichte des Bürgertums. Meist wird dabei der protestantisch-katholische Gegensatz analysiert; vgl. Wolfgang Schieder (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993; Helmut Walser Smith, *German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics, 1870-1914*, Princeton 1995; sowie: Blaschke/Kuhlemann (Hrsg.), *Religion*.

Wort geredet werden. Vielmehr geht es darum, die Distanzen zu vermessen und die Grenzziehungen zwischen der jüdischen und der nichtjüdischen Welt an diesem Beispiel in ihrer Wechselhaftigkeit zu bestimmen und zu fragen, inwieweit der soziale Bereich zu einem Raum der Akkulturation avancieren konnte.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich nach den drei für die lokale Wohlfahrtskultur relevanten Bereichen: In einem ersten Teil wird die lokale Frauenbewegung in Frankfurt skizziert und als Beispiel für deren Reformvorhaben der Frankfurter Verein „Hauspflege“ vorgestellt. In einem zweiten Teil geht es um die „Weibliche Fürsorge“, eine jüdische Initiative, die zahlreiche sozialreformerische Grundsätze der Frauenbewegung übernahm. Abschließend wird in einem dritten Teil das Engagement jüdischer und anderer Reformerinnen für die Kommune betrachtet, wobei sowohl die Mitarbeit in der öffentlichen Armenpflege als auch die Arbeit der „Auskunftsstelle für die Gemeindeämter der Frau“ berücksichtigt wird. Das soziale Engagement jüdischer Reformerinnen wie Pappenheim, Fürth, Edinger und Apolant, die sich alle in mehreren der drei genannten Bereiche engagierten, wird so in seinem Entstehungszusammenhang betrachtet. Hierbei interessiert ebenfalls „das Wechselspiel von Anpassung und Eigenständigkeit“, das für dieses Engagement kennzeichnend war.¹¹

Die sozialreformerische Frauenbewegung in Frankfurt

Mit knapp 300 000 Einwohnern gehörte die Stadt Frankfurt um 1900 zu den zehn größten Städten des Deutschen Reiches. Infolge der hohen Zuwanderung und durch die Eingemeindung mehrerer Vororte war die Einwohnerzahl in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts stark angewachsen.¹² Zu den Faktoren, die Frankfurt von anderen Großstädten ähnlichen Zuschnitts abhoben, gehörte ein ausgesprochen reformfreudiges Klima. Dies betraf sowohl sämtliche städtische Maßnahmen der Armutsbekämpfung als auch private Initiativen wie das bekannte „Institut für Ge-

¹¹ Die oben zitierte Formulierung ist der Einleitung der drei Herausgeber dieses Sammelbandes entlehnt; ihnen sei an dieser Stelle für Anregungen herzlich gedankt. Für kritische Hinweise zur Lektüre danke ich ebenso Doris Könnecke und Nikola Tietze.

¹² Die hier nur knapp skizzierten Probleme werden unter dem Stichwort „Urbanisierung“ bereits seit einem guten Jahrzehnt erforscht: Jürgen Reulecke, *Geschichte der Urbanisierung in Deutschland*, Frankfurt/M. 1985; ders., ‘Stadtbürgertum und bürgerliche Sozialreform im 19. Jahrhundert in Preußen’, in Lothar Gall (Hrsg.), *Stadt und Bürgertum im 19. Jahrhundert*, München 1990, S. 171-97.

meinwohl“, das der Frankfurter Industrielle Wilhelm Merton großzügig förderte.¹³ Bereits seit den 1890er Jahren florierten in Frankfurt außergewöhnliche Initiativen wie die Arbeiterbudgetberechnungen des „Freien Deutschen Hochstifts“, die unter der Federführung des städtischen Armenamtsleiters Karl Flesch durchgeführt und vom „Institut für Gemeinwohl“ finanziert wurden.¹⁴ Diese und andere statistische Arbeiten veranlassten das Frankfurter Armenamt zu Reformen: Zusammengefasst unter dem später berühmten Titel „Die sociale Ausgestaltung der Armenpflege“¹⁵ kam privaten Vereinen hier eine wichtige Rolle zu. Die Koordination zwischen öffentlicher und privater Fürsorge wurde dabei schon früh von städtischer Seite gefördert. Diese Orientierung stellte die Basis des sogenannten „Frankfurter Modells“ dar.¹⁶

Bei all diesen Initiativen blieben die in der lokalen Frankfurter Frauenbewegung aktiven Sozialreformerinnen nicht außen vor. Im Gegenteil, der Frankfurter „Stadtbund für Armenpflege und Wohltätigkeit“, eine entscheidende Koordinationsinstanz zwischen dem öffentlichen und dem privaten Fürsorgebereich, war mehrheitlich von einigen aus der Frauenbewegung kommenden Reformerinnen getragen. Anders als die – in der Forschung häufig erwähnte – Frankfurter „Centrale für private Fürsorge“¹⁷ war die Tätigkeit des „Stadtbunds“, der ein Überblickswerk über die Frankfurter Wohlfahrtsbestrebungen vorlegte, von einigen Mitgliedern der sozialreformerischen Frankfurter Frauenvereine mit initiiert worden. Am Anfang standen freilich weniger die Koordination verschiedener Reforminitiativen als vielmehr einzelne Wohlfahrtsprojekte, die sich an weiblichen Interes-

¹³ Mit der Arbeit von Ralf Roth liegt eine Studie vor, die auch die sozialreformerischen Neuerungen einbezieht, vgl. Ralf Roth, *Stadt und Bürgertum in Frankfurt am Main. Ein besonderer Weg von der ständischen zur modernen Bürgergesellschaft, 1760-1914*, München 1996. Zum sozialreformerischen Klima in Frankfurt vgl. ferner die Hinweise bei: Christoph Sachße, *Mütterlichkeit als Beruf. Sozialarbeit, Sozialreform und Frauenbewegung 1871-1929*, Frankfurt/M. 1986; zu Wilhelm Merton: ders., S. 79-95.

¹⁴ Karl Flesch/Heinrich Bleicher, *Beiträge zur Kenntnis des Armenwesens in Frankfurt am Main*, Frankfurt/M. 1890.

¹⁵ Vgl. die gleichnamige Schrift des Frankfurter Armenamtsleiters: Karl Flesch, *Die sociale Ausgestaltung der Armenpflege*, Leipzig 1901.

¹⁶ Vgl. Elsa Schlaudraff, *Ein Vergleich zwischen dem Elberfelder, dem Straßburger und dem Frankfurter System*, Phil. Diss. Erlangen 1930, Nürnberg 1932, wo sie als eine Besonderheit des Frankfurter Systems die enge Zusammenarbeit zwischen öffentlicher und privater Fürsorge hervorhebt.

¹⁷ Vgl. Sachße/Tennstedt, *Armenfürsorge*, S. 38-40. Der „Centrale für private Fürsorge“ trat 1907 die Sozialreformerin Anna Edinger als Vorstandsmitglied bei. Edinger, die langjährig im Vorstand des „Bundes Deutscher Frauenvereine“ gearbeitet hatte, sollte in der „Centrale“ die einzige Vertreterin der Frauenbewegung bleiben; vgl. *Vereinsberichte der Centrale für private Fürsorge* (1900-1914).

sen orientierten. Beispielhaft für diese Richtung sei hier die 1892 gegründete Frankfurter „Hauspflege“ vorgestellt, zumal deren Gründerinnen, Hella Flesch, Anna Edinger sowie einige andere aktive Vereinsmitglieder, die Frankfurter Fürsorgepolitik in den kommenden beiden Jahrzehnten mitgestalteten.¹⁸

Der 1892 gegründete Verein „Hauspflege“ prägte das sozialreformerische Profil der Frankfurter Frauenbewegung wie kaum ein anderer Verein.¹⁹ Im Mittelpunkt der Arbeit stand die sogenannte „Hauspflege“ – eine Dienstleistung, die der Verein bedürftigen Familien bei vorübergehender Arbeitsunfähigkeit der Hausfrau, infolge von Wochenbett oder Krankheit, gewährte. Vom Verein bezahlte Pflegerinnen sollten in solchen Fällen die Hausarbeit übernehmen, bis die Hausfrau ihren Verpflichtungen gesundheitlich wieder gewachsen sei.²⁰ Dem Primat des „Frauenwohls“ folgend sollte die „Hauspflege“ unverzüglich eingreifen, wenn die Hausfrau ihren Aufgaben nicht nachkommen konnte. Damit wollte man einer möglichen späteren Unterstützung durch die öffentliche Armenpflege zuvorkommen. Die auf diese Weise vorbeugend geleistete Fürsorge sahen die Vereinsgründerinnen als richtungweisend an. Die „Hauspflege“ war demnach keine „milde Gabe“ mehr, sondern „soziales Bedürfnis“. Dieses Bedürfnis sollte künftig, wie die langjährig im „Hauspflegeverein“ engagierte Sozialdemokratin Henriette Fürth hervorhob, als ein soziales „Recht“ aller gelten.²¹

Auch wenn einige Aspekte der „Hauspflege“ an die Arbeit wohltätiger Frauenvereine erinnern, die sich der Wöchnerinnenpflege widmeten, brach die „Hauspflege“ deutlich mit dieser Tradition.²² Anders als bisher war für die neue Form der Fürsorge bezeichnend, dass sie stets nach systematischen Kriterien geleistet wurde. Vertreterinnen des „Hauspflegevereins“ beabsichtigten so, die moralisierende Unterscheidung von „verschuldeter“ und „unverschuldeter“ Armut zugunsten einer differenzierteren Betrachtung

¹⁸ Vgl. Stadtbund der Vereine für Armenpflege und Wohltätigkeit (Hrsg.), *Die öffentliche und private Fürsorge in Frankfurt am Main. Ein Hand- und Nachschlagebuch*, Frankfurt/M. 1901.

¹⁹ Vgl. Jahresberichte des Vereins im Institut für Stadtgeschichte Frankfurt am Main, Magistrats Akte 525 I.

²⁰ Die Pflegekräfte stammten aus den „Kreisen der Verpflegten“ selbst; mit der Arbeit als Hauspflegerin wollte man ihnen einen „bescheidenen Erwerb“ bieten; vgl. Anna Edinger, 'Hausarmenpflege', in: *Die Frau*, 3 (1895/96), S. 112-15.

²¹ Vgl. die Werbebroschüre des Vereins von: Max Flesch, *Die Hauspflege. Ihre Begründung und Organisation in Hauspflegevereinen*, Jena 1901.

²² Zur Konkurrenz zwischen dem alteingesessenen „Frankfurter Frauenverein“ und den neuen von der Frauenbewegung initiierten Vereinen: Klausmann, *Politik*, S. 19-23.

tungsweise aufzulösen, die auf wissenschaftlich gewonnenen sozialstatistischen Erkenntnissen aufbauen sollte. Eine vorübergehende Krankheit oder auch das Wochenbett der Hausfrau klassifizierten sie demzufolge als ein Armutrisiko, dem durch Intervention von außen begegnet werden müsse.²³

Gerade das formalisierte Verfahren des „Hauspflegevereins“ unterschied die Initiative von herkömmlicher Wohltätigkeit: Der Verein hatte feste Sprechstunden, eine Sekretärin erledigte den Schriftverkehr, und die „Bedürftigkeitsprüfung“ erfolgte anhand standardisierter Formulare.²⁴ Dieses Bemühen um eine möglichst große Systematik schloss allerdings nicht aus, dass die Vertreterinnen des „Hauspflegevereins“ auf eine flexible und individualisierte Hilfe Wert legten. Da der Verein mit anderen Frankfurter Wohlfahrtseinrichtungen und dabei sowohl mit den verschiedenen Vereinen als auch mit dem Armenamt kooperierte, konnten oft schon während der „Hauspflege“ oder im Anschluss daran weitere Unterstützungsleistungen vermittelt werden. Die „Hauspflege“ wurde damit Teil eines Netzwerkes, das – im Sinne der „mixed economy of welfare“ – von Fall zu Fall die Unterstützungssuchenden an andere Vereine oder auch an die öffentlichen Fürsorgeinstanzen weiterempfahl. Dementsprechend arbeitete der Verein auch mit dem Frankfurter „Stadtbund für Armenpflege und Wohltätigkeit“ zusammen, eine Kooperation, die sich intensivierte, nachdem der Verein mit seinen Büroräumen 1903 in das zentral gelegene Haus des Frankfurter „Stadtbunds“ und der „Centrale für private Fürsorge“ eingezogen war.²⁵

Wie aber sah die praktische Vereinstätigkeit aus? Als entscheidend für den großen Zulauf der Initiative bezeichnete das Vorstandsmitglied Anna Edinger das aktive Engagement der Mitglieder. Ihr zufolge waren neben den vom Verein angestellten bezahlten Pflegerinnen besonders die sogenannten „Aufsichtsdamen“ für den andauernden Erfolg der Unternehmung

²³ Die Bestrebungen des Frankfurter „Hauspflegevereins“ trugen so den neuesten empirischen Erkenntnissen hinsichtlich der Genese sozialer Notlagen Rechnung; vgl. Flesch/Bleicher, *Beiträge*, S. 103.

²⁴ Vgl. den *Jahresbericht des Hauspflegevereins zu Frankfurt am Main*, 5 (1897), S. 4. Explizit formuliert auch Max Flesch das Prinzip der Formalisierung; vgl. Max Flesch, *Hauspflege*; ebenso: Henriette Fürth, *Die Hauspflege. Ihr Wesen, ihre Organisation und ihr Aufbau*, Gautzsch 1911; Hella Flesch, 'Mutterschutz und Hauspflege', in Adele Schreiber (Hrsg.), *Mutterschaft. Ein Sammelwerk für die Probleme des Weibes als Mutter*, München 1912, S. 318-24.

²⁵ Vgl. beispielhaft *Jahresbericht des Vereins Hauspflege zu Frankfurt am Main*, 5 (1897), die Bemerkung in: ders., 7 (1899), S. 3, und auch das vom Stadtbund herausgegebene Nachschlagewerk: Stadtbund (Hrsg.), *Fürsorge*; zur „mixed economy of welfare“ vgl. die Beiträge in: Katz/Sachße (Hrsg.), *Mixed Economy*.

verantwortlich.²⁶ Da die „Hauspflege“ meist kostenlos war, mussten die zumeist aus wohlhabenden Verhältnissen kommenden „Aufsichtsdamen“ die eingehenden Anträge überprüfen. Angesichts der begrenzten Ressourcen der Unternehmung war diese Aufgabe zentral, zumal der Verein angab, zuerst „den Bedürftigsten“ helfen zu wollen.²⁷ Die Unterstützungsgesuche waren deshalb sorgfältig zu prüfen, und so wurde jede um Unterstützung nachsuchende Familie von einer „Aufsichtsdame“ besucht, die anhand eines Leitfadens die wirtschaftlichen Verhältnisse der Antragsteller ermittelte. Außer den Fragen nach Beruf, Verdienst und Kinderzahl sowie nach der Dauer des Aufenthalts in Frankfurt interessierte, wie es zu dem Gesuch kam und ob die Familie noch von anderer Seite Hilfe erhielt. Diese Informationen galt es bei einer „teilnehmenden, freundlichen Unterhaltung“ zu ermitteln, wobei darauf zu achten war, dass die „Aufsichtsdamen“ die Scham der Betroffenen respektierten.²⁸ Ferner waren die „Aufsichtsdamen“ für die Beaufsichtigung der Pflegerinnen zuständig, eine Aufgabe, für die ebenfalls viel „Umsicht, Takt und Energie“ vorhanden sein sollten, da gegebenenfalls in Konfliktfällen vermittelt werden musste. In den Ver-

²⁶ In den ersten Vereinsjahren hatte die Pflegerin die anfallenden Hausarbeiten wie Waschen, Kochen, Reinemachen und Nähen zu erledigen. Die eigentliche Wochenpflege wurde von Hebammen, die Krankenpflege von den ausgebildeten Krankenschwestern aller Orden oder von Diakonissen geleistet; Edinger, 'Hausarmenpflege', S. 115. 1900 veranstaltete der Verein für Pflegerinnen und Aufsichtsdamen einen Kurs in Krankenpflege, der in den Räumen des Israelitischen Gemeindehospitals abgehalten wurde; *Jahresbericht des Vereins Hauspflege zu Frankfurt am Main*, 8 (1900), S. 6; dies weist auf eine veränderte Praxis hin.

²⁷ Zu den wirtschaftlichen Verhältnissen der Unterstützten vgl. die in sämtlichen Jahresberichten angegebene Vereinsstatistik, z.B. den *Jahresbericht des Vereins Hauspflege zu Frankfurt am Main*, 5 (1897), S. 5. Mit dem Ziel, Hauspflegekassen anzugliedern, um so die Hauspflege in einen Rechtsanspruch zu verwandeln, gingen die „Hauspflegevereine“ nach 1900 über ihr anfängliches Vorhaben hinaus. Der „Rechtsanspruch“ auf Hauspflege war in der von Henriette Fürth modellhaft entwickelten „Mutterschaftsversicherung“ zentral. In den kontroversen Diskussionen des Modells unterstützten nur wenige diese Version eines an weiblichen Interessen ausgerichteten sozialen Sicherungssystems. In der neuen Reichsversicherungsordnung von 1911 wurde die Hauspflege aber in die Krankenversicherung aufgenommen und reichsgesetzlich geregelt. Vgl. dazu die *Jahresberichte des Vereins Hauspflege zu Frankfurt am Main*, 10 (1902), S. 4 und 11 (1903), S. 3; Max Flesch, *Hauspflege*, S. 35; Fürth, *Hauspflege*, S. 8.; zum Kontext: Alice Salomon, *Mutterschutz und Mutterschaftsversicherung*, Leipzig 1908. Für den internationalen Kontext der Debatte über Rechte von Müttern und die Mutterschaftsversicherung; Gisela Bock, 'Weibliche Armut, Mutterschaft und Rechte von Müttern in der Entstehung des Wohlfahrtsstaats, 1890-1950', in Georges Duby/Michelle Perrot (Hrsg.), *Geschichte der Frauen*, Bd. 5, hrsg. v. Françoise Thébaud, Frankfurt/M. 1995, S. 427-61, bes. S. 431-48.

²⁸ Edinger, 'Hausarmenpflege', S. 114.

einsberichten war von solchen Fällen indes nur selten die Rede, denn hier dominierte der Versuch, die Vereinsarbeit nach außen in einem möglichst positiven Licht darzustellen.²⁹

Um weitere Mitarbeiterinnen zu gewinnen, appellierte der Verein an seine wohlhabenden Förderer, für die Vereinsziele in den eigenen Kreisen zu werben. All jene, die keine Zeit hatten, um als „Aufsichtsdamen“ mitzuarbeiten, wurden zumindest um regelmäßige Essensspenden gebeten.³⁰ Darüber hinaus war der Verein um Unterstützung durch die Sammlung von Kleidern und Wäsche bemüht.³¹ Diese Formen der materiellen Beitragsleistung, die der „Hauspflegeverein“ von herkömmlichen Wöchnerinnenvereinen übernahm, sollten die Gruppe der Förderer erweitern.³² Auch innerhalb der „Hauspflege“ drückte sich so ein Primat der „sozialen Arbeit“ aus. Dabei genügte es offenbar nicht, nur Geld zu spenden, vielmehr zählte vor allem das praktische Engagement.³³

Der Blick in die Vereinsberichte zeigt, dass sich die „Hauspflege“ allerdings nicht nur auf die direkte Hilfeleistung beschränkte, sondern darüber hinaus den ideellen Zweck verfolgte, Wohlhabenden einen Einblick in die „fremde Welt“ der Arbeiterschaft zu ermöglichen. Die Initiatorinnen, wie Anna Edinger, betonten entsprechend, dass der Verein „möglichst viele Wohlhabende in persönliche Berührung mit den ärmeren Schichten der Bevölkerung ... bringen“ wolle. Mit der Einrichtung monatlicher Sitzungen, bei denen die „Aufsichtsdamen“ problematische Fälle berieten und Arbeitserfahrungen austauschten, wollte man allen Beteiligten eine breite „Kenntnis in sozialer Praxis“ vermitteln. Auch die Pflegerinnen sollten sich regelmäßig mit den Vorstands- und den „Aufsichtsdamen“ zu Beratungen treffen, wobei Themen wie die gesunde Ernährung oder die Wohn-

²⁹ Eine Ausnahme ist ein Hinweis aus dem Jahre 1903. Dort wird erwähnt, dass sich die „Verpflegten“ nur selten beschwerten, da sie möglicherweise befürchteten, in solchen Fällen keine weitere Pflegerin zu erhalten. Offenbar lag für sie die Parteinahme für die Pflegerinnen in Konfliktfällen auf der Hand; vgl. *Jahresbericht des Vereins Hauspflege zu Frankfurt am Main*, 11 (1903), S. 6.

³⁰ Der Verein teilte beispielsweise 1897 2 500 gespendete Essensportionen und 1 000 Liter Milch aus, die Zahl der namentlich im Anhang aufgeführten Essen spendenden Damen belief sich auf gut 140 Personen. Dieser Umfang nahm im Verlauf der Jahre leicht zu; vgl. ebd., 5 (1897), S. 7, 10f.

³¹ Vgl. ebd., S. 7, 21f., dort ist auch von Mobiliar die Rede; ein Teil der Geschenke und auch die Spender waren im Anhang des Berichts aufgelistet.

³² 1897 arbeiteten insgesamt 56 Frauen als „Aufsichtsdamen“ mit; vgl. ebd., S. 11. Diese Zahl blieb über die Jahre hinweg relativ konstant.

³³ Bezeichnenderweise übernahm die Frankfurter Initiative auch die begriffliche Neuschöpfung, vgl. den *Jahresbericht des Vereins Hauspflege zu Frankfurt am Main*, 6 (1898), S. 6.

verhältnisse in Arbeiterfamilien erörtert und Probleme der Arbeit besprochen werden konnten.³⁴ Insgesamt gehörte die kenntnisreiche Durchführung der Arbeit damit für die Pflegerinnen wie für die beteiligten „Aufsichtsdamen“ zu den zentralen Arbeitsvorgaben. Gewiss, diese Kenntnis bezog sich zunächst auf Fragen des positiven Wissens, darüber hinaus beinhaltete sie aber auch affektive Dimensionen, und so pflegten die Vereinsmitglieder oft auf die neuen Einsichten hinzuweisen, die sie erst durch den „intimeren Verkehr“ mit den „Frauen unseres Volkes“ gewonnen hätten.³⁵

Wie der Hinweis auf die ideellen Zwecke der Vereinsarbeit andeutet, verstanden sich die Vertreterinnen der „Hauspflege“ also nicht als Angehörige einer funktionierenden Dienstleistungsagentur. Vielmehr zeigt die Lektüre der Vereinsdarstellungen, wie sehr sich die Arbeit an übergeordneten Wertideen orientierte: „Nicht Mitleid oder Wohltaten“ galt es zu verteilen, vielmehr sollte es darum gehen, „einen sozialen Schaden auszugleichen, eine Pflicht der Gesellschaft zu erfüllen“.³⁶ Die übergeordnete Instanz waren hier sowohl die Stadt und ihre Einwohner als auch die als Ganzes gedachte Gesellschaft. Diese Hinweise auf „weltliche“ Identifikationsinstanzen gingen freilich mit religiös gefärbten Identifikationsangeboten Hand in Hand. Die betonte Überkonfessionalität der Unternehmung ermöglichte es aber anscheinend allen Beteiligten, die Arbeit mit der jeweiligen eigenen religiösen Vorstellungswelt zu vereinbaren.³⁷

³⁴ Edinger, 'Hausarmenpflege', S. 114.

³⁵ *Jahresbericht des Vereins Hauspflege zu Frankfurt am Main*, 11 (1903), S. 5.

³⁶ Vgl. die Ansprache der Vereinsvorsitzenden auf dem Internationalen Frauenkongress 1904 in Berlin: Hella Flesch, 'Hauspflege' in Marie Stritt (Hrsg.), *Der Internationale Frauenkongress 1904 in Berlin. Bericht mit ausgewählten Referaten, hrsg. im Auftrag des Vorstandes des Bundes Deutscher Frauenvereine*, Berlin 1905, S. 298-305, 300.

³⁷ Ein weiterer Aspekt, der die Arbeit des Frankfurter „Hauspflegevereins“ prägte, ist dem bisher Gesagten anzufügen. Vorsitzende des „Hauspflegevereins“ war Hella Flesch. Ob sie sich seinerzeit, um 1900, dem Judentum zugerechnet hat, ist fraglich und konnte nicht geklärt werden. Verheiratet war sie mit dem Sozialreformer Max Flesch, der 1859 als Kind gemeinsam mit seinen jüdischen Eltern und seinem Bruder Karl Flesch, dem späteren Leiter des Frankfurter Armenamts, getauft worden war. Hella Flesch wurde ebenso wie ihr Mann in hohem Alter von den Nationalsozialisten nach Theresienstadt deportiert und dort ermordet. Ob getauft oder nicht – dass Hella Flesch eine große Sensibilität gegenüber jüdischen Belangen besaß, muss als unbestritten gelten. Auch wenn sie nicht in jüdischen Vereinen in Erscheinung trat, könnte ihre Offenheit gegenüber dem Judentum einiges zur konfessionellen und politischen Offenheit der Frankfurter Initiative beigetragen haben. Zur Familienkonstellation der Fleschs vgl.: Paul Arnsberg, *Die Geschichte der Frankfurter Juden seit der französischen Revolution, Bd. 3: Biographisches Lexikon der Juden in den Bereichen: Wissenschaft, Kultur, Bildung, Öffentlichkeitsarbeit in Frankfurt am Main*, Darmstadt 1984, S. 118-21.

Manifest wurde die überkonfessionelle Ausrichtung des Projekts bereits in der vereinseigenen Statistik, die der Vorstand in seinen jährlichen Berichten veröffentlichte. Hier erwähnte man nicht nur die wirtschaftliche Lage der Unterstützungssuchenden und andere soziale Daten wie Berufszugehörigkeit und Familienstand, sondern verzeichnete ebenso das religiöse Bekenntnis. Demzufolge bekannte sich zwar die Mehrheit der Antragsteller zum protestantischen Glauben, gut ein Drittel war jedoch katholisch und immerhin gut fünf Prozent jüdischen Glaubens, wobei letztgenannte Gruppe im Laufe der Jahre zunächst ab-, dann aber stark zunahm, um kurz vor dem Ersten Weltkrieg fast zehn Prozent der Unterstützungsfälle auszumachen.³⁸ Die Zunahme der jüdischen Pflegefälle ging auf die Gründung einer separaten „Jüdischen Abteilung“ zurück, die der Verein mit Hilfe der „Frauenvereinigung der Frankfurtloge“ 1904 eröffnete. Laut Vereinsbericht von 1904 hatten einige „strenggläubige jüdische Frauen“ zuvor davon Abstand genommen, die Vereinsunterstützung in Anspruch zu nehmen, da sie „lieber auf die Pflege verzichteten, als sich von Pflegerinnen, die nicht mit der Zubereitung von ritueller Kost vertraut ... [seien], versorgen zu lassen“. Dieser Missstand wurde mit Hilfe der „Jüdischen Abteilung“ aufgehoben, ein Schritt des Vereins, den jüdische Kreise begrüßten.³⁹

Über mangelnde Unterstützung jüdischerseits hatte sich die Initiative allerdings auch schon zuvor kaum beschweren können. So waren neben einem protestantischen Pfarrer im Vorstand stets prominente Vertreter der Frankfurter jüdischen Gemeinde wie der Bankier Charles Hallgarten und der Rechtsanwalt Ignaz Creizenach vertreten; überdies erschienen auch Freifrau Wilhelm von Rothschild sowie – der freilich 1899 zum Christentum konvertierte – Wilhelm Merton auf der Liste der „Gründer und ewigen Mitglieder“.⁴⁰ All diese Personen stellten dem Verein nicht nur finanzielle

³⁸ Im Folgenden seien einige Zahlen angeführt: 1897 versorgte der Verein 605 Familien, davon waren 296 evangelisch, 135 katholisch, 21 israelitisch und 153 gemischtkonfessionell; vgl. *Jahresbericht des Vereins Hauspflege zu Frankfurt am Main*, 5 (1897), S. 8. Fünfzehn Jahre später, 1912, wurden 943 Familien versorgt, 430 evangelische, 226 katholische, 91 israelitische, 193 gemischtkonfessionelle, 1 freireligiöse und 2 apostolische Familien, ebd., 20 (1912), S. 9.

³⁹ Ebd., 12 (1904), S. 3. Die 1903 gegründete „Frauenabteilung der Frankfurtloge“ gehörte zu den B'nei-B'rith-Frauenvereinen, zumal die dazugehörige Männervereinigung, die „Frankfurtloge“, dem B'nei B'rith angehörte; vgl. Paul Arnsberg, *Die Geschichte der Frankfurter Juden seit der französischen Revolution*, Bd. 2: *Struktur und Aktivitäten der Frankfurter Juden von 1789 bis zu deren Vernichtung in der nationalsozialistischen Ära*, Darmstadt 1983, S. 49, 61-2.

⁴⁰ Zu diesen Personen: Arnsberg, *Geschichte*, Bd. 3: *Lexikon*, S. 84-5; S. 173-5; 389-98; zu Wilhelm Merton: Sachße, *Mütterlichkeit*, S. 79-94.

Ressourcen, sondern auch ihre Beratung und ihre politischen Kontakte zur Verfügung. Damit förderten sie die Vereinsarbeit wirkungsvoll, wie einzelne Hinweise in den Jahresberichten zeigen.⁴¹

Auch unter den „Aufsichtsdamen“ waren viele Mitglieder der jüdischen Gemeinde. Verantwortliche Rollen übernahmen sowohl prominente Frankfurter Jüdinnen wie Bertha Pappenheim, Henriette Fürth und Anna Edinger als auch weniger prominente wie Jenny Apolant, Olga Gumpf oder eine Frau Direktor Hallgarten, eine Schwiegertochter Charles Hallgartens. Hinzu kamen ab 1903 gut zehn weitere „Aufsichtsdamen“, die der „Frauenvereinigung der Frankfurtloge“ angehörten. Keine der zuvor in der konfessionell ungebundenen „Hauspflege“ tätigen „Aufsichtsdamen“ wechselte jedoch von der einen in die andere Gruppe.⁴²

Trotz der hohen Beteiligung von Jüdinnen an der „Hauspflege“ trug das Vereinsleben christliche Züge.⁴³ Auffällig waren in diesem Zusammenhang die alljährlichen Weihnachtsfeiern, die zum ritualisierten Höhepunkt des Vereinsjahres wurden. Dominierte hier anfänglich noch ein unaufwendiger Gestus, so nahm der feierliche Charakter der Veranstaltung im Laufe der Jahre zu. Die Ansprache übernahm der an der Vorstandsarbeit beteiligte Vereinspfarrer, die Feier selbst fand im weihnachtlich geschmückten Saal der reformierten protestantischen Gemeinde statt, die auch einen Christbaum zur Verfügung stellte. Gesangliche Darbietungen verstärkten den weihevollen Charakter. Die Pflegerinnen, insbesondere die langjährig innerhalb der „Hauspflege“ tätigen Kräfte, wurden hier mehrfach geehrt.⁴⁴

Das in der Rückschau geordnet erscheinende Nebeneinander jüdischer und christlicher Aspekte ist für den Frankfurter „Hauspflegeverein“ ebenso bezeichnend wie das vorn erwähnte Nebeneinander traditioneller und neuer, wenn nicht gar moderner Prinzipien der Wohlfahrtspflege.⁴⁵ Angesichts dieses Mischungsverhältnisses ist die gemeinhin angenommene Auffassung einer vollständig säkularisierten, von jeglicher Religiosität losgelö-

⁴¹ Vgl. die Spendenliste im *Jahresbericht des Vereins Hauspflege zu Frankfurt am Main*, 10 (1902), S. 20-3.

⁴² Vgl. ebd., 13 (1905), S. 11-12; Pappenheim arbeitete seit Mitte der 1890er Jahre gut zehn Jahre als „Aufsichtsdame“; Fürth mit Unterbrechungen zwanzig Jahre in der „Hauspflege“, zuerst als „Aufsichtsdame“, dann, ab 1909, als beratendes Vorstandsmitglied.

⁴³ Zumindest wurden keinerlei Sonderregelungen für die jüdischen Pflegefälle erwähnt. Die Sonntagsruhe, und nicht der Shabbat, schien die Vereinsarbeit bestimmt zu haben; Edinger, 'Hausarmenpflege', S. 114.

⁴⁴ Vgl. die fortlaufenden *Jahresberichte des Vereins Hauspflege zu Frankfurt am Main*, die allesamt eine kurze Schilderung der Feier enthalten.

⁴⁵ Das hier beobachtbare z. T. widersprüchlich erscheinende Nebeneinander unterstützt die Thesen von: Kaplan, *Making, passim*.

sten Sozialreform zu überprüfen. Die konfessionsübergreifende Ausrichtung des Vorhabens verweist eher auf eine betonte Kritik an traditionell geführten Einrichtungen, die unter der Aufsicht der beiden großen christlichen Kirchen standen, als auf eine grundlegend religionskritische Überzeugung. Eine solche „kirchenferne Haltung“ setzt indes keine *per se* areligiöse Grundhaltung voraus, wie Lucian Hölscher im Hinblick auf den Protestantismus gezeigt hat.⁴⁶ Zu fragen ist daher, wie sich eine solche Haltung innerhalb des Judentums äußerte. Diese Frage soll im folgenden Abschnitt weiterverfolgt werden, der, am Beispiel des 1903 in Frankfurt gegründeten Vereins „Weibliche Fürsorge“, Aspekte der jüdischen Wohlfahrtspflege behandelt.⁴⁷

Die jüdische Sozialreform: „Weibliche Fürsorge“ und „Jüdischer Frauenbund“

Schon vor der Gründung des „Jüdischen Frauenbundes“ 1904 hatten einzelne sozialreformerisch orientierte Frauenvereine, wie die Frankfurter „Weibliche Fürsorge“, versucht, die „jüdische Wohltätigkeit“ in eine „rationelle Wohlfahrtspflege“ umzuwandeln. In einem engen Austausch mit programmatisch ähnlich ausgerichteten Einrichtungen koordinierte dieser Verein verschiedene Wohlfahrtsbereiche, für die er jeweils eigene Abteilungen einrichtete.⁴⁸ Besonders wichtig war innerhalb der „Weiblichen

⁴⁶ Lucian Hölscher, 'Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert', in *HZ*, 250 (1990), S. 595-630; ders., 'Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts', in Schieder (Hrsg.), *Religion*, S. 191-215. Für den Katholizismus ist das Verhältnis anders; Thomas Mergel, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794-1914*, Göttingen 1994.

⁴⁷ Dieser war als Einzelverein bereits 1903 dem „Bund Deutscher Frauenvereine“ beigetreten; vgl. das Mitgliederverzeichnis des „Bundes Deutscher Frauenvereine“ in: Elsbeth Krukenberg, *Die Frauenbewegung, ihre Ziele und ihre Bedeutung*, Tübingen 1905, S. 285.

⁴⁸ Zur „Weiblichen Fürsorge“ ist nur wenig Quellenmaterial vorhanden; einen Einblick in die Arbeit geben nur einige in der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ veröffentlichte Berichte sowie: Stefanie Forchheimer, 'Jüdisch-soziale Frauenarbeit in Frankfurt am Main', in *Ost und West*, Nr. 1 (1913), S. 68-72; eine zusammenfassende Darstellung der Arbeit findet sich bei: Klausmann, *Politik*, S. 157-63. Vergleichbar ist die Frankfurter „Weibliche Fürsorge“ mit dem Hamburger „Israelitisch-humanitären Frauenverein“; vgl. Sabine Knappe, 'The Role of Women's Associations in the Jewish Community. The Example of the Israelitisch-humanitärer Frauenverein in Hamburg at the Turn of the Century', in *Year Book 39 of the Leo Baeck Institute*, London 1994, S. 153-78; Rainer Liedtke, *Jewish Welfare in Hamburg and Manchester, c.1850-1914*, Oxford 1998.

Fürsorge“ die sogenannte „Allgemeine Fürsorgekommission“, die über einzelne Hilfesuche beriet, um individuell abgestimmte Leistungen zu vermitteln. Die Besprechung der Fälle war dabei auch als Lehrmittel und Anschauungsmaterial für die Anwesenden gedacht. Diese informelle Schulung war insofern wichtig, als auch die „Weibliche Fürsorge“ von allen ihren Mitarbeiterinnen breite systematische Kenntnisse im sozialen Bereich verlangte - ein Grundsatz, den sie von der sozialreformerischen Frauenbewegung übernommen hatte und der auch zu ihrem Renommee beitrug. Selbst der Frankfurter „Israelitische Hilfsverein“ überwies seine Fälle diesem Komitee, da die Mitarbeiterinnen der „Weiblichen Fürsorge“ für ihre Arbeit bekannt waren.⁴⁹ In einem Vereinsporträt skizzierte Henriette Fürth unter dem Titel „Weibliche Fürsorge“ in der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ zusammenfassend einige Prinzipien der Initiative. Dabei entwickelte sie eine Art Grundsatzprogramm, das alle in der sozialen Arbeit künftig tätigen Helferinnen zu verinnerlichen hätten, zumal es ein Umdenken, wenn nicht stellenweise sogar eine Abkehr von traditionellen Umgangsformen mit Armut und Not verlangte:

„Die Frauen müssen lernen, daß es falsch ist, dem Bettler, der an die Türe kommt, eine Gabe in die Hand zu drücken, ... daß es nicht genügt, der armen Wöchnerin ein gutes Süpplein zu kochen, sondern daß man außerdem durch Beistellung einer Hauspflegerin den geordneten Fortbestand des Hauswesens gewährleisten muß. Sie müssen ... für die ihrer Beaufsichtigung unterstellten Kostkinder bedacht sein wie für ihre eigenen und den Kindern der Armen die Augen erschließen für den Segen und die Freude planmäßiger Arbeit. Sie müssen sich der Zugewanderten oder der Durchreisenden annehmen, den Eingesessenen aber die Berufswahl mit Rat und Tat erleichtern und die Berufstätigen solange überwachen, bis solche Überwachung durch die erlangte Selbständigkeit und Lebenstüchtigkeit der Schützlinge überflüssig wird.“⁵⁰

Zweifellos war Fürth, die ebenso wie Pappenheim lange Jahre im Frankfurter „Hauspflegeverein“ gearbeitet hatte, von den neuen Maßstäben reformorientierten Handelns – sprich: von den Prinzipien systematischer Hilfeleistung zusammen mit sozialer Arbeit – fest überzeugt. Dies ist freilich nicht mit dem Bekenntnis zu einem notwendigerweise vollständigen Bruch mit jeglicher Tradition zu verwechseln.⁵¹ Interessant sind vielmehr auch

⁴⁹ Vgl. R., 'Weibliche Fürsorgeinstitute in Frankfurt a.M.', in *Frankfurter Israelitisches Familienblatt*, 7 (1904), S. 12.

⁵⁰ Henriette Fürth, 'Weibliche Fürsorge', in *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 68 (1904), S. 268-70, 268, 270.

⁵¹ Eine umfassende Bedürftigkeitsprüfung jüdischer Armer sei im späten 19. Jahrhundert die Regel gewesen, obwohl dieses dem Gebot der jüdischen Tradition widersprach. Diese These vertritt Rolf Landwehr, 'Zur Geschichte der jüdischen Wohlfahrtspflege in

gegenläufige Tendenzen. Denn obwohl Fürth argumentierte, die gebildeten Vertreterinnen einer sozialreformerisch orientierten Wohlfahrtspflege sollten sich von frommen jüdischen Grundsätzen abwenden, zu denen auch die „milde Gabe“ für Bettler gehörte, reflektierten die von ihr wiederholten neuen Leitlinien in ihrem Kern einige Elemente der jüdischen Tradition, namentlich der *Zedaka*.⁵² Gerade die hier angesprochene weit reichende

Deutschland', in Wolfgang Dreßen (Hrsg.), *Jüdisches Leben*, Berlin 1985, S. 44-53, bes. S. 46; für den hier vorgestellten Frankfurter „Hauspflegeverein“ ist ein solcher Bruch nicht feststellbar; vgl. Edinger, *Hausarmenpflege*, S. 115.

⁵² Die *Zedakah* war ein zentrales Gebot jüdischer Religiosität, das – streng genommen – stellenweise eine andere Ausrichtung der Fürsorge implizierte als die christlichen Traditionen. Jüdische Gelehrte setzten so auch den in der jüdischen Tradition entwickelten Armutsbegriff von anderen Armutsbegriffen ab, indem sie Armut sowohl als grundsätzliches Übel als auch als schicksalhaftes Ereignis klassifizierten. Unter Rückgriff auf die mittelalterlichen Schriften des Moses Maimonides, die sie allerdings oft frei interpretierten, war der Grundsatz bestimmend, dass das „Schamgefühl“ der Bedürftigen mit überaus großer Vorsicht und Rücksichtnahme zu behandeln sei. Ferner betonten jüdische Gelehrte das Prinzip der „Selbsthilfe“, das schon die maimonidische Tradition als die zu bevorzugende Form der Hilfeleistung beschrieben hatte. Insgesamt setzte sich der fromme jüdische Umgang mit Armut und Bedürftigkeit damit von einigen christlichen Vorstellungen ab, denenzufolge ein „Leben in Armut“ – wie bei den Franziskanern – eine selbstgewählte Lebensform darstellen konnte oder die – umgekehrt – „Armut als Strafe Gottes“ für etwaige Verfehlungen ansahen. Eine zeitgenössische Zusammenfassung dieser Prinzipien findet sich in dem Artikel des Rabbiners A. Tänzer, 'Die Organisation der jüdischen Wanderarmenfürsorge in Deutschland', in *Zeitschrift für das Armenwesen*, 15 (1914), S. 225-35, bes. S. 226-28; eine große Bedeutung besonders für das liberale Judentum hatte die Schrift von: Moritz Lazarus, *Ethik des Judentums*, Frankfurt/M. 1898, die bis zum Ersten Weltkrieg in drei Auflagen erschien. Vgl. ferner die Schriften, die der nichtjüdischen Bevölkerung das jüdische Wohlfahrtswesen nahe bringen sollten; beispielhaft: Wilhelm Hanauer, 'Die jüdische Wohlfahrtspflege in Deutschland. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre gegenwärtigen Leistungen', in *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 69 (1913), S. 716-38; zu den religiösen Aspekten von jüdischer Wohlfahrt allgemein: Leo Baeck, 'Jüdische Wohlfahrtspflege und jüdische Lehre', in *Jüdische Wohlfahrtspflege und jüdische Sozialpolitik*, 1 (1930), S. 327-34; Jonathan Sachs, 'Wohlstand und Armut. Eine jüdische Analyse', in *Zedakah. Jüdische Sozialarbeit im Wandel der Zeit. 75 Jahre Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland 1917-1992, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Jüdischen Museum Frankfurt a. M.*, Frankfurt/M. 1992, S. 14-29. Der hier genannte Hinweis auf die Schriften Maimonides' ist freilich umstritten: Derek Penslar, 'Philanthropy, the „Social Question“ and Jewish Identity in Imperial Germany', in *Year Book 38 of the Leo Baeck Institute*, London 1993, S. 51-73, 59, konstatiert die krude Missinterpretation des Maimonidischen Werks. Die Häufigkeit dieses – „falschen“ – Rekurses auf die Maimonidische Tradition wird allerdings auch von Penslar anerkannt. Wie stereotyp oder bruchstückhaft auch immer dieser Rückbezug sein mag, das damit einhergehende Ideengut war – wie die hier genannten Beispiele veranschaulichen – in den zeitgenössischen Denk-, Handlungs- und Wahrnehmungsmustern präsent. Allerdings wäre es voreilig, davon auszugehen, dass die religiösen Traditionen die jüdische Wohlfahrtspflege uneingeschränkt bestimmten, zumal sich

„Selbsthilfe“ im Hinblick auf künftige „Selbständigkeit“ war eines der wichtigsten Ziele der jüdischen sozialen Tätigkeit. Mit diesem Ziel knüpften die Reformerinnen an jüdische Anschauungen im Umgang mit Armut und Bedürftigkeit an.⁵³

Beispielhaft wurden diese Fürsorgeprinzipien auch im Frankfurter „Mädchenclub“ umgesetzt. 1902 gegründet, richtete sich diese Initiative an berufstätige junge Mädchen, arbeitete eigenständig innerhalb der „Weiblichen Fürsorge“ und schloss sich später dem „Jüdischen Frauenbund“ an. Gemeinsam mit der „Weiblichen Fürsorge“ unterhielt der „Mädchenclub“ ein eigenes Vereinslokal, das für jüdische junge Mädchen abends und an geschäftsfreien Nachmittagen geöffnet war. Das freie gesellige Beisammensein war hier vorrangig, doch gleichzeitig ermöglichte es der Verein seinen Mitgliedern, sich durch eigene Lektüre oder durch regelmäßige Abendvorträge und Kurse weiterzubilden. In Absprache mit der „Weiblichen Fürsorge“ verfügte der Verein außerdem über einen Stellennachweis. All dies hob den „Mädchenclub“ bereits von anderen geselligen Veranstaltungen ab.⁵⁴

Doch damit nicht genug: Da hier die jugendlichen Besucherinnen, als ordentliche Mitglieder anerkannt, gewählte Vertreterinnen ihrer Gruppe in den Vereinsvorstand entsandten, bestimmten die Besucherinnen und die Vereinsdamen die Schwerpunkte der Vereinsarbeit zusammen. Welche Art Unterhaltung gegeben oder welche Unterrichtskurse abgehalten werden sollten, beruhte folglich auf gemeinsamen Überlegungen. Auf diese Weise wollte man eine „Erziehung zur Selbständigkeit und Selbstver-

die überwiegende Mehrheit der jüdischen Gemeinschaft im Deutschen Reich der jüdischen Reformbewegung zurechnete. Inwieweit jüdisch-religiöse Traditionen die Wohlfahrtspflege prägten, bleibt daher eine offene Frage, die kaum allgemein zu beantworten ist. Skeptisch gegenüber dem Einfluss der jüdisch-religiösen Tradition: Liedtke, *Jewish Welfare*. Ein anderes Bild ergibt sich bei der Lektüre von Autobiographien; vgl. Kaplan, *Making*, bes. S. 196-8.

⁵³ Es ist gewiss problematisch, wie hier ansatzweise geschehen, über Fürths Frömmigkeitsverständnis zu spekulieren. Wie sehr Fürth ihren eigenen Lebensentwurf – zumindest in der Rückschau betrachtet – auch am Judentum orientierte, veranschaulicht: Krohn, *Henriette Fürth*. In ihrer unveröffentlichten Autobiographie berichtet Fürth im Übrigen über jenen – oben erwähnten – Umgang mit Bettlern in ihrem Elternhaus. Fürth war also diese fromme Umgangsweise bekannt; vgl. Henriette Fürth, *Streifzüge durch das Land meines Lebens. An meine Kinder*, unveröffentlichtes Typoskript 1931, S. 9.

⁵⁴ Für den „Mädchenclub“ ist ebenfalls nur wenig Quellenmaterial vorhanden; einen Einblick in die Arbeit gibt: Fürth, 'Weibliche Fürsorge', S. 168; R., 'Fürsorgeinstitute', S. 12; Forchheimer, 'Frauenarbeit', S. 68-72; für eine kurze kritische Skizze der Arbeit in der autobiographischen Rückschau: Recha Rothschild, *Verschlungene Wege. Identitätssuche einer deutschen Jüdin*, Frankfurt/M. 1994, S. 29-30.

antwortlichkeit“ fördern. Die Vermittlung von Wertideen wie „Bildung“ und „Arbeit“, aber auch „Freiheit“ und „Selbstbestimmung“ war dafür von großer Bedeutung.⁵⁵ In jedem Fall unterschieden sich die Angebote des „Mädchenclubs“ deutlich von anderen geselligen Angeboten – vorzugsweise kirchlicher Prägung –, die den von ihnen befürsorgten jungen Mädchen weitaus weniger Mitspracherechte einräumten als die Frankfurter Initiative. Damit griffen die Frankfurterinnen Prinzipien auf, die andere Frauenbewegungsvereine, wie etwa der Berliner „Arbeiterinnenclub“, bereits beispielhaft entwickelt hatten.⁵⁶

Anderen Akzenten folgte die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen, denn hier wollten die gläubigen jüdischen Reformerrinnen, ähnlich wie die Vertreterinnen der „bekenntnistreuen“ protestantischen und katholischen Parallelorganisationen, einige grundlegende Gebote ihrer jeweiligen Religiosität bewahren und über die materielle Fürsorge hinaus eine „religiöse Erziehung“ vermitteln. Gerade an Heranwachsende sollte der rituelle Charakter jüdischer Religiosität weitergegeben werden.⁵⁷ Dementsprechend engagierte sich die Frankfurter Ortsgruppe des „Jüdischen Frauenbundes“ in der Kinderfürsorge. In Abstimmung mit der örtlichen Kinderschutzkommission der „Weiblichen Fürsorge“ setzten sich die Vertreterinnen des Frauenbundes dafür ein, jüdische Kinder ihrem Glauben entsprechende Pflegestellen zu vermitteln. Dieses Projekt entsprach der üblichen Praxis, bei Pflegekindern und im Falle einer Vormundschaft Pflegefamilien respektive Aufsichtspersonen zu wählen, die der gleichen Konfession angehörten wie die Mündel. Oft fehlte es auf jüdischer Seite an Fürsprechern, die sich diese Aufgabe zu eigen machten.⁵⁸ Wie das vorhergehende Beispiel andeutet, war ein wichtiges Motiv für die Gründung separater jüdischer Initiativen, dass es nur hier möglich war, die halachischen Gesetze im Alltag zu befolgen.⁵⁹ Dass zuweilen die Hilfesuchenden selbst diese

⁵⁵ Der Berliner „Arbeiterinnenklub“ könnte den Frankfurter Gründerinnen bei ihrer Initiative vorgeschwebt haben; auch an dieser Stelle hätten sich die Jüdischen Reformerrinnen also sozialreformerische Projekte aus der konfessionell ungebundenen Frauenbewegung zu eigen gemacht; vgl. Alice Salomon, 'Ein Arbeiterinnenklub', in *Die Nation. Wochenschrift für Politik, Volkswirtschaft und Literatur*, 20 (1902), S. 373-4.

⁵⁶ Fürth, 'Weibliche Fürsorge', S. 168; zu diesem Argument vgl.: Schröder, *Soziale Arbeit und Wohlfahrt*.

⁵⁷ Hermann Becker, 'Ein Werk praktischer Nächstenliebe', in *idem.*, 68 (1904), S. 258-60, bes. S. 259f.

⁵⁸ Vgl. *Bericht der Ortsgruppe Frankfurt am Main des Jüdischen Frauenbundes* (1908 - 1915), S. 91.

⁵⁹ Vgl. dazu: Wilhelm Feilchenfeld, 'Jüdische Wohlfahrtspflege in Berlin', in *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 73 (1909), S. 208-212 und S. 221-5, der auf S. 208 in dieser Hinsicht von „religiösen Bedürfnissen“ spricht.

„religiösen Bedürfnisse“ betonten, zeigt die bereits erwähnte Gründung der „Jüdischen Abteilung“ innerhalb des Frankfurter „Hauspflegevereins“. Hier hatten einige jüdische Familien die zugesagte Hilfe aus Glaubensgründen wieder ausgeschlagen, weil die vom Verein gebotene Hilfe strenggläubigen jüdischen Maßgaben nicht entsprach.⁶⁰

Und doch: Trotz dieser Anbindung an die jüdische Tradition verrieten die jüdischen Initiativen einigen Neuerungswillen. Gerade das 1907 in Neu-Isenburg in der Nähe von Frankfurt eröffnete Fürsorgeheim des „Jüdischen Frauenbundes“ zog mehr noch als die vielfältigen lokalen Initiativen die Aufmerksamkeit der jüdischen Öffentlichkeit auf sich, bezogen die Reformerinnen hier doch eine ungewohnte Position in Fragen der Sittlichkeit, indem sie sich ledigen Müttern zuwandten. Diese Gruppe stieß in jüdischen Kreisen vielfach auf Abwehr. Entsprechend schwierig, wenn nicht gar unmöglich war es somit, einer breiten jüdischen Öffentlichkeit zu vermitteln, dass man es den in Isenburg aufgenommenen jungen Frauen ermöglichen wolle, sich „als selbständige Menschen ihren Platz im Leben“ zu suchen. Selbst die auch von den Skeptikern positiv beurteilte Vorgabe der Unternehmung, den jungen Frauen die „Freude an der Arbeit“ nahe zu bringen, konnte nicht davon ablenken, dass es hier um eine Gruppe ging, die es eigentlich – nach jüdischer Auffassung – gar nicht geben durfte.⁶¹ All dieser Kritik ungeachtet legten die Initiatorinnen des Isenburger Heims, besonders Bertha Pappenheim, viel Wert auf die Anbindung der Initiative an die jüdische Tradition. Das Haus wurde „streng rituell ... geführt“, wobei statt Dienstboten die jeweiligen Bewohnerinnen selbst die anstehende Arbeit gegen eine Entlohnung verrichten sollten.⁶² Im Gegensatz zu der verbreiteten Ächtung lediger Mütter wollte das Heim des „Frauenbundes“ den in Not Geratenen eine „Zeit des Ausruhens, ... des Lernens ... [und] sittlicher Erstarkung“ ermöglichen. Indes, da hier ein heikles innerjüdisches Problem öffentlich gemacht wurde, entfachte das Projekt in jüdi-

⁶⁰ Vgl. *Jahresbericht des Hauspflegevereins Frankfurt am Main*, 12 (1904), S. 3.

⁶¹ Sidonie Werner, 'Das Fürsorgeheim des jüdischen Frauenbundes', in *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 71 (1907), S. 412-413; zu Isenburg vgl.: Kaplan, *jüdische Frauenbewegung*, S. 239ff.; Helga Heubach, *Das Heim des jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg 1907-1942*, Neu-Isenburg 1986; sowie die dazugehörige Quellensammlung: dies. (Hrsg.), *Bertha Pappenheim u. a. „Das unsichtbare Isenburg“*. Über das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg 1907-1942, Neu-Isenburg 1994.

⁶² Vgl. Werner, 'Fürsorgeheim', S. 412. Vgl. allgemein: Claudia Prestel, 'Uneheliche Kinder und ledige Mütter in der jüdischen Gemeinschaft im 20. Jahrhundert: Eingliederung oder Ausschluß? Ein Beitrag zur deutsch-jüdischen Frauengeschichte', in *L'homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, 5 (1994), S. 81-101.

schen Kreisen – wie die im „Jüdischen Frauenbund“ engagierte Ärztin Rahel Strauss rückblickend bemerkte – einen „Sturm der Entrüstung“.⁶³

Wie das vorhergehende Beispiel illustriert, blieben auch für die jüdischen Reformerrinnen Fragen der „Sittlichkeit“ zentral. Dabei waren sie ebenfalls fest davon überzeugt, dass die Sittlichkeitsfrage nur durch auf verschiedenen Ebenen gelegene Initiativen gelöst werden könnte.⁶⁴ Wie Bertha Pappenheim betonte, wollten die jüdischen Reformerrinnen diese Fragen allerdings nicht als jüdische Besonderheit ansehen, da es in ihren Augen keinerlei „besondere jüdische Sittlichkeit“ gab. Wohl aber sei, so Pappenheim, die „Sittlichkeit im Judentum“ ein dringend zu erörterndes Thema, ein Thema, das freilich weit über die soziale Arbeit vor Ort hinausging.⁶⁵ Für Pappenheim standen gerade die neu geschaffenen Wöchnerinnenheime für Unverheiratete, die Stellenvermittlungen sowie schließlich die neu gegründete jüdische „Bahnhofshilfe“ in einem engen Zusammenhang mit sittlichen Problemen. Eine berufliche Ausbildung und nicht nur, wie in vielen jüdischen Kreisen üblich, die Vorbereitung auf die Heirat, sah sie als notwendig an, um das „Frauenwohl“ auf lange Sicht uneingeschränkt zu verbessern. Ohne grundlegend veränderte Anschauungen innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft sei auf keiner Seite, auch nicht auf der jüdischen, eine Lösung in Sicht. Nicht zuletzt deshalb bestand eine der wichtigsten Aufgaben des „Jüdischen Frauenbundes“ darin, die eigenen Glaubensgenossen von der Reformbedürftigkeit der bestehenden Verhältnisse zu überzeugen, selbst wenn dies das jüdische Familienideal offenkundig in Frage stellte.⁶⁶ Wie das Problem der Sittlichkeit zeigt, ist die

⁶³ Rahel Strauss, *Wir lebten in Deutschland. Erinnerungen einer deutschen Jüdin 1880-1933*, Stuttgart 1962³, S. 151.

⁶⁴ Zum Problem der Sittlichkeit in der „interkonfessionellen Frauenbewegung“: Theresa Wobbe, *Gleichheit und Differenz. Politische Strategien von Frauenrechtlerinnen um die Jahrhundertwende*, Frankfurt/M. 1989; zum gleichen Problem bei den Protestanten: Ursula Baumann, *Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland 1850-1920*, Frankfurt/M. 1992, S. 157-66. In diesen Erörterungen wird deutlich, wie weit die Positionen auseinandergingen, sobald es um die Zielvorstellungen in der Sittlichkeitsfrage ging. Kontrovers war insbesondere die vom „Bund für Mutterschutz“ geforderte „Neue Ethik“. Dies zeigt auch Klausmann, die die Konkurrenz zwischen dem „Bund für Mutterschutz“ und der „Ortsgruppe des Deutsch-Evangelischen Frauenbundes“ behandelt; vgl. Klausmann, *Politik*, S. 151-6, S. 212-37.

⁶⁵ Vgl. zum viel diskutierten „Mädchenhandel“: Kaplan, *jüdische Frauenbewegung*, S. 181-5.

⁶⁶ Vgl. 'Die zweite Delegiertenversammlung des Jüdischen Frauenbundes', in *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 71 (1907), S. 500-502, 500. Dieser Delegiertentag in Frankfurt hatte einige scharfe Attacken gegen den „Jüdischen Frauenbund“ zur Folge; Klausmann, *Politik*, S. 181-8. Zu Pappenheims Auffassung vgl.: dies., 'Die sozialen Grundlagen der Sittlichkeitsfrage', in *Die Frau*, 9 (1901/02), S. 129-38. Zum Vorrang

Frage, wieviel die jüdischen Reformerinnen von der konfessionell unabhängigen Frauenbewegung übernahmen, schwer zu beantworten. Dagegen ist leichter feststellbar, welche Positionen die jüdischen Reformerinnen entwickelten, denn dies taten sie bereits in dem Moment, in dem sie sich den spezifischen Problemlagen jüdischer Armut und Bedürftigkeit zuwandten.⁶⁷

Mit dem offensiv vertretenen Ziel, die Bewertung der eigenen „jüdischen Eigenart“ zu verbessern, hatte der „Jüdische Frauenbund“ Position bezogen. Nachdrücklich lehnten seine Vertreterinnen jene Annäherungstendenzen an die Mehrheitskultur ab, die eine weitgehende Distanzierung vom Judentum verlangten. Scharf verurteilte der „Jüdische Frauenbund“ nicht nur die Konversion zum Christentum, sondern auch schon jegliche graduelle Abkehr vom Judentum. Entsprechend harsch urteilte Bertha Pappenheim über diejenigen, „die ihre ganze intellektuelle Veranlagung, die Schärfe ihres Verstandes sowohl wie einen feinen Sinn für soziale Betätigung ihrer jüdischen Herkunft verdanken und dennoch einen Stolz darin setzen, sich restlos der Majorität anzuschließen und alles daran setzen, ihre Zugehörigkeit zur Minorität zu verwischen und zu verlöschen“.⁶⁸ Pappenheim polemisierte damit vor allem gegen jene Sozialreformerinnen, die, wie sie zu beobachten meinte, „in der jüdischen Frau nur die Jüdin [sehen], für die sich nicht zu interessieren als kosmopolitisch und tolerant“ gelte. Für sie kam diese Haltung dem Verrat am Judentum gleich. Damit polarisierte sie jedoch zwischen einer „jüdischen“ und einer „nicht-jüdischen“

des Familiendenkens im Judentum vgl.: Kaplan, *Making*; für das protestantische Bürgertum: Rebekka Habermas, *Frauen und Männer des Bürgertums. Eine Familiengeschichte 1750-1850*, Göttingen 2000.

⁶⁷ Dies verweist auch auf die prekäre Position der jüdischen Minderheit in der christlich bestimmten Mehrheitsgesellschaft, eine Position, die trotz aller inneren Divergenzen die Minderheit dazu veranlasste, nach außen hin eine gewisse Geschlossenheit zu bewahren, um Anfeindungen zu begegnen. Da oft Klagen darüber auftraten, dass die jüdischen Armen innerhalb der öffentlichen Armenpflege und Fürsorge krass benachteiligt würden, war es nicht nur die Sorge um die eigenen Glaubensgenossen, sondern auch die pragmatische Abwehr möglicher antisemitischer Angriffe, die jüdische Reformer dazu veranlasseten, die eigenen Vorstellungen von Wohlfahrt in separaten Organisationen zu entwickeln. Entscheidend war die historische Erfahrung, die das Gefühl einer sozialen Verpflichtung gegenüber den minder begünstigten Glaubensgenossen förderte; Wilhelm Feilchenfeld, 'Stadtgemeinde und jüdische Arme', in *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 72 (1908), S. 137-8.

⁶⁸ Dies ist die – vermutlich – wortgetreue Wiedergabe von Pappenheims Rede auf der Tagung des „Jüdischen Frauenbunds“, abgedr. in: 'Der Jüdische Frauenbund', in *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 70 (1906), S. 5.

Welt, was insofern erstaunlich ist, als Pappenheim selbst mit ihrem Engagement auf beiden Seiten zu den entschiedenen Grenzgängerinnen gehörte.

Angesichts dieser Verurteilung anders ausgerichteter Entscheidungen verwundert es nur wenig, dass der „Jüdische Frauenbund“ bei manchen Jüdinnen nur auf wenig Resonanz traf. Dass zahlreiche der in der Frauenbewegung aktiven Reformerrinnen ihm nicht beitraten, sondern die Mitarbeit in konfessionell unabhängigen Organisationen der Frauenbewegung bevorzugten, wird vor diesem Hintergrund plausibel.⁶⁹ Der „Jüdische Frauenbund“ hatte so mit einer ähnlichen Konstellation zu kämpfen, wie er zwischen den Angehörigen der unterschiedlichen protestantischen Richtungen bestand. Dieser Konflikt verschärfte sich allerdings für die Jüdinnen zusätzlich, je mehr sich ein rassistischer Antisemitismus durchsetzte und je mehr „Jüdischsein“ sich vom religiösen Bekenntnis ablöste und als unveräußerliches Persönlichkeitsmerkmal zum Politikum avancierte. Die allgegenwärtigen antisemitischen Strömungen sollten die Politik des „Jüdischen Frauenbundes“ so zumindest indirekt prägen. Ferner machte der Antisemitismus auch vor der Frauenbewegung – trotz oder gar wegen der vielfältigen Verbindungen zwischen Jüdinnen und Andersgläubigen – nicht Halt, obschon er in der Frankfurter Frauenbewegung vergleichsweise wenig Rückhalt gefunden zu haben scheint.⁷⁰

Jüdische Reformerrinnen in der „kommunalen Arbeit“

In Anbetracht der florierenden sozialreformerischen Initiativen in der Frankfurter Frauenbewegung mag die Mitarbeit zahlreicher Reformerrinnen in der kommunalen Armenpflege nahe liegend, wenn nicht gar trivial erscheinen. Diese aus der Rückschau unabweisbar erscheinende Interpretation verkennt freilich den provokativen Gehalt, der auch die jahrzehntelange Debatte über die Zulassung von Frauen zur öffentlichen Armenpflege prägte. So gehörte dieses Ehrenamt zu den ersten kommunalen Aufgaben,

⁶⁹ Viele Jüdinnen bevorzugten es offenbar, sich konfessionell ungebundenen Frauenbewegungsvereinen anzuschließen: So bestand die Mitgliedschaft der Frankfurter Ortsgruppe des „Allgemeinen Deutschen Frauenvereins“, der Mitgliederliste von 1902 folgend, zu mindestens 40% aus Jüdinnen, und dies, obwohl der Bevölkerungserhebung von 1900 nach der Anteil der jüdischen Bevölkerung in Frankfurt bei 7,9% lag; vgl. Klausmann, *Politik*, S. 313.

⁷⁰ Für eine kritische Erörterung innerhalb der Frauenbewegung vgl.: Else Hasse, 'Frauen wider den Antisemitismus', in *Neue Bahnen*, 36 (1901), S. 109-112; zur überregionalen Frauenbewegung: Kaplan, *jüdische Frauenbewegung*, S. 73; dies., *Making*, S. 218; zum organisierten Antisemitismus in Frankfurt: Inge Schlotzhauer, *Ideologie und Organisation des politischen Antisemitismus in Frankfurt am Main, 1880-1914*, Frankfurt/M. 1989.

die nicht mehr nur Männern, sondern auch Frauen zuerkannt werden sollten. Außerdem war das Ehrenamt ein politisches Amt. Die von der Frauenbewegung verlangte Anerkennung als politisch mündige „Bürgerin“, die die Geschicke des Gemeinwesens mitlenkte, sollte sich daher an genau dieser Stelle beweisen. Die prinzipielle Frage nach der Politikfähigkeit des „weiblichen Geschlechts“, die den Streit um das Ehrenamt durchzog, ist daher nicht zu unterschätzen, zumal sie Fragen der Sozialreform mit weiteren Reformvorhaben wie der des kommunalen und des politischen Wahlrechts verband. Das Ehrenamt genoss außerdem in der sozialreformerischen Frauenbewegung, ähnlich wie in liberalen Kreisen, noch weit über die Jahrhundertwende hinaus hohes Ansehen, da nicht zuletzt über das Ehrenamt, trotz der zunehmenden Verberuflichung im sozialen Bereich, der „Bürgerin“ zu ihren Rechten verholfen werden sollte.⁷¹

Gewiss, das Frankfurter Beispiel war, wie oben angedeutet, ein kommunalpolitischer Sonderfall. Hiervon stellt die öffentliche Armenpflege keine Ausnahme dar, denn hier hatten die Vertreterinnen der Frauenbewegung vergleichsweise wenig Schwierigkeiten.⁷² Bereits 1901 hatte die Frankfurter Stadtverordnetenversammlung beschlossen, die Wahl von Frauen zum Ehrenamt der Armenpflegerin zuzulassen, und wählte 1903 schon 58 Frauen in das Amt der Armen- und Waisenpflegerin, während weitere 12 Frauen zunächst nur als Waisenpflegerinnen arbeiteten.⁷³

Wie kam es zu diesen erstaunlichen Vorgängen? Die wohl wichtigste Verbindungsinstanz zwischen dem Frankfurter Armenamt und der lokalen Frauenbewegung war der oben bereits vorgestellte „Hauspflegeverein“. Dieser hatte schon bei seiner Gründung betont, Teil der kommunalen Wohlfahrtspflege werden zu wollen. Die Form der Vereinsarbeit, so bereits der erste Jahresbericht, wollte man nur als „Notbehelf“ ansehen. Dem „sozialen Bedürfnis“ der Versorgung des Haushalts in Krisensituationen, das zunehmend als „Rechtsanspruch“ formuliert wurde, wollten die Vertreterinnen der „Hauspflege“ nun nicht mehr auf privater Basis, sondern im Rahmen der von der Gemeinde gewährten Unterstützung zur Geltung verhelfen.⁷⁴

⁷¹ Vgl. Helene Lange, 'Die Frau als Bürgerin' in *Die Frau*, 11 (1903/04), S. 526-35. Die mit dem Kampf um das Ehrenamt zusammenhängende „kommunalpolitische Wende im Allgemeinen Deutschen Frauenverein“ wird in der Forschung seit längerem diskutiert; Klausmann, *Politik*, S. 271-89; Schröder, *Wohlfahrt*, S. 382-3.

⁷² Roth, *Stadt*, S. 633; Schlaudraff, *Vergleich*, S. 13.

⁷³ *Handbuch der Städtischen Armen- und Waisenverwaltung zu Frankfurt am Main 1903*, Frankfurt/M. 1903.

⁷⁴ Max Flesch, *Hauspflege*, S. 34, 36.

Vor diesem Hintergrund wird plausibel, in welchem erstaunlichen Umfang sich die „Hauspflege“ von Anfang an einen Großteil der in der Armenpflege gängigen Kriterien für die Vereinsarbeit zu eigen machte. Das formalisierte Verfahren, das der Annahme eines Hauspflegefalles zugrunde lag, war fast analog zur Aufnahme von Armenpflegefällen konzipiert, da der Verein ebenso wie die städtische Armenpflege auch nur über ein begrenztes Budget verfügte.⁷⁵ Diese Parallelen begünstigten die Zusammenarbeit. Schon kurz nach seiner Gründung trat der Verein deswegen in „offizielle Beziehungen zu der kommunal organisierten Wohlfahrtspflege“. Um die ersten Verbindungen zu vertiefen, nahmen ab 1898 mehrere Vereinsvertreterinnen an den Bezirkssitzungen der städtischen Armenpfleger teil.⁷⁶

Im November 1901 beschloss die Stadtverordnetenversammlung, die inoffiziellen Kontakte zwischen dem städtischen Armenamt, das mittlerweile mit dem Waisenamt zusammengeschlossen war, und dem Verein „Hauspflege“ zu institutionalisieren. Dem Beschluss vorausgegangen war ein Brief des Amtsleiters Karl Flesch an den Magistrat der Stadt Frankfurt, in dem er die offizielle Beteiligung von Frauen an der Armenpflege forderte. Flesch betonte hier, dass im Gesetz die Heranziehung von Frauen „freigelassen“ sei. Von einem offiziellen Beschluss der Stadtverordneten erhoffte er sich, die „Schwierigkeiten und Vorurtheile, welche gegen die Theilnahme der Frauen an der öffentlichen Armen- und Waisenpflege bestehen“, möglichst umgehen zu können, denn offenbar hatten auch die Frankfurter Armenpfleger – wenn auch weniger als andernorts – heftige Vorbehalte gegenüber solchen Reformvorschlägen.⁷⁷ Nicht zuletzt deshalb waren 1903 unter den neu gewählten Armen- und Waisenpflegerinnen elf bewährte Kräfte des „Hauspflegevereins“ vertreten. Auch die jüdischen Vereinsvertreterinnen, wie Bertha Pappenheim oder Olga Gumpf, sowie selbst die Vereinsvorsitzende Hella Flesch begannen in der öffentlichen Armenpflege zu arbeiten.⁷⁸

Dass die Zusammenarbeit zwischen den neu gewählten Armen- und Waisenpflegerinnen in den Bezirken allerdings nicht immer reibungslos

⁷⁵ Ders., S. 29ff.

⁷⁶ *Jahresbericht des Vereins Hauspflege zu Frankfurt a. M.*, 6 (1898), S. 5. An anderer Stelle ist davon die Rede, dass die aktive Mitarbeit in ihrem Verein „zu einer Schule für die öffentliche Armenpflege“ werde; ebd., 7 (1899), S. 4.

⁷⁷ Zumindest in Sachen Waisenpflege räumten die Stadtverordneten Fleschs Vorschlägen eine Art Übergangsregelung ein; vgl. Institut für Stadtgeschichte Frankfurt am Main, Magistrats Akte V 60 III, Bl. 17.

⁷⁸ Vgl. *Jahresbericht des Vereins Hauspflege zu Frankfurt a. M.*, 11 (1903), S. 10-11; zu den Konflikten in anderen Städten: Schröder, *‘Soziale Arbeit und Wohlfahrt’*.

verlief, zeigt ein Schreiben der „Vereinigung der städtischen Waisen- und Armenpflegerinnen“ vom Oktober 1906, in dem sich die Beteiligten über mangelndes Entgegenkommen der Armenpflegedistrikte beschwerten. Dieses Schreiben veranlasste das Armenamt, die Frage der weiblichen Mitarbeit erneut zu beraten, zumal die Reformerinnen gefordert hatten, offiziell mit Sitz und Stimme in der Frankfurter Armenverwaltung vertreten zu sein.⁷⁹ Wie schon vorher unterstützte das Armen- und Waisenamt auch diese Forderung. Nach einer kurzen Klärung der geltenden Rechtslage wählten die Frankfurter Stadtverordneten die Sozialreformerinnen Anna Edinger und – als ihre Vertreterin – Julie Roger in das Armen- und Waisenamt.⁸⁰ Damit waren – nach Charlottenburg – zum zweiten Mal in Preußen Frauen als stimmberechtigte Mitglieder in eine städtische Deputation gewählt worden. Weitere zwei Jahre später wurden die Reformerinnen Meta Quarck-Hammerschlag und – als ihre Vertreterin – die Vorsitzende des „Jüdischen Frauenbundes“ Bertha Pappenheim gewählt. Drei von den oben genannten Frauen hatten jahrelang in der „Hauspflege“ gearbeitet.⁸¹

Trotz dieser Konflikte schien die erfolgreiche Arbeit der neu gewählten Verantwortlichen weitgehend den lang gehegten Hoffnungen zu entsprechen. Daher betonte die Frankfurter Armenpflegerin Anna Landsberg in einem Bericht, dass sich die weibliche Mitarbeit vor allem deshalb bewähre, weil die beteiligten Frauen schon bei ihrem Arbeitsantritt über umfassende für die Armenpflege nützliche Kenntnisse verfügten. Freilich wurden in Frankfurt den Armenpflegerinnen ihre „Fälle“ gesondert zugewiesen, da man die Beaufsichtigung von „Arbeitsscheuen und Trunkenbolden“ für sie als unzumutbar ansah. Demgegenüber galt die Fürsorge „für alleinstehende Frauen und Mädchen sowie deren Kinder“ als genuin weiblicher Wirkungskreis. Insofern waren die reformorientierten Armenpflegerinnen nun also uneingeschränkt mit jener Klientel befasst, der sie sich im Zuge der von ihnen anvisierten Förderung des „Frauenwohls“ verpflichtet fühlten.⁸² Mehr noch: Die Berichte des „Hauspflegevereins“, der zahlreiche Kontakte

⁷⁹ Dabei stellte das Armenamt einige Missstände fest; vgl. 'Ausführungsbestimmungen zu § 17 der Armenordnung betreffend die Tätigkeit der Frauen in der Armenpflege', in *Mitteilungen des Waisen- und Armenamts* 32, Frankfurt/M. (Januar 1907); vgl. ferner für den genannten Brief: Institut für Stadtgeschichte Frankfurt am Main, Magistratsakte V 60 II, Bl. 52.

⁸⁰ *Handbuch der Städtischen Armen- und Waisenverwaltung zu Frankfurt am Main 1908*, Frankfurt/M., S. 3.

⁸¹ Klausmann, *Politik*, S. 287-9 sowie: *Handbuch des städtischen Armen- und Waisenamts* (1912), S. 3.

⁸² Vgl. Anna Landsberg, 'Die Tätigkeit der Frau in der Armen- und Waisenpflege', in *Die Jugendfürsorge*, 7 (1907), S. 562-70.

zu den verschiedenen anderen sozialreformerisch orientierten Fürsorgeeinrichtungen unterhielt, deuten darauf hin, dass die neu gewählten, aus der „Hauspflege“ kommenden Armenpflegerinnen die ihnen aus diesem Verein vertraute Praxis so weit wie möglich in die Armenpflege übernahmen. Dazu gehörte es, die Unterstützungssuchenden an zusätzliche Einrichtungen weiter zu vermitteln, um ihnen so ein breiter gefächertes Angebot an Unterstützungsleistungen zukommen zu lassen.⁸³ Die guten Kontakte, die der „Hauspflegeverein“ etwa zur „Frauenrechtsschutzstelle“, zu den „Volkskindergärten“, zum „Mädchenclub“ der „Weiblichen Fürsorge“ und zu dessen Stellenvermittlung unterhielt, sollten hier durch die bestehenden persönlichen Verbindungen, die durch die gemeinsame Mitgliedschaft in der Frauenbewegung verstärkt wurden, zum Tragen kommen. Auf diese Weise entstand das umfassende Fürsorgenetz, an das bei der berühmten „socialen Ausgestaltung der Armenpflege“ gedacht worden war. Dieses Fürsorgenetz, das später als „Frankfurter Modell“ bekannt wurde, wäre ohne das Engagement der Frankfurter Sozialreformerinnen kaum zustande gekommen.⁸⁴

Die Frankfurterinnen verfolgten ihre Reformvorhaben jedoch noch weiter, und so setzte sich auch die 1907 gegründete „Auskunftsstelle für die Gemeindeämter der Frau“ für den weiteren Ausbau der kommunalen Arbeit von Frauen ein. Mit diesem Vorhaben unterstützten die Frankfurter Reformerinnen die neue kommunalpolitische Orientierung des „Allgemeinen Deutschen Frauenvereins“, die freilich weit über den lokalen Rahmen hinausging. In der „Auskunftsstelle“ waren erneut die bekannten Personen engagiert, die bereits in der „Hauspflege“ sowie später in anderen sozialreformerischen Zusammenhängen gearbeitet hatten. Die Arbeit der „Auskunftsstelle“ befasste sich nun aber mit überregionalen Koordinationsaufgaben und bezog sich dabei auf das breite kommunale Tätigkeitsfeld, in dem Frauen mittlerweile sowohl ehrenamtlich als auch besoldet arbeite-

⁸³ Vertreterinnen der Frauenbewegung hatten seit den 1870er Jahren eine Neuregelung der öffentlichen Armenpflege gefordert. Dabei kritisierten sie üblicherweise sowohl den geringen Umfang der Unterstützung durch die öffentliche Armenpflege als auch die „Rechtlosigkeit“ der Unterstützungsempfänger; vgl. Jeanette Schwerin, 'Armut und Armenpflege', in *Die Frau*, 2 (1894/95), S. 88-9.

⁸⁴ Freilich hatte der so geschaffene Handlungsspielraum der Reformerinnen Grenzen. Der richtungweisende „Hauspflegeverein“ etwa beschränkte sich in seinen Kooperationsbemühungen mit dem Armenamt auf allgemein anerkannte Fürsorgemaßnahmen. Eine weithin umstrittene Initiative wie etwa die 1907 gegründete Frankfurter Ortsgruppe des Vereins „Mutterschutz“, der sich für die Rechte lediger Mütter einsetzte und dem zahlreiche Mitglieder der „Hauspflege“ angehörten, hatte demgegenüber einen schweren Stand; vgl. Klausmann, *Politik*, S. 212-37, bes. S. 225 und S. 229.

ten.⁸⁵ Außer der Agitation für die aktive Mitarbeit aller Frauen in den Kommunen enthielten die programmatischen Schriften der Auskunftsstelle auch Rechtsforderungen. Besonders das Gemeindewahlrecht war dabei von Bedeutung, da damit das Recht verknüpft war, in städtischen Kommissionen nicht nur beratend, sondern auch stimmberechtigt vertreten zu sein.⁸⁶ Innerhalb der komplexen Rechtsverhältnisse und der sich ständig verändernden Tätigkeitsfelder musste die „Auskunftsstelle“ ihre Arbeit allerdings stets neu definieren. Infolge der sich wandelnden Arbeitsbedingungen nahmen die Erwerbsmöglichkeiten in der besoldeten Wohlfahrtspflege merklich zu, wogegen die ehrenamtliche Tätigkeit scheinbar stagnierte. Trotz dieser Entwicklung hatte sich für viele Vertreterinnen der Frauenbewegung das „ehrenamtliche Modell“ keineswegs erübrigt.

Mit dem Ideal der „Bürgerin“ ist ein Motiv angesprochen, das einen neuen Blick auf das eingangs erwähnte spezifische Mischungsverhältnis zwischen weltlich und religiös motivierten Denk-, Handlungs- und Wahrnehmungsmustern freigibt. Denn mit dem Leitbild eines weiblichen politischen Akteurs – der „Bürgerin“ – war ein weltlicher Zukunftsentwurf angesprochen, der sich nicht unmittelbar an religiös bestimmte Zukunftsentwürfe anschließen ließ. Die Beobachtung, dass jüdische Reformerinnen auch für die Zielutopie einer „bürgerlichen Gesellschaft“ eintraten, verdeutlicht, dass sie trotz einiger Kritik an der Frauenbewegung bereit waren, deren Projekte zu unterstützen. Wie weit sie bei diesem Engagement ihren Glauben zeitweise zugunsten weitgehend weltlich geprägter Wertvorstellungen zurückstellten, lässt sich indes nur schwer allgemein bestimmen.

Fest steht hingegen, dass infolge des Engagements für die Kommune, das die Jüdinnen vom überkonfessionellen Dachverband übernahmen, oft erneut jene Doppelorientierung zum Tragen kam, die die Arbeit der Frauenbewegung seit den 1870er Jahren bestimmt hatte. Ein soziales Engagement in der eigenen Glaubensgemeinschaft schloss ein soziales Engagement im kommunalen Kontext, der – formal gesehen – religiös ungebunden

⁸⁵ Außer der Armen- und Waisenpflege, der Schulverwaltung und der Vormundschaft sollten Frauen den städtischen Arbeitsnachweis, die Wohnungsinspektion und die Trinkerfürsorge verbessern helfen. Überdies wollte man durch die Mitarbeit von Frauen als Polizeiassistentinnen, Schulschwestern und Schulärztinnen die kommunale Daseinsvorsorge umgestalten; vgl. Jenny Apolant, *Stellung und Mitarbeit der Frau in der Gemeinde*, Leipzig 1910, 1913².

⁸⁶ Der Zusammenhang von Gemeindewahlrecht und stimmberechtigter Teilnahme an städtischen Gremien wurde in der Frauenbewegung oft diskutiert; vgl. für den preußischen Fall: Elisabeth Altmann-Gottheiner, 'Eine Gemeindewahlrechtsdebatte im preußischen Abgeordnetenhaus', in *Neue Bahnen*, 47 (1912), S. 165-7; und auch: 'Die Mitarbeit der Frau in den städtischen Deputationen', in: ebd., 48 (1913), S. 141.

war, nicht aus. Auf dieser Basis entwickelte sich eine neue Gemeinsamkeit innerhalb der Frauenbewegung, welche die konfessionellen Differenzen zumindest zeitweise auszublenden erlaubte. Die situative Bedeutung, die etwa der übereinstimmend geführte Streit für politische Partizipation in den Kommunen, beispielsweise der Kampf um die Zulassung zum „Ehrenamt“, mit sich brachte, stärkte so die Loyalität innerhalb der überkonfessionellen Bewegung. Diese Loyalität erlaubte es freilich, sich an anderer Stelle für andere Loyalitätszusammenhänge einzusetzen. Ein solches Nebeneinander war für die sozialreformerische Frankfurter Frauenbewegung bezeichnend.

Kein Zweifel, im Falle des Frankfurter Beispiels, bei welchem dem ortsansässigen „Hauspflegeverein“ eine Vermittlerrolle zwischen der Armenverwaltung und der lokalen sozialreformerischen Frauenbewegung zukam, waren jüdische Bürgerinnen federführend beteiligt. Reformerrinnen wie Hella Flesch, die Vorsitzende des „Hauspflegevereins“, die über ihre familiären Beziehungen zu ihrem Schwager Max Flesch, dem Leiter des Frankfurter Armenamts, die Kontakte zur Kommune gewiss knüpfen half, engagierte Aktivistinnen wie Henriette Fürth, die durch ihr Engagement an verschiedensten Stellen Initiativen bündeln konnte, sowie ferner die sich der jüdischen Orthodoxie zurechnende Vorsitzende des „Jüdischen Frauenbunds“, Bertha Pappenheim, die im „Hauspflegeverein“ gearbeitet hatte, dann als städtische Armenpflegerin tätig war und die schließlich als eine der ersten Vertreterinnen der Frauenbewegung in die städtische Armenkommission gewählt wurde, zeigen, wie jüdische Reformerrinnen für eine Beteiligung der Frauenbewegung an der kommunalen Fürsorgepolitik eintraten. Die Vertreterinnen der Frauenbewegung schienen somit allesamt dem wieder entdeckten Leitbild der „Bürgerin“ zu folgen. Jenseits aller öffentlich ausgetragener Differenzen vermochte dieses Leitbild offenbar die verschiedenen Gruppen unabhängig von ihrem Glauben zu überzeugen.

STEFANIE SCHÜLER-SPRINGORUM

„Denken, Wirken, Schaffen“: Das erfolgreiche Leben des Aron Liebeck

„Umgeben und treu behütet von meiner geliebten Frau, im sicheren Gefühl der Liebe meiner Kinder und Achtung all derer, die mich und mein Streben kennen, blicke ich von der hohen Warte menschlicher Erkenntnis und vielseitiger Erfahrung herab auf meinen vielfach verschlungenen Lebenspfad, den ich dereinst stets zu früh, doch reich beglückt, zu beenden hoffe.“

Mit diesem erfreulichen Resümee beendete der Kaufmann Aron Liebeck 1928 im Alter von 72 Jahren seine Lebenserinnerungen. Zuvor hatte er sein „Denken, Wirken, Schaffen, nebst Schilderung der Zeit, in der [er/d.A.] lebte“, auf knapp 500 Seiten ausgebreitet und damit nicht nur seiner Familie, sondern auch der wissenschaftlichen Nachwelt ein Opus hinterlassen, das man kaum besser hätte erdichten können, um das klassische Thema vom „Aufstieg der Juden ins Bürgertum“ zu illustrieren: Vom Sohn eines verarmten, aus einer polnischen Einwandererfamilie stammenden Händlers in der ostpreussischen Provinz zum angesehenen selbständigen Kaufmann und später Rentier in Königsberg mit fünf studierten, in Berlin lebenden Kindern beziehungsweise Schwiegerkindern.¹

Aber nicht um die Illustration eines vielfach ausgeleuchteten historischen Prozesses soll es im Folgenden gehen, auch nicht um die – sicher sehr ergiebige – Auswertung des liebeckischen Textes als sozialgeschichtlicher Quelle,² sondern vielmehr um den Versuch, die Präsentation seiner Lebensgeschichte auf die Anordnung der einzelnen Topoi von „Bürgerlichkeit“ hin zu analysie-

¹ Aron Liebeck, *Mein Leben*, unveröff. Typoskript (Königsberg 1928), S. 484. Je ein Exemplar befindet sich in der Bibliothek Germania Judaica, Köln, und im Archiv des Leo Baeck Instituts, New York.

Mein Dank gilt Adina Stern für vielfältige Hilfe und Anregung.

² Dies sind – trotz des gegenwärtigen wissenschaftlichen Kults um Erinnerung – immer noch die beiden gängigen Umgangsweisen mit (auto-)biographischen Quellen in der deutsch-jüdischen Geschichte; vgl. als Standardwerk: Monika Richarz, *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte, 1780-1945*, 3 Bde, Stuttgart 1976-82; implizit z. B.: Marion Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family, and Identity in Imperial Germany*, New York/Oxford 1991; als lokalhistorisches Beispiel: Stefanie Schüler-Springorum, *Die jüdische Minderheit in Königsberg 1871-1945*, Göttingen 1996.

ren. Wolfgang Kaschuba hat darauf hingewiesen, dass sich bürgerliches Selbstverständnis nirgendwo deutlicher manifestiert als in Autobiographien, die als „Spiegelbild und Selbstbespiegelung bürgerlichen Lebens zugleich“ gerade durch die Retrospektive Einblicke in die innere Strukturierung bürgerlicher Lebenswelten erlauben: „Die Authentizität nicht des Geschehens, als vielmehr der subjektiven Wahrnehmung steht im Vordergrund: Rückblicke auf die Geschichte durch die Brille der erinnerten, der re-interpretierten und nach bürgerlichem Modell geformten Lebensgeschichte.“³ Im Hinblick auf die jüdische Geschichte könnte eine derartige, mentalitätsgeschichtlich orientierte Interpretation – so ist zu hoffen – nicht nur Aufschluss geben über die Mechanismen des Aufstiegs und der Selbstinterpretation des Individuums, sondern auch über den fragmentarischen Charakter jenes Prozesses, der gemeinhin mit dem Begriff des „Eintritts der Juden in das deutsche Bürgertum“ umschrieben wird.

Schaffen: Aufstieg und Abgrenzung

Zum 63. Geburtstag erhielt Aron Liebeck ein edel gebundenes Buch von seinen Kindern mit der Bitte geschenkt, dort als Grundstein einer Familiengeschichte „in chronologischer Reihenfolge von [seinem/d.A.] Leben einen ungefähren Abriss“ zu geben. Dem Jubilar erschien dies jedoch zu prosaisch, und er befürchtete, auf diese Weise sein „Lebensbild und ... Wirken nur sehr unklar“ wiedergeben zu können.⁴ Stattdessen setzte er sich zum Ziel, sein „Schaffen“ ausführlich im Kontext der Zeit zu würdigen und diesem Unterfangen eine Form zu verleihen, die deutlich macht, wo er sich verortet wissen möchte: Einteilung und Überschriften der Kapitel als „Meine früheste Jugend“, „Meine Lehrjahre“, „Meine Wanderjahre“ sind direkt dem bürgerlichen Bildungsroman entlehnt, der die individuelle Aus-Bildung der Persönlichkeit und deren Bewährung in der Welt zum Thema macht.⁵ In Liebecks Fall verbirgt sich jedoch hinter dem klassischen Aufbau keineswegs die erbauliche Introspektion des saturierten Bürgers, sondern die detaillierte, zum

³ Wolfgang Kaschuba, 'Deutsche Bürgerlichkeit nach 1800. Kultur als symbolische Praxis', in Jürgen Kocka (Hrsg.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, Bd. 3, München 1988, S. 9-44, 10-11.

⁴ Liebeck, *Mein Leben*, S. 1.

⁵ Vgl. Wilhelm Vosskamp, 'Der Bildungsroman in Deutschland und die Frühgeschichte seiner Rezeption in England', in Kocka, *Bürgertum im 19. Jahrhundert*, Bd. 3, S. 257-86, bes. S. 260-70.

Teil dramatisch ausgeschmückte Geschichte eines gesellschaftlichen Aufstiegers.

In Liebecks Erleben korrespondiert sein soziales Fortkommen direkt mit dem Fortschritt „der Menschheit“, wie den Lesern durchgehend mittels ausführlicher Schilderungen des jeweiligen lokalen Zivilisationsstandes, am Schluss des Werkes noch einmal explizit in einem „Bekenntnis“ vor Augen geführt wird.⁶ Diese für bürgerliche Autobiographien keineswegs untypische Verknüpfung der eigenen mit der allgemeinen Geschichte erfüllt nach Peter Sloterdijk einen doppelten Zweck: Zum einen erhält das geschilderte Einzelschicksal durch den Anschluss „an den Kraftstrom kollektiver Relevanzen“ historischen Sinn, ja Dignität; zum anderen läuft der Erzähler so nicht Gefahr, dass seine ich-bezogene Schilderung als anmaßende, unsittliche „Selbstvergottung“ empfunden wird.⁷ Gerade Letzteres scheint dem Autor allerdings wenig Sorge bereitet zu haben, wie noch zu zeigen sein wird. Der historische Hintergrund dient ihm vielmehr in erster Linie als Folie, auf der die eigene Aufstiegsleistung im angemessenen Licht erscheinen und entsprechend gewürdigt werden kann.

Aron Liebeck kam 1856 im ostpreußischen Provinzstädtchen Lötzen als jüngstes von sieben Kindern zur Welt. Dort hatte sich sein Vater, dessen Familie ursprünglich aus der Gegend um Bialystok stammte, vom Hausierer zum Besitzer eines kleinen Geschäfts hochgearbeitet, das jedoch nach dem Tod seiner *mithelfenden* Ehefrau zusammenbrach. Der zu diesem Zeitpunkt einjährige Aron wurde daraufhin zu Verwandten ins Ermland in Pflege gegeben, wo er das Elend der jüdischen Unterschicht kennen lernte. Die beiden Tanten dort konnten sich trotz mühevoller nächtlicher Heimarbeit kaum ernähren und waren auf die Fürsorge der jüdischen Gemeinde angewiesen, während sein Vetter als Hausierer nur „jammervoll ... vegetierte“.⁸ Im arbeitsfähigen Alter von dreizehn Jahren musste Aron nach Lötzen zurückkehren, wo er seine Familie zu seinem Schrecken in ähnlichen Verhältnissen vorfand. Mit dem Vater, der als Getreidekommissionär und Lotterielohändler „von der

⁶ Liebeck, *Mein Leben*, S. 465-9, 481-4.

⁷ Peter Sloterdijk, *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der zwanziger Jahre*, München 1978, S. 20, auch S. 61-4. Der Vorwurf der „Selbstvergottung“ taucht schon in der Entstehungsphase der literarischen Gattung der Autobiographie im 18. Jahrhundert auf; vgl. Michael Maurer, *Die Biographie des Bürgers. Lebensformen und Denkweisen in der formativen Phase des deutschen Bürgertums (1680-1815)*, Göttingen 1996, S. 106-110, Zitat S. 109; ähnlich für das späte Kaiserreich: Volker Hoffmann, 'Tendenzen in der deutschen autobiographischen Literatur 1890-1923', in Günter Niggel (Hrsg.), *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, Darmstadt 1989, S. 482-519, 487-8.

⁸ Liebeck, *Mein Leben*, S. 5-9, Zitat S. 7.

Hand in den Mund lebte“, will Liebeck lediglich „seelisch vertieftes Mitleid“ empfunden haben: „Beim Niederschreiben dieser, meiner wohl trübsten Erinnerungen, krampft sich noch heute mein Herz zusammen, gedenke ich meines von Nahrungssorgen, bitterem Leid und fast unerträglicher Krankheit verfolgten Vaters.“⁹

Dessen ursprünglicher Plan, seinem jüngsten Sohn eine abgesicherte Existenz als Notariatsangestellter zu verschaffen, zerschlug sich nach einigen Wochen, und so wurde Aron zu Verwandten nach Berlin geschickt, um dort eine kaufmännische Ausbildung zu erhalten. Dieser Schritt erwies sich jedoch schon bald als Fehlschlag, denn der in Friedrichsfelde wohnende Berliner Onkel, ein kleiner Stoffhändler, stand kurz vor dem Konkurs und hatte seinen Neffen als billige Arbeitskraft ins Haus geholt. Aron, der statt der ersehnten Ausbildung nun das harte Hausiergeschäft in den Dörfern um Berlin kennen lernte, fühlte sich „durch schöne Redensarten, hoffnungserweckende Versprechungen hergelockt und betrogen“ und überredete schließlich seinen Onkel, ihm bei der Suche nach einer richtigen Lehrstelle zu helfen.¹⁰ An dieser Stelle präsentiert sich der Autor zum ersten Mal als Subjekt seiner eigenen Geschichte, als selbstverantwortliches Individuum, das sich durch bestimmte Eigenschaften von anderen unterscheidet und im Alter von gerade fünfzehn Jahren in der Lage ist, sein Leben in eine bestimmte Richtung zu lenken:

„Wäre ich ein denkfauler, gedankenloser Bursche gewesen, hätte ich ruhig dieses Leben weiterführen können; das mochte ich aber nicht, weil die Erkenntnis bei mir durchdrang, daß ich in geringstem Maße kaufmännisch, noch viel weniger wissenschaftlich mich hier ausbilden konnte.“

Gleichzeitig hatte er bei den Einkaufsfahrten seines Onkels die Berliner Konfektionsfirmen in ihren Anfängen beobachten können, und es erschien ihm daher „so leicht, sich, wenn man gute Lehre gehabt hat, zu Wohlstand und Ansehen emporzuarbeiten“.¹¹

Dass dies sein Ziel war, daran lässt Liebeck keinen Zweifel, und er bezieht sich dabei immer wieder auf die Armut seiner Kindheit und Jugend, auf den „tiefempfundenen Neid“ gegenüber bessergestellten Klassenkameraden und auf das Elend seiner nächsten Verwandten: „Das sind Empfindungen, die das kindliche Gemüt für alle Zeiten in sich aufnimmt“, schreibt er rückblickend. In der Schilderung vieler bedeutender Momente seines Lebens, wie der Be-

⁹ Ebd., S. 27-8.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 34-83, Zitat S. 57.

¹¹ Ebd., S. 73. „Wissenschaftlich“ ist im Liebeckischen Sprachduktus ein Synonym für „Bildung“, d.h. für alles, was nicht mit „Arbeit“, also mit Gelderwerb im engeren Sinne zu tun hat.

schneidungsfeier seines ersten Sohnes, der ersten Auslandsreise oder des Kaufs seines ersten Hauses, dient ihm die Rückblende auf seine ärmliche Kindheit als Maßstab, um die Spanne des seitdem zurückgelegten Weges wirkungsvoll in Szene zu setzen.¹² Ein erster Schritt auf dieser Strecke war die Annahme einer Lehrstelle im Wehlauer Modewarengeschäft Reinglass, die Liebeck im Jahre 1871 wohl wissend, dass Lehrjahre keine Herrenjahre seien, aber dennoch „glücklich und hoffnungsfreudig“ antrat: „Von jetzt ab nur vorwärts, nicht rückwärts schauen, mit festem Ziel, nicht ziellos, in die Zukunft, wandern. Und lernen, viel lernen.“¹³

Die so poetisch beschriebene Zielstrebigkeit sollte Liebecks Verhalten in den nächsten Jahren und Jahrzehnten bestimmen, und es spricht einiges dafür, dass er sein berufliches Fortkommen tatsächlich so bewusst plante, wie er es in der Retrospektive schildert. Nach Absolvierung der „vorzüglichen Lehrstelle“, der er es verdankte, dass er „ein subtil reell denkender, geschäftsgewandter Kaufmann“ wurde, lehnte er zur Überraschung seines Lehrherrn ein Angebot zur Weiterbeschäftigung in diesem „Ehrenhause“ ab, da er mit dem in Aussicht gestellten Gehalt nicht einmal die „bescheidensten ... standesgemäßen Erfordernisse bezahlen konnte“. Auch zwei weitere Anstellungen in ostpreußischen Provinzstädtchen brach der selbstbewusste „Jüngling ...“, der nun den Kampf ums Dasein aufnehmen und bestehen wollte“, nach kurzer Zeit ab, da es ihm angesichts der desolaten Geschäftslage dort „nicht möglich war, vorwärts zu kommen“.¹⁴ Genau dies jedoch versprach sich Liebeck durch die Annahme einer Stellung als zweiter Buchhalter im angesehenen Königsberger Wäschege­schäft Lachmanski, zu dessen Kunden die „Elite“ der Provinzhauptstadt gehörte. Nachdem er dort drei Jahre gearbeitet und sein kaufmännisches Wissen vergrößert hatte, erschienen ihm die untergeordnete Stellung und das Gehalt als seinen Fähigkeiten und Zukunftsträumen wiederum nicht mehr angemessen. Zum ersten Mal formuliert er sein eigentliches, spätestens in Königsberg herangereiftes Ziel: „Lachmanski durfte nur Sprungbrett zu einer geachteten selbständigen Stellung sein, es hieß überlegen, wie ich diese aufbauen wollte.“¹⁵

Die epische Breite, mit der Liebeck auf den folgenden Seiten – und immer wieder anlässlich weit reichender Entscheidungen – seine vermeintlichen, Jahrzehnte zurückliegenden Gedanken, Überlegungen und finanziellen Berechnungen mitteilt, belegt die große Bedeutung, die die sorgfältige Planung seines Lebens wohl schon zum damaligen Zeitpunkt, sicher aber in der retro-

¹² Vgl. ebd., S. 280-1, 292, 371, 403-4, Zitate S. 17, 8.

¹³ Ebd., S. 80, 97, 22.

¹⁴ Ebd., S. 99-100, 125, 127-8.

¹⁵ Ebd., S. 180-1.

spektiven Präsentation für ihn besaß: „Langes Zaudern kannte ich nicht, ... aber leichtsinnig die Stelle wechseln und Luftpläne machen, das widersprach meiner Natur, die mich von je dahin leitete, stets logisch zu denken und zu handeln.“¹⁶ Im Jahre 1879 bestärkte ihn „seine Natur“, mit dem Schritt in die Selbständigkeit noch zu warten und stattdessen als erster Buchhalter in die Putzwarenhandlung Löwenstein zu wechseln, die zwar im Gegensatz zu Lachmanski nur „von einfachem Publikum“ besucht wurde, ihn aber im Hinblick auf „Gehalt und Ansehen ein Stück vorwärts“ brachte. Schon bald konnte das kleine Geschäft seinen „Heißhunger nach Arbeit“ nicht mehr stillen, so dass er ein Jahr später kündigte, um „endlich in ein [sein/d.A.] Lebensschifflein tragendes Fahrwasser und zur Selbständigkeit zu gelangen“. Als er sich jedoch zu seiner eigenen Verblüffung spontan zu „einem überaus ernsten Entschluss“, nämlich seiner Verlobung, „hinreißen“ ließ, musste er den Plan, als „fliegender, später vereidigter Buchhalter“ zu arbeiten, zunächst aufschieben.¹⁷ Zwar betont er, dass er selbst keine Zweifel daran hatte, auch als Selbständiger die für eine Eheschließung ausreichende Existenzgrundlage zu erwirtschaften. Seine Verlobte und deren Familie drängten jedoch angeblich auf Sicherheit. Wer oder was auch immer den Ausschlag gab, das Angebot des renommierten Modebazars Heinrichs war lukrativ genug, um ihn über die Vertagung seines großen Zieles hinwegzutrusten. So arbeitete Liebeck in den nächsten neun Jahren in einer „festfundierte[n], hochgeachteten Stellung“, in der er im Laufe der Zeit zum Prokuristen und *de facto* Geschäftsführer aufstieg. Hatte er anfangs noch auf eine Partnerschaft mit seinem neuen Chef spekuliert, erkannte er nach einiger Zeit, dass ein Konkurs des alteingesessenen Geschäftes kaum mehr aufzuhalten, an ein Fortkommen dort also nicht zu denken war.¹⁸

Als er sich 1890 endlich mit einem „feinen Herrenartikelgeschäft“ selbständig machte, neigte sich die große Zeit des Einzelhandels, dessen Blüte er in seiner Jugend in Berlin noch hatte beobachten können, bereits ihrem Ende zu. Liebeck selbst bekam dies zu spüren: Obgleich das Geschäft in der Königsberger Innenstadt von Anfang an gut lief, musste er bald feststellen, dass er so „niemals Vermögen würde ansammeln können“ und er und seine Frau „nur für den Haushalt und Unkosten“ arbeiteten. Durch die Etablierung der ersten Warenhäuser in Königsberg bekam er zudem „empfindliche Konkurrenz“, sein lang gehegter Traum bereitete fortan „mehr Sorgen als Freude“, und das „Abwandern eines jeden Kunden kränkte“ ihn sehr.¹⁹ Geschult durch

¹⁶ Ebd., S. 183.

¹⁷ Ebd., S. 187, 198, 208.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 221-340, Zitat S. 240.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 343-75, Zitate S. 345, 374.

die miterlebten Konkurse anderer war Liebeck flexibel genug, die Zeichen der Zeit rechtzeitig zu erkennen und sein Geschäft 1902 „nach freiem Willen“ aufzugeben. Da er schon seit einigen Jahren als ostpreußischer Vertreter eines Gläubigerverbandes „erhebliche Summen“²⁰ dazuverdient hatte, gelang ihm ein bruchloser Übergang in die selbständige Tätigkeit als Anlageberater, Vermögens- und Konkursverwalter. Gleichzeitig baute er seine Geschäftsräume zu einem Automatenrestaurant um, das ihm über zwanzig Jahre lang „ein unbesorgtes jährliches Rieseneinkommen“ sicherte. Die moderne Einrichtung war eine „Sensation“ in der ostpreußischen Hauptstadt, und der Stolz auf seinen unternehmerischen Wagemut ist ihm noch Jahrzehnte später anzumerken: „Alle die Superklugen, die es vorher unbegreiflich fanden, dass ich mein blühendes Geschäft aufgelöst habe, gratulierten mir jetzt zu dem glänzenden Erfolg.“²¹ Seine weitere berufliche Tätigkeit schildert Liebeck noch auf derselben Seite kurz und bündig:

„So überlebte ich die unglückselige Inflation, die so viele sonst ruhige und bedächtige Menschen um Haus und Hof gebracht, vollkommen sorgenfrei, und als sie beendet war, verpachtete ich das Lokal ... zu einem Preise, daß ich ... bescheiden leben kann. Ich gestehe gern, daß ich an jedem neu erwachenden Morgen meinem Schicksal erneut dafür danke, dass es mich davor bewahrt hat, bis zur letzten Stunde meines Lebens arbeiten oder von irgend jemand abhängig sein zu müssen.“²²

Im Alter von 34 Jahren hatte Aron Liebeck sein primäres Ziel, die Selbständigkeit erreicht; zwölf Jahre später begann er, Vermögen anzusammeln, das ihm weder durch Wirtschaftskrisen noch durch einige gescheiterte Bauprojekte und Geschäftsbeteiligungen, die er am Ende seiner „Generalbeichte“ eingesteht, wieder abhanden kam.²³ Betrachtet man die Wiedergabe seines Werdegangs insgesamt, so fällt sofort die ungewöhnliche Gliederung und Gewichtung der Erzählung ins Auge: Die Bedeutung der Selbständigkeit kommt schon allein dadurch zum Ausdruck, dass nach Liebecks Empfinden seine „Wanderjahre“ erst mit der Eröffnung eines eigenen Geschäfts endeten, zu einem Zeitpunkt also, als er bereits zehn Jahre verheiratet und Vater von drei Kindern war. Damit bestätigt er den Eindruck Heinz-Gerhard Haupts und anderer, dass aus der Sicht der Kleinbürger bis ins 20. Jahrhundert hinein gerade die anzustrebende berufliche beziehungsweise materielle Unabhängigkeit das wichtigste Unterscheidungsmerkmal zwischen ihnen und den „großen“ Bürgern blieb. Allerdings erwies sich dies für viele, die nicht so flexibel rea-

²⁰ Ebd., S. 374.

²¹ Ebd., S. 378.

²² Ebd., S. 379.

²³ Ebd., S. 172.

gierten wie Liebeck, oftmals als Falle, denn die ersehnte Selbständigkeit war in der Realität häufig äußerst instabil und konnte wieder zum Abgleiten in ein proletarisches Dasein oder sogar in die Armut führen. Aron Liebeck konnte sich also zu Recht zu den „*happy few*“ zählen, die in den „Arkanbereich des Bürgertums“ vorgedrungen waren.²⁴ Umso erstaunlicher ist es, dass man über die letzten 25 Jahre seines beruflichen Lebens, in denen er eine materielle Basis erreicht hatte, die ihm den angestrebten Platz im gehobenen Bürgertum zumindest in ökonomischer Hinsicht sicherte, so gut wie nichts mehr erfährt. Die minutiöse Schilderung seines Aufstiegs dagegen umfasst beinahe 300 Seiten. Im Mittelpunkt der liebeckischen Selbstdarstellung steht also die persönliche Leistung sowie die Schilderung der dafür nötigen charakterlichen Voraussetzungen, die durch die Erwähnung zahlreicher Gegenbeispiele zusätzlich ins rechte, nämlich außergewöhnliche Licht gerückt werden. So ist sein Bericht angefüllt mit ausführlichen, ja fast genüsslichen Beschreibungen diverser Konkurse und *tragischer Schicksale* aus dem Verwandten- und Bekanntenkreis, die nebenbei die erwähnte Instabilität der kleinbürgerlichen Existenz anschaulich illustrieren.

Dabei werden fast immer individuelle Eigenschaften als Ursache des Unglücks angesehen: Während manche, wie etwa sein langjähriger Chef Heinrichs, durch starrsinniges Beharren auf altmodischen Grundsätzen scheitern, gehen andere durch ihr halblegales oder verschwenderisches Geschäftsgebaren zugrunde.²⁵ Wieder andere, wie sein jüngster Schwager Hermann, sind einfach „leider sehr unbegabt“ und befreien die Angehörigen – in diesem Fall Liebeck selbst – erst durch ihren „Tod von einer schweren Sorge“.²⁶ Den meisten aber fehlt in Liebecks Augen jedoch einfach der rechte Wille. Macht er bei seinem eigenen Vater noch entschuldigend einen religiös induzierten, „jedes ernste Vorwärtstreben verhindernden Fatalismus“ für dessen Scheitern verantwortlich, so ist sein Freund Hurwitz schlicht „nicht stark genug, sich von der Vergangenheit als Angestellter zu lösen“.²⁷ Ein Pensionskollege aus der frühen Königsberger Zeit wird wenig schmeichelhaft folgendermaßen beschrieben: „Einer der vielen ohne sonderliche Note, Mitläufer, ‘ordentlicher’ Mensch, wie man die Sorte nennt, die ihre geschäftlichen Pflichten gewohnheitsgemäß und gedankenlos erfüllen, frei von jedem Eigendünkel aber

²⁴ Vgl. Heinz-Gerhard Haupt, ‘Kleine und große Bürger in Deutschland und Frankreich am Ende des 19. Jahrhunderts’, in Kocka, *Bürgertum im 19. Jahrhundert*, Bd. 2, S. 252-75, 266; vgl. auch: Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, 1849-1914, München 1995, S. 767.

²⁵ Vgl. Liebeck, *Mein Leben*, S. 128-9, 257, 340.

²⁶ Ebd., S. 211, 260.

²⁷ Ebd., S. 5, 136.

auch erstem Vorwärtsstreben sind und nur unter fremder Leitung gedeihen.“²⁸

Man geht sicher nicht falsch in der Annahme, dass Liebeck hier genau seinen Antipoden beschreibt, gegen den sich sein eigener Erfolg umso strahlender abhebt. Dessen Geheimnis lag, daran lässt er keinen Zweifel, im „festen Willen zu ernster Arbeit und steter Vervollkommnung“ begründet und in der sorgfältigen Befolgung seiner Maxime, sich „im öffentlichen Leben weder als Mucker, noch weniger leichtfertig [zu zeigen/d.A.], immer die goldene Mittelstraße wählend, diese nie verlassend.“²⁹

Wirken: Familie und Öffentlichkeit

Obgleich die bürgerliche Gesellschaft ihrem universellen Anspruch nach und in bewusster Abgrenzung zum Adel auf dem Grundprinzip der Leistung statt der Herkunft beruhte, spielte der Familienhintergrund eine nicht zu unterschätzende und doppelte Rolle im „feinen Spiel der Distinktion“: Zum einen vermittelte eine gutbürgerliche Herkunft durch die entsprechende Sozialisation eine größere Sicherheit auf dem gesellschaftlichen und kulturellen Parkett, zum anderen diente sie gewissermaßen als Ausweis der eigenen sittlichen Familientradition.³⁰ Aron Liebecks Selbstdarstellung stand hier vor einem Dilemma: Weder war seine Familie in diesem Sinne vorzeigbar, noch war er überhaupt in ihr aufgewachsen. Er löste dieses Problem einer doppelten, realen und *geistigen* Wurzellosigkeit, indem er aus der Not eine Tugend machte und sich selbst an den Anfang der Familiengeschichte setzte: Seine Herkunftsfamilie wird auf den ersten Seiten schnell abgehandelt, bevor er mit der „eigentlichen Lebensbeschreibung“ beginnen kann. Weitere Informationen über das Leben seiner Eltern lässt er danach an verschiedenen Stellen des Textes einfließen, wobei es ihm nicht immer gelingt, sein Ressentiment gegenüber dem *erfolglosen* Vater, der ihn als einziges Kind in Pflege gegeben hatte, zu verbergen.³¹ Er selbst sieht sich auch familiär als „*selfmade man*“ und stilisiert sich bewusst zum Stammvater „derer von Liebeck“, zum Be-

²⁸ Ebd., S. 133.

²⁹ Ebd., S. 127, 172.

³⁰ Kaschuba, *Bürgerlichkeit nach 1800*, S. 15-20, 29-30; Maurer, *Biographie des Bürgers*, S. 588-91.

³¹ Vgl. Liebeck, *Mein Leben*, S. 1-4, 20-2, Zitat S. 4.

gründer einer neuen, nun gutbürgerlichen Familientradition, mit der er seine eigene Herkunftslosigkeit zu kompensieren trachtet.³²

Dementsprechend findet sich die erste Beschreibung eines vorbildlichen Familienlebens auch nicht in den Kapiteln über seine Jahre in Lötzen oder Friedrichsfelde, sondern erst in der Königsberger Zeit, anlässlich der ausführlichen Schilderung der häuslichen Verhältnisse seiner dortigen Chefs, Lachmanski und Löwenstein. Diese Orientierung an den bürgerlichen Standards der *Höherstehenden*, mit denen man ja tagtäglich im Kontakt stand, war, wie Mario König betont, für Angestellte keineswegs untypisch.³³ Liebeck bekam auf diese Weise noch vor seiner eigenen Eheschließung die Gelegenheit, verschiedene Modelle des anzustrebenden Familienglücks kennen zu lernen: Den Hausstand von Hermann Lachmanski führte dessen Gattin Laura „so vornehm ..., daß er in Königsberg ein Sammelpunkt distinguirter Persönlichkeiten wurde“. Neben den regelmäßigen Geselligkeiten am Freitagabend und am Sonntagmittag wurden Gäste zu Vortragsabenden und musikalischen Darbietungen geladen. „Seele“ und „Krone des Hauses“ war die Ehefrau, der es „geschmückt mit dem strahlenden Diadem echter Weiblichkeit“ neben der Erziehung der sechs Kinder gelang, „glückgeformte Häuslichkeit“ und „standesgemäße, angenehme“ Lebensführung zu vereinen.³⁴ Dagegen nahm sich der familiäre Stil der Brüder Löwenstein bescheiden aus: Diese sparsamen und „still zufriedenen Menschen“ verkehrten nur in einem kleinen Kreis von Verwandten und Freunden und lehrten Liebeck durch ihr Beispiel, „daß äußerer Schein nicht wahres Glück bedeute und man auch in bescheidener Zurückgezogenheit solches finden kann“.³⁵ Die Tatsache, dass die Brüder ebenfalls aus ärmlichen Verhältnissen stammten, mag die Identifikation mit ihnen erleichtert haben. Außerdem war Liebeck zumindest retrospektiv Realist genug, um zu wissen, dass die Führung eines „großen Hauses“ wie das der von ihm bewunderten Lachmanskis weniger seine späteren finanziellen als seine *kulturellen* Möglichkeiten – und die seiner Frau – bei weitem überstiegen hätte.

Dass zu einer gefestigten bürgerlichen Existenz nach Möglichkeit eine Familie gehörte, stand für Liebeck außer Frage, und so hatte er vor dem Antritt seiner ersten Stelle in Königsberg vergeblich um eine ehemalige Schulfreundin aus Guttstadt geworben.³⁶ „Mit jeder Faser [seines/d.A.] Herzens“

³² Ebd., S. 219, 242.

³³ Vgl. Mario König, 'Angestellte am Rande des Bürgertums. Kaufleute und Techniker in Deutschland und in der Schweiz 1860-1930', in Kocka, *Bürgertum im 19. Jahrhundert*, Bd. 2, S. 220-51, 225.

³⁴ Liebeck, *Mein Leben*, S. 151-4.

³⁵ Ebd., S. 194.

³⁶ Wobei Liebeck nicht versäumt mitzuteilen, dass seine „einstige jugendliche Schwärmeri“, die ihn angeblich aus materiellen Gründen verschmäht hatte, später unvermählt starb;

erstrebte er „die Gründung eines bescheidenen Haushalts“, wobei er gern auch „ein ganz armes Mädchen“ heiraten wollte. Hinter diesem Wunsch schimmert deutlich die Sorge durch, dass eine „vermögende Frau“ seine eigene Arbeitsleistung nicht wirklich zu schätzen wissen und durch materielle Abhängigkeiten die „natürliche Ordnung“ der Ehe durcheinandergebracht werden könnte. „Ich brauche und suche eine solche, die in allen Lebenslagen mir treu zur Seite steht, mithilft beim Auf- und Ausbau meiner Existenz, die ich aus diesem Grunde so recht von Herzen lieben muss, [die/d.A.] mir, ohne ausgesprochen zu werden, ihr Lebensglück verdankt“, stellte er daher bei einer späteren Gelegenheit klar. „Einer solchen Frau will ich alles, was ich bin und was ich habe, zu Füßen legen, mag sie mir auch nichts weiter in die Ehe bringen als Herzengüte, klaren Verstand und den eifrigen Willen, mein Lebensglück zu begründen, zu erhalten und stetig zu vergrößern.“³⁷

Allein die Tatsache, daß Liebeck seine zweite Brautwerbung auf zehn Seiten in wörtlicher Rede beziehungsweise im inneren Monolog „authentisch“ wiedergibt, belegt die außerordentliche Bedeutung, die die richtige Partnerwahl und die aus ihr folgende „häusliche Glückseligkeit“ für ihn besaß. Ehe und Familie waren, wie Karin Hausen schon vor einigen Jahren bemerkt hat, keineswegs „Nebenschauplätze in der Geschichte des Bürgertums und der bürgerlichen Gesellschaft“, und Liebeck führt eindrucksvoll vor, wie sich die familiäre Bühne hervorragend dazu eignete, idealisierte Selbst- und Fremdbilder zu entwerfen und *en passant* die psychische wie praktische Rollenverteilung festzuschreiben.³⁸ So wird er bei seinem Heiratsantrag unvermutet zum Helden und seine künftige Frau zum Spiegel seiner – bisherigen – Lebensleistung, wie ein längerer Blick auf diese Schlüsselszene seiner Autobiographie zeigt.

Zufällig begleitete Aron Liebeck im Herbst 1880 die Kassiererin des löwensteinschen Geschäfts, Fräulein Marie Zacharias, nach der Arbeit nach Hause, wobei sich ein Gespräch entwickelte, bei dem sie Interesse für seine Lebensgeschichte zeigte. Die „schwere Jugendzeit“ und sein stetiger Aufstieg lösten bei Fräulein Zacharias spontan Mitgefühl und Bewunderung aus. Als Liebeck merkte, „daß ihre Wangen sich lebhaft färbten und ihr Blick wie gebannt an [seinen/d.A.] Lippen hing [... drängte sich/d.A.] alles Gefühl, Den-

vgl. ebd., S. 130; zur „heiligen Pflicht der Familiengründung“ vgl. auch: Maurer, *Biographie des Bürgers*, S. 530-4.

³⁷ Liebeck, *Mein Leben*, S. 270-1, 204.

³⁸ Vgl. Karin Hausen, ‘„... eine Ulme für das schwankende Efeu“. Ehepaare im deutschen Bildungsbürgertum. Ideale und Wirklichkeiten im späten 18. und 19. Jahrhundert’, in Ute Frevert (Hrsg.), *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988, S. 85-117, 88.

ken und Empfinden überströmend“ in ihm zusammen – ein gewichtiger Moment, der sich in der Rückschau nur durch eine Anleihe bei Shakespeare adäquat ausdrücken lässt.

„Bei alledem fiel mir blitzartig das tiefpoetische Bekenntnis ein, das Othello vor dem Dogen ablegt: ‘Sie liebte mich, weil ich Gefahr bestand, ich liebte sie um ihres Mitleids willen.’ War ich nicht, ganz wie Othello, von meiner frühesten Jugend an ein Kämpfer gewesen, wenn auch nicht mit scharfem, so mit geistigem Rüstzeug? ... Hätte ich meine Lehrzeit nicht zur Vermehrung meiner Kenntnisse ausgenutzt, was wäre aus mir geworden! Ein Herdenmensch, nichts weiter! Aber neben mir ging ein Mädchen, das, gerührt von der oberflächlichen Erzählung meiner Vergangenheit, Tränen vergoß, mußte es nicht ein wunderbar sanftes, liebevolles Gemüt besitzen? Außerdem war es hervorragend tüchtig, ehrlich und brav. Ich wollte vereideter Bücherrevisor ... werden, da wäre Fräulein Zacharias die richtige, erstrebenswerte Berufshelferin für mich.“³⁹

Derart emotional wie rational inspiriert, machte Liebeck ihr spontan einen Heiratsantrag, dem „dieses herzig-goldige Mädel“ nach einer kurzen Bedenkzeit mit einem „Druck ihrer kleinen zitternden Hand“ zustimmte.⁴⁰ Es wäre sicher zu viel interpretatorische Phantasie verlangt, wollte man den Grad der Zuneigung zwischen zwei Menschen aus einem autobiographischen Text ablesen – zumal hier nur eine Person zu Worte kommt. Als sicher kann lediglich gelten, dass die „glückliche Ehe“ zu den „essentials“ einer gelungenen bürgerlichen Lebensführung gehörte, und Gegenteiliges dementsprechend selten in (auto-)biographischen Darstellungen zu finden ist.⁴¹ Im Falle Aron Liebecks gibt die erzählerische Gestaltung jedoch durchaus Hinweise auf die Bedeutung, die seine erste Frau für ihn besaß: Nach fünfzehn Jahren Ehe starb Marie Liebeck an einem Gehirnschlag, und neben der beschriebenen Werbung wird kein anderes Ereignis derart minutiös und dramatisch geschildert wie ihre letzten Stunden und ihr überraschender Tod. Für ihren Mann war dies ein gewaltiger Einschnitt, er erlitt einen Nervenzusammenbruch und empfand sein Leben danach als „verpuscht“ und ohne „Wert und Richtung“. Als vierzigjähriger Witwer mit drei Kindern sah er sich jedoch gezwungen, schnell wieder zu heiraten, und fand schließlich in einer jungen Cousine seiner verstorbenen Frau eine ideale zweite Gattin: Franziska Rosenbaum zeichnete sich durch „Pflichttreue“ und „unerlernte und doch logisch richtige kaufmännische Kenntnisse“ sowie durch die Tatsache aus, dass sie aus früheren Aufenthalten im liebeckischen Hause sowohl die Kinder als auch ihn und seine „Eigenarten genau kannte“. Durch sie verwandelte sich „die trübe Gegenwart in eine Trost

³⁹ Liebeck, *Mein Leben*, S. 200-202.

⁴⁰ Ebd., S. 209.

⁴¹ Vgl. Hausen, *Ehepaare*, S. 88; Maurer, *Biographie des Bürgers*, S. 555-8.

und Hilfe verheißende bessere Zukunft“, so dass Liebeck trotz des durch den Tod seiner ersten Frau hervorgerufenen biographischen Bruchs am Ende seiner Erinnerungen ein glückliches Familienleben präsentieren kann.⁴² Bei der Beschreibung der Lebenswege seiner insgesamt fünf Kinder macht er zwar keinen Hehl daraus, dass vor allem zwischen ihm und seinen beiden jüngeren Söhnen die jeweiligen „Anschauungen vom praktischen Leben ... vollkommen auseinander“ gingen. Insgesamt aber kann er auch das „Projekt Familie“ als erfolgreich verbuchen: Als Höhepunkte und gewissermaßen als Belege dienen ihm die ausführlichen Schilderungen der Feiern zur Silbernen Hochzeit im Jahre 1922 und zu seinem siebzigsten Geburtstag vier Jahre später, bei denen er – neben den künstlerischen und vollständig abgedruckten dichterischen Darbietungen – die innere Harmonie der Familie, das „gelungene Beisammensein mit all unseren Kindern“ in den Vordergrund rückt.⁴³

Den häuslichen Gemeinschaften mit beiden Ehefrauen war eine wohl durchdachte Lebens- und Arbeitsplanung gemein, die den Eindruck Shulamit Volkovs bestätigt, die jüdische Familie „als Institution“ habe im Prozess des Aufstiegs und der „Assimilation“ der deutschen Juden eine zentrale und meist zu wenig beachtete Rolle gespielt.⁴⁴ So scheint man auch im Hause Liebeck jeweils sorgfältig abgewogen zu haben, wie man welche kurz- oder langfristigen Ziele am besten erreichen könnte: Durch die ungeplante Verlobung zum Beispiel wurde das große Projekt der Selbständigkeit, wie erwähnt, zunächst verschoben, da man zur Familien- und Hausstandsgründung die Sicherheit eines regelmäßigen Einkommens vorzog. Gleichzeitig war es für den Bräutigam selbstverständlich, schon am Tag nach dem Heiratsantrag die Stellung seiner Verlobten zu kündigen, zumal diese sich noch vor der Ehe „in Wirtschaft und Küche belernen“ sollte. Nachdem seine Frau zehn Jahre im Haus „gewirkt“, drei Kinder geboren und ihm ein Refugium geschaffen hatte, in dem er sich „endlich von [seinen/d.A.] ermüdenden Wanderjahren ausruhen“ konnte, waren die beruflichen Fähigkeiten seiner „geeignetsten Gehilfin“ wieder vonnöten, als es darum ging, den lang gehegten Traum der Selbständigkeit zu verwirklichen.⁴⁵ Das eigene Geschäft war nur aufgrund der Mitarbeit der beiden Ehefrauen und später der ältesten Tochter überhaupt rentabel. Da sich die Wohnung der Familie im selben Gebäude befand, konnten Haushalt und Kinder *nebenbei* oder mit Hilfe von zum Teil monatelangem Ver-

⁴² Vgl. Liebeck, *Mein Leben*, S. 360-7, Zitate S. 366-7.

⁴³ Vgl. ebd., S. 383-91, 455-64; Zitate S. 389, 456.

⁴⁴ Vgl. Shulamit Volkov, 'Erfolgreiche Assimilation oder Erfolg und Assimilation: Die deutsch-jüdische Familie im Kaiserreich', in *Jahrbuch des Wissenschaftskollegs zu Berlin*, 1982/83, S. 373-87, 376.

⁴⁵ Liebeck, *Mein Leben*, S. 210, 207.

wandtenbesuch betreut werden – eine Konstruktion, die keineswegs dem bürgerlichen Modell der Trennung von beruflicher und privater Sphäre entsprach. Aber der Wunsch nach Unabhängigkeit scheint so dominant gewesen zu sein, dass ihm selbst das für die bürgerliche Reputation der Familie so wichtige Ideal der Nur-Hausfrau zumindest eine Zeit lang untergeordnet wurde. Da das Geschäft jedoch nicht wie erhofft reüssierte, vermerkte Liebeck bei seiner Auflösung erleichtert, dass nun alles wieder in ein respektableres Fahrwasser geriete und sich Frau und Tochter „dem Haushalt und der Erziehung der Kinder“ beziehungsweise der „Fortbildung, besonders in Musik“, widmen konnten.⁴⁶

Ein ähnlich abwägendes Vorgehen zeichnete die Familie auch bei der Auswahl der äußeren Attribute ihres Lebensstils aus. So wählte man zu Beginn der Ehe eine moderne Wohnung in einem in der Nähe des alten *jüdischen* Wohnbezirks der Stadt gelegenen Neubaugebiet, die man sich jedoch zunächst nur durch Untervermietung eines Zimmers leisten konnte.⁴⁷ Während diese erste als „Stammwohnung derer von Liebeck“ noch detailliert beschrieben wird, finden die weiteren Umzüge nur mehr beiläufige Erwähnung; lediglich der Kauf des ersten Geschäfts- und Wohnhauses in der Königsberger Innenstadt wird „stolz und glücklich“ vermerkt. Als Liebeck einige Jahre später in der besten Wohngegend der Stadt eine Villa bauen ließ, ist ihm dies – eigentlich ein repräsentativer Höhepunkt des erfolgreichen Bürgerlebens – kurioserweise gerade noch fünf Zeilen wert. Vielleicht erklärt sich sein mangelnder retrospektiver Enthusiasmus dadurch, dass das Haus im vornehmen Amalienau nicht Liebecks eigener Verdienst war; der Bau wurde vielmehr von seiner zweiten Frau, wohl mit Hilfe einer Erbschaft, finanziert.⁴⁸ Sehr viel ausführlicher dagegen berichtet der Autor von seinen diversen Reisen, die jedoch zunächst vor allem beruflicher Natur waren. Nach fünf Ehejahren konnte es sich die Familie zum ersten Mal leisten, den Sommerurlaub an der samländischen Küste zu verbringen, und erst nach weiteren zehn Jahren, also kurz vor ihrem Tod, bekam Marie von ihrem Mann eine Vergnügungsreise nach Westdeutschland geschenkt. Erst mit dem Erreichen eines gesicherten Wohlstands durch die Verpachtung des Automatenrestaurants gehörten längere Urlaube und Bildungsreisen zu den festen Programmpunkten im Jahresablauf der Familie Liebeck.⁴⁹

⁴⁶ Ebd., S. 344-5, 374; vgl. allgemein: Kaplan, *Jewish Middle Class*, S. 168-71.

⁴⁷ Die Altbauten dieser Gegend um die Synagogen und Gemeindeinstitutionen, in der Juden 1905 über 10% der Einwohner stellten, waren meist ärmlich und heruntergekommen; vgl. Schüler-Springorum, *Jüdische Minderheit*, S. 57-8.

⁴⁸ Liebeck, *Mein Leben*, S. 241-2, 371, 401.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 316, 357, 368, 402-43.

Parallel zu den gewichtigen Veränderungen im privaten Leben Aron Liebecks wandelte sich auch seine nichtberufliche öffentliche Existenz – etwa die Formen des von ihm bevorzugten sozialen Verkehrs oder seine Freizeitgestaltung. Wie eng sich gerade in diesem Bereich die beruflich notwendige Kontaktpflege mit der Sehnsucht nach sozialem Aufstieg verband, spricht aus jeder Zeile der Schilderung seines Junggesellenlebens. Mit Ausnahme der Freundschaft zu einem alten, ebenfalls aus ärmeren Verhältnissen stammenden Schulfreund war Liebeck stets darauf bedacht, in seiner Freizeit ungezwungenen Kontakt zu gesellschaftlich *höherstehenden* Kreisen zu bekommen, was ihm jedoch nur in bestimmtem Rahmen gelingen konnte und einmal mehr die klassenspezifische Strukturierung der bürgerlichen Geselligkeit verdeutlicht. So wurde er zum Beispiel als junger Angestellter nur gelegentlich in das Haus seines Chefs Lachmanski geladen, war jedoch bald ständiger Gast beim „Kaffeeklub“, zu dem Lachmanskis unverheirateter Bruder und Mitinhaber Leopold regelmäßig andere Junggesellen um sich versammelte. Als Buchhalter im nicht ganz so vornehmen Geschäft Löwenstein wohnte er zur Untermiete bei der Schwägerin des Inhabers, wodurch sich „ein formeller Verkehr“ und bald private Einladungen in dessen Familie anbahnten, was ihm, wie er selbst betont, „sehr lieb war“.⁵⁰ Daneben versuchte Liebeck, um sich auch in „gesellschaftlicher Beziehung ... fortzubilden, Eintritt zu den damals tonangebenden Ressourcen zu erlangen“, besuchte eifrig alle Feste und Bälle, auf denen ihm durch seine „Tanzfähigkeit der Weg zu den besten Familien geebnet“ wurde, und durfte so auf einem Maskenball (!) sogar einmal seine „verehrte Chefin“ Lachmanski aufs Parkett führen. „Ungezwungen köstlich amüsieren“ konnte man sich dagegen auf den Tanzabenden der Vereine, „deren Mitglieder nicht zu der oberen Gesellschaftsklasse gehörten“ und die Liebeck gewissermaßen zur Entspannung besuchte; auch die von ihm geschilderten Nächte bei Skat und Billard werden eher zu dieser Kategorie der zweckfreien Geselligkeit gehört haben.⁵¹ Unterschiedlich motiviert scheint auch seine Teilnahme am regen Vereinsleben der Stadt gewesen zu sein: Während der „Kegelclub Samstasia“, der „Verein der Liederfreunde“ und der von ihm mitbegründete „Dramatische Leseverein“ vorwiegend von jungen Angestellten und Kaufleuten besucht wurden, war die Mitgliedschaft im Männerturnverein, wie Liebeck noch in der Rückschau stolz betont, durchaus gemischt – und damit auch die Gründe seines Beitritts:

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 156, 150-1, Zitat S. 196; auch König, *Angestellte*, S. 230-236; Kaschuba, *Bürgerlichkeit nach 1800*, S. 22.

⁵¹ Liebeck, *Mein Leben*, S. 171-2.

„Aber nicht allein Stählung meiner Muskeln, Kräftigung meiner Gesundheit, Abhärtung gegen Witterungseinflüsse, Abhaltung von jugendlichen Verirrungen und Bummeleien fand ich im Turnverein, sondern als gleich schätzenswertes Gut kameradschaftlichen Anschluß an eine Menge gleichgesinnter Männer, die frei von jedem Stolz, jeder Voreingenommenheit waren, sie mochten noch so reich, in der Lebensstellung noch so erhaben dastehen. Im Turnverein fühlte, bewegte und gab sich jeder nur als Glied des Ganzen. War der Turnabend beendet, gingen viele, ich immer, zu Krischnick nach der Turnkneipe, wo Kommers abgehalten wurde. Ob ich, der jüngste, neben dem Bierbrauereibesitzer Rettig, oder dem sehr reichen Louis Adamsohn saß, war ganz gleichgültig.“⁵²

Dieses heitere Junggesellenleben änderte sich schlagartig mit Liebecks Verlobung. Da er nun „selbstverständlich“ jeden Abend bei der Familie seiner Braut verbrachte, trat er sofort aus allen Vereinen aus, die ihn als passives Mitglied ohnehin nur „nutzlos Geld“ gekostet hätten.⁵³ Von nun an verkehrte er im Freundeskreis der Familie Zacharias und hielt lediglich Kontakt zu einigen wenigen früheren Bekannten, von denen die meisten in diesen Jahren ebenfalls Familien gründeten. Das gesellschaftliche Leben der Liebecks bestand fortan, neben sporadischen Theater- und Konzertbesuchen, aus gegenseitigen Einladungen einer Gruppe junger Ehepaare, in deren Nähe man wohnte und mit denen man später auch die Urlaube an der Küste gemeinsam verbrachte. Innerhalb dieses über die Jahre auffällig beständigen Freundeskreises wurden Ehen und Sozietäten vermittelt, finanzielle Transaktionen beraten – wobei Liebeck aufgrund seines Berufs eine besondere Rolle zukam – und, etwa beim Kartenspiel, „bis in den Morgen hinein“ einer ungezwungenen Geselligkeit gefrönt.⁵⁴

Dabei fällt eine Konstante ins Auge, die schon Liebecks Leben vor der Eheschließung gekennzeichnet hatte: Bei den von ihm beschriebenen Kollegen, Bekannten und Freunden handelte es sich ausschließlich um Juden. Die einzige Ausnahme könnte sein langjähriger Chef Heinrichs gewesen sein, dessen Name sich nicht in den Mitgliederlisten der Synagogengemeinde findet. Der Kontakt zu ihm scheint sich jedoch, im Gegensatz zu Lachmanski und Löwenstein, auf das Berufliche beschränkt zu haben: Als Liebeck auch ihn zur Beschneidungsfeier seines ersten Sohnes einlud, erhielt er eine Absage, die er noch in seinen Erinnerungen mit der „konsequent durchgeführten Eigenart“ seines Chefs zu erklären versucht, „niemals Gesellschaften“ zu besuchen.⁵⁵ Während die Religionszugehörigkeit seiner diversen *vorehelichen* Vereinsbrüder nicht mehr zu rekonstruieren ist, verlagerte sich die organi-

⁵² Vgl. ebd., S. 170-1, 179-80, Zitat S. 167-8.

⁵³ Ebd., S. 221.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 215-21, 241, 244, 259-62, Zitat S. 261.

⁵⁵ Ebd., S. 281.

sierte Geselligkeit nach der Eheschließung ganz eindeutig auf die jüdische Gemeinde. Liebeck war Mitglied in verschiedenen Wohltätigkeitsvereinen und in der zur Loge B'nei B'rith gehörenden „Kantloge“, was man allerdings nur am Rande erfährt. Auch die Auskünfte über seine Aktivitäten in dem von ihm mitgegründeten „Verein für jüdische Geschichte und Literatur“ in Königsberg sind recht spärlich:

„Bei der Gründung des hiesigen Vereins wurde ich sofort Vorstandsmitglied und Vereinsdichter Die dem Verein ... gewidmeten Gedichte waren ... humoristisch gehalten, bildeten in diesem Sinne Loblieder auf den Vorstand, einmal auch auf die Frauen, und lösten bei den Stiftungsfesten ungeheuren Jubel aus. Durch derartige, dem Verein erwiesene Liebenswürdigkeiten fesselte ich die Mitglieder desselben geschäftlich an mich; ich durfte sagen, neben meinem lieben Freund Birnbaum eins der beliebtesten Vereinsmitglieder gewesen zu sein.“⁵⁶

War die Mitgliedschaft in einem Gemeindeverein dem Status eines verheirateten bürgerlichen Mannes vermutlich angemessener als die in einem Kegellclub, so wird aus diesen Worten doch auch deutlich, dass es hier – zumindest für Liebeck – in erster Linie weniger um die inhaltliche Arbeit der jeweiligen Organisation, sondern um Geselligkeit, um berufliche und private Kontakte ging. Das Vereinsleben der jüdischen Gemeinde eröffnete ihm, dem Buchhalter, den ersehnten Zugang zu anderen, bildungsbürgerlich geprägten Kreisen. Dieses Ziel hatte er spätestens erreicht, als er Gemeindegrößen wie den Rabbiner Bamberger oder den Oberkantor Birnbaum zu seinen „lieben Freunden“ zählen konnte, worauf er in seinen Erinnerungen wiederholt und stolz verweist.⁵⁷

Denken: Sittlichkeit und Bildung

Eng verwoben mit der Ausgestaltung des bürgerlichen Familienlebens war die Kultivierung von *Sittlichkeit* und *Bildung*, der, wie oftmals betont worden ist, eine zentrale Rolle im Prozess der Verbürgerlichung der deutschen Juden zukam. Auf den ambivalenten, für die Minderheit sowohl in- als auch exklusiven Charakter dieser beiden Konzepte hat zuerst George L. Mosse hingewiesen und dabei hervorgehoben, dass unter „Sittlichkeit“ nicht nur Moral, Sauberkeit und Selbstbeherrschung verstanden, sondern auch so individuelle Merkmale wie Körperhaltung und Physiognomie einer strengen Musterung

⁵⁶ Ebd., S. 353-4, vgl. auch S. 455.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 144-6, 281, 354-6; zur Rolle Bambergers und Birnbaums in der Königsberger Gemeinde: Schüler-Springorum, *Jüdische Minderheit*, S. 108-110.

unterworfen wurden.⁵⁸ Diese Deutung wird durch Aron Liebecks Lebenserzählung durchaus bestätigt, obgleich sich dort lediglich zwei knappe Beschreibungen seiner eigenen Erscheinung finden: Er sei „schmächtig, aber kräftig“ gewesen und hatte als junger Mann „rötlich schimmerndes volles Haar ... und einen bescheidenen Schnurrbart“.⁵⁹ Das Äußere anderer Menschen, die in seiner Geschichte eine Rolle spielen, wird jedoch auffallend häufig und auffallend detailliert geschildert, wobei gutes Aussehen meist, aber nicht immer, mit einem edlen Charakter einhergeht. Zudem scheint, im Gegensatz zu der für die bürgerliche Welt im Allgemeinen als typisch geltenden Rollenzuschreibung, zumindest für Aron Liebeck das äußere Erscheinungsbild von Frauen bei weitem nicht so wichtig gewesen zu sein wie das seiner männlichen Freunde und Kollegen.⁶⁰ Frauen werden nicht nur weniger häufig, sondern vor allem knapper und seltsam gleichförmig beschrieben. Nur ausnahmsweise war eine Frau „interessant und schön“, meist erschienen die Vertreterinnen des anderen Geschlechts ihm entweder „stattlich“ oder „niedlich“, vor allem aber werden sie ausgiebig mit Diminutiven geschmückt, so dass nicht nur bei der Beschreibung von Liebecks eigenem „kleinen Weibchen“ immer wieder von „Händchen“, „Mündchen“ und „Gesichtchen“ die Rede ist.⁶¹

Während so indirekt physische Überlegenheit oder doch zumindest Distanz suggeriert wird, sind Liebecks Schilderungen der männlichen Physiognomie um vieles variantenreicher und zeichnen sich durch eher ungewöhnliche Attribute aus. Seine Geschlechtsgenossen waren, falls sie ihm nahe standen, fast ausnahmslos „schöne Menschen“, sie waren „wohl-“ beziehungsweise „gutproportioniert“ und besaßen „auffallend schöne männliche“ oder „auffallend angenehme hübsche Züge“.⁶² Stellvertretend für viele sei hier die Beschreibung eines Lehrlings bei Lachmanski zitiert, der später als Schauspieler Karriere machen sollte: „Max Behrend [war/d.A.] ein junger Mann von etwa 17 Jahren, mit vollem, nach hinten gekämmten, tiefschwarzem Haar, feurigen

⁵⁸ Vgl. George L. Mosse, 'Jewish Emancipation: Between Bildung and Respectability', in Jehuda Reinharz/Walter Schatzberg (Hrsg.), *The Jewish Response to German Culture*, London 1985, S. 1-16; auch Shulamit Volkov, 'Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma', in dies., *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 18. und 19. Jahrhundert*, München 1990, S. 111-30; Maurer, *Biographie des Bürgers*, S. 234-6.

⁵⁹ Liebeck, *Mein Leben*, S. 167, 231.

⁶⁰ Zum allgemeinen Umgang mit *Schönheit* vgl.: Ulrike Döcker, *Die Ordnung der bürgerlichen Welt. Verhaltensideale und soziale Praktiken im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1994, S. 241; auch: Ute Frevert, *„Mann und Weib und Weib und Mann“*. *Geschlechter-Differenzen in der Moderne*, München 1995, S. 133.

⁶¹ Liebeck, *Mein Leben*, S. 218, 26, 163, 208, 172, 188.

⁶² Ebd., S. 88, 144, 231, vgl. auch S. 197, 259.

Augen, die zu seinem blassen Teint auffallend kontrastierten, klassischer Nase, schlankem Wuchs.“⁶³

Gleichzeitig waren die von Liebeck so liebevoll porträtierten „schönen Männer“ frei von jedem militärischen Habitus, im Gegenteil: Wie er selbst einräumt, war ihm die Armee, mit der er vor allem in seiner Lötzener Zeit in Berührung gekommen war, von jeher ein „Ort des Schreckens“ gewesen, der ihn, nicht zuletzt aufgrund der in der dortigen Garnison beobachteten Misshandlungen, mit „tiefem Ekel“ erfüllte.⁶⁴ So verwundert es auch nicht, dass in seinen Erinnerungen an mehreren Stellen – meist anlässlich von Todesfällen – „bitterlich weinende“ Männer geschildert werden, die dies zudem keineswegs nur im stillen Kämmerlein taten. Liebeck selbst berichtet von „heftigen Weinkrämpfen“, mit denen er nach dem Tod seiner ersten Frau regelmäßig auf Kondolenzbezeugungen seiner Kunden reagierte.⁶⁵ Statt maskulin-militärischen Gehabes dominiert in seinen Charakterisierungen eine „sanfte Männlichkeit“, bei der der Autor gutes Aussehen und respektgebietende Ausstrahlung oftmals zu einer spezifischen Form „jüdischer Schönheit“ zu vereinen sucht.⁶⁶ Auf diese Weise wird etwa der von ihm so verehrte Gemeinderabbiner Bamberger beschrieben, aber auch ein „nur in theologischem Wissen“ bewanderter Getreidemakler,

„der damals selbst einem Rembrandt als Modell für einen typisch schönen Juden hätte dienen können: Sein hoher stattlicher Wuchs, das von einem langen schwarzen Vollbart umrahmte, edelgeformte Gesicht, aus dem zwei kluge durchdringende und doch sanfte bebrillte Augen dreinblickten, alles glich sich bei Herrn Rabinowitz aus zu einem wohlgeformten Ganzen.“⁶⁷

Trotz der Absage an soldatisch geprägte männliche Leitbilder fühlte sich Liebeck jedoch, wie er in seiner Autobiographie an mehreren Stellen betont, durchaus als „Kämpfer“ und wollte als ein solcher, in Anlehnung an Goethe, in die (Familien-)Geschichte eingehen: „Macht nicht so viel Federlesen, setzt auf meinen Leichenstein: dieser ist ein Mensch gewesen, und das heisst, ein

⁶³ Ebd., S. 177.

⁶⁴ Ebd., S. 31-2. Liebecks Vater betreute die in Lötzen stationierten jüdischen Soldaten.

⁶⁵ Ebd., S. 365, vgl. auch S. 41-2, 118.

⁶⁶ Zum Verhältnis von Männlichkeit, männlichem Aussehen und Sittlichkeit vgl.: Mosse, *Between Bildung and Respectability*, S. 6, 11. Die hier so bezeichnete „sanfte Männlichkeit“ unterscheidet sich in wesentlichen Punkten – vor allem in der Orientierung auf das Berufsleben – von der von Anne-Charlott Trepp unter demselben Begriff beschriebenen Identität Hamburger Bürger; vgl.: dies., *Sanfte Männlichkeit und selbständige Weiblichkeit. Frauen und Männer im Hamburger Bürgertum 1770-1840*, Göttingen 1995, S. 401-2.

⁶⁷ Liebeck, *Mein Leben*, S. 215-6, vgl. auch S. 144.

Kämpfer sein.“⁶⁸ Die auf den ersten Blick banal erscheinende Tätigkeit eines Buchhalters erhält durch solche Analogien heroische Dimensionen, war es Liebeck doch, wie er mehrmals beteuert, von jeher nur darum gegangen „den ernstesten Kampf im wirtschaftlichen Leben mit Ehren bestehen zu können“.⁶⁹ Der Nachweis der Ehre, auf deren Bedeutung für die bürgerliche Gesellschaft Ute Frevert hingewiesen hat, ist in seinem speziellen Fall allerdings nicht ganz einfach zu führen.⁷⁰ Als Kaufmann konnte er sich relativ problemlos mit den klassischen Begriffen der berufsständischen Ehre – „Pflichterfüllung, Reellität im Denken und Handeln“⁷¹ – schmücken, die auch dementsprechend häufig in seinen Erinnerungen auftauchen. In seiner Tätigkeit als Konkursverwalter und Anlageberater jedoch kam er nur allzu leicht in den Ruch unehrenhafter Geldgeschäfte. So zog beispielsweise allein der Konkurs seines Chefs Heinrichs einen mehrjährigen, in der überregionalen Presse diskutierten Prozess nach sich, aus dem Liebeck als verantwortlicher Buchhalter am Ende „rein und lauter“ hervorging. Welch immense Bedeutung der Rettung seines „geachteten Namens“ allein in diesem Falle zukam, wird schon daran sichtbar, dass er der detaillierten Beschreibung seiner Tätigkeit für Heinrichs fast 100 Seiten widmet.⁷² Vermutlich hängt es tatsächlich mit diesem, für den bürgerlichen Ehrbegriff so prekären Berufsfeld zusammen, dass Liebeck seine Lebensgeschichte auf wahrlich eindrucksvolle Weise mit exakten Schilderungen seiner privaten Ein- und Ausgaben, Gehalts- und Mieterhöhungen, finanziellen Transaktionen und Beratungen füllt, wobei er weder den Preis für das Mittagessen in einer Bahnhofsgaststätte im Jahre 1882 noch die ausnehmend günstige zweite Hochzeitsreise in die Schweiz unerwähnt lässt.⁷³ Dieses erstaunlich offene Reden beziehungsweise Schreiben über finanzielle Angelegenheiten, das auch vor der Aufzählung sämtlicher Unterstützungen für Verwandte und Bekannte nicht Halt macht, steht in krassem Gegensatz nicht nur zum bürgerlichen Ehrenkodex, sondern auch zu dem von ihm selbst erwähnten und bewunderten Umgang mit Geld etwa im Hause Lachmanski: Dort leistete man auf „vornehme Art ... verschwiegene Beihilfe“ – ein Vorbild, dem Liebeck zwar in materieller, nicht aber in ideeller Hinsicht nahe gekommen zu sein scheint.⁷⁴

⁶⁸ Ebd., S. 485.

⁶⁹ Ebd., S. 201.

⁷⁰ Vgl. Ute Frevert, *Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*, München 1991.

⁷¹ Liebeck, *Mein Leben*, S. 100.

⁷² Vgl. ebd., S. 231-339, Zitat S. 337.

⁷³ Vgl. ebd., S. 267a, 368.

⁷⁴ Ebd., S. 153-4.

Ähnlich bemüht erscheint Liebecks Verhältnis zum neben dem Besitz wichtigsten bürgerlichen Unterscheidungskriterium: zur Bildung. In seiner Lebensgeschichte wird die implizite und explizite Präsentation von *Bildung*, zusammen mit der Schilderung des sozialen Aufstiegs, zum roten Faden der Selbstdarstellung, und dies, obgleich oder gerade weil Liebeck, wie er selbst eingesteht, keine offiziellen Bildungspatente besaß: „Seit meiner frühesten Jugend und bis heute nagt an mir der geheime Kummer, daß ich trotz allen Fleisses, den ich auf meine wissenschaftliche Fortbildung verwandte, nicht aus dem Stadium eines Autodidakten herauskommen konnte.“⁷⁵

Dieses Manko versucht Liebeck auf verschiedene Weise zu kompensieren, die nicht selten an den von Pierre Bourdieu so meisterhaft sezierten „hilflosen Eifer“ und die „bedingungslose kulturelle Beflissenheit“ des Kleinbürgers erinnert.⁷⁶ So sind Liebecks Lebenserzählung die literarischen Ambitionen ihres Autors, der nach eigener Aussage eine „rein natürliche, poetische Ader“ besaß, immer wieder anzumerken: Vor allem im ersten Teil, der seinem „Kampf“ um sozialen Aufstieg gewidmet ist, gelingen ihm durch wörtliche Rede angereicherte spannende Passagen. Auch gibt er vereinzelt Kostproben seines dichterischen Könnens, etwa durch den Abdruck einiger seiner ersten Frau gewidmeten Gedichte „teils ernsten, zum Nachdenken anregenden, teils lyrischen, [ihre/d.A.] Liebe verherrlichenden Inhalts“, die ihm, wie er stolz vermerkt, „wenig Mühe, aber ihr umso größere Freude bereiteten“.⁷⁷ Die Darstellung der Schlüsselmomente seiner Entwicklung schmückt er zudem mit Klassikerzitaten oder -analogien, die Schiller, Goethe und Shakespeare zu gern berufenen Zeugen seines Lebensdramas werden lassen.⁷⁸

Bei der Beschreibung seines Werdegangs präsentiert sich Liebeck als ein von frühester Kindheit an lernbegieriger und „grübelnder Junge“, der schon in der zweiklassigen Volksschule eifrig die dort in der Bibliothek ausliegenden Zeitungen verschlang und dem nur äußere Umstände, nämlich die soziale Situation seiner Familie, den Weg zu höherer Bildung versperrten.⁷⁹ Obwohl er schon früh durch ein „reges Begriffsvermögen“ und durch „überdurchschnittliche Leistungen“ auffiel, verhinderte zunächst der jüdische Lehrer, später der eigene Vater, der ihn als Notariatsschreiber abgesichert sehen wollte, seinen Eintritt ins Gymnasium. So blieb ihm nichts weiter übrig, als sich „schon da-

⁷⁵ Ebd., S. 391; zur Bedeutung der Bildung im Allgemeinen vgl.: Kaschuba, *Bürgerlichkeit nach 1800*, S. 29-34; für die deutschen Juden: Mosse, *Between Bildung and Respectability*; Volkov, 'Verbürgerlichung als Paradigma'.

⁷⁶ Vgl. Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/M. 1996, S. 503-513, Zitat S. 503.

⁷⁷ Liebeck, *Mein Leben*, S. 353.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 16, 168-9, 240, 199, 300, 365, 381, 485.

⁷⁹ Ebd., S. 59.

mals“ zu geloben, dass er „in (seinem/d.A.) ganzen ferneren Leben jede sich ... anbietende Gelegenheit ergreifen würde, um [sich/d.A.] selbst fortzubilden“. ⁸⁰ Dieses Gelübde wird an verschiedenen Stationen seines Lebensweges wiederholt, so dass das Kapitel mit der Überschrift „Meine autodidaktische Ausbildung“ zwar nicht als Erfüllung eines Kindheitstraumes, aber doch als das Erreichen eines konsequent angestrebten Zieles erscheinen muss. Dabei traf er während seiner Lehrzeit in Wehlau zum ersten Mal auf einen verständnisvollen Förderer in Gestalt des dortigen Juniorchefs, der seinen „heißen, nie zu löschenden Wissensdurst“ erkannte und ihn mit Werken aus der Privatbibliothek versorgte. Die Bedeutung, die der nun einsetzende, lang ersehnte Zugang zu *Bildung* für Liebeck besaß, spricht nicht zuletzt aus der – zentriert gesetzten und unterstrichenen – Widmung, mit der er seinen ersten Wohltäter bedenkt: „Unter allen Menschen, derer ich mich glaube in nie verlöschender Dankbarkeit erinnern zu müssen, soll bis zu meinem letzten Atemzug Herr Louis Reinglass an erster Stelle stehen.“ Unter Reinglass' Anleitung las er sich fortan mal „fiebernd vor Aufregung“, mal „tief ergriffen“ systematisch durch die Werke der hohen Literatur, mit dem einzigen und immer wieder betonten Ziel, „aus der blöden Menge durch vieles Wissen etwas“ hervorzuragen. ⁸¹ Als junger Buchhalter in Königsberg bereicherte er die so angesammelten Kenntnisse durch häufige Theaterbesuche, die er mindestens ebenso emphatisch zu schildern weiß wie die vorangegangenen Lektüren:

„Übermächtig empfand ich die sittliche Kraft, die das Theater auf den aufmerksamen Zuschauer, der mit Herz und Gemüt der Handlung folgt, ausströmen ließ, gern und freudig, dankbar dafür, daß ein gütiges Geschick mir zu solch hohen Genüssen verholfen, folgte ich meinem inneren Trieb, mich durch den Besuch des Theaters fortbilden zu wollen.“ ⁸²

Während sich kulturelle und *sittliche* Fortbildung für Liebeck auf diese Weise in der dramatischen Literatur ideal vereinten, spielt die bildende Kunst in seiner autodidaktischen Selbstdarstellung keine, die Musik nur eine geringe Rolle. Zwar betont er sein im „Verein der Liederfreunde“ zur Geltung kommendes „feines Gehör und Taktgefühl“ und seine „außergewöhnlich tiefe und starke Baßstimme“, mit der er mit Vorliebe die zu den „Perlen der deutschen Dichtkunst“ gehörenden Kommerslieder schmetterte, im Übrigen aber wurde die Pflege gehobener Musik an die Töchter und Söhne delegiert. ⁸³ Als diese ihn zur Silberhochzeit mit einem anspruchsvollen Musikprogramm „in

⁸⁰ Ebd., S. 15-16, vgl. auch S. 20, 33-4.

⁸¹ Vgl. ebd., S. 106-113, Zitate S. 106, 120, 110, 112.

⁸² Vgl. ebd., S. 158-166, Zitat S. 166.

⁸³ Ebd., S. 170, 168.

künstlerisch mindestens hochwertiger Ausführung“ beglückten, sah Liebeck seine „Jugendträume nicht allein erfüllt, sondern durch die Wirklichkeit weit übertroffen“. Seine Kinder hatten, bis auf die älteste Tochter, alle studiert, interessierten sich für „reine Kunst“ und waren „sämtlich nützliche Menschheitsmitglieder geworden“.⁸⁴ Er selbst war vom ärmlichen Autodidakten zum Wohltäter aufgestiegen und ermahnte seine „Deszendenz“, es ihm nachzutun und, eingedenk seines eigenen Schickals, vor allem „Waisen- und Jugenderziehung“ zu fördern: „Auch sonstige Wohltätigkeit zu üben ... sei Ehrensache für jeden, der jetzt und auch in fernster Zeit meinen Namen trägt; nur dann wird er in meinem Geiste fortleben.“⁸⁵ Am Ende seines Lebens war Aron Liebeck nach eigener Einschätzung zum Stammvater einer gebildeten und achtbaren bürgerlichen Familie geworden.

Ein Bürger im Judentum

Dass diese Familie jüdisch war, durchzieht Liebecks Geschichte als selbstverständliches Faktum, das jedoch – parallel zu seinem sozialen Aufstieg – immer wieder der Abgrenzung bedarf. In den politisch-philosophischen Schlussbetrachtungen am Ende seiner Lebenserinnerungen bekennt sich der Autor ausdrücklich zu dem – wie er es nennt – „Glaubensdogma von Mendelssohn“, das er „mit Annexen“ vor allem aus der kantschen Philosophie zu einem persönlichen Wertekanon verknüpft hatte, als dessen Fixpunkte sich die „vornehmste Pflicht“ der „Übung reinster Moral“ und eine unbedingte Fortschrittsgläubigkeit markieren lassen. Dabei vergisst er nicht zu betonen, dass seine „heutige Weltanschauung“ das Ergebnis „vieler innerer Kämpfe“ und Auseinandersetzungen mit seiner „jüdisch-orthodoxen Erziehung“ war, die in seinen Schilderungen immer wieder am Rande – und dort meist als Negativum – auftaucht.⁸⁶ Wie erwähnt, verhinderte als Erster der jüdische Lehrer in Guttstadt seinen Übergang aufs Gymnasium, wenig später war in seinen Augen die „strenge Beobachtung der jüdisch-orthodoxen Ritualien“ seitens seines Vaters für dessen berufliches Scheitern verantwortlich.⁸⁷ Während sich Liebecks eigene, schrittweise Ablösung von der gesetzestreuen Lebensweise seiner Familie nur zwischen den Zeilen nachvollziehen lässt – etwa im Wechsel von einer „streng rituellen“ zu einer „gut jüdischen“ Pension –, wird doch immer wieder deutlich, in welchem jüdischen Rahmen er sich selbst verorten

⁸⁴ Ebd., S. 456, 392, 444.

⁸⁵ Ebd., S. 445.

⁸⁶ Ebd., S. 479-80.

⁸⁷ Ebd., S. 5.

möchte.⁸⁸ Schon als Lehrling fühlte er sich in erster Linie zu denjenigen Pensionskollegen hingezogen, die zwar über eine „Unmenge höheren hebräischen Wissens“ verfügten, aber wenigstens „gutes Deutsch sprechen und schreiben“ konnten. Als die jüdisch-orthodoxe Welt Russlands ihn später unvermutet in Gestalt der Familie seiner Frau wieder einholte, war er sichtlich erleichtert, dass zumindest die gemeinsame Liebe zur Musik „eine feste Brücke“ zur „achtunggebietenden Persönlichkeit“ seines Schwiegervaters schlagen half. Sowohl dieser als auch die russisch-jüdische Atmosphäre des dortigen Freundeskreises, in dem man die „krausen Probleme des Talmud“ erörterte, blieben ihm fremd, und er schloss sich auch dort dem einzigen Teilnehmer an, der Deutsch „ziemlich fehlerfrei und fließend“ gebrauchte.⁸⁹ Ins Schwärmen gerät Liebeck dagegen bei der ausführlichen Beschreibung der „hochgeachteten“ jüdischen Honoratioren und erfolgreichen Geschäftsleute Königsbergs. Sie erschienen ihm als „Stolz und Zierde der jüdischen Gemeinde“ und einstmals selbst „einen Sitz unter den ‘Grossen’“ einzunehmen, wurde zum sehnlichsten Wunsch des jungen Lehrlings.⁹⁰

Liebecks Bezugsrahmen ist somit von Anfang an das arrivierte deutsch-jüdische Bürgertum der Stadt, dort vollzieht sich sein sorgfältig geplanter Aufstieg und seine gesellschaftliche Integration. Dass gerade Letztere an bestimmten Punkten – wie beim Umgang mit Geld oder Bildung – wohl immer prekär blieb, ist letztlich Ausdruck seiner sozialen Herkunft und des damit verbundenen und kaum mehr aufzuholenden Startnachteils.⁹¹ Zugleich trennten Liebeck nicht nur die Religion, sondern auch bestimmte Haltungen und Wertungen von der Masse der nichtjüdischen Bürger, wie etwa eine dezidiert liberale, mit den Sozialdemokraten sympathisierende politische Anschauung und vielleicht auch eine sich nicht an militärischen Vorbildern orientierende Form von Männlichkeit.⁹² Inwieweit ihm die vielen unsichtbaren Segregationslinien überhaupt bewusst waren, sei dahingestellt: Auffällig ist, dass Nichtjuden in seinen Erinnerungen so gut wie nicht vorkommen, sieht man einmal von seinem Chef Heinrichs oder den Bankiers Gaedecke ab, die Letzteren in den Ruin trieben und in diesem Zusammenhang gerichtlich des Wu-

⁸⁸ Vgl. ebd., S. 60, 130-1, 196.

⁸⁹ Ebd., S. 212, 216, 218.

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 141-50, Zitat S. 149.

⁹¹ Vgl. auch König, 'Angestellte', S. 220. Zur Bedeutung der durch die bürgerliche Sozialisation vermittelten Erfahrungsmodelle und Distinktionsfähigkeit: Kaschuba, *Bürgerlichkeit nach 1800*, S. 29-34.

⁹² Vgl. zur Politik: Liebeck, *Mein Leben*, S. 469-74. Während die Besonderheiten des Akkulturationsprozesses jüdischer Frauen in den Arbeiten von Marion Kaplan, Shulamit Volkov und Monika Richarz eingehend analysiert worden sind, steht eine entsprechende Untersuchung zu jüdischen Männern und Männlichkeit bisher noch aus.

chers überführt wurden. Eine knappe Betrachtung des Christentums als des Verantwortlichen für eine „mit Blut getränkte Weltgeschichte“ und seine selbst für die klassische Apologetik naiv anmutende Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus sind alles, was man explizit über die jüdisch-christlichen Beziehungen in Liebecks Lebensbeschreibung erfährt.⁹³ Stattdessen lesen sich seine Erinnerungen als eindrucksvolles Zeugnis eines selbstbewussten und erfolgreichen jüdischen Bürgers, in dessen Selbstbild kein Raum war für die innere Zerrissenheit einer deutsch-jüdischen Identität, für die so gern seine Zeitgenossen Walther Rathenau oder Jakob Wassermann zitiert werden. Dass ihn von diesen und anderen zwar nur wenige Jahre – aber wohl mehr als eine erfahrungsgeschichtliche Generation – trennten, verweist nachdrücklich auf die interne soziale und kulturelle Ausdifferenzierung und auf oft zu wenig beachtete Ungleichzeitigkeiten im jüdischen Bürgertum in Deutschland.

⁹³ Vgl. ebd., S. 130-1, 474-7.

MARTIN LIEPACH

Das Krisenbewusstsein des jüdischen Bürgertums in den *Goldenen Zwanzigern*

Im Herbst 1930 veröffentlichte der Soziologe Theodor Geiger in der Zeitschrift des Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbundes (ADGB), „Die Arbeit“, einen Aufsatz mit dem programmatischen Titel: „Panik im Mittelstand“. Bei seiner Betrachtung einer „Zone der ideologischen Verwirrung“ attestierte er dem berufs- und besitzständischen Mittelstand eine „zeitinadäquate Ideologie“. Damit bezeichnete er den Umstand, dass dessen Ideologie zwar weiterhin fortbestehe, jedoch das reale Fundament, das diese Ideologie einst besessen habe, nicht mehr existiere.¹ Im Ringen zwischen Spätkapitalismus und Sozialismus würde der alte Mittelstand versuchen, möglichst viele seiner Sonderinteressen zu retten. Als Indiz führte Geiger die Mitte der zwanziger Jahre zahlreich aufgekommene Splitterparteien an. Bereits ihre Namen, wie beispielsweise „Aufwertungspartei“ oder „Hausbesitzerpartei“, weisen auf die Interessenvertreter hin.

Den Angestellten, die das Hauptkontingent des neuen Mittelstands stellten, schrieb Geiger hingegen eine „standort-inadäquate“ Ideologie zu, das heißt objektive soziale Lage und „Realbasis“ der Ideologie entsprächen sich nicht. Ein sehr großer Teil der Angestelltenschaft wehre sich noch immer zäh und beharrlich dagegen, die ideologische Konsequenz aus seiner wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lage zu ziehen. Es fände eine verzweifelte Selbstverschleierung der objektiv ablaufenden Proletarisierung durch Hinweise auf imaginäre Aufstiegsmöglichkeiten statt. Diese würden planmäßig zur Distanzierung des Angestellten gegenüber der bloß „ausführenden“ Lohnarbeit eingesetzt.² Geiger sah den Mittelstand als eine

¹ Theodor Geiger, 'Panik im Mittelstand', in *Die Arbeit. Zeitschrift für Gewerkschaftspolitik und Wirtschaftskunde*, 1930, Heft 10, S. 637-54, 643-4. Geiger nahm dabei das Bauerntum und das Handwerk von dieser Charakterisierung aus.

² Ebd., S. 645. Seine Thesen von der „Proletariat-Scheu“ als psychischer Tatsache und von der Diskrepanz zwischen ökonomischer Lage und sozialem Habitus breiter Teile der Angestelltenschaft wiederholte Geiger zwei Jahre später in seinem Werk *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes*, Stuttgart 1932, S. 57.

Zwischenschicht ohne eigene, im Typus der Klassengesellschaft begründete Funktion. Er bilde keineswegs eine ausgleichende Macht, sondern sei ein retardierendes Element im Prozess der vollen Entfaltung zur Klassengesellschaft.³ Die marxistisch standortgebundene Diagnose Geigers mag aus heutiger Sicht anachronistisch und fehlerhaft erscheinen, gleichwohl die Beobachtung der Krisensymptome war trefflich. Als einer der ersten Sozialwissenschaftler verwies er auf die Komponente der subjektiven Wahrnehmung: „Die Angst vor Mindereinschätzung ist ein psychologisch entscheidendes Moment.“⁴

Der Aufsatz Geigers war zudem richtungweisend, da er einen speziell auf die Mittelschichten zurechtgeschnittenen Erklärungsversuch für den Aufstieg der Nationalsozialisten lieferte. Er ging davon aus, dass der Nationalsozialismus seinen Wahlerfolg im September 1930 wesentlich dem alten und dem neuen Mittelstand verdankt habe. Für die spätere wissenschaftliche Beschäftigung mit der Wählerschaft der NSDAP war dieser Erklärungsversuch richtungweisend. Die in den Grundzügen bereits von Geiger vorgeschlagene klassen- oder schichttheoretische Betrachtungsweise wurde später von dem amerikanischen Soziologen Seymour Martin Lipset zum einflussreichsten „modernen“ Erklärungsansatz ausgebaut.⁵

Den entscheidenden Faktor für die panikartige Furcht vor dem sozialen und wirtschaftlichen Statusverlust in der Weimarer Republik bildete die Inflation mit ihren Folgen. Diese führte zu langfristigen Mentalitätsdispositionen, die insbesondere im Mittelstand kaum überschätzbare Folgen hatten. Berechnungen zufolge verloren die Besitzer von Geld- und Sachwerten in der Inflationszeit rund 150 Milliarden Mark in Form von Sparguthaben, Hypotheken, Obligationen, Aktien, Rentenkapital bei Versiche-

Zu Theodor Geiger siehe auch: Hans-Paul Bahrdt, 'Wünsche, Befürchtungen, Prognosen. Äußerungen Theodor Geigers am Ende der Weimarer Zeit', in Rudolf von Thadden (Hrsg.), *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*, Göttingen 1978, S. 129-46.

³ Geiger, *Panik*, S. 637-8.

⁴ Ebd., S. 646.

⁵ Lipset geht von der Grundannahme aus, dass jede wichtige soziale Schicht sowohl demokratische als auch extremistische politische Ausdrucksformen aufweise. Nach seiner Auffassung ist der Faschismus, unter den er auch den Nationalsozialismus rechnet, Ausdruck eines Extremismus der Mitte. In verschiedenen Beiträgen der Historischen Wahlforschung wurde mittlerweile der Ansatz Lipsets methodisch solide kritisiert. Der Zugriff Lipsets erfasst nur eine Teilwirklichkeit. Jürgen W. Falter, 'Radikalisierung des Mittelstandes oder Mobilisierung der Unpolitischen? Die Theorien von Seymour Martin Lipset und Reinhard Bendix über die Wählerschaft der NSDAP im Lichte neuer Forschungsergebnisse', in Peter Steinbach (Hrsg.), *Probleme politischer Partizipation im Modernisierungsprozeß*, Stuttgart 1982, S. 438-69.

rungen sowie als Sachbesitzer oder bei der Veräußerung von Sachwerten. Von dieser Summe erhielten einige Personengruppen etwa 70 Milliarden Mark zurückerstattet, die restlichen 80 Milliarden Mark waren unrettbar verloren gegangen.⁶

Der Mittelstand war besonders von den Inflationsverlusten betroffen und rückte infolge der zunehmenden Proletarisierung desillusioniert von den demokratischen Repräsentanten des Weimarer Systems ab. Die verhängnisvollen Wirkungszusammenhänge zeigten sich erst nach einer gewissen Latenzzeit. So urteilte auch der Schriftsteller Stefan Zweig rückblickend:

„Der Tag, da die deutsche Inflation beendet war (1923), hätte ein Wendepunkt in der Geschichte werden können. Als mit einem Glockenschlag je eine Billion emporgeschwindelter Mark gegen eine einzige neue Mark eingelöst wurde, war eine Norm gegeben. Tatsächlich flutete der trübe Gischt mit all seinem Schmutz und Schlamm bald zurück, die Bars, die Schnapsbuden verschwanden, die Verhältnisse normalisierten sich, jeder konnte jetzt klar rechnen, was er gewonnen, was er verloren. Die meisten, die riesige Masse hatte verloren. Aber verantwortlich gemacht wurden nicht die den Krieg verschuldet, sondern die opfermütig – wenn auch unbedankt – die Last der Neuordnung auf sich genommen. Nichts hat das deutsche Volk – dies muß immer wieder ins Gedächtnis gerufen werden – so erbittert, so haßwütig, so hitlerreif gemacht wie die Inflation.“⁷

Die Geschichte des Bürgertums seit dem Ersten Weltkrieg ist bis dato ein Stiefkind der Forschung. Die Darstellungen zu diesem Zeitabschnitt werden geprägt von den antibürgerlichen Bewegungen des Kommunismus und des Nationalsozialismus. Die zuweilen vertretene Meinung, die Erforschung des Bürgertums in den Epochen seit 1918 sei überflüssig, da es ohnehin im klassischen Sinne kein deutsches Bürgertum mehr gegeben habe, erweist sich aber als irrig. Gerade die Kenntnisse über den Ausgliederungsprozess und die Neuorientierung sozialer Schichten aus dem Bürgertum sind wichtig für das Verständnis der Weimarer Republik. Mit dieser Entwicklung eng verbunden ist der Niedergang des Liberalismus. Der Rückgang des bürgerlich-liberalen Wählerreservoirs dokumentiert dies augenfällig.⁸

⁶ Jakob Lestschinsky, *Das wirtschaftliche Schicksal des deutschen Judentums. Aufstieg, Wandlung, Krise, Ausblick*, Berlin 1932, S. 158.

⁷ Stefan Zweig, *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt 1965, S. 288-9.

⁸ Zum Stand der Forschung vgl.: Horst Möller, 'Bürgertum und bürgerlich-liberale Bewegung nach 1918', in Lothar Gall (Hrsg.), *Bürgertum und bürgerlich-liberale Bewegung in Mitteleuropa seit dem 18. Jahrhundert*, München 1997 (Historische Sonderhefte, Band 117), S. 293-342.

Die besondere Bedeutung der mittleren Phase der Weimarer Republik liegt in ihrer Katalysatorfunktion. In der Geschichtswissenschaft charakterisiert man diesen Zeitabschnitt als eine „Phase der relativen Stabilisierung“ oder eine „trügerische Stabilisierung“, man sieht die Republik während dieser Jahre als „scheininstabile Republik“ „zwischen Stabilität und Fragilität“ schwanken.⁹ Der gewerbliche Mittelstand wurde im Kaiserreich durch eine sozialprotektionistische Politik geschützt. Der Modernisierungsprozess beseitigte diese alten Sicherheiten. Aus einem Gefühl des Unmuts wurde Protest, aus Protest wurde Panik.¹⁰ Auf der Guthabenseite dieser mittleren Phase stehen mit Sicherheit die positiven Entwicklungen im außenpolitischen Bereich durch das glückliche Agieren Stresemanns. Dies verdeckt in der Bilanz die Demokratiedefizite im innerstaatlichen Bereich.

Die Subsumierung des Bürgertums unter die Begriffe „Mittelschichten“ beziehungsweise „Mittelstand“ bedeutet eine Einbuße an Signifikanz. Das Phänomen des Bürgertums ist nicht allein sozialhistorisch zu greifen. Die verschiedenen Angebote in der Diskussion haben jedoch bisher zu keinem analytisch geschärften Begriff geführt. Diesem Dilemma ist auch dieser Beitrag unterworfen. Die sozialstrukturellen Verhältnisse erscheinen, wenn auch nicht als hinreichende, so denn als notwendige Voraussetzung für eine einigermaßen greifbare Konzeption. Darüber hinaus ist es sinnvoll, bei einer Untersuchung zum Krisenbewusstsein charakteristische bürgerlich prägende Wertvorstellungen im wirtschaftlichen und kulturellen Bereich heranzuziehen, da diese gerade in Umbruchzeiten in Bedrohung zu geraten scheinen. Nach M. Rainer Lepsius gewinnt das Bürgertum seine Bedeutung und seinen besonderen Charakter aus den gesamtgesellschaftlichen Funktionszusammenhängen, die ihm zugeschrieben werden. Fragt man im Einzelnen nach der politischen, der wirtschaftlichen und der kultu-

⁹ Eberhard Kolb, *Die Weimarer Republik*, München 1993³; Detlev Peukert, *Die Weimarer Republik*, Frankfurt 1987; Wolfgang Michalka/Gottfried Niedhart (Hrsg.), *Deutsche Geschichte 1918-1933. Dokumente zur Innen- und Außenpolitik*, Frankfurt 1992, 2. Kapitel; Peter Longerich, *Deutschland 1918-1933*, Hannover 1995.

¹⁰ Dabei müssen sich ökonomische Daten und subjektive Einschätzung keineswegs decken. Nach Castellan standen Handwerker und Kaufleute an erster Stelle unter den Nutznießern der Prosperität zwischen 1924 und 1929. Georges Castellan, 'Zur sozialen Bilanz der Prosperität 1924-1929', in Hans Mommsen/Dietmar Petzina/Bernd Weisbrod (Hrsg.), *Industrielles System und politische Entwicklung in der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1974, S. 110.

rellen Rolle des Bürgertums, so ergeben sich verschiedene Bewertungen in den entsprechenden Herrschafts-, Wirtschafts- oder Kulturordnungen.¹¹

Eine Untersuchung zum jüdischen Bürgertum besitzt ihre methodischen Vorteile. Die weitgehende Überschaubarkeit der Untersuchungsgruppe und eine relative soziale Homogenität sowie die Kohärenz des jüdischen Bürgertums ergeben zusammen ein deutliches Plus gegenüber sonstigen Untersuchungen in der Bürgertumsforschung, in denen häufig Personengruppen mit disparaten Lebenslagen und Lebensformen zusammengeschnürt werden.¹²

Für die deutsch-jüdische Geschichtsschreibung wirft der gesellschaftliche Transformationsprozess in den zwanziger Jahren neue Fragen hinsichtlich der mittleren Jahre der Weimarer Republik auf. Dieser Zeitabschnitt fand bisher in den Darstellungen kaum Beachtung. Dies verblüfft, denn war nicht die jüdische Bevölkerung aufgrund ihrer überwiegend bürgerlich geprägten Sozialstruktur im besonderen Maße von dieser krisenhaften Entwicklung betroffen? Und wie reagierte sie auf den sich eher lautlos vollziehenden Umbruch? Eines steht fest: Die von Geiger beschriebene Hinwendung des Mittelstands zum Nationalsozialismus als Reaktionsmuster auf die Krise entfällt für das jüdische Bürgertum. Ein zweiter Aspekt verleiht einer Untersuchung des jüdischen Bürgertums seinen Reiz. Lässt sich doch damit die verschiedentlich geäußerte Hypothese überprüfen, wonach die Judenheit als Subgruppe in der deutschen Gesellschaft eher auf sich anbahnende gesellschaftliche Verwerfungen reagiert habe.¹³

Dabei gilt es zunächst zu klären, ob es innerhalb des Bürgertums überhaupt die Wahrnehmung einer Krise gab. Die Frage nach der Existenz ei-

¹¹ Rainer M. Lepsius. 'Bürgertum als Gegenstand der Sozialgeschichte'. in Wolfgang Schieder/Volker Sellin (Hrsg.), *Sozialgeschichte in Deutschland*. Bd. 4., Göttingen 1987, S. 61-80.

¹² Sozialstrukturell war die jüdische Bevölkerung durch einen hohen Anteil an Selbständigen und Angestellten sowie einen geringen Anteil an Arbeitern geprägt. Von 190 789 jüdischen Erwerbstätigen im Jahr 1925 waren 90 695 oder 47,5% selbständig (ohne Heimarbeiter). Unter der jüdischen Bevölkerung war damit der Anteil der Selbständigen mehr als dreimal so groß wie unter den Nichtjuden; auch die Angestellten waren unter den Juden fast doppelt so häufig vertreten. Umgekehrt hingegen waren die Verhältnisse bei den Arbeitern; dort verzeichneten die Nichtjuden eine mehr als fünfmal so hohe Quote als die Juden. Fasst man Alten und Neuen Mittelstand zusammen, so sind mehr als 80% der jüdischen Erwerbstätigen zu dieser Gruppe zu rechnen. Zum Vergleich: Die nichtjüdische Bevölkerung kommt hingegen lediglich auf knapp 32%. Lestschinsky, *Schicksal*, S. 113.

¹³ Vgl. Moshe Zimmermann, '„Die aussichtslose Republik“ – Zukunftsperspektiven der deutschen Juden vor 1933', in *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 1990, S. 171.

nes jüdischen Krisenbewusstseins in den mittleren Jahren der Weimarer Republik ist bisher nur in einem einzigen Aufsatz bearbeitet und verneint worden. Nach der Auffassung Jacob Tourys waren es bestenfalls jüdische Außenseiter, wie Leopold Schwarzschild, der Mitbegründer des „Tagebuchs“, oder Kurt Tucholsky, die Krisenerscheinungen in diesen Jahren wahrnahmen: „Der gehobene jüdische Mittelstand las die *Weltbühne* oder das *Tagebuch* und lachte über Peter Panthers oder Ignaz Wrobels Ausfälle gegen rechts, während sie selbst verstohlen über ihre Schulter nach den Hakenkreuzlern schielten. So etwa läßt sich in den guten Jahren der ‘Ära Stresemann’ das Ausmaß des jüdisch-bourgeois Krisenbewußtseins umreißen.“¹⁴ Erst seit Beginn des Jahres 1929 ließen sich gewisse Zeichen der Beunruhigung, jedoch kaum tief gehende Einflüsse eines jüdischen Krisenbewusstseins nachweisen. Tourys Darstellung gerät zu einer Philippika gegen eine vermeintlich optimistische, bis hin zum Opportunismus neigende Majorität der jüdischen Bevölkerung. Angesichts der dünnen Quellenbasis und des problematischen Aussagewertes der hauptsächlichen Quellen, den Memoiren, stellt sich die Frage, ob nicht Toury in seiner Darstellung dem Mythos der „Goldenen Zwanziger“ aufgesessen ist.¹⁵

Die folgende Analyse legt die von Lepsius vorgeschlagene Dreiteilung zugrunde. Für die Bereiche Politik, Wirtschaft und Kultur soll der Frage nachgegangen werden, ob dort Krisenfelder existierten, in denen Symptome der Bedrohung der gegenwärtigen Lage wahrgenommen wurden. Mit der Durchsetzung des allgemeinen, gleichen und geheimen Wahlrechts in der Weimarer Republik tritt eine der zentralen Fragen der Bürgertumsforschung, die nach den politischen Rechten, in den Hintergrund. Wichtiger für den politischen Bereich erscheint nunmehr die Frage nach deren konkreten Umsetzung. Die Weimarer Verfassung betonte ausdrücklich, dass die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnis unabhängig seien. Doch in welchem Verhältnis standen Verfassungsanspruch und Verfassungsrealität? Die Untersuchung der Wahrnehmung des

¹⁴ Jacob Toury, ‘Gab es ein Krisenbewußtsein unter den Juden während der „Guten Jahre“ der Weimarer Republik, 1924-1929?’, in *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, 17 (1988), S. 163. Neu abgedruckt ist der Beitrag in: Jacob Toury, *Deutschlands Stiefkinder. Ausgewählte Aufsätze*. Gerlingen 1997, S. 191-214.

¹⁵ Zum Spannungsverhältnis zwischen Wahrnehmung und späterer Bewertung in Biographien und Ortsgeschichten vgl. auch: Werner Bergmann/Julia Wetzell. ‘„Der Miterlebende weiß nichts.“ Alltagsantisemitismus als zeitgenössische Erfahrung und spätere Erinnerung (1919-1933)’, in Wolfgang Benz/Arnold Paucker/Peter Pulzer (Hrsg.), *Jüdisches Leben in der Weimarer Republik. Jews in the Weimar Republic*, Tübingen 1998 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts Bd. 57), S. 173-96.

Antisemitismus dieser Jahre und seines Einflusses auf den sensiblen Bereich der Rechtsprechung lassen Rückschlüsse auf das Verhältnis jüdischer Bürger zum Staat zu. Im Falle der wirtschaftlichen Rolle des jüdischen Bürgertums gilt es, den ökonomischen Verdrängungsprozess in Betracht zu ziehen. Dabei soll ein besonderes Augenmerk auf die wirtschaftliche Stimmungslage im jüdischen Bürgertum Mitte der Zwanziger gerichtet werden. Auf der kulturellen Ebene konstituiert sich das Bürgertum über Wertideen und ideelle Interessen. Die weit reichenden Dimensionen dieses Themas können im Rahmen eines Aufsatzes keinesfalls erschöpfend und befriedigend ausgelotet werden. Daher erfolgt eine Beschränkung auf die zeitgenössische Bewertung des Liberalismus als Ideologie, der ein vorgeprägtes weit verbreitetes spezifisches Deutungsbedürfnis innerhalb des jüdischen Bürgertums erfüllte.

In der Realität geriet die Gleichheit aller Staatsbürger während der Weimarer Republik immer mehr zur Farce. Der jüdische Nationalökonom und Bankier Rudolf Kaulla notierte in seinem 1928 erschienenen Buch:

„Die Juden haben das Gefühl, daß ihre Gleichberechtigung im Deutschen Reich, trotzdem sie nun so lange schon besteht und gesetzliche Geltung besitzt, doch noch dauernd gefährdet sei und fortgesetzt von ihnen neu erworben werden müsse – dies weniger in dem Sinn, daß auf gesetzgeberischen Wege eine Rückgängigmachung der Emanzipation, wäre sie auch nur teilweise, ernstlich zu besorgen wäre, als vielmehr in dem Sinn, daß die Gleichberechtigung in der Verwaltungspraxis noch sehr vielfach nur auf dem Papier steht und daß es nur allzu leicht fällt, sie durch die Art der Handhabung der Gesetze praktisch unwirksam zu machen.“¹⁶

In ähnlicher Weise beklagte der Direktor des „Centralvereins“, Ludwig Holländer, zu Beginn desselben Jahres, dass die formale Gleichberechtigung eben nur eine Gleichberechtigung auf dem Papier sei.¹⁷ Zahlreiche Fälle in der Rechtsprechung ließen die gesetzlich und ethisch begründete Objektivität gegenüber Juden vermissen. Bereits im Jahr 1926 hatte der „Centralverein“ konstatiert, dass das Empfinden der deutschen Juden „den Grad erreicht hat, daß sie sich ausgesprochen rechtlos fühlen“.¹⁸ Damit lieferte der „Centralverein“ seinen Beitrag zu einer öffentlichen Debatte

¹⁶ Rudolf Kaulla, *Der Liberalismus und die deutschen Juden: Das Judentum als konservatives Element*, München/Leipzig 1928, S. 70.

¹⁷ '1928', *C.V.-Zeitung*, 6. Januar 1928, 7. Jg., Nr. 1, S. 1-2.

¹⁸ 'Gleicher Schutz allen Staatsbürgern', *C.V.-Zeitung*, 17. September 1926, 5. Jg., Nr. 38, S. 499. 'Wir – und die Justiz', *C.V.-Zeitung*, 22. Oktober 1926, 5. Jg., Nr. 43, S. 537-38.

über die „Vertrauenskrise der Justiz“, die vom Herbst 1926 bis zum Herbst 1928 anhielt.¹⁹

Die Diskussion erhielt durch Beiträge in auflagenstarken Zeitungen einen starken Widerhall. Von republikanischer Seite wurde sie insbesondere von Gustav Radbruch, Erich Eyck, Hugo Sinzheimer und Erich Kuttner vorbereitet und auch geführt. Eyck hielt am 9. Januar 1926 einen viel beachteten Vortrag in der Berliner „Juristischen Gesellschaft“ über das Thema „Die Kritik an der deutschen Rechtspflege“. Er ging davon aus, dass das Vertrauen in die Rechtspflege erschüttert sei: ungesühnte politische Morde, mangelhafter Ehrenschatz für republikanische Politiker und einseitige Milde für rechtsradikale Hochverräter. Sein Gewissen habe ihn dazu getrieben, „die Kritik zusammenzufassen und die Krise darzulegen“.²⁰ Eycks Justizkritik weitete sich recht schnell zu einer Justizkrise aus. Ein paar Monate später – das Schlagwort von der „Vertrauenskrise“ hatte sich inzwischen durchgesetzt – legte Eyck seinen Vortrag gedruckt vor. Der Titel lautete nicht mehr „Die Kritik an . . .“, sondern „Die Krisis der deutschen Rechtspflege“.²¹ Zu der Verbreitung dieses Schlagworts hatte im Sommer ein Aufsehen erregender Rechtsfall beigetragen, der den Kampf um die Justizpraxis zuspitzte und popularisierte: der Mordfall Helling-Haas.

Am 10. Juni 1925 verschwand der vierunddreißigjährige ledige Handlungsreisende Hermann Helling. Er war früher als Buchhalter in der Magdeburger Firma Luis Haas beschäftigt gewesen, hatte aber das Arbeitsverhältnis gekündigt, weil man ihm eine leitende Stelle versagt hatte. Im Juni 1926 wurde der Leiter des Unternehmens, Rudolf Haas, verhaftet. Der Fabrikant wurde beschuldigt, gemeinschaftlich mit anderen Helling vorsätzlich getötet beziehungsweise andere zur Tötung angestiftet zu haben. Haas galt in der konservativen Presse als Linker, weil sein Schwager, mit dem er sich allerdings vor Jahren überworfen hatte, führendes Vorstandsmitglied des Reichsbanners Schwarz-Rot-Gold war. Außerdem war Haas Jude. Zeitweilig geriet ein zweiundzwanzigjähriger Schmiedelehrling namens Richard Schröder in Verdacht. Bei ihm fand man zwei Pfandscheine über Uhren, die er versetzt und die Helling am Tage des Verschwindens getragen hatte. Zudem entdeckte die Polizei bei ihm einen Revolver. Eine kriminaltechnische Untersuchung der Waffe unterblieb jedoch. Schröder, ein Mann mit „deutsch-völkischem Äußeren“ und „national-sozialistischer

¹⁹ Robert Kuhn, *Die Vertrauenskrise der Justiz (1926-1928). Der Kampf um die „Republikanisierung“ der Rechtspflege in der Weimarer Republik*, Köln 1983, S. 236.

²⁰ Ebd., S. 47-8.

²¹ Erich Eyck, *Die Krisis der deutschen Rechtspflege*, Berlin 1926.

Gesinnung“²² blieb vorerst unbelastet. Erst ein vom sozialdemokratischen Oberpräsidenten der Provinz Sachsen, Otto Hörsing, entsandter Kriminalkommissar fand die Leiche Hellings im Keller der Wohnung Schröders. Als Haas nach diesem Justizirrtum aus dem Gefängnis entlassen wurde, kommentierte die C.V.-Zeitung:

„Der deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens – vom ausländischen Juden ganz zu schweigen – ist in weiten Bezirken des deutschen Landes und deutschen Lebens fast rechtlos geworden, sicherlich in seinem Recht stark gemindert. Diesen, den Eingeweihten längst bekannten Zustand aller Welt offenkundig gemacht zu haben, ist das einzige Verdienst der Magdeburger Justiztragödie.“²³

Ein Blick in die jüdischen Publikationen zeigt, dass Zweifel an der gängigen Justizpraxis in der jüdischen Bevölkerung schon vor der öffentlichen Debatte bestanden. Man sprang keineswegs auf einen fahrenden Zug auf, sondern lieferte bereits seit Jahren fundiertes Material für ein Thema, dessen Behandlung in der politischen Öffentlichkeit überfällig war. An der Diskussion beteiligte sich nicht nur der allein schon von seiner Satzung auf die Abwehr des Antisemitismus ausgerichtete „Centralverein“. In der „Jüdischen Rundschau“ berichtete man über eine Veranstaltung des „Reichsbundes jüdischer Frontsoldaten“ zur Justizpraxis. Der zionistische Rechtsanwalt Ernst Klee übte Kritik an der Einbürgerungspraxis und ging auf die spezielle Lage der Ostjuden ein.²⁴ Der „Reichsbund jüdischer Frontsoldaten“ konstatierte gegenüber früheren Zeiten eine Zunahme der richterlichen Entgleisungen in erschreckendem Umfang.²⁵ Zudem beklagte er die vorherrschende Amnestiepraxis bei Urteilen gegen antisemitische Hetzer. Bis 1933 gab es allein auf Reichsebene 28 Amnestieverordnungen und -gesetze.²⁶ Der Jurist Ludwig Foerder argumentierte, die Amnestie würde durch ihren allgemein gehaltenen Wortlaut die Juden gegen „antisemitische Rüpel“ rechtlos machen.²⁷

Im Jahr 1927 veröffentlichte der „Centralverein“ zwei Schriften mit jeweils programmatischen Titeln: „Gegen die Rechtsnot der deutschen Ju-

²² Kuhn, *Vertrauenskrise*, S. 64.

²³ 'Magdeburg', *C.V.-Zeitung*, 13. August 1926, 5. Jg., Nr. 33, S. 429-30.

²⁴ 'Die Rechtsnot der Juden in Deutschland', *Jüdische Rundschau*, 22. Februar 1927, 32. Jg., Nr. 13, S. 105.

²⁵ 'Die Rechtsnot der deutschen Juden', *Der Schild*, 28. Februar 1927, 6. Jg., Nr. 8.

²⁶ Udo Beer, *Die Juden, das Recht und die Republik*, Frankfurt a. M./Bern/New York 1986, S. 244.

²⁷ 'Die Amnestie und der RjF', *Der Schild*, 1928, S. 383. Nach Beer, *Die Juden, das Recht und die Republik*, S. 244.

den“ und „Deutsches Judentum und Rechtskrise“. Auch hierfür lieferte Eyck einen Beitrag, indem er das Missverhältnis zwischen verhängten Strafen und dem Wert des verletzten Rechtsgutes darlegte.²⁸ Intensiv widmete sich die Juristentagung des „Centralvereins“ der Frage, ob zu Recht innerhalb der allgemeinen Rechtsnot von einer jüdischen Rechtsnot im Besonderen gesprochen werden dürfe.²⁹ Aufgrund der zahlreichen vorgetragenen Fälle von Fehlurteilen kam der „Centralverein“ zu der Auffassung, dass es keine Entgleisungen Einzelner seien, sondern oft systematische Folgen einer erschreckenden Unkenntnis jüdischer Lebens- und Weltanschauung: „Man mag von einer jüdischen Rechtsnot sprechen wollen oder nicht – der Schutz durch die Gesetze Juden und Judentum gegenüber reicht nicht aus, ja er versagt“.³⁰

Doch nicht nur die verschiedenen juristischen Fehlurteile an sich wurden angeprangert. Sehr sensibel nahm man antisemitische Ausfälle in Justizkreisen zur Kenntnis. Die vom „Centralverein“ registrierten und bei den Behörden vorgebrachten Vorfälle führten in der Regel zu einer Prüfung durch die vorgesetzte Behörde und zu einer disziplinarischen Untersuchung. Der Fall Pietsch mag dies verdeutlichen. Landgerichtsrat Pietsch aus Hirschberg gehörte zu den Empfängern der Monatsausgabe der C.V.-Zeitung. Sie stellte eine kostenlose Zusammenfassung der wöchentlich erscheinenden Ausgabe dar, war für die nichtjüdische Bevölkerung gedacht und wurde vor allem Parlamentariern, Politikern, Rechtsanwälten, Richtern, Beamten des höheren Dienstes und Geistlichen sowie politischen Verbänden, Organisationen und Institutionen zugeschickt. Die Ferieninsel Borkum reklamierte für sich, „judenrein“ zu sein, und wurde bevorzugt von dem antisemitischen Pfarrer Münchmeyer als Ausgangspunkt einer völkischen Erneuerung gewählt. Anlässlich der Berichterstattung über diese Vorgänge auf Borkum schrieb Pietsch an den „Centralverein“:

„Ich bitte, mich mit derartigen Zuschriften, für die ich keinerlei Interesse habe, zu verschonen. Ich bin in der Lage, mir auch, ohne eine jüdische Zeitung zu lesen ein Bild über die Juden und ihren Charakter zu machen. ... Mit Bezug auf den Leitartikel der übersandten Zeitung 'Borkum' erkläre ich, daß ich das Verhalten der Borkumer ver-

²⁸ Erich Eyck, 'Die Stellung der Rechtspflege zu Juden und Judentum', in *Deutsches Judentum und Rechtskrise*, Berlin 1927, S. 31.

²⁹ 'Unserer Juristentagung zum Gruß!' *C.V.-Zeitung*, 17. Juni 1927, 6. Jg., Nr. 24, S. 337.

³⁰ 'Die Juristentagung des C.V.', *C.V.-Zeitung*, 24. Juni 1927, 6. Jg., Nr. 25, S. 353-55.

ständig finde und nur bedaure, daß nicht auch andere Badeorte solche Einrichtungen getroffen haben.“³¹

Der „Centralverein“ sah sich veranlasst, Pietschs Ausführungen der vorgesetzten Behörde zu melden. Der Oberlandesgerichtspräsident von Breslau mahnte ihn deshalb zu mehr Zurückhaltung. Nach antisemitischen Äußerungen anlässlich einer Gerichtsverhandlung wurde vom preußischen Justizminister ein Disziplinarverfahren gegen Pietsch eingeleitet.³²

Offensichtliche Fehltritte in der Justizpraxis waren eher die Ausnahme. Doch das zumeist sehr milde verhängte Strafmaß interpretiert Hearst als eine diskrete Anstiftung oder Begünstigung von Straftaten mit antijüdischer Stoßrichtung. Dieser Ansicht widerspricht Niewyk in seiner Untersuchung. Gestützt auf eine größere Anzahl von Gerichtsfällen, kommt er zu dem Schluss, dass in der überwältigenden Mehrheit der Fälle angemessene Urteile gegen Judenhasser gefällt wurden. Lediglich in zehn Prozent der im Sample vorhandenen Fälle wurden vom Rechtsbüro des „Centralvereins“ oder dem „Verein zur Abwehr des Antisemitismus“ Klagen über das Prozedere und die Rechtsentscheidung erhoben.³³ Leider erwähnt Niewyk nicht, wie die Auswahl des Samples zustande kam. Auch nach der Untersuchung Jaspers schlug sich die politische Einstellung der konservativen Richter und Staatsanwälte in der praktischen Rechtsprechung nieder.³⁴ Der „Republikanische Richterbund“ war gemessen an seinen Mitgliederzahlen im Verhältnis zu den konservativen Standesorganisationen, dem „Deutschen Richterbund“ und dem „Preußischen Richterverein“, ohne Bedeutung.³⁵

³¹ ‘Der Fall Pietsch’, *C.V-Zeitung*, 2. Dezember 1927, 6. Jg., Nr. 48, S. 667.

³² Ebd.

³³ E. Hearst, ‘When Justice was Not Done. Judges in the Weimar Republic’, in *The Wiener Library Bulletin*, Volume, 14 (1960), Nr. 1, S. 10-11. Der Autor stützt sich auf gut zwanzig Fälle der Jahre 1929 bis 1931. Donald L. Niewyk, ‘Jews and the Courts in Weimar Germany’, in *Jewish Social Studies*, 37 (1975), Nr. 2, S. 99-113. Der Verfasser zog für seine Untersuchung 336 Gerichtsfälle heran.

³⁴ Gotthard Jasper, *Der Schutz der Republik*, Tübingen 1963. Für einen Überblick über die Justiz-Forschung und weitere Arbeiten, die eine Einseitigkeit in der Rechtsprechung und unter den Richtern bestätigen, vgl.: Kuhn, *Vertrauenskrise*, S. 25-29. Vgl. die Entwicklung der Verurteilungen nach § 130 (Anreizung zum Klassenkampf) bei Beer, *Die Juden, das Recht und die Republik*, S. 227.

³⁵ Anfang Oktober 1919 besaß der „Preußische Richterverein“ 7 760 Mitglieder. Die Angaben über den im Januar 1922 gegründeten „Republikanischen Richterbund“ schwanken zwischen 440 und „mehr als 600 Mitgliedern“. Kuhn, *Vertrauenskrise*, S. 35-6, Anm. 115-6.; Theo Rasehorn, *Der Untergang der deutschen linksbürgerlichen Kultur beschrieben nach den Lebensläufen jüdischer Juristen*, Baden-Baden 1988, S. 36.

In der Gestaltung der normativen Rahmenbedingungen waren die parlamentarischen Institutionen als Gesetzgeber gefordert. Durch verschiedene Eingaben an das Reichsjustizministerium versuchte der „Centralverein“, Einfluss auf die Gesetzesentwürfe zu nehmen. Doch war er zumeist nicht in der Lage, seine Vorstellungen durchzusetzen.

„Es sei daran erinnert, in wie unerfreulicher Form die Schächtfrage auch von Persönlichkeiten behandelt worden ist, an deren persönlicher und sachlicher Unvoreingenommenheit sonst kein Zweifel bestehen kann. Und welche Sisyphusarbeit mußte in der Frage der Strafrechtsreform geleistet werden. Dabei hätte man doch meinen sollen, daß hier, wo die Bedürfnisse des jüdischen Bevölkerungsteils so vollkommen klar liegen – Friedhofsschändungen, Beschimpfungen gegen die jüdische Religionsgemeinschaft und Gotteslästerungen haben die Notwendigkeit von Reformen doch eindringlich genug bewiesen – die berechtigten Forderungen leicht bewilligt worden wären. Aber die Wünsche waren, weil sie von jüdischer Seite kamen, verdächtig, und so blieben sie unerfüllt.“³⁶

In seiner umfangreichen Studie urteilt Udo Beer demnach: „Die Vorgänge um die Strafrechtsreform haben gezeigt, daß der Gesetzgeber nicht geneigt war, den jüdischen Forderungen nach Ausbau des Beleidigungsschutzes, zu dem auch der Komplex der Gotteslästerung und Religionsbeschimpfung gehörte, in dem gewünschten Maße entgegenzukommen.“³⁷

In der respektablen bürgerlichen Sphäre der Bildung zogen Exklusionismuster zunehmend eine Trennlinie zwischen jüdischen und nichtjüdischen Studenten. Der „Kartell-Convent“, der Verband deutscher Studenten jüdischen Glaubens, beispielsweise meldete im November 1925, dass sich die Fälle mehrten, in denen sich Verbände weigerten, im sportlichen Wettkampf gegen jüdische Kommilitonen anzutreten.³⁸ Räume bürgerlichen Lebens wurden für Juden zunehmend durch den Antisemitismus beschnitten. Zeitlich noch deutlich vor dem Aufstieg der Nationalsozialisten registrierten jüdische Vereine und Verbände ein gegenüber früheren Zeiten noch nie da gewesenes Ausmaß an antisemitischen Vorbehalten und Aktionen mit dem Ziel, die jüdische Bevölkerung gesellschaftlich und wirtschaftlich auszugrenzen. Während der gesamten Weimarer Republik, also auch in den sogenannten „ruhigen Jahren“, waren die jüdischen Zeitungen und Zeitschriften voll von Versuchen, die gängigsten antisemitischen Stereotype zu widerlegen. In der Beurteilung Mitte der zwanziger Jahre, als

³⁶ ‘Der Centralverein im Wahlkampf’, *C.V.-Zeitung*, 13. April 1928, 7. Jg., Nr. 15, S. 201.

³⁷ Beer, *Die Juden, das Recht und die Republik*, S. 254.

³⁸ ‘Gegen die Beschimpfung der jüdischen Studenten’, *C.V.-Zeitung*, 20. November 1925, 4. Jg., Nr. 47, S. 745.

sich die Auseinandersetzungen unter den einzelnen „völkischen“ Parteien und Gruppierungen mehrten und deren Kräfte vorübergehend banden, schwang weiterhin Skepsis mit. Rückblickend auf das Jahr 1926 urteilte der überkonfessionelle „Verein zur Abwehr des Antisemitismus“:

„Es war immer noch ein Großkampffahr. Zwar, der offene Frontalangriff des Gegners war vielleicht nicht mehr so stark wie früher, der sichtbare Massenansturm nicht mehr so groß. Dafür aber bediente sich der Gegner mehr und mehr jener Kampfmittel, denen das Prädikat einer ehrlichen Waffe weniger denn je zugesprochen werden kann.“³⁹

Die antisemitische Hetze des kaiserlichen Deutschland, verlautete die C.V.-Zeitung im gleichen Jahr, hätte nie den „Grad der Ruchlosigkeit“ erreicht, wie es Mitte der zwanziger Jahre in der Weimarer Republik der Fall sei.⁴⁰ In dieser Zeit wurde der Antisemitismus verschiedentlich mit einer Hochflut oder Welle verglichen, die das Land überschwemmt hatte und nun ein Bild der Verwüstung hinterließ. Gleichsam wie eine Sturmflut in den Boden einsickert, sei der Antisemitismus in die verschiedenen Gesellschaftsschichten eingedrungen. Nun ginge es darum, die Verwüstungen, die diese Entwicklung hinterlassen habe, zu beseitigen, was Jahre dauern würde.⁴¹ Vor allem in bürgerlichen Kreisen würde sich nunmehr gesellschaftsfähig antisemitisches Gedankengut verbreiten: „Hemmend wirkte hier besonders, daß – merkwürdigerweise – Antisemitismus von der sogenannten ‘guten Gesellschaft’ nicht als Makel, sondern eher als etwas ‘Gesellschaftsfähiges’, ja etwas mehr oder weniger Selbstverständliches betrachtet wird.“⁴²

Für die Leser und Leserinnen dieser Publikationen wurde zu keinem Zeitpunkt Entwarnung hinsichtlich eines Abflauens des Antisemitismus gegeben. Vielmehr schrieb die Zeitschrift der jüdischen Frontsoldaten „Der Schild“ im Jahr 1926: „Das deutsche Judentum befindet sich in einem Kampf, es kämpft nicht nur für seine Anerkennung, es kämpft für seine Existenz.“⁴³ Gegen Ende der zwanziger Jahre, noch bevor die Nationalso-

³⁹ ‘Rückblick und Ausblick’, *Abwehr-Blätter. Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus*, Januar 1927, 37. Jg., Nr. ½, S. 1-2.

⁴⁰ ‘Rechtsstaat – oder?’ *C.V.-Zeitung*, 3. September 1926, 5. Jg., Nr. 36, S. 464-5.

⁴¹ Vgl. ‘Tätigkeitsbericht 1925/26’, *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus*, 23. Juni 1927, Nr. 11/12, S. 77-8. ‘Zehn Jahre. Ein Rückblick’, *C.V.-Zeitung*, 7. August 1924, 3. Jg., Nr. 32, S. 474.

⁴² *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus*, 23. Juni 1927, Nr. 11/12, S. 77-8.

⁴³ ‘Auf Deutschlands hohen Schulen’, *Der Schild*, 13. Dezember 1926, 5. Jg., Nr. 50, S. 178.

zialisten ihren großen Durchbruch in den Parlamentswahlen erzielten, wurde Deutschland gar als „Weltzentrum des Antisemitismus“ empfunden.⁴⁴

Neben der religiös motivierten Judenfeindschaft und dem biologisch angelegten Antisemitismus trat in der Weimarer Republik der politische Antisemitismus entscheidend in den Vordergrund. Anders als im Kaiserreich, wo der Antisemitismus in der innenpolitischen Auseinandersetzung nur kurze Zeit eine Rolle gespielt und niemals das Kaiserreich selbst in Frage gestellt hatte, sondern bestenfalls als Kritik an der liberalen Wirtschaftsordnung zu verstehen gewesen war, wurde während der ganzen Dauer der Weimarer Republik mit Hilfe antisemitischer Stereotype Opposition zum bestehenden politischen System bezogen. Diese neue politische Dimension des Antisemitismus meinte wohl auch Hugo Preuß, als er 1925 unter Zustimmung auf der Tagung des „Preußischen Landesverbandes jüdischer Gemeinden“ erklärte, dass in keinem modernen Kulturland der Antisemitismus so im Mittelpunkt des politischen Lebens stehe wie in Deutschland.⁴⁵

In den Jahren 1927 und 1928 nahm die Anzahl der Schändungen jüdischer Grabstätten dramatisch zu. Nach einer Aufstellung des „Centralvereins“ für den Zeitraum von 1923 bis zum ersten Halbjahr 1932 entfielen allein 49 von 125 Friedhofsschändungen auf die Jahre 1926 bis 1928. Erst im Jahr 1932 wurde die bis dato traurige „Rekordzahl“ aus dem Jahr 1928 übertroffen.⁴⁶ Das „Israelitische Familienblatt“ beklagte zum Jahresende 1927 die Gleichgültigkeit der Reichsregierung gegenüber dieser Kulturschande. Mit keinem Wort hatte sich Innenminister von Keudell zu den zahlreichen Friedhofsschändungen geäußert.⁴⁷ Diese Ignoranz hing mit der seit Jahresbeginn bestehenden Regierungsbeteiligung der Deutschnationalen Volkspartei (DNVP) zusammen. In der bürgerlichen Regierung besetzten die Deutschnationalen die Ministerien für Inneres (von Keudell) und Justiz (Hergt), also jene Ressorts, die für die Umsetzung der Gleichberechtigung in der Verwaltungs- und Justizpraxis von entscheidender Bedeutung waren. Der Regierungseintritt der programmatisch antisemitischen

⁴⁴ 'Deutschtum und Judentum', *Der Schild*, 20. Dezember 1929, 8. Jg., Nr. 52, S. 195.

⁴⁵ 'Die liberale Kundgebung', *Jüdisch-liberale Zeitung*, 26. Juni 1925, 5. Jg., Nr. 26.

⁴⁶ '125 Friedhofsschändungen in Deutschland', *C.-V.-Zeitung*, 8. Juli 1932, Nr. 28, S. 288. Folgende Angaben über die jährliche Zahl der Schändungen sind der Quelle zu entnehmen: 1923: 2; 1924: 15; 1926: 6; 1927: 17; 1928: 20; 1929: 6; 1930: 15; 1931: 15; 1932 (1. Hälfte): 17.

⁴⁷ 'Rückblick und Ausblick', *Israelitisches Familienblatt*, 29. Dezember 1927, 29. Jg., Nr. 52, S. 1.

Deutschnationalen verunsicherte die jüdische Bevölkerung so, dass es das „Israelitische Familienblatt“ als eine „patriotische Pflicht“ ansah, den Pessimismus einzudämmen, angesichts der vorhandenen Befürchtungen, die Rechtsregierung betreibe die radikale Entrechtung der jüdischen Staatsbürger.⁴⁸ Dennoch, in der Folgezeit erwies sich von Keudell als „Repräsentant der Intoleranz“.⁴⁹

Was die Bekämpfung und Abwehrarbeit antisemitischer Stereotype anging, waren jüdische Organisationen darauf angewiesen, nichtjüdische gesellschaftliche Gruppen für sich zu gewinnen und zu mobilisieren. Kein gutes Zeugnis konnte diesen der „Verein zur Abwehr des Antisemitismus“ 1928 ausstellen:

„Alle Spielarten des Antisemitismus, die politische wie die wirtschaftliche, die religiöse wie die anthropologische, die heute mit penetranter Lautheit unser öffentliches Leben erfüllen, wären nie zu der von ihnen erreichten Stärke gelangt, hätten sie sich nicht auf einen Fundus von Ressentiments stützen können, die von der Seite des Empfindens und des Gefühls her weite Kreise der nichtjüdischen Bevölkerung reif machten für den Angriff der antisemitischen Theorien auf ihren Intellekt. Diese Ressentiments haben innerhalb des deutschen Volkes eine so beschämend weite Verbreitung, dass sie ihr Dasein ungestört von fast jeder ernstlichen Bekämpfung fristen können, da sich viele Führer politischer, kultureller und sozialer Bewegungen tatsächlich genieren, die antisemitische Verseuchtheit ihrer Anhängerschaft sich und anderen einzugestehen.“⁵⁰

Sah so das Jahr aus, das Toury als „Höhepunkt des Wohlgefühls der deutschen Juden ob ihrer endlichen . . . Normalisierung“⁵¹ charakterisierte? Sicherlich gab es divergierende Einschätzungen in der jüdischen Bevölkerung. Aber selbst optimistische Stellungnahmen, wie die des kämpferischen Bruno Weil gaben keinesfalls Anlass zur Entwarnung. Weil forderte, den anstehenden Wahlkampf zur „Niederringung des antisemitischen Teils des deutschen Volkes“ zu nutzen, um den Weg zu geordneten, ruhigen und friedlichen Verhältnissen sicherzustellen:

„Dem äußeren Anschein der fortschreitenden Beruhigung weiter Schichten des deutschen Volkes entspricht auch die gemäßigte Form des Antisemitismus in dem gegen-

⁴⁸ ‘Was haben wir Juden von einer Rechtsregierung zu erwarten?’, *Israelitisches Familienblatt*, 3. Februar 1927, 29. Jg., Nr. 5, S. 1.

⁴⁹ ‘Rückblick und Ausblick’, *Israelitisches Familienblatt*, 29. Dezember 1927, 29. Jg., Nr. 52, S. 1.

⁵⁰ ‘Kennen lernen! Zur Bekämpfung antisemitischer Ressentiments’, *Abwehr-Blätter. Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus*, 1. Oktober 1928, Nr. 17/18, 38. Jg., S. 127.

⁵¹ Toury, *Krisenbewußtsein*, S. 165.

wärtigen Wahlkampf. Aber so wenig ernsthaft davon die Rede sein kann, daß Deutschland sich schon jetzt nach innen und außen ruhige und friedliche Jahre gesichert habe, so wenig kann eine veränderte Wahltaktik über die tatsächlich vorhandene starke und große antisemitische Bewegung in Deutschland hinwegtäuschen.“⁵²

Angesichts der Quellenlage hält die von Niewyk aufgestellte Behauptung, 1928 sei der Antisemitismus, das Haupthindernis einer weiteren jüdischen Integration, dabei gewesen, eines schleichenden, natürlichen Todes zu sterben, keinesfalls einer Überprüfung stand. Auch ist der von Niewyk unterstellte Trend einer Normalisierung im Vergleich zu der sonstigen zivilisierten Welt nicht erkennbar: "The trend towards the typical was well advanced when the triumph of nazism abruptly ended the era of Jewish emancipation in Germany."⁵³ Vielmehr wurden während der Weimarer Jahre „völkische Werte“ ein fester Bestandteil der politischen Kultur. Für die Städte Nürnberg und Düsseldorf weist Anthony Kauders detailreich die Infiltrierung durch antisemitisches Gedankengut bei Presse und Parteien nach, die zuvor keine Sympathie für die Sache der Antisemiten gezeigt hatten. So erreichte der Antisemitismus in den Weimarer Jahren eine neue bedrohliche Qualität. Selbst die sogenannten „stabilen Jahre“ verliefen für die jüdische Bevölkerung eben nicht in einem ruhigen Fahrwasser.⁵⁴

Der Verdrängungs- und Ausgrenzungsprozess verlief in den „Goldenen Zwanzigern“ auch im Berufsleben und im ökonomischen Bereich und zehrte damit an den Voraussetzungen für ein bürgerliches Leben, der Notwendigkeit, ein regelmäßiges Einkommen deutlich oberhalb des Existenzminimums zu erlangen: „Die große Erfahrung, die unsere langjährige Tätigkeit gibt, beweist, daß im Gegensatz zu früher heute mehr denn je ganz offen ausgesprochen wird, man wolle keine jüdischen Angestellten und Beamten.“⁵⁵ Der Berliner Journalist Ernst Feder notierte über ein Gespräch im Februar 1928 mit Martin Carbe, dem Neffen Rudolf Mosses: „Mit Carbe Gespräch über die Zurückdrängung der Juden aus allen wichtigen Posten im Staat und Wirtschaft, sogar im Bankwesen. Carbe weist darauf hin, wie wenig sehr reiche Juden es noch gibt.“⁵⁶ Ende des gleichen Jahres schrieb das „Israelitische Familienblatt“ von einer speziellen „jüdischen

⁵² 'Der 20. Mai 1928', *C.V.-Zeitung*, 11. Mai 1928, 7. Jg., Nr. 19, S. 257-58.

⁵³ Donald L. Niewyk, *The Jews in Weimar Germany*, o.O., 1980, S. 200.

⁵⁴ Anthony Kauders, *German Politics and the Jews. Düsseldorf and Nuremberg 1910-1933*. Oxford 1996. Der von Kauders in diesem Zusammenhang ins Spiel gebrachte Begriff des „new anti-Semitism“ erscheint durchaus angebracht. Vgl. S. 88.

⁵⁵ 'Gesperrte Berufe', *C.V.-Zeitung*, 30. Juli 1926, 5. Jg., Nr. 31, S. 405.

⁵⁶ Ernst Feder, *Heute sprach ich mit . . . Tagebücher eines Berliner Publizisten*, hrsg. v. Cécile Lowenthal-Hensel/Arnold Paucker, Stuttgart 1971, S. 155.

Arbeitslosigkeit“, die stellenweise zu grotesken Zuständen führe: „Es gibt nämlich Großbanken, an denen ein Jude zwar Direktor werden kann, von deren Geschäftsbüchern aber stramm deutschnationale Personalchefs jeden jüdischen Buchhalter fernzuhalten wissen.“⁵⁷

Die Jahre nach der Inflation waren keineswegs von einer wirtschaftlichen Gesundung geprägt. Der Wirtschaftspublizist und -politiker Fritz Naphtali diagnostiziert 1926 einen „schweren Krankheitszustand der deutschen Wirtschaft“.⁵⁸ Während in der Inflationsphase durch eine Beschleunigung der Notenpresse auf dem Arbeitsmarkt beinahe Vollbeschäftigung erreicht wurde, kam es nach der Währungssanierung zu einem deutlichen Anstieg der Arbeitslosigkeit. Rund zwei Millionen Arbeitslose und schätzungsweise noch einmal so viele Kurzarbeiter bedeuteten, dass ungefähr ein Drittel der Arbeitnehmer in ungesicherten Einkommensverhältnissen standen.⁵⁹ Im Bericht des Generalagenten für Reparationszahlungen vom 15. Juni 1926 hieß es:

„Die Wintermonate 1925 und 1926 waren in gewisser Hinsicht die schwierigsten seit der Stabilisierung. Die schwerwiegende Arbeitslosigkeit und die ungewöhnlich zahlreichen Geschäftszusammenbrüche, die diese Periode kennzeichneten, können jedoch nicht als isolierte Erscheinung betrachtet werden, sondern müssen als Teile des langen Prozesses der Umstellung von den chaotischen Verhältnissen der Inflationszeit angesehen werden.“⁶⁰

Die Entwertung von Kapitalrücklagen wirkte sich verheerend auf die jüdische Wohlfahrtspflege aus. Die Berliner Jüdische Gemeinde verlor allein zwanzig Millionen Mark, eine Summe, die auf der Berechnungsgrundlage von 1924 für die Ausstattung des Wohlfahrtsprogramms in den nächsten dreizehn Jahren ausgereicht hätte.⁶¹ Zudem wurde beklagt, dass die Inflationsperiode die finanziellen Rücklagen jüdischer Stiftungen zunichte gemacht hatte und somit „katastrophale Folgen“ auf religiösem, kulturellem und sozialem Gebiet gehabt habe.

⁵⁷ ‘Rückblick und Ausblick’, *Israelitisches Familienblatt*, 27. Dezember 1928, 30. Jg., Nr. 52, S. 1.

⁵⁸ Fritz Naphtali, ‘Probleme der Krise’, in *Die Gesellschaft*, 2 (1926), S.111-23.

⁵⁹ Zahlen ebd. Zu weiteren Zahlen zur Entwicklung der Arbeitslosigkeit vgl.: Peter Czada, ‘Große Inflation und Wirtschaftswachstum’, in Hans Mommsen/Dietmar Petzina/Bernd Weisbrod (Hrsg.), *Industrielles System und politische Entwicklung in der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1974, S. 386-95.

⁶⁰ Naphtali, ‘Probleme der Krise’, S. 112

⁶¹ Niewyk, *Inflation and Depression*, S. 25.

Mit welchem Anteil Juden zu den Inflationsgeschädigten gehörten, lässt sich nicht genau ermitteln. Angenommen wird, dass das deutsche Judentum in diesen Jahren vier bis fünf Milliarden Mark eingebüßt hat. Entsprechend belief sich der prozentuale Anteil am gesamtwirtschaftlichen Schaden zwischen fünf und sechs Prozent. Damit befände sich die jüdische Bevölkerung überproportional unter den Geschädigten.⁶² Zu den Inflationsverlierern gehörten vor allem Rentnerinnen und Rentner, die von der Entwertung ihrer Ersparnisse und Pensionen betroffen waren, eine Personengruppe, die unter der jüdischen Bevölkerung nicht unerheblich war, da die jüdische Bevölkerungsstruktur eine erhebliche Überalterung aufwies.⁶³

Einen weiteren Hinweis auf die Auswirkungen der Inflation und deren psychologische Wahrnehmung durch das jüdische Bürgertum gibt die Entwicklung der Studentenzahlen in Preußen. Die Sicherung einer Position innerhalb des Bildungsbürgertums durch ein Studium gehörte zu den erfolgreichen Karrieremustern.

*Studentenzahlen in Preußen nach Konfessionen
in den Sommersemestern 1911 und 1925⁶⁴*

Konfession	SS 1911	SS 1925	Veränderung in %
Evangelisch	17 492	18 881	+ 7,9
Katholisch	7 493	9 492	+ 26,7
Jüdisch	2 212	1 676	- 24,2
Sonstige	304	1 337	+ 339,8

Gegenüber dem Sommersemester 1911 stiegen die absoluten Studentenzahlen im Sommersemester 1925 für die beiden großen Konfessionen und die Gruppe der Sonstigen an. Die Anzahl der jüdischen Studenten und Studentinnen ging im gleichen Zeitraum von 2 212 auf 1 676 zurück, was einem Rückgang um fast ein Viertel entspricht. Rechnet man den Alterstruktureffekt heraus, der sich durch demographische Veränderungen ergibt, so hebt sich der Rückgang der Anzahl jüdischer Studentinnen und Studenten fast auf. Zwischen den studierfähigen jüdischen Jahrgängen 1886/1890 und 1901/1905 ist ein Rückgang der Geburten um 23 Prozent

⁶² Ebd., S. 158. Die Quote ist letztlich beschränkt aussagefähig, solange keine Angaben über die Verteilung der Verluste innerhalb der jüdischen Bevölkerung vorliegen.

⁶³ Nach den Ergebnissen der Volkszählung 1933 waren knapp 16% der Juden 60 Jahre und älter. *Statistik des deutschen Reiches*, Bd. 451, H. 5, S. 17.

⁶⁴ 'Rückgang der jüdischen Studierenden Preußens', *C.V.-Zeitung*, 2. Juli 1926, 5. Jg., Nr. 27, S. 359.

zu verzeichnen, der sich zeitverschoben auswirken musste.⁶⁵ Die rückläufigen Studentenzahlen wurden jedoch von jüdischer Seite als Beleg für den Zusammenbruch des jüdischen Mittelstandes gewertet, der wegen seiner Verarmung die Kosten eines akademischen Studiums nicht mehr tragen konnte.⁶⁶

Unter der jüdischen Bevölkerung machte sich infolge der Inflationszeit eine Stimmung breit, sich selbst als eine durch die Inflation besonders hart betroffene Bevölkerungsgruppe anzusehen. Die Meinungen und Einschätzungen aus dieser Zeit verraten, dass es häufig nicht nur um rein ökonomische Belange, sondern um die Existenz des jüdischen Bürgertums ging. So referierte der Wirtschaftspublizist und -historiker Kurt Zielenziger Ende 1925 in der *C.V.-Zeitung*: „Diese Krisenerscheinungen in der Wirtschaft, besonders im Handel und im Bankwesen, haben unzählige jüdische Angestellte brotlos gemacht. Unter der erschreckend zunehmenden Zahl der Selbstmorde stellen die von Juden einen besonders großen Prozentsatz dar.“⁶⁷ Geradezu als erschreckende Bestätigung der Entwicklung folgte zwei Ausgaben später der Bericht über den Selbstmord eines jüdischen Börsenmaklers berichtet, der aus wirtschaftlicher Verzweiflung Frau und Kind mit in den Tod genommen hatte.⁶⁸ Statistiken zufolge war die jüdische Selbstmordrate seit 1922 steigend und lag in Berlin über dem vergleichbaren Promilleanteil von Protestanten und Katholiken.⁶⁹

Paradigmatisch symbolisierte man die Gegend rund um den Berliner Alexanderplatz mit seinen grauen Mietskasernen zum neuen Wahrzeichen der jüdischen Wirtschaftslage: „Galt also einst der Kurfürstendamm als das Symbol des jüdischen Wohlstandes und Unternehmertums, so müßte heute wieder die Gegend um den Alexanderplatz als das Wahrzeichen des wirtschaftlichen Niedergangs der jüdischen Deutschen gelten.“⁷⁰

⁶⁵ Die Geburtenzahlen beziehen sich auf Preußen. Berechnet nach: Arthur Prinz, *Juden im Deutschen Wirtschaftsleben. Soziale und wirtschaftliche Struktur im Wandel 1850-1914*, bearb. u. hrsg. v. Avraham Barkai, Tübingen 1984 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts Bd. 43), S. 111.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ 'Der Untergang des jüdischen Mittelstandes', *C.V.-Zeitung*, 13. November 1925, 4. Jg., Nr. 46, S. 729-30. Zielenziger war bis 1933 Stellvertretender Leiter des Nachrichtenamts der Stadt Berlin.

⁶⁸ 'Selbstmord eines Börsenmaklers', *C.V.-Zeitung*, 27. November 1925, 4. Jg., Nr. 48, S. 755.

⁶⁹ 'Jüdische Selbstmordstatistik', *Jüdisch-liberale Zeitung*, 4. Oktober 1927, 7. Jg., Nr. 39-40. Siehe auch: 'Der Untergang des jüdischen Mittelstandes', *C.V.-Zeitung*, 13. November 1925, 4. Jg., Nr. 46, S. 729-30.

⁷⁰ 'Kurfürstendamm und Alexanderplatz', *C.V.-Zeitung*, 27. November 1925, 4. Jg., Nr. 48, S. 755.

In den Jahren der wirtschaftlichen Konsolidierung der Republik wurde die Stimmung im jüdischen Bürgertum nicht besser. Anlässlich der Veröffentlichung der Steuerstatistik der Berliner Jüdischen Gemeinde fragte die *C.V.-Zeitung* im Februar 1926: „Wo ist der jüdische Wohlstand geblieben?“⁷¹ Eine Woche später veröffentlichte das Blatt unter der Überschrift „Die Alarmlöcher läutet“ anonymisierte Auszüge aus Leserzuschriften, die die erdrückend schlechte wirtschaftliche Situation schilderten. Nach Bekunden der Redaktion gingen Zuschriften über Zuschriften ein, so dass in der folgenden Ausgabe weitere Auszüge aus Briefen folgten.⁷² Vor diesem Hintergrund notierte der „Centralverein“ 1926 im Protokoll seiner Hauptversammlung: „Die Entwicklung auf wirtschaftlichem Gebiete, ganz abgesehen von der Boykottfrage, die nur eine Erscheinungsform des wirtschaftlichen Antisemitismus darstellt, ist stellenweise als bedrohlich anzusehen.“⁷³ Für das Jahr 1927 sah die Stimmungslage nicht günstiger aus. Proletarisierungsfurcht und zunehmende Klagen über die Gefahren für den Handel durch die Warenhauskonzerne bestimmten das Bild:

„Wir sehen, wie das deutsch-jüdische Angestelltenheer dauernd aus jenen Kreisen des jüdischen Mittelstandes Zuzug erhält, der seine Kinder nicht mehr studieren lassen, aber auch sonst keine gesicherte selbständige, unabhängige Existenz mehr bieten kann. Die Lücken unseres Wirtschaftslebens, die im Bereich kaufmännischer oder akademischer Berufe liegen und die eine einigermaßen selbständige Existenz gewährleisten, sind verstopft. Und wenn nicht neue Lücken erschlossen werden, so wird das deutsch-jüdische Proletariat, das in der sozialen Form der Angestellten tausend- und abertausendfach besteht, und dessen Struktur sich im gegenwärtigen Augenblick noch von dem sozialen Aufbau des deutschen Proletariats wesentlich unterscheidet, doch einmal von diesem verschluckt werden. Das wäre der Exitus des deutschen Judentums.“⁷⁴

Die wirtschaftliche Krise und der dadurch induzierte Transformationsprozess blieben nicht ohne Auswirkungen auf den Liberalismus. Zusehends verlor er sein Potential als politische und kulturelle Kraft. Zu Weihnachten 1930 läutete Bernhard Guttman endgültig das Totenglöckchen:

⁷¹ ‘Wo ist der jüdische Wohlstand geblieben?’ *C.V.-Zeitung*, 5. Februar 1926, 5. Jg., Nr. 6, S. 64.

⁷² ‘Die Alarmlöcher läutet immer noch. Die Zuschriften hören nicht auf’, *C.V.-Zeitung*, 19. Februar 1926, 5. Jg., Nr. 8, S. 88.

⁷³ ‘Die Hauptversammlung des Centralvereins am 7. und 8. März 1926/ Aus dem Protokoll’, *C.V.-Zeitung*, 26. März 1926, 5. Jg., Nr. 13, S. 176f.

⁷⁴ ‘Zur wirtschaftlichen Umschichtung der deutschen Juden’, *Jüdisch-liberale Zeitung*, 24. September 1927, 7. Jg., Nr. 38.

„Es ist wahr: das Zeitalter des Liberalismus ist tot. Daran kann, wer sich im Leben umsieht, nicht zweifeln. Allerdings gibt es noch eine Zahl von liberalen Menschen. Ob sie groß genug ist, eine politische Partei auszumachen, die sich mit einigem Anstande sehen lassen kann, geht uns für diesmal nichts an. In keinem Falle reicht die Zahl hin, um auf die heutige Welt irgendwie stärkeren Eindruck zu machen, das 'Zeitalter' zu führen. Somit dürfte der dem Liberalismus an der Stelle, wo sich sozusagen die nächsten Hinterbliebenen versammelt hatten, ausgestellte Totenschein Rechtskraft besitzen.“⁷⁵

Der langjährige Leiter des Berliner Büros der „Frankfurter Zeitung“ wollte in seiner Definition den Liberalismus nicht auf ein bestimmtes Parteiprogramm festgelegt wissen, das unter anderem das Bekenntnis zur parlamentarischen Regierungsform, Freihandel oder Rechtsgleichheit unter Einschluss der Juden umfasst. Der Liberalismus war für ihn eine Weltanschauung. Diese stellte die Persönlichkeit des Individuums, dem immer die letzte Verantwortlichkeit unterlag, in den Mittelpunkt. Im täglichen Leben jedoch sah Guttman die Individualität eines Menschen kaum mehr geachtet. Stattdessen registrierte er einen „mythologisch emporgesteigerten Uebermenschen“, der den leeren Innenraum der entpersönlichten Menschen fülle.⁷⁶ In dieser kryptischen Beschreibung klang sein Unbehagen gegenüber dem Kollektivismus der Zeit an.

Auf jüdischer Seite wurde die nachlassende Prägekraft des Liberalismus frühzeitig wahrgenommen. Im Februar 1926 erklärte Ludwig Holländer:

„Als Juden aber haben wir doppelt zu leiden. Denn wer einen großen Teil unserer männlichen und weiblichen Jugend sieht, wie sich zahlreiche Unternehmungen weigern jüdische Angestellte einzustellen, wie wir aus dem lauten Judentum in eine Periode leiser, aber verbissener Judengegnerschaft im Begriffe sind hineinzugehen, wer das alles beobachtet, wird als betrüblichste Erscheinung unserer Zeit feststellen, daß sich zwar in der Form demokratische Gedanken durchgesetzt haben, daß wir aber tatsächlich weit, weit entfernt von jeder Demokratie sind! Gewiß ist Liberalismus und Demokratie nicht dasselbe. Es gibt eine Form der Demokratie, die keineswegs liberal ist. Aber im großen und ganzen muß eine wahrhafte Demokratie in ihrer Gesinnung wahrhaft liberal sein. Keine Zeit ist weniger liberal gewesen, als die unsere. Das muß uns schmerzen.“⁷⁷

Holländer prangerte damit eine sich zunehmend verbreitende politische Mentalität des Anti-Liberalismus an. Die Durchsetzung des parlamentarischen demokratischen Systems führte in der Praxis nicht zur Stärkung der Rechte des Individuums oder religiöser und nationaler Minderheiten. Die

⁷⁵ 'Der Liberalismus', *Frankfurter Zeitung*, 25. Dezember 1930, Nr. 958-959.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ 'Der Bund des Geistes mit dem Leben', *C.V.-Zeitung*, 19. Februar 1926, 5. Jg., Nr. 8, S. 86.

Aushöhlung liberaler Positionen erfolgte seit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs und beschleunigte sich in den Weimarer Jahren.⁷⁸ In einem „Aufbäumen des Individualismus gegen Kollektivismus“ und nicht mehr gegen die Staatsgewalt, die mittlerweile vom Volke ausgehe, sah man auf jüdischer Seite die Aufgabe des Liberalismus. Als seine Herausforderung müsse er begreifen, gegen jede „Überspannung der Demokratie“ anzutreten.

Victor Klemperer registrierte ebenfalls frühzeitig die sich anbahnende liberale Niederlage im Kampf um die Dominanz ideengeschichtlicher Leitbilder. Bereits zum Ausgang der Hindenburg-Wahl 1925 notierte er in seinem Tagebuch: „Ich habe den Eindruck, daß etwas Ähnliches vorgefallen ist wie am 28. Juni 1914, als man den oesterreichischen Thronfolger mordete. Was wird in Deutschland werden? Die Frauen sollen den Ausschlag für H. gegeben haben. Mir scheint aber auch auf Deutschland zu passen, was Marc Sangnier von Frankreich u. Italien sagte: Die Freiheit ist nicht mehr das Losungswort der Jugend, sondern die ‘Ordnung’. Fascismus überall.“⁷⁹

Für das jüdische Bürgertum lag die Bedrohlichkeit der Entwicklung primär nicht in dem Zerfall der bürgerlich-liberalen Parteien, sondern in dem damit verbundenen Angriff auf Werte, die konstitutiv für das jüdische Bürgertum waren. Der Terrainverlust ethisch-ideeller Positionen, die erfolgreich zur Emanzipationsgeschichte der Juden beigetragen hatten, traf das Selbstverständnis der jüdisch-bürgerlichen Welt, ohne dass eine hinreichend akzeptierte Alternative vorlag.⁸⁰

„Überall sind die Parteien, die ihn (den Liberalismus/d. A.) auf die Fahne geschrieben haben, im Niedergang begriffen. Die Schuld trägt er zum Teil selbst, weil es ihm an Anpassungsfähigkeit fehlte und er nicht verstanden hat, daß er den Voraussetzungen der Zeit Rechnung tragen muß. ... Schwer belastend ist für ihn auch, daß Parteien, die sich liberal nennen, den Geist des Liberalismus nicht mehr verspüren. ... Der Niedergang des

⁷⁸ Vgl. dazu: Werner Jochmann, ‘Der deutsche Liberalismus und seine Herausforderung durch den Nationalsozialismus’, in Rudolf von Thadden (Hrsg.), *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*, Göttingen 1978, S. 115- 28.

⁷⁹ Victor Klemperer, *Leben sammeln, nicht fragen wozu und warum. Tagebücher 1925-1932*, Berlin 1996, S. 49.

⁸⁰ Ausgenommen von dieser Einschätzung ist der Zionismus, der das mit dem Liberalismus eng verbundene Assimilationskonzept in Frage stellte. Zum sozialen und ideologischen Beziehungsgeflecht, in dem sich die zionistische Jugendkultur als intellektuelles Projekt kultureller Selbstfindung formierte: Jörg Hackeschmidt, *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung einer jüdischen Nation*, Hamburg 1997.

Liberalismus nicht als Partei – denn da stimmen Begriff und Programm nicht mehr zusammen –, sondern als Weltanschauung, ist für ihn (den Juden/d. A.) bedenklich.“⁸¹

So überrascht es letztlich nicht, dass ein Teil der bürgerlich-liberalen jüdischen Wähler in den Großstädten Hamburg und Berlin sich bereits 1928 in Wahlenthaltung übte, da sie sich durch die im Parteienspektrum vorhandenen Parteien nicht mehr repräsentiert fühlten.⁸² Nichtwähler gelten in einem tendenziell geringerem Maße in die Gesellschaft integriert.

Versucht man vor dem Hintergrund der dargelegten Ergebnisse das Ausmaß der Integration des jüdischen Bürgertums innerhalb des Bürgertums insgesamt abzuschätzen, so fällt die bewusste Wahrnehmung auf jüdischer Seite auf, dass man sich zunehmend in einer Rückzugsposition befand. Zwar mochte man sich weiterhin als Teil eines allgemeinen Bürgertums definieren, doch die bürgerliche Mehrheitskultur hatte sich bereits von ihren Werten, deren Sicherung die jüdische Bevölkerung in diesen Zeiten eigentlich um so dringender bedurfte, längst verabschiedet. Verwundert und resignativ bemerkte der Darmstädter Philosophieprofessor und Herausgeber der Zeitschrift „Der Morgen“, Julius Goldstein, 1927: „Es ist eine Tatsache von seltsamer Paradoxie, daß der völkische Geistestypus sich am ausgeprägtesten beim Bürgertum findet. Wie war es möglich, daß eine Klasse, die mit den Ideen der Gleichheit und Freiheit sich ihre Emanzipation gegen den ständischen Staat erkämpft, ihrer eigenen Vergangenheit untreu geworden ist?“⁸³

Die in der Aussage Goldsteins implizit angelegte Trennung zwischen jüdischem und nichtjüdischem Bürgertum macht deutlich, dass das Bürgertum in der Weimarer Republik keine einheitliche soziale Formation darstellte, falls es je eine gewesen sein sollte. Sowohl im politischen als auch im wirtschaftlichen und kulturellen Bereich der bürgerlichen Sphäre fanden in den sogenannten „Goldenen Zwanzigern“ Veränderungen statt, in deren Verlauf sich jeweils Exklusionsmuster durchsetzten, die das jüdische Bürgertum zunehmend isolierten. Entgegen anders lautenden Vermutungen nahm man innerhalb des jüdischen Bürgertums diese Krisensymptome Mitte der zwanziger Jahre sehr wohl wahr.

⁸¹ ‘Individuum oder Masse?’, *C.V.-Zeitung*, 30. Dezember 1927, 6. Jg., Nr. 52, S. 721f.

⁸² Martin Liepach, *Das Wahlverhalten der jüdischen Bevölkerung. Zur politischen Orientierung der Juden in der Weimarer Republik*, Tübingen 1996 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts Bd. 53), S. 252-56.

⁸³ Julius Goldstein, ‘Völkischer Antisemitismus’, in *Der Morgen*, 2 (1927), S. 160.

Juden – Bürger – Deutsche: Eine Bibliographie

Zusammengestellt von TILL VAN RAHDEN

Die Bibliographie enthält Studien zur Geschichte von bürgerlichen Juden, des bürgerlichen Antisemitismus sowie Arbeiten zur Geschichte des deutschen Bürgertums, besonders solche, welche die Geschichte von bürgerlichen Juden einbeziehen.

- Albisetti, James C., *Schooling German Girls and Women. Secondary and Higher Education in the Nineteenth Century*, Princeton, NJ 1988.
- Alter, Robert, *Necessary Angels. Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem*, Cambridge, Mass. 1991.
- Altmann, Alexander, *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover, NH 1981.
- Altgeld, Wolfgang, *Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus*, Mainz 1992.
- Aschheim, Steven E., ‚The Jew Within‘. The Myth of ‚Judaization‘ in Germany‘, in: *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*. Herausgegeben von Jehuda Reinharz u. Walter Schatzberg, Hanover 1985, S. 212-241.
- Aschheim, Steven E., ‚German History and German Jewry. Boundaries, Junctions, and Interdependence‘, in: *Year Book XLIII of the Leo Baeck Institute*, London 1998, S. 315-322.
- Aschheim, Steven E., ‚German Jews beyond *Bildung* and Liberalism. The Radical Jewish Revival in the Weimar Republic‘, in: ders., *Culture and Catastrophe*, New York 1996, S. 31-44, S. 150-162.
- Aschheim, Steven E., *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German-Jewish Consciousness, 1800-1923*, Madison 1982; ND Madison 1999.
- Augustine, Dolores L., *Patricians and Parvenus. Wealth and High Society in Wilhelmine Germany*, Oxford/Providence R.I. 1994.
- Barkai, Avraham, *Jüdische Minderheit und Industrialisierung. Demographie, Berufe und Einkommen der Juden in Westdeutschland 1850-1914*, Tübingen 1988.

- Barth, Boris, 'Weder Bürgertum noch Adel – Zwischen Nationalstaat und kosmopolitischem Geschäft. Zur Gesellschaftsgeschichte der deutsch-jüdischen Hochfinanz vor dem Ersten Weltkrieg', in: *Geschichte und Gesellschaft* 25 (1999), S. 94-122.
- Bauman, Zygmunt, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt 1995.
- Baumann, Ulrich, *Zerstörte Nachbarschaften. Christen und Juden in badischen Landgemeinden 1862-1940*, Hamburg 2000.
- Beller, Steven, 'Germans and Jews as Central European and „Mitteleuropäisch“ Elites', in: Peter Stirk Hg., *Mitteleuropa. History and Prospects*, Edinburgh 1994, S. 61-85.
- Beller, Steven, *Vienna and the Jews, 1867-1938: A Cultural History*, Cambridge 1989; dt.: *Wien und die Juden von 1867-1938*, Wien 1993.
- Benz, Wolfgang, Arnold Paucker u. Peter Pulzer Hg., *Jüdisches Leben in der Weimarer Republik. Jews in the Weimar Republic*, Tübingen 1998.
- Bering, Dietz, *Der Name als Stigma. Antisemitismus im deutschen Alltag 1812-1933*, Stuttgart 1992.
- Biefang, Andreas, „Volksgenossen“. Nationale Verfassungsbewegung und „Judenfrage“ in Deutschland 1850-1878', in: *Die Konstruktion der Nation gegen die Juden*. Herausgegeben von Peter Alter, Claus-Ekkehard Bärsch u. Peter Berghoff, München 1999, S. 49-64.
- Blackbourn, David u. Richard J. Evans Hg., *The German Bourgeoisie*, London 1991.
- Blackbourn, David, 'The Discreet Charm of the Bourgeoisie', in: ders. u. Geoff Eley, *The Peculiarities of German History. Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany*, Oxford 1984, S. 157-294.
- Borut, Jacob, „Verjudung des Judentums“. Was There a Zionist Subculture in Weimar Germany? in: *In Search of Jewish Community. Jewish Identities in Germany and Austria, 1918-1933*. Herausgegeben von Michael Brenner u. Derek J. Penslar, Bloomington, IN 1998, S. 92-114.
- Botstein, Leon, *Judentum und Modernität. Essays zur Rolle der Juden in der deutschen und österreichischen Kultur 1848 bis 1938*, Wien 1991.
- Boyer, John W., *Culture and Political Crisis in Vienna. Christian Socialism in Power, 1897-1918*, Chicago 1995.
- Boyer, John W., *Political Radicalism in Late Imperial Vienna. Origins of the Christian-Social Movement, 1848-1897*, Chicago 1981.
- Brändli, Sabina, *Der herrlich biedere Mann. Vom Siegeszug des bürgerlichen Herrenanzuges im 19. Jahrhundert*, Zürich 1998.
- Brenner, Michael, Rainer Liedtke u. David Rechter Hg., *Two Nations. British and German Jews in Comparative Perspective*, Tübingen 1999.
- Brenner, Michael, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven 1996; dt. *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, München 2000.

- Bruckmüller, Ernst u.a. Hg., *Bürgertum in der Habsburgermonarchie*, Wien 1990.
- Cohen, Gary B., *The Politics of Ethnic Survival. Germans in Prague, 1861-1914*, Princeton 1981.
- Crossick, Geoffrey u. Heinz-Gerhard Haupt, *Die Kleinbürger. Eine europäische Sozialgeschichte*, München 1998.
- Dittmar, Peter, *Die Darstellung der Juden in der populären Kunst zur Zeit der Emanzipation*, München 1992.
- Döcker, Ulrike, *Die Ordnung der bürgerlichen Welt. Verhaltensideale und soziale Praktiken im 19. Jahrhundert*, Frankfurt 1994.
- Eley, Geoff, 'German History and the Contradictions of Modernity. The Bourgeoisie, the State, and the Mastery of Reform', in: ders. Hg., *Society, Culture, and the State in Germany, 1870-1930*, Ann Arbor, MI 1996, S. 67-103.
- Erb, Rainer u. Werner Bergmann, *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780-1860*, Berlin 1989.
- Erspamer, Peter R., *The Elusiveness of Tolerance. The 'Jewish Question' from Lessing to the Napoleonic Wars*, Chapel Hill, NC 1997.
- Ferguson, Niall, *The World's Banker. The History of the House of Rothschild*, London 1998.
- Frankel, Jonathan, 'Assimilation and the Jews in Nineteenth-Century Europe', in: ders. u. Steven J. Zipperstein Hg., *Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 1992, S. 1-37.
- Freidenreich, Harriet Pass, 'Gender, Identity, and Community. Jewish University Women in Germany and Austria', in: *In Search of Jewish Community. Jewish Identities in Germany and Austria, 1918-1933*. Herausgegeben von Michael Brenner u. Derek J. Penslar, Bloomington 1998, S. 154-175.
- Frevert, Ute, *Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*, München 1991.
- Frey, Manuel, *Reinliche Bürger. Entstehung und Verbreitung bürgerlicher Tugenden in Deutschland 1760-1860*, Göttingen 1997.
- Frye, Bruce B., 'The German Democratic Party and the 'Jewish Problem' in the Weimar Republic', in: *Year Book XXI of the Leo Baeck Institute*, London 1976, S. 143-172.
- Frykman, Jonas u. O. Löfgren, *Culture Builders. A Historical Anthropology of Middle-Class Life*, New Brunswick 1987.
- Gall, Lothar, 'Liberalismus und „bürgerliche Gesellschaft“. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland', in: *Historische Zeitschrift* 220 (1975), S. 324-356.
- Gall, Lothar, *Bürgertum in Deutschland*, Berlin 1989.

- Gall, Lothar, *Stadt und Bürgertum im Übergang von der traditionellen zur modernen Gesellschaft*, München 1993.
- Gay, Peter, *Freud, Juden und andere Deutsche. Herren und Opfer in der modernen Kultur*, Hamburg 1986.
- Gay, Peter, *The Bourgeois Experience, Victoria to Freud*, 5 Bde., New York 1984-1998; dt.: München 1986ff.
- Gebhardt, Miriam, *Das jüdische Familiengedächtnis. Erinnerung im deutsch-jüdischen Bürgertum 1890-1932*, Stuttgart 1999.
- Gellately, Robert, ‚An der Schwelle der Moderne. Warenhäuser und ihre Feinde in Deutschland‘, in: *Im Banne der Metropolen. Berlin und London in den zwanziger Jahren*. Herausgegeben von Peter Alter, Göttingen 1993, S. 131-156.
- Geulen, Christian, *Das wahre und das fremde Volk. Studien zur Biologisierung der Nation im späten 19. Jahrhundert*, Dissertation Bielefeld 2000.
- Gillerman, Sharon, ‚The Crisis of the Jewish Family in Weimar Germany. Social Conditions and Cultural Representation‘, in: *In Search of Jewish Community. Jewish Identities in Germany and Austria, 1918-1933*. Herausgegeben von Michael Brenner u. Derek J. Penslar, Bloomington 1998, S. 176-199.
- Girardet, Cella-Margaretha, *Jüdische Mäzene für die Preußischen Museen zu Berlin. Eine Studie zum Mäzenatentum im Deutschen Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, Egelsbach 2000².
- Gotzmann, Andreas, *Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 1997.
- Graetz, Michael u. Aram Mattioli Hg., *Krisenwahrnehmungen im Fin de siècle. Jüdische und katholische Bildungseliten in Deutschland und der Schweiz*, Zürich 1997.
- Graetz, Michael, ‚Judentum und Moderne. Die Rolle des aufsteigenden Bürgertums im Politisierungsprozess der Juden‘, in: *Judentum im deutschen Sprachraum*. Herausgegeben von Karl E. Grözinger, Frankfurt 1991, S. 259-279.
- Gross, Raphael, *Carl Schmitt und die Juden*, Frankfurt 2000.
- Grunfeld, Frederic, *Prophets Without Honour. A Background to Freud, Kafka, Einstein and Their World*, New York 1979; ND New York 1997.
- Gubser, Martin, *Literarischer Antisemitismus. Untersuchungen zu Gustav Freytag und anderen bürgerlichen Schriftstellern*, Göttingen 1998.
- Habermas, Rebekka, *Frauen und Männer des Bürgertums. Eine Familiengeschichte 1750-1850*, Göttingen 2000.
- Hachtmann, Rüdiger, ‚Berliner Juden und die Revolution von 1848‘, in: Reinhard Rürup Hg., *Juden in Berlin. Essays und Studien*, Berlin 1995, S. 53-85.

- Hackeschmidt, Jörg, *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung einer jüdischen Nation*, Hamburg 1997.
- Hacohen, Malachi Haim, ‚Dilemmas of Cosmopolitanism. Karl Popper, Jewish Identity, and „Central European Culture“‘, in: *Journal of Modern History* 71 (1999), S. 105-149.
- Hagen, William W., *Germans, Poles, and Jews. The Nationality Conflict in the Prussian East, 1772-1914*, Chicago 1980.
- Hahn, Hans-Werner, *Altständisches Bürgertum zwischen Beharrung und Wandel. Wetzlar 1689-1870*, München 1991.
- Haltern, Utz, ‚Die Gesellschaft der Bürger‘, in: *Geschichte und Gesellschaft* 19 (1993), S. 100-134.
- Harris, James F., Eduard Lasker. The Jew as National German Politician, in: *Year Book XX of the Leo Baeck Institute*, London 1975, S. 151-177.
- Hein, Dieter u. Andreas Schulz Hg., *Bürgerkultur im 19. Jahrhundert- Bildung, Kunst und Lebenswelt*, München 1996.
- Herzog, Dagmar, *Intimacy and Exclusion. Religious Politics in Pre-Revolutionary Baden*, Princeton 1996.
- Heschel, Susannah, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago 1998.
- Hettling, Manfred, *Politische Bürgerlichkeit. Der Bürger zwischen Individualität und Vergesellschaftung in Deutschland und der Schweiz von 1860 bis 1918*, Göttingen 1999.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig, *Die Politik der Geselligkeit. Freimaurerlogen in der deutschen Bürgergesellschaft 1840-1918*, Göttingen 2000.
- Hopp, Andrea, ‚Zur Konstituierung des jüdischen Frankfurter Bürgertums im 19. Jahrhundert‘, in: *Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst* 64 (1998), S. 125-142.
- Hopp, Andrea, *Jüdisches Bürgertum in Frankfurt am Main im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1997.
- Hübinger, Gangolf, ‚Liberalismus und Individualismus im deutschen Bürgertum‘, in: *Zeitschrift für Politik* 40 (1993), S. 60-78.
- Hübinger, Gangolf, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994.
- Huerkamp, Claudia, ‚Jüdische Akademikerinnen 1900-1938‘, in: *Geschichte und Gesellschaft* 19 (1993), S. 311-331.
- Huerkamp, Claudia, *Bildungsbürgerinnen. Frauen im Studium und in akademischen Berufen 1900-1945*, Göttingen 1996.
- Hurd, Madeleine, *Public Sphere, Public Space, and Democracy in Hamburg and Stockholm, 1870-1914*, Ann Arbor, MI 2000.
- Isenberg, Noah, *Between Redemption and Doom. The Strains of German-Jewish Modernism*, Lincoln, NE 1999.
- Jarausach, Konrad H., *The Unfree Professions. German Lawyers, Teachers and Engineers 1900-50*, New York 1990.

- Jeismann, Michael, „Bürgerliche Kultur“ und Kultur des Bürgertums - Theater und Museen im 19. Jahrhundert‘, in: Franz J. Jacobi Hg., *Geschichte der Stadt Münster, Bd. 2.*, Münster 1993, S. 489-508.
- Jelavich, Peter, ‚Performing High and Low. Jews in Modern Theater, Cabaret, Revue, and Film‘, in: Emily D. Bilski Hg., *Berlin Metropolis. Jews and the New Culture, 1890-1918*, Berkeley, CA 1999, S. 208-235.
- Jelavich, Peter, *Berlin Cabaret*, Cambridge, MA 1993.
- Jersch-Wenzel, Stefi, ‚Minderheiten in der bürgerlichen Gesellschaft. Juden in Amsterdam, Frankfurt, und Posen‘, in: Jürgen Kocka Hg., *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, Bd. 2, München 1988, S. 392-420.
- Jersch-Wenzel, Stefi, *Jüdische Bürger und kommunale Selbstverwaltung in preußischen Städten 1808-1848*, Berlin 1967.
- Judson, Pieter M., *Exclusive Revolutionaries. Liberal Politics, Social Experience, and National Identity in the Austrian Empire, 1848-1914*, Ann Arbor, MI 1996.
- Kaelble, Hartmut, ‚Wie feudal waren die deutschen Unternehmer im Kaiserreich?‘, in: Richard Tilly Hg., *Beiträge zur quantitativen vergleichenden Unternehmensgeschichte*, Stuttgart 1985, S. 148-171.
- Kalmar, Ivan, *The Trotskys, Freuds, and Woody Allens. Portrait of a Culture*, Toronto 1994.
- Kampe, Norbert, ‚Jüdische Professoren im deutschen Kaiserreich‘, in: Rainer Erb u. Michael Schmidt Hg., *Antisemitismus und jüdische Geschichte. Fs. Herbert A. Strauss*, Berlin 1987, S. 185-211.
- Kampe, Norbert, *Studenten und „Judenfrage“ im Kaiserreich. Die Entstehung einer akademischen Trägerschicht des Antisemitismus*, Göttingen 1988.
- Kaplan, Marion A., ‚Freizeit - Arbeit. Geschlechterräume im deutsch-jüdischen Bürgertum 1870-1914‘, in: Ute Frevert, Hg., *Bürgerinnen und Bürger*, Göttingen 1988, S. 157-174.
- Kaplan, Marion A., *The Making of the Jewish Middle Class: Women, Family, and Identity in Imperial Germany*, Oxford 1991; dt.: *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*, Hamburg 1997.
- Karady, Victor, ‚Das Judentum als Bildungsmacht in der Moderne. Forschungsansätze zur relativen Überschulung in Mitteleuropa‘, *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 8 (1997), S. 347-361.
- Karady, Victor, *Gewalterfahrung und Utopie. Juden in der europäischen Moderne*, Frankfurt 1999.
- Kasper-Holtkotte, Cilly, *Juden im Aufbruch. Zur Sozialgeschichte einer Minderheit im Saar-Mosel-Raum um 1800*, Hannover 1996.
- Katz, Jacob, *Jews and Freemasons in Europe 1723-1939*, Cambridge, MA 1970.

- Katz, Jacob, *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation 1770-1870*, Cambridge, Mass. 1973; ND New York 1978; dt.: *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft*, Frankfurt 1986.
- Kauders, Anthony, *German Politics and the Jews. Düsseldorf and Nuremberg, 1910-1933*, Oxford 1996.
- Kemlein, Sophia, *Die Posener Juden 1815-1848. Entwicklungsprozesse einer polnischen Judenheit unter preussischer Herrschaft*, Hamburg 1997.
- Kemptner, Klaus, *Die Jellineks (1820-1955). Eine familienbiographische Studie zum deutschjüdischen Bildungsbürgertum*, Düsseldorf 1998.
- Kipp, Angelika, *Jüdische Arbeits- und Berufsfürsorge in Deutschland 1900-1933*, Berlin 1999.
- Kocka, Jürgen Hg., *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1987.
- Kocka, Jürgen, ‚Das europäische Muster und der deutsche Fall‘, in: ders. Hg., *Bürgertum im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1995, S. 9-75.
- Koselleck, Reinhart, ‚Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung‘, in: ders. Hg., *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 2. Bildungsgüter und Bildungswissen*, Stuttgart 1990, S. 11-46.
- Krach, Tillmann, *Jüdische Rechtsanwälte in Preußen : über die Bedeutung der freien Advokatur und ihre Zerstörung durch den Nationalsozialismus*, München 1991.
- Kraus, Elisabeth, *Jüdisches Bürgertum in Deutschland. Die Geschichte der Familie Mosse*, München 1999.
- Langewiesche, Dieter, ‚Liberalismus und Judenemanzipation im 19. Jahrhundert‘, in: Peter Freimark Hg. *Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung*, Hamburg 1991, S. 148-163.
- Langewiesche, Dieter, ‚Vom Gebildeten zum Bildungsbürger. Umriss eines katholischen Bildungsbürgertums im wilhelminischen Deutschland‘, in: Martin Huber u. Gerhard Lauer Hg., *Bildung und Konfession. Politik, Religion und literarische Identitätsbildung 1859-1918*, Tübingen 1996, S. 107-132.
- Lässig, Simone, ‚Juden und Mäzenatentum in Deutschland. Religiöses Ethos, kompensierendes Minderheitsverhalten oder genuine Bürgerlichkeit?‘, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 46 (1998), S. 211-236.
- Lässig, Simone, Sprachwandel und Verbürgerlichung. Zur Bedeutung der Sprache im innerjüdischen Modernisierungsprozeß des frühen 19. Jahrhunderts, in: *Historische Zeitschrift* 270 (2000), S. 617-667.
- LaVopa, Anthony J., ‚Jews and Germans. Old Quarrels, New Departures‘, in *Journal of the History of Ideas* 54 (1993), S. 675-695.
- Le Rider, Jacques, *Das Ende der Illusion. Die Wiener Moderne und die Krise der Identität*, Wien 1990.

- Ledford, Kenneth, *From General Estate to Special Interest. German Lawyers 1878-1933*, Cambridge 1996.
- Lenger, Friedrich, ‚Bürgertum, Stadt und Gemeinde zwischen Frühneuzeit u. Moderne‘, in: *Neue Politische Literatur* 40 (1995), S. 14-29.
- Lepsius, M. Rainer, ‚Bürgertum als Gegenstand der Sozialgeschichte‘, in Wolfgang Schieder und Volker Sellin Hg., *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, Bd. 4, Göttingen 1987, S.61-80.
- Lepsius, Rainer M., ‚Bildungsbürgertum als ständische Vergesellschaftung‘, in: ders. Hg., *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 3, Lebensführung und ständische Vergesellschaftung*, Stuttgart 1992, S. 8-18.
- Liberles, Robert, *From Toleration to Verbesserung. German and English Debates on the Jews in the Eighteenth Century*, in: *Central European History* 22 (1989), S. 3-32.
- Librett, Jeffrey S., *The Rhetoric of Cultural Dialogue. Jews and Germans from Moses Mendelssohn to Richard Wagner and Beyond*, Stanford 2000.
- Liedtke, Rainer, *Jewish Welfare in Hamburg and Manchester, 1850-1914*, Oxford 1998.
- Liepach, Martin, *Das Wahlverhalten der jüdischen Bevölkerung. Zur politischen Orientierung der Juden in der Weimarer Republik*, Tübingen 1996.
- Lindner, Erik, *Patriotismus deutscher Juden von der napoleonischen Ära bis zum Kaiserreich. Zwischen korporativem Loyalismus und individueller deutsch-jüdischer Identität*, Frankfurt 1997.
- Lowenstein, Steven M., *The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family, and Crisis, 1770-1830*, Oxford 1994.
- Magnus, Shulamith S., *Jewish Emancipation in a German City. Cologne, 1798-1871*, Stanford 1997.
- Matthes, Olaf, *James Simon. Mäzen im Wilhelminischen Zeitalter*, Berlin 2000.
- Mattioli, Aram, ‚Jacob Burckhardts Antisemitismus. Eine Neuinterpretation aus mentalitätsgeschichtlicher Sicht‘, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 49 (1999), S. 496-529.
- Maurer, Trude, *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit 1780-1933. Neuere Forschungen und offene Fragen*, Tübingen 1992.
- Meiring, Kerstin, *Die Christlich-jüdische Mischehe in Deutschland 1840-1933*, Hamburg 1998.
- Mendes-Flohr, Paul, *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit 1991.
- Mendes-Flohr, Paul, *German Jews. A Dual Identity*, New Haven 1999.
- Mergel, Thomas, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794-1914*, Göttingen 1994.

- Mettele, Gisela, *Bürgertum in Köln 1775-1870. Gemeinsinn und freie Association*, München 1998.
- Meyer, Michael A. Hg., *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, 4 Bde., München 1996/1997; ND München 2000.
- Meyer, Michael A., *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York 1988.
- Michael, Reuven, ‚Die antijudaistische Tendenz in Ch.W.Dohms Buch *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*‘, in: *Bulletin des Leo Baeck Institut* 77 (1987), S. 11-48.
- Mosse, George L., ‚Das deutsch-jüdische Bildungsbürgertum‘, in Reinhart Koselleck Hg., *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Bd. 2, Stuttgart 1990, S. 168-180.
- Mosse, George L., ‚Jewish Emancipation. Between Bildung and Respectability‘, in: Jehuda Reinharz u. Walter Schatzberg Hg., *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, Hanover 1985, S. 1-16.
- Mosse, George L., *Germans and Jews. The Right, the Left, and the Search for a "Third force" in Pre-Nazi Germany*, New York 1970; ND Detroit 1987.
- Mosse, George L., *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Mit einer Einleitung von Aleida Assmann*, Frankfurt 1992.
- Mosse, Werner E. u. Hans Pohl Hg., *Jüdische Unternehmer in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1992.
- Mosse, Werner E., *Jews in the German Economy. The German-Jewish Economic Élite 1820 - 1935*, Oxford 1987.
- Mosse, Werner E., *The German-Jewish Economic Élite 1820 - 1935. A Socio-Cultural Profile*, Oxford 1989.
- Müller, Petrus, ‚Die jüdisch-liberaldemokratische Weggemeinschaft vom deutschen Vormärz (1830) bis zum Ende der Weimarer Republik in Nürnberg‘, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 58 (1995), S. 1027-1052.
- Na'aman, Shlomo, ‚Jüdische Aspekte des Nationalvereins (1859-1867)‘, in: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte* 15 (1986), S. 285-307.
- Neubauer, Hans-Joachim, *Judenfiguren. Drama und Theater im frühen 19. Jahrhundert*, Frankfurt 1994.
- Nolte, Paul, *Gemeindebürgertum und Liberalismus in Baden 1800-1850. Tradition - Radikalismus - Republik*, Göttingen 1994.
- Otte, Marline S., ‚Jewish Identities in the German Popular Entertainment, 1890-1933‘, Dissertation University of Toronto 1999.
- Palmowski, Jan, *Urban Liberalism in Imperial Germany. Frankfurt am Main, 1866-1914*, Oxford 1999.
- Pickus, Keith H., *Constructing Modern Identities. Jewish University Students in Germany, 1815-1914*, Detroit, MI 1999.

- Prestel, Claudia, ‚Weibliche Rollenzuweisung in jüdischen Organisationen. Das Beispiel des Bnei Briss‘, in: *Bulletin des Leo Baeck Institut* 85 (1990), S. 51-80.
- Pulzer, Peter, ‚Die jüdische Beteiligung an der Politik‘, in: Werner E. Mosse Hg., *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1870-1914*, Tübingen 1976, S. 143-240.
- Pulzer, Peter, *Jews and the German State. The Political History of a Minority, 1848-1933*, Oxford 1992.
- Rahden, Till van, ‚Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich in vergleichender Perspektive‘, in: Olaf Blaschke u. Frank-Michael Kuhlemann Hg., *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 1996, S. 409-434.
- Rahden, Till van, *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925*, Göttingen 2000.
- Rahden, Till van, ‚Sprechen und Handeln im Breslauer Antisemitismus des Kaiserreichs‘, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 9 (1998), S. 218-243.
- Rasehorn, Theo, *Der Untergang der deutschen linksbürgerlichen Kultur. Beschrieben nach den Lebensläufen jüdischer Juristen*, Baden-Baden 1988.
- Reinke, Andreas, *Judentum und Wohlfahrtspflege. Das jüdische Krankenhaus in Breslau 1744-1944*, Hannover 1999.
- Reitmayer, Morten, *Bankiers im Kaiserreich*, Göttingen 2000.
- Richarz, Monika, *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte, 1780-1945*, 3 Bde., Stuttgart 1976-82.
- Richarz, Monika, Landjuden - ein bürgerliches Element auf dem Dorf, in: Wolfgang Jacobeit u.a. Hg., *Idylle oder Aufbruch. Das Dorf im bürgerlichen 19. Jahrhundert*, Berlin 1990, S.181-190.
- Riedel, Manfred, ‚Bürger, Staatsbürger, Bürgertum‘, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 672-725.
- Robertson, Ritchie, *The „Jewish Question“ in German Literature, 1749-1939. Emancipation and Its Discontents*, Oxford 1999.
- Roth, Ralf, *Stadt und Bürgertum in Frankfurt am Main. Ein besonderer Weg von der ständischen zur modernen Bürgergesellschaft, 1760-1914*, München 1996.
- Rürup, Reinhard Hg., *Juden in Berlin. Essays und Studien*, Berlin 1995.
- Rürup, Reinhard, Die Emanzipation der Juden und die verzögerte Öffnung der juristischen Berufe, in: Hans H. Franzki u.a., *Deutsche Juristen jüdischer Herkunft*, München 1993, S. 1-25.
- Rürup, Reinhard, *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ in der bürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen 1975; ND Frankfurt 1987.

- Sarasin, Phillip, *Stadt der Bürger. Struktureller Wandel u. bürgerliche Lebenswelt Basel 1870-1900*, zweite überarb. Aufl., Göttingen 1997.
- Schlick, Gabriela, Eine jüdische Elite in Frankfurt am Main im Spannungsfeld von ständischer und bürgerlicher Gesellschaft. Das Beispiel des Wechselmaklers Süskind Isaac Hirschhorn, in: Anja Victorine Hartmann u.a. Hg., *Eliten um 1800. Erfahrungshorizonte, Verhaltensweisen, Handlungsmöglichkeiten*, Mainz 2000, S. 19-34.
- Schmuhl, Hans-Walter, *Die Herren der Stadt. Bürgerliche Eliten und städtische Selbstverwaltung in Nürnberg und Braunschweig vom 18. Jahrhundert bis 1918*, Gießen 1998.
- Schneider, Michael, ‚Apologie des Bürgers. Zur Problematik von Rassismus und Antisemitismus in Gustav Freytags Roman „Soll und Haben“‘, in: *Jahrbuch der deutschen Schiller-Gesellschaft* 25 (1981), S. 385-413.
- Schoeps, Julius H. Hg., *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland*, Stuttgart 1989.
- Schorske, Carl E., *Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture*, New York 1979; dt.: *Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle*, Frankfurt 1982; ND München 1994.
- Schröder, Iris, *Soziale Arbeit und Wohlfahrt als bürgerliches Projekt. Die sozialreformerische Frauenbewegung 1890-1914*, Dissertation Berlin 1999.
- Schüler-Springorum, Stefanie, *Die jüdische Minderheit in Königsberg, Pr. 1871-1945*, Göttingen 1996.
- Schulz, Andreas, ‚Weltbürger und Geldaristokratie. Hanseatisches Bürgertum im 19. Jahrhundert‘, in: *Historische Zeitschrift* 259 (1994), S. 637-670.
- Schwarz, Egon, ‚Das Bild der Juden in deutschen und französischen Romanen des ausgehenden 19. Jahrhunderts‘, in: Jürgen Kocka Hg., *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, Bd. 2, München 1988, S. 421-450.
- Sieg, Ulrich, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg 1994.
- Sieg, Ulrich, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrung, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Berlin 2001.
- Sorkin, David, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, Berkeley 1996.
- Sorkin, David, *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, New York 1987; ND Detroit 1999.
- Spector, Scott, *Prague Territories. National Conflict and Cultural Innovation in Kafka's Fin De Siècle*, Berkeley 2000.

- Sperber, Jonathan, ‚*Bürger, Bürgertum, Bürgerliche Gesellschaft*. Studies of the German (Upper) Middle Class and Its Sociocultural World‘, in: *Journal of Modern History* 69 (1997), S. 271-297.
- Spitzer, Leo, *Lives in Between. Assimilation and Marginality in Austria, Brazil, and West Africa, 1780-1945*, Cambridge 1989.
- Steinmetz, Willibald, ‚*Gemeineuropäische Tradition und nationale Besonderheiten im Begriff der Mittelklassen. Ein Vergleich zwischen Deutschland, Frankreich und England*‘, in: *Bürgerschaften. Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom Hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert*. Herausgegeben von Reinhart Koselleck u. Klaus Schreiner, Stuttgart 1994, S. 161-236.
- Stern, Fritz, *Gold and Iron. Bismarck, Bleichröder and the Building of the German Empire*, New York 1977; dt. *Gold und Eisen. Bismarck und sein Bankier Bleichröder*, Frankfurt 1978.
- Strenge, Barbara, *Juden im preußischen Justizdienst 1812-1918*, München 1995.
- Szöllösi-Janze, Margit, *Fritz Haber 1868-1934. Eine Biographie*, München 1998.
- Tal, Uriel, *Christians and Jews in Germany. Religion, Politics, and Ideology in the Second Reich, 1870-1914*, Ithaca 1975.
- Tanner, Jakob, ‚*„Bankenmacht“*. Politischer Popanz, antisemitischer Stereotyp oder analytische Kategorie?‘, in: *Zeitschrift für Unternehmensgeschichte* 43 (1998), S. 19-34.
- Tenfelde, Klaus u. Hans-Ulrich Wehler Hg., *Wege zur Geschichte des Bürgertums*, Göttingen 1994.
- Toury, Jacob, ‚*Der Anteil der Juden an der städtischen Selbstverwaltung im vormärzlichen Deutschland*‘, in: *Bulletin des Leo Baeck Institut* 6 (1963), S. 265-286.
- Toury, Jacob, ‚*Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum*‘, in: Hans Liebeschütz u. Arnold Paucker Hg., *Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850*, Tübingen 1977, S. 139-242.
- Toury, Jacob, ‚*Der Prozeß der Lokal-Emanzipation – Die Herausbildung jüdischer Bürgerrechte in deutschen Ortschaften*‘, in: ders., *Deutschlands Stiefkinder. Ausgewählte Aufsätze zur deutschen und deutsch-jüdischen Geschichte*. Herausgegeben von Dan Diner, Gerlingen 1997, S. 127-158.
- Toury, Jacob, ‚*Types of Municipal Rights in German Townships - The Problem of Local Jewish Emancipation*‘, in: *Year Book XXII of the Leo Baeck Institute* 22 (1977), S. 55-80.
- Trepp, Anne-Charlott, *Sanfte Männlichkeit und selbständige Weiblichkeit. Frauen und Männer im Hamburger Bürgertum 1770-1840*, Göttingen 1996.

- Volkov, Shulamit, *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1990; ND München 2000.
- Volkov, Shulamit, ‚Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland. Eigenart und Paradigma‘, in: *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, Bd. 2. Herausgegeben von Jürgen Kocka, München 1988, S. 343-371.
- Volkov, Shulamit, ‚The Ambivalence of *Bildung*. Jews and Other Germans‘, in: *The German-Jewish Dialogue Reconsidered*. Herausgegeben von Klaus L. Berghahn, New York 1996, S. 81-98 u. S. 267-274.
- Volkov, Shulamith, ‚Juden als wissenschaftliche „Mandarine“ im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Neue Überlegungen zu sozialen Ursachen des Erfolgs jüdischer Naturwissenschaftler‘, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 37 (1997), S. 1-18.
- Volkov, Shulamith, ‚Soziale Ursachen des Erfolgs in der Wissenschaft. Juden im Kaiserreich‘, in: *Historische Zeitschrift* 245 (1987), S. 315-342.
- Walker, Mack, *German Home Towns. Community, State, and General Estate, 1648-1871*, Ithaca 1971.
- Wassermann, Henry, ‚Jews in *Jugendstil*. A Social Analysis of Jokes and Cartoons in the *Simplicissimus*‘, in: *Year Book XXXI of the Leo Baeck Institute* 31 (1986), S. 71-104.
- Wassermann, Henry, Jews, Bürgertum and Bürgerliche Gesellschaft in a Liberal Era in Germany, 1840-1880, Diss. Hebrew University 1984. [Hebräisch].
- Wassermann, Henry, The *Fliegenden Blätter* as a Source for the Social History of German Jewry, in: *Year Book XXVIII of the Leo Baeck Institute*, London 1983, S. 93-138.
- Wassermann, Henry, ‚Jews and Judaism in the Gartenlaube‘, in: *Year Book XXVIII of the Leo Baeck Institute*, London 1983, S. 47-60.
- Weber, Marie L., *Ludwig Bamberger. Ideologie statt Realpolitik*, Wiesbaden 1987.
- Wiese, Christian, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelmischen Deutschland. Ein ‚Schrei ins Leere‘?*, Tübingen 1999.
- Zerback, Ralf, *Stadt und Bürgertum in München. Eine Residenzstadt als Bürgergemeinde*, München 1997.
- Zimmermann, Moshe, Eintritt in die Bürgerlichkeit. Vom Selbstvergleich deutscher mit außereuropäischen Juden im Vormärz, in: *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, Bd. 2. Herausgegeben von Jürgen Kocka, München 1988, S. 372-391.
- Zimmermann, Moshe, *Hamburgischer Patriotismus und deutscher Nationalismus. Die Emanzipation der Juden in Hamburg, 1830-1865*, Hamburg 1979.

Zucker, Stanley, ‚Ludwig Bamberger and the Rise of Anti-Semitism in Germany, 1848-1893‘, in: *Central European History* 3 (1970), S. 332-352.

AUTORENVERZEICHNIS

OLAF BLASCHKE, Wissenschaftlicher Assistent für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Trier. Veröffentlichungen: *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen 1999 (2. Aufl.); mit Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 1996; mit Aram Mattioli (Hg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich*, Zürich 2000

ANDREAS GOTZMANN, Professor für Judaistik an der Universität Erfurt. Veröffentlichungen: *Kunsth Handwerk als ein Aspekt kultureller Zusammenhänge. Gold- und Silberschmuck der Juden in Marokko*, Heidelberg 1989; *Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß, Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 1997; *Die Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit*, Frankfurt am Main 2000.

MICHAELA HAIBL, freiberufliche Tätigkeit für Museen und öffentliche Institutionen. Veröffentlichung: *Zerrbild als Stereotyp. Visuelle Darstellungen von Juden zwischen 1850 und 1900*, Berlin 2000

STEFAN-LUDWIG HOFFMANN, Wissenschaftlicher Assistent am Historischen Institut der Ruhr-Universität Bochum. Veröffentlichungen: *Die Politik der Geselligkeit. Freimaurerlogen in der deutschen Bürgergesellschaft, 1840-1918*, Göttingen 2000; mit Manfred Hettling (Hg.), *Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 2000

SIMONE LÄSSIG, Habilitationsstipendiatin der DFG am Institut für Geschichte der Technischen Universität Dresden. Veröffentlichungen: *Wahlrechtskampf und Wahlreform in Sachsen, 1895-1909*, Weimar/Köln/Wien 1996; mit Karl Heinrich Pohl / James Retallack (Hg.), *Modernisierung und Region. Studien zu Wahlen, Wahlrecht und Politischer Kultur im Wilhelminischen Deutschland*, Bielefeld 1995; mit Karl Heinrich Pohl (Hg.), *Sachsen im Kaiserreich. Politik, Wirtschaft und*

Gesellschaft im Umbruch, Weimar / Köln, Wien 1997; mit Rainer Aurig und Steffen Herzog (Hg.), *Landesgeschichte in Sachsen. Tradition und Innovation*, Bielefeld 1997

RAINER LIEDTKE, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Historischen Institut der Universität Giessen. Veröffentlichungen: *Jewish Welfare in Hamburg and Manchester, c. 1850-1914*, Oxford 1998; mit Stephan Wendehorst (Hg.), *The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants: Minorities and the Nation State in Nineteenth-Century Europe*, Manchester 1999; mit Michael Brenner / David Rechter (Hg.), *Two Nations: British and German Jews in Comparative Perspective*, Tübingen, 1999

MARTIN LIEPACH, Studienrat; wissenschaftlicher und pädagogischer Mitarbeiter am Jüdischen Museum Frankfurt am Main. Veröffentlichung: *Das Wahlverhalten der jüdischen Bevölkerung. Zur politischen Orientierung der Juden in der Weimarer Republik*, Tübingen 1996

ERIK LINDNER, Leiter des Unternehmensarchivs der Axel Springer Verlag AG. Veröffentlichungen: *Carl Heymann. Lebensbild eines Verlegers*, Köln 1996; *Patriotismus deutscher Juden von der napoleonischen Ära bis zum Kaiserreich. Zwischen korporativem Loyalismus und individueller deutsch-jüdischer Identität*, Frankfurt 1997, *Otto Löwenstein*, Köln 2000; (Hg.), *Memoiren des Freiwilligen Jägers Löser Cohen. Kriegserlebnisse 1813-1814*, Berlin 1993.

RICHARD MEHLER, Würzburg. Veröffentlichung: 'Grundzüge der demographischen Entwicklung der bayerischen Juden in der Kaiserzeit, 1871-1914', *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*, Bd. 63 (2000), Nr. 3

MARLINE OTTE, Assistant Professor am Department of History, Tulane University, New Orleans. Veröffentlichung: 'Sarrasani's Theatre of the World: Monumental Circus Entertainment in Dresden, from Kaiserreich to Third Reich', *German History*, 17 (1999), S. 527-542

TILL VAN RAHDEN, Wissenschaftlicher Assistent für Neuere Geschichte am Historischen Seminar der Universität zu Köln. Veröffentlichung: *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925*, Göttingen 2000

ANDREAS REINKE, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Simon-Dubnow Institut für Jüdische Geschichte und Kultur, Leipzig. Veröffentlichung: *Judentum und Wohlfahrtspflege in Deutschland. Das jüdische Krankenhaus in Breslau 1726 – 1944*, Hannover 1999

MORTEN REITMAYER, Lehrbeauftragter im Fachbereich III der Universität Trier. Veröffentlichung: *Bankiers im Kaiserreich. Sozialprofil und Habitus der deutschen Hochfinanz*, Göttingen 1999.

IRIS SCHRÖDER, Post-Doc Stipendiatin am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin. Veröffentlichung: 'Wohlfahrt, Frauenfrage und Geschlechterpolitik. Konzeptionen der Frauenbewegung zur kommunalen Sozialpolitik im Deutschen Kaiserreich, 1871-1914', *Geschichte und Gesellschaft*, 21 (1995), S. 368-90.

STEFANIE SCHÜLER-SPRINGORUM, Stipendiatin der DFG, Veröffentlichungen: *Die Jüdische Minderheit in Königsberg 1871-1945*, Göttingen 1996, mit Karen Hagemann (Hg.), *Geschlechterkriege - Militär, Krieg und Geschlechterverhältnisse 1900-1949*, Frankfurt 2001 (Englisch: Oxford 2001).

ULRICH SIEG, Privatdozent für Neuere Geschichte an der Universität Marburg. Veröffentlichungen: *Die Geschichte der Philosophie an der Universität Marburg von 1527-1970*, Marburg 1988; *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg 1994; 'Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe', Habilitationsschrift, Marburg 1999; mit Anne Chr. Nagel (Bearb.), *Die Philipps-Universität Marburg im Nationalsozialismus. Dokumente zu ihrer Geschichte*, Suttgart 2000.

PERSONENREGISTER

- Adamsohn, Louis, 384
Aischylos, 76
Altgeld, Wolfgang, 51
Althoff, Friedrich, 84, 90
Apolant, Jenny, 343, 345, 353
Aristophanes, 76
Aristoteles, 79–80, 88
Arndt, Ernst Moritz, 177, 189, 245
Arnhold, Gebr., 294
Arnim, Achim von, 184
Ascher, Saul, 184, 245
Aschheim, Steven E., 41
Assmann, Aleida, 97
Auerbach, Berthold, 106, 179, 181,
185–186, 188–189, 223
Auerbach, Jakob, 106, 189, 249
August von Preußen, 221
Augustine, Dolores, 148
- Baeck, Leo, 320, 335
Ballin, Albert, 165, 168
Bamberg, Felix, 159
Bamberger, Ludwig, 175, 337, 358, 387
Basedow, Johannes Bernhard, 272
Bauer, Bruno, 245, 255
Bausinger, Hermann, 127
Bechstein, Ludwig, 229–233
Beer, Amalie, 222
Beer, Bernhard, 177, 179
Beer, Udo, 406
Beethoven, Ludwig van, 188
Behrend, Max, 386–387
Bendix, Benedikt Heinrich, 220
Bennigsen, Rudolf von, 174
Berend–Lehmann, 331
- Bernays, Chaham, 85
Bernays, Isaak, 278
Bernays, Jacob, 74, 80–81, 85, 88
Bernays, Michael, 85
Bernstein, Aron, 176
Bien, Julius, 333
Bismarck, Otto von, 45, 72–73, 76, 154,
157–158
Bleichröder, Familie, 147, 167
Bleichröder, Gerson von, 147, 149, 154,
156–159, 165, 167, 169, 176, 234
Blessing, Werner, 297
Bloch, Ernst, 41
Bluntschli, Johann Caspar, 100, 113–
114
Bodenheimer, Siegmund, 168
Bollenbeck, Georg, 34, 97, 113
Bondi, Familie, 290, 293
Bondi, Clara, 293
Bondi, Elias, 293
Bondi, Marcus, 293
Bondi, Simon, 293
Bonifatius, 45
Borut, Jacob, 63
Bourdieu, Pierre, 43, 265, 389
Brahm, Otto, 132
Brenner, Michael, 125
Brentano, Clemens, 184
Breslauer, Bernhard, 69, 86
Bresslau, Abraham, 74
Bresslau, Harry, 20, 73–79, 84, 89–92,
95
Brunner, Otto, 130–131
Bürger, Gottfried August, 172
Burg, Meno, 220–221

- Buttre, John Chester, 221
- Cahnmann, Werner, 337
- Carbe, Martin, 410
- Cardauns, Hermann, 52, 54
- Cassirer, Ernst, 79–83, 93
- Cassirer, Toni, geb. Bondy, 83
- Cecil, Lamar, 148, 161, 169
- Clausewitz, Carl von, 184
- Cohen, Friederike, 75
- Cohen, Gerson, 75
- Cohen, Hermann, 20, 70, 72, 75, 79–80, 82, 86, 89–93, 95, 328, 335
- Cohn, Rosalie, 293
- Creizenach, Ignaz, 352–353
- Creizenach, Michael, 106
- Creizenach, Theodor, 106
- Dalberg, Karl Theodor von, 283
- Darwin, Charles, 115
- Demosthenes, 76
- Dernburg, Bernhard, 167
- Dessoir, Max, 83
- Dilthey, Wilhelm, 82, 85, 89–90
- Döblin, Alfred, 124–125, 144–145
- Dohm, Christian Wilhelm, 310
- Dohm, Friedrich Wilhelm, 280
- Dreyfus, Alfred, 50
- Droysen, Johann Gustav, 78, 84
- Duncker, Franz, 186
- Durkheim, Emile, 39
- Edinger, Anna, 343, 345, 347–351, 353, 365
- Ehrhard, Albert, 33–34, 45
- Einstein, Albert, 36, 69
- Eisenmenger, 184
- Elbogen, Ismar, 335
- Elias, Hermann, 118
- Elias, Norbert, 102, 118
- Eliav, Mordechai, 289
- Ellissen, Abraham, 104–105
- Ewald, Johann Ludwig, 271
- Eyck, Erich, 402, 404
- Falk, Adalbert, 72–73, 90
- Feder, Ernst, 410
- Feigenwinter, Ernst, 58
- Fichte, Immanuel Hermann, 185
- Fichte, Johann Gottlieb, 21, 172–173, 182–191
- Fischer, Rudolf Richard, 104–105
- Flesch, Hella, 347, 364, 368
- Flesch, Karl, 346, 364
- Flesch, Max, 368
- Foerder, Ludwig, 403
- Fontane, Theodor, 9–10, 13, 22
- Fränkel, David, 270–271, 278, 288
- Fränkel, Maimon, 172
- Francolm, Isaak Ascher, 287
- Freud, Sigmund, 69, 80, 95
- Freuthal, Selig, 333
- Frevert, Ute, 42, 48, 388
- Freydank, Ruth, 125
- Freytag, Gustav, 24, 30
- Friedländer, Fritz, 165, 168
- Friedrich, Kaiser des Deutschen Reichs, 87, 116
- Friedrich Wilhelm III., König von Preußen, 220
- Fries, Jakob Friedrich, 184, 245, 271
- Fürstenberg, Carl, 165, 168
- Fürstenberg, Hans, 150
- Fürth, Henriette, 343, 345, 347, 353, 355–357, 368
- Gaedecke, Bankiers, 392–393
- Gall, Lothar, 34, 176
- Gawronsky, Dimitry, 80
- Gay, Peter, 43
- Geiger, Abraham, 248, 338

- Geiger, Theodor, 395–396, 399
 Gellert, Christian Fürchtegott, 172
 Gerlach, Leopold von, 184
 Glagau, Otto, 152–154
 Goethe, Johann Wolfgang von, 68, 75, 88, 94, 122, 171–173, 387, 389
 Goldstein, Julius, 417
 Graetz, Heinrich, 91
 Green, Nancy, 309
 Gregor XVI., 45
 Grillparzer, Franz, 97
 Gumpf, Olga, 353, 364
 Gustav II. Adolf, 45
 Gutmann, Eugen, 166
 Gutmann, Hirsch, 212
 Guttman, Bernhard, 414–415
 Gwinner, Arthur von, 167
- Haas, Luis, 402
 Haas, Rudolf, 402–403
 Habel, Werner, 315
 Hahn, Dr., 177
 Hallgarten, Charles, 335, 352–353
 Halske, Johann Georg, 176
 Hansemann, Adolf von, 164, 167
 Harburger, Edmund, 233–234
 Hardenberg, Karl August Fürst von, 184
 Harnack, Adolf, 89
 Haupt, Heinz-Gerhard, 375–376
 Hausen, Karin, 379
 Hearst, E., 405
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 182
 Heilberg, Adolf, 23
 Heilbronner, Oded, 34
 Heimann, Levy, 74
 Heine, Carl, 223–224
 Heine, Heinrich, 221, 233
 Heine, Salomon, 303
 Heinrichs, Familie, 374, 376, 384, 388, 392–393
- Helling, Hermann, 402–403
 Herder, Johann Gottfried von, 85, 172
 Hergt, Oskar, 408–409
 Herrfeld, Anton und Donat, 28–29, 124–145
 Hertling, Georg von, 51, 55
 Herz, Henriette, 171, 222, 224
 Herzfeld, Baruch, 295–296
 Herzfeld, Levi, 248
 Herzog, Dagmar, 23, 101
 Heß, Mendel, 256
 Heyse, Paul, 85
 Hildebrandt, Bruno, 87
 Hildesheimer, Hirsch, 330–331
 Hindenburg, Paul von, 416
 Hirsch, Samson Raphael, 50, 178, 257
 Hirschel, Bernhard, 284
 Hölscher, Lucian, 354
 Hörsing, Otto, 403
 Hoffmann von Fallersleben, August Heinrich, 188
 Hohenzollern-Sigmaringen, Fürst von, 159
 Holdheim, 252
 Holdheim, Samuel, 254–256
 Holländer, Ludwig, 401, 415
 Homer, 76
 Hopp, Andrea, 18, 61
 Hosemann, Theodor, 231
 Hoym, Karl Georg Heinrich von, 269
 Hundt-Radowsky, 245
 Hurwitz, 376
 Husserl, Edmund, 77, 84
 Hutten-Czapsky, Bogdan Graf von, 167
- Imhof, Arthur E., 217
 Israel, John, 303–304
- Jacoby, Johann, 175, 179–180, 187
 Jaffé, Philipp, 84

- Jasper, Gotthard, 405
 Joachimsohn, Hirsch, 107–108
 Jörg, Joseph Edmund, 61
 Jones, Henry, 327, 333, 337
 Joseph II., Österreichischer Kaiser, 219, 268, 283
 Jost, Isaak M., 49
 Jost, Marcus, 106
 Jünger, Ernst, 140
 Jung, Carl Gustav, 80

 Kafka, Franz, 36
 Kant, Immanuel, 61, 68, 90, 115, 172, 182, 385, 391
 Kaplan, Marion, 20, 61, 70, 143, 309–310
 Karpeles, Gustav, 326
 Kaschuba, Wolfgang, 370
 Katz, Jacob, 106, 172
 Kauders, Anthony, 410
 Kaulla, Rudolf, 401
 Kayserling, Meyer, 181
 Keil, Ludwig, 223
 Kessler, Harry Graf, 53–54
 Keudell, Walter von, 408–409
 Kirdorf, Emil, 168
 Klee, Ernst, 403
 Kleist, Heinrich von, 184
 Klemperer, Victor, 78, 82, 84–85, 111, 416
 Kley, Eduard, 276
 Klopstock, Friedrich Gottlieb, 85, 172
 Koch, Rudolph, 168
 Kocka, Jürgen, 34, 39, 52–53, 196, 215
 Kögel, Hofprediger, 159
 König, Mario, 378
 Körber, Wilhelm, 112
 Kolkmann, Joseph, 53
 Koselleck, Reinhart, 98
 Kotzebue, August von, 172

 Kurzke, Hermann, 24
 Kuttner, Erich, 402

 Lachmanski, Hermann, 373–374, 378, 383–384, 386, 388
 Lachmanski, Laura, 378, 383, 388
 Lachmanski, Leopold, 373–374, 383–384, 386
 Lagarde, Paul de, 92
 Landau, Ezechiel, 275
 Landau, Dr., 177
 Landes, David, 147, 161
 Landsberg, Anna, 365
 Lange, Friedrich Albert, 72, 93
 Langewiesche, Dieter, 48
 Lassalle, Ferdinand, 186–187, 190
 Lasker, Eduard, 155, 234, 337
 Lavater, Johann Kaspar, 221
 Lax, Salomon, 269
 Lazarus, Moritz, 74, 76, 87, 267, 315
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 79
 Lenger, Friedrich, 71
 Leo, Friedrich, 80
 Lepsius, M. Rainer, 35–36, 59–60, 196–197, 398–400
 Lessing, Gotthold Ephraim, 68, 99, 122, 132, 172–173, 181, 224, 328
 Lessing, Theodor, 83, 118–119
 Levin, Rahel, 171, 184–185, 224
 Lewald, Fanny, 223
 Liebeck, Aron, 20, 29, 369–393
 Liebeck, Franziska, geb. Rosenbaum, 380–382, 392
 Liebeck, Marie, geb. Zacharias, 374, 378–382, 384, 386, 387, 389, 392
 Liebermann, Felix, 88
 Liebermann, Max, 88, 160
 Liebermann von Wahlendorf, Willy Ritter, 160
 Lipset, Seymour Martin, 396

- Löwe, Joel, 269
 Löwenstein, Familie, 374, 378–379,
 383–384
 Louis, Issak [Jean], 287
 Lowenstein, Steven, 27
 Ludwig I., König von Bayern, 202
 Ludwig II., König von Bayern, 85
 Luther, Martin, 45

 Maimon, Salomon, 181
 Maimonides, Moses, 75
 Mann, Thomas, 24
 Marezki, Louis, 322–323, 325–326
 Marr, Wilhelm, 156
 Mendelssohn, Moses, 36, 171–172, 181,
 269, 326, 328, 391
 Mendelssohn Bartholdy, Felix, 223
 Merton, Wilhelm, 346, 352–353
 Metternich, Klemens Wenzel Fürst, 184
 Meyer, Michael A., 94, 171
 Meyer, Richard Moritz, 88
 Meyerbeer, Giacomo, 180
 Meyerhoff, Erich, 111
 Meyerhoff, Albert, 111
 Misch, Georg, 85
 Mittel, Martha, 211–212
 Molitor, Franz Joseph, 49
 Mommsen, Theodor, 80, 89, 323
 Mommsen, Wolfgang J., 181–182
 Mosen, Julius, 174
 Moses, Moritz, 333
 Mosse, George L., 97, 113, 173, 385–
 386
 Mosse, Rudolf, 335, 410
 Mosse, Werner, 148
 Mozart, Wolfgang Amadeus, 188
 Mueller, Waldemar, 168
 Münchmeyer, Pfarrer, 404
 Munk, Salomon, 338

 Na'aman, Shlomo, 187
 Naphtali, Fritz, 411
 Naphtali, Heymann, 107, 109–110
 Napoleon I., 182, 186, 189, 220
 Naumann, Friedrich, 25, 112
 Naunyn, 176
 Neuendorf, 268
 Niemeyer, 272
 Nietzsche, Friedrich, 88
 Niewyk, Donald L., 405, 410
 Novalis, 172

 Oehlke, Alfred, 117
 Olivier, 272
 Ollech, 87
 Oppenheim, Moritz Daniel, 222, 226–
 227
 Overbeck, Franz, 45

 Paalzow, Christian Ludwig, 245
 Pappenheim, Bertha, 343, 345, 353,
 355, 359–362, 364–365, 368
 Pasternak, Boris, 80
 Paula Höninghaus, Julius Vinzenz von,
 49
 Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob, 245
 Pertz, Georg Heinrich, 78
 Pestalozzi, Johann Heinrich, 186, 272
 Philippson, Abraham, 294
 Philippson, Emil, 294
 Philippson, Ernst, 294
 Philippson, Ferdinand, 294
 Philippson, Gustav, 294
 Philippson, Julius, 294
 Philippson, Louis, 294
 Philippson, Ludwig, 178, 241, 251–252,
 273, 285–288, 290–291, 293–294,
 298
 Philippson, Moritz, 294
 Philippson, Moses, 13, 287, 290–294

- Philippson, Phöbus, 292–294
 Philippson, Simon, 294
 Pietsch, 404–405
 Pindar, 76
 Piza, Dr., 188
 Platon, 79
 Plautus, 76, 80
 Prestel, Claudia, 336
 Preuß, Hugo, 408
 Pulzer, Peter, 237, 315
 Puttkamer, Robert von, 158

 Quarck-Hammerschlag, Meta, 365
 Quidde, Ludwig, 204

 Rabinowitz, Getreidehändler, 387
 Radbruch, Gustav, 402
 Rahden, Till van, 63, 323
 Ranke, Leopold von, 78, 84
 Rathenau, Familie, 168
 Rathenau, Walter, 150, 160, 167–168,
 393
 Reinglass, Familie, 373
 Reinglass, Louis, 390
 Reinhardt, August von, 112
 Reinhardt, Max, 28
 Reiß, M., 249–250
 Rettig, Familie, 384
 Richarz, Monika, 11, 194–196, 198, 215
 Rickert, Heinrich, 88
 Riesser, Gabriel, 106, 171, 174, 179,
 181, 288, 290
 Riha, Karl, 220
 Robert, Ludwig, 184–185
 Roger, Julie, 365
 Rogin, Michael, 126–127
 Rohe, Karl, 51–52
 Roland-Lücke, Ludwig, 168
 Rosenzweig, Franz, 328
 Rost, Hans, 62

 Roth, Ralf, 12–13
 Rothschild, Familie, 36, 147, 149, 154,
 156, 169
 Rothschild, Anselm Salomon von, 225
 Rothschild, Charlotte von, 222
 Rothschild, Guy de, 165
 Rothschild, Mayer Karl von, 165
 Rothschild, Freifrau Wilhelm von, 352–
 353
 Rotteck, Karl von, 103
 Rühls, Friedrich, 245, 271
 Rürup, Reinhard, 31

 Salomon, Gotthold, 106, 172, 273, 276,
 291, 293–294, 296
 Salomonsohn, Adolph, 164, 168
 Salomonsohn, Arthur, 167
 Salomonsohn, Georg, 162
 Salomonsohn, Sara, 164
 Sangnier, Marc, 416
 Savigny, Friedrich Carl von, 184
 Scheffel, Joseph Viktor von, 211
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph
 von, 182
 Schickler, Bankhaus, 150
 Schiller, Friedrich von, 21, 122, 171–
 182, 185, 189–191, 389
 Schilling, Heinz, 48
 Schindler, Norbert, 100
 Schlegel, Friedrich von, 85, 172
 Schröder, Richard, 402–403
 Schuster, Max, 214
 Schwabach, Paul von, 167
 Schwarz, Israel, 259
 Schwarzschild, Leopold, 400
 Schweitzer, Albert, 92
 Schweitzer, Helene, geb. Bresslau, 92
 Settegast, Hermann, 115–116
 Shakespeare, William, 76, 132, 380, 389
 Siemens, Werner, 176

- Simmel, Georg, 83, 88–89, 95, 100–101
 Simmel, Sigismund, 331
 Simon, James, 168, 335
 Sinzheimer, Hugo, 402
 Sloterdijk, Peter, 371
 Solmssen, Georg, *siehe* Salomonsohn,
 Georg
 Sonnemann, Leopold, 175, 177
 Sorkin, David, 18–19, 21, 47, 143, 311–
 312
 Spinoza, Baruch, 61
 Spitzemberg, Baronin von, 167
 Sprengel, Peter, 125–126
 Stein, Leopold, 106, 188
 Stein, Maximilian, 321–324
 Steinheim, Salomon, 296
 Steinthal, David, 74, 76
 Steinthal, Heymann, 74, 79, 92, 295–
 296
 Steinthal, Max, 168
 Stern, Alfred, 214
 Stern, Fritz, 62, 147–148, 161
 Stern, Julius, 168
 Stern, Salomon, 177, 179
 Stern, Selma, 328
 Stoecker, Adolf, 60, 156–159, 245
 Strauss, Rahel, 359–360
 Stresemann, Gustav, 398
 Tacitus, 76
 Tietz, Oskar, 335
 Tillich, 272
 Tilly, Johann Graf von, 45
 Toury, Jacob, 11, 47, 315–316, 400, 409
 Treitschke, Heinrich von, 61, 90–91,
 156–157, 159, 323
 Tucholsky, Kurt, 400
 Turszinsky, Walter, 129, 133
 Usener, Hermann, 88
 Varnhagen von Ense, Karl August, 184
 Varnhagen von Ense, Rahel, *siehe*
 Levin, Rahel
 Veit, Dorothea, 171
 Veit, Moritz, 174, 185–186, 188–190
 Victoria, Königin von England, 87
 Vierhaus, Rudolf, 54
 Volkov, Shulamit, 11, 22, 37, 56, 69,
 87, 143, 381
 Wagener, Hermann, 189
 Wagner, Richard, 85, 188
 Wallach, Otto, 76–77
 Wallich, Hermann, 14, 161–162, 165,
 168
 Wallich, Paul, 161, 165–166, 168
 Warburg, Familie, 93, 161–162
 Warburg, Max, 162
 Wasserburg, Philipp, 58
 Wassermann, Henry, 225–226
 Wassermann, Jakob, 393
 Wassermann, Oscar, 168
 Weber, Carl Maria von, 188
 Weber, Johann Jakob, 227
 Weber, Max, 14, 39, 71, 82, 88
 Wehler, Hans-Ulrich, 43–44
 Weil, Bruno, 409–410
 Weisbrod, Bernd, 308
 Westermayer, Anton, 51
 Wieland, Christoph Martin, 85
 Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von,
 80–81, 85
 Wilhelm I., Kaiser des Deutschen
 Reichs, 106–107, 157–160, 190
 Wilhelm II., Kaiser des Deutschen
 Reichs, 204
 Wohlwill, Emil, 187–188
 Wolf, Joseph, 269, 276, 288, 291–292,
 294
 Wolfsohn, Joseph, 281–282

Zielenziger, Kurt, 413

Zimmermann, Moshe, 185

Zivier, Ezechiel, 328

Zweig, Arnold, 61

Zweig, Stefan, 397

Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts

Alphabetische Übersicht

- Adler-Rudel, Scholem*: Jüdische Selbsthilfe unter dem Naziregime 1933–1939 im Spiegel der Berichte der Reichsvertretung der Juden in Deutschland. 1974. *Band 29*.
- Ostjuden in Deutschland 1880–1940. 1959. *Band 1*.
- Bach, Hans I.*: Jakob Bernays. 1974. *Band 30*.
- Barkai, Avraham*: Jüdische Minderheit und Industrialisierung. 1988. *Band 46*.
- Belke, I.* (Hrsg.): Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Band I. 1971. *Band 21*.
- Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Band II/1. 1983. *Band 40*.
- Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Band II/2. 1986. *Band 44*.
- Benz, Wolfgang, Arnold Paucker und Peter Pulzer* (Hrsg.): Jüdisches Leben in der Weimarer Republik. Jews in the Weimar Republic. 1998. *Band 57*.
- Birkenhauer, Anne*: siehe *Kulka, Otto Dov*.
- Birnbaum, Max P.*: Staat und Synagoge 1918–1938. 1981. *Band 38*.
- Brenner, Michael, Rainer Liedtke und David Rechter* (Hrsg.): Two Nations: British and German Jews in Comparative Perspective. 1999. *Band 60*
- Feilchenfeld, Werner, Wolf Michaelis und Ludwig Pinner*: Haavara-Transfer nach Palästina und Einwanderung deutscher Juden 1933–1939. 1972. *Band 26*.
- Fischer, Horst*: Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert. 1968. *Band 20*.
- Gilbert, F.* (Hrsg.): Bankiers, Künstler und Gelehrte. 1975. *Band 31*.
- Gilchrist, S.*: siehe *Paucker, A.*
- Gotzmann, Andreas*: Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. 1997. *Band 55*.
- Gotzmann, Andreas, Rainer Liedtke und Till van Rahden* (Hrsg.): Juden, Bürger, Deutsche. 2001. *Band 63*.
- Graetz, Heinrich*: Tagebuch und Briefe. Hrsg. von R. Michael. 1977. *Band 34*.

- Grubel, F.* (Ed.): Leo Baeck Institute New York. Catalog of the Archival Collections. 1990. *Band 47.*
- Hamburger, Ernest*: Juden im öffentlichen Leben Deutschlands. 1968. *Band 19.*
- Heid, L.,* und *A. Paucker* (Hrsg.): Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933. 1992. *Band 49.*
- Hildesheimer, Esriel*: Jüdische Selbstverwaltung unter dem NS-Regime. 1994. *Band 50.*
– siehe *Kulka, Otto Dov.*
- Homeyer, Fritz*: Deutsche Juden als Bibliophilen und Antiquare. 1966. *Band 10.*
- Kestenberg-Gladstein, Ruth*: Neuere Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern. Teil 1. 1969. *Band 18–1.*
- Kisch, Guido,* und *Kurt Roepke*: Schriften zur Geschichte der Juden. 1959. *Band 4.*
- Kreutzberger, M.* (Hrsg.): Leo Baeck Institute New York Bibliothek und Archiv. Katalog Band 1. 1970. *Band 22.*
– siehe *Stern, Selma*
- Kulka, Otto Dov* mit *Anne Birkenhauer* und *Esriel Hildesheimer* (Hrsg.): Deutsches Judentum unter dem Nationalsozialismus. Band 1: Dokumente zur Geschichte der Reichsvertretung der deutschen Juden 1933–1939. 1997. *Band 54.*
- Lappin, Eleonore*: Der Jude. 2000. *Band 62.*
- Leo Baeck Institute* (Hrsg.): Sechzig Jahre gegen den Strom. Ernst A. Simon – Briefe. 1998. *Band 59.*
- Lichtenstein, Erwin*: Die Juden der Freien Stadt Danzig unter der Herrschaft des Nationalsozialismus. 1973. *Band 27.*
- Liebeschütz, Hans*: Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber. 1967. *Band 17.*
– Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. 1970. *Band 23.*
- Liebeschütz, H.,* und *A. Paucker* (Hrsg.): Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850. 1977. *Band 35.*
- Liedtke, R.*: siehe *Brenner, M.*
– siehe *Gotzmann, Andreas.*
- Liepach, Martin*: Das Wahlverhalten der jüdischen Bevölkerung. 1996. *Band 53.*
- Lühe, Barbara von der*: Die Musik war unsere Rettung. 1998. *Band 58.*
- Michael, R.*: siehe *Graetz, Heinrich.*

- Michaelis, Wolf*: siehe *Feilchenfeld, Werner*
- Morgenstern, Matthias*: Von Frankfurt nach Jerusalem. 1995. *Band 52*.
- Mosse, W.E.* (Ed.): Second Chance. 1991. *Band 48*.
- Mosse, W.E.*, und *A. Paucker* (Hrsg.): Entscheidungsjahr 1932. ² 1966. *Band 13*.
- Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923. 1971. *Band 25*.
- Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914. ²1998. *Band 33*.
- Mosse, W.E.*, *A. Paucker* und *R. Rürup* (Hrsg.): Revolution and Evolution 1848 in German-Jewish History. 1981. *Band 39*.
- Paucker, A.*, mit *S. Gilchrist* und *B. Suchy* (Hrsg.): Die Juden im Nationalsozialistischen Deutschland. The Jews in Nazi Germany 1933–1943. 1986. *Band 45*.
- siehe *Benz, W.*
- siehe *Heid, L.*
- siehe *Liebeschütz, H.*
- siehe *Mosse, W.E.*
- Pinner, Ludwig*: siehe *Feilchenfeld, Werner*.
- Prinz, Arthur*: Juden im deutschen Wirtschaftsleben. 1984. *Band 43*.
- Pulzer, Peter*: siehe *Benz, W.*
- Rahden, Till van*: siehe *Gotzmann, Andreas*.
- Rechter, D.*: siehe *Brenner, M.*
- Reinharz, J.* (Hrsg.): Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus. 1981. *Band 37*.
- Reissner, Hanns G.*: Eduard Gans. 1965. *Band 14*.
- Richarz, Monika*: Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. 1974. *Band 28*.
- und *R. Rürup* (Hrsg.): Jüdisches Leben auf dem Lande. 1997. *Band 56*.
- Roepke, Kurt*: siehe *Kisch, Guido*.
- Rürup, R.*: siehe *Mosse, W.E.*
- siehe *Richarz, M.*
- Schmelz, Usiel O.*: Die jüdische Bevölkerung Hessens. 1996. *Band 51*.
- Simon, Ernst*: Aufbau im Untergang. 1959. *Band 2*.
- Stern, Selma*: Der Preußische Staat und die Juden. *Band 1/1.–2.Abt.*: Die Zeit des Großen Kurfürsten Friedrich I. *Band 2/1.–2.Abt.*: Die Zeit Friedrich Wilhelms I. 1962. *Band 7–8*.

- Der Preußische Staat und die Juden. *Band 3/1.–2.Abt.: Die Zeit Friedrichs des Großen.* 1971. *Band 24.*
- Der Preußische Staat und die Juden. *Band 4: Gesamtregister zu den sieben Teilen Band 1–3.* Hrsg. von M. Kreuzberger. 1975. *Band 32.*
Suchy, B.: siehe Paucker, A.
- Susman, Margarete: Die geistige Gestalt Georg Simmels.* 1959.
Band 3.
- Täubler, Eugen: Aufsätze zur Problematik jüdischer
Geschichtsschreibung 1908–1950.* 1977. *Band 36.*
- Toury, Jacob: Die Jüdische Presse im Österreichischen Kaiserreich.*
1983. *Band 41.*
- Jüdische Textilunternehmer in Baden-Württemberg 1683–1938.
1984. *Band 42.*
- Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. 1966.
Band 15.
- Turnowski-Pinner, Margarete: Die zweite Generation
mitteleuropäischer Siedler in Israel.* 1962. *Band 5.*
- Wiese, Christian: Wissenschaft des Judentums und protestantische
Theologie im wilhelminischen Deutschland.* 1999. *Band 61.*
- Wilhelm, K. (Hrsg.): Wissenschaft des Judentums im deutschen
Sprachbereich I/II.* 1967. *Band 16.*

*Einen Gesamtkatalog sendet Ihnen gern der Verlag
Mohr Siebeck, Postfach 2040, D–72010 Tübingen.*