

ULRICH WYRWA

Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich

*Schriftenreihe
wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts
67*

Mohr Siebeck

Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts

67



Ulrich Wyrwa

Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich

Aufklärung und Emanzipation in
Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg i. Pr.

Mohr Siebeck

Ulrich Wyrwa, geboren 1954; Studium der Geschichte und Philosophie in Heidelberg, Rom und Hamburg; 1988 Promotion in Hamburg; zur Zeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Antisemitismusforschung an der Technischen Universität Berlin.

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

Gedruckt mit Unterstützung der Stiftung Irène Bollag-Herzheimer (Basel)

ISBN 3-16-148077-5 / eISBN 978-3-16-163143-6 unveränderte eBook-Ausgabe 2024
ISSN 0459-097-X (Schriftenreihe wissenschaftliche Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2003 Leo Baeck Institut, London · J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

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 Buchbinderei Josef Spinner in Ottersweier gebunden, nach einem Entwurf von Uli Gleis in Tübingen.

Vorwort

Die philosophische Fakultät der Universität Potsdam hat die vorliegende Studie im April 2003 als Habilitationsschrift angenommen. Für den Druck habe ich sie gekürzt und überarbeitet. Sehr herzlich danken möchte ich Professor Peter Michael Hahn, der es mir ermöglicht hat, dass ich meine Arbeit an der Universität Potsdam einreichen konnte. Für kritische Hinweise und das Zweitgutachten danke ich Professor Julius H. Schoeps. Eine besondere Freude war es mir, dass Professor Marco Meriggi (Neapel) das externe Gutachten erstellt hat.

Sowohl dem einstigen als auch dem derzeitigen Direktor des Leo Baeck Instituts London, Arnold Paucker und Raphael Gross, bin ich für die Aufnahme dieser Studie in die *Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts* zu großem Dank verpflichtet. Der Lektorin Gabriele Rahaman möchte ich für die angenehme Zusammenarbeit danken und der Stiftung Irène Bollag-Herzheimer (Basel) für den großzügigen Druckkostenzuschuss.

Hervorgegangen ist die Arbeit aus einem von der DFG geförderten Forschungsprojekt, das Professor Stefi Jersch-Wenzel an der Historischen Kommission zu Berlin beantragt hat. Dafür bin ich ihr sehr verbunden.

Danken möchte ich auch den Archivaren und Bibliothekaren der Toskana, die mir bei meiner Forschungsarbeit behilflich waren, insbesondere der Kustodin des Archivs der jüdischen Gemeinde von Florenz, Lionella Viterbo, darüber hinaus der Direktorin der Biblioteca Moreniana in Florenz, Anna Maria Ognibene, sowie den Bibliothekarinnen und Bibliothekaren der Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Ferner bin ich Professor René Leboutte (Aberdeen, seinerzeit Florenz) dafür dankbar, dass ich während meines Forschungsaufenthaltes in Florenz als Visiting Fellow am Europäischen Hochschulinstitut aufgenommen wurde.

Für hilfreiche Kritik und ermutigende Unterstützung möchte ich mich darüber hinaus ganz herzlich bei Professor Arno Herzig (Hamburg) bedanken, ebenso bin ich Professor Michele Luzzati (Pisa) für anregende Hinweise zu meiner Vorstudie über die Toskana verpflichtet. Für die kritische Lektüre einzelner Teile dieser Arbeit und hilfreiche Kommentare danke ich Harald Dehne, Manfred Gailus, Christian Jansen, Manfred Jehle, Rainer Liedtke und Till van Rahden.

In der Zwischenzeit konnte ich am Zentrum für Antisemitismusforschung an der Technischen Universität Berlin mit einem neuen vergleichenden Forschungsprojekt, nun zur Geschichte des Antisemitismus in Deutschland und Italien (1870-1914), beginnen. Ich danke Professor Wolf-

gang Benz und Professor Werner Bergmann, dass ich die Vorbereitung auf den Habilitationsvortrag und die abschließenden Arbeiten für die Drucklegung der vorliegenden Studie in der anregenden Atmosphäre dieses Zentrums durchführen konnte.

Mein besonderer Dank schließlich richtet sich an all jene Freunde in Florenz, durch deren Freundschaft mein Forschungsaufenthalt in der Toskana zu einer überaus angenehmen und erfüllten Zeit geworden ist.

Berlin und Florenz, im Juli 2003

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Abkürzungen	IX
Einleitung	1
I. Aufklärung und bürgerliche Öffentlichkeit	
1. Die rechtliche Situation der jüdischen Bevölkerung	19
2. Die frühe Aufklärungsbewegung	22
3. Akademien und Gesellschaften	30
4. Zeitschriften der Aufklärungszeit	43
5. Freimaurer und Juden	66
6. Rabbinische Gelehrsamkeit und weltliche Kultur	78
7. ›Philosophische Fürsten‹ und aufgeklärte Bürokraten	86
8. Kirchliche Reformbewegungen und Judentum	98
9. Juden in der repräsentativen Öffentlichkeit	111
10. Judenfeindschaft der Unterschichten	123
11. Soziale Erfahrungen in der entstehenden <i>civil society</i>	134
II. Von der Französischen Revolution zu Napoleon	
1 Die Politisierung der Juden	143
2. Resonanz auf die Französische Revolution	146
3. Die französische Besetzung Livornos 1796	157
4. 1799: Die ›französische‹ Toskana	161
5. ›Viva Maria‹ oder ›Jagd auf die Juden‹	167
6. Die französische Besetzung Berlins (1806-1808)	173
7. Napoleons Judenpolitik und der Sanhedrin	178
8. Die napoleonische Toskana (1801-1814)	183
9. Reformen in Preußen	186
10. Napoleons Ende	191
11. Erfahrungsschübe in einer Zeit politischer Umwälzungen	199

III. Politische Partizipation: Liberalismus und Nationalstaat

1. Neue Verhältnisse nach dem Wiener Kongress	205
2. Politisierung der Jugend: Burschenschaften und Carbonari	212
3. Literarische Öffentlichkeit und das Projekt der Nation	224
4. ›La Giovine Italia‹ und ›Das Junge Deutschland‹	239
5. Die Debatte über die Emanzipation der Juden	253
6. Kirchlicher Antijudaismus	283
7. Liberaler Aufbruch und emanzipatorische Praxis	298
8. 1848/1849: Politisches Engagement und neue Judenfeindschaft	315
9. Toskanischer Widerruf und preußische Restriktionen	347
10. Nationale Einigung und Judenemanzipation	365
11. Politische Erfahrungen in den entstehenden Nationalstaaten	401

Schluss

Das Zeitalter der Emanzipation (1781–1878): Der preußisch- toskanische Vergleich im europäischen Zusammenhang	415
Abbildungen	432
Quellen- und Literaturverzeichnis	436
Personenregister	483

Abkürzungen

ABI	- Archivio Biografico Italiano
ACIF	- Archivio della Comunità Israelitica di Firenze
ACIL	- Archivio della Comunità Israelitica di Livorno
ADB	- Allgemeine Deutsche Biographie
ASCF	- Archivio Storico, Comune di Firenze
ASF	- Archivio di Stato Firenze
ASI	- Archivio Storico Italiano
ASL	- Archivio di Stato Livorno
AZJ	- Allgemeine Zeitung des Judentums
BARF	- Biblioteca e Archivio del Risorgimento, Firenze
BLBI	- Bulletin des Leo Baeck Instituts
BLL	- Biblioteca Labronica, Livorno
BNCF	- Biblioteca Nazionale Centrale Firenze
BNSgS	- Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen (=Haude- und Spenersche Zeitung)
CLIO	- Catalogo dei libri italiani del Ottocento
DBA	- Deutsches Biographisches Archiv
DBE	- Deutsche Biographische Enzyklopädie
DBI	- Dizionario Biografico Italiano
DJGN	- Deutsch-Jüdische Geschichte der Neuzeit
EHQ	- European History Quarterly
EdIs	- L'Educatore Israelita
EJ	- Encyclopaedia Judaica
FAZ	- Frankfurter Allgemeine Zeitung
GG	- Geschichte und Gesellschaft
GSPK	- Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz
HUBA	- Humboldt-Universität Berlin, Archiv
JBA	- Jüdisches Biographisches Archiv
JGMO	- Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands
JIDG	- Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte, Tel Aviv
JMIS	- Journal of Modern Italian Studies
JSS	- Jewish Social Studies
JwK	- Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik
LBIYB	- Leo Baeck Institute Year Book
KLB	- Königsberger Literatur-Blatt
KpBZ	- Königl. privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen (=Vossische Zeitung)
MEW	- Marx-Engels-Werke
MGWJ	- Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
MMJA	- Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe
NA	- Neue Ausgabe
NDB	- Neue Deutsche Biographie
QFIAB	- Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken
RMI	- Rassegna Mensile di Israel
RSR	- Rassegna storica del Risorgimento

Einleitung

„Den besseren Zustand aber denken als den, in dem man ohne Angst verschieden sein kann.“

Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951)

„Also wäre – vor allem in der freundlichen Gewohnheit des alltäglichen Daseins und Wirkens – pathosloses Miteinander erinnerbar.“

Ernst Bloch, *Die sogenannte Judenfrage* (1963)

Inwiefern, woran und warum die Emanzipation der Juden in Deutschland scheiterte, sind zentrale Fragen an die deutsche Geschichte.¹ Ist sie allein aus der Perspektive nach ›Auschwitz‹ gescheitert oder war das Scheitern schon im Verlauf des Emanzipationsprozesses angelegt?² War im emanzipatorischen Zeitalter eher das „Hineinwachsen der Juden in die deutsche Gesellschaft und Kultur – trotz ganz selbstverständlicher Spannungen – auf gutem Wege“?³ Stellten sich am Ende des Zeitalters der Emanzipation die Ergebnisse dieses „verschlungenen und dornigen Weges“⁴ „zunächst durchweg positiv“ dar?⁵ Oder war schon das Projekt der Emanzipation missglückt, musste es gar misslingen?⁶ Führt es lediglich zur „Dichotomie zwischen Emanzipation der Juden und Diskriminierung des Judentums“?⁷ Hatte die Emanzipation den „Geburtsfehler“, dass sie unfähig war, „die Juden als Gruppe in die bürgerliche Gesellschaft zu integrieren“?⁸ Oder war die Emanzipation zum Scheitern verurteilt, weil sie „die entschlossene Verleugnung der jüdischen Nationalität“ mit sich gebracht ha-

¹ P. Pulzer, Warum scheiterte die Emanzipation der Juden? In: Alter/Bärsch/Berghoff, *Die Konstruktion der Nation*, S. 273-284.

² R. Erb, W. Bergmann, *Die Nachtseite der Judenemanzipation*, S. 13.

³ T. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866*, S. 255.

⁴ R. Rürup, *The Tortuous and Thorny Path to Legal Equality*, in: *LBIYB* 31 (1986), S. 3-33.

⁵ R. Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus: Historische Verbindungslinien*, in: *Kampe/Strauss, Antisemitismus*, S. 88-98, 93.

⁶ J. H. Schoeps, *Die mißglückte Emanzipation*, in: *Ders., Leiden an Deutschland*, S. 13-30; *Ders., Mußte die Emanzipation mißlingen?* In: *Heid/Schoeps, Juden in Deutschland*, S. 11-23.

⁷ J. Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden*, S. 357f.

⁸ A. Herzog, *Die erste Emanzipationsphase*, in: *Freimark/Jankowski/Lorenz, Juden in Deutschland*, S. 130-147, 134.

be, war es eine „unheimliche und gefährliche Dialektik“, an der das Projekt zerbrach?¹ Konnte die Emanzipation gar aufgrund eines „Zwanges“ zur Assimilation aus innerer Notwendigkeit nicht gelingen?² Hat sie, anders gefragt, die Juden in einen Irrgarten versetzt, und dies nicht nur in Deutschland, sondern in allen Ländern Europas?³

Eine Antwort auf diese Fragen, so die methodologische Prämisse, mit der die vorliegende Arbeit begonnen wurde, wird sich nur durch europäisch-vergleichende Untersuchungen finden lassen. Auch wenn das Vergleichen implizit immer schon in der Historiographie angelegt war, ist die Entwicklung komparativer Methoden in der Geschichtswissenschaft jüngerer Datums.⁴ Was in der deutschen Geschichtswissenschaft komparative Fragestellungen vor allem angeregt hatte, war die sogenannte Sonderweg-Diskussion, in der es darum ging, den Weg der Deutschen in den Nationalsozialismus aus den Besonderheiten ihrer nationalen Geschichte zu erklären.⁵

Auch in der jüdischen Geschichtsschreibung sind komparative Aspekte keineswegs neu, und die großen Gesamtdarstellungen der jüdischen Geschichte von Heinrich Graetz, Simon Dubnow oder Martin Philippon lasen sich wie Kompendien einer vergleichenden europäisch-jüdischen Geschichte lesen.⁶ Deziert komparative Fragestellungen sind von der jüdischen Geschichtswissenschaft aber dennoch erst jüngst, vor allem in einer Reihe von Sammelbänden, aufgegriffen worden.⁷

Weniger komparativ, sondern eher parallel angelegt war eine 1993 vom Leo Baeck Institut mitorganisierte Tagung über die Erfahrungen von Juden in Deutschland und Italien,⁸ auf welcher der israelisch-italienische Politologe Dan Vittorio Segre einen Beitrag über die Emanzipation der Juden in

¹ G. Scholem, *Juden und Deutsche* (1966), in: Ders., *Judaica* 2, S. 20-46, 25.

² Z. Baumann, *Moderne und Ambivalenz*, S. 140ff.

³ P. Birnbaum, I. Katznelson, *Emancipation and the Liberal Offer*, in: Dies., *Paths of Emancipation*, S. 29.

⁴ H.-G. Haupt, J. Kocka, *Historischer Vergleich: Methoden, Aufgaben, Probleme. Eine Einleitung*, in: Dies., *Geschichte und Vergleich*, S. 9-45; M. Bloch, *Für eine vergleichende Geschichtsbetrachtung der europäischen Gesellschaften* (1928), in: *Middel/Sammler*, *Alles Gewordene hat Geschichte*, S. 121-167; Zur Methode des Vergleichs s. a. den instruktiven Beitrag von Siegfried Lenz, *Über die Logik des Vergleichs*, in: *FAZ* Nr. 91 vom 19. April 1997.

⁵ H. Grebing, *Der „deutsche Sonderweg“ in Europa*; D. Blackbourn, G. Eley, *Mythen deutscher Geschichtsschreibung*.

⁶ Vgl. U. Wyrwa, *Die europäischen Seiten der jüdischen Geschichtsschreibung*, in: Ders., *Judentum und Historismus*, 9-36.

⁷ J. Katz, *Toward Modernity*; Birnbaum/Katznelson, *Paths of Emancipation*; Brenner/Liedtke/Rechter, *Two Nations. British and German Jews in Comparative Perspective*; Liedtke/Wendehorst (Hg.), *The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants*.

⁸ M. Toscano, *Integrazione e identità*.

Italien beigesteuert hatte.¹ Was den italienischen Weg der Judenemanzipation auszeichnete, war nach Segre nicht nur die weitreichende Integration der Juden in die Gesellschaft, sondern auch die Tatsache, dass italienische Juden im Risorgimento das neue Italien mit ins Leben gerufen haben, dass sie zusammen mit anderen italienischen Patrioten zu den Gründern des neuen Staates gehörten.² Schon in seiner Autobiographie hatte Segre am Beispiel seiner Familiengeschichte die These vertreten, dass sich die soziale Integration der Juden in Italien „schneller und grundlegender vollzogen hatte als in allen anderen Ländern“ Europas. In dem neuen italienischen Nationalstaat habe es keinerlei Feindseligkeiten gegen Juden gegeben, und die Juden hätten sich „paradoxerweise italienischer“ gefühlt „als die (christlichen) Italiener“.³

Segres Beitrag zu der deutsch-italienischen Tagung in Rom war Anlass, die Erfahrungen von Juden im Zeitalter der Emanzipation in Deutschland und Italien unter komparativen Gesichtspunkten miteinander zu vergleichen. Zwei Fragen haben diesen Vergleich vor allem angeregt. Wenn der italienische Weg der Judenemanzipation so erfolgreich verlaufen ist, wie Segre ihn darstellt, müssten sich im deutsch-italienischen Vergleich mit besonderer Schärfe die Ursachen für dessen Scheitern in Deutschland herausarbeiten lassen. Aus vergleichender Perspektive wären daher die Bedingungen für einen erfolgreichen und die Gründe für einen gescheiterten Verlauf der Emanzipation zu bestimmen. Zugleich ist jedoch zu fragen, ob das Bild, das Segre von der Emanzipation der Juden in Italien entwirft, nicht allzu positiv ausgefallen ist.

Segre konnte sich auf eine Reihe zumeist älterer Aufsätzen zur Geschichte der Juden im Risorgimento berufen,⁴ und die italienische Geschichtsschreibung hat immer wieder den ersten Präsidenten des Staates Israel Chaim Weizmann (1874–1952) zitiert, der in seinen Memoiren geschrieben hatte, dass sich die italienischen Juden in nichts von ihren Mit-

¹ D. V. Segre, *L'emancipazione degli ebrei in Italia*, in: Ebd., S. 84-113. Auch in dem von Birnbaum und Katznelson herausgegebenen Sammelband hatte D. V. Segre den Beitrag über die Emanzipation verfasst: Ders., *The Emancipation of Jews in Italy*, S. 206-237.

² D. V. Segre, *L'emancipazione degli ebrei in Italia*, S. 106.

³ V. Segre, *Ein Glücksrabe*, S. 60.

⁴ S. Foa, *Gli Ebrei nel Risorgimento italiano*; G. Bedarida, *Ebrei d'Italia*; M. Rossi, *Emancipation of the Jews in Italy*, in: *JSS* 15 (1953), S. 113-134; R. De Felice, *Per una storia del problema ebraico in Italia*; N. Samaia, *La situazione degli ebrei nel periodo del Risorgimento*, in: *RMI* 23 (1957), S. 298-309, 359-371, 412-421; G. Bedarida, *Gli ebrei e il Risorgimento italiano*, in: *RMI* 27 (1961), S. 299-309; G. Formiggini, *Stella d'Italia, stella di David*; E. Artom, *Per una storia degli ebrei nel Risorgimento*, in: *RST* 24 (1978) S. 137-144; B. Di Porto, *Gli ebrei nel Risorgimento*, in: *Nuova Antologia* 115 (1980), S. 256-272; F. Sofia, M. Toscano (Hg.), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*.

bürgern unterscheiden, „nur daß sie zur Synagoge statt zur Messe gingen“.¹

Ein zentrales Thema der historisch-politischen Debatte in Italien war die These von der Gleichzeitigkeit der nationalen Integration von Juden und Christen, eine These, die Arnaldo Momigliano² in einer Rezension des Buches von Cecil Roth über die Juden von Venedig entwickelt hatte,³ und die nicht zuletzt deshalb eine bemerkenswerte Rezeptionsgeschichte erfuhr, weil Antonio Gramsci sie in seinen Gefängnisheften aufgriff.⁴ Jüngst aber gaben die Aufsätze des amerikanischen Italienhistorikers Andrew Canepa den Anstoß dazu, den Prozess der Emanzipation der italienischen Juden einer erneuten Revision zu unterziehen und genauer auf antijüdische Äußerung und Probleme im Umgang von Juden und Christen zu achten.⁵

Aufgrund der erheblichen regionalen Unterschiede, die sowohl in den italienischen als auch in den deutschen Ländern die Entwicklung der jüdischen Geschichte geprägt haben, war ein deutsch-italienischer Vergleich nur an zwei ausgewählten Einzelstaaten möglich. Wegen der exzeptionellen Rolle, die Preußen nicht nur für die neuere deutsch-jüdische Geschichte gespielt hat, sollte der Vergleich von Preußen aus geschrieben werden. Da Piemont im Prozess der Emanzipation über keine der Bedeutung der jüdischen Bevölkerung von Berlin vergleichbare Judenschaft verfügte, auch die Lombardei mit Mailand für einen Vergleich mit Preußen nicht in Betracht kommen konnte, die venezianischen Juden mit dem Niedergang des venezianischen Handels im 18. Jahrhundert ihre einstige Bedeutung verloren hatten und die Situation der Juden im Kirchenstaat so außergewöhnlich war, dass sie selbst mit den Ländern der italienischen Halbinsel kaum vergleichbar ist, und da schließlich auf Sizilien und im Königreich

¹ C. Weizmann, *Memoiren* (1951), S. 423.

² In: *Nuova Italia* 1933, wieder abgedruckt in: A. Momigliano, *Pagine Ebraiche*, S. 237-239; s. auch dessen Vortrag: *Gli ebrei d'Italia*, von 1984, in: ebd., S. 129-142; dt. Übersetzung in: Ders., *Die Juden in der Alten Welt*, S. 79-93.

³ C. Roth, *History of Jews in Venice* (1930); die italienische Übersetzung von Dante Lattes erschien 1933.

⁴ A. Gramsci, *Ebraismo e antisemitismo*, in: Ders., *Il Risorgimento*, S. 208-210; dt. Übersetzung in: Ders., *Gefängnishefte*, Bd. 7, 12.-15. Heft, S. 1757f.; vgl.: V. Sellin, *Judenemanzipation und Antisemitismus in Italien*, in: Dipper/Hudemann/Petersen, *Faschismus*, S. 117.

⁵ A. M. Canepa, *L'atteggiamento degli ebrei italiani davanti alla loro seconda emancipazione*, in: *RMI* 43 (1977); S. 419-436; Ders., *Coniderazioni sulla seconda emancipazione e le sue conseguenze*, in: *RMI* 47 (1981), S. 45-89; Ders., *Emancipation and Jewish Response in Midnineteenth-Century in Italy*, in: *EHQ* 16 (1986), S. 403-439. Zum aktuellen Stand der Forschung zur Geschichte der Juden in Italien s. P. Bernardini, *The Jews in Nineteenth-Century Italy*, in: *Journal of Modern Italian Studies* 2 (1996), S. 292-310; s. a. S. Simonsohn, *Lo stato attuale della ricerca storica sugli ebrei in Italia*, in: *Italia Judaica. Atti del I convegno*, S. 29-37.

Neapel seit den Vertreibungen im 15. Jahrhundert keine nennenswerten jüdischen Gemeinden mehr existierten,¹ blieb für einen Vergleich mit Preußen allein das Großherzogtum Toskana übrig. Ein weiteres Motiv für diesen Vergleich ist, dass die Toskana mit Livorno über eine ähnlich exzeptionelle jüdische Gemeinde verfügte wie Preußen mit Berlin. Livorno und Berlin hatten für die Erfahrungen der Juden in Deutschland und Italien in ähnlicher Weise eine herausragende Bedeutung. Darüber hinaus galt nicht nur für die italienischen Juden Livorno als „Oase“.² In der von dem deutschen Schriftsteller Johann Georg Keyßler (1693–1743) beschriebenen Kavaliertour durch Italien etwa wurde Livorno als das „Paradies“ der Juden bezeichnet,³ und auch der Publizist Johann Wilhelm von Archenholtz (1743–1813) betonte in seinem Reisebericht, dass die Juden von Livorno „außerordentliche Freyheiten“ genießen,⁴ eine Formulierung, auf die auch der preußische Kriegsrat Christian Wilhelm Dohm in seiner Abhandlung über die bürgerliche Verbesserung der Juden zurückgriff.⁵ In der deutsch-jüdischen Öffentlichkeit galt Livorno, wie ein Bericht in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* zeigt, noch in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts als „Eldorado“.⁶ Die Berliner Juden wiederum wurden zu Pionieren eines neuen Judentums, von denen entscheidende Impulse für die europäische Emanzipationsdiskussion ausgingen.

Am Anfang der neueren toskanisch-jüdischen ebenso wie der neueren preußisch-jüdischen Geschichte steht die Einladung an verfolgte Juden, sich in Livorno beziehungsweise Berlin niederzulassen. Da in der Toskana kein nennenswertes Landjudentum existierte und unter den verschiedenen preußischen Landesteilen erheblich Unterschiede bestanden, konnte diese Studie nicht als Ländervergleich, sondern allein als Städtevergleich angelegt werden. Um für die preußische Residenzstadt Berlin und die toskanische Hafen- und Handelsmetropole Livorno jeweils einen Referenzort zu haben, ist für das Großherzogtum der Toskana die auch für die jüdische Geschichte zentrale Residenzstadt Florenz herangezogen worden, eine der toskanischen Handelsmetropole Livorno entsprechende Stadt stellte für das Königreich Preußen die Hafenstadt Königsberg dar.

¹ S. dazu die skandalöse Formulierung Michael Seidlmayers in der zuerst 1940 erschienenen, 1962 in leicht revidierter Form erneut publizierten und 1989 noch einmal aufgelegten Geschichte Italiens: Süditalien sei „zu Anfang des 19. Jahrhunderts noch nahezu judenfrei“ gewesen. Ders., *Geschichte Italiens*, S. 392.

² So die Überschrift des Kapitels über Livorno in: A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, S. 322-327.

³ J. G. Keyßler, *Neueste Reisen durch Deutschland, Böhmen* (1751), Bd. 1, S. 329.

⁴ J. W. v. Archenholtz, *England und Italien* (1787), Bd. 4, S. 153.

⁵ C. W. Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, (1781), S. 82.

⁶ AZJ Nr. 39 vom 25. September 1841.

Eine besondere kulturgeschichtliche Motivation erhält der toskanisch-preußische Vergleich dadurch,¹ dass Lessing in seinem Stück *Nathan der Weise*, das zur „Magna Charta“ des deutschen Judentums wurde,² ein Motiv aus dem Florenz der Renaissance aufgegriffen hat: die Ringparabel aus Giovanni Boccaccios (1313–1375) 3. Novelle im 1. Buch des Decamerone, die gleichsam ein frühes Plädoyer für religiöse Toleranz darstellt.³

Die demographischen Ausgangsbedingungen der jüdischen Bevölkerung in Berlin, Königsberg und Florenz waren in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts durchaus ähnlich, allein die Gemeinde von Livorno unterschied sich davon sowohl in relativen als auch absoluten Zahlen. Am Ende des hier betrachteten Untersuchungszeitraumes indes waren die gravierenden Unterschiede der absoluten Zahlen (Livorno mit etwa 88.000 Einwohnern und Berlin mit ca. 864.000 Einwohnern) unübersehbar.

Zur demographischen Entwicklung der jüdischen Bevölkerung:

	Berlin	Königsberg	Florenz	Livorno
1725	800 (0,5%)	180 (0,4%)	700 (0,9%)	3000 (12%)
1750	2000 (2%)	300 (0,5%)	800 (1%)	3500 (11%)
1775	3700 (2,5%)	650 (1%)	1000 (1,2%)	4000 (10%)
1800	3300 (2%)	850 (1,6%)	1100 (1,4%)	5000 (10%)
1825	4000 (2%)	1300 (1,8%)	1300 (1,4%)	4500 (6%)
1850	10000 (2,3%)	2200 (2,5%)	1800 (1,2%)	4600 (6%)
1875	38000 (4,4%)	4000 (3,6%)	2700 (1,4%)	4400 (5%)

Es handelt sich bei den angegebenen Zahlen keineswegs um statistisch korrekte Daten, sondern um eine Kompilation verschiedener statistischer Erhebungen aus den unten angegebenen Untersuchungen. Um einen Vergleich zu ermöglichen, war es ferner nötig, für die dort fehlenden Jahresangaben Zwischenwerte zu interpolieren.⁴

¹ Kulturhistorische wertvolle Einsichten in den Vergleich hätte auch die 1766 in Berlin erschienene Schrift von Antonio Landi (1725-1783), *Paragone poetico fra Berlino e Firenze, e fra le glorie d'ambidue le nazioni*, erwarten lassen. Ein Hinweis darauf findet sich in: *Gazzetta Toscana* Bd. 1, 1766, Nr 17, S. 65. Danach auch die bibliographischen Angaben in: D. Moreni, *Bibliografia storico-ragionato della Toscana* (1805), Bd. 1, S. 500. In der einzigen Bibliothek, der Staatsbibliothek Berlin, in deren Katalogen diese Schrift bisher nachgewiesen werden konnte, ist sie jedoch nicht mehr vorhanden.

² G. Mosse, *Das deutsch-jüdische Bildungsbürgertum*, in: Koselleck, *Bildungsbürgertum*, S. 172.

³ G. Boccaccio, *Decamerone*, 1. Tag, 3. Geschichte; s. dazu: F. Niewöhner, *Veritas sive Varietas*, S. 30ff.

⁴ S. M. Lowenstein, *The Berlin Jewish Community*, S. 181, 273; H. Seeliger, *Origin and Growth of the Berlin Jewish Community*, in: *LBIYB* 3 (1958), 159-168; B. Scheiger, *Juden in Berlin*, in: *Jersch-Wenzel/John, Von Zuwanderern*, S. 194; H.-J. Krüger, *Die Judenschaft von Königsberg*, (1966), S. 13; A. Ajzensztejn, *Die jüdische Gemeinschaft in*

In Hinblick auf die wirtschaftliche Tätigkeit der Juden war beiden Ländern die Dominanz des Handels und die Bedeutung des Geldverkehrs gemeinsam. Sowohl die Juden von Berlin und Königsberg als auch – mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung – von Florenz erlebten im Untersuchungszeitraum einen markanten sozioökonomischen Aufstieg.¹ Aus einer überwiegend armen und minderbemittelten Bevölkerungsgruppe wurde eine eher wohlhabende Schicht, die sich nach und nach in ihrem Lebensstil dem Bürgertum der sie umgebenden Gesellschaft annäherte. In Livorno wiederum war schon zu Beginn des Untersuchungszeitraumes ein relativ großer Teil der Juden wohlhabend und unternehmerisch tätig.² Der sozioökonomische Erfolg der Berliner und Königsberger Juden zeigte sich nicht zuletzt in der Gruppe der Hofjuden, die weitreichende persönliche Privilegien der Könige erhielten und zu bedeutenden Manufakturbesitzern oder Bankiers aufstiegen.³ Letztere Funktion hatten in der Toskana die Medici einst selbst übernommen und der Familiendynastie zu ihrer politischen Macht verholfen. Zu der Gruppe der Hofjuden gab es in der Toskana folglich kein Pendant. Daher wird auf diese Gruppe in der vorliegenden Arbeit nicht gesondert eingegangen.

Die Fragestellung dieses Forschungsprojektes richtete sich darauf, durch den Vergleich die spezifischen Errungenschaften der Juden im Zeitalter der Emanzipation und die besonderen Behinderungen und Hemmnisse in beiden Ländern herauszuarbeiten. Gegen eine „thränenreiche“ Darstellung der jüdischen Geschichte gilt es,⁴ die produktiven Seiten der Diaspora, den kulturellen Austausch und die sozialen Beziehungen der jüdischen Bevölkerung mit ihrer nichtjüdischen Umwelt in den Mittelpunkt zu stellen.⁵ Die Fragestellung richtet sich mithin nicht auf innerjüdische und religionsgeschichtliche Aspekte, sondern auf die beziehungsgeschichtlichen Seiten jüdischen Lebens zu ihrer Umwelt. Die Intentionen, von denen sich die Untersuchung hat leiten lassen, beziehen sich auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Gesellschaft, in der die jüdische Be-

Königsberg, S. 37f.; S. Schüler-Springorum, *Die jüdische Minderheit in Königsberg*, S. 367; R. G. Salvadori, *Breve storia degli ebrei toscani*, S. 121f.

¹ D. Sardi-Bucci, *La comunità ebraica di Firenze*, in: *Genus* 32 (1976), S. 75-115.

² R. Toaff, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa*, S. 383-401.

³ S. Stern, *Der Hofjude im Zeitalter des Absolutismus* (1950/2001).

⁴ So Heinrich Graetz in seinen Tagebüchern, Ders., *Tagebuch und Briefe*, S. 133; s. dazu S. W. Baron, *Ghetto and Emancipation*, in *The Menorah Journal* 14 (1928), S. 516-526.

⁵ D. N. Myers, *The Blessing of Assimilation Reconsidered*, in: Ders., Rowe, *From Ghetto to Emancipation*, S. 17-35; s. a. das Interview: David N. Myers zu ‚Diaspora‘ und den ‚Segnungen der Assimilation‘, in: *Kalonymos. Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte* 4 (2001), Heft 4, S. 23-27.

völkerung so in das gesellschaftliche und politische Leben integriert ist, dass sie ihr religiöses Selbstverständnis und ihre soziokulturelle Besonderheit nicht aufzugeben braucht. Das Interesse richtete sich vor allem auf den Kampf um Anerkennung und das ambivalente Spiel von Aneignungs- und Aushandlungsprozessen zwischen kulturellen Differenzen und unterschiedlichen Lebensstilen. Die Frage ist, wie kulturelle Vielfalt und rechtliche Gleichheit garantiert werden können, wie eine pluralistische ›res publica‹ konzipiert sein muss, die die Koexistenz verschiedener Lebensformen und kultureller Praktiken zu garantieren vermag. Das Problem besteht darin, das Prinzip der rechtlichen Gleichheit mit dem Recht auf Verschiedenheit in Übereinstimmung zu bringen. Toleranz und gegenseitige Anerkennung sind die Voraussetzungen. Notwendig ist der kulturelle Austausch und die intellektuelle Verständigung, der Abbruch der religiösen Trennwände zwischen Christentum und Judentum in erster Linie. Die Sphäre, in der sich die Kommunikation darüber vollzieht, ist die Öffentlichkeit.

Aus dieser Fragestellung ergeben sich die zentralen Begriffe, mit denen in der vorliegenden Studie operiert wird. Der Begriff *Emanzipation* bezeichnet entsprechend seinem etymologischen Ursprung in einem weiten Sinne das Ende von Unmündigkeit und die Aufhebung von Knechtschaft und Unterdrückung.¹ In juristischer Hinsicht bezeichnet Emanzipation im vorliegenden Zusammenhang die rechtliche Gleichstellung der Juden nach dem Prinzip der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz. Den Juden sollten sowohl staatsbürgerliche und politische Rechte zuerkannt werden, das aktive und passive Wahlrecht etwa, als auch bürgerliche Rechte, wie diejenigen zum Erwerb von Immobilien oder zur Ausübung von Berufen, die ihnen zuvor verschlossen waren. Darüber hinaus ging es darum, die Gleichstellung der jüdischen Religionsgemeinschaft mit anderen Religionsgemeinschaften durchzusetzen. In sozialer Hinsicht bezieht sich der Begriff auf den sozialen Aufstieg und die soziale Annäherung der jüdischen Bevölkerung, ihre Integration in die Gesellschaft. Der Aneignung von Elementen bürgerlicher Lebensformen und Werte vollzog sich unter Bewahrung eigener kultureller Traditionen. Die Gleichheit der Rechte erforderte so auch das Recht auf Verschiedenheit. Die Emanzipation der Juden vollzog sich in einem langen, immer wieder gebrochenen Prozess, der

¹ K. M. Grass, R. Koselleck, Emanzipation, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, S. 153-197; R. Rürup, Emanzipation - Anmerkungen zur Begriffsgeschichte, in: Ders., *Emanzipation und Antisemitismus*, S. 126-132; J. Katz, The Term ‚Jewish Emancipation‘: Its Origin and Historical Impact, in: Ders., *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden*, S. 99-123.

sich in etwa von 1780 bis 1870 erstreckte und auf alle europäische Länder, die eine jüdische Bevölkerung hatten, auswirkte.

Der Begriff *Emanzipation der Juden* ist in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts geprägt worden und soll in der vorliegenden Studie daher auch als analytische Kategorie erst für diese Zeit benutzt werden. Der Begriff *Antisemitismus* wiederum ist erst nach der hier untersuchten Epoche entwickelt worden. In der vorliegenden Untersuchung werden daher die Begriffe *Judenfeindschaft* und *Antijudaismus* verwendet.¹

Da der Begriff Minderheit eine konforme und in sich geschlossene Mehrheit voraussetzt und damit dem „Paradigma nationaler Homogenität verpflichtet“ ist,² – eine Annahme, gegen die die Vielfalt unterschiedlicher Milieus und Lebensstile auch in der Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts spricht – wird hier der Terminus der *jüdischen Bevölkerung* gewählt, wenn die Gruppe der Juden mit ihrer spezifischen Kultur und eigenen sozialen Logik³ innerhalb und als Teil der Gesellschaft thematisiert wird. Problematisch ist der Begriff Minderheit für die Juden auch deshalb, weil mit ihm semantisch die Position einer Randgruppe impliziert wird. Die Juden waren aber in der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts keine Randgruppe mehr, sondern eine besondere Gruppe im „Zentrum der Gesellschaft“.⁴

Integration soll hier nicht das Aufgehen von Individuen oder sozialen Gruppen in einer höheren, die Teilbereiche vereinheitlichenden Ganzheit bezeichnen, sondern die Eingliederung von Teilen in eine vorgegebene Menge, d. h. die Einbeziehung von Juden in die überwiegend von Christen gebildete Gesellschaft. Dabei geht es nicht um eine Integration, die in allen Bereichen des sozialen Lebens uniforme Züge trägt, sondern die je nach Situation und je nach dem sozialen Kontext von unterschiedlicher Intensität ist, immer aber in Toleranz und gegenseitiger Anerkennung ihre Grundlage hat. Eine vollständige Erfassung der Breite und Tiefe der Integration der Juden in die Gesellschaft ist nicht möglich,⁵ sehr wohl aber, an Momente gelungener Beziehungen zu erinnern. Diese dürften insbesondere, wie Ernst Bloch schrieb, in einem „pathoslosen Miteinander“ zu finden

¹ T. Nipperdey, R. Rürup, Antisemitismus, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, S. 129-153, auch in: R. Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus*, S. 95-114.

² Vgl. T. van Rahden, *Juden und andere Breslauer*, S. 17; Ders., *Von der Eintracht zur Vielfalt*, in: Gotzmann/Liedtke/van Rahden, *Juden, Bürger, Deutsche*, S. 25-27.

³ Zum Begriff der sozialen Logik s. D. Groh, *Strategien, Zeit und Ressource*, in: Ders., *Anthropologische Dimensionen der Geschichte*, S. 60f.

⁴ J. H. Schoeps, *Die mißglückte Emanzipation*, in: Nägler, *Deutsche Jüdische Soldaten*, S. 33.

⁵ W. E. Mosse notierte, „Integration is rarely measurable“; Ders., *The German-Jewish Economic Elite*, S. 337. S. dazu a. T. v. Rahden, *Juden und andere Breslauer*, S. 17f.

sein.¹ Umgekehrt sind auch die Widerstände und Hindernisse aufzuzeigen, an denen die Integration als ein kommunikatives Nebeneinander sich wechselseitig respektierender Gruppen zu scheitern drohte. Politisch-rechtliche Voraussetzung der Integration ist die uneingeschränkte Anerkennung aller bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte für die Juden. In der sozialen Praxis kann sie sich in geschäftlichen Beziehungen oder im geselligen Verkehr von Juden und Christen ebenso vollziehen, wie in der gleichberechtigten Partizipation der Juden an der ›res publica‹.

Als Sphäre der *Öffentlichkeit* steht dieser Bereich im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung.² Im Prozess der Auflösung der alteuropäischen Gesellschaft bildete sich neben der alten, ständisch geprägten, korporativen Öffentlichkeit die neue Form der bürgerlichen Öffentlichkeit heraus. Untersucht wird, in welcher Weise Juden an den jeweiligen Formen von Öffentlichkeit ihrer Zeit teilhatten. Der neue Typus der bürgerlichen Öffentlichkeit hatte unter den Bedingungen absolutistischer Herrschaft als eigene gesellschaftliche Formation im Privaten seinen Ausgangspunkt genommen. Zum Durchbruch kam er im dem Maße, als der „private Innenraum“ verlassen wurde.³ Das rasonierende Publikum schuf sich eigene Institutionen und eigene Medien, und in diesen verständigten sich die christlichen Bürger über sich selbst und über ihre Beziehungen zu den Juden. Einen „Politisierungsschub“ erfuhr diese Sphäre aufgrund der Französischen Revolution, eine Entwicklung, die auch die jüdische Bevölkerung erfasste. Mit der Konstituierung des Politischen ging der Ausschluss von Frauen einher.⁴ Die Einbeziehung von Juden aber gehörte zum programmatischen Selbstverständnis der politisierten bürgerlichen Öffentlichkeit, einer Sphäre, die zwischen Staat und Zivilgesellschaft vermittelte.⁵

Der Begriff der *Zivilgesellschaft* (*civil society*) wird mit Jürgen Kocka zunächst als „utopischer Entwurf“ einer „Gesellschaft mündiger, gleichberechtigter und freier Bürger“ verstanden.⁶ Die Fragestellung konzentriert

¹ E. Bloch, Die sogenannte Judenfrage, in: FAZ Nr. 62 vom 14. März 1963; dieser Text ist nicht in der Werkausgabe enthalten; S. Jersch-Wenzel hatte auf ihn hingewiesen, in: Dies., Die Lage von Minderheiten, S. 386.

² J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit (1962), nach der mit einem neuen Vorwort versehenen Neuauflage von 1990.

³ Nach: R. Koselleck, Kritik und Krise, S. 41.

⁴ Vgl. K. Hausen, Überlegungen zum geschlechtsspezifischen Strukturwandel der Öffentlichkeit, in: U. Gerhard, Differenz und Gleichheit, S. 268-282, 277.

⁵ J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Vorwort zur Neuauflage, S. 14.

⁶ J. Kocka, Zivilgesellschaft als historisches Projekt, in: Dipper/Klinkhammer/Nützenadel, Europäische Sozialgeschichte, S. 475-484; Ders., Zivilgesellschaft als historisches Problem und Versprechen, in: Conrad/Hildermaier/Kocka, Europäische Zivilgesellschaft, S. 13-39. Zu Antonio Gramscis Begriff der Zivilgesellschaft s. a. N. Bobbio, La società civile in Gramsci, in: Ders., Saggi su Gramsci, S. 38-65.

sich in erster Linie darauf, inwiefern die Zivilgesellschaft die von ihr selbst gesetzten Ziele von Freiheit und Gleichheit, inwiefern sie an ihrer Utopie einer „klassenlosen Bürgergesellschaft“ festhielt,¹ aus der niemand wegen seines religiösen Glaubens oder wegen seiner religiösen Herkunft ausgeschlossen werden kann.

Im Inneren der Zivilgesellschaft entstand mit dem Prozess der Politisierung das Projekt der Nation, aus dem der Wunsch, sich einen eigenen Staat zu schaffen, hervorging. Dieser sollte die Partizipationsansprüche der Bürger garantieren und keinen Unterschied mehr zwischen christlichen und jüdischen Bürgern ziehen. Den Juden versprach dieses Projekt somit, dass die staatliche Einheit ihnen zugleich auch rechtliche Gleichheit und politische Freiheit bringen würde.

Mit der Entstehung der Nationalstaaten bildete sich im 19. Jahrhundert eine spezifische *politische Kultur* heraus, ein Begriff, mit dessen Hilfe die intellektuellen Befindlichkeiten in der Politik dieser Epoche und das kulturelle Klima erfasst werden soll und der die latenten, der politischen Praxis zugrundeliegenden Dispositionen freizulegen vermag.² Für die Analyse der Haltungen und Einstellungen zur jüdischen Bevölkerung konnte er insofern fruchtbar gemacht werden, als er erlaubt, die „zu kulturellen Selbstverständlichkeiten verfestigten politischen Mentalitäten“ zu treffen.³

Nicht diese kulturellen Einstellungen allein aber waren für die politische Partizipation der Juden entscheidend. Ausschlaggebend war auch die konkrete Praxis der jeweiligen *politischen Klasse*, derjenigen Bürger also, die mittelbar oder unmittelbar an politischen Entscheidungen beteiligt waren oder zum intellektuellen Umfeld der aktiven Politiker gehörten. Der Staat ist die „Arena der politischen Klasse“,⁴ und ihre Zusammensetzung und interne Fraktionierung, ihre Positionierung im politischen Feld der Nationalstaatsbildung hatte unmittelbare Folgen für die Situation der jüdischen Bevölkerung.

Für die Untersuchung der Kräfteverhältnisse verschiedener Fraktionen innerhalb des politischen Feldes sowie des Wandels der kulturellen Codes und intellektuellen Dispositionen hat sich der Begriff der *Hegemonie* als fruchtbar erwiesen, den Antonio Gramsci aufgrund seines Interesses an der Emanzipation der Arbeiter entwickelt hat.⁵ Hier soll er für die Frage nach der Emanzipation der Juden und des wechselhaften politischen Kampf um ihre Anerkennung genutzt werden. Mit Hilfe des Begriffs der

¹ L. Gall, „... ich wünschte ein Bürger zu sein“, in: HZ 245 (1987), S. 613.

² Zum Begriff der politischen Kultur s. D. Berg-Schlosser, J. Schissler, *Politische Kultur in Deutschland*; S. Welch, *The Concept of Political Culture*.

³ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Vorwort zur Neuauflage, S. 30.

⁴ D. Nohlen, *Lexikon der Politik*, Bd. 7, S. 198f.

⁵ A. Gramsci, *Gefängnishefte* Bd. 8, 16.-21. Heft, S. 1946-ff.

kulturellen Hegemonie ist es möglich, präziser zu bestimmen, wann und mit welchen Mitteln die Befürworter der Emanzipation der Juden das intellektuelle Klima bestimmten, wann die auf Seiten der Juden stehenden politischen Kräfte ihre Führungskraft verloren und inwiefern Juden ihrerseits in diesen Kampf um die kulturellen Deutungsmuster eingriffen. Wer die Begriffe besetzte und die öffentliche Meinung beherrschte, übte die politische Führung aus, ein Mechanismus von Herrschaft, der auch für die Politik gegenüber der jüdischen Bevölkerung ausschlaggebend war.

Wie mit dem Kampf um Begriffe ein intellektuelles Moment in die Politik kam, so waren es die *Intellektuellen*, die in ihren Debatten den Kampf um die politischen und bürgerlichen Rechte der Juden in erster Linie geführt haben. Da der Erfolg oder Misserfolg der Emanzipation nicht zuletzt auch von der Haltung der jeweiligen Intellektuellen und ihrem Bild vom Judentum beeinflusst war, werden hier nicht nur die öffentlichen Kontroversen unter komparativen Gesichtspunkten untersucht, es wird auch der Frage nachgegangen, wie der Begriff der Emanzipation von der politischen Klasse rezipiert und sich auf die staatliche Ebene niedergeschlagen hat. Es geht mithin in der Analyse der Judenpolitik immer auch um die Wechselwirkungen zwischen dem Feld der politischen Kultur und der sozialen Praxis der politischen Klasse.¹

Gegenstand der Studie ist in erster Linie der Austausch und die Kommunikation zwischen Juden und Christen, der wechselhafte Kampf der Juden um ihre Anerkennung durch Christen. Im Mittelpunkt des Interesses steht dabei die Frage, welche *Erfahrungen* die jüdische Bevölkerung im Umgang und im Austausch mit der christlichen Bevölkerung gemacht hat. Es geht folglich nicht um die innerjüdischen, sondern um die beziehungs- geschichtlichen Erfahrungen. Erfahrung meint dabei die auf Wahrnehmung, Beobachtung und intellektuelle Verarbeitung beruhende Einsicht in die eigene Lebenswelt sowie die in alltäglicher Praxis erworbene Sicherheit des Verhaltens in neuen Situationen. Erfahrungen eröffnen neue Horizonte und helfen, die Orientierung in einer sich verändernden Welt zu finden. Sie können aus enttäuschten Erwartungen hervorgehen und zur Selbstgewissheit führen, sie bilden gleichsam ein Moment der Selbsterkenntnis.² Auch für die Emanzipation der Juden gilt Reinhart Kosellecks

¹ Auch zur Frage der Rolle der Intellektuellen enthalten Gramscis Gefängnishefte vielfältige Anregungen und Beobachtungen; s. z. B. Ebd. Bd. 3, 4. und 5. Heft, S. 513-524; Bd. 2, 2. und 3. Heft, S. 392-396, S. 409.

² Zum Begriff der Erfahrung s. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 329-344; s. a. R. D. Laing, *Phänomenologie der Erfahrung*. Als geschichtswissenschaftliche Kategorie ist der Begriff der Erfahrung v. a. für die Frühe Neuzeit diskutiert worden: P. Münch, *Einleitung*, in: Ders., „Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, S. 11-27.

Beobachtung, dass sie „durch die Erfahrungen und Erwartungen der handelnden oder leidenden Menschen konstituiert“ wird.¹

In der Literatur zur jüdischen Geschichte ist gelegentlich darauf verwiesen worden,² dass es mehrere *Generationsen* von Juden waren, die an dem Prozess der Emanzipation teilhatten und ihn durch ihr Eingreifen geprägt haben.³ Hier wird daher das Verhältnis der Generationen als analytisches Mittel für die Untersuchung und Darstellung des emanzipatorischen Zeitalters genutzt.⁴ Menschen dicht beieinanderliegender Geburtsjahrgänge werden, sofern sie aus einem ähnlichen soziokulturellen Milieu stammen, in ihrer Kindheit ähnlich geprägt, sie machen in ihrer Jugend ähnliche Erfahrungen und bewahren in ihrem Alter ähnliche Einstellungen und Grundhaltungen.⁵ Für die Frage der kulturellen Hegemonie gewinnt das Verhältnis der Generationen insofern entscheidende Bedeutung, als der Kampf in der semantischen Arena immer auch ein Kampf der nachrückenden Generationen um neue Begriffe und die Durchsetzung neuer Prinzipien ist.

Es geht mithin um Politik in einem mentalitätsgeschichtlichen Sinn oder um Kultur in ihren politikgeschichtlichen Zusammenhängen.⁶ Nicht die Geschichte der politischen Ideen steht im Vordergrund, sondern die Geschichte der sozialen Beziehungen von Juden und Christen im politischen Feld. Im Mittelpunkt des Interesses steht die Entstehung, Durchsetzung und Krise der Zivilgesellschaft. Die Beschäftigung mit der Geschichte der

¹ R. Koselleck, ›Erfahrungsraum‹ und ›Erwartungshorizont‹, in: Ders., *Vergangene Zukunft*, S. 349-375, 351.

² R. Rürup, *Verso la modernità: l'esperienza ebraica in Europa dagli inizi dell'emancipazione*, in: Toscano, *Integrazione e identità*, S. 35; J. Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847-1871*, S. 145, 151, 208, 289. P. Pulzer, *Jews and the German State*, S. 79; M. Richarz, *Einleitung*, in: Dies., *Bürger auf Widerruf*, S. 12.

³ Auch jüdische Zeitgenossen haben nach dem Zeitalter der Emanzipation dieses häufig in Generationen vermessen; s. dazu M. Gebhardt, *Das Familiengedächtnis*, S. 71.

⁴ Für die Darstellung der Emanzipation der Juden im Elsass hatte P. E. Hyman diese Kategorie genutzt: Dies., *The Emancipation of the Jews of Alsace*, S. 156; für das Wilhelminische Deutschland s. J. Borut, *Jewish Politics and Generational Change*, in: M. Roseman, *Generations in Conflict*, S. 105-120.

⁵ Zur Frage der Generationen s. U. Daniel, *Kompendium Kulturgeschichte*, S. 330-345; noch immer grundlegend: K. Mannheim, *Das Problem der Generationen* (1928), in: Ders., *Wissenssoziologie*, S. 509-565; s. a. H. Jäger, *Generationen in der Geschichte*, in: GG 3 (1977), S. 429-452; Zur Frage generationenspezifischer Erfahrungen s. a. R. Koselleck, *Erfahrungswandel und Methodenwechsel*, in: Ders., *Zeitschichten*, S. 27-77, 36.

⁶ Zur Alltagsgeschichte, die hier nicht thematisiert werden kann, s. S. M. Lowenstein, *Anfänge und Integration*, in: M. Kaplan, *Geschichte des jüdischen Alltags*, S. 125-224; zur Geschlechtergeschichte des jüdischen Bürgertums s. M. Baader, *Inventing Bourgeois Judaism*.

Juden in diesem Prozess soll zu einem Schlüssel für die Klärung der Probleme dieser Gesellschaft werden, wie sich am Beispiel der jüdischen Geschichte auch das Scheitern der bürgerlichen Utopien analysieren lässt.

Auch wenn von judaistischer Seite eine stärkere Konzentration auf theologische Fragen und innerjüdische Entwicklungen eingefordert wird, soll der politikgeschichtliche Ansatz hier dezidiert nicht unter religionsgeschichtlicher Perspektive verfolgt werden, denn das Ziel dieser Studie besteht in erster Linie darin, einen Beitrag für die noch immer unbefriedigende Einbeziehung der jüdischen Geschichte in die allgemeine historische Forschung zu leisten.¹

Für den ersten Untersuchungszeitraum, das Zeitalter der Aufklärung und die Entstehung der bürgerlichen Öffentlichkeit, steht das Verhältnis zwischen Juden und Christen sowie das ›Bild‹,² das christliche Intellektuelle sich von Juden und dem Judentum gemacht haben, im Vordergrund. Es geht hier mithin nicht um die innerjüdische Aufklärung, die Haskala,³ sondern um die intellektuellen Beziehungen zwischen Juden und Christen. Die Bedeutung der Haskala konnte hier unter vergleichender Perspektive auch deshalb nicht thematisiert werden, weil sich im italienischen Judentum des 18. Jahrhunderts keine der Berliner und Königsberger jüdischen Aufklärung vergleichbare philosophische Bewegung gezeigt hat.⁴ Mit der Französischen Revolution kommt die Politik ins Spiel, und die Mentalitätsgeschichte der Aufklärung wird im zweiten Teil zu einer kulturhistorisch orientierten Politikgeschichte. Der dritte Teils konzentriert sich auf die entstehenden, national gefassten Staatsbürgergesellschaften und die politische Partizipation der Juden an den nationalen und liberalen

¹ S. Volkov, Reflections on German-Jewish History, in: LBIYB 41 (1996), S. 309-320; C. Hoffmann, The German-Jewish Encounter and German Historical Culture, in: Ebd., S. 277-290.

² Zum „Schlüsselkonzept“ ›Bild‹ für die jüdische Geschichte s. die methodologische Bemerkung von Herbert A. Strauss, Bilder von Juden, in: Jehle, Die Juden und die jüdischen Gemeinden, S. XXIX-LVIII, XXIX.

³ Zur Geschichte der Haskala s. die zunächst auf Hebräisch erschienene und erst nach vierzig Jahren ins Deutsche übersetzte grundlegende Darstellung A. Schochat, Der Ursprung der jüdischen Aufklärung (1960/2000), sowie die richtungweisende Studie M. Pelli, The Age of Haskalah (1979); s. a. D. Sorkin, Mendelssohn und die theologische Aufklärung; Ders., The Berlin Haskalah and German Religious Thought; Feiner/Sorkin, New perspectives on the Haskalah, sowie die neuere Darstellung C. Schulte, Die jüdische Aufklärung; zum Verhältnis der Haskala zur Geschichtsschreibung s. a. S. Feiner, Haskalah and History.

⁴ Aus diesem Grunde kann auch der komparative Aufsatz von Isaac E. Barzilay, The Italian and Berlin Haskalah (Parallels and Differences), in: Proceedings of the American Academy for Jewish Research 1960/61, S. 17-54, hier nicht herangezogen werden, denn Barzilay vergleicht darin die Berliner Haskala mit der italienisch-jüdischen Philosophie der Renaissance.

Bewegungen. Während im ersten Teil verschiedene soziale Felder nach dem jeweiligen Stand der christlich-jüdischen Beziehungen hin befragt wurden, ist das strukturierende Prinzip des dritten Teils die chronologische Entwicklung der neuen, von der Idee der Nation bestimmten politischen Kultur. Im Mittelpunkt des Interesses steht dabei die zeitgenössische Diskussion über die Integration der Juden und die Analyse der politischen Kräfte, die für die bürgerliche und staatsbürgerliche Gleichberechtigung der Juden eintraten.

Am Anfang stand die Krise der alteuropäischen Ordnung. Mit dem von der Renaissance bis zum Ende des Ancien Régime reichenden Prozess der Auflösung der ständischen, korporativ eingebundenen und religiös bestimmten Welt geriet das labile Gleichgewicht zersplitterter Loyalitäten und aufgespaltener Treuebeziehungen, das austarierte Verhältnis alter Rechte und überlieferter Gewohnheiten, an deren Bestand auch die jüdische Bevölkerung gebunden war, aus dem Lot. Dieser Prozess eskalierte in der europäischen Krise des 17. Jahrhunderts.¹ Die Juden in Europa waren davon – trotz der trans-territorialen europäischen Dimensionen der jüdischen Lebenswelten vor der im Zeichen der Nationalstaatsbildung sich vollziehenden Konfessionalisierung des Judentums² – ebenso betroffen wie die Christen. In dem Moment, in dem die überlieferten korporativen Strukturen und paternalistisch-klientelistischen Sozialbeziehungen brüchig wurden, lösten sich auch die religiösen Bande des sozioökonomischen Handelns und der alltäglichen Praxis auf. Der sozio-kulturelle Wandel machte eine Neuinterpretation der christlichen kulturellen Traditionen erforderlich, und die Erfahrung der katastrophalen konfessionellen Konflikte ließ jeden exklusiven Geltungsanspruch der christlichen Religion oder einer ihrer Konfessionen fragwürdig werden.³ Ein christlicher Theologe wie Richard Simon (1638–1712) setzte daher seine religiöse Überlieferung der Kritik aus und begann, die heiligen Texte des Christentums mit dem profanen Mittel historisch-kritischer Methoden zu hinterfragen.⁴ Die Krise des 17. Jahrhunderts provozierte auch innerhalb des Judentums einen kulturellen Umbruch. Der italienische Rabbiner und Schriftsteller Leon da Modena (1571–1648) etwa hatte durch seine historische Sicht auf das Ju-

¹ H. G. Koenigsberger, Die Krise des 17. Jahrhunderts, in: ZHF 1982, S. 158.

² Zur Frage der Einheit und Vielfalt des europäischen Judentums vom s. S. Volkov, Juden und Judentum im Zeitalter der Emanzipation, in: Beck, Die Juden in der europäischen Geschichte, S. 86-108.

³ Nach G. Lottes, Aufklärung und jüdische Identität, in: Müllenbrock, Europäische Aufklärung, S. 314.

⁴ P. Hazard, Die Krise des europäischen Geistes 1680-1715,(1939), S. 220-237; s. dazu: M. C. Jacob, The crisis of the European Mind: Hazard Revisited, in: Mack/Jacob, Politics and Culture (1987); vgl. R. Koselleck, Kritik und Krise, S. 87f.

dentum und durch seine traditionskritische Geschichte der jüdischen Riten den Weg zu einer Neuinterpretation der kulturellen und religiösen Tradition des Judentums eröffnet,¹ und der niederländische, einer sephardischen Familie entstammende Philosoph Baruch Spinoza (1632–1677) trat für die Idee der Gedankenfreiheit und die Trennung von Kirche und Staat ein und schuf damit eine der zentralen intellektuellen Voraussetzungen für das gesellschaftliche Zusammenleben von Juden und Christen.

Das Auseinanderbrechen des labilen Gleichgewichts, in dem die alten politischen Gewalten standen, hatte zusammen mit der Aufsplitterung der konfessionellen Bindungen religiöse Bürgerkriege zur Folge. In weiten Teilen Europas führten die generationsübergreifenden traumatischen Erfahrungen der konfessionell-politischen Bürgerkriege zum Ausbau absoluter Fürstentümer.² In der Toskana indes hatten sich bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Medici als souveräne Fürsten eines Herzogtums etabliert, eine patrimoniale Bürokratie entwickelt und ihr Herrschaftsgebiet zu einem „Territorienstaat“³ unter unmittelbarer fürstlicher Kontrolle ausgebaut. Die Erinnerung an die zivilisatorischen Erfahrungen der alten Stadtrepublik hatten sie freilich nicht getilgt. Die katholische Kirche wiederum hatte in den italienischen Staaten schon vor der Krise des 17. Jahrhunderts ihre religiös-politische Hegemonie zurückerobert. Bis auf Juden und versprengte Gruppen der einst zahlreichen Waldenser existierten in Italien keine religiös-konfessionellen Minderheiten mehr.⁴ Eine der vordringlichsten Aufgaben der Regenten in den neuen absolutistischen Territorialstaaten Europas bestand darin, das Verhältnis der verschiedenen Konfessionen untereinander und zum Staat zu klären. Ein Problem, das sich besonders in Brandenburg-Preußen mit seiner konfessionellen Doppelstruktur stellte.

Prekär wurde auch die traditionelle Stellung der Juden im Abseits der ständischen Ordnung⁵ und als ehemals unmittelbar dem Kaiser unterstellte Schutzbefohlene.⁶ In den neuen deutschen Territorialstaaten bestimmten Judenordnungen mit vielfältigen Differenzierungen innerhalb der jüdischen Bevölkerung den rechtlichen Rahmen.⁷ In den italienischen Staaten hatte im 16. Jahrhundert mit der Etablierung von eigenständigen, abge-

¹ L. da Modena, *Historia dei riti hebraici. Vita e osservanza de gl'Hebrei di questi tempi*, (1637); zu Leon da Modena s. a. D. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery*, S. 118-152. N. Z. Davis, *Ruhm und Geheimnis. Leone Modena*, in: *Freibeuter* Nr. 54, Jg. 1992, S. 9-32.

² F. E. Schrader, *Die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft*, S. 17-29.

³ V. Reinhardt, *Die Medici*, S. 112.

⁴ S. Caponetto, *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*.

⁵ Vgl. dazu J. Deventer, *Das Abseits als sicherer Ort?*

⁶ J. F. Battenberg, *Des Kaisers Kammerknechte*, in: *HZ* 245 (1987), S. 545-559.

⁷ A. Herzig, *Jüdische Geschichte in Deutschland*, S. 114-126.

grenzten Bezirken eine Ghettoisierung der Juden eingesetzt.¹ Wenn die katholische Kirche damit auch eine Stigmatisierung und soziale Ausgrenzung intendierte, so bot das Ghetto gleichzeitig einen Schutz der traditionellen Lebensweise und einen autonomen Raum mit eigenen Hoheitsrechten. Während die Juden in der Toskana als Korporation in dem Moment in die ständische Gesellschaft einbezogen wurden, als diese begann sich aufzulösen, standen die preußischen Juden jenseits der ständischen Ordnung. Sie wurden mit der fürstlichen Einladung zu einer unmittelbar dem Monarchen unterstellten Gruppe mit einem besonderen, in sich differenzierten rechtlichen Status.

¹ A. Foa, *Ebrei in Europa*, S. 183-204.

Teil I

Aufklärung und bürgerliche Öffentlichkeit

1. Die rechtliche Situation der jüdischen Bevölkerung

Am Anfang der neueren toskanisch-jüdischen und preußisch-jüdischen Geschichte steht die Einladung an verfolgte Juden, sich in Livorno beziehungsweise Berlin niederzulassen. Die rechtliche Situation ergab sich in beiden Ländern aus den Aufnahmeedikten, die die Fürsten erlassen hatten. Schon Cosimo I. (1519–1574) hatte 1549 verfolgte sephardische Juden eingeladen, sich in der Toskana niederzulassen, und sein Nachfolger Ferdinand I. (1549–1609) erneuert 1591 und 1593 in dem *Livornina* genannten Edikt dieses Angebot und versprach insbesondere den Marranen, in Livorno zum Judentum zurückkehren und ohne Einschränkungen leben und Handel treiben zu können. 1671 erhielten aus Wien vertriebene jüdische Familien die Erlaubnis des Kurfürsten Friedrich Wilhelm (1620–1688), sich in Berlin niederzulassen,¹ und neben Juden sind vor allem die wegen ihrer Religionszugehörigkeit aus Frankreich vertriebenen Hugenotten nach Brandenburg-Preußen eingewandert.² Zwar richtete sich auch die *Livornina* nicht allein an Juden, sondern an Geschäftsleute aus allen „Nationen“,³ dennoch lag der Anteil der jüdischen, vor allem der pontinischen und levantinischen Zuwanderer in Livorno deutlich über demjenigen anderer Bevölkerungen, und obgleich die Einladung für Livorno und Pisa ausgesprochen worden war, entwickelte sich auch in Florenz neben der alten italienisch-jüdischen Gemeinde eine neue sephardische Gemeinde.⁴

Beide Erlasse, sowohl die *Livornina* von 1591 als auch das brandenburgische Niederlassungsedikt von 1671, gingen auf wirtschaftspolitische Erwägungen der Fürsten zurück, durch die Ansiedlung von Juden die ökonomische Entwicklung ihrer Länder zu fördern. Gemeinsam war beiden

¹ S. Stern, *Der preussische Staat und die Juden*, 1. Teil, S. 13ff.; Abdruck des Ediktes in: Ebd., 2. Abt., S. 13-16.

² S. Jersch-Wenzel, *Juden und ›Franzosen‹*, S. 43-87.

³ R. Toaff, *La Nazione ebraica a Livorno e a Pisa*, S. 419-435; s.a.: A. Milano, *La Costituzione ›Livornina‹ del 1593*, in: *RMI* 34 (1968), S. 397; und: E. Loevinson, *Le basi giuridiche della Comunità israelitica di Livorno (1593-1787)*, in: *Bollettino Storico Livornese* 1 (1937) S. 203-208; Eine zeitgenössische deutsche Übersetzung der *Livornina* in: *Trefflicher Zustand der Juden in der Toscana*, in: *Ephemeriden der Menschheit oder Bibliothek der Sittenlehre, der Politik und der Gesetzgebung*, Leipzig 1786, 2. Theil, S. 120-127, 209-222.

⁴ R. G. Salvadori, *Breve storia degli ebrei toscani*, S. 68f.

Verordnungen entsprechend den wirtschaftlichen Interessen der Fürsten die Zusicherung, im ganzen Land freien Handel treiben zu dürfen und die Bestimmung, dass auf ihre Waren die gleichen Zölle und Steuern erhoben werden sollten, wie auf den Waren der anderen Untertanen. Gemeinsam war ferner das Verbot Wucher zu treiben, und beide Erlasse waren zunächst befristet, auf 20 Jahre für Brandenburg und 25 Jahre für die Toskana. Beide Edikte gestatteten den Juden den Erwerb von Häusern, wobei ihnen in der Toskana darüber hinaus auch Landbesitz erlaubt war. Gleichwohl zeigt der Vergleich beider Mandate auch entscheidende Unterschiede für die konzipierte rechtliche Lage der jüdischen Bevölkerung und ihres religiösen Lebens. Unabhängig davon, dass die Zahl der aufzunehmenden Juden in Brandenburg auf 50 Familien begrenzt war, während in der Toskana keine Beschränkung festgelegt wurde, bestand eine Differenz darin, dass die in Brandenburg aufgenommenen Juden ein Schutzgeld zu entrichten hatten, während sie in der Toskana ausdrücklich von allen persönlichen Abgaben oder Kopfsteuern befreit waren. Ein weiterer Unterschied bezog sich auf die Rechte, die den Juden als Angehörigen einer eigenen Religionsgemeinschaft zugestanden wurde. Während es den Juden in Brandenburg verwehrt wurde, eine Synagoge zu erbauen, ist dieses Recht den toskanischen Juden mit dem ausdrücklichen Hinweis gestattet worden, dass sie in ihrem Gotteshaus alle jüdischen Zeremonien, Gebete und Gewohnheiten pflegen könnten; und niemand solle sich erdreisten, so wird ergänzt, die Juden zu beleidigen oder ihnen Gewalt anzutun. In Königsberg hatte sich gleichfalls eine jüdische Gemeinde konstituiert, der 1680 gestattet worden war, zumindest eine Betstube einzurichten,¹ und 1712 erhielt auch die jüdische Gemeinde von Berlin die Genehmigung zum Bau einer Synagoge.² Die toskanischen Privilegien gaben den jüdischen Gemeinden nicht nur die Möglichkeit zur freien Ausübung ihrer religiösen Zeremonien, darüber hinaus hatten sie die Zusicherung erhalten, eine autonome rabbinische Rechtsprechung zu etablieren. Während die Juden Brandenburgs in zivil- und kriminalrechtlichen Streitfällen den zuständigen Landesgerichten unterstanden, hatten sich die Juden der Toskana allein vor den von der jüdischen Gemeinde etablierten Gerichten zu verantworten. Das Brandenburgische Aufnahmeeidikt hatte viele rechtliche Einzelfragen noch offen gelassen,³ die *Livornina* hingegen enthielt eine Reihe von konkreten Bestimmungen wie die über die Arbeitserlaubnis für jüdische Ärzte oder diejenigen zum Schutz jüdischer Kinder unter dreizehn Jahren vor dem missionarischen Zugriff der christlichen Kirche.

¹ S. Schüler-Springorum, Die jüdische Minderheit in Königsberg, S. 25.

² E. Wolbe, Geschichte der Juden in Berlin, S. 126f.

³ S. Jersch-Wenzel, Juden und ›Franzosen‹, S. 92.

Während Cosimo II. (1590–1621) die Privilegien der livornesischen Juden auch auf Florenz ausweitete,¹ kam es in der Zeit der Gegenreformation unter Cosimo III. (1642–1723) wieder zu neuen erniedrigenden Einzelerlassen.² So fühlte sich der Großherzog besonderes verpflichtet, sich um die christliche Mission unter den Juden zu kümmern und eröffnete in Florenz ein Lehr- und Wohnhaus, Casa dei Catecumeni, für diejenigen Juden, die zum Christentum übertreten wollten.³ Zwiespältig war auch die Haltung des Kurfürsten Friedrich Wilhelm gegenüber den Juden, so dass das Edikt von 1671 durch ergänzende Bestimmungen stark eingeschränkt wurde,⁴ wie auch in Livorno versucht worden ist, die Bedeutung der *Livornina* auszuhöhlen.⁵

Dennoch blieben entscheidende Unterschiede zwischen der Toskana und Preußen in der Rechtsstellung der Juden bestehen. Während der 1737 zum Großherzog der Toskana ernannte Franz Stephan von Lothringen (1708–1765) nach seinem Amtsantritt die Bestimmungen der *Livornina* für die Toskana bestätigte und damit die Politik des fürstlichen Schutzes und herrschaftlicher Privilegien fortführte,⁶ erließ der seit 1713 amtierende preußische König Friedrich Wilhelm I. (1688–1740) 1730 im Zuge seiner Verwaltungsreform ein neues Reglement für die Juden, durch welches sie nicht mehr einer königlichen Sonderkommission unterstellt waren, sondern unmittelbar dem Generaldirektorium als der obersten preußischen Behörde.⁷ Ihre Schutzgelder, die sie weiterhin zahlen mussten, flossen nicht mehr der fürstlichen Schatulle zu, sondern in die Staatskasse.⁸ Während die Juden in der Toskana weiterhin unter dem Schutz der *Livornina* standen und die Freiheiten, die ihnen darin zugesichert worden waren genießen konnten, brachte das neue preußische Generalprivilegium den Juden erhebliche Verschlechterungen.⁹ Ihr Handel wurde aufs neue strengen Beschränkungen unterworfen und Kleinhandel in den Städten verboten, handwerkliche Berufe waren ihnen weiterhin nahezu verschlossen sowie Immobilien-

¹ R. Toaff, La giurisdizione autonoma degli Ebrei in Toscana in base ai privilegi del 1593, in: RMI 34 (1968), S.15-27, v.a. 16, 21.

² R. G. Salvadori, La condizione giuridica degli ebrei nel periodo Leopoldino, in: Quaderni Stefanini 14 (1995), S. 247-259, hier: S. 247.

³ R. G. Salvadori, Breve storia degli ebrei toscani, S. 77.

⁴ S. Jersch-Wenzel, Der Neubeginn jüdischen Lebens in Berlin seit 1671, in: R. Rürup, Jüdische Geschichte in Berlin. Essays, S. 17.

⁵ R. G. Salvadori, Breve storia degli ebrei toscani, S. 62.

⁶ Ebd. S. 85.

⁷ S. Stern, Der preussische Staat und die Juden, Bd. 2.1, S. 20.

⁸ I. Elbogen, E. Sterling, Die Geschichte der Juden in Deutschland, S. 145.

⁹ Dagegen: P. Baumgart, Absoluter Staat und Judenemanzipation in Brandenburg Preußen, in: JGMO 13/14 (1965), S. 60-87., v.a. S. 65, 72f. 77f.; s. a. S. Jersch-Wenzel, Juden und ›Franzosen‹, S. 93.

besitz untersagt, und erneut wurde eine Höchstzahl von geduldeten Juden festgesetzt.¹

Sowohl in der rechtlichen Lage der einzelnen Juden als auch in der Rechtsstellung der jüdischen Gemeinden bestanden somit erhebliche Unterschiede zwischen Preußen und der Toskana. Bezeichnend für die juristische Position der jüdischen Gemeinden war die zeitgenössische Terminologie. Im Sprachgebrauch beider Ländern wurde die jüdische Bevölkerung auch als „Nation“ bezeichnet, in der Toskana aber wurde für die jüdischen Gemeinden ebenso der Terminus „Università Israelitica“ verwendet, ein Ausdruck, der den rechtlichen Unterschied deutlich macht. Wie in der Bezeichnung ‚Università‘ noch die traditionelle Bedeutung des Wortes im Sinne von Zunft oder Korporation mitschwang,² bildeten die Juden in der Toskana eine in sich geschlossene Korporation mit autonomer Gerichtsbarkeit und eigener, unter fürstlich-paternalistischer Obhut stehender Verwaltung. Sie waren damit in das rechtlich-soziale System der korporativen Ständegesellschaft eingebunden. Im zeitgenössischen Sprachgebrauch in Preußen hingegen wurden die Juden zumeist individuell als „Schutzjuden“ bezeichnet, eine Terminologie, die noch von der kaiserlichen Rechts-tradition der Kammerknechtschaft geprägt war.³ Für die Juden als Gruppe hingegen tauchte neben dem Begriff „Nation“ vor allem die Bezeichnung „Judenschaft“ auf. Terminologisch hatte die jüdische Bevölkerung damit in der ständisch-korporativen Gesellschaft keinen Platz. Der Unterschied lag folglich darin, dass die jüdischen Gemeinden der Toskana als Korporation geschützt waren, während die Juden in Preußen als Angehörige einer religiösen Minderheit allein aufgrund ihrer Schutzgelder toleriert waren.⁴

2. Die frühe Aufklärungsbewegung

Mit der Krise des 17. Jahrhunderts geriet die alteuropäische gesellschaftliche Ordnung aus dem Gleichgewicht.⁵ Konfessionelle Zersplitterungen, sozialreligiöse Bürgerkriege und die daraus resultierende ‚Umsetzung‘ ganzer Bevölkerungsgruppen zwang die Zeitgenossen, über eine neue Grundlegung des gesellschaftlichen Zusammenlebens nachzudenken. Mit den wegen ihrer religiösen Überzeugungen aus Frankreich vertriebenen

¹ M. Breuer, Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne, in: DJGN Bd. 1, S. 142f.

² S. dazu die Notizen von Antonio Gramsci, in: Ders., Gefängnishefte, Heft 8, § 146, Bd. 5, S. 1025f.

³ F. J. Battenberg, Des Kaisers Kammerknechte, in: HZ 245 (1987), S. 545-599.

⁴ Für Livorno s.: J. P. Filippini, Da ‚Nazione ebrea‘ a ‚comunità israelitica‘, in: Nuovi Studi Livornesi 1 (1993), S. 11-24.

⁵ H. G. Koenigsberger, Die Krise des 17. Jahrhunderts, in: ZHF 9 (1982), S. 143-165.

Hugenotten kam nicht nur eine Gruppe nach Berlin, die wirtschaftlich ebenso produktiv und innovativ war wie die jüdische Bevölkerung, von diesem Kreis gingen auch die entscheidenden intellektuellen Anregungen für neue gesellschaftliche Entwürfe aus. Französische Gelehrte waren es, die das Berliner Publikum mit der zeitgenössischen Philosophie bekannt machten. Unter diesen tat sich vor allem Etienne Chauvin (1640–1725)¹, Lehrer am Collège français, hervor. Er war religiös nicht gebunden und neigte deistischen Positionen zu, für Fragen der jüdischen Religion jedoch scheint er sich nicht interessiert zu haben. Den Beziehungen von Christentum und Judentum ist hingegen der Nachfolger Chauvins auf dem Lehrstuhl für Philosophie am französischen Gymnasium, der ehemalige Benediktinermönch und spätere Bibliothekar an der Königlichen Bibliothek zu Berlin Mathurin Veyssière La Croze (1661–1739) nachgegangen². Er war vor allem durch religionsgeschichtliche Studien hervorgetreten. In einer Schrift, die auch einen Abriss über die Geschichte des Atheismus enthält, gab La Croze fiktive Gespräche zwischen einem Juden und einem Christen wieder und entwickelte darin Gedanken von Toleranz und gegenseitiger Anerkennung der Religionen, die Motive von Lessings Nathan-Dialog vorwegnahmen.³ „Gäbe es irgendwo auf der Erde“, so führte der philosophisch gebildete Jude in dem Dialog aus, „eine Gemeinschaft, in der die Lehre Jesu genau befolgt würde, [...] so wäre dieses Christentum wert, von der ganzen Welt angenommen zu werden“. Allein die Wirklichkeit sähe anders aus und keine der christlichen Konfessionen könne ihn daher überzeugen. Das Christentum habe schließlich unsagbare Unmenschlichkeiten und religiöse Verfolgungen zu verantworten.⁴ Neben La Croze war es vor allem Samuel Pufendorf (1632–1694), der nach seiner Berufung an den Hof von Berlin 1686 als brandenburgischer Historiograph für eine Rezeption der Idee der religiösen Toleranz in Preußen sorgte und der in seiner 1672 veröffentlichten Schrift *Vom Natur- und Völkerrecht* die These vertreten hatte, „daß alle Menschen von Natur für gleichwürdig zu halten sind“. Daraus ergebe sich das Gebot des natürlichen Rechts, dass „ein Mensch den andern, als seines gleichen, achten und tractieren“ solle.⁵ Das

¹ Zu Chauvin s. Sieglinde C. Othmer, Berlin und die Verbreitung des Naturrechts in Europa, S. 29ff.

² Zu La Croze s. M. Mulsow, Die drei Ringe.

³ Mathurin Veyssière La Croze, *Entrétiens sur divers sujets d'histoire de littérature, de religion et de critique* (1711); s. dazu: F. Mauthner, *Der Atheismus*, Bd. 3, S. 317; W. Förster, K. Steiner, *Frühaufklärerisches Denken in Berlin*, in: Dies. (Hg.), *Aufklärung in Berlin*, S. 39ff.

⁴ Zit nach: F. Mauthner, *Der Atheismus*, Bd. 3, S. 322.

⁵ Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, zit. nach: M. A. Meyer, *Von Mendelssohn zu Zunz*, S. 16.

Naturrecht habe nach Pufendorf für Juden und Türken die gleiche Gültigkeit wie für Christen.¹

Weniger die Frage der gesellschaftlichen Stellung religiöser Minderheiten als vielmehr der Wunsch einer Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen beschäftigten Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Der mit der philosophierenden Kurfürstin von Preußen Sophie Charlotte befreundete Leibniz hatte sich zwar mit der jüdischen philosophischen Tradition auseinandergesetzt und insbesondere Maimonides *Führer der Verirrten* für seine religionsphilosophischen Schriften herangezogen.² Auch hatte er sich in einem Gutachten für den Kaiser mit der rechtlichen Situation der jüdischen Bevölkerung befasst.³ Er korrespondierte mit Spinoza und hatte sich in Hannover persönlich um die philosophische und mathematische Bildung des jüdischen Buchhalters Raphael Levi gesorgt. Den Begriff der Toleranz bezog er jedoch allein auf den Umgang der christlichen Konfessionen untereinander.⁴ Sein Freund John Toland (1670–1722) hingegen, mit dem er in schriftlichem Austausch stand und den er am preußischen Hof eingeführt hatte, setzte sich dezidiert für die gesellschaftliche Integration der Juden ein. In seiner Schrift *Gründe für die Einbürgerung der Juden* zeigte Toland, dass die negativen Eigenschaften, die den Juden zugeschrieben werden, entweder bloße Vorurteile oder Folge ihrer Stellung als ausgeschlossener Minderheit seien.⁵ Mit diesen Argumenten war auch John Locke (1632–1704) für das Prinzip der religiösen Toleranz eingetreten. Er hatte die Idee eines säkularisierten Staates entwickelt und dafür plädiert, dass „weder Heide, noch Mohammedaner, noch Jude“ aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden dürften.⁶ Aufgrund der katastrophalen Folgen, die die konfessionellen Gegensätze im 17. Jahrhundert diesseits der Alpen hervorgerufen hatten, kamen christliche Autoren wie Toland und Locke zu der Überzeugung, dass der exklusive Geltungsanspruch einer Religion un-

¹ K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie* Bd. 3, S. 289.

² I. Munz, *Jüdische Einflüsse bei Leibniz*, in: C.V. Zeitung Nr. 7 vom 14. Feb. 1924, S. 62; G. Engelsmann, *Einiges über die Beziehungen Leibniz' zum Judentum und zu Juden*, in: AZJ 81 (1917), S. 439-441, 454-455.

³ G. W. Leibniz, *Des Reiches Recht auf die Judenschaft zu Frankfurt* (1688), in: Ders., *Sämtliche Schriften und Briefe*, 4. Reihe, Bd. 3, S. 42-60.

⁴ Zum Begriff Toleranz s. das Stichwort von K. Schreiner in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, S. 503f.; ferner den begriffsgeschichtlichen Exkurs in: S. Jersch-Wenzel, *Toleranz und Ökonomie im 18. Jahrhundert*, Frédéric Hartweg, Stefi Jersch-Wenzel (Hg.), *Die Hugenotten und das Refuge: Deutschland und Europa*, Berlin 1990, S. 148-152.

⁵ J. Toland, *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland* (1714).

⁶ J. Locke, *A Letter Concerning Toleration* (1689).

haltbar sei und die verschiedenen religiösen Bekenntnisse sich gegenseitig tolerieren müssten.¹

In der homogen katholischen Gesellschaft jenseits der Alpen hingegen war es der katholischen Kirche gelungen, ihre kulturelle Vorherrschaft zurückzuerlangen.² Trotz der Resonanz, die englische und französische Intellektuelle in der toskanischen Aufklärungsbewegung fanden, wurde die Frage der religiösen Toleranz und die Forderung nach gleichen Rechten für die Juden, wie sie Toland erhoben hatte, in Florenz und Livorno nicht erörtert. Und dies, obgleich Toland sich in seinem Plädoyer für die Einbürgerung der Juden in England auf einen italienischen Text bezog: Simone Luzzattos *Diskurs über die Juden* von 1638, der als einer der ersten mit ökonomischen Argumenten für die Gleichberechtigung der Juden eingetreten war.³ Ebenso wenig wurde die religionskritische Diskussion französischer Intellektueller rezipiert, die durch eine historische Sicht des Judentums eine vorurteilsfreie Haltung gegenüber der jüdischen Religion ermöglicht und damit die Diskussion über die Toleranz gegenüber der jüdischen Bevölkerung angeregt hatten.⁴ Wiederum war es ein italienisches Werk, das diese historische Perspektive eröffnete: die 1674 von Richard Simon (1638–1712)⁵ ins französische übersetzte traditionskritische Geschichte der jüdischen Riten, die Leon da Modenas 1637 vorgelegt hatte.⁶ Von den frühen italienischen Aufklärern wurden diese Werke nicht zur Kenntnis genommen, stattdessen verharrten sie in traditionellen jüdenfeindlichen Klischeebildern.

Die Erinnerung an den fruchtbaren christlich-jüdischen Dialog, wie er in Florenz im Zeitalter der Renaissance geführt worden ist,⁷ war zu Beginn des 18. Jahrhunderts gänzlich verschüttet. Als im Florenz des 15. Jahrhunderts eine kleine Schicht von christlichen Intellektuellen mit der eigenen Tradition gebrochen und sich in ihrer Selbstverständigung auf die Antike bezogen hatte, war sie mit jüdischen Intellektuellen zusammengetroffen, die ihnen nicht nur die notwendigen Kenntnisse der orientalischen Spra-

¹ Formulierung nach: G. Lottes, *Aufklärung und jüdische Identität*, in: Müllenbrock, *Europäische Aufklärung*, S. 314.

² S. Caponetto, *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*.

³ S. Luzzatto, *Discorso circa il stato degl' Ebrei* (1638); s. dazu: J. Katz, *The Term 'Jewish Emancipation'*, S. 106.

⁴ G. Lottes, *Aufklärung und jüdische Identität*, in: Müllenbrock, *Europäische Aufklärung*, S. 316.

⁵ Wenige Jahre später veröffentlichte Simon seine *Histoire Critique du Vieux Testament*, in der er programmatisch den Begriff ‚critique‘ gebraucht hat. Vgl. dazu: R. Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 87f.

⁶ L. da Modena, *Historia dei Riti hebraici* (1678).

⁷ U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze nell' età del Rinascimento* (1918); C. Roth, *The Jews in the Renaissance* (1959). D. B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew*.

chen vermittelt, sondern ihnen auch Zugang zur jüdischen Philosophie verschafft hatte. Florenz war zu einem Zentrum hebräischer Studien geworden und schon zu Beginn des Jahrhunderts lebten zwei christliche Humanisten in der Stadt, die sich intensiv mit hebräischen Texten befaßten: Poggio Bracciolini (1380–1459) und Ambrogio Traversari (1386–1439).¹ Pico della Mirandola (1463–1494), Begründer einer ‚christlichen‘ Kabbala, war von seinem jüdischen Hebräischlehrer Elia del Medigo (ca. 1460–1497)² sowohl in den Talmud als auch in die jüdischen ‚Geheimlehren‘ eingeführt worden und in seiner Apologie, in der er sich gegen den Vorwurf der Häresie verteidigte, erklärte er, daß die Kabbala zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Natur beitrage.³ Der jüdische Gelehrte Jochanan di Isacco Alemanno (1435/8– nach 1504), der sowohl mit Pico della Mirandola als auch mit Marsilio Ficino (1433–1499), dem Begründer der neoplatonischen Akademie in Florenz, im Austausch stand, ist in seiner Jugend von der jüdischen Florentiner Familie Da Pisa gefördert worden, deren Haus Treffpunkt christlicher und jüdischer Intellektueller war.⁴ Isacco Alemanno hatte, der humanistischen politischen Literatur seiner Zeit entsprechend, eine hebräische Laudatio auf Lorenzo il Magnifico gehalten, der den Juden ausgesprochen wohlwollend gegenüber stand. In seiner Lobeshymne hatte Alemanno das jüdische Motiv von Salomon als dem weisen König mit der platonischen Idee vom philosophischen Herrscher verbunden.⁵ Auch der jüdische Tänzer und Autor mimischer Schauspiele Guglielmo da Pesaro hatte Lorenzo seine Achtung entgegengebracht und ihm eine Reihe von Tänzen gewidmet.⁶ Wie Cecil Roth und David B. Ruderman gezeigt haben, war in der Zeit der Renaissance ein Dialog zwischen Juden und Christen möglich,⁷ in der frühen Aufklärungsbewegung aber war die Erinnerung daran nahezu vollständig verschüttet.

¹ U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze*, S. 274.

² EJ, Bd. 5, Sp. 1477f.

³ W. P. Eckert, *Hoch- und Spätmittelalter*, in: S. v. Kortzfleisch/K. H. Rengstorf, *Kirche und Synagoge*, Bd. 1, S. 274.

⁴ U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze*, S. 301ff., s. a. W. P. Eckert, *Hoch- und Spätmittelalter*, S. 238.

⁵ A. Melamed, *The Hebrew ‚Laudatio‘ of Yohanan Alemanno in Praise of Lorenzo il Magnifico*, in: H. Beinart (Hg.), *Jews in Italy*.

⁶ U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze*, S. 193, 326; zu den Beziehungen der Florentiner Aristokratie zur jüdischen Oberschicht vgl. C. Roth, *The History of the Jews in Italy*, S. 134; Ders., *The Jews in the Renaissance*, S. 276–81, 363.

⁷ Robert Bonfil hat diese These nachdrücklich in Frage gestellt: R. Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy*; Ders., *How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography?* in: *History and Theory* 27 (1988), S. 78–102. Vgl. dagegen D. Ruderman, Cecil Roth, *Historian of Italian Jewry*, in: Myer/Ruderman (Hg.), *The Jewish Past Revisited*, S. 128–142.

Im selben Jahr, in dem Toland sein Plädoyer veröffentlichte, bekräftigte Antonio Ludovico Muratori (1672–1750) in einer unter dem Pseudonym Lamindi Pritanii erschienenen Schrift die überlieferten antijüdischen Stereotypen und rechtfertigte die Vertreibung von Juden. Muratori, der mit zahlreichen toskanischen Aufklärern korrespondierte und in den wissenschaftlichen Akademien von Florenz tätig war, schrieb darin, dass die Juden „in der äußersten Blindheit stecken“. Sie seien das allerverächtlichste Volk und den Menschen verhasst. Wenn ein aufrichtiger Jude an den jüdischen Gesetzen zweifle, die Wahrheit des Christentums prüfe und nicht begreifen wolle, dass sich die Vorhersagen der Propheten mit Jesus Christus erfüllt hätten, so könne man ihn nur „für den blindesten und hartnäckigsten Menschen halten“.¹ Mit gutem Recht, so führt Muratori aus, könne man den Juden die Ausübung ihres „Aberglaubens“ untersagen und ihnen ihre „Vorrechte“ entziehen. Wenn die Juden sich nicht bekehren wollten und es den Herrschern nützlich zu sein scheine, sei es durchaus legitim, sie aus dem Land zu vertreiben.²

Eine so ungebrochene Anknüpfung an den überlieferten christlichen Antijudaismus und eine so deutliche Ablehnung des Judentums, wie sie aus diesen Worten Muratoris spricht, stand in der Zeit der frühen Aufklärung keineswegs allein da. Zu einem der eifrigsten Agitatoren wider das Judentum in der Toskana wurde der 1671 geborene livornesische Konvertit Paolo Sebastiano Medici (1671–1738).³ Neben seiner Tätigkeit als Professor für hebräische Sprachen am Studio Fiorentino⁴ und als Übersetzer am Inquisitionstribunal, unternahm er missionarische Reisen durch verschiedene italienische Städte, in denen er „giftige Hetzreden“ gegen das Judentum hielt.⁵ Als Israel Meir Leon⁶ hatte er sich in seiner Jugend umfassende Kenntnisse des Talmud und der hebräischen Literatur verschafft, die er nun ganz in den Dienst seiner neuen Mission stellte. In dem 1701 vorgelegten Verzeichnis *Catalogo de' neofiti illustri* stellte er die Lebenswege berühm-

¹ Nach der deutschen Übersetzung: A. L. Muratori, Abhandlung von der Mäßigung der Denkungsart in Absicht auf Religions-Sachen (1770), Bd. 1, S. 47f. Zuerst unter dem Pseudonym und dem Titel: L. Pritanii, De ingenorum moderatione in religionis negotio (1714).

² Ebd. S. 810f.

³ Biographische Hinweise in: F. Pera, Nuove biografie livornesi, S. 223-228, C. Jöcher, Allgemeines Gelehrten-Lexikon. Erg. Bd. 4 (1813), S. 156; s. a. M. Caffiero, Tra chiesa e stato, in: Vivanti, Gli ebrei in Italia, Bd. 2, S. 1103f.

⁴ G. Prezziner, Storia del pubblico studio e delle società scientifiche, Bd. 2, S. 57.

⁵ P. Rieger, H. Vogelstein, Geschichte der Juden in Rom, Bd. 2 S. 228. Vgl. C. Roth, The History of the Jews in Italy, S. 409f.

⁶ M. Steinschneider schreibt ihn „Mose Leon“: Ders., Die italienische Literatur der Juden, in: MGWJ 43 (1899), S. 516.

ter Konvertiten dar,¹ und in dem 1715 veröffentlichten Brief an die Juden antwortete er auf sieben zentrale Fragen von Juden, die zum Christentum übertreten wollten.² Schon 1697 hatte er ein umfangreiches Manuskript abgeschlossen, das seine Aversion gegen seine religiöse Herkunft zeigt. Gegen Leon da Modenas Darstellung richtete sich sein Hauptwerk, die Widerlegung der Riten und Gebräuche der Juden.³ Die Veröffentlichung dieser Schrift konnten Vertreter der jüdischen Gemeinde Roms zwar zunächst verhindern, indem sie der Kongregation des heiligen Uffizio ein Memorandum gegen den Text vorlegten,⁴ 1736 aber, zwei Jahre vor dem Tod des Autors, erschien dieses dann erfolgreiche und mehrfach wieder aufgelegte Werk in Florenz. Zu den in der frühen Aufklärungszeit publizierten antijüdischen Veröffentlichungen gehörte auch ein Gedicht des Abtes Angelo Antonio Viccei,⁵ in dem er die jüdischen Speisegewohnheiten verhöhnte.⁶ Dieses „skurrile Gedicht“ (Cecil Roth) hatte einen großen publizistischen Erfolg und erschien in fünf Auflagen.⁷

Auch wenn in Berlin, nicht zuletzt durch die Tätigkeit von Pufendorf und La Croze, aber auch durch die Unterstützung am Berliner Hof, die Idee der Toleranz eine stärkere Verbreitung gefunden hatte als in der Toskana, so konnte doch auch in Königsberg Johann Andreas Eisenmengers *Entdecktes Judentum*⁸ erscheinen, ein Werk, das die überlieferten mittelalterlichen Verleumdungen gegen die Juden noch einmal zusammenfasste und dem eine unheilvolle „Rezeptionsgeschichte bis in das 20. Jahrhundert hinein beschieden war“.⁹ Auch im Fall dieser Schrift war es jüdischem Druck zu verdanken, dass das Buch zunächst beschlagnahmt wurde. Erst König Friedrich I. genehmigte den Erben eine neue Auflage.¹⁰ Selbst der ansonsten der Berliner Aufklärung nahestehende Hofprediger Daniel Ernst Jablonski (1660–1741), der umfassende Kenntnisse der hebräischen Sprache besaß, eine hebräische Bibel ediert hatte und sich bemühte, eine neue

¹ P. S. Medici, *Catalogo de' neofiti illustri* (1701). Von Steinschneider als „werthloser Auszug“ aus Bartoloccis *Magna Bibliotheca Rabbinica* bezeichnet, Ders., *Die italienische Literatur der Juden*, S. 516.

² P. S. Medici, *Lettera scritta dall' Ill. Sign. Dott. Paolo Medici* (1715).

³ P. S. Medici, *Riti e costumi degli Ebrei* (1736); s. d.: A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, S. 594, 685f.

⁴ P. Rieger, H. Vogelstein, *Geschichte der Juden in Rom*, Bd. 2, S. 228f., 275.

⁵ A. A. Viccei, *Il pasto degli ebrei* (1731).

⁶ R. De Felice, *Per una storia del problema ebraico in Italia*, S. 321f.

⁷ C. Roth, *History of the Jews in Italy*, S. 386.

⁸ J. A. Eisenmenger, *Entdecktes Judentum* (1711); s. dazu: J. Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung*, S. 21-30.

⁹ S. Rohrbacher, M. Schmidt, *Judenbilder*, S. 139.

¹⁰ GSPK, I. HA Geheimer Rat, Rep. 9, F 5, Fasz. 2; s.a.: J. Katz, *Vom Vorurteil*, S. 22.

hebräische Ausgabe des Talmud herauszugeben,¹ lobte Eisenmenger.² Auch wenn es deutschen wie italienischen Juden gelang, die Verbreitung der beiden antijüdischen Pamphlete vorübergehend zu verhindern, so waren es die Fürsten Preußens und der Toskana, die eine Druckerlaubnis erteilten.

Trotz dieser Gemeinsamkeit zwischen beiden Ländern zeichnete sich für die frühe Aufklärungsbewegung ein deutlicher Unterschied zwischen der Toskana und Preußen ab. Während sich in Preußen zu Beginn des 18. Jahrhunderts ein Klima toleranteren Umgangs mit der jüdischen Bevölkerung andeutete, bestimmten in der Toskana die von der katholischen Kirche überlieferten antijüdischen Vorurteile die kulturellen Dispositionen.

Die Unterschiede zwischen deutschen und italienischen Intellektuellen in der entstehenden Aufklärungsbewegung im Umgang mit Juden und der jüdischen Religion lassen sich an den verschiedenen Haltungen von Leibniz und Muratori festmachen, die beide mit der Aufklärungsbewegung in Berlin bzw. Florenz in Verbindung standen.³ Während Leibniz Anregungen aus der jüdischen philosophischen Tradition aufnahm und sich persönlich um die Ausbildung eines Juden sorgte, nahm Muratori die antijüdischen Klischees der christlichen Überlieferung auf und plädierte zu einem Zeitpunkt für deren Vertreibung, an dem von aufgeklärten Autoren in anderen Ländern für deren Einbürgerung gestritten wurde.⁴

Während sich in Berlin durch die französischen Einwanderer eine erste Aufklärungsbewegung entwickelt hatte, stand der entscheidende intellektuelle Aufbruch in der Toskana noch bevor, und dies, obgleich sich einst in dem durch Zuwanderung von Menschen aus verschiedenen Kulturen und Religionen geprägten Livorno Ansätze einer religiösen Toleranz gezeigt hatten, wie sie sich in Berlin und Königsberg im Zeitalter der Aufklärung entwickelten. In dieser Zeit waren die Erinnerungen an den intellektuellen in der Toskana eher verschüttet. In Preußen hingegen konnte das Vorbild der Toskana als positives Beispiel fungieren. Bezeichnenderweise war es

¹ E. Winter, D. E. Jablonski und die Berliner Frühaufklärung, in: ZfG 9 (1961), S. 849-863, v.a. S. 854; zu Jablonski s.a.: D. Braun, Daniel Ernst Jablonski, in: G. Heinrich (Hg.), Berlinische Lebensbilder. Theologen, S. 89-109.

² S. dazu die Stellungnahme des Hofpredigers Daniel Ernst Jablonski, in: GSPK, I. HA, Rep. 21, Nr. 205, Fasz. 21; sowie in: I HA, Rep. 1, VI, Nr. 4.

³ Über die Beziehungen von Leibniz und Muratori s. A. von Reumont, Magliabechi, Muratori und Leibniz, in: Ders., Beiträge zur Italienischen Geschichte, Bd. 3, S. 215-270.

⁴ Nicht unerwähnt bleiben soll jedoch, dass auch Leibniz sich von der Vorstellung der Zeit, dass Häretiker des Landes zu verweisen seien, nicht zu lösen vermochte. Er bezog sich bei der Formulierung dieses Gedankens aber nicht auf Juden, sondern auf die Ausweisung von Sozinianern. S. dazu: W. Totok, Der Toleranzbegriff bei Leibniz, in: Leibniz und Europa, Bd. 2, S. 299-303.

ein Jude aus Livorno, der in La Crozes Dialogen auftrat und den Gedanken von Toleranz und gegenseitiger Anerkennung der Religionen entwickelte.¹

3. Akademien und Gesellschaften

Der über dreißig Jahre sich hinziehende konfessionelle Bürgerkrieg hatte in Brandenburg-Preußen nicht nur zum Ausbau einer absoluten Fürstentumsherrschaft geführt, er hatte zugleich den Sozialtypus akademisch geschulter Bildungsbürger geschaffen, der aus sich heraus das Projekt einer neuen bürgerlichen Gesellschaft entwarf.² Eine gesellschaftliche Formation, die in der alten republikanischen Elite der Toskana zwar einen historischen Vorläufer gehabt haben mag, für die es am Ende der Medici Zeit aber kein Pendant mehr gab. Wie Franco Venturi in seinem monumentalen Werk *Settecento riformatore* feststellt, bildeten die dreißiger Jahre des 18. Jahrhunderts den Tiefpunkt des intellektuellen Lebens in Italien.³ Zugleich aber sah er in diesen Jahren Anzeichen für eine Erneuerung, die insbesondere von der Toskana ausging. Nun erwiesen sich die Erinnerungen an die zivilisatorischen Erfahrungen der Renaissance als produktiv. In Florenz konnte an die akademische Tradition des Humanismus angeknüpft werden, die hier nicht ganz versiegt war. Die Akademien von Florenz stellten somit eine Kontinuität dar, die von der Renaissance bis in das Zeitalter der Aufklärung reichte.⁴ Im 18. Jahrhundert bildete sich jedoch mit den gemeinnützig-patriotischen Vereinen auch ein neuer Typus von Assoziation heraus. Er entsprach demselben Modell von Vereinen, das sich auch in Deutschland als soziale Organisationsform der neuen Zivilgesellschaft entwickelte.⁵ Die Beziehungen zwischen christlichen und jüdischen Intellektuellen, wie sie sich in den Akademien der Renaissance gebildet hatten,⁶ waren im Zeitalter der Aufklärung jedoch vollkommen abgebrochen. Weder in der 1540 gegründeten *Accademia Fiorentina*, die in enger Verbindung zur medizinischen Hochschule von Florenz stand, waren im 18. Jahrhundert Juden vertreten⁷ noch in der 1582 gegründeten, sich mit sprach-

¹ La Croze, Entrétiens sur divers sujets, S. 1.

² F. E. Schrader, Die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft, S. 65, 76-92.

³ F. Venturi, *Settecento riformatore*, Bd. 1, S. 3.

⁴ E. W. Cochrane, Tradition and Enlightenment, S. 1-34.

⁵ T. Nipperdey, Verein als soziale Struktur, in: Ders., Gesellschaft, Kultur, Theorie, S. 174-205.

⁶ U. Cassuto, Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento, S. 245-360.

⁷ G. Prezziner, Storia del pubblico studio e delle società scientifiche, Bd. 2, S. 153-169.

wissenschaftlichen Studien befassenden *Accademia della Crusca*;¹ und auch die durch ihre geselligen Spiele hervorgetretene *Accademia degli Apatisti* von 1640 blieb eine geschlossene christliche Korporation. Insbesondere in der *Accademia della Crusca* waren zahlreiche Geistliche vertreten, und Fragen des katholischen Dogmas und der christlichen Moral nahmen einen breiten Raum im Programm der Akademie ein. Themen, die sich auf das Judentum, die jüdische Religion oder spezielle jüdische Autoren bezogen, wurden nicht behandelt.²

Mit dem intellektuellen Aufbruch in den dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts nahmen die Mitgliederzahlen der drei alten Akademien, *Fiorentina*, *Crusca* und *Apatisti* einen rapiden Anstieg. Das neue Interesse an literarischen und politisch-philosophischen Auseinandersetzungen des toskanischen Bürgertums kommt auch in der Gründung zahlreicher neuer Akademien, Sozietäten und gemeinnütziger Vereinigungen zum Ausdruck.³ So konstituierte sich 1716 die *Società Botanica*, die sich in erster Linie mit Pflanzenkunde befasste, aber auch mit den medizinischen Einrichtungen der Stadt in Verbindung stand. 1735 folgte die *Accademia Colombaria*, deren Mitglieder zuvor einem Konventikel angehört hatten, der in einer Buchhandlung zu einem intellektuellen Gesprächskreis zusammengekommen war.⁴ Die Themen der Gespräche und Vorträge bezogen sich vornehmlich auf Bibliophilie, Kunstgeschichte und Geschichte. Zwar rezitierte Maria Maddalena Strozzi auf einer der frühen Versammlungen einen hebräischen Psalm,⁵ über jüdische Religion und Kultur aber wurde nicht diskutiert, und auch Fragen der hebräischen Bibliographie (in den Florentiner Bibliotheken befand sich schon seinerzeit eine große Zahl hebräischer Handschriften und Inkunabeln)⁶ wurden nicht angesprochen. Zu der bekanntesten wissenschaftlich-gemeinnützigen Assoziation von Florenz wurde die 1753 von Ubaldo Montelatici (1692–1770) und Giovanni Targioni Tozzetti (1712–1783) mitbegründete *Accademia dei Georgofili*, die Akademie der, wie der aus dem griechischen abgeleitete Name besagt, Freunde des Ackerbaus. Sie konzentrierte sich zunächst auf die Verbesserung der landwirtschaftlichen Produktion, die Einführung neuer Anbaumethoden und die Erziehung der ländlichen Bevölkerung, öffnete sich aber bald auch anderen Fragen von wissenschaftlichem, politischem oder öffentlichem Inte-

¹ Lettere di Francesco Redi; im Anhang, S. 131-201, ist ein alphabetisch geordnetes Verzeichnis der Mitglieder der *Accademia della Crusca* abgedruckt: Ruolo degli antichi e moderni Accademici della Crusca.

² E. W. Cochrane, *Tradition and Enlightenment*, S. 17.

³ Ebd. S. 37ff.

⁴ U. Dorini, *La società colombaria*, S. 6.

⁵ Ebd., S. 11.

⁶ S. z. B. neben zahlreichen anderen bibliographischen Veröffentlichungen von U. Casuto, *Incunaboli ebraici a Firenze*.

resse.¹ 1754 trat der Konvertit Giovanni Corsi der Akademie bei, der sich in einer kleinen Schrift an die Juden von Florenz wandte und versuchte, sie von seinem neuen Glauben zu überzeugen. In seinem *Discorso familiare*, auf den auch die Florentiner Zeitschriften aufmerksam machten, legte er dar, warum er das Judentum verlassen habe, und suchte aus der Bibel, talmudischen und kabbalistischen Schriften nachzuweisen, dass der Messias bereits gekommen sei.² Bis auf Giovanni Corsi scheint sich keines der Mitglieder der *Georgofili* mit dem Judentum oder der Stellung der jüdischen Bevölkerung in der Gesellschaft auseinandergesetzt zu haben. Auch in der Bibliothek der *Accademia dei Georgofili* befand sich keine Literatur zum Judentum, was freilich aufgrund der Konzentration dieser Akademie auf die Landwirtschaft nicht erstaunlich ist. Aber auch als in der europäischen Diskussion über die bürgerliche Verbesserung der Juden ihnen eine landwirtschaftliche Tätigkeit nahegelegt wurde, tauchte das Thema in den Versammlungen der *Georgofili* nicht auf.³ So dürfte die Ausrichtung auf technisch-naturwissenschaftliche Themen ein Grund gewesen sein, warum die Frage der Toleranz, wie sie die britische und französische Aufklärungsbewegung diskutierte, nicht aufgegriffen wurde. Auch wenn die Mitglieder der *Georgofili* schon in ihrer ersten Versammlung die Idee der Gleichheit betonten,⁴ so waren sie doch in ihren gesellschaftspolitischen Ideen zu stark von überlieferten christlichen Vorstellungen geprägt, als dass sie über die Aufnahme von Juden in die bürgerliche Gesellschaft hätten diskutieren können. In Livorno wurde in derselben Zeit eine *Dependance* der *Accademia Colombaria* gegründet, ferner die *Accademia dei Ierofili* und die *Accademia Livornese*.⁵ Fragen der religiösen Toleranz wurden in all diesen Akademien nicht erörtert,⁶ und Juden waren weder in den Akademien von Florenz⁷ noch von Livorno⁸ vertreten. Eine livornesische Akademie hatte gar dezidiert in ihren Statuten festgehalten, Juden nicht aufzunehmen, und erst der Druck, den die jüdische Gemeinde 1757 ausübte, be-

¹ M. Tabarrini, *Degli studi della reale Accademia dei Georgofili* (1856).

² G. Corsi, *Discorso familiare agli ebrei di Firenze* (1782); Besprechungen in: *Gazzetta Toscana*, N°12, 1782, S. 48; *Novelle Letterarie*, N° 16, 19. Aprile 1782, Sp. 245-246.

³ P. Bigazzi, *Catalogo della Biblioteca della R. Accademia dei Georgofili* (1863). Auf diesen Aspekt geht beispielsweise auch der Beitrag *Trefflicher Zustand der Juden in Toscana* ein, in: *Ephemeriden der Menschheit oder Bibliothek der Sittenlehre, der Politik und der Gesetzgebung*, Leipzig 1786, 2. Theil, S. 115f.

⁴ *Giornale de' Letterati pubblicato in Firenze nell'anno 1753*, tomo VI, Parte IV, S. 179f.

⁵ E. W. Cochrane, *Tradition and Enlightenment*, S. 37ff.

⁶ Für die *Accademia dei Georgofili* s. M. Tabarrini, *Sommario storico* (1856).

⁷ Für die *Accademia dei Georgofili*: L. Bigliuzzi, L. Bigliuzzi, *Di alcuni accademici (1753-1859)*, in: *Rivista di storia dell'agricoltura* 1986, N° 2, S. 219-263.

⁸ C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 201.

wirkte, dass die Akademie so lange geschlossen blieb, bis die diskriminierenden Passagen ihrer Statuten abgeschafft wurden.¹

In Preußen hatte sich durch den Zuzug intellektuell versierter Hugenotten und durch die Interessen des Hofes eine aufgeklärte Öffentlichkeit entwickelt. Eine akademische Tradition aber, an die sie beim Aufbau einer wissenschaftlichen Institution hätte anknüpfen können, bestand in Brandenburg nicht. Gottfried Wilhelm Leibniz hatte während eines Forschungsaufenthaltes in Paris die dortige Akademie der Wissenschaft kennengelernt und nach seiner Rückkehr erste Entwürfe einer derartigen wissenschaftlichen Societät erarbeitet. Zu denjenigen wissenschaftlichen Einrichtungen, auf die sich Leibniz bezog, gehörten auch die neuen Akademien von Florenz.² Mit Unterstützung der Kurfürstin sowie des Hofpredigers Daniel Ernst Jablonski gelang es Leibniz schließlich, den Kurfürst Friedrich III. für das Projekt zu gewinnen, und im Juli 1700 ist die *Kurfürstlich-Brandenburgische Societät der Wissenschaften* gestiftet und Leibniz zu dessen erstem Präsidenten berufen worden.³ In der Akademie, die nach den Ideen von Leibniz vor allem Theorie und Praxis miteinander verbinden sollte, waren Naturwissenschaften und Mathematik, Philosophie und historische Philologie vertreten. Die jüdischen Religion fand in ihr hingegen keinen Platz und auch gesellschaftlich-politische Themen über die Lage der jüdischen Bevölkerung wurden in ihr nicht erörtert. Wie in Florenz so stand auch in Berlin die Frage einer Aufnahme von Juden in die Akademie der Wissenschaften nicht zur Debatte.

Während in den frühen Akademien von Florenz und Berlin noch ein sehr ähnlicher Umgang mit jüdischen Themen und eine vergleichbare Einstellung zu Juden sichtbar war, machte das preußische und toskanische Bildungsbürgertum in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine entgegengesetzte Entwicklung durch. Wie in der Vorgeschichte der *Accademia Colombaria* in Florenz, so wurde auch in Königsberg eine Buchhandlung zum intellektuellen Zentrum der Stadt, zur „Börse der Gelehrtenwelt“. In der Verlagsbuchhandlung von Johann Jakob Kanter konnten die Königsberger Bürger Zeitungen lesen und Bücher ausleihen. Im Unterschied zu Florenz aber genossen Juden in diesem *Café littéraire* durchaus Anerkennung, wie sich nicht zuletzt daran sehen lässt, dass Kanter neben Büsten von Cäsar, Tacitus, Kant und dem preußischen König Friedrich II. auch eine Büste von Moses Mendelssohn

¹ E. W. Cochrane, *Florence in the forgotten*, S. 412. Zum Verhältnis der toskanischen Aufklärungsbewegung zum Judentum s. a. U. Wyrwa, „Perchè i moderni Rabbini“, in: *Quaderni Storici* 35 (2000), S. 139-161.

² A. von Harnack, *Geschichte der Akademie*, Bd. 2, S. 6.

³ Zur Bedeutung der Wissenschaften und Künste für die Herrschaftspraxis des Kurfürsten und Königs s. C. Hinrichs, *König Friedrich I. von Preußen*, in: Ders., *Preußen als historisches Problem*, S. 266.

aufgestellt hatte.¹ Die Societät, die der *Accademia dei Georgofili* von ihren Zielen und ihrem Programm her unter den Berliner Akademien am nächsten kam, war die *Gesellschaft Naturforschender Freunde zu Berlin*. Diese ist 1773 auf Anregung des Arztes Friedrich Heinrich Wilhelm Martini (1729–1778) nach dem Vorbild der ersten naturwissenschaftlichen Vereinigung Deutschlands, der *Naturforschenden Gesellschaft* in Danzig, gegründet worden. Zweck der Privatgesellschaft sollte es sein, wie Martini in den Statuten formulierte, die Erscheinungen und Merkwürdigkeiten der Natur zu erkennen und die Naturgeschichte zu studieren.² Eines der sieben Gründungsmitglieder war der Arzt und Naturforscher Markus Elieser Bloch, der durch eine umfangreiche Naturgeschichte der Fische bekannt geworden ist.³ Zu den Grundsätzen, die von Martini als die unveränderlichsten und wesentlichsten betrachtet wurden, gehörte die allgemeine Gleichheit aller Mitglieder, „ohne Rücksicht auf Geburt, Rang und Ansehen“.⁴ Daher gehörte Bloch als Jude, auch wenn die Frage der Religionszugehörigkeit in den Statuten nicht deziidiert genannt wurde, wie selbstverständlich zur Gesellschaft. Die Zusammenkünfte des Vereins fanden in den privaten Räumen ihrer Mitglieder statt,⁵ und Bloch war in der Schriftenreihe der Gesellschaft, den *Beschäftigungen der Berlinischen Gesellschaft Naturforschender Freunde*, mit zahlreichen Beiträgen vertreten.⁶ Wie naheliegend ein Vergleich gerade dieser Gesellschaft mit der *Accademia dei Georgofili* von Florenz ist, zeigt nicht zuletzt die Ernennung von Giovanni Targioni Tozzetti, Gründungsmitglied der *Georgofili*, zum

¹ J. Kohnen, Druckerei-, Verlags- und Zeitungswesen, in: Ders. (Hg.), Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte, S. 9f. S. a. M. Kayserling, Moses Mendelssohn (1862), S. 256f. Zum Ort Moses Mendelssohns in der deutsch-jüdischen Erinnerungskultur s. J. Ehrenfreund, Moses Mendelssohn, in: in: François/Schulze, Deutsche Erinnerungsorte, Bd. 3, S. 258-273.

² F. H. W. Martini, Entstehungsgeschichte der Gesellschaft Naturforschender Freunde in Berlin, in: *Beschäftigungen der Berlinischen Gesellschaft Naturforschender Freunde*, 1. 1775, S. XXVII,

³ M. E. Bloch, *Oeconomische Naturgeschichte der Fische Deutschlands* (1782); Ders., *Naturgeschichte der ausländischen Fische*, (1790). Über Bloch s. R. Lesser, Dr. Marcus Elieser Bloch. Ein Jude begründet die moderne Ichthyologie, in: *Das Achtzehnte Jahrhundert* 23 (1999), S. 238-246.

⁴ F. H. W. Martini, Entstehungsgeschichte der Gesellschaft, S.XIII.

⁵ Zur Entstehung und Geschichte der Gesellschaft s. K. Becker, Abriß einer Geschichte der Gesellschaft Naturforschender Freunde, in: *Sitzungsberichte der Gesellschaft Naturforschender Freunde zu Berlin N-F.* 13 (1973), Heft 1, S. 1-58.

⁶ In den ersten beiden Jahrgängen beispielsweise mit den folgenden Beiträgen: Beschreibung der Schleieidexe, in: M. E. Bloch, *Beschäftigungen der Berlinischen Gesellschaft Naturforschender Freunde*, Bd. 2, 1776, S. 28-34; Ders., Beytrag zur Naturgeschichte des Kopals, in: ebd., S. 91-196; Ders., Nachricht von einem ästigen Punktkorall mit Pfiemförmigen Oefnungen oder Punkten, in: Ebd., Bd. 3, 1777, S. 415-419.

auswärtigen Ehrenmitglied der Berliner Gesellschaft.¹ Die *Accademia della Crusca* wiederum wäre in erster Linie mit der von Christian Cölestin Flottwell (1711–1759) zusammen mit dem Oberhofprediger Johann Jakob Quandt in Königsberg gegründeten *Deutsche Gesellschaft zur Pflege der deutschen Sprache und Literatur*, die zugleich ein Bindeglied zwischen Universität und Bürgerschaft sein sollte, vergleichbar.² Aufgrund der besonderen sprachlichen Tradition der Juden in Deutschland aber war eine Mitarbeit von Juden in dieser Einrichtung nicht zu erwarten. In Florenz hingegen hätte eine Aufnahme des jüdischen Dichters Salomone Fiorentino (1743–1815), der sich in seinen Gedichten auch von Dante und Petrarca hat leiten lassen, in die *Accademia della Crusca* durchaus nahegelegen. Der 1743 in dem kleinen Ort Monte San Savino in der Nähe von Arezzo geborene Fiorentino korrespondierte neben seiner Berufstätigkeit als Stoffhändler mit zahlreichen Schriftstellern und veröffentlichte 1774 ein erstes Gedicht. Nicht aber die Florentiner Akademie war es, die ihn erstmals zum Mitglied ernannte, sondern die *Accademia degli Infecondi* von Prato. 1785 hatte diese Salomone Fiorentino zum ersten jüdischen Mitglied einer toskanischen Akademie ernannt. Sechs Jahre später endlich nahm ihn die *Accademia Fiorentina* auf, bis er im Jahr 1808 auch zum Mitglied der *Accademia Italiana di scienze, lettere ed arti* von Livorno gewählt wurde.³ In Berlin ist die Frage der Mitgliedschaft eines Juden 1771 akut geworden. Auf einer Versammlung der Akademie der Wissenschaften ist Moses Mendelssohn zum Mitglied gewählt worden; König Friedrich II. aber, der die Wahl zu bestätigen hatte, weigerte sich, einen Juden in die Akademie aufzunehmen und ließ sich auch durch den erneut vorgetragenen Wunsch der Berliner Akademiker nicht von seiner Haltung abbringen.⁴ Erst 1842 ist der Elektrophysiker Peter Theophil Riess als erster Jude in die Preußische Akademie der Wissenschaften aufgenommen worden, trotz der noch immer vorgebrachten Bedenken des Königs Friedrich Wilhelm IV.⁵

Die Aufnahme von Salomone Fiorentino in die Akademien der Toskana blieb indes Ausnahme. Die toskanischen Intellektuellen konnten ihre Vorbehalte gegen Juden nicht überwinden und hielten an ihren überkommenen Abneigungen gegenüber dem Judentum fest. Berlin hingegen wurde zu

¹ F. H. W. Martini, Entstehungsgeschichte der Gesellschaft, S. XLIII.

² G. Krause, Gottsched und Flottwell, (1893); s.a.: F. Gause, Geschichte der Stadt Königsberg, Bd. 2, S. 136f.

³ O. De Montel, Sulla vita e sulle opere di Salomone Fiorentino (1852), S. 10, 14, 18; vgl. R. G. Salvadori, Salomone Fiorentino, in: Sacchetti/Salvadori, Presenze Ebraiche nell'Areteino, S. 149-156.

⁴ A. Altmann, Moses Mendelssohn, S. 264-265; M. Kayserling, Moses Mendelssohn, S. 229-232; A. Harnack, Geschichte der Preussischen Akademie, Bd.1.1, S.470; D. Bourel, Mendelssohn, Herz und die Akademie, in: Mendelssohn-Studien 4 (1979), S. 223-234.

⁵ P. Honigmann, Peter Theophil Riess, der erste Jude in der Preußischen Akademie der Wissenschaften, in: JIDG 14 (1985), S. 181-189.

einem Ort, an dem Juden und Nichtjuden miteinander verkehrten, „als wären die Schranken, die diese beiden Gesellschaften trennten, längst niedergerissen“.¹ Die hugenottischen Refugiés hatten aufgrund ihrer intellektuellen Erfahrungen ein neues kulturelles Klima in Berlin geschaffen und weite Teile der preußischen Hofaristokratie, Militäradministration und Beamtenschaft in ihren Bann gezogen. Innovative Impulse gingen dabei gleichfalls von den wohlhabenden Teilen der jüdischen Bevölkerung aus, die ihren „relativen ‚Vorsprung‘“ auf ökonomischem Gebiet auch „in ihrer Lebensweise“ zum Ausdruck brachten.² Die neuen Formen des Umgangs von Juden und Nicht-Juden und der inter-kulturellen Praxis zeigten sich insbesondere im geselligen Umgang in den Vereinen, im Verhalten in den Kaffeehäusern und bei den Treffen, zu denen sich die jüdischen und nicht-jüdischen Intellektuellen gegenseitig in ihre privaten Räume einluden. Ende 1755 wurde beispielsweise in Berlin ein „gelehrtes Kaffeehaus“ gebildet, dem über einhundert Intellektuelle der preußischen Metropole angehörten und an dem Juden wie selbstverständlich teilhatten.³ Neben Moses Mendelssohn gehörte ihm etwa Aaron Salomon Gumpertz (1723–1768/70) an, der zeitweilig als Sekretär bei Mitgliedern der Akademie der Wissenschaften tätig war und 1750 an der Universität Frankfurt an der Oder im Fach Medizin immatrikuliert worden war.⁴ Den *offenen Häusern* des Berliner Bürgertums wiederum und den in ihnen inszenierten halb-öffentlichen Gesellschaften wurde ein so erhabener Nimbus verliehen, dass sie vielfach zum „Lichtblick“ verklärt wurden, in dem eine christlich-jüdischen Symbiose verwirklicht worden sei.⁵ Moses Mendelssohn, der 1743 nach Berlin gekommen war, ist in Berlin auf einen Kreis von philosophisch interessierten Juden getroffen, die mit christlichen Intellektuellen der Stadt verkehrten und so in die *Republique des Lettres* eingeführt worden.⁶ Gumpertz hatte ihn dabei mit Gotthold Ephraim Lessing bekannt gemacht, und diese Freundschaft zwischen dem philosophischen Juden Mendelssohn und dem christlichen Philosophen Lessing war es, die nicht unerheblich zum Mythos der Berliner Aufklärung beigetragen hat.⁷ Lessing war auch Mitglied

¹ J. Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft*, S. 59.

² S. Jersch-Wenzel, *Juden und ›Franzosen‹*, S. 235.

³ A. Altmann, *Mendelssohn*, S. 74ff; M. Kayserling, *Mendelssohn*, S. 70.

⁴ M. Richarz, *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe*, S. 70.

⁵ H. Meixner, *Berliner Salons als Ort Deutsch-jüdischer Symbiose*, in: Grab, *Gegenseitige Einflüsse*, S. 99; s. dazu a.: U. Weckel, *A Lost Paradise of a Female Culture?* in: *German History* 18 (2000), S. 311-336.

⁶ Zu den frühen Jahren Mendelssohns in Berlin s. A. Altmann, *Mendelssohn*, S. 15-25.

⁷ Zur Beziehung von Lessing und Mendelssohn s. A. Altmann, *Mendelssohn*, S. 36-50, 553-582.

in dem 1749 gebildeten *Montags-Club*,¹ dessen gemeinsame Essen der Pflege einer „heiteren Conversation“ dienten. Einer der Treffpunkte des Clubs war das italienische Kaffeehaus von Bianchi an der Schleusenbrücke.² Neben Lessing gehörten dem Club der Verleger und Schriftsteller Friedrich Nicolai (1733–1811) und Johann Erich Biester (1749–1816) an, Intellektuelle, die ebenso für ihre Freundschaft mit gebildeten Juden bekannt waren.³ Auch Moses Mendelssohn ist in den *Montags-Club* eingeladen worden, lehnte den Besuch der Treffen jedoch ab, weil er wegen der jüdischen Speisegesetze an den obligatorischen Mahlzeiten nicht teilnehmen mochte.⁴ Moses Mendelssohn ist ferner zum Ehrenmitglied der Berliner *Mittwochs-Gesellschaft* ernannt worden, einem 1783 gebildeten, exklusiven Freundeskreis, der weniger dem geselligen Essen als vielmehr dem philosophischen Gespräch gewidmet war.⁵ Neben Nicolai, Biester und dem Aufklärer und Pädagogen Friedrich Gedike (1754–1803) gehörte diesem auch ein so entschiedener Befürworter der gesellschaftlichen Integration der jüdischen Bevölkerung wie Christian Wilhelm von Dohm (1751–1820) an.⁶ In dieser Vereinigung hielt Mendelssohn eine Reihe von Referaten über philosophische, vor allem aber auch über gesellschaftspolitische Themen.⁷ So gab er etwa ein Votum „über die Freiheit, seine Meinung zu sagen“ ab,⁸ referierte über die „Grundsätze der Regierung“⁹ oder über „die beste Staatsverfassung“.¹⁰

Das gesellige Leben dieser neuen Klasse fand nicht nur in den Gesellschaften statt, auch die privaten Räume wurden gleichsam zu einem öffentlichen Ort, zu einer Stätte des sozialen Austausches.¹¹ Nachdem Mendelssohn 1762 Fromet Gugenheim geheiratet und in der Spandauer Straße 68 ein eigenes Wohnhaus erworben hatte, luden sie zu sich ein.¹² Der „Friedländer-Palast“, das Haus des aus Königsberg nach Berlin umgesiedelten Kaufmannes David Friedländer (1750–1834), wurde in gleicher Weise zu

¹ M. von Oesfeld, Zur Geschichte des Berliner Montags-Klubs, in: Zeitschrift für preussische Geschichte und Landeskunde 16 (1879), S. 328-352.

² M. v. Oesfeld, Zur Geschichte des Berliner Montags-Klubs, S. 333.

³ Zur Biographie von Nicolai: P. E. Selwyn, Everyday Life in the German Book Trade.

⁴ D. Hertz, Die jüdischen Salons im alten Berlin, S. 125.

⁵ A. Altmann, Moses Mendelssohn, S. 654f.

⁶ G. Birtsch, Die Berliner Mittwochsgesellschaft, S. 94-112.

⁷ A. Altmann, Moses Mendelssohn, S. 655f., 658, 660-666.

⁸ M. Mendelssohn, Ueber die Freiheit, seine Meinung zu sagen, in: MMJA Bd. 6.1, S. 123f.

⁹ M. Mendelssohn, Ueber die Grundsätze der Regierung, in: MMJA Bd. 6.1, S.127-136.

¹⁰ M. Mendelssohn, Ueber die beste Staatsverfassung, in: MMJA Bd. 6.1, S. 145-148.

¹¹ G. Mettele, Der private Raum als öffentlicher Ort, in: Hein/ Schulz, Bürgerkultur im 19. Jahrhundert, S. 155-169.

¹² A. Altmann, Moses Mendelssohn, S. 94-100; P. Wilhelmy, Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert, S. 45.

einem Zentrum der Kommunikation, und auch Nicolai lud Juden wie Nichtjuden nicht nur zu philosophischen Vorträgen in sein Haus ein. Der Berliner Arzt Markus Herz (1747–1803), der in Königsberg Medizin studiert und bei Kant Philosophie gehört hatte,¹ veranstaltete in seinem Haus ebenfalls Vorlesungen, an denen unter anderen auch Mirabeau (1749–1791), die Brüder Humboldt und Mitglieder der königlichen Familie teilnahmen.² Seine Frau Henriette Herz (1764–1847) hatte in denselben Räumen zu literarischen Treffen eingeladen, an denen sich eine jüngere Generation von christlichen und jüdischen Intellektuellen beteiligte. Gemeinsam mit dem wenig später sich bildenden Kreis um Rahel Levin, verh. Varnhagen, (1771–1833) umgab diese später so genannten Salons eine legendäre Aura.³ In diesen Treffen kamen Frauen und Juden, Bürger und Adelige zusammen und entwickelten eine Geselligkeit, in denen die religiösen Barrieren, geschlechtsspezifischen Diskriminierungen und Standesschranken überwunden schienen.⁴

Ende des 18. Jahrhunderts hatten sich auch in Florenz von Frauen geführte Salons etabliert,⁵ Hinweise auf eine vergleichbare Form der Kommunikation zwischen Juden und Christen, wie sie sich in den Berliner Gesellschaften herausgebildet hatte, gibt es für Florenz jedoch nicht. Allein aus dem Livorno des späten 17. und frühen 18. Jahrhundert waren Ansätze eines ähnlichen interreligiösen und interkulturellen Austausches überliefert. Hier hatten sefardische Einwanderer neue kulturelle Interessen mitgebracht und beispielweise 1676 nach holländischem Modell die *Academia de los Sitibundos* gegründet.⁶ Die Bibliothek des vermögenden jüdischen Geschäftsmannes spanischer Herkunft Gioseffo Attias (1672–1745) wurde zu einem Ort des interkulturellen Austausches und zum Mittelpunkt des gebildeten livornesischen Bürgertums.⁷ Attias hatte seine Handelstätigkeit aufgegeben, um sich ganz den Wissenschaften und Künsten zu widmen, insbesondere der spanischen und italienischen philosophischen Tradition. Darüber hinaus hatte er umfangreiche Bil-

¹ Zum Verhältnis von Kant zu Herz s.: C. Schulte, *Die jüdische Aufklärung*, S. 163ff.; A. Ajzensztejn, *Die jüdische Gemeinschaft in Königsberg*, S. 96-104.

² D. Hertz, *Die jüdischen Salons im alten Berlin*, S. 130-135.

³ S. a.: B. Hahn, *Der Mythos vom Salon. ‚Rahels Dachstube‘ als historische Fiktion*, in: Schultz, *Salons der Romantik*, S.213-234.

⁴ Zum Verhältnis von Männern und Frauen in den Salon s: U. Weckel, *Der ‚mächtige Geist der Assoziation‘*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 38 (1998), S. 57-77; zum Verhältnis von Aufklärung und Romantik in den Salons s. P. Wilhelmy, *Der Berliner Salon*, S. 49ff.

⁵ A. Gordano, *Letterate Toscane del Settecento*, S. 7f, passim.

⁶ R. Toaff, *La Nazione ebrea a Livorno*, S. 361.

⁷ Zu Giuseppe Attias s. F. Pera, *Raccolte di curiosità Livornesi*, S. 226-233; P. Provasi, *Giuseppe Attias Senior, virtuoso livornese del Settecento*, in: *Bollettino storico Livornese* 1940, S. 291-297; R. Toaff, *La Nazione ebrea a Livorno*, S. 335.

dungsreisen unternommen. Gioseffo Attias, von seinen Zeitgenossen „Freund der Wahrheit“ genannt, stand mit dem Historiker und Philosophen Giovanni Battista Vico (1668–1744) ebenso in Verbindung wie mit Antonio Ludovico Muratori, trotz dessen Abneigung gegen die Juden;¹ er war mit dem Florentiner Bibliothekar Antonio Magliabechi (1633–1714) befreundet und baute eine umfangreiche Bibliothek auf, in der kulturelle Veranstaltungen und die Sitzungen der wissenschaftlichen Akademie Livornos stattfanden.² Aufgrund seiner Bildung und seines intellektuellen Engagements könne man Gioseffo Attias, so Bruno Di Porto, als einen toskanischen Vorgänger von Moses Mendelssohn bezeichnen.³ Unter den gebildeten Juden Preußens hatte die jüdische Gemeinde von Livorno noch im späten 18. Jahrhundert einen legendären Ruf.⁴ Die Kommunikation zwischen den christlichen und jüdischen Intellektuellen aber, wie sie einst im Haus des Gioseffo Attias gepflegt worden ist, war in Livorno längst in Vergessenheit geraten. Mit der Zuwanderung verschiedener Refugiés bestanden zwar in Livorno ähnliche Ausgangsbedingungen wie in Berlin, eine akademische Öffentlichkeit und ein intellektuelles Leben, wie es sich in der preußischen Residenzstadt entfaltete, hatte sich in der Hafenstadt Livorno indes nicht entwickeln können.

Während in den letzten beiden Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts in den beiden preußischen Städten ein vergleichsweise offenes Klima zwischen den jüdischen und christlichen Intellektuellen herrschte, und der Hofmedaillieur Abraham Abramson beispielsweise 1790 in die *Akademie der Bildenden Künste* aufgenommen wurde,⁵ stießen Juden selbst in den geselligen und literarisch-musikalischen Vereinen des toskanischen Bürgertums noch immer auf erheblichen Widerstand. Es bedurfte erst des Protestes der jüdischen Gemeinde und des Eingreifens des Großherzogs, bis der Beschluss, Juden die Teilnahme an den Veranstaltungen der *Accademia dei Faticanti*, der Gesellschaft der Strebsamen, zu untersagen, zurückgenommen wurde. Anfang März 1779 hatten auch die Mitglieder der Akademie beschlossen, keine Juden aufzunehmen und ihnen ebenso den Zugang zu ihren Festveranstaltungen zu untersagen. Vorausgegangen war dieser Entscheidung ein Konflikt zwischen einem Vereinsmitglied, der einen Juden zu einer Veranstaltung eingeladen hatte, und dem Empfangspersonal des Vereins, das dem Juden den Zutritt zum Veranstaltungsort untersagt hat-

¹ Brief von Attias an Muratori in: F. Pera, *Raccolte di curiosità Livornesi*, S. 226-233.

² B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, in: RMI 50 (1984), S. 805; F. Pera, *Ricordi e biografie livornesi*, S. 151-157; C. Roth, *Jews of Italy*, S. 422; R. Toaff, *La Nazione Ebraica a Livorno*, S. 335.

³ B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, S. 805.

⁴ Vgl. dazu die Berichterstattung über Livorno in: *Ha-Meassef* 6 (1789-90), S. 171-176, nach: L. C. Dubin, *Trieste and Berlin*, in: Katz, *Toward Modernity*, S. 206.

⁵ J. Toury, *Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum*, S. 193.

te. Nachdem der Vorfall dem Vorstand der jüdischen Gemeinde bekannt geworden war, appellierten Cesare Lampronti (1755–1825)¹ als Sekretär und Raffael Gallico sowie Gabriel Bolaffi als Vertreter der Gemeinde an die *Accademia dei Faticanti*, den Beschluß rückgängig zu machen. Sie brachten ihre Verwunderung zum Ausdruck, wie ein so sehr dem Geist der Zeit widersprechender Beschluss habe gefasst werden können. Der Vorsitzende des Vereins teilte ihnen daraufhin lediglich mit, es sei ihm nicht gelungen, die Mitglieder umzustimmen. Nun wandten sich die Delegierten der jüdischen Gemeinde mit Erfolg an den Großherzog. Da die Akademie der Aufforderung, den Beschluss aufzuheben, aber nicht nachkam, sahen sich Lampronti, Bolaffi und Gallico erneut genötigt, eine Eingabe an Peter Leopold zu richten und davor zu warnen, dass dieses Beispiel auch die anderen akademischen Einrichtungen der Stadt beeinflusse. Peter Leopold ließ die *Accademia dei Faticanti* erneut auffordern, die Entscheidung, keine Juden aufzunehmen, rückgängig zu machen, andernfalls werde ihnen verboten, sich zu versammeln und Feste zu veranstalten. Wenige Tage später hob der Vorstand des Vereins die Entscheidung auf.² Der Widerstand im toskanischen Bürgertum gegen die Aufnahme von Juden in die Akademien konnte selbst durch dieses Eingreifen des Großherzogs nicht gänzlich überwunden werden. So musste erst der Vorstand der jüdischen Gemeinde aktiv werden, um Juden den Besuch der Theater der Stadt zu ermöglichen. 1789 hatten die Juden schließlich durchgesetzt, eine gewisse Anzahl von Plätzen reserviert zu bekommen.³

Noch 1808 aber sah sich Cesare Lampronti genötigt, gegen die diskriminierenden Bestimmungen der *Accademia degl'Infuocati* zu protestieren. Er bat deren Präsidenten, jene Paragraphen zu streichen, nach denen Juden nicht aufgenommen werden dürften, erhielt aber zur Antwort, dass die Mitglieder eine Änderung des Statuts abgelehnt hätten. In einer Denkschrift bat Lampronti die Regierung, sie möge die Akademie anweisen, jenen schändlichen Beschluss zurückzunehmen und einzelne Juden, so wie es auch bei anderen Individuen üblich sei, in ihre Akademie aufzunehmen.⁴

Wie sehr sich die Bereitschaft, Juden in das bürgerliche Kulturleben zu integrieren, in Preußen und in der Toskana voneinander unterschied, zeigte sich insbesondere im Bereich der Musik. Sowohl in Berlin als auch in Königsberg waren Juden in den Gesangsvereinen und Orchestern vertreten. In Florenz hingegen versuchten die Mitglieder des Gesangsvereins *Accade-*

¹ E. W. Cochrane, *Florence in the Forgotten Centuries*, S. 412.

² ACIF, D. 3. 2. Decreti governativi, Busta 1: *Accademia dei Faticanti*. Die Quellen sind teilweise wiedergegeben in: Umberto Cassuto, *Antisemitismo settecentesco*, in: *Il Vessillo Israelitico* 55 (1907) N°11, S. 613-617, 671-677.

³ E. W. Cochrane, *Florence in the Forgotten Centuries*, S. 412.

⁴ ACIF, D. 3. 2. Decreti governativi, busta 2, *Accademia degl'Infuocati*.

mia degli Armonici noch am Ende des 18. Jahrhunderts, Juden auszuschließen. In der Berliner *Sing-Akademie* von 1791 gehörten Juden zu den Gründungsmitgliedern, so die Sängerin Sarah Levy, die Tochter des Bankiers Daniel Itzig, die als Schülerin von Johann Sebastian Bachs ältestem Sohn Wilhelm Friedemann Bach dessen Musik in die Familie Mendelssohn einbrachte. 1793 trat auch Abraham Mendelssohn, der Vater des späteren Komponisten Felix Mendelssohn-Bartholdy der Berliner *Sing-Akademie* bei.¹ Wie nah sich jüdische und christliche Kultur in der Berliner *Sing-Akademie* waren zeigten die Kompositionen des Initiators des Vereins Carl Friedrich Christian Fasch, die in diesen Jahren zum Hauptgegenstand der Übungen und Aufführungen wurden. 1794 und 1795 hatte Fasch für die Berliner Akademie Chorstücke nach biblischen Psalmen komponiert, wobei er unter dem Titel „Mendelssohniana“ auf Übersetzungen von Moses Mendelssohn und unter der Überschrift „Davidiana“ auf Übersetzungen von Martin Luther zurückgriff.² Enge Beziehungen zwischen Juden und Christen bestanden auch in den musikalischen Vereinen von Königsberg, wo 1791 das erste öffentlich auftretende Streichquartett gegründet wurde, dem der Kaufmann Abraham Friedländer als Bratschist angehörte. Zu den Subskribenten der Operette *Louise* des Königsberger Komponisten Friedrich Ludwig Benda, die mit großem Erfolg aufgeführt wurde, gehörten überdurchschnittlich viele Juden. Des Todes von Moses Mendelssohn wurde sowohl in Königsberg als auch in Berlin mit musikalischen Aufführungen gedacht. In der ostpreußischen Metropole fand ein öffentliches Trauerkonzert statt,³ und in Berlin veranstaltete eine „paritätische Gesellschaft von Musikfreunden“ zum Andenken an Mendelssohns Todestag ein Konzert.⁴

Auf sehr viel weniger Entgegenkommen stießen die jüdischen Musikliebhaber von Florenz. Im März 1799 wurde Sabato Baraffael, wie einem Beschwerdebrief an die Behörden von Florenz zu entnehmen ist, der Besuch einer Veranstaltung der *Accademia degli Armonici* verweigert. Mehrmals habe er verlangt, den Präsidenten der Akademie zu sprechen, so die dem Brief beigefügten Zeugenaussagen des Vorfalles, bis ein Bediensteter erschienen sei und ihm mitgeteilt habe, dass Juden nach dem Statut der Akademie keinen Zutritt zu deren Veranstaltungen hätten. Baraffael habe daraufhin an die Weisung Peter Leopolds erinnert und die Behörden aufgefordert, dafür zu sorgen, dass die Juden vor diesen Beleidigungen, die einer zivilen Gesellschaft und dem Gebot der Gerechtigkeit widersprächen,

¹ [H. Lichtenstein], Zur Geschichte der Sing-Akademie in Berlin (1843).

² G. Eberle, 200 Jahre Sing-Akademie zu Berlin, S. 32; [H. Lichtenstein], Zur Geschichte der Sing-Akademie in Berlin, S. IX.

³ H. Güttler, Königsberger Musikkultur im 18. Jahrhundert, S. 166, 153, 165.

⁴ J. Toury, Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum, S. 193.

verschont würden. Bemerkenswert an diesem Vorfall ist jedoch die Souveränität, mit der Baraffael auf das judenfeindliche Verhalten reagierte. Nicht nur, dass er an den zwanzig Jahre zurückliegenden Fall erinnerte, er ließ sich die Zurückweisung auch von drei nichtjüdischen Augenzeugen schriftlich bestätigen.¹

Auch wenn die Juden in Preußen vorübergehend mit einer sehr viel offeneren bürgerlichen Kultur zusammentrafen, waren die Widerstände nicht gänzlich ausgeräumt. Die Akademie der Wissenschaften hatte auch gegen Ende des 18. Jahrhunderts noch kein jüdisches Mitglied. Andererseits waren die Ideen der Aufklärung innerhalb der jüdischen Gemeinden von Berlin und Königsberg auf eine so große Resonanz gestoßen, dass eine junge, aufgeklärte Generation von Juden nun von sich aus das Projekt einer eigenen Sozietät verfolgte. 1791 hatten sich Joseph Mendelssohn (1770–1848), der älteste Sohn von Moses Mendelssohn, David Friedländer, Baruch Levin Lindau (1758–1848), Markus Elieser Bloch, der Schriftsteller und Kantschüler Isaak Euchel aus Königsberg,² Aaron Wolfsohn (1754–1835) und Markus Herz zu einer literarischen Gemeinschaft zusammengetan und sich wöchentlich zur Lektüre und Diskussion eigener Texte getroffen. Der exklusive Charakter, den dieser Bund hatte, wurde dadurch unterstrichen, dass sich alle sieben Mitglieder einen Ring mit dem Bildnis von Moses Mendelssohn anfertigen ließen.³ Einen offenen Charakter hingegen hatte die im folgenden Jahr von ihnen ins Leben gerufene *Gesellschaft der Freunde*, die das Ziel hatte, die Aufklärung unter den Juden zu fördern und einen Ort geselliger Begegnung zu schaffen. Über einhundert Mitglieder traten dieser Gesellschaft am Gründungstag bei.⁴ Von vergleichbaren jüdischen Aktivitäten in der Toskana ist nichts bekannt. Die Zahl derjenigen toskanischen Juden, die ein Interesse an weltlicher Bildung und Aufklärung erkennen ließen, war sehr viel geringer. Obgleich die aufgeklärten Societäten von Florenz und Livorno sich zunächst noch sträubten, Juden zu empfangen, begannen auch in der Toskana nach und nach einzelne Juden, die Veranstaltungen der wissenschaftlichen und literarisch-musikalischen Akademien zu besuchen. Ein Schreiben von Vertretern der jüdischen Gemeinde von Florenz und ihrem Vorsitzenden Cesare Lampronti an den Großherzog vom 18. März 1779 hob in dieser Hinsicht vor allem die *Ac-*

¹ ASF, Nazione Israelitica N° 47, p. 698, 699.

² C. Schulte, *Die jüdische Aufklärung*, S. 161ff.

³ Nachama/Sievernich, *Jüdische Lebenswelten*. Katalog, S. 486.

⁴ L. Lesser, *Chronik der Gesellschaft der Freunde* (1842); J. H. Schoeps, *Der Anpassungsprozess*, in: Nachama/Schoeps/Simon, *Juden in Berlin*, S. 53–56; s. a. die Hinweise auf die Gesellschaft in: M. A. Meyer, *Von Mendelssohn zu Zunz*, S. 101f; M. Graetz, *Jüdische Aufklärung*, in: DJGN Bd. 1, S. 326f.; zur Königsberger Gruppe s. A. Ajzensztejn, *Die jüdische Gemeinschaft in Königsberg*, S. 114–122.

cademia degli Appatisti hervor¹ und auch die *Accademia degl'Ingenosi* hatte nunmehr Juden zu ihren Veranstaltungen zugelassen.²

4. Zeitschriften der Aufklärungszeit

In den Vereinen und Sozietäten sowie in privaten Zusammenkünften hatte das politisch rasonierende Publikum einen Ort der Kommunikation gefunden; mit den Zeitschriften sollte es das neue Medium entwickeln. Der neue Typus der Zeitschrift, periodisch erscheinende Blätter, in denen eine größere Anzahl von Autoren unter leitender Funktion eines Herausgebers und aufgrund des Engagement eines Verlegers zu einer Vielfalt von Themen sich äußerte,³ wurde zum politischen „Kristallisationspunkt“ der Zivilgesellschaft.⁴ Weder in der Toskana noch in Preußen konnten die Intellektuellen auf eine Tradition gelehrter Zeitschriften zurückgreifen. Die Anregungen dazu kamen in beiden Ländern in erster Linie aus Frankreich. Etienne Chauvin, Lehrer am Collège Français in Berlin, gründete nach dem Vorbild der französischen Aufklärungszeitschrift *Journal des Sçavans* das philosophische Periodikum *Nouveau Journal des Sçavans, dressé à Berlin*,⁵ das religiös ungebunden war und über eine breite Palette an Themen wie Mathematik, Medizin und experimentelle Physik berichtete. Darüber hinaus erschienen im *Nouveau Journal des Sçavans* auch Rezensionen von philosophischen, historischen oder theologischen Neuerscheinungen, darunter Texte, die sich mit dem Judentum auseinandersetzten. Besprochen wurde etwa das von dem italienischen Wissenschaftler für hebräische Sprache Carlo Giuseppe Imbonati (1650–1696) vorgelegte polemische Traktat gegen die Verweigerung der Juden, Jesus Christus als Messias anzuerkennen,⁶ das als fünfter Band der von dem katholischen Judaisten Giulio Bartolucci vorgelegten *Bibliotheca Magna Rabbinica* erschienen war.⁷ Eine umfangreiche Rezension widmete das *Nouveau Journal* dem Werk Antonio

¹ ACIF, D. 3. 2. Decreti governativi, busta 1: Accademia dei Faticanti.

² ACIF, D. 3. 2. Decreti governativi, busta 2, Accademia degl'Infuocati. Auf dieses nicht datierte Dokument hatte auch Umberto Cassuto in seinem Kommentar zu dem Archivbericht: R. Gottheil, *Les Archives Juives de Florence*, in: *Revue des Études Juives* (1906) Vol. 51, S. 303-317, Vol 52, S. 114-128, aufmerksam gemacht: U. Cassuto, in: *Rivista Israelitica* 3 (1906), N° 3, S. 133-136; N° 4, S. 171-176, hier: S. 173.

³ P. Raabe, *Die Zeitschrift als Medium der Aufklärung*, in: *Wolfenbüttler Studien zur Aufklärung* 1 (1974), S. 101.

⁴ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 140.

⁵ *Nouveau Journal des Sçavans, dressé à Berlin*, Berlin 1696–1698.

⁶ C. G. Imbonati, *Bibliotheca latino-hebraica* (1694); Besprechung in: *Nouveau Journal des Sçavans, dressé à Berlin* 1 (1696), S. 95ff.

⁷ G. Bartolucci, *Bibliotheca Magna Rabbinica* (1675).

van Dales über die wahren und falschen Prophetien und den vermeintlichen Götzendienst der Juden, wobei der Autor nicht zuletzt auf ein zentrales Motiv des christlichen Antijudaismus, der Verurteilung der Pharisäer, zurückgriff und auch die Talmudgelehrten diffamierte.¹ Anlässlich des Todes des Schweizer Theologen Johann Rudolph Zwinger machte die Zeitschrift auf dessen *Tractatus De solatio Israelis* aufmerksam, das den Juden Trost spenden sollte, indem es ihnen versicherte, sie würden noch vor dem Ende der Welt bekehrt werden.² In der seit 1710 erscheinenden Zeitschrift der Akademie der Wissenschaften hingegen, den *Miscellanea Berolinensia*, sind Fragen der jüdischen Theologie, auch wenn ein religiöswissenschaftlich so versierter Autor wie La Croze in ihr publizierte, nicht diskutiert worden.³

Während sich diese Zeitschriften allein an ein gebildetes und fachwissenschaftlich interessiertes Publikum richteten, entstanden im Verlauf der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zahlreiche neue Zeitschriftentypen, die dem politisch-gesellschaftlichen Informationsbedürfnis der bürgerlichen Öffentlichkeit nachkamen, sich einer patriotischen Erinnerungspolitik widmeten oder der moralischen Erbauung dienten. Dem ersten Typus entsprach die seit 1708 in Berlin herausgegebene Zeitschrift der *Curieuses Natur-, Kunst-, Staats- und Sitten Praesenten*. Was diese Zeitschrift so bemerkenswert macht ist, dass sie mit äußerster Schärfe gegen die Juden auftrat. Diese wurden darin als „ein liederlich Gesindelein“ diffamiert, das sich durch Geld den Schutz ihrer Patronen zu erkaufen suchte. Die hiesigen Juden seien „ein Abschaum derjenigen Juden, welche in Asia und Afrika wohnen“. Das Interesse des Autors richtete sich in erster Linie darauf, die Juden zum Christentum zu bekehren. So schlug er vor, die Juden müssten angehalten werden, auch am Sonntag in die Synagoge zu gehen, damit christliche Missionare ihnen die Botschaft von Jesus Christus als dem Messias verkünden könnten. Die Widerspenstigen seien mit Geldbußen und körperlichen Züchtigungen zu bestrafen. Darüber hinaus hielt der Autor es für legitim, den Juden ihre Kinder zu entführen, um sie christlich zu erziehen.⁴ Nicht alle Journalisten der frühen Zeitschriften jedoch hatten einen derart heftigen Widerwillen gegen die Juden wie der Autor dieser Zeitschrift. Michael Lilienthal (1686–1750) etwa, Pfarrer und Bibliothekar in Königsberg, der die historisch-patriotische Zeitschrift *Erleutertes Preußen* herausgab, hatte einen sehr viel schärferen Hass auf Jesuiten als auf

¹ A. van Dale, *Dissertationes* (1696); Besprechung in: *Nouveau Journal des Sçavans*, dressé à Berlin 1 (1696), S. 342-352.

² *Nouveau Journal des Sçavans*, dressé à Berlin 1 (1696), S. 377ff.

³ *Miscellanea Berolinensia*, Berlin 1710-1743.

⁴ Nach: L. Geiger, Berlin 1688-1840, Bd. 1, S. 86f.

Juden.¹ Nüchtern berichtete er in einer historischen Beschreibung der Stadt Königsberg vom „Asylum“, das die aus Frankreich vertriebenen Refugeés in Königsberg gefunden hätten, und dass auch die Juden ein Heim in ihre Synagoge besäßen.² Wie skeptisch Lilienthal gegenüber der Ausweisung von Juden, wie sie im Mittelalter praktiziert wurde, war, macht sein Artikel über die von den Hochmeistern Siegfried von Feuchtwangen und Winrich von Kniprode im Ordensstaat erlassenen Gesetze deutlich. Der erste Paragraph dieser Verordnungen besagte, dass „kein Jude, Zauberer, Gaukler oder Unchrist, in des Ordens Landes geduldet“ werden könne. Warum auch die Juden in diesem Gesetz genannt wurden, „wäre wol die Frage,“ so Lilienthal. Der Grund für diese Ausweisung sei vermutlich weniger darin zu suchen, dass der Orden in das Land gekommen sei, um den Unglauben auszurotten und gegen alle Ketzer zu streiten, als vielmehr in der Tatsache, dass die Bewohner des Landes heidnische Opferfeste mit dem Schlachten eines Bockes feierten, und auch Juden ein ähnliches Opferritual hätten, „wobey viele Ceremonien waren, die mit denen Ceremonien der Preußen bei ihrer Bock-Heiligung übereinkamen“. Erst diese Überlegung machte es für Lilienthal verständlich, dass die Hochmeister die Juden aus dem Ordensstaat ausgewiesen hätten.³ Während Lilienthal gegenüber Juden eher nachsichtig argumentierte, hatte er eine vehemente Abneigung gegenüber dem Katholizismus und Jesuitismus. In seinem Artikel über einen von den „Papisten“ erregten Tumult in Thorn im Jahr 1724 spricht er von den „unergründlichen Jesuitischen Tücken“ und dem „Geheimniß der Jesuitischen Bosheit“, die einen „Sicilianischen Abend“ in Thorn hätte anrichten wollen.⁴ Weniger Verständnis brachte die Königsberger moralische Wochenschrift *Der Einsiedler*⁵ für Juden auf. Dem Autor, der Theologe und Bibliothekar Friedrich Samuel Bock (1716–1786), ging es mit seiner Zeitschrift in erster Linie um die christlich-moralische Erbauung. Sein Interesse war es, die „Vortrefflichkeit“ der christlichen Religion zu erweisen.⁶ So wandte sich Bock nicht nur gegen die Freidenker, deren „unglückseliges Heer“ gegenwärtig so sehr angewachsen sei,⁷ sondern auch gegen das „verstockte Jerusalem“.⁸ Und angesichts einer Betrachtung des leidenden Erlösers verfluchte er die „Ra-

¹ Erleutertes Preußen oder auserlesene Anmerckungen über verschiedene zur preußischen Kirchen- Civil- und Gelehrten- Historie gehörige besondere Dinge, Königsberg 1. 1723 - 4. 1726/1728.

² Erleutertes Preußen Bd. 1, 1723, S. 228f.

³ Ebd. Bd. 3, 1725, S. 507-513.

⁴ Ebd. Bd. 3, 1725, S. 747-828.

⁵ Der Einsiedler, Königsberg 1740-1741, 1757.

⁶ Ebd. 53. Stück, 4. Jan. 1741, S. 9.

⁷ Ebd. 49. Stück, 7. Dez. 1740, S. 448.

⁸ Ebd. 66. Stück, 5 April 1741, S. 128.

serei“ der Juden, „die sich in Gottes Wunden kühlt“.¹ Eine ganz anders geartete Intention verfolgte eine weitere moralische Wochenschrift dieser Jahre: die in Berlin von dem Journalisten und Redakteur der Spencerschen Zeitung Jacob Friedrich Lamprecht (1707–1744) herausgegebene Zeitschrift *Der Weltbürger*.² Lamprecht nahm nicht aus dem Christentum seine entscheidenden ethischen Überzeugungen, sondern aus der Vernunft. In einem angeblichen Leserbrief propagierte der *Weltbürger* die Ideen einer Vereinigung von Freidenkern,³ und in einer Betrachtung über den Satz: „Wo Glaubenszwietracht herrscht, stehn Brüder wider Brüder, Das Reich verstört sich selbst und frisset seine Glieder“ zeigte er, wie die christliche Religion, deren Hauptcharakter Einigkeit und Liebe hätten sein sollen, zum größten Hass, zur bittersten Feindschaft und zur schrecklichsten Verwüstung geführt habe. Allein die Vernunft, so Lamprechts Überzeugung, zeige die Verwandtschaft, in der alle Menschen miteinander stehen.⁴ Vernunft und Wahrheit müssten, wie Lamprecht in einer visionären Erzählung zum Ausdruck brachte, der Religion zur Seite stehen, und nur durch Toleranz könne die Zwietracht unter den Menschen überwunden werden.⁵

Die frühen preußischen Zeitschriften der Aufklärungszeit nahmen gegenüber der jüdischen Kultur somit unterschiedliche Positionen ein. Die wissenschaftlich-akademischen Zeitschriften referierten nüchtern die zeitgenössische theologisch-antijüdische Literatur. Unter den moralischen Wochenschriften⁶ standen diejenigen, die einer christlich-religiösen Erbauung dienten und dabei Motive des überlieferten christlichen Antijudaismus aufgriffen, den freidenkerischen Publikationen gegenüber, die für Toleranz in Hinblick auf andere religiöse Bekenntnisse eintraten.

Auch wenn kurz nach Erscheinen der französischen Zeitschrift *Journal des Sçavans* in Italien die Zeitschrift *Giornale de' Letterati* erschien,⁷ dauerte es noch über siebenzig Jahre, bis auch in der Toskana ein entsprechendes Periodikum publiziert wurde. Während im 16. und 17. Jahrhundert in Florenz lediglich drei Zeitschriften erschienen sind, setzte in den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts ein Gründungsboom neuer Blätter ein. Von 1740 bis 1800 kamen in Florenz vierundsechzig neue Zeit-

¹ Ebd. 65. Stück, 29. März 1741, S. 119f.

² *Der Weltbürger*, s. dazu: L. Geiger, Berlin 1688–1840, Bd. 1, S.414.

³ Ebd. 17. Blatt, 25. May 1741.

⁴ Ebd. 12. Blatt, 20. April 1741.

⁵ L. Geiger, Die ältesten Berliner Wochenschriften, in: Ders., Vorträge und Versuche, S. 88-94.

⁶ Wolfgang Martens geht in seiner umfangreichen Untersuchung über die Gattung der moralischen Wochenschriften leider nur sehr knapp auf deren Haltung zum Judentum ein: Ders., Die Botschaft der Tugend, S. 195.

⁷ *Giornale de' Letterati*, Roma, 1668.

schriften auf den Markt.¹ Den Anfang machte die Zeitschrift *Novelle letterarie*, deren erste Ausgabe im Januar 1740 erschien. Sie behandelte historische, philosophische und soziale Themen und widmete sich insbesondere den zeitgenössischen theologischen und religiösen Streitfragen.² Mitbegründer war Giovanni Lami (1697–1770), der am Studio Fiorentino lehrte und sich deutlich gegen die religiösen Vorstellungen der Jesuiten ausgesprochen hatte. Mit der Zeitschrift suchte er ein Forum für seinen Kampf gegen Aberglauben und populäre Irrlehren.³ Das Interesse von Lami an der jüdischen Religion beschränkte sich vornehmlich auf das antike Judentum. Einem Bericht der Zeitschrift ist zu entnehmen, dass sich Giovanni Lami mit dem Thema der Auferstehung der Toten befasst und in diesem Zusammenhang auch die religiösen Vorstellungen des Judentums in dieser Frage berücksichtigt hatte.⁴ Auch Neuerscheinungen, die auf die jüdische Religion Bezug nahmen, wurden in den *Novelle letterarie* vorgestellt:⁵ So berichtete die Zeitschrift mehrfach über das Projekt des Geistlichen Giovanni di Giovanni aus Palermo, der an einer Geschichte der Juden Siziliens, ihrer Lebensweise und Wohnverhältnisse von der frühesten Ansiedlung bis zur Vertreibung schrieb.⁶ Nach ihrem Erscheinen wurde diese erste Darstellung der Geschichte der Juden Siziliens⁷ in einer ausführlichen Besprechung gewürdigt.⁸ Zwei weitere Beiträge der Zeitschrift widmeten sich dem Dialog zwischen den Religionen, beide aber sind nicht frei von antijüdischen Untertönen. In einem Bericht über ein aus dem Arabischen übersetztes Manuskript, einem Streitgespräch zwischen einem Christen, einem Juden und einem Moslem über die Wahrheit der Religion heißt es kommentarlos, dass die Juden im ganzen Universum verhasst seien, keinen Platz auf der Welt und keine eigene Obrigkeit hätten.⁹ Deutlicher als in dieser eher nüchtern vorgetragenen Darstellung kommen religiös motivierte judenfeindliche Vorstellungen in der Besprechung der Neuerscheinung *Dialogo tra un Cristiano ed un Ebreo* zum Ausdruck. Darin werde, so der Rezensent, auf überzeugende Weise nachgewiesen, dass die

¹ B. Righini, *I periodici fiorentini*, Bd. 2, S. 335-337.

² Ebd., Bd. 1, S. 360.

³ F. Venturi, *Settecento riformatore*, Bd. 1, S. 333ff., 343ff.; M. Rosa, *Atteggiamenti culturali e religiosi di Giovanni Lami nelle 'Novelle letterarie'*, in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 25 (1956), S. 260-333. Über Lamis Einstellung zum Judentum gibt der Aufsatz jedoch keinen Aufschluss.

⁴ *Novelle letterarie*, N° 15, 8 aprile 1740, coll. 226f.

⁵ Ebd. N° 22, 30 maggio 1743, coll. 344f.; Ebd. N° 16, 15 aprile 1740, coll. 249ff.

⁶ Ebd. N° 31, 2 agosto 1743, coll. 482-483; s. dazu: B. Di Porto, *L'ebraismo nelle 'novelle letterarie'*, in: *Il Tempo e l'Idea* 4 (1996), Nr. 12, S. 69-72.

⁷ G. Di Giovanni, *L'Ebraismo della Sicilia* (1748).

⁸ *Novelle letterarie*, N° 6, 11 febbraio 1752, coll. 91.

⁹ Ebd. N° 37, 13 settembre 1754, coll. 580-581.

Juden nicht mehr als das auserwählte Volk Gottes angesehen werden könnten. Die Juden, die verstockt in ihrem Unglauben verharrten, müssten einsehen, so ein immer wiederkehrendes Motiv in der christlichen Literatur dieser Zeit, dass der Messias mit Jesus Christus bereits gekommen sei.¹ Wie sehr die Zeitschrift auf dem Boden des Christentums stand, machte schon der Leitartikel der ersten Nummer dieses Jahrganges deutlich, in dem unterstrichen wurde, dass es nur eine wahre Religion gebe, den Katholizismus.² In diesem Sinne wurde auch auf eine englische Neuerscheinung zur Verteidigung des Christentums aufmerksam gemacht, in der dessen Feinde, Juden, Philosophen und Historiker, scharf angegriffen wurden.³ Auch eine Schrift aus Amsterdam wurde angezeigt, die nachweisen wollte, wie sehr die Juden schon vor der Geburt Christi verachtet worden seien.⁴

Ambivalenter noch in ihrer Haltung zum Judentum war die zweite Zeitschrift der Florentiner Aufklärungsbewegung, die 1742 von Francesco Raimondo Adami (1711–1792) gegründete und redigierte Zeitschrift *Giornale de' Letterati*.⁵ Auch diese Zeitschrift gibt ein Bild von den historischen und wissenschaftlichen Interessen der Florentiner Aufklärung und war offen für Anregungen aus Frankreich und England. Zugleich aber waren ihre Mitarbeiter stärker dem Katholizismus verpflichtet. Adami, der in einem Jesuitenkolleg studiert hatte und in Florenz Theologie und Philosophie unterrichtete, führte mit Giovanni Lami eine theologische Kontroverse über den Gottesbegriff.⁶ Das erste Heft seiner Zeitschrift widmete er dem Kardinal Neri Corsini, einem Neffen des Papstes Clemens XII., der die Opposition gegen die aufgeklärte Reformpolitik in der Toskana anführte.

Frei von Vorurteilen gegenüber Juden wurde in der Zeitschrift *Giornale de' Letterati* die erste in Deutschland erschienene Geschichte der Philosophie von Johann Jakob Brucker⁷ rezensiert, die auch das antike Judentum und die Rolle, die philosophisches Denken in ihm spielte, darstellt.⁸ Lediglich dem Interesse katholischer Leser an der heiligen Sprache diene der sachliche Hinweis auf eine hebräische Sprachschule zum Selbst-

¹ Ebd. N° 45, 8 novembre 1765, coll. 711- 720.

² Ebd. N° 1, 4 gennaio 1765, coll. 1.

³ Ebd. N° 46, 17 novembre 1758, coll. 736.

⁴ Ebd. N° 9, 28 febbraio 1744, coll. 143.

⁵ B. Righini, *I periodici fiorentini*, Bd. 1, S. 243; s.a F. Venturi, *Settecento riformatore*, Bd. 1, S. 302.

⁶ DBI, Bd. 1, S. 233-234.

⁷ J. J. Brucker, *Historia critica philosophiae* (1741–1767).

⁸ *Giornale de' letterati*, Tomo IV, Parte III (1745), 66-88; ebd., Tomo VI, Parte I (1750), S. 47-78; ebd., Tomo VI, Parte IV (1753), S. 73-89.

unterricht.¹ Im Stil eines nüchternen Berichtes machte die Zeitschrift auf das Werk über die jüdischen Traditionen von John Peter Stehelin aufmerksam.² Stehelin untersuche insbesondere die Erwartung des Volkes Israel auf den Messias und gebe einen Abriss der religiösen Gewohnheiten und Zeremonien. Im Judentum herrsche eine Tendenz zur Mystik vor, so eine in der Rezension hervorgehobene These von Stehelin, die aus der Tradition der talmudischen Gelehrsamkeit hervorgehe.³ Was der Rezensent der *Giornale de' Letterati* nicht wusste, ist, dass es sich bei dieser Veröffentlichung, die alle nur erdenklichen antijüdischen Klischees wie Brunnenvergiftungen und Blutbeschuldigungen aufgriff, um die englische Übersetzung von Johann Andreas Eisenmengers *Entdecktes Judentum* handelte.⁴ Um ein ausgewogenes Urteil bemühte sich der Rezensent des Werkes *Antiquitatis hebraicae* von dem Sprachwissenschaftler und protestantischen Geistlichen Theodor Dassov.⁵ Der Rezensent zitierte zwar Maimonides und Leone Da Modena, beschränkte sich aber in seiner Besprechung ganz auf das antike Judentum.⁶ Kritiklos wurde schließlich die These eines schwedischen Wissenschaftlers referiert, dessen Argumentation zahlreiche antijüdische Stereotypen aufweist. Die Herkunft der Bewohner Lapplands, so heißt es in der Florentiner Zeitschrift, sei seit langem ein zentrales Thema schwedischer Wissenschaftler. Olao Rubeck aus Uppsala habe in dieser Frage die These aufgestellt, dass die Lappen auf den 10. Stamm Israels zurückgehen. Die Sprache der Lappen habe sehr viele Beziehungen zum Hebräischen, beide Völker hätten die gleichen abergläubischen Vorstellungen und ähnliche Zeremonien und Riten, und beide Nationen seien von anderen Völkern verachtet. Darüber hinaus seien Lappen wie Juden schwarzhaarig, hätten eine ähnliche Statur und wiesen in ihrer Physiognomie sehr große Gemeinsamkeiten auf.⁷ Mit Interesse verfolgte Giovanni Lami, der 1770 eine zweite Zeitschrift *Notizie Letterarie* herausgab, die Veröffentlichungen des Sammlers hebräischer Handschriften Giovanni Bernardo De Rossi (1742–1831) aus Parma, der unter anderem verschiedene Schriften zur hebräischen Sprache verfasst, zahlreiche bibliographische Nachschlagewerke zur hebräischen Literatur und ein auch ins Deutsche übersetztes biographisches Lexikon herausgegeben hatte.⁸ Geradezu euphorisch gefeiert wurde in den *Notizie Letterarie* dessen Werk über

¹ Ebd. Tomo V, Parte II (1746) S. 226.

² J. P. Stehelin, *The Traditions of the Jews* (1732-1734).

³ *Giornale de' letterati*, Tomo V, Parte II (1746) S. 223.

⁴ J. A. Eisenmenger, *Neu entdecktes Judentum* (1700); s. dazu: J. Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung*, S. 21-30.

⁵ T. Dassov, *Antiquitatis hebraicae* (1742).

⁶ *Giornale de' letterati*, Tomo III, Parte III (1744), S. 134-184.

⁷ Ebd. Tomo VI, Parte II (1750), S. 284-288.

⁸ F. Parente, *Per una storia dell'ebraistica italiana*, in: *Clio* 22 (1986), S. 487-510.

die Sprache der Juden in der Antike. Es biete viele erbauliche Informationen über das Leben des Erlösers und das heilige Evangelium, heißt es pathetisch in der Rezension.¹ Großes Lob erhielt De Rossi in den *Notizie Letterarie* auch für sein antijüdisches Werk über die vergebliche Erwartung der Juden auf den Messias, in dem er aus hebräischen Quellen beweisen wollte, dass der Messias bereits erschienen sei.² Im Mai 1780 wandte sich De Rossi mit einem Leserbrief unmittelbar an die Redaktion der *Novelle Letterarie*,³ und in den folgenden Jahren erschienen in Lamis Blättern immer wieder Hinweise auf seine Neuerscheinungen.⁴

Die Beiträge der Zeitschriften *Novelle Letterarie*, *Notizie Letterarie* und *Giornale de' Letterati* bezogen sich, wenn sie jüdische Themen ansprachen, entweder auf das antike Judentum als der Wurzel des Christentums, oder sie suchten die vermeintlichen Irrtümer der zeitgenössischen Juden zu widerlegen. Zentrales Thema der Auseinandersetzung war die Frage der Anerkennung von Jesus Christus als dem prophezeiten Messias. Aktuelle Fragen des Umgangs der christlichen Gesellschaft mit der jüdischen Bevölkerung, wie sie in Frankreich und England diskutiert wurden, fanden in den toskanischen Aufklärungszeitschriften dieser Jahre keine Resonanz. In den meisten Beiträgen, die sich auf das Judentum bezogen, herrschte ein religiös begründeter negativer Grundton gegenüber der jüdischen Kultur und Tradition vor.

Eine ähnliche Haltung gegenüber dem Judentum findet sich auch in der seit 1747 erscheinenden und von dem Juristen Johann Carl Conrad Oelrichs (1722–1798) redigierten preußischen Aufklärungszeitschrift *Berlinische Bibliothek*. Oelrichs, der mit verschiedenen wissenschaftlichen Akademien in Verbindung stand, publizierte in seiner Bibliothek neben Kritiken und wissenschaftlichen Beiträgen auch Mitteilungen aus dem intellektuellen Leben der Stadt. Religiös vertrat Oelrichs einen dezidiert christlichen Standpunkt und ging mit großer Entschiedenheit gegen den angeblichen zeitgenössischen Unglauben und die Verspottung der Religion vor.⁵ Wie sehr die Zeitschrift sich dabei für die Missionierung der Juden interessierte und auf antijüdische Stereotypen zurückgriff, macht vor allem die „Nachricht von einem den 14. Juli 1747 in Berlin getauften Juden“ deutlich.⁶ Wie in den toskanischen Aufklärungszeitschriften stand auch hier

¹ G. B. De Rossi, *Della lingua propria di Cristo e degli Ebrei* (1772); Besprechung in: *Notizie Letterarie*, N° 3, 16 gennaio 1773, col. 39-42.

² G. B. De Rossi, *Della vana aspettazione degli Ebrei* (1773); Rezension in: *Notizie Letterarie*, N° 51, 18 dicembre 1773, col. 806-809.

³ *Novelle Letterarie*, N° 19. 12 maggio 1780, col. 293-295.

⁴ Ebd. N° 6, 8 febbraio 1782, col. 84-91; N° 9, 28 febbraio 1783, col. 136-139; N° 49, 3 dicembre 1784, col. 779.

⁵ Ludwig Geiger, *Berlin 1688-1840*, Bd. 1, S. 434.

⁶ *Berlinische Bibliothek*, Bd. 1, 1747, 5. Stück, S. 725-746.

die Frage des Messias im Vordergrund. Der Artikel erzählt die Geschichte eines 1713 in Litauen geborenen Juden, der in jungen Jahren von religiösen Zweifeln geplagt wurde und in einer Phase religiöser Ekstase Gott bat, ihm die Zeit der Ankunft des Messias zu verkünden und sein Volk zu erlösen. Nach seinem physischen und psychischen Zusammenbruch wurde er zum Christentum bekehrt und ließ sich schließlich taufen. Dieser, von einem missionarischen Eifer motivierte Artikel brachte vor allem in Anmerkungen und Nebensätzen einen intransigenten Widerwillen gegen Juden zum Ausdruck, wobei immer wieder aus Eisenmengers *Entdecktem Judentum* zitiert wird.¹ Der Widerwille gegenüber dem Judentum kommt auch in weiteren Beiträgen der *Berlinischen Bibliothek* zum Ausdruck. In der Besprechung einer Neuerscheinung über den „Nutzen der jüdischen Altertümer in Erklärungen der heiligen Schrift“ ist etwa von der gemeinen Krankheit der Rabbinen die Rede, und Maimonides wird gnädig als einer der ersten unter den Juden bezeichnet, der aufhörte, ein Narr zu sein.² Unter der Rubrik *Gelehrte Neuigkeiten* wird auf ein weiteres Motiv der christlichen antijüdischen Überlieferung Bezug genommen. Die Juden zeugten von der Wahrheit der Schrift und der Göttlichkeit der Sendung Jesu. Das, was den Juden widerfahre, diene daher als Bestätigung der Wahrheit und Göttlichkeit von Jesus Christus.³ Und in der Rezension eines Werkes zur hebräischen Sprache wurde darauf hingewiesen, dass man nun mit mehr Gründlichkeit und Ordnung die Regeln der hebräischen Sprache untersucht habe, als die Rabbinen dies getan hätten.⁴ In der *Berlinischen Bibliothek* finden sich somit zahlreiche Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen in der Einstellung zu Juden und zum Judentum mit den toskanischen Aufklärungszeitschriften. Zentrales Motiv war die Frage von Jesus Christus als dem verkündeten Messias. Die für das christliche Publikum essentiellen Veröffentlichungen zur hebräischen Sprache oder zum antiken Judentum gaben in beiden Ländern Gelegenheit zu bitteren Invektiven auf die zeitgenössischen Juden und ihre Gelehrten. Trotz dieser Gemeinsamkeiten war Oelrichs Abneigung gegen Juden eindeutiger als die von Giovanni Lami und Francesco Raimondo Adami. Während in den Anmerkungen der *Berlinischen Bibliothek* ausführlich Eisenmengers jüdenfeindliche Behauptungen zitiert werden, bespricht die Zeitschrift *Giornale de' Letterati* die englische Übersetzung desselben Werkes eher nüchtern und ohne auf die Fülle an Unterstellungen einzugehen.

Ein ganz neuer Tonfall in der Rezeption jüdischer Themen, ja eine ganz neue Form des Umgangs zwischen christlichen und jüdischen Intellektuel-

¹ Ebd.

² Ebd. Bd. 2, 1748, 3. Stück, S. 288-304.

³ Ebd. Bd. 3, 1749, 4. Stück, S. 551f.

⁴ Ebd. Bd. 3, 1749, 2. Stück, S. 197f.

len sollte sich in Preußen mit der Gründung der *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* durch den Berliner Verleger Friedrich Nicolai entwickeln. Nicolai hatte 1755 in einer Publikation über den Zustand der schönen Wissenschaften das Projekt einer neuen Literaturzeitschrift umrissen. Während der Drucklegung hatte er Gotthold Ephraim Lessing kennengelernt und mit ihm kam als dritter Moses Mendelssohn hinzu.¹ Gemeinsam bildeten sie gleichsam das „Triumvirat“ der Berliner Aufklärung.² Im folgenden Jahr konnte Nicolai in Leipzig das erste Heft der Zeitschrift verlegen lassen. Das neue an der *Bibliothek* war nicht allein, dass hier unvoreingenommen über jüdische Literatur berichtet wurde, entscheidend war, dass mit Moses Mendelssohn erstmals ein jüdischer Autor an einer Aufklärungszeitschrift mitwirkte und nicht nur Beiträge zu jüdischen Themen beisteuerte, sondern über ein breites Spektrum an zeitgenössischer Literatur berichtete. So besprach Mendelssohn etwa verschiedene Gedichtbände,³ ein pädagogisches Lehrbuch von Basedow,⁴ Klopstocks Trauerspiel *Der Tod Adams*,⁵ eine Übersetzung der Fabeln von Aesop⁶ oder Edmund Burkes philosophische Untersuchung über den Ursprung der Ideen des Erhabenen und Schönen.⁷ Auch Georg Zimmermanns Schrift *Von dem Nationalstolze*, der in dem Abschnitt *Von dem Religionsstolz* eine scharfe Kritik an der Überheblichkeit der christlichen Kirche geliefert hatte, wird von Mendelssohn positiv besprochen, ohne jedoch auf dessen Kirchenkritik einzugehen.⁸ Deziert jüdischen Themen wandte sich Mendelssohn in einer Besprechung der in Oxford erschienenen Veröf-

¹ Zur Entstehungsgeschichte s. die Einleitung von E. J. Engel, zu: MMJA Bd. 4, S. XIV-XLV.

² S. M. Lowenstein, *The Berlin Jewish Community*, S. 102.

³ J. L. Withof, *Aufmunterungen in moralischen Gedichten*, in: *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* Bd. 1, 1. Stück, S. 86-106; MMJA Bd. 4, S. 5-19; J. J. Dusch, *Drey Gedichte*, in: *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* 2. Bd., 1. Stück, S. 168-180; MMJA Bd. 4, S. 63-71.

⁴ J. B. Basedow, *Lehrbuch prosaischer und poetischer Wohlredenheit*, in: *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* 2. Bd., 1. Stück, S. 57-91; MMJA Bd. 4, S. 72-94.

⁵ F. G. Klopstock, *Der Tod Adams*, in: *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* 2. Bd., 1. Stück, S. 212-225; auch in: MMJA Bd. 4, S. 124-132.

⁶ M. G. Lichtwer, *Vier Bücher Aesopischer Fabeln*, in: *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* 3. Bd., 1. Stück, S. 57-72; auch in: MMJA Bd. 4, S. 171-184.

⁷ E. Burke, *Enquiry into the Origin of the Sublime and Beautiful*, in: *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* 3. Bd., 2. Stück, S. 290-320; auch in: MMJA Bd. 4, S. 216-236.

⁸ J. G. Zimmermann, *Von dem Nationalstolze*, in: *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* 4. Bd., 1. Stück, S. 551-578; auch in: MMJA Bd. 4, S. 329-347.

fentlichung des britischen Orientalisten Robert Lowth über die „heilige Dichtkunst der Hebräer“ zu,¹ und im dritten Band der *Bibliothek* besprach er eine neue Auflage der mittelalterlichen *Fabeln der Füchse* des jüdischen Dichters Berechja Ha-Nakdan.² Darüber hinaus aber war es nicht nur Moses Mendelssohn, der sich in der *Bibliothek* zu jüdischen Themen äußerte. Unter den *Vermischten Nachrichten* wurde auf ein in Frankfurt aufgeführtes antijüdisches Lustspiel *Der Pharisäer und Cabbalist* hingewiesen. In ironischem Tonfall heißt es, der Verfasser desselben habe selbst betont, dass das Stück mehr aus Übereilung als aus Überlegung gedruckt worden sei, und so sei es nicht für Leute von Geschmack geschrieben, „sondern für solche, die gar keinen Geschmack haben“.³

Nachdem Nicolai 1758 die Buchhandlung und den Verlag seines Vaters übernommen hatte, übergab er die Redaktion der *Bibliothek* an Christian Felix Weisse in Leipzig. Nicolai, Lessing und Mendelssohn, die sich in dieser Zeit fast täglich trafen und über die neueren Veröffentlichungen und die aktuellen Debatten unter den Berliner Intellektuellen diskutierten, planten nun in Nicolais eigenem Verlag eine neue Literaturzeitschrift herauszugeben, die in Form von Briefen jene Art der Kommunikation öffentlich machen sollte, die die Freunde in ihren Gesprächen pflegten.⁴ Die *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, die seit 1759 daraus hervorgingen, berichteten in Form privater freundschaftlicher Briefe über die neuere philosophische und belletristische Literatur, über Neuerscheinungen auf dem Gebiet der Geschichte und Mathematik sowie über aktuelle theologische Positionen. Nach dem Weggang Lessings aus Berlin war es allein die Initiative und das Engagement Mendelssohns, das, wie Nicolai in einem Brief an Lichtenberg betonte, den Fortbestand des Projektes sicherte.⁵ Mendelssohn hatte den Mathematiker, Schriftsteller und Philosophen Thomas Abbt (1738–1766) als neuen Mitarbeiter der *Briefe* gewonnen hatte, und die Texte, die er für die Zeitschrift verfasste, bezogen sich vornehmlich auf philosophische und ästhetische Fragen. Über jüdische Literatur äußerte er sich lediglich in drei Briefen, in denen er über eine neue

¹ R. Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum*, in: *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, 1. Bd., 1. Stück, Leipzig 1757, S. 122-155, 2. Stück, S. 269-297; MMJA, Bd. 4, S. 20-62.

² Berechja Ben Natroni Ha-Nakdan. *Fabeln der Füchse*, in: *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, 3. Bd., 1. Stück, S. 73-78; MMJA Bd. 4, S. 185-188.

³ *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, 1. Bd., 2. Stück, Leipzig 1757, S. 414.

⁴ F. Nicolai, *Schreiben an Lichtenberg* (1782), in: Ders., ‚Kritik ist überall, zumal in Deutschland, nötig‘, S. 437.

⁵ P. E. Selwyn, *Everyday Life*. Friedrich Nicolai, S. 31f.

Mischnah Übersetzung berichtete.¹ Bezeichnenderweise war es nicht Mendelssohn, der die Beiträge zu theologischen Streitfragen verfasste, jene Briefe, die der Zeitschrift den Vorwurf orthodoxer Theologen einbrachten, allein Juden und Freigeister würden darin publizieren,² sondern Lessing. Und ein Beitrag Lessings war es auch, der 1762 zum vorübergehenden Verbot der *Briefe* geführt hatte, da sie „wider die Religion und den Staat“ agitierten. Der Schriftsteller Johann Heinrich Gottlob von Justi, der kurz zuvor in den *Briefen* scharf kritisiert worden war, lancierte eine Klageschrift, in der er vor allem die „abgeschmackten Spöttereien“ gegenüber der christlichen Religion betonte und sich darüber beschwerte, dass „sich ein Jude in öffentlichen Schriften dergleichen verächtlicher Ausdrücke bedienen dürfte“.³ Da Nicolai jedoch die *Briefe* vor Drucklegung dem Zensor vorgelegt hatte, musste das Verbot wieder zurückgenommen werden. Drei Jahre darauf, nach dem 333. Brief, nahmen, wie es im Epilog heißt, die Freunde Abschied von ihren Lesern. Nicolai hatte den Entschluss gefasst, ein neues Projekt in Angriff zu nehmen.

Die *Allgemeine Deutsche Bibliothek* sollte nicht mehr nur die Gespräche eines Freundeskreises über neuere Veröffentlichungen wiedergeben, Nicolais Ziel war es, in dieser neuen Zeitschrift alle Neuerscheinungen in Deutschland zu rezensieren.⁴ „Die ganze neueste Litteratur“ sollte, wie es in der Vorankündigung hieß, gleichsam „wie in einem Gemälde auf einmal zu übersehen“ sein.⁵ Zu den über vierhundert Rezensenten, die Nicolai für seine neue Zeitschrift verpflichten konnte, gehörte selbstverständlich auch Moses Mendelssohn. Der Anteil seiner Rezensionen in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* lässt sich jedoch mit demjenigen in den Literaturbriefen nicht messen. Knapp vierzig Rezensionen steuerte Moses Mendelssohn bei, darunter finden sich vor allem Besprechungen zu neuen philosophischen Schriften. Intensiv setzte er sich mit dem Werk des Schweizer Philosophen, Historiker und Pädagogen Isaak Iselin (1728–1782) auseinander und besprach dessen Schriften: *Philosophische Mutmaßungen*,⁶ die *Geschichte der Menschheit*⁷ und *Versuch über die gesellige*

¹ Briefe die neueste Litteratur betreffend, 35. Brief, 26. April 1759; auch in: MMJA Bd. 5.1, S. 48-50; 122. Brief, 14. August 1760, auch in: MMJA Bd. 5.1, S. 235-242; 186. Brief, 18. Sept. 1761, auch in: MMJA Bd. 5.1, S. 421-427.

² H. Möller, *Aufklärung in Preußen*, S. 27.

³ Zit. nach: E. J. Engel, Einleitung, in: MMJA Bd. 5.1, S. XXV.

⁴ P. E. Selwyn, *Everyday Life. Friedrich Nicolai*, S. 251-297.

⁵ Zit. nach: E. J. Engel, Einleitung, MMJA Bd. 5.2, S. IX.

⁶ *Allgemeine Deutsche Bibliothek* Bd. 4 (1767), S. 233-242; auch in: MMJA 5.2, S. 65-71.

⁷ *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, Anhang I (1770), S. 434-443; auch in: MMJA 5.2, S. 130-140.

Ordnung.¹ Auch widmete er sich den philosophischen Schriften aus Königsberg wie Kants *Träumen eines Geistersehers*,² oder den Werken des Philosophen Johann Georg Hamann, des *Magus im Norden*, über die er eine ausführliche Sammelbesprechung verfasste.³ Schließlich besprach Mendelssohn eine neue deutsche Übersetzung von Cesare Beccarias *Abhandlung von den Verbrechen und Strafen*.⁴ Umgekehrt wurden auch die Schriften Mendelssohns in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* gewürdigt. Eine überaus positive Aufnahme fand Mendelssohns *Phädon oder Über die Unsterblichkeit der Seele*, das ein „helles Licht“ verbreite und das als treffend und scharfsinnig charakterisiert wurde.⁵ Dass mitunter jedoch selbst in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* antijüdische Töne zu vernehmen waren, zeigt sich an der Besprechung der Übersetzung des *Prediger Salomo*, die Moses Mendelssohn eingeleitet hatte.⁶ Den Juden fehle es, wie der Rezensent hervorhebt, an einer „gesunden Auslegungskunst“ der alten Schriften „am allermeisten“. Daher habe er die Schrift Mendelssohns, der gleichsam „eine neue Epoche der Auslegungskunst“ unter „seinem Volk“ eröffnet habe, mit großem Interesse aufgenommen. Seine Erwartungen seien jedoch weitgehend enttäuscht worden, da Mendelssohn an der überlieferten „rabbinischen Hermeneutik“ festhalte. Unverständlich sei ihm, dass Mendelssohn die „unseligen Künsteleyen“ verteidige und ebensowenig könne er begreifen, wie ihm die „Spielwerke der Rabbinen“ gefielen.⁷ Vorgestellt wurden in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* auch die Schriften der Lavater-Mendelssohn Kontroverse,⁸ wobei Lavaters Ansinnen, Mendelssohn möge zum Christentum übertreten, wenn er Bonnets Schrift nicht widerlegen könne, mit unverhohlener Kritik quittiert wurde. Ebenso scharf wurden auch die Folgeschriften, Johann Balthasar Kölbeles *Schreiben an den Herrn Mendelssohn*, ferner eine anonyme *Betrachtung* oder die Schrift von Otto Justus Heße, zurückgewie-

¹ Allgemeine Deutsche Bibliothek Bd. 20 (1773), S. 311-334; auch in: MMJA 5.2, S. 186-203.

² Allgemeine Deutsche Bibliothek Bd. 4 (1767), S. 281; auch in: MMJA 5.2, S. 73.

³ Allgemeine Deutsche Bibliothek Bd. 24 (1775), S. 287-296; auch in: MMJA 5.2, S. 212-221. Auch wenn Mendelssohn mit Hamann befreundet war, hatte dieser Antipathien gegen das Judentum. Auf diesen Aspekt ging Mendelssohn nicht ein. S. dazu: Z. Levy, Hamanns Kontroverse mit Moses Mendelssohn, in: Gajek/Meier, Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung, S. 327-344; s. a. I. Berlin, Der Magus in Norden, v.a. S. 82f.

⁴ Allgemeine Deutsche Bibliothek Bd. 10 (1769), S. 172-180; auch in: MMJA 5.2, S. 107-112.

⁵ Allgemeine Deutsche Bibliothek Bd. 9 (1769), S. 128-138; vgl. Ebd. Bd. 36 (1778), S. 175

⁶ Der Prediger Salomo (1771).

⁷ Allgemeine Deutsche Bibliothek Bd. 14 (1771), S. 173-180.

⁸ S. generell zur Kontroverse: A. Altmann, Moses Mendelssohn, S. 209-263.

sen.¹ Mit seinem Anspruch, alle Neuerscheinungen in Deutschland vorzustellen, machte Nicolai seine Zeitschrift gleichsam zum Spiegel der deutschen Buchproduktion. Da der überwiegende Teil der deutschsprachigen Neuerscheinungen zu theologischen und religiösen Themen veröffentlicht wurde, nahm die Rubrik „Gottesgelahrtheit“, unter der diese Titel vorgestellt wurden, notwendigerweise den umfangreichsten Raum in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* ein.² Der Tenor, in dem die Mehrzahl dieser Rezensionen gehalten war, entsprach der kritischen Haltung, die Nicolai gegenüber der christlichen Kirche und der religiösen Tradition des Christentum hatte.³ Kritisiert wurde etwa Carl Friedrich Wegners Schrift über die Religion als der Seele des Staates. Das Thema sei zwar gut gewählt, aber schlecht bearbeitet. Vor allem vermisste der Rezensent eine Auseinandersetzung mit der Frage, wie zu erklären sei, dass die christliche Religion so viel „Unheil, Verwüstung, Zänkerey, Krieg und Blutvergießen in der Welt angerichtet“ habe.⁴ In einer Rezension von Johann August Eberhards Untersuchung über die Seligkeit der Heiden wurde hervorgehoben, wie die Lehre Jesu zu einer Lehre des Hasses und der Feindschaft wurde,⁵ und eine Schrift, die, wie es im Titel heißt, vorgab, die „Grenzen der Toleranz“ zu bestimmen, wurde als „grämliches, eigensinniges, engherziges Ding“ bezeichnet.⁶ Zu den deutschsprachigen Neuerscheinungen, die sich mit den Beziehungen von Juden und Christen befassten, gehörte die deutsche Übersetzung der *Jüdischen Briefe* von Jean-Baptiste d’Argens (1696–1771).⁷ Seit dreißig Jahren seien diese mit so viel Beifall aufgenommen, dass man sich fragen müsse, warum sie nicht eher ins Deutsche übersetzt worden seien. D’Argens „vornehmstes Verdienst“ bestehe darin, dass er „eine ungemein große Menge von Vorurtheilen bestreitet, die sich der Erleuchtung des menschlichen Verstandes widersetzen, und sich unter dem Schutze des Aberglaubens in verschiedenen Religionen eingeschlichen“ hätten.⁸ Bereits vor seiner Übersetzung ins Deutsche waren die *Jüdischen Briefe* von d’Argens in der Königsberger moralischen Wochenschrift *Daphne* rezipiert worden.⁹ Die *Allgemeine Deutsche Bibliothek* machte ebenso auf ein judenfeindliches „Possenspiel“ aufmerksam: „Die Judenhochzeit“ oder „Der betrogene Rabbiner“. Erwähnte wurde dieses Stück jedoch nur deshalb, um ein Beispiel von „dem abgeschmackten Wuste

¹ Allgemeine Deutsche Bibliothek Bd. 13 (1770), S. 370-396.

² H. Möller, *Aufklärung in Preußen*, S. 202.

³ H. Möller, *Aufklärung in Preußen*, S. 529-533.

⁴ Allgemeine Deutsche Bibliothek Bd. 11 (1770), S. 195-197.

⁵ Allgemeine Deutsche Bibliothek, Anhang zum 25.-36. Bd., 1. Abtheilung, S. 1f.

⁶ Allgemeine Deutsche Bibliothek, Anhang zum 25.-36. Bd., 5. Abtheilung, S. 2573.

⁷ J. B. d’Argens, *Jüdische Briefe*; *Lettres Juives* (1736-1737).

⁸ Allgemeine Deutsche Bibliothek Bd. 1 (1765), S. 303f.

⁹ *Daphne*, Zweiter Theil, Acht und dreyßigstes Stück, 1750, S. 31, 54.

einiger seynsollenden Singspiele“ zu geben, „die unter aller Kritik“ sind.¹ Als ungemein wichtiges und für die „Glückseligkeit“ der menschlichen Gesellschaft förderliches Werk wurde Pierre Bayles Traktat von der allgemeinen Toleranz bezeichnet.² In einer anderen Zeitschrift der Berliner Aufklärung, dem *Berlinischen litterarischen Wochenblatt*, heißt es jedoch von diesem Autor, er handle „mit der Religion wie Judas mit dem Heilande der Welt. Er küsset sie, und verräth sie. Er begegnet ihr nie anders, als ehrerbietig, und überliefert sie in die Hände ihrer Feinde“.³ Ganz anders als Bayles Traktat von der Toleranz wird in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* eine weitere, erst Jahre nach ihrer Erstveröffentlichung ins Deutsche übersetzte philosophische Schrift bewertet: Antonio Ludovico Muratoris Abhandlung von der Mäßigung, jenes Werk, in dem er die Vertreibung von Juden gerechtfertigt hatte. Muratori habe „als ein ächtes Glied der römischen Kirche“ geschrieben, heißt es in der Rezension, und daher seien „die Rechte der Vernunft“ „bey ihm noch in sehr enge Grenzen eingeschränkt“. Es sei ihm noch nicht möglich gewesen, „in der Philosophie und Theologie freyeres Feld zu gewinnen“. Doch werde „die gesunde Vernunft“ auch in der römischen Kirche „ihre lange genug gekränkten Rechte“ behaupten.⁴

Im Vergleich der preußischen mit den toskanischen Aufklärungszeitschriften ist kaum ein Thema so konträr beurteilt worden wie die Frage der Judentums.⁵ Während die Zeitschriften *Novelle Letterarie* und *Giornale dei Letterati* die vom christlichen Antijudaismus überlieferten Vorurteile weiterhin tradierten, lösten sich die Autoren der preußischen Periodika von den judenfeindlichen Klischeebildern und traten für eine unvoreingenommene Auseinandersetzung mit der jüdischen philosophischen Tradition ein. Der Unterschied zwischen den Zeitschriften *Giornale dei Letterati* und *Novelle Letterarie* einerseits und der *Bibliothek der schönen Künste*, den *Briefen die neueste Literatur betreffend* und der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* andererseits, betraf nicht allein die Frage, wie jüdische Themen in ihnen rezipiert wurden. Deutlich war auch der Unterschied im Hinblick auf die Mitarbeit von Juden an den verschiedenen Zeitschriftsprojekten. Mag die Besprechung der Geschichte der Philosophie von Johann Jakob Brucker⁶ in der Zeitschrift *Giornale de' Letterati*¹ auch der

¹ Allgemeine Deutsche Bibliothek Bd. 17 (1772), S. 217.

² Allgemeine Deutsche Bibliothek Bd. 24 (1775), S. 345f. Zum Verhältnis von Bayle zum Judentum s. L. Bianchi, Bayle e l'ebraismo, in: Alatri/Grassi, La questione ebraica dall'Illuminismo, S. 15-36.

³ Berlinisches litterarisches Wochenblatt, 2. Bd., 33. Stück, 16. August 1777.

⁴ Allgemeine Deutsche Bibliothek Bd. 24 (1775), S. 318.

⁵ Vgl. U. Wyrwa, Berlin and Florence in the Age of Enlightenment. Jewish Experience in Comparative Perspective, in: German History 21 (2003), Nr. 1, S. 1-28.

⁶ J. J. Brucker, *Historia critica philosophiae* (1741-1767).

Besprechung der Neuauflage desselben Werkes in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* sehr nahe kommen, der Unterschied zwischen beiden Rezensionen lag weniger in der Kritik selbst als vielmehr in der Person der Rezensenten. Die Besprechung in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* stammte von Moses Mendelssohn;² an eine Mitarbeit von Juden an den *Novelle Letterarie* oder der *Giornale dei Letterati* hingegen war nicht zu denken.

Mit der Besprechung der kleinen Schrift *Gedanken über die Frage, ob Fremde Religionspartheyen in einem Lande aufzunehmen sind* kündigte sich in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* eine neue Phase der öffentlichen Debatte über Juden an. In einigen europäischen Ländern sei es seit langem zu einem Prinzip geworden, fremden Ankömmlingen völlige Gewissensfreiheit zu bewilligen, und diese Staaten, so heißt es in der Schrift, hätten „dabey ansehnlich gewonnen“.³ Nun ging es nicht mehr allein um die Rezeption der Schriften von jüdischen Autoren oder um die Integration einzelner Juden in das Medium Zeitschrift. Nach dem Erlass der Toleranzedikte in Österreich⁴ und vor allem nach der Veröffentlichung der bahnbrechenden Arbeit von Christian Wilhelm von Dohm über die bürgerliche Verbesserung der Juden⁵ bezogen sich die Debatten in den Zeitschriften der Aufklärungsbewegung immer stärker auf konkrete politische Fragen der Integration der jüdischen Bevölkerung in die *Civil Society* und auf den Abbau der den Juden auferlegten Benachteiligungen. So hatte etwa der Tübinger Professor der Rechte, Johann Christian Maier, Dohms Werk in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* sehr positiv besprochen, auch wenn er sich über die Hindernisse, die der rechtlichen Gleichstellung der Juden im Wege standen, durchaus im klaren war.⁶ Gleichwohl ging Maier in seiner Besprechung noch über Dohm hinaus, indem er vorschlug, Juden unverzüglich zum Militärdienst heranzuziehen. Dadurch gäbe man ihnen auch die Möglichkeit, für das Vaterland zu kämpfen.

Die wichtigste Zeitschrift dieser neuen Phase der öffentlichen Auseinandersetzung über die Verbesserung der Lage der Juden wurde in Preußen vor allem die 1783 von Friedrich Gedike und Johann Erich Biester

¹ *Giornale de' letterati*, Tomo IV, Parte III (1745), 66-88; ebd., Tomo VI, Parte I (1750), S. 47-78; ebd., Tomo VI, Parte IV (1753), S. 73-89.

² *Allgemeine Deutsche Bibliothek* Bd. 11. (1770), S. 129-131, auch in: *MMJA* 5.2, S. 113-116.

³ *Allgemeine Deutsche Bibliothek* Bd. 31. (1777), S. 80.

⁴ S. d. v. a. J. Karniel, *Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II.*

⁵ C. W. Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781/1783); S. d. u. a. : P. Bernardini, *La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco.*

⁶ *Allgemeine Deutsche Bibliothek* Bd. 50. (1782), S. 301-311, s. dazu: H. Möller, *Aufklärung, Judenemanzipation und Staat*, in: *JIDG Beiheft* 3 (1979), S. 144.

gegründete *Berlinische Monatsschrift*.¹ Diese sprach sich mit großem Engagement für die Einbindung der Juden in die Gesellschaft aus und hatte mit etwa zehn von dreihundert Mitarbeitern einen überproportional hohen Anteil von jüdischen Autoren.² Im ersten Band der Zeitschrift hatte sich selbst ein Autor wie der Berliner Oberkonsistorialrat Johann Friedrich Zöllner (1753–1804) für die „Ausrottung“ aller Vorurteile, wozu sich „unstreitig“ ein „jeder Menschenfreund berufen“ fühlen müsse, eingesetzt.³ Was die *Berlinische Monatsschrift* unter anderem auszeichnete, waren die Debatten, die in ihr über mehrere Bände hinweg geführt wurden.⁴ Eine der ersten Diskussionen hatte Moses Mendelssohn mit einem philosophischen Beitrag über Freiheit und Notwendigkeit angeregt,⁵ dem der Prediger und Philosophieprofessor Johann August Eberhard⁶ (1739–1809) und der ehemalige Leibarzt Friedrichs II. Christian Gottlieb Selle (1748–1800) antworteten.⁷ Eine weitere Debatte bezog sich auf den Begriff der Toleranz.⁸ Eröffnet hatte diese Kontroverse Biester selbst unter dem Pseudonym Akatholikus Tolerans. Aber nicht ein Plädoyer für die reine Toleranz war es, was ihn zu diesem Beitrag anregte, seine Intention war es vielmehr, die ihm zufolge falsch verstandene Toleranz gegenüber dem Katholizismus zurückzuweisen. Anlass zu seinem Beitrag war die Zusage einiger evangelischer Gemeinden Pommerns und der Mark an die Katholiken dieser Städte, in protestantischen Kirchen katholische Gottesdienste abhalten zu dürfen. Wer den „Geist der katholischen Religion“ kenne, so Biester, dürfe gegenüber dem Katholizismus nicht nachgiebig sein. Dieser halte sich für die „alleinseligmachende“ Lehre und versuche unter dem Schutz der Toleranz „immer festern Fuß zu gewinnen“. Was diesen Beitrag Biesters so aufschlussreich macht, ist, dass er offenbar im Umgang mit Katholiken weitaus mehr Schwierigkeiten hatte als mit Juden: „Ich bin fest überzeugt, daß die aufgeklärtesten und freidenkendsten Theologen unserer Hauptstadt darin übereinstimmen werden: daß man mit Sicherheit eher Juden und Mohammedaner und Naturalisten unsere Kirchen zum Gebrauch bei ihren

¹ S. dazu: S. Jersch-Wenzel, Die Juden im Zeitalter der Aufklärung, in: Blasius/Diner, Zerbrochene Geschichte, S. 53ff.

² H. Möller, Aufklärung in Preußen, S. 252.

³ *Berlinische Monatsschrift* Bd. 3 (1783), S. 468-475.

⁴ N. Hinske, Einleitung, in: Ders. (Hg.) Was ist Aufklärung? S. XIX.

⁵ M. Mendelssohn, Ueber Freiheit und Nothwendigkeit, in: *Berlinische Monatsschrift* Bd. 2 (1783), S. 1-11.

⁶ J. A. Eberhard, Ueber Freiheit und Nothwendigkeit. Eberhard an Mendelssohn, in: *Berlinische Monatsschrift* Bd. 2 (1783), S. 276-281.

⁷ C. G. Selle, Von der Freiheit und Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen, in: *Berlinische Monatsschrift* Bd. 2 (1783), S. 294-306.

⁸ Zu den Kontroversen um den Begriff der Toleranz in der Spätaufklärungszeit s.: K. Schreiner, Toleranz, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, S. 547-553.

Religionsübungen einräumen könne, als den Katholiken“.¹ Wie fremd den protestantischen Zeitgenossen die katholischen Zeremonien waren, lässt die Antwort eines „Schlossers“ ahnen, der den Lesern diese mit Hilfe der Terminologie aus der jüdischen Tradition verständlich zu machen suchte. So erklärte er, dass der katholische Geistliche mit seinen Eröffnungsritualen „die Kirche koschert, wie der Jude den Kessel aus der Küche eines Christen, ehe er sich Fische darin sieden kann“.² Die hohe Anerkennung, die sich die Juden Berlins im aufgeklärten Bürgertum erworben hatten, machte vor allem ein Beitrag Friedrich Gedikes deutlich. Eine angeblich „von einem Fremden“ eingesandte Reihe von Briefen *Über Berlin* enthielt auch einen Brief über die Juden der Stadt. Die Juden seien in ihrer Anlage eine „kluge, tätige, starke und edle Nation“, die dem „grausamen politischen Druck“ standgehalten und „in sich Ressourcen“ gefunden hätte, um nicht ganz erdrückt zu werden. Vor allem die „jetzige Generation der Juden in Berlin“ war es, die die besondere Wertschätzung Gedikes hervorrief, und die eine neue „Epoche in der neueren Geschichte dieses Volkes“ eingeleitet habe.³ Dass die Redaktion der *Berlinischen Monatsschrift* auch für kontroverse Diskussionen und abweichende Meinungen offen war, machte die Antwort des späteren preußischen Innenministers Kaspar Friedrich von Schuckmann (1755–1834) auf Dohms Vorschläge zur bürgerlichen Verbesserung der Juden deutlich. Schuckmann trat dafür ein, „die bürgerlichen Gerechtsame der Juden“ anfangs „auf gewisse Kolonien“ einzuschränken und lediglich eine graduelle Gleichstellung der Juden zuzulassen, die wiederum von deren „Erziehungs-Erfolgen“ abhängig zu machen sei.⁴ Eine Position, die deutlich von derjenigen der Redaktion der *Berlinischen Monatsschrift* abwich, die für die unverzügliche Integration der Juden in die bürgerliche Gesellschaft eintrat. Ihre Haltung hat die Redaktion nicht zuletzt in einer Reihe von kleineren Anekdoten zum Ausdruck gebracht. So hatte sie am Beispiel der Geschichte eines sterbenden jüdischen Soldaten mit Stolz darauf hingewiesen, dass nunmehr auch Juden Kriegsdienst leisteten.⁵ In einer anderen Anekdote wird unter der rhe-

¹ Akatholikus Tolerans, Falsche Toleranz einiger Märkischer und Pommerschen Städte in Ansehung der Einräumung der protestantischen Kirchen zum katholischen Gottesdienst, in: *Berlinische Monatsschrift* Bd. 3 (1784), S. 180-192.

² Schreiben eines Schlossers an den Akatholikus Tolerans, in: *Berlinische Monatsschrift* Bd. 3 (1784), S.530-544.

³ 26. Brief, Die Juden in Berlin, in: *Berlinische Monatsschrift* Bd. 4 (1784), S. 556-565; wieder abgedruckt unter dem Titel: Die Juden in Berlin als Beispiel für gesellschaftlichen Aufstieg durch Bildung, in: Gedike, *Über Berlin*, S. 141-147.

⁴ F. v. Schuckmann, Über Judenkolonien. An Herrn Geheimen Rath Dohm, in: *Berlinische Monatsschrift* Bd. 5 (1785), S. 50-59; vgl. A. Bruer, *Geschichte der Juden in Preußen*, S. 333f.

⁵ Anekdote: Ein Jude. Soldat, in: *Berlinische Monatsschrift* Bd. 6 (1785), S. 167-168.

torischen Frage: „Ist auch ein Jude unser Nächster?“ in scharfen Worten ein christlicher Bürger kritisiert, der einem verunglückten Juden die Hilfe verweigert habe: „Und nur, weil es ein Jude war!“ so die empörte Reaktion in der *Berlinischen Monatsschrift*.¹ Und wiederum war es Gedike, der die „Geschichte des ehemaligen Rathmanns Joseph Steblitzki“ in Oberschlesien erzählte, der aus religiöser Überzeugung zum Judentum konvertierte. Bewundernd spricht Gedike vom „Heroismus des Glaubens“, der Steblitzki zur Konversion geführt habe, und vor allem lobte er die „recht-schaffene“ und „ächt christliche Gesinnung“ seiner Frau, die ihn auch als Jude liebe „und von ihm nicht anders als durch den Tod geschieden“ sein wollte. Zugleich nutzte Gedike diese Geschichte, um den toleranten Geist der preußischen Regierung zu loben.²

Seit den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts waren auch in den toskanischen Aufklärungszeitschriften neue Töne gegenüber der jüdischen Bevölkerung zu vernehmen. Im Mai 1770 etwa wurden in den *Novelle Letterarie* zwei anonym erschienene Briefe besprochen, die sich für die gleiche Behandlung von Juden und Christen aussprachen.³ Der erste Brief setzte sich für die jüdischen Geschäftsleute von Paris ein und kritisierte den Beschluss der christlichen Kaufleute, keine Juden in ihre Korporation aufzunehmen.⁴ Der zweite Brief verteidigte die Juden gegen die Angriffe Voltaires.⁵ Nichts sei ungerechter, so gibt der Rezensent die These des Briefes wieder, als die Verachtung der Juden. Wenn schon der Hass des einfachen Volkes zu verurteilen sei, dann umso mehr die Vorurteile der Gebildeten gegen die Juden. Diese sollten der Humanität verpflichtet sein und keinen Menschen verachten, gleichgültig welcher Nation, welcher Religion oder welchen Berufs er sei. Auch die Zeitschrift *Notizie Letterarie* machte auf die italienische Übersetzung eines Werkes aufmerksam, das Voltaires Haltung gegenüber dem Judentum kritisiert, dessen Unter-

¹ Anekdote. Ist auch ein Jude unser Nächster? in: Berlinische Monatsschrift Bd. 5 (1785), S. 487f.

² F. Gedike, Geschichte des ehemaligen Rathmanns Joseph Steblitzki zu Nikolai in Oberschlesien, nunmehrigen Juden Joseph Abraham, in: Berlinische Monatsschrift Bd. 8 (1786), S. 152-173.

³ *Novelle letterarie*, N° 21, 25 maggio 1770, coll. 334-336.

⁴ Übersetzung des 1768 anonym erschienenen Briefes: *Lettre ou réflexions d'un milord* (1768); die italienische Übersetzung besorgte der Rabbiner Jacob Rafael Saraval (1708-1782); M. Steinschneider, Die italienische Literatur der Juden, in: *MGWJ* 43 (1899), S. 570.

⁵ Zum Verhältnis Voltaires zu den Juden s.: A. Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, S. 280-313.

stellungen zurückweist und zeigt, wo dieser sich geirrt habe.¹ In diesem Sinne berichtete auch die Zeitschrift *Magazzino Toscano*, ein seit 1770 erscheinendes literarisch-wissenschaftliches Magazin, das neben kleineren Prosatexten auch medizinische und landwirtschaftliche Berichte oder Hinweise auf neue Bücher enthielt. Rezensiert wurde etwa ein anonym erschienener Brief des Rabbiners Jacob Raffael Saraval,² der sich gegen die antijüdische Schmähchrift von Giovanni Battista Benedetti richtete,³ eine Kritik, der sich der Autor des *Magazzino Toscano* anschloss. Die gegen das Gebot der christlichen Nächstenliebe, gegen die Politik aufgeklärter Herrscher und gegen die Idee der Gerechtigkeit gerichtete Schrift Benedettis schüre einen gefährlichen Hass im einfachen Volk. Sie rufe Beleidigungen und Verfolgungen der Juden hervor und sähe den schändlichen Samen einer verderbten Revolution, „d’una perversa rivoluzione“. Die Kritik sei jedem empfohlen, der ohne vorgefasste Meinung vernunftgemäß urteilen wolle. Die grässliche und gefährliche Ignoranz, so die abschließende Warnung im *Magazzino Toscano*, die im Geist des Volkes fest verwurzelt sei, könne erschreckende Konsequenzen gebären.⁴ Eine intensive Debatte rief das 1775 in Ancona erschienene antijüdische Pamphlet *Degli Errori dei Giudei* unter toskanischen Journalisten hervor. Positiv besprochen wurde dieses Werk in der *Gazzetta Universale*, der in der großherzoglichen Verlagsdruckerei von Gaetano Cambiagi⁵ erscheinenden Zeitung. Der größte Irrtum, die Blindheit der Juden bestehe darin, dass sie Christus nicht als den Messias anerkennen. Allein aus den Vorhersagen der Propheten und der heiligen Schrift werde in den *Errori* nachgewiesen, dass der Messias bereits gekommen sei und dass die Erwartungen der Juden enttäuscht werden würden. Im folgenden wird auf die lange und verwickelte Editions-geschichte dieses Werkes verwiesen. Es sei ursprünglich, etwa um das Jahr 1000, von dem marokkanischen Rabbiner Samuel auf arabisch geschrieben und im 14. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt worden. Nun liege erstmals eine italienische Ausgabe vor, die ein Florentiner Gelehrter erstellt habe.⁶ Die positive Besprechung der Schrift *Degli Errori dei Giudei* in der *Gazzetta Universale* rief eine scharfe Erwiderung

¹ La Difesa della Religione giudaica contro le imputazioni del Sig. di Voltaire (1770); Besprechung in: *Notizie Letterarie*, N° 22, 1 giugno 1771, col. 347-350; N° 23, 8 giugno 1771, col. 364-367; N° 24, 15 giugno 1771, col. 374-379.

² [J. R. Saraval], *Lettera apologetica* (1775); M. Steinschneider, *Die italienische Literatur der Juden*, in: *MGWJ* 43 (1899), S. 569f.

³ G. B. Benedetti, *Dissertazione* (1775).

⁴ *Magazzino Toscano*, 28 (1776), S. 107-111.

⁵ Cambiagi hatte aber auch hebräische religiöse Schriften für die jüdische Gemeinde von Florenz gedruckt; s. die Rechnung vom 19. Juli 1790 in: *ACIF*, D. 5. 1. Tumulti Antisemitici, busta 3, N° 1.

⁶ *Gazzetta Universale*, 4 luglio 1775, S. 423.

seitens des *Magazzino Toscano* hervor. Zunächst stellte der Rezensent die Thesen von der Editions-geschichte des Werkes in Frage und wies auf verschiedene andere, bereits früher erschienene italienische Übersetzungen hin. Die Journalisten der *Gazzetta Universale* hätten ihr Lob über ein gänzlich unwürdiges Werk ausgegossen, das allein Tadel verdiene und lediglich Märchen auftische.¹ Ambivalenter fällt das Urteil in den *Novelle Letterarie* aus, wo es heißt, es handele sich bei dem Werk um eine kräftige und deutliche Widerlegung der Irrtümer der Juden mit den Waffen der heiligen Schrift, was immer an Wahrem und Falschem über die Übersetzung desselben mitgeteilt werde.²

Eine neue Qualität bekam die toskanische Debatte über die Stellung der Juden in der Gesellschaft mit der Toleranzpolitik Josephs II. (1741–1790) in Österreich. Schon im Oktober 1781, nachdem der Kaiser das Toleranzpatent für die christlichen Minderheiten und das Hofdekret für die Juden Böhmens veröffentlicht hatte, berichtete die *Gazzetta Universale* über die neue österreichische Politik.³ Nachdem das Toleranzedikt für die Juden Wiens und Niederösterreichs erlassen war, würdigte die Zeitschrift *Novelle Letterarie* die Veröffentlichung der Rede des Rabbiners Elia Morpurgo aus dem nördlich von Triest gelegenen Ort Gradisca,⁴ die dieser zur Feier der kaiserlichen Dekrete gehalten hatte.⁵ Morpurgo, weise darin auf den Nutzen des Dekrets hin, das sowohl den Juden als auch den Staaten selbst zugute komme. In erster Linie liege der Vorteil der Toleranzpolitik darin, dass sie innerhalb des Judentums einen kulturellen Fortschritt hervorrufen werde, der die Juden an das gesellschaftliche Leben heranführe und helfen könne, Vorurteile und abergläubische Vorstellungen abzubauen. Vergleichsweise geringe Beachtung fand demgegenüber in der toskanischen Öffentlichkeit Christian Wilhelm Dohms wegweisende Veröffentlichung. Nur in einer kurzen Mitteilung machten die *Novelle Letterarie* auf das Erscheinen des Buches *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* aufmerksam. Der Autor, ein berühmter Staatsmann, habe auf die Juden als denjenigen Teil der bürgerlichen Gesellschaft aufmerksam gemacht, der bisher von den Wirtschaftswissenschaftlern und Reformern dieses Jahr-

¹ *Magazzino Toscano*, 21 (1775), S. 182-187.

² *Novelle letterarie*, N° 44, 3 novembre 1775, Sp. 702. Auf eine venezianische Ausgabe hatte die Zeitschrift bereits 1770, ebd. Sp. 59, aufmerksam gemacht.

³ *Gazzetta Universale*, 30 ottobre 1781.

⁴ T. Catalan, *La Comunità ebraica di Trieste*, S. 19f.; L. C. Dubin, *The Port Jews of Habsburg Trieste*, S. 64-94.

⁵ E. Morpurgo, *Discorso* (1782); *Novelle Letterarie* N° 51, 20 dicembre 1782, Sp. 811-813.

hunderts noch nicht in den Blick genommen worden sei, so der knappe Kommentar.¹

Die Idee der religiösen Toleranz fand auch in der Toskana immer mehr Zustimmung. 1786 war in Livorno etwa eine italienische Übersetzung von Lessings Drama *Die Juden* erschienen,² und eine weitere toskanische Zeitschrift, das an Voltaire orientierte Florentiner Monatsblatt *Lo Spirito dell'Europa* schloss sich dem neuen Denken an. Es druckte einen anonymen bischöflichen Hirtenbrief über religiöse Toleranz ab, der, so die redaktionelle Vorbemerkung, noch nicht seinen Weg über die Berge gefunden habe und in Italien weitgehend unbekannt sei. Der Unterschied des Glaubens, heißt es darin, dürfe keine größere Zwietracht hervorrufen als unterschiedliche Accessoires, Sprachen und Gewohnheiten oder verschiedene Anschauungen über Physik und Metaphysik. Ein wirklicher Christ zu sein, heiße auch, seinen Nächsten zu lieben und zu tolerieren. Bürgerliche und religiöse Intoleranz rufe allein Unglück hervor.³ Mit euphorischen Worten schildert ein weiterer Artikel im *Spirito dell'Europa* die religiöse und politische Toleranz in Holland. Alle Menschen haben dort die Freiheit, Gott auf ihre Art zu dienen; ob Juden, Moslems, Reformierte oder Katholiken, alle sehen sich als Kinder derselben Natur und genießen die gleichen Rechte. Portugiesische Juden, französische Flüchtlinge und verfolgte Autoren finden hier Schutz, Sicherheit und Asyl vor tyrannischer Verfolgung.⁴ In ähnlichen Worten wird in einer weiteren Zeitschrift der Florentiner Aufklärung, dem *Corriere dell'Europa*, auch die Situation in Frankfurt am Main, auch wenn sie der dortigen Realität keineswegs entsprochen haben mögen, beschrieben. Es herrsche dort ein Genius der Freiheit, heißt es in einem anonymen Brief, und Toleranz sei das religiöse Gebot der Stadt. Calvinisten, Lutheraner, Katholiken und Juden hätten alle ihre eigenen Gotteshäuser, und da sie nicht zum Gegenstand der Streitigkeiten von Dominikanern und Franziskanern würden, herrsche unter ihnen Friede und eine beneidenswerte Eintracht.⁵

Auch wenn sich die Einstellung der toskanischen Aufklärer gegenüber Juden und der jüdischen Kultur in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts deutlich verbessert hatte, und sie langsam Anschluss fanden an die europäische Debatte über religiöse Toleranz und „die bürgerliche Verbesserung“ der Juden, blieben erhebliche Unterschiede zur Entwicklung in

¹ Nouvelle letterarie, N° 42, 17 ottobre 1783, Sp. 671. Eine italienische Übersetzung von Dohms *Verbesserung* erschien 1807 in Mantua.

² G. E. Lessing, *Gli Ebrei*, Livorno 1786; R. De Felice, *Per una storia del problema ebraico*, S. 327f.

³ *Lo Spirito dell'Europa letteraria e politica*, N° 6 (1784), S. 49-55.

⁴ Ebd. N° 6 (1785), S. 53-57.

⁵ *Il Corriere Europeo*, N° 2 (1784), S. 3-8.

Preußen bestehen. Unvorstellbar wäre es der Redaktion einer Zeitschrift in Florenz oder Livorno etwa gewesen, mit Witz und Ironie antijüdische Vorurteile zu karikieren, wie es das *Berlinische litterarische Wochenblatt* tat, eine Zeitschrift, in der ansonsten keine Beiträge zu jüdischen Themen erschienen sind. In einer Anekdote wurde erzählt, wie sich ein Jude und ein Franzose nach einer Theateraufführung über das angeschaute Stück unterhielten. Der Franzose meinte, das Stück hätte zwei Schwächen, der Jude und der Gastwirt seien als ehrliche Leute gezeichnet. Daraufhin antwortete der Jude, dass zumindest der Franzose in dem Stück recht gut geschildert sei: er sei impertinent und fade.¹

Der Unterschied der öffentlichen Auseinandersetzung über die jüdische Frage in den Aufklärungszeitschriften Preußens und der Toskana bestand in erster Linie darin, dass in Preußen, vor allem nach der Veröffentlichung von Dohms Werk,² die Debatte realitätsbezogen und auf konkrete Reformschritte ausgerichtet geführt wurde.³ So veröffentlichte etwa die Berliner Zeitschrift *Olla Potrida* 1781 einen Auszug aus Dohms Werk über die Frage, „ob den Juden durch ihr Religionsgesetz der Kriegsdienst untersagt“ werde,⁴ während sich die toskanischen Aufklärungszeitschriften noch über die Editions-geschichte eines antijüdischen Pamphlets auseinandersetzten. Der zweite Unterschied zwischen den preußischen und toskanischen Aufklärungsblättern bestand hinsichtlich der Mitarbeit von Juden. Während in Preußen neben Moses Mendelssohn bald eine größere Zahl von jüdischen Intellektuellen sich an den öffentlichen Debatten beteiligte, findet sich in den Zeitschriften von Florenz und Livorno kaum ein Artikel, der von einem jüdischen Autor verfasst wurde. Nahezu als Ausnahme kann ein Beitrag von Cesare Lampronti, dem Sekretär der jüdischen Gemeinde von Florenz, in der Zeitschrift *Magazzino Toscano* gelten. Lampronti, der eine medizinische Ausbildung absolviert hatte, verfolgte weiterhin die medizinisch-wissenschaftlichen Kontroversen seiner Zeit und veröffentlichte 1776 im *Magazzino toscano* einen Beitrag über die Frage der Pockenimpfung,⁵ ein Thema das auch in der preußischen, hebräischen Zeitschrift *Ha-Meassef* erörtert werden sollte.⁶ Selbst Salomone Fiorentino konnte erst 1810 einen Text, ein Gedicht über die Unsterblichkeit der Seele, in der

¹ Berlinisches litterarisches Wochenblatt, 1. Bd., 6. Stück, 3. Feb. 1777.

² C. W. Dohm, *Riforma politica degli Ebrei*, Mantova 1807; s. dazu: P. Bernardini, *Intorno alla prima edizione italiana dello Dohm*, in: *Studi in onore di L. Bulferetti*, Bd. 2-3, S. 1225-1238.

³ S. dazu: S. Jersch-Wenzel, *Die Juden im Zeitalter der Aufklärung*, in: Blasius/Diner, *Zerbrochene Geschichte*, S. 51.

⁴ *Olla Potrida*, 1781, 4. St. S. 50-59.

⁵ *Magazzino Toscano*, Bd. 28 (1776), S. 57-76.

⁶ *Ha-Meassef* Bd. 6 (1790), S. 99.

Zeitschrift der livornesischen Akademie veröffentlichen.¹ Wie sehr sich das intellektuelle Klima in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in beiden Ländern voneinander unterschied, zeigte sich nicht zuletzt daran, dass in Preußen nunmehr auch unter den Juden das Projekt einer eigenen jüdischen Zeitschrift realisiert werden konnte. In der Mitte des Jahrhunderts war Moses Mendelssohn noch mit der Idee einer jüdischen Zeitschrift am Widerstand innerhalb der jüdischen Gemeinde gescheitert; lediglich zwei Ausgaben seiner hebräischen Zeitschrift *Kohelet Mussar* (Der Sittenprediger), konnten erscheinen.² Demgegenüber hatte sich in Königsberg zu Beginn der achtziger Jahre um den Sprachwissenschaftler und Pädagogen Isaac Euchel (1756–1804) ein Kreis junger jüdischer Aufklärer gefunden, die eine Zeitschrift in hebräischer Sprache, *Ha-Meassef* (Der Sammler), herausgab, die der Aufklärung und Erziehung der Juden dienen sollte und sich die *Berlinische Monatschrift* zum Vorbild genommen hatte.³ Dass in dieser Zeitschrift die jüdische Gemeinde von Livorno einen nahezu legendären Ruf genoss, mag für die Integration der Juden in die städtische Gesellschaft zutreffend sein, als Vorbild jüdischer Aufklärung konnten die Juden Livornos nur schwerlich bezeichnet werden.⁴

5. Freimaurer und Juden

Während die *République des lettres* mit den Societäten und Akademien ihre Institutionen und mit den Zeitschriften ihre Medien entwickelt hatte, suchte eine weitere „gesellschaftliche Formation“⁵ im Zeitalter der Aufklärung, im Geheimnis eine Antwort auf die politischen und moralischen Fragen der Zeit. In den 1730er Jahren hatten englische Adlige in Livorno eine Loge gegründet,⁶ in der christliche und jüdische Kaufleute, katholische und protestantische Intellektuelle zusammengekommen waren,⁷ und

¹ Atti dell Accademia Italiana, Bd. 2, (1810), S. 119-163.

² M. Mendelssohn, *Kohelet Mussar* (Der Sittenprediger), Berlin 1758; s. dazu: A. Altman, Moses Mendelssohn, S. 83-91.

³ A. Kennecke, *HaMe'assef*. Die erste moderne Zeitschrift der Juden, in: *Das achtzehnte Jahrhundert* 23 (1999), S. 176-199; Ders., *Hame'assef* – die erste hebräische Zeitschrift, in: *Menora* 2001, S. 39-65; Ders., „Der *HaMe'assef*“ und sein erster Herausgeber Isaac Euchel, in: M. Nagel, *Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung*, S. 67-83; W. Röhl, *The Kassel „Ha-Meassef“ of 1799*, in: Reinharz/Schatzberg, *The Jewish Response*, S.32-38; A. Ajzensztejn, *Die jüdische Gemeinschaft in Königsberg*, S. 111-114

⁴ Vgl. dazu die Berichterstattung über Livorno in: *Ha-Meassef* 6 (1789-1790), S. 171-176, nach: L. C. Dubin, *Trieste and Berlin*, in: Katz, *Toward Modernity*, S. 206.

⁵ R. Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 49.

⁶ J. A. Ferrer-Benimeli, *Los Archivos Secretos Vaticanos y la Masoneria*, S. 201.

⁷ F. Venturi, *Settecento riformatore*, Bd. 1., S. 54.

der auch Gioseffo Attias angehörte. Insbesondere die religiös gemischte Zusammensetzung dieser Loge habe, so Josef Gabriel Findel in seiner erstmals 1861 erschienenen Darstellung der Geschichte der Freimaurer, den Argwohn der katholischen Kirche hervorgerufen und die Congregatio de Santo Offizio zu einer Untersuchung veranlasst.¹ Diese habe schließlich dem Papst Clemens XII. 1738 empfohlen, seine Bulle gegen die Freimaurer *In eminenti Apostolatus specula* zu erlassen.² Kurz darauf beantragten die Inquisitionsbehörden, das Haus von Josef Attias zu durchsuchen.³ Während die Entstehung der livornesischen Loge und die Zusammensetzung ihrer Mitglieder weniger gut belegt ist, liegen über die Loge von Florenz genaue Dokumente und zahlreiche Untersuchungen vor.⁴ Die Loge wurde zwischen 1731 und 1732 ebenfalls von englischen Adligen, Kaufleuten und Diplomaten gestiftet, eine Gründung, die nur wenige Jahre darauf internationale Aufmerksamkeit erlangte. 1737 berichtete die Zeitschrift *Acta Historico Ecclesiastica*, dass eine Gedenkmünze zur Erinnerung an die Gründung der Freimaurerloge in Florenz geprägt worden sei.⁵ Sie übernahm ebenso wie die Logen in Livorno die in England entwickelten Statuten, nach denen die Freimaurerlogen religiös nicht festgelegt waren und auch für jüdische Mitglieder offen standen.⁶ Etwa sechzig Bürger aus Florenz traten der Loge bei, unter ihnen Geistliche, die für die religiösen und kulturellen Neuerungen offen waren, sowie Intellektuelle, die sich von der katholischen Kirche entfernt hatten und deistische Vorstellungen vertraten. Zu den Gründungsmitgliedern der Loge gehörte auch ein Jude, wie der Botschafter der Republik Lucca in Florenz, Lorenzo Diodati überliefert hat.⁷ Nach Ferdinand Sbigoli war eine Frau Suarez der Loge beigetreten, bei der es sich dem Namen nach ebenfalls um eine Jüdin gehandelt haben

¹ J. G. Findel, *Geschichte der Freimaurerei*, Bd. 1 (1861), S. 268. Einschränkend dazu: C. Francovich, *Storia della massoneria in Italia*, S. 73.

² *Acta historico ecclesiastica*, Oder Gesammelte Nachrichten von den neuesten Kirchengeschichten, Bd. 2, Leipzig-Weimar 1738, S. 1058-1060.

³ F. Sbigoli, *Tommaso Crudeli e i primi Framassoni in Firenze*, S. 181.

⁴ C. Francovich, *Storia della massoneria in Italia*, S. 49-85; J. A. Ferrer-Benimeli, *Los Archivos Secretos Vaticanos y la Masoneria*, S. 102-104, 191-288; F. Bertini, *La massoneria in Toscana*, in: Ciufoletti, *Le Origini della Massoneria*, S. 43-163; N. Hans, *The Masonic Lodge in Florence in the Eighteenth Century*, in: *Ars Quatuor Coronatorum*, London, 7 (1958), S. 109-112.

⁵ *Acta Historico Ecclesiastica*, 1. Theil, 1737, S. 116.

⁶ J. J. Anderson, *The Constitutions of the Free-Masons (1723)*, nach: J. Katz, *Jews and Freemasons*, S. 13.

⁷ *Archivio di Stato, Lucca, Cancelleria della Republica, Scritture segrete. Consiglio Generales 685*, nach: J. A. Ferrer-Benimeli, *Los Archivos Secretos Vaticanos y la Masoneria*, S. 102f.

könnte.¹ Angeschlossen hatten sich der Florentiner Loge auch einige deutsche Intellektuelle, etwa der wegen seiner atheistischen Einstellung innerhalb der Loge nicht unumstrittene Philipp Stosch.

Zu den ersten toskanischen Mitgliedern gehörten der Arzt Antonio Cocchi (1695–1758) und der Schriftsteller Tommaso Crudeli (1703–1745). Cocchi hatte sich nach seinem Medizinstudium sprachwissenschaftlichen Studien gewidmet und in diesem Zusammenhang auch hebräische Handschriften gelesen. Während einer Englandreise, auf der er Newton kennen gelernt hatte und in die Royal Academy eingeladen wurde, interessierte er sich insbesondere für die laizistischen Aspekte der englischen Kultur. Nach Florenz zurückgekehrt, war er erneut als Arzt tätig. Er hielt Kontakt zu den Engländern in der Stadt, die ihn schließlich als erstes italienisches Mitglied in die Freimaurerloge aufnahmen. Obgleich Cocchi in seinem umfangreichen Tagebuch auch hebräische Eintragungen vornahm² und in seinen Briefen an Muratori ihm die Lektüre der Schriften von John Locke empfahl, hatte er sich über seine Haltung zum Judentum oder zur Frage der religiösen Toleranz nicht geäußert. Auch persönliche Beziehungen zu Juden scheint er nicht gehabt zu haben.³

Der Sprachlehrer und Schriftsteller Tommaso Crudeli stand ebenso in engem Kontakt mit dem Kreis der Engländer, die ihn vor allem wegen seiner geistreichen und spöttischen Gedichte, in denen er über die Vorurteile der Gesellschaft und die Verlogenheit des Klerus herzog, schätzten.⁴ In einem unveröffentlichten Gedicht äußerte er sein Mitleid über einen Juden, der in Pisa erschlagen worden war.⁵ Über das Judentum generell aber scheint sich Crudeli nicht geäußert zu haben. Angesichts seiner sarkastischen, antireligiösen Gedichte dürfte er jedoch zur jüdischen Religion eine ähnlich zwiespältige Haltung eingenommen haben wie Voltaire. Wenig verwunderlich ist es, dass sich die Kirche in ihrem Kampf gegen die Freimaurer insbesondere gegen Crudeli richtete. Die römischen Inquisitoren hatten zunächst vergeblich versucht, die toskanischen Behörden zu einem härteren Vorgehen zu veranlassen. Gleichwohl entschieden sich die Florentiner Freimaurer, nachdem die Bulle *In eminenti Apostolatus specula* bekanntgegeben worden war, einer päpstlichen Verfolgung zuvorzukommen

¹ F. Sbigoli, Tommaso Crudeli, S. 70. Die livornesisch-jüdische Familie Suares ist aufgeführt in: Le famiglie ebraiche di Livorno nel 1809, in: J. P. Filippini, La comunità israelitica di Livorno durante il periodo napoleonico, in: Rivista italiana di studi napoleonici 19 (1982), S. 108f.

² Manuskript des von 1720 bis 1758 geführten, Effemeridi genannten Tagebuchs, in: Biblioteca della Facoltà de Medicina di Firenze.

³ DBI 26 (1982), S. 451-461.

⁴ DBI 31 (1985), S. 264-268.

⁵ T. Crudeli, Opere, S. 215-217.

und ihre Loge aufzulösen.¹ Die Kirche war damit jedoch nicht zufrieden. Ein zweiter Vorstoß bei dem in Florenz eingetroffenen neuen lothringischen Großherzog führte zum Erfolg. Am 9. Mai 1739 wurde Tommaso Crudeli verhaftet und dem Inquisitionstribunal übergeben.²

Die toskanischen Gründungen waren zunächst noch auf den Widerstand des letzten Medici-Großherzogs gestoßen, mit der Thronbesteigung der Habsburger aber wurden sie trotz der Verhaftung Crudelis geduldet.³ Die Entstehung der Freimaurerbewegung in Preußen hingegen ging auf die unmittelbaren Beziehungen der Freimaurer zu Friedrich II. und dessen 1738 in Braunschweig erfolgte Aufnahme in den Orden zurück. Nach der Rückkehr in seine Residenzstadt hatte er im Schloss Charlottenburg eine Hofloge etabliert,⁴ und 1740 gründeten hugenottische Kaufleute mit königlicher Unterstützung die Loge *Zu den drei Weltkugeln*.⁵ Französische Künstler, Gelehrte und Beamte bildeten zu Anfang der 1760er Jahre eine weitere Freimaurergruppe, aus der 1765 die Loge *Royale York zur Freundschaft* hervorging. Diese achtete weniger streng auf den exklusiven Charakter der Loge und bemühte sich vor allem um neue Mitglieder.⁶ Beide erhielten in der 1770 gegründeten *Großen Landesloge der Freimaurer in Deutschland* Konkurrenz, die von dem Generalstabsmedikus der preußischen Armee, Johann Wilhelm Kellner von Zinnendorf, gegründet wurde und der meinte, mit seiner Neugründung zur reinen freimaurerischen Lehre zurückzukehren.⁷ In Königsberg ging die Initiative zur Gründung einer Freimaurerloge ebenfalls auf französische Zugewanderte zurück.⁸ 1746 stiftete Charles Jacques de Bousquet de Laurant, ein in polnischen Diensten stehender französischer Offizier, eine Freimaurervereinigung, aus der 1760 die Loge *Zu den drei Kronen* hervorging. Zu deren Mitbegründern und aktiven Mitgliedern gehörte der Regimentsarzt Heinrich Daniel Gervais (1721–1779).⁹ Während die Loge *Zu den drei Kronen* als Tochterloge der Berliner Loge *Zu den drei Weltkugeln* gebildet worden war, gründete 1772 der Jurist Friedrich Ernst Jester (1743–1822) nach seiner Rückkehr aus Paris, wo er in den Orden aufgenommen worden war, die Loge *Zum*

¹ C. Francovich, *Storia della massoneria in Italia*, S. 73.

² F. Sbigoli, Tommaso Crudeli, passim; J. A. Ferrer-Benimeli, *Los Archivos Secretos Vaticanos y la Masoneria*, S. 198-202.

³ C. Lenning, *Encyclopädie der Freimaurerei*, Bd. 2 (1824), S. 109.

⁴ R. Endler, E. Schwarze, *Die Freimaurerbestände im GSPK*, S. 121.

⁵ F. A. v. Etzel, *Geschichte der Grossen National-Mutter-Loge* (1840).

⁶ K. Gudladt, *Freimaurer und Aufklärung in Berlin*, in: *Berlin in Geschichte und Gegenwart* 1995, S. 37-66; s. a.: K. Gerlach, *Royale York zur Freundschaft in Berlin (1762-1806)*, in: *Quatuor Coronati* 31 (1994), S. 51-79.

⁷ Wald, *Geschichte der Großen Landesloge (1920-1921)*.

⁸ F. Gause, *Die Geschichte der Stadt Königsberg*, Bd. 2., S. 222-224.

⁹ R. Fischer, *Geschichte der Johannisloge* (1910).

Totenkopf, die der *Großen Landesloge* von Zinnendorf unterstand.¹ Eines der prominentesten Mitglieder der Königsberger Loge *Zu den drei Kronen* war der spätere Königsberger Bürgermeister Theodor Gottlieb von Hippel (1741–1797),² der auch durch sein Plädoyer für die „bürgerliche Verbesserung der Weiber“ hervorgetreten und damit zu einem Fürsprecher der Emanzipation der Frauen geworden war,³ hinsichtlich der Juden aber zu denjenigen Zeitgenossen gehörte, die, so Ludwig Geiger, „die beschränktesten Ansichten hegen“.⁴ In einem Brief etwa hatte er vor dem „lasterhaften Volke“ der Juden gewarnt, und erklärt, sie seien unfähig zu staatsbürgerlichen Rechten.⁵ Ausführlich hatte er seine Position in einem Gutachten zur „bürgerlichen Verbesserung der Juden“ dargelegt. Unter ihnen, so führte er aus, herrsche noch immer der „Geist des Betrugs und der Übervortheilung“, und mit ihrem „nadelspitzen Scharfsinn“ seien sie nur auf ihren Eigennutz bedacht. Die „verzärtelten Juden“ würden sich vor den „harten Lehrjahren des Handwerks“ drücken, und es gebe nicht einen einzigen unter ihnen, der „sich auf den Ackerbau gelegt, und im Schweiß des Angesichts sein Brod gesucht“ habe. „Böse Gesellschaften verderben gute Sitten“, so seine nachdrückliche Warnung vor dem Umgang mit Juden, und mit Abscheu hält er fest: „Wahrlich, es ist ein schrecklicher, schauderhafter Gedanke,“ sich mit Juden einzulassen, ein Volk, „das noch nach so viel Jahrhunderten orientalisch geblieben und von seinen Gewohnheiten auch nicht den kleinsten Buchstaben aufgegeben hat“.⁶ Aufgrund dieser Vorurteile und Aversionen gegen Juden ist es nicht verwunderlich, wenn sich Hippel gegen die Aufnahme von Juden in den Orden gewehrt hat.⁷

Während die Gründung der toskanischen Logen auf die Initiative von Engländern zurückging, wurden die Logen in Berlin und Königsberg im wesentlichen auf Anregungen von Franzosen gestiftet. Diese unterschiedlichen Hintergründe prägten die Haltung der jeweiligen Logen in der Frage der Aufnahme von Juden. Die englischen Logen waren nach dem von Jacob Anderson mitentworfenen Statut religiös nicht gebunden und nahmen

¹ O. Hieber, *Geschichte der Johannisloge zum Totenkopf und Phönix* (1897).

² J. Kohnen, *Theodor Gottlieb von Hippel*.

³ T. G. v. Hippel, *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* (1792); s. dazu; A. Lindemann-Stark, „Die Rechte beyder Geschlechter sind einander gleich“, in: Kohnen, *Königsberg*, S. 289-308.

⁴ L. Geiger, *Geschichte der Juden in Berlin*, I., S. 141.

⁵ L. Geiger, *Geschichte der Juden in Berlin*, II., S. 177.

⁶ T. G. v. Hippel, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, in: GSPK, II. HA, Abt. 9, Materien Tit. LXVI Sekt. 1, Nr. 4, Bd. 4. Dieses zu Lebzeiten Hippels unveröffentlicht gebliebene Gutachten erschien 1842 in: W. Dorow, *Reminiscenzen*, S. 286-299.

⁷ Zum Verhältnis von Hippel zu den Juden s. a.: J. Kohnen, *Hippel und die Juden*, in: *Recherches Germaniques* 21 (1991), S. 79-95.

auch Juden auf.¹ In Frankreich hingegen hatten die Logenbrüder nach der päpstlichen Bulle von 1738 versucht, der Freimaurerei ein christliches Fundament zu geben und sie in eine christlich-mittelalterliche Tradition zu stellen.² Eine 1742 erschienene *Apologie der Freimaurerorden* bestimmte daher in ihrem ersten Paragraphen, dass nur Christen in den Orden aufgenommen würden, Juden, Moslems und Heiden könnten als Ungläubige nicht Mitglied der Freimaurerlogen werden.³ Die von Anderson herausgegebenen Statuten, nach denen die Logen für alle Religionsgemeinschaften offen waren, wurden zwar auch ins Deutsche übersetzt, im Anhang der zweiten Auflage von 1743 jedoch ist eine deutsche Übersetzung der genannten französischen *Apologie* aufgenommen worden.⁴ Wie sehr die beiden Dokumente sich widersprachen, ist schon von aufmerksamen Zeitgenossen bemerkt worden. Der Theologe an der Universität Frankfurt an der Oder Christian Ernst Simonetti notierte in einem Sendschreiben an die Freimaurer, dass er nicht verstehe, wie diese beiden Positionen sich verbinden ließen.⁵

Zunächst aber schien unter den Berliner Freimaurern die Frage der Mitgliedschaft von Juden noch unentschieden zu sein. 1763 wurde das Thema an die *Weltkugelloge* herangetragen, nachdem ein Jude namens Bruck um Aufnahme in die Loge gebeten hatte, und bereit war, einhundert Gulden zu spenden. Der Antrag wurde zwar abgelehnt, noch aber war nicht sein Judentum dafür ausschlaggebend, sondern Zweifel gegenüber dem Charakter des Kandidaten.⁶ Nicht auszuschließen ist, dass es sich hierbei um den frühen Fall eines antisemitischen Stereotyps handelte, wie er etwa in einem Freimaurerbrief des Jahres 1826 formuliert wurde. Auf die Frage, ob Juden aufgenommen werden könnten, sinniert der Autor, die Juden würden nur durch ihr Gold die armen Logen in Versuchung führen, wie sie sich durch ihr Gold bereits so manche Vorrechte zum Schaden der Mitbürger erkaufte hätten.⁷ Während die *Weltkugelloge* den Aufnahmeantrag eines Juden abgelehnt hatte, machte die Loge *Royale York zur Freundschaft* eine Ausnahme von der Regel des generellen Ausschlusses von Juden. 1767 wurde der jüdische Kaufmann Salomon Tobias Moses in den Orden aufgenom-

¹ J. Anderson, *The Constitutions of the Free-Masons*, nach: J. Katz, *Jews and Freemasons*, S. 13.

² J. Katz, *Jews and Freemasons*, S. 19f.

³ *Apologie pour l'ordre des Franc-Maçons* (1742), nach: J. Katz, *Jews and Freemasons*, S. 20.

⁴ J. J. Anderson, *Neues Constitutionen-Buch*, 2. Aufl. (1743); Anhang: Schutz-Schrift für den Frey-Maurer-Orden, S. 12.

⁵ C. E. Simonetti, *Sendschreiben an die Ehrwürdige Loge der Freymäurer in Berlin* (1744), S. 65; vgl. J. Katz, *Jews and Freemasons*, S. 21.

⁶ J. Katz, *Jews and Freemasons*, S. 22.

⁷ *Zeitschrift für Freimaurerei*, Altenburg, Jg. 1826, 1. Heft, S. 22f.

men, und es wurde ihm gestattet, seinen Eid auf die fünf Bücher Moses abzulegen. Schon 1768 aber, vermutlich weil er nach Holland ging, verabschiedete er sich von der Berliner Loge. Gleichwohl stellte er sich noch sieben Jahre später bei einem Besuch in der Amsterdamer Freimaurerloge als Mitglied der *Royale York* vor.¹

In der gleichen Zeit, in der Salomon Tobias Moses in die *Royale York* aufgenommen wurde, hatte die *Weltkugelloge* ein neues Statut angenommen und darin bekräftigt, dass nur Christen in den ehrwürdigen Orden aufgenommen werden könnten,² eine Politik, die auch in Königsberg forciert wurde. 1770 legte der Königsberger Freimaurer Freiherr Johann August von Starck eine deutsche Übersetzung der französischen Apologie der Freimaurer vor, die zum zentralen Text in der Frage der Mitgliedschaft von Juden in den Orden wurden. Nur Christen, so insistierte Starck, könnten Freimaurer werden.³

Während also die Freimaurer in Preußen auf dem exklusiv christlichen Charakter ihrer Vereinigung beharrten, kamen in der Freimaurerloge von Florenz, wie der Vikar des Bischofs von Pisa, Angelo Franceschi, berichtete, Katholiken, Protestanten und Juden zusammen.⁴ Berliner Freimaurer hingegen protestierten scharf gegen den Versuch des in Österreich tätigen Freimaurers Hans Heinrich von Ecker und Eckhoffen, der 1782 auf dem nationalen Freimaurerkongress das Programm seines *Ordens der Asiatischen Brüder* vorlegen wollte, in dem sowohl Juden als auch Christen tätig sein sollten und dessen „Instruktionen“, so Franz Josef Molitor in einem Manuskript von 1820, „aus der Cabbala entlehnt“ waren.⁵ In ihrer Kritik an von Ecker ging es den Berliner Freimaurern in erster Linie darum, die Reinheit des Christentums zu bewahren.⁶ Dennoch hielt von Ecker an seinem Projekt eines religiös nicht gebundenen Ordens fest und arbeitete dabei eng mit dem Juden Ephraim Josef Hirschel zusammen, der zuvor für zwei Jahre in Berlin gewesen war und hier mit Moses Mendelssohn, Isaac Daniel Itzig und David Friedländer verkehrt hatte.⁷ Trotz des scharfen Protestes der Berliner Logen war es von Ecker gelungen, auch in der preußischen Hauptstadt eine Gruppe der *Asiatischen Brüder* zu bilden, der neben

¹ K. Gerlach, *Royale York zur Freundschaft in Berlin*, in: *Quatuor Coronati* 31 (1994), S. 63f. Vgl. J. Katz, *Jews and Freemasons*, S. 22; Ders., *Aus dem Ghetto*, S. 58.

² J. Katz, *Jews and Freemasons*, S. 22.

³ J. A. Starck, *Apologie des Ordens der Frey-Maurer* (1770).

⁴ J. A. Ferrer Benimeli, *Los Archivos secretos vaticanos y la Masoneria*, S. 555/56; s. a.: F. Bertini, *La massoneria*, S. 86.

⁵ Abgedruckt in: J. Katz, *The First Controversy over Accepting Jews as Freemasons*, in: *Zion* 30 (1965), S. 204f.

⁶ J. Katz, *Der Orden der Asiatischen Brüder*, in: H. Reinalter (Hg.), *Freimaurer und Geheimbünde*, S. 240-244.

⁷ J. Katz, Mendelssohn und E. J. Hirschfeld, in: *BLBI* 7 (1964), S. 295-311.

jüdischen Mitgliedern wie Isaac Daniel Itzig gar der Kronprinz und spätere König Friedrich Wilhelm II. nebst den spiritistisch-mystischen Rosenkreuzern Johann Rudolf von Bischoffwerder und Johann Christoph von Wöllner angehörten.¹

In den Jahren nach 1782, als die Frage der Toleranz und der bürgerlichen Verbesserung der Juden Thema öffentlicher Auseinandersetzungen war, schien sich auch in den Berliner Logen eine gemäßigttere Haltung anzukündigen. Eine Tochterloge der Berliner Loge *Royale York* fragte 1784 bei der Mutterloge an, ob es erlaubt sei, wohlhabende Juden als Mitglieder aufzunehmen und erinnerte in ihrer Anfrage an die Aufnahme von Juden in den englischen Logen. Die Berliner Loge wies die Frage nicht umgehend zurück, sondern bestätigte zunächst, dass in England Juden durchaus aufgenommen würden. Der Tochterloge empfahl sie daher, die Aufnahmeanträge der Juden genau zu prüfen, und empfahl, man solle von ihnen eine angemessene Gebühr verlangen. Gleichwohl konnten die Berliner Freimaurer nicht umhin, eine der jüdischen Tradition widersprechende Bedingung zu stellen und von den jüdischen Aspiranten zu verlangen, dass sie glattrasiert sein sollten.² Selbst in der Loge *Zu den drei Weltkugeln*, die heftiger noch für den Ausschluss von Juden votiert hatte als die *Royale York*, sind in diesen Jahren konziliantere Töne zu vernehmen gewesen. Zum Jahresabschluss 1784 hielt Friedrich Gedike in der Loge ein Plädoyer für Toleranz innerhalb der Freimaurerlogen. Auch wenn er das Judentum nicht dezidiert erwähnte, sprach sich Gedike dafür aus, die religiösen Unterschiede, die die Menschen im bürgerlichen Leben voneinander trennen, in den Logen aufzuheben. Im Tempel der Maurerei sollten die religiösen Scheidewände niedergerissen werden.³ 1787 hingegen erschien in Kopenhagen eine anonym veröffentlichte und dem Freund Gedikes, Johann Erich Biester, gewidmete Schrift, die in aller Schärfe gegen die Teilnahme von Juden in den Freimaurerlogen polemisierte und insbesondere den *Orden der Asiatischen Brüder* kritisierte.⁴ Autor dieses heftigen Angriffs gegen die Aufnahme von Juden war der Kopenhagener Freimaurer Friedrich Münter, der ausgedehnte Reisen durch Deutschland und Italien unternommen hatte. In Berlin war er dabei mit Aufklärern zusammengekommen, die sich für die Anerkennung der Juden eingesetzt hatten. Er wurde auf die

¹ [Anonym], Die Asiatischen Brüder in Berlin und Wien. Ein Beitrag zur Geschichte der geheimen Gesellschaften des vorigen Jahrhunderts, in: *Latomia. Freimaurerische Vierteljahresschrift*, Bd. 22, Leipzig 1863, S. 18-37, v.a. S. 23-25.

² J. Katz, *Jews and Freemasons*, S. 22.

³ F. Gedike, Über Toleranz der verschiedenen Meinungen in der Maurerei, in: *BM*, Bd. 7 (1786), S. 166-177.

⁴ [F. Münter], Authentische Nachricht von den Ritter- und Brüder- Eingeweihten aus Asien. Zur Beherzigung für Freymaurern (1787).

Verdienste angesprochen, die sich sein Vater um die religiöse Toleranz erworben habe und hatte sich mehrfach mit Moses Mendelssohn getroffen.¹ Bei seinem Aufenthalt in der Toskana stand er gleichfalls mit dem aufgeklärten Publikum in Verbindung. Er nahm Kontakt zu den dortigen Freimaurerkreisen auf und lernte deren Haltung in Fragen der religiösen Toleranz kennen und besuchte gar die Synagoge von Livorno.² Trotz dieser Erfahrungen, die Münter durchaus zu einer toleranteren Einstellung gegenüber dem Judentum hätten führen können, hielt er an seinen Voreingenommenheiten fest. Mendelssohn etwa beschreibt er in seinem Reisetagebuch als einen kleinen, hässlichen Mann, der vollends aussehe wie ein Jude, und nicht ohne innere Zufriedenheit schildert er, wie Lavater Mendelssohn in einem religionsphilosophischen Disput angeblich in Bedrängnis gebracht habe. Von der Synagoge in Livorno schrieb er lediglich, sie sei zwar allseits berühmt, aber schmutzig und dunkel. In seiner *Authentischen Nachricht* behauptete Münter, der es aufgrund seiner Reise in die Toskana hätte besser wissen müssen, fälschlicherweise, dass die Satzungen aller Freimaurerlogen auf dem Prinzip beruhten, nur Christen aufzunehmen. Lediglich einige Logen in Holland würden eine Ausnahme darstellen, die damit jedoch gegen die freimaurerischen Grundsätze verstoßen hätten.³

Gegen Münters Polemik erschien eine weitere anonyme Schrift, die von einem fiktiven Herausgeber veröffentlicht worden ist und ebenfalls Johann Erich Biester gewidmet war. Autor war der bereits erwähnte Mitbegründer des *Ordens der Asiatischen Brüder* Carl von Ecker. Er wies die Angriffe gegen die Loge zurück und zeigte, dass durchaus Juden in Freimaurerlogen aufgenommen worden seien. Trotz dieses eindeutigen Plädoyers für den Eintritt von Juden in die Freimaurerlogen, war der Text von Ecker gleichwohl nicht frei von antijüdischen Klischeebildern.⁴

Ganz im Sinne der Münterschen Anklagen und entsprechend der von dem Königsberger Freimaurer Starck übersetzten *Apologie* zeigten die ostpreußischen Logen keinerlei Bereitschaft, Juden in ihre Reihen aufzunehmen. Als 1789 drei auf der Durchreise befindliche jüdische Freimaurer aus Petersburg darum baten, an den Aktivitäten der *Dreikronenloge* teilhaben zu dürfen, wurden sie nicht nur brüsk zurückgewiesen. Die Königsberger Freimaurer fühlten sich darüber hinaus verpflichtet, ihre Tochterlogen von

¹ F. Münter, Aus den Tagebüchern, Bd. 2, S. 37-54.

² F. Münter, Aus den Tagebüchern, Bd. 2, S. 202.

³ Nach: J. Katz, Der Orden der Asiatischen Brüder, S. 258; vgl. C. Francovich, Storia della massoneria in Italia, S. 381-433. Auf die antijüdischen Vorurteile Münters geht Francovich nicht ein.

⁴ [C. von Ecker], Werden und können Israeliten zu Freymaurern aufgenommen werden? (1788); vgl. J. Katz, Der Orden der Asiatischen Brüder, S. 260-262.

dem Vorfall zu unterrichten und sie anzuhalten, gleicherweise fremden Juden den Zutritt zu ihren Logenhäusern zu verwehren.¹

Um den Widerspruch zwischen der universellen Verbrüderungsidee und dem Ausschluss von Juden zu überwinden, beschlossen die Berliner Freimaurer Otto von Hirschfeld und Catter, eine neue Loge zu gründen, der sie den programmatischen Namen *Loge zur Toleranz* gaben und die auch für „aufgeklärte Juden“ offen sein sollte.² Trotz dieser aufgeklärten Haltung war die Sprache der Gründer keineswegs frei von antijüdischen Untertönen, etwa wenn sie schrieben, die Loge sollte „veraltete Vorurtheile“ der Juden gegenüber dem Christentum ausräumen und „die Juden gewissermaßen menschlicher machen“, oder wenn sie betonten, dass nur solche Juden aufgenommen würden, die „sich schon zu einer beträchtlichen Stufe der Kultur emporgeschwungen“ hätten.³ Dennoch traten einige Berliner Juden dieser Loge bei, unter ihnen Isaac Daniel Itzig, Marcus Herz und Salomon Levy. Obgleich die Loge nach einer Kabinettsorder vom Januar 1790 unter königlichem Patronat stand, erfuhr ihr Antrag auf Anerkennung durch die Große Landesloge eine scharfe Abfuhr. Auch die *Loge Zu den drei Weltkugeln* schloss sich dieser Position an und warnte darüber hinaus ihre Tochterlogen vor einer Zusammenarbeit mit der *Loge zur Toleranz*.⁴ Und dies, obgleich die Toleranzloge bei der Bitte um Zulassung Bedenken gegen die Mitgliedschaft von Juden auf eine Weise antizipiert hatte, die selbst von judenfeindlichen Verblendungen zeugte. Die jüdischen Freimaurer, so heißt es in der Anfrage, hätten sich von der alten jüdischen Orthodoxie befreit und lebten streng nach den Gesetzen des Ordens. Sie hätten ihren Eid auf das Evangelium St. Johannis geleistet und verehrten Christus so wie jeder wahre Maurer. Allein die Rücksicht auf ihre Familien und die Gefahr, ihr Vermögen zu verlieren, hätten sie daran gehindert, zum Christentum überzutreten.⁵

Im Herbst 1796, in jener Zeit, in der die Freimaurer in Berlin und Königsberg mit aller Schärfe gegen die Aufnahme von Juden stritten, gründeten in Livorno ansässige Franzosen und livornesische Bürger die Loge *Les Amis de l'Union Parfaite, Freunde Vollkommener Eintracht*, als eine

¹ R. Fischer, Geschichte der Johannisloge, S. 138.

² GSPK, HA Freimaurer, 5.2. B 60: Correspondenz der Loge zur Toleranz, 1787.

³ Maurerisches Taschenbuch auf das Jahr 5802-5806 von X. Y. Z. [d. i. C. Friedrich Wilhelm Cosmann, v. Held] (1802-1806), S. 231: Unter dem Titel: Bekenntnis zur Loge der Toleranz, Berlin 1790, ist ein kleiner, 6seitiger Prospekt der Loge erschienen.

⁴ Lenning, Encyclopädie der Freimaurerei, Bd. 3 (1828), S. 533f; s. a. J. Toury, Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum, S. 194; D. Hertz, Die jüdischen Salons, S. 129.

⁵ GSPK, HA Freimaurer, 5.2. B 60, Bl. 18, Brief von von Hirschfeld an die Große Landesloge; vgl. R. Fischer, Geschichte der Johannisloge, S. 139.

Schwesterloge der Loge von Perpignan.¹ Die in Livorno tätigen französischen Freimaurer hatten nunmehr die exklusiv-christliche Orientierung der französischen freimaurerischen Tradition überwunden. Sie hatten sich jacobinisch-egalitären Prinzipien zugewandt und vertraten die Idee der Gleichheit und religiösen Toleranz. Zu den Gründungsmitgliedern gehörten die Juden Samuel Bonfil, Daniel Medina, Angiolo und Giosuè Tedesco und Giosuè Ergas.² Medina und Bonfil hatten sich darüber hinaus durch Sachspenden an der Ausgestaltung des Logensitzes beteiligt.³ So war es ein Charakteristikum der toskanischen Logen, dass von ihnen entscheidende politische Initiativen hervorgingen und dass das Prinzip der religiösen Toleranz nicht mehr hinterfragt wurde. Dieser freimaurerische Nimbus sollte die weitere Entwicklung der Logen in der Toskana entscheidend prägen und in die entstehende Nationalbewegung hineinreichen. In Preußen hingegen war die Freimaurerbewegung mit dem Königshaus verbunden und wurde zu einer exklusiv christlichen Korporation.

Trotz dieser gegensätzlichen Haltung der preußischen und toskanischen Freimaurer zur Frage der Mitgliedschaft von Juden in den Logen, war die Freimaurerei unter den Juden in beiden Ländern gleichermaßen umstritten. Der livornesische Rabbiner Hayyim Joseph Azulai kritisierte die Mitgliedschaft in den Freimaurerlogen als Zeichen nachlassender Religiosität, und auf einer Reise nach Tunis 1774 mit der Frage der Freimaurerei konfrontiert, bezeichnete er sie als eine Art Komödie.⁴

Eine eher ironische Haltung nahm Moses Mendelssohn gegenüber dem Freimaurertum ein, und dies, obgleich nahezu alle christlichen Freunde von Mendelssohn Freimaurer waren. Einen Versuch, in eine Loge aufgenommen zu werden, hat er folglich nie unternommen.⁵ In einer Kritik an den „Wunderthaten des berühmten Schröpfers“ hatte Mendelssohn dargelegt, wie sehr die Freimaurer „durch geheimnisvolle Gebräuche“ ihre ganze Seele „gleichsam auf Erwartung gespannt“ haben und sich von schimärischen Hoffnungen täuschen lassen, hatte.⁶ Unverkennbar ironische Züge trägt auch das Gespräch zwischen Mendelssohn und Lessing über

¹ Archiv der Freimaurerloge zu Livorno, so wie solches im Jahr 1800 auf Befehl des Großherzogs von Toscana gerichtlich in Beschlag genommen worden (1803); C. Franco-vich, *La loggia massonica degli „Amici della perfetta Unione“* (1796) in: *Rivista di Livorno*, 1952, S. 341-350.

² Archiv der Freimaurerloge zu Livorno, Leipzig 1803, S. 27, s. a.: C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 144ff.

³ Archiv der Freimaurerloge zu Livorno, Leipzig 1803, S. 11.

⁴ J. Katz, *Jews and Freemasons*, S. 234.

⁵ J. Katz, *Jews and Freemasons*, S. 80f.

⁶ Herrn Mendelssohns Anmerkungen über einen schriftlichen Aufsatz, die Wunderthaten des berühmten Schröpfers betreffend, in: *Allgemeine Deutsche Bibliothek* Bd. 26 (1775), S. 277-281, auch in: *MMJA* Bd. 5.2, S. 226-230; darin auch Mendelssohns Re-

trägt auch das Gespräch zwischen Mendelssohn und Lessing über dessen Eintritt in die Hamburgische Freimaurerloge, wie es Lessings Bruder Karl Lessing überliefert hat.¹ Obgleich Lessing selbst gegenüber der Freimaurerei ein gespaltenes Verhältnis hatte, wie nicht zuletzt das vierte und fünfte Gespräch seines Dialogs *Ernst und Falk* zeigt, bemerkte Mendelssohn nach der Lektüre des Manuskriptes lediglich er vermisse einiges darin.² Gerade der Widerspruch zwischen der Idee der Gleichheit aller Menschen und dem Ausschluss von Juden scheint es gewesen zu sein, der Lessings Kritik an der Freimaurerei hervorgerufen hat. „Jene Gleichheit,“ heißt es dort, „endlich in Gesellschaft von Menschen“ „über alle bürgerlichen Modifikationen“ hinweg zu denken, habe ihn mit Hoffnung erfüllt. „Laß einen aufgeklärten Juden kommen und sich melden!“ lautete die lakonische Antwort.³ Der erste, dem Lessing sein Manuskript zuschickte, war Moses Mendelssohn, der es „mit sehr viel Vergnügen“ gelesen habe.⁴ Lessings Kritik am Freimaurerwesen ist auch in der preußischen Öffentlichkeit rezipiert worden, und gerade das vierte und fünfte Gespräch, die beide wegen der Schärfe ihres Urteils von Lessing zunächst zurückgehalten worden waren, sind 1781 von dem Königsberger Gelehrten Johann Georg Hamann (1730–1788), neben Kant einer der wenigen Intellektuellen der Stadt, der keiner Loge angehörte,⁵ in den *Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitungen* nachgedruckt worden.⁶

Während Azulai in den Freimaurerlogen ein Symptom mangelnder religiöser Observanz sah, richtete sich Mendelssohns Kritik auf den Kult des Geheimnisses und den Okkultismus der Maurer. Die Prinzipien der hierarchischen Ordensstufen und die mysteriöse Ritualistik war nicht mehr mit den Intentionen der Aufklärung in Übereinstimmung zu bringen.⁷ Nur allzu leicht konnte Freimaurerei in antiaufklärerisches Denken umschlagen, wie es sich etwa am Beispiel des durch seine *Apologie* hervorgetretenen Kö-

zensionen zweier zeitgenössischer Veröffentlichungen über den Fall Schröpfer, S. 222-226.

¹ K. G. Lessing, Gotthold Ephraim Lessings Leben, Bd. 1, S. 295; s. a.: A. Altmann, Moses Mendelssohn, S. 310f., 559f.

² G. E. Lessing, Sämtliche Schriften, hrsg. von Karl Lachmann, 3. Aufl., Bd. 21, Leipzig 1907, S. 233.

³ G. E. Lessing, ‚Ernst und Falk‘. Gespräche für Freimäurer, Viertes Gespräch (1780), zit. nach: Lessings Werke, hrsg. von Kurt Wölfel, Bd. 3, S. 533; vgl. R. Koselleck, Kritik und Krise, S. 68-74.

⁴ B. Lecke, Erläuterungen zu ‚Ernst und Falk‘, in: Lessings Werke, Bd. 3, S. 683.

⁵ F. Gause, Geschichte der Stadt Königsberg, Bd. 2, S. 223.

⁶ B. Lecke, Erläuterungen zu ‚Ernst und Falk‘, S. 684.

⁷ S. dazu: K. Gudladt, Freimaurerei und Aufklärung in Berlin, in: Berlin in Geschichte und Gegenwart 1995, S. 59-61; vgl. auch zur Auseinandersetzung Friedrich Nicolais mit der Freimaurerei: H. Möller, Aufklärung in Preußen, S. 238-245.

nigsberger Freimaurers Johann August Starck zeigte, von dem eine katholische Enzyklopädie schreiben sollte, ihm sei vor allem die „literarische Rotte der Aufklärer“ zuwider gewesen.¹

6. Rabbinische Gelehrsamkeit und weltliche Kultur

Im markanten Unterschied zu den rabbinischen Gelehrten in Preußen, zeigten toskanische Rabbiner nur eine sehr geringe Bereitschaft, sich auf die Ideen der Aufklärung einzulassen. Mit dem Scheitern der mystisch übersteigerten Sehnsüchte und der Enttäuschung der eschatologisch-messianischen Hoffnungen des 17. Jahrhunderts brach auch die Auseinandersetzung mit weltlichen Wissenschaften und die Bereitschaft zu einem philosophischen Dialog ab, wie er sich im Florenz der Renaissance entwickelt hatte. Der kulturelle Austausch zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten, den Gioseffo Attias noch zu Beginn der Aufklärungszeit in Livorno wiederbelebt hatte, blieb Episode; die Aufmerksamkeit toskanischer Rabbiner in der Zeit der Aufklärung richtete sich ganz auf talmudische Gelehrsamkeit und die Deutung kabbalistischer Schriften. Der livornesische Rabbiner Joseph Emanuel Ergas (1685–1730) beispielsweise verteidigte die Prinzipien der Kabbala und bezog sich in seinen Polemiken nahezu ausschließlich auf innerkabbalistische Streitfragen.² Er war Schwager von Moses Pinheiro, dem in Livorno lebenden Jugendfreund des Mystikers Sabbatai Zwi, und übte scharfe Kritik am Sabbatianismus, jener auf Zwi sich berufenden messianisch-chiliastischen Bewegung, die in Italien auf starke Resonanz gestoßen ist.³ Philosophie hielt Ergas für eine Erfindung von Häretikern, und philosophisches Denken lehnte er als dem Judentum fremd ab. Daher widersetzte er sich auch einer Rezeption der Werke des Maimonides, der aufgrund seiner Offenheit für weltliches Wissen und philosophische Fragen sowie durch sein Eintreten für einen unvoreingenommenen Umgang mit anderen religiösen Überzeugungen die frühen

¹ Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, 2. Aufl., Bd. 11 (1899), S. 738. Zum Verhältnis der deutschen Freimaurer zur bürgerlichen Gesellschaft im 19. Jahrhundert s. S. – L. Hoffmann, Die Politik der Geselligkeit.

² A. Toaff, A. Lattes, Gli studi ebraici a Livorno, S. 3f.; s. a.: EJ, Bd. 6, Sp. 839-41.

³ J. F. Battenberg, Die Juden in Deutschland, 16-18 Jh., S. 47-50; H. Graetz, Geschichte der Juden, Bd. 10, S. 318; G. Scholem, Sabbatai Zwi, S. 136.

Anhänger der Haskala entscheidend prägen sollte.¹ Auch im Werk von Ergas Schüler und Nachfolger im Rabbinat von Livorno, Malahi Accoen (1700–1771), finden sich keine Hinweise auf ein Anknüpfen an weltliche Wissenschaften. Zu seiner Ausbildung gehörten vor allem kabbalistische Studien,² und er veröffentlichte exegetische Schriften zum Talmud sowie liturgische Dichtungen.³ Obgleich er kein Anhänger des Sabbatai Zwi (1626–1676) war, lobte er den Sabbatinaner Mose Pinheiro,⁴ und im Streit zwischen den Rabbinern Jakob Emden (1697–1776) und Jonathan Eibenschütz (1690–1767), jener Kontroverse um den Sabbatianismus, an der die gesamte europäische Rabbinerschaft beteiligt war,⁵ unterstützte Accoen den Hamburger Rabbiner Eibenschütz gegen den Vorwurf des Sabbatianismus.⁶ Im Unterschied zu Accoen stand der aus Palästina stammende und nach Livorno berufene Rabbiner Hayyim Josef David Azulai (1724–1806) zwar mit nichtjüdischen Gelehrten im Austausch und übte aufgrund seiner bibliographischen und literaturgeschichtlichen Kenntnisse Kritik an den rabbinischen Autoritäten seiner Zeit. Gleichwohl hielt auch Azulai an kabbalistischen Studien fest.⁷ In die öffentlichen Auseinandersetzungen über philosophische und politische Fragen hingegen griff er nicht ein.⁸

In Preußen waren die Juden mit der Konversion Sabbatai Zwis zum Islam und dem Ende der sabbatianischen Bewegung von einer Verunsicherung ergriffen,⁹ die sich auch im Lebensweg des Rabbiners von Königsberg Salomon Fürst (1666–1725) niederschlug. Einerseits soll er zur Krönung des brandenburgischen Kurfürsten Friedrich III. zum König in Preußen ein kabbalistisches Huldigungsgedicht verfasst haben, war mithin in der jüdischen Mystik bewandert.¹⁰ Andererseits hat er seinem Förderer, dem Oberhofprediger Johann Jakob Quandt (1686–1772), die Schriften des Maimonides nahegebracht. Er unterrichtete an der Universität Königsberg hebräische Sprache und engagierte sich für die Königsberger wissenschaft-

¹ Zur Bedeutung von Maimonides für die Haskala s. M. Pelli, *The Age of Haskalah*, S. 7, 70, 111, 133, 213.

² A. Toaff, A. Lattes, *Gli studi ebraici a Livorno*, S. 26.

³ Ebd. S. 25–87.

⁴ EJ 13 (1972), Sp. 537.

⁵ M. Breuer, *Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne*, in: DJGN, Bd. 1, S. 244.

⁶ A. Toaff, A. Lattes, *Gli studi ebraici a Livorno*, S. 39; H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd. 10, S. 376.

⁷ A. Berliner, *Sechs Monate in Italien*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, S. 201.

⁸ E. Toaff, *Hayyim Joseph David Azulai (1724–1806)*, in: Jung, *Guardians of Our Heritage*, S. 153–164.

⁹ J. F. Battenberg, *Die Juden in Deutschland, 16–18 Jh.*, S. 48.

¹⁰ H. J. Krüger, *Die Judenschaft von Königsberg*, S. 40.

liche Akademie,¹ zeigte sich folglich offen gegenüber dem neuen intellektuellen Milieu. Darüber hinaus hatte sich Fürst an der Universität immatrikuliert, wenn auch allein deshalb, um eine Aufenthaltserlaubnis für die Stadt Königsberg zu erhalten. Heimann Jolowicz, Prediger, Journalist und Verfasser einer Geschichte der jüdischen Gemeinde von Königsberg schrieb daher: „Man könnte demnach sagen, Königsberg sei die erste Stadt im preußischen Staate gewesen, welche in ihrer Mitte einen Rabbiner sah, der wenigstens akademische Lehrsäle besucht hatte“.² Auch der vorübergehend an der jüdischen Gemeinde von Berlin tätige Rabbiner Jakob Josua Falk (1680–1756),³ von dem es hieß, sein Werk bestehe durch die neuen und nützlichen Methoden des Lernens sowie durch die gerade Vernunft, die sie verbreiteten,⁴ überwand die alte Distanz zu weltlichen Wissenschaften und zur Philosophie. Durch seine neuen, sich an hermeneutischen Regeln der Textinterpretation orientierenden Methoden trug er maßgeblich zur Erneuerung des jüdischen Lernens bei.⁵ Daher unterstützte er auch Jacob Emden in dessen Kampf gegen die sogenannte sabbatianische Häresie.⁶ Nachhaltigeren Einfluss auf die innerjüdische Entwicklung in Preußen als der nur kurzzeitig, von 1731 bis 1734, in Berlin tätige Falk sollte der 1743 nach Berlin berufene Rabbiner David Fränkel (1707–1762) ausüben.⁷ Er hatte sich ebenso wie Falk für neue Methoden des jüdischen Lernens eingesetzt und wich auch darin von der Orthodoxie ab, dass er weitgehend unbeachtet gebliebene Talmudausgaben rezipierte.⁸ Auch wenn er in seinen religiösen Werken der rabbinischen Tradition treu blieb, wies er den jüdischen Studien seiner Zeit insofern neue Perspektiven, als er eine neue Auflage von Werken des Maimonides unterstützte. Kurz vor seiner Übersiedlung nach Berlin hatte Fränkel dessen halachische Schrift *Wiederholung der Tora* neu herausgegeben;⁹ und 1742 erschien mit seiner Zustimmung erstmals seit zweihundert Jahren eine Ausgabe von Maimonides *Führer der Verirrten*.¹⁰ Darüber hinaus hatte er sich auch für die Verbesserung der

¹ Ebd. S. 40f.

² H. Jolowicz, *Geschichte der Juden in Königsberg* (1867), S. 45.

³ J. H. Simchovitz, *Zur Biographie R. Jacob Josua's*, in: *MGWJ* 54 (1910), S. 608-616.

⁴ So C. N. Dembitzer, nach: L. Lewin, *Aus ostjüdischer Geschichte*, in: *MGWJ* 72 (1928), S. 12.

⁵ M. Breuer, in: *DJGN*, Bd. 1, S. 209.

⁶ S. dazu: M. R. Hayoun, *Rabbi Ja'akov Emdens Autobiographie* in: K. E. Grözinger (Hg.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, S. 222-236.

⁷ D. Sorkin, *Mendelssohn und die theologische Aufklärung*, S. 27f.

⁸ An den von Fränkel herausgegeben Talmud erinnerte Moses Mendelssohn in einer Rezension: *Briefe die neueste Litteratur betreffend*, Nr. 122, 14. August 1760, S. 103, auch in: *MMJA* 5,1, S. 237.

⁹ A. Altmann, *Mendelssohns Kindheit in Dessau*, in: *BLBI* 10 (1967), S. 262f.

¹⁰ M. Breuer, in: *DJGN*, Bd. 1, S. 225.

rechtlichen Bestimmungen der Juden eingesetzt und erste Reformen der den Juden auferlegten diskriminierenden Zeremonien bei Eidesleistungen durchzusetzen vermocht. Schließlich äußerte er sich auch zu aktuellen politischen Ereignissen. Zum Ende des Schlesischen Krieges und zum Sieg Preußens im Siebenjährigen Krieg beispielsweise verfasste er hebräische Gedichte. Entscheidend aber für die Wirkungsgeschichte des Rabbiners Fränkel waren weniger seine Schriften als vielmehr die Tatsache, dass er Moses Mendelssohn zum Schüler hatte.¹ Es zeigten sich „die ersten Anzeichen“ einer jüdischen Aufklärung.² Wie ambivalent die Haltung von Rabbinern in Preußen gegenüber der Haskala aber war, zeigt sich etwa am Beispiel des 1773 zum Oberrabbiner von Berlin ernannten Hirschel Levin (1721–1800).³ Zwar hatte dieser sich autodidaktisch mit philosophischer und naturwissenschaftlicher Literatur beschäftigt und Mendelssohns Projekt einer Bibelübersetzung unterstützt,⁴ dessen Philosophie jedoch akzeptierte er nicht. Er sprach sich gegen alle Erneuerungen auf dem Gebiet der jüdischen Erziehung aus und bekämpfte vor allem die pädagogischen Konzepte des in Amsterdam aufgewachsenen, 1774 nach Berlin gezogenen Hartwig Wessely (1725–1805).⁵

Im Bereich der Pädagogik aber erwiesen sich Berliner Juden als besonders innovativ, und durch die Entwicklung des jüdischen Schulwesens verloren die Rabbiner ihre einstige Vorrangstellung in Fragen der Bildung. Die Rezeption neuer Lehrmethoden und neuer Erziehungskonzepte hatte schon 1761 Berliner Juden veranlasst, sich für die Gründung einer neuen Schule für Kinder armer Juden einzusetzen, in der neben der religiösen Unterweisung auch weltliche Fächer unterrichtet werden sollten.⁶ 1778 schließlich konnte David Friedländer zusammen mit seinem Schwiegervater Isaak Daniel Itzig (1750–1806) die an diesen neuen Erziehungsmethoden ausgerichtete Berliner Freischule eröffnen.⁷ Zur Umsetzung seiner

¹ A. Altmann, Moses Mendelssohn, S. 12-20.

² A. Schochat, Der Ursprung der jüdischen Aufklärung, S. 349-422.

³ F. Menges, in: NDB 14 (1985), S. 399; s. a.: R. Rürup, Jüdische Geschichte in Berlin. Bilder und Dokumente, S. 27.

⁴ S. dazu E. Thüne, ›Ich legte ihnen die Übersetzung in den Mund‹. Moses Mendelssohns *Pentateuch*-Übersetzung, in: Quaderni di lingue e letterature 25 (2000), S. 153-172.

⁵ Zu Wessely s. J. Allerhand, Hartwig Wessely, in: Kairos 14 (1972), S. 98-109; Ders., Das Judentum in der Aufklärung, S.133ff.; C. Schulte, Die jüdische Aufklärung, S. 63-68; M. Pelli, The Age of Haskalah, S. 113-130, E. Breuer, Naphtali Herz Wessely, in: Feiner/Sorkin, New Perspectives on the Haskalah, S. 27-47.

⁶ Zur Entstehung und Entwicklung der jüdischen Freischule in Berlin s. die Quellensammlung I. Lohmann, Chevrat Chinuch Nearim. Die Jüdische Freischule.

⁷ J. H. Fehrs, Von der Heidereutergasse zum Roseneck, S. 42-46; s. a. B. Scheiger, Juden in Berlin, S. 237f.; M. Graetz, in: DJGN Bd. 1, S. 344-350.

pädagogischen Ideen veröffentlichte Friedländer darüber hinaus ein jüdisches Schulbuch für Kinder,¹ das den innovativen Charakter seiner Pädagogik deutlich macht.² Von Seiten italienischer Rabbiner stießen Wesselys und Friedländers pädagogische Bemühungen lediglich in dem zu Österreich gehörenden Triest und in der kleinen, norditalienischen Gemeinde Gradisca auf Beachtung, wo Elia Morpurgo (1740–1830) ein pädagogisches Konzept ausarbeitete, in dem jüdisches und allgemeines Wissen miteinander verknüpft war.³ Aus der großen, und für ihre jüdischen Bildungseinrichtungen berühmten Gemeinde von Livorno aber kam keinerlei Resonanz. Ebenso wenig aus Florenz, wo sich Morpurgo über ein Jahr aufgehalten hatte,⁴ und wo schon im 16. Jahrhundert eine Grundschule für jüdische Kinder eröffnet worden war.⁵ Im Zeitalter der Renaissance waren auch weltliche Studien in das Curriculum der jüdischen Bildungseinrichtungen von Florenz integriert,⁶ und vor allem Elia del Medigo (ca. 1460–1497) hatte sich im Zusammenhang mit seinen Studien zur antiken Philosophie auch mit Logik und Physik beschäftigt.⁷ Am Ende des 17. Jahrhunderts aber war die jüdische Schule von Livorno ganz auf den religiösen Unterricht ausgerichtet.⁸ Obgleich schon 1728 wieder weltliche Fächer in den Kanon eingeführt wurden,⁹ sind die neuen, an der Aufklärung orientierten pädagogischen Konzepte in den jüdischen Gemeinden der Toskana nicht rezipiert worden. Trotzdem hielt sich noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts in europäischen Zeitschriften die Fama von den vorbildlichen jüdischen Schulen Livornos. Viele Juden hätten sich auf die Wissenschaften gelegt, hieß es in einem zunächst in den Niederlanden und darauf in den Weimarer *Allgemeinen Geographischen Ephemeriden* auf Deutsch erschienenen Artikel. Besondere Aufmerksamkeit verdiene die Sorgfalt für die Erziehung und den Unterricht der Kinder, die alles lernten, was ihren Verstand bilde.¹⁰ Bisweilen wurden jedoch die jüdischen Erziehungsanstalten Livornos auch kritischer gesehen. In den *Ephemeriden der Menschheit* beispielswei-

¹ D. Friedländer, Lesebuch für jüdische Kinder (1779).

² Z. Shavit, Aufklärung und jüdische Schulbildung in Berlin, in: Awerbuch/Jersch-Wenzel, Bild und Selbstbild der Juden, S. 107-120.

³ M. Graetz, in: DJGN Bd. 1, S. 341.

⁴ *Novelle Letterarie* N° 51, 20 dicembre 1782, Sp. 811-813.

⁵ R. G. Salvadori, *Breve storia degli ebrei toscani*, S. 27.

⁶ A. M. Lesley, *Il richiamo agli antichi nella cultura ebraica fra Quattro e Cinquecento*, in: C. Vivanti, *Storia d'Italia, Annali 11.1, Gli ebrei in Italia*, S. 394-396.

⁷ U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, S. 282-288.

⁸ G. Sonnino, *Il 'Talmud Tora' di Livorno*, in: RMI 10 (1935), S. 183-196, S. 186f.; R. Toaff, *La nazione ebrea a Livorno*, S. 337-341.

⁹ G. Sonnino, *Il 'Talmud Tora'*, S. 190.

¹⁰ *Allgemeine Geographische Ephemeriden*, Bd. 18, zweites Stück. Oktober 1805, S. 136-146, v.a.S. 142f.

se heißt es, unstreitig würden sich die Juden der Hafenstadt noch mehr auszeichnen, „wenn nicht ihre Erziehung so äusserst schlecht wäre“.¹

Dass das religiös-intellektuelle Klima in Preußen und in der Toskana zu Beginn der Aufklärungszeit noch gemeinsame Züge trug, macht etwa das Auftreten von Nehemia Chija Chajon (um 1650 – nach 1726), eines Anhänger des mystischen Messias Sabbatai Zwi, in den jeweiligen jüdischen Gemeinden deutlich. In beiden Ländern fand er Anhänger und Gegner. In Florenz wie auch in Berlin spaltete sein Auftreten die Gemeinden, wobei die Konflikte, die er in diesen Städten provozierte, sich in beiden Fällen durch persönliche Rivalitäten verstärkten.²

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aber hatte die Entwicklung in beiden Ländern eine gegensätzliche Richtung eingeschlagen. Zwar war auch Azulai gegenüber weltlichem Wissen offen, die Bedeutung kabbalistischer Studien aber blieb in der Toskana ungebrochen. In Preußen hingegen hatte diese Form der jüdischen Mystik mit den aus der Kabbala argumentierenden Huldigungsgedichten gleichsam ihren Abschluss gefunden. Anders als in der Toskana führte das Scheitern der sabbatianischen Bewegung hier zu einer Diskreditierung der Kabbala. Die Rabbiner von Berlin akzeptierten weltliches Wissen und nahmen Anregungen der Aufklärung auf. In der Toskana bestanden demgegenüber tiefe Vorbehalte gegenüber säkularer Bildung. Mit der Gegenreformation und der damit einhergehenden Ghettoisierung der Juden waren die Brücken zur Kultur der Renaissance abgebrochen, in der weltliches Wissen und historisches Denken jüdischen Gelehrten bereits vertraut gewesen war.³ Eine Rückbesinnung darauf hätte die Möglichkeit geboten, die Orientierungslosigkeit nach dem Zusammenbruch der sabbatianischen Bewegung und der eschatologisch-messianischen Hoffnungen zu überwinden; dieser Weg aber war verschüttet. In Preußen hingegen führte nicht zuletzt die Rezeption der Werke des Maimonides, eines Autors aus dem vormodernen Zeitalter, zu einer Wiederbelebung jüdischer Studien. Diese boten einen Ausweg aus der Verunsicherung der Juden nach dem Ende des Sabbatianismus und eröffneten zugleich einen Zugang zur Philosophie der Aufklärung sowie ein neues Verständnis von der jüdischen Geschichte.⁴ Der Kontrast zwischen preußischen und toskanischen Juden hinsichtlich der Rezeption weltlicher Bildung wird noch gravierender durch die Tatsache, dass die eigentlichen

¹ Ephemeriden der Menschheit 2. Theil, 1786, S. 115.

² H. Graetz, Geschichte der Juden, Bd. 10, S. 315-323, 481-510; zum Auftreten Chajons in der Toskana s.: G. Levi, La lotta contro N. Ch. Chajjun a Firenze, in: Rivista Israelitica 8 (1911), S. 169-185, 9 (1912), S. 5-36.

³ G. Sermoneta, Aspetti del pensiero moderno nell'ebraismo italiano, in: Italia Judaica. Atti II, S. 18f.; s. a. D. Ruderman, Jewish Thought and Scientific Discovery, S. 118-228.

⁴ S. Feiner, Haskalah and History, S. 9-70.

Träger der neuen jüdischen Bildung in Berlin und Königsberg nicht Rabbiner, sondern jüdische Intellektuelle wie Markus Herz, Isaak Euchel, Salomon Maimon (1753–1800) oder Lazarus Bendavid (1762–1832) waren.¹ Für die Kultur und Lebensweise dieser jüdischen Aufklärer gab es in der Toskana keinerlei Pendant.

Wie sehr sich toskanische Rabbiner im Zeitalter der Aufklärung gegen eine Erneuerung der jüdischen Konventionen sperrten, zeigt sich insbesondere an der Reaktion auf eine in einer Hamburgischen Zeitung verbreitete Falschmeldung,² die insofern glaubwürdig erscheinen konnte, als die Zeitung regelmäßig und mit großer Genauigkeit über die aktuelle politische Lage in den verschiedenen italienischen Staaten berichtete und der Artikel in mehreren europäischen Zeitungen nachgedruckt wurde. Diesem Bericht zufolge hatte 1796 eine Rabbinersynode in Florenz beschlossen, den wöchentlichen Ruhetag der Juden von Samstag auf Sonntag zu verlegen, den Frauen zu gestatten, ihr Haar offen zu tragen, Männern zu erlauben, sich zu rasieren und schließlich den Genuss von Schweinefleisch zu billigen. Im folgenden Monat erschien in der Hamburgischen Zeitung eine Gegendarstellung, in der darauf hingewiesen wurde, dass die anvisierten und vor allem von Frauen und Jugendlichen geforderten Reformen von den Rabbinern keineswegs gebilligt worden seien.³ Aufschlussreich für den hiesigen Zusammenhang ist nicht so sehr die Tatsache, dass hier Reformen propagiert wurden, deren Radikalität auch von jüdischen Aufklärern in Preußen nicht akzeptiert werden konnten, als vielmehr die empörte Reaktion der Rabbiner von Florenz und Livorno, die jegliche Reformüberlegungen weit von sich wiesen.⁴ In der hebräischen Zeitschrift der preußischen jüdischen Aufklärer, *Ha-Measef*,⁵ erschien eine Gegendarstellung, und italienische Rabbiner, unter ihnen auch Azulai aus Livorno, veröffentlichten eine geharnischte Protestnote, die kurz darauf in Hamburg auch in einer deutschen

¹ C. Schulte, *Die jüdische Aufklärung*, S. 72-76, 88-91, 107-114; zu Euchel s. a. M. Pelli, *The Age of Haskalah*, S. 190-230.

² Staats- und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheiischen Correspondenten Nr. 57 vom 8. April 1796.

³ Staats- und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheiischen Correspondenten Nr. 81 vom 20. May 1796.

⁴ J. Katz, *Aus dem Ghetto*, S. 153; vgl. R. De Felice, *Per un problema*, S. 355f.; A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, S. 345. Unklar bleibt, ob es sich bei der Nachricht um reine Fiktion gehandelt hat oder ob 1796 tatsächlich italienische Rabbiner in Florenz zusammengekommen waren. Der toskanische Bischof Scipione de' Ricci bestätigte auf eine Anfrage von Abbé Gregoire, dass eine Konferenz zusammengetreten sei, die italienischen Rabbiner aber keineswegs die angeblichen Reformen beschlossen hätten: M. Vaussard (Hg.), *Correspondance: Scipione de' Ricci - Henri Gregoire (1796-1807)*, S. 20. L. C. Dubin kommt zu dem Schluss: „The whole episode remains murky.“ Dies., *Trieste und Berlin*, in: Katz, *Toward Modernity*, S. 207.

⁵ *Ha-Measef* 7 (1794/1797), S. 271-273; nach: L. C. Dubin, *Trieste and Berlin*, S. 223.

Übersetzung erschien.¹ Noch 1818 reagierten toskanische Rabbiner entrüstet und mit scharfer Kritik auf eine Anfrage deutscher Rabbiner über die Reform des jüdischen Gottesdienstes.²

Aber es waren nicht nur die Rabbiner der Toskana, die sich gegen eine Reform der jüdischen Tradition und gegen die Aufnahme säkularen Wissens sperrten. Auch die jüdische Oberschicht von Florenz zeigte keinerlei Interesse an weltlicher Bildung und Kultur. Als Indikator dafür kann der Besitz von Büchern und Bildern gelten. Selbst wohlhabende Juden, die einen beachtlichen Reichtum hinterließen, besaßen kaum Bücher, die auf ein Interesse an Wissenschaft und Bildung schließen lassen könnten. Unter zwanzig Nachlassverzeichnissen Florentiner Juden, die in den Jahren 1788 bis 1808 verstorbenen sind,³ finden sich zehn, in denen Bücher aufgeführt sind. Zumeist handelt es sich hierbei um religiöse hebräische Werke. Der 1787 verstorbene Elia Finzi etwa hatte dem Inventar zufolge verschiedene hebräische Bücher für den Gottesdienst besessen,⁴ ebenso der 1798 verstorbene David Cassuto, in dessen Nachlassverzeichnis einige hebräische Bücher „zum religiös-kultischen Gebrauch“ aufgeführt sind. Darüber hinaus besaß er ein französisches Wörterbuch.⁵ Jacob Tedesco hatte dem Inventar zufolge eine Reihe von hebräischen Büchern besessen, darunter zwei mit Silberschnalle.⁶ Allein in zwei Fällen ist ein umfangreicherer Besitz an Büchern aufgeführt. So hat der 1788 verstorbene Beniamini Finzi siebzig Bücher hinterlassen, von denen es lediglich heißt, sie seien von verschiedenen Autoren.⁷ Im Nachlass des 1807 verstorbenen Giuseppe Tedesco wiederum sind achtundachtzig Bücher mit jüdischen Gesetzen aufgeführt, ferner drei kostbare Bände mit Silberbeschlag und Samteinband. Darüber hinaus befand sich im Besitz von Tedesco ein Bücherregal mit verschiedenen italienischen und englischen Büchern, darunter auch einige Komödien, sowie weiteren hebräischen Bänden.⁸ Keine Bücher vererbte der wohlhabende Goldschmied Abramo Baraffael⁹ oder der 1799 verstorbene David De Segni, der große Mengen an Gold- und Silberschmuck,

¹ Getreue Übersetzung der Briefe der Herren Ober-Rabbinen und Aeltesten, Hamburg 1796; nach: ebd.

² D. Goldschmidt, *Il rabbinato Livornese e la riforma del 1818*, in: *Scritti sull'ebraismo in memoria di Guido Bedarida*, S. 77-86.

³ Die im folgenden nicht genannten Nachlassverzeichnisse: ASF, Nazione Israelitica filza 32, p. 53, 166, 192, 195; filza 35, p. 165, 185, 203-204, 239; filza 37, p. 39, 340.

⁴ ASF, Nazione Israelitica, filza 32, p. 35.

⁵ Ebd., filza 35, p. 94-95.

⁶ Ebd., filza 37, p. 29.

⁷ Ebd., filza 32, p. 46.

⁸ Ebd., filza 37, p. 229-239

⁹ Ebd., filza 44, p. 189.

Juwelen und verschiedene Immobilien hinterließ.¹ Ebensowenig finden sich Bücher im Nachlassverzeichnis des 1804 verstorbenen Leone Orvieto, das zwei Sabbatlampen, zwei Chanukkaleuchter und ein Purim-Zelt auführt.² Auch wenn es sich bei dieser Auswahl nicht um einen repräsentativen Querschnitt handelt, geben die Beispiele doch eine Vorstellung vom Bildungsstand wohlhabender Florentiner Juden des 18. Jahrhunderts. Anzeichen für ein Interesse, in die intellektuellen Auseinandersetzungen der Zeit einzugreifen, sind in den Nachlassverzeichnissen nicht zu finden. Hinweise auf einen Bezug auf die bürgerliche Kultur der sie umgebenden Gesellschaft fehlen weitgehend.

Allein ein Blick in das Palais des Hofjuden Daniel Itzig oder in die Wohnräume von Moses Mendelssohn – auch wenn deren Häuser keineswegs repräsentativ waren – würde genügen, um den Unterschied zwischen Berlin und Florenz in der Lebenshaltung der jüdischen Oberschicht und in ihrer Einstellung zur bürgerlichen Kultur deutlich zu machen. Itzig besaß, wie es in einer zeitgenössischen Beschreibung heißt, „eine auserlesene Sammlung von Gemälden“, unter anderem von Rubens und Canaletto,³ und schon die Zahl derjenigen Bücher, die Mendelssohn geschrieben oder mit herausgegeben hat, übersteigt bei weitem die Zahl an Büchern, die sich in den Nachlässen toskanischer Juden befanden.

7. ›Philosophische Fürsten‹ und aufgeklärte Bürokraten

Die Unterschiede, die sich in der Lage der jüdischen Bevölkerung in der Toskana und in Preußen im 18. Jahrhundert auftraten, spiegeln sich in der Haltung derjenigen Herrscher, die beide Länder im Zeitalter der Aufklärung regierten. Friedrich II. (1712–1786) und Peter Leopold (1747–1792) waren beide, obgleich sie verschiedenen Generationen angehörten, in ihrer Entwicklung von den intellektuellen Dispositionen ihrer Zeit geprägt, und beiden ist schon von Zeitgenossen das Attribut des Philosophenfürsten zuerkannt worden.⁴ Der noch im Geist des Pietismus erzogene Friedrich sollte nach dem Willen des Vaters nicht nur ein frommer Christ, sondern

¹ Ebd., filza 35, p. 143-223.

² Ebd., filza 37, p. 90.

³ Nach: R. Rürup, *Jüdische Geschichte in Berlin. Bilder und Dokumente*, S. 32; vgl. S. M. Lowenstein, *The Berlin Jewish Community*, S. 48-50.

⁴ Zur Bezeichnung „Principe filosofo“ für Peter Leopold s. Antonio Zobi, *Storia civile della Toscana*, Bd. 5 (1852), S. 99. Schon in einem Huldigungsgedicht zur Inthronisation von Friedrich II. heißt es: „Europa sieht auf dich gekrönter Helden-Sohn! Es sieht: ein Philosoph besteigt den Königsthron.“ In: BNSgS Nr. 15 vom 2. August 1740.

vor allem ein tüchtiger Offizier und General werden;¹ und die katholische Erziehung des österreichischen Prinzen war nicht weniger streng auf Pünktlichkeit und Pflichterfüllung ausgerichtet.² Während der von der Kaiserin Maria Theresia für Peter Leopold bestimmte Lehrer jedoch der katholischen Aufklärung nahestand, legte der preußische König Friedrich Wilhelm I. größten Wert darauf, dass der Prinz im militärischen Geist erzogen und zu einem ordentlichen Soldaten geformt werde. Ein Ziel, das er nicht unmittelbar erreichen konnte, denn auch Friedrich hatte sich die neuen Ideen der Aufklärung zu eigen gemacht. War die Hinwendung zur Philosophie hier Ausdruck eines Generationskonfliktes, so entsprach sie bei dem jüngeren Peter Leopold dezidiert dem erklärten Erziehungsziel. Ein Unterschied zwischen den beiden Kronprätendenten bestand darin, dass Peter Leopold sich stärker für Naturwissenschaften, Technik und Industrie interessierte, während sich Friedrich eher der Musik und philosophischen Betrachtungen hingab. Entscheidender aber war ein anderer Unterschied. Peter Leopold blieb dem christlichen Glauben verbunden und behielt auch in seinen Jahren als Großherzog der Toskana starkes Interesse an religiösen Fragen. Friedrich II. hingegen hatte schon früh alle Bindungen an die Religion verloren und bekundete als preußischer König eine völlige Gleichgültigkeit gegenüber kirchenpolitischen Fragen. Ihm ging es allein um den staatspolitischen Nutzen, den ihm die religiöse Haltung seiner Untertanen bot.³

Für die jüdische Bevölkerung in der Toskana und in Preußen sollte diese gegensätzliche Entwicklung der beiden Vertreter des aufgeklärten Absolutismus paradoxe Folgen zeitigen. Während Friedrichs Bildungsweg ein politisches Bekenntnis zu Humanität und Toleranz sowie für die Rechte der Juden hätte erwarten lassen,⁴ blieb er in diesem Punkt seinem Vater treu. Trotz der tiefen und verletzenden Spannungen, die zwischen beiden bestanden, übernahm Friedrich II. die antijüdischen Aversionen Friedrich Wilhelms I.⁵ Der Großherzog der Toskana Peter Leopold hingegen, der in vielem seiner Mutter Maria Theresia treu blieb, setzte sich gerade in dieser Frage von dem ihr eigenen Judenhass ab und bezog die Idee der Toleranz auch auf die Juden.⁶ Unverkennbaren Einfluss auf den preußischen König

¹ T. Schieder, *Friedrich der Große*, S. 21.

² A. Wandruszka, *Leopold II.*, Bd. 1, S. 51.

³ Darin stimmte Friedrich II. mit Peter Leopolds Bruder Joseph II. überein: P. Baumgart, *Die Stellung der jüdischen Minorität*, in: *Kairos* 22 (1980), S. 226-245.

⁴ S. Stern, *Der preußische Staat und die Juden*, Bd. 3.1, S. 2f.

⁵ A. A. Bruer, *Geschichte der Juden in Preußen*, S. 69f.

⁶ Für Victor Karady nahm die Haltung Maria Theresias zum Judentum „Züge von Besserenheit“ an; Ders., *Gewalterfahrung und Utopie*, S. 78; s. a. J. Allerhand, *Das Judentum in der Aufklärung*, S. 32.

haben die jüdenfeindlichen Äußerungen Voltaires ausgeübt,¹ während der toskanische Herrscher von den naturrechtlichen Konzepten der in Preußen lehrenden Philosophen Samuel Pufendorf und Christian Thomasius (1655–1728) beeinflusst war,² die sich für Toleranz gegenüber der jüdischen Bevölkerung einsetzten.

Trotz ihrer unterschiedlichen Erziehungswege in religiösen Fragen und trotz ihrer divergenten Haltungen hinsichtlich der Juden setzten beide Herrscher diejenige politische Tradition fort, die ihre Vorgänger in ihren Ländern begründet hatten. Friedrich II. hielt an den Verordnungen Friedrich Wilhelms I. fest, und Peter Leopold an den Privilegien, die Ferdinand I. den Juden von Livorno zuerkannt hatte. In einer Bekanntmachung seines ersten Regierungsjahres erinnerte Peter Leopold an das alte Verbot aus der Medici-Zeit, Juden zu belästigen und zu beleidigen, einen Erlass, den er 1776 noch einmal bestätigte.³ Darüber hinaus hatte er 1769 in einer Neuordnung der Rechtsverhältnisse der jüdischen Gemeinden deren Autonomierechte erweitert.⁴ Friedrich II. hingegen hatte im selben Jahr ein erniedrigendes Porzellanedikt erlassen, das die Juden verpflichtete, minderwertiges Porzellan aus preußischen Manufakturen aufzukaufen.⁵

Beide Herrscher förderten die wissenschaftlichen Institutionen in ihren Residenzstädten. Während Friedrich II. aber nicht bereit war, Moses Mendelssohn in die Akademie der Wissenschaften aufzunehmen, wies Peter Leopold die Akademien von Florenz an, jegliche Einschränkungen für jüdische Kandidaten aufzuheben.⁶ Seine Aversionen gegen Juden hatte der preußische König 1752 in seinem politischen Testament unmissverständlich ausgedrückt. Die Juden seien die gefährlichste aller Sekten, heißt es dort. Wie wenig Friedrich von diesen Antipathien abrückte, zeigt noch sein politisches Testament von 1768, in dem er dafür plädierte, die Juden einer scharfen Kontrolle zu unterziehen, da sie ansonsten durch Wucher, Schmuggel und tausend Schurkereien unermesslichen Schaden anrichten würden.⁷ Die strengen Regeln der nächtlichen Schließung des Ghettos von Florenz hingegen sind schon 1755 aufgegeben worden,⁸ und die Grenzen zwischen den beiden abgesonderten Lebenswelten wurden so weit durch-

¹ S. Stern, *Der preußische Staat und die Juden*, Bd. 3.1, S. 7f.

² A. Wandruszka, *Leopold II.*, Bd. 1, S. 90. Zum Toleranzbegriff von Thomasius s.: A. Altmann, *Gewissensfreiheit und Toleranz*, in: Ders., *Die trostvolle Aufklärung*, S. 266f.

³ R. G. Salvadori, *La condizione giuridica degli ebrei nel periodo Leopoldino*, in: *Quaderni Stefanini* 14 (1995), S. 251; A. Salvestrini (Hg.), *Pietro Leopoldo d'Asburgo Lorena, Relazioni sul governo della Toscana*, S. 63f.

⁴ L. Cantini, *Legislazione Toscana*, Vol. 29 (1807), S. 212-215.

⁵ M. Breuer, in: *DJGN*, Bd. 1, S. 145.

⁶ R. S. Salvadori, *La condizione giuridica*, S. 253.

⁷ Nach: S. Stern, *Der preußische Staat*, Bd. 3.1, S. 6.

⁸ R. G. Salvadori, *Breve storia degli ebrei toscani*, S. 81.

lässig, dass zu Beginn des 19. Jahrhunderts nahezu 40% der jüdischen Bevölkerung von Florenz außerhalb des Ghettos wohnte.¹ Durch seine Politik schrittweiser Reformen² versuchte Peter Leopold die Juden nach und nach den anderen Untertanen auch rechtlich gleichzustellen, ein Ziel, das er 1774 in einem Antwortschreiben an die Juden von Pitigliano folgendermaßen formuliert hatte: es sei sein Wunsch, dass die Juden genau wie alle anderen Untertanen behandelt würden.³ Während die preußischen Juden erst mit der Städteordnung von 1808 die Berechtigung erhielten, an der kommunalen Selbstverwaltung teilzunehmen,⁴ gab ein im April 1789 erlassenes Dekret den toskanischen Juden die Möglichkeit, in den kommunalen Behörden mitzuarbeiten und Delegierte in die Vertretungskörperschaften der Städte zu entsenden. In der neuen Gemeindeordnung heißt es ausdrücklich, dass „Juden und Nichtkatholiken“ in Hinblick auf die Gemeindeverfassung den übrigen Untertanen gleichgestellt seien.⁵ Wie sehr sich die Positionen von Friedrich II. und Peter Leopold unterschieden, zeigt auch ein Vergleich des 1750 für Preußen erlassenen revidierten Generalprivilegiums mit dem von Peter Leopold entworfenen Verfassungsprojekt für die Toskana. Das friderizianische Reglement bestätigte noch einmal die überkommenen rechtlichen Abgrenzungen und inneren Aufspaltungen der jüdischen Bevölkerung und verschärfte die den Juden auferlegten Restriktionen. Ziel dieser neuen Verordnung war es, wie in der Einleitung betont, die Zunahme der jüdischen Bevölkerung und eine weitere Einwanderung fremder Juden zu verhindern. Ein gänzlich anderes Ziel verfolgte Peter Leopold. Seit 1779 war er entschlossen, der Toskana eine Verfassung zu geben, die die Rechte und Pflichten des Fürsten festlegen und den Bürgern politische Mitwirkung im Staat zuerkennen sollte. Damit wollte er nicht nur fürstlichem Despotismus verbauen und das überlieferte Privilegiensystem überwinden, sondern auch die Freiheitsrechte der Bürger garantieren. Auch wenn Peter Leopold in der Vorbemerkung des Verfassungsentwurfs betont, er habe es als seine Pflicht angesehen, gemäß der heiligen katholischen Religion und geleitet von der christlichen Lehre zu regieren, und obgleich der Grundsatz der Gleichheit aller Bürger in dem Entwurf nicht dezidiert enthalten ist, bestätigte Peter Leopold in dem Verfassungsentwurf

¹ D. Sardi-Bucci, *La comunità ebraica di Firenze*, in: *Genus* 32 (1976) S. 90.

² A. Wandruszka, *Leopold II.*, Bd. 1, S. 179f.

³ M. Livi-Bacci, *Una comunità israelitica in un ambiente rurale*, in: *Studi in memoria di F. Melis*, 1978, S. 101; R. G. Salvadori, *La comunità ebraica di Pitigliano*, S. 74.

⁴ S. Wenzel, *Jüdische Bürger und kommunale Selbstverwaltung*, S. 33ff.

⁵ *Bandi e Ordini (1789-1791)*, N° LXIX; *Gazzetta Toscana*, N° 28, luglio 1789, S. 109f.; I. Rignano, *Sulla attuale posizione giuridica degli Israeliti in Toscana (1847)*, S. 27.

die religiösen Toleranzbestimmungen von Livorno.¹ In diesem Sinne hatte er auch in Bemerkungen über die Verfassung von Pennsylvania erklärt, es gehe ihm darum, alle Untertanen im bürgerlichen Sinne gleichzustellen, sie sollten alle gleichermaßen dem Gesetz unterworfen sein und dieses Gesetz dürfe für niemanden eine Ausnahme machen.²

Trotz dieser grundlegenden Unterschiede hinsichtlich dessen, was aufgeklärte Reformpolitik zu sein habe und welche Politik gegenüber der jüdischen Bevölkerung einzuschlagen sei, führte die Politik von Peter Leopold und Friedrich II. wider Willen in einem Punkt zu einem ähnlichen Ergebnis. In beiden Ländern nahm die jüdische Bevölkerung aufgrund der, wenn auch gegensätzlich motivierten, politischen Entscheidungen der Fürsten einen rasanten sozioökonomischen Aufstieg. Trotz aller persönlichen Aversionen gegen Juden scheute Friedrich II., der in erster Linie am Erhalt und Ausbau seiner Macht interessiert war, nicht davor zurück, jüdische Fabrikanten und Unternehmer zu fördern, deren wirtschaftlicher Erfolg wiederum einer wachsenden Zahl von Juden einen wirtschaftlichen und damit sozialen Aufstieg ermöglichte.³ Den gleichen sozioökonomischen Effekt hatte der 1779 erfolgte Verkauf des Ghettos von Florenz durch Peter Leopold an eine Reihe von wohlhabenden Juden.⁴ Der Immobilienbesitz führte auch hier zu einem weiteren sozialen und ökonomischen Prosperieren der jüdischen Bevölkerung, das zudem durch den im 18. Jahrhundert florierenden Handel der jüdischen Kaufleute von Livorno verstärkt wurde.

Während sich Peter Leopold der Unterstützung und des Rückhalts seiner aufgeklärten Reformbürokratie sicher sein konnte, taten sich trotz der despotischen und unnachgiebigen Herrschaftsführung Friedrichs II. zwischen ihm und einigen seiner an der Aufklärung orientierten Beamten Divergenzen hinsichtlich der Behandlung der jüdischen Bevölkerung auf. Bezeichnend für diese unterschiedliche Einschätzung war ein Votum des von 1726 bis 1751 amtierenden Ministers Adolf Gebhard von Manitus aus dem Jahr 1745,⁵ in dem er die „limitationes contra Judaeos“ scharf kritisierte. Sie resultierten allein aus politischen Vorurteilen und dem Religionshass des Mittelalters. Die Aufklärung habe zu der Einsicht geführt, dass man dieses „odium religionis“ nicht billigen könne. Auch den Juden gegenüber gelte

¹ G. Graf, Der Verfassungsentwurf aus dem Jahre 1787, S. 27, 82, 159, 244; vgl. A. Wandruszka, Leopold II., Bd. 1, S. 368-390.

² G. Graf, Der Verfassungsentwurf, S. 240f.

³ M. Breuer, in: DJGN Bd. 1, S. 146.

⁴ R. G. Salvadori, Breve storia degli ebrei toscani, S. 82; zum Verkauf des Ghettos vgl. L. Viterbo, Spigolando nell'archivio, S. 37-53.

⁵ Acta Borussica. Die Behördenorganisation, Bd. 4.2, S. 7; Bd. 9, S. 279.

die Toleranz, und nur wegen ihrer andersartigen religiösen Überzeugungen dürften ihnen die Menschenrechte nicht versagt werden.¹

Unnachgiebig gegenüber den Juden zeigte sich im Kabinett hingegen vor allem der von 1740 bis 1763 tätige Finanzminister Johann Christian Uhdens (1695–1783), der sich 1762 im Kabinett beschwerte, dass eine von ihm angeordnete Steuer von den Juden nicht eingetrieben werde und die Juden von den anderen Ministerien begünstigt würden.² Mit seiner Härte und seinen antijüdischen Ausfällen erregte er gar den Widerwillen des Königs, der ihm in einer Kabinettsorder befahl, bescheidener aufzutreten und keine falschen Anschuldigungen gegen die Juden zu erheben.³

Nachfolger Uhdens wurde 1763 der tolerantere Friedrich Benjamin d'Anierès (1736–1803), der 1765 gar gegen die vom König angeordnete Erhöhung der Abgaben von Juden votierte. Die Schutzgelder, die die Juden zu zahlen hätten, so sein Bericht, resultierten allein aus den ungerechten Verfolgungen, dem Hass eines abergläubischen Volkes und dem Wunsch der Fürsten, ihre Kassen zu füllen. Sie widersprächen den Prinzipien einer vernünftigen Regierung. Es wäre auch merkwürdig, fügte Anierès an, den Juden vorzuwerfen, unnütze Leute zu sein, wenn man sie gleichzeitig daran hindert, nützlich zu werden.⁴ Ein weiterer Konflikt zwischen den Beamten der preußischen Regierung tat sich auf, als das Justizministerium 1770 ein Gesetz über die kollektive Haftung der jüdischen Gemeinden für die von einzelnen Juden verübten Delikte eingebracht hatte. Die übrigen Mitglieder des Generaldirektoriums weigerten sich, der Vorlage zuzustimmen. Es könne nicht gebilligt werden, so das Schreiben des Generaldirektoriums, Menschen für Verbrechen zu bestrafen, die sie nicht begangen haben. Solange die Juden im Staat geduldet würden, könne man ihnen die natürlichen Rechte der Menschlichkeit nicht vorenthalten.⁵

In dieser Einschätzung der Rechte der jüdischen Bevölkerung stimmten die preußischen Kabinettsmitglieder mit dem in Florenz geborenen Pompeo Neri (1706–1776),⁶ dem Mitbegründer der italienischen Nationalökonomie und engen Berater von Peter Leopold überein. Nach seinem Studium war Neri zunächst Professor für Jurisprudenz in Pisa, gab aber 1735

¹ S. Stern, *Der preußische Staat*, Bd. 3.1, S. 18f.; Abdruck des Votums in: ebd., Bd. 3.2, S. 173-176.

² Ebd., Bd. 3.1, S. 19.

³ Ebd., Bd. 3.1, 25.

⁴ Ebd., Bd. 3.1, S. 26. Zu Anierès s. a.: DBA I 27, 440-446, 452; dort v. a.: F. Nicolai, *Anzeigen der vornehmsten jetzt in Berlin, Potsdam lebenden Gelehrten*, 1786; *Acta Borussica. Die Behördenorganisation*, Bd. 16.2, S. 951.

⁵ S. Stern, *Der preußische Staat*, Bd. 3.1, S. 19; Abdruck der Schreibens des Generaldirektoriums in: ebd. Bd. 3.2, S. 518-521, S. 529f.

⁶ F. Venturi, *Illuministi Italiani*, Bd. 3, S. 945-950. S. a.: Gaetano Rocchi, *Pompeo Neri*, in: ASI 35 (1876), S. 47-69, 255-269, 441-449.

den Lehrberuf auf, um in Florenz eine Verwaltungslaufbahn einzuschlagen. Hier übernahm er die Leitung der Behörde für die staatlichen Besitztümer, in deren Zuständigkeit auch das Ghetto von Florenz fiel. Nachdem er neun Jahre in Mailand tätig gewesen war und dort erste Verwaltungserfahrungen beim Aufbau eines Katasteramtes gewonnen hatte, kehrte er 1758 nach Florenz zurück. Neben dem Abbau kirchlicher Vorrechte und der Auflösung des Ordens der Jesuiten war er insbesondere für Finanzpolitik zuständig und hatte in dieser Funktion das 1766 erlassene Gesetz über den freien Getreidehandel ausgearbeitet. In diese Zeit fiel ein Konflikt zwischen der jüdischen Gemeinde und der katholischen Kirche um die heimliche Taufe von jüdischen Kindern und Jugendlichen, in dessen Verlauf Pompeo Neri sich in deutlichen Worten für den Schutz der jüdischen Bevölkerung eingesetzt hatte.¹ In einem Brief unterstrich er, dass es verboten sei, jüdische Kinder unter dreizehn Jahren gegen den Willen der Eltern zu taufen oder sie zu entführen und in Häuser von Christen zu geben. Mit aller Strenge des Gesetzes, so Neri weiter, müsse gegen diejenigen vorgegangen werden, die jüdische Kinder verschleppten oder sie heimlich taufen ließen.²

Unterstützung erhielten die Juden auch von Giulio Rucellai (1702–1778), dem antikurial eingestellten Kirchenpolitiker der Toskana. Während der Karfreitagsumzüge des Jahres 1751 hatte sich Padre Bernardino del Monte dem Ghetto von Florenz zugewandt und ausgerufen: „Niederträchtige Juden, die ihr den Retter der Welt ans Kreuz geschlagen und getötet habt“. Die jüdische Gemeinde protestierte gegen diese Beleidigungen bei Rucellai und erwirkte ein Verbot derartiger Predigten.³

Nach dem Tod Neris wurde Francesco Maria Gianni (1728–1821) erster Berater Peter Leopolds,⁴ der ihn auch mit der Bearbeitung und Kommentierung seines Verfassungsprojektes beauftragte.⁵ In Florenz geboren, war er zunächst in Pisa in der Zollbehörde tätig und daraufhin für die Seidenproduktion in der Toskana verantwortlich. Ende der 60er Jahre holte ihn Peter Leopold in sein Kabinett. Im Mittelpunkt des politischen Denkens Francesco Maria Giannis stand die Idee der bürgerlichen Freiheit und das Prinzip der Gleichheit aller Bürger.⁶ Aus diesem Grunde kritisierte er 1784

¹ ACIF, D. Archivio storico, 2. 1. Catecumeni, 8. Processo riguardante il battesimo clandestino di Salvatore di Leon Usigli; s. a.: R. G. Salvadori, *La condizione giuridica*, S. 257.

² ACIF, D. 2. 1. Catecumeni, 8. Processo riguardante il battesimo clandestino di Salvatore di Leon Usigli.

³ G. Conti, *Firenze dopo i Medici*, S. 338.

⁴ Zu Gianni s. die Biographie: F. Diaz, *Francesco Maria Gianni*.

⁵ G. Graf, *Der Verfassungsentwurf, 172-177*; A. Wandruszka, *Leopold II.*, Bd. 1, S. 368-390.

⁶ F. M. Gianni, *Memorie sulla Costituzione di Governo*, in: Venturi, *Illuministi*, Bd. 3, S. 1038, 1042.

den Ausschluss der Juden aus der Gemeindeverwaltung als ein Verstoß gegen das Prinzip der staatsbürgerlichen Gleichheit,¹ der dann mit der neuen Gemeindeordnung vom April 1789 aufgehoben wurde. Von daher konnte Gianni in seinen Erinnerungen schreiben, die Gleichheit aller Menschen sei keine französische Erfindung, sondern schon vor dem August 1789 in der Toskana verwirklicht worden.² In einem Gutachten über die wirtschaftliche und politische Entwicklung von Livorno betonte Gianni, dass sich die Lebensbedingungen der Juden in Livorno denen der übrigen Bürger angeglichen hätten, und dass Juden auch Immobilienbesitz erwerben könnten. Obgleich aus Prinzip keine Sonderstellungen zugelassen werden sollten, sei es in Livorno derzeit nicht möglich, die alten Bestimmungen der *Livornina* gegenüber den Juden abzuschaffen.³ Schon kleinste Anzeichen einer gegen die Juden gerichteten Politik, so warnte Gianni, würden ausreichen, im Volk Aversionen gegen die Juden hervorzurufen.⁴

Zu den toskanischen Aufklärern, die sich für religiöse Toleranz einsetzten, gehörte auch Giovanni Fabbroni (1752–1822),⁵ der von Peter Leopold mit dem Aufbau des Museums für Naturwissenschaften in Florenz betraut wurde. Auf seinen ausgedehnten Reisen hatte Fabbroni die neuesten technischen Erfindungen studiert und sich die deistischen Positionen britischer Aufklärer der Royal Society zu eigen gemacht.⁶ Einen scharfen Angriff richtete Fabbroni gegen die mit judenfeindlichen Klischees argumentierende Schrift *Vita pubblica e privata di Pietro Leopoldo* von Francesco Becattini.⁷ Der Autor, ein Schauspieler und Journalist, der wegen verschiedener Vergehen bestraft und schließlich aus der Toskana verbannt wurde, verfolgte Peter Leopold, wie Adam Wandruszka schreibt, „mit geradezu teuflischem Haß“⁸ und warf ihm Tyrannei, Bigotterie und Liederlichkeit vor. Fabbroni verteidigte den Großherzog und sein Eintreten für die Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz und für Religionsfreiheit. Und dass Peter Leopold den Juden der Toskana die Möglichkeit gegeben habe, bürgerliche Rechte zu erwerben, so Fabbronis rhetorische Gegenfrage, soll

¹ G. Graf, Der Verfassungsentwurf, S. 238.

² ASF, Carte Gianni XII, 302, nach: E. W. Cochrane, Tradition and Enlightenment, S. 53f.

³ F. M. Gianni, Discorso sopra a Livorno, in: Ders., Scritti, Bd. 2, S. 298, 308.

⁴ Lettere del Ministro Gianni all'Imperatore Leopold, in: L. Pignotti, Ricordi, S. 22-29; F. M. Gianni, Memoria sul tumulto, in: ebd. Bd. 1, S. 261.

⁵ Zu Fabbroni s. die Biographie: R. Pasta, Scienza, politica e rivoluzione: L'opera di Giovanni Fabbroni (1752-1822).

⁶ DBI 43 (1993), S. 676-685, v.a. S. 678; s. a.: F. Venturi (Hg.), Illuministi Italiani, Bd. 3, S. 1083-1134.

⁷ F. Becattini, Vita pubblica e privata di Pietro Leopoldo (1797).

⁸ A. Wandruszka, Leopold II., Bd. 1, S. 310f, 434f.

Rechte zu erwerben, so Fabbronis rhetorische Gegenfrage, soll ein Zeichen von Bigotterie sein?¹

Während die toskanische Reformbürokratie mit dem aufgeklärten Großherzog darin übereinstimmte, die rechtlichen Einschränkungen, denen die Juden unterworfen waren, nach und nach abzubauen, taten sich in Preußen sowohl innerhalb der Behörden als auch zwischen der Regierung und dem König Konflikte in dieser Frage auf. Ein Teil der preußischen Regierung bestand auf den Prinzipien des Naturrechts und den Ideen der Toleranz, wie sie etwa in Frankfurt an der Oder gelehrt wurden,² und trat für eine Lockerung der den Juden auferlegten Restriktionen ein. Andere Regierungsmitglieder hingegen hielten an den Abneigungen gegenüber Juden fest und beharrten auf scharfen Sondergesetzen. Ein ambivalentes Verhalten in dieser Frage legte der König selbst an den Tag, der einerseits die antijüdische Haltung teilte, andererseits aber die Beleidigungen seines Finanzministers gegen einen wohlhabenden Juden wie den Potsdamer Seidenfabrikanten Hirsch David missbilligte. Während die toskanische Bürokratie die Juden gegen den missionarischen Eifer der katholischen Kirche und deren unentwegte Versuche, jüdische Kinder zu taufen, verteidigte, sahen sich die Juden in Preußen in dieser Hinsicht dem kirchlichen Drang schutzlos ausgeliefert, wie etwa die Bekehrung von drei minderjährigen jüdischen Schwestern zeigt, die unter Mitwirkung hoher kirchlicher Würdenträger und unter Schirmherrschaft Friedrichs II. getauft worden waren.³ Auch in diesem Punkt fanden die Verordnungen, die zum Schutz der Juden in der Toskana erlassen worden waren, europäische Beachtung. Die *Allgemeinen Geographischen Ephemeriden* berichteten nicht nur vom Schutz jüdischer Kinder in der Toskana, sondern auch davon, dass Peter Leopold den Rabbinern mehr Rechte zugebilligt und ihnen erlaubt habe, diejenigen Juden, die zum Christentum übertreten wollten, in den Klöstern der Konvertiten zu besuchen.⁴

Hohe Anerkennung hatte sich Peter Leopold im toskanischen Bürgertum mit der Reform des Strafrechts von 1786 erworben, in der er Folter und Todesstrafe abschaffte.⁵ Aus diesem Anlass entstand in der Bürgerschaft die Initiative, eine Spendensammlung zu organisieren, um zu Ehren des

¹ G. Fabbroni, *Epicrisi della stampa che ha per titolo Vita pubblica e privata di Pietro Leopoldo d'Austria*, in: Ders., *Scritti di pubblica economia*, Bd. 2, S. 324.

² Zur Bedeutung der Philosophie des Naturrechts für die Ausbildung der Beamten des preußischen Staates s. S. Stern, *Der preußische Staat*, Bd. 3.1, S. 17f.

³ J. Katz, *Aus dem Ghetto*, S. 120.

⁴ *Allgemeine Geographische Ephemeriden*, Bd. 18. Zweites Stück. October 1805, S. 138.

⁵ Diese Reform erregte auch in der deutschen Öffentlichkeit Aufmerksamkeit; s. die Übersetzung des Gesetzestextes in: *Stats-Anzeigen*, hrsg. von A. L. Schlözer, Bd. 10, 1787, Heft 39, S. 348-377; Heft 40, S. 393-420.

Großherzogs auf dem Platz von Santa Croce ein bronzenes Reiterstandbild zu errichten. Auch die jüdische Gemeinde von Florenz wurde eingeladen, sich daran zu beteiligen, und aufgrund des Ansehens, das Peter Leopold sich unter den Juden erworben hatte, steuerte sie einen maßgeblichen Beitrag zu diesem Projekt bei.¹ Nachdem der Großherzog von dem Projekt erfahren hatte, ließ er die Bürgerschaft wissen, dass er sich sehr geehrt fühle von dem Vorschlag, er halte aber eine einfache Marmortafel für ausreichend. Anstatt das Geld für bloßen Luxus und Prahlerei zu verwenden, schlage er vor, etwas allgemein Nützlichem zu errichten.² Dieses Denkmalprojekt und insbesondere der Beitrag der Florentiner Juden wurde auch in der deutschen Öffentlichkeit mit großer Aufmerksamkeit verfolgt. So berichtete bereits im Februar 1787 die *Privilegierte Hildesheimische Zeitung* darüber,³ und auch der Leipziger Jurist Christian Daniel Erhard (1759–1813) widmete diesem Vorhaben in seiner Eloge auf Peter Leopolds Gesetzgebung breite Aufmerksamkeit.⁴ Eine ähnliche Initiative, wiederum unter aktiver Teilnahme der jüdischen Gemeinde, hatte sich erneut 1792 gebildet, als der Vorschlag gemacht wurde, zu Ehren des Nachfolgers von Peter Leopold, des Großherzogs Ferdinand III., ein Denkmal aus Marmor und Bronze in der Loggia dei Lanzi zu errichten.⁵

Dem preußischen König hingegen verhalfen in erster Linie militärische Erfolge zu seinem Ruhm. Nicht die städtische Bürgerschaft war es, die ihm ein Denkmal setzen wollte, sondern das Militär. In Kreisen der preußischen Armee kursierte seit 1779 die Idee, Friedrich II. ein Reitermonument zu widmen, wobei allein den Militärangehörigen gestattet sein sollte, Beiträge für dieses Denkmal zu spenden. Nicht nur den Juden Berlins war damit jede Möglichkeit verwehrt, dieses Projekt zu unterstützen, auch das Berliner Bürgertum war davon ausgeschlossen. Gemeinsam war beiden Denkmalprojekten lediglich die Reserviertheit der Fürsten. Auch Friedrich lehnte ein derartiges Monument ab. Seine Argumentation richtete sich aber nicht gegen den Prunk und die Verschwendung, er wies den Vorschlag zu-

¹ ACIF, D. 4. 1. Onoranze a Sovrani, busta 2: Per una statua equestre a Pietro Leopoldo (1787).

² Die Antwort Leopolds ist abgedruckt in der *Gazzetta Toscana* N° 4, 1787, S. 13f., die auch den Beitrag der jüdischen Gemeinde würdigte.

³ *Privilegierte Hildesheimische Zeitung*, Nr. 21 vom 17. Februar 1787; A. Lewinsky, *Sulla storia degli ebrei in Italia durante il secolo XVIII*, in: *La Rivista Israelitica* 4 (1907), S. 64–68, 143–148; 5 (1908) S. 103–105, 211–216.

⁴ C. D. Erhard, *Betrachtungen über Leopolds des Weisen Gesetzgebung in Toscana* (1791), S. 238. In der anonymen Schrift: *Die Staatsverfassung von Toskana, unter der Regierung Peter Leopold II. anderen Staatsverfassungen zum Muster vorgestellt* (1791), wird zwar auf die Spendensammlung verwiesen, der Beitrag der Judenschaft aber nicht erwähnt. Vgl. auch A. Wandruszka, *Leopold II.*, Bd. 2, S. 146.

⁵ ASF, *Nazione Israelitica* N° 47, p. 187–190.

rück, da es sich nicht schicke, einem Feldherren schon zu Lebzeiten ein Denkmal zu errichten.¹

Die Kriegszüge Friedrichs waren auch entscheidend dafür, dass sich die Bezeichnung „der Große“ in Preußen verbreitete, nachdem zuvor Voltaire ihn so titulierte hatte, ohne damit auf nennenswerte Resonanz in der preußischen Öffentlichkeit zu stoßen.² Eine gewisse Begeisterung gegenüber Friedrich zeigte sich zwar im rituellen Straßenjubiläum bei seinen Auftritten in Berlin, auch wurden seine Geburtstage öffentlich gefeiert, dennoch bekundeten weite Teile der städtischen Bürgerschaft nicht unbedingt eine unumwundene Begeisterung für den König, eher war es kühler Respekt, den sie Friedrich II. entgegenbrachten.³ Trotz der „Repressivität“ seiner Toleranz verweigerten einige Intellektuelle ihrem „Philosophenkönig“ dennoch nicht die Anerkennung. Friedrich Gedike etwa pries in der *Berlinischen Monatsschrift* den preußischen König, indem er einem zum Judentum konvertierten preußischen Untertan zurief: „Preise dich glücklich, [...] daß du in den Staaten Friedrichs des Einzigen lebst, dessen Grundsatz“ laute: „Bei mir kann jeder glauben was er will“.⁴ Und auch David Friedländer konstatierte, dass der Forderung, der Staat möge alle Menschen als Söhne der Erde betrachten, „in der Regierung des großen Friedrichs, wenigstens zum Theil, Genüge geschehen“ sei.⁵

In der italienischen Öffentlichkeit stieß Friedrich II. ebenfalls auf Bewunderung wie auf Abneigung.⁶ Unter Intellektuellen aus Florenz etwa brachte ihm seine Kriegspolitik den Ruf eines Verwegenen ein, der „den Weg sich bahnt, Vertrag und Frieden bricht, von Trümmern und von Raub sich sättigt, das heil'ge Recht mit Füßen tritt, unmenschlich die Natur beleidigt“ und „ihr Gesetz verachtet“. Ein anderer Florentiner Schriftsteller bezeichnet Friedrich II. als „zweiten Kain auf eiliger Flucht“, der „vor sich den Tod und hinter sich den Schrecken“ verbreite. Insbesondere toskanische Katholiken waren es, die den protestantischen Preußenkönig geißelten. Ein anonymes katholisches Dichterverständnis etwa gab dabei ein bizarres Ur-

¹ J. v. Simson, F. Mielke, Das Berliner Denkmal, S. 8-10.

² T. Schieder, Friedrich der Grosse, S. 482.

³ T. Petermann, Das Bürgertum, in: J. Ziechmann, Panorama der Fridericianischen Zeit, S. 528.

⁴ BM 8. Bd., Juli-Dezember 1786, S. 173. Vgl. auch die begeisterte Schilderung Friedrichs II. in der moralischen Wochenschrift ‚Der Weltbürger‘, s. dazu: L. Geiger, Die ältesten Berliner Wochenschriften, in: Ders., Vorträge und Versuche, S. 93.

⁵ [D. Friedländer], Sendschreiben an Herrn Ober Consistorial Rath und Probst Teller (1799), S. 11.

⁶ S. dazu den Abschnitt: Friedrich und Preußen im Urteil italienischer Literaten, in: H. Felten, Die Italienischen Staaten, in: J. Ziechmann, Panorama der Fridericianischen Zeit, S. 849-851; s. a. die in Berlin erschienene Lobeshymne zum 54. Geburtstag Friedrichs II. von Antonio Landi, Ode Panegirica [1766].

teil über die politischen Verhältnisse in Preußen ab, in dem auch antijüdische Vorurteile zum Ausdruck kamen. In dem Gedicht heißt es, Friedrich II. werde vor allem von rebellischen und vertriebenen Abtrünnigen, von Lutheranern, Hugenotten und Calvinisten, mithin von Spaltern, sowie von „wilden Juden“ unterstützt.¹

Mit dem Wechsel an der Staatsspitze, 1786 in Preußen und 1790 in der Toskana, schienen sich die Verhältnisse umzukehren. Hatte zuvor der toskanische Monarch den Juden gegenüber wohlwollend regiert, so zeigte sich nun, zumindest in den ersten Jahren seiner Amtszeit, der preußische König Friedrich Wilhelm II. bereit, den Interessen der jüdischen Gemeinden entgegenzukommen. Großherzog Ferdinand III. hingegen, nicht zuletzt verschreckt durch den 1790 ausgebrochenen Protest der Unterschichten gegen die aufgeklärte Politik seines Vorgängers, brach alle Reformprojekte ab, und auch die von Peter Leopold anvisierte rechtliche Gleichstellung aller Untertanen vor dem Gesetz, unabhängig von deren religiöser Zugehörigkeit, blieb unausgeführt.² Angesichts der politischen Entwicklung in Frankreich betonte Ferdinand III., wer in der Toskana Doktrinen verbreite, die gegen die katholische Religion gerichtet seien, werde bestraft. Jeder Gedanke von Neutralität auf kirchen- und religionspolitischem Gebiet lag dem Großherzog fern.³ In Berlin stießen die Juden bei Friedrich Wilhelm II. demgegenüber auf Entgegenkommen. So hatte er 1787 den Leibzoll und die Verpflichtung zur Abnahme minderwertigen Porzellans aufgehoben und auf die Initiative, die die Berliner Juden im selben Jahre für eine Rechtsreform und die Abschaffung der überlieferten rechtlichen Diskriminierungen ergriffen hatten, ging der König insofern ein, als er die Vertreter der jüdischen Gemeinden in Preußen bat, ihm Reformvorschläge für eine Veränderung der rechtlichen Verhältnisse der jüdischen Untertanen zu unterbreiten. Die daraufhin einberufene Regierungskommission deutete an, sie rechne damit, dass die Juden den übrigen Bürgern „gleich werden würden“, der Gesetzentwurf aber entsprach in keiner Weise den Erwartungen der Juden. Auch wenn dieses Gesetzesvorhaben schon im Mai 1793 am inhaltenden Widerstand preußischer Behörden scheiterte, zeigt dieses Projekt, welche Aktualität die Frage der rechtlichen Gleichstellung der jüdischen Bevölkerung sowohl in der Toskana als auch in Preußen hatte.⁴

¹ A. d'Ancona, *Friedrich der Grosse und die Italiener* (1902), S. 24.

² A. Zobi, *Storia civile della Toscana dal 1737 al 1848*, Bd. 3 (1850), S. 18-37.

³ F. Pesendorfer, *Ein Kampf um die Toskana*, S. 82f.

⁴ H. Holeczek, *Die Judenemanzipation in Preußen*, in: Martin/Schulin, *Die Juden als Minderheit*, S. 138-142; L. Geiger, *Geschichte der Juden in Berlin*, I, S. 132-138, II., S. 338-357.

8. Kirchliche Reformbewegungen und Judentum

Der schärfste Widerstand gegen die Annäherung von Christen und Juden kam im Zeitalter der Aufklärung von Seiten der etablierten Kirchen und ihrer Autoritäten, sei es vom Papst in den katholischen Ländern, sei es von einem so unermüdlichen Kämpfer für die evangelisch-lutherische Kirche wie dem Hamburger Pfarrer Johann Melchior Goeze (1717–1786). 1775 hatte Papst Pius VI. ein Edikt über die Juden erlassen, in dem er alle Formen antijüdischer Erniedrigungen erneut bekräftigte und das der Historiker Abraham Berliner in seiner Geschichte der Juden in Rom 1893 als das „schwärzeste Blatt in der Geschichte der Menschheit“ bezeichnet hatte.¹ Die Fürsorge des Papstes richte sich darauf, so die Vorbemerkung des 44 Paragraphen umfassenden *Editto sopra gli Ebrei*, „die katholische Religion unbefleckt“ zu erhalten. Es gehe darum, die Kirche vor der „Gefahr eines Umsturzes“ zu bewahren, der vor allem durch eine zu große „Vertraulichkeit mit den Juden“ drohe. Daher hätten die Juden „das gelbe Judenzeichen zu tragen“, spätestens bis ein Uhr nachts müssten sie in das Ghetto zurückkehren und da „die Predigt das beste und wirksamste Mittel sei, um den Übertritt der Juden zu erreichen“, wurden sie zum Besuch von Missionspredigten gezwungen. Darüber hinaus sei ihnen die Benutzung talmudischer und kabbalistischer Bücher zu verbieten.²

Der lutheranische Pfarrer Goeze, der sich über das „so heftig getriebene Geschrey der Toleranz“ seiner Zeitgenossen mokierte³ und den „Toleranten“ vorhielt, sie hätten sehr viel gemein mit der Sprache der Pharisäer,⁴ beklagte vor allem den „Stolz der Nation der Juden“. Sein Interesse richtete sich gleichfalls auf deren Bekehrung. Diese sei jedoch dadurch beeinträchtigt, dass die Juden zerstreut unter den Christen lebten. Größere Erfolge würden der Mission beschieden sein, wenn die Juden als ein abgeordnetes Volk wohnen würden. Aber nicht so sehr dieses verdeckte Plädoyer für eine Ghettoisierung der jüdischen Bevölkerung, als vielmehr seine Kritik an den „Schmeicheleien“ und „Lobsprüchen“, die seine aufgeklärten Zeitgenossen Moses Mendelssohn etwa entgegenbrachten, kennzeichneten die Haltung Goezes gegenüber den Juden. Durch solchen „Weihrauch“ werde der ohnehin schon so große „Stolz dieses unglückli-

¹ A. Berliner, Geschichte der Juden in Rom, Bd. 2, S. 107.

² A. Berliner, Geschichte der Juden in Rom, Bd. 2, S. 107-119; W. P. Eckert, Katholizismus zwischen 1580 und 1848, in: Kortzfleisch / Rengstorf, Kirche und Synagoge, Bd. 2, S. 239-243; Zum Verhältnis der katholischen Kirche zum italienischen Judentum im 18. Jahrhundert s. M. Rosa, La Santa Sede e gli ebrei nel Settecento, in: Vivanti, Gli ebrei in Italia, Bd. 2, S. 1069-1087.

³ J. M. Goeze, Nötige Anmerkungen (1768), S. 18.

⁴ J. M. Goeze, Einer erhabnen reformirten Standes-Person (1773), S. 14.

chen Volkes“ noch mehr aufgeblasen.¹ Eine Beobachtung, durch die sich Goeze zu der ganz untheologischen Bemerkung hinreißen ließ, er könne auch die übertriebene Ehrerbietung und Hochachtung nicht billigen, welche so manche Christen gegen die, „von dem Schweiß und Blute ihrer ausgesogenen Mitchristen fett gewordenen Juden beweisen“.²

Auch wenn die Mehrheit in beiden Ländern den christlichen Traditionen der römisch-katholischen respektive der evangelisch-lutherischen Kirche treu blieb, war die Toskana ebenso wenig das Zentrum des papistischen Katholizismus, wie Preußen nicht das Land der altlutherischen Orthodoxie war. Was beide Länder kirchengeschichtlich auszeichnete, waren vielmehr die religiösen Reformbewegungen, die sich jeweils mit obrigkeitlicher Unterstützung in beiden Ländern entwickelten. Dem nachhaltig von Friedrich Wilhelm I. geförderten Pietismus in Preußen entsprach der von Peter Leopold unterstützten katholischen Reformbewegung des Jansenismus in der Toskana.³ Entscheidend für die Durchsetzung des Pietismus in Preußen war vor allem die Berufung des Theologen Philipp Jakob Spener (1635–1705) als Propst von St. Nicolai in Berlin. In der Zeit Friedrichs II. wurde die kirchliche Entwicklung dann immer stärker von der Aufklärungstheologie geprägt. In der Toskana gingen die kirchenreformerischen Initiativen vor allem von dem Bischof von Prato und Pistoja Scipione de' Ricci (1741–1810) aus,⁴ der 1786 in Pistoja eine Synode einberufen hatte, die die Unfehlbarkeit des Papstes in Frage stellte und die Trennung von Kirche und Staat, von weltlicher und geistlicher Macht forderte. Der italienische Jansenismus des 18. Jahrhunderts interessierte sich weniger für das dogmatische Problem der Gnade Gottes, dies war das zentrale Thema des frühen Jansenismus in Frankreich, als vielmehr für die als notwendig erachtete politische und religiöse Reform der Kirche. Im Mittelpunkt habe ein einfaches, vom Prinzip der Innerlichkeit bestimmtes religiöses Leben zu stehen, das befreit werden müsse von abergläubischen Elementen und Reliquienkulten. Entscheidend sei die innere Einstellung des Menschen, nicht das äußere Handeln.⁵ In ähnlicher Weise zielte auch der Pietismus auf eine

¹ J. M. Goeze, Beweis, daß nicht die Verbindung der Juden, Türken und Heiden mit den Christen (1772), S. 6f.; vgl.: M. A. Meyer, Von Mendelssohn zu Zunz, S. 222.

² Nicht unerwähnt soll bleiben, dass Goeze sich ebenso vehement gegen den „boshafte[n] Religionshaß“ verwahrte, weil die Juden so in „beständiger Erbitterung erhalten“ und „täglich gereizt“ würden, die christliche „Lehre zu verabscheuen.“ J. M. Goeze, Beweis, S. 6.

³ E. Passerin D'Entreves, Die Politik der Jansenisten, in: K. O. v. Aretin, Der Aufgeklärte Absolutismus, S. 234-263; A. C. Jemolo, Il Giansenismo (1928).

⁴ ABI I 845, 1-41.

⁵ Zum frühen Jansenismus s. H. Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 5, S. 26-64; zum Jansenismus des 18. Jahrhunderts und zur Bedeutung der Synode von Pistoia: ebd., S. 445-461, 584-585.

Erneuerung der Kirche und eine neue Form des religiösen Lebens. Dieses sollte durch ein persönliches Bekehrungs- und Erweckungserlebnis zur Nachfolge Christi in der alltäglichen Praxis führen. Die im Pietismus ebenso wie im Jansenismus von der Innerlichkeit dieses Glaubens geprägte Frömmigkeit artikulierte sich in Erbauungskonventikeln und Gebetskreisen sowie im Gehorsam und in einem tugendhaften Lebenswandel.¹

Während die Juden von der römisch-katholischen Kurie sowie von der lutherischen Orthodoxie keinerlei Entgegenkommen zu erwarten hatten, waren die Hoffnungen, die sie auf die kirchlichen Reformbewegungen setzen konnten, keineswegs unbegründet. Schon im frühen Pietismus waren philosemitische Tendenzen vorhanden,² und die pietistischen Theologen der Universität Halle, der entscheidenden Ausbildungsstätte preußischer Pfarrer, haben sich im 18. Jahrhundert wiederholt in Gutachten aus christlicher Überzeugung für Religions- und Gewissensfreiheit eingesetzt und Juden gegenüber religiösen Anschuldigungen verteidigt.³ An den Maximen der christlichen Mission indes hielten sowohl die pietistischen als auch die jansenistischen Geistlichen fest. So erinnerte etwa die von dem Pfarrer Johann Adam Steinmetz (1689–1762) herausgegebene Zeitschrift *Theologia Pastoralis Practica* an die in der Apostelgeschichte überlieferten missionarischen Bemühungen des Paulus unter den Juden.⁴ In seinen Anmerkungen zur Apostelgeschichte wies der Autor insbesondere auf den Hass und Verfolgungseifer der „halsstarrigen Juden“ hin und zeigte, wie ihr Widerstand gegen Christus zu einer „blinden und rasenden Gewohnheit“ der Juden geworden sei.⁵ Ihre „heimlich Tücke und Bosheit“ könne jederzeit ausbrechen, sobald sich nur eine Gelegenheit dazu ergebe.⁶ Was aber die Pietisten trotz der grundsätzlichen Übereinstimmung mit der theologischen Überlieferung und dem christlichen Gebot der Judenmission auszeichnete war eine behutsamere missionarische Praxis. Philipp Jakob Spener warnte etwa die Obrigkeit davor, mit Gewalt gegen Juden vorzugehen. Er trat dafür ein, dem Judentum Achtung entgegenzubringen und den Juden Gewissensfreiheit zuzubilligen. Dennoch aber forderte er, ihnen mit Nachdruck

¹ Zum Pietismus s.: J. Wallmann, *Der Pietismus*; zum Pietismus in Preußen s.: C. Hinrichs, *Preußentum und Pietismus*; Ders., *Der Hallesche Pietismus*, in: Ders., *Preußen als historisches Problem*, S. 171-184.

² W. Philipp, *Spätbarock und frühe Aufklärung. Das Zeitalter des Philosemitismus*, in: Kortzfleisch/Rengstorff, *Kirche und Synagoge*, Bd. 2, S. 23-86.

³ U. Arnoldi, *Pro Iudaeis. Die Gutachten der halleschen Theologen*.

⁴ *Theologia Pastoralis Practica*, Oder: Sammlung nutzbarer Anweisungen zur gesegneten Führung des evangelischen Lehr-Amtes, 78. Stück, Magdeburg - Leipzig, 1757, S. 648.

⁵ *Theologia Pastoralis Practica*, 78. Stück, 1757, S. 680ff.

⁶ Ebd., 79. Stück, 1758, S. 785.

die Botschaft Jesu Christi zu verkünden. Ziel sei die Heimkehr des jüdischen Volkes zu Gott und zu seinem Sohn Jesus Christus.¹

Die Zeitschrift der toskanischen Jansenisten, die *Annali ecclesiastici*, machte in diesem Sinne auf eine in Paris erschienene theologische Streitschrift über den Rückruf der Juden: *Dissertazione sull'epoca del richiamo degli ebrei* aufmerksam, in der theologische Aspekte des christlichen Antijudaismus aufgegriffen und die Notwendigkeit der Bekehrung der Juden unterstrichen wurde. Aus den Prophezeiungen des Buches Daniel habe der Autor das Ende der Zerstreuung der Juden und die Wiederherstellung ihrer Herrschaft für das Jahr 1849 vorhergesagt. Jesus Christus aber, so der kritische Einwand der Besprechung, habe verkündet, dass es den Menschen nicht zustehe, den Zeitpunkt und die Umstände der Wiederherstellung der Macht Israels zu bestimmen. Solle man daher aufhören, so die rhetorische Frage des Rezensenten, sich um die Bekehrung der Juden zu kümmern? Die Besprechung schließt mit einer entschiedenen Warnung vor unnützen, anmaßenden und gefährlichen Vorhersagen der Heimkehr der Juden, dies dürfe aber die Christen nicht in ihren missionarischen Bemühungen beeinträchtigen. Die antijüdischen Seiten des Buches indes fanden beim Rezensenten der *Annali ecclesiastici* durchaus Zustimmung.² Auch Scipione de' Ricci war keineswegs frei von den religiös begründeten Vorurteilen der christlichen Tradition gegenüber dem Judentum. Ein altes, augustinisches Motiv des christlichen Antijudaismus aufgreifend bekundete er etwa 1796 in einem Brief an den Bischof Henri Grégoire (1750–1831),³ dass das Exil der Juden ein Beweis für die Wahrheit des Christentums und damit ein Trost für die Kirche sei.⁴ Deutlich wird die religiös motivierte Judenfeindschaft des toskanischen Jansenismus auch in der Rezension eines Buches mit dem Titel *Dialogo fra un Giudeo e un Cristiano*, in der eingangs mit Freude festgestellt wird, wie viele Juden zum Christentum überzutreten wünschten. Nicht aber ein Gespräch zwischen den Religionen, wie der irreführende Titel vermuten lässt, gibt der Band wieder, sondern die Antworten eines christlichen Gelehrten auf Fragen eines taufwilligen Juden. Die jüdischen Opfer und Riten, wie sie die alten Gesetze vorschrieben, seien unnütz, so wird der Katechumene unterrichtet, und die Juden verstünden die göttlichen Weissagungen nicht. Die Erklärungen der Rabbiner seien

¹ M. Schmidt, Protestantismus, in: Kortzfleisch/Rengstorf, Kirche und Synagoge, Bd. 2, S. 90-97; s. a. L. Geiger, Kleine Beiträge zur Geschichte der Juden in Berlin, in: Ders., Geschichte der Juden in Berlin, Ergänzungen II.

² *Annali ecclesiastici*, N° 13, 25 agosto 1780, p. 99-101.

³ Henri Grégoire hingegen hatte sich nachdrücklich für die bürgerliche Gleichstellung der Juden eingesetzt; s. Ders., *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs* (1789).

⁴ M. Vaussard (Hg.), *Correspondance: Scipione de' Ricci - Henri Gregoire* (1796-1807), S. 20; vgl. dagegen: R. De Felice, *Per una storia del problema ebraico*, S. 325.

nichts als schändliche Absurditäten. Der Messias sei bereits gekommen und alle Sophismen, mit denen die Rabbiner den Beweisen auszuweichen suchten, könnten diese Wahrheit nicht widerlegen.¹

Von der jüdischen Missachtung des Messias ist auch in der von dem Aufklärungstheologen Carl Friedrich Bahrdt (1740–1792)² begründeten Zeitschrift *Magazin für Prediger* die Rede, ein Autor, der wegen kirchenpolitischer Konflikte aus Sachsen nach Preußen geflohen war, sich für religiöse Toleranz eingesetzt hatte und doch meinte, die Schwäche der Argumente Moses Mendelssohns für die Unsterblichkeit der Seele widerlegt zu haben.³ In der Zeitschrift heißt es in einer anonymen Predigt zum Palmsonntag des Jahres 1789, die jüdischen Vorurteile gegenüber dem Messias hätten das Volk Israel in die Irre geführt und verhindert, dass es das große Werk Jesu auf Erden erkannt hätte.⁴ Ein weiterer Text im *Magazin für Prediger* für den Sonntag nach Trinitatis stellt das Schicksal des jüdischen Volkes, das sich durch seine Abgötterei versündigt habe, als eine Warnung für die Christen dar.⁵ Beide religiöse Reformbewegungen, Jansenismus wie Pietismus, waren somit von den christlichen Vorurteilen gegenüber dem Judentum keineswegs unberührt, beide bemühten sich vor allem um die Bekehrung der Juden zum Christentum. Der Unterschied zu den etablierten Kirchen lag somit nicht im Anspruch auf die christlichen Mission, sondern in den Methoden der Missionierung.⁶

Die Frage des Rechts der Menschen, in ihren religiösen Überzeugungen allein ihrem Gewissen zu folgen, wurde innerhalb der Aufklärungstheologie in Preußen zu einem zentralen Thema der kirchlichen Auseinandersetzungen. Der Prediger an der Nicolaikirche zu Berlin Friedrich Germanus Lüdke (1730–1792), der auch an Friedrich Nicolais Allgemeiner Deutscher Bibliothek mitarbeitete, veröffentlichte 1774 eine Streitschrift für Gewissensfreiheit und Toleranz, in der er sich dezidiert auf die Toleranzbriefe von John Locke bezog.⁷ Was ihn zu seiner Schrift bewogen habe, seien vor allem der Priesterstolz, die Herrschsucht und Eigennützigkeit mancher Theologen gewesen. Seine Maxime sei es, jeden Menschen, der weder Gott verleugne noch der menschlichen Gesellschaft schade, in seinem Glauben zu dulden, denn mit diesem Gesetz stehe und falle nicht bloß der wahre

¹ *Annali ecclesiastici*, N° 26, 24 novembre 1780, p. 204.

² A. Beutel, Carl Friedrich Bahrdt, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 1, Sp. 1064f.

³ C. F. Bahrdt, *Briefe über die systematische Theologie zur Beförderung der Toleranz* (1771), Besprechung in: *Allgemeine Deutsche Bibliothek* 20 (1773), S. 142f.

⁴ *Magazin für Prediger* 10 (1789), S. 52f.

⁵ Ebd. S. 58f.

⁶ M. Breuer, in: *DJGN*, Bd. 1, S. 156.

⁷ F. G. Lüdke, *Ueber Toleranz und Gewissensfreiheit* (1774).

Protestantismus, sondern auch die Lehre Christi.¹ Dass Lüdke auch Juden Toleranz entgegenbrachte, zeigt nicht nur seine Bemerkung über die Lavater-Mendelssohn Kontroverse, dass beide Kontrahenten das gleiche Recht hätten, ihre Position zu verteidigen,² sondern auch sein Hinweis darauf, dass jede intolerante Politik nicht „ohne greuliches Morden und Blutvergießen“ abgehen werde. Wenn ein christlicher Herrscher alle Juden aus dem Land jage, und „diese armen Leute nirgends unter der Sonne eine ruhige Wohnung finden können, weil es nirgendwo mehr ein jüdisches Königreich“ gebe, bliebe ihnen nichts übrig, als zu konvertieren oder sich kollektiv ins Meer zu stürzen.³

Eine intensive theologische Auseinandersetzung löste Gotthold Ephraim Lessing mit der anonymen Veröffentlichung mehrerer Fragmente des hamburgischen Philologen Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) aus, der in seinen Schriften Jesus nicht als göttlichen Erlöser, sondern als politischen Aktivisten dargestellt hatte. Dieser hätte ein weltliches Messiasreich errichten wollen, und als er damit gescheitert war, hätten seine Sympathisanten den Leichnam geraubt und die Legende von der Auferstehung verbreitet.⁴ Zu denjenigen, die sich in dem sogenannten Fragmentenstreit äußerten, gehörte der theosophisch-mystizistische Theologe Johann Friedrich Kleuker (1749–1827).⁵ In religionsphilosophischen Erörterungen über Toleranz, Vernunft und Offenbarung hatte er sich mit den Fragmenten auseinandergesetzt, die religiöse Duldung als eine erhabene und nützliche Tugend bezeichnet und darauf aufmerksam gemacht, dass Proselytensucht und Verfolgungswut dem Christentum fremd seien. Hier jedoch sind weniger Kleukers theologische Ausführungen von Belang, als vielmehr die konträre Rezeption seines Werkes in Florenz und in Berlin. Die Besprechung in den *Annali ecclesiastici* geht kaum auf die Ausführungen zur Toleranz ein,⁶ dafür nimmt der jansenistische Rezensent Kleukers Bemerkungen zum Fragmentenstreit zum Anlass, scharf mit Lessing ins Gericht zu gehen und gegen dessen Begriff von Toleranz zu polemisieren. Lessings Position sei ein neuer Angriff auf das Christentum, heißt es in der Besprechung, er habe mit außerordentlicher Dreistigkeit alle bisher anerkannten Grenzen überschritten und müsse der Lüge und des Betrugs bezichtigt werden. Seine Forderung nach Toleranz, die auf den unverletzlichen Rech-

¹ F. G. Lüdke, Ueber Toleranz, S. XVIf.

² Ebd., S. 12.

³ Ebd., S. 240f.

⁴ G. Hornig, Der Wandel der religiösen Vorstellungen, in: Ziechmann, Panorama der fridericianischen Zeit, S. 57f. Von offenbar judenfeindlichen Zeitgenossen wurde die abwegige Vermutung geäußert, Moses Mendelssohn sei der Verfasser dieser Fragmente; S. den Hinweis in: Allgemeine Deutsche Bibliothek 40 (1780), S. 398.

⁵ J. F. Kleuker, Belehrungen über Toleranz (1778).

⁶ Ebd. S. 9.

ten der Menschen beruhe, sei eine närrische Annahme, heißt es dazu in den *Annali ecclesiastici*. Die Grundlagen der Gesellschaft und die Achtung vor der Religion würde damit untergraben.¹ In der theologischen Abteilung der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* hingegen erschien eine vernichtende, polemische Besprechung von Kleukers Werk, die vor allem dessen anmaßende Überheblichkeit gegenüber der zeitgenössischen Philosophie, sowie dessen diffuse Theologie und verworrene Sprache kritisierte.²

Eine neue Qualität nahm die theologische Debatte über Toleranz mit der Toleranzpolitik Josephs II. an. Der mit Nicolai befreundete Pfarrer Carl Anton Ernst Becher etwa veröffentlichte 1781 eine dem preußischen Staatsminister Carl Abraham Freiherr von Zedlitz (1731–1793) gewidmete umfangreiche Abhandlung über Toleranz und Gewissensfreiheit, wobei Becher hervorhob, dass in Preußen die größte Toleranz herrsche und diese sich von hier aus auch in anderen Ländern Deutschlands verbreiten werde.³ „Jene schaudervolle Zeiten“, schreibt er in der Einleitung, in denen man verschiedene religiöse Meinungen und Vorstellungen für Verbrechen hielt, die „mit Feuer und Schwert“ bestraft werden müssten, seien vorbei.⁴ Becher unterscheidet die allgemeine Toleranz von bürgerlicher, christlicher und kirchlicher Toleranz, aber es geht ihm nicht allein darum, die verschiedenen Begriffe von Toleranz zu interpretieren, als vielmehr die Möglichkeit und Notwendigkeit ihrer Realisierung zu erweisen. Die Toleranz, so seine Überzeugung, stehe mit den Gesetzen des Staates und der Kirche in Übereinstimmung. Den Anhängern jeder Religion müsse es erlaubt sein, Gottesdienste nach ihren eigenen Gepflogenheiten abzuhalten. Einer solchen Toleranz, hebt Becher hervor, hätten sich auch die Juden zu erfreuen.⁵ Als positive Beispiele führt Becher nicht nur Nordamerika auf, wo „die vollkommenste bürgerliche Toleranz“ herrsche, sondern auch den preußischen Staat.⁶ Alle Religionen stimmten darin überein, dass es einen Gott gebe, der die Menschen erschaffen habe; und was unter Christen wahr sei, sei auch unter Juden und Moslems wahr.⁷ Aber wie der Untertitel zeigt, geht es Becher auch darum, die Grenzen der Toleranz zu bestimmen. Für Gottesleugner könne es keine Toleranz geben, Feinde und Zerstörer der Religion könnten „unmöglich geduldet“ werden.⁸ Ebenso wenig, und hier verfängt sich der Pfarrer Becher in den Widersprüchen seiner christlichen

¹ *Annali Ecclesiastici*, N° 10, 4 agosto 1780, p. 78-80.

² *Allgemeine Deutsche Bibliothek* 40 (1780), S. 390-398.

³ C. A. E. Becher, *Über Toleranz und Gewissensfreiheit* (1781).

⁴ Ebd. S. 1.

⁵ Ebd., S. 88.

⁶ Ebd., S. 154.

⁷ Ebd., S. 182.

⁸ Ebd., S. 543.

Doktrin, dürfe Toleranz zu Gleichgültigkeit in Religionsfragen führen. Schließlich sei es ein großer Unterschied, ob man Christ oder Jude, Moslem oder Heide sei.¹

Christliche Theologen hegten trotz aller Bekenntnisse zur Aufklärung und Toleranz bisweilen Vorbehalte gegenüber der Idee der Toleranz. Eine in Berlin erschienene *Freymüthige Betrachtung über das Christenthum*, die, so die Besprechung im *Journal für Prediger*, einen mitunter ironischen Dialog über Toleranz und Intoleranz enthalte, wurde als zu „leichtsinnig“ kritisiert, auch wenn es nicht die Absicht des Autors gewesen sei, die Religion herabzusetzen, sondern nur die Intoleranz anzugreifen.² Was der Rezensent des *Journal für Prediger* dem Leser jedoch nicht mitteilt, ist, dass es sich bei den *Freymüthigen Betrachtungen* um einen Text jenes intoleranten Theologen Johann August von Starck handelt,³ der sich als Freimaurer so vehement gegen die Aufnahme von Juden in die Logen ausgesprochen hatte und den aufgeklärte Theologen in der *Berlinischen Monatschrift* des Krypto-Katholizismus und Jesuitismus bezichtigten.⁴ Wie sehr sich die Forderung nach Toleranz in Preußen dennoch in der Kirche verbreitet hatte und zu einer die öffentliche Meinung bestimmenden Maxime geworden war, macht die 1789 in Berlin anonym herausgekommene Schrift des Pfarrers Georg Johann Zollikofer (1730–1788) deutlich.⁵ Religiöse Verfolgung und Feindschaft wegen anderer religiöser Überzeugungen sei „in den Augen aller denkenden Menschen“ eine Schande.⁶ Toleranz, politische und kirchliche Duldung, so betont Zollikofer, sei gleichsam das Losungswort der Zeit.⁷ Keine Religion und auch keine der verschiedenen christlichen Konfessionen dürfe sich als die alleinseligmachende bezeichnen.⁸ Im alltäglichen Leben solle man weniger auf das religiöse Bekenntnis eines Menschen achten, als vielmehr auf dessen moralischen Charakter, ob er ehrlich und rechtschaffen sei.⁹ Trotz dieses unmissverständlichen Votums kommt auch der protestantische Prediger Zollikofer nicht umhin, die Vorteile des Christentums gegenüber anderen Religionen,¹

¹ Ebd., S. 544.

² *Journal für Prediger*, 11. Band, 3. Stück, 1781, S. 353-356.

³ J. A. v. Starck, *Freymüthige Betrachtung über das Christenthum* (1780).

⁴ S. dazu dessen Erwiderungen: J. A. v. Starck, *Über Krypto-Katholizismus* (1787); Ders., Nachtrag (1788).

⁵ [G. J. Zollikofer], *Gedanken eines protestantischen Gottesgelehrten* (1789).

⁶ Ebd., S. 123.

⁷ Ebd., S. 147.

⁸ Ebd., S. 166.

⁹ Ebd., S. 124.

nen,¹ und die Vorteile des Protestantismus gegenüber dem Katholizismus hervorzuheben.²

Auch in toskanischen Kirchenkreisen stieß die durch die neue Toleranzpolitik in Österreich hervorgerufene Debatte über den Begriff der Toleranz auf breite Resonanz. Nachdem Joseph II. sein Toleranzedikt erlassen hatte, sah sich auch die Redaktion der *Annali ecclesiastici* genötigt, Stellung zu beziehen. Statt eines eigenen Kommentars oder eines Abdrucks des Ediktes ließ die Redaktion der antikurialen und nicht unbedingt als papstfreundlich geltenden Zeitschrift zunächst Papst Pius VI. mit einem umfangreichen Brief an Joseph II. zu Wort kommen. Dem folgte eine kurze Antwort des Kaisers, in der er lediglich darauf hinwies, dass er sich in seiner Entscheidung allein von der Vernunft, der Menschlichkeit und der Religion habe leiten lassen.³ Eine breite Rezeption erfuhr der in der *Gazzetta Universale* ins Italienische übersetzte Hirtenbrief des Bischofs von Königgrätz Johann Leopold von Hay, in dem dieser die neue Religionspolitik des Kaisers erläuterte.⁴ Die Frage der Toleranz gegenüber der jüdischen Religion aber ließ er unberücksichtigt. Lediglich an einer Stelle, in der er die Übereinstimmung der Idee der Toleranz mit dem Geist des Christentums aufzeigte, heißt es, dass sich Gott auch der Juden und Griechen erbarmt habe. Von Hay, der sich somit ganz auf die Toleranz christlicher Minderheiten konzentrierte, sich gegen Bekehrungspredigten gegenüber anderen christlichen Konfessionen und gegen die Beschlagnahme von Büchern aussprach, beschloss seinen Traktat mit der Ermahnung zu bürgerlicher Eintracht. Unmittelbar nach der Veröffentlichung in der *Gazzetta Universale* folgte in der Zeitschrift der toskanischen Jansenisten eine ausführliche, sich über mehrere Nummern hinziehende Debatte über den Begriff der Toleranz. Anlässlich des Hirtenbriefes des Bischofs von Königgrätz seien der Redaktion zwei Leserbriefe zugesandt worden. Da dem Bischof im ersten eine Verwechslung der politischen mit der kirchlichen Toleranz, im zweiten eine arglistige Verfälschung der christlichen Tradition vorgeworfen worden sei, wolle die Zeitschrift zur Klärung der Begriffe beitragen. Anfangs habe in der Kirche christliche Toleranz geherrscht, die aber einer immer intoleranter werdenden Haltung gewichen sei. Die wahre Toleranz sei ein Ausdruck der Geduld, aber kein Zugeständnis, tolerieren heiße nicht billigen. Zwei Extreme, so die entschiedene Warnung der Jan-

¹ Ebd., S. 132ff.

² Ebd., S. 168.

³ *Annali ecclesiastici*, N° 8, 22 febbraio 1782, S. 30-32.

⁴ J. L. v. Hay, Circularschreiben des Herrn Hay (1781); H. R. Guggisberg, Religiöse Toleranz. Dokumente, S. 267-276. Italienische Übersetzung in: *Gazzetta Universale* 1782, S. 76, 83f., 92f., 107, 110. S. dazu: D. Menozzi, La patente di tolleranza, in: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs 35 (1982), S. 57-84.

senisten, seien zu vermeiden: der Tolerantismus, die Gleichgültigkeit gegenüber der Religion, wie sie etwa in Voltaires *Traité sur la tolérance*¹ zum Ausdruck komme, und der Fanatismus derjenigen Katholiken, die sich auf ein rigides System der Intoleranz versteiften und alle anderen aus der Kirche ausschließen wollten. Die christliche Toleranz dürfe nicht dazu führen, gleichgültig gegenüber der Religion zu sein oder alle Religionen als gleichwertig anzusehen.² Im folgenden Debattenbeitrag grenzt der Autor die christliche Toleranz von der politischen Toleranz ab, die ein katholischer Fürst seinen Untertanen gewährt, seien es Häretiker oder Juden.³ Nur die Ungläubigen, so noch einmal im nächsten Heft, verwechselten Toleranz mit Gleichgültigkeit. Darüber hinaus sei Toleranz auch etwas anderes als Frieden, und einen wahren Frieden könne man nicht mit denen schließen, die die Wahrheit nicht anerkennen.⁴ Nachdem die *Annali ecclesiastici* weitere Zuschriften erhalten hatte, in denen die Leser von ihrer Verwirrung berichteten oder der Zeitschrift vorhielten, die Lehren Augustins verlassen zu haben, versuchte die Redaktion die bisherige Debatte zusammenzufassen und den Begriff der Toleranz genauer zu definieren. Zunächst unterstrich der Autor dieses ausführlichen Grundsatzartikels, dass es ihm um christliche Toleranz gehe. Deren Verhältnis zur politischen Toleranz versuchte er dadurch klarer herauszuarbeiten, dass er den Begriff der christlichen kirchlichen Toleranz, die innerhalb der Kirche zu gelten habe, einführte und ihn von der christlichen politischen Toleranz abgrenzte, von der sich ein christlicher Herrscher leiten lassen müsse. Keinem Fürsten aber, so die weitere Erläuterung dieses Terminus, könne daran gelegen sein, Häretiker, Juden oder Götzendiener unter seinen Untertanen zu haben. Nach einer langatmigen Begründung, inwiefern dieser Begriff der Toleranz mit der Lehre Augustins übereinstimme, macht der Autor noch einmal klar, dass die christliche Toleranz weder mit einer Vermischung der Religionen oder mit religiöser Gleichgültigkeit, noch mit der Intoleranz der Inquisition zu verwechseln sei. Die Kirche dürfe nicht nachlassen, für die Bekehrung der Ungläubigen zu sorgen, wie auch die Fürsten auf die Reinheit der Religion zu achten hätten. Andersgläubige, so die abschließende Warnung, müssten sich immer darüber im klaren sein, dass sie nur geduldet seien.⁵ Die Begriffsverwirrung im Publikum war aber auch mit diesem Beitrag noch nicht ausgeräumt, und zwei Monate später schrieb ein Leser, dass ihn

¹ Voltaire über die Toleranz (1789).

² *Annali ecclesiastici*, N° 13, 29 marzo 1782, S. 49-51.

³ Ebd., N° 15, 12 aprile 1782, S. 57-60.

⁴ Ebd., N° 16, 19 aprile 1782, S. 61-64.

⁵ Ebd., N° 38, 20 settembre 1782, S. 149-151; N° 39, 27 settembre 1782, S. 153-155.

die Darlegungen, insbesondere in Hinblick auf das Verhältnis zur augustinischen Überlieferung, keineswegs überzeugt hätten.¹

Die zweite Schrift, die in der toskanischen Öffentlichkeit weite Verbreitung fand und von toskanischen Jansenisten aufmerksam rezipiert wurde, war ein 1783 zunächst in lateinischer Sprache unter dem Pseudonym Taddeo Trautmansdorf herausgegebener und Joseph II. gewidmeter Traktat über die Toleranz. Autoren der umfangreichen Abhandlung waren Pietro Tamburini (1737–1827) und Giuseppe Zola (1739–1806). Beide waren an dem von Joseph II. in Pavia gegründeten Deutsch-ungarischen Kolleg zur Theologenausbildung tätig, das zu einem Zentrum des italienischen Jansenismus wurde, und standen mit den Jansenisten von Florenz und Scipione de' Ricci in enger Verbindung, der wiederum ein Exemplar dieser Schrift dem Großherzog Peter Leopold zukommen ließ.² Die Frage der kirchlichen und bürgerlichen Toleranz, so heißt es im Vorwort, ist zu einem zentralen Gegenstand der öffentlichen Auseinandersetzung und der Gesetzgebung geworden. Nachdem Tamburini und Zola den Begriff der Toleranz erläutert und die Unterscheidung von kirchlicher und bürgerlicher Toleranz eingeführt hatten, wiesen sie die Vorstellungen von Freidenkern, „de' moderni Libertini“, in dieser Frage zurück. Sie verurteilen zwar den religiösen Gewissenszwang als unchristlich und kritisieren insbesondere die Inquisition, bezogen sich aber ausschließlich auf eine innerchristliche Auseinandersetzung. Sie unterstützten in ihrem Traktat die Politik Josephs II., konzentrieren sich aber allein auf jene Edikte, nach denen verschiedene christliche Konfessionen geduldet wurden. Joseph II., so heißt es abschließend, gebe ein leuchtendes Beispiel der Toleranz, die eines katholischen Fürsten würdig sei, und er erfülle damit seine Aufgabe zum Schutz der katholischen Kirche.³ In den *Novelle Letterarie* wurde *De Tolerantia ecclesiastica* in einer kurzen Besprechung gewürdigt und vor allem hervorgehoben, wie sehr der Autor in den kanonischen Schriften und der theologischen Literatur bewandert sei.⁴ In der Rezension in den *Annali Ecclesiastici* hingegen wird diese Veröffentlichung als sehr wichtiges Werk gelobt, das ganz mit der von der Redaktion der Zeitschrift vertretenen Auffassung übereinstimme.⁵ Die Zustimmung ging so weit, dass auch Kritik an Trautmansdorf in den *Annali* zurückgewiesen wurde.⁶ Wie sehr die jansenistischen Ideen,

¹ Ebd., N° 47, 22 novembre 1782.

² B. Bocchini Camaiani, M. Verga, *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo 1780-1791*, Bd. 1., S. 227.

³ T. Trautmansdorf, *De Tolerantia ecclesiastica* (1783); italienische Ausgabe: *Trattato sopra la Tolleranza ecclesiastica* (1785).

⁴ *Novelle Letterarie*, N° 4, 23 gennaio 1784, Sp. 51-53.

⁵ *Annali ecclesiastici*, 39, 26 settembre 1783, S. 165-166.

⁶ Ebd., N° 7, 13 febbraio 1784, S. 25.

Judenfeindschaft und Ablehnung der Idee der Toleranz, im Florentiner Bürgertum Rückhalt fanden, zeigte sich auch in den Aufzeichnungen von Jacopo Tolomei Pucci. Dieser dem Jansenismus wohlgesonnene Autor lobte die politische und kulturelle Entwicklung der Toskana und hob besonders hervor, dass hier die Reinheit der katholischen Religion nicht von der pestilenzischen Toleranz bedroht sei.¹

Bei aller vorsichtigen und von diffizilen begrifflichen Überlegungen begleiteten Zustimmung zur österreichischen Toleranzpolitik bewahrten die toskanischen Jansenisten eine deutliche Distanz zum Judentum. Sie stellten das Judentum eher mit Atheismus und Heidentum gleich, für die das Gebot der christlichen Nächstliebe nicht gelte. Joseph II. hatte die Juden in seine Toleranzpolitik einbegriffen, die Autoren der *Annali Ecclesiastici* hingegen bezogen sich allein auf die innerchristlichen konfessionellen Konflikte. Von einer Anerkennung des Judentums oder von philosemitischen Einstellungen finden sich in der Berichterstattung der *Annali Ecclesiastici* keinerlei Belege. Wie sehr die Auseinandersetzung über die Idee der Toleranz auf die Beziehungen zwischen den christlichen Konfessionen bezogen war, zeigt auch eine Medaille, die, wie die *Gazzetta Universale* berichtete, in Florenz zu Ehren von Joseph II. zirkulierte. Auf der Vorderseite zeigte sie ein Porträt des Kaisers und auf der Rückseite einen katholischen, einen lutherischen und einen reformierten Geistlichen.²

Ein entscheidender Unterschied zwischen den kirchlichen Reformbewegungen in der Toskana und in Preußen lag darin, dass sich in der Toskana nur eine sehr kleine Gruppe des Klerus den Reformvorschlägen Scipione de' Riccis anschloss und die Mehrheit der römischen Kurie treu blieb, während in Preußen eine große Anzahl von Pfarrern offen war für die Anregungen der Aufklärungstheologie. Entscheidend ist weniger diese quantitative Differenz als vielmehr die unterschiedliche Einstellung zum Judentum und zur religiösen Toleranz von Pietisten und Aufklärungstheologen einerseits sowie Jansenisten andererseits. Selbst innerhalb der kleinen Gruppe toskanischer Kirchenreformer fanden die Juden sehr viel weniger Entgegenkommen als in Preußen, und der Begriff der Toleranz ist von jansenistischer Seite mit deutlich größeren Vorbehalten rezipiert und mit erheblich mehr terminologischen und theologischen Kautelen versehen worden als von preußischen Geistlichen. Auch in Preußen hat es keineswegs an Widersachern eines christlich-jüdischen Dialogs gefehlt, und eine Reihe von Pfarrern in Preußen war nicht bereit Juden zu achten oder zu tolerieren. Andere hingegen ließen sich auf ein Gespräch mit dem Judentum ein. Die Übersetzung der fünf Bücher Moses von Moses Mendelssohn

¹ J. Tolomei Pucci, Diario dell'Insurrezione seguita in Firenze il 9 giugno 1790, in: Biblioteca Moreniana di Firenze, Manoscritti Palagi 65, Ins. 1., p. 5v.

² Gazzetta Universale 1782, S. 478.

nebst rabbinischem Kommentar beispielsweise wurde in der christlichen Zeitschrift *Journal für Prediger* gewürdigt und Mendelssohn darin als einer „der größten jüdischen Gelehrten unserer Zeit“ gelobt.¹

Den Unterschied zwischen den kirchlichen Reformbewegungen beider Länder beleuchtet auch die Kontroverse zwischen dem jüdischen Geschäftsmann und Philanthropen David Friedländer und dem Propst und Oberkonsistorialrat in Berlin Wilhelm Abraham Teller (1734–1804). In einem anonymen Schreiben an Teller hatte Friedländer angeboten, der christlichen Kirche beizutreten, wenn er nicht verpflichtet sei, die christlichen Dogmen anzuerkennen oder sich den christlichen Ritualen zu unterwerfen.² Die Wahl des Ansprechpartners ist insofern nicht unbegründet, als Teller in seinem *Wörterbuch des Neuen Testaments* von der „Vereinigung der Juden“ mit anderen Völkern und Menschen „zu einer Religion“ gesprochen³ und in seinen theologischen Veröffentlichungen das christologische Dogma der Kirche unerwähnt gelassen hatte.⁴ Teller war jedoch nicht bereit, auf das Angebot Friedländers einzugehen.⁵

Auch wenn in der Debatte auch judenfeindliche Argumente vorgebracht wurden,⁶ waren zahlreiche christliche und jüdische Theologen in Preußen bereit, sich mit den religiösen Positionen der anderen Seite auseinanderzusetzen und in einen interreligiösen Dialog zu treten, der in Florenz oder Livorno undenkbar gewesen wären.⁷

¹ *Journal für Prediger*, 11. Band, 1. Stück, 1780, S. 67-71.

² [D. Friedländer], Sendschreiben an Propst Teller (1799).

³ W. A. Teller, *Wörterbuch des Neuen Testaments*, 3. Aufl. (1780), S. 392. Ein Passus, der in der 1. Auflage des Wörterbuches von 1773, S. 365, unter dem Stichwort ‚Versöhnung‘ noch nicht enthalten war. Dort heißt es lediglich, dass die Begriffe „Versöhnen“ und „Versöhnung“ die „Wiedervereinigung der Menschen mit Gott durch Christum“ bezeichnen.

⁴ M. A. Meyer, *Von Mendelssohn zu Zunz*, S. 81-91, hier v. a. S. 87.

⁵ W. A. Teller, *Beantwortung des Sendschreibens* (1799).

⁶ In Folge des Sendschreibens erschien eine Fülle von kleinen Druckschriften, die sich auf unterschiedliche Weise mit der Frage auseinandersetzten. Ein Verzeichnis dieser Veröffentlichungen in: E. Littmann, *David Friedländers Sendschreiben an Propst Teller und sein Echo*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 6 (1935), S. 92-112.

⁷ Zur Kontroverse s. a. die kurze Zusammenfassung in: K. H. Rengstorf, *Der Kampf um die Emanzipation*, in: *Kortzfleisch/Rengstorf, Kirche und Synagoge*, Bd. 2, S. 161-164.

9. Juden in der repräsentativen Öffentlichkeit

In der bürgerlichen Öffentlichkeit der Toskana herrschten starke Vorbehalte gegenüber der jüdischen Bevölkerung, das Berliner und Königsberger Bürgertum hingegen war eher bereit, sich auf Juden einzulassen. Auch in den kirchlichen Reformbewegungen waren Motive traditioneller Feindschaft gegenüber dem Judentum in der Toskana ungleich stärker vorhanden als in Preußen.¹ Umgekehrt war das Verhältnis in der repräsentativen Öffentlichkeit und der höfischen Kultur. An den Huldigungsfesten,² auf denen die Fürsten sich von ihren Untertanen in einer öffentlichen und feierlichen Zeremonie ihre Treue bekunden ließen und die ihnen gewidmeten Huldigungsgedichte entgegennahmen,³ hatten die Juden in der Toskana unmittelbaren Anteil, während sie in Preußen, ihrem Status als nur geduldeter Bevölkerung gemäß, keinen Anteil an der öffentlichen Eidesleistung hatten. Die Juden in der Toskana waren in den zeremoniellen Ablauf der höfischen Huldigungsfeiern integriert und in die Festgestaltung und den Festablauf einbezogen, die Beiträge der jüdischen Gemeinde fügten sich in das gesamte Zeremoniell ein. In Preußen hingegen standen sie den zentralen Feierlichkeiten fern, tauchten allenfalls an den ornamentalen Rändern auf.

Bedeutung sollte in Preußen indes ein Jude erlangen, der als Individuum einen persönlichen Beitrag zu der preußischen Königskrönung stiftete. Als sich der brandenburgische Kurfürst Friedrich III. 1701 in den Rang eines Königs in Preußen erhob und sich in seiner Geburtsstadt Königsberg die preußische Krone aufsetzte, wurde dieser souveräne Akt der Eigenkrönung in einem viertägigen höfischen Zeremoniell gefeiert.⁴ Im Anschluss daran wurde ein *Schlaraffenland-Spektakel* gefeiert, zu dem der König gebratene Ochsen spendete und Wein ausschenken ließ.⁵ Juden nahmen an den Feierlichkeiten in Königsberg ebenso wenig teil, wie an den festlichen Empfängen, die beim Einzug des neuen Königs in Berlin zelebriert wurden, auch wenn der Rabbiner von Königsberg Salomon Fürst zur Krönung ein kabbalistisches Huldigungsgedicht vorgelegt haben soll.⁶ Präsent aber waren in

¹ Zum Begriff der repräsentativen Öffentlichkeit: J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 17-24.

² Zur Funktion und Entwicklung der Huldigungsfeste: A. Holenstein, *Die Huldigung der Untertanen*.

³ H. M. Enzensberger, *Poesie und Politik*, in: Ders., *Einzelheiten*, S. 334-353.

⁴ J. v. Besser, *Preussische Krönungsgeschichte (1702)*; T. Schieder, *Die preußische Königskrönung*, in: *Altpreussische Forschungen* 12 (1935), S. 64-86; I. Gundermann, *Via Regia*; D. Zöbl, „Es ist nicht genug jekroht worden ...“.

⁵ S. Abb. in: *Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz (Hg.)*, *Juden in Preußen*, S. 118.

⁶ H. J. Krüger, *Die Judenschaft von Königsberg*, S. 40.

der Darstellung, die der Intendant des höfischen Zeremoniells in Preußen Johann von Besser (1654–1729) von der Feierlichkeit gab, Bezüge auf das antike Judentum und biblische Quellen.¹ Im Gegensatz zur Aktualität der Bibel, die aus der Schilderung Bessers spricht, waren die real existierenden Juden von den Feierlichkeiten ausgeschlossen und tauchten folglich in der Darstellung nicht auf.

Ein Berliner Jude jedoch trat mit einem ungemein markanten Präsent hervor. Simon Wolff Brandes überreichte dem König eine persönliche Krönungsgabe: eine in hebräischer und deutscher Sprache geschriebene Huldigung, in der mit den Methoden der Kabbala nachgewiesen wurde, dass der Prophet Jesaja in den Psalmen Ort und Zeit der Krönung Friedrichs zum König vorhergesagt habe.² Dieses bisher verborgen gebliebene Geheimnis der heiligen Schrift habe sich nun geoffenbart. Vorangestellt war dem in rotem Samt eingebundenen Text eine Vedute von Königsberg, auf der die aus den Wolken ragende göttliche Hand einem über Königsberg schwebenden Adler als dem ikonographischen Emblem der preußischen Macht die Königskrone aufsetzte, sowie die Darstellung eines von Gott gesandten Engels, der auf ein Schild mit der preußischen Krone weist, auf dem in hebräischen Buchstaben die göttliche Offenbarung eingraviert ist. Der König schenkte dieser Krönungsgabe so große Aufmerksamkeit, dass er seinen Hofprediger Daniel Ernst Jablonski um ein Gutachten bat. Jablonski meinte, diese „jüdische Invention“ noch ergänzen und aus den Psalmen weitere Prophezeiungen herauslesen zu können.³ Trotz der Anerkennung, die dem jüdischen Stifter Brandes damit zuteil wurde, durften die jüdischen Untertanen als Korporation an dem höfischen Zeremoniell der Königskrönung nicht teilnehmen.

Anders war die Situation in der Toskana. Als Franz Stephan aus dem Hause Habsburg-Lothringen am 19. Januar 1739 als neuer Großherzog der Toskana mit seiner Frau Maria Theresia in Florenz eintraf, nahmen die Juden an der festlichen Ausgestaltung der Stadt gleichwertigen Anteil.⁴ Die jüdische Gemeinde von Florenz hatte im Ghetto eine in ihrer architektonischen Gestaltung an antike Triumphbögen erinnernde Ehrenpforte errichtet, deren Seiten reichhaltig dekoriert und mit allegorischen Darstellungen versehen waren und die Nachts von Wachskerzen und Öllampen

¹ J. v. Besser, *Preussische Krönungsgeschichte*, S. 39.

² GSPK, BPH, Rep. 45, *Geoffenbartes Göttliches Geheimnis*; s. dazu: C. Hensel, *Eine jüdische Huldigung*, in: *Jahrbuch der Stiftung Preussischer Kulturbesitz* 1966, S. 192–199. Abb. in: *Nachama/Gereon, Jüdische Lebenswelten*, Katalog, S. 175

³ D. E. Jablonski, *Bedenken und Gedanken über Simon Wolff Brandes* (1701).

⁴ G. C. Richter, *Lebens- und Staatsgeschichte der Fürstin Maria Theresia* (1745), Theil I, S. 47–48.

illuminert wurde.¹ Dieser Beitrag war integraler Bestandteil des Zeremoniells, das beim Einzug von Franz Stephan in Florenz inszeniert wurde. Nach dem Gottesdienst begaben sich Franz Stephan und Maria Theresia zu der in der Nähe des Domes gelegene und von den Florentiner Juden errichtete Ehrenpforte. An den folgenden Tag wurden die Feierlichkeiten mit einem Besuch im Teatro della Pergola, mit Tanz- und Maskeradenfesten im Palazzo Vecchio und einem Fußballspiel auf dem Platz vor der Kirche Santa Croce fortgeführt.² Das Zeremoniell wiederholte sich beim Besuch des Paares in Pisa, wo das traditionelle Spiel „Il Gioco del Ponte“ aufgeführt wurde.³ Im Anschluss daran begaben sich Franz Stephan und Maria Theresia nach Livorno, wo ein dem *Gebratenen Ochsen* in Königsberg vergleichbares *Schlaraffenland-Spektakel*, genannt *La cuccagna*, stattfand. Der Unterschied zu Königsberg lag indes darin, dass es in Livorno die jüdische Gemeinde war, die dieses Fest als ihren Beitrag zur Begrüßung des neuen Herrschers Franz Stephans ausrichtete.⁴ Auf dem Platz vor dem großherzoglichen Palast war eine haushohe hölzerne Pyramide aufgebaut, die über und über mit Würsten und Schinken, gebratenen Hühnern und Käse behängt war. Aus einer Quelle floss Wein und auf der Spitze der Pyramide thronte die Statue *Abbondanza*. Nachdem das Fürstenpaar auf den Balkon des Palastes getreten war, wurde auf ein Zeichen hin das *Schlaraffenland*, gleichsam als Schauspiel für das fürstliche Paar, dem Volk von Livorno freigegeben.

Während die Juden als eigene Korporation somit in der Toskana unmittelbar in den Festverlauf integriert waren, hatten sie in Preußen keinen Platz im höfischen Huldigungszeremoniell. Diese unterschiedliche jüdische Präsenz zwischen Preußen und der Toskana zeigte sich auch bei der Inthronisation von Friedrich II. im Jahr 1740 und Peter Leopold im Jahr 1765.

Nach dem Tod des preußischen Königs Friedrich Wilhelm I. am 31. Mai 1740 begab sich Friedrich nach Berlin und nahm von den Militärs, den Ministern und Provinzialpräsidenten den „Handschatz der Treue“ entge-

¹ Ricordi storici di feste fatte in Firenze (1868), S. 28.

² A. Zobi, Storia civile della Toscana, Bd. 1, S. 185-187; G. Conti, Firenze dopo i Medici, S. 125-152.

³ Il Gioco del Ponte di Pisa. Memoria e ricordo di una città. Da es im Zusammenhang mit dem *Gioco del Ponte* immer wieder zu antijüdischen Äußerungen kam, ließ Peter Leopold dieses Volksvergnügen 1787 verbieten: A. Salvestrini (Hg.), Pietro Leopoldo D'Asburgo Lorena, Relazioni sul governo della Toscana, Bd. 2, S. 64; nach: M. Luzzati, Appendice, in: Bollettino storico Pisano 59 (1990), S. 158.

⁴ S. Abb. In: C. Roth, The History of the Jews, S. 450; A. S. Toaff, Visite di Principi a Livorno nel settecento, in: Il Vessillo Israelitico 61 (1913), 299-305; Ders., Il museo della comunità israelitica di Livorno, in: Liburni Civitas 4 (1931), S. 12f.; F. Pera, Raccolta di curiosità Livornesi, S. 281f.

gen.¹ Sein Herrschaftsantritt wurde in den Kirchen des Königreiches verkündet, und im Juli reiste Friedrich nach Königsberg, um die Huldigung der versammelten Stände auf dem Schlossplatz entgegenzunehmen. Die französische Kolonie durfte daran teilnehmen,² die jüdische Kolonie aber, wie die Judenschaft später genannt wurden, war nicht eingeladen.³

An den Huldigungsfeiern für den neuen Großherzog der Toskana hingegen, dem Lothringer Peter Leopold, nahmen auch Vertreter der jüdischen Gemeinden teil. Die zeremonielle Huldigung der Untertanen von Florenz fand im März 1766 im Palazzo Vecchio mit einem öffentlich-repräsentativen Fest statt.⁴ Die Inszenierung der Huldigungsfeierlichkeiten begann mit der Reise des Fürstenpaares am 14. Mai 1766 nach Pisa und Livorno. Als Peter Leopold und seine Frau Maria Luisa in Pisa eintrafen, überreichte eine Delegation der Bürgerschaft dem Fürsten die Schlüssel der Stadt. Am folgenden Morgen nahm Peter Leopold die Grüße von Abgeordneten verschiedener Institutionen und Korporationen Pisas entgegen, unter ihnen auch von Vertretern der jüdischen Gemeinde. Die Zeit nach dem Mittagessen hatte der Fürst, wie es in einer zeitgenössischen Beschreibung heißt, der „Nation der Juden“ versprochen, die ihm zu Ehren ein Palio-Fest, ein Pferderennen, veranstaltete.⁵ Am 19. Mai zog das Paar nach Livorno weiter, und hier wiederholte sich die Zeremonie der Schlüsselübergabe. Detailliert beschrieben hat das Huldigungsfest der Aufklärer und Herausgeber der livornesischen Ausgabe der Enzyklopädie Giuseppe Aubert,⁶ der möglicherweise selbst Jude war,⁷ in jedem Fall aber sehr enge Beziehungen zur jüdischen Gemeinde von Livorno unterhielt und seine Werke mit Widmungen im Namen der jüdischen Bevölkerungsgruppe vorlegte.⁸ Die Komposition des über eine Woche sich hinziehenden Huldigungsfestes in Livorno bestand aus einem Zyklus von vier Aufzügen, ausgerichtet von verschiedenen Gruppen der Bevölkerung und einem Zyklus von sechs Schauspielen, wiederum getragen von unterschiedlichen Akteuren. Bei Ankunft des Paares auf dem Festplatz begannen die feierlichen Aufzüge: Prozessionen in antikisierendem Gewand, mit allegorischen Figuren und symbolisch-überladenen Gewändern. Den reichhaltigsten und dekorativ aufwendigsten Bei-

¹ F. Wadzek, W. Wippel, *Geschichte der Erbhuldigungen* (1798), S. 1-49.

² Ebd. S. 18ff.

³ GSPK, XX HA, Etat. Min. Rep. 87 d, Nr. 61, Nr. 62, Nr. 63; BNSgS Nr. 10 vom 21. August 1740, Nr. 15 vom 2. August 1740, Nr. 16 vom 4. August 1740.

⁴ A. Zobi, *Storia civile*, Bd. 2, S. 16-21.

⁵ *Distinto ragguaglio della gita* (1766), S. 4; G. Conti, *Firenze dopo i Medici*, S. 556-564.

⁶ DBI, Bd. 4 (1964), S. 568-570.

⁷ L. Balsamo, *Gli ebrei nell'editoria in Italia*, In: *Italia Judaica III*, S. 57f.

⁸ G. Aubert, *Diario del soggiorno* (1766).

trag leistete die jüdische Gemeinde.¹ Zwei als Krieger verkleidete Reiter mit einer weißen und einer roten Fahne, den Farben des Herzogtums, eröffneten den Aufzug. Ihnen folgte eine achtspännige Kutsche, auf der Bläser mit Posaunen vor einer Statue des Gottes Merkur, der eine aufwendig dekorierte Fahne in den Händen hielt, drapiert waren. In einer zeitgenössischen Beschreibung des Aufzuges heißt es, die Juden Livornos, die den Schutz der toskanischen Fürsten genossen, fühlten sich in besonderer Weise verpflichtet, ihre Herrscher zu verehren. Schon in den Psalmen heiße es, dass eine gute Regierung Gerechtigkeit, Überfluss und Friede herbeiführe, und dieser Davidsche Vers sei auch auf den jungen toskanischen Fürsten zu übertragen. Mit dem Aufzug der jüdischen Gemeinde endete der erste Zyklus des Huldigungsfestes in Livorno, und es begann die zweite Reihe von Veranstaltungen auf dem zu einem Amphitheater umgestalteten Platz. Weiterhin stattete Peter Leopold einem neuen Kasernengebäude einen Besuch ab, das zu seinen Ehren von der jüdischen Gemeinde errichtet worden war.² Anlässlich der Besichtigung verteilten die Juden Livornos den Druck eines von Giuseppe Aubert verfassten Gedichtes.³ Nach erneuten Schauspielen auf dem Platz und Ausfahrten in die Umgebung von Livorno besuchten Peter Leopold und Maria Luisa die Häuser von drei der wohlhabendsten Juden der Stadt, und anschließend besichtigte das Paar die Korallenmanufaktur des jüdischen Unternehmers Aghib. Die Straßen des jüdischen Viertels waren aus diesem Anlass reichhaltig mit Behängen geschmückt. Nach weiteren Besichtigungen und Schauspielen richtete die jüdische Gemeinde am Samstag erneut eine artistische Aufführung mit Pferden aus.⁴ Bei dieser Gelegenheit publizierte die jüdische Gemeinde erneut einen emblematisch verzierten Druck mit einem poetischen Herrscherlob von Giuseppe Aubert.⁵ Anstelle des Theaterbesuches begab sich das Fürstenpaar an diesem Tag in die aufwendig dekorierte und von Kerzen illuminierte Synagoge, um dort am Gottesdienst teilzunehmen.

Die Feste für Florenz waren für den 24. Juni, dem Tag des Heiligen S. Giovanni und offiziellem Feiertag der Stadt festgelegt.⁶ Am Morgen versammelten sich große Teile der Florentiner Bevölkerung und zahlreiche Besucher in den Straßen der Stadt und begleiteten den feierlichen Einzug der fürstlichen Karossen. Als der Tross durch das Stadttor zog, läuteten die

¹ Descrizione della mostra e delle decorazioni (1766); s. Abb.

² A. Milano, Costumanze, spassi, in: RMI 33 (1967), S. 107.

³ Descrizione della mostra e delle decorazioni, S. 42.

⁴ Lista dei cavalli (1766).

⁵ Alle Altezze loro Reali Pietro Leopoldo e Maria Luisa (1766).

⁶ Distinta relazione delle feste (1766); M. Rastrelli, Memorie per servire alla vita di Leopoldo II (1792), S. 61-64; G. Cambiagi, Memorie istoriche (1766), S. 164-166. S. a. G. Conti, Firenze dopo i Medici, S. 577-588.

Kirchenglocken, und Salutschüsse von den Befestigungsanlagen Fortezza da Basso und Forte da Belvedere begrüßten das Paar. Der Kanonendonner wiederholte sich, als Peter Leopold und Maria Luisa auf dem Platz *Piazza della Signoria* eintrafen. Der Großherzog begab sich auf den für ihn errichteten Thron in der Loggia dei Lanzi, um die Huldigung seiner Untertanen entgegenzunehmen. Anschließend ging das Paar zum Baptisterium S. Giovanni, um ihrerseits dem Stadtpatron zu huldigen. Nach weiteren öffentlichen Festveranstaltungen, Aufzügen und Theaterbesuchen begaben sich Peter Leopold und Maria Luisa am Abend des folgenden Tages zum Palazzo Pitti, dem städtischen Palast der großherzoglichen Familien, wo die jüdische Gemeinde von Florenz einen aus Holz und Gips gefertigten Triumphbogen hatte errichten lassen,¹ und zur Eröffnung hatte die jüdische Gemeinde eine Festschrift herausgegeben.²

Waren bei dem Inthronisationszeremoniell Friedrichs II. in Berlin noch keine Juden zugegen, so fanden sie in dessen Herrscherjahren nach und nach Eingang in die repräsentative Öffentlichkeit des preußischen Hofes. An den das Kriegsgeschehen der Jahre 1756 bis 1763 begleitenden Zeremonien etwa nahm die jüdische Gemeinde Berlins teil,³ und zum Tod Friedrichs II. 1786 legte der Aufklärer und Pädagoge Hartwig Wessely, der schon mehrfach mit höfischen Gelegenheitsgedichten hervorgetreten war,⁴ eine Trauerrede vor.⁵ Die neue Bedeutung, die die jüdische Bevölkerung in der repräsentativen Öffentlichkeit Preußens erlangt hatte, zeigte sich etwa in dem Gratulationsschreiben, das die jüdische Gemeinde Berlins dem neuen König Friedrich Wilhelm II. überbrachte.⁶ Auf der Rückreise von Königsberg wurde Friedrich Wilhelm II. in den einzelnen Gemeinden von den lokalen Korporationen begrüßt, wobei sich in Schottland, einer kleinen Ortschaft in Westpreußen, auch die Juden an den Prozessionen beteiligten und der Älteste der Gemeinde dem König auf einer silbernen Schale ein „Glückwünschungs-Schreiben“ überreichte.⁷ Am 2. Oktober 1786 fand das Huldigungszeremoniell in Berlin statt, zu dem in der Druckerei der Jüdischen Freischule ein Sonderheft mit einem Gesang und einem Gebet vor-

¹ S. Abb.; s. a. ACIF, D. 4. 1. Onoranze a sovrani, busta 1.

² Descrizione dell'Arco trionfale (1766).

³ L. Geiger, Kleine Beiträge zur Geschichte der Juden in Berlin, S. 34f.

⁴ H. Wessely, Ein Lied zum Hochzeitsfest von Wilhelm von Oranien (1768); und dessen in der Zeitschrift *Ha-Meassef* veröffentlichte Ode zum Tod des Prinzen Leopold *Morgenländische Blumen auf Leopolds Grab*; s. dazu: M. Gilon, Eine hebräische Ode, in: BLBI 80 (1988), S. 41-81; vgl. R. Wenzel, Gedichte auf den Monarchen in *Ha-Me'assef*, in: Brocke/Pomerance/Schatz, Neuer Anbruch, S. 33-49.

⁵ H. Wessely, Trauerrede (1786); s. L. Geiger, Kleine Beiträge zur Geschichte der Juden in Berlin, S. 37f.

⁶ F. Wadzek, W. Wippel, Geschichte der Erbhuldigungen, S. 59f.

⁷ BNSgS, Nr. 118 vom 3. Oktober 1786.

gelegt wurde.¹ Nach dem Gottesdienst gelobte der Adel dem neuen König im Schloss seine Treue, anschließend nahm Friedrich Wilhelm II. vom Balkon des Königspalastes die Huldigung der Bürgerschaft entgegen, wobei die städtischen Korporationen Berlins wiederum je nach deutscher oder französischer Nation Aufstellung genommen hatten,² Vertreter der jüdischen Nation aber zu diesem Teil des Zeremoniells nicht geladen waren. Diese sind am 3. Oktober von Friedrich Wilhelm II. empfangen worden, wobei Daniel Itzig, Jacob Moses, Ephraim Veitel, Isaac Wulff, Liepmann Meyer Wulff und Isaac Daniel Itzig dem König ein Huldigungsgedicht der „Colonie“ der Juden überreichten.³ Auch bei einem Besuch Friedrich Wilhelms II. 1788 in Kleve ist dem preußischen König ein hebräisches Gedicht gewidmet worden, Autor war wiederum Hartwig Wessely.⁴

Die Einbeziehung der Juden in die repräsentative Öffentlichkeit zeigt sich auch 1793, als die spätere Königin Luise in einem Festzug nach Berlin begleitet wurde, ein Zeremoniell, das auf dem Anwesen von Isaac Daniel Itzig seinen Ausgang nahm. An dem repräsentativen Aufzug beteiligte sich auch ein „Korps junger Kaufleute jüdischer Nation“ und die Ältesten der jüdischen Gemeinde nahmen als Vertreter der Stadt Aufstellung an der Ehrenpforte.⁵

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hatten somit auch die preußischen Juden Zugang zur repräsentativen Öffentlichkeit gefunden. Gemeinsam war dem jüdischen Beitrag in Preußen und in der Toskana, dass jüdische Dichter in beiden Ländern den Herrschern huldigten. Wie in Preußen Hartwig Wessely zum Tod Friedrichs II. eine Ode verfasste, so legte in der Toskana der jüdische Dichter Salomone Fiorentino anlässlich der Krönung Peter Leopolds zum deutschen Kaiser ein Herrscherlob vor.⁶ Die Akademien der Toskana veranstalteten Freudenfeste und die zu Ehren von Peter Leopold verfassten Sonette und Gedichte wurden vorgetragen.⁷ Die Erhebung des Großherzogs auf den kaiserlichen Thron, so heißt es im Vorwort von Salomone Fiorentinos Huldigungsgedicht *La notte d'Etruria*, werde eine glückliche Epoche in der Geschichte der Philosophie und Humanität einleiten.⁸

¹ Gesang und Gebet zum Huldigungstage (1786); abgedruckt in: L. Geiger, Kleine Beiträge zur Geschichte der Juden in Berlin, S. 36f.

² F. Wadzek, W. Wippel, Geschichte der Erbhuldigungen, S. 90ff; genaue Skizzen zu den Aufstellungen im Schloss und auf dem Schlossplatz in der Beilage in: BNSgS, Nr. 118 vom 3. Oktober 1786.

³ BNSgS, Nr. 119 vom 5. Oktober 1786.

⁴ Manuskript in: Amsterdam. Bibliotheca Rosensthalia: 5r-7v, Hs Ros 241.

⁵ R. Rürup, Einleitung, Jüdische Geschichte in Berlin, S. 7.

⁶ S. Fiorentino, In occasione delle grandiose feste (1791).

⁷ P. Vigo, Livorno e gli avvenimenti, S. 143f., 152-154.

⁸ S. Fiorentino, In occasione delle grandiose feste (1791), S. III-VI.

Im Unterschied zu Preußen nahmen die Juden an dem zentralen Akten der Huldigungsfeierlichkeiten teil,¹ und die jüdische Gemeinde von Florenz hatte aus Anlass der Kaiserkrönung die Synagoge festlich geschmückt und illuminiert, milde Gaben an die Armen der Gemeinde verteilt und eine beachtliche Summe an die Bruderschaft S. Giovanni für die Bedürftigen der Stadt gespendet.² Höhepunkt der Feierlichkeit der jüdischen Gemeinde war der Vortrag eines hebräischen Gesanges, der am Abend des 8. November in der Synagoge zu Ehren von Peter Leopold zelebriert wurde und Motive aus den Psalmen aufgriff.³ In Livorno fanden gleicherweise mit Salutschüssen eröffnete Festveranstaltungen statt, an denen sich die jüdische Gemeinde durch Spenden für die Armen und Bedürftigen der Stadt beteiligte. Auch hier war die Synagoge festlich dekoriert und es wurden Loblieder für Peter Leopold gesungen.⁴

Zwar hatten auch preußische Juden in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Zugang zur repräsentativen Öffentlichkeit gefunden, zwar konnten die Juden in Preußen und in der Toskana mit den Huldigungsgedichten von Wessely und Fiorentino einen vergleichbaren Beitrag dazu leisten, vom zentralen Zeremoniell der Fürstenhuldigung aber blieben Juden in Preußen weiterhin ausgeschlossen. Dieser Unterschied zwischen den beiden höfischen Kulturen zeigte sich erneut im Vergleich der Huldigungsfeierlichkeiten für König Friedrich Wilhelm III. 1798 und für den neuen Großherzog der Toskana Ferdinand III. 1791.

Nachdem Peter Leopold seinen Verzicht auf den großherzoglichen Thron zugunsten seines zweitgeborenen Sohnes Ferdinand bekannt gegeben hatte, begannen am 7. März 1791 die sich über vier Monate hinziehenden Feierlichkeiten zur Huldigung des neuen Großherzogs.⁵ Der Triumphbogen vor der Porta S. Gallo wurde mit Unterstützung der jüdischen Gemeinde festlich illuminiert,⁶ die darüber hinaus eine Veranstaltung mit geschmückten Schiffen auf dem Arno ausrichtete.⁷ Während einer Festveranstaltung der Florentiner Akademien im Lesesaal der Biblioteca Magliabechiana trug Salomone Fiorentino ein Huldigungsgedicht für den Großher-

¹ ASF, Presidenza del Buongoverno, Affari comuni (1784-1808) N° 116 (1790) Aff. 937; Gazzetta Toscana N° 45, 1790, S. 177-179; Gazzetta Toscana N° 46, 1790, S. 182-183; P. Vigo, Livorno e gli avvenimenti del 1790-91, S. 141-154; M. Rastrelli, Memorie per servire alla vita di Leopoldo II (1792), S. 258f.;

² ACIF, D. 4. 1. Onoranze e Sovrani, busta 2.

³ Ebd. Componimento; s. a. Conti, G., Firenze dopo i Medici, S. 746.

⁴ Gazzetta Universale, N° 45, 1790, S. 184.

⁵ L'Avvenimento al trono (1791); s. a. P. Vigo, Livorno e gli avvenimenti del 1790-91, S. 162-164; A. Zobi, Storia civile, Bd. 2, S. 559; F. Pesendorfer, Ein Kampf um die Toskana, S. 66-69.

⁶ ACIF, D. 4. 1. Onoranze a sovrani, busta 3.

⁷ L'Avvenimento al trono, S. 31.

zog vor.¹ Das eigentliche Huldigungsfest fand am 24. Juni, dem traditionellen Feiertag von Florenz, statt. Begleitet von wechselnden Eskorten zog das fürstliche Paar, dem überlieferten Zeremoniell folgend, von der Villa Poggio Imperiale zum Platz *Piazza della Signoria*, wo unter der Loggia dei Lanzi der Akt der Huldigung vollzogen wurde, bis das Paar von dort zum Baptisterium ging und sich anschließend zum Palazzo Pitti begab.² Ihren Abschluss fanden die Feierlichkeiten mit einem großen dreitägigen Fest im Juli 1791 in den vor den Toren der Stadt gelegenen ausgedehnten Parkanlagen der Cascine. Ende April nahm der neue Großherzog die Huldigung der Stadt Pisa entgegen, wobei auch die jüdische Gemeinde von Pisa eine Ehrenfregatte auf dem Arno stellte.³ Am 29. April begaben sich Ferdinand und seine Frau Luise nach Livorno, wo schon seit einem Monat die Feierlichkeiten zu dem Fest „Festa spettacolosa“ vorbereitet wurden.⁴ Auch im Namen der jüdischen Gemeinde der Stadt legte der bereits genannte Giuseppe Aubert über den Besuch Ferdinands in Livorno eine genaue Schilderung vor.⁵ Wiederum legte Salomone Fiorentino ein Huldigungsgedicht für Ferdinand III.,⁶ und Giuseppe Aubert hatte aus diesem Anlass das im Namen der jüdischen Gemeinde veröffentlichte dramatische Gedicht *La gara* verfasst, in dem er den Wettstreit zwischen Merkur, Minerva und der allegorischen Figur des Friedens beschrieben hat.⁷

Als der preußische König Friedrich Wilhelm II. im November 1797 gestorben war, schworen die Minister dem neuen König Friedrich Wilhelm III. die Treue.⁸ Die zentralen Huldigungsakte in Königsberg und Berlin waren auf Juni und Juli des kommenden Jahres gelegt. Bei Ankunft in Königsberg wurde das Königspaar in der gewohnten Weise von verschiedenen Korporationen der Stadt empfangen, und der Tag der Huldigung begann mit Gottesdiensten in den Kirchen der Stadt. Im Unterschied zu den früheren Huldigungsfeiern nahmen, wie sich in der zeitgenössischen Berichterstattung zeigt, religiöse Momente eine größere Bedeutung ein. So sollten die katholischen und griechisch-orthodoxen Deputierten in der katholischen Kirche, die protestantischen Vertreter in der Schlosskirche zusam-

¹ S. Fiorentino, *Per l'arrivo di S. A. R.*, in: Ders., *Poesie*, Bd. 1 (1836), S. 13; s. a. *L'Avvenimento al trono* (1791), S. 50; *Ricordi storici di feste fatte in Firenze* (1868), S. 30.

² Biblioteca Moreniana di Firenze, *Manoscritti Palagi*, 31, Ins. 6: *Regolamento per il solenne ingresso dell'Arciduca Ferdinando*, p. 39-42.

³ P. Vigo, *Livorno e gli avvenimenti del 1790-91*, S. 182.

⁴ Ebd., S. 167ff., 179f., Zit. S. 177.

⁵ G. Aubert, *Diario delle feste* (1791).

⁶ S. Fiorentino, *In occasione delle feste*, in: Ders., *Poesie* Bd. 1, S. 14.

⁷ G. Aubert, *La gara. Componimento drammatico* (1791).

⁸ T. Stamm-Kuhlmann, *Friedrich Wilhelm III.*, S. 134ff.; F. Wadzek, W. Wippel, *Geschichte der Erbhuldigungen*, S. 183-240.

menkommen, und der Hofprediger betonte während des Gottesdienstes, dass das Christentum „eine für das Glück der Staaten wohlthätige Religion“ sei.¹ Juden hatten an dem zentralen Akt der Huldigung weiterhin keinen Anteil. Die Stellung der jüdischen Untertanen wich jedoch bei den Zeremonien des Jahres 1798 insofern von den bisherigen Gepflogenheiten ab, als Friedrich Wilhelm III. schon am Nachmittag des Huldigungstages die Ältesten der jüdischen Gemeinde empfing, von ihnen die Glückwünsche entgegennahm und sich bei ihnen über die Situation der jüdischen Gemeinde von Königsberg informierte.² Gleichzeitig empfing Königin Luise eine Delegation von Frauen aus der jüdischen Gemeinde. Die Tochter des Juden-Ältesten hielt bei dieser Gelegenheit eine Rede, und die Tochter eines jüdischen Geschäftsmannes trug ein zur Huldigungsfeier geschriebenes Gedicht vor. In der Synagoge wiederum wurde ein Lied zum Wohl des Königs und der Königin gesungen und anschließend eine „ansehnliche Gabe“ der jüdischen Gemeinde zu gleichen Teilen, wie in der zeitgenössischen Berichterstattung betont, an christliche und jüdische Arme verteilt.³ Während in den folgenden Tagen die verschiedenen Korporationen der Stadt ihre jeweiligen Festveranstaltungen zelebrierten, organisierte auch die Königsberger Gruppe des Vereins der jüdischen Aufklärer, die „Gesellschaft der Freunde“, ein Huldigungsfest. Der Sekretär des Vereins Jacob Aronsson hielt dabei eine Rede über die Pflichten des Bürgers im monarchischen Staat.⁴ Während des abendlichen Festmahls brachte der Älteste der jüdischen Gemeinde ein Hoch auf den neuen König aus und erneut wurde für christliche und jüdische Arme gespendet.⁵ Nach ihrer Rückkehr nach Berlin nahmen König Friedrich Wilhelm III. und Königin Luise am 6. Juli in dieser Residenz die Huldigung entgegen, wobei die Bürgerschaft der Stadt, unter ihnen die „Französische Kolonie“, nicht jedoch die „Jüdische Kolonie“, in Aufzügen durch die Stadt marschierte.⁶ Während der anschließenden Feierlichkeiten übergab die jüdische Gemeinde von Berlin den im Invalidenhaus lebenden, „durch Alter und Wunden zu Kriegsdiensten untauglichen“ preußischen Soldaten eine ansehnliche Spende.⁷

Wie sehr das höfische Zeremoniell trotz dieser traditionellen Inszenierung bereits in die Krise geraten war, lässt die Anweisung Friedrich Wilhelms III. ahnen, auf allen Pomp zu verzichten. Er habe eine Bestätigung

¹ F. Wadzek, W. Wippel, *Geschichte der Erbhuldigungen*, S. 208; BNSgS, Nr. 71 vom 14. Juni 1798.

² BNSgS, Nr. 71 vom 14. Juni 1798.

³ Ebd., Nr. 71 vom 14. Juni 1798.

⁴ J. Aronsson, *Über die Pflichten des Bürgers (1798)*; L. Lesser, *Chronik der Gesellschaft der Freunde*, S. 35.

⁵ BNSgS Nr. 73 vom 19. Juni 1798.

⁶ Eine genaue Skizze der Aufstellungen in: GSPK, I Rep. 36, Nr. 816.

⁷ Ebd., Beilage zu Nr. 82, Juli 1798.

der Treue, so ließ er verkünden, durch „zweifelhafte Ceremonien“ wie die allgemeine Illumination der Stadt nicht nötig und die Kosten für dergleichen Feierlichkeiten seien für gemeinnützige Zwecke weit besser verwendet.¹ Auch die Huldigungsgedichte, die August Wilhelm Schlegel und der Dichter Friedrich von Hardenberg (1772–1801), genannt Novalis, in den *Jahrbüchern der preußischen Monarchie* zum 6. Juli 1798 veröffentlichten,² und die in ihrer Rhetorik und poetischen Intention von der überlieferten Form des Herrscherlobes abwichen, zeigen, wie sehr sich das höfische Zeremoniell gewandelt hatte.³ Die Stellung der Juden indes war vom Wandel des zeremoniellen Aktes der Huldigung unberührt. Hatten die Juden auch in Preußen immer mehr Eingang in die repräsentative Öffentlichkeit gefunden, so konnten sie dennoch nicht den Grad von Integration erreichen, den die Juden in der Toskana in den zeremoniellen Huldigungsfesten eingenommen hatten. Die Beiträge der jüdischen Gemeinden zu den Huldigungsfesten erlauben zwar keine Aussagen über die reale Stellung der Juden in der Gesellschaft, und sie geben ebenso wenig Aufschluss über die tatsächliche Anerkennung des Judentums. Der Vergleich macht dennoch markante Unterschiede zwischen der repräsentativen Öffentlichkeit in Preußen und in der Toskana deutlich. Unabhängig davon, dass ein Thronwechsel in der Toskana mit erheblich größerem zeremoniellen Aufwand und vielfältigerem höfischen Dekor gefeiert wurde als in Preußen, unabhängig davon, dass in der Toskana die öffentlichen Feste und repräsentativen Umzüge, in Preußen hingegen der Akt der Eidesleistung im Mittelpunkt standen, unterschieden sich beide Formen der Fürstenhuldigung hinsichtlich des Anteils der Juden. War die Nation der Juden in der Toskana als gleichberechtigter Teil in die Gestaltung und den Ablauf des höfischen Zeremoniells der Inthronisation integriert, so hatten sie in Preußen am zentralen Akt der Huldigung keinen Anteil. Was die Aufführungspraxis der toskanischen Juden während der zeremoniellen Umzüge, den zentralen Ereignissen der Huldigungsfeste in der Toskana, so aufschlussreich macht, ist in erster Linie die Tatsache, dass sie sich in nichts von derjenigen der christlichen Untertanen unterschied. Die Juden bedienten sich derselben antikisierenden Sprache, sie schöpften aus dem gleichen Repertoire höfischer Festkultur. Bemerkenswert ist darüber hinaus, wie bei der Planung und Durchführung der Huldigungsbauten die jüdischen Auftraggeber unmittelbar mit christlichen Architekten und Handwerkern kooperierten. Die gleiche Zusammenarbeit zwischen Juden und Christen zeigte sich auch in den literarischen Produktionen zur Verherrlichung der Fürsten. Aufschluss-

¹ Ebd., Nr. 81 vom 7. Juli 1798.

² T. Stamm-Kuhlmann, Friedrich Wilhelm III., S. 148.

³ Das Gedicht *Blumen* von Novalis ist abgedruckt und mit Erläuterungen versehen in: Novalis. Schriften, Bd. 2, S. 483f.

reich ist ein sprachliches Detail: im Zusammenhang mit der Vorbereitung und Durchführung der Feste wurden die Juden von Florenz als Mitbürger, „*concittadini*“, angesprochen.¹ Die jüdische Gemeinde von Florenz, dieses Detail mag nicht unerwähnt bleiben, ließ zur Begrüßung von Peter Leopold einen Bogen errichten, der in seiner architektonischen Gestaltung dem Titusbogen in Rom glich, einem Monument, das für die Juden die Erinnerung an die Zerstörung des Tempels wach hielt und von ihnen als ein Symbol der Vertreibung gesehen wurde.² Ebenso wenig nahmen die Juden Anstoß daran, dass der Triumphbogen, der für den ersten Habsburger in der Toskana, Franz Stephan, errichtet wurde und an dessen Illumination sie 1791 zu Ehren von Ferdinand III. erheblich beigetragen hatten, nach dem Vorbild des Konstantinsbogens in Rom entworfen war, der den Siegeszug des Christentums symbolisierte.³

Die Huldigungsfeste Livornos nahmen in gewisser Weise eine Sonderstellung ein, die dem spezifischen Charakter der Hafenstadt als einer gleichsam multikulturellen Metropole entsprachen. In der Choreographie der öffentlichen Aufzüge waren die einzelnen Kulturen der Stadt vertreten, die überproportionale Präsenz der jüdischen Gemeinde trat allenfalls durch das Ausmaß ihrer Darbietungen hervor, nicht aber durch deren Stil. Der Bedeutung der verschiedenen Kulturen entspricht die Achtung, welche die verschiedenen Religionsgemeinschaften der Stadt im Verlauf der Feierlichkeiten fanden. Die Fürsten besuchten die Gotteshäuser der jüdischen, der armenischen und der griechisch-orthodoxen Gemeinde, und die livornesischen Juden ihrerseits bewahrten die Erinnerung an die Besuche, die die Herrscher ihrer Synagoge abstatteten, indem sie in der Synagoge über dem Eingang Gedenktafeln anbrachten.⁴

Trotz der Unterschiede, die zwischen den Huldigungsfesten in der Toskana und in Preußen bestanden, suchten auch die preußischen Juden Zugang zum höfischen Zeremoniell zu erlangen, da das „Bündnis mit der Zentralgewalt“ für die Juden in Preußen ebenso „das Unterpfand“ ihrer Sicherheit bildete, wie in der Toskana.⁵ Sowohl in Preußen als auch in der Toskana aber kündigte sich in den Beiträgen der Juden zu den Huldigungsfesten auch ein neues, kriegerisches Moment an. Wie die Berliner Juden den alten und kranken Soldaten eine Spende darbrachten, so stifteten die Juden Livornos ein neues Kasernengebäude.⁶

¹ ACIF, D. 4. 1. Onoranze a sovrani, busta 3.

² E. Loevinson, *Roma Israelitica*, S. 86.

³ Ebd. S. 91.

⁴ A. S. Toaff, *Cenni storici*, in: *RMI* 21 (1955), S. 418.

⁵ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 157.

⁶ *Distinto ragguaglio della gita* (1766), S. 10.

10. Judenfeindschaft der Unterschichten

Ein so rigider, nicht unbedingt judenfreundlicher Lutheraner wie der Hamburger Pfarrer Johann Melchior Goeze verurteilte die gewalttätigen Angriffe „des christlichen Pöbels“ auf Juden¹ ebenso wie aufgeklärte Intellektuelle des späten 18. Jahrhunderts. „Noch immer ist der gemeine Mann“, so heißt es etwa in einem anonymen Kommentar in den *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Preußischen Staaten*, nicht bereit den Juden „Menschenrechte zuzugestehen“.² Ein weiterer zeitgenössischer Beobachter klagte, dass der Pöbel überaus feindselig gegen die Juden eingestellt sei und mit großer Verachtung auf seine jüdischen Mitmenschen herabsehe.³ Trotz dieser selbstbewussten Kritik aufgeklärter Bürger an den Unterschichten, waren es gerade deren historische Vorgänger, die alten Stadtbürger von Berlin und Königsberg, die sich mit besonderer Vehemenz gegen die jüdischen Konkurrenten zur Wehr setzten, etwa als sich 1673 Berliner Kaufleute über den „Zulauf der Juden“, die mit angeblich verdorbenen Waren handeln und ihnen die Arbeit verderben würden, beschwerten.⁴ Auch unternehmerische Bürger des 18. Jahrhunderts teilten diese Aversionen. 1751 forderte beispielsweise die Königsberger Kaufmannschaft, dass Juden nicht in der Stadt selbst wohnen und die jüdischen Großhändler ihre Waren nur außerhalb der Stadt lagern dürften,⁵ und als im folgenden Jahr der jüdische Manufakturbesitzer Benjamin Elias Wulff in Charlottenburg eine Baumwollfabrik eröffnete, klagten christliche Baumwollunternehmer über ihren jüdischen Konkurrenten und baten die Behörden darum, ihm die Konzession zu entziehen.⁶

Was das Berliner und Königsberger Bürgertum den Unterschichten vorhielt, war ihr tumulthaftes Auftreten, die Neigung zu Gewalttätigkeiten und die angeblich willkürlichen Plünderungen, zu denen es im Zusammenhang mit ihren sozialen Protesten kam. Keinerlei Verständnis hatten sie für die moralischen und rechtlichen Vorstellungen der Unterschichten, die sich von den ethischen Maximen einer *gerechten Nahrung* und *moralischen Ökonomie* leiten ließen.⁷ Fragwürdig wurde der Unterschichtenprotest in seiner Moral, so Arno Herzig, aber dann, wenn sich die Aktionen gegen

¹ J. M. Goeze, Beweis, daß nicht die Verbindung der Juden (1772), S. 6.

² *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Preußischen Staaten*, 15 (1797), S. 79.

³ *Journal von und für Deutschland* 4. Jg., 1790, 12. Stück, S. 509; A. Herzig, Unterschichtenprotest in Deutschland, S. 59.

⁴ S. Stern, *Der preußische Staat und die Juden*, Bd. 1. 2, S. 33f.

⁵ Ebd., Bd. 3. 1, S. 153.

⁶ Ebd., Bd. 3. 1, S. 190f.

⁷ E. P. Thompson, *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie*.

Juden richteten.¹ In der Frühen Neuzeit sind jüdische Händler in den Städten und auf dem Land immer wieder Opfer von gewalttätigen Übergriffen der Unterschichten geworden,² wie beispielsweise 1571 in Berlin, wo die Synagoge demoliert und das jüdische Wohnviertel geplündert wurde.³ Was die Rhetorik und Aktionen der Unterschichten gegen die Juden bestimmte, waren nicht so sehr religiös motivierte Vorurteile, als vielmehr profane Unterstellungen von Gaunerei und Betrug, wie sie in dem 1721 erschienen Betrugs-Lexikon zusammengefasst worden sind, das mit fünf Auflagen und mehreren Raubdrucken eine große Popularität erlangte.⁴ Vorwürfe, die noch am Ende des 18. Jahrhunderts in der ländliche Bevölkerung weit verbreitet waren. So überfiel etwa ein preußischer Bauer einen Juden, weil er meinte, dieser würde Schwarzhandel treiben. Daher sei er berechtigt, ihn auszurauben und zu verprügeln.⁵ Soldaten hätten ihn auf der Landstraße, so erklärte der Bauer laut Vernehmungsprotokoll, darauf aufmerksam gemacht, dass ihm ein jüdischer Händler folge, der einen „Fuchsbalg“ trage und verbotenen Handel treibe. Daraufhin sei er dem Juden entgegengegangen, habe ihn mit einer Peitsche geschlagen und ihn ausgeraubt. Was die Sprache dieses Bauern so aufschlussreich macht, ist nicht nur der Verweis auf den „Fuchsbalg“, den zu tragen im Sprachgebrauch der Zeit bedeutete, sich die Eigenschaften des Fuchses, List, Trug und Lust zu bösen Streichen, anzueignen,⁶ sondern auch dessen Aussage, er habe den Händler nicht ausrauben wollen, sondern sei überzeugt gewesen, ihn für den verbotenen Handel bestrafen zu müssen.⁷

Im Unterschied zu diesem Bauern aber scheinen gewalttätige Übergriffe auf Juden von Seiten der städtischen Unterschichten Berlins und Königsbergs im 18. Jahrhundert nicht vorgefallen zu sein. Trotz ihrer Gewaltbereitschaft und ihres exzessiven öffentlichen Auftretens sind Fälle antijüdischer Gewalt von Handwerksgesellen, arbeitenden Armen oder plebejischen Gruppen in Berlin und Königsberg zumindest nicht aktenkundig geworden.⁸ Was die Handwerksgesellen in ihrem Protestverhalten motivierte waren die Eingriffe in ihre alten Rechte sowie Konflikte um Löhne und Arbeitszeiten. 1735 beklagten sich Tischlermeister aus Berlin über die Riten und Gewohnheiten der Gesellen auf ihren Herbergen und beschwerten sich vor allem über den „Blauen Montag“. Die Maurer- und Zimmergesel-

¹ Nach: A. Herzig, Unterschichtenprotest, S. 58.

² S. Rohrbacher, Gewalt im Biedermeier, S. 35-61.

³ B. Scheiger, Juden in Berlin, S. 164.

⁴ G. P Hönn, Betrugs-Lexikon (1761), S. 114-117

⁵ Annalen der Gesetzgebung 15 (1797), S. 72-78.

⁶ J. Grimm, W. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd.4, Leipzig 1878, Sp. 340f.

⁷ Annalen der Gesetzgebung 15 (1797), S. 72-78.

⁸ S. Rohrbacher, Gewalt im Biedermeier, S. 39. A. Herzig, Unterschichtenprotest, S. 59.

len verteidigten ihre alten Bräuche,¹ und 1793 kam es in Berlin zu Tumulten von Tischlergesellen, die gleichfalls ihre traditionellen Rechte einforderten.² Obgleich die Zunfrituale des alten Handwerks auch religiöse Funktionen hatten,³ gibt es keine Hinweise auf antijüdische Äußerungen von Handwerksgelellen oder auf gewalttätige Übergriffe gegen Juden während ihrer Protestaktionen.

Mag diese Zurückhaltung auch damit zusammenhängen, dass innerhalb der Zünfte keine jüdischen Handwerker geduldet waren, so bestand für die christlichen Bettler durchaus eine jüdische Konkurrenz. Dennoch aber haben sich auch die plebejischen Unterschichten Berlins und Königsbergs, soweit überliefert, in ihren Aktionen und in ihrem öffentlichen Auftreten nicht gegen Juden gewandt, etwa wenn der Berliner *Pöbel* diejenigen Bettler, die ins Arbeitshaus abgeführt werden sollten, aus den Händen der Polizei befreite. Immer wieder sah sich die preußische Regierung genötigt, gegen die Unterstützung von Bettlern vorzugehen, und die entsprechenden Edikte gegen das Hausieren trafen christliche und jüdische Bettler gleichermaßen.⁴ Während sich die Unterschichten in anderen europäischen Städten durch Fremdenhass und einen militanten Chauvinismus auszeichneten,⁵ solidarisierten sich Stellmacher einer Berliner Werkstatt 1794 mit ihren Warschauer Kollegen und traten in den Streik, als diesen gekündigt worden war.⁶ Unter den Konflikten, die die Manufakturarbeiter Berlins zu mitunter gewalttätigen Protesten motivierte, standen Lohnfragen oder Probleme um den Erhalt der Arbeitsplätze im Vordergrund. Als 1758 den Arbeitern einer Kattunfabrik der Lohn gekürzt wurde,⁷ kam es ebenso zu einem mehrtätigen Arbeitskampf wie 1783, als die Kattundrucker einer Fabrik, die durch billigere, ungelernete Arbeitskräfte ersetzt werden sollten, entlassen wurden.⁸ Antijüdische Äußerungen oder tätliche Übergriffe auf Juden von Seiten der Manufakturarbeiter sind nicht überliefert. Dieser

¹ H. Krüger, Zur Geschichte der Manufakturen und der Manufakturarbeiter in Preußen, S. 413; vgl. auch die chronologische Aufstellung von Handwerkerunruhen im 18. Jahrhundert: Eggers/Grießinger/Reith, Streikbewegungen deutscher Handwerksgelellen, S. 104.

² A. Grießinger, Das symbolische Kapital der Ehre, S. 256f; s. a. Eggers/Grießinger/Reith, Streikbewegungen, S. 282.

³ J. Bergmann, Das Berliner Handwerk, S. 21f.

⁴ A. Herzig, Unterschichtenprotest, S. 35; H. Krüger, Manufakturen, S. 376; Abdruck des Ediktes von 1748, S. 600-609, der Abschnitt, der sich auf die Juden bezieht: S. 606.

⁵ G. Rudé, Die Volksmassen in der Geschichte, S. 61.

⁶ Eggers/Grießinger/Reith, Streikbewegungen, S. 288.

⁷ GSPK, II. HA Generaldirektorium, Fabrikendepartement, Tit. CCLVIII, Nr. 24, Vol. 1; s. a. H. Krüger, Manufakturen, S. 413

⁸ GSPK, II. HA Generaldirektorium, Fabrikendepartement, Tit. CCCLXXVIII, Nr. 131; s. a. H. Krüger, Manufakturen, S. 419f.,

Umstand ist deshalb so bemerkenswert, weil es sich bei den Fabrikbesitzern, gegen die sich die arbeitenden Armen zur Wehr setzten, zu einem nicht unerheblichen Teil um Juden handelte und gerade jüdische Unternehmer dieser Zeit als Pioniere einer neuen Arbeitsordnung hervortraten. Der Streik von 1758 etwa richtete sich gegen die Manufaktur von Benjamin Elias Wulff in Charlottenburg, und die Forderung nach freier Auswahl ihrer Arbeitskräfte, die die Kattununternehmer 1783 erhoben, ist auch von jüdischen Unternehmern unterstützt worden.¹ Als im April 1768 etwa der jüdische Samtfabrikant Hirsch David in Potsdam wegen mangelnden Absatzes Arbeiter entlassen musste,² sind antijüdische Äußerungen von Seiten der Unterschichten ebenso wenig überliefert, wie 1783, als sich die Arbeiter der Seidenfabrik von Isaac Wulf über die Einstellung der Produktion beschwerten.³ Antijüdische Untertöne hingegen enthielt die Eingabe der Meister des Posamentiergewerbes von 1767, die beim König Einspruch dagegen einlegten, dass die Unternehmer der Gold- und Silbermanufaktur von Ephraim und Söhnen ihnen untersagt habe, goldene und silberne Borten und Schnüre herzustellen. So klagten sie, dass es eine „Bedrückung“ sei, wenn eine ganzes Gewerk „total ruiniert werden sollte“ und dass sie und ihre Familien „um ihr Brot und an den Bettelstab“ gebracht würden, wenn sie „unter das Joch des Juden“ geraten würden. Wie sehr die Meister sich in ihrer Klage des judenfeindlichen Vokabulars, wie es das Betrugs-Lexikons zusammengestellt hatte, bedienten, macht etwa die Warnung deutlich, „der Jude Ephraim“ würde das Publikum, sobald er sie unterdrückt haben werde, „mit schlechten Waren und überhöhten Preisen“ bedienen.⁴ Die Arbeiter der Kattunfabrik von Moses Isaac machten 1786 gleichfalls eine Eingabe beim König. Was diese Petition so aufschlussreich macht ist die Tatsache, dass die Arbeiter nicht gegen ihren jüdischen Arbeitgeber protestierten, sondern sich beim König für ihn einsetzten und darum baten, er möge dessen Waren von allen Steuern und Zöllen befreien und ihm erlauben, seine Waren frei nach Schlesien ausführen zu dürfen, da ihnen andernfalls die Kündigung drohe.⁵ Judenfeindliche Äußerungen sind auch bei einem Tumult anlässlich der Verteilung von Arbeitsplätzen bei jüdischen Unternehmern im Jahr 1785 nicht bekannt geworden. Um neue Arbeitsstellen zu schaffen hatte der Staat beschlossen, zehn jüdischen und fünf christlichen Kaufleuten die Konzession zur Herstellung von Kattun zu erteilen. Die neuen Arbeitsplätze sollten verlost werden, wobei es zu dem

¹ H. Krüger, *Manufakturen*, S. 562.; s. a. S. Jersch-Wenzel, *Juden und ›Franzosen‹*, S. 225.

² GSPK, II HA Generaldirektorium, Fabrikendepartement, Tit. I, Nr. 2, Bl. 241.

³ Ebd., Tit. I, Nr. 2

⁴ Ebd., Tit. CDXI, Nr. 7, Bl. 90-96.

⁵ Ebd., Tit. CCLIX, Nr. 11, Bd. 4, Bl. 26.

genannten Tumult mit entsetzlichem Lärm und Geschrei kam.¹ Auch als in der Kattunmanufaktur des jüdischen Unternehmers David Simon die Arbeiter zur Durchsetzung höherer Löhne in den Streik traten, sind keinerlei judenfeindliche Vorurteile laut geworden.² In ihren Aktionen und ihrer Rhetorik richteten sich die Manufakturarbeiter allein auf die ökonomischen Funktionen ihrer Kontrahenten, deren religiöses Bekenntnis spielte keinerlei Bedeutung.

Während die preußischen Unterschichten des 18. Jahrhunderts sich somit eher neutral gegenüber den Juden verhielten, waren innerhalb der toskanischen Unterschichten starke antijüdische Vorurteile und Aversionen verbreitet. Wie schon die Unruhen in Florenz von 1471, ferner die von Bernardino da Feltre provozierten Ausschreitungen von 1488 oder auch die nach dem Tod von Lorenzo il Magnifico ausgebrochenen Übergriffe auf die Juden zeigen,³ konnten sich die toskanischen Unterschichten des 18. Jahrhunderts in ihrem Verhalten auf eine lange Tradition berufen. Demütigung, Spott und Verachtung seitens der Unterschichten der Stadt hatten die Florentiner Juden von der Renaissance bis hin zum Zeitalter der Aufklärung zu erleiden gehabt. Trotz eindeutiger Verbote⁴ wurde es toleriert, wenn Kinder und Jugendliche die Juden hänselten, mit ihnen ihren Spott trieben.⁵ Großer Beliebtheit erfreute sich bei den Unterschichten in der Mitte des 18. Jahrhunderts ein judenfeindliches Lied, das eine weite mündliche Verbreitung in der Toskana fand: *La Gnora Luna*, ein Spottgedicht, das sich über die jüdischen Heiratsriten lustig machte.⁶ Für den Karnevals-umzug von 1753 in Florenz wurde die Erlaubnis erteilt, Lieder und Gedichte zur Erheiterung des Volkes vorzutragen, und was aufgesagt wurde, war erneut das Lied *La Gnora Luna*.⁷

Neben diesen unmissverständlichen und immer wieder zu beobachtenden Äußerungen von Judenfeindschaft kam es in der Toskana auch zu gewalttätigen Übergriffen auf die jüdische Bevölkerung oder zu rituellen Plünderungen jüdischer Wohnviertel, wie sie etwa auch aus Rom anlässlich von Papstwahlen überliefert sind.⁸ In Pisa scheint in der ersten Hälfte des

¹ Ebd., Tit. CCLIX, Nr. 11, Bd. 4; s. a. H. Krüger, *Manufakturen*, S. 422.

² H. Krüger, *Manufakturen*, S. 709; zur Manufaktur von David Simon vgl., S. Jersch-Wenzel, *Juden und ›Franzosen‹*, S. 168f.

³ R. G. Salvadori, *Breve storia degli ebrei toscani*, S. 35-39.

⁴ Lorenzo Cantini, *Legislazione Toscana* Bd. 29, 1762-1767, (1807), S. 202f.; *Bandi e ordini 1765-1770*, N° CCXXX.

⁵ R. G. Salvadori, *Breve storia degli ebrei toscani*, S. 63.

⁶ U. Fortis, *Il ghetto in scena*, 319-380, 431-473; G. Conti, *Firenze dopo i Medici*, S. 327; A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, S. 687f.

⁷ G. Conti, *Firenze dopo i Medici*, S. 346.

⁸ C. Ginzburg, *Rituelle Plünderungen*, in: *Freibeuter* 37 (1988), S. 13-21; 38 (1988), S. 23-33;

18. Jahrhunderts ein Jude erschlagen worden zu sein; ein Vorfall auf den Tommaso Crudeli in einem unveröffentlichten gebliebenen Gedicht anspielte,¹ und 1751 fielen die Unterschichten von Livorno über das Quartier der Juden her und schlugen dort die Fensterscheiben ein. Anlass des Aufruhrs war eine Explosion in der Werkstatt eines Schmiedes, in dessen Nachbarhaus ein Priester mit zwei Juden zusammengekommen war, die zum Christentum übertreten wollten. Die Unterschichten, die glaubten, die Juden wollten nun gegen die Konvertiten vorgehen, kamen auf den Straßen zusammen und demolierten daraufhin das jüdische Viertel.²

Obwohl die Juden Roms und Norditaliens immer wieder Opfer von Anschuldigungen wegen angeblicher Ritualmorde, Hostienfrevell oder Brunnenvergiftungen waren, finden sich in den toskanischen Quellen kaum Hinweise auf diese traditionellen Formen religiös motivierter Judenfeindschaft.³ Wie labil die Beziehungen zwischen Christen und Juden in der Toskana dennoch waren, zeigt ein Krawall, der aus minderem Anlass 1787 in Pisa ausbrach. Drei Juden aus Livorno besichtigten in Begleitung von zwei Moslems den Dom von Pisa, als ein angetrunkener Pferdeknecht sie lärmend beschuldigte, sie hätten Steine gegen das Gotteshaus geworfen. Aus dem Gebrüll entstand ein regelrechter Aufruhr der Unterschichten, der sich rasch auf die ganze Stadt ausbreitete. Die Juden und Moslems, gegen die sich der Aufruhr zunächst gerichtet hatte, konnten sich in Sicherheit bringen. Ein völlig unbeteiligter ahnungsloser Jude aus Pisa aber wurde, als er aus seinem Haus trat, von dem aufgewühlten Volk erschlagen.⁴

1790 kam es in der Toskana zu Unruhen und Übergriffen auf die Juden, die weit über das bisherige Ausmaß antijüdischer Aktionen hinausgingen.⁵ Kaum hatte Peter Leopold die Toskana verlassen, um die Nachfolge seines verstorbenen Bruders Joseph II. als Kaiser anzutreten, brachen in Prato und Pistoia Unruhen aus, die wenig später auf Livorno, wo sie den Namen *Santa Giulia* erhielten, und Florenz übergriffen und zu heftigen antijüdischen Krawallen führten. Der Protest richtete sich gegen die Kirchenreformen von Peter Leopold und die Einführung des freien Getreidehandels, weite-

¹ M. Luzzati, Appendice, in: Bollettino storico Pisano 59 (1990), S. 158.

² A. Lewinsky, Sulla storia degli ebrei in Italia durante il secolo XVIII, in: La Rivista Israelitica, Firenze 4 (1907), S. 64-68, 143-148, 5 (1908) 103-105, 211-216; F. Pera, Curiosità Livornesi, S. 317; C. Roth, The History of the Jews in Italy, S. 413.

³ R. G. Salvadori, Breve storia degli ebrei toscani, S.64.

⁴ ASF, Segreteria di Gabinetto, filza 156, Ins. 9. Eine Untersuchung über diesen Tumult gibt: R. G. Salvadori, Un tumulto xenofobo a Pisa nel 1787, in: Bollettino storico Pisano 59 (1990), S. 149-157.

⁵ Eine ausführliche historische Rekonstruktion der Ereignisse findet sich in: U. Wyrwa, Sozialer Protest und antijüdische Gewalt. Die Unruhen in der Toskana 1790, in: Conrad/Deventer/Rau (Hg.), Zeitenwenden, S. 129-142.

ten sich aber rasch zu Gewalttätigkeiten gegen Juden aus.¹ Ihren Ausgang nahmen die Unruhen in Pistoia, dem Sitz des jansenistischen Bischofs Scipione De Ricci. Bauern aus der Umgebung und Teile der städtischen Unterschichten versammelten sich am 24. April in der Stadt, zogen zu dem von Peter Leopold aufgelösten Oratorium der Bruderschaft der Misericordia und brachen die Türen auf. Anschließend veranstaltete die Menge, Heiligenbilder und Reliquien tragend, eine Prozession durch die Straßen der Stadt.²

Ende des folgenden Monats brachen die Unruhen in Livorno aus.³ Die Aufständischen besetzten Kapelle der aufgelösten Bruderschaft Santa Giulia in dem vorwiegend von Hafenarbeitern und Fischern bewohnten Quartier Nuova Venezia, das als Warenlager genutzt wurde. Am Nachmittag kam das Gerücht auf, dass die Marmorplatten, die aus den Kirchen demonstrieren worden waren, von der jüdischen Gemeinde der Stadt aufgekauft worden seien, um sie zum Ausbau der Synagoge zu verwenden. Die Menge begab sich daraufhin mit Eisenstangen und Werkzeugen versehen zur Synagoge und brach die vermeintlich aus christlichen Oratorien stammenden Marmorplatten heraus. Der Kanzler der jüdischen Gemeinde Manuel Nunes rief daraufhin die Regierung zu Hilfe. Als ein Wachposten das Feuer eröffnete, bewaffnete sich die Menge und ging zum Angriff auf die Soldaten über. Währenddessen zog ein anderer Teil der Menge in das Wohnviertel der Juden ein und demolierte die Fenster. Die Kanzlei der Gemeinde wurde geplündert und ausgeraubt, gleichzeitig drangen Aufständische in die Synagoge ein und nahmen, im Glauben, es handele sich um einen Kultgegenstand aus der aufgelösten Bruderschaft des Viertels Nuova Vene-

¹ A. Zobi, *Storia civile della Toscana* Bd. 2, S. 525-539, Appendice di documenti S. 184-206; G. Baldasseroni, *Leopoldo II* (1871), S. 31; C. Testi, *Livorno* Bd. 3, (1868), S. 61; A. v. Reumont, *Geschichte Toskanas*, Bd. 2 (1877), S. 216-219; G. Conti, *Firenze dopo i Medici*, S. 733-744; R. Mori, *Il movimento reazionario in Toscana alle riforme economiche leopoldine nel 1790*, in: *ASI* 100 (1942), S. 53-94; G. Turi, „Viva Maria“, v. a. S. 40f.; E. W. Cochrane, *Florence in the forgotten centuries*, S. 399-418; C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 1-36.

² Zu den Juden in Pistoia s.: A. Andreini, *Il ghetto degli ebrei a Pistoia*, in: *Bollettino storico Pistoiese* 91 (1989), S. 63-73.

³ Die hier gegebene Rekonstruktion der Ereignisse beruht auf folgenden Quellen:

- *Relazione delle sollevazioni di popolo seguite in Livorno e Firenze, raccolte colla massima esattezza e fedeltà, con la copia di tutto ciò che è stato stampato in Livorno e in Firenze in tale occasione, cominciando dai motivi che ha dato causa a tali disgrazie, Anno 1790*, in: Pietro Vigo (Hg.), *Livorno e gli avvenimenti del 1790-91*, (1907),
- Giovanni Targioni-Tozzetti, *Lettere confidenziali sulla popolare insurrezione seguita in Livorno il 31 maggio dell'anno 1790 scritte da Gio. Battista Santoni*, Livorno 1887;
- *Editti, avvisi e mandati* in: ACIF D. 5. 1. Busta 1.
- *Briefe an den Kanzler der jüdischen Gemeinde von Florenz aus Livorno vom 2. bis 11. Juni 1790*, in: ACIF D. 5. 1. Busta 1.

zia, einen großen silbernen Leuchter mit. Der Leutnant des Wachbataillons in der *Via degl'ebrei* erreichte schließlich eine Übereinkunft zwischen den Aufständischen und der jüdischen Gemeinde.

Unter einem anderen Teil der Aufständischen hatte sich jedoch das Gerücht verbreitet, in der *Via degl'ebrei* sei es zu einem Massaker gekommen und so zogen erneut Tumultuanten zum jüdischen Viertel. Dem Leutnant gelang es jedoch, die Menge davon zu überzeugen, dass Friede mit der jüdischen Gemeinde geschlossen worden sei. Am folgenden Tag, Dienstag den 1. Juni 1790, erschien eine Bekanntmachung des Kanzlers der jüdischen Gemeinde von Livorno, in der er die Vereinbarung der Öffentlichkeit mitteilte.¹

Nachdem sich die Konflikte um die aufgelösten Bruderschaften gelegt hatten, trat nunmehr eine neue Forderung hervor, die fortan im Mittelpunkt stehen sollte: Die Wiedereinführung der von Peter Leopold aufgelösten Behörde, die die Qualität der Lebensmittel zu kontrollieren und die Preise von Mehl, Brot und Öl zu bestimmen hatte: *La Grascia*.² Neben der Orientierung an den überlieferten Formen der Frömmigkeit ließen sich die Unterschichten von der Idee einer *moral economy* leiten. Daher sah sich die Regierung am 8. Juni veranlasst, bekanntzugeben, dass der Export von Getreide verboten sei. Zwei Tage darauf setzte die Regierung die Preise von Brot und Öl in Livorno fest. Die Unterschichten der Stadt zeigten ihre Zustimmung zu den großherzoglichen Verordnungen und gingen nun ihrerseits daran, die Preise sowie die Qualität der angebotenen Waren zu kontrollieren.

Inzwischen waren auch in Florenz die Unruhen ausgebrochen.³ Hier richtete sich der Protest der Unterschichten unmittelbar gegen die Brot-

¹ Avviso al Popolo, in: ACIF D. 5. 1. Busta 1.

² C. Pecchioli Vigni, Lo statuto in volgare della magistratura fiorentina della grascia, in: ASI 129 (1971), S. 3-70.

³ Unveröffentlichte Augenzeugenberichte über die Unruhen:

- ASF, Commissariati di quartieri di Firenze, Parte prima, S. M. Novella, filza 20, Preciso Istorico della Rivoluzione del di 9. Giugno 1790;

- Bericht von Salomon Cimichi in: ACIF, D. 5. 1. Busta 2;

- Bericht von Ezechias Baraffael, Salomon Chimichi und Cesare Lampronti in: ebd. busta 4;

- Relazione del tumulto accaduto nella città di Firenze nel mese giugno 1790, in: BNCF, Ms II, III, 501, ins. 34,

- Narrazione di ciò che è accaduto a me Ferdinando Michelangiolo Martini di Campi, in: Biblioteca Moreniana di Firenze, Manoscritti Palagi, 368, Ins 5. 1;

- Diario dell'insurrezione seguita in Firenze il 9. Giugno 1790, scritto da Jacopo Tolomei, in: Biblioteca Moreniana di Firenze, Manoscritti Palagi, 65, Ins. 1;

- 1790 giugno, relazione del tumulto avvenuto a Firenze in questo mese, in: BNCF, Manoscritti II, III, 501, Ins. 34, p. 228-240, 242-244v;

und Ölpreise. Schon am 7. Juni waren in der Stadt verschiedentlich Flugblätter und Handzettel verteilt worden, auf denen die Wiedereinführung der Grascia gefordert wurde. Die Unterschichten attackierten besonders den Senator Francesco Maria Gianni, der für die Einführung des freien Getreidehandels verantwortlich war. Zugleich kursierten Gerüchte in der Stadt, dass das Ghetto geplündert werden würde.¹

Am Morgen des 9. Juni entzündeten sich die Konflikte auf den Märkten der Stadt. Auf dem Platz *Piazza del Carmine* in dem jenseits des Arno gelegenen Stadtteils Santo Spirito skandierten die Unterschichten „*Abbondanza e Grascia*“. Auf dem unmittelbar an das Ghetto angrenzenden Platz *Piazza dell'Olio* zwangen die plebejischen Konsumenten die Bauern aus der Umgebung, ihr Öl zu dem von ihnen als angemessen betrachteten Preis zu verkaufen und zwei große Krüge mit Öl unter den Anwesenden verteilt. Auf dem Mercato Vecchio, zu Füßen der Statue der *Abbondanza* von Donatello, entstanden ebenfalls Auseinandersetzungen. Hier ging es um die Brot- und Getreidepreise. Auf den Plätzen und Straßen formierte sich eine plebejische Menge und ihre Aktionen richteten sich nunmehr gegen den Cavaliere Giovanni Botta D'Ambra, einen Landbesitzer, der nicht unerheblich vom freien Getreidehandel profitiert hatte. Die aufrührerische Gruppe erbrach die Türen seines Palastes, drang in die Vorratskeller ein und plünderte das Haus. Schließlich richteten sich die Aktionen gegen den Senator Francesco Maria Gianni.² Auch wenn sich die Aktionen in unmittelbarer Nähe des Ghettos abspielten, waren die Juden bisher noch nicht angegriffen worden. Drohungen aber hatte es schon seit dem frühen Morgen gegeben, und Cesare Lampronti, der Kanzler der Gemeinde, war durch die Briefe aus Livorno gewarnt. Die Leitung der Gemeinde war an jenem Morgen im Haus des Bankiers Gallico zusammengekommen, um über geeignete Maßnahmen zu beraten, als die immer ungestümer gewordene Menge in das Ghetto einbrach. Es gelang den versammelten Juden noch, das Bankhaus zu verschließen, und sich in das Haus von Leon Chimichi, dem Vorsitzenden der jüdischen Gemeinde von Florenz, zurückzuziehen.

- Relazione dei Deputati sulla grascia in Firenze all'Imperatore intorno ai tumulti, in: BNCF, Manuscripti II, III, 501, Ins 36;

Veröffentlichten Quellen:

- Francesco Maria Gianni, Memoria sul tumulto accaduto in Firenze il di 9 Giugno 1790, S. 209-266 in: Ders., Scritti Bd.1. (1848), S. 209-266;

- Lorenzo Pignotti, La sedizione di Firenze del 9 Giugno 1790, in: Ders., Ricordi (1896), S. 14-22;

- M. Battistini, Documenti toscani, in: Rivista storica degli archivi toscani 1929, S. 45-66.

¹ ASF, Commissariati di Quartiere, Prima Parte, Santa Maria Novella, filza 20, Preciso Istorico.

² Lettere del Ministro Gianni all'Imperatore Leopold, in: L. Pignotti, Ricordi, S. 22.

Chimichi trat an das Fenster, versuchte die Menge zu beruhigen und bot ihr Almosen an.¹ Derweil hatte der Bischof von Florenz vergeblich versucht, die Aufständischen davon abzubringen in das Ghetto einzudringen. Das Büro der Gemeinde wurde ausgeraubt und es kam zu Plünderungen im Ghetto. Die Unruhen nahmen immer bedrohlichere Formen an, bis sich unter den Händlern des Alten Marktes eine Bürgerwehr formierte, die nun gegen die Tumultuanten vorging und auch die Juden schützte. Cesare Lampronti, der Kanzler der jüdischen Gemeinde, bescheinigte später etwa einem Gaetano Malevolti, dass er sich bei der Verteidigung des Ghettos große Verdienste erworben habe.² Zugleich trafen auch Wachbataillone der Stadt ein, und dem Bischof gelang es nun, einen Teil der Menge zu beruhigen. Am Abend des 9. Juni war die Ruhe wieder hergestellt. Die öffentlichen Auseinandersetzungen über die Brotpreise aber hielten in den folgenden Wochen an und die Behörden führten erste Maßnahmen zur Preis- und Qualitätskontrolle durch.³

Die chronologische Rekonstruktion der Ereignisse kann die innere Logik der Entwicklung erschließen. Der Protest war in erster Linie gegen die katholische Reformbewegung und die Kirchenpolitik Peter Leopolds gerichtet. Was die Unterschichten zum Aufruhr trieb, war die Auflösung der christlichen Bruderschaften und die Veränderungen der kirchlichen Zeremonien. Sie sahen in den Reformen einen unzulässigen Eingriff in ihr religiöses Leben, gegen den sie sich, in ihren Augen, zu Recht zur Wehr setzten. Erst in zweiter Linie, nachdem die Unruhen bereits ausgebrochen waren, handelt es sich bei den Ereignissen von 1790 um einen Protest gegen steigende Lebensmittelpreise und einen Versuch der *taxation populaire*. Auch wenn schon vor Ausbruch der gewalttätigen Übergriffe auf die jüdischen Wohnviertel judenfeindliche Äußerungen zu vernehmen gewesen waren, richtete sich der Protest nicht unmittelbar gegen die Juden. In den Briefen von Giovanni Battista Santoni ist zwar von Misstimmung gegen die Juden die Rede, die in Livorno umgegangen sein soll,⁴ und Giovan Maria Lampredi schrieb in seinem Brief vom 1. Juni, dass die livornesischen Unterschichten, als sie zur Synagoge zogen, gerufen hätten, sie wollten die „dreckigen Seelen (quell’anima di merda) der elenden Juden ergreifen“.⁵ Auch in Florenz hatten Jugendliche schon am Morgen des 9. Juni Salomone Chimichi gedroht, man werde in Kürze kommen, um die Juden aufzu-

¹ ASF, Commissariati di Quartiere, Preciso Istorico.

² ASF, Commissariati di Quartiere, Prima Parte, Santa Maria Novella, filza 20.

³ Zu den langanhaltenden Auseinandersetzungen in den städtischen Behörden über die Lebensmittelpreise: ASCF, Deliberazioni del Magistrato e Consiglio generale, Filze 3936, 3957, 8570.

⁴ G. Targioni-Tozzetti, Lettere sulla popolare insurrezione, S. 12.

⁵ M. Battistini, Lettere di Giovan Maria Lampredi, S. 62.

spüren, und andere hatten ihm „baron fottuto“, „Hundsfott, wir werden euch ausplündern,“ nachgerufen.¹ Trotz dieser Beleidigungen richtete sich der Protest aber zunächst nicht gegen die Juden. In Livorno wurde die Synagoge deshalb angegriffen, weil die *Veneziani* glaubten, der aus den Häusern der Bruderschaften demontierte Marmor sei zum Ausbau der Synagoge verwendet worden. Das Verhalten der Unterschichten entbehrte auch nicht einer gewissen sozialen Logik: denn als sich dies als Gerücht herausstellte, brachten sie die herausgebrochenen Platten wieder zurück.² Und auch den dort entwendeten Leuchter trugen die *Veneziani* zurück, nachdem sie erkannt hatten, dass er nicht aus ihrer Kirche stammte. Der Autor des anonymen Tagebuches hob hervor, aufgrund der Wachsamkeit der *Veneziani* seien keine weiteren Diebstähle vorgefallen.³ Einen anderen Verlauf nahmen die Ereignisse in Florenz. Hier spielte die Kirchenpolitik eine untergeordnete Rolle, der Protest der plebejischen Menge richtete sich gegen die hohen Brotpreise, und der Hass zielte insbesondere auf die vom freien Getreidehandel profitierenden Landeigentümer und den für die neuen Gesetze verantwortlichen Senator Francesco Maria Gianni. Die beiden Marktplätze, auf denen die Unruhen ausbrachen, befanden sich unmittelbar neben dem Ghetto, und erst als die Krawalle immer gewalttätiger wurden, griffen sie auf das Wohnviertel der Juden über. Festzuhalten bleibt aber, dass der Protest sich nicht gegen die Minderheitenpolitik von Peter Leopold richtete, nicht dagegen, dass Juden an der kommunalen Verwaltung teilnehmen konnten und ihnen erste Rechte gewährt wurden. Und auch die Tatsache, dass Juden zu Grundeigentümern in der Stadt geworden waren, hatte für den Ablauf der Ereignisse keine Bedeutung. Der Protest stand somit nicht in Zusammenhang mit den ersten Schritten der Emanzipation.

Gemeinsam war den städtischen Unterschichten in der Toskana und in Preußen, dass sie sich in ihrer Lebenshaltung und in ihrer alltäglichen Praxis von den überlieferten Werten der *gerechten Nahrung* und der *moralischen Ökonomie* leiten ließen. In beiden Ländern verteidigten die Unterschichten das, was sie als ihr altes Recht ansahen. Auch wenn es in beiden Ländern eine Tradition populärer antijüdischer Gewalt gab, scheinen sich die Unterschichten Berlins und Königsbergs im 18. Jahrhundert dieser Form gewalttätigen Auftretens enthalten zu haben. Nennenswerte brachiale Übergriffe, Beleidigungen oder Verleumdungen von Juden sind nicht aktenkundig geworden, ungeachtet eines Falles von „Verbalinjurien“, bei

¹ ACIF, D. 5. 1. Busta 2.

² Relazione delle sollevazioni di popolo, S. 60. .

³ Vigo, Livorno e gli Avvenimenti, S. 61.

dem unklar bleibt, ob er von Unterschichtsangehörigen ausging.¹ Demgegenüber hatten sich die Juden von Florenz und Livorno immer wieder gegen Verunglimpfungen und verletzende öffentliche Diskriminierungen zur Wehr zu setzen. Auch wenn in beiden Ländern eine Tradition ritueller Plünderungen, die einher ging mit Protesten gegen die Verteuerung von Lebensmitteln, zu beobachten ist, so richteten sich die gewalttätigen Ausschreitungen in Berlin und Königsberg nicht gegen Juden. In der Toskana aber sind die Wohnviertel der Juden vor allem im Jahr 1790 Ziel von Plünderungen geworden. Ein entscheidender Unterschied zwischen der Toskana und Preußen besteht darin, dass die toskanischen Unterschichten sehr viel stärker in den traditionellen Formen der katholischen Frömmigkeit verankert waren, während Religiosität für die überwiegend protestantischen Handwerksgesellen und Manufakturarbeiter Berlins und Königsbergs eine erheblich geringere Rolle spielte. Gerade der Eingriff in den Bestand alter religiöser Riten und Bräuche war es, der den gewalttätigen Protest der Unterschichten Livornos hervorrief. Dass in der kumulativen Radikalisierung dieses Protestes auch die Synagoge demoliert und das Wohnviertel der Juden bedroht wurde, zeigt nur, wie gering die Hemmschwelle der toskanischen Unterschichten war, auch gegen Juden vorzugehen. Berliner Juden hingegen sind auch dann von gewalttätigen Übergriffen verschont geblieben, wenn sie als Kontrahenten der Manufakturarbeiter in ihren Arbeitskämpfen auftraten. Antijüdische Äußerungen sind in Berlin eher von Seiten der Handwerksmeister zu beobachten, als von Seiten der Handwerksgesellen.

11. Soziale Erfahrungen in der entstehenden *civil society*

Die Erlasse, mit denen die neuere jüdische Geschichte in der Toskana beziehungsweise in Preußen beginnt, die *Livornina* von 1591 und das brandenburgische Niederlassungsedikt von 1671, gingen auf wirtschaftspolitische Erwägungen der Fürsten zurück, durch die Ansiedlung von Juden die ökonomische Entwicklung ihrer Länder zu fördern. Trotz zahlreicher Gemeinsamkeiten zeigt ein Vergleich der beiden Mandate entscheidende Unterschiede. Während die in Brandenburg aufgenommenen Juden ein Schutzgeld zu entrichten hatten, waren die Juden in der Toskana befreit von allen persönlichen Abgaben oder Kopfsteuern; und während es den Juden in Brandenburg anfangs verwehrt wurde, eine Synagoge zu erbauen, ist dieses Recht den toskanischen Juden mit dem ausdrück-

¹ Erkenntnis in Sachen des Hoffmann wider die Juden Friedländer, in: Annalen der Gesetzgebung Bd. 14 (1786), S. 364-365.

lichen Hinweis gestattet worden, dass sie in ihrem Gotteshaus alle jüdischen Zeremonien, Gebete und Gewohnheiten pflegen könnten. Nicht nur in der rechtlichen Lage der einzelnen Juden, sondern auch in der Rechtsstellung der jüdischen Gemeinden bestanden erhebliche Unterschiede zwischen Preußen und der Toskana. Bezeichnend für die juristische Position der jüdischen Gemeinden war die zeitgenössische Terminologie. Die jüdischen Gemeinden in der Toskana wurden als *Università Israelitica* bezeichnet, ein Ausdruck, der einen signifikanten rechtlichen Unterschied zu Preußen deutlich macht. Die Bezeichnung *Università* steht terminologisch in der Tradition der alten Bedeutung des Wortes im Sinne von Zunft oder Korporation. Die Juden in der Toskana bildeten so eine in sich geschlossene Korporation mit autonomer Gerichtsbarkeit und eigener Verwaltung, und waren damit in das rechtlich-soziale System der korporativen Ständegesellschaft einbezogen. Im zeitgenössischen juristischen Sprachgebrauch in Preußen wurden die Juden zumeist individuell als „Schutzjuden“ bezeichnet, eine Terminologie, die noch von der kaiserlichen Rechtstradition der Kammerknechtschaft geprägt war. Im Unterschied zu den toskanischen Juden, standen die preußischen Juden im Abseits der ständischen Ordnung,¹ sie wurden mit der fürstlichen Einladung zu einer unmittelbar dem Monarchen unterstellten Gruppe mit besonderem, in sich differenzierten rechtlichen Status.

Der unterschiedlichen Rechtslage der jüdischen Gemeinden entspricht die unterschiedliche Stellung, die die jüdischen Gemeinden in der repräsentativen Öffentlichkeit, der höfischen Festkultur und den zeremoniellen Huldigungsfeiern einnahmen. Entsprechend dem Status als autonomer, aber integrierter Korporation waren die toskanischen Juden in den zeremoniellen Ablauf der höfischen Huldigungen einbezogen. In Preußen hingegen standen die jüdischen Gemeinden den zentralen Feierlichkeiten fern.

Diese Beobachtung über die jüdische Präsenz in der repräsentativen Öffentlichkeit steht jedoch in einem scharfen Kontrast zu den Erfahrungen, die die Juden beider Länder in der entstehenden bürgerlichen Öffentlichkeit und der sich herausbildenden civil society machen konnten. Während deren Träger in der Toskana in erster Linie aus dem alten städtischen Bürgertum und seinem Patriziat hervorgegangen waren, war die neue politische Klasse in Preußen zu einem nicht unerheblichen Teil von französischen Zuwanderern geprägt. Die *République des lettres* griff alte stadtbürgerliche Rechts- und Freiheitsvorstellungen auf und entwickelte daraus neue sozialphilosophische und politische Entwürfe. Das Forum, auf dem über diese neuen Konzepte verhandelt und auf dem die neuen politischen Ideen ausgetragen wurden, war die Öffentlichkeit.

¹ J. Deventer, Das Abseits als sicherer Ort?

Der Aufbruch der neuen politischen Klasse begann im Privaten, und jeder Schritt nach außen war ein „Schritt ans Licht“ und damit „ein Akt der Aufklärung“. Der private Innenraum weitete sich zur Öffentlichkeit, und diese wurde zum Forum der neuen bürgerlichen Gesellschaft.¹ Der Zugang zu dieser Zivilgesellschaft war gebunden an Bildung, ausgeschlossen waren insofern die ungebildeten Unterschichten. Aber auch Frauen waren in dieses Projekt nicht einbezogen.² Während die bürgerlichen Schichten in der Toskana sich in ihrer Selbstverständigung an den kulturellen und politischen Traditionen der Renaissance orientierten, war die Entwicklung in Berlin vor allem von den Innovationen geprägt, die die französischen Zuwanderer in die Residenzstadt einbrachten. Zusammen mit dem hugenottischen „Ersatzbürgertum“³ eröffnete sich für die Juden ein erster Zugang zur bürgerlichen Gesellschaft. Die Juden von Florenz standen wiederum als autonome Korporation jenseits dieses Projektes der Zivilgesellschaft. Entsprechend dem Status als autonomer, aber integrierter Korporation waren die toskanischen Juden zwar in die repräsentative Öffentlichkeit der höfischen Kultur eingebunden, nicht aber in die Öffentlichkeit der sich bildenden bürgerlichen Gesellschaft. Der Unterschied jüdischer Erfahrungen zeigt sich in den neuen Vereinigungen dieser Gesellschaft: den Akademien und Sozietäten. Während sich die preußischen Bürger zumindest „halbneutral“⁴ gegenüber den jüdischen Kandidaten zeigten, verweigerten toskanische Bürger den Juden die Aufnahme in ihre Akademien. Obgleich die toskanischen Intellektuellen in dieser Hinsicht an die zivilisatorischen Leistungen der Renaissance hätten anknüpfen können, verweigerten sie jede Kommunikation mit den Juden.⁵

Während die toskanischen Intellektuellen die Juden von den Akademien und Gesellschaften ausschlossen, waren sie jedoch bereit, Frauen in ihre Assoziationen aufzunehmen. Diese wiederum blieben in Preußen aus den Akademien ausgeschlossen. Zugang zur Gesellschaft fanden sie durch ihre *offenen Häuser*. In ihrer Geselligkeit in den privaten Räumen konstituierte sich die neue politisch-kulturelle Klasse, das Haus wurde gleichsam zu einem öffentlichen Ort.⁶ Berliner Juden nahmen an dieser neuen Form geselligen Umgangs regen Anteil, Juden in Florenz hatten demgegenüber zu der sich bildenden Geselligkeit keinen Zutritt. Die Kommunikation und der

¹ Nach: R. Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 41.

² K. Hausen, Überlegungen zum geschlechtsspezifischen Strukturwandel der Öffentlichkeit, in: Gerhard, *Differenz und Gleichheit*, S. 268-282.

³ S. Jersch-Wenzel, *Juden und ›Franzosen‹*, S. 283.

⁴ J. Katz, *Aus dem Ghetto*, S. 54-70.

⁵ I. E. Barzilay, *The Italian and Berlin Haskalah*, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 29 (1960/61), S. 17-54.

⁶ G. Mettele, *Der private Raum als öffentlicher Ort*, in: Hein/Schulz, *Bürgerkultur im 19. Jahrhundert*, S. 155-169.

intellektuelle Austausch in den privaten Häusern bot preußischen Juden einen Einstieg in die bürgerliche Kultur, die den Juden in der Toskana noch verschlossen war. Eine frühe Ausnahme bildete der in der Bibliothek des livornesischen Kaufmanns Attias etablierte Gesellschaft, die mit den spezifischen Bedingungen der multikulturellen Hafenstadt im Zusammenhang stand und eher ein Nachhall der humanistischen Tradition der Renaissance darstellte, als die Avantgarde einer aufkommenden bürgerlichen Gesellschaft.

Zwar hat es auch in Preußen nicht an Feinden und Widersachern einer Integration von Juden in die Zivilgesellschaft gefehlt. Zum Tragen kamen die judenfeindlichen Aversionen besonders in den Freimaurerlogen. Die preußischen Loge widersetzten sich mit äußerster Rigidität der Aufnahme von Juden. In der Toskana hingegen wurden die Juden bereitwillig in die Freimaurerlogen aufgenommen, so dass sich ihnen hier ein neues Feld der sozialen Praxis eröffnete. Ausschlaggebend für diese paradoxe und der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft in den jeweiligen Ländern anscheinend widersprechende Erfahrung ist die Tatsache, dass die Logen in der Toskana von englischen Freimaurern gegründet worden waren, die der Aufnahme von Juden positiv gegenüberstanden, während die preußischen Logen sich an französischen, den Juden gegenüber feindlich eingestellten Vorbildern orientierten. In dieser gesellschaftlichen Sphäre machten die preußischen Juden ganz ähnliche Erfahrungen wie die Frauen, auch sie suchten vergeblich in die Freimaurerlogen aufgenommen zu werden. In denselben Jahren, in denen Berliner Juden versuchten, Logen zu gründen, die Juden aufnehmen, arbeiteten Frauen an der Bildung eigener weiblicher Logen.¹

Zum Medium der Kommunikation der *République des lettres* wurden die Zeitschriften. In ihnen verständigte sich die bürgerliche Gesellschaft über sich selbst und ihre Beziehungen zu den Anderen. Zu diesen Anderen gehörten in der Toskana auch die Juden. Die aufgeklärten Bürger von Florenz und Livorno, die in ihrer intellektuellen Biographie stark vom kirchlichen Einfluss geprägt waren und sich mitunter intensiv mit der alttestamentarischen Überlieferung auseinandergesetzt hatten, sahen in Juden allein verstockte Ungläubige und hielten überwiegend an den christlichen antijüdischen Vorurteilen fest. Immer wieder machten sie ihren jüdischen Zeitgenossen den Vorwurf, dass sie Jesus Christus nicht als den von Gott gesandten Messias anerkannten. In Preußen war die Mehrheit der aufgeklärten bürgerlichen Gesellschaft nicht minder vom Religiösen geprägt, hier aber hatte sich der Charakter des christlichen Denkens entscheidend verändert. Die konfessionelle Aufsplitterung in der preußischen Residenz

¹ U. Weckel, Der ›mächtige Geist der Assoziation‹, in: Archiv für Sozialgeschichte 38 (1998), S. 69.

hatte die Bereitschaft, auch abweichende religiöse Meinungen zu tolerieren, gefördert und ein Klima des interkonfessionellen Austausches geschaffen, das auch den Juden zugute kam. Sie nahmen nicht nur als Leser und Rezipienten an den neuen Medien Anteil, sondern waren unmittelbar in den publizistischen Produktionsprozess integriert. Demgegenüber war es für die Juden in der Toskana ungleich schwieriger, Zugang zu einer homogen christlich-katholischen Gesellschaft zu finden. Während die toskanischen Juden von einer bürgerlichen Gesellschaft umgeben waren, in der christliche Judenfeindschaft noch immer verbreitet war, hatte die *République des lettres* in Preußen damit begonnen, sich vom überlieferten christlichen Judenhass zu lösen.

Was von Juden, die an der bürgerlichen Gesellschaft teilhaben wollten, erwartet wurde, war die Bereitschaft, sich deren Bildungsimpetus zu eigen zu machen. Eine Reihe von mitunter eher halbherzigen Befürwortern der jüdischen Integration forderte daher, die Juden zuerst durch Erziehungsmaßnahmen, wie sie ähnlich auch den Unterschichten auferlegt werden sollten, der bürgerlichen Welt anzupassen. Einer Reihe von christlichen Intellektuellen ging es darum, den Juden ihre Besonderheit zu nehmen. Obgleich es somit auch in Preußen nicht an Widersachern und antijüdischen Aversionen gefehlt hat, hatten diejenigen, die für die Integration der Juden eintraten im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts die kulturelle und politische Hegemonie inne. Die Bereitschaft, Juden als Mitbürger anzuerkennen, die kulturellen Unterschiede als produktive Differenzen aufzunehmen und die alten Vorurteile abzulegen, ist in Berlin und Königsberg zu einem nicht zu übersehenden Moment der intellektuellen Dispositionen und des politischen Klima geworden. Ein Autor wie der 1814 zum Innenminister berufene Kaspar Friedrich von Schuckmann etwa, der nach dem kulturellen Umbruch mit judenfeindlichen Vorschlägen hervortrat, war 1785 noch gezwungen, seine Aversionen vergleichsweise milde und vorsichtig zu formulieren, wenn er am intellektuellen Leben Berlins teilhaben wollte.¹

Ausdruck für die Bereitschaft zur Aufnahme von Juden in die bürgerliche Gesellschaft war das Plädoyer von Christian Wilhelm von Dohm, das eine europäische Rezeption erfuhr. Nachdem Kaiser Joseph II. seine Toleranzedikte erlassen hatte, erschien in der Zeitschrift *Archiv für den Menschen und Bürger* der anonyme Beitrag eines Autors, der sich, wie er schrieb, schon Jahre zuvor dafür eingesetzt hatte, „den Juden die Rechte und Freyheiten der bürgerlichen Gesellschaft wiederfahren“ zu lassen und nun das „innigste Vergnügen“ darüber empfinde, dass der „menschenfreundliche Kaiser Joseph“ den Juden „Menschen- und Bürgerrechte“ er-

¹ K. F. Schuckmann, Über Judenkolonien, in: BM Bd. 5 (1785), S. 50-59; s. dazu: A. Bruer, Geschichte der Juden in Preußen, S. 333f.

teilt habe.¹ Diese Entwicklung führte nun auch in der Toskana zu einem Wandel der öffentlichen Meinung. Der zentrale Begriff, um den sich die öffentliche Debatte über die Stellung der Juden in der bürgerlichen Gesellschaft konzentrierte war der Begriff der Toleranz. Zwar kann schon Leone Da Modenas *Geschichte der jüdischen Riten* von 1637 als ein frühes Plädoyer für Toleranz gelten,² und obgleich der italienische Rabbiner Simone Luzzatto – ein Autor, auf den sich der englische Philosoph John Toland in seinem Plädoyer für die Gleichberechtigung der Juden und ihre gesellschaftliche Integration berief –³ bereits 1638 für die Aufhebung der den Juden auferlegten Beschränkungen eingetreten war,⁴ rezipierten toskanische Intellektuelle des Zeitalters der Aufklärung erst nach 1780 die Texte zum Begriff der Toleranz. Wie sehr in der Toskana noch immer erhebliche Vorbehalte und Hemmnisse gegen einen unbefangenen Gebrauch des Terminus vorhanden waren, zeigt sich vor allem in den theologischen Debatten. Toskanische Geistliche, selbst wenn sie aus dem Umfeld der kirchlichen Reformbewegung kamen, hatten gravierende Probleme mit dem Konzept der religiösen Toleranz, während der Begriff für weite Teile der preußischen Theologen zu einem selbstverständlichen Bestandteil ihrer theologischen Anschauungen geworden war. Trotz der Verzögerung gegenüber Preußen, trotz der Vorbehalte, die noch von katholischer Seite vorgebracht wurden, zeichnete sich jedoch auch in der Toskana ein Wandel ab, so dass hier ebenfalls ein Prozess der Integration der Juden in die *società civile* einsetzte.

Während somit gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Juden in beiden Ländern an der bürgerlichen Öffentlichkeit teilhatten und hier gemeinsame Erfahrungen möglich wurden, bestanden in der plebejischen Öffentlichkeit der städtischen Unterschichten zwischen beiden Ländern deutliche Unterschiede. In der Toskana wurden die Juden immer wieder zu Opfern gewalttätiger Übergriffe der Unterschichten, in Preußen hingegen verhielten sich auch Handwerksgesellen und Manufakturarbeiter weitgehend neutral gegenüber der jüdischen Bevölkerung.

Die unterschiedlichen Generationen von Juden, die die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft begleiteten, machten in beiden Ländern jeweils eigene, voneinander abweichende Erfahrungen. Während sich in Preußen eine kleine Schicht von Hofjuden den Lebensstil der sie umgebenden Welt aneignete und sich weltlicher Bildung zuwandte, war das Selbstverständnis

¹ [Anonym], Erfüllung meiner in den Jahren 1775 und 1776 öffentlich gethanen Wünsche, in: Archiv für den Menschen und Bürger in allen Verhältnissen, hrsg. von J. A. Schlettwein, Bd. 4, 1782, S. 46-60.

² M. R. Cohen, Leone da Modena's Riti, in: JSS 34 (1972), S. 287-319.

³ J. Toland, Reasons for Naturalizing the Jews (1714).

⁴ S. Luzzatto, Discorso circa il stato degl'Ebrei (1638).

toskanischer Juden noch von der überlieferten Lebensweise und dem Bewusstsein, einer abgesonderten *Nation* anzugehören, geprägt. Der 1707 geborene Berliner Rabbiner David Fränkel setzte sich etwa für neue Methoden jüdischen Lernens ein und gab Schriften des Maimonides neu heraus; der im Jahr 1700 geborene Rabbiner von Livorno, Malahi Accoen, hingegen war ganz den kabbalistischen Studien seines Lehrers verhaftet, der sich scharf gegen jede Lektüre von Maimonides Texten ausgesprochen hatte. Noch in der Generation der gegen Ende der 1720er Jahre Geborenen bestand ein deutlicher Unterschied zwischen der weltanschaulich-philosophischen Orientierung von jüdischen Gelehrten und Rabbinern in Preußen und in der Toskana. Der 1729 geborene Moses Mendelssohn stand mit jüdischen und christlichen Intellektuellen seiner Zeit im Dialog und suchte das Judentum durch Aufklärung zu erneuern. Der 1724 geborenen, aus Palästina stammende Rabbiner Livornos, Hayyim Joseph Azulai, hatte zwar auch Beziehungen zu nichtjüdischen Gelehrten, doch blieb sein religiöses Denken weitgehend der kabbalistischen Tradition treu. Nach und nach öffneten sich auch toskanische Juden weltlicher Bildung und Kultur, so dass die Gedichte, die Salomone Fiorentino, der erste jüdische Schriftsteller, der in eine toskanische Akademie aufgenommen wurde, den Gedichten vergleichbar sind, die der schon eine Generation früher geborene Naphtali Hartwig Wessely verfasst hatte.

In der Frage, wie weit sich Juden in ihrer Lebensgestaltung an der religiösen Tradition zu orientieren hätten, bestanden unter den in der Mitte des 18. Jahrhunderts geborenen Juden zwischen Preußen und der Toskana deutliche Unterschiede. Während der 1750 geborene David Friedländer für die Emanzipation der Juden eintrat und sich bemühte, ein neues jüdisches Selbstbewußtsein zu entfalten, verwaltete der 1755 geborene Bankier und Arzt Cesare Lampronti als langjähriger Kanzler der jüdischen Gemeinde von Florenz selbstbewusst deren autonome Korporation und achtete in dieser Funktion auf die Einhaltung der halachischen Gebote.

Preußische Juden waren somit zu Protagonisten eines Zugangs zur Zivilgesellschaft geworden, ein Weg, der sich für toskanische Juden erst mit zeitlicher Verzögerung öffnen sollte. Konträre Erfahrungen machten die jüdischen Bevölkerungen beider Länder hinsichtlich ihrer Anerkennung als Staatsbürger. Trotz ihrer weitreichenden sozialen Akzeptanz wurden die Juden Preußens rechtlich weiterhin als *Schutzjuden* mit je nach Kategorie unterschiedlichen Rechten geführt. Der Großherzog Peter Leopold hingegen entwarf mit Unterstützung seiner aufgeklärten Reformpolitiker die Idee einer rechtlichen Gleichstellung der Juden in der Toskana, einen Grundsatz, den er schließlich im April 1789 in der neuen Gemeindeverfassung realisiert hatte. Während Juden in Preußen Zugang zur Zivilgesell-

schaft hatten, nahmen Juden der Toskana erste Schritte zu einer Integration in die Staatsbürgergesellschaft.

In dem Verfassungsprojekt, das Peter Leopold für die Toskana entworfen hatte, war das Prinzip der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz jedoch nicht enthalten. In diesem bestätigte der Großherzog vielmehr die traditionellen Privilegien, die den Juden als Korporation von den Medici zuerkannt worden waren. Insofern handelt es sich bei diesem Paragraphen nicht so sehr um eine „Toleranzvorschrift“, als vielmehr um ein ständisch-korporatives Relikt in einem antiständischen Projekt.¹ Auch deutschen Juden war die Erinnerung an die traditionellen Privilegien keineswegs verlorengegangen, etwa wenn in einem Beitrag des *Journal von und für Deutschland* an die „uralten Freyheitsbriefe“ erinnert wird, die den Juden am Reichskammergericht zuerkannt worden waren.² Hier aber war es nicht die jüdische Korporation, die unter obrigkeitlichen Schutz gestellt war, sondern die einzelnen kaiserlichen Kammerknechte. Im Licht der jüdischen Geschichte erscheint die Bestätigung der Privilegien für die Gemeinde von Livorno nicht so sehr als eine Überbleibsel der alten Ordnung, sondern als eine Brücke zu einer neuen Konzeption von Staatsbürgerschaft, in der die Juden nicht nur als Individuen, sondern auch als Gruppe integriert sind. Dieser Zusammenhang sollte zu einem zentralen Problem im Prozess der Emanzipation werden. Das Problem bestand nicht zuletzt darin, wie Juden als Staatsbürger gleiche Rechte erhalten, sondern auch als Angehörige einer distinkten sozio-religiösen Gruppe Anerkennung finden könnten.

Die besondere Gruppenzugehörigkeit der Juden wiederum war es, die den Feinden ihrer Integration schon im Zeitalter der Aufklärung die Argumente lieferten. Selbst Immanuel Kant erzählte in einem Tischgespräch, solange die Juden Juden blieben, wären sie der bürgerlichen Gesellschaft nicht nützlich, sondern schädlich, sie seien, so setzte Kant hinzu, „die Vampyre“ der Gesellschaft.³ In den *Blättern aus dem Archiv der Toleranz und Intoleranz* wird die These vertreten, dass Toleranz gegenüber Juden notwendigerweise zu Intoleranz gegenüber den übrigen Mitbürgern führen müsse.⁴ Zentraler Grundsatz der „Civiltoleranz“ sei die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz. Diese garantiere die „Einheit der bürgerlichen Ge-

¹ G. Graf, Der Verfassungsentwurf aus dem Jahr 1787, S. 159.

² *Journal von und für Deutschland* 4. Jg. (1787), 6. Stück, S. 585-588.

³ J. F. Abegg, Reisetagebuch 1798; zit. nach: W. Grab, Deutscher Jakobinismus und jüdische Emanzipation, in: Ders., Der deutsche Weg der Judenemanzipation, S. 46; zum Verhältnis von Kant zum Judentum s. M. Brumlik, Deutscher Geist und Judenhaß, S. 27-74.

⁴ *Blätter aus dem Archiv der Toleranz und Intoleranz*, Ein freiwilliger Beytrag zum Archiv der neuesten Kirchengeschichte, 3. und 4. Lieferung, 1797, S. 153-159.

sellschaft“ und die „Identität der Gesetzesverfassung“. Hinsichtlich der Stellung der Juden sei nicht so sehr die Religion bedenklich, dem Staat seien die religiösen Meinungen der Bürger gleichgültig. Was einer Aufnahme der Juden in den Staat im Wege stehe, sei vielmehr die Tatsache, dass die Juden eine eigene „Constitution“ bildeten, sie stellen eine Nation für sich dar, einen „statum in statu“.¹ Während die toskanischen Juden mit der Erfahrung in den Emanzipationsprozess gingen, auch als Gruppe könne eine Gleichberechtigung möglich sein, mussten preußische Juden diese Zugehörigkeit als Hindernis auf dem Weg ihrer Emanzipation erfahren.

¹ Zum Topos *Staat im Staat* s. J. Katz, *A State within a State*, in: Ders., *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden*, S. 124-153.

Teil II

Von der Französischen Revolution zu Napoleon

1. Die Politisierung der Juden

Nachdem sich prominente Juden aus Prag und Wien in der Vorbereitung der österreichischen Toleranzpolitik von 1781 und 1782 für die jüdischen Interessen engagiert hatten,¹ verstärkte sich mit dem Regierungswechsel von 1786 auch in Preußen die Politisierung der Juden.² Vertreter der jüdischen Gemeinde von Berlin appellierten an den neuen König Friedrich Wilhelm II., die Lage der Juden in Preußen zu verbessern.³ Auch toskanische Juden hatten sich am Ende des Ancien Régime beim Großherzog über Diskriminierungen und gesellschaftliche Ausgrenzungen beschwert und damit ein neues politisches Engagement gezeigt.⁴ In Preußen aber ging die Initiative der Juden über die Klage gegenüber einzelnen Benachteiligungen hinaus und zielte auf eine grundlegende Reform der Lage der jüdischen Gemeinden. Vor allem David Friedländer war es, der sich für eine Verbesserung deren rechtlicher Lage einsetzte und mit seinem Engagement die neue Politisierung der Juden zum Ausdruck brachte.⁵ Im Februar 1787 baten Vertreter der jüdischen Gemeinde von Berlin den König in einer Petition, eine Reformkommission zu ernennen, die die Verhältnisse der Juden untersuchen und Vorschläge zur Verbesserung ihrer Lage ausarbeiten sollte.⁶ Der König lud daraufhin die jüdischen Gemeinden ein, Vorschläge zu unterbreiten. In der im Mai 1787 vorgelegten Denkschrift empfahlen die Vorsteher der jüdischen Gemeinden Preußens daher das *General-Privilegium*

¹ J. Karniel, Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II., in: JIDG, Beiheft 3, S. 169.

² Zur Politisierung der Juden s. v. a. M. Graetz, Judentum und Moderne, in: Grözingen, Judentum im deutschen Sprachraum, S. 259-279.

³ H. Holeczek, Die Judenemanzipation in Preußen, in: Martin/Schulin, Die Juden als Minderheit, S.139.

⁴ ACIF, D. 3. 2. Decreti governativi, busta 1: Accademia dei Faticanti; s. a. : U. Cassuto, Antisemitismo settecentesco, in: Il Vessillo Israelitico 55 (1907) N°11, S. 613-617, 671-677.

⁵ Zu Friedländer s. das noch unveröffentlichte Typoskript: H. Dehne, „Der Jargon herrschte im Hebräischen so gut wie im Deutschen“. David Friedländer: Ein jüdischer Reformier.

⁶ D. Friedländer, Actenstücke (1793).

von 1750 aufzuheben und ein neues Reglement zu erlassen, das von den Grundsätzen der „menschlichen Achtung“ und Toleranz ausgehe.¹ Insbesondere setzten sie sich für die Freigabe aller Handels- und Gewerbezweige für Juden, für die Beseitigung aller Lasten und Sonderzahlungen und die Aufhebung der kollektiven Strafen für Vergehen einzelner Juden ein.²

Die Politisierung der Juden zeigte sich auch in den Beziehungen, die einige Juden zu dem radikalen Aufklärer und einstigen Theologen Carl Friedrich Bahrdt und dem von ihm gegründeten Zirkel *Die Deutsche Union* geknüpft hatten;³ einem politischen Bund, der von gemäßigten Aufklärern in Berlin eher mit Spott bedacht denn als politische Kraft ernst genommen wurde.⁴ Der jüdische Arzt Markus Herz indes hatte Bahrdt bei einer Reise nach Halle aufgesucht und vor allem seine Frau Henriette, die ihn begleitete, zeigte sich von den Gesprächen mit Bahrdt angetan.⁵ Nach der Verhaftung Bahrds und der raschen Auflösung des von ihm gesponnenen Kommunikationsnetzes erschien in einer kleinen, anonymen Schrift ein Mitgliederverzeichnis, das auch Marcus Herz als Aktivisten der Gruppe aufführte.⁶ Der zwiespältige Charakter von Bahrds Union veranlasste Herz jedoch dazu, sich öffentlich von der *Union* zu distanzieren. Im Februar 1789 erschien in der *Königlich-privilegierten Berlinischen Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen* eine Erklärung, dass Herz kein Mitglied der Union sei.⁷

Während sich die jüdische Gemeinde von Berlin für mehr politische Rechte einsetzte, konnten die Juden in der Toskana seit dem April 1789 politische Aufgaben in der städtischen Selbstverwaltung übernehmen,⁸ ein Recht, das den preußischen Juden erst mit der Gemeindereform von 1808

¹ Abdruck der Denkschrift in: D. Friedländer, Actenstücke, S. 53ff.; s. a. I. Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preußen* (1912), Bd. 1, S. 35-65; s.a. M. A. Meyer, *Von Mendelssohn zu Zunz*, S. 76.

² H. Holeczek, *Die Judenemanzipation*, in: Martin/Schulin, *Die Juden als Minderheit*, S. 139; A. Bruer, *Geschichte der Juden in Preußen*, S. 166.

³ G. Mühlpfordt, *Karl Friedrich Bahrdt und die radikale Aufklärung*, in: *JIDG* 5 (1976), S. 49-100; v. a. S. 80; vgl. W. Grab, *Preußische Demokraten*, in: Schlenke, *Preußen. Beiträge zu einer politischen Kultur*, S. 165.

⁴ S. dazu den ironischen Beitrag von F. Gedicke und J. E. Biester, *Geheime Gesellschaft*, in: *Berlinische Monatsschrift* Bd. 13, 1789, S. 282-291.

⁵ Henriette Herz in *Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen*, S. 40f.

⁶ Mehr Noten als Text oder die Union der Zwei und Zwanziger (1789), S. 59. In der *Anklageschrift*: A. L. Hoffmann, *Aktenmäßige Darstellung der Deutschen Union* (1796), S. 91, ist Herz erneut als Mitglied der *Union* genannt worden

⁷ Nach: L. Geiger, *Vor hundert Jahren* (1889), in: Ders., *Geschichte der Juden in Berlin*, S. 191.

⁸ R. G. Salvadori, *Breve storia degli ebrei toscani*, S. 82; I. Rignano, *Sulla attuale posizione giuridica degli israeliti* (1847), S. 25-29.

zugestanden wurde.¹ Die neuen politischen Handlungsmöglichkeiten, die sich den toskanischen Juden damit eröffneten, waren jedoch nicht Folge ihres politischen Engagement, sondern verdankten sich der Initiative des Ministers Francesco Maria Gianni. Dieser hatte sich für das Prinzip der Gleichheit eingesetzt und an der vom Großherzog 1778 erlassenen Gemeindeordnung scharf kritisiert, dass sie Juden von der Möglichkeit, auf kommunaler Ebene ein Amt zu bekleiden, noch ausgenommen hatte.²

Die Politisierung der jüdischen Bevölkerung Europas, die mit der österreichischen Toleranzpolitik forciert wurde, zeigte sich auch im vorrevolutionären Frankreich. Hier waren es vor allem Vertreter der aschkenasischen Juden aus Lothringen und dem Elsass, die sich für eine Verbesserung ihrer Lage einsetzten. Zu diesen gehörte der jüdische Unternehmer Herz Cerf-berr (1730–1793), der Moses Mendelssohn gebeten hatte, beim französischen Staatsrat eine Denkschrift über die Situation der Juden im Elsass einzureichen und damit entscheidend zur Entstehung des Buches von Christian Wilhelm Dohm beigetragen hatte.³ Ferner trat politisch der aus Polen stammende und 1774 über Berlin nach Frankreich zugezogene Zalkind Hourwitz (1740–1812) hervor, der sich als Journalist des *Courir de l'Europe* für die Rechte der Juden einsetzte.⁴ Kurz vor Ausbruch der Revolution hatte Ludwig XVI. unter Chrétien Guillaume Lamoignon de Malesherbes (1721–1794), der bereits 1787 ein Toleranzedikt für die nichtkatholische, christliche Bevölkerung Frankreichs ausgearbeitet hatte, eine Kommission einberufen, die die Lage der Juden untersuchen und eine neue gesetzliche Grundlage schaffen sollte. Was diese Kommission, die ihre Arbeit nicht zu Ende führen konnte, zu Tage förderte, waren die Gegensätze zwischen den aschkenasischen Juden des Elsass und aus Lothringen einerseits und den sefardischen Juden aus Bordeaux und den dem Papst unterstehenden Juden aus Avignon andererseits.⁵ An der Politisierung der Juden nahmen sowohl die sefardischen als auch die aschkenasischen Juden Frankreichs teil, und beide Gruppen hatten Delegierte in die Kommission gesandt. Darüber hinaus sandten die elsässischen Juden im Mai 1789 ein eigenes Beschwerdeheft (*cahier de doléances*) an den König, in dem sie darum baten, am Genuss der Menschenrechte teilhaben zu dürfen und gleiche Rechte und Pflichten für alle Juden verlangten.⁶ An den politischen

¹ S. [Jersch -] Wenzel, *Jüdische Bürger und kommunale Selbstverwaltung*.

² G. Graf, *Der Verfassungsentwurf*, S. 237f.

³ A. Altmann, *M. Mendelssohn*, S. 449ff.

⁴ F. Malino, *A Jew in the French Revolution. The Life of Zalkind Hourwitz*.

⁵ Z. Szajkowski, *Protestants and Jews of France*, in: Ders., *Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848*, S. 371-387.

⁶ J. Friedrich Battenberg, *Die Französische Revolution und die Emanzipation der Juden*, in: Rödel, *Die Französische Revolution und die Oberrheinlande*, S. 262f.

Umwälzungen, die im Sommer 1789 in Paris begannen, waren gleichfalls Juden aus West- und Ostfrankreich beteiligt. Die Juden erlernten mithin die neue Rhetorik und sie kämpften für ihre Interessen mit denjenigen politischen Instrumenten, die sich aus der neuen Umständen ergaben. Mit ihren Denkschriften und Eingaben an die Nationalversammlung machten sie erste Erfahrungen mit den Spielregeln des Parlamentarismus und der neuen, durch die Pressefreiheit entstandenen Qualität der politischen Öffentlichkeit.¹

2. Resonanz auf die Französische Revolution

Im Juli 1789 veröffentlichte die *Gazzetta Toscana* jene Verordnung Peter Leopolds, in der er bestimmte, dass die Juden, ebenso wie die übrigen Nichtkatholiken der Toskana, in Hinblick auf die Gemeindeverfassung allen anderen Untertanen seines Großherzogtums gleichzustellen seien.² „Die Ereignisse der französischen Revolution“, so fasste der Gesandte Frankreichs in Florenz André François Miot De Melito in seinen Memoiren die Paradoxie der toskanischen Situation zusammen, „erzeugten in dem von Leopold seinem Lande aufgedrückten Voranschreiten einen Stillstand“.³ Die toskanische Öffentlichkeit indes wurde über die politische Entwicklung in Frankreich ausführlich informiert. In Livorno erschien die neue Zeitschrift *Il Giornale dell'Assemblea generale della Francia*, in der detailliert über die politischen Diskussionen in Frankreich informiert wurde⁴ und von der wenig später in Florenz ein erweiterter Nachdruck vorgelegt wurde.⁵ Die Zeitungen der Toskana wie die *Gazzetta Universale* berichteten aufmerksam und mit großem Enthusiasmus über die revolutionären Ereignisse vom Juli 1789.⁶

Auch die Öffentlichkeit Berlins war durch die ausführliche Berichterstattung in den *Berlinischen Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen* sowie in der *Königlich privilegierten Berlinischen Zeitung* über die politische Entwicklung in Frankreich genauestens unterrichtet, und beide Zeitungen informierten auch über die Debatten in der französischen Nationalversammlung. Mit besonderer Aufmerksamkeit achteten die gegenüber

¹ Nach: M. Graetz, Judentum und Moderne, in: Grözinger, Judentum, S. 269.

² *Gazzetta Toscana*, N° 28, luglio 1789, S. 109f.

³ A. F. Miot De Melito, *Mémoires du Comte Miot de Melito* (1858), zit. nach A. v. Reumont, *Geschichte Toskanas*, Bd. 2, S. 368.

⁴ *Il Giornale dell'Assemblea generale della Francia* (1789).

⁵ *Giornale storico politico dell'Assemblea generale della Francia* (1789).

⁶ M. Cuaz, *Le nuove strepitose di Francia*, in: *Rivista storica italiana* 100 (1988), S. 427-527, v. a. S. 468, 472.

jüdischen Belangen sensibilisierten Korrespondenten aus Berlin auf die konfliktreiche Kontroverse der Abgeordneten über die Gleichberechtigung der Juden.¹ Die Adresse der Pariser Juden an die Nationalversammlung erschien nicht nur in den Berliner Tageszeitungen, sondern in Königsberg auch in der Zeitschrift *Ha-Measef* in hebräischer Übersetzung.² Die erwartete Debatte in der Nationalversammlung wurde jedoch vertagt, und als im Dezember 1789 Fragen des Wahlrechts und der politischen Bürgerrechte zur Diskussion standen, kam es zu einer heftigen Kontroverse zwischen den Befürwortern und Gegnern einer staatsbürgerlichen Gleichstellung der Juden. Es war jene Debatte, in der der Abgeordnete Graf Clermont-Tonnere (1747–1792) für die rechtliche Gleichstellung der Juden eintrat und dafür plädierte, den Juden als Individuen alle Rechte zu gewähren, sie ihnen als Nation aber zu verweigern.³ Erneut wurde eine Entscheidung über die Frage der politischen Rechte der Juden vertagt, und in der *Berlinischen Zeitung* hieß es lapidar, hinsichtlich der Juden werde die Nationalversammlung „künftig“ entscheiden.⁴ Die Berichterstattung der Berliner Öffentlichkeit machte insbesondere auf den Widerstand gegen die Integration der Juden in der französischen Gesellschaft aufmerksam. Wie eng die Kommunikation zwischen Paris und Berlin in jenen Tagen war, zeigte sich nicht zuletzt darin, dass eine Adresse der Pariser Juden an die Nationalversammlung in der Beilage der *Berlinischen Zeitung* in deutscher Übersetzung erschien. „Sollten die Hoffnungen“, heißt es in dieser selbstbewussten und engagierten Eingabe, „die man uns gemacht hat, und zu welchen Ihre Dekrete selbst uns berechtigt haben, auf einmal verschwinden?“⁵ Erst im September 1791 aber, nachdem die neue, auf dem Prinzip der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz basierende Verfassung erlassen worden war und die Frage der politischen Rechte der Juden nicht länger unentschieden bleiben konnte, setzte die Nationalversammlung alle früher ergangenen Dekrete in Bezug auf die Juden außer Kraft und bestätigte ih-

¹ KpBZ Nr. 107 vom 5. September 1789, BNSgS Nr. 109 vom 10. September 1789.

² *Ha-Measef* 7 (1789/1790), 8 (1790/1791), Rezension in: Allgemeine Deutsche Bibliothek 94. Bd., 2. Stück, 1790, S. 583.

³ BNSgS Nr. 4 vom 9. Januar 1790; s. a. J. Höxter, Quellenbuch zur jüdischen Geschichte, Bd. 5, S. 7; In der geschichtswissenschaftlichen Literatur über dieses Zitat ist bisher jedoch weitgehend übersehen worden, dass Clermont-Tonnerre mit dem Terminus Nation nicht die jüdische Religionsgemeinschaft meinte, sondern sich auf den traditionellen Begriff von Nation als einer innerhalb des feudalen Systems mit besonderen Privilegien ausgestatteten Gruppe bezog, sein Argument somit in erster Linie ein antifeudalistisches war. Diese Beobachtung verdanke ich einer Bemerkung von Dan Diner in seinem Vortrag ‚Zwischen Imperium und Nationalstaat. Neue Perspektiven jüdischer Geschichtsschreibung‘ im ‚Zentrum für Vergleichende Geschichte Europas‘, Berlin, April 2003.

⁴ KpBZ Nr. 4 vom 9. Januar 1790.

⁵ Ebd. Nr. 34 vom 20. März 1790.

nen, wenn sie den Bürgereid geleistet hätten, alle Bürgerrechte. Wie euphorisch die Juden auf diese Deklaration reagierten, zeigt ein in der *Berlinischen Zeitung* abgedrucktes Schreiben an einen Berliner Kaufmann „jüdischer Nation“: „Jehova sey gelobt! Die Tage der Erlösung sind nahe“. Endlich habe die Nationalversammlung allen Juden Frankreichs, „ohne alle Ausnahme und Einschränkung, die Rechte eines aktiven Bürgers zugestanden. Jehova sey gelobt!“¹

Das Berliner Publikum wurde nicht nur durch Zeitungsberichte über die aktuelle politische Entwicklung in Frankreich informiert, sondern auch durch Augenzeugenberichte und Briefe sowie durch die Übersetzung und Veröffentlichung zeitgeschichtlicher Dokumente. Der Pädagoge Joachim Heinrich Campe (1746–1818) etwa, der im Juli 1789 mit Wilhelm von Humboldt (1767–1835) nach Frankreich aufgebrochen war, legte einen Band mit Briefen aus Paris vor.² Der Berliner Dramaturg und „Augenzeuge“ Friedrich Schulz (1769–1845)³ veröffentlichte bereits 1790 eine „Geschichte der großen Revolution in Frankreich“,⁴ anonym wurde ein „Historisches Taschenbuch“ über die Revolution von 1789 publiziert, und der Berliner Pädagoge Georg Wilhelm Bartholdy (1765–1815)⁵, der in den folgenden Jahren mit Salomon Maimon zusammenarbeiten sollte, übersetzte die Reden des Abbé Raynal in der Nationalversammlung ins Deutsche.⁶ Die Berliner Verleger Petit und Schöne legten die Beiträge in der Nationalversammlung und die verschiedenen Petitionen und Adressen der jüdischen Gemeinden Frankreichs in deutscher Übersetzung vor.⁷

Eher kontrovers wurde die Debatte über die Revolution in der *Berlinischen Monatsschrift* geführt.⁸ In anderen Zeitschriften wiederum erschienen in diesen Jahren auch heftige Angriffe auf Juden. Was jedoch die jüdischen Aufklärer besonders empören musste, war die Tatsache, dass derartige Äußerungen nunmehr auch von Aufklärern wie August Ludwig Schlö-

¹ Ebd. Nr. 122 vom 11. Oktober 1791; auch abgedruckt in: J. F. Battenberg, Die Französische Revolution, in: Rödel, Die Französische Revolution, S. 246.

² J. H. Campe, Briefe aus Paris (1790).

³ Über Friedrich Schulz s. DBA I, MF 1151, 61-63.

⁴ F. Schulz, Geschichte der großen Revolution (1790); auf die Debatte der Nationalversammlung über die Stellung der Juden ging Schulz nicht ein.

⁵ Über Georg Wilhelm Bartholdy s. ADB, Bd. 2, (1875), S. 107; DBA I, 57, 373-379.

⁶ Der Redner der Nationalversammlung im Jahre 1789. S. zu diesen Schriften a. die Besprechung in: Allgemeine Deutsche Bibliothek 91. Bd., 2. Stück, Berlin 1790, S. 514-535.

⁷ Sammlung der Schriften an die Nationalversammlung die Juden und ihre bürgerlichen Verhältnisse betreffend (1789); s. dazu L. Geiger, Vor hundert Jahren, S. 188f.

⁸ J. W. L. Gleim, Auch les Etats généraux, in: BM Bd. 15, Januar 1790, S. 91; K. G. Raumer, Auch les Etats généraux, in: BM Bd. 15, Februar 1790, S. 152f.; Über die Juden in Lothringen, in: BM Bd. 18, 1791, S. 351-392.

zer publiziert wurden.¹ 1793 veröffentlichte er in seiner Zeitschrift unter dem unscheinbaren Titel über die „bürgerliche Verbesserung der Juden“ einen Text, der als Sammelrezension, unter anderem über Lazarus Bendauids Schrift *Etwas zur Charakteristik der Juden*, ausgegeben wurde, tatsächlich aber ein rabiate Verunglimpfung der jüdischen Tradition und Kultur darstellt.² 1791 hatte auch der am Berliner Kammergericht tätige Karl Wilhelm Friedrich Grattenauer (1770–1838) ein anonymes Pamphlet herausgegeben, in dem er seinen Hass auf die Juden als „Stimme eines Kosmopoliten“ ausgab.³ Einer der vehementesten und einflussreichsten Gegner der Juden in der Zeit der Französischen Revolution war der begeisterte Anhänger der jakobinischen Politik Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), der 1804 nach Berlin berufen werden sollte.⁴ Beide Angriffe auf das Judentum blieben nicht unbeantwortet. Johann Erich Biester wies die Anschuldigungen Grattenauers in der *Berlinischen Monatsschrift* zurück,⁵ und Fichtes Versuch, den Juden jede Berechtigung auf Anteilnahme am gesellschaftlichen Leben abzusprechen, wurde von dem Buchhändler und Schriftsteller Saul Ascher (1767–1822) in seiner Schrift *Eisenmenger der Zweite* kritisiert.⁶

Ascher war es auch, der sich in besonderer Weise für die Entwicklung in Paris interessierte,⁷ und in einer 1801 anonym erschienenen geschichtsphilosophischen Schrift verteidigte er die Französische Revolution. Sie habe überlieferten religiösen Vorurteile beseitigt, die Freiheit des Menschen begründet und Gerechtigkeit hergestellt. Mit der Revolution seien die Ideale der Aufklärung in die politische Praxis umgesetzt und erstmals in der Geschichte habe sich die Gesellschaft selbst die „Norm ihrer Handlungsweise“ gegeben.⁸

Nicht nur die bürgerliche Öffentlichkeit wurde über die Ereignisse in Frankreich detailliert informiert, auch das preußische Königshaus war über

¹ A. L. Schlözer, *Judenduldung*, in: *Stats-Anzeigen* 15. Bd., Heft 60 (1790), S. 439-464.

² *Bürgerliche Verbesserung der Juden*, in: *Stats-Anzeigen* 18. Bd., Heft 72 (1793), S. 482-503.

³ [K. W. F. Grattenauer], *Ueber die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden* (1791).

⁴ Vgl. M. Brumlik, *Deutscher Geist und Judenhaß*, S. 75-131.

⁵ *BM* 18 Bd., 1791, S. 352-365.

⁶ S. Ascher, *Eisenmenger der Zweite* (1794). Ascher war zuvor schon mit einem unter den Juden nicht unumstrittenen religionsphilosophischen Beitrag hervorgetreten: S. Ascher, *Leviathan* (1792).

⁷ Zu Ascher s. v. a. W. Grab, *Saul Ascher*, in: *JIDG* 6 (1977), S. 131-179; C. Schulte, *Die jüdische Aufklärung*, S. 165f., 184-198

⁸ [S. Ascher], *Philosophische Skizzen* (1801); eine zweite, ebenfalls anonyme Auflage erschien 1802 unter dem Titel: *Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen*; nach W. Grab, *Saul Ascher*, S. 148-151.

die politische Entwicklung in Paris bestens unterrichtet. Friedrich Wilhelm II. hatte den jüdischen Bankier und Unternehmer Benjamin Veitel Ephraim (1742–1811) 1790 und 1791 als Informanten nach Paris entsandt.¹

Vorrangiges Interesse des preußischen Königs bei der Entsendung Ephraims war es, die Möglichkeiten einer preußischen Neutralitätspolitik in den außenpolitischen Konflikten erkunden, eine Politik, die auch Großherzog Ferdinand III. für die Toskana anstrebte. In Florenz und Livorno hatten sich wie in Berlin und Königsberg vor allem jüngere Männer von der neuen revolutionären Sprache beeindruckt gezeigt und sich mit den Ideen von Freiheit und Gleichheit identifiziert. Darüber hinaus waren auch einige ehemalige Mitarbeiter der Leopoldinischen Reformpolitik von der neuen Politik angetan. Einer der ersten Jakobiner und Anhänger Robespierres in Italien war der toskanische Student Filippo Buonarroti (1761–1837), Mitarbeiter der Zeitung *Gazzetta Universale* und Autor revolutionärer Flugschriften.² Trotz der Zustimmung, welche die Ideen der Französischen Revolution in Florenz und Livorno fanden, zeigte sich die Mehrheit der Intellektuellen eher reserviert gegenüber der neuen politischen Rhetorik. Der französische Gesandte Miot De Melito war sich über den geringen Rückhalt der revolutionären Ideen in dem Land durchaus im klaren. Die große Mehrheit der toskanischen Bürger, so schrieb er in seinen Erinnerungen, sei Frankreich gegenüber feindlich eingestellt gewesen und habe ihre Vorurteile gegen die Revolution nicht überwinden können.³ Was Miot de Melito insbesondere beklagte, war der Mangel an Patriotismus in der toskanischen Bevölkerung.⁴ In diesem Sinne heißt es auch in dem Memorandum *Note sur Livourne*, dass nur eine kleine Gruppe der Bevölkerung Frankreich unterstütze. Die Mehrheit fürchte um ihre Ruhe.⁵

Auch die Juden von Florenz und Livorno blieben eher skeptisch gegenüber der revolutionären Bewegung. Die jüdischen Geschäftsleute von Livorno lehnten die neue Regierung wegen der durch die französische Politik hervorgerufenen wirtschaftlichen Krise ab.⁶ Die führende Schicht der Gemeinde von Livorno, die wohlhabenden sefardischen Juden, hielten an ih-

¹ GSPK, I. HA Geheimer Rat, Rep. 11 Auswärtige Beziehungen Nr. 89, Fasz. 287; Fasz. 288; Fasz. 292; Fasz. 293; L. Sevin, *Das System der preußischen Geheimpolitik* (1903), S. 40–42; zur Rolle Ephraims s. a. die Biographie: G. Steiner, *Drei preußische Könige und ein Jude*.

² A. Saitta, Filippo Buonarroti; s. a. M. Tosti, Filippo Buonarroti e la rivoluzione francese, in: *Critica Storica* 1989, S. 324–345.

³ Nach F. Pesendorfer, *Ein Kampf um die Toskana*, S. 132f.

⁴ Nach A. v. Reumont, *Geschichte Toskanas*, Bd. 2, S. 369.

⁵ C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 101; Ders., *La communaute juive de Livourne face à la révolution française*, in: Blumenkranz/Soboul, *Les Juif et la Révolution*, S. 191–212.

⁶ R. de Felice, *Per una storia del problema ebraico*, S. 681–727.

ren konservativen Anschauungen fest, und der Vorstand der Gemeinde distanzierte sich deutlich von den Ideen von Demokratie und Gleichheit.¹ Zeitgenössische christliche Beobachter hingegen unterstellten den Juden, mit der jakobinischen Politik zu sympathisieren und die republikanische Propaganda zu verbreiten. In den umfangreichen Manuskripten von Pietro Bernardo Prato (1747–1813)² und Giovanni Battista Santoni,³ beide von heftiger Abneigung gegen die revolutionären Entwicklungen geprägt, finden sich immer wieder Berichte über die angebliche Begeisterung der Juden aus Livorno über die republikanischen Ideen.⁴ Insgesamt aber war die Zustimmung von Juden zur revolutionären Propaganda gering, und vor allem das jüdische Establishment verhielt sich loyal zum Ancien Régime.

Dennoch fehlte es auch in der Toskana nicht an Juden, die demokratische Forderungen erhoben.⁵ Insgesamt scheint die jüdische Bevölkerung gar eine größere Bereitschaft gezeigt zu haben, sich für die Prinzipien von 1789 einzusetzen, als die Mehrheit der christlichen Bevölkerung.⁶ Diejenigen Juden, die nach dem Juli 1789 die Ideen der Französischen Revolution aufgriffen und sich die neue republikanische und demokratische Terminologie zueigen machten, gehörten überwiegend einer jungen Generation an. Mitunter hatten sie sich beruflich in Frankreich aufgehalten, fühlten sich von den Ideen der Freiheit und Gleichheit angezogen und versuchten, nachdem sie in die Toskana zurückgekehrt waren, auch hier eine revolutionäre Propaganda zu entfachen. Leone Juda, der gegen den entschiedenen Widerstand seiner Familie einer christlichen Abenteurerin aus Palermo nach Genua gefolgt und von dort nach Frankreich weitergezogen war, hatte sich 1790 in Bordeaux der französischen Nationalgarde angeschlossen. Im März 1791 kehrte er nach Livorno zurück und trat hier öffentlich für die Prinzipien von 1789 ein. Im April erregte er das Aufsehen der Stadt, indem er in französischer Uniform und mit Kokarden in den Farben der Trikolore geschmückt im Theater von Livorno erschien. Der Ausweisung aus der

¹ G. Sonnino, *Gli ebrei a Livorno nell'ultimo decennio del secolo XVIII*, in: *RMI* 18 (1937/38), S. 22-55; Ders., *Sentimenti e moti antifrancesi a Livorno alla fine del secolo XVIII*, in: *Bollettino storico livornese*, 1 (1937), S. 115-165.

² BLL, P. B. Prato, *Giornale della Città di Livorno*, 63 Bde.

³ BLL, G. B. Santoni, *Memorie Patrie*, 15 Bde.

⁴ Giuseppe Vivoli (1786-1853) hat für eine nicht realisierte Fortsetzung seiner *Annalen von Livorno* (*Annali di Livorno*, 4 Bde., 1842-1846) alle Hinweise, die auf eine profranzösische Haltung der jüdischen Bevölkerung schließen ließen, gesammelt. (BLL, Fondo Vivoli).

⁵ J. P. Filippini, *La comunità israelitica di Livorno durante il periodo napoleonico*, in: *Rivista italiana di studi napoleonici* 19 (1982) S. 23-114, v. a. S. 54; R. G. Salvadori, *Gli ebrei in Toscana nel passaggio*, in: I. Tognarini, *La Toscana e la rivoluzione Francese*, S. 475-498, v. a. S. 476, 484, 486.

⁶ C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 134.

Stadt entging er nur dadurch, dass er die Uniform ablegte. Dies hinderte ihn jedoch nicht daran, beim französischen Botschafter schärfsten Protest gegen die in seinen Augen anmaßenden Anweisungen der toskanischen Behörden einzulegen.¹

Der jüdische Geschäftsmann Benedetto Sacerdote, der sich aus beruflichen Gründen 1791 in Marseille aufgehalten hatte, trat dort ebenfalls aus politischer Überzeugung in den Dienst der Nationalgarde. Im Mai 1793 ging er nach Livorno zurück und engagierte sich hier öffentlich für die demokratischen Ideen. Die Behörden der Stadt hatten bereits beschlossen, ihn auszuweisen, beließen es aber, nachdem sich Sacerdote schriftlich entschuldigt hatte, bei einer ernsthaften Warnung.²

Anfang Oktober 1793 beklagte sich die jüdische Gemeinde über Angiolo Del Mare, den Sohn eines jüdischen Wollhändlers, der Unruhe in die Judenschaft getragen habe. Nach einem längeren Frankreichaufenthalt war er kürzlich in die Toskana zurückgekehrt und trat hier für die Maximen der Freiheit und Gleichheit ein. Öffentliches Aufsehen erregte er insbesondere mit der zu diesem Zeitpunkt noch nicht zutreffenden Meldung, die Republikaner hätten die von England besetzte Stadt Toulon zurückerobert. Vor den Vorstand der jüdischen Gemeinde zitiert, bekannte er, Jakobiner zu sein. Er trete, wie die Untersuchungsrichter in den Prozessakten notierten, mit der größten Arroganz und Impertinenz für die Ideen von Freiheit und Gleichheit ein. Zunächst zu Hausarrest verurteilt, wurde er schließlich, da er diesen nicht befolgte, verhaftet und aus der Stadt ausgewiesen. Im Juni 1794 begnadigte man Del Mare jedoch, nachdem er in einer Eingabe Reue gezeigt hatte.³

Aus Paris kommend wurden Ende Dezember 1793 die beiden livornesischen Juden David Pincas und Abramo Pesaro in Mantua verhaftet, da sie revolutionäre Kokarden getragen hätten und im Besitz eines Exemplars der Erklärung der Menschenrechte gewesen seien. In den Informationen, die die livornesischen Behörden nach Mantua übermittelten, wurden sie als Republikaner und als moralisch kaum zu empfehlende Individuen bezeichnet.⁴

Einer der einflussreichsten jüdischen Jakobiner von Livorno war der 1761 geborenen Lehrer und Sprachwissenschaftler Aron Fernandes. Er

¹ C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 93, 98, 147.; C. Mangio, *La communauté juive de Livourne*, in: Blumenkranz/Soboul, *Les Juifs et la Révolution*, S. 194; B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, in: *RMI* 50 (1984) S. 814.

² C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 94; C. Mangio, *La communauté juive de Livourne*, S. 195.

³ C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 93ff.; R. G. Salvadori, *Gli ebrei in Toscana nel passaggio*, S. 483.

⁴ C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 95; C. Mangio, *La communauté juive de Livourne*, S. 195.

korrespondierte mit dem französischen Schriftsteller Jean Charles Thibault De Laveaux, der in seiner gleichsam die Aufklärung dialektisch durchleuchtenden Schrift *Les nuits champêtres* scharfe Kritik an den sozialen Zuständen und religiösen Vorstellungen seiner Zeit geübt hatte, ein Text, der noch im selben Jahr in Berlin in deutscher Übersetzung erschienen war.¹ Aron Fernandes hatte diese Schrift ins Italienische übersetzt und einen Kommentar dazu verfaßt. Der Antrag des livornesischen Druckers Bartolini vom Beginn des Jahres 1792, diesen Text zu veröffentlichen, wurde jedoch von den Behörden mit der Begründung abgewiesen, es handle sich um ein besonders gefährliches Werk. In einer polizeilichen Untersuchung gab Aron Fernandes an, er habe den französischen Text von einem ihm unbekanntem jungen deutschen Reisenden erhalten und das Original einem Anwalt übergeben, dem es jedoch abhanden gekommen sei. Schließlich wurde das Haus von Fernandes durchsucht, und nachdem neben anderen Unterlagen Briefe von De Laveaux und Entwürfe zu dessen *Courrier de Strasbourg* gefunden wurden, konnte er nicht mehr leugnen, unmittelbar mit De Laveaux in Verbindung zu stehen. Er bestritt jedoch, Propagandist der französischen Maximen zu sein. Da die bei ihm gefundenen Materialien für eine Anklage nicht hinreichten, blieb er vorerst unbehelligt.²

Weiterhin aber gingen die livornesischen Behörden mit großer Sorgfalt allen Anzeichen von Jakobinismus nach, und sie wurden in ihrem Bemühen um Aufklärung der politischen Hintergründe, soweit Juden daran beteiligt waren, vom Vorstand der jüdischen Gemeinde eifrig unterstützt.³ Gleichwohl verfolgten Teile der Judenschaft aufmerksam die französische Debatte über die rechtliche Gleichstellung der jüdischen Bevölkerung in der Gesellschaft. So stieß auch die auf Korsika erschienene Schrift über den konstitutionellen Zustand der französischen Juden auf Interesse. Die toskanischen Behörden aber untersagten die Auslieferung dieses Werkes.⁴ Der Reisende Josef Gorani, der vor allem die Urbanität der Juden von Li-

¹ J. C. Thibault Laveaux, *Les nuits champêtres* (1784), dt. : *Ländliche Nächte* (1784).

² C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 88ff. ; B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, S. 812. Laveaux wiederum hatte enge Beziehungen zu dem konvertierten Juden Junius Frey, alias Franz Thomas von Schönfeld, der 1753 als Mosheh Dobruschka geboren wurde, im Freimaurerorden der Asiatischen Brüder aktiv war und 1794 in Paris zusammen mit Danton hingerichtet wurde; H. G. Haasis, *Gebt der Freiheit Flügel*, Bd. 2., S. 831-853.

³ C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 134-138; ASL, Governatore, atti criminali, filze 2690, 2714; ASL, Governatore, atti economici, filze 3268-3281; ASL, Governatore, lettere civili, filze 41-47. Darin auch diverse Memoranden der Vorsitzenden der jüdischen Gemeinde.

⁴ *Stato costituzionale degli Ebrei in Francia e suo esame*, nach C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 88, 105.

vorno hervorhob, musste im Unterschied zu seinen Beobachtungen in der Toskana verwundert feststellen, dass die Juden Roms mit größter Überraschung, ja Bestürzung reagierten, als er ihnen mitteilte, die Revolution in Frankreich habe auch das Ziel gehabt, allen Menschen, gleichgültig welcher Herkunft und welcher Religionszugehörigkeit, gleiche Rechte zu geben. Sie wollten ihm nicht glauben, so versicherte er, dass auch sie als Juden Anerkennung finden sollten.¹

Der Ruf, der der französischen Armee als Befreier vorauselte, führte aber auch zu einem bizarren Fall von Begriffsverwirrung, der zugleich ein bezeichnendes Licht auf die Judenfeindschaft toskanischer Unterschichten wirft. Der aus Pisa stammende Christ und seit einiger Zeit in Livorno als Diener tätige Giuseppe Andreotti glaubte, dass die Franzosen die Hafengstadt von den Juden befreien und deren angeblich unrechtmäßig angehäuften Besitz konfiszieren würden. Er war überzeugt, die Juden müssten, wie er sich ausdrückte, als erste dran glauben, wenn die Franzosen kämen.² Die Aufmerksamkeit, mit der einzelne jüdische Intellektuelle die französischen Diskussionen um die rechtliche Gleichstellung rezipierten, schürte vornehmlich die in der Unterschicht von Livorno unterschwellig vorhandenen antijüdischen Aversionen. Weite Verbreitung fand in diesem Milieu der von den zeitgenössischen Chronisten Prato und Santoni weidlich referierte Vorwurf, die Juden seien Sympathisanten der Revolution. So wurde die Verbannung Angiolo del Mares aus der Stadt damit begründet, dass andernfalls Hass auf die gesamte jüdische Gemeinde aufzukommen drohe,³ und 1793 liefen Gerüchte um, man wolle die Juden ermorden. Die Verbitterung der Unterschichten richtete sich insbesondere auf wohlhabende jüdische Geschäftsleute. Am Haus der jüdischen Familie Recanati wurde am 25. Mai, kurz vor dem Tag der Schutzheiligen von Livorno, S. Giulia, ein anonymes antijüdisches Gedicht angeschlagen.⁴

Während die Aversionen und Antipathien gegen die Juden in der Toskana vornehmlich von Seiten der Unterschichten kamen, waren es in Preußen nun in erster Linie Intellektuelle, die sich gegen die Juden stellten. Gratenauers und Fichtes Angriffe hatten einen Wandel des toleranten Klimas in Preußen und eine neue Unduldsamkeit signalisiert. Schon in der *Friedländer-Teller Kontroverse* waren neue judenfeindliche Töne zu vernehmen gewesen. Insbesondere der Jurist und Kriminalrat am kurmärkischen Kammergericht in Berlin Christian Ludwig Paalzow (1753–1824) war mit scharfen Angriffen auf das Judentum hervorgetreten.⁵ Und nachdem selbst

¹ J. v. Gorani, *Geheime und kritische Nachrichten* (1794), Bd. 2, S. 387f.

² C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 107.

³ Ebd., S. 95.

⁴ Ebd., S. 107.

⁵ C. L. Paalzow, *Die Juden* (1799).

Immanuel Kant der Missachtung und Zurücksetzung des Judentums philosophische Weihen verliehen hatte,¹ löste der schon zuvor mit scharfen Angriffen auf das Judentum hervorgetretene Jurist Grattenauer eine heftige öffentliche Kontroverse aus. Zunächst hatte Paalzow in einer in lateinischer Sprache verfassten Schrift die These vertreten, dass es aufgrund der Besonderheiten des Judentums nicht möglich sei, den Juden Bürgerrechte zuzubilligen.² Im selben Jahr legte Grattenauer sein Pamphlet *Wider die Juden* vor,³ die er mit dem angeblichen Shakespeare-Zitat aus dem *Kaufmann von Venedig* einleitete.⁴ Schon auf den ersten Seiten bekannte Grattenauer, welchen „Haß und Widerwillen“ ihm „das Judenvolk“ einflöße: „Wo Fäulniß ist, hecken Insekten und Würmer.“⁵ Es folgt eine Zusammenfassung der Paalzowschen Schrift, die er als „wahres Meisterstück“, das „recht bald ins Deutsche zu übersetzen“ sei, vorstellte, sowie einige Auszüge aus diversen Prozessen, in denen Juden des Wuchers angeklagt wurden. Mit 6 Auflagen und 13000 abgesetzten Exemplaren wurde dieses kruddere Gemisch zu einer erfolgreichen Kampfschrift gegen die Juden.⁶ Die Broschüre löste schließlich eine Welle von über sechzig Publikationen aus,⁷ die auch in anderen Teilen Deutschlands Aufmerksamkeit hervorrief.⁸ Nur eine kleine Zahl von Streitschriften setzte sich für die Juden ein. Zu den wenigen Zeitgenossen, die die Juden verteidigten, gehörten der Jurist Johann Wilhelm Andreas Kosmann (1761–1804), Professor an der Artillerie-Akademie zu Berlin,⁹ und der Generalmajor und Ritter mehrerer preussischer Orden Karl Wilhelm Freiherr von Diebitsch (1738–1822).¹⁰ Juden

¹ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793); s. dazu: J. Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung*, S. 69-71.

² C. L. Paalzow, *De Civitate Judaeorum* (1803); s. dazu: L. Geiger, *Juden in Berlin II.*, S. 301f.

³ K. F. W. Grattenauer, *Wider die Juden* (1803).

⁴ Während es in der Übersetzung von August Wilhelm Schlegel heißt:

„Ich bitt Euch also, bietet
Ihm weiter nichts, bemüht Euch ferner nicht,
Und gebt in aller Kürz' und gradezu
Mir meinen Spruch, dem Juden seinen Willen“

heißt es bei Grattenauer, *Wider die Juden*, S. 4:

„Ich bitt' Euch also, schreibet
Doch weiter nichts, Bemüht Euch ferner nicht,
Zu bessern sie, und zu bekehren.“

⁵ K. F. W. Grattenauer, *Wider die Juden*, S. 5.

⁶ S. dazu: S. Jersch-Wenzel, *Rechtsslage und Emanzipation*, in: DJGN, Bd. 2, S. 30.

⁷ V. Eichstädt, *Bibliographie zur Judenfrage*, Bd. 1, Nr. 364-427.

⁸ S. z. B. den Bericht in der in Tübingen erscheinenden Zeitschrift: *Blätter für Polizei und Kultur*, 3. Bd., 1808, S. 1027f.

⁹ J. W. A. Kosmann, *Für die Juden* (1803).

¹⁰ K. F. v. Diebitsch, *Kosmopolitische unpartheiische Gedanken* (1803).

selbst beteiligten sich an dieser Debatte nicht, und angesichts der mitunter aberwitzigen und irrationalen Argumente zog es auch David Friedländer vor zu schweigen. Die *Königlich-privilegierte Berlinische Zeitung* hielt das Publikum über die neuen Beiträge und den aktuellen Stand der *Grattenauer-Kontroverse* auf dem Laufenden,¹ bis sie schließlich durch eine Entscheidung der preußischen Zensurbehörde beendet wurde.² Was diese scharfen Angriffe auf die Juden auszeichnete, war, dass sie weniger religiös argumentierten, sondern sich vor allem gegen die Anerkennung von Bürgerrechten für Juden wandten. Da diese Frage selbst in der französischen Nationalversammlung derart umstritten war, mögen sich die intellektuellen Widersachern der Juden ermutigt gefühlt haben, diese Debatte auch in Preußen zu eröffnen.

In der Toskana ebenso wie in Preußen löste die Revolution anfänglich eine gewisse Begeisterung aus. In beiden Ländern waren es vor allem die Angehörigen einer jungen Generation, die von der neuen Politik angetan waren, und hier wie dort fand eine breite öffentliche Auseinandersetzung über die aktuelle politische Entwicklung in Frankreich statt. Gleichwohl scheint die Zustimmung, mit der die Französische Revolution aufgenommen wurde, in der Toskana schwächer gewesen zu sein als in Preußen, zumal eher in der Hafenstadt Livorno als in der Residenzstadt Florenz Anzeichen von Sympathien für die Revolution zu beobachten waren. Was der neuen französischen Politik in der Berliner und Königsberger Öffentlichkeit anfänglich zu einer gewissen Anerkennung verhalf, war, dass mit ihr der Versuch gemacht wurde, die Ideen der Aufklärung in die Realität umzusetzen. Doch hatten sich in Preußen nicht nur freiberuflich tätige Intellektuelle sowie zahlreiche Angehörige der politischen Klasse für die Revolution begeistert, auch Angehörige der Unterschichten hatten sich die Begriffe Freiheit und Gleichheit, diese „alles zerstörenden Worte“, wie ein empörter Tischlermeister 1804 über seine Gesellen schrieb, in den Kopf gesetzt.³ Hinsichtlich der jüdischen Bevölkerung aber scheint es umgekehrt die Toskana gewesen zu sein, in der die neuen politischen Symbole und die politische Rhetorik in stärkerem Maße auch von Juden übernommen wurden. Die Juden in Preußen hingegen scheinen die Zwiespältigkeit der neuen Politik klarer erkannt zu haben. Durch die ausführliche Berichterstattung in den Berliner Medien war den dortigen Juden präsent, wie ambivalent die französische Nationalversammlung reagierte, als es darum ging, den Juden in Frankreich Menschenrechte zuzubilligen. Bezeichnenderweise ging David

¹ KpBZ Nr. 97 vom 13. Aug. 1803 - Nr. 101 vom 6. Sept. 1803.

² L. Geiger, *Geschichte der Juden in Berlin*, II., S. 312ff.

³ GSPK, Gen. Dir. Kurmark, Tit. CXV, Sect. o 48/14, 18. November 1804, zit. nach A. Griebinger, *Das symbolische Kapital der Ehre*, S. 263.

Friedländer in der Einleitung zu den 1793 vorgelegten „Aktenstücken“ über die „Reform der Jüdischen Kolonien“ mit keinem Wort auf die jüngste Entwicklung in Frankreich ein. Als einziges Land, wo die Juden nicht gehasst, verfolgt und unterdrückt würden, hob er lediglich Amerika hervor.¹

Während in der Toskana aus der jüdischen Bevölkerung sich nahezu ausschließlich die Jugend politisch engagierte und die jüdische Oberschicht eher geschlossen gegen die neue Politik eingestellt war, griffen in Berlin auch Angehörige der mittleren Generation wie Benjamin Veitel Ephraim oder David Friedländer, die zudem beide zum jüdischen Establishment gehörten, in die politische Debatte ein. In beiden Ländern lernten die Juden, mit den Mitteln, die die neue Politik ihnen bereitstellte, umzugehen und besonders in der Toskana griffen sie die neue politische Symbolik auf. In beiden Ländern versuchten sie gleicherweise in die öffentlichen Debatten einzugreifen und ihre eigenen Interessen zu verteidigen, und in beiden Ländern begannen sich innerhalb der jüdischen Gemeinden verschiedene politische Orientierungen auszubilden. Sowohl in Preußen als auch in der Toskana entstanden aufgrund der neuen politischen Situation neue Formen von Feindseligkeiten gegen die Juden. Vorgehalten wurde ihnen, sie wären Jakobiner oder deren Sympathisanten, und als Angehörigen einer distinkten Nation erklärte man es für ausgeschlossen, ihnen Bürgerrechte zu gewähren. Während antijüdische Äußerungen in Berlin und Königsberg jedoch eher von intellektueller Seite kamen und hier einen Meinungswandel in der politischen Öffentlichkeit einleiteten, brachten in der Toskana vorwiegend die Unterschichten ihre Aversionen gegen Juden zum Ausdruck.

3. Die französische Besetzung Livornos 1796

Als Napoleon im Juni 1796 mit seiner Armee die Hafenstadt Livorno okkupierte² – eine in Paris sorgfältig geplante Aktion gegen die englische Präsenz auf Korsika³ – versetzte er die jüdische Gemeinde in eine prekäre

¹ D. Friedländer, Actenstücke, S. 3.

² Da die Entwicklungen in Preußen und in der Toskana in den Jahren zwischen 1796 und 1814 erheblich voneinander abweichen, lässt sich der Vergleich nicht einheitlich in der bisher durchgeführten Weise fortführen. Daher sollen im folgenden in einzelnen Abschnitten beide Länder parallel behandelt werden.

³ A. Zobi, *Storia civile*, Bd. 3, S. 184-196, Anhang S. 35-48; A. v. Reumont, *Geschichte Toskanas*, Bd. 2, S. 274ff; ; s. a. C. Mangios, *Tra conservazione e rivoluzione*, in: Diaz/Mangio/Mascilli Migliorini, *Il Granducato di Toscana*, S. 485-492.

Lage. Auf der einen Seite sah sich ihr Vorstand genötigt, der Einladung Napoleons zu einem Gespräch Folge zu leisten,¹ auf der anderen Seite zog es eine Reihe von jüdischen Familien vor, sich für die Zeit der französischen Besetzung in das benachbarte und ruhigere Pisa zurückzuziehen.²

Wie sehr die christliche toskanische Elite glaubte, Napoleon werde bei seinem Einzug in die Stadt der jüdischen Bevölkerung besondere Aufmerksamkeit schenken, wurde schon bei der Begrüßung deutlich. Als dem Gouverneur von Livorno Francesco Spannocchi gemeldet wurde, Napoleon erwarte ihn vor dem nach Pisa führenden Tor der Stadt, begab er sich zu dem dort gelegenen jüdischen Friedhof, in der Annahme, Napoleon werde zunächst diesen besuchen wollen.³ Diese Vermutung Spannocchis bestätigte sich nicht. Erst in den folgenden Tagen suchte Napoleon den Vorstand der jüdischen Gemeinde auf. Bonaparte, so schrieb der Kanzler Manuel Nunes in seinem Tagebuch über diese Begegnung, habe den Vorstand der jüdischen Gemeinde mit gebührender Höflichkeit empfangen, die herausragenden Merkmale der Französischen Republik erläutert und deutlich gemacht, dass er auf die Unterstützung der jüdischen Gemeinde zähle.⁴ In dem Memorandum *Note sur Livourne* heißt es, dass die Juden den französischen Behörden zur Verfügung stehen würden.⁵ Die Juden Livornos boten Matratzen, Decken und Mäntel für die französischen Soldaten an. Der zuständige General bedankte sich dafür bei der jüdischen Gemeinde und besuchte am 14. Juli 1796 das Wohnviertel der Juden und die Synagoge.⁶ Dies bestärkte wiederum zahlreiche nichtjüdische Zeitgenossen in ihrer Meinung, die Juden kollaborierten mit der französischen Besatzungsmacht und profitierten von deren Herrschaft. Mit Argwohn notierten sie, wie anlässlich der Siege von Napoleon das jüdischen Viertel von Livorno teilweise festlich illuminiert wurde und auf den Straßen Freudenkundgebungen gefeiert wurden.⁷ Giovan Battista Santoni warf den Juden vor, sie hätten bei der Ankunft Napoleons eine heuchlerische Stille an den Tag gelegt und die französischen Soldaten mit einer bemerkenswerten Herzlichkeit empfangen,⁸ und Giuseppe Vivoli meinte beobachtet zu haben, dass jüdische

¹ E. Michel, *Napoleone a Livorno*, in: *Liburni Civitas* 1936, S. 14-33; vgl. S. Schwarzfuchs, *Napoleon, the Jews and the Sanhedrin*, S. 22.

² Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Toskana, Ktn 25, nach F. Pesendorfer, *Ein Kampf um die Toskana*, S. 147.

³ F. Pera, *Raccolta di curiosità Livornesi*, S. 442f.

⁴ G. Sonnino, *Gli ebrei a Livorno nell' ultimo decennio*, in: *RMI* 18 (1937/38), S. 31.

⁵ C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 104.

⁶ Ebd. S. 134.

⁷ A. Masci, *Livorno capoluogo del Dipartimento del Mediterraneo*, in: *Bollettino storico livornese* 1940, S. 196.

⁸ G. B. Santoni, ms I, S. 22, nach C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 134.

Frauen geradezu in einen Wettbewerb eingetreten seien, um Franzosen in ihren Häusern zu beherbergen.¹

Auch der Händler Moisè Trionfo und seine Söhne Salomone, Israel und Abramo bekundeten offen ihre Sympathie mit der französischen Regierung. Der zeitgenössischen Chronist Santoni diffamierte das Haus des Trionfo daher als eine Werkstatt der Unflätigkeit, und voller Entsetzen berichtete er, eine Tochter Trionfos habe nach republikanischem Ritus einen französischen Beamten geheiratet.² Auch der schon genannte Aron Fernandes, sich unter dem Schutz der republikanischen Regierung wählend, trat erneut mit einem Übersetzungsprojekt hervor.³ Er bat Napoleon während dessen kurzen Aufenthaltes in Livorno um eine Audienz und legte ihm seine italienische Übersetzung von Thomas Paines (1737–1809) *Decline and Fall of the English System of Finance* vor, eine antibritische Propagandaschrift, die in Frankreich weite Verbreitung gefunden hatte, bereits in mehrere europäische Sprachen übersetzt war und kurz darauf von Zatta in Venedig in einer anderen Übersetzung verlegt wurde.⁴ Fernandes hatte Bonaparte vergeblich um Unterstützung bei der Drucklegung seiner Übersetzung gebeten.⁵ Der Vorstand der jüdischen Gemeinde, der auch in der Zeit der französischen Besetzung keinerlei Sympathien für jakobinische Publikationen zeigte, konnte eine Drucklegung verhindern und erwirkte darüber hinaus, trotz des scharfen Protestes der Besatzungsmacht, die wenige Jahre zuvor lediglich angedrohte Ausweisung von Aron Fernandes.⁶

Zu den Mitteln der französischen Machthaber, ihre neue Politik zu propagieren und durchzusetzen, gehörte die Gründung von Freimaurerlogen. Seit den frühen Logen und ihrer kirchlichen Verfolgung sind für Livorno keine Spuren von freimaurerischen Aktivitäten überliefert. Im Herbst 1796 aber hatten in Livorno ansässige Franzosen und livornesische Bürger, unter ihnen auch einige Juden, die Loge *Les Amis de l'Union Parfaite, Freunde Vollkommener Eintracht*, gegründet, in der insbesondere die Idee der

¹ Giuseppe Vivoli, nach G. Sonnino, *Gli ebrei a Livorno*, S. 33.

² C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 137, 227; G. Sonnino, *Sentimenti*, S. 156.

³ L. E. Funaro, „Un governo avaro e mercantile“, in: *Studi Storici* 31 (1990), S. 481–510.

⁴ T. Pain, *Decadenza del sistema delle finanze in Inghilterra (1796)*. Eine deutsche Übersetzung ist im selben Jahr 1796 unter dem Titel *Sinken und Untergang des englischen Finanzsystems* in Hamburg erschienen.

⁵ Manuskript in: ASL, Governatore e Autitore, atti economici, filza 3276. S. dazu: C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 137f.

⁶ L. E. Funaro, *Un governo avaro*, in: *Studi Storici* 31 (1990), S. 496; C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 138.

Gleichheit im Mittelpunkt stand.¹ Zu den Gründungsmitgliedern gehörten die Juden Samuel Bonfil, Daniel Medina, Angiolo und Giosuè Tedesco und Giosuè Ergas.² Medina und Bonfil hatten sich darüber hinaus durch Sachspenden an der Ausgestaltung des Logensitzes beteiligt.³

Während in weiten Teilen des Bürgertums und der Unterschichten der Hafenstadt die Meinung vorherrschte, die Juden würden ungemein von der französischen Herrschaft profitieren, sah die Gemeinde sich zwischen alle Fronten gestellt. Zunächst hatte sie sich mit der Bitte um Beistand an den Regierungsrat in Livorno, Leonardo Frullani, gewandt, der sie jedoch lediglich zu Ruhe und Geduld ermahnt hatte. Daraufhin bildete sie eine Delegation, die am 20. Juni 1796 nach Florenz gesandt wurde, um dem Großherzog die missliche Lage zu erläutern, in der sich die jüdische Gemeinde von Livorno befand.⁴ Die Juden sähen sich zwischen die französischen Besetzer, die ihnen durchaus Wohlwollen entgegenbrächten, eine kleine Gruppe aufgebrachtter jakobinischer Juden, die nicht unerhebliche Unruhe in die Judenschaft trüge, und die Unterschichten der Stadt, die ihnen Kollaboration vorwürfen, gestellt. Der Großherzog zeigte durchaus Verständnis für die schwierige Lage und würdigte die ihm stets bewiesene Loyalität. Gleichwohl forderte er die jüdische Gemeinde auf, sich in verstärktem Maße an den Kosten der französischen Besetzung zu beteiligen. Nach Livorno zurückgekehrt, sah sich die Delegation nun mit Vorhaltungen der französischen Autoritäten konfrontiert, warum die Juden sich nicht an sie gewandt hätten. Der Kommissar der französischen Armee in Italien Cristoforo Saliceti erklärte ihnen sogar, er habe die Absicht, allen Bürgern, gleichgültig welcher Religion, gleiche Rechte zu gewähren. Ferner wolle er, dass Belästigungen oder Beleidigungen von Juden hart, gegebenenfalls mit öffentlicher Hinrichtung, bestraft würden. Die Delegation der jüdischen Gemeinde aber machte dem Kommissar deutlich, dass die in der Toskana gültigen Gesetze vorbildlich seien und neue Verordnungen nur den Hass der Unterschichten gegen sie schüren würden. Wenige Tage später, am 23. Oktober 1796, besuchten beide Parteien die Synagoge von Livorno, Saliceti mit anderen Funktionsträgern der französischen Autoritäten auf der einen Seite und der General des Großherzogs Giulio Giuseppe Strassoldo auf der anderen. Es seien, so der Kanzler der jüdischen Gemeinde, Worte des Wohlwollens und der Sympathie für die niedergeschlagenen und verfolgten Juden gesprochen worden. Die Gemeinde suchte die

¹ Archiv der Freimaurerloge zu Livorno (1803); C. Francovich, *La loggia massonica degli 'Amici della perfetta Unione'* (1796) in: *Rivista di Livorno* 1952, S. 341-350.

² Archiv der Freimaurerloge zu Livorno, S. 27, s. a. C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 144ff.

³ Archiv der Freimaurerloge zu Livorno, S. 11.

⁴ G. Sonnino, *Gli ebrei a Livorno*, in: *RMI* 18 (1937/8), S. 33.

Erwartungen beider Mächte zu erfüllen und zahlte sowohl die vom Großherzog geforderte Unterstützung als auch die von den Franzosen angeordneten Beiträge für die Ausrüstung der Truppen. Nicht wenige der zeitgenössischen Beobachter richteten ihre Aufmerksamkeit allein auf letztere und sahen ihren Verdacht der Kollaboration der Juden mit den Franzosen bestätigt. Im Januar des folgenden Jahres tauchte in der Stadt eine Proklamation des Großherzogs auf, in der das Verhalten der Judenschaft angeprangert wurde. Sofort ließen die großherzoglichen Behörden wissen, es handle sich bei diesem Flugblatt um eine Fälschung, die von böswilligen Feinden der öffentlichen Ruhe und Ordnung erfunden worden sei. Die Verbreitung dieses Druckes wurde verboten und scharfe Strafen denjenigen angedroht, die Juden beleidigten.¹

Nach verwickelten diplomatischen Verhandlungen und dem Abzug der britischen Armee aus Korsika verließ die napoleonische Armee im Mai 1797 Livorno. Drohende Gewalttätigkeiten auf die abziehenden Soldaten konnten verhindert werden und auch die jüdische Gemeinde blieb von Angriffen verschont.

4. 1799: Die ›französische‹ Toskana

Vorübergehend zogen Truppen des Königreiches Neapel in die Hafenstadt ein; indes kehrten schon im März 1799 französische Truppen nach Italien zurück und besetzten unter dem Befehl von General Paul Louis de Kerveguen Gaultier (1737–1814) nun nicht nur Livorno, sondern die gesamte Toskana. Ferdinand wurde aufgefordert, das Großherzogtum zu verlassen, und das Directorium in Paris übertrug General Karl Friedrich Reinhard (1731–1837), zuvor Botschafter Frankreichs in Florenz, die zivile und politische Verwaltung des Landes.² Die Behörden des Großherzogtums wurden provisorisch in ihren Ämtern bestätigt, und die toskanischen Gesetze blieben in Kraft.³ Doch die Sorgen, mit denen Reinhard seine Herrschaft antrat, äußerten sich nicht zuletzt darin, dass er in einem seiner ersten Dekrete die toskanischen Truppen auflöste und den Besitz von Waffen unter Strafe stellte.⁴ Zu den wenigen Florentiner Bürgern, auf deren Mitarbeit Reinhard zählen konnte, gehörten ehemalige Mitarbeiter Peter Leopolds, die von der Politik Ferdinands enttäuscht waren, etwa Francesco Maria Gianni, sowie jansenistische Geistliche, die von

¹ Ebd., S. 34f.

² J. Delinière, Karl Friedrich Reinhard (1761–1837), S. 161f.

³ C. Mangio, *Tra Conservazione e rivoluzione*, S. 471; A. Zobi, *Storia Civile*, Bd. 3, Doc., S. 73ff.

⁴ A. Zobi, *Storia Civile*, Bd. 3, *Dokumente*, S. 73ff.

Gianni, sowie jansenistische Geistliche, die von Napoleon eine Fortführung der Kirchenreform erwarteten.

Zu der neuen Sprache, die sich in den Verordnungen niederschlug, traten neue Formen der politischen Symbolik und eine neue politische Öffentlichkeit. Nachdem am 26. März 1799 in Livorno mit dem Pflanzen eines Freiheitsbaumes ein öffentliches Fest gefeiert wurde, forderte General Reinhard die Bevölkerung von Florenz auf, am 5. April auch in der Hauptstadt eine Feier zu veranstalten und auf dem in *Platz der Nation* umbenannten *Piazza della Signoria* einen Freiheitsbaum zu pflanzen.¹ Schon im Jahr zuvor hatten Florentiner Demokraten auf diesem Platz heimlich ein kleines Bäumchen mit der Aufschrift: „Ich bin klein, aber ich werde schnell wachsen“ gepflanzt, und damit großes Aufsehen erregt.² In Livorno wurde am 7. April 1799 unter maßgeblicher Anteilnahme der jüdischen Bevölkerung in der Nähe ihres Wohnviertels ein zweiter Freiheitsbaum gepflanzt. An dem Fest, so heißt es in einem der zeitgenössischen Berichte, haben sich die Patrioten aus allen religiösen Gruppen der Stadt lebhaft beteiligt. Einer der Redner auf diesem Fest war der aus einer alten sefardischen Familie stammende jüdische Geschäftsmann Daniel Medina, der seine Unterstützung der Prinzipien der Französischen Revolution und der Idee der Gleichheit dadurch zum Ausdruck gebracht hatte, dass er das 'De' aus seinem Namen, Zeichen des adligen Ursprungs seiner Familie, ablegte.³ Weitere Redner, weidlich aus dem Repertoire der jakobinischen Sprache schöpfend, feierten die Idee der Gleichheit und ewigwährenden Glückseligkeit.⁴ Ein katholischer Patriot trug bei dieser Gelegenheit ein den Juden der Stadt gewidmetes Sonett vor, gleichsam eine Hymne auf die religiöse Toleranz. Der Groll zwischen Juden und Christen, hieß es darin, sei überwunden und alle Menschen seien Freunde.⁵

Der revolutionäre Enthusiasmus wurde nicht nur durch solche Feste, sondern auch durch das Vokabular der offiziellen Proklamationen genährt.⁶ Die Sprache der Revolution aber erreichte wiederum nur eine kleine Gruppe von Juden, in Livorno vornehmlich jene, die sich auch schon während der ersten französischen Besetzung der Stadt für die Maximen der Revolution eingesetzt hatten.

¹ G. Conti, *Firenze vecchia*, S. 19ff. A. v. Reumont, *Geschichte Toscanas*, Bd. 2, S. 377. F. Pesendorfer, *Ein Kampf um Toskana*, S. 176.

² HHSta Wien, *Toskana*, Ktn. 25, nach F. Pesendorfer, *Ein Kampf*, S. 175.

³ G. Sonnino, *Gli ebrei*, in: *RMI* 18 (1937/8), S. 39.

⁴ *Ebd.*, S. 40f.

⁵ E. Masi, *Il 1799 in Toscana*, in: *Nuova Antologia* 3. Serie, Vol. 37, 121 (1892), S. 209-236; S. Sonnino, *Sentimenti*, in: *Bollettino storico Livornese* 1 (1937), S. 161.

⁶ A. v. Reumont, *Geschichte Toscanas*, Bd. 2, S. 379.

Zum Experimentierfeld der revolutionären Rhetorik wurden die Zeitungen und Zeitschriften. Hatten die offiziellen Proklamationen den Tonfall vorgegeben, so eigneten sich die toskanischen Patrioten diesen nun in ihren Journalen an. Die *Gazzetta Universale*, die bereits seit dem Juli 1789 die französische Entwicklung aufmerksam verfolgt hatte, übernahm die Sprache der Revolution. Stärker noch kam diese Rhetorik in den neuen Publikationen zum Ausdruck. Die Zeitschrift *Il Club Patriotico*,¹ die programmatisch die Worte „Freiheit – Gleichheit“ im Untertitel führte, oder in dem Periodikum *Il Monitore Fiorentino*, dessen erste Ausgabe bereits am 26. März 1799 erschienen war und die zum Forum der florentinischen Patrioten wurde.² Die Redaktion des *Monitore Fiorentino* entfachte eine demokratische Kampagne und polemisierte scharf gegen die Widersacher der neuen Ordnung.³ In einem *Reflexionen über die Juden* überschriebenen Artikel berichtete die Zeitschrift über die Politik Napoleons und erinnerte an dessen Aufruf an die Juden, nach Palästina zurückzukehren und dort unter seinem Schutz in Freiheit und nationaler Unabhängigkeit zu leben. Diesen Vorschlag hatte Napoleon wenige Monate zuvor den Juden unterbreitet, als er das unter türkischer Herrschaft stehende Palästina erobern wollte.⁴ Unter den toskanischen Juden fand er indes keinerlei Beachtung. Sorge aber musste es ihnen bereiten, wenn in Publikationen, die in dem revolutionären Jargon schrieben, unterschwellig judenfeindliche Klischees kolportiert wurden, wie beispielsweise in der satirisch-humoristischen Zeitschrift *Il Mondo nuovo*. Die erste Nummer machte sich über die Erwartung der Juden auf den Messias lustig. In der zweiten Ausgabe erschien ein Gedicht, in dem ein jüdischer Händler beschuldigt wurde, das Volk von Florenz beleidigt zu haben, und einer Jüdin wurde vorgehalten, sich als Prostituierte verkauft zu haben. Es sei nicht verwunderlich, so der Kommentar, wenn die Juden nach Israel zurückkehren und erneut das goldene Kalb auf den Thron heben würden.⁵

Beunruhigen musste es die Judenschaft von Florenz ebenso, wenn konservative Politiker die revolutionäre Sprache und den republikanischen Impetus übernahmen, gleichwohl aber in aller Schärfe gegen Philosophen,

¹ *Il Club Patriotico*, N° 1, 30 marzo 1799 - N° 48, 10 giugno 1799.

² *Il Monitore Fiorentino*, N° 1, 6 germinal (26 marzo) 1799 - N° 7 15 messifero (3 luglio) 1799.

³ C. Mangio, *Tra conservazione e rivoluzione*, S. 474.

⁴ *Il Monitore Fiorentino*, N° 4, 11 Messifero anno VII (29 giugno 1799) S. dazu: N. M. Gelber, *Zur Vorgeschichte des Zionismus* (1927), S. 42-48; A. S. Yahuda, *Napoleone e uno stato ebraico*, in: *RMI* 1950, S. 202-209; A. S. Toaff, *Sionismo a Livorno nel 700*, in: *RMI* 15 (1949), S. 37f. Schon einige Jahre zuvor ist der jüdischen Gemeinde von Livorno der Vorschlag gemacht worden, Jerusalem zu kaufen; s. N. M. Gelber, *Zur Vorgeschichte*, S. 30-32.

⁵ *Il Mondo nuovo*, Firenze, N° 1 - 3, 1799.

Juden und alle vermeintlich Ungläubigen vorgingen. In der ersten Nummer der Zeitschrift *Il Democratico* veröffentlichte dessen Herausgeber Paolo Leoni ein Plädoyer für die Ideen der Französischen Revolution,¹ in den folgenden Ausgaben aber konzentrierte er sich ganz darauf, das Christentum zu verteidigen und dessen angebliche Verdienste in der Entwicklung der Zivilisation herauszustellen.² Etwas zurückhaltender zeigte sich Paolo Leoni dann in seiner neuen Zeitschrift *L'Amico della Verita*.³ In dem neuen Journal betrieb er nicht mehr ganz so deutlich christliche Propaganda wie in seiner vorherigen Zeitschrift, und Angriffe auf das Judentum vermied er fortan.

Zum Organ der patriotischen Intellektuellen von Livorno wurde die Zeitschrift *L'Amico della Patria*,⁴ die ebenfalls wenige Tage nach dem Einmarsch der französischen Truppen zu erscheinen begann. Leitartikel der ersten Nummer war eine Hymne auf die neue Regierung. Im selben Heft forderte Salomone Michell, ein Jude, der schon 1796 den Behörden als begeisterter Jakobiner aufgefallen war, die Demokratisierung der jüdischen Gemeinde. Der als Geschäftsmann tätige Michell hatte ein Manuskript über den Handel abgeschlossen, das er noch dem Großherzog widmen wollte. Darüber hinaus hatte er sich umfangreiche Kenntnisse der italienischen und hebräischen Literatur erworben. Er war mit dem aus Frankreich stammenden und in Pisa lebenden katholischen Schriftsteller Salvatore De Cureil befreundet, der sich in patriotischen Sonetten für die Maximen der Revolution eingesetzt hatte, und korrespondierte mit ihm über Fragen der Übersetzung hebräischer Texte, während De Cureil wiederum ihm seine Manuskripte zur Kritik übersandte.⁵ Michells Beitrag in der Zeitschrift *L'Amico della Patria: Memorandum des Bürgers Salomone Michell über die jüdische Nation an den Bürger General Miollis* war ein radikaler Angriff auf die oligarchischen Strukturen der jüdischen Gemeinde und auf die Hegemonie einiger wohlhabender sefardischen Familien. Er forderte die französische Verwaltung auf, das Prinzip der Gleichheit auch auf die innere Verwaltung der Gemeinde anzuwenden und sie gemäß den neuen Prinzipien zu reformieren.⁶ Die Macht der sefardischen Aristokratie konnte Michell, Nachfahre aus Polen eingewanderter aschkenasischer Ju-

¹ *Il Democratico*, N° 1, 18. germinal anno VII (7 aprile 1799) - N° 13 (30 giugno 1799).

² *Il Democratico*, N° 9, 2 giugno 1799.

³ *L'Amico della Verita*, N° 14, 7 luglio 1799 - N° 35, 16 dicembre 1799.

⁴ *L'Amico della Patria*, 28 marzo 1799 - 12 luglio 1799.

⁵ F. Pera, *Curiosità Livornesi*, S. 436-438.

⁶ *L'Amico della Patria*, N° 1, 28 marzo 1799, S. 3-5.

den,¹ jedoch nicht brechen. Die französische Verwaltung arbeitete bereits mit der jüdischen Oberschicht von Livorno zusammen. In der folgenden Ausgabe der Zeitschrift wurde Michells Memorandum heftig kritisiert. Seine Forderung sei zwar berechtigt, heißt es dort, zunächst aber müsse die Gesamtgesellschaft demokratisiert werden, bevor auch innerhalb der jüdischen Gemeinde demokratische Prinzipien durchgesetzt werden könnten. Schließlich unterstellte der Autor Michell egoistische Motive, die ihn zu seiner Kritik am Vorstand der jüdischen Gemeinde veranlasst hätten.² Schärfer noch war die Antwort in der nächsten Ausgabe, die lediglich ironisch auf Michell reagierte und seiner Forderung eine geharnischte Abfuhr erteilte.³ Im vierten Heft schließlich wurde die Zügellosigkeit und Liederlichkeit einiger Juden aus der Gemeinde aufs schärfste getadelt und die jüdischen Geschäftsleute aufgefordert, sich nicht von ihrer Handelstätigkeit abbringen zu lassen.⁴

Wie berechtigt die Sorgen der französischen Verwaltung waren, hatte sich darin gezeigt, dass nicht wenige jüdische Geschäftsleute Livorno verlassen hatten. Gleichwohl fand die neue Regierung auch unter den sefardischen Juden eine Reihe von Mitarbeitern. Der genannte Redner auf dem Freiheitsfest von Livorno Daniel Medina etwa gehörte zu ihnen,⁵ ebenso Saul Bonfil, den der zeitgenössische Beobachter Santoni als ersten Jakobiner des Ghettos bezeichnete und der sich immer wieder zu seiner republikanischen Einstellung bekannt hatte.⁶ In den Dienst der französischen Regierung traten ferner der Arzt Samuel Castelli und der Geschäftsmann Abram Errera, die zu Mitgliedern des Rates der Stadt ernannt wurden.⁷ Während die Mitarbeit in der städtischen Verwaltung den Juden schon im Ancien Régime offen stand, war der Dienst in der Nationalgarde eine Neuerung, die die Juden bereitwillig aufgriffen. Das jüdische Viertel von Livorno stellte zwei Kompanien von einhundert Milizionären, kommandiert von Daniel Medina und Saul Bonfil.⁸ Unterstützung erfuhr die französische Politik auch von dem Rabbiner Mosè Milul, der am 30. März 1799 in der Synagoge von Livorno ein Gebet für die Französische Republik vortrug,

¹ G. Sonnino, Gli ebrei a Livorno, in: RMI 18 (1937/8), S. 36, A. S. Toaff, Vita artistico-letterario degli ebrei a Livorno nel '700, in: Ders., Scritti sugli ebrei di Livorno, S. 8-10; B. Di Porto, L'approdo al crogiuolo risorgimentale, in: RMI 50 (1984), S. 815.

² L'Amico della Patria, N° 2, 1 aprile 1799, S. 6-10.

³ Ebd., N° 3, 5 aprile 1799, S. 20.

⁴ Ebd., N° 4, 9 aprile 1799, S. 25-28.

⁵ G. Sonnino, Gli ebrei a Livorno, in: RMI 18 (1937/8), S. 38.

⁶ C. Mangio, Politica toscana e rivoluzione, S. 202.

⁷ G. Sonnino, Gli ebrei a Livorno, in: RMI 18 (1937/8), S. 41.

⁸ Ebd., S. 41.

das auch als Druck in französischer und italienischer Sprache in der Stadt zirkulierte.¹

Zum Ausdruck kam die neue Herrschaft und die neue Zeit nicht zuletzt im Wandel der Sprache. Die Schriftzüge „Freiheit und Gleichheit“ waren nun allen Proklamationen vorangestellt. Die devoten Formeln der barocken Amtssprache entfielen. Auch der Kanzler der jüdischen Gemeinde von Florenz, Cesare Lampronti, der gegenüber der neuen Regierung überaus zurückhaltend blieb, hatte sich der neuen Sprache zu bedienen, und das Leitungsgremium der jüdischen Gemeinde traf seine Entscheidungen „im Namen der französischen Republik“.² Ein Florentiner Jude schloss seine Eingaben an den Vorstand der jüdischen Gemeinde mit den Worten „Grüße und Brüderlichkeit“ und unterzeichnete mit „Der Bürger Elia Bolaffi“.³ Wie sehr sich die Florentiner Bevölkerung die Formel von „Freiheit und Gleichheit“ aneigneten, zeigt etwa der bizarre Fall, dass der „Bürger Salomone Montefiore“ unter dem Signum „Freiheit und Gleichheit“ massiv erpresst wurde. Der Erpresser forderte Montefiore auf, einen geheimen Schatz an Juwelen, Gold und Silber, den er angeblich hinter einer Mauer verborgen habe, herauszugeben.⁴ Samuele Calò leitete eine Bittschrift mit revolutionären Grüßen ein und redete die Vorsitzenden der Gemeinde mit „Cittadini governanti“ an. Bereits im nächsten Satz aber fiel er in den traditionellen Tonfall devoter Eingaben zurück, unterzeichnete dann aber wiederum mit „Grüßen und Brüderlichkeit“.⁵ Auch die Brüder Donati richteten ihre Bittschrift vom 2. Juni 1799 an die „Cittadini governanti“, vergaßen jedoch die emblematische Wendung „Freiheit und Gleichheit“ und unterzeichneten ihr Schreiben mit den schlichten Worten „Grüße und Respekt“.⁶ Diese und zahlreiche ähnliche Fälle machen die Unsicherheit im Umgang mit der neuen Sprache deutlich. Wie wenig sich diese Neuerungen durchsetzen konnten, zeigte sich nicht allein in den unterschiedlichsten Formen, in denen alte und neue Floskeln miteinander kombiniert wurden,⁷ sondern beispielsweise auch in jenen Schreiben der jüdischen Gemeinde, in denen unter dem Signum „Freiheit und Gleichheit“ statt der Wendung „Im Namen der französischen Republik“, wie sie dem neuen Vokabular entsprochen hätte, die Formulierung „Im Namen Gottes“ gewählt wurde.⁸

¹ Santoni, II, 54 ff., nach C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 202.

² ASF, Nazione Israelitica, filza 35, p. 92.

³ Ebd., filza 47, p. 708.

⁴ ACIF, E. Gestione Comunità, 4 Corrispondenze, 3.

⁵ ASF, Nazione Israelitica, filza 47, p. 714.

⁶ Ebd., p. 718.

⁷ Z. B. ASF, Nazione Israelitica, filza 47, p. 72, p. 179ff., p. 185ff.

⁸ Ebd., p. 92, p. 108.

Die toskanischen Juden verhielten sich in ihrer Mehrheit gegenüber dem revolutionären Pathos eher reserviert. Auch wenn sich in Livorno eine Reihe von überzeugten Jakobinern fand, verteidigte der überwiegende Teil der Judenschaft die von den Medici eingesetzten Privilegien und die Ansätze einer staatsbürgerlichen Gleichstellung unter Peter Leopold.¹ Mit deutlicher Zurückhaltung reagierte der Vorstand der jüdischen Gemeinde von Livorno auf die Überlegungen des französischen Kommissars Saliceti, allen Bürgern, gleichgültig welcher Religionszugehörigkeit, gleiche Rechte zu gewähren und Belästigungen von Juden mit den Mitteln des politischen Terrors zu bekämpfen. Napoleon suchte das Bündnis mit dem jüdischen Establishment, das sich zwar gezwungen sah, ihm zu folgen, gleichzeitig aber an seiner Loyalität gegenüber dem Großherzog festhielt. Tragisch war diese Situation für jene, vorwiegend einer jüngeren Generation angehörenden Juden, die sich die republikanische Rhetorik angeeignet und die revolutionäre Sprache beim Wort genommen hatten. Die rechtliche Lage der jüdischen Bevölkerung in der Toskana blieb weitgehend unangetastet. Nur in einem Punkt änderte Napoleon die Leopoldinischen Bestimmungen. Er öffnete den Juden den Zugang zur Nationalgarde. Dies hatte die fatale Folge, dass neben die traditionelle, religiös begründete Judenfeindschaft nun ein neues Motiv für den Hass auf die jüdische Bevölkerung hinzutrat: das Bild des bewaffneten Juden.

5. ›Viva Maria‹ oder ›Jagd auf die Juden‹

Waren die ‚französischen‘ Erfahrungen für die jakobinische Minderheit unter den Juden von Florenz und Livorno eine Enttäuschung, so wurde der vorübergehende Abzug der französischen Heere aus der Toskana 1799 für die Judenschaft zu einer Tragödie.² Als sich Napoleon nach seiner Niederlage vor Ägypten zurückziehen und die französischen Truppen auch aus Italien abrücken mussten, wurden die Juden der Toskana in der ›Viva-Maria‹-Bewegung Opfer von extremen judenfeindlichen Gewaltausbrüchen, wie sie in dem Land zuvor noch nicht ausgebrochen waren. Ausgangspunkt war Arezzo, wo sich mit Unterstützung der Kirche eine Art Unterschichten-Miliz formiert hatte, die weite Teile der Toskana unter ihre Kontrolle brachte und außergewöhnlich brutal gegen Juden vorging.³ Zent-

¹ C. Mangio, *Il movimento patriottico toscano (1790-1801)*, in: I. Tognarini, *La Toscana nell'età rivoluzionaria*, S. 136.

² R. Cantagalli, *A proposito del triennio rivoluzionario*, in: RST 1960, S. 123-132.

³ A. Zobi, *Storia civile*, Bd. 3, S. 305ff.

ren der antijüdischen Krawalle waren der kleine Ort Monte San Savino¹ in der Nähe von Arezzo² und Siena, wo die Aufständischen mehrere Juden ermordeten und verbrannten.³

Anfang April 1799, als Gerüchte über die Niederlage Napoleons und das Zurückweichen der französischen Armee in der Toskana umgingen, fanden an zahlreichen Orten konterrevolutionäre Feste statt. Die Freiheitsbäume wurden gefällt und die Embleme der Französischen Revolution zerstört.⁴ Schon am 12. April war es in Florenz zu Unruhen und Drohungen gegen die Häuser von Jakobinern gekommen.⁵ Am 5. Mai schließlich brach in Arezzo der Aufstand aus. Auch hier fällten die Verschwörer den Freiheitsbaum, demolierten die Zeichen der französischen Herrschaft und nahmen die Jakobiner, oder wen sie dafür hielten, fest. Schon in diesem Stadium richteten sich die Unruhen auch gezielt gegen die Juden. Der zeitgenössische Beobachter und Geistliche Giovanni Battista Chrisolino legte eine umfangreiche apologetische Darstellung der Erhebung vor, eine Quelle, auf die zahlreiche der späteren nationalistischen Autoren sich beriefen. Darin schilderte er, wie die festgenommenen Jakobiner und Parteigänger der demokratischen Regierung, unter ihnen auch ein paar Juden, unter Pfeifen und Rufen des Volkes ins Gefängnis gebracht wurden. Aber das Volk habe sich, betont Chrisolino, von jeglichen persönlichen Angriffen zurückgehalten und das Eigentum der Angeklagten strengstens geachtet.⁶

Unter den fünfzehn verhafteten Juden befanden sich auch einige Stoffhändler aus Monte San Savino, die sich in Arezzo niedergelassen hatten.⁷ Wie angespannt die Situation für die Juden Monte San Savinos schon im Jahr zuvor war, zeigt ein Brief des aus diesem Ort stammenden Dichters und Akademikers Salomone Fiorentino vom 16. Dezember 1798. In bitteren Worten schildert er den antijüdischen Fanatismus der Landbevölkerung. Daß in der französischen Zeit unterschiedslos alle Untertanen an der Verteidigung ihres Landes teilnehmen konnten, habe die Unterschichten zu

¹ R. G. Salvadori, *Quattro secoli di storia ebraica a Monte San Savino*, in: *Comune di Monte San Savino, Gli ebrei a Monte San Savino*, 13-49.

² R. G. Salvadori, G. Sacchetti, *Presenze Ebraiche nell'Aretino*.

³ S. dazu die Bibliographie: R. G. Salvadori, *Bibliografia aretina*.

⁴ F. Pesendorfer, *Ein Kampf*, S. 185-217; G. Turi, *›Viva-Maria‹*, S. 248-258.

⁵ A. Zobi, *Storia civile*, Bd. 3, S. 293; C. Mangio, *Tra conservazione e rivoluzione*, S. 485; A. v. Reumont, *Geschichte Toskanas*, Bd. 2, S. 379.

⁶ G. B. Chrisolino, *Insurrezione della città di Arezzo (1799)*, Bd. 1, S. 43f. Im alten Katalog der Staatsbibliothek Berlin steht neben dem Titel die Bemerkung: „Mehr nicht erschienen, weil das Werk bei der neuen Ankunft der Französischen Armee vom Autor selbst vernichtet wurde.“

⁷ R. G. Savadori, *Quattro secoli di storia ebraica a Monte San Savino*, S. 37; s. a. Ders., *Gli ebrei in Toscana*, in: Tognarini, *La Toscana*, S. 488. Die Namen der Verhafteten in: L. Viterbo, S. Oberdorfer, 1799. *Un pogrom in Toscana*, in: *RMI* 53 (1988), S. 243.

der barbarischen Vorstellung verleitet, die unschuldige Nation der Juden als ihre Feinde zu betrachten. In der Valdichiana, einem fruchtbaren Flußtal südlich von Arezzo, habe sich das Gerücht verbreitet, dass im Haus eines livornesischen Juden Waffen gefunden worden seien. Dieses Gerücht habe in der Seele übelgesonnener Menschen Kraft angenommen. Diejenigen Bauern, die nicht darüber nachdenken würden, was wahr und was falsch sei und alles glaubten, was man ihnen erzähle, hätten das Leben von Juden bedroht. In der Nähe von Castiglione Fiorentino, einem unweit von Arezzo gelegenen kleinen Ort, wurden zwei Juden mißhandelt und verprügelt, ohne dass die hinter ihnen gehenden Landleute ihnen zu Hilfe gekommen wären. Und die Furcht halte auch den Lauf des Handels auf. Wegen dieses bemitleidenswerten Zustandes bat er die jüdische Gemeinde von Florenz, sich an die Regierung zu wenden, um dieser die Klagen der Juden von Monte San Savino vorzubringen.¹ In der Nacht vom 12. zum 13. Juni 1799 brachen in Monte San Savino die antijüdischen Tumulte aus. Eine Reihe von Bauern, „der niederste Pöbel“, wie die Jüdin Fortunata Modigliani in einer Eingabe schrieb, stürmten das Ghetto, schlugen die Türen der Häuser ein, bedrohten die Frauen und raubten das Silber aus der Synagoge. Festgenommen wurden aber nicht die Gewalttäter, sondern mehrere Juden.² Nach weiteren tätlichen Übergriffen auf die jüdische Gemeinde verhängte die provisorische Regierung eine Ausgangssperre für Juden. Ende Juni verfügte sie die Ausweisung der gesamten jüdischen Bevölkerung aus der Stadt.³ Salomone Fiorentino, der sich daraufhin mit einer Bittschrift an den Großherzog wandte, schilderte den mörderischen Enthusiasmus, den das niedere Volk ergriffen habe.⁴ Giovanni Battista Chrisolino notierte in seiner Darstellung der Insurrektion lediglich, die Juden hätten den Ort verlassen, weil sie das gleiche Schicksal wie ihre Glaubensbrüder von Arezzo befürchteten.⁵

Nicht wenige Juden hatten versucht, nach Florenz oder Siena zu flüchten. In Siena aber wurden sie Opfer von Krawallen, die weit gewalttätiger waren als diejenigen von Arezzo oder Monte San Savino.⁶ Am 28. Juni

¹ ACIF, D. 5. Tumulti antisemitici, Busta 5. Abgedruckt in: L. Viterbo, S. Oberdorfer, 1799. Un pogrom in Toscana, S. 242f.

² R. G. Savadori, Quattro secoli di storia ebraica a Monte San Savino, S. 38.

³ L. Viterbo, S. Oberdorfer, 1799. Un pogrom in Toscana, S. 247f.

⁴ ACIF, D. 5. Tumulti antisemitici, Busta 5; L. Viterbo, S. Oberdorfer, 1799. Un pogrom in Toscana, S. 245f.

⁵ G. B. Chrisolino, Insurrezione della città di Arezzo, Bd. 1, S. 225.

⁶ M. D'Ercole, Un biennio di storia senese (1914); G. Lumbroso, I moti popolari contro i Francesi (1932); C. Lazzeri, Arezzo e la sua insurrezione, in: Atti e memorie della R. Accademia Petrarca (1934); R. Mori, Il popolo toscano durante la rivoluzione e l'occupazione francese, in: ASI 105 (1947), S. 127-152; G. Turi, ›Viva-Maria‹, S. 258-287.

waren aretinische Briganten in die Stadt eingerückt und eine ihrer ersten Handlungen war die Durchsuchung des Ghettos. Sie waren, so ein Augenzeuge, unterstützt vom aufgebrachten Volk, wie wild in die Häuser und Geschäfte der Juden eingedrungen, hatten die Wohnungen zerstört und die Juden, derer sie habhaft werden konnten, mißhandelt. Hervorgetan hätten sich durch ihre Gewalttätigkeiten wiederum Angehörige der Unterschichten. Anschließend seien sie in die Synagoge eingedrungen und hätten dort mehrere Juden erschlagen. Auf den Straßen hätten sie ein weiteres Blutbad angerichtet und weitere Juden ermordet, unter ihnen eine schwangere Frau, einen Achtzigjährigen und ein Kind. Unerhört, fährt der zeitgenössische Bericht fort, waren die Ausfälle gegen die heiligen Gegenstände. Die Briganten hätten das Innere der Synagoge zerstört, die Bibeln zerrissen und Silberleuchter gestohlen. Schließlich haben die Aufständischen auf dem Campo von Siena einen Scheiterhaufen errichtet, auf dem sie die Körper der erschlagenen Juden verbrannten.¹ Das Volk von Siena, so die Verteidigung Giovanni Battista Chrisolinos, sei unter dem Ruf „Viva-Maria“ zusammengeströmt und habe sich von der Last, die ihm auf dem Herzen lag, erlöst. Es habe den närrischen Baum der politischen Freiheit aus der Erde gerissen und ins Feuer geworfen. Daraufhin habe sich das Volk auf die Juden als den Widersachern der katholischen Religion, als den geheimen Verschwörern und Kollaborateuren geworfen und ihre Häuser und Geschäfte geplündert. Dabei, so die lapidare Bemerkung Chrisolinos, seien auch einige Juden erschlagen worden. Ihre verabscheuten Kadaver habe man in das Feuer zu den brennenden Überbleibseln jenes Baumes geworfen.² Enzo Antonio Brigidi, der 1882 eine historische Darstellung der ›Viva-Maria‹-Bewegung in der Toskana vorgelegt hat, wählte für den Mord an den dreizehn Juden Siena im Juni 1799 das in der griechischen Übersetzung der Bibel gebrauchte Wort für Brandopfer und sprach in diesem Zusammenhang von einem erschreckenden „Holocaust“.³

Auch in Florenz hatten die Juden unter Anfeindungen und Verleumdungen zu leiden. Mit den Worten „heimtückische und verfluchte Juden“ begann ein anonymes Flugblatt, in dem die Juden der Stadt als Verräter beschimpft wurden. Unverhüllt drohte der Autor, dass das Ghetto geplündert und die Juden aus der Stadt vertrieben würden, wenn sie die aretinischen Verbände, die bald in Florenz einrücken werden, nicht unterstützten.⁴ An-

¹ ACIF, D. 5. Tumulti antisemitici, busta 5. Auch in: L. Viterbo, S. Oberdorfer, 1799. Un pogrom in Toscana, S. 244f.

² G. B. Chrisolino, *Insurrezione della città di Arezzo*, Bd. 1, S. 254f.

³ E. A. Brigidi, *Giacobini e realisti* (1882), S. 25; s. dazu: U. Wyrwa, „Holocaust“. Notizen zur Begriffsgeschichte, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 8 (1999), S. 300-311.

⁴ ACIF, D. 5. Tumulti antisemitici, busta 5.

fang Juli mußten sich die französischen Truppen auch aus Florenz zurückziehen und noch bevor General Reinhard die Stadt verlassen hatte kam es auch hier zu konterrevolutionären Aktionen. Der Freiheitsbaum wurde gefällt und auf dem Platz *Piazza della Signoria* ein Freudenfeuer entfacht, in dem die Embleme der französischen Herrschaft verbrannt wurden.¹ Die jüdische Gemeinde, gewarnt durch die Berichte aus Monte San Savino und Siena, hatte vorsorglich eine Wache im Ghetto organisiert² und konnte, nicht zuletzt mit Unterstützung des Bischofs der Stadt, die Plünderung ihres Viertels und der Synagoge verhindern.³

Am 16. Juli gaben die Franzosen auch Livorno auf. Ein Großteil der aktiven Jakobiner, unter ihnen auch Saul Bonfil, Daniel Medina und Salomone Michell, floh nach Genua. Noch bevor die französischen Truppen aus der Stadt abgerückt waren, fällten die Aufständischen der Hafenstadt den im jüdischen Viertel gepflanzten Freiheitsbaum, und am Nachmittag zogen die Aretiner unter dem Jubel der Unterschichten in Livorno ein. Als in der Nacht vom 16. Juli 1799 die französischen Truppen die Stadt verlassen hatten, konnte niemand, so heißt es in einem Memorandum der jüdischen Gemeinde, die öffentliche Ruhe und „die Sicherheit unserer bedrohten Nation“ garantieren. Das Volk sei aufgewühlt und verbittert gegen die Juden gewesen und habe diese auf den Straßen mit Schreien und Drohungen erschreckt. Die Juden hätten sich in ihre Häuser zurückgezogen und es sei ihnen wegen der aufgewühlten Menge kaum möglich gewesen, an die Fenster zu treten. Die an den Häusern angebrachten Embleme der französischen Herrschaft wurden abgeschlagen und zahlreiche Fenster zerstört. Die Aufständischen hätten – eine Aktionsform der voraufgegangenen anti-jüdischen Tumulte aufgreifend – begonnen die Marmorplatten von den Wänden der Synagoge abzuschlagen.⁴ Der Bischof von Pisa hatte noch am selben Tag versucht, die Bevölkerung zur christlichen Nächstenliebe aufzurufen und vor Gewalt gegen Andersgläubige abzuhalten.⁵ Am 18. Juli fällten die Aufständischen den Freiheitsbaum auf dem zentralen Platz von Livorno, Wachtruppen aber konnten einen weiteren Angriff auf die Synagoge und erneute Versuche, Marmor herauszubrechen, verhindern.⁶ Immer wieder sind in den folgenden Tagen die Rufe „Tod den Juden“ in den Straßen zu hören gewesen.⁷ Alle des Jakobinismus Verdächtigten wurden

¹ Conti, G., Firenze vecchia, S. 31f.

² ACIF, D. 5. Tumulti antisemitici, busta 5.

³ R. G. Salvadori, Gli ebrei in Toscana nel passaggio dal Granducato, in: Tognarini, La Toscana, S. 494.

⁴ ACIF, D. 5. Tumulti antisemitici, busta 7.

⁵ G. Sonnino, Gli ebrei a Livorno, in: RMI 18 (1937/8), S. 44.

⁶ Ebd., S. 45.

⁷ ACIF, D. 5. Tumulti antisemitici, busta 7; G. Sonnino, Gli ebrei a Livorno, S. 45.

in Untersuchungshaft genommen. Während ein Großteil der angeklagten Christen wieder freigelassen wurde, blieb die überwiegende Zahl der angeklagten Juden in Haft. Eine der härtesten Strafen verhängte man gegen Moise Trionfo, der zu drei Jahren Zwangsarbeit verurteilt wurde.¹

Die antijüdischen Ausschreitungen in Livorno hatten damit noch kein Ende gefunden. Vor der erneuten Ankunft der französischen Armee in der Toskana im Juli 1800 wurden die livornesischen Juden noch einmal zur Zielscheibe der Aktionen der Unterschichten.² Anfang Juni war Napoleon in Mailand einmarschiert, und Mitte des Monats ordnete der Senat von Florenz eine Massenaushebung an.³ Diesem Aufruf folgten auch die Unterschichten von Livorno. Am 9. Juli 1800 war eine Menge in den Straßen der Stadt zusammengekommen, die sich Waffen in direkter Aktion selbst anzueignen gedachte. Ein Teil derselben drang in die Fortezza Nuova ein und plünderte das dortige Waffendepot, andere Unterschichtsangehörige wandten sich zu dem nahe gelegenen jüdischen Viertel, weil sie glaubten, die Juden hätten Waffen versteckt. Sie drangen in die Häuser ein, suchten nach den angeblichen Waffenverstecken, zerstörten dabei das Mobiliar und raubten Geld und Wertsachen. Der Vorsitzende der jüdischen Gemeinde beklagte sich in seinem Bericht über die Aggression gegen die Juden,⁴ und zahlreiche Eingaben geben eindringliche Beispiele von der Brutalität, mit der die Unterschichten in die Häuser der jüdischen Familien eindrangten.⁵ Auch die Synagoge blieb nicht verschont. Die Bänke wurden zerstört und die Wohnung des Wärters geplündert. Zu den traditionellen Motiven der religiösen Judenfeindschaft kam mit den Erfahrungen der französischen Zeit das Klischeebild des bewaffneten Juden,⁶ ein Thema, auf das Salomone Fiorentino schon in seinem Brief vom 16. Dezember 1798, ein halbes Jahr vor dem Ausbruch der Krawalle, aufmerksam gemacht hatte.⁷ Und noch kurz vor dem Ende der französischen Zeit heißt es in einem in Livor-

¹ C. Mangio, *Politica toscana e rivoluzione*, S. 228.

² Diesen bis dahin unbeachtet gebliebenen Fall antijüdischer Ausschreitungen hat Jean Pierre Filippini nach den livornesischen Quellen rekonstruiert: Ders., *Difesa della Patria e odio degli ebrei. Il tumulto del 9 luglio 1800 a Livorno*, in: *Ricerche storiche* 22 (1992), S. 303-336.

³ A. Zobi, *Storia civile*, Bd. 3, S. 416f., App., S. 183f.

⁴ ASL, Governatore e Auditore, Atti economici, filza 3281; nach J. P. Filippini, *Difesa della Patria*, S. 306.

⁵ ASL, Governatore e Auditore, Atti civili, suppliiche (1797-1800), filza 2610 ins. 155; nach: J. P. Filippini, *Difesa della Patria*, in: *Ricerche storiche* 22 (1992), S. 307.

⁶ Ebd., S. 305.

⁷ ACIF, D. 5. Tumulti antisemitici, busta 5.

no angeschlagenen Plakat, die Häuser der Juden Bacri und Busnach seien voll von Waffen.¹

Der Hass der bäuerlichen und städtischen Unterschichten in der toskanischen Vendée richtete sich gegen Jakobiner und Juden gleichermaßen. Wie sehr die Aufständischen diese in ihrer Sprache miteinander verschmolzen, macht die Redeweise von den „giacobini perfidi“, den treulosen Jakobinern, wie es in einem seinerzeit populären Lied heißt, deutlich.² Das Adjektiv „perfidi“, ein in der traditionellen antijüdischen Terminologie stets in semantischer Verknüpfung mit dem Substantiv *Jude* gebrauchtes Wort, ging hier umstandslos eine neue Verbindung mit dem Wort Jakobiner ein. Wie die Sprache der katholischen Reaktion Antijakobinismus und Judenfeindschaft miteinander vermengte, macht auch eine Wendung des Geistlichen Giovanni Battista Chrisolino deutlich, der in seiner Verteidigung der aretinischen Erhebung von den Juden als den doppelten Jakobinern spricht, erstens wegen ihrer Geburt und zweitens wegen ihrer Parteizugehörigkeit.³

6. Die französische Besetzung Berlins (1806–1808)

Als Napoleon im Oktober 1806 in Berlin einzog, verhielt sich die Berliner Bevölkerung genau so, wie es der Gouverneur von Berlin Graf von Schulenburg angeordnet hatte, sie blieb ruhig. Der Einzug geschah, wie ein Zeitungsbericht meldete, in größter Ordnung. Es seinen keinerlei Störungen vorgefallen und auch die französischen Truppen hätten eine vorbildliche Haltung gezeigt.⁴ Auch wenn von Einzelnen vorgeschlagen wurde, Freiwilligenverbände zu rekrutieren und der französischen Besetzung Widerstand entgegenzusetzen, fügte sich die Mehrheit der Berliner Bürger der neuen Herrschaft. Betroffen war in erster Linie die wohlhabende Bevölkerung, die die französischen Soldaten in ihren Palais aufnehmen und versorgen musste. Eine Anweisung, der auch das jüdische Establishment Folge zu leisten hatte.

¹ J. P. Filippini, *Les Livournais et l'occupation française*, in: *Annales Historiques de la Revolution Française* 1975, S. 229.

² A. Lumini, *La reazione in Toscana* (1891), S. 221.

³ G. B. Chrisolino, *Insurrezione della città di Arezzo*, Bd. 1, S. 323.

⁴ *Der Telegraph* Nr.8 vom 27. Oktober 1806; zit. nach: L. Geiger, *Berlin 1688–1840*, Bd. 1, S. 214.

Vereinzelt kam es beim Einzug Napoleons in Berlin nach der Zeitung *Der Telegraph* zu Jubelrufen¹ und die *Königlich privilegierte Berlinische Zeitung* schrieb von den „lebhaftesten Freudenbezeugungen“ der Bevölkerung. Selbst ein preußischer Patriot wie der Schriftsteller Julius von Voß (1768–1832) zeigt sich von dem Einzug des „Triumphators“ und der „geschmackvollen Pracht seiner kriegerischen Cortège“ angetan.² Karl Friedrich Klöden hingegen berichtete entsetzt in seinen Erinnerungen, dass viele Berliner von dem Anblick der französischen Truppen ganz „electrisiert“ waren, besonders, wie er mit gehässigem Unterton anfügt, „die gemeinen Juden, welche in Lobeserhebungen der Franzosen und Schimpfreden über die Preußen kein Ende finden konnten“.³ Zu den Bewunderern Napoleons in Berlin zählten so unterschiedliche Personen wie der jüdische Buchhändler und Autor Saul Ascher, der konvertierte Jude Karl Julius Lange alias Alexander Daveson oder der judenfeindliche politische Publizist Friedrich Buchholz.

Saul Ascher, der 1794 die judenfeindlichen Äußerungen Fichtes zurückgewiesen und 1801 die Revolution in Frankreich geschichtsphilosophisch als Weg zur Humanität legitimiert hatte, feierte nun den „Genius Napoleons“, der mit seiner Politik dem Fortschritt Europas und der Menschheit diene. In hegelianisierendem Idiom gibt Ascher einen historischen Abriss über die Entstehung und Entwicklung der Regierungen und über die aktuelle politische Situation in Europa, in der er die These vertritt, dass erst Napoleons „Genie“ die Gleichheit der Entwicklung von Kultur und Industrie in allen Staaten Europas möglich gemacht habe. Dabei versäumt Ascher nicht, die, wie er schreibt, „vorzügliche Aufmerksamkeit“, die Napoleon „zum Erstaunen Europas“ den Juden geschenkt habe. Napoleon sei von der „Idee der Toleranz beseelt“, und sein Genius besitze auch die Macht, diese zu verwirklichen.⁴

Karl Julius Lange hatte seine Begeisterung für Napoleon vor allem in der von ihm herausgegebenen und redigierten Tageszeitung *Der Telegraph* zum Ausdruck gebracht. Unter dem Namen Simson Alexander David war er als jüngster Sohn des Braunschweiger Hofjuden Alexander David geboren worden. Nachdem er durch Währungsspekulationen sein Vermögen verloren hatte, arbeitete er in Braunschweig als Lotterie-Einnehmer, bis er wegen angeblichen Betrugs angeklagt wurde. Daraufhin handelte er mit Landkarten und optischen Instrumenten.⁵ Gotthold Ephraim Lessing hatte

¹ *Der Telegraph* Nr. 9 vom 28. Oktober 1806; nach L. Geiger, Berlin 1688–1840, Bd.1, S. 214.

² Nach L. Geiger, Berlin 1688–1840, Bd. 1, S. 214.

³ K. F. Klöden, *Erinnerungen* (1874/1922), S. 106.

⁴ S. Ascher, *Napoleon* (1808/1991), S. 154.

⁵ H.-H. Ebeling, *Die Juden in Braunschweig*, S. 171, 174.

ihn als seinen Freund und Vertrauten nach Berlin an Mendelssohn empfohlen. Erst Anfang des Jahrhunderts aber kam Alexander Daveson alias Karl Julius Lange nach Berlin, wo er als Journalist und Herausgeber verschiedener politischer Zeitschriften hervortrat.¹ Nachdem er bereits 1805 ein erstes, nur in wenigen Nummern erschienenenes Blatt *Der Telegraph* herausgegeben hatte, publizierte er im Oktober 1806 unter dem gleichen Titel die erste täglich erscheinende Zeitung Berlins.² Mit dem Einzug der französischen Armee wurde diese zum Organ der Anhänger Napoleons in Berlin. Den konvertierten Juden Karl Julius Lange interessierten nicht religiöse Gebräuche, sondern jene Wahrheiten, die durch Vernunft und Offenbarung zuteil würden.³ In der ebenfalls von ihm herausgegebenen Broschüre *Neuer Telegraph* lobte Lange Napoleons Ankündigung, in Jerusalem an der Stelle, an der einst das Kreuz Christi gestanden habe, einen Freiheitsbaum zu pflanzen.⁴ In seiner von Oktober 1806 an herausgegebenen Tageszeitung *Der Telegraph* berichtete Lange nicht nur in jenem bereits zitierten euphorischen Ton vom Einzug Napoleon in die preußische Hauptstadt, sondern informierte seine Leser auch über die politische Entwicklung in anderen Ländern.

Gelegentlich rezensierte Lange kleinere Schriften zu aktuellen politischen Fragen. Im März 1807 erschien etwa ein Bericht über den Kampf der irischen Katholiken für ihre Gleichberechtigung, in dem er den Terminus Emanzipation verwendete, jenen Begriff, der wenig später zum entscheidenden politischen Schlagwort für den Kampf um die Gleichberechtigung der Juden werden sollte. Eine Versammlung von Katholiken in Dublin habe eine Bittschrift an das Parlament gerichtet, so heißt es dort, um „die unumschränkte Emanzipation der Katholiken zu erhalten“.⁵ Dass sich Lange trotz seiner religiösen Indifferenz für die Belange der jüdischen Bevölkerung einsetzte, zeigt sein Beitrag über die von dem Braunschweiger jüdischen Kaufmann Israel Jacobsohn herausgegebene Schrift⁶ gegen die neue, erniedrigende Frankfurter Judenordnung, die Lange im *Telegraph* allen Gesetzgebern zur Lektüre empfahl.⁷ Unter seinen *Vermischten Nachrichten* wies er auf die autobiographische Veröffentlichung von Benjamin Veitel Ephraim hin.⁸ Seine religionspolitischen Ideen sah Lange nunmehr

¹ Z. B. *Der Deutsche Herold* (1806); *Nordischer Merkur* (1805).

² *Der Telegraph* (1806–1808).

³ *Der Deutsche Herold* N° 54 vom 4. März 1806.

⁴ *Neuer Telegraph*, Germanien 1806, S. 123.

⁵ *Der Telegraph* N° 78 vom 19. März 1807, S. 311; über den Kampf der irischen Katholiken s. a. *Der Telegraph* N° 218 vom 5. August 1808, S. 869f.

⁶ I. Jacobson, *Unterthänigste Vorstellung* (1808).

⁷ *Der Telegraph* N° 46 vom 15. Feb. 1808, S. 184.

⁸ B. V. Ephraim, *Über meine Verhaftung* (1807); *Der Telegraph* N° 9 vom 9. Januar 1808, S. 35; vgl. G. Steiner, *Drei preußische Könige und ein Jude*.

durch Napoleon realisiert. Es gebe kaum ein Land, in dem die Toleranz „bessern Fuß gefaßt“ habe als das Königreich Westfalen, wo der Patriotismus sei zu einer „humanen Religion“ geworden sei.¹ Am folgenden Tag druckte Lange schließlich jenes Edikt ab, in dem König Jérôme erklärte: Alle „Unterthanen, welche der Mosaischen Religion zugethan sind, sollen in Unsern Staaten dieselben Rechte und Freiheiten genießen, wie Unsere übrigen Unterthanen“.² Auch wenn Lange seine Leser über die zeitgenössische Toleranzpolitik informierte, die Zwiespältigkeit der Napoleonischen Politik gegenüber den Juden ist ihm ebenso entgangen wie Saul Ascher.

Zu den Sympathisanten Napoleons gehörte auch der judenfeindliche Schriftsteller Friedrich Buchholz (1768–1843).³ Buchholz lebte seit 1800 als freier Publizist in Berlin. Von dem Verleger Unger war er mit der Fortsetzung der historischen Darstellung der Französischen Revolution betraut worden.⁴ Darin ging es ihm vor allem darum, die „zerrissenen Sozialverhältnisse“ zu schildern und die historische Notwendigkeit der „Schreckensperiode“ darzustellen. Die Begriffe „Bösewicht“ oder „Heuchler“, mit denen Danton oder Robespierre bedacht würden, könnten nichts erklären und müssten „für die Feder des Geschichtsschreibers“ verboten sein.⁵ Nachdem Napoleon zum Kaiser der Franzosen gekrönt worden war, legte Buchholz 1805 eine umfangreiche historische Abhandlung über den aktuellen Stand der politischen Entwicklung in Europa vor, und entwickelte darin seine Theorie vom weltgeschichtlichen Antagonismus zwischen Frankreich und England.⁶ Europa sei zu einem Schauplatz eines Kampfes geworden, in dem der „Genius des Bösen“, England, den „Genius des Guten“, Frankreich, befehde.⁷ Bonaparte habe die Errungenschaften der Revolution in dem Augenblick gerettet, in dem sie „dem gänzlichen Verschwinden nahe“ waren. Durch seine Ernennung zum Kaiser der Franzosen, einem „Meisterstück socialer Technik“, sei die Souveränität der fran-

¹ Ebd. N° 42 vom 11. Februar 1808, S. 167.

² Ebd. N° 43 vom 12. Februar 1808, S. 172.

³ Aufgrund seiner radikalen politischen Anschauungen und seiner neuen, am Sozialen interessierten Sprache ist Buchholz in der geschichtswissenschaftlichen Literatur zu einem „vergessenen Vorläufer der Soziologie“ deklariert worden: R. Schäfer, Friedrich Buchholz (1972). Auf den abgründigen Judenhass von Buchholz geht Schäfer mit keinem Wort ein. Sein antijüdischen Schriften behandelt er verharmlosend als Beiträge zur Religionssoziologie, ebd. S. Bd. 1, S. 250ff.

⁴ F. Buchholz, Girtanners historische Nachrichten, Bd. 14 (1802).

⁵ Ebd., Bd. 14, S. IV - VIII.

⁶ [F. Buchholz] Der neue Leviathan.

⁷ [F. Buchholz], Leviathan, S. 375. Dem Antagonismus zwischen England und Frankreich, widmete Buchholz die weitere Schrift ‚Rom und London‘ (1807). „Ein furchtbarer Sturm bewegt die europäische Welt“, heißt es in der Vorrede, und nur eine „Vereinigung der sämtlichen Continental-Mächte mit Frankreich“ könne „die merkantilistische Universal-Monarchie“ Englands zum Umsturz bringen. Ebd. S. 364.

zösischen Regierung und die bürgerliche Freiheit wieder hergestellt worden.¹ Eine der zentralen Errungenschaften der Revolution sei es gewesen, dass sie die Privilegien des Adels und der Geistlichkeit abgeschafft habe. Trotz seines Bekenntnisses zum Prinzip der Gleichheit der Rechte und zum Grundsatz der politischen und bürgerlichen Freiheit der Staatsbürger² war Buchholz ein entschiedener Gegner der Integration der Juden in die bürgerliche Gesellschaft. Schon 1802 hatte er im Zusammenhang der Grattenauer-Kontroverse in dem mit großem Aplomb als *Zeitschrift des 19. Jahrhunderts* titulierten Berliner Periodikum *Eunomia* in der Rubrik *Zeichen der Zeit* einen scharfen Angriff auf die Integration der Juden in die bürgerliche Gesellschaft veröffentlicht. Unter dem Pseudonym Philaleth warf er den Juden „starrsinnige Intoleranz“ und „Geldgeiz“ vor. Aus diesem Grunde könne „der Jude“, und Buchholz verwendete mit Vorliebe diesen Kollektivsingular, „nie dahin gelangen, eine freie Achtung für die Gesellschaft zu fühlen, in der er lebt“. Die Juden müssten aufhören, Juden zu sein, und selbst „die Erinnerung an ihre Abkunft“ müsse ausgelöscht werden.³

Angesichts derartiger Aversionen gegen Juden ist es nicht verwunderlich, dass Buchholz das *Décret infâme* vom 17. März 1808, mit dem Napoleon den freien Handel von Juden und damit deren rechtliche Gleichstellung erheblich einschränkte, freudig begrüßte. Unverzüglich übersetzte er die diesbezügliche Schrift von Ignace Chauffour⁴ ins Deutsche und veröffentlichte sie in Berlin, nicht ohne ihr ein entsprechendes Nachwort beigegeben zu haben.⁵ Das Bemerkenswerte an Buchholz Position ist aber weniger die Ignoranz und Härte, mit der er gegen die Juden vorging, als vielmehr die Tatsache, dass er sich von der überkommenen religiösen Argumentation vollständig gelöst hat. Die wohlhabenden, erfolgreichen Juden waren es, auf die sich seine Hass in erster Linie richtete. In seinen Tiraden wider die Juden kommt nicht nur eine neue säkularisierte Judenfeindschaft

¹ [F. Buchholz], *Leviathan*, S. 182, 72.

² Ebd., S. 187.

³ Philaleth, *Die Juden*, in: *Eunomia*, Bd. 2, Oktober 1802, S. 330-341. P. Hocks, P. Schmidt, *Index zu deutschen Zeitschriften der Jahre 1773 – 1830*, Abt. I., S. 222, geben ohne Angabe von Quellen den aus Österreich stammenden Freiherrn Franz von Keller-Schleideheim als Autor an. Wie schon Otto Tschirch schrieb, handelt es sich jedoch um einen Text von Friedrich Buchholz, Ders., *Geschichte der öffentlichen Meinung*, Bd. 2, S. 80; so auch der von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen herausgegebenen *Index deutschsprachiger Zeitschriften (1750–1815)*, Autorenregister. Vgl. R. Schäfer, *Friedrich Buchholz*, Bd. 2, S. 22.

⁴ I. Chauffour, *Reflexion sur l'application du décret imperiale*.

⁵ Chauffour's, des jüngeren, *Betrachtungen* (1809).

zum Ausdruck, sein Stil ist zudem von einem neuen, gleichsam soziologischen Jargon geprägt.¹

Buchholz war für die Berliner Öffentlichkeit jedoch nicht allein wegen seiner antijüdischen Schriften bedeutsam. Nicht nur als Autor seiner zahlreichen zeitgeschichtlichen Publikationen versuchte er Einfluss auf die politische Kultur auszuüben, sondern auch als Chefredakteur der *Königlich privilegierten Berlinischen Zeitung (Vossische Zeitung)*. Kulturelle und politische Hegemonie aber konnte er mit seinen antijüdischen Einstellungen nicht erlangen, die politische Klasse in Berlin war hinsichtlich der gesellschaftlichen Stellung der Juden gespalten. Dieser Polarität entspricht es, dass in der zweiten auflagenstarken Zeitung Berlins, den *Berlinischen Nachrichten (Haude- und Spenersche Zeitung)* ein jüdischer Autor, Lazarus Bendavid (1762–1832), für die politische Berichterstattung verantwortlich war.² Bendavid, der nach mathematischen und philosophischen Studien, unter anderem in Göttingen bei Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799), in Wien als Erzieher tätig war und sich vor allem mit seiner Schrift *Etwas zur Charakteristik der Juden*³ auch als „Reformator der Juden“, wie er in seiner autobiographischen Skizze schrieb, engagierte, hatte im November 1802 die Redaktion des politischen Teils dieser Zeitung übernommen.⁴

Anfang Dezember 1808 zogen die französischen Soldaten, wie es in den *Berlinischen Nachrichten* heißt, unter „tausendfach wiederholtem Freudengeschrei: es lebe der Kaiser Napoleon! es lebe der König von Preußen!“ aus Berlin ab.⁵

7. Napoleons Judenpolitik und der Sanhedrin

Als Napoleon in Berlin einmarschierte, war er ganz von antijüdischen Ressentiments geprägt, während er noch am 18. Brumaire 1799 an den Grundsätzen der Revolution und am Prinzip der Gleichheit aller Menschen orientiert war. Gegenüber dem Judentum schien er zunächst keine Abneigung gehegt zu haben, und seine Haltung zu Juden war allein von deren politischer und ökonomischer Nützlichkeit geprägt. Als jedoch wenig später in der elsässischen und lothringischen Öffentlichkeit eine heftige Kam-

¹ Buchholz gehörte zu den ersten, die Comte rezipierten; s. dazu: R. Schäfer, Friedrich Buchholz, Bd. 1., S. 167-219.

² O. Tschirch, Geschichte der öffentlichen Meinung, Bd. 2, S. 148.

³ L. Bendavid, *Etwas zur Charakteristik der Juden* (1793).

⁴ Bendavids autobiographische Skizze in: *Bildnisse jetztlebender Berliner Gelehrten*, hrsg. von M. S. Lowe, Zweite Sammlung, Berlin 1806, S. 4-72.

⁵ BNSgS, N° 146 vom 6. Dez. 1808.

pagne gegen Juden entfacht wurde und Napoleon die Stadt Straßburg besuchte, übernahm er die dort grassierenden antijüdischen Einstellungen.¹ Die Juden, so erklärte Napoleon nun, seien in erster Linie Wucherer, und er verglich sie mit Raupen und Heuschrecken. „Diese Galgenvögel“, schrieb er, „sind eine wahre Landplage“, die Frankreich ins Verderben stürzten.² Für die Zerstörungen, die die Juden Napoleon zufolge anrichteten, seien nicht die Individuen verantwortlich, Ursache sei vielmehr die Verfassung des Judentums.³ Vorschläge, die Juden auszuweisen, wie sie ihm unterbreitet wurden, verwarf Napoleon. In der Vertreibung sah er nur einen Ausdruck von Schwäche. Seine Politik zielte darauf, die Besonderheit des Judentums aufzuheben.⁴ Notwendig sei es daher, ihnen den Handel zu verbieten. Im Staatsrat, in dem die Frage der rechtlichen Stellung der Juden diskutiert wurde, fand der Vorschlag, Sondergesetze für die Juden zu erlassen, zwar keine Zustimmung; Napoleon erließ dennoch am 30. Mai 1806 ein Dekret gegen jüdische Geldhändler und Pfandleiher. Im zweiten Abschnitt dieser Verordnung indes griff Napoleon zu einer anderen Maßnahme. Er rief zu einer Generalversammlung der jüdischen Notabeln seines Imperiums auf, die beraten sollte, wie Juden zu nützlichen Bürgern gemacht und wie ihr Glauben mit den Pflichten der Franzosen in Übereinstimmung gebracht werden könne.⁵ Gegenstand der Verhandlungen sollte es sein, zwölf Fragen zu beantworten,⁶ die kaiserliche Kommissare den Delegierten vorgelegt hatten. Nach der provokativ auf einen Sabbat gelegten ersten Sitzung am 26. Juli 1806 eröffnete Graf Louis Matthieu Molé die eigentlichen Verhandlungen am 29. Juli mit bitteren Unterstellungen gegenüber dem Judentum.⁷ Juden von Königsberg und Berlin, wo Napoleon erst drei Monate später einrücken sollte, sind zu dieser Versammlung ebensowenig eingeladen worden wie Vertreter der jüdischen Gemeinden der Toskana, die 1806 noch nicht Teil des Kaiserreiches war. Das Dekret Napoleons vom 10. Juli 1806 mit der an die Juden von Frankreich und des Königreiches Italien gerichteten Aufforderung zur Bildung dieser Notabelnversammlung lag gleichwohl der jüdischen Gemeinde von Florenz vor. Und durch die italienischen Delegierten aus dem Königreich Italien waren die toskanischen Juden über die Diskussionen in Paris gut informiert. Der Abgeordnete Moise Formigini, der auch mit zahlreichen italienischen Rabbi-

¹ S. Schwarzfuchs, *Napoleon and the Sanhedrin*, S. 45.

² Nach S. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, Bd. 8, S. 138.

³ P. de la Lozère, *Opinions de Napoléon* (1833), S. 215ff., nach R. De Felice, *Per una storia*, in: Ders., *Italia Giacobina*, S. 394.

⁴ Ebd. S. 393.

⁵ *Gesammelte Actenstücke* (1806), 1. Heft, S. 3-5.

⁶ *Actenstücke über die Verbesserung der Juden*, 1. Heft, S. 95f.

⁷ Ebd., 3. Heft, S. 106f.

nen über dieses Thema korrespondierte, erhielt einen Brief von Clemente Errera aus Livorno, der sich über die Art der Fragen beschwerte. Diese würden die Unvereinbarkeit der jüdischen Gesetze mit denen der Gesellschaft voraussetzen. Insbesondere die Fragen über den Wucher enthielten nicht nur Unterstellungen gegenüber einzelnen jüdischen Individuen, sondern gegenüber dem Judentum insgesamt.¹

Napoleon war wider Erwarten mit den Ergebnissen der Zusammenkunft so zufrieden, dass er beschloss, eine erweiterte, europäische Versammlung der Juden einzuberufen. Diese sollte den Antworten, die die in Paris tagenden Vertreter auf die 12 Fragen gegeben hatten, normative Gültigkeit innerhalb des europäischen Judentums verleihen.² In Anknüpfung an das antike höchste jüdische Gericht gab Napoleon dieser Versammlung den Namen Sanhedrin.³ Eröffnet wurde dieser am 9. Februar 1807 in Paris. Trotz des Pathos, mit dem der Vorsitzende der jüdischen Versammlung Abraham Furtado auf die Rede Molés antwortete und trotz der feierlichen Ergriffenheit, mit der die jüdischen Notablen auf den Vorschlag reagierten, einen großen, modernen Sanhedrin nach Paris einzuberufen, blieben toskanische und preußische Juden eher skeptisch. Zugesandt worden ist der jüdischen Gemeinde von Florenz sowohl ein Sonderdruck der Rede des Grafen Molé vom 18. September 1806,⁴ in der er den jüdischen Delegierten den Beschluss Napoleons mitgeteilt hatte, als auch der Aufruf, den ein Ausschuss der Notabelversammlung an die Juden Europas erlassen hatte.⁵ Beide Texte stießen hier aber auf deutliche Ablehnung.⁶ Die Einberufung des Sanhedrin sei keine geeignete Maßnahme, heißt es etwa in einem anonymen Brief, um die Juden zu nützlichen Bürgern zu machen.⁷ Die jüdische Gemeinde von Florenz begründete ihre Absage, einen Vertreter nach Paris zu entsenden, mit der lapidaren Bemerkung, dass es bedauerlicherweise keine qualifizierten Personen in der Stadt gäbe und dass der Rabbi-

¹ Biblioteca Estense, Modena, Epistolario Fromiggini, Raccolta di documenti relativi al grande Sinedrio; nach S. J. Sierra, *Aspetti dell'opinione pubblica ebraica*, in: Artom/Caro/Sierra, *Miscellanea di studi in memoria di D. Disegni*, S. 245. In diesem Sinne hatte sich auch der Abgeordnete aus Reggio Emilia, Jacob Israele Carmi, geäußert: *Lettere del Rabbino Maggiore Jacob Israele Carmi* (1905), S. 49-53; wieder abgedruckt in: D. Galligani, *Napoleone e gli ebrei*.

² R. Anchel, *Napoléon et les Juifs* (1928), S. 187f.; *Gesammelte Actenstücke über die Verbesserung der Juden*, 6. Heft, S. 279.

³ Über die antike Tradition des Sanhedrin mit einem Ausblick auf die napoleonische Gründung s.: P. Tadini, *Notizie politico-storiche sul sinedrio degli ebrei* (1807).

⁴ ACIF, D. 6. 1. Concistoro, busta 1.

⁵ Ebd.

⁶ S. J. Sierra, *Aspetti dell'opinione pubblica*, in: Artom/Caro/Sierra, *Miscellanea*, S. 250.

⁷ ACIF, D. 6. 1. Concistoro, Busta 1.

ner zur Zeit aus Gesundheitsgründen nicht an der Versammlung teilnehmen könne.¹ Weniger leicht hatte sich die jüdische Gemeinde von Livorno die Entscheidung gemacht. Nach einer ersten, ergebnislos abgebrochenen Sitzung entschlossen sich die Vorsitzenden auf ihrem zweiten Treffen, die Einladung ebenfalls abzulehnen. Weil auf dem Sanhedrin hochgebildete Intellektuelle zusammenkommen, heißt es in der offiziellen Begründung, deren religiöser Glaube erwiesen sei, könne das Treffen für das Judentum durchaus vorteilhaft und nützlich sein. Da jedoch die Religion der Väter in ihrer alten und ehrwürdigen Form in jedem Fall bewahrt bliebe, sei ihre Beteiligung eigentlich überflüssig.² Eine Begründung, die unmissverständlich die Ablehnung des Projektes deutlich machte, denn es ist auch den livornesischen Rabbinern nicht entgangen, dass Napoleon mit diesem Kongress gerade die religiöse Tradition zu untergraben suchte. Zu den livornesischen Gegnern einer Einberufung des Sanhedrin gehörte auch Salomone Michell, der 1799 so bittere Erfahrungen mit den demokratischen Versprechungen Napoleons hatte machen müssen.³

Ausführlich ist die Berliner Öffentlichkeit über den Pariser Sanhedrin informiert worden. So erschien in den von Lazarus Bendavid redigierten *Berlinischen Nachrichten* ein Bericht über die erste Sitzung des Sanhedrin in Paris mit einer genauen Beschreibung der zeremoniellen Eröffnung und eine Zusammenfassung der ersten Debatten am 9. Februar.⁴ Auch über den weiteren Verlauf der Verhandlungen berichtete die Zeitung, so über den Beschluss, dass „Vielweiberey“ auch für Juden verboten sei,⁵ dass kein Juden Zinsen nehmen darf, wenn das Geld zum Unterhalt von Familien geliehen ist und dass alle in Frankreich und Italien geborenen Juden diese Länder als ihre Vaterländer anzusehen hätten.⁶ Ebenso berichteten die *Berlinischen Nachrichten* über die letzte Sitzung des Sanhedrin vom 9. März 1807.⁷ Trotz dieser Zeitungsberichte notierte ein anonymes Autor in der von Garlieb Helwig Merkel (1769–1850) und August von Kotzebue (1761–1819) herausgegebenen Zeitschrift *Der Freimüthige* verwundert, wie wenig Resonanz der „Convent in Paris“ in der Öffentlichkeit finde: vor zwanzig Jahren hätte dieses Ereignis „ganz Europa in die gespannteste Aufmerksamkeit versetzt“ und mit Verwunderung fragte er sich, ob Christian Wilhelm Dohm, auf den „die Augen aller Edlen gerichtet“ seien, ange-

¹ Ebd.

² G. Laras, *Il Sinedrio napoleonico del 1807*, in: Di Porto, *Gli Ebrei in Toscana dal medioevo al Risorgimento*, S. 39.

³ Santoni, *Memorie*, II, S. 91, nach G. Sonnino, *Gli ebrei a Livorno*, in: *RMI* 18 (1937/8), S. 37.

⁴ BNSgS N° 24 vom 24. Feb. 1807.

⁵ Ebd. N° 34 vom 19. März 1807.

⁶ Ebd. N° 35 vom 24. März 1807.

⁷ Ebd. N° 36 vom 25. März 1807.

sichts dieses Ereignisses schweigen könne.¹ Während der Tonfall der Zeitungsberichte eher neutral blieb, war die Haltung der Juden Berlins gespalten. David Friedländer etwa erklärte den Sanhedrin für ein reines Gaukelspiel;² Saul Ascher hingegen sah in dem Projekt Napoleons, das „Synhedrium“ einzuberufen und dadurch das Judentum einer „Revision zu unterwerfen“, einen „genialischen Schritt“ Napoleons. Ebenso unterstützte er das Ziel, die auf dem Sanhedrin beschlossenen Grundsätze „rechtskräftig oder allgemeingeltend für die Juden“ zu machen.³

Obwohl der Sanhedrin die Beschlüsse der Notabelnversammlung ratifiziert und die Loyalität der Judenschaft gegenüber dem Staat versichert hatte, war Napoleon bereits ein Jahr darauf erneut gegen die Juden vorgegangen und hatte am 17. März 1808 jenes *Décret infâme* erlassen, mit dem er den freien Handel von Juden unterbinden wollte und ihre rechtliche Gleichstellung wieder einschränkte.⁴ Ferner beseitigte Napoleon mit der von ihm geschaffenen neuen Verwaltungsstruktur für die jüdische Bevölkerung die Autonomie der jüdischen Gemeinden und unterwarf sie einem neuen hierarchischen Konsistorialsystem. In den *Berlinischen Nachrichten* erschien wiederum ein nüchterner und kommentarloser Bericht über das Dekret vom 17. März 1808.⁵ Betroffen waren die Juden in Berlin und Königsberg im Gegensatz zu denen von Florenz und Livorno von dieser Verordnung jedoch nicht. Nachdem Napoleon die Toskana in sein Imperium integriert hatte, galt das *Décret infâme* nun auch in Florenz und Livorno. Cesare Lampronti schrieb daraufhin ein Memorandum. Obgleich ihm der judenfeindliche Charakter der Verordnung bewusst war, vermied es Cesare Lampronti, Napoleon offen zu kritisieren. Dafür aber lobte er den Humanismus und die Toleranz der Medici und betonte, dass die Juden der Toskana ihre Existenz den weisen und philanthropischen Bestimmungen von Ferdinand I. Medici verdankten. Welche Motive auch immer zu dem *Décret infâme* geführt haben mögen, die Juden von Florenz böten mit ihrem ordentlichen und ehrenhaften Lebenswandel keinerlei Anlass für eine derartige Maßnahme. Hier unterschieden sich die Juden von den anderen Untertanen allein durch ihre religiösen Gewohnheiten.⁶ Aufgrund des Protestes der jüdischen Gemeinden wurde schon im Juni 1808 eine Sonderregelung für die Toskana verfügt und die mit dem *Décret infâme* erlassenen

¹ Der Freimüthige oder Ernst und Scherz Nr. 185 vom 15. September 1806.

² D. Friedländer, Gutachten über die Reform (1819), nach H. Graetz, Geschichte der Juden, Bd. 11, 2. Aufl., S. 276.

³ S. Ascher, Napoleon, S. 155.

⁴ S. Schwarzfuchs, Napoleon, the Jews and the Sanhedrin, S. 122-125.

⁵ BNSgS N° 40 vom 2. April 1808.

⁶ ACIF, D. 1. 2. Tribunali dei Massari 3, busta 4.

Handelsbeschränkungen für Juden in den toskanischen Departements wurden wieder aufgehoben.¹

Aufgrund der Aufteilung des Landes in Departements wurden auch in der Toskana Konsistorien eingerichtet.² In seinem Dekret über die Bildung derselben hatte Napoleon bestimmt, dass in einem Departementkonsistorium mindestens 2000 Juden zusammengeschlossen sein müssten. Die jüdische Gemeinde von Florenz aber hatte nur knapp über 1000 Mitglieder. Daher befürchteten die Vorsitzenden der Gemeinde von Florenz, dass sie mit Livorno zusammengelegt würde. In einem Gutachten warnten die jüdischen Notabeln von Florenz davor, die Einrichtungen der Stadt dem Konsistorium von Livorno zu unterstellen.³ Anfang September 1808 wurde schließlich das Konsistorium Mediterraneo für die Juden von Livorno und Pisa sowie der Insel Elba gebildet; Florenz und Siena wurden daraufhin mit Parma zum Konsistorium *Arno, Ombrone e Taro* zusammengeschlossen.⁴ Auf Akzeptanz unter der Judenschaft stieß diese Organisationsform aber nicht.

8. Die napoleonische Toskana (1801–1814)

Als Napoleon 1801 nach Italien zurückgekehrt war, hatte er in der Toskana das Königreich Etrurien konstituiert und den Sohn des bourbonischen Herzogs von Parma und Piacenza an dessen Spitze gestellt.⁵ Die Leopoldinischen Gesetze und Verwaltungseinrichtungen blieben aber weitgehend bestehen,⁶ und auch die rechtlichen Verhältnisse der jüdischen Bevölkerung sind aufrechterhalten worden. Erst nachdem Napoleon im Mai 1808 die Toskana zu einem Teil seines Imperiums gemacht hatte, sollte sich die Rechtslage der Juden verändern. Mit der Einführung des Code Napoléon in der Toskana trat nun auch in Livorno und Florenz das Prinzip der rechtli-

¹ A.-E. Halphen, *Recueil des Lois* (1851), S. 47f.; s. a. R. Anchel, *Napoléon et les Juifs*, S. 366; G. Laras, *Il Sinedrio napoleonico*, in: Di Porto, *Gli ebrei in Toscana*, S. 47; H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd. 11, S. 284.

² A. Zobi, *Storia civile*, Bd. 3, Doc. N. CXXXVII, S. 314ff.

³ ACIF, D. 6. 1. Concistoro, busta 15.

⁴ G. Laras, *Il Sinedrio napoleonico*, in: Di Porto, *Gli ebrei in Toscana*, S. 40; vgl. R. G. Salvadori, *Breve storia degli ebrei toscani*, S. 95.

⁵ G. Drei, *Il Regno d'Etruria* (1935); s. a. F. Pesendorfer, *Ein Kampf um die Toskana*, S. 219-299.

⁶ Die entscheidenden Verwaltungsreformen wurden erst 1808 erlassen. Dazu v. a. G. Pansini, *I mutamenti nell'amministrazione della Toscana*, in: I. Tognarini, *La Toscana nell'età rivoluzionaria*, S. 553-579. Darauf bezieht sich auch T. Kroll, *Die Revolte des Patriziats*, S. 21.

chen Gleichheit in Kraft¹ und die Juden erhielten die gleichen bürgerlichen Rechte wie die christlichen Bürger.² Im Dezember 1808 wurde ferner im *Bulletin des Lois* angeordnet, dass das Dekret vom 17. März, das *Décret infâme*, in den toskanischen Departements ebenso gelte wie alle weiteren Gesetze, die Napoleon seither in seinem Kaiserreich für die Juden erlassen hatte.³ Das Gebiet der Toskana wurde in die Departements Arno (Florenz), Ombrone (Siena) und Mediterraneo (Livorno) aufgeteilt und zusammen mit dem bereits im Mai 1806 geschaffenen Departement Taro (Parma) in das Kaiserreich integriert.⁴ Napoleon machte, wie der Generalsekretär der von ihm eingesetzten Regierungskommission Cesare Balbo (1789–1853), der später als historisch-politischer Schriftsteller hervortreten sollte, in seinen Lebenserinnerungen schrieb, aus Florenz, der Mutter jeder modernen Kultur, „madre d’ogni moderna civiltà“, ein französisches Grenzstädtchen, „una cittaduzza di frontiera francese“.⁵

1809 vollzog Napoleon in seiner Italienpolitik wiederum eine Kehrtwende. Erneut löste er die toskanischen Departements aus seinem Imperium heraus, restaurierte das Großherzogtum Toskana und setzte seine Schwester Elisa Baciocchi, die zuvor Herzogin von Lucca und Piombino gewesen war, als Großherzogin ein.⁶ Besonders Elisa Baciocchi war es, die ein Interesse an der Lage der Juden zeigte und sich am Prinzip der religiösen Toleranz orientierte.⁷ Schon als Herzogin von Lucca und Piombino hatte sie sich für die Juden eingesetzt und ihnen gleiche Rechte zuerkannt. Ihre Ausstrahlung ging so weit, dass auch die deutsch-jüdische Zeitschrift *Sulamith* berichtete, die Fürstin von Lucca und Piombino – ohne allerdings

¹ A. Zobi, *Storia civile*, Bd. 3, S. 672-676, S. 669; s. a. A. v. Reumont, *Geschichte Toscana's*, S. 424; J. P. Filippini, *La nazione ebrea di Livorno*, in: Vivanti, *Gli ebrei in Italia* Bd. 2, S. 1060f.

² Nicht zutreffend ist die ohne Quellenangaben angefügte Bemerkung Roberto G. Salvadoris, die Emanzipation sei am 25. März 1799 verkündet worden: Ders., *Gli ebrei in Toscana nel passaggio del Granducato*, in: Tognarini, *La Toscana*, S. 486, 496. Schon Simon Dubnow nannte 1808 als das Jahr, in dem die Juden der Toskana ihrer Emanzipation „teilhaftig“ wurden: S. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, Bd. 8, 186; s. a. B. Di Porto, *Gli ebrei a Pisa dal Risorgimento al Fascismo tra identità e integrazione*, in: M. Luzzati, *Gli ebrei di Pisa*, S. 285f.

³ *Bulletin des Lois* N° 88, *arrêté de la junte de Toscana* da 7 Décembre 1808, in: ACIF D. 3. 1. 1; vgl. S. Schwarzfuchs, *Napoleon, the Jews and the Sanhedrin*, S. 122-125.

⁴ A. Zobi, *Storia civile*, Bd. 3, Doc. N. CXXXVII, S. 314ff.; R. P. Coppini, *Il Granducato di Toscana*, S. 79-88.

⁵ In: E. Ricotti, *Della vita e degli scritti di Cesare Balbo* (1856), S. 338; s. a. A. v. Reumont, *Geschichte Toscanas*, Bd. 2, S. 428.

⁶ R. P. Coppini, *Il Granducato di Toscana*, S. 97-108.

⁷ F. de Langle, *Elisa, soeur de Napoléon I.* (1947), S. 280. Über Elisa Bonaparte s. v. a. V. Tirelli, *Il Principato napoleonico dei Baciocchi* (1986).

mitzuteilen, dass es sich um Napoleons Schwester handelte – habe den Juden „alle Rechte gleich den Christen“ erteilt.¹

Die überwiegende Mehrheit der toskanischen Juden blieb gegenüber den Veränderungen in der napoleonischen Zeit jedoch weiterhin skeptisch. Wie sehr die jüdische Bevölkerung von Livorno gegen die Einführung des Code Napoléon und die damit einhergehende moderne Zivilehe eingestellt war, zeigte sich nicht zuletzt daran, dass in den Wochen vor dessen Inkrafttreten etwa fünfmal so viele Ehen nach traditionellem, religiösem Ritus geschlossen wurden als gewöhnlich.² Trotzdem fanden sich unter den Juden von Livorno und Florenz auch Sympathisanten der neuen Politik. Bezeichnend für die Haltung einzelner jüdischer Intellektueller, war die Ode *Der Tag von Austerlitz*, die Salomone Fiorentino zu Ehren des Sieges von Napoleon im Dezember 1805 über die Truppen des russischen Zaren und des österreichischen Kaisers geschrieben hatte.³

Zu den Mitteln, mit denen Napoleon seine Macht über die toskanische Bevölkerung ausübte und geeignete Führungskader rekrutierte, gehörte die Gründung von Freimaurerlogen. Bereits in der früheren Phase hatte er in Florenz und Livorno Logen initiiert, etwa die Loge *Les Amis de l'Union Parfaite*,⁴ und sie zu parastaatlichen Institutionen, gleichsam zu einem *instrumentum regni* entwickelt. Nachdem die Toskana seinem Imperium einverleibt war, griff er erneut zu diesem Mittel.⁵ Die zuvor von Napoleon eingesetzte bourbonische Dynastie hatte in diesem Punkt eher die Politik des Großherzogs Ferdinand fortgesetzt, der die Logen aufgelöst und die Freimaurer polizeilich verfolgt hatte.⁶ Schon gegen Ende des Königreiches Etrurien aber formierte sich 1806 in Livorno, maßgeblich angeregt von dem französischen Kriegskommissar Pinet, erneut eine Freimaurerloge,⁷ an der wiederum Juden, unter ihnen der Geschäftsmann Isach Attias, ferner Moisé Coen Bacri, Abram Busnach, Moisé Busnach und Leon Vidal beteiligt waren.⁸ Als Napoleon Anfang Dezember 1807 der etruschen Königin mitgeteilt hatte, dass sie die Toskana zu verlassen habe, gab sich die livornesische Loge den Namen S. Jean d'Ecosse.⁹ Gleichzeitig gründeten französische und toskanische Freimaurer in Florenz eine neue Loge unter dem

¹ Sulamith 1. Jg., 2. Bd., 1. Heft 1807, S. 73-74.

² G. Laras, *Il Sinedrio napoleonico*, in: Di Porto, *Gli ebrei in Toscana*, S. 43.

³ S. Fiorentino, *La giornata d'Austerlitz 1805 (1840)*.

⁴ Archiv der Freimaurerloge zu Livorno (1803).

⁵ Z. Ciufoletti, *Per la storia della massoneria in Toscana*, in: Ders., *Le origini della massoneria in Toscana*, S. 32

⁶ Archiv der Freimaurerloge zu Livorno, S. VI.

⁷ F. Bertini, *La massoneria in Toscana*, in: Z. Ciufoletti, *Le origini della massoneria in Toscana*, S. 121.

⁸ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 4, aff. 43.

⁹ F. Bertini, *La massoneria in Toscana*, S. 124.

programmatischen Namen *Napoleone*.¹ Im Februar 1808 wurde der jüdische Freimaurer Bedaride, von dem es hieß, er sei ein besonderer Experte des Freimaurerwesens, aufgenommen und im April Ehrenmitglied. 1812 trat der jüdische Bankier Graziadio Finzi der Loge bei. Immer wieder besuchten auswärtige Juden die Treffen, und auch toskanische Juden, die einer anderen Loge angehörten, nahmen an den Sitzungen teil, wie etwa der Freimaurer aus Livorno Moisè Miranda oder der Geschäftsmann Jacob Recanati. Aus Neapel erhielt sie Besuch von dem jüdischen Meister der dortigen Loge *Eintracht*, Angelo Finzi, und aus Parma vom Meister der Loge der *Söhne der Minerva*, Salomon David Fontanelle. Im Februar 1813 wohnte der in Triest geborene Meister der venezianischen Loge *Eugenio Adriatico*, Joel Koen, einer ihrer Sitzungen bei, und im Juli 1812 besuchte sie der Meister der Pariser Loge *der unzertrennlichen Freunde*, Samuele Castelnovo.² An einem der letzten Treffen der Loge *Napoleone* im März 1814 nahm der Geschäftsmann Felice Coen aus Florenz mit seinem Neffen Angiolo Coen teil, beide Mitglieder einer im Juli 1809 gegründeten, weiteren Florentiner Loge, die sich zu Ehren der neuen Großherzogin und Schwester Napoleons *Loge Elisa* nannte.³ Während christliche und jüdische Männer innerhalb der Logen einen ungezwungenen und von religiösen Vorurteilen freien Umgang pflegten, konnten sie Beziehungen zu Frauen nur außerhalb der freimaurerischen Praxis pflegen. Dass hierbei im Milieu der Freimaurer auch Beziehungen zwischen christlichen Männern und jüdischen Frauen möglich waren, macht ein Polizeibericht deutlich, in dem es heißt, dass der katholische Freimaurer Pietro Torrigiani, Stadtrat von Florenz und Mitglied des Rates des Departements Arno, der Ehefrau von Graziadio Finzi, Ebreina Finzi, den Hof gemacht habe.⁴

9. Reformen in Preußen

Alle Versuche von Berliner und Königsberger Juden, eine Reform der erniedrigenden und einengenden rechtlichen Bestimmung zu erwirken, waren trotz zögerlicher Unterstützung durch den König nicht zuletzt am Widerstand der Bürokratie gescheitert.⁵ Erst das militärische Desaster von 1806⁶ hatte die politische Klasse zu einer umfassenden Reformpolitik ge-

¹ F. Cristelli, *Storia della loggia 'Napoleone'*.

² F. Cristelli, *Storia della loggia 'Napoleone'*, S. 162, 170, 199, 202f., 205, 207, 209.

³ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 4, aff. 43.

⁴ R. G. Salvadori, *Gli ebrei toscani nell'età della restaurazione*, S. 157.

⁵ I. Freund, *Emanzipation*, S. 33-88

⁶ Zum „Schock der Niederlage“ s. B. v. Münchow/Pohl, *Zwischen Reform und Krieg*, S. 37-48.

nötigt.¹ Das „Chaotische unseres jetzigen Zustandes“, schrieb der nach Königsberg zurückgewichene König Friedrich Wilhelm III. über das preußische Regierungssystem, müsse überwunden werden,² und so berief er den zuvor in Ungnade entlassenen Reichsfreiherrn Karl Friedrich vom und zum Stein (1757–1831) zum leitenden Minister, damit dieser die notwendige Neuorganisation von Regierung und Verwaltung ins Werk setzen könne. Im November 1808 trat eine neue Städteordnung in Kraft, von der auch jüdische Bürger in Berlin und Königsberg profitieren sollten und die an genau jenem Tag in den Berliner Zeitungen bekanntgegeben worden ist, an dem auch über den Abzug der französischen Armee berichtet wurde.³

Diese Städteordnung gab denjenigen Stadtbewohnern, die aufgrund ihres Besitzes das Bürgerrecht, sowie das aktive und passive Wahlrecht erhalten konnten, das Recht, eine Stadtverordnetenversammlung zu wählen. Aus dieser heraus wurden unbesoldete und besoldete Stadträte delegiert, die zusammen den Magistrat bildeten. In Königsberg hatten bis zur Wahl 80 Juden das Bürgerrecht erlangt,⁴ und Samuel Wulff Friedländer (1764–1837), ein Neffe David Friedländers, ist von der Stadtverordnetenversammlung zum Stadtrat gewählt worden.⁵ Mit seinem Berliner Onkel verband ihn nicht nur sein kommunalpolitisches Engagement, sondern auch sein Interesse an einer Reform des Judentums. Beide waren an der Gründung der Zeitschrift *Ha-Meassef* beteiligt.⁶ In Berlin wurde zweihundertfünfundziebzig Juden das Bürgerrecht zuerkannt,⁷ und mit dem Bankier Salomon Veit (1751–1827) gehörte auch ein Jude der Stadtverordnetenversammlung an. Bereits zuvor hatte er bürgerliche Ehrenämter in der Börse bekleidet und sich hohes Ansehen unter Berliner Kaufleuten erworben, darüber hinaus war er als streng religiöses Mitglied auch innerhalb der jüdischen Gemeinde tätig und zum Ältesten gewählt worden.⁸ Die Stadtverordneten wiederum wählten David Friedländer und den als Salomon Moses Levy geborenen und später konvertierten Bankier Ferdinand

¹ B. Vogel, Reformpolitik in Preußen, in: Puhle/Wehler, Preußen im Rückblick, S. 202–223; Dies., Preußische Reformen.

² Zit. nach I. Mieck, Zielsetzung und Ertrag der preußischen Reformen, in: M. Schlenke, Preußen. Beiträge zu einer politischen Kultur, S. 188.

³ BNSgS Nr. 146 vom 6. Dez. 1808.

⁴ Zur Einführung der Städteordnung in Königsberg, s.: F. Gause, Die Geschichte der Stadt Königsberg, Bd. 2, S. 334–340.

⁵ H.-J. Krüger, Die Städteordnung von 1808, in: Zernack, Beiträge zur Stadt- und Regionalgeschichte, S. 209–219.

⁶ H. Dehne, „Der Jargon“, S. 11.

⁷ Damit war jedoch nicht unmittelbar das aktive Wahlrecht verknüpft, s. dazu: S. [Jersch-]Wenzel, Jüdische Bürger, S. 33. Nach A. Bruer waren es 277, Ders., Geschichte der Juden in Preußen, S. 267.

⁸ S. [Jersch-]Wenzel, Jüdische Bürger, S. 36.

Moritz Delmar zum Stadtrat. Friedländer gehörte ferner neben Veit zu den bürgerlichen Honoratioren der Stadt und zu den Generaldeputierten der preußischen Judenschaft.¹

Mit der neuen preußischen Städteordnung hatten die Juden von Berlin und Königsberg 1808 genau jene Rechte erhalten, die Peter Leopold den Juden von Florenz und Livorno bereits im April 1789 durch die Kommunalreform zugestanden hatte.

Nachdem Stein auf Druck von Napoleon entlassen worden war und die neue Regierung von Graf Alexander von Dohna (1771–1831) und Freiherr Karl von Stein zum Altenstein (1770–1840) vornehmlich mit Finanzproblemen beschäftigt war, begann im Sommer 1810 mit der Berufung des Freiherrn Karl August von Hardenberg (1750–1822) zum Staatskanzler eine neue Reformphase.² Diese führte 1812 zum „Edikt, betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate“, das den Juden „gleiche bürgerliche Rechte und Freiheiten mit den Christen“ brachte und sie zu „Einländern und preußischen Staatsbürgern“ erklärte.³

Notwendig geworden war die Reform nicht zuletzt durch die neue Städteordnung, da das Bürgerrecht, das Juden damit erlangen konnten, im Widerspruch stand zu den generellen Verordnungen über die rechtliche Lage der Juden. Daher hatte König Friedrich Wilhelm III. noch im November 1808 den Staatsminister Friedrich Leopold von Schrötter (1743–1815) angewiesen, einen entsprechenden Entwurf auszuarbeiten. Schrötter hatte aus seinen Aversionen gegen Juden keinen Hehl gemacht und noch kurz zuvor ein antijüdisches Pamphlet mit der Randbemerkung versehen, ausrotten ließen sich die Juden zwar nicht, aber wenigstens einschränken könne man sie.⁴ Seine Intentionen verriet er in der Bemerkung, die Juden seien, „unblutig, jedoch auf einmal todtzuschlagen“.⁵ Gerade dieser Schrötter aber legte einen Gesetzentwurf vor, der von dem Grundsatz der gleichen Rechte und Pflichten von Juden und Christen ausging. Der Text ist verschiedenen Ministerien mit der Bitte um Stellungnahmen vorgelegt worden. Diese aber

¹ Ebd., S. 35-44; B. Scheiger, *Juden in Berlin*, S. 320.

² Zu dessen Leben und Werk s. die Biographie I. Hermann, *Hardenberg*.

³ A. Stern, *Die Entstehung des Ediktes vom 11. März 1812*, in: Ders., *Abhandlungen und Aktenstücke* (1885), S. 227-262; I. Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preußen*, 2 Bde., (1912), Abdruck des Gesetzes in: Bd. 2, S. 455; H. Holeczek, *Die Judenemanzipation in Preußen*, in: *Martin/Schulin, Die Juden als Minderheit*, S. 144-150; J. Rohlfes, *Judenemanzipation in Preußen*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 51 (2000), Nr. 5/6, S. 333-348; zur Resonanz in Königsberg s. A. Ajzensztejn, *Die jüdische Gemeinschaft in Königsberg*, S. 199-201. Nach Reinhard Rürup war dieses Edikt „a remarkable law, which to this day must be valued as one of the great documents of the history of emancipation in Europa.“ Ders., *The Toruous and Thorny Path to Legal Equality*, S. 15.

⁴ I. Freund, *Die Emanzipation*, Bd. 1, S. 111.

⁵ H. Jolowicz, *Geschichte der Juden in Königsberg*, S. 119.

gingen erst im Sommer 1810 ein.¹ Obgleich auch Schrötter von den Juden eine Abkehr von überlieferten Gewohnheiten gefordert hatte, lehnte das Finanzministerium den Entwurf ab und beharrte in einer ganz vom intransigenten Jargon eines Friedrich Buchholz geprägten Stellungnahme darauf, dass man nur denjenigen gleiche Rechte und Pflichten zubilligen könne, die sich vom Judentum gelöst hätten und ganz den Ritualgesetzen entsagen würden.² Unterstützung erhielten die Juden hingegen aus dem Innenministerium. Der Leiter der Sektion für Kultus und Unterricht, Wilhelm von Humboldt, verlangte in seinem Gutachten eine unverzügliche und vollkommene „Gleichstellung aller Bürgerrechte und Bürgerpflichten zwischen Christen und Juden“.³ Mit der Ernennung von Karl August von Hardenberg zum Staatskanzler wurde das Gesetzesvorhaben erneut aufgenommen. Die Vorsitzenden der jüdischen Gemeinde von Berlin sandten im Juni und September 1810 Eingaben an die Regierung, in denen sie ihre Hoffnung zum Ausdruck brachten, dass „eine totale Reform ihres bürgerlichen Zustandes, den Einschränkungen, den großen Lasten und den Bedrückungen ein Ende machen würde, welche ihr Leben verbittern und ihre Existenz tagtäglich trauriger“ mache.⁴ Im Oktober bat noch einmal David Friedländer um eine „kurze Audienz“ bei Hardenberg,⁵ der seinerseits davon überzeugt war, dass „die Juden unbedingt den Christen in allen ihren Rechten und Verhältnissen“ gleichgestellt werden müssten.⁶ Im Februar 1811 teilte er auf eine weitere Bittschrift der jüdischen Gemeinde Breslaus dieser mit, dass ein neues Gesetz über die rechtliche Lage der Juden in den preußischen Staaten vorbereitet sei, das, wie er hinzufügte, die „geäußerten Wünsche hoffentlich befriedigen werde“.⁷ Der von dem späteren Historiker Friedrich von Raumer (1781–1873) ausgearbeitete Entwurf ist den Ministerien mit der Bitte um Stellungnahmen zugeleitet worden, und erstmals ist mit David Friedländer auch ein Vertreter der Juden gebeten worden, zu einer Gesetzesvorlage Stellung zu nehmen.⁸ Einwände kamen erneut aus dem Finanzministerium. Anfang März 1812 aber konnte Hardenberg, nachdem die

¹ I. Freund, *Die Emanzipation*, Bd. 2, S. 227-244; A. Stern, *Die Entstehung des Ediktes*, S. 234.

² I. Freund, *Die Emanzipation*, Bd. 2, S. 298-305; zum dezidierten Bezug auf Buchholz, S. 301.

³ I. Freund, *Die Emanzipation*, Bd. 2, S. 269-282; zu Humboldt s. a. H. Liebeschütz, *Judentum und deutsche Umwelt*, in: Ders./Paucker, *Das Judentum in der deutschen Umwelt*, S. 2-9.

⁴ I. Freund, *Die Emanzipation*, Bd. 2, S. 414-419; Zitat S. 416; s. a. H. Liebeschütz, *Judentum und deutsche Umwelt*, S. 10-14.

⁵ I. Freund, *Die Emanzipation*, Bd. 2, S. 420f.

⁶ Ebd., S. 340; s. a. A. Bruer, *Geschichte der Juden*, S. 292.

⁷ I. Freund, *Die Emanzipation*, Bd. 2, S. 427.

⁸ S. Jersch-Wenzel, *Rechtsslage und Emanzipation*, in: *DJGN* Bd. 2, S. 34.

Hindernisse ausgeräumt worden waren, dem König einen revidierten Gesetzentwurf vorlegen. Dieser hat noch einmal entscheidende Änderungen, die sich vor allem auf den Ausschluss der Juden vom Staatsdienst bezogen, in die endgültig Fassung eingebracht, doch am 11. März 1812 unterzeichnete Friedrich Wilhelm III. schließlich das „Edikt, betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate“.¹ Damit löste die neue Verordnung die Bestimmungen des General-Privilegiums von 1750 ab, und die in den Provinzen Brandenburg, Preußen, Pommern und Schlesien lebenden Juden erhielten „gleiche Rechte und Freiheiten“ und wurden zu „preußischen Staatsbürgern“ erklärt.² Vom Staatsdienst indes blieben die Juden weiterhin, wie der König durch seine Ergänzungen durchgesetzt hatte, ausgeschlossen.

Dass mit diesem Gesetz auch Reformen innerhalb der jüdischen Gemeinden und des jüdischen Kultus notwendig wurden, ist nicht zuletzt von David Friedländer gesehen worden, der noch im gleichen Jahr Vorschläge unterbreitete, wie sich die Juden auf die neue Situation einstellen sollten.³ Von den zeitgenössischen Juden ist das Gesetz euphorisch begrüßt worden, und die jüdischen Gemeinden von Berlin und Königsberg richteten „Dankadressen“ an den König.⁴ So hieß es 1812 auch in der in Dessau erscheinenden ersten deutschsprachigen, jüdischen Zeitschrift *Sulamith. Eine Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation*: „Mit dem 11. März hat für unsere Glaubensgenossen, im preussischen Staate, eine neue, glückliche Aera begonnen“.⁵

Auch wenn den Juden damit als ersten Bürgern in Preußen der rechtliche Titel von „Staatsbürgern“ – ein Terminus, der in der juristischen Sprache bis dato noch nicht verwendet worden war – zuerkannt worden ist,⁶ brachte das Edikt von 1812 keine uneingeschränkte Gleichstellung. Der Doppelbegriff „Einländer und preußische Staatsbürger“ blieb in seinem juristischen Status vage,⁷ und da politische Partizipationsmöglichkeiten allein auf lokaler Ebene bestanden, war der Bürgerstatus weniger auf den Staat als vielmehr auf die Wirtschaft und die bürgerliche Gesellschaft bezogen.⁸ Das Reformwerk ist somit unvollendet geblieben. Seine negativen Implikationen freilich sind erst mit „der reaktionären Verwaltungspraxis

¹ A. Bruer, *Geschichte der Juden*, S. 293-297.

² I. Freund, *Die Emanzipation*, Bd. 2, S. 455-459.

³ D. Friedländer, *Ueber die neue Organisation der Judenschaften*, in: *Beiträge zur Geschichte der Jüdischen Gemeinde zu Berlin*, Bd. 6, Berlin 1934.

⁴ E. Lindner, *Patriotismus deutscher Juden*, S. 49f.

⁵ Zit. nach *Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz* (Hg.), *Juden in Preußen*, S. 159.

⁶ R. Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, S. 59.

⁷ A. Herzig, *Die erste Emanzipationsphase*, in: *Freimark/Jankowski/Lorenz, Juden in Deutschland*, S. 141.

⁸ R. Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, S. 60.

nach 1815“ deutlich geworden.¹ Die Paradoxie dieses Edikt lag aber weniger in diesen „Unzulänglichkeiten“,² als vielmehr in der Tatsache, dass die preußischen Juden in dem Moment gleiche Rechte und Pflichten erhalten haben, als so nachdrückliche Befürworter wie Humboldt und Hardenberg ihren politischen Einfluss verloren hatten und das in der Zeit der Aufklärung entwickelte Leitbild von Toleranz von der Idee einer christlich-deutschen Ideologie verdrängt wurde.

Zum Ausdruck kam dieser Wandel der intellektuellen Dispositionen vor allem in der von romantischen Schriftstellern wie Achim von Arnim (1781–1831) oder Clemens Brentano (1778–1842) 1810 mitbegründete „christlich-deutschen Tischgesellschaft“, die sich nicht nur vehement den Reformen von Hardenberg widersetzte, sondern auch die Aufnahme von Juden in ihren Kreis strikt ablehnte.³ So hatte etwa der politische Publizist Adam Müller (1779–1829) im Juni 1811 in seiner Rede vor der „Tischgesellschaft“ die Juden als „Erbfeinde der Christenheit“ und als „Widersacher aller Ordnung“ diffamiert. Nur durch „Verbannung“ dieses „neuerungssüchtigen Volkes“ könne die Tischgesellschaft den „ephemerer Neuerungen der Tageswelt“ widerstehen.⁴ Die Integration der Juden in die bürgerliche Gesellschaft wurde zum bevorzugten „Angriffsziel“⁵ junger Intellektueller. Nachdem Fichte die Begriffe geprägt hatte, erlangte genau jene intellektuelle Haltung ihre hegemoniale Stellung, die in der Grattenauer-Kontroverse herausgebildet und von Buchholz in einem neuen soziologischen Jargon formuliert worden ist. Was die romantischen Schriftsteller dem hinzufügten, war, dass sie ihre antijüdischen Aversionen als Kritik am Philistertum, so ihre diffamierende Bezeichnung der Aufklärung, ausgaben und sie mit Zoten, „dreisten Männerspäßen“ und judenfeindlichen „Greuelgeschichten aus der Vergangenheit“ ausstaffierten.⁶

10. Napoleons Ende

Den Anfang vom Ende des napoleonischen Europa leitete die spanische Aufstandsbewegung von 1808 ein, die mit einer ungeahnten Mobilisierung

¹ R. Rürup, Judenemanzipation und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland, in: Ders., Emanzipation und Antisemitismus, S. 20.

² A. Brammer, Judenpolitik und Judengesetzgebung, S. 67.

³ S. Jersch-Wenzel, Rechtslage und Emanzipation, in: DJGN, Bd. 2, S. 38.

⁴ Zit. nach: G. Oesterle, Juden, Philister und romantische Intellektuelle, in: Athenäum 2 (1992), S. 55–89, hier: S. 67.

⁵ G. Oesterle, Juden, Philister und romantische Intellektuelle, in: Athäneum 2 (1992), S. 73.

⁶ Ebd., S. 59f.

nationaler Leidenschaften Napoleons Herrschaft über Spanien stürzte und im Juni 1812 zur Befreiung von Madrid führte.¹ Dass Bonapartes Armee im selben Jahr auch in Russland vernichtend geschlagen wurde, löste in Preußen patriotische Emotionen aus.² Von preußisch-vaterländischen Vorstellungen ausgehend entwickelten Intellektuelle die „Freiheitskriege“ zu einer deutsch-nationalen Bewegung. Preußen wurde zum Brennpunkt der antinapoleonischen Erhebung. Es bildete den Kern der mit Pathos verkündeten „Selbst-Entdeckung“ der Deutschen als Nation.³ „Die emphatische Sprache der nationalen Poesie“⁴ diente als Stimulus bei der Selbstfindung. Der Befreiungskrieg von 1813 wurde zur Stunde der deutschen Empfindung. Der Philosoph Johann Gottlieb Fichte forderte in einer Rhetorik „erbarmungslosen Ernstes“⁵ die geistige Erhebung der deutschen Nation, der Pädagoge und Politiker Friedrich Ludwig Jahn (1778–1852) rief zur fanatischen Behauptung gegen Frankreich auf und schlug vor, an der Grenze einen unpassierbaren Todesstreifen zu errichten.⁶ Ein Jahr nach dem entscheidenden Sieg über Napoleon schlug der Schriftsteller Ernst Moritz Arndt (1769–1860) vor, in Leipzig ein monumentales Denkmal, so „groß und herrlich“ wie „ein Koloß, eine Pyramide“, zur Erinnerung an die Völkerschlacht zu errichten.⁷ Intellektuelle waren, wie Max Weber notierte, als „Kulturträger“ dafür prädestiniert, die „nationale“ Idee zu propagieren,⁸ sie haben das Bild der deutschen Nation geschaffen, sich auf die Suche nach deren Ursprungsmythen begeben und volkstümliche Traditionen „aufgesucht, wiederbelebt“ und „notfalls erfunden“.⁹

Die von den Intellektuellen intendierte Mobilisierung der Massen war in erster Linie vom Hass auf Napoleon und auf Frankreich geprägt. In

¹ H. Schulze, *Staat und Nation*, S. 201.

² Zum Verhältnis von Nation und Emotion s. den von Etienne François und Jacob Vogel herausgegebenen gleichnamigen Tagungsband.

³ M. Jeismann, *Das Vaterland der Feinde*, S. 48. Zur Bedeutung des Pathos und der „emotionalen Beeinflussung“ s. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* [1921/2] (1972), S. 527f.

⁴ M. Jeismann, *Das Vaterland der Feinde*, S. 75.

⁵ K. H. Bohrer, *Über die Rettung der Ironie. Gibt es eine deutsche Nation? Vortrag auf der Tagung: Dove va la Germania? Rom 1993. Abgedruckt in: Die Tageszeitung vom 20. März 1993.*

⁶ F. Hartweg, *Europa in seinen Regionen. Das Beispiel des deutsch-französischen Grenzraumes. Vortrag auf der Tagung: Nation – Region – Europa der Historischen Kommission zu Berlin, Januar 1993.*

⁷ A. Spitzner, *Deutschlands Denkmal der Völkerschlacht*, S. 42; zit nach: S. Ludwig Hoffmann, *Sakraler Monumentalismus*, in: Koselleck/Jeismann, *Der politische Totenkult*, S. 249-280.

⁸ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 530.

⁹ W. Kaschuba, *Volk und Nation*, in: Winkler/Kaelble, *Nationalismus-Nationalitäten-Supranationalität*, S. 63

zahlreichen aggressiven Gedichten und einer „Serie schauerlichster Totschlagslyrik“ wurde dieser Franzosenhass in einer martialischen Rhetorik und mit chauvinistischen Tönen beschworen.¹ Obgleich sich die Agitation in erster Linie gegen Frankreich richtete, konnte sich diese „Konstruktion der Nation“ auch gegen Juden wenden.² Was diesen vor allem vorgeworfen wurde, war, dass sie, wie es schon der Philosoph Fichte zu Beginn des Jahrhunderts formuliert und Ernst Moritz Arndt 1814 aufgegriffen hatte, einen „Staat im Staate“ bildeten.³ Nur durch den Verzicht auf ihre Religion würden Juden, diese „Krämer, Wechsler und Geldmäkler“ wie Arndt sie nannte, keine Gefahr mehr für das „Teutschtum“ darstellen.⁴ Vor allem polnische Juden waren es, gegen die sich seine Aversionen richteten und die er als „Plage und Pest der Christen“ diffamierte.⁵ Auch Friedrich Ludwig Jahn warf den Juden einen Eskapismus vor, der es unmöglich mache, sie in das Volk zu integrieren.⁶

Trotz dieser unmissverständlichen antijüdischen Äußerungen konzentrierte sich die nationale Erhebung weniger auf die Juden als den inneren Feinden, sondern vielmehr auf Frankreich als dem äußeren Feind.⁷ Auch ein so unermüdlicher Kämpfer gegen Napoleon wie der Schriftsteller und Journalist August von Kotzebue etwa nahm in den Ergänzungsblättern der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Russisch-deutsches Volkblatt* einen Beitrag auf, in dem die Juden der Ostseeprovinzen Russlands für ihre Treue und Anhänglichkeit gelobt wurden.⁸ Juden waren schließlich in großer Zahl ebenfalls von dem neuen deutschen Pathos ergriffen und nahmen mit entsprechendem emotionalen Elan an dem Kampf gegen Frankreich

¹ H. Schulze, *Staat und Nation*, S. 201.

² So der prägnante Titel des von Peter Alter, Claus Ekkehard Bärsch und Peter Berghoff herausgegebenen Sammelbandes: *Die Konstruktion der Nation gegen die Juden*.

³ E. M. Arndt, *Blick aus der Zeit* (1814); nach: P. Pulzer, *Jews and the German State*, S. 16. Nach G. L. Mosse schloss Arndts Vaterlandsliebe jedoch die Menschenrechte mit ein: Juden im Zeitalter des modernen Nationalismus, in: Alter/Bärsch/Berghoff, *Die Konstruktion der Nation gegen die Juden*, S. 16.

⁴ E. M. Arndt, *Blick aus der Zeit*, zit. nach: S. Jersch-Wenzel, *Rechtsslage und Emanzipation*, in: *DJGN* Bd. 2, S. 38f.

⁵ Nach: L. Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*. Bd. 6, S. 186.

⁶ F. L. Jahn, *Deutsches Volkstum*, S. 234; vgl.: P. Pulzer, *Jews and the German State*, S. 15; L. Poliakov hingegen bescheinigt Jahn, gegenüber Juden „verhältnismäßig tolerant“ gewesen zu sein. Ders., *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. 6, S. 188.

⁷ S. Rohrbacher, *Deutsche Revolution und antijüdische Gewalt*, in: Alter/ Bärsch/Berghoff, *Die Konstruktion der Nation gegen die Juden*, S. 37.

⁸ P. Czygan, *Zur Geschichte der Tagesliteratur*, Bd. 1, S. 243.

und Napoleon teil.¹ Nachdem im Februar 1813 in Preußen der Aufruf zur Bildung von Freiwilligenverbänden ergangen war, meldeten sich mehrere hundert, vor allem jugendliche Juden, die sich mit Begeisterung und Patriotismus der preußischen Armee anschlossen.² In einem anonym veröffentlichten Appell sind die Freiwilligen aus der jüdischen Gemeinde von Berlin aufgerufen worden, sich in ihrem nationalen Kampf an David zu erinnern, der den übermächtigen Goliath bezwungen habe.³ Die jungen Juden, die sich in Berlin und Königsberg meldeten, fühlten sich nun nicht mehr als „preußische Juden“, sondern als „jüdische Preußen“.⁴ Auch zeitgenössische Beobachter haben immer wieder auf die große Zahl von jüdischen Kriegsfreiwilligen hingewiesen. Theodor Gottlieb von Hippel (1775–1843) etwa,⁵ der Verfasser des königlichen Aufrufes „An mein Volk“ vom 17. März 1813 und Neffe jenes Hippel, der im Zeitalter der Aufklärung die „beschränktesten Ansichten“ über die Juden geäußert hatte,⁶ bemerkte mit Anerkennung, dass man in allen Freiwilligenbataillonen Juden antreffen könne.⁷ Zentrum der Rekrutierung von preußisch-jüdischen Kriegsfreiwilligen war, neben Breslau, vor allem Berlin.⁸ Die jüdischen Patrioten hatten sich in ihrem Verhalten von derselben nationalen Ideologie leiten lassen wie ihre christlichen Kampfgefährten. Auch das Motiv des patriotischen Kriegers, der sein Leben für das Vaterland opfert,⁹ ist von den Berliner Juden verinnerlicht worden. Ein Delegierter der Gemeinde berichtete dem Staatskanzler Hardenberg im März 1813 etwa, die Berliner Juden hätten die Gelegenheit erkannt, „ihrem Vaterland auch mit ihrer Person und ihrem Blute“ zu dienen.¹⁰ Die preußischen Militärbehörden waren zunächst unsicher, ob und inwiefern sie auch Juden einziehen sollten. So unter-

¹ M. Philippon, Der Anteil der jüdischen Freiwilligen an dem Befreiungskriege, in: MGWJ, N. F. 14 (1906); Ders., Die jüdischen Freiwilligen im preußischen Heere, in: Im deutschen Reich, Berlin, 12 (1906); M. Fraenkel, Der Anteil der jüdischen Freiwilligen, in: Jüdischen Volkszeitung, Breslau, 29 (1922), Nr. 2-9; A. Ajzensztejn, Die jüdische Gemeinschaft in Königsberg, S. 201f.

² H. Fischer, Judentum, Staat und Heer in Preußen, v. a. S. 32-53; E. Lindner, Patriotismus deutscher Juden, v. a. S. 55-104.

³ Zuruf an die Jünglinge (1813); nach: G. L. Mosse, Das deutsch-jüdische Bildungsbürgertum, in: Koselleck, Bildungsbürgertum, Bd. 2, S. 168-180, S. 177.

⁴ H. Jolowicz, Geschichte der Juden in Königsberg (1867), S. 124.

⁵ T. Bach, Theodor Gottlieb Hippel (1863).

⁶ L. Geiger, Geschichte der Juden in Berlin, Bd. 1, S. 141.

⁷ E. Lindner, Patriotismus, S. 99.

⁸ Ebd., S. 65.

⁹ K. Hagemann, Nation, Krieg und Geschlechterordnung, in: GG 22 (1996), S. 562-591; zum Motiv „Heldentod für das Vaterland“ s. v. a. S. 581-583.

¹⁰ E. Lindner, Patriotismus deutschen Juden, S. 65, Anm. 43.

schiedenen sie anfangs zwischen jüdischen Freiwilligen und jüdischen Wehrpflichtigen. Zumindest Kriegsfreiwillige sollten einer Verfügung des Innenministeriums zufolge in die Freikorps aufgenommen werden. Verschiedene Militärbehörden gingen jedoch von sich aus dazu über, auch jüdische Soldaten zu rekrutieren, bis im September 1814 ein neues Wehrgesetz bestimmte, alle „Eingeborenen Preußens“ im Alter von 20 Jahren, einschließlich der Juden, die mit dem Edikt von 1812 preußische Staatsbürger seien, zum Militärdienst einzuziehen.¹

Zahlreiche Juden machten innerhalb ihrer militärischen Formationen rasch Karriere, und nicht wenige erhielten Auszeichnungen.² Sie machten somit Erfahrungen, die die Identifikation der Juden mit Deutschland verstärkte und nachhaltig die kollektive Erinnerung im deutschen Judentum prägen sollte. Eine der prägnantesten Laufbahnen, die ein Jude im preußischen Heer hatte nehmen können, war diejenige von Meno Burg, der im Mai 1813 zum Unteroffizier befördert, im gleichen Jahr wegen seiner Religionszugehörigkeit zwar noch nicht zum Offizier ernannt, schon 1814 aber als Lehrer an der Artillerie-Brigadeschule eingestellt und später zum Major ernannt wurde.³

Einen Einblick in die patriotischen Empfindungen und die subjektiven Erfahrungen des Kriegsalltages bieten die Feldpostbriefe des 1794 geborenen Benjamin Mendelssohn aus Berlin, der seit 1811 Medizin studierte und sich im März 1813 als Freiwilliger gemeldet hatte, sowie jene Briefe, die er von seinen Eltern erhielt.⁴ Seine Texte entsprachen mit ihrer anti-französischen Rhetorik ganz dem zeitgenössischen Duktus und offenbarten den impulsiven preußischen Patriotismus dieses Enkels von Moses Mendelssohn. Bestärkt wurde Benjamin Mendelssohn in seiner vaterländischen Haltung von seinen Eltern.⁵ Seine Mutter ermahnte ihn, seine Pflicht zu tun, damit er als „deutscher“ Mann künftig nicht der Feigheit geziehen werden könne, und sein Vater griff das Motiv des Heldentodes auf und

¹ H. Fischer, *Judentum, Staat*, S. 32-37.

² M. Messerschmidt, *Juden im preußisch-deutschen Heer*, in: Nägler, *Deutsche Jüdische Soldaten*, S. 39-41. Für Königsberg s. a. H. Jolowicz, *Geschichte der Juden in Königsberg*, S. 124.

³ Zu den Erfahrungen Burgs und zu dessen Umgang mit den Anfeindungen, denen er als Jude ausgesetzt war s. dessen Autobiographie: M. Burg, *Geschichte meines Dienstlebens*.

⁴ E. Lindner, *Patriotismus*, S. 81-84, Abdruck 365-370.

⁵ So zeigen die Briefe ein Bild von Männlichkeit, das Karen Hagemann generell für die antinapoleonischen Erhebung Preußens nachgewiesen hat: Dies., *Nation, Krieg und Geschlechterordnung*, in: GG 22 (1996), S. 574-583.

erinnerte ihn an die Tugenden, die ein „Vaterlandvertheidiger“ zeigen müssen: Muth und „freywilliges Hingeben des Lebens“.¹

Das Engagement von Juden an der neuen nationalen Bewegung ging über die aktive Teilnahme am Krieg hinaus. Eine Reihe von jüdischen Autoren drückte ihren Patriotismus und ihre Vaterlandsliebe in Flugschriften aus. Der Jurastudent Heinrich Steinmann rief in seinem Appel die „Jünglinge jüdischer Nation“ auf, ihr „Blut“ für die Rettung des Vaterlandes einzusetzen,² und die beiden jüdischen Studenten Eduard Kley (1789–1867) und Karl Siegfried Günsburg (1788–1860) richteten ihren pathetischen Aufruf an die gesamte preußische Jugend.³ Auch in den jüdischen Vereinen wurde für den Krieg mobilisiert. Abraham Asch hielt 1815 im *Verein für jüdische Geschichte und Literatur* in Berlin einen Vortrag, in dem er an die „wahre Vaterlandsliebe“ appellierte und gleichfalls das Motiv des Todes für das Vaterland aufgriff.⁴ Die *Gesellschaft der Freunde* organisierte in ihrer Versammlung im März 1813 eine Spendensammlung zur Bewaffnung freiwilliger Krieger,⁵ und der Älteste der Berliner Gemeinde Ruben Samuel Gumperz (1769–1851) stiftete ebenso eine erhebliche Summe wie die jüdische Kaufmannschaft der Stadt.⁶

Darüber hinaus stellten jüdische Ärzte ihre Dienste zur Verfügung, um die Verwundeten zu versorgen.⁷ Im April 1813 berichtete Rahel Varnhagen über eine Hilfsaktion für die Lazarette, bei der Wäsche, Betten und Gelder gesammelt wurden.⁸ Eine „Frauenhilfsaktion“, an der auch Henriette Herz teilnahm.⁹ Die Juden würden spenden „was sie nur besitzen,“ schrieb Rahel Varnhagen und fügte an: „Gäben doch die Christen so wie die Juden! dann wäre hier wenigstens keine Noth“.¹⁰ Die Königsbergerin Betty Hirsch, Mitbegründerin des Frauenvereins zur Unterstützung bedürftiger Soldatenfrauen, ist für „ihre aufopfernde Hingabe bei der Pflege“ der „verwundeten Krieger“ mit einer Medaille ausgezeichnet worden.¹¹

Auch in den Synagogen von Berlin und Königsberg wurde des Kampfes für das deutsche Vaterland gedacht. Im März 1813 hatte die Regierung die

¹ E. Lindner, *Patriotismus*, S. 365f.

² Ebd., S. 57f.

³ Ebd., S. 58f.

⁴ Ebd., S. 57.

⁵ L. Lesser, *Chronik der Gesellschaft*, S. 57.

⁶ H. Fischer, *Judentum, Staat*, S. 39.

⁷ E. Lindner, *Patriotismus*, S. 85-87.

⁸ Rahel-Varnhagen. *Gesammelte Werke*, Bd. 5, S. 48.

⁹ E. Lindner, *Patriotismus*, S. 88.

¹⁰ Rahel-Varnhagen. *Gesammelte Werke*, S. 48; vgl. H. Fischer, *Judentum, Staat*, S. 39.

¹¹ H. Jolowicz, *Geschichte der Juden in Königsberg*, S. 124.

christlichen Kirchen angewiesen den königlichen Aufruf *An mein Volk* zu verlesen, nicht aber die jüdischen Gemeinden. Selbst ein orthodoxer Rabbiner wie Meyer Simon Weyl (1744–1826) hat jedoch aus eigener Initiative und „mit tiefer Ergriffenheit“ in der Synagoge in der Berliner Heider-
euterergasse die Proklamation Friedrich Wilhelms III. vorgetragen, die Freiwilligen gesegnet und in seiner Predigt für den göttlichen Schutz des Heeres und den Sieg und die „Wohlfahrt des Landes“ gebetet.¹ Auch in Königsberg segnete der Rabbiner Lewin Joseph Saalschütz im April 1815 anlässlich der Einweihung der Synagoge fünfzehn Kriegsfreiwillige, sprach von einem „heiligen Krieg“, bei dem die Juden nicht zurückstehen dürften.²

Die gegenseitige Anerkennung jüdischer und christlicher Patrioten in dieser Zeit zeigte sich nicht zuletzt darin, dass die Angehörigen beider Religionen am Jahrestag der Völkerschlacht von Leipzig die Gotteshäuser der jeweils anderen Religion besuchten. So nahmen zahlreiche Christen am jüdischen Gottesdienst in den Synagogen teil, wie umgekehrt viele Juden sich zum Gebet in die christlichen Kirchen begaben.³ So gab es, wie George L. Mosse bemerkte, viele Anzeichen dafür, dass „das Verhältnis der Juden zum Nationalismus“ und „des Nationalismus zu den Juden“ „ein positives sein könnte. Die Erfahrungen der Freiheitskriege waren ihm zufolge „gute Vorzeichen für die gerade emanzipierten Juden“.⁴

Ein ganz anderes Ende nahm die napoleonische Herrschaft in der Toskana. Hier war die Befreiung von der französischen Besetzung mit erneuten Ausbrüchen antijüdischer Gewalt verbunden. Für die Juden Livornos wurde das Ende der napoleonischen Zeit zu einem Ende mit Schrecken. Im Januar 1814 waren Truppen des ins Lager der Alliierten gewechselten Königs von Neapel, Gioacchino Murat (1767–1815), in Florenz und Mitte Februar in Livorno einmarschiert. Wenig später legten englische Kriegsschiffe im Hafen der Stadt an. Aus Sorge vor antijüdischen Ausschreitungen in der Hafenstadt hatten sich einzelne Juden nach Florenz begeben, weil sie sich in der Hauptstadt sicherer fühlten.⁵ Daniel De Medina, ein Verwandter des gleichnamigen Jakobiners und Mitglied des Konsistoriums Mediterraneo, hat in einem detaillierten Tagebuch seine Erfahrungen in

¹ E. Lindner, *Patriotismus*, S. 62.

² H. Fischer, *Judentum, Staat*, S. 38.

³ K. Hoffmann, *Des Teutschen Volkes Feuriger Dank* (1815), S. 259; nach: G. L. Mosse, *Juden im Zeitalter des modernen Nationalismus*, in: Alter/Bärsch/Berghoff, *Die Konstruktion der Nation*, S. 16.

⁴ G. L. Mosse, *Juden im Zeitalter des modernen Nationalismus*, ebd.

⁵ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 18, aff. 413.

der Zeit der neapolitanischen Besetzung von Livorno festgehalten.¹ Schon in den Tagen vor der Ankunft der Truppen aus Neapel hatten die Vorsitzenden des Konsistoriums für die Aufstellung eines entsprechenden Wachbataillons gesorgt. Nachdem bekannt geworden war, dass unter der toskanischen Landbevölkerung beim Durchzug der Soldaten antijüdische Äußerungen vorgefallen waren, wiesen die Vorsitzenden des Konsistoriums die Juden von Livorno an, sich beim Einzug der Truppen vorsichtshalber in ihre Häuser zurückzuziehen. Am Freitagabend hatte sich auf dem Platz vor der Synagoge, als zahlreiche Juden zum Gottesdienst zusammengekommen waren, eine Menge gebildet, um die Symbole und Insignien der französischen Herrschaft zu verbrennen. Anschließend zogen die Demonstranten vor das Logenhaus der Freimaurer und entfachten schließlich im jüdischen Wohnviertel einen Tumult. Einzelne Juden, die sich in den folgenden Tagen auf den Straßen sehen ließen, wurden beschimpft und beleidigt, und Joseph Attias, der den Aufmarsch der Soldaten auf dem zentralen Platz von Livorno besuchen wollte, wurde von der Menge misshandelt. Ein kleiner bewaffneter Haufen hatte die Pforten des jüdischen Friedhofes demoliert. In den Straßen der Stadt sind immer wieder Rufe „Tod den Juden“ zu hören gewesen. Auch ein städtischer Arzt, so hieß es, habe zur Ermordung der Juden aufgerufen, ein Gerücht, gegen das sich der Beschuldigte jedoch öffentlich zur Wehr setzte. Wegen der wiederholten Übergriffe auf die jüdische Bevölkerung ließen die Machthaber bekannt geben, dass jeder, der andere Menschen beleidige und in seiner Ehre verletze, unverzüglich verhaftet werde. Auch dieses Mandat konnte jedoch den antijüdischen Ausschreitungen keinen Einhalt gebieten.

Während das Ende der Herrschaft von Napoleon in der Toskana somit erneut zu einem Ausbruch antijüdischer Gewalt geführt hatte, schien sich für die Juden von Berlin und Königsberg, trotz des intellektuellen jüdenfeindlichen Klimas, das sich in den Jahren zuvor herausgebildet hatte, ein Weg anzubahnen, als gleichberechtigte Partner an dem neuen Projekt der Nation teilzunehmen.

¹ ACIL, filza D, Concistorio N° 49, vollständig und mit Dokumentenanhang abgedruckt in: G. Laras, *L'occupation de Livourne et le Journal de Daniel de Medina* (fevrier - avril 1814), in: *Revue des Etudes Juives*, 133 (1974), S. 157-224.

11. Erfahrungsschübe in einer Zeit politischer Umwälzungen

Beide Länder waren von den politischen Veränderungen in der Folge der Französischen Revolution erfasst, und sowohl in der Toskana als auch in Preußen hat vor allem der Krieg tiefgreifende politische und kulturelle Umbrüche hervorgerufen. Die jüdische Bevölkerung ist in beiden Ländern in eine zwiespältige Lage versetzt worden. Sie musste sich zwischen der Loyalität zur traditionellen Dynastie, ihrem „Bündnis mit der Zentralgewalt“¹ einerseits und ihrem Interesse an einer Integration in die bürgerliche Gesellschaft sowie an den neuen politischen Ideen von Gleichheit und Freiheit andererseits entscheiden. Trotz der Hindernisse, die den französischen Juden in der Revolution in den Weg gelegt und trotz der Verzögerung, mit der die Juden als gleichberechtigte Bürger anerkannt wurden, sollte die Deklaration der Menschenrechte und die im September 1791 verkündete Verfassung zum Ausgangspunkt eines neuen politischen Selbstverständnisses des europäischen Judentums werden. Die außergewöhnliche Wirkungsgeschichte, die die Erklärung der Menschenrechte unter der jüdischen Bevölkerung erfahren sollte, wurde noch dadurch verstärkt, dass in der zeitgenössischen Kunst diese Deklaration auf Tafeln dargestellt wurde, die ikonographisch den mosaischen Gesetzestafeln entsprachen.²

Sowohl in Berlin und Königsberg als auch in Florenz und Livorno waren es vor allem Teile der jüngeren Generation der jüdischen Bevölkerung, die sich die neue politische Sprache angeeignet haben und mit der neuen Politik sympathisierten. Die Mehrheit der jüdischen Gemeinden und das jüdische Establishment aber blieb gegenüber den Versprechungen der Politik ebenso skeptisch wie gegenüber der neuen politischen Rhetorik. Die Ähnlichkeiten der politischen Position der jüdischen Oberschichten zeigten sich vor allem in den Lebenswegen der Vorsitzenden der jüdischen Gemeinden von Berlin und Florenz, David Friedländer und Cesare Lampronti, die beide der um 1750 geborenen Generation angehörten. In ihrer Jugend waren sie von der Aufklärung mit ihren jeweils unterschiedlichen Bedingungen in Berlin und Florenz geprägt. Die Zeit der Revolution erlebten sie, als sie mit etwa vierzig Jahren bereits in ihrer beruflichen Situation etabliert waren und ihre politische Sozialisation hinter sich hatten. Sowohl Cesare Lampronti als auch David Friedländer setzten sich für die Verbesserung der Lage der Juden in ihren Ländern ein, und beide waren überaus zurückhaltend gegenüber der neuen revolutionären Sprache.

Andere Erfahrungen machte die in den sechziger Jahren geborene Generation, die in der Zeit der sich radikalierenden Aufklärungsbewegung

¹ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1947/1971) S. 157.

² Abb. in: U. M. Kapón, E. Romero Castelló, *Die Juden in Europa*, S. 77.

aufwuchs. Unter dieser fanden sich Anhänger der Revolution und Napoleons. Angehörige dieser politisierten Generation waren es auch, die sich für eine Reform der jüdischen Tradition einsetzten. In Berlin entwarf der 1767 geborene Buchhändler Saul Ascher in seinem *Leviathan* eine radikale Umwandlung der jüdischen Kultur und Religion,¹ und in Livorno schrieb der 1761 geborene Sprachlehrer Aron Fernandes, einer der ersten Jakobiner der Hafenstadt, über eine grundlegende Veränderung des jüdischen Kultus und der jüdischen Erziehung.² Obgleich Fernandes und Ascher zu ganz ähnlichen Positionen gelangten, machten beide innerhalb der jüdischen Gemeinden ihrer Länder höchst unterschiedliche Erfahrungen. Zwar ist der erste Band von Fernandes Werk noch gedruckt worden, das jüdische Establishment von Livorno aber verhinderte sowohl die Auslieferung desselben als auch den Druck der weiteren projektierten Bände. Saul Ascher hingegen konnte in Berlin seine Vorschläge ungehindert publizieren, auch wenn sie unter seinen jüdischen Zeitgenossen relativ geringe Beachtung fanden.³ Was Ascher und Fernandes verband, war, dass sie nur für eine Minderheit innerhalb der jeweiligen jüdischen Bevölkerung sprachen.

Napoleon ließ sich in zeitgenössischen Darstellungen als Befreier der Juden und als Beschützer aller Religionen feiern,⁴ und zu dem Dekret, mit dem er den Sanhedrin einberief, erschien eine ikonographische Huldigung an Napoleon, die ihn zu einem Emblem für die Erneuerung der jüdischen Religion stilisierte.⁵ Der überwiegende Teil der jüdischen Bevölkerung blieb dennoch in beiden Ländern skeptisch gegenüber Napoleon und dem Sanhedrin. Damit unterschied sich die Einstellung preußischer und toskanischer Juden erheblich von der Haltung derjenigen Juden, die in den von Bonaparte neu zugeschnittenen Ländern lebten. Nachdrückliche Unterstützung erfuhr Napoleon vor allem in dem von ihm begründeten Königreich Westfalen.⁶ Israel Jacobson z. B. sah in Napoleon den Befreier der Juden und schickte ihm nach der Einberufung der jüdischen Notabelnversammlung eine Denkschrift zu.⁷ Dieselbe Haltung nahm auch die Redaktion der

¹ S. Ascher, *Leviathan* (1792).

² A. Fernandes, *Progetto filosofico per una completa riforma del culto ebraico* (1814); s. dazu L. E. Funaro, „Un governo avaro e mercantile“, in: *Studi Storici* 31 (1990), S. 481-510, v. a. S. 500f; s. a. B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, in: *RMI* 50 (1984), S. 812.

³ W. Grab, Saul Ascher, in: *JIDG* 6 (1977), S. 144.

⁴ Eine weise Regierung schützt alle Religionen. Bonaparte verkündet die Religionsfreiheit, 1802, Abb. in: E. Barnavi, *Universalgeschichte der Juden*, S. 158.

⁵ Napoléon le Grand rétablit le culte des Israelites, le 30 Mai 1806. Abb. in: *Jüdisches Lexikon*, Bd. 2, Berlin 1927, Sp. 761/2.

⁶ A. Herzig, *Judentum und Emanzipation in Westfalen*; H. Berding, *Die Emanzipation der Juden in Westfalen*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 23 (1983), S. 23-50.

⁷ I. Jacobson, *Les premiers pas de la nation juive* (1806).

Zeitschrift *Sulamith* ein, in der nach Abschluss des Sanhedrin ein enthusiastischer Bericht über diese Versammlung erschienen war.¹

Sowohl in der Toskana als auch in Preußen erlangten die Juden in der französischen Zeit ihre erste rechtliche Gleichstellung.² Während in der Toskana das Prinzip der rechtlichen Gleichheit mit der Einführung des Code Napoleon 1808 verkündet wurde und sich vor allem Elisa Bonaparte für die Gleichberechtigung der jüdischen Bevölkerung einsetzte, wurden die preußischen Juden mit dem Edikt von 1812 als preußische Staatsbürger anerkannt.

Aber weniger diese Gemeinsamkeiten waren es, die die Entwicklungen beider Länder in der Zeit von der französischen Revolution bis zum Ende der napoleonischen Herrschaft auszeichneten, als vielmehr die Unterschiede, die aus den verschiedenartigen politischen Entwicklungen resultieren. Die Toskana war bereits seit 1796 von französischen Besatzungen betroffen und ist später ganz im napoleonischen Imperium aufgegangen, während Preußen nur vorübergehend und nie vollständig von Frankreich besetzt war und als Staat, wenn auch auf die Hälfte seines Gebietes reduziert, erhalten blieb. Die Erfahrungen der Juden wiederum waren vor allem von zwei anderen Faktoren geprägt. Während die Situation in Preußen in erster Linie von einem Umbruch des kulturellen Klimas und einer neuen antijüdischen Feindseligkeit von Teilen des Bildungsbürgertums geprägt war, wurden die toskanischen Juden erneut Ziel einer verschärften Aggressivität der Unterschichten. Die noch von der Aufklärung geprägten Intellektuellen in Preußen hatte um 1800 ihre kulturelle Hegemonie verloren. Die Bereitschaft, sich mit Juden als den Angehörigen einer anderen Kultur auseinanderzusetzen und sie in die Gesellschaft zu integrieren, war geschwunden; das von aufgeklärten Intellektuellen entwickelte Leitbild von Toleranz wurde von einer christlich-deutschen Ideologie verdrängt, die alles Fremde auszuschließen suchte. Zum Ausdruck kam dieser Wandel der intellektuellen Dispositionen in einer neuen Unduldsamkeit gegenüber der jüdischen Bevölkerung und in einem neuen, nicht mehr religiös begründeten Hass auf die Juden. Der verächtliche Ton, mit dem die junge Generation von Intellektuellen über die Aufklärung sprach, richtete sich nun auch dezidiert gegen Juden als Teilhaber an dieser Kultur. Auf der politischen Arena sollte diese neue Judenfeindschaft ein verhängnisvolles Potential entfalten. Die Paradoxie der Erfahrungen, die die Juden in Preußen machten, lag vor allem darin, dass sie in dem Augenblick ihre Anerkennung als Staatsbürger gefunden hatten, in dem die Widersacher ihrer Integration in die bürgerliche Gesellschaft das kulturelle Klima bestimmten. Den Einbruch mar-

¹ D. Sorkin, *The Transformation of German Jewry*, S. 80f, 199 Anm. 7.

² A. Herzig, *Die erste Emanzipationsphase*, in: Freimark/Jankowski/Lorenz, *Juden in Deutschland*, S. 130-147.

kierte vor allem die Grattenauer-Kontroverse, in der die Feindseligkeit gegenüber den Juden in einer neuen Radikalität formuliert wurde und die in den antijüdischen Pamphleten von Buchholz ihren neuen soziologischen Jargon gefunden hatte.

Bezeichnend war vor allem das Theorem der *Verschwörung des Weltjudentums*, des angeblichen Versuchs der Juden, die Herrschaft über die Welt zu erlangen, ein Motiv, das im Zusammenhang mit dem Sanhedrin in der europäischen Öffentlichkeit auf Resonanz stieß. In dem Bericht der Berliner Zeitschrift *Der Freimüthige* über den „Juden-Convent in Paris“ klingt die Möglichkeit einer solchen Interpretation an, wenn der Autor besorgt darauf hinweist, dass der „Sanhedrin der Juden im Französischen und Italienischen Reiche“ als „Vorspiel einer allgemeinen Judenvereinigung“ gedeutet werden könne.¹ Von Florenz aus fand tatsächlich ein Schreiben seine Verbreitung in Europa, in dem die Juden als die entscheidenden Drahtzieher einer internationalen Verschwörung erklärt wurden. Der ehemalige französische Jesuitenpater Abbé Augustin Barruel hatte 1797/98 im Londoner Exil seine vierbändigen Erinnerungen an die Geschichte des Jakobinismus veröffentlicht,² in der er die Französische Revolution als Gipfel einer weitausholenden Konspiration darstellte. Ihren geheimen Ursprung habe sie im Templerorden gehabt und ausgeführt worden sei sie von französischen Jakobinern und deutschen Illuminaten. Jean-Baptiste Simonini aus Florenz schrieb daraufhin an Barruel, dass ihm die entscheidenden Hintermänner dieser Verschwörung entgangen seien: die Juden. Diese seien das Zentrum einer internationalen Konspiration, sie hätten zu diesem Zweck die Freimaurerlogen gegründet und darüber hinaus bereits weite Teile der christlichen Kirche unterwandert.³

Der Rigorosität, mit der Simonini die Juden diffamierte, entsprach die Brutalität, mit der Teile der toskanischen Unterschichten gegen die Juden vorgingen. Die politischen Erschütterungen nach 1789 haben in der Toskana zu einer neuen Qualität der plebejischen antijüdischen Gewalt geführt. Auch wenn die toskanischen Unterschichten nicht erst seit 1790 durch ihre Feindseligkeit gegen Juden hervorgetreten waren und immer wieder auch eine große Gewaltbereitschaft an den Tag gelegt hatten, eskalierte in der

¹ *Der Freimüthige* oder Ernst und Scherz Nr. 185 vom 15. September 1806.

² A. Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* (1797); dt.: *Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Jakobinismus* (1800–1803); s. dazu: D. Groh, *Die verschwörungstheoretische Versuchung* in: Ders., *Anthropologische Dimensionen der Geschichte*, S. 267–304, v. a. S. 291–295; nach Groh begann mit Barruels Werk „ein neues Kapitel in der Geschichte der Konspirationstheorie.“

³ Nach J. R. v. Bieberstein, *Die These von der Verschwörung*, S. 161f; S. Rohrbacher, M. Schmidt, *Judenbilder*, S. 203–205.

›Viva-Maria‹-Bewegung von 1799 eine bisher nicht erreichte Stufe von Aggressivität.

Das Ende der napoleonischen Herrschaft ist in der Toskana noch einmal von einem Ausbruch antijüdischer Gewalt der Unterschichten begleitet gewesen, während in Preußen der Kampf gegen Frankreich zu einer Mobilisierung der Gesellschaft führte, in die zunächst Juden einbezogen waren. Die Paradoxie der jüdischen Lage in Berlin und Königsberg bestand darin, dass sie mit genau jener Ideologie am Kampf gegen Frankreich als dem äußeren Feind beteiligt waren, die sich nur allzu leicht gegen sie selbst als den inneren Feinden richten konnte. Sie waren an der *nationalen Erhebung* beteiligt und verinnerlicht den deutschen Patriotismus, obgleich die Wortführer der neuen Ideologie ihnen gegenüber feindselig eingestellt waren. Die militärischen Auszeichnungen, die preußische Juden in diesem Krieg für die Nation erhalten hatten, sollten einen festen Platz im Gedächtnis der deutschen Juden behalten und eine folgenreiche Wirkungsgeschichte entfalten.

In beiden Ländern stellte die Nation als das neue Projekt der politischen Klasse gleichsam eine Hinterlassenschaft des napoleonischen Zeitalters dar, und in beiden Ländern waren Juden daran beteiligt. Während sich aber das neue nationale Empfinden in Preußen in erster Linie im Kampf gegen Frankreich herausbildete, sollte sich in der Toskana das neue nationale Selbstverständnis zuerst innerhalb der Relikte jener Institution der napoleonischen Herrschaftspraxis artikulieren, an der Juden in hohem Maße beteiligt waren, den Freimaurerlogen. Träger dieser neuen politischen Bewegung war in beiden Ländern vor allem die Jugend von 1814, also jene kurz vor oder in den Jahren um 1789 geborene Generation, die die euphorische Phase der Revolution nicht mehr erlebt hatte, sondern ihre politische Sozialisation im Zeichen des Krieges und seiner Schrecken erfuhr. Vor allem die Angehörigen dieser Generation waren es, die sich in Preußen freiwillig zum Kampf gegen Frankreich meldeten, und die in den Geheimgesellschaften der Toskana zum Kern der neuen nationalen Bewegung wurden.

Henriette Herz, die sich von 1817 bis 1819 in Italien aufhielt, erlebte die von ihr so titulierte „schönen Tage der Erhebung“ somit nicht in Berlin, sondern wurde Zeugin der politischen Entwicklung in der Toskana. In Florenz hatte sie beispielsweise eine Frau kennengelernt, die an der ›Viva-Maria‹-Bewegung von 1799 beteiligt war. Die antijüdische Gewalt des „Aretinischen Landvolks“ hatte Henriette Herz indes nicht wahrgenommen und noch Jahre später sah sie diese Frau als eine der „interessantesten Persönlichkeiten“ an.¹

¹ H. Herz in *Erinnerungen*, S. 194.

Zu denjenigen, die sowohl die deutschen als auch die italienischen Verhältnisse kennen gelernt hatten, gehörte der in Berlin als Jude geborene, 1805 konvertierte Jakob Salomon Bartholdy (1779–1825). Zunächst hatte er in Wien als Oberleutnant der Landwehr gegen Napoleon gekämpft, bis er 1813 in das Büro des Staatskanzlers Hardenberg wechselte. Nach dem Wiener Kongress ging er als preußischer Generalkonsul nach Rom und Florenz. Bartholdy gehörte einer Generation an, die in ihrer Kindheit noch Zeuge der Revolution geworden war und in ihrer Jugend in diese politische Bewegung eintrat. Vom Befreiungskampf Tirols, dem er eine umfassende historische Darstellung widmete, sprach er als dem „letzten Denkmale germanischen Muthes“.¹ „Wir haben in Europa“, heißt es darin, „die Epoche erreicht, wo man wieder gelernt, was man über hundert Jahre vergessen zu haben schien: daß die Kraft des Krieges“, und hier zitiert Bartholdy aus der maßgeblich von ihm verfassten preußischen Landsturm Verordnung von 1813,² „auf dem Willen des Volkes beruht“ und dass „jede standhafte Nation“ unbesiegbar sei.³

Bartholdy hatte den heroischen Jargon der Zeit und die Begriffe der neuen Politik mitgeprägt. Die Ausdrücke der Gewalt, die das Vokabular der preußischen Patrioten bestimmten, ließen sich jedoch problemlos auf eine antijüdische Rhetorik übertragen, die wiederum nur allzu leicht in Gewalt gegen Juden umschlagen konnte. Paradoxerweise aber war es nicht Preußen, sondern die Toskana, wo antijüdische Unruhen ausgebrochen waren.

¹ J. S. Bartholdy, *Der Krieg der Tyroler* (1814).

² R. Ibbeken, *Preußen 1807-1813*, S. 401.

³ J. S. Bartholdy, *Der Krieg der Tyroler*, S. X.

Teil III

Politische Partizipation: Liberalismus und Nationalstaat

1. Neue Verhältnisse nach dem Wiener Kongress

Nachdem Napoleon im Oktober 1813 bei Leipzig vernichtend geschlagen worden war und preußische, russische sowie österreichische Truppen im März 1814 in Paris eingezogen waren, musste Napoleon im April zugunsten von Ludwig XVIII. (1755–1824), dem neuem König einer konstitutionellen Monarchie und dem Bruder des hingerichteten Königs Ludwig XVI., abdanken. Im Mai 1814 unterzeichneten die Alliierten und Frankreich den „Friedenstraktat“ von Paris, in dem festgehalten wurde, dass die Staaten Deutschlands durch ein „föderatives Band“ vereinigt werden sollten. Italien, für den österreichischen Außenminister Klemens Wenzel Fürst Metternich (1773–1859) lediglich ein geographischer Begriff, sollte, sofern es nicht unmittelbar dem österreichischen Imperium zugeschlagen wurde, aus souveränen Staaten bestehen.¹ Für die Toskana bedeutete dies, dass Großherzog Ferdinand III. als legitimer Herrscher nach Florenz zurückkehren konnte. Die Versuche der ehemaligen Königin Maria Luisa, den Thron für sich zu beanspruchen, waren auf dem Wiener Kongress abgewehrt worden.² Preußen ist aus diesem als ein grundlegend veränderter Staat hervorgegangen. Aus dem Preußen des Friedens von Tilsit wurde ein Land mit neuen Provinzen im Rheinland, in Westfalen und Sachsen, ein erheblich vergrößerter Staat mit sehr heterogenen Gebieten und erheblichen konfessionellen Unterschieden.

Aufgrund der zwiespältigen Erfahrungen, welche die jüdische Bevölkerung in der Toskana mit der Politik Napoleons gemacht hatte und wegen des wirtschaftlichen Niedergangs in Folge der französischen Politik, begrüßte die Mehrheit der toskanischen Juden die Rückkehr zu den alten Verhältnissen. Die Machtübernahme durch den Beauftragten Ferdinands III., Giuseppe Rospigliosi, und der Abzug der Truppen Neapels am 1. Mai 1814 wurden mit einem zeremoniellen Akt und zahlreichen öffentlichen

¹ KpBZ Nr. 70 vom 11. Juni 1814; BNSgS Nr. 70 vom 11. Juni 1814.

² F. Pesendorfer, Ein Kampf um die Toskana, S. 417-425. Für die Situation der Juden im Italien der Restaurationszeit s. a. F. Della Peruta, Gli ebrei nel Risorgimento, in: Vivanti, Gli ebrei in Italia, Bd. 2, S. 1139-1142.

Festveranstaltungen vollzogen. Den höfischen Huldigungsfesten gemäß waren die Straßen von Florenz am Abend hell erleuchtet, in den Theatern der Stadt fanden zahlreiche Aufführungen statt und auf dem Turm des Palazzo Vecchio wurde ein Feuerwerk gezündet.¹ Vor allen anderen Stadtteilen, so heißt es in einem anonymen Tagebuch über die Festveranstaltungen, zeichnete sich das Ghetto aus, wo eine große Menschenmenge durch das Viertel zog und die Luft mit Hochrufen auf Ferdinand erfüllte.² Am 8. Mai feierte die jüdische Gemeinde von Livorno die Rückkehr Ferdinands an die Macht in der zu diesem Zweck festlich geschmückten Synagoge.³ Zu den Begrüßungsgaben, die dem Großherzog überreicht wurden, gehörte auch ein Gedicht im Stil höfischer Huldigungstexte des noch jungen jüdischen Schriftstellers Sansone Uzielli.⁴ Erst am 17. September 1814 aber traf Ferdinand III. in der Toskana ein. Sein Empfang in Florenz folgte dem traditionellen Zeremoniell und dem ikonographischen Programm früherer höfischer Feste. Begrüßt an der Porta S. Gallo zog er zum Markusplatz, wo ein Amphitheater und eine von allegorischen Figuren umgebene Statue errichtet war.⁵ Schon am 1. August hatte Cesare Lampronti als Vertreter der jüdischen Gemeinde dem Bürgermeister von Florenz Girolamo Bartolommei mitgeteilt, dass die Juden der Stadt ihrer Freude über die Rückkehr von Ferdinand Ausdruck verleihen möchten und daher nicht nur das Ghetto ausschmücken, sondern auch Spenden für ärmere junge Frauen der Stadt geben wollten, ein Vorschlag, auf den die Stadt bereitwillig einging. Das jüdische Viertel wurde, wie es Cesare Lampronti beschrieben hat, mit mehreren Obeliskern und Bögen geschmückt und am Abend von zahlreichen Lichtern illuminiert. Die zentrale Festveranstaltung zur Begrüßung fand am 24. September auf dem Markusplatz statt. Auch das Ghetto wurde aus diesem Anlass festlich illuminiert und mit allegorischen Figuren geschmückt. Am folgenden Tag verlor der Bürgermeister Girolamo Bartolommei zusammen mit Cesare Lampronti die 302 Gaben der jüdischen Gemeinde für hilfsbedürftige junge Frauen.⁶

Florenz erlebte 1814 Szenen, wie sie ganz ähnlich auch bei der Rückkehr des preußischen Königs am 23. Dezember 1809 nach Berlin zu beobachten gewesen waren. Schon Wochen vorher widmeten die Berliner Zeitungen diesem Ereignis große Aufmerksamkeit. Zur Begrüßung des Kö-

¹ A. Zobi, *Storia civile*, Bd. 4, S. 24f.; G. Conti, *Firenze vecchia*, S. 81-86; P. Pieri, *La restaurazione in Toscana*, S. 19ff.

² Nach G. Conti, *Firenze vecchia*, S. 85.

³ R. G. Salvadori, *Gli ebrei toscani nell'età della restaurazione*, S. 63f.

⁴ S. Uzielli, *Componimenti poetici* (1814); B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, in: *RMI* 50 (1984), S. 820.

⁵ A. Zobi, *Storia civile*, Bd. 4, S. 44ff.; G. Conti, *Firenze vecchia*, S. 91-98.

⁶ ACIF, D. Onoranze a Sovrani, busta 5.

nigspaars wurden nicht nur zahlreiche Schriften über „Berlins Freude bei der Rückkunft des erhabenen Königspaars“¹ oder verschiedene vaterländische Gedichtbände² vorgelegt, sondern auch diverse Gedenkmünzen angeboten, die in antikisierender Form dem Königspaar huldigten. Zu denjenigen, die derartige Goldstücke anboten, gehörte auch der königliche Hofmedailleur Abraham Abramson (1754–1811),³ der 1790 als erster Jude in die Akademie der Künste aufgenommen worden war.⁴ Am Morgen des 23. Dezember, einem Samstag, hatten sich acht Deputierte der Stadtverordneten – David Friedländer gehörte jedoch nicht dazu – nach Weißensee begeben, um das königliche Paar zu empfangen und in die Stadt zu geleiten. Vor dem Bernauer Tor wurden der König und die Königin vom Magistrat, den Stadtverordneten, der Geistlichkeit und dem Bürgermeister begrüßt. In der Stadt selbst wurde der Empfang mit dem gesamten Repertoire höfischen Zeremoniells, mit repräsentativen Aufzügen der städtischen Korporationen und festlichen Illuminationen gefeiert. Die jüdische Gemeinde hatte zwar an den repräsentativen Umzügen keinen Anteil, feierte aber „die glückliche Rückkehr des Landesvaters und der erhabendsten Familie mit Dankpredigt, Gesang und Gebet“ am Sonntag den 24. Dezember in der festlich erleuchteten Synagoge. „Sämtliche Hausväter“ der jüdischen Gemeinde versammelten sich, wie es in dem Bericht in der *Berlinischen Zeitung (Vossische Zeitung)* heißt, „wie an den hohen Festtagen“. „Nachdem einige Psalmen und das gewöhnliche Gebet für den Landesherrn feierlich abgesungen worden waren, hielt der Vice-Ober-Landesrabbiner Herr Meyer Simon Weyl eine rührende“ Rede. Anschließend wurde „eine besondere, auf die Feier dieses Tages verfertigte Kantate aufgeführt“ und die Gemeinde hielt eine „Andachtsübung mit Gebet“.⁵ Darüber hinaus organisierte die jüdische Bevölkerung wohlthätige Sammlungen für die Hilfsbedürftigen der Stadt und die *Gesellschaft der Freunde* richtete für die Kinder des Louisen-Stifts ein festliches Mittagmahl aus. „Das Geschenk dieser Biedermänner war so ansehnlich, daß die frohe Jugend“, so die *Berlinischen Nachrichten*, „auch mit Wein erquickt werden konnte“. Die Kaufmannschaft der Stadt, „christlicher wie jüdischer Nation“, hatte gleichfalls eine Kollekte für die Armen veranstaltet.⁶

Trotz ihrer unterschiedlichen Erfahrungen in der Zeit der französischen Herrschaft und trotz der ungleich schwierigeren Lage, in die die jüdischen Gemeinden der Toskana versetzt waren, feierten die Juden von Berlin und

¹ BNSgS Nr. 152 vom 21. Dez. 1809.

² Vaterländische Gedichte (1809).

³ BNSgS Nr. 151 vom 19. Dez. 1809.

⁴ Michael Brenner, Vom Untertan zum Bürger, in: DJGN 2, S. 280.

⁵ KpBZ Nr. 156 vom 30. Dez. 1809.

⁶ BNSgS Nr. 154 vom 26. Dezember 1809.

Florenz in ganz ähnlicher Weise die Rückkehr ihrer Landesherren und brachten somit in gleicher Weise ihre Loyalität gegenüber den überlieferten Dynastien zum Ausdruck.

Um die „Erschütterungen von Europa“ in „gänzliche Vergessenheit“ zu bringen, sollte die politische Neuordnung auf dem Kontinent, wie es im Pariser Vertrag hieß, nach den „liberalsten Grundsätzen“ erfolgen. Kein Individuum, „wes Standes und Würden es auch sei“, dürfe „verfolgt, beunruhigt oder angefochten werden“.¹ Über die Lage der jüdischen Bevölkerungen in Europa war in Paris noch nicht gesprochen worden, diese Frage sollte erst Gegenstand der Beratungen über die Deutsche Bundesakte auf dem Wiener Kongress sein.² Im August 1814, kurz vor Eröffnung der Verhandlungen, wandten sich Vertreter der jüdischen Gemeinde von Lübeck mit der Frage an David Friedländer, ob es sinnvoll sei, eine Petition an den Kongress zu richten. Im folgenden Monat hatten die Juden von Frankfurt am Main bereits Vertreter nach Wien entsandt, die dem Kongress eine Bittschrift für ihre Gleichberechtigung überreichen sollten. Der stärkste Widerstand gegen die rechtliche Gleichstellung der Juden ging von den freien Hansestädten aus. Die jüdischen Gemeinden von Hamburg, Bremen und Lübeck schickten daher einen Delegierten nach Wien, den nichtjüdischen Juristen Carl August Buchholz (1785–1843), der in einer Eingabe für die Gleichberechtigung der Juden in allen deutschen Staaten eintreten sollte.³ In gleicher Weise appellierten auch die Wiener Juden an den österreichischen Kaiser, die „Israeliten allen übrigen Glaubensgenossen“ gleichzustellen.⁴ Unterstützt wurden diese Petitionen sowohl von den preussischen Delegierten Staatskanzler Karl August von Hardenberg und Wilhelm von Humboldt als auch von dem Vorsitzenden des Kongresses Fürst Metternich. Hardenberg und Metternich protestierten zudem gegen die erneute Diskriminierung von Juden in den Hansestädten,⁵ und beide setzten sich in den Verhandlungen des Wiener Kongresses für die Aufhebung aller Diskriminierungen und für eine einheitliche Gesetzgebung in allen deutschen Staaten ein. Im Entwurf der Bundesakte für die künftige Gestaltung der deutschen Staaten hieß es daher, dass „auf eine möglichst übereinstimmende Weise die bürgerliche Verbesserung der Bekenner des Jüdischen Glaubens in Deutschland“ zu bewirken sei. Insbesondere sollte ihnen „der Genuß der bürgerlichen Rechte gegen die Übernahme aller Bürgerpflichten in den Bundesstaaten gesichert werden“. Bis die künftige

¹ Ebd. Nr. 70 vom 11. Juni 1814; KpBZ Nr. 70 vom 11. Juni 1814.

² S. W. Baron, Die Judenfrage auf dem Wiener Kongreß (1920).

³ C. A. Buchholz, Actenstücke, (1815), S. IV.

⁴ F. Kobler, Juden in deutschen Briefen, S.195f.

⁵ Abdruck ihrer Stellungnahmen in: Sulamith 4. Jg., 1. Bd., 6. Heft, S. 366-371, 4. Jg., 2. Bd., 1. Heft, S. 44-48.

Bundesversammlung den Juden diese Rechte zubilligen werde, seien dem Entwurf zufolge alle „in den einzelnen Bundesstaaten bereits eingeräumten Rechte“ zu erhalten. In der im Juni 1815 verabschiedeten Bundesakte hieß es aber nicht „in den Bundesstaaten“, sondern „von den Bundesstaaten“. Dieser scheinbar so unbedeutende Wechsel der Präposition erlaubte es, alle in der französischen Zeit erlassenen Gesetze, die den Juden gleiche Rechte gebracht hatten, zu streichen.¹

Wie wenig Rückhalt Hardenberg und Humboldt selbst innerhalb der preußischen Bürokratie hatten, zeigte sich daran, dass es nicht einmal gelang, das Edikt von 1812 in den neu zu Preußen hinzugekommenen Territorien einzuführen. Innerhalb Preußens herrschten seit 1815 somit höchst unterschiedliche Rechtsverhältnisse für die jüdischen Gemeinden.² Allein in den 1812 zu Preußen gehörenden Gebieten behielt das „Edikt, betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate“ seine formelle Gültigkeit. Durch die restriktive Handhabung in den Jahren nach 1815 ist dieses Gesetz jedoch auch in den „alten“ Provinzen in seiner Bedeutung immer mehr unterminiert worden. Die rechtliche Gleichstellung der Juden, für die Hardenberg auf dem Wiener Kongress eingetreten war, konnte somit selbst in Berlin und Königsberg nicht erreicht werden. Das Gesetz blieb weitgehend Programm, weil, so Reinhart Koselleck, deren „Durchführung scheiterte, gehemmt oder umgebogen wurde“.³ Das kurze Jahrzehnt liberaler Politik in Preußen war vorüber. Die Gleichstellung der Juden aber hing nicht nur von der staatlichen Politik ab. Sie war zugleich auf eine liberale Öffentlichkeit angewiesen und sie scheiterte in Preußen auch daran, dass die Öffentlichkeit nicht mehr liberal war.⁴

Über die rechtlichen Verhältnisse der jüdischen Gemeinden in der Toskana ist auf dem Wiener Kongress nicht beraten worden, so dass Ferdinand freie Hand hatte, zu den alten Leopoldinischen Gesetzen zurückzukehren oder an der napoleonischen Konsistorialverfassung festzuhalten. Wie wenig die toskanischen Juden mit den Konsistorien einverstanden waren, zeigte sich schon im Mai 1814 auf der letzten Sitzung des Konsistoriums Mediterraneo. Noch bevor Ferdinand III. in die Toskana zurückgekehrt war, baten die Vertreter der Juden von Livorno den Großherzog darum, die alten jüdischen Gemeindestrukturen wieder einzurichten und zu den überlieferten Privilegien zurückzukehren. Selbst der von einigen jüdischen Vertretern eingebrachte Vorschlag, den Großherzog zu bitten, den Juden volle

¹ S. Jersch-Wenzel, *Rechtslage und Emanzipation*, in: DJGN, Bd. 2, S. 35f.

² A. A. Bruer, *Geschichte der Juden in Preußen*, S. 325f.; s. a. M. Jehle, *Die Enquêtes der preußischen Regierung*, S. LXIV.

³ R. Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, S. 161.

⁴ Nach einer Formulierung Reinhart Kosellecks, in: *Preußen zwischen Reform und Revolution*, S. 208.

Bürgerrechte zuzubilligen und sie den übrigen Bewohnern von Livorno gleichzustellen, ist von den jüdischen Deputierten mit 19 zu 8 Stimmen abgelehnt worden.¹ Die Konsistorien Arno, Ombrone, Taro und Mediterraneo sind daraufhin aufgelöst und die alten Gemeindeverhältnisse im Großherzogtum Toskana wieder hergestellt worden. Dennoch ist Ferdinand nicht in allen Punkten der Bitte der livornesischen Juden gefolgt. Mit dem Gesetz vom 17. Dezember 1814 verfügte er, dass die Angehörigen der jüdischen Gemeinden gleiche Rechte wie alle übrigen Untertanen genießen sollten.²

Trotz der unterschiedlichen Rechtsverhältnisse, die somit zwischen Berlin und Königsberg einerseits sowie Florenz und Livorno andererseits herrschten, war die Situation der Juden zumindest in einem Punkt sehr ähnlich. Wie es den Juden in Preußen generell verwehrt war, in Staatsdienste zu treten,³ so war es auch den Juden in der Toskana nicht möglich, Tätigkeiten auszuüben, die eine juristische Ausbildung erforderten. Staatsexamen in Jurisprudenz abzulegen, war den Juden an den toskanischen Hochschulen untersagt.⁴

Was die jüdischen Erfahrungen in der Zeit nach 1814 in den preussischen und toskanischen Städten jedoch stärker prägte als die rechtlichen Verhältnisse, waren die Gefahren, die den Juden von Seiten der Unterschichten drohten. In Livorno verband sich die Freude über die Rückkehr von Ferdinand III. mit der Sorge vor erneuten gewalttätigen Übergriffen auf die jüdische Bevölkerung. Wenige Wochen vor der Wiedereinsetzung des Großherzogs hatten Teile der Unterschichten die Juden mit scharfen Worten attackiert und selbst der Bürgermeister zeigte sich besorgt, die Stadt könne in Anarchie versinken.⁵ Am 28. April 1814 wurde Daniel De Medina, der seine Befürchtungen den Behörden mitgeteilt hatte, von offizieller Seite beruhigt. Die Truppen Neapels würden die Stadt erst dann verlassen, wenn ausreichende neue Sicherheitskräfte vorhanden wären.⁶ Wie begründet die Sorgen waren, zeigte sich am Tag der Machtübergabe. Erneut kam es zu judenfeindlichen Auftritten der livornesischen Unterschichten und zu gewalttätigen Übergriffen. Bis zum Abend des 2. Mai hatte sich das Blatt jedoch gewendet. Die Parole „Tod den Juden“ wurde

¹ J. P. Filippini, *La nazione ebrea di Livorno*, in: Vivanti, *Gli ebrei in Italia*, Bd. 2, S. 1061.

² I. Rignano, *Sulla attuale posizione* (1847), S. 16.

³ B. Strenge, *Juden im preussischen Justizdienst*, S. 13ff.

⁴ I. Rignano, *Sulla attuale Posizione* (1847), S. 20-25. Erst 1841 wurde toskanischen Juden gestattet, Examen im Fach Jura abzulegen: *Bandi, e Ordini dal 1 gennaio a tutto dicembre 1841*, XXXI. Notificazione, 12 gennaio 1841.

⁵ Brief an Daniel De Medina vom 24. April, in: G. Laras, *L'occupation de Livourne*, in: *Revue des Etudes Juives* 133 (1974), S. 217.

⁶ Brief an Daniel De Medina vom 28. April 1814, in: *Ebd.* S. 220.

von Hochrufen „Es lebe die Nation der Juden“ und von Akklamationen auf das Volk von Livorno verdrängt. Die Zustimmung, die die Juden in diesen Tagen von Seiten der Unterschichten empfangen, blieb jedoch nur von kurzer Dauer. Wenige Wochen, nachdem Napoleon von Elba aufgebrochen und nach Paris zurückgekehrt war, kam es im April 1815 in Livorno erneut zu antijüdischen Ausschreitungen. Beim Löschen von zwei korsischen Schiffen haben livornesische Hafendarbeiter zunächst die Schiffsbesatzung tötlich angegriffen. In der Stadt erregten sie einen Tumult und versuchten Sympathisanten von Napoleon aufzuspüren. Anschließend verschafften sie sich Waffen und drangen in das jüdische Viertel ein. Die dort stationierten Sicherheitskräfte aber konnten die Unruhen rasch eindämmen.¹

Während die toskanischen Juden mit diesen Formen antijüdischer Gewalt bereits mehrfach konfrontiert waren, sind die Ausschreitungen, die sich von Würzburg ausgehend unter dem Schlagwort „Hepp-Hepp“ über zahlreiche Länder und Städte Deutschlands verbreiteten, für die deutschen Juden eine relativ neue Erfahrung gewesen.² Obgleich diese Form von Gewalt in den preußischen Städten nicht zum Ausbruch kam, ist die Situation auch von Juden in Berlin und Königsberg als überaus bedrohlich empfunden worden. Die in Königsberg geborene und später konvertierte Schriftstellerin Fanny Lewald (1811–1889) zum Beispiel berichtete in ihren Memoiren, wie sehr sie als Kind von der neuen Welle antijüdischer Gewalt beunruhigt war.³ In Königsberg aber ging die „Epidemie der Judenverfolgung“, wie sie schrieb, „ziemlich gelind vorüber. Es blieb bei den spottenden Nachrufen“.⁴ Ebenso wenig ist es in Berlin zu manifesten Ausbrüchen von Gewalt gegen Juden gekommen⁵ auch wenn in einer französischen Zeitung berichtet wurde, dass eine „große Zahl übler Personen“ vor dem Landhaus eines jüdischen Bankiers Hepp-Hepp-Parolen gebrüllt habe und eine Gruppe von Kindern einem jüdischen Straßenhändler den „berüchtigten Schrei“ hinterhergerufen habe.⁶

Das Bedrohliche der Entwicklung ist auch in Berlin sehr genau wahrgenommen worden und veranlasste eine Reihe von jungen jüdischen Intellektuellen zu Gegenmaßnahmen. Sie stellten sich gegen den romantischen Zeitgeist und gründeten im November 1819 den *Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums*, mit dem sie dezidiert an die Ideen der Aufklä-

¹ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 18, aff. 412.

² S. Rohrbacher, *Gewalt im Biedermeier*, S. 94-156; J. Katz, *Die Hep-Hep-Verfolgungen*.

³ F. Lewald, *Meine Lebensgeschichte* (1861/1988), Bd. 1, S. 95-98.

⁴ F. Lewald, *Lebensgeschichte*, Bd. 1, S. 98.

⁵ S. Rohrbacher, *Gewalt im Biedermeier*, S. 118.

⁶ Zit. nach L. Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. 6, S. 103f.

rung anknüpfen.¹ Aufgrund der intellektuellen Erfahrungen des Berliner Judentums in der Zeit der Aufklärung bot sich dieser Generation in der Rückbesinnung auf die Geschichte und in der Idee, das Judentum als Wissenschaft zu begreifen eine Antwort auf die neue, bedrohliche Situation.² Dieser Weg stand der jüngeren Generation von Juden aus Florenz und Livorno in Ermangelung einer aufklärerischen Tradition, die sich auch dem Judentum gegenüber geöffnet hatte, nicht zur Verfügung.³

2. Politisierung der Jugend: Burschenschaften und Carbonari

Die politische Mobilisierung der Jugend, die mit der Befreiung von der Napoleonischen Herrschaft einhergegangen war, stieß seit dem Wiener Kongress auf hartnäckigen Widerstand. Die Politik wurde zur Enttäuschung der Aktivisten erneut zu einem Moment der internationalen Diplomatie. Die „schöne, gesteigerte Stimmung“, von der Henriette Herz in ihren Erinnerungen schrieb, war von den „Federn der Diplomaten“ herabgedrückt worden. Der Hass gegen Frankreich dauerte jedoch fort und die Redewendung vom „Erbfeind“ wurde, wie Henriette Herz gleichfalls beobachtete, nicht zuletzt deshalb mit besonderer Vorliebe gebraucht, weil dieser Begriff die anhaltende Abneigung gegen den westlichen Nachbarn zu legitimieren vermochte.⁴ In der jungen Generation der Toskana hingegen herrschte ein positives Frankreich-Bild, da Napoleon republikanische Traditionen mobilisieren konnte. Darüber hinaus hatte sich Ferdinand III. bei der Restauration seiner Herrschaft die politischen Erfahrungen jener Beamten zu Nutze gemacht, die an der französischen Regierung beteiligt waren.⁵

Toskanische Intellektuelle griffen insbesondere auf ein Element des napoleonischen Erbes zurück: die Freimaurerei. In Florenz und vor allem in

¹ M. A. Meyer, Jüdisches Selbstbewußtsein, in: DJGN Bd. 2, S. 137-143; Ders., Von Mendelssohn zu Zunz, S. 186f.; S. Rohrbacher, Gewalt im Biedermeier, S. 155; J. Braun, Eduard Gans und der Verein, in: Ders., Judentum, Jurisprudenz und Philosophie, S. 9-45.

² Zum 100. Jahrestag sind die Mitglieder des Vereins von S. Rubaschoff als „Erstlinge der Entjudung“ kritisiert worden (in: Der jüdische Wille 1 (1918), S. 195 f.) Vgl. dazu die Entgegnung von M. Brann in: MGWJ 62 (1918), S. 278-281. Gershom Scholem hat Rubaschoffs Kritik wieder aufgegriffenen (in: Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt, in: BLBI Nr. 9 (1960), S. 2-12; wieder abgedruckt in: Ders., Judaica 1, S. 147-164).

³ Zur Entwicklung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Italien s. G. Luzzatto-Voghera, Die jüdische Geschichtsschreibung in Italien im 19. Jahrhundert, in: Wyrwa, Judentum und Historismus, S. 117-130.

⁴ H. Herz, Erinnerungen, Briefe, S. 194.

⁵ F. Pesendorfer, Ein Kampf um die Toskana, S. 442f.

Livorno kamen erneut Logenbrüder zu konspirativen Treffen zusammen, um sich das Politische neu anzueignen und die Idee der Nation zu entwickeln. In Napoleon sahen sie nicht einen Widersacher der italienischen Einigung, sondern einen steckengebliebenen Vorläufer. Vor allem die um 1790 geborene Generation war von diesem politischen Projekt ergriffen. Auch in Preußen ging die Politisierung und die Erfindung der Nation von dieser Generation aus. Die politische Mobilisierung der Jugend hatte in den zu Befreiungskriegen stilisierten Schlachten gegen die Armee Napoleons begonnen, und die neue Judenfeindschaft, die im Kreis der deutschen romantischen Intellektuellen aufgekommen war, ging in der politischen Arena eine bedrohliche Verbindung mit dem Kampf gegen Frankreich und damit dem Projekt der deutschen Nation ein.

Zu den wenigen Zeitgenossen, die die Gefahren dieser romantisch verklärten Ideologie erkannten, gehörte der jüdische Autor Saul Ascher.¹ In scharfen Worten kritisierte er den Fanatismus der politischen Bewegung und deren „fixe Idee“, „alles Fremdartige von Deutschlands Boden“ zu entfernen.² Diese von Ascher als „Germanomanie“ bezeichnete Haltung lasse den „Zeitgeist des Mittelalters“ wieder aufleben.³ „Was beabsichtigen“, fragte Ascher entsetzt, „diese Fanatiker?“ Was veranlasse sie zu ihrem „Kreuzzug gegen alles Undeutsche oder Ausländische?“⁴

Vor allem unter den Studenten fand die neue Idee der deutschen Nation Rückhalt, und deren politische Sozialisation stand ganz im Zeichen des Hasses auf Frankreich. Auf den Schlachtfeldern hatte diese Generation von Studenten ihr politisches Initiationserlebnis gehabt. Von den Feldzügen an die Universitäten zurückgekehrt, gründeten sie ihre Korporationen. Damit setzten sie sich dezidiert von den traditionellen Landsmannschaften und dem überlieferten studentischen Habitus ab und begriffen ihre Bünde als christlich-deutsche Burschenschaften. Waren Juden als Kombattanten gegen Napoleon noch willkommen, so sollte in den neuen studentischen Korporationen eine heftige Kontroverse darüber entbrennen, ob jüdische Studenten aufzunehmen seien oder ob die neuen Burschenschaften einen dezidiert *christlich-teutschen* Charakter haben sollten. Auf dem Gründungstreffen der deutschen Burschenschaften im Juni 1815 in Jena spielte diese Frage noch keine Rolle und dem dort verabschiedeten Statut zufolge sollten nur Franzosen, „die ewigen Feinde der Deutschen“, von der Aufnahme in die Burschenschaft ausgeschlossen werden.⁵ Kurz darauf aber wandte sich vor allem die radikal-demokratische Gruppe der Gießener

¹ W. Grab, Saul Ascher, in: JIDG 6 (1977), S. 166.

² S. Ascher, Germanomanie (1815/1991), S. 201.

³ Ebd., S. 203.

⁴ Ebd., S. 210.

⁵ H. Haupt, Die Verfassungsurkunde, in: Ders., Quellen und Darstellungen, S. 114-161.

Burschenschaften unter Karl Follen (1795–1840) in aller Schärfe gegen die Aufnahme jüdischer Studenten. In ihrer Satzung hieß es, die Studenten hätten sich zu „ächten Christen und teutschen Bürgern“ zu bilden. Juden und Ausländer könnten ihrer Korporation folglich nicht beitreten.¹

Während die antijüdischen Studenten sich in ihrer Agitation etwa von dem in Heidelberg lehrenden Philosophieprofessor Jakob Friedrich Fries (1773–1843) haben leiten lassen,² ist die projüdische Haltung innerhalb der Burschenschaftler vor allem von dem Heidelberger Studenten Friedrich Wilhelm Carové (1789–1852) vertreten worden.³ Seinem Engagement war es zu verdanken, dass das Statut der Heidelberger Burschenschaft jedem, „der durch Immatrikulation das akademische Bürgerrecht erworben hat“, also auch jüdischen Studenten, gleiche Rechte zuerkannte.⁴ Aufnahme fanden jüdische Studenten auch in der Burschenschaft der neu gegründeten Universität Bonn. Einer ihrer aktiven Mitglieder war der Student Heinrich Heine (1797–1856),⁵ der in jenen Jahren noch von dem deutsch-patriotischen Jargon seiner Zeit geprägt war und nach dem Sieg über Napoleon bei Waterloo beispielsweise ein Gedicht mit den Worten: „Deutschlands Ruhm will ich besingen“, eröffnet hatte.⁶

Zu einem Eklat kam es auf dem Wartburgfest im Oktober 1817, zu dem die Burschenschaften zur Feier des 4. Jahrestages der Schlacht von Leipzig und zum Gedanken an die Reformation vor 300 Jahren eingeladen hatten.⁷ Nach patriotischen Reden, Festessen und Umzügen entfachten Studenten ein Feuer. Der Berliner Student Hans Ferdinand Maßmann (1797–1874)⁸ verlas eine Liste von Büchern, die dem patriotischen Empfinden der Studenten in besonderer Weise zuwider waren, und unter begeisterten Zurufen der umstehenden Studenten wurden die Bücher ins Feuer geworfen. Zu den verbrannten Büchern gehörten nicht nur Texte der Restauration und der Code Napoleon. Mit der Warnung an die Juden vor einem Festhalten an ihrem Judentum und der unverhohlenen Drohung, sollten sie über das „Volkstum und Deutschtum spotten und schmähen“, ist auch Saul Aschers

¹ O. F. Scheuer, *Burschenschaft und Judenfrage* (1927), S. 9f.

² J. F. Fries, *Über die Gefährdung des Wohlstandes* (1816).

³ A. Schürmann, *Friedrich Wilhelm Carové*.

⁴ O. F. Scheuer, *Burschenschaft und Judenfrage*, S. 12.

⁵ E. Galley, *Heine und die Burschenschaften*, in: *Heine-Jahrbuch* 9 (1972), S. 66-95.

⁶ H. Heine, *Historisch-kritische Gesamtausgabe* Bd. 1/1, S. 512-515; Erläuterungen dazu in: *Ebd.* Bd. 1/2, S. 1165f. Gedruckt worden ist dieses national-patriotische Gedicht erst 1829 und ohne Einwilligung Heines in den *Allgemeinen Unterhaltungs-Blättern zur Verbreitung des Schönen, Guten und Nützlichen*, (Münster und Hamm) Bd. 5, 11. Heft, des Jg. 1829, S. 246f.

⁷ P. Brandt, *Das studentische Wartburgfest*, in: *Düding/Friedemann/Münch, Öffentliche Festkultur*, S. 89-112.

⁸ ADB 20 (1884), S. 569-571.

Germanomanie verbrannt worden.¹ Nach dem Wartburgfest und dem jüdenfeindlichen Spektakel setzte der Streit über die Aufnahme von Juden auch in der Jenaer Burschenschaft ein.² In Königsberg, wo sich im November 1817 eine erste Burschenschaft konstituierte,³ waren Juden als Mitglieder hingegen zugelassen.⁴ Trotz des Auftretens des Berliner Studenten Maßmann beim Wartburgfest und trotz des Einflusses, den der Historiker Friedrich Christian Rühs (1779–1820) mit seinen antijüdischen Invektiven auf die Berliner Studentenschaft ausübte,⁵ konnten sich die Widersacher der Juden in der im Juni 1818 konstituierten Burschenschaft in Berlin nicht durchsetzen.⁶ An deren Gründung waren unter anderem die beiden Studenten Ludwig und Wilhelm Jonas, Söhne des konvertierten, ehemals jüdischen Kaufmannes Jonas, beteiligt,⁷ und im selben Jahr hatte der an die Universität Berlin gewechselte Friedrich Wilhelm Carové eine neue Ordnung für die Burschenschaften entworfen, in der er jedem Studenten das Recht zubilligte, in die Burschenschaft aufgenommen zu werden. In einer Anmerkung dazu wies Carové zwar darauf hin, dass einige Burschenschaften fremde Christen und einheimische Juden ausschließen wollten. Aber, so fragte er, zeige sich „die schönste Seite“ der deutschen Volkstümlichkeit nicht gerade darin“, wenn auch Fremde aufgenommen würden?⁸

Als die Jenaer Studenten im April 1818 die Delegierten der verschiedenen Universitäten zu einem allgemeinen Burschentag einluden, legten sie den Entwurf einer Burschenschaftsordnung vor, in dem es hieß, dass nur ein „ehrenhafter Bursch und Christ“ Mitglied werden könne. Auch wenn in einem Zusatz festgehalten wurde, dass es den einzelnen Burschenschaften überlassen bleibe, ob sie auch Nichtchristen aufnahmen, legten die Königsberger Delegierten gegen den Ausschluss der Juden Protest ein. Sie erklärten, die jüdischen Studenten hätten so aktiv an dem Befreiungskampf teilgenommen, dass man sie nun nicht aus der Burschenschaft ausschließen

¹ O. F. Scheuer, *Burschenschaft und Judenfrage*, S. 14f.; M. Richarz, *Der Eintritt der Juden*, S. 154f.

² H. Haupt, *Die Jenaische Burschenschaft*, in: Ders., *Quellen und Darstellungen*, Bd. 1, S. 18–113, v. a. S. 45.

³ H. Haupt, *Zur Geschichte der Königsberger Burschenschaft*, in: *Altpreußische Monatsschrift* 54 (1917), S. 422–429; F. Gause, *Geschichte der Stadt Königsberg*, Bd. 2, S. 489f.

⁴ O. F. Scheuer, *Burschenschaft und Judenfrage*, S. 16.

⁵ F. C. Rühs, *Über die Anspüche der Juden* (1816). Der Einfluss der vielgelesenen Schriften von Rühs reichte bis zu Handwerkern und ihren Aktionen in den Hep-Hep-Unruhen 1819, vgl. W. Bergmann, R. Erb, *Die Nachtseite der Judenemanzipation*, S. 262.

⁶ B. Satori-Neumann, *Die Berliner Burschenschaft Germania* (1912), S. 22f.

⁷ O. F. Scheuer, *Burschenschaft und Judenfrage*, S. 21.

⁸ F. W. Carové, *Entwurf einer Burschenschaftsordnung* (1818), S. 196.

könne.¹ Eine Einigung konnte auf dem Burschentag im April noch nicht erzielt werden, die Königsberger Gruppe wurde aber ermahnt, keine weiteren Juden aufzunehmen. Erst auf dem 2. allgemeinen Burschentag im Oktober 1818 wurde eine gemeinsame Satzung verabschiedet, in der sich die Delegierten auf den Formelkompromiss einigten: „Unsere Burschenschaft soll eine deutsche sein“. Schließlich blieb es den einzelnen Burschenschaften überlassen, ob sie Juden aufnahmen oder nicht.²

Der Fanatismus der burschenschaftlichen Ideologie führte jedoch dazu, dass sich die radikalisierten Studenten nicht mehr mit ihrem Hass auf Franzosen und Juden zufrieden gaben, sondern auch durch entsprechende Aktionen öffentliches Aufsehen zu erregen suchten. Es galt ein nationales Fanal zu setzen, und das geeignete Mittel dazu schien der politische Mord. Von einigen Zeitgenossen wurde daher die Tat des Theologiestudenten Karl Ludwig Sand (1795–1820), der im März 1819 den Schriftsteller August von Kotzebue (1761–1819) ermordete, als heroischer Akt gefeiert. In Königsberg zum Beispiel waren, wie Fanny Lewald in ihren Erinnerungen schrieb, Bilder von Sand ausgestellt. „Sein Porträt fand man an jedem Ladenfenster auf Pfeifenköpfen, Tabaksdosen, Tassen, kurz überall, wo es sich anbringen ließ“. Zu denjenigen, die den Mord verteidigten, gehörte auch der konvertierte Jurist und Bibliothekar in Königsberg Raphael Bock (1779–1837). Die Erinnerung an dieses Ereignis blieb Fanny Lewald, die mit ihrem Vater mehrfach im Haus Kotzebues gewesen war, „lange und verwirrend gegenwärtig“.³ Mit dem Terror als Mittel der Nationalisierung und der klammheimlichen Freude, mit der die politisierte Jugend den politischen Mord an dem Schriftsteller Kotzebue aufgenommen hatte, schlug das politische Klima in Deutschland um. Die Burschenschaften wurden verboten, Zeitschriften erneut zensiert und die nationale Bewegung unter Kuratel gestellt. Wie sehr sich die Situation in Berlin und Königsberg verändert hatte, mußte Henriette Herz erfahren, als sie im September 1819 von ihrer Italienreise nach Berlin zurückkehrte. Eine „schwüle ängstliche Stimmung“ sei in Berlin aufgekommen und habe zu dem Wahn geführt, „daß Deutschland auf einem Vulkan stehe“. „Jünglinge und Männer“ seien „auf einmal zu gefährlichen Staatsumwälzern geworden“.⁴

Mit dem Verbot der Burschenschaften aufgrund der „Karlsbader Beschlüsse“ vom September 1819 konnten sich die Studenten nurmehr in der Illegalität treffen. Die Frage der Mitgliedschaft von Juden erhielt unter diesen Bedingungen eine neue Brisanz. Den christlich-deutschen Studenten galten Juden fortan nicht mehr nur als undeutsch und feindlich, hinzu kam

¹ O. F. Scheuer, *Burschenschaft und Judenfrage*, S. 16.

² Ebd., S. 24.

³ F. Lewald, *Meine Lebensgeschichte*, Bd. 1, S. 95.

⁴ H. Herz, *Erinnerungen, Briefe*, S. 194.

nun der Vorwurf, sie seien Spione der Reaktion. In dem auf dem geheimen Burschentag vom September 1820 in Dresden beschlossenen Statut heißt es daher, Juden hätten kein Vaterland und könnten folglich auch für Deutschland als Vaterland kein Interesse entwickeln. In der Berliner Burschenschaft herrschte in dieser Frage zunächst große Unklarheit.¹ Als Heinrich Heine 1821 nach Berlin kam, hatte sich jedoch auch die Berliner Burschenschaft auf eine „christlich-deutsche Ausbildung“ festgelegt.² Später geißelte Heine daher die Ideologie der Burschenschaften mit beißendem Spott.³ Er würde den deutschen Burschenschaften, wie er in einem Brief mitteilte, nicht beitreten, weil „bey einem Siege dieser letzteren einige tausend jüdische Häuse“ abgeschnitten würden. Den Carbonari in Italien aber, so schrieb Heine weiter, würde er sich sehr wohl anschließen.⁴

Die Verschwörergruppen der Carbonari waren in Süditalien entstanden und hatten sich rasch in nahezu allen italienischen Staaten verbreitet. Nach dem Sturz Napoleons kämpften sie für die italienische Einigung und eine freiheitliche Verfassung. Wie in den deutschen Burschenschaften wurde vor allem die Generation der in der Mitte der 90er Jahre geborenen von dem neuen nationalen Pathos ergriffen. In der Toskana hatten sich die politisierten Jugendlichen ebenso zu Geheimbünden zusammengefunden. Während aber die deutschen Burschenschaften ihren Hauptfeind in Frankreich erblickten, hatte französische Politik unter den toskanischen Carbonari ihren Nimbus noch immer nicht verloren. Dies blieb auch den unmittelbar nach der Restitution der habsburgischen Dynastie einsetzenden und von einem ehemaligen Jakobiner geleiteten polizeilichen Ermittlungen nicht verborgen. Bereits im Mai 1814 berichtete ein Polizeibericht von der Freimaurerloge *Napoleone* in Livorno. In führender Position waren darin die jüdischen Geschäftsleute Nathan Bacri und Moisè Bacri tätig, als Sekretär fungierte Samuel Tedesco. Zu den einfachen Mitgliedern gehörten, wie dem Bericht weiter zu entnehmen ist, die Juden Isach Attias, Moisè Recanati, David Franchetti und Salomon Tedeschi. Auch in Florenz trafen sich dieser Polizeiakte zufolge die Freimaurer der Loge Napoleon erneut im Haus von Pietro Torrigiani, unter ihnen wiederum Angiolo Coen, Raffaello Finzi und Graziadio Finzi.⁵ Raffaello und Graziadio Finzi, so heißt es in einem anderen Beobachtungsprotokoll, seien eng mit der französi-

¹ G. Heer, Geschichte der Deutschen Burschenschaft, Bd. 2, S. 19, 24.

² Ebd., S. 83.

³ E. Galley, Heine und die Burschenschaft, in: Heine-Jahrbuch 9 (1972), S. 73; Jost Hermand hingegen schreibt, Heine habe in Berlin keinen Kontakt mehr zur Burschenschaft aufgenommen. Ders., Eine Jugend in Deutschland, in: Grab, Gegenseitige Einflüsse, S. 118.

⁴ Zit. nach E. Galley, Heine und die Burschenschaft, S. 73.

⁵ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 4, aff. 43.

schen Partei verbunden und beide hätten die Proklamation von Gioacchino Murat über die italienische Unabhängigkeit mit großer Begeisterung aufgenommen.¹ Im November 1814, so berichtet ein Polizeispitzel, habe sich in Florenz eine Freimaurerloge unter dem Namen Carbonari gebildet, die das Ziel verfolge, die Regierung zu stürzen und Italien zu revolutionieren. Napoleon, dessen unmittelbare Rückkehr die Carbonari erwarteten, sollte erneut auf den Thron gehoben werden. Aufmerksam schilderte der Spitzel ferner, wie die Verschwörer in den Kaffeehäusern der Stadt politisierten, Billard spielten und tanzten. Wie diese Beobachtung vermuten läßt, waren Frauen im politischen Milieu zwar präsent, hatten aber allein an den geselligen Unterhaltungen teil. Zu den aktiven Verschwörern dieser Verbindung, so der Bericht weiter, gehörten die Juden Ambron und Coen.² Toskanische Freimaurer standen direkt mit dem auf Elba nicht untätigen Napoleon in Verbindung und suchten ihrerseits dessen Rückkehr zu organisieren. Sie riefen daher zu einem Kongress nach Alexandrien auf und gründeten eine sogenannte ägyptische Geheimloge, in der neben Pietro Torrigiani auch der Jude Raffaello Finzi hervortrat.³ Als Napoleon im März 1815 die Insel Elba verließ um nach Frankreich zurückzukehren, wurden seine Erfolge, wie es in einem Polizeibericht heißt, im Theaterkaffee von Livorno begrüßt, und auch Moisé Busnach habe mit seinen politischen Freunden dieses Ereignis freudig gefeiert.⁴ Einer weiteren polizeilichen Ermittlung zufolge hätten auch in Florenz zahlreiche Parteigänger Napoleons ihre Begeisterung zum Ausdruck gebracht, genannt sind wiederum die Namen Finzi, Coen und Ambron.⁵

Während sich die politischen Zirkel der Toskana bis dahin weitgehend unbehelligt, gleichwohl sorgfältig von der Polizei beobachtet, treffen konnten, wurden die Logen nach Napoleons Flucht verboten und zahlreiche Freimaurer festgenommen, unter ihnen die Mitglieder der livornesischen Loge *San Giovanni e San Paolo dell'Oriente*, Abram Roches, Leone Perez und Felice Coen. Sie wurden vorübergehend ebenso aus der Stadt ausgewiesen⁶ wie in Livorno aktive Juden aus anderen italienischen Ländern.⁷ Auch die Verbannung Napoleons nach St. Helena konnte das Charisma, das dieser unter der kleinen Schar toskanischer Freimaurer genoss, nicht schmälern. Bei der Ankunft einer amerikanischen Flotte im Hafen von Li-

¹ Ebd., aff. 42.

² Ebd., aff. 40.

³ A. Baretta, *Le società segrete* (1912), S. 36-39.

⁴ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 18, aff. 413.

⁵ Ebd., filza 4, aff. 42.

⁶ A. Baretta, *Le società segrete*, S. 41f.; R. G. Salvadori, *Gli ebrei toscani nell'età della Restaurazione*, S. 157.

⁷ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 7, aff. 80.

vorno im Juni 1817 kursierten Gerüchte von einer erneuten Flucht Napoleons, und noch einmal hofften seine Anhänger, er würde mit diesen Schiffen in Livorno eintreffen.¹

Schon die rege Teilnahme von Juden an diesen Aktivitäten zeigt deren weitreichende Integration in das politische Leben der Stadt. Wie eng die Beziehungen zwischen Christen und Juden in den Freimaurerlogen waren und wie sehr beide Religionen als gleichwertig angesehen wurden, macht ein Polizeibericht vom 14. April 1817 über eine gemeinsame Feier von Christen und Juden aus Anlaß des Pessach- beziehungsweise Osterfestes deutlich. Am Abend des 5. April haben die Mitglieder der Florentiner Freimaurerloge das Osterfest, unseres und das der Juden, so der Bericht, gefeiert.² Wie hoch der Anteil von Juden bei den Zusammenkünften mitunter sein konnte, zeigt ein Polizeibericht über ein Treffen der livornesischen Freimaurer im gleichen Monat. Zwanzig von den dreiunddreißig Besuchern einer Versammlung der Loge *San Paolo e San Giovanni* in der Villa der Brüder Lorenzi vor den Toren der Stadt waren Juden. Die hier zusammengekommenen jüdischen Freimaurer waren zwischen 20 und 44 Jahre alt, das durchschnittliche Alter betrug 29 Jahre. Ihrer sozialen und beruflichen Herkunft nach gehörten sie etwa zu je einem Drittel den im Hafen arbeitenden Unterschichten, den Angestellten und der Gruppe der Geschäftsleute an. Die religiöse Toleranz, die innerhalb dieser Loge herrschte, wird auch daran deutlich, dass ihr drei orthodoxe Griechen, von orientalischem Ritus, wie es in den Polizeiakten heißt, angehörten.³ Die aussergewöhnlich zahlreiche Teilnahme von Juden an diesem Treffen stellt jedoch eine Ausnahme dar. Sie ist keineswegs repräsentativ für die Mitgliedschaft in den Logen. Bezeichnend aber ist die religiöse Neutralität, die in dem politisch aktiven Milieu in der Zeit der Restauration vorherrschte.

Mit dem Ende der napoleonischen Hoffnungen (im September 1819 hatte sich nach den Vigilanzberichten der politischen Polizei die Loge *Napoleone* in Livorno aufgelöst)⁴ richtete sich die politische Praxis der toskanischen Aktivisten in erster Linie auf die Frage der Unabhängigkeit Italiens. Der Polizeispitzel Giuseppe Valtancoli⁵ berichtete im März 1818 von den politischen Ideen, die Staaten auf der italienischen Halbinsel in einer föde-

¹ A. Baretta, *Le società segrete*, S. 43ff.

² ASF, Buongoverno, segreto II, filza 28, aff. 152.

³ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 28, aff. 152.

⁴ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 1, aff. 1; abgedruckt in: A. Baretta, *Le società segrete*, S. 144.

⁵ Über den Polizeispitzel Giuseppe Valtancoli: Z. Ciuffoletti, *Per la Storia della massoneria in Toscana*, in: Ders., *Le Origini della Massoneria*, S. 33 f.; G. Fenzi, *Il Granducato di Toscana*, in: *Ricerche storiche* 11 (1981), S. 388.

ralen Union zusammenzufassen.¹ Zwar trafen sich in der livornesischen Gruppe *La Spilla Nera, Die schwarze Nadel*, in der derartige Ideen diskutiert wurden, noch immer einige Anhänger Napoleons,² unter ihnen wiederum eine Reihe von Juden.³ Valtancoli berichtete aber auch von einer *Società Guelfa*, die sich gegen die Franzosen ausgesprochen⁴ und einen Aufstandsplan für die italienischen Staaten entworfen habe.⁵ Im September 1818 hatte sich an Bord eines aus Neapel kommenden und im Hafen von Livorno festgemachten Schiffes ein weiterer politischer Zirkel konstituiert, der sich *La Vendita del Giglio, Verkauf der Lilie*, nannte und der mit den süditalienischen Carbonari in Verbindung stand.⁶ Innerhalb kurzer Zeit hatte diese Gruppe eine große Zahl von Sympathisanten um sich versammelt. Wie Valtancoli berichtete, hatte sie Ende 1819 fünfzig Mitglieder, darüber hinaus standen etwa zweihundert Personen mit ihr in Verbindung. Treffpunkt war das Kaffeehaus an dem zentralen Platz der Stadt, *Piazza d'Armi*, in dem die Zeitung der Pariser Republikaner *Le Constitutionelle* auslag.⁷ Eine positive Einstellung zu Juden hatte in dieser Gruppe der aus Neapel gebürtige Wortführer Giuseppe Izzo. Seine philosemitische Haltung brachte er dadurch zum Ausdruck, dass er die offiziellen Schriften des Klubs mit dem jüdischen Vornamen Isac unterschrieb.⁸ Die Ideen der Gruppe, so berichtete Giuseppe Valtancoli (der von antijüdischen Vorurteilen keineswegs frei war)⁹ würden besonders unter den Juden propagiert und gerade diese hätten die politischen Vorstellungen der Carbonari in Florenz verbreitet.¹⁰

Die Geheimgesellschaften machten sich nach und nach vom Kult des Geheimnisses frei. Sie bildeten keine von der Öffentlichkeit abgeschiedene Sphäre mehr. Die ‚Verschwörer‘, überwiegend junge Leute, so das Urteil eines anderen Polizeispitzels,¹¹ hatten ihre Treffpunkte in den Kaffeehäu-

¹ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 15, aff. 217; abgedruckt in: A. Baretta, *Le società segrete*, S. 125.

² A. Baretta, *Le società segrete*, S. 50.

³ P. Pieri, *La restaurazione*, S. 143f., B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, in: RMI 50 (1984), S. 821.

⁴ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 15, aff. 217; abgedruckt in: A. Baretta, *Le società segrete*, S. 127.

⁵ A. Baretta, *Le società segrete*, S. 47.

⁶ P. Pieri, *La restaurazione*, S. 137.

⁷ A. Baretta, *Le società segrete*, S. 49.

⁸ B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, in: RMI 50 (1984), S. 821; über Izzo s. a. P. Pieri, *La restaurazione*, S. 146f.

⁹ So sprach Valtancoli etwa von der Ignoranz und Leichtgläubigkeit der Juden, die sie zu einer widersinnigen Unsittlichkeit ersten Grades geführt habe.

¹⁰ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 1, aff. 1; abgedruckt in: A. Baretta, *Le società segrete*, S. 139.

¹¹ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 50, aff. 120.

sern der Stadt, wo sie zusammenkamen, um Spiele zu spielen und zu politisieren. Eine neue politische Kultur war hier im Entstehen begriffen, in der unterschiedliche Meinungen ausgetauscht wurden und verschiedene Fraktionen sich herausbildeten. Dies macht ein Vigilanzprotokoll deutlich, in dem von verschiedenen politischen Zirkeln die Rede ist, die sich in unterschiedlichen Kaffeehäusern von Florenz trafen. Juden hatten an diesen Debatten nicht nur gleichberechtigten Anteil, sondern sie waren mit ihren christlichen Kombattanten auch emotional und freundschaftlich verbunden. Als Diskussionsteilnehmer nennt der Bericht einen Passigli, von dem es hieß, er habe enge Beziehungen zu einem aus dem Kirchenstaat geflohenen Grafen.¹ Diese politische Kultur hatte nicht nur ihren den Männern vorbehaltenen Raum der Öffentlichkeit, sondern erstreckte sich auch auf den privaten Bereich, an dem auch die Frauen teilhatten. Die Aktivisten luden ihre politischen Freunde und deren Familien zu sich nach Hause ein, um gemeinsam zu essen. Die privaten Räume wurden damit gleichsam zu einer halböffentlichen Sphäre. Diese Essen hätten, so heißt es in einem Polizeibericht vom Januar 1821, den Charakter von Kongressen der politischen Vereine. Juden nahmen an ihnen nicht nur als gleichberechtigte Gäste teil,² sondern richteten auch in ihren Räumen gesellige Mahlzeiten aus. Im November 1821 gab der jüdische Juwelenhändler Samuele Castelnovo wie gewohnt, so der Polizeibericht, ein Essen in der Villa in S. Domenico bei Florenz. Es dürfte sich somit nicht um die einzige Einladung dieser Art gehandelt haben. Wie intensiv die persönlichen und freundschaftlichen Beziehungen zwischen Juden und Katholiken, Männern und Frauen, sich gestalten konnten, zeigt ein Spitzelbericht über Castelnovo, in dem es heißt, er sei mit der Frau des Schriftstellers Valeriani befreundet gewesen.³ Festzuhalten bleibt aber, dass es nur eine Minderheit der toskanischen Bevölkerung war, die sich dieser neuen politischen Kultur zugehörig fühlte, und dass auch aus der Judenschaft lediglich eine kleine Gruppe an ihr teilhatte. Entscheidend ist aber, dass sich hier eine neue politische Klasse formierte, welche die politische Entwicklung der Toskana und Italiens maßgeblich prägen sollte, eine politische Klasse, in die Juden wie selbstverständlich aufgenommen wurden. Die toskanische Polizei war recht genau über ihre politische Praxis informiert, sah aber keinen Grund zur Besorgnis. Auch die Regierung hatte keinen Anlass gerichtlich gegen die politischen Zirkel vorzugehen. Die Sprache der toskanischen Carbonari löste sich langsam von ihren freimaurerischen Ursprüngen und der Rhetorik des Geheimnis-

¹ Ebd., filza 44, aff. 20. Zu den verschiedenen Gruppen s.a. P. Pieri, *La restaurazione*, S. 219.

² Genannt wurde in diesem Zusammenhang vor allem Raffaello Finzi: ASF, Buongoverno, segreto II, filza 44, aff. 20.

³ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 44, aff. 20.

ses. Was das politische Handeln der toskanischen Carbonari nunmehr, Anfang der 1820er Jahre, bestimmte, war die Forderung nach einer Verfassung.

Als Spanien im Frühjahr 1820 eine neue Konstitution erhielt, kursierten auch in Livorno Flugblätter mit konstitutionellen Forderungen.¹ In Siena wurde die Idee propagiert, die von Peter Leopold entworfene Verfassung in Kraft zu setzen.² Dem Vorschlag mochte Ferdinand III. nicht entsprechen, doch hielt er an einer liberalen Politik fest und gewährte den politisch Verfolgten anderer italienischer Länder Asyl. Nach dem Aufstand in Neapel zeigte sich die Polizeibehörde in Florenz beunruhigt, der Aufruhr könne auf die Toskana übergreifen. Abgefangene Briefe deckten die Beziehungen zwischen toskanischen und neapolitanischen Carbonari auf, und nach einer angeblichen Verschwörung in einem Theater von Florenz, bei der der Polizeispitzel Giuseppe Valtancoli als agent provocateur aktiv war, ging die Polizei mit aller Härte gegen diese Gruppe vor. Der aus der Romagna stammende politische Flüchtling Andrea Orsini hatte sich in diesem Theater mit politischen Freunden getroffen, unter anderem mit dem Schriftsteller Francesco Benedetti,³ um über die Möglichkeit einer parlamentarischen Regierung zu debattieren.⁴ Der Spitzel Giuseppe Valtancoli hatte die Polizei über diese „carbonarische Posse“⁵ genauestens informiert. Wenig später wurde Orsini verhaftet, und zahlreiche verdächtige Personen wurden verhört. Auch wenn die Gruppe nach der für die Polizei zusammengestellten Liste keine jüdischen Mitglieder hatte, standen einige von ihnen mit Juden in Verbindung. Ein Hotelier, in dessen Räumen politische Versammlungen stattgefunden hatten, sagte aus, dass auch der jüdische Geschäftsmann Emanuel Coen zu den Gästen gehört habe. Ebenso zählte der Jude Fortino, Schreiber in der Bank von Graziadio Finzi, zu den Teilnehmern politischer Treffen. Einem anderen Vernehmungsprotokoll zufolge hätten sich aber weder Coen noch Fortino besonders für die Geheimgesellschaften interessiert. Die Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden in der politischen Bewegung gingen über neutrale Zusammenkünfte,⁶ die sich allein auf das Politische richteten, hinaus. Der Hotelier sagte in einer der Vernehmungen, er sei schon seit langer Zeit mit Coen und Fortino befreundet. Coen seinerseits hatte einen gewissen Lechini, der zuvor, so ein Spitzelbericht, durch

¹ Ebd., filza 8, aff. 22; s. a. A. Baretta, *Le società segrete*, S. 51.

² A. Baretta, *Le società segrete*, S. 52.

³ Obgleich es sich bei dem Namen Benedetti um einen in Italien gebräuchlichen jüdischen Familiennamen handelt (S. Schaerf, *I cognomi degli ebrei d'Italia*, S. 17) war Francesco Benedetti kein Jude. Zur Biographie s. DBI 8, Roma 1966, S. 252-255; F. Benedetti, *Opere*, 2 Bde., (1858).

⁴ P. Pieri, *La restaurazione*, S. 211.

⁵ P. Pieri, *Le società segrete*, S. 202.

⁶ Vgl. J. Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft*, S. 54-69.

politische Reden hervorgetreten war, zu einem politischen Essen in seine Villa eingeladen. Während des Essens hätten beide in freundschaftlicher Atmosphäre zusammen Wein getrunken. Lechini habe jedoch, so heißt es übereinstimmend in zwei verschiedenen Vernehmungsprotokollen, keine Reden mehr halten können, weil er bald betrunken gewesen sei und nicht mehr gewußt habe, was er sagte. Zu den Angeklagten gehörte auch der griechische Student Andrea Calbo, der im Haus des jüdischen Bankiers Graziadio Finzi als Lehrer tätig war.¹ Wie diese Beispiele zeigen, hatten Juden innerhalb dieses politischen Milieus sowohl persönlich als auch geschäftlich enge Beziehungen zu Christen.

Ein deutscher Beobachter der italienischen Politik aber, der aus einer jüdischen Familie stammende Jakob Salomon Bartholdy, zeichnete ein weniger pathetisches Bild der italienischen Carbonari. Bartholdy war am Krieg gegen Napoleon aktiv beteiligt und hatte den emphatischen Jargon des Nationalen mitgeprägt, sich aber als Angehöriger der vor 1780 geborenen Generationen nicht mehr der nationalen Jugendbewegung angeschlossen. Nachdem er 1815 preußischer Generalkonsul in Rom und 1818 Legationsrat am toskanischen Hof geworden war, wandte er sich vom Aktionismus der jungen Generation ab. Die Regierung dürfe sich nicht, so Bartholdys Überzeugung, von den Massen oder der Opposition eines Teils der Bevölkerung mitreißen lassen.² In einer Denkschrift, in der er den Ursprung und die politische Entwicklung der geheimen Gesellschaften in Italien darstellte, beschrieb er die Carbonari als einen „Haufen Verirrter“, der deshalb besonders gefährlich sei, weil er „Betrügern“ und „Schwindelköpfen“ Einflussmöglichkeiten biete.³ Die Ursprünge der Carbonari lägen, so Bartholdy, in Frankreich, und die „italienische Unabhängigkeit“, die zum „Losungswort der Aufrührer“ geworden sei, richte sich nun „gegen die rechtmäßigen Regierungen“.⁴

Burschenschaftler und Carbonari bildeten in beiden Ländern eine politische Jugendbewegung, die in ihrem Handeln von der Idee der Nation als einer emotional aufgeladenen und pathetisch verkündete Vorstellung bestimmt war. Es ging ihnen in beiden Ländern darum, eine Nation zu schaffen und die verschiedenen deutschen und italienischen Territorien in einem Nationalstaat zusammenzufassen. Während sich aber die deutsche nationale Jugendbewegung der Burschenschaftler allein aus Studenten zusammensetzte, rekrutierten sich die Carbonari nicht nur aus dem akademischen Milieu. Obgleich Juden von Berlin und Königsberg an der bürgerlichen Gesellschaft teil hatten, blockierte die akademische Jugend den jüdischen

¹ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 49, aff. 102.

² DBA I 57, 382-390.

³ [J. S. Bartholdy], Denkschrift über die geheimen Gesellschaften (1822), S. IV.

⁴ [J. S. Bartholdy], Denkschrift, S. 3ff., 16.

Studenten den Zugang zu ihren Burschenschaften. Ausschlaggebend dafür war erstens, dass die Burschenschaften sich vor allem gegen Napoleon und gegen die am Code Napoléon ausgerichteten Gesellschaftskonzepte richteten, zweitens, dass das neue nationale Selbstverständnis alles angeblich Fremde ablehnte und auch Juden als solche ausgrenzte. Drittens fußte die Ideologie der politischen Bewegung auf einer christlich-deutschen Grundlage, so dass Juden auch aus religiösen Gründen ausgeschlossen wurden.

In beiden Ländern ließen sich die politisierten Jugendlichen von einem verklärten Bild von der Vergangenheit leiten. Während sich die Burschenschaften in ein christliches, weitgehend judenfeindliches Mittelalter zurückversetzten, aktivierte die patriotische Jugendbewegung der Carbonari republikanische Erinnerungen für ihren Zukunftsentwurf. So knüpften die Carbonari im Unterschied zu den Burschenschaften unmittelbar an Bonaparte an, der sich in seiner Herrschaftspraxis in Italien wirkungsvoll sowohl auf das römisch-republikanische Erbe als auch auf die Tradition der spätmittelalterlichen Stadtrepubliken bezogen hatte. Diese Elemente gingen in die neue patriotische Jugendbewegung in der Toskana ein und gaben den Juden die Möglichkeit, an ihr teilzunehmen.

Sowohl in der Toskana als auch in Preußen formierte sich aus diesen politischen Jugendbewegungen der Kern einer neuen politischen Klasse, die die Entwicklung der nationalen Einigung in Italien und Deutschland entscheidend prägen sollte.

3. Literarische Öffentlichkeit und das Projekt der Nation

Während die akademische Jugendbewegung in Preußen mit den politischen Morden und der unmittelbar darauf einsetzenden staatlichen Reaktion in die Defensive geriet, konnte die nationale Jugend in der Toskana, nachdem sie ihre carbonarisch-verschwörerische Phase überwunden hatte, in die Offensive gehen und vermochte so auch Angehörige der älteren Generationen an dem Projekt der Nation zu interessieren. Zum Medium ihres politischen Engagements wurden erneut Zeitschriften, wobei sie unmittelbar an die Tradition der Aufklärung anknüpften. Bereits 1816 ist versucht worden, die 1792 eingestellten *Novelle Letterarie* wiederzubeleben,¹ 1819 gab die Florentiner *Accademia della Crusca* ein neues Periodikum heraus² und im gleichen Jahr erschien sowohl das humoristische Journal *Il Raccoglito-*

¹ *Novelle Letterarie*, N° 1, 5 gennaio 1816 - N° 26, 28 giugno 1816. Zur Charakterisierung dieser und der im folgenden genannten Zeitschriften s. a. R. P. Coppini, *Il Granducato di Toscana*, S. 225-233.

² *Atti della R. Accademia della Crusca* 1(1819)-3(1829).

re¹ als auch das von dem Sekretär der *Accademia della Crusca* gegründete und dem Sprachwissenschaftler und Dichter Gaetano Cioni (1760–1851) mitherausgegebene Blatt *Il Saggiatore*, die den bezeichnenden Untertitel *Giornale Italiano* trug.²

Eine der zentralen Fragen im *Entwurf* der italienischen Nation war das Verhältnis von Sprache und Nation. Angesichts der sprachlichen Vielfalt und der großen Zahl provinzieller Dialekte ging es darum, eine italienische Sprache zu schaffen, die der nationalen Verständigung dienen und das Nationale begründen könne. Da die Juden in Italien die Sprachen der sie umgebenden Mehrheitsgesellschaft sprachen, konnten sie an diesem Prozess gleichberechtigt teilnehmen. Der Toskana kam in der *Herstellung* einer italienischen Sprache, nicht zuletzt aufgrund der literarischen Tradition und der Tätigkeit der *Accademia della Crusca*, eine zentrale Rolle zu. Die Bedeutung des toskanischen Idioms für die Entwicklung der italienischen Sprache betonte auch der Leitartikel der Zeitschrift *Il Saggiatore*.³ Im Oktober ging die Zeitschrift erneut auf die Entwicklung einer italienischen Sprache und die Bedeutung des toskanischen Dialekts ein.⁴ Eine der ersten Publikationen des Verlegers und Rabbiners Sansone Coen, der 1825 eine Lizenz für eine hebräisch-italienische Druckerei in Florenz erhalten hatte,⁵ trug den markanten Titel *Der Triumph der toskanischen Sprache*.⁶ 1828 verlegte Coen auch Alessandro Manzoni (1785–1873) Roman *Die Verlobten*,⁷ der eine zentrale Bedeutung für die *Invention of nation* in Italien hatte.⁸ Noch der 1809 in Livorno geborene Alessandro Franchetti, der in den 1830er Jahren der republikanischen Fraktion nahestand und nach einem Jurastudium als Jude den Beruf des Anwalts nicht ausüben durfte, widmete sich ganz sprachwissenschaftlichen Studien und baute in Florenz eine Dan-

¹ Il Raccogliatore, N° 1, 31 marzo 1819 - N° 12, febbraio 1820; vgl. A. Galante Garrone, I giornali della restaurazione, in: Ders./Della Peruta, La stampa italiana del Risorgimento, S. 72f. Coppini spricht vom „carattere scandalistico“ des Blattes: R. P. Coppini, Il Granducato di Toscana, S. 232.

² Il Saggiatore. Giornale italiano, Firenze, N° 1, 3 aprile 1819 - N° 23, 2 ottobre 1819.

³ Il Saggiatore, N° 1, 3. aprile 1819. Der Mitherausgeber Gaetano Cioni (1760–1851) hatte z. B. auch Alessandro Manzoni bei der sprachlichen Überarbeitung seines Romans *Promessi Sposi* unterstützt; F. Pesendorfer, Zwischen Trikolore und Doppeladler, S. 65; über Cioni s. DBI, Bd. 25, Roma 1981, S. 685f.

⁴ Il Saggiatore, N° 23, Firenze, 2 ottobre 1819.

⁵ ASF, Presidenza del Buongoverno, affari comuni, prima parte, filza 1288, aff. 102; nach R. G. Salvadori, Gli ebrei toscani nell'età della Restaurazione, S. 40.

⁶ Il trionfo della lingua toscana ossia le vocali in esilio (1826).

⁷ A. Manzoni, *Promessi sposi* (1828).

⁸ G. Procacci, *Geschichte Italiens*, S. 241f.; entscheidend war vor allem die toskanische Überarbeitung des Romans, vgl. R. Lill, *Geschichte Italiens*, S. 107.

te-Bibliothek auf.¹ Francesco Benedetti veröffentlichte im *Saggiatore* ein vehementes Plädoyer für die Bildung eines nationalen Theaters,² und ein anonymes, vermutlich ebenfalls von Benedetti verfasster Beitrag erinnerte an den jüdischen Autor Salomone Fiorentino als einen der besten Dichter der Toskana des 18. Jahrhunderts.³

Während somit in der Toskana in den 20er Jahren eine öffentliche Debatte über das Projekt der Nation geführt wurde, verlagerte sich das Interesse der Intellektuellen in Preußen vom Politischen auf das Literarische. In der von Johann Daniel Symanski (1789–1840) herausgegebenen Zeitschrift *Der Freimüthige für Deutschland. Zeitblatt für Belehrung und Aufheiterung* etwa dominierten in diesem Sinne belletristisch-unterhaltende Beiträge.⁴ Politische Anspielungen tauchten in ihr nur mehr gelegentlich und versteckt auf. Symanski hatte in Königsberg Rechts- und Kameralwissenschaft studiert, Interesse an patriotischer Literatur gefunden und sich 1813 als Kriegsfreiwilliger gemeldet. Nachdem er in Königsberg verschiedene, von der Zensur immer wieder verbotene Zeitschriften herausgegeben hatte,⁵ wurde er 1817 in Berlin im Kriegsministerium angestellt. Gleichwohl trat er auch in Berlin mit neuen Zeitschriftsprojekten hervor, in denen er sich politischer Kommentare weitgehend enthielt.⁶

Das „tonangebende Journal Berlins“ aber war, wie Ludwig Geiger bemerkte,⁷ in den 20er Jahren die von dem Schriftsteller und Künstler Friedrich Wilhelm Gubitz (1786–1870) herausgegebene Zeitschrift *Der Gesellschafter, oder Blätter für Geist und Herz*.⁸ Die politische Atmosphäre, in die sich die Intellektuellen Berlins versetzt sahen, beleuchtete das Gedicht vom „Traumgesang“ eines „deutschen Helden“:

Geschlagen ward in Leipzigs blut'gen Feldern
Der Völker Siegesschlacht; [...]
Ihr folget nun – die Nacht.⁹

¹ R. G. Salvadori, *Gli ebrei toscani*, S. 160f.; Biblioteca Franchetti. Opere dantesche (1865).

² *Il Saggiatore*, N° 3, Firenze, 15 maggio 1819.

³ Ebd., N° 22, Firenze, 25 settembre 1819. Es handelt sich um einen Text über den Dichter Giovanni Fantoni (1755–1807), genannt Labindo, der seinerseits mit Fiorentino befreundet war und ihm eine Ode gewidmet hatte. A. S. Toaff, *L'opera ebraica di Salomone Fiorentino*, in: *RMI* 15 (1949), S. 201. Benedetti wiederum hatte zum Tod von Labindo eine Ode verfasst und diese Salomone Fiorentino gewidmet: F. Benedetti, *Opere*, Bd. 2 (1858), S. 331–334.

⁴ *Der Freimüthige für Deutschland* 1(1819)–2(1820).

⁵ *Chaos*, Königsberg 1810; *Eudora*, Ebd. 1812; *Die Geisel*, Ebd. 1812.

⁶ *Die Leuchte* (1818); *Der Freimüthige für Deutschland* 1(1819)–2(1820).

⁷ L. Geiger, Berlin 1688–1840, Bd. 2, S. 437.

⁸ *Der Gesellschafter* 1(1817)–31(1848).

⁹ *Der Gesellschafter* Nr. 15 vom 25. Januar 1819.

Auch Gubitz verlagerte sein Interesse weg vom Politischen. Aufmerksamkeit schenkte er demgegenüber religionsphilosophischen Fragen. So erschienen in seiner Zeitschrift Beiträge über die Religion der Chinesen,¹ über Probleme des Hinduismus² und über Spinoza.³ Dennoch wurden auch aktuelle religionspolitische Kontroversen in Europa, so die rechtliche Stellung der Katholiken in Irland, angeschnitten.⁴ Während Symanski in seinem *Freimüthigen für Deutschland* über Juden eher Spott und Hohn übrig hatte,⁵ stand Gubitz *Gesellschafter* jüdischen Themen positiv gegenüber und schenkte diesen Fragen breite Aufmerksamkeit. So berichtete er mit Empörung über die Ausweisung von Juden aus Lübeck⁶ und die antijüdischen Ausschreitungen im Zuge der Hep-Hep-Unruhen in Hamburg.⁷ Unter dem Pseudonym Verus erschien im *Gesellschafter* das Sonett „Jude und Christ“ in dem es hieß:

Ist der ein Jude: der im Mutterleibe
Verdammt schon war zu nied'rem Sclavenstande.
Der keine Rechte hat im Vaterlande,
Dem Pöbel, der mit Koth wirft, eine Scheibe;
Dem gar nichts hilft, was er auch thu und treibe,
Deß Leidenskelch doch voll bleibt bis zum Rande,
Verachtungsvoll und schmachvoll und voll Schande:
Dann bin ich Jud' und weiß auch, daß ichs bleibe!⁸

Informiert wurden die Leser des *Gesellschafters* auch über Neuererscheinungen zu jüdischen Themen, beispielsweise über die Ankündigung der neuen jüdischen Zeitschrift *Siona. Encyclopädisches Wochenblatt für Israeliten* aus Wien, deren Programm zwar als etwas „pompös“ dargestellt wurde: Es „wird darin gegen die falsche Aufklärung zu Felde gezogen und so ziemlich deutlich zu verstehen gegeben, daß man nun selber die wahre Aufklärung verbreiten werde“.⁹ Auch jüdische Dokumente aus der Zeit der Aufklärung wurden abgedruckt, etwa ein Brief von Moses Mendelssohn von 1774 mit einigen kurzen autobiographischen Notizen.¹⁰ Mitunter ging der *Gesellschafter* auch mit Ironie und Witz auf die aktuellen Debatten über die Einhaltung der religiösen Riten ein. Unter dem Autoren-Sigel L.

¹ Ebd. Nr. 21 vom 5. Februar 1819.

² Ebd. Nr. 36 vom 3. März 1819; Nr. 37 vom 5. März 1819.

³ Ebd. Nr. 43 vom 15. März 1820.

⁴ Ebd. Nr. 46 vom 20. März 1819; Nr. 98 vom 16. Juni 1819; Nr. 100 vom 19. Juni 1819.

⁵ L. Geiger, Berlin 1688–1840, Bd. 2, S. 405.

⁶ Der *Gesellschafter* Nr. 45 vom 19. März 1819.

⁷ Ebd. Nr. 143 vom 1. September 1819; Nr. 146 vom 6. September 1819.

⁸ Ebd. Nr. 153 vom 18. September 1819.

⁹ Ebd. Nr. 48 vom 24. März 1819.

¹⁰ Ebd. Nr. 206 vom 23. Dezember 1820.

erschien eine Anekdote, in der von einem jüdischen Kaufmann erzählt wurde, „der zum Verdruß religiöser Juden an Sabbath- und Festtagen zu arbeiten pflegte“. Nach 12 Jahren ging er bankrott woraufhin ein älterer Jude sagte: „Hat er's nun doch vom Arbeiten an Festtagen!“ Ein anderer Jude erwiderte, dass dies wohl kaum die Ursache sein könne, und jener antwortete: „Ey, hätt er nicht an den Festtagen gearbeitet, müßt' er doch seyn ein Paar Jahre später bankerott gegangen!“¹

In der Rezension einer unter dem Namen von Levi Lazar Hellwitz (1786–1860) erschienenen Schrift für die Reform des jüdischen Gemeindegewesens² heißt es, sie enthalte in ihrem „Eifer für das bürgerliche Wohl und die Erziehung der Juden“ „manchen unausführbaren Vorschlag“. Gleichwohl wurde die Initiative begrüßt. Vor allem sei zu hoffen, „daß man nicht ferner in die jüdischen Angelegenheiten hinein pfusche, ohne den Rath sachkundiger und unterrichteter Juden zu hören“.³

Autor dieser Schrift war jedoch nicht Hellwitz – er hatte die Publikation gleichwohl angeregt und konzipiert – sondern Leopold Zunz (1794–1886),⁴ einer der Mitbegründer des *Vereins für Cultur und Wissenschaft des Judentums* in Berlin, der darüber hinaus selbst zu den Autoren von Gubitz *Gesellschafter* gehörte. So veröffentlichte er darin etwa die kultur- und zeitkritische Erzählung *Die Überraschung*,⁵ kleine Aphorismen⁶ sowie aus dem Hebräischen übertragene Fabeln.⁷

Neben Friedrich Wilhelm Gubitz war es vor allem der jüdische Publizist Moritz Gottlieb Saphir (1795–1858), der in der zweiten Hälfte der 20er Jahre mit seinen sarkastischen Schriften das literarische Leben Berlins beeinflusste und hier etwa die Zeitschriften *Berliner Courier. Morgenblatt für Theater, Mode, Eleganz, Stadtleben und Localität*⁸ oder *Berliner Schnellpost für Literatur, Theater und Geselligkeit* herausgab.⁹

Während sich die Intellektuellen von Berlin und Königsberg aus der Politik weitgehend heraushielten und eher auf literarischem Gebiet tätig wa-

¹ Ebd. Nr. 68 vom 26. April 1819.

² L. L. Hellwitz, *Die Organisation der Israeliten* (1819).

³ *Der Gesellschafter* Nr. 105 vom 28. Juni 1819.

⁴ S. dazu A. Herzig, *Judentum und Emanzipation in Westfalen*, S. 31f., der einen Brief von Zunz zitiert; vgl. a. die Notiz im alten Katalog der Staatsbibliothek Berlin; J. Toury, *Ein Dokument*, in: *Michael 2* (1973), S. 77ff.; Ders., *Soziale und politische Geschichte*, S. 239; Nach Toury handelt es sich um die „erste Programmschrift, die den Konsistorialgedanken für die Juden Gesamtdeutschlands nachdrücklich propagierte.“

⁵ *Der Gesellschafter* Nr. 62 vom 17. April 1819.

⁶ Ebd. Nr. 63 vom 19. April 1819, Nr. 104 vom 26. Juni 1819.

⁷ Ebd. Nr. 177 vom 30. Oktober 1819, Nr. 180 vom 5. November 1819, Nr. 187 vom 17. November 1819.

⁸ *Berliner Courier* 1(1827)-3 (1830).

⁹ *Berliner Schnellpost* 1(1826)-4(1829).

ren, bildete sich im Januar 1820 in Florenz im *Gabinetto scientifico-letterario* – so eine immer wieder zitierte Notiz von Antonio Gramsci – ein Zentrum der Propaganda der neuen politischen Klasse des Risorgimento.¹ Initiator war der aus Genf stammende Protestant Gian Pietro Vieusseux (1779–1863), und eröffnet wurde der Salon im Palazzo Buondelmonti, wo zahlreiche europäische Zeitschriften auslagen.² Schon im Jahr nach der Gründung gab Gian Pietro Vieusseux das eigene Blatt *Antologia* heraus. Vorgestellt als ein Periodikum, in dem lediglich ausländische Beiträge übersetzt und einem italienischen Publikum zugängliche gemacht werden sollten, entwickelte sich die *Antologia* zu einem der einflussreichsten Foren der intellektuellen und politischen Auseinandersetzungen des italienischen Risorgimento.³ Neben Beiträgen über pädagogische, philosophische und naturwissenschaftliche Fragen bezog die *Antologia* immer wieder auch Stellung zu wirtschaftspolitischen und agrarökonomischen Themen. Einer der Mitarbeiter der *Antologia* war der Bankier, Schriftsteller und Übersetzer Sanzone Uzielli (1797–1857), der aus einer der wohlhabendsten jüdischen Familien von Livorno stammte.⁴ In der *Antologia* veröffentlichte er einen Reisebericht über Schottland, in dem er die soziale Not und das Elend in den frühen Industriegebieten schilderte sowie die sozialpolitischen Projekte von Robert Owen beschrieb.⁵ Darüber hinaus gab Uzielli einen Überblick über die zeitgenössische englische Literatur,⁶ und in einem programmatischen Aufsatz hob er die Bedeutung von historischen Romanen für die gesellschaftlichen Veränderungen der Gegenwart hervor.⁷ Vergleichende Betrachtungen zur Literatur in Italien und Frankreich führten Uzielli zu einem Thema, dem in der literarischen und politischen Öffentlichkeit der Toskana bisher kaum Aufmerksamkeit geschenkt wurde: der sozialen Lage der Frauen. Nicht die Förderung allgemeiner und literarischer Bildung von Frauen regte ihn zu seiner Betrachtung an, Uzielli zeigte sich vielmehr beunruhigt von der zunehmenden Aufweichung geschlechts-

¹ A. Gramsci, *Il Risorgimento*, S. 155. In der deutschen Ausgabe: Gefängnishefte, Bd. 4, S. 833. Dieses Zitat hat in der italienischen Historiographie breite Aufmerksamkeit gefunden. Umberto Carpi z. B. beginnt damit seine umfangreiche Untersuchung über die toskanischen Intellektuellen und das Verhältnis von Literatur und Gesellschaft im Risorgimento (Ders., *Letteratura e società*, S. 11); vgl. A. Galante Garrone, *I giornali della Restaurazione*, S. 129; R. P. Coppini, *Il Granducato di Toscana*, S. 241.

² P. Prunas, *L'Antologia di Vieusseux* (1906), S. 29ff.

³ R. P. Coppini, *Il Granducato di Toscana*, S. 223-246.

⁴ S. Uzielli, *Prose e poesie* (1899).

⁵ S. Uzielli, *Delle fabbriche*, in: *Antologia*, Vol. 10, N° 28, 1823, S. 67-90.

⁶ S. Uzielli, *Rivista letteraria inglese*, in: *Antologia*, Vol. 13, N° 37, 1824; Vol. 14, N° 41, 1824; Vol. 16, N° 46, 1824; Vol. 18, N° 54, 1825.

⁷ S. Uzielli, *Del romanzo storico e di Walter Scott*, in: *Antologia*, Vol. 13, N° 39, marzo 1824; Vol. 14, N° 40, aprile 1824.

spezifischer Rollenzuweisungen, wie er sie in der französischen Literatur ablesen zu können meinte. Frauen hätten im Ancien Regime einen immer größeren Einfluß auf die Politik und die Moden genommen; Männer hätten zwar gehandelt, geherrscht aber hätten Frauen.¹ Ganz verschließen wollte sich Uzielli der Forderung nach literarischer Bildung für Frauen dennoch nicht, und so setzte er sich zusammen mit seiner Frau Marianna Foà Uzielli auch in seinen pädagogischen Projekten für die Erziehung von armen jüdischen Mädchen ein.²

Auch Sansone Uziellis Bruder Raffaello schrieb in der *Antologia* und 1823 erschien dessen Beitrag über die Gewohnheiten und die Sprache der Indianer von Nordamerika.³ Neben den Uziellis hatte die *Antologia* einen weiteren jüdischen Autor in dem aus Pisa stammenden promovierten Arzt und Sekretär der jüdischen Gemeinde von Livorno, Emanuele Basevi (1799–1861), der sich in seinen Beiträgen vorwiegend mit medizinischen Fragen befaßte.⁴

Mitarbeiter Vieusesux in der *Antologia* war ferner der aus Dalmatien gebürtige Schriftsteller Niccolò Tommaseo (1802–1874), der, wie Bruno Di Porto gezeigt hat, den Juden eine reflektierte Sympathie entgegenbrachte.⁵ In seinem während der Zeit der Mitarbeit an der *Antologia* konzipierten, aber erst nach seiner Flucht aus Florenz 1835 erschienenen Buch *Dell'Italia* setzte er sich nachdrücklich für die Gleichberechtigung von Juden und Katholiken ein.⁶

Gino Capponi (1792–1876) hingegen, eine der zentralen Figuren der politischen Klasse der Toskana und gleichfalls Autor der *Antologia*,⁷ hatte

¹ S. Uzielli, Considerazioni sul romanzo in prosa, in: *Antologia*, Vol. 12, N° 36, 1823, S. 58-100, v.a. 76-81, 89. Im folgenden Jahr ging die *Antologia* erneut auf diese Frage ein. Enrico Meyer besprach darin ein 1817 in Berlin erschienenes Werk von Friedrich Ehrenburg, Prediger am Berliner Hof, über die Frauen und übersetzte einen längeren Abschnitt über die Hausarbeit: E. Mayer, Libri di educazione, in: *Antologia*, Vol. 20, Nr. 58, Oktober 1825, S. 11-26. Im selben Heft erschien auch eine Rezension von Giuseppe Montani des in Frankreich erschienenen Essays über die Erziehung der Frauen von der Gräfin Remusat: Essai sur l'éducation des femmes, in: *Antologia*, Vol. 20, Nr. 58, Oktober 1825, S. 35-51.

² S. Uzielli, Prose e poesie, S. XXXV.

³ R. Uzielli, Della storia, dei costumi, in: *Antologia*, Vol. 9, N° 26, 1823, S. 71-106.

⁴ E. Basevi, Sul magnetismo, in: *Antologia*, Vol. 22, N° 66, giugno 1826, S. 1-21; P. Prunas, L'Antologia, S. 69; zu Basevi s. C. Roth, La Famiglia Basevi e le sue vicende, in: RMI 36.2 (1970), S. 361; s. a. die Korrespondenz Basevis von 1826 als Kanzler der jüdischen Gemeinde in: ACIF, D. Emancipazione, servizio militare, busta 3.

⁵ B. Di Porto, Niccolò Tommaseo e gli ebrei, in: RMI 35 (1969), S. 505-514.

⁶ N. Tommaseo, *Dell'Italia* (1926), S. 229, nach B. Di Porto, Niccolò Tommaseo, S. 506.

⁷ M. Tabarrini, Gino Capponi (1879); A. v. Reumont, Gino Capponi (1880); E. Sestan, *La Firenze di Viesseux*.

zum Judentum eine eher negative Einstellung, eine, wie Bruno Di Porto schrieb, unreflektierte Antipathie.¹ Politisch liberal und religiös der janse-nistischen Tradition des 18. Jahrhundert verpflichtet, übernahm Capponi deren Vorurteile gegenüber dem Judentum. Seine Haltung bezog sich nicht nur auf das antike Judentum, sondern auch auf seine jüdischen Zeitgenossen, etwa seinen Kollegen Sansone Uzielli, dessen Pope-Übersetzung er in der *Antologia* einer heftigen Kritik unterzogen sehen wollte.² Wegen seiner antijüdischen Vorurteile hatte Capponi auch eine dezidierte Abneigung gegen Livorno.³

Besondere Aufmerksamkeit schenkte die Redaktion der *Antologia* den Themen Erziehung und Unterricht. Die Ausbildung der Unterschichten, so die Überzeugung ihrer Mitarbeiter, sei eine der wichtigsten Maßnahmen zur Verbesserung der sozialen Verhältnisse. Im Zusammenhang mit diesen pädagogischen Fragen ging die Zeitschrift auch auf die Stellung der Juden in der Gesellschaft ein. 1826 veröffentlichte Enrico Mayer (1802–1877), ebenfalls eine einflussreiche Person unter toskanischen Intellektuellen, einen Bericht über die pädagogischen Einrichtungen von Livorno, in dem er auch die Schulen der jüdischen Gemeinde hervorhob, die ihren Unterricht reformiert und neue pädagogische Konzepte übernommen hätten. Insbesondere lobte er, dass die jüdischen Kinder nicht nur im Schreiben und Lesen, in hebräischer und italienischer Sprache, sondern auch in Arithmetik und in handwerklichen Fächern unterrichtet würden.⁴ Vor allem hätten sich in der Reform des Unterrichtswesens, so hob Mayer hervor, die Brüder Uzielli und der Sekretär der Gemeinde Basevi engagiert.⁵ Auch in einem Bericht über die Versammlung der pädagogischen Gesellschaft von Florenz am 13. März 1828 wurde in einer Übersicht über die Schulen der Toskana darauf hingewiesen, dass von den drei in Livorno bestehenden pädagogischen Einrichtungen zwei von der jüdischen Gemeinde unterhalten würden.⁶ 1828 schließlich veröffentlichte die *Antologia* einen anonymen Beitrag, der die Vorurteile gegenüber der jüdischen Bevölkerung angriff und sich mit der Verbesserung und dem sozialen Fortschritt der Juden,

¹ B. Di Porto, Gino Capponi e gli ebrei, in: RMI 34 (1968), S. 104-110.

² A. v. Carraresi (Hg.), Lettere di Gino Capponi, Vol. 1 (1899), S. 158; nach B. Di Porto, Capponi e gli ebrei, S. 106; die Rezension von G. B. Niccolini erschien in: *Antologia* Vol. 10, N° 30, 1823, S. 152-163.

³ G. Capponi, Settanta giorni di ministero, in: Ders., Scritti, Bd. 2, S. 103; s. dazu: B. Di Porto, Capponi e gli ebrei, S. 108.

⁴ D. Valeriani, Lettera prima, in: *Antologia* Vol. 5, n° 14, 1822, S. 197-199; Ders., La Fionda di David, in: *Antologia*, tomo 11, n° 32, agosto 1823, p. 202-203; Ders., Saggio di caratteri ebraici, in: *Antologia*, tomo 26, n° 76, aprile 1827, S. 148-149.

⁵ E. Mayer, Al Direttore dell'Antologia, in: *Antologia*, tomo. 24, n° 71/72, novembre/dicembre 1826, S. 90-97, v.a. 95f.

⁶ Società per la diffusione, in: *Antologia*, Vol. 30, n° 88, aprile 1828, S. 73-78, v.a. 74.

„al loro interno miglioramento, ed al loro progresso sociale“, auseinandersetzte.¹ Aufgrund geschichtsphilosophischer Überlegungen kam der Autor zu der Überzeugung, dass der Wohlstand der Nationen zunehme, wenn den Menschen das Gefühl ihrer moralischen Würde gegeben werde und sie ermutigt würden, ihre Fähigkeiten für das Gute einzusetzen. Als Beispiel führt er den Wohlstand der Völker in den Vereinigten Staaten von Amerika im Unterschied zum Elend der Bevölkerung in Irland an. Diese historische Erkenntnis ließe sich auch auf die jüdische Geschichte übertragen. Für die in Europa verstreut lebende jüdische Bevölkerung böten die vergangenen Jahrhunderte eine einzige Folge von Schicksalsschlägen und Schrecken, eine lange Zeit der Barbarei und der Feindseligkeit. Aufgrund der neuen Gesetze, wie sie in England, Holland und in der Toskana erlassen worden sind, zeige sich aber eine deutliche Verbesserung. Nach Hinweisen auf die Schriften von Dohm, Mirabeau und Grégoire sowie die 1816 erschienene Schrift von Charles Joseph Bail² – ein Werk, das auch in der deutsch-jüdischen Zeitschrift *Sulamith* ausführlich gewürdigt worden war³ – befasste sich der Autor mit den als vorbildlich gepriesenen pädagogischen Projekten zur handwerklichen Ausbildung von Juden in Mantua.⁴ Ebenso lobte er die neuen pädagogischen Einrichtungen in Livorno und betonte, dass durch die Erziehung und Ausbildung vor allem der ärmeren jüdischen Bevölkerung die Vorurteile bekämpft werden könnten, die zahlreiche Mitbürger gegen Juden hätten und die ihrer Verbesserung und dem sozialen Fortschritt entgegenstünden. Die Erziehung der jüdischen Armen müsse die zentrale Aufgabe der Juden sein.⁵

Beiläufig ging auch Gabriele Pepe (1799–1848), ein aus Süditalien geflohener und durch ein Duell mit dem französischen Diplomaten Alphonse de Lamartine in Florenz bekannt gewordener Carbonaro und Offizier der Aufstandsbewegung von 1820,⁶ auf die Lebensbedingungen und die Geschichte der Juden ein.⁷ In seiner Rezension eines Reiseberichtes über die Türkei schildert er das fruchtbare und vorbildliche Zusammenleben verschiedener Kulturen in Smirna und betont in diesem Zusammenhang, wie

¹ Th., *Considerazioni sulla morale della storia*, in: *Antologia*, tomo 32, 1828, S. 26-42.

² C. J. Bail, *Des Juifs au XIX^e Siècle* (1816).

³ *Sulamith* 5. Jg., 1. Bd., 3. Heft, S. 183-193.

⁴ M. Susani, *Delle pie case israelitiche* (1828).

⁵ Dieser Leserbrief, einer der ersten italienischen Beiträge zur Emanzipation der Juden, ist, wie Andrew M. Canepa betonte, in der Literatur zur jüdischen Geschichte weitgehend übersehen worden: Ders., *Emancipation and Jewish Response*, in: *EHQ* 16 (1986), S. 406.

⁶ B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, in: *RMI* 50 (1984), S. 828; F. Pendsdorfer, *Zwischen Trikolore und Doppeladler*, S. 61f.

⁷ G. Pepe, *Costantinopoli e la Turchia*, in: *Antologia*, tomo 37, gennaio 1828, S. 97-116, v.a. S. 101f.

sehr er die Geschichte der Juden bewundere. Obgleich sie überall verflucht, gebrandmarkt oder vertrieben wurden, ist das Judentum in den vielen Jahrhunderten der Bitternis und des Umherirrens nicht untergegangen. Dieses harte Schicksal, so Pepe, ist zugleich ein Beweis der wahrhaftigen Stärke der Einrichtungen dieses Volkes.¹

Der politische Impetus und der nationale Gestus toskanischer Intellektueller kam insbesondere in der von Francesco Domenico Guerrazzi (1804–1873)² in Livorno herausgegebenen Zeitschrift *L'Indicatore Livornese* zum Ausdruck.³ Mitarbeiter an diesem Blatt war wiederum Sansone Uzielli, der hier Novellen für den Schulunterricht besprach,⁴ über eine neue französische Übersetzung der Memoiren von Benjamin Franklin berichtete⁵ und zusammen mit seinem Bruder eine historische Theorie des Handels publizierte.⁶ Der Demokrat Guerrazzi, der später die Revolutionsregierung von 1848 leiten sollte und auch als Autor von Romanen und Bühnenwerken hervorgetreten ist, arbeitete in seiner Zeitschrift *L'Indicatore Livornese* zwar mit jüdischen Autoren zusammen, hatte aber dennoch starke Aversionen gegen Juden.⁷ In seiner Zeitschrift aber enthielt sich Guerrazzi antijüdischer Bemerkungen. Auch wenn im *L'Indicatore Livornese* in erster Linie belletristische Texte und Beiträge zur Literatur erschienen, waren die politischen Intentionen nicht zu übersehen, so dass die Zeitschrift im Februar 1830 verboten wurde.⁸

Mitarbeiter am *L'Indicatore Livornese* sowie an der Zeitschrift *Antologia* war mit Giuseppe Mazzini (1805–1872) ein Autor, der auf die politische Kultur Italiens maßgeblichen Einfluß ausüben sollte.⁹ Mazzini, der enge persönliche und freundschaftliche Beziehungen zu Juden unterhielt und sich für die Interessen der jüdischen Bevölkerung einsetzte,¹⁰ hatte während einer Reise durch die Toskana im Jahr 1830 erste Kontakte zu den

¹ Der Artikel von Pepe ist in der Literatur oftmals überbewertet und als einer der ersten Beiträge zur zeitgenössischen Diskussion über die Emanzipation der Juden gelesen worden. A. Canepa wies darauf hin, dass Pepes Beitrag zwar filosemitische Züge trug, zur zeitgenössischen Debatte über die Emanzipation der Juden jedoch keine Stellung nahm. Ders., *Lattegiamento degli ebrei italiani*, in: RMI 43 (1977), S. 48.

² F. Della Peruta, Francesco Domenico Guerrazzi (1975); G. Merli, Francesco Domenico Guerrazzi, in: *Il Parlamento italiano*, Bd. 1, S. 377-390.

³ *L'Indicatore Livornese* (1821-1832).

⁴ S. Uzielli, *Quattro novelle*, in: *L'Indicatore Livornese*, N° 21, 20 luglio 1829.

⁵ S. Uzielli, *Mémoires sur la vie de Benjamin Franklin*, in: *L'Indicatore Livornese* N° 8, 13 aprile 1829; N° 9, 27 aprile 1829; N° 10, 4 maggio 1829; N° 14, 1 giugno 1829.

⁶ B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, in: RMI 50 (1984), S. 829.

⁷ P. E. Fornaciari, *I rapporti di Guerrazzi con gli ebrei*, in: RMI 50 (1984), S. 785-802. F. Della Peruta, *Gli ebrei nel Risorgimento*, in: *Vivanti, Gli ebrei in Italia*, Bd. 2, S. 1148.

⁸ A. Gernert, *Liberalismus als Handlungskonzept*, S. 50.

⁹ F. Della Peruta, *Mazzini e i rivoluzionari italiani*, S. 14-18.

¹⁰ A. Levi, *Amici israeliti di Mazzini*, in: RMI 5 (1930/31), S. 587-612.

politischen Kreisen in Livorno und Florenz geknüpft.¹ Er unterstützte nachdrücklich das Zeitschriftenprojekt von Guerrazzi, insbesondere nach dem Verbot des genuesischen Handelsblattes *Indicatore Genovese*, das Mazzini zu einer radikalen, literarisch-politischen Zeitschrift umfunktionierte.²

Nach dem Tod Ferdinand III. im Jahr 1824 führte sein Sohn als Großherzog Leopold II. (1797–1870) dessen Politik zunächst weiter. Trotz des milden politischen Klimas in der Toskana hatten sich Vieusseux und Guerrazzi immer wieder mit kleinlichen Attacken von Seiten der Zensurbehörde auseinander zu setzen.³ Die preußischen Intellektuellen waren diesen mit der Politik Friedrich Wilhelms III. auch ihnen drohenden Konflikten insofern ausgewichen, als sie von sich keine politischen Fragen behandelten, sondern vornehmlich schöngeistige Themen diskutierten. Während in Florenz der 20er Jahre Vieusseux mit seinem Salon und der *Antologia* die kulturelle Hegemonie ausübte, waren es in Berlin vor allem zwei Personen, die einen einflussreichen und engagierten Kreis von Verehrern hatten und zu den entscheidenden Identifikationsfiguren der preußischen Intellektuellen wurden: Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831).

Goethe selbst war nur einmal, im Mai 1778, in Berlin, und er hatte persönlich eher ein gestörtes Verhältnis zu dieser Stadt,⁴ da vor allem die Berliner Aufklärung seine frühen Werke kritisiert hatte. Mendelssohn hatte eingewandt, Goethe errege mit seinem *Werther* „nichts als Gluth“ und biete „der erhitzten Phantasie“ keinerlei Maßstäbe, Lessing hatte sich ein etwas zynischeres Ende des Briefromans gewünscht⁵ und Nicolai gar eine parodistische und satirische Gegenerzählung vorgelegt.⁶ Schon in den 90er Jahren aber sind Goethes Werke in den Berliner literarischen Salons auf eine immer positivere Rezeption gestoßen. Als schließlich im Jahr 1821 das Berliner Schauspielhaus mit Goethes *Iphigenie auf Tauris* eröffnet worden war und Goethe für diesen Anlass eigens einen Prolog geschrieben und Karl August Varnhagen von Ense 1823 einen Huldigungsband veröffentlicht hatte,⁷ wurde Goethe zu einer Leitfigur der Berliner Intellektuellen. Zum Judentum hatte Goethe ein zwiespältiges Verhältnis. Einerseits

¹ C. Francovich, Carlo Guitera e il processo dei 'Veri Italiani', in: Ders., *Albori socialisti*, S. 141.

² *L'Indicatore Genovese* (1828); s. A. Galante Garrone, *I giornali della Restaurazione*, S. 140ff.; A. Gernet, *Liberalismus als Handlungskonzept*, S. 47f.

³ Beispiele dafür in: F. Pesendorfer, *Zwischen Trikolore und Doppeladler*, S. 77f.

⁴ nach P. Weber, Stichwort 'Berlin' in: Dahnke/Otto, *Goethe Handbuch*, Bd. 4.1, S. 108.

⁵ L. Geiger, *Berlin 1688–1840*, Bd. 2, S. 359.

⁶ F. Nicolai, *Freuden des jungen Werthers* (1775).

⁷ K. A. Varnhagen v. Ense, *Goethe in den Zeugnissen* (1823).

verehrte er die Bibel und die intellektuellen Leistungen des antiken Judentum, andererseits schilderte er mit Abscheu und Verachtung die Lebensweise der Frankfurter Juden, wie er sie als Jugendlicher erfahren hatte; einerseits bewunderte er, gleichsam mit protozionistischen Argumenten, die national-jüdischen Traditionen und deren historische Beharrungskräfte, andererseits mochte er keine Juden in der Gesellschaft und warf Dohm vor, die bürgerliche Verbesserung der Juden werde die bürgerliche Verfassung der Gesellschaft bedrohen.¹ Trotz dieser ambivalenten Haltung waren es vor allem drei Frauen jüdischer Herkunft, die, neben dem Engagement des Direktors der Berliner Singakademie Carl Friedrich Zelter (1758–1832), in Berlin zu den Initiatorinnen der Goetheverehrung wurden: Dorothea Schlegel (1764–1839), Rahel Varnhagen und Henriette Herz. Goethe war „das zentrale, immer wieder umkreiste Thema“ der Briefe Rahel Varnhagens,² und Henriette Herz verkündete Goethes Schriften als ihr neues Evangelium.³

Was das intellektuelle Klima Berlins in den 20er Jahren auszeichnete war nicht nur die Goethe-Verehrung, sondern auch die Faszination, die die Philosophie Hegels ausübte. Hegel wurde 1818 als Nachfolger Fichtes an die Berliner Universität berufen, lehnte aber dessen deutsch-nationales Engagement entschieden ab. Hegel war es, der dafür sorgte, dass die politisierten Studenten zu Trägern einer staatstragenden Philosophie wurden. Er hatte, wie er in einem Brief an den preußischen Kultur- und Bildungsminister Karl Freiherr von Stein zum Altenstein schrieb, der studentischen Jugend wieder zu „richtigen Begriffen“ und staatsphilosophischen Vorstellungen verholfen.⁴ Ähnlich wie Goethe hatte auch Hegel ein zwiespältiges Verhältnis zum Judentum.⁵ Während Goethe aber die antike jüdische Religion eher positiv betrachtete und gegen die Aufnahme von Juden in die bürgerliche Gesellschaft eintrat, beurteilte Hegel gerade das antike Judentum und ihre religiösen Traditionen negativ. Er gab zwar eine feindselige Darstellung der Geschichte des jüdischen Volkes, andererseits trat Hegel in seiner Berliner Zeit dezidiert für die gleichberechtigte Aufnahme von Juden in den Staat ein. Den säkularen politischen Institutionen müssen die

¹ G. Hartung, Stichwort: Judentum in: Dahnke/Otto, Goethe Handbuch, Bd. 4.1, S. 581-590.

² U. Schweikert, Verzeichnis der Korrespondenten, in: R. Varnhagen, Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 372.

³ L. Geiger, Berlin 1688–1840, Bd. 2, S. 359-378; s. a. W. Barner, Von Varnhagen bis Gundolf.

⁴ H. Althaus, Hegel, S. 328-333.

⁵ Vgl. M. Brumlik, Deutscher Geist und Judenhaß, S. 196-249.

religiösen Bindungen der Bürger, so Hegels rechts- und staatsphilosophische Überzeugung, gleichgültig sein.¹

Einer der ersten Schüler Hegels war der ehemalige Burschenschaftler Friedrich Wilhelm Carové, der sich vergeblich für die Integration von Juden und Ausländern in die studentischen Korporationen eingesetzt hatte. Wie es vor allem Frauen jüdischer Herkunft waren, die Goethe zu seiner Verehrung in Berlin verhalfen, so gehörten insbesondere jüdische Studenten zu den einflussreichsten Hörern Hegels in Berlin. Vor allem Eduard Gans (1798–1839), neben Zunz Mitbegründer des *Vereins für Cultur und Wissenschaft des Judentums* in Berlin, hatte sich um die Verbreitung der Philosophie Hegels verdient gemacht.

Zum ersten Organ der Hegelschen Philosophie in Berlin wurde die 1821 gegründete *Neue Berliner Monatsschrift für Philosophie, Geschichte, Literatur und Kunst*.² Schon in Jena war Hegel von der Notwendigkeit eines kritischen Organs seiner Philosophie überzeugt, die Gründung der neuen Monatsschrift aber ging von Friedrich Förster (1791–1868) und Leopold von Henning (1791–1866) aus. Einer der aktivsten Mitarbeiter dieser Zeitschrift war Carové, der in ihr unter anderem einen rechtsphilosophischen Beitrag veröffentlichte. Dieser ist von der gleichen Ambivalenz gegenüber dem Judentum gekennzeichnet, die schon Hegels Position bestimmt hatte. Auf der einen Seite schrieb Carové von der „eigenthümlichen Beschränktheit“ des jüdischen Volkes und seiner Nachkommen. Auf der anderen Seite aber kritisierte er, dass das Vernunftrecht sich noch immer nicht unter den Völkern verbreitet habe und dass noch im vorigen Jahrhundert Juden für rechtlos gegolten hatten. Und dies, obgleich mit dem Bewusstsein der allgemeinen Menschenwürde die Völker angefangen hätten, sich zu achten und Menschlichkeit gegeneinander zu üben.³ 1845 schließlich trat Carové mit einem Plädoyer für die rechtliche Gleichstellung der Juden an die Öffentlichkeit.⁴

Während die *Neue Berliner Monatsschrift* von Hegelschülern initiiert und redigiert wurde, bemühte sich Hegel nach dem Ende dieses Blattes mit Unterstützung von Leopold Gans um die Herausgabe einer neuen philosophischen Zeitschrift. Nachdem Gans Autoren und Rezensenten akquiriert hatte, konnte 1827 das neue Rezensionsorgan *Berliner Jahrbücher für wis-*

¹ S. v. a. das Stichwort Juden, in: H. Glockner, Hegel-Lexikon, Bd. 1, S. 1169-1181; Eine kurze Zusammenfassung der Position Hegels gibt J. Katz, Vom Vorurteil, S. 72-75.

² Neue Berliner Monatsschrift für Philosophie, Geschichte, Literatur und Kunst 1(1821)-2(1822).

³ F. W. Carové, Über die Stellung des Naturrechts, in: Neue Berliner Monatsschrift 1 (1821), S. 345-382.

⁴ F. W. Carové, Über Emanzipation der Juden (1845).

wissenschaftliche Kritik erschienen.¹ Hegel selbst besprach darin ethnographische Studien von Wilhelm von Humboldt² und Gans rezensierte diverse rechtsphilosophische und rechtshistorische Schriften.³ Der Katholik Carové wiederum kritisierte eine Schrift über die Einheit der Kirche und das Prinzip des Katholizismus,⁴ und der Professor für Theologie an der Berliner Universität Phillip Marheineke (1780–1846) setzte sich mit Carovés religionsphilosophischer Kritik am Anspruch des Katholizismus, die alleinseligmachende Kirche zu sein, auseinander.⁵ Die Jahrbücher widmeten sich jedoch nicht nur philosophischen und theologischen Texten, sondern auch belletristischen Neuerscheinungen. Karl Leberecht Immermann (1796–1840) zum Beispiel stellte Heinrich Heines *Reisebilder* vor,⁶ und Friedrich Förster besprach die mit einem Vorwort von Goethe erschienene deutsche Übersetzung der Werke von Alessandro Manzoni.⁷

Bemerkungen zum Judentum oder zur jüdischen Religion finden sich in den Jahrbüchern hingegen kaum. Allein eine Rezension widmet sich diesem Thema.⁸ Der durch eine Bibelübersetzung bekannt gewordene Jurist und Bürgermeister von Frankfurt am Main Johann Friedrich von Meyer (1772–1849) wies auf eine neue Übersetzung und Auslegung des Buches Hiob⁹ sowie auch einen Kommentar der Sprüche Salomos von dem Heidelberger Theologen Friedrich Wilhelm Carl Umbreit (1795–1840) hin.¹⁰ Wie weit sich die Hegelsche Schule von den Intentionen der Aufklärung, und von deren Begriff von Toleranz entfernt hatte, macht die Rezension der Briefe des aufklärungsskeptischen Glaubensphilosophen aus der Zeit der Aufklärung, Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), deutlich.¹¹ Jacobi habe zwar das „Aechte an der Aufklärung“ zu schätzen gewusst, „die flache Frechheit der Aufklärerei“ eines Nicolai, Biester oder Mendelssohn

¹ C. Jamme (Hg.), *Die 'Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik'*; s. darin auch den Beitrag von N. Waszek über Eduard Gans, S. 93-118.

² W. v. Humboldt, *Über die unter dem Namen Bhagavad* (1826); Rezension von Hegel in: *JwK*, Bd. 2 (1827), Sp. 1441-1492.

³ *JwK*, Bd. 1 (1827), Sp. 107-119; Sp. 323-344; zu den Rezensionen von Gans s. a. die Zusammenstellung in: N. Waszek, *Eduard Gans*, S. 117f.

⁴ J. A. Möhler, *Die Einheit der Kirche* (1825); Rezension von Carové in: *JwK*, Bd. 1 (1827), Sp. 383-446.

⁵ F. W. Carové, *Über alleinseligmachende Kirche*, (1826); Rezension von Marheineke in: *JwK*, Bd. 2 (1827), Sp. 1087-1099.

⁶ Rezension von Immermann in: *JwK*, Bd. 1 (1827), Sp. 767-774.

⁷ *JwK* Bd. 2 (1827), Sp. 1770-1791.

⁸ *JwK* Bd. 1 (1827), Sp. 558-592.

⁹ *Das Buch Hiob. Übersetzung und Auslegung von F. W. C. Umbreit*, Heidelberg 1824.

¹⁰ F. W. C. Umbreit, *Philologisch-kritischer Kommentar* (1826).

¹¹ F. H. Jacobi, *Briefwechsel* (1826).

aber, jener Philosophen, die in der *Berlinischen Monatsschrift* den Ton angegeben hatten, verabscheut.¹

Kritisch besprochen wurde im Organ der Berliner Hegelianer die philosophische Entwicklung des Kirchenrechtlers Wilhelm Traugott Krug (1770–1842), der 1805 als Nachfolger von Kant nach Königsberg und 1809 nach Leipzig berufen worden war. Krug hatte versucht, ein Kirchenrecht zu entwickeln, dessen Prinzipien auch für Juden und Moslems gelten sollten. „Wenn alle Kirchen,“ so Krugs Argumentation, „einander in Ansehung des Rechts völlig gleich sind: so hat auch jede das Recht, von der andern Duldung zu fordern, und die Pflicht, diese Duldung zu gewähren“.² Der Hegelianer Leopold von Henning tat diesen religionsphilosophischen Entwurf jedoch als unzulänglich und „lediglich der Sphäre des blossen Verstandes-Räsonnements angehörig“ ab.³

Das intellektuelle Leben in der preußischen Hauptstadt hatte sich in den 20er Jahren weitgehend von der Politik entfernt und war in erster Linie von literarisch-philosophischen Auseinandersetzungen geprägt. Nicht wenige der jungen Radikalen legten ihren Fanatismus ab und arrangierten sich mit den neuen Verhältnissen. In der toskanischen Residenzstadt hingegen blieb das Projekt der Nation das zentrale Thema, und die im Entstehen begriffene neue politische Klasse fand im literarischen Salon von Vieusseux ihr Zentrum. Dennoch zeigen sich hinsichtlich der Stellung der Juden bemerkenswerte Ähnlichkeiten. Juden arbeiteten an den beiden wichtigsten intellektuellen Zeitschriften, *Antologia* und *Der Gesellschafter*, mit und waren in das intellektuelle Milieu eingebunden. Darüber hinaus gehörten die jüdischen Autoren Uzielli und Basevi für die Toskana und Gans und Zunz für Preußen derselben Generation an. Sie teilten wesentliche politische Erfahrungen und philosophische Überzeugungen. Als Angehörige der in den 90er Jahren geborenen Generation hatten sie im intellektuellen Klima der Zeit nach der Aufklärung ihre wissenschaftliche Ausbildung erhalten und waren in den Jahren der napoleonischen Kriege politisch sozialisiert worden.

In den 20er Jahren traten in beiden Ländern schließlich auch christliche Autoren dieser Generation wie Tommaseo und Carové hervor, die eine positive Einstellung zu Juden hatten und die sich beide in späteren Jahren dezidiert für die Emanzipation der Juden einsetzen sollten.

Das intellektuelle und politische Engagement wurde vor allem von der Generation der in den 90er Jahren Geborenen geprägt, die in ihrer Gegensätzlichkeit auch die Unterschiede beider Länder in diesem Jahrzehnt zum

¹ JwK Bd. 2 (1827), Sp. 1099-1112.

² W. T. Krug, *Das Kirchenrecht* (1826), S. 130.

³ JwK Bd. 2 (1827), Sp. 1585-1609.

Ausdruck brachten. Während Uzielli und Basevi sich innerhalb der jüdischen Gemeinden und zugleich in der entstehenden liberalen Bewegung engagierten, bemühten sich Zunz und Gans darum, ihre religiösen Interessen mit philosophisch-wissenschaftlichen Aktivitäten zu verbinden.

Gemeinsam war beiden Ländern, dass zwei so zentrale Figuren des intellektuellen Milieus wie Capponi und Hegel eine zwiespältige Haltung zum Judentum hatten. Nicht zu übersehen ist freilich, dass in Berlin auch eine Zeitschrift wie *Der Freimüthige* erschien, die sich immer wieder abfällig über Juden und das Judentum äußerte. In der Toskana gab es dazu kein Pendant.

4. ›La Giovine Italia‹ und ›Das Junge Deutschland‹

Nachdem sich die Intellektuellen von Berlin und Königsberg in den 20er Jahren vor allem in philosophischen und belletristischen Schriften artikuliert hatten, rief die Julirevolution von 1830 erneut politische Emotionen hervor. Die politisierte Jugend richtete sich nun nicht mehr, wie die frühe Nationalbewegung, gegen Frankreich, sondern bezog sich in einem positiven Sinn auf den einstigen Feind. Sie ging über philosophische und literarische Interessen hinaus, rezipierte die neuen Theorien des Liberalismus und wandte sich der politischen Praxis zu. Noch zwei Monate vor der Revolution habe er keinen Begriff von europäischer Politik gehabt, bekannte der ehemalige Philosophiestudent an der Berliner Universität Karl Gutzkow (1811–1878). „Die Wissenschaft lag hinter mir, die Geschichte vor mir“,¹ schrieb er über jenen Moment, in dem die Nachrichten über die Pariser Ereignisse vom Juli 1830 in Berlin einging.² Auch ein anderer zeitgenössischer Beobachter, der kurz zuvor in den Generalstab berufene Helmut Graf von Moltke (1800–1891) berichtete 1831 aus Berlin, dass ein „neues Leben in die Menschen gefahren“ sei und die aktuelle Politik „in allen Salons, in den Theatern, wie in den Bierstuben“ diskutiert würden.³ Einer derjenigen, der am unmittelbarsten über die politische Entwicklung in Paris berichten konnte, war der 1823 konvertierte Sohn von Moses Mendelssohn, der Bankier Abraham Mendelssohn-Bartholdy (1776–1835), der sich in jenen Tagen in der französischen Hauptstadt aufhielt. „Ich bin mit Leib und Seele, mit Herz und Magen dem Prinzip Journées de Juillet zugethan“ berichtete er nach Berlin, „und halte sie für die außerordent-

¹ K. Gutzkow, in: Jahrbuch der Literatur Bd. 1, 1839, S. 3-8; auch in: Ders., Erlebtes, S. 271.

² BNSgS Nr. 178 vom 4. August 1830.

³ Zit. nach G. Mattenklott, Junges Deutschland, in: Akademie der Künste (Hg.), Facetten einer Epoche, S. 139.

lichste Begebenheit der ganzen Weltgeschichte“.¹ Auch Eduard Gans war von der politischen Situation derart ergriffen, dass er noch im August nach Paris aufbrach,² und Leopold Zunz betonte in einem Brief, wie sehr die „großen Ereignisse“ des Juli 1830 die Menschen beschäftige und dass er mit großer Freude „die Fortschritte“ betrachte, welche die „Sache der verfassungsmäßigen Freiheit“ nehme.³ Aufgrund der Begeisterung, die in Berlin über die Julirevolution aufgekommen war, sprach der Berliner Korrespondent der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* später vom „Freiheits-taumel“, in den einzelne Juden geraten seien.⁴ Auch der Herausgeber dieser Zeitung, Ludwig Philippson (1811–1889), der die Entwicklung als Student der Altphilologie und Theologie an der Berliner Universität miterlebt hatte, war davon nicht unberührt geblieben. 1831 hatte er unter dem Titel *Der Sturm der Zeit* eine Reihe von patriotischen Gedichten verfasst. Obgleich Philippson in ihnen seine Loyalität zu Preußen ausdrückte, ist deren Drucklegung von der Zensur verboten worden.⁵ In Königsberg löste die Julirevolution gleichfalls eine neue politische Bewegung aus. Hier war es vor allem der jüdische Arzt Johann Jacoby (1805–1877), der durch die Zeitläufte politisiert wurde. Seine Generation, so Jacoby, habe mit der Julirevolution von 1830 ihr politisches Interesse entwickelt.⁶ Dass damit auch ein verstärktes Engagement für die Interessen der jüdischen Bevölkerung verbunden war, zeigt etwa ein Beitrag Jacobys in der Königsberger Zeitschrift *Preußische Provinzialblätter*. Darin übte er scharfe Kritik an der Regierung, die mit ihrer neuen Judenordnung in Posen „den Schatten mittelalterlicher Unduldsamkeit wieder heraufbeschworen habe“.⁷

Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung stand die in Preußen weiterhin ungelöste Frage der Verfassung, und die Kritik der jungen Generation politisch engagierter Intellektueller richtete sich gleichermaßen gegen die Einschränkung der Pressefreiheit. Alle Hoffnungen auf eine Liberalisierung der Öffentlichkeit wurden aber enttäuscht. Aufgrund der vor allem in den südwestdeutschen Staaten sich entwickelnden „liberal-radikalen Protest-

¹ Zit nach L. Geiger, Berlin 1688–1840, Bd. 2, S. 549.

² H. G. Reissner, Eduard Gans (1965), S. 140.

³ Zunz an Ehrenberg, 4. September 1830, in: L. Zunz. Jude – Deutscher – Europäer, S. 145.

⁴ AZJ 1838, S. 320; zit. nach J. Toury, Die politischen Orientierungen der Juden, S. 24.

⁵ M. Kayserling, Ludwig Philippson, S. 27.

⁶ Dieses Statement überliefert sein politischer Weggefährte Ferdinand Falkson in: Die liberale Bewegung in Königsberg (1888), S. 9; s. dazu: E. Silberner, Johann Jacoby, S. 35; J. Toury, Jüdische Bürgerrechtskämpfer, in: JGMO 32 (1983), S. 187.

⁷ J. Jacoby, Über die bürgerliche Stellung der Juden, in: Preußische Provinzialblätter 10 (1833), S. 255–265. Bei diesem Text handelt es sich um einen von Jacoby eingeleiteten Abdruck eines Aufsatzes von Gabriel Riesser aus dessen Zeitschrift „Der Jude“.

welle“¹ verschärfte Friedrich Wilhelm III. in Absprache mit den übrigen Staaten des Deutschen Bundes im Juni 1834 auch in Preußen die Zensur und unterstellte die Universitäten einer strengen politischen Überwachung.

Die Julirevolution hatte in Berlin und Königsberg einen kurzen, aber folgenreichen liberalen Aufbruch hervorgerufen. Als unmittelbare Antwort auf die neuerlichen revolutionären Umwälzungen konstituierte sich hier der Konservatismus als eine neue politische Kraft. Sein ideologisches Organ fand er in dem von Karl Ernst Jarcke (1801–1852) redigierten *Berliner Politischen Wochenblatt* sowie in der von der preußischen Regierung initiierten und von Leopold von Ranke (1795–1886) geleiteten *Historisch-politischen Zeitschrift*.² Auch wenn es Ranke nicht gelang mit seiner Zeitschrift die Meinungsführerschaft in den aktuellen politischen Kontroversen zu erlangen oder neue politische Schlagworte zu prägen, konnte zumindest Jarcke sein *Wochenblatt* zu einem einflussreichen Organ des neuen preußischen Konservatismus machen.³ In erster Linie ging es ihm darum, gegen alle revolutionären Tendenzen vorzugehen. Ausgangspunkt dieser neuen Rechten war die Idee einer „christlich-germanischen Monarchie“, die auf den Ständen als den organischen Elementen des politischen Körpers aufbaute.⁴ In aller Schärfe wandte sich das *Wochenblatt* daher wiederholt gegen das Prinzip der staatsbürgerlichen Gleichheit.⁵ Es kritisierte ebenso die Trennung von Kirche und Staat⁶ und sein Kampf richtete sich insbesondere gegen die Integration von Juden. Da jeder Staat notwendigerweise eine Staatsreligion haben müsse, könnten Juden, so heißt es im *Wochenblatt*, im Staat nicht geduldet werden. Darüber hinaus komme in den Pamphleten jüdischer Autoren ein „indifferentistisches und irreligiöses Treiben“ zum Ausdruck.⁷

Ohne die liberale Bewegung in der Toskana zur Kenntnis zu nehmen ist die dortige politische Entwicklung im *Berliner Politischen Wochenblatt* positiv dargestellt worden. „Durch eine Zusammenwirkung eigenthümlicher Verhältnisse“ habe die Toskana eine größere Ruhe als alle anderen Teile von Italien genießen können und „diese selbst in den gefährlichsten Zeiten“ bewahrt.⁸ Nach der Julirevolution verschärfte sich jedoch auch in Florenz das politische Klima. Nicht zuletzt der Einfluss Österreichs auf den Großherzog Leopold II. führte im März 1833 zum Verbot der Zeit-

¹ T. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800–1866*, S. 373.

² C. Varrentrapp, *Ranques Historisch-Politische Zeitschrift und das Berliner Politische Wochenblatt*, in: *HZ* 99 (1907), S. 35-119.

³ W. Scheel, *Das 'Berliner Politische Wochenblatt'*.

⁴ *Berliner Politisches Wochenblatt* Nr. 3 vom 21. Januar 1832.

⁵ Ebd. Nr. 34 vom 25. August 1832; Nr. 1 vom 2. Jan 1836.

⁶ Ebd. Nr. 21 vom 25. Mai 1833.

⁷ Ebd. Nr. 21 vom 27. Mai 1837.

⁸ Ebd. Nr. 25 vom 22. Juni 1833.

schrift *Antologia*.¹ Eine Maßnahme, die besondere Unzufriedenheit im toskanischen Bürgertum erregte.² Zum Ausdruck kam die Empörung in dem Flugblatt *Bollettino del 28 marzo 1833*, das den Großherzog scharf kritisierte. Die ersten, die wegen Verbreitung dieses Flugblattes angeklagt wurden, waren die Juden Lodovico Mondolfi (1805–1874), ein aus Ancona gebürtiger Bankier, und Abramo Philippson. Die Teilnahme von Juden in dieser Angelegenheit zeigt sich auch darin, dass das Flugblatt, wie die Polizei später in Erfahrung brachte, in der Werkstatt des jüdischen Druckers Sansone Coen gedruckt worden war.³ Das Verbot der *Antologia* hinterließ in Florenz ein Vakuum, das auch von den beiden von Gian Pietro Vieusseux neu begründeten Zeitschriften *Giornale agrario*⁴ und *Guida dell'educatore*,⁵ an dem wiederum Sansone Uzielli mitarbeitete,⁶ nicht gefüllt werden konnte. Keinen Erfolg hatte Emanuele Basevi, der in Livorno eine Handelszeitung, *Il Giornale del Commercio*, realisieren wollte.⁷ In Pisa erschien zwar das in der Tradition der Aufklärungszeitschriften stehende Blatt *Nuovo Giornale de letterati di Pisa*,⁸ das 1834 einen Beitrag über das Werk von Salomone Fiorentino veröffentlichte,⁹ auf politische Fragen aber ließ die Zeitschrift sich nicht ein.

Die toskanischen Intellektuellen waren von der Politik abgeschnitten und in ähnlicher Weise wie ihre Kollegen von Berlin und Königsberg auf das Feld der Literatur und Philosophie zurückgeworfen. Auch die Juden, die von der Politisierung erfasst waren, hatten sich fortan aller politischen Äußerungen zu enthalten. An der philosophischen Fakultät der Berliner Universität widmete sich Eduard Gans, der enttäuscht aus Paris zurückgekehrt war, weltgeschichtlichen und rechtshistorischen Fragen,¹⁰ während

¹ A. Galante Garrone, *I giornali della restaurazione*, in: Della Peruta/Galante Garrone, *La stampa italiana*, S. 169f.; A. Gernert, *Liberalismus als Handlungskonzept*, S. 36f.; R. Lill, *Geschichte Italiens*, S. 106.

² Bericht von Inspektor Giovanni Chiarini vom 28. März, in: ASF, Buongoverno, segreto II, filza 15, N° 70; nach P. Prunas, *L'Antologia*, S. 324. Zum Zeitpunkt des Verbotes hatte die 'Antologia' in der Toskana 305 Abonnenten bei einer Auflage von 711 Exemplaren; U. Carpi, *Letteratura e società*, S. 77.

³ P. Prunas, *L'Antologia*, S. 324.

⁴ *Giornale agrario Toscano (1827-1865)*.

⁵ *Guida dell'educatore (1836-1845)*.

⁶ S. Uzielli, *Discorso*, in: *Guida dell' Educatore*, Vol. VII.

⁷ Nach A. Dresler, der jedoch keine Beleg für diese Angabe gibt: Ders., *Der 'Indicatore Livornese' vor 100 Jahren*, in: *Zeitungswissenschaft. Zweimonatsschrift für internationale Zeitungsforschung* 4 (1929), Nr. 2, S. 102; s. a. Ders., *Geschichte der italienischen Presse*, 3 Bde., München-Berlin 1931-1934, Bd. 2, S. 12.

⁸ *Nuovo Giornale de letterati di Pisa (1822-1839)*.

⁹ G. Rosini, *Su le rime di Salomone Fiorentino*, in: *Nuovo Giornale de letterati di Pisa* N. 77 (settembre/ ottobre 1834).

¹⁰ H. G. Reissner, *Eduard Gans*, S. 142ff.

sich der jüdische Buchhändler und politische Dichter Moritz Veit (1808–1864) auf seine Tätigkeit als Vorsitzender der jüdischen Gemeinde konzentrierte.¹ Vor dem politischen Aufbruch hatte er die literarische Zeitschrift *Berliner Musen Almanach* herausgegeben und sich in dem Gedicht „Stoßseufzer“ über die politisch lähmende Atmosphäre beklagt:

Aufgespeichert hohle Garben,
Leergedroschne Spreu;
Ehrenvolle Geistesnarben
Schon im Jugendmai.²

Diejenigen Schriftsteller, die von dem politischen Aufbruch von 1830 geprägt waren und zur literarischen Bewegung des ›Jungen Deutschland‹ gehörten, wollten, wie Heinrich Heine hervorhob, Politik nicht mehr von Wissenschaft und Kunst trennen und zugleich „Gelehrte, Künstler und Apostel“ sein.³ Neben Heinrich Heine selbst zählte vor allem Ludwig Börne (1786–1837) dazu, der als Jugendlicher im Haus von Markus Herz erzogen worden war und sich 1827/28 in Berlin als Journalist aufgehalten hatte.⁴ Zur Berliner Gruppe, die in besonderer Weise von Rahel Varnhagen und ihrem ‚zweiten‘ Salon geprägt wurde,⁵ gehörten vor allem Karl Gutzkow und Theodor Mundt (1808–1861). Gutzkow gab 1831 in Berlin die Zeitschrift *Forum der Journal-Literatur* heraus und erinnerte darin an die deutsche „Vaterlandsliebe“, „von der man vor fünfzehn Jahren so viel zu singen und zu sagen wusste“ und die nun „alt und schwach geworden“ sei.⁶ Gutzkow trat für religiöse Toleranz und die bürgerliche Gleichheit der Juden ein und erkannte die Bedeutung, die vor allem das Berliner Judentum für die intellektuelle Entwicklung der Stadt hatte.⁷ Zugleich aber teilte er mit diesem die Abneigung gegenüber den „ungebildeten Elementen aus den verwahrlosten Provinzen“ wie Posen.⁸ Judenfeindliche Zeitgenossen wiederum attackierten Gutzkow er habe sich allzu sehr mit jüdischen Themen befasst. Seine Mentalität habe mit seinem „ätzende(n) und fressen-

¹ L. Geiger, Zum Andenken an Veit, in: MGWJ 52 (1908), S. 513-539, v. a. S. 518.

² *Berliner Musen Almanach* für das Jahr 1830, S. 273.

³ Zit nach P. U. Hohendahl, Literarische und politische Öffentlichkeit, in: Ders., Literaturkritik und Öffentlichkeit, S. 102; für die Berliner Gruppe s. G. Mattenklott, Junges Deutschland und Vormärz in Berlin, in: Akademie der Künste, Berlin zwischen 1789 und 1848, S. 139-146.

⁴ L. Börne, Berliner Briefe. Über das Verhältnis von Heine und Börne s. H. M. Enzensberger (Hg.), Ludwig Börne und Heinrich Heine. Ein deutsches Zerwürfnis.

⁵ D. P. Subotic, Rahel Levin und das Junge Deutschland (1914).

⁶ *Forum der Journal-Literatur* N° 5 vom 1. August 1831.

⁷ Zu Gutzkows Beziehung zu Juden und zu dessen Verhältnis zum Judentum s. v. a. den aufschlussreichen Aufsatz: H. Steinecke, Gutzkow, die Juden und das Judentum, in: Horch/Denkler, *Conditio Judaica*, Bd. 2, S. 118-129.

⁸ Karl Gutzkow, *Erlebtes*, S. 309.

de(n) Intellekt“ selbst schon jüdische Züge angenommen.¹ Kritik musste Gutzkow jedoch auch von der *Allgemeine Zeitung des Judentums* einstecken, die ihm vor allem seine Auseinandersetzung mit der Ahasver-Legende vorhielt, ein Stoff, der „längst vermodert und vergessen schien“. Wenn man darin auch noch eine „Symbolisierung der jüdischen Geschichte“ sehen wolle, könne man dies nur als Werk hochmütiger Narren ansehen.² Nachdem Gutzkow jedoch seine Biographie über Ludwig Börne vorgelegt hatte, sollte ihm die *Allgemeine Zeitung des Judentums* immerhin zugestehen, er habe dem Judentum zu seiner historischen Geltung und seinem subjektiven Wert verhelfen wollen, auch wenn er es ihm noch nicht habe abgewinnen können.³

Theodor Mundt hatte 1834 in einem Briefroman „Moderne Lebenswirren“ geschildert, wie sein Protagonist unter dem Eindruck der Revolution in die Politik hineingezogen wurde. „Der Zeitgeist zuckt, dröhnt, zieht, wirbelt“ in mir, notiert Mundts Briefschreiber, und es „singt die Marseillaise in all meinen Eingeweiden“.⁴ Dass zu den aktuellen politischen Themen die Frage der gesellschaftlichen und politischen Stellung der Juden gehörte, macht die fiktive Korrespondenz mit einem konservativen Zeitgenossen deutlich. Dieser suchte erfolglos den Briefschreiber von seiner politischen Meinung und seinem christlich-monarchischen Weltbild zu überzeugen. Das moderne bürgerliche Leben, so der konservative Briefpartner, laufe Gefahr die Religion zu verdrängen, die einst die „Hauptpulsader des öffentlichen Lebens“ gewesen sei. Die Politik habe eine „traurige Vernunftepoche“ angetreten, da sie im Menschen nur mehr den Bürger, und nicht mehr den Christen sehe. Was diesen von Mundt geschaffenen konservativen Zeitgenossen besonders empörte war, dass angeblich die Staatsreligion aufgehoben werde und Juden Zugang zur Politik erhielten. Es sei ein irreligiöses Zeichen der Zeit, so fährt der Korrespondent fort, dass die Situation der Juden in allen Ständeversammlungen erörtert werde.⁵

Neben seiner eigenen schriftstellerischen Tätigkeit gab Mundt im Verlag von Moritz Veit die Zeitschrift *Dioskuren. Zur Wissenschaft und Kunst* heraus, in der Moritz Veit selbst als Autor hervortrat. Er bemühte sich, seinen christlichen Zeitgenossen die jüdische Kultur und Geschichte nahezu-

¹ Anonym, Votum über das ›Junge Deutschland‹ (1836), zit. nach J. Katz, Vom Vorurteil, S. 179.

² AZJ Nr. 114 vom 22. Sept. 1838, S. 460f.; Fortsetzung in: Ebd. Nr. 117 vom 29. Sept. 1838, S. 472 f.; Nr. 120 vom 6. Okt. 1838, S. 484 f.; s. a. Nr. 129 vom 27. Okt. 1838, S. 519 f.; Nr. 152 vom 20. Dez. 1838, S. 612-614.

³ AZJ Nr. 49 vom 5. Dez. 1840, S. 705-708.

⁴ T. Mundt, *Moderne Lebenswirren*, S. 22.

⁵ Ebd., S. 140f.

bringen.¹ Wie die neu erwachten Nationen, so könne auch das Judentum auf eine lange Tradition von Legenden und Mythen zurückblicken. Die Juden bildeten ein fremdartiges Element der europäischen Gesellschaft, so räumt Veit ein. Aufgrund der gänzlichen Unwissenheit über die jüdischen Traditionen hätten sich die Menschen immer wieder aus der „stets offenen Rüstkammer alles Hasses“ bedient. Es reiche aber nicht mehr aus, und hier gebraucht Veit eine Argumentation, die Antonio Gramscis Konzept des Kampfe um die kulturelle Hegemonie vorwegnimmt,² „einzelne Einwürfe und Anklagen zu widerlegen“, denn damit könne „nicht eine Handbreit feindlichen Terrains“ erobert werden. Es sei an der Zeit, diesen „nutzlosen Guerillaskrieg“ einzelner Gelehrter aufzugeben und mit „Colonnen historischer Darstellungen einen Massenkrieg“ zu beginnen, „vor dem die feige Schaar kleinlicher Vorurtheile zerstieben“ müsse.³

Trotz dieses Einsatzes für die jüdischen Traditionen in den Blättern des ›Jungen Deutschland‹ und trotz der patriotischen Ambitionen, die Ludwig Philippson formuliert hatte, glaubte er als Herausgeber der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* sich von diesem Schriftstellerkreis distanzieren zu müssen.⁴ Ausschlaggebend dafür dürfte einerseits seine Loyalität gegenüber dem preußischen Königshaus gewesen sein, andererseits die politischen Angriffe auf die Schriftsteller von konservativer Seite, die immer wieder mit antijüdischen Argumenten geführt wurden.⁵ Der ehemalige Burschenschaftler Wolfgang Menzel (1798–1873) bemerkte in diesem Sinne, das ›Junge Deutschland‹ sei treffender als ›Junges Palästina‹ zu bezeichnen.⁶

Die fortwährenden Einschränkungen und Behinderungen, denen die Autoren unterworfen waren, und das erdrückende intellektuelle Klima führten dazu, dass Karl Gutzkow Berlin verließ. Darüber hinaus gingen Heinrich Heine, der schon 1824 von Berlin nach Göttingen umgezogen war, um sein Jurastudium abzuschließen, sowie Ludwig Börne nach Frankreich in die politischen Emigration;⁷ ein historisches Phänomen, das in ähnlicher Weise auch in Italien zu beobachten war.

Dort waren politische Intellektuelle gleichermaßen gezwungen ins Exil zu gehen. Nach einem gescheiterten Aufstandsversuch der Carbonari in Genua war Mazzini nach Frankreich geflohen und hatte 1831 in Marseille

¹ M. Veit, Legenden, in: Dioskuren, Bd. 2, S. 194-212; AZJ Nr. 70 vom 16. Sept. 1837, S. 277f.

² W. Elfferding, E. Volker, Società civile, in: Argument Sonderband 40 (1979), S. 63f.

³ M. Veit, Legenden, S. 195.

⁴ J. Toury, Die politischen Orientierungen, S. 25.

⁵ Vgl. die Vorrede gegen das Junge Deutschland in: L. Fischer, Martin Luther (1838).

⁶ Nach J. Katz, Vom Vorurteil, S. 178.

⁷ T. Nipperdey, Deutsche Geschichte, 1800–1866, S. 374.

zur Bildung einer neuen politischen Vereinigung ›La Giovine Italia‹ aufgerufen.¹ Nachdem er von dort in die Schweiz weitergezogen war, gründete er 1834 in Bern zusammen mit italienischen, deutschen und polnischen Emigranten die Gruppe ›Das Junge Europa‹.² Diese wiederum stand mit einem Zirkel exilierter deutscher Burschenschaftler und radikaler Handwerker in Verbindung, der sich das ›Junge Deutschland‹ nannte.³ Dieser Kreis gehörte nicht zur gleichnamigen literarischen Bewegung, sondern wurde zum Ausgangspunkt der deutschen Arbeiterbewegung.⁴ Für die Aktivitäten dieser Gruppe interessierte sich auch die preußische Regierung. Sie bediente sich in dieser Hinsicht des jüdischen Studenten Ludwig Lessing (1812–1835), der 1833 wegen seines politischen Engagements verhaftet worden war. Im folgenden Jahr schickte sie ihn in die Schweiz, um durch ihn an Informationen über das ›Junge Deutschland‹ zu gelangen. Als dieser Auftrag in Zürich ruchbar geworden war ist Lessing 1835 von radikalen Anhängern der Gruppe ermordet worden.⁵

Einer der Aktivisten des ›Jungen Deutschland‹ war der ehemalige Student Karl Follen, der in der Gießener Burschenschaft durch seine vehementen Angriffe auf jüdische Studenten hervorgetreten war. Zu diesem Kreis deutscher Emigranten gesellte sich ferner Wilhelm Marr (1819–1904), der in späteren Jahren zum Wortführer des modernen Antisemitismus werden sollte.⁶ Marr, der als Kommunist aus Zürich ausgewiesen worden war, und 1844 in der Schweiz einen Arbeiterbund gegründet hatte, gehörte zu jenem Kreis politischer Intellektueller, die eine radikale Rhetorik entwickelt hatten und eine Verbindung mit den emigrierten Handwerkern eingegangen waren. Marr verkörperte gleichsam den jüdenfeindlichen Zug in der frühen sozialistischen Bewegung.⁷

Zunächst aber war ein anderer Text für die Diskussion der Judenfrage unter den Frühsozialisten einflussreicher: ein Beitrag des der hegelianischen Linken zugehörigen Bruno Bauer (1809–1882) in den *Deutschen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst*. Bauer war bis 1839 Privatdozent

¹ Dort gab er auch die gleichnamige Zeitschrift heraus: *La Giovine Italia* (1832–1834); s. a. A. Gernet, *Liberalismus als Handlungskonzept*, S. 51–59.

² H. G. Keller, *Das „Junge Europa“* (1938).

³ E. Schraepler, *Geheimbündelei und soziale Bewegung*, in: *International Review of Social History* 7 (1962), S. 61–92.

⁴ Vgl. W. Schieder, *Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung*.

⁵ J. Schauberg, *Aktenmäßige Darstellung* (1837); H. v. Treitschke, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Bd. 4, S. 606; Bd. 5, S. 755. Knappe biographische Angaben zu Lessing in: *DBA II* 806, 139.

⁶ Zu Marrs Stellung innerhalb der Schweizer Emigranten s. dessen Selbstdarstellung: W. Marr, *Das junge Deutschland in der Schweiz* (1846).

⁷ Generell zum Verhältnis von Sozialisten zu Juden: E. Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage* (1962).

für evangelische Theologie an der Berliner Universität und lebte seit 1842 in Rixdorf bei Berlin als Privatgelehrter. Seine neue, antireligiöse Form der Kritik am Judentum¹ hatte vor allem durch die Rezeption der kommunistischen Autoren Karl Marx² und Friedrich Engels³ sowie des Journalisten des „wahren“ Sozialismus Karl Grün (1817–1887)⁴ Einfluss auf den frühen Sozialismus.⁵

Ein derartiger philosophisch argumentierender Antijudaismus hatte in der frühen demokratischen Bewegung Italiens keinen Platz. Im August 1831 hatten Sympathisanten Mazzinis in Livorno eine Sektion des Bundes ›La Giovine Italia‹ gegründet und Anfang des folgenden Jahres bildete sich auch in Florenz eine Ortsgruppe. In dieser war unter anderem der beim Verteilen des Flugblattes *Bollettino del 28 marzo 1828* polizeilich bekannt gewordene Lodovico Mondolfi aktiv. Neben dem Anwalt Pietro Ruschi, dem Maler Carlo Roster, dem Schriftsteller Pietro Thouar (1809–1861) und dem Juristen und Dichter Vincenzo Salvagnoli (1802–1861) galt vor allem Mondolfi als einer der eifrigsten Aktivisten der Gruppe.⁶ Nachdem diese insbesondere unter Jugendlichen zahlreiche neue Anhänger rekrutiert hatte und durch nächtliche Demonstrationen und öffentliches Singen der Marseillaise hervorgetreten war, nahm die Polizei im Juli 1832 zahlreiche Verhaftungen vor. Treffpunkt der Gruppe war, wie aus den Vernehmungen hervorgeht, ein Kaffeehaus, das in der Nähe des Domes gelegene *Caffé Elvetico*, eine Institution also, die auch in Berlin zum Forum der intellektuellen Bewegung des ›Jungen Deutschland‹ wurde. Hier war es das *Caffé Stehely* am Gendarmenmarkt, Ecke Jägerstraße, in dem sich die Literaten und die politisierten Jugendlichen trafen, und in dem, wie es Eduard Beermann in seinen *Genrebildern aus Berlin* schilderte, auch jüdische Intellektuelle eine entscheidende Rolle spielten.⁷ Wie in Berlin, so wurden auch in Florenz darüber hinaus die privaten Räume zum Sammelpunkt der politischen Bewegung. Im Haus von Lodovico Mondolfi hätten immer

¹ B. Bauer, Die Judenfrage, in: Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst 5 (1842), S. 1093-1126; im folgenden Jahr in Braunschweig als Separatdruck erschienen.

² K. Marx, Zur Judenfrage, in: Deutsch-französische Jahrbücher, 1844, S. 182-214; wieder abgedruckt in: MEW 1, S. 347-377.

³ F. Engels, K. Marx, Die heilige Familie (1844), in: MEW 2, S. 3-223.

⁴ K. Grün, Die Judenfrage (1844).

⁵ N. Rotenstreich, For and Against Emancipation, in: LBIYB 4 (1959), S. 3-36; s. a. die bibliographischen Angaben in: V. Eichstädt, Bibliographie zur Geschichte der Judenfrage, S. 100-102.

⁶ F. Della Peruta, Mazzini, S. 124-127, s.a. E. Benedetto, La 'Congrega fiorentina', in: ASI 97 (1939), S. 46ff.

⁷ E. Beermann, Genrebilder aus Berlin, in: Phönix Nr. 265 vom 9. November 1835, S. 1085f; gleichlautend unter dem Titel: Vertraute Briefe aus Berlin in: Europa 2 (1935), S. 321-326.

wieder, wie sie in den Untersuchungsakten heißt, Versammlungen der liberalen Gesellschaft stattgefunden. Besondere Aufmerksamkeit richtete die Polizei in ihren Vernehmungen auf die Herkunft der Waffen, die bei den nächtlichen Zusammenkünften getragen wurden. Deren Finanzierung, so konnte die Polizei in Erfahrung bringen, ist über die Bank von Mondolfi abgewickelt worden, und Mondolfi selbst soll nicht unerhebliche Beiträge zum Kauf derselben gestiftet haben. Wie aus den Ermittlungen der Polizei weiter hervorgeht, war auch der Bruder von Lodovico, Leone Mondolfi, in den politischen Kreisen tätig. Bemerkenswert an den Vernehmungen ist nicht zuletzt die Tatsache, dass die jüdische Zugehörigkeit der Mondolfis keine Rolle spielte. Weder die Polizeiinspektoren noch die Vernommenen gingen darauf ein. Das Protokoll des Verhörs von Mondolfi zeigt hingegen die engen Beziehungen zwischen ihm und seinen christlichen Kombattanten. So erzählte er auch von der langjährigen Freundschaft, die ihn mit dem katholischen Anwalt und Dichter Pietro Ruschi verbinde. Auch für Ruschi spielten religiöse Unterschiede keine Rolle. Wie die in seinem Haus beschlagnahmten Unterlagen zeigen, widmete er dem jüdischen Dichter Sabatino Della Valle ein Sonett, das er mit den Worten „Für den Freund Sabatino Valle“ überschrieb, und in einem englischen Brief von B. Philippon wurde er seinerseits mit „My dear friend“ angeredet. In dem Entwurf einer Hymne *An die Freiheit*, die sich ebenfalls unter den beschlagnahmten Papieren fand, stellte Ruschi die antike Geschichte der Juden und den Auszug des Volkes Israels aus Ägypten gleichsam als Paradigma für den modernen Weg der Nationsbildung dar. Israel, so heißt es dort, sei voll Selbstvertrauen seinen Weg durch die Wüste gegangen.¹

Mazzinis politisches Handeln hatte zwar starke religiös-moralische Impulse, diese aber waren eher universell-deistisch als exklusiv-christlich. Der Umgang der politischen Freunde der Gruppe ›La Giovine Italia‹ untereinander war, wie aus den polizeilichen Vernehmungen hervorgeht, von religiöser Toleranz geprägt. Im Mittelpunkt des politischen Handelns stand mit Lodovico Mondolfi zudem ein Jude, der auch innerhalb der Judenschaft eine hohe Anerkennung genoss und wenig später in eine Kommission zur Reform der jüdischen Schule berufen wurde.²

Neben Mazzinis romantischer Konzeption der politischen Praxis wurden in einer anderen Gruppierung in der Toskana auch jakobinische Erinnerungen wachgerufen. Der livornesische Jurist und Sohn eines korsischen Adligen Carlo Guitera (1809–1884) hatte 1832 in Paris den Revolutionär der

¹ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 112, aff. 69.

² S. H. Margulies, *Il Talmud Tora di Firenze*, in: *Rivista Israelitica* 5 (1908), S. 51. Auch in seinen Briefen schrieb Mazzini von Mondolfi, ohne dessen religiöse Zugehörigkeit hervorzuheben: s. z. B.: G. Mazzini, *Scritti editi ed inediti*, Bd. 5.1, S. 365; Bd. 9.2, S. 113.

älteren Generation, Filippo Buonarroti, kennen gelernt und sich dessen politische Überzeugungen angeeignet.¹ Aufgrund von Guiteras Initiative bildete sich im Januar 1833 in Livorno die Gruppe ›I Veri Italiani‹.² Wie der toskanische Demokrat Giuseppe Montanelli (1813–1862) in seinen Memoiren schrieb, sind dieser Verbindung zahlreiche Juden beigetreten.³ Zu ihnen gehörten der jüdische Kalligraph Emanuele Montefiore und der Buchdrucker Angiolo Ottolenghi, ferner Angiolo Della Torre, ein 22-jähriger Geschäftsmann, sowie seine Berufsgenossen Benfasson Levi und Beniamino Coen, ebenso der 35-jährige Wollstoffhändler Felice Calvo und der 37-jährige Schlachter Samuele Morais.⁴ Ein von der Polizei erstelltes, 30 Personen umfassendes Mitgliederverzeichnis enthielt vier jüdische Namen,⁵ einer aus verschiedenen Listen zusammengestellten Übersicht zufolge waren etwa 16% der ›Veri Italiani‹ Juden.⁶ Auch wenn zwischen den Mitgliedern der Gruppen ›La Giovine Italia‹ und ›I Veri Italiani‹ nicht unerhebliche politische Meinungsverschiedenheiten bestanden, waren sie dennoch übereingekommen, in ihren politischen Aktionen künftig zusammenzuarbeiten.⁷ Ein von der Polizei abgefangener Brief Mazzinis, in dem er seine toskanischen Anhänger dazu aufrief einen Aufstand einzuleiten, führte zu einer Reihe von Verhaftungen unter den ›Veri Italiani‹.⁸ Wie aus den Untersuchungsakten⁹ hervorgeht, gehörten Montefiore und Ottolenghi zu den Gründungsmitgliedern der ›Familie Nr. 17‹, wie die livornesische Gruppe sich nannte. Wiederum ist bemerkenswert, wie wenig Beachtung die Polizeinspektoren der Tatsache schenkten, dass ein großer Teil der Verhafteten Juden waren. Zwar wird in den Listen die religiöse Zugehörigkeit der jüdischen Angeklagten notiert, in den Vernehmungen aber spielt

¹ Ricordi del Risorgimento negli appunti autobiografici di C. Guitera, in: C. Francovich, *Albori socialisti*, S. 181; s. a. A. Saitta, *Filippo Buonarroti*, Bd. 1, S. 250f.

² F. Della Peruta, *Mazzini*, S. 136; A. Saitta, *Filippo Buonarroti*, Bd. 1, S. 158.

³ G. Montanelli, *Memorie*, Bd. 1, S. 44. Über Montanelli s. E. Sestan, *Dizionario storico politico*, S. 859.

⁴ C. Francovich, *Carlo Guitera e il processo*, in: Ders., *Albori socialisti*, S. 148, 153; B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, in: *RMI* 50 (1984), S. 825; R. G. Salvadori, *Gli ebrei toscani nell'età della restaurazione*, S. 159. Kurze Hinweise auf die Gruppe auch in: C. Roth, *Jews of Italy*, S. 457; G. Bedarida, *Ebrei D'Italia*, S. 226; A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, S. 359.

⁵ ASF, Buongoverno, segreto II filza 164, aff. 187.

⁶ Errechnet nach der von Carlo Francovich zusammengestellten Liste, in: Ders., *Carlo Guitera e il processo*, S. 153.

⁷ Der Text der Übereinkunft der beiden Gruppen 'Basi d'accordo tra la Giovine Italia e i Veri Italiani' ist abgedruckt in: G. Mazzini, *Scritti editi ed inediti*, Bd. 5.1, S. 505f. S. a. C. Francovich, *Carlo Guitera e il processo*, in: Ders., *Albori socialisti*, S. 152, 182; Ders., *Le società segrete in Toscana*, S. 124ff.

⁸ C. Francovich, *Carlo Guitera e il processo*, S. 159.

⁹ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 164, aff. 187.

dieser Umstand keine Rolle. Deutlich hingegen wird in einem Polizeibericht, der die politischen Ideen und Ziele der Gruppe zusammenfasst, welche Bedeutung die Mitglieder dem Prinzip der Gleichheit beimaßen. Hierin folgten die ›Veri Italiani‹ ihrem jakobinischen Mentor Buonarroti, der darin die Grundlage einer zu schaffenden demokratischen Gesellschaft sah. Auf das Thema der Gleichheit ging auch der Anwalt der Angeklagten in einer öffentlichen Verhandlung ein. Dem Prinzip der Gleichheit, so führte er aus, entspreche der Grundsatz der religiösen Toleranz. Sein Mandant Emanuele Montefiore bekenne sich zur Toleranz in religiösen Fragen, er sehe darin eine politische Notwendigkeit. Wie sehr die Grundsätze der Gleichheit noch missachtet würden, so der Anwalt weiter, zeige sich daran, dass zwar kein Christ allein aufgrund der bloßen Beschuldigung durch einen Juden verurteilt werde, die Aussagen eines Juden aber schon im voraus aufgrund seiner anderen Religion als verdächtig angesehen würden. Eine Ausführung, für die der Redner, wie im Protokoll vermerkt, deutliche Zustimmung unter den Anwesenden erhielt. Der Prozess gegen die ›Veri Italiani‹ endete mit drakonischen Strafen. Guitera wurde zu fünf, Montefiore und Ottolenghi zu drei Jahren Zwangsarbeit verurteilt. Die nicht verurteilten Mitglieder der ›Familie‹ sammelten sich nun in einem neuen Verein, der sich ›Carboneria riformata‹ nannte,¹ und im folgenden Jahr berichtete die Polizei von einer entsprechenden, wenn auch kleinen Gruppe in Florenz, in der wiederum mit den beiden aus Livorno stammenden promovierten Ärzten Soria und Lambroso zwei Juden aktiv waren.²

Nachdem in den späten 30er Jahren auch in Preußen alle liberalen Aktivitäten unterbunden worden waren, schlug die politische Atmosphäre erneut um, als im Juni 1840 Friedrich Wilhelm III. starb und dessen Sohn Friedrich Wilhelm IV., der zunächst für liberal gehalten wurde, den preußischen Thron bestieg. Die Entlassung politischer Häftlinge, die Rehabilitierung von Arndt und Jahn sowie eine Milderung der Zensur schienen die anfänglichen Hoffnungen, die in den neuen König gesetzt wurden, zu bestätigen. Die Worte, mit denen Friedrich Wilhelm IV. die Delegierten der jüdischen Gemeinde von Berlin zur Huldigung empfing, ließen auch die Juden auf eine Verbesserung ihrer Lage hoffen,³ und in der Synagoge wurde die Krönung des neuen Königs mit einem Vortrag von Leopold Zunz gebührend gewürdigt.⁴ Übersehen wurde von den liberalen jüdischen Zeitgenossen jedoch, wie sehr Friedrich Wilhelm IV. der Vorstellung vom Got-

¹ C. Francovich, Carlo Guitera e il processo, S. 170.

² ASF, Buongoverno, segreto II, filza 162, aff. 106.

³ M. Kayserling, Ludwig Philippson, S. 92. Zur Huldigungsfeier: W. Bußmann, Zwischen Preußen und Deutschland, S. 111-118.

⁴ L. Zunz, Vortrag zur Feier der Huldigung (1840).

tesgnadentum und dem Ideal eines mittelalterlichen christlichen Ständestaates verhaftet war.

Ausdruck des liberalen Bürgersinnes, der nach der Krönung Friedrich Wilhelms IV. in Königsberg aufkam, war die im Dezember 1844 in der Konditorei Zappa gegründete ›Königsberger Bürgergesellschaft‹, eine freie Vereinigung von liberalen Kaufleuten, Ärzten, Lehrern und Handwerksmeistern, die sich für soziale Belange der Unterschichten ebenso engagierte wie für politische Bildung und bürgerliche Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten.¹ Neben Johann Jacoby gehörten vor allem die jüdischen Ärzte Raphael Kosch (1803–1872)² und Ferdinand Falkson (1820–1900)³ der Gesellschaft an. Letzterer trat auch als politischer Dichter hervor,⁴ und Kosch hatte sich zusammen mit Jacoby innerhalb der jüdischen Gemeinde für Reformen eingesetzt.⁵ Gemeinsam hatten Jacoby, Kosch und Falkson zudem dem liberalen Zirkel zur Diskussion politischer Tagesfragen, dem sogenannten Siegel-Klub, angehört.⁶ Nach dem Verbot der ›Bürgergesellschaft‹ im April 1845 setzte die liberale Bewegung ihre politischen Treffen im Freien vor den Toren der Stadt fort, und wiederum gehörte Jacoby zu einem ihrer eifrigsten Aktivisten. Er war, wie sein Biograph Edmund Silberner schrieb, die „Seele des Unternehmens“. Auch Falkson trat bei diesen Versammlungen als Redner auf und hielt beispielsweise einen Vortrag über die Pressefreiheit.⁷

Für die politische Entwicklung der 30er und 40er Jahre in der Toskana wie in Preußen war die Julirevolution in Frankreich das entscheidende Ereignis. Während sich in der Toskana schon in den 20er Jahren eine liberale Opposition herausgebildet hatte, drang in Preußen erst mit der Revolution von 1830 der französische Liberalismus ein.⁸ Das Bürgertum von Berlin, Königsberg, Florenz und Livorno drängte gleichermaßen danach, am politischen Leben teilzuhaben, und hier wie dort sollten jüdische Intellektuelle die neue Politik entscheidend mitgestalten. Gemeinsam war ebenso, dass der Staat in der Mitte der 30er Jahre versuchte, die liberale Opposition durch Zensur und politische Kontrolle zu bekämpfen. In beiden Fällen aber schlugen alle derartigen Versuche fehl, und in beiden Ländern handelte die Opposition entsprechend den politischen Erfahrungen, die sie in den 20er

¹ F. Gause, Königsberg, Bd. 2, S. 520f.

² H. Vogelstein, Raphael Kosch, in: *Im deutschen Reich* 5 (1899), S. 449-457, 513-520.

³ J. H. Schoeps, Emanzipation der Herzen oder: Der Fall Ferdinand Falkson, in: *PreußenJahrBuch*, S. 52-58.

⁴ F. Falkson, *Gedichte* (1844).

⁵ E. Silberner, *Johann Jacoby*, S. 57.

⁶ Ebd., S. 68f.

⁷ Ebd., S. 145.

⁸ Nach einer von Ludwig Geiger gebrauchten Formulierung in: Ders., *Berlin 1688–1840*, Bd. 2, S. 541.

Jahren gemacht hatten. Die toskanischen Intellektuellen griffen auf die Politik der Geheimbünde zurück, während die preußischen Intellektuellen sich erneut in literarischen Zirkeln artikulierten. Es sei bekannt, heißt es in einem Beitrag des *Berliner politischen Wochenblatts*, dass in neuerer Zeit und „namentlich seit dem Jahre 1830, die sogenannten freisinnigen Juden sich von dem Felde der deutschen belletristischen zu dem der politischen Journalistik gewendet“ und sich „eines bedeutenden Theiles derselben bemächtigt“ hätten, sie förderten „einen Liberalismus zu Tage, dessen Plattheit nur durch seine Börsartigkeit überboten“ werde.¹

Genau dieser Unterschied zwischen einer literarischen und einer klandestinen Opposition war es auch, der die beiden Jugendbewegungen, ›La Giovine Italia‹ einerseits und ›Das Junge Deutschland‹ andererseits, voneinander unterschied. Gemeinsam war jedoch die Bereitschaft christlicher Intellektueller, Juden aufzunehmen, und gemeinsam war beiden Bewegungen der hohe Anteil von Juden. Nicht zufällig spielten jüdische Drucker und Buchhändler – Sansone Coen und Moritz Veit – eine maßgebliche Rolle in der liberalen Bewegung beider Länder.

Während das intellektuelle und politische Klima der 20er Jahre stark von der Generation der in den 90er Jahren geborenen geprägt war, sollten nun die im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts Geborenen zu den entscheidenden Trägern der neuen politischen Bewegung werden, eine Generation, die in ihrer Kindheit vom Nimbus der Carbonari geprägt war beziehungsweise die Befreiungskriege miterlebt hatten und nun „im Glanz patriotischer Erinnerungen“ die Reformversprechen erfüllt sehen wollte.² In den Lebenswegen von Lodovico Mondolfi und Johann Jacoby, beide 1805 geboren, spiegeln sich die spezifischen politischen Entwicklungen des toskanischen und des preußischen Liberalismus. Während für Mondolfi die Idee der Nation und die nationale Unabhängigkeit im Vordergrund stand, war es für Jacoby die konstitutionelle Frage und das uneingelöste Versprechen des Königs, eine Verfassung zu bewilligen, die ihn zu seinem politischen Engagement antrieb. Dieser Unterschied kennzeichnete auch die unterschiedliche politische Praxis der beiden ‚Jugendbewegungen‘ dieser Länder. Während das ›Junge Italien‹ eine politische Verbindung darstellte, die sich dem Projekt der Nation verschrieben hatte und auch den bewaffneten Kampf in ihre Überlegungen mit einbezog, handelte es sich beim ›Jungen Deutschland‹ um einen literarischen Zirkel, der sich eher durch eine gemeinsame nationale Rhetorik auszeichnete.

Dieser Unterschied findet sich erneut in den beiden anderen Formationen der liberalen Bewegungen dieser Jahre, der Gruppe ›I Veri Italiani‹ und der Königsberger ›Bürgergesellschaft‹. Bei den ›Veri Italiani‹ stand

¹ Berliner politisches Wochenblatt Nr. 52 vom 30. December 1837, S. 304f.

² R. Koselleck, Preußen zwischen Reform und Revolution, S. 364.

wiederum das politische Programm der Vereinigung Italiens im Vordergrund, während sich die ›Bürgergesellschaft‹ stärker sozialen und kulturellen Fragen zuwandte. In beiden Gruppen waren in gleicher Weise Juden integriert und in beiden nahmen Juden leitende Funktionen wahr, Jacoby und Kosch einerseits und Montefiore und Ottolenghi andererseits. Während die ›Veri Italiani‹ in republikanischer Tradition aber dezidiert das Ziel der religiösen Toleranz und das Prinzip der Gleichheit propagierten, ist diese Frage in der Königsberger ›Bürgergesellschaft‹ nicht thematisiert worden.

Trotz dieser Gemeinsamkeiten, die sich zwischen den liberalen Bewegungen beider Länder und der Einbeziehung von Juden in die politische Praxis zeigt, unterscheidet sich die Situation in einem Punkt grundlegend. Der Bildung des Konservatismus als einer neuen politischen Kraft in Preußen, steht für die Toskana kein Pendant gegenüber. Bezeichnenderweise waren es die italienischen Carbonari, die vom *Berliner Politischen Wochenblatt* mit besonderer Schärfe kritisiert wurden. Sie bildeten eine „politische Pseudoreligion“, die die Grundlagen „aller geselligen Verhältnisse“ angreife und einen „dunklen Fanatismus“ entflamme.¹ Gleichzeitig empörte sich der anonymen Autor über den „Ritus der Carbonari“, der gleichsam „eine Parodie der christlichen Lehre“ darstelle. „Die religiöse und kirchliche Seite des Carbonarismus“ sei deshalb so gefährlich, weil alle Carbonari das Recht hätten, „den Allmächtigen ihrer eigenen Einsicht und ihrem Gewissen gemäß zu verehren“. Das *Wochenblatt* war folglich besonders darüber erzürnt, dass auch Juden als gleichberechtigte Mitglieder aufgenommen wurden.

Was die politische Entwicklung der Toskana in den 30er und 40er Jahren von derjenigen Preußens unterscheidet, war, dass sich in Preußen sowohl auf dem linken als auch auf dem rechten politischen Spektrum eine neue Feindseligkeit gegenüber dem Judentum artikulierte. In der Toskana hingegen war die öffentliche Meinung vom bürgerlichen Liberalismus dominiert, und judenfeindliche Positionen, wie sie noch in der toskanischen Aufklärungsbewegung vorherrschend waren, fanden keine Resonanz mehr.

5. Die Debatte über die Emanzipation der Juden

Während im 18. Jahrhundert von der „bürgerlichen Verbesserung“ der Juden gesprochen worden ist, wurde – in Preußen seit den 30er und in der Toskana seit den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts – der Begriff der Emanzipation zu einem zentralen politischen Schlagwort der öffentlichen Ausei-

¹ Berliner Politisches Wochenblatt Nr. 12 vom 24. März 1832.

nersetzung.¹ Noch in der im Juli 1789 von Großherzog Peter Leopold erlassenen Gemeindeordnung der Toskana hieß es terminologisch lediglich, alle Nichtkatholiken seien den übrigen Untertanen gleichzustellen,² und das preußische Edikt vom März 1812 hatte die Juden zu „Einländern und preußischen Staatsbürgern“ erklärt;³ der Begriff der Emanzipation aber wurde in beiden Verordnungen nicht verwendet.

Die Wörterbücher der Zeit führten den Terminus noch in seiner alten, aus dem Lateinischen übernommenen Bedeutung auf. Johann Christoph Nehrings historisch-politisch-juristisches Lexikon von 1765 hatte den Terminus Emanzipation als „Losgebung der Kinder von der väterlichen Gewalt“ definiert,⁴ und ähnlich hieß es in einem deutsch-italienischen Wörterbuch von 1759: „Emanciparsi, sich von der Gewalt des Vaters frey machen“.⁵ Der Begriff bezeichnete einen Rechtsakt, mit dem der Familienvater sein Kind aus der väterlichen Gewalt entließ. Der emanzipierte Sohn war mit diesem Schritt im zivilrechtlichen Sinn selbständig und erhielt Verfügungsgewalt über sein Eigentum. Auch die Enzyklopädien des 18. Jahrhunderts führten diese juristische Bedeutung auf, und das von Johann Heinrich Zedler herausgegebene Universallexikon gab dazu sieben terminologische Differenzierungen.⁶ In diesem Sinn ist der Begriff Emanzipation nicht nur in den großherzoglichen Verordnungen verwendet worden.⁷ 1785 teilte beispielsweise Salvatore Zucchetti den Behörden der Stadt Florenz mit, dass er die Emanzipation seines Sohnes Giuseppe vollzogen habe,⁸ und 1806 benutzte ihn der livornesische Jude Emanuel Pegna, als er vom Vorstand der jüdischen Gemeinde die Emanzipation seines Sohnes Daniel Pegna erklären ließ.⁹

Gleichzeitig aber vollzog sich im allgemeinen Sprachgebrauch eine semantische Erweiterung des Begriffs, indem das zuvor allein transitiv – der Vater emanzipiert den Sohn – benutzte Verb immer mehr auch reflexiv im

¹ Zur allgemeinen Begriffsgeschichte s. K. M. Grass, R. Koselleck in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, S. 153-197; J. Katz, *The Term ‚Jewish Emancipation‘*, in: Ders., *Zur Assimilation und Emanzipation*, S. 99-123; R. Rürup, *Emanzipation – Anmerkungen zur Begriffsgeschichte*, in: Ders., *Emanzipation und Antisemitismus*, S. 126-132; s.a. den kurzen Abriss: U. Wyrwa, *L’emancipazione. Note di semantica storica*, in: *Nuovi Studi Livornesi* 6 (1998), S. 183-188.

² *Gazzetta Toscana*, N° 28, luglio 1789, S. 109f.

³ I. Freund, *Die Emanzipation*, Bd. 2, S. 455.

⁴ J. C. Nehring, *Historisch-politisches Wörterbuch* (1765), S. 192.

⁵ N. Castelli, *Dizionario* (1759), S. 358.

⁶ J. H. Zedler, *Universal-Lexikon*, Bd. 8 (1734), Sp. 978-980.

⁷ *Bandi e ordini dal 1 gennaio a tutto dicembre 1838*, Motuproprio 23. Novembre 1838, p. 2; auch in den Verordnungen des 18. Jahrhunderts: *Bandi e ordini dal 1 luglio 1776 a tutto dic. 1777*, Firenze 1778, N° LXIII.

⁸ ASCF, *Atti magistrali, giustificazioni ed altro del Magistrato*, filza 3840, doc 258.

⁹ ASF, *Nazione Israelitica*, filza 41, p. 457.

Sinne von *sich emanzipieren*, sich selbst von der Gewalt des Vaters frei machen, gebraucht wurde. Der Terminus Emanzipation bezeichnete nicht mehr nur einen einmaligen Rechtsakt, der vom *pater familias* vollzogen wurde, sondern auch einen Prozess, in dem sich ein Unmündiger selbst zu befreien sucht. Neu war, dass das Wort auch einen pejorativen Akzent annehmen konnte. Das Italienisch-Deutsche Wörterbuch von 1759 gab als übertragene Bedeutung des reflexiven Verbs an: „keinen Menschen respektieren wollen“,¹ und Joachim Heinrich Campes Fremdwörterbuch von 1801 führte neben dem überlieferten „aus der väterlichen Gewalt oder aus der Leibeigenschaft entlassen“ die zweite Bedeutung auf: „Man sagt aber auch: er emanzipiert sich, und meint: er nahm sich heraus, er unterfing sich, er unterwand sich, dieses oder jenes zu sagen oder zu tun.“²

Eine positive Umwertung erfuhr diese Verwendungsweise, indem der Begriff auf den Bereich der Politik übertragen und zur Bezeichnung der Aufhebung von Knechtschaft und Unterdrückung verwendet wurde. Einer der ersten, der den Terminus 1792 in diesem Sinn von Befreiung benutzte, war der Schriftsteller Georg Forster (1754–1794).³ 1816 tauchte das Wort auch in den Untersuchungsakten der florentinischen Polizei als Entlassung aus dem Gefängnis auf,⁴ und 1833 benutzte es der jüdische Bankier und Carbonaro Lodovico Mondolfi, wie ein Polizeispitzel notierte, in einem Gespräch im *Caffé Elvetico*, dem Treffpunkt der liberalen Bewegung von Florenz, als Ausdruck für die Befreiung Italiens von Österreich.⁵

Was diesem Begriff schließlich zu seinem entscheidenden Durchbruch in der politischen Sprache des 19. Jahrhunderts verhalf, war die Tatsache, dass der in allen Ländern Europas mit großer Aufmerksamkeit verfolgte Kampf der irischen Katholiken für ihre rechtliche Gleichstellung mit diesem Schlagwort geführt wurde. Unter den Berliner Zeitschriften war es der von Karl Julius Lange alias Alexander Daveson herausgegebene *Telegraph*, der schon 1807 von einer Resolution irischer Katholiken für ihre „gänzliche Emanzipation“ berichtet hatte.⁶ In der ersten Auflage des Brockhaus'schen Konversationslexikons von 1815 wurde daher unter dem Stichwort Emanzipation nur kurz auf die ursprüngliche Bedeutung hinge-

¹ N. Castelli, *Dizionario* (1759), S. 358.

² J. H. Campe, *Wörterbuch* (1801); zit. nach K. M. Grass, R. Koselleck, *Emanzipation*, S. 159.

³ G. Forster, *Über den gelehrten Zunftzwang* (1792), zit. nach K. M. Grass, R. Koselleck, *Emanzipation*, S. 164.

⁴ ASF, Presidenza del Buongoverno (1814-1848) Affari comuni. Prima Parte filza 328, aff. 3415; vgl. ebd.: filza 333, aff. 3684.

⁵ ASF, Presidenza del Buongoverno, Archivio segreto, 1833, filza 34, nach E. Benedetto, *La ‚Congrega fiorentina‘*, S. 72.

⁶ *Der Telegraph* N° 78 vom 19. März 1807, S. 311.

wiesen, um anschließend eine breite Darstellung der rechtlichen und politischen Lage der Katholiken in Irland zu geben.¹

Als der Begriff auf diesem Wege Eingang in die politische Sprache gefunden hatte, machte er eine erneute semantische Veränderung durch. Einerseits wurde er erweitert zur Bestimmung des Zieles der Geschichte als einem fortschreitenden Prozess der Befreiung. Karl Hermann Scheidler sollte in seinem Beitrag für die *Allgemeine Enzyklopädie* von Johann Samuel Ersch und Johann Gottlieb Gruber die gesamte Weltgeschichte als einen Emanzipationsprozess deuten.² Darüber hinaus diente er auch zur Kennzeichnung der politischen Ziele der Gegenwart. Heinrich Heine etwa schrieb in seinen italienischen Reisebildern: „Was aber ist die große Aufgabe unserer Zeit? Es ist die Emanzipation.“³ Gleichzeitig wurde die Bedeutung des Begriffes dadurch präzisiert, dass das Wort Emanzipation semantisch mit konkreten gesellschaftlichen Gruppen verknüpft wurde, die für ihre rechtliche Gleichstellung kämpften: Sklaven, Arbeiter, Frauen und Juden. Anfang der 20er Jahre tauchte die Formulierung „Emancipierung der Juden“ in den amtlichen Korrespondenzen der preußischen Behörden auf und gegen Ende des Jahrzehnts benutzten sie die Oberpräsidenten der preußischen Provinzen in ihren Berichten über die Lage der jüdischen Gemeinden.⁴ Auch wenn italienische Wörterbücher dieser Jahre noch immer die alte Bedeutung des Wortes aufführten,⁵ war der Terminus Emanzipation der Juden auch in der italienischen Öffentlichkeit der 20er Jahre als Begriff für ihre rechtliche Gleichstellung in der bürgerlichen Gesellschaft eingeführt, wie eine Schrift des Dominikaners Ferdinando Jabalot (1780–1834) über die Beziehungen von Juden und Christen bezeugt.⁶

Für die Rezeption des Begriffes der Emanzipation der Juden in der preußischen Öffentlichkeit hatte vor allem der einstige Nachfolger Kants an der Königsberger Universität,⁷ der später nach Leipzig berufene Wilhelm Traugott Krug gesorgt. Zwei Jahre nach seinem „Kirchenrecht“⁸ veröffentlichte er in der Zeitschrift *Minerva* einen Beitrag *Über das Verhältniß verschiedener Religionsparteien zum Staate und über die Emancipation der Juden*, der noch im selben Jahr auch als Separatdruck vertrieben wurde.

¹ Conversations-Lexicon (Brockhaus), Bd. 3 (1815), S. 365-367.

² K. H. Scheidler, Judenemanzipation, in: J. S. Ersch, J. G. Gruber, Allgemeine Encyclopädie, Sect. 2, Bd. 27 (1850), S. 253-315; R. Rürup, Emanzipation – Anmerkungen zur Begriffsgeschichte, in: Ders., Emanzipation und Antisemitismus, S. 129.

³ H. Heine, Reisebilder (1828), in: Historisch-kritische Gesamtausgabe, Bd. 7.1, S. 69.

⁴ R. Rürup, Emanzipation. Anmerkungen zur Begriffsgeschichte, S. 127.

⁵ C. J. Jagemann, Wörterbuch, Bd. 1. (1838), S. 418.

⁶ F. Jabalot, Degli ebrei (1825), S. 5.

⁷ Zur öffentlichen Auseinandersetzung über die Emanzipation der Juden in Preußen s.: E. Barthold, Die Preußische Judenemanzipation (1924).

⁸ W. T. Krug, Das Kirchenrecht (1826).

Damit hatte Krug wesentlich dazu beigetragen, dass dieser Terminus zu einem Begriff der öffentlichen Auseinandersetzung über die Stellung der Juden in der Gesellschaft wurde.¹ In seinem Aufsatz widerlegte Krug mögliche Einwände, die gegen die Emanzipation der Juden vorgebracht werden könnten und zeigte, dass die deutschen Staaten, die durch „religiösen Zwiespalt gelitten“ hätten, gerade dann „zu einem früher nie gesehenen Wohlstand emporgestiegen“ seien, als man sich „gegenseitig dulden und vertragen gelernt“ habe.²

Wenig später ist diese Thematik von einem jüdischen Autor, dem in Berlin studierenden Ludwig Philippson aufgegriffen worden. In einer unter dem Pseudonym Ludwig Schragge veröffentlichten Schrift plädierte er für die unmittelbare und vollständige Emanzipation der Juden und begründete diese Forderung mit historischen Erfahrungen;³ eine Veröffentlichung, die in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* als die beste Schrift, die zu Gunsten der Emanzipation erschienen sei, bezeichnet wurde.⁴

Der Artikulation ihrer Interessen kam entgegen, dass die jüdische Bevölkerung mit den Zeitschriften *Sulamith*⁵, *Jedidja*⁶ und der *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*⁷ über eigene Medien verfügte und damit eigenständig in die öffentliche Auseinandersetzung eingreifen konnte.

Aus ihrer hoffnungsvollen Stimmung⁸ wurden die liberalen jüdischen Zeitgenossen im Februar 1833 durch einen Artikel der *Allgemeinen Zeitung* aus Augsburg herausgerissen. Der anonyme Beitrag berichtete von Plänen der preußischen Regierung eine neue Judenordnung zu erlassen, in der die jüdische Bevölkerung in jüdische Staatsbürger und Schutzjuden aufgeteilt werde.⁹ Johann Jacoby veröffentlicht in den *Preußischen Provin-*

¹ W. T. Krug, Über das Verhältniß, in: *Minerva* Bd. 148 (1828), S. 161-200; noch im selben Jahr in Jena unter demselben Titel als eigenständige Schrift erschienen. Eine zeitgenössische Besprechung erschien in: *Sulamith* 7. Jg., 2. Bd., 1. Heft, S. 63f. Zur Bedeutung von Krugs Beitrag s.: J. Katz, *The Term 'Jewish Emancipation'*, S. 115.

² W. T. Krug, Über das Verhältniß, S. 171f. Nach seinem Tod würdigte die AZJ Krug unter der Überschrift *Denksteine für christliche Emancipationsverfechter*, in: AZJ Nr. 4 vom 28. Januar 1843, S. 46-48; Nr. 6 vom 11. Februar 1843, S. 73-75.

³ L. Schragge [= L. Philippson], *Wie verloren die Juden das Bürgerrecht* (1832).

⁴ M. Kayserling, *Ludwig Philippson* (1898), S. 34.

⁵ *Sulamith* (1806-1848).

⁶ *Jedidja* (1817-1823, 1833-1837).

⁷ *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* (1822/23).

⁸ Vgl. dazu z. B.: J. Jacoby, Über die bürgerliche Stellung der Juden, in: *Leipziger Literatur-Zeitung* Nr. 264 vom 27. October 1832, Sp. 2105-2111.

⁹ *Allgemeine Zeitung* Nr. 46 vom 15. Februar 1833 - Nr. 48 vom 17. Februar 1833. Kurz darauf ist dieser Beitrag in der ‚*Leipziger Zeitung*‘ und der ‚*Frankfurter Oberpostamtszeitung*‘ nachgedruckt worden. S. dazu: A. Brammer, *Judenpolitik und Judengesetzgebung*, S. 206f.

zialblättern auszugsweise die Kritik Gabriel Riessers,¹ bezweifelte aber in seiner Einleitung, dass die Regierung tatsächlich durch „derartige Satzungen“ an den „Schatten mittelalterlicher Unduldsamkeit“ anknüpfen werde.²

Als das Gerücht aufkam, der Geheime Berliner Regierungsrat Karl Streckfuß (1779–1844)³ sei Verfasser dieses anonymen Beitrages, legte dieser eine eigene Broschüre unter dem Titel *Über das Verhältniß der Juden zu den christlichen Staaten* vor, in der er die zentralen Punkte des anonymen Zeitungsartikels präziserte. Eine „unbedingte Emanzipation der Juden“ so argumentierte Streckfuß, werde „Unordnungen zur Folge haben“, wie sie vor einigen Jahren „bei dem berühmten Rufe: Hepp! Hepp!“ aufgekommen seien.⁴ Vor allem wegen ihrer Dogmen und Ritualgesetze sei das Verhältnis der Juden zur Gesellschaft gestört. Da die öffentliche Meinung gegen die Gleichstellung der Juden eingestellt und die Mehrheit der Juden selbst noch nicht zur Emanzipation bereit sei, habe die Gesetzgebung keine andere Möglichkeit, als die Juden in zwei Klassen einzuteilen und sie entsprechend in ihrem Rechtsstatus voneinander zu separieren.⁵

Diese Schrift rief erneut einen Sturm der Entrüstung jüdischer Zeitgenossen hervor. Aus Königsberg kam eine scharfe Erwiderung von Johann Jacoby:⁶ „Wer im Land geboren und erzogen“ ist, wer „die gleiche Sprache spricht“ und die Landesgesetze anerkennt“ so fragte er, „ist der ein Fremdling zu nennen?“⁷ Nur durch Vorurteile und Hass seien den Juden die Bürgerrechte vorenthalten worden.

Neben Jacoby legte der jüdische Arzt Michael Benedict Lessing (1809–1884) einen umfangreichen, anonym veröffentlichten Beitrag vor.⁸ Lessing hatte in Königsberg und Berlin Medizin studiert und im selben Jahr, in dem seine Widerlegung der Streckfußschen Streitschrift erschien, in Berlin

¹ G. Riesser, *Betrachtungen*, in: *Der Jude* 1833, S. 17-28; wieder abgedruckt in: Ders., *Gesammelte Werke* Bd. 3, S. 13f.

² J. Jacoby, *Über die bürgerliche Stellung der Juden in Preußen*, in: *Preussische Provinzial-Blätter* Bd. 10, 1833, S. 255f.

³ Über Streckfuß s. ADB 36 (1893), S. 560ff.; DBA I 1238, 390-402; Streckfuß ist auch als Schriftsteller und Übersetzer italienischer Literatur hervorgetreten. Dessen 1824 erschienene Übersetzung von Dante Alighieris ‚Hölle‘ ist von Eduard Gans in der KpBZ Nr. 262 vom 6. November 1824, besprochen worden.

⁴ Karl Streckfuß, *Über das Verhältniß der Juden* (1833), S. 22.

⁵ Ebd., S. 19, 27f. Der Frage der Einteilung der jüdischen Bevölkerung in Klassen ging Streckfuß im folgenden Jahr in einem weiteren Aufsatz nach K. Streckfuß, *Classification der deutschen Juden*, in: *Der Nationalökonom* Jg. 1834, S. 895-902.

⁶ J. Jacoby, *Über das Verhältnis des Herrn Streckfuß zur Emancipation* (1833); wieder abgedruckt in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 1 (1872); vgl.: E. Silberner, *Johann Jacoby*, S. 51-55.

⁷ J. Jacoby, *Über das Verhältnis*, S. 22.

⁸ [M. B. Lessing], *Die Juden und die öffentliche Meinung* (1833).

promoviert.¹ Lessing ging davon aus, „daß der Mensch gewisse angeborne, unveräußerliche Rechte“ habe.² Ein Widerspruch in Streckfuß Argumentation liege darin, dass er den Juden die Gleichstellung mit ihren christlichen Mitbürgern verweigere, gleichzeitig aber erklärte, sie seien zur „Erlangung gleicher Rechte“ noch nicht hinreichend mündig.³ Entscheidend für die „Ausgleichung und Verschmelzung“ von Juden und Christen sei es, die „bürgerliche Scheidewand“ sofort zu durchbrechen, was wiederum nur durch die vollkommene Emanzipation möglich sei.⁴

Neben Jacoby und Lessing beteiligte sich auch der Historiker Isaak Markus Jost (1793–1860) an der Streckfuß-Kontroverse. Es gehe bei der „Discutirung des Projectes“, so Jost in der Vorbemerkung seines „Sendschreibens“, um die Grundlagen der Gesetzgebung. Die Juden von der „menschlichen Gesellschaft“ auszuschließen und unter „eine besondere Gesetzgebung“ zu stellen müsse „jedem, der ein Herz hat, nahe gehen“. Streckfuß habe keine klaren Begriffe entwickelt und sein Text enthalte „die auffallendsten Widersprüche“.⁵ „Entreißt“ die Juden „der Abgeschiedenheit“, rief Jost die Christen auf, „und sie gehören euch!“ Unerlässlich sei die „unbedingte bürgerliche Freiheit“.⁶

In den folgenden Jahren meldeten sich unter anderem zwei christliche Autoren zu Wort, die schon zuvor – mit konträreren Positionen – zur sogenannten Judenfrage Stellung genommen hatten: Friedrich Wilhelm Carové und Friedrich Buchholz. Für Carové war die Geschichte des „Volkes Israel“ sowohl mit den „härtesten Leiden“ als auch „mit den Fortschritten des Menschengeschlechts“ verknüpft.⁷ Durch die Erklärung der Menschenrechte habe „von Seiten der Christen die völlige Emanzipation der Juden“, und „von Seiten der Juden die Selbstemanzipation von ihrem national-religiösen Partikularismus in Mitten der europäischen Civilisation“ begonnen.⁸

Bemerkenswert an der Stellungnahme von Friedrich Buchholz, der zu Beginn des Jahrhunderts durch seine harschen Angriffe auf das Judentum hervorgetreten war, ist der vergleichsweise gemäßigte Ton, in dem er sich 1833 äußerte.⁹ „In allen zivilisirten Staaten“ so leitete er seine Überlegun-

¹ Über Lessing s. DBA II 806, 140; JBA, 424, 158.

² [M. B. Lessing], Die Juden und die öffentliche Meinung, S. 1.

³ Ebd., S. 5.

⁴ Ebd., S. 55.

⁵ Ebd., S. 75

⁶ Ebd., S. 89.

⁷ F. W. Carové, Emanzipation der Juden, zuerst erschienen in: Phönix April – Mai 1837 (1845 auch als Buch erschienen).

⁸ F. W. Carové, Emanzipation der Juden, in: Phönix 1837, S. 395ff.

⁹ [F. Buchholz], Was verhindert die Juden an der Erwerbung politischer Rechte, in: Neue Monatsschrift für Deutschland Bd. 40, 1833, S. 334-356.

gen ein, werde die „Gleichstellung der Juden in bürgerlichen Rechten und Pflichten mit den christlichen Bewohnern des Landes gefordert“. Die Juden müssten zu „integrierenden Mitgliedern der Gesellschaft“ werden, und es sei „eine Abgeschmacktheit“, Menschen, die „seit einem Jahrtausend in Deutschland leben, die Sprache dieses Landes reden, den Gesetzen desselben gehorchen, und sich bei jeder Gelegenheit als friedlich und gefügte Unterthanen beweisen“ zu deklassieren.¹ Gerade die preußische Monarchie habe mit dem Edikt vom März 1812 bahnbrechendes geleistet.²

Was sich zunächst wie ein Plädoyer für eine schrittweise Emanzipierung der Juden aus der Feder eines bekehrten Judenhassers liest, erweist sich in seiner Logik jedoch als neue Strategie im Kampf gegen das Judentum. Denn wenn die Juden zu „integrierenden Mitgliedern“ der Gesellschaft geworden, d. h. integriert seien, so hatte Buchholz ebenfalls betont, könne es nicht ausbleiben, dass sie „durch diesen Eintritt allen den Eigenthümlichkeiten und Gewohnheiten entsagen, wodurch sie sich bisher abgesondert“ hätten.³ Deutlicher wurde Buchholz im folgenden Jahr.⁴ Kritiker von Streckfuß – und dies war es vor allem, was Buchholz empörte – gäben zu verstehen, „daß sie Juden zu bleiben gedenken“. Dagegen setzte er die Forderung, dass sich die Juden selbst zu emanzipieren hätten. Sie müssten ihre „Eigenthümlichkeit“ aufgeben und aufhören, nur ihr „privatives Interesse zu verfolgen“. Von Seiten der Christen würde ihnen kein Widerstand in den Weg gelegt, und so hätten die Juden „nur diejenigen Hindernisse ins Auge zu fassen, die in ihnen selbst liegen“.

Die heftigsten Widersacher standen den Juden in diesen Jahren aber nicht in Autoren wie Streckfuß oder Buchholz gegenüber, die stärkste Feindseligkeit artikulierte sich in der von Karl Ernst Jarcke (1791–1852) redigierten Zeitschrift der neuen politischen Fraktion der Konservativen: im *Berliner Politischen Wochenblatt*. Unmittelbar nachdem der britische Abgeordnete Robert Grant (1779–1838) 1833 einen Antrag für die Emanzipation der Juden im Parlament eingebracht hatte, mokierte sich der anonyme Autor des Wochenblattes, die Emanzipation der Juden enthalte den Keim zu einer neuen, bloß deistischen Staatsreligion. Das Leben und die Seele des Staates sei das Recht, und das Recht sei nichts anderes, als der Wille Gottes. Daher sei es widersinnig, wenn der Staat gegenüber der Religion gleichgültig sein solle.

¹ Ebd., S. 336f.

² Ebd., S. 338f.

³ Ebd., S. 354.

⁴ [F. Buchholz], Aufschlüsse und Vorschläge zur Besänftigung des Streits über die Emanzipation der Juden, in: Neue Monatsschrift für Deutschland Bd. 43, 1834, S. 198–224.

Nachdem auch in den Staaten des Deutschen Bundes die Emanzipationsfrage gestellt wurde, kam das *Berliner Politische Wochenblatt* erneut auf dieses Thema zurück und beharrte darauf, dass nahezu alle Staaten in Europa christlich seien und Juden überall „ein eigenes, von jeder andern Nation völlig abgeschlossenes, nationales Element“ bildeten. Würden „die Israeliten aus diesem eigenen nationalen und religiösen Verbandsverbande“ heraustreten und „sich einer christlichen Confession anschließen“, so der konservative preußische Autor, stände dem vollen Staatsbürgerrecht nichts im Wege.¹

Der Frage der Konversion ging ein weiterer Beitrag im *Berliner Politischen Wochenblatt* nach. Gegen das „flache indifferentistische und irreligiöse Treiben“ der Emanzipationsdebatte erinnerte dieser Artikel an den Orientalisten und Begründer der Islamwissenschaft Antoine Isaac Silvestre de Sacy (1758–1838).² „Die Verschmelzung des jüdischen Volkes mit den übrigen Nationen,“ habe Silvestre De Sacy zu Recht gemahnt, könnten nur religiös Gleichgültige für möglich halten. Die Juden seien ein notwendiges und „lebendiges Zeugniß der göttlichen Rache“. Das Volk Israel müsse nicht nur von der Gesellschaft abgeschieden bleiben, sondern auch streng „nach der Weise ihrer Väter“ leben.³

Aufgrund des Interesses des preußischen Konservativismus an einem konservativen Judentum, zitierte das Wochenblatt ausführlich aus dem Band *Harfe und Lyra* des orthodoxen jüdischen Schriftstellers Joel Jacoby.⁴ „Die Juden sollen“ so heißt es darin, „entweder verharren in der alten Herrlichkeit ihres Glaubens, der wie eine Säule in dieser gebrechlichen Welt prangt; oder – wenn ihr Gewissen es ihnen erlaubt – sie sollen mit Freudigkeit zur christlichen Kirche übertreten,⁵ und alsdann nicht aufgeklärte, getaufte Juden werden, wie sie zu Dutzenden herumlaufen, sondern gläubige bußfertige Christen“. Joel Jacobys „Hass“ – und hierin wurde er von der Redaktion des Wochenblattes nachdrücklich unterstützt – richtete sich insbesondere gegen die „impertinenten, aufgeklärten, neumodischen Judenjungen“ und das „freche, nichtsnutzige Gesindel“ der „Blattschreiber“ unter ihnen. „Da sey Gott in seiner Barmherzigkeit davor, daß das alte ehrwürdige Judentum am Ende noch zum Schlupfwinkel und zum Helfershelfer für die Revolution“ werde. Gerade diese Sorge war es, die den

¹ Ebd. Nr. 37 vom 10. Sept. 1836, S. 223f.

² Mit Silvestre de Sacy hatte sich auch Lazarus Bendavid auseinandergesetzt; Ders., Über den Glauben der Juden an einen künftigen Messias, in: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, 1822; nach N. N. Glatzer, Das Werk von Leopold Zunz, in: Ders., Leopold Zunz, S. 50.

³ Berliner Politisches Wochenblatt Nr. 21 vom 27. Mai 1837, S. 123f.

⁴ J. Jacoby, *Harfe und Lyra* (1837).

⁵ Wenig später sollte Joel Jacoby diesen Schritt vollziehen.

preußischen Konservativen besonders am Herzen lag. Ein „liberaler und revolutionärer Jude, ein liberales und neumodisches Judenthum“ so Joel Jacobys vom Wochenblatt gern zitiertes Verdikt, sei „die widerwärtigste und lügenhafteste Schand- und Affenkomödie, die je gespielt worden“.¹

1841 erschien auch in den *Preußischen Provinzial Blättern*, jener Zeitschrift, in welcher der liberale Jude Johann Jacoby seinen Beitrag zur Streckfuß-Kontroverse veröffentlicht hatte, ein Artikel gegen die Emanzipation. Was der anonyme Autor den Juden vorhielt, war wiederum ihre angebliche „nationale Absonderung“. Mögen sie auch „Französische Staatsbürger genannt werden, sie bleiben doch jüdische Orientalen“. Der Staat könne die Emanzipation nicht eher bewilligen, bevor „seine jüdischen Bewohner“ nicht aufhörten Juden zu sein. Andernfalls – und hier brachte der anonyme Autor ein neues, und wirkungsgeschichtlich folgenreiches Argument vor – würden die Juden sich in allen Sphären der Gesellschaft ausbreiten und die christliche Bevölkerung ruinieren; die emanzipierten Juden würden zu „dominirenden Spartanern“ und die Christen zu ihren „Zeloten“ werden.²

Schon im folgenden Heft dieser Zeitschrift erschien eine scharfe Erwiderung des Königsberger jüdischen Publizisten Isaac B. Lowositz. Man könne nur staunen, antwortete Lowositz, „mit welcher unverwüsthlichen Geduld, und mit welcher Naivetät“ immer wieder gegen die Emanzipation das Argument vorgebracht werde, „daß die Juden wegen ihrer unbeugsamen ‚Nationalität‘ und als ‚Angehörige eines besonderen Volkes‘ zur Emanzipation nicht in der Lage seien. Der Begriff des Volkes, so erklärte Lowositz, sei ein doppelter. Einerseits sei das Volk „soviel als die Gesammtheit der durch gemeinsame Abstammung vereinigten Individuen“. Zweitens aber bedeute Volk auch „soviel als die Bevölkerung eines Landes, Staatsgebietes“. In diesem Fall sei es die Gemeinsamkeit „des bürgerlichen Verbandes“, die zur Vereinigung der Individuen zu einem Volk füh-

¹ Berliner politisches Wochenblatt Nr. 52 vom 30. December 1837. Schon im September waren Gerüchte kursiert, Joel Jacoby, „der Klagende und Entsagende,“ steuere „mit vollen Segeln der Redaktion des „Berliner politischen Wochenblatts“ zu,“ (in: Phönix Nr. 231 vom 30. September 1837, S. 924) nachdem dieser selbst zuvor in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erklärt hatte, er habe zwar als Jüngling, als er noch nicht „zurechnungsfähig“ gewesen sei, „einige liberale Broschüren herausgegeben,“ diese Schriften seien aber längst vergessen. (Phönix Nr. 220 vom 18. September 1837). Die AZJ hatte daraufhin eine geharnischte Abrechnung mit Joel Jacoby veröffentlicht. (AZJ Nr. 69 vom 14. Sept. 1837).

² [Anonym], Noch Einiges über die Emancipation der Juden, in: Preußische Provinzial-Blätter Bd. 26 (1841), S. 289-305. Wie verbreitet diese Ängste waren, zeigt ein ebenfalls anonym veröffentlichter Beitrag über die Emanzipation der Juden in der Zeitschrift: Allgemeiner Anzeiger und Nationalzeitung der Deutschen 1835, Bd. 1, Sp. 773-777. Die Emanzipation würde die Juden zu Beherrschern von ganz Europa machen, heißt es dort.

re. Nicht zuletzt die politischen Erfahrungen in den Befreiungskriegen aber hätten gezeigt, dass weniger die „gemeinsame Abstammung, als vielmehr das gemeinsame bürgerliche Interesse zur Basis“ des „preußischen Volkes“ geworden sei. Die angebliche „nationale Absonderung“ der Juden sei ein „Popanz“, mit dem jeder Gedanke an die politische Gleichstellung der Juden „in die dunkle Nacht grauenvoller Vorurtheile“ zurückgeworfen werde.¹ In einem Beitrag für das *Königsberger Literatur-Blatt* kritisierte Isaac B. Lowositz zwei Jahre darauf, dass ein „jüdischer Volkscharakter, a priori konstruiert“ werde, ohne ihn in „der factischen Wirklichkeit“ zu überprüfen.²

Was die europäische Auseinandersetzung über die Situation der Juden in besonderer Weise prägte, waren die 1840 in Damaskus gegen die Juden erhobenen Vorwürfe des Ritualmords. Der Nürnberger Bibliothekar Friedrich Wilhelm Ghillany (1807–1876) hatte zu dieser Frage ein umfangreiches Werk veröffentlicht und die These vertreten, der Mord sei ein Relikt traditioneller jüdischer Kulte und der Ritus der, so der Titel seines Werkes, „Menschenopfer der alten Hebräer“.³ Dieser Publikation widmete Isaac B. Lowositz im *Königsberger Literatur-Blatt* eine umfangreiche, sich über dreizehn Nummern hinziehenden Rezension, in der er sich weitgehend darauf beschränkte, durch ein ausführliches Referat die Unhaltbarkeit der Thesen und abstrusen Theorien Ghillanys zu demonstrieren. Lediglich am Ende seiner Besprechung erlaubt sich Lowositz ein paar kritische Kommentare.⁴ Ghillany fühlte sich durch diese Besprechung jedoch derart provoziert,⁵ dass er schon im folgenden Jahr eine zweite Schrift vorlegte, in der er seine Behauptungen erneuerte.⁶ Nun antwortete Lowositz in schärferem Ton.⁷ Er wolle weder „von der barocken Gemeinheit“ noch von der „unsäglichen Schamlosigkeit“ des Textes sprechen, auch nicht von der „jämmerlichen Armseligkeit des stets plump bespöttelnden und begeifernden Tones“, und ebensowenig von Ghillanys „lächerlicher Affecta-

¹ I. B. Lowositz, Erwägung einiger Bedenken gegen die Emancipation der Juden, in: Preußische Provinzial-Blätter Bd. 26 (1841), S. 481-512.

² KLB Nr. 26 vom 28. Juni 1843.

³ F. W. Ghillany, Die Menschenopfer der alten Hebräer (1842); s. dazu M. A. Meyer in: DJGN Bd. 2, S. 181f.

⁴ KLB Nr. 46 vom 6. September 1843 - Nr. 65 vom 11. November 1843.

⁵ Ghillany hatte das Belegexemplar der Kritik empört an die Redaktion zurückgeschickt, die wiederum diesen Erhalt in einer redaktionellen Notiz öffentlich bekannt gab: KLB Nr. 52 vom 29. Juni 1844.

⁶ F. W. Ghillany, Das Judenthum und die Kritik (1844).

⁷ Zuvor hatte er eine weitere antijüdische Hetzschrift Ghillanys besprochen, in: KLB Nr. 78 vom 27. Dez. 1843.

tion von Überlegenheit über seinen jüdischen Gegner“. Der „roheste, pöbelhafteste Judenhaß“ komme in seinem Text zum Ausdruck.¹

Als in der Königsberger Öffentlichkeit Pläne Friedrich Wilhelms IV. über die Ausgrenzung der Juden bekannt geworden waren, erschien in der *Königsberger Allgemeinen Zeitung* eine scharfe Kritik an derartigen Überlegungen. Wollte man das Band, „das den Christen und den Juden“ neuerdings zusammenhalte, wieder zerreißen, „die aufkeimende Bruderliebe in den Haß der Feindschaft verwandeln“? Heiße dies „die historische Entwicklung fortsetzen?“ Der Staat, so erklärt der anonyme Autor, kenne keinen Unterschied der Religion, und die Rede vom „christlichen Staat“ sei lediglich eine „leere Formel“.²

Im folgenden Jahr bot die Redaktion der *Königsberger Allgemeinen Zeitung* auch einem Gegner der Emanzipation der Juden wie dem Schriftsteller und Professor für Theologie in Königsberg Ludwig August Kähler (1778–1855) Raum. Dieser, in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* als „neuer Guerillaro“ bezeichnete Autor, hatte zwar konzediert, dass eine Änderung der Lage der Juden notwendig sei, zumal niemand von Geburt an, nur weil er einer bestimmten Religion angehöre, benachteiligt werden dürfe. Aber, so fügte er an, erstens müsse die Mehrheit der Bevölkerung dazu bereit sein und zweitens seien die Juden „als feiges gewinnsüchtiges Gesindel“ noch nicht reif für die Emanzipation.³ Vorhaltungen, die zu einer heftigen Polemik zwischen Kähler und den jüdischen Publizisten Isaac B. Lowositz und Moritz Freystadt (1810–1870) in der *Königsberger Allgemeinen Zeitung* führten.⁴

Dass sich aber unter christlichen Bürgern Königsbergs auch Befürworter der Emanzipation fanden, zeigt das Beispiel des preußischen Staatsrates Theodor Gottlieb von Hippel (1775–1843), Verfasser des königlichen Aufrufes „An mein Volk“ von 1813 und Neffen des einstigen Bürgermeisters von Königsberg, der sich gegen die „bürgerliche Verbesserung“ der Juden ausgesprochen hatte. Nicht nur die Erfahrungen in anderen Ländern, so Hippel Junior, in denen die rechtliche Gleichstellung der Juden erfolgt sei, sondern auch die Erfahrungen in Preußen seit 1812 zeigten, dass die jü-

¹ KLB Nr. 65 vom 14. August 1844 - Nr. 69 vom 28. August 1844.

² Königsberger Allgemeine Zeitung vom 23. März 1842; nach dem Abdruck in: AZJ Nr. 19 vom 7. Mai 1842.

³ K* [= L. A. Kähler], Über die Emanzipation der Juden, in: Königsberger Allgemeine Zeitung 1843, S. 33f.; nach der Kritik in: [Anonym], Die Emanzipation der Juden und die Königsberger Allgemeine Zeitung, in: AZJ Nr. 7 vom 18. Februar 1843.

⁴ M. Freystadt, Entgegnung auf den Aufsatz von K.*, in: Königsberger Allgemeine Zeitung 1843, S. 47; † [= Ludwig August Kähler], Über die Emancipation der Juden, in: Ebd. 1843, S. 97f.; I. B. Lowositz, Entgegnung auf die Aufsätze über ‚Emancipation der Juden, in: Ebd. 1843, S. 130-32; K.* [= L. A. Kähler], Zur Emancipation der Juden, in: Ebd. 1843, S. 856; I. B. Lowositz, Der Judenemancipation, in: Ebd. 1843, S. 951f.

dische Bevölkerung in ihrer „geistigen und bürgerlichen Ausbildung“ große Fortschritte gemacht habe und für die „bürgerliche Gleichstellung mit den Christen“ fähig sei.¹

Durch das öffentliche Engagement von Juden und durch die Unterstützung von christlichen Intellektuellen hat sich in den 40er Jahren die öffentliche Meinung in Preußen nach und nach der Emanzipationsforderung angeschlossen.² Welcher Stimmungsumschwung stattgefunden hatte zeigte sich auch darin, dass das *Berliner Politische Wochenblatt* als Organ der aggressivsten Widersacher der Emanzipation ihr Erscheinen hatte einstellen müssen. Streckfuß sah sich schließlich zu einer Revision seiner alten Position veranlasst. Zehn Jahre nach seiner ersten Broschüre „Über die Verhältnisse der Juden“, die, wie er schrieb, eine „kleine Bibliothek von Gegenschriften“ hervorgerufen habe, legte er eine zweite Veröffentlichung unter dem gleichen Titel vor, in der er seine alten Thesen von der Notwendigkeit einer Klasseneinteilung und seine Kritik an der rechtlichen Gleichstellung der Juden zurücknahm.³ „Durch gereifte Erfahrungen und fortgesetztes Nachdenken“ sei er zu der Überzeugung gekommen, dass die Judenfrage nur „durch Aufhebung aller Ausnahme-Gesetze“⁴ und nur „durch eine vollständige und unbedingte Gleichstellung der Juden und Christen“ gelöst werden könne.⁵ Vollendet sei das „Werk der Emancipation“ dann, „wenn der Emancipation durch das Gesetz auch die Emancipation in der öffentlichen Meinung“ gefolgt sei.⁶ Schon im März 1842 hatte er über den Innenminister einen Brief an Friedrich Wilhelm IV. gerichtet, in dem er seine neue Position vertreten und den preußischen König davor gewarnt hatte, die Juden durch eine besondere „Korporations-Verfassung“ von den Christen abzusondern. Wenn das Gemeinwesen nicht in seinen Grundfesten erschüttert werden solle, müssten die Juden „gleich andern Einwohnern

¹ T. v. Hippel, Vorwärts oder rückwärts in der Preußischen Juden-Emancipation? in: *Der Orient* 3 (1842), S. 313-320, Beilage zu Nr. 40, S. 1-2; Über Hippels Beitrag s. a. A. Kohut, Theodor Gottlieb von Hippel als Vorkämpfer der Juden-Emancipation, in: *Im deutschen Reich* 21. Jg., Nr. 1/2, Jan/Febr. 1915, S. 24-27.

² E. Barthold, Die Preußische Judenemanzipation, Kap. 5. Die Wendung der öffentlichen Meinung zugunsten der Judenemanzipation, 1843-1845, S. 241-303. S. dazu auch den Beitrag: Die Presse und die Judenfrage, in: *BZSgS* Nr. 174 vom 29. Juli 1842.

³ K. Streckfuß, Über die Verhältnisse der Juden. Zweite Schrift (1843). Einen ähnlichen Lernprozess machte der süddeutsche Liberale und spätere Republikaner Friedrich Hecker (1811-1881) durch; s. dazu: Dieter Langewiesche, Liberalismus und Judenemanzipation, in: *Freimark/Jankowski/Lorenz, Juden in Deutschland*, S. 155.

⁴ K. Streckfuß, Über die Verhältnisse der Juden. Zweite Schrift, S. 23.

⁵ Ebd., S. 15f.

⁶ Ebd., S. 109; zur Rezeption dieser Schrift s. G. Riesser, Bemerkungen über die zweite Schrift des Herrn Streckfuß (1844), wieder abgedruckt in: *Ders., Gesammelte Schriften*, Bd. 3 (1867), S. 507-564.

an allen Vortheilen des bürgerlichen Verbandes Theil nehmen,“ nur als „Religionsgesellschaft“ sollten Juden und Christen getrennt bleiben.¹

In den *Berlinischen Nachrichten* hieß es im November 1843 schließlich, es sei nicht mehr nötig, weitere „Gründe zu Gunsten der Emancipation der Juden anzuführen. Diese Frage sei wohl als entschieden anzusehen“.² Dass nunmehr selbst ein so prominenter Vertreter wie Streckfuß sich für die Emanzipation aussprach, rief nun neue Gegner auf den Plan. Der preußische Regierungsrat Philipp Ludwig Wolfart, der sich schon 1816 im Sinne der Ideologie des christlichen Staates über die Stellung der Juden geäußert und diskriminierende Maßnahmen vorgeschlagen hatte,³ wandte sich in einer kleinen Broschüre mit äußerster Schärfe gegen die Emanzipationsforderung. Streckfuß warf er vor, in seiner zweiten Schrift den „Hauptpunkt“ übersehen zu haben. Es gehe um die Frage, ob Preußen eine reine, von einem „evangelischen christlichen Herrscher“ regierte Monarchie bleiben solle.⁴ Auch „dem edelsten Nichtchristen“ könne darin „keine Stellung eingeräumt werden, welche der Staatsgewalt angehört“. Man dürfe den Grundsatz der Gleichheit vor dem Gesetz nicht missbrauchen um „Recht in Unrecht zu verkehren“, alles „zu nivellieren, zu verwirren“ und nach der Emanzipation der Juden gar noch die der Frauen und der „Proletarier“ zu fordern.⁵ Die Ungleichheit zwischen den Menschen ergebe sich notwendigerweise nicht nur „aus der Verschiedenheit der materiellen und geistigen Befähigung, des Alters, des Geschlechts, des Eigenthums“, sondern eben auch aus dem Unterschied „des confessionellen Standpunkts“.⁶ Es sei ein Wahn, so Wolfart, Staat und Kirche trennen zu wollen, und „der jüdische Unterthan“ könne daher dem christlichen keinesfalls gleichgestellt werden.

Als Wolfart in der Berliner Presse vorgehalten wurde, er strebe einen Polizeistaat an, sah er sich zu der Replik veranlasst: „Ein Polizei-Staat? O ja!“ Und zwar einen „durch das christliche Princip“ zusammengehaltenen, während die „revolutionairen Emancipationsforderer“ sich auf einen so unpräzisen und vagen Begriff wie denjenigen eines „Rechtsstaates“ berufen würden.⁷

Einer der folgenreichsten Angriffe dieser Jahre auf die Juden stammte von dem Berliner Hegel-Schüler Constantin Frantz (1817–1891). Mit sei-

¹ Schreiben von Karl Streckfuß an den Minister des Inneren, in: GStA, Rep. 77, Tit. 30, Gen., 85, Bd. 3, fol. 2-5. Den Hinweis auf diese Quelle verdanke ich Manfred Jehle.

² BNSgS Nr. 280 vom 29. November 1843.

³ A. Brammer, *Judenpolitik*, S. 112f. Er selbst gab 1844 an, er habe sich für Verbesserungen der Lage der Juden ausgesprochen; s. a. E. Barthold, *Die Preußische Judenemanzipation*, S. 273.

⁴ P. L. Wolfart, *Über die Emancipation der Juden* (1844), S. 4f.

⁵ Ebd., S. 13f.

⁶ Ebd., S. 14.

⁷ P. L. Wolfart, *Art und Ziel* (1844), S. 27.

nem *Ahasver oder die Judenfrage* distanzierte Frantz sich gleichzeitig von seinem philosophischen Lehrer und wandte sich der christlichen-mythologischen Religionsphilosophie des 1841 nach Berlin berufenen Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) zu.¹ Seine fatale Wirkungsgeschichte erzielte Frantz nicht zuletzt dadurch, dass er in den 1870er Jahren mit seinem Werk über den „Nationalliberalismus und die Judenherrschaft“ an der Entstehung des modernen Antisemitismus teilhatte² und als „Antisemit und Pangermanist“ zu einem der „Vordenker des ‚Dritten Reiches‘“ wurde.³ In seiner Schrift von 1844 erklärte er, dass der Staat göttlichen Ursprung habe und der gemeinsame Glaube die Grundlage der menschlichen Gesellschaft sei. Die neueren Staaten seien wesentlich christliche, sie erhielten ihre staatliche Autorität vom Christentum. Die Juden aber könnten sich nicht zum christlichen Gott bekennen, ja, sie würden durch „ihr bloßes Dasein als Juden“ das Christentum und „die Autorität des christlichen Staates“ verwerfen. „Es ist eine einfache Folge, daß sie keine Bürger dieses Staates sein können“. Emanzipation sei nach Frantz ein leeres Wort, die Juden blieben immer Juden, „innerlich von der christlichen Geschichte ausgeschlossen“.⁴

Bemerkenswert an der Debatte über die Emanzipation der Juden, wie sie in den 30er und 40er Jahren in Berlin und Königsberg geführt wurde, ist vor allem die Entwicklung, die Streckfuß genommen hatte: Von einem Autor, der – wie seine jüdischen Kritiker schrieben – „von blindem Judentum getrieben“ war und „Juden als Gauner dargestellt“ habe,⁵ hat er sich zu einem gemäßigten Verteidiger der Emanzipation der Juden entwickelt. An seiner Hoffnung auf ein „Ende des Judentums“ indes hielt er weiterhin fest. Nun suchte er es durch Konversion zu erreichen.

Auch wenn die Gegner der Emanzipation in den 40er Jahren ihre Meinungsführerschaft verloren hatten, waren antijüdische Aversionen keines-

¹ C. Frantz, *Ahasverus und die Judenfrage* (1844).

² C. Frantz, *Der Nationalliberalismus und die Judenherrschaft* (1874); s. a. R. Rürup, T. Nipperdey, *Antisemitismus. Entstehung, Funktion und Geschichte eines Begriffs*, in: R. Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus*, S. 101.

³ So der Eintrag in: DBE Bd. 3 (1996), S. 409. In der NDB Bd. 5, (1961), S. 33-356, schreibt Erich Wittenberg hingegen, der radikale Antisemitismus von Frantz sei „ohne Zweifel eine peinliche Entgleisung seines Denkens“. Dennoch, so schließt Wittenberg seinen biographischen Abriss, könnten dessen „Ideen auch noch in der Zukunft wertvolle und reiche Anregungen vermitteln.“ In der Zeit des Nationalsozialismus sollte der spätere Präsident der Bundesrepublik Österreich, Kurt Waldheim, über Frantz promovieren: Ders., *Die Reichsidee bei Konstantin Frantz*, Diss. Wien 1944; s. dazu den biographischen Abriss: A. Pelinka, Kurt Waldheim, in: Dachs/Gerlich/Müller, *Die Politiker der Zweiten Republik*, S. 586-593; s. a. den knappen Hinweis von John Weiss in: *Der lange Weg zum Holocaust*, S. 124.

⁴ Ebd., S. 26ff.

⁵ K. Streckfuß, *Über die Verhältnisse der Juden. Zweite Schrift*, S. 7.

wegs verschwunden. In allen Generationen politischer Journalisten in Preußen fanden sich Vertreter einer radikalen Judenfeindschaft: von dem 1768 geborenen Buchholz, über den 1791 geborenen Jarcke bis zu dem 1817 geborenen Frantz. Gemeinsam war diesen Autoren, dass sie sich in ihrer Aversion gegen die Juden in erster Linie nicht auf die überlieferte religiös begründete Judenfeindschaft bezogen.¹ Der Unterschied zwischen ihnen lag darin, dass Buchholz von einer linken, sich auf die Französische Revolution und Napoleon beziehenden Position kam, während Jarcke und Frantz zum konservativen, antirevolutionären, antikonstitutionellen Lager gehörten. Diese wiederum verband sowohl die Theorie vom christlichen Staat, in denen es für Juden keinen Platz geben könne, als auch die These, Juden würden sich als eigene ‚Nation‘ von der Gesellschaft absondern. Die israelitischen Einwohner eines Landes, heißt es so im *Berliner Politischen Wochenblatt*, bildeten „einen Staat im Staate“, was notwendigerweise zu einem „Antagonismus zwischen Staat und Judenthum“ führen müsse.²

Auch wenn somit über den hier betrachteten Zeitraum hinweg eine Kontinuität antijüdischer Ressentiments hervortritt, hatten die Befürworter der Emanzipation in den 40er Jahren die Hegemonie im Kampf um die öffentliche Meinung erlangt. Sie bestimmten das politische Klima und prägten die Begriffe. Schon Michael Benedict Lessing hatte 1833 bezweifelt, dass die öffentliche Meinung „ein so unübersteigliches Hinderniß für die völlige Emanzipation der Juden“ sei.³ Mit dem Begriff der Emanzipation hatten sie den Kampf in der semantischen Arena bestimmt und das zentrale Schlagwort der öffentlichen Auseinandersetzung vorgegeben. Was die jüdischen und christlichen Autoren dieser Fraktion verband, war einerseits der Rekurs auf die Aufklärung und die Menschenrechte. Die Verkündung der Menschenrechte sei ein entscheidendes „welthistorisches Ereignis“ gewesen, hatte etwa Carové erklärt.⁴ Andererseits war ihnen die Überzeugung gemeinsam, mit dem Eintreten für die Emanzipation den Erfordernissen ihrer Zeit zu entsprechen und den ihnen gestellten historischen Auftrag zu erfüllen. Der Fortschritt der Menschheit zur Humanität müsse mit innerer Notwendigkeit zur Emanzipation der Juden führen, sie sei, schrieb Michael Benedict Lessing, „weniger in dem Überdruße eines lange getragenen Joches und in der verzweifelnden Ungeduld des Sklaven, der seine Ketten zu sprengen sucht, begründet“, als vielmehr „in dem naturgemäßen

¹ Diese Position wurde in der hier betrachteten Zeit vor allem von dem Nürnberger Bibliothekar Ghillany vertreten.

² *Berliner Politisches Wochenblatt* Nr. 37 vom 10. Sept. 1836, S. 223f.; vgl. dazu: J. Katz, *A State within a State*, in: Ders., *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden*, S. 124-153.

³ [M. B. Lessing], *Die Juden und die öffentliche Meinung*, S. 98.

⁴ F. W. Carové, *Emanzipation der Juden*, in: *Phönix* 1837, S. 394f..

Fortschritt“.¹ Was die Befürworter ferner anführten, waren die positiven Erfahrungen, die in den letzten Jahrzehnten im Kampf um die Aufnahme der Juden in die Gesellschaft gemacht worden seien. „Seit mehr als 40 Jahren“, schrieb Jost, „bemühen sich die Juden der gebildetsten Länder um Erlangung des Bürgerrechts“.² Hervorgehoben wurde insbesondere die positive Wirkung, die das Edikt von 1812 erzielt habe. So präzierte Jost, dass die Juden besonders im letzten Jahrzehnt beachtliche Fortschritte gemacht hätten.³

Während sich die Gegner der Emanzipation aus verschiedenen Generationen rekrutierten, waren die meisten der jüdischen Protagonisten in den Jahren um 1808 geboren: Jacoby 1805, Lessing 1809 und Philippson 1811. Die christlichen Befürworter der Integration der Juden stammten noch aus dem 18. Jahrhundert, von den 1770 und 1775, also noch im Zeitalter der Aufklärung geborenen, Krug und Hippel, bis zum dem einer neuen politischen Generation, derjenigen der Burschenschaften und entstehenden Nationalbewegung, angehörenden und 1789 geborenen Carové. Mit der Forderung nach Emanzipation durch die junge Generation von Juden ist das Eintreten dafür zu einem Kampf der Jugend für die Durchsetzung neuer Ideen geworden. Die ältere Generation stand vor der Alternative, sich entweder dem Neuen anzuschließen oder aus einer defensiven Position heraus zu argumentieren. Damit hatte der Begriff der Emanzipation in der öffentlichen Auseinandersetzung nicht nur in Berlin und Königsberg seine entscheidende politische Schlagkraft gewonnen.

In der italienischen Öffentlichkeit wurde die Diskussion über die Emanzipation der Juden⁴ maßgeblich durch eine Abhandlung des Mailänder Journalisten Carlo Cattaneo (1801–1869) angeregt.⁵ Schon dessen Lehrer Giandomenico Romagnosi hatte sich für rechtliche Gleichheit und religiöse Toleranz eingesetzt. Jemanden zu verfolgen, nur weil er einen anderen religiösen Glauben habe, so Romagnosis Überzeugung, sei eine der

¹ [M. B. Lessing], Die Juden und die öffentliche Meinung, S. 3.

² I. M. Jost, Offenes Sendschreiben, S. 60.

³ Ebd., S. 74.

⁴ G. Luzzatto Voghera, Il prezzo dell'egualianza.

⁵ C. Cattaneo, Ricerche economiche sulle interdizioni imposte dalla legge civile agli israeliti, in: *Annali di Giurisprudenza*, Milano, 28 (1836). Neue, mit einer Einleitung von Edoardo Albinati und Erläuterungen von Carlo Bersani versehene Ausgabe: Carlo Cattaneo, *Interdizioni israelitiche* (1995); vgl.: A. Levi, Carlo Cattaneo e gli Ebrei, in: *RMI* 7 (1932), S. 326-343; Beiträge von Ernesto Sestan, Carlo Ghisalberti, Franco Valsecchi u.a. zur Tagung: Carlo Cattaneo, Pioniere dell' emancipazione ebraica in Italia, Jerusalem 1980, in: *Il Veltro* 24 (1980), S. 643-689; C. Ghisalberti, *Riflessi delle Interdizioni israelitiche di Cattaneo*, in: *Studi in onore di Ugo Gualazzi*, S. 231-247.

schlimmsten Formen von Gewalt, die Menschen begehen können.¹ Anlass für Cattaneo, sich mit der jüdischen Frage auseinanderzusetzen, war das Niederlassungsverbot für die französischen Juden, die im Kanton Basel eine Handelsgesellschaft eröffnen wollten,² ein Fall, der auch Giuseppe Mazzini zu einem Plädoyer für rechtliche Gleichstellung der Juden angeregt hatte. In der Zeitschrift *La Jeune Suisse* rief er die Kantone der Schweiz auf, alle Ausnahmegesetze gegen Juden aufzuheben, da diese den Prinzipien der Toleranz widersprächen, jenen Grundsätzen, die heute unter zivilisierten Völkern herrschten.³

Für Carlo Cattaneo war die Frage der Stellung der Juden in der Gesellschaft in erster Linie ein Problem der politischen Ökonomie. Nach einem historischen Rückblick über die wirtschaftlichen Einschränkungen gegenüber den Juden zeigte er ihre verhängnisvollen ökonomischen Folgen auf. Cattaneo konzentrierte sich vor allem auf das Verbot, Landeigentum zu erwerben. Die diesbezüglichen rechtlichen Einschränkungen hätten nicht nur einen erheblichen volkswirtschaftlichen Schaden zur Folge, sondern seien auch dafür verantwortlich, dass die Juden auf Geldgeschäfte angewiesen seien, was ihnen wiederum den Vorwurf einbringe, Wucherer und betrügerische Händler zu sein. Sich auf Adam Smith und die politische Ökonomie der Aufklärung berufend, trat Cattaneo für eine vollständige Aufhebung der den Juden auferlegten Ausnahmegesetze ein.

Zehn Jahre nach Cattaneos entschiedenem Plädoyer für die rechtliche Gleichstellung der Juden wurde diese Frage zu einem zentralen Thema der öffentlichen Auseinandersetzung in der Toskana. Entscheidend dafür, dass diese Debatte im Herbst 1847 in der toskanischen Öffentlichkeit geführt werden konnte, war erstens eine auch auf die Toskana ausstrahlende politische Aufbruchstimmung nach der Wahl des liberalen Papstes Pius IX. und zweitens die Einführung eines neuen, liberalen Pressegesetzes im Großherzogtum.⁴ Als im Juni 1846 der neue Papst gewählt worden war, löste die Nachricht in Rom und in vielen italienischen Städten Freudenkundgebungen aus. Dieser Papst schien genau jenem Programm zu entsprechen, das der piemontesische Abt und ehemalige Sympathisant Mazzinis, Vincenzo Gioberti (1801–1852), in der Emigration entworfen hatte und das zu einem Manifest der neoguelfischen Bewegung geworden war. Gioberti trat für

¹ G. Romagnosi, *Assunto primo del diritto naturale*, 3. Aufl. (1832), S. 175; s. a. Ders., *Introduzione allo studio del diritto pubblico*, 2. Aufl. (1825).

² Wegen der Zensur konnte die Ende des Jahres 1835 verfasste Schrift erst 1837, rückdatiert auf 1836, in der rechtswissenschaftlichen Zeitschrift erscheinen: E. Sestan, *Il Risorgimento italiano*, in: *Il Veltro* 24 (1980), S. 655.

³ G. Mazzini, *Scritti editi ed inediti*, Bd. 6.4 (1909), S. 401-418; zuerst erschienen in: *La Jeune Suisse* Nr. 37 vom 4. November 1835, Nr. 39 vom 11. November 1835; s. a. F. Della Peruta, *Gli ebrei nel Risorgimento*, in: *Vivanti, Gli ebrei in Italia*, Bd. 2, S. 1156.

⁴ B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, in: *RMI* 50 (1984), S. 829.

eine Konföderation der italienischen Staaten unter Führung des Papstes ein, und hatte verkündet, dass die Zeit vorüber sei, in der Juden beleidigt würden und man sie für unfähig halte, am gesellschaftlichen Leben teilzuhaben. Bald, so Giobertis Überzeugung, könnten die italienischen Israeliten vollständig an den Rechten der übrigen Bürger teilhaben.¹ Leopold II. folgte im Mai 1847 dem Beispiel des Papstes und verkündete auch für das Großherzogtum Pressefreiheit.² Vertreter der Bürgerschaft erschienen daraufhin am 11. Juni 1847 beim Großherzog, um sich für die ihnen zugebilligte neue Freiheit zu bedanken, und auch der jüdische Geschäftsmann Finzi nahm an dieser Zeremonie teil.³ Unmittelbar darauf erschienen in der Toskana zahlreiche neue Zeitungen,⁴ und die bereits existierenden Blätter nahmen nun offen zu politischen Fragen Stellung.

Für die jüdische Bevölkerung in den italienischen Ländern und in der Toskana war es darüber hinaus von nicht zu unterschätzender Bedeutung, dass mit der seit 1845 in Parma erscheinenden *Rivista Israelitica* erstmals eine italienischsprachige jüdische Zeitschrift vorlag und damit eine italienisch-jüdische Öffentlichkeit entstehen konnte.⁵ Herausgeber war der spätere Teilnehmer der italienischen Einigungskriege, Adjutant des Königs Vittorio Emanuele II. und Professor an der Militärakademie in Modena Cesare Rovighi (gest. 1890).⁶ Die *Rivista Israelitica* berichtete ausführlich über die öffentlichen Veranstaltungen zur Wahl Pius IX.,⁷ darüber hinaus informierte sie über den aktuellen Stand der bürgerlichen Entwicklung der Juden in Italien und der Toskana.⁸

Als im Herbst 1847 in der Toskana eine breite Debatte über die rechtliche Gleichstellung der Juden einsetzte, wurde sie programmatisch um den Begriff der Emanzipation geführt und in Zeitungen und in eigenständigen Publikationen ausgetragen.⁹

¹ V. Gioberti, *Del primato morale e civile* (1844), S. 458; zur Haltung Giobertis zum Judentum s. a. dessen Brief an den Rabbiner Salomone Jona vom 13. April 1845, abgedruckt und kommentiert in: *Il Corriere Israelitico* 9 (1870), N° 6, S. 90-93.

² A. Galante Garrone, *I giornali della restaurazione*, in: Ders., *F. Della Peruta, La stampa italiana*, S. 232, 284.

³ ASF, Presidenza del Buongoverno, Archivio segreto (1814-1848), filza 431.

⁴ B. Righini, *I periodici fiorentini*, Bd. 2, S. 339.

⁵ *La Rivista Israelitica* (1845-1847); vgl. dazu: P. Colbi, *Gli ebrei italiani alla vigilia del Risorgimento*, in: *RMI* 29 (1963), S. 438-445; B. Di Porto, *La „Rivista Israelitica“ in: Materia giudaica* (1999) N. 5, S. 33-44.

⁶ G. Bedarida, *Ebrei d'Italia*, S. 230; s.a. *ABI*, II 525, 430.

⁷ P. Colbi, *Gli ebrei italiani alla vigilia del Risorgimento*, in: *RMI* 29 (1963), S. 441.

⁸ B. D. V., *Stato della civiltà negli israeliti della Toscana*, in: *La Rivista Israelitica*, 1845-1847, N° 3-4, S. 216-232; N° 6-7, S. 456-468; N° 9, S. 577-585.

⁹ Für die Situation in Livorno s. jetzt: C. Ferrara degli Uberti, *La questione dell'emancipazione ebraica nel biennio 1847-1848: Note sul caso livornese*, in: *Zachor* 7 (2003), S. 67-91.

Beteiligt waren an dieser Diskussion der Jurist und Professor an der Universität Pisa Giovanni Battista Giorgini (1818–1908),¹ der mit dem demokratischen Politiker Giuseppe Montanelli befreundet war und mit ihm zusammen die liberale Zeitung *L'Italia* herausgab.² Im Juli und August 1847 veröffentlichte Giorgini darin sein Plädoyer für die Emanzipation der Juden.³ Es folgten Beiträge in der Florentiner Zeitung *Il Sabatino*, zunächst ein aus der römischen Zeitung *La Bilancia* übernommener Artikel,⁴ vierzehn Tage darauf die anonyme Erwiderung eines toskanischen Autors.⁵ Im selben Monat veröffentlichte auch der in Livorno als Sohn eines Deutschen und einer Französin geborene Protestant Enrico Mayer (1802–1877), der zu einer einflussreichen Figur unter den toskanischen Intellektuellen geworden war, einen anonymen Beitrag für die Emanzipation der Juden.⁶ Ort seiner Veröffentlichung war die von dem sizilianischen Politiker und späteren Sekretär der *Società Nazionale* Giuseppe La Farina (1815–1863) redigierte demokratische Zeitung *L'Alba*,⁷ die die politischen Ideen Mazzinis vertrat und der Karl Marx eine Zusammenarbeit mit der *Neuen Rheinischen Zeitung* vorgeschlagen hatte.⁸ Mitarbeiter der Zeitung war auch der Kanzler der jüdischen Gemeinde von Livorno, Emanuele Basevi.⁹ Schon im Juni desselben Jahres hieß es in einem Leitartikel dieser Zeitung, ohne die jüdische Frage dezidiert zu nennen, dass das große emanzipatorische Werk unweigerlich voranschreite und dass schon das 18. Jahrhundert die Idee der Toleranz, der Menschenrechte und der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz proklamiert habe.¹⁰ Nachdem Enrico Mayer seinen Beitrag in der Zeitung *L'Alba* veröffentlicht hatte, ging die Redaktion im Herbst 1847 und Frühjahr 1848 noch mehrfach auf die Frage der Emanzipation der Juden ein.¹¹

¹ Zu Giorgini: s. ABI, I, 485, 203-210; ABI, II, 284, 271-278; s. a. A. Simioni, *La vita e gli scritti di Giorgini*, (1925).

² C. Rotondi, *Bibliographia dei periodici toscani*, S. 24f.

³ G. B. Giorgini, *Sulla emancipazione degli ebrei*, in: *L'Italia* 24 luglio 1847, *L'Italia* 21 agosto 1847; abgedruckt in: RMI 8 (1933) 205-212.

⁴ *Della condizione degli ebrei in Italia*, *Il Sabatino*, N° 17, Firenze 14 agosto 1847.

⁵ *Ancora della condizione degli ebrei*, in: *Il Sabatino*, N° 19, Firenze 28 agosto 1847.

⁶ *Gl'Israeliti*, in: *L'Alba*, N° 29, 18 agosto 1847. Zur Autorschaft von Enrico Mayer s. B.: Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, in: RMI 50 (1984), S. 831.

⁷ *Über die Zeitung L'Alba* s. G. Marrone, *L'Alba di Giuseppe La Farina*, in: *Clio* 1978, S. 215-226.

⁸ *Neue Rheinische Zeitung vom 3. Juli 1848*; F. Della Peruta, *Il giornalismo dal 1847 all'Unità*, in: Galante Garrone/Della Peruta, *La stampa italiana*, S. 276.

⁹ B. Righini, *I periodici fiorentini*, Bd. 1, S. 23.

¹⁰ *Il sacerdozio ed il laicato*, in: *L'Alba*, N° 5, 23 giugno 1847, S. 17.

¹¹ *L'Alba* N° 40, 13 settembre 1847, S. 158; N° 43, 20 settembre 1847, S. 170; N° 57, 22 ottobre 1847, S. 226; N° 105, 24 dicembre 1847, S. 417f.; N° 126, 21 gennaio 1848, S. 504.

Ausführlich befasste sich auch die Zeitung mit dem programmatischen Titel *La Patria*,¹ die zum Organ der toskanischen gemäßigten Liberalen wurde, mit der ‚jüdischen Frage‘. Herausgeber der Zeitung waren u. a. der Jurist und Politiker Vincenzo Salvagnoli (1802–1861), der einflussreiche und später für den Anschluss der Toskana an Piemont maßgebliche Politiker Bettino Ricasoli (1809–1880)² sowie der ehemalige Bischof von Orvieto Raffaele Lambruschini (1788–1873), der sich 1816 in der Toskana niedergelassen und seither vor allem mit pädagogischen und agrarökonomischen Fragen beschäftigte.³ Im September und Oktober 1847 veröffentlichte Lambruschini in der Zeitung *L'Alba* drei Briefe des jüdischen Philanthropen Salvatore Anau (1807–1874)⁴ aus Ferrara über die Frage der Emanzipation.⁵ Ein kurzer wohlwollender Kommentar, den Lambruschini dem letzten Brief anfügte, veranlasste Salvatore Anau zu einem weiteren Beitrag.⁶ Im folgenden Jahr ließ er noch einmal eine Reihe von Artikeln folgen, in denen er auf Kritik des jüdischen Autors Leone Carpi in der Zeitung *L'Alba* sowie auf Anregungen von Cesare Correnti in der Mailänder Zeitschrift *Annali Universali di Statistica*⁷ einging.⁸

Schließlich beteiligte sich die von dem Journalisten Enrico Montazio (1817–1886)⁹ geleitete und aus einer Musik- und Theaterzeitschrift hervorgegangene Tageszeitung *La Rivista di Firenze* an dieser Diskussion. Montazio, der als Feuilletonist begonnen hatte, griff immer stärker sozialkritische Themen auf und kritisierte die zeitgenössischen philanthropischen Konzepte. In seinem Leitartikel über Leihhäuser (Monti di Pietà) in der ersten Nummer des Jahres 1847 hatte Enrico Montazio einige der gängigen antijüdischen Klischees verwendet¹⁰ und dafür eine scharfe Antwort

¹ C. Rotondi, *Bibliographia dei periodici toscani*, S. 27f.

² E. Sestan, *Dizionario*, S. 1069.

³ Über Enrico Montazio, den Sohn des legendären Polizeispitzels Giuseppe Valtancoli, s.: ABI I 547, 3-60; ABI, II 316, 137-170; zur Herkunft s. a. F. Cristelli, *Storia della loggia massonica* (1992), S. 13.

⁴ Zu Anau s. den Nachruf in: *L'Educatore Israelita* 22 (1874), S. 209-211, 233-235; s. a. A. Canepa, *Considerazioni sulla seconda emancipazione*, 426f.; Ders., *Emancipation and Jewish Response*, S. 421f.

⁵ *La Patria*, N° 22, 22 settembre 1847; N° 34, 10 ottobre 1847; N° 36, 12 ottobre 1847. Die Briefe sind im Anschluss daran auch als eigenständige Broschüre erschienen: S. Anau, *Della emancipazione degli ebrei* (1847).

⁶ *La Patria*, N° 76, 22 novembre 1847.

⁷ *Annali Universali di Statistica*, novembre 1847.

⁸ Auch diese Beiträge Anaus sind als Sonderdruck erschienen: S. Anau, *Schiarimenti sulle sue lettere* (1848).

⁹ ABI I, 669, 283-294; ABI II, 385, 108-112.

¹⁰ E. Montazio, *Il monte di Pietà*, in: *La Rivista di Firenze*, N°. 1, 7 gennaio 1847. Antijüdische Vorurteile Montazios finden sich auch später noch, u. a. in seinem Brief über

eines jüdischen Lesers erhalten, der die judenfeindlichen Formulierungen Montazios kritisierte.¹ Im September veröffentlichte dann auch die *Rivista di Firenze* ein Plädoyer für die Emanzipation der Juden.² Autor war der unter dem Pseudonym Bardo De Bardi³ veröffentlichende Schriftsteller, Rechtsanwalt und spätere Politiker Leopoldo Cempini (1824–1866)⁴, der bereits wenige Tage zuvor eine Betrachtung über die Meinungsfreiheit veröffentlicht hatte⁵ und im folgenden Monat auch die Emanzipation der Frau propagierte.⁶

Ein Beitrag für die Emanzipation der Juden aber blieb zunächst unveröffentlicht. Geschrieben hatte ihn der Mitarbeiter von Vieusseuxs *Antologia* Niccolò Tommaseo. 1848 hatte er sein diesbezügliches Plädoyer verfasst, erschienen aber ist es wegen seiner Verhaftung erst posthum.⁷

Neben den Beiträgen in den Tages- und Wochenzeitungen veröffentlichten toskanische Verlage eine Reihe von kleineren Streitschriften und Abhandlungen über die Emanzipationsfrage. Im Florentiner Verlag *Tipografia Galileiana* erschien im November 1847 eine Broschüre des aus Bologna gebürtigen und in Ferrara tätigen jüdischen Wirtschaftswissenschaftlers und späteren Abgeordneten des italienischen Parlaments Leone Carpi (1810–1898),⁸ mit der er unmittelbar in eine aktuelle politische Kontroverse innerhalb des Kirchenstaates eingriff: den Ausschluss von Juden aus der Bürgerwehr in Ferrara.⁹

angeblich von Juden gehortetes Gold, in: *Il Popolano* 20 luglio 1848, nach B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, in: *RMI* 50 (1984), S. 840.

¹ S. Disegni, Reclamo sull'articolo: I monti di Pietà, in: *La Rivista di Firenze*, N° 3, 26 gennaio 1847.

² *La Rivista di Firenze*, N° 34, 28 settembre 1847.

³ B. Righini, *I periodici fiorentini*, Bd. 2, S. 43.

⁴ Zu Cempini s.: *ABI* I, 282, 263-265; *ABI* II, 132, 337-340.

⁵ *La Rivista di Firenze*, N° 33, 21 settembre 1847.

⁶ *Ebd.*, N° 39, 23 ottobre 1847.

⁷ N. Tommaseo, *Diritti degli Israeliti alla civile eguaglianza* (1848), zuerst veröffentlicht in: P. Mazzoleni, *Agli studenti Italiani* (1904), S. 26-36; wiederabgedruckt in: *RMI* 10 (1935/36), S. 163-167; F. Della Peruta, *Gli ebrei nel Risorgimento*, in: *Vivanti, Gli ebrei in Italia*, Bd. 2, S. 1161.

⁸ Über Carpi s.: R. Romanelli, Leone Carpi, in: *DBI* 20, S. 599-604; sowie den älteren biographischen Abriss: P. Cirella, *Cenni biografici* (1893). Zur Bedeutung Carpis und seine Verteidigung der Verbürgerlichung der italienischen Juden s.: M. Meriggi, *Bourgeoisie, Bürgertum, borghesia*: in: *Sofia/Toscana, Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, S. 160-165; s. a. Ders., *Alla ricerca dei padri della patria. Leone Carpi e il 'Risorgimento italiano'*, in: *Mélanges de l'École Française de Rome* 109 (1997), S. 45-55.

⁹ L. Carpi, *Alcune parole sugli Israeliti* (1847). Die Zeitung *L'Alba* hatte schon im Oktober über die Einschränkungen im Kirchenstaat, die die Verehrung für Pius IX. erheblich beeinträchtigte, berichtet (*L'Alba*, N° 57, 22 ottobre 1847), und sie machte im Januar des

Ende des Jahres 1847¹ erschien dann in Florenz im Verlag von Mariano Cecchi eine juristische Abhandlung über die rechtliche Lage der Juden in der Toskana von dem jungen jüdischen Rechtswissenschaftler aus Livorno Isacco Rignano (1826–1896),² in der er zunächst einen historischen Rückblick über die Entwicklung der rechtlichen Stellung der Juden in der Toskana gab und die er mit einem Plädoyer für das Prinzip der Meinungs- und Gewissensfreiheit und der rechtlichen Gleichheit der Menschen unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis abschloss. In späteren Jahren sollte Isacco Rignano zahlreiche Veröffentlichungen zu jüdischen Themen³ und eine grundlegende juristische Abhandlung über das Prinzip der bürgerlichen Gleichheit und über die Religionsfreiheit im Vereinigten Königreich vorlegen.⁴ Darüber hinaus engagierte er sich auch als Jurist in innerjüdischen Auseinandersetzungen.⁵

Neben Carlo Cattaneos Beitrag von 1836 wurde vor allem die Veröffentlichung des piemontesischen Patriziers, Malers und Politikers Massimo d'Azeglio (1798–1866)⁶ über die bürgerliche Emanzipation der Juden zu einem der bekanntesten und einflussreichsten Plädoyers für die Rechte der jüdischen Bevölkerung in Italien. In seiner 1847 zunächst in Rom erschienenen Schrift schilderte Massimo d'Azeglio die elenden Lebensverhältnisse im Ghetto von Rom, ferner skizzierte er die rechtliche Lage der Juden und die Verbesserungen in den verschiedenen Ländern Europas. Darüber hinaus trat er auf der Grundlage der Prinzipien des Christentums, der Nächstenliebe und Barmherzigkeit sowie des moralphilosophischen Grundsatzes, dass man anderen nicht zufügen solle, was einem selbst nicht zugefügt werden mag, für die Anerkennung und volle rechtliche Gleichstellung der Juden in der Gesellschaft ein.⁷ Im folgenden Jahr erschien eine zweite Auflage dieser Schrift in Florenz, wo Massimo d'Azeglio sich vielfach aufgehalten und enge freundschaftliche Verbindungen hatte.⁸ Verleger

kommenden Jahres auch auf den Beitrag von Leone Carpi zu dieser Frage aufmerksam (L'Alba, N° 126, 21 gennaio 1848).

¹ S. Verlagsanzeige in: *La Patria*, N° 112, 28 dicembre 1847.

² I. Rignano, *Sulla attuale posizione giuridica degli israeliti* (1847). Zu Rignano s. den Nachruf von Flaminio Servi in: *Il Vessillo Israelitico* 45 (1897), S. 17; vgl. Ebd. 31 (1883), S. 250-252; sowie: L. E. Funaro, ›Vita e Legge‹. Note per una storia della comunità ebraica livornese nel secondo Ottocento, in: *RST* 48 (2002), N. 1, S. 145-173.

³ I. Rignano, *Quadri statistici delle Pie scuole israelitiche* (1851); Ders., *La università israelitica di Livorno* (1890).

⁴ I. Rignano, *Della ugualianza civile e della libertà dei culti* (1861).

⁵ Y. Colombo, *Gli ebrei in Italia dopo l'emancipazione*, in: *RMI* 35 (1969) 267; Ders., *Il Congresso di Ferrara del 1863*, in: *RMI* 36.2 (1970), S. 88.

⁶ A. M. Ghisalberti, Massimo e Roberto d'Azeglio, in: *RMI* 45 (1979), S. 289-327.

⁷ M. d'Azeglio, *Dell'emancipazione civile degli israeliti* (1847).

⁸ Über die Beziehungen d'Azeglios zu Liberalen in Florenz und seinem Aufenthalt in der Toskana: E. Del Cerro, *Misteri di polizia* (1890), S. 320-333; s. a. F. Pesendorfer,

war Felice Le Monnier,¹ der schon früher verbotene Schriften Massimo d'Azeglios veröffentlicht hatte und zu einem einflussreichen Verleger des italienischen Risorgimento werden sollte.²

Die Debatte über die Emanzipation der Juden beschränkte sich nicht auf Zeitungsartikel und historisch-politische Streitschriften, sondern fand auch Eingang in den Wissenschaftsbetrieb. Anlässlich einer Dissertation an der Universität Pisa im November 1847 hielt Professor Stanislao Grottanelli De Santi einen Vortrag über die Emanzipation der Juden, in der er auf theologische Bedenken gegen die gleiche Behandlung von Juden und Angehörigen anderer Religionen einging, zugleich aber die Prinzipien der Toleranz und der Gleichheit aus den Geboten des Christentums ableitete.³

Bemerkenswert ist, dass die Teilnehmer an dieser Diskussion vor allem aus den Generationen der im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts Geborenen entstammte. Die um 1800 geborenen Enrico Mayer und Massimo d'Azeglio traten in der Zeit der Restauration in das öffentliche Leben, und auch die um 1810 geborenen Juden Leone Carpi und Salvatore Anau hatten bereits politische Erfahrungen in der entstehenden Nationalbewegung machen können. Darüber hinaus aber beteiligten sich auch die noch jungen, Mitte der 1820er Jahre geborenen Leopoldo Cempini und Isacco Rignano an der öffentlichen Debatte, Autoren, die erst kurz zuvor ihre Ausbildung abgeschlossen hatten und in das berufliche und öffentliche Leben eingetreten waren.

Was die verschiedenen Beiträge der Diskussion über die Emanzipation der Juden, wie sie in der Toskana in den Jahren 1847 und 1848 geführt wurde, verband, war das Bekenntnis zum gesellschaftlichen und politischen Fortschritt und die positiven Erwartungen, mit denen man in die Zu-

Zwischen Trikolore und Doppeladler, S. 202-207; Selbst die Zeitungen berichteten über seine Aufenthalte in Florenz, z. B. *La Patria*, N° 35, 11 ottobre 1847.

¹ Felice Le Monnier (1806-1884), ein aus Frankreich gebürtiger Drucker, der 1831 nach Florenz gekommen war und zunächst mit dem jüdischen Drucker David Passigli in Verbindung stand, hatte die Stadt zu einem wichtigen Verlagsort in Italien gemacht. Über d'Azeglios Motiv zum Abfassen der Schrift über die Emanzipation der Juden s. dessen Briefe, in: M. d'Azeglio. *Epistolario* (1819-1866), Bd. 3, S. 496, 503; über die Editionsgeschichte s. M. De Rubris, *La preparazione editoriale*, in: *Bilychnis* 17 (1928), S. 249-262.

² C. Ceccuti, *Un editore del Risorgimento* (1974), S. 226ff.

³ BLL, Fondo Accademia Labronica 4.39: Autografo inedito del Prof. Stanislao Grottanelli De Santi, Senese, *Sulla emancipazione degli Israeliti*. Parole dette per laurea dottorale nell'Università di Pisa la mattina del 16 novembre 1847; dieser Text liegt nun in einer gedruckten und von Bruno Di Porto kommentierten Version vor: B. Di Porto, »Per l'emancipazione degli Israeliti« (1847). L'autografo di Stanislao Grottanelli de'Santi all'Accademia Labronica, in: *Nuovi Studi Livornesi* 6 (1998), S. 161-182; s. dazu auch die begriffsgeschichtliche Anmerkung: U. Wyrwa, *L'emancipazione*. Note di semantica storica, in: *Ebd.*, S. 183-188.

kunft blickte. Die Diskussionsteilnehmer teilten die Zuversicht, dass die dunklen Seiten der Vergangenheit, Barbarei und Obskurantismus, überwunden werden könnten. In den letzten einhundert Jahren, so Massimo d'Azeglio, habe die christliche Gesellschaft neue Prinzipien, das öffentliche Recht und die bürgerliche Gleichheit, entwickelt.¹ Er gab damit ein Bekenntnis zur Philosophie der Aufklärung, das auch von Isacco Rignano geteilt wurde.² Was die Beiträge darüber hinaus deutlich machen ist, wie sehr die Erinnerung an die judenfreundliche Politik in der Toskana unter Ferdinand I. und Peter Leopold im Gedächtnis verankert war. Weniger einhellig fiel das Urteil über die Errungenschaften der Französischen Revolution und die Zeit Napoleons aus. Während Isacco Rignano lapidar bemerkte, es sei überflüssig, von dieser Epoche zu sprechen,³ bezog sich Leone Carpi positiv auf das „heilige Prinzip der Gleichheit von 1789“.⁴

Die an der Debatte beteiligten Autoren waren der Überzeugung, dass der Fortschritt der Zivilisation mit innerer Notwendigkeit zur Emanzipation der Juden führen werde. Der Begriff der Emanzipation, vielfach programmatisch in den Überschriften der Beiträge verwendet, wurde zum beherrschenden Schlagwort der Debatte.

Die Motive des traditionellen, religiös begründeten Antijudaismus fanden in der Diskussion keinerlei Beachtung. Der Ritualmordvorwurf, der 1840 in Damaskus gegen Juden erhoben wurde, zeige gerade, so d'Azeglio, dass derartige Anschuldigungen nur noch in einer unzivilisierten und unterentwickelten Gesellschaft erhoben würden.⁵ Ambivalent war die Haltung der katholischen Autoren zur Konversion. Einig waren sie sich in der Ablehnung der von der Kirche ausgeübten Politik, Juden durch Zwang und Gewalt zum Glauben an Christus zu bekehren. Gleichwohl schloß der Autor des Beitrages in der Zeitung *Il Sabatino* seinem entschiedenen Plädoyer für die unmittelbare Emanzipation und seinem Aufruf, die Juden als Brüder in Staat und Gesellschaft aufzunehmen, die Bemerkung an, dass man sie eines Tages vielleicht auch als Brüder in Christo gewinnen könne, eine nachgeschobenen Notiz, die mit der vorherigen Argumentation nur schwer in Übereinstimmung zu bringend ist.⁶

Der überwiegende Teil der Autoren sprach sich für eine unmittelbare und vollständige rechtliche Gleichstellung der Juden aus und nahezu alle Teilnehmer an der Diskussion betonten, für die Emanzipation der Juden

¹ M. d'Azeglio, *Dell'emancipazione civile*, S. 6f.

² I. Rignano, *Sulla attuale posizione giuridica*, S. 9.

³ Ebd., S. 14.

⁴ L. Carpi, *Alcune parole sugli Israeliti*, S. 9.

⁵ M. d'Azeglio, *Dell'emancipazione civile*, S. 37.

⁶ *Il Sabatino*, N° 19, 28 agosto 1847; vgl. dagegen B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, in: *RMI* 50 (1984), S. 838

und die Verbrüderung zwischen Juden und Christen einzutreten bedeute, auf der Höhe der Zeit zu sein. Dieses Ziel werde insbesondere durch das gemeinsame politische Handeln für ein vereinigtes Italien verstärkt, ein Engagement, das gleichsam zu einer religiösen Handlung wurde. Massimo d'Azeglio betonte, dass die Regeneration der Juden aufs engste mit der Regeneration Italiens verbunden sei.¹ Die Epoche der Emanzipation sei für die Juden, so Enrico Mayer, die messianische Epoche,² und die politische Freiheit ist nach Leone Carpi unmittelbar mit der religiösen Freiheit verbunden.³ Die Juden sind unsere Brüder, betonte der Beitrag in *Il Sabatino*, weil sie mit uns, den Christen, zusammen ein Vaterland anstrebten.⁴ Jenseits der bürgerlichen Freiheit gebe es keine Erlösung, formulierte Anau, und fügte hinzu, die Juden hätten kein Vaterland als dasjenige, in dem sie geboren sind.⁵ Die Befürworter der Emanzipation der Juden konnten in der toskanischen Öffentlichkeit die kulturelle und politische Hegemonie erringen und die Bereitschaft, Juden als gleichberechtigte Bürger anzuerkennen und die alten Vorurteile abzulegen, hatte die intellektuellen Dispositionen bestimmt und das politische Klima in Florenz und Livorno maßgeblich geprägt.

Während die Diskussion über die Emanzipation der Juden in Berlin und Königsberg bereits in den 30er Jahren einsetzte, begann in den toskanischen Medien diese Debatte erst in der Mitte der 40er Jahre. Selbstbewusst berichteten deutschsprachige Medien nach dem Erscheinen von Cattaneos Schrift, dass nunmehr auch in Italien die „Gleichstellung der Israeliten“ gefordert werde.⁶ Der zeitlichen Verzögerung entspricht die Entwicklung derjenigen Medien, die für die öffentliche Vertretung jüdischer Interessen entscheidend waren. Während den Juden in Berlin und Königsberg bereits seit den ersten Jahren des Jahrhunderts jüdische Zeitschriften zur Verfügung standen und seit 1837 mit der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* jenes Periodikum erschien, das zur erfolgreichsten jüdischen Zeitschrift in Deutschland wurde,⁷ konnte in Italien nicht eher als 1845 eine jüdische Zeitschrift, *La Rivista Israelitica* erscheinen, der erst 1853 mit der Zeitschrift *L'Educatore Israelita* jenes Organ folgen sollte, das der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* vergleichbar war.⁸

¹ M. d'Azeglio, *Dell'emancipazione civile*, S. 56.

² L'Alba, N° 29, 18 agosto 1847.

³ L. Carpi, *Alcune parole sugli Israeliti*, S. 29.

⁴ *Il Sabatino*, N° 19, 28 agosto 1847.

⁵ S. Anau, *Della emancipazione degli ebrei*, S. 14.

⁶ *Phönix* Nr. 208 vom 4. Sept. 1837; *AZJ* Nr. 101 vom 23. August 1838.

⁷ J. Philippson, Ludwig Philippson und die *AZJ*, in: Liebeschütz/Paucker, *Das Judentum in der Deutschen Umwelt*, S. 243-291.

⁸ *L'Educatore Israelita* (1853-1874).

Die entscheidende Differenz zwischen der Emanzipationsdiskussion in Preußen und in der Toskana aber lag weniger in der zeitlichen Verzögerung, mit der die Debatte in der Toskana einsetzte, als vielmehr im weitgehenden Fehlen einer öffentlich ausgetragenen Opposition gegen die Judenemanzipation im Großherzogtum. Während sich in Berlin und Königsberg eine Kontinuität antijüdischer Vorurteile zeigte und immer wieder neue Gegner einer Integration der Juden in die Gesellschaft auftraten, war die Situation in der Toskana dadurch gekennzeichnet, dass in der öffentlichen Meinung kaum Widerstand gegen die Emanzipation formuliert wurde. Selbst beiläufig geäußerte Befangenheiten, wie sie etwa Montazio artikuliert hatte, sind unverzüglich zurückgewiesen worden. In Preußen hingegen ist, wie vor allem der Fall Frantz deutlich macht, ein neuer antijüdischer Jargon artikuliert worden, dem eine folgenreiche Wirkungsgeschichte beschieden sein sollte. Bezeichnend für die Differenzen zwischen beiden Ländern ist die unterschiedliche Bewertung, die das Baseler Niederlassungsverbot für die französischen Juden in beiden Ländern gefunden hat. Während gerade dies auf der einen Seite sowohl Cattaneo als auch Mazzini zu einem entschiedenen Plädoyer für die Emanzipation veranlasst hatte, stellte der anonyme Autor der *Preußischen Provinzialblätter* diese Entscheidung der Behörden des Kantons Basel als vorbildlich dar.¹ Auch in der Toskana fehlte es nicht an Aversionen gegenüber dem Judentum, offen ausgetragen wurden sie in den toskanischen Medien dieser Jahre jedoch nicht.

Während in Preußen den Juden immer wieder vorgehalten worden ist, sie seien für eine vollständige und unverzüglich Emanzipation noch nicht reif, war es unter den in der Toskana erschienenen Beiträgen lediglich der aus der römischen Zeitschrift *La Bilancia* nachgedruckte Text, der eine absolute Emanzipation für übereilt hielt. Die Erfahrung lehre, dass schnelle Veränderungen wieder zusammenstürzten. Daher plädierte er dafür, sich auf den Tag der Gleichstellung durch Reformen vorzubereiten.² Zurückhaltend fiel auch die Antwort von Salvatore Anau hinsichtlich der unmittelbaren Teilhabe von Juden am sozialen und gesellschaftlichen Leben aus. Während es in Preußen aber ausschließlich christliche Autoren waren, die mit derartigen Argumenten gegen die Emanzipation angingen, handelte es sich bei Salvatore Anau um einen jüdischen Autor. Hintergrund seiner Überlegungen war es, auf diesem Wege eine innerjüdische Reformdiskussion anzuregen. In erster Linie, so betonte Anau, komme es darauf an, die Juden vor dem Gesetz gleichzustellen. Gleichzeitig aber seien alle pädagogischen Bemühungen zu unterstützen, damit sich die Juden den neuen Be-

¹ [Anonym], Noch Einiges über die Emancipation, in: Preußische Provinzial-Blätter Bd. 26 (1841), S.301f.

² Il Sabatino, N° 17, 14 agosto 1847.

dingungen anpassen und jene Bräuche der jüdischen Religion, die im Widerspruch zum sozialen Leben der Gesellschaft stehen, überwinden könnten.¹ Einzelne Kulte des Judentums seien zu opfern, um „das Gesetz als Ganzes“ zu erhalten.²

Mitunter kommt in der Forderung nach einer Erneuerung des Judentums auch bei toskanischen Autoren eine Ablehnung oder Reserviertheit gegenüber den talmudischen oder rabbinischen Traditionen zum Ausdruck. So heißt es bei Enrico Mayer etwa, die mosaische Religion sei in den talmudischen Schriften entstellt worden und der Talmud enthalte eine Reihe von absurden Geschichten. In diese Kritik aber schloss Mayer auch das Christentum ein, denn auch in ihm hätten sich schreckliche Fehler und Irrtümer herausgebildet.³ Es gebe zwar rabbinische Bücher, so das Urteil von Massimo d’Azeglio, die Hass und Intoleranz predigten, diese stünden jedoch im Widerspruch zum Talmud und dem von ihm gelehrten Prinzip der Nächstenliebe.⁴ Die Differenz zu den Autoren in Preußen indes bleibt offensichtlich.

Der Unterschied zwischen den Debatten in Preußen und in der Toskana zeigte sich auch in den Stellungnahmen zu jenem Ereignis, das die jüdischen Gemeinden ganz Europas in den 40er Jahren in Aufregung versetzt hatte: der Ritualmordvorwurf von Damaskus. D’Azeglio erinnerte daran, dass ein derartiger Vorwurf nur noch in einem unzivilisierten Land erhoben werden könne. Lowositz hingegen musste im *Königsberger Literatur-Blatt* die abstrusen Schriften eines Ghillany widerlegen, der glaubte, darin ein Relikt alter jüdischer Menschenopferkulte zu erblicken.

Gemeinsam war beiden Ländern, dass die Protagonisten der rechtlichen und bürgerlichen Gleichstellung in den 40er Jahren das politische Klima bestimmten. Nicht zu übersehen aber ist, dass in der Toskana die Unterstützung von Seiten christlicher Intellektueller ungleich stärker war als in Preußen. Die entscheidenden Schriften kamen in der Toskana von christlichen Autoren wie Cattaneo und d’Azeglio, während es in Preußen vor allem jüdische Publizisten wie Philippson, Jacoby und Jost waren, die die öffentliche Diskussion angeregt hatten. In beiden Ländern gehörten die entscheidenden jüdischen Publizisten der Generation der um 1808 Geborenen an und in beiden Ländern konnten sich die Befürworter der Emanzipation als Protagonisten einer jungen, zeitgemäßen Politik präsentieren und damit ihre Meinungsführerschaft in der öffentlichen Auseinandersetzung behaupten.

¹ S. Anau, *Della emancipazione degli ebrei*, S. 10.

² Ebd., S. 13. Vgl. A. Canepa, *Emancipation and Jewish Response*, S. 421f.; B. Di Porto, *L’approdo al crogiuolo risorgimentale*, in: *RMI* 50 (1984), S. 832f.

³ *L’Alba*, N° 29, 18 agosto 1847.

⁴ M. d’Azeglio, *Dell’ emancipazione civile*, S. 41.

Was die Befürworter der Emanzipation verband, war das Bekenntnis zum Fortschritt und der Optimismus, mit dem sie in die Zukunft blickten. Die alten Vorurteile gegen die Juden, würden von dem „allgemeinen Zeitsturme erschüttert“ werden, schrieb Johann Jacoby, und die Juden könnten, „endlich wieder frey zur Freyheit aufzublicken“.¹ Das Mittelalter, schrieb Leopoldo Cempini, war für die Juden nichts anderes als eine lange Folge von Unheil, in dem immer wieder die aus Fanatismus und blindem Aberglauben entfachten Scheiterhaufen gebrannt hätten.² Unser Zeitalter aber habe nach Isaac B. Lowositz „den Staub und den Moder menschenfeindlicher Vorurtheile der Vergangenheit abgestreift“ und blicke „mit frischem, jugendlich kräftigem Flügelschlag“ in eine „segensreiche Zukunft“.³ Auch in der Zeitung *Il Sabatino* wurde von der Gegenwart als von einer Zeit der Harmonie und des Fortschritt gesprochen;⁴ Und Michael Benedikt Lessing meinte, was immer die Widersacher gegen „die Emanzipation der jüdischen Bewohner des deutschen Vaterlandes“ einwenden mögen, sie werden die Geschichte in ihrem Fortgange nicht aufhalten können.⁵

Die Übereinstimmung zwischen toskanischen und preußischen Autoren zeigte sich auch in der gemeinsamen Terminologie. Die Zeit sei reif für die Emanzipation der Juden, schrieb Enrico Mayer, die Unterdrückung dieses Volkes der Paria werde ein Ende haben;⁶ Und von den Juden als den „europäischen Paria's“, die von allen Bürgerrechten ausgeschlossen und „der Geringschätzung und Verachtung ihrer Mitmenschen“ ausgeliefert seien, sprach auch Johann Jacoby.⁷

Die Demarkationslinie zwischen Juden und Christen, so eine von mehreren toskanischen Autoren verwendete Formulierung, werde eingerissen;⁸ Im gleichen Sinne zeigte sich auch Johann Jacoby überzeugt, dass die „Scheidewand“ fallen werde und kein Unterschied mehr zwischen jüdischen und christlichen Bürgern bestehen bleibe.⁹

Gemeinsam war den Befürwortern der Emanzipation in beiden Ländern, dass sie sich der liberalen und nationalen Bewegung zugehörig fühlten. Wie sich die jüdischen Autoren in der Toskana als italienische Patrioten sahen, so empfanden sich die preußischen Juden als patriotische Deutsche. „Der deutsche Jude“ wolle nichts anderes als ein Deutscher sein, hieß es in

¹ J. Jacoby, Über die bürgerliche Stellung der Juden, Sp. 2105ff., 2110.

² La Rivista di Firenze, N° 34, 28 settembre 1847.

³ KLB Nr. 65 vom 14. August 1844 - Nr. 69 vom 28. August 1844.

⁴ Il Sabatino, N° 17, 14 agosto 1847.

⁵ [M. B. Lessing], Die Juden und die öffentliche Meinung, S. 3.

⁶ L' Alba, N° 29, 18 agosto 1847.

⁷ J. Jacoby, Über die bürgerliche Stellung der Juden, Sp. 2105ff., 2110.

⁸ Il Sabatino, N° 19, 28 agosto 1847; S. Anau, Della emancipazione degli ebrei, S. 7; L. Carpi, Alcune parole sugli Israeliti, S. 21.

⁹ J. Jacoby, Über das Verhältnis, S. 42.

der *Königsberger Allgemeinen Zeitung*, und er kenne „kein anderes Vaterland als das deutsche“.¹ Deutschland, schrieb Carové, habe sich als „das Herz des civilisirten Europa“ erwiesen, und gerade deshalb bewährten sich die hier „heimisch gewordenen Juden“ als „werdende Deutsche, als Zöglinge des deutschen Geistes“.² Auch wenn sich unter den jüdischen Autoren Jacoby stärker für die liberale Verfassung engagierte und Carpi sich eher für die nationale Frage interessierte, so gehörten beide doch zu den engagiertesten Protagonisten der Emanzipation. Die Zugehörigkeit zum liberalen Lager galt gleichfalls für die christlichen Befürworter wie den preußischen Reformbeamten Theodor von Hippel, der seinerzeit von der „Notwendigkeit einer repräsentativen Verfassung“ gesprochen hatte,³ und dem in der Toskana publizierenden piemontesischen Politiker Massimo d’Azeglio. Sowohl in der Toskana als auch in Preußen verwiesen Autoren auf die positiven Erfahrungen, die in anderen Ländern hätten gemacht werden können. Diese zeigten nach Jacoby, dass das „Judesein“ den Menschen nicht daran hindere, „ein guter Bürger zu werden“, und in allen Ländern, in denen die Juden volle Bürgerrechte erhalten hätten, seien die „wohlthätigsten Folgen“ zu beobachten gewesen.⁴ Während sich aber die Befürworter der Emanzipation in der Toskana auf eine Tradition, die von den Medici bis zu Peter Leopold reichte, berufen konnten, stand diese Form der Erinnerungspolitik den preußischen Autoren nicht zur Verfügung. In dem Artikel der Zeitung *Il Sabatino* wurde betont, dass die Juden im Großherzogtum schon 1593 weitreichende Freiheiten erhalten hätten und in die toskanische Familie aufgenommen worden seien. Leopoldo Cempini hob gleichfalls die Bedeutung des Ediktes von 1593 hervor, und Isacco Rignano gab eine präzise Schilderung der historischen Entwicklung der als vorbildlich dargestellten toskanischen Gesetzgebung. Früher als in anderen Ländern, so Giovanni Battista Giorgini, wurde in der Toskana das Schicksal der Juden gemildert.⁵ Preußische Autoren beriefen sich dafür auf die kurze Erinnerung seit dem Edikt vom März 1812. Zwanzig Jahre seien seither verflossen, schrieb selbst Buchholz, und wie gering dieser Zeitraum auch sein möge, es sei „Außerordentliches“ geschehen.⁶

¹ Königsberger Allgemeine Zeitung vom 23. März 1842; nach dem Abdruck in: AZJ Nr. 19 vom 7. Mai 1842.

² F. W. Carové, Emanzipation der Juden, in: Phönix 1837, S. 389.

³ So in seiner Denkschrift von 1819, nach R. Koselleck, Preußen zwischen Reform und Revolution, S. 260.

⁴ J. Jacoby, Über das Verhältnis, S. 39.

⁵ L’Italia, 24 luglio 1847, 21 agosto 1847.

⁶ [F. Buchholz], Was verhindert die Juden, in: Neue Monatsschrift für Deutschland Bd. 40, 1833, S. 338f.

6. Kirchlicher Antijudaismus

Auch wenn die Emanzipationsforderung in der öffentlichen Meinung der Toskana in den 40er Jahren einen starken Rückhalt gefunden hatte, blieben in Teilen der Gesellschaft antijüdische Vorurteile weiterhin virulent. Noch bevor Cattaneo sein Plädoyer für die rechtliche Gleichstellung der Juden vorgelegt hatte, berichtete der Bürgermeister von Livorno der Regierung in Florenz über antijüdische Unruhen.¹ Vor allem aber die katholische Kirche war es, die an ihrer religiös begründeten Abneigung gegen Juden festhielt und diese Aversion nun mit ihrem Kampf gegen den Liberalismus verknüpfte. Die kirchliche Kampagne gegen die neue politische Kultur und gegen die Gleichberechtigung der Juden wurde insbesondere von der in Modena erscheinenden Zeitschrift *La Voce della Verità*² und der in Rom unter dem Patronat der Kirche herausgegebenen und von Ferdinando Jabalot (1780–1834) redigierten Zeitschrift *Giornale Ecclesiastico* geführt.³ In seinem als Sonderdruck mehrfach wieder aufgelegten Beitrag über die Beziehungen von Juden und Christen griff Jabalot die Juden in scharfer Form an.⁴ Nie, heißt es dort, werden Juden als Bürger unter Christen leben können, wenn sie nicht zum Glauben an Jesus Christus übertreten. Die Juden seien immer aufrührerisch gewesen und es sei ihre religiöse Pflicht, alltäglich die Christen zu verfluchen und zu verdammen. In Asien, Afrika und Europa hätten sie Rebellionen erregt und sich mit den Staatsfeinden verbündet. Aber nicht dieser aggressive Tonfall und der Hass gegen Juden, der darin zum Ausdruck kommt, war es, was diese einflussreiche Schrift so bemerkenswert macht. Entscheidend ist vielmehr, dass sich das Pamphlet von Jabalot weniger aus dem Reservoir jüdenfeindlicher Klischees wie Hostienschändung und Ritualmord bediente, sondern sich in erster Linie gegen die Emanzipation der Juden richtete. Darüber hinaus ist diese Schrift gleichsam einer der frühesten Belege für die Verwendung des Terminus Emanzipation im italienischen Sprachgebrauch. Während katholische Autoren des 18. Jahrhunderts den Juden Blindheit und Verstocktheit vorhielten, oder sie verdamnten, weil sie Jesus Christus nicht als den verheißenen Messias anerkennen wollten, traten die religiösen Motive des traditionellen Antijudaismus in Jabalots Argumentation in den Hintergrund, und dies, obgleich er als Dominikaner einem Orden angehörte, zu dessen zentrale Aufgabe die Mission gehörte. „Der Patriarch der modernen Ungläubigen,

¹ ASF, Buongoverno, segreto II, filza 167, aff. 279.

² A. Galante Garrone, *I giornali della Restaurazione*, S. 169f.

³ Über Ferdinando Jabalot s. *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Bd. 26 (1997), Sp. 515-516.

⁴ F. Jabalot, *Degli ebrei* (1825); vgl. G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II*, S. 205f.

Herr Voltaire“, so beginnt Jabalot nicht ohne Hohn auf die Philosophie der Aufklärung seine Schrift, habe die Juden gehasst und ihre Gesetze und heiligen Texte ins Lächerliche gezogen. Dennoch hätten zahlreiche Philosophen und gar einzelne Kleriker gefordert, auch den Juden Menschenrechte zu gewähren und die These vertreten, dass ihre Emanzipation vorteilhaft für die Gesellschaft sei. Die modernen Verteidiger der Juden, die ihre Augen verschließen und die Bestimmung der Juden nicht sehen wollten, behaupten, dass deren Laster lediglich eine Folge der Unterdrückung seien, unter denen sie zu leiden hätten. Dies sei jedoch eine irrige Annahme. Vor der Emanzipation der Juden sei eine Reform des Judentums nötig. Insbesondere drei Argumente waren es, die Jabalot gegen die Emanzipation der Juden vorbrachte. Erstens würden die Juden nur daran denken, sich zu bereichern, weil sie wüssten, dass Reichtum ihnen die Tür zur Macht öffne; so seien einzelne Herrscher ihnen bereits tributpflichtig. Sie versuchten die Macht zu erobern und die Christen zu versklaven. Zweitens bildeten sie einen *Staat im Staat* und drittens hätten die Juden einen anti-sozialen Charakter.¹

Nachdem diese Schrift auch in der Toskana vertrieben worden war, bemühten sich Vertreter der jüdischen Gemeinde von Florenz die Verleumdungen Jabalots öffentlich zurückzuweisen.² Zunächst versuchten sie vergeblich, den Mitarbeiter der *Antologia* Pietro Giordani oder den Schriftsteller Giacomo Leopardi, der sich seinerzeit in Florenz aufgehalten hatte, für eine Gegenschrift zu gewinnen. Schließlich entschieden sie sich dafür, das in Paris erschienene Werk von Charles Joseph Bail³ über die bürgerliche und politische Stellung der Juden als Aufklärungsschrift eines christlichen Autors ins Italienische zu übersetzen und in Florenz zu veröffentlichen; eine Schrift, die nach der positiven Besprechung in der deutschsprachigen jüdischen Zeitschrift *Sulamith* auch für ein deutsches Publikum von größtem Interesse war.⁴ Die von dem Geistlichen Mauro Bernardini geleitete Zensurbehörde aber verweigerte die Druckerlaubnis. Als dann 1826 gar in dem Florentiner Verlag von Iacopo Balatresi eine weitere Auflage der Schrift von Jabalot erschien, protestierten Vertreter der jüdischen Gemeinden bei der Polizeibehörde scharf gegen die Entscheidung des Zensors. Wie aus der polizeilichen Vernehmung hervorgeht, hatte Balatresi im Dezember 1825 vom Zensor die Druckerlaubnis erhalten und die Schrift in einer Auflage von 500 Stück verlegt. Jacop Lampronti, Sekretär der jüdischen Gemeinde von Florenz, kam schließlich mit dem Polizeipräsidenten Aurelio Puccini, der die Juden in ihrem Anliegen unterstützte, überein,

¹ F. Jabalot, *Degli ebrei*, S. 3, 9f., 15, 26, 34.

² A. De Rubertis, *Gli Israeliti e la censura della stampa*, in: *RMI* 18 (1952), S. 10-20.

³ C. J. Bail, *Des Juifs au XIXe Siècle* (1816).

⁴ *Sulamith* 5. Jg., 1. Bd., 3. Heft, S. 183-193.

dass die Gemeinde 300 der noch nicht ausgelieferten Exemplare aufkaufen und die Regierung die Restauflage abnehmen sollte. Auch die jüdische Gemeinde von Livorno protestierte gegen den Verkauf der Schrift *Jabalots* in den Buchläden der Stadt. Da von den zwanzig nach Livorno gelieferten Exemplaren lediglich eines verkauft worden war, nahm die jüdische Gemeinde hier gleichfalls durch Aufkauf die noch vorliegenden Exemplare vom Markt. Im November 1826 beklagte sich Emanuele Basevi als Kanzler der jüdischen Gemeinde von Livorno noch einmal in einem Schreiben an das Staatssekretariat über die Tätigkeit der geistlichen Zensoren. Staatsrat Neri Corsini bekräftigte daraufhin das Interesse der Regierung, an den Prinzipien der Toleranz festzuhalten, und ermahnte die Zensurbehörde, alle Schriften zu verbieten, die die Harmonie, die glücklicherweise zwischen den Juden und den übrigen Untertanen des Großherzogtums herrsche, stören könnten.¹

Wie wenig Erfolg diesem Einschreiten beschieden sein sollte, zeigte sich in den 40er Jahren, als die Emanzipationsdebatte, gegen die sich *Jabalot* insbesondere gerichtet hatte, in der Toskana geführt wurde. Nun wurde gar auf Texte aus dem traditionellen Repertoire judenfeindlicher Bekehrungsschriften des 18. Jahrhunderts zurückgegriffen. 1844 erschien in Livorno beispielsweise eine Neuauflage der Konversionsbriefe von Paolo Sebastiano Medici aus dem Jahr 1715,² und 1847 wurde im Florentiner Verlag Ricci dessen Schmähschrift über die Riten und Gewohnheiten der Juden von 1736 neu aufgelegt.³

Die alten antijüdischen Publikationen erhielten durch ihre Nachdrucke neue Aktualität. Ihre zeitgenössische Rezeption zeigte sich beispielsweise an dem aus der Toskana stammenden Theologen Luigi Chiarini (1789–1832), der als Professor für hebräische Sprache an die Universität Warschau berufen worden war. In seiner *Theorie des Judaismus* bezeichnete Chiarini die jüdische Religion als eine gefährliche Doktrin, die religiösen Despotismus und eine dreiste Intoleranz predige.⁴ Der Talmud sei der Schlüssel zum Judentum und dieser müsse in erster Linie bekämpft werden. Die Juden hätten ihre Irrtümer einzusehen, sich zu Jesus als dem Messias zu bekennen und sich taufen zu lassen. Den Anforderungen, die die Emanzipation stelle, seien die Juden noch in keiner Weise gewachsen. Chiarini bekämpfte somit die rechtliche Gleichstellung der Juden und bezog sich in seiner Argumentation sowohl auf die Tradition des sprachwissenschaftlichen und theologischen Antijudaismus eines Bernardo De Rossi als

¹ A. De Rubertis, *Gli Israeliti e la censura*, in: RMI 18 (1952), S. 10-20.

² P. S. Medici, *Lettera scritta agli Ebrei d'Italia* (1844).

³ P. S. Medici, *Riti e costumi degli Ebrei* (1847).

⁴ L. Chiarini, *Théorie du judaïsme* (1830).

auch auf das von Verleumdungen und bössartigen Entstellungen geprägte Werk eines Johann Andreas Eisenmenger.

Dieser Text ist von zwei Berliner Autoren, den liberalen Juden Leopold Zunz und Isaak Markus Jost zurückgewiesen worden. In einem kleinen polemischen Essay wies Zunz auf die geringen Kenntnisse Chiarinis von der jüdischen Kultur hin,¹ und in einer umfangreicheren Abhandlung konnte Jost nachweisen, dass Chiarini sich vorwiegend auf so zweifelhafte „Compilationen“ wie diejenige von Eisenmenger stützte.² Was die „Theorie des Judaismus“ auszeichne sei die „Unwissenheit und Unverschämtheit“ seines Autors.³

Aber nicht nur theologische Interessen hatten Chiarini zu seiner Schrift veranlasst, zugleich richtete er sich entschieden gegen die zeitgenössischen Emanzipationsforderungen.⁴ Auch in Berlin und Königsberg widersetzten sich besonders kirchliche Kreise hartnäckig der Idee, Juden in die Gesellschaft zu integrieren. Hier waren es vor allem Vertreter der protestantischen Neo-Orthodoxie, die sich mit der Ideologie des christlichen Staates und ihrer ‚Thron und Altar Theologie‘ gegen die Gleichberechtigung von Juden wandten. Neben dem Theologen Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1869) gehörten vor allem Ernst Ludwig von Gerlach (1795–1877) und der jüdische Konvertit und Professor für Jurisprudenz an der Berliner Universität Friedrich Julius Stahl (1802–1861)⁵ zu dieser einflussreichen kirchenpolitischen Fraktion.⁶ Ihr Organ fanden sie in der 1827 gegründeten und von Hengstenberg redigierten Zeitschrift *Evangelische Kirchenzeitung*.⁷ Eine Trennung von Kirche und Staat oder auch nur eine Neutralität der Obrigkeit gegenüber der Religion, so ein Artikel über Kirchenfragen in Nordamerika, sei prinzipiell unmöglich. In jedem Staat herrsche eine Staatsreligion und die einzige Frage, die sich stelle, sei, ob das Christentum oder irgend eine andere Religion Grundlage des Staates bilde. Das antike Judentum habe, so fügt der Autor an, Gott gar als König angesehen,

¹ L. Zunz, *Beleuchtung der ‚Théorie du judaisme‘* (1830).

² I. M. Jost, *Was hat Herr Chiarini in der Angelegenheit der europäischen Juden geleistet?* (1830).

³ S. dazu die anonyme Besprechung: *Streitschriften über Judentum. Abbé Chiarini in Warschau und die Doctores Zunz und Jost in Berlin*, in: *Blätter für literarische Unterhaltung* Nr. 332 vom 28. November 1830.

⁴ F. Della Peruta, *Le interdizioni israelitiche*, in: *Società e storia* 19 (1983), S. 85f.

⁵ F. J. Stahl, *Der christliche Staat* (1847); mit diesem Werk sollte Stahl ganz entscheidend zur Ausformulierung der gleichnamigen Ideologie beitragen; s. dazu J. Katz, *Vom Vorurteil*, S. 197-200.

⁶ Zur kirchenpolitischen Position Friedrich Wilhelms IV. s. W. Bußmann, *Zwischen Preußen und Deutschland*, S. 119-139.

⁷ H.-D. Looock, *Vom „Kirchenwesen“ zur Landeskirche*, in: *Heinrich, Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg*, S. 412-417.

und dessen Regierung habe das Leben der Juden „bis in die Einzelheiten“ des „äußerlichen Lebens“ bestimmt. Die Vorstellung einer Gleichheit der Menschen sei eine Irrlehre, die nur aufgrund der „Abtrünnigkeit des sündigen Menschenherzens“ eine so weit verbreitete Herrschaft habe erlangen können.¹

Der Ehrgeiz des Kreises der neo-orthodoxen Fraktion richtete sich nicht zuletzt auf die Missionsarbeit, und hierbei schenkten sie der Bekehrung der Juden besondere Aufmerksamkeit. Die Terminologie der überlieferten christlichen Judenfeindschaft aufgreifend fragte ein Beitrag der *Evangelischen Kirchen-Zeitung* nahezu verzweifelt, was man bei „diesem hartnäckigen Volke“ ausrichten könne? Müssten nicht alle „Bemühungen an ihrer Herzenskälte und Heuchelei scheitern?“ Er habe, so betont der Autor, Gelegenheit gehabt, das „Missionswerk unter den Juden“ kennenzulernen. Dies habe ihn ermutigt seine Leser aufzurufen, nicht nur missionarische Schriften unter den Juden zu verteilen, sondern sich auch um den geistlichen Unterricht der Proselyten zu sorgen. Als vorbildlich hob er in dieser Hinsicht die Tätigkeit der Berliner *Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden* hervor.² Ein positives Beispiel der Judenmission sei auch der *Verein von Freunden Israels* in Basel, der in einem weiteren Artikel vorgestellt wurde. Er habe „eine Betstunde für die Mission unter den Juden“ eingerichtet und es sich zum Ziel gesetzt, so die euphemistische Umschreibung, „die Liebe zu Israel“ unter den Christen zu wecken.³

Während die Kirchenzeitung unnachgiebig gegen einen liberalen jüdischen Autor wie Leopold Zunz polemisierte, zeigte sie sich eher nachsichtig, wenn es sich um einen Schriftsteller wie den orthodoxen Juden Joel Jacoby handelte. In aller Schärfe richtete Hengstenberg sich gegen Zunz' Abhandlung über die Namen der Juden.⁴ Zunz wolle das Christentum aus dem „organischen Zusammenhang mit den christlichen Staaten“ herausreißen.⁵ Wegen der „schneidenden Beziehung“ zwischen Judentum und Christentum – eine Formulierung, die die *Allgemeine Zeitung des Judentums* in

¹ Über Staatsreligion, Toleranz und Trennung von Kirche und Staat, in: *Evangelische Kirchen-Zeitung* Nr. 13 vom 12. Februar 1831, Nr. 32 vom 20. April 1831, Nr. 33 vom 23. April 1831.

² Die Mission unter den Juden, in: *Evangelische Kirchen-Zeitung* Nr. 43 vom 30. Mai 1832.

³ Ebd. Nr. 101 vom 19. Dezember 1832; Nr. 102 vom 22. Dezember 1832.

⁴ L. Zunz, *Namen der Juden* (1837). Die Aktualität des Problems der Namen lag vor allem darin, dass Vornamen, die als christlich galten, für Juden verboten waren, und der neue „Polizeigeist“ unter Friedrich Wilhelm III. „zahlreiche kleinliche Regelungen“ erfand, um die Juden auch hinsichtlich ihrer Namen staatlich zu überwachen. Nach: H. A. Strauss, *Bilder von Juden*, S. XLIV.

⁵ Jüdische Polemik, in: *Evangelische Kirchen-Zeitung* Nr. 29 vom 12. April 1837.

einem ironischen Kommentar pointiert aufgriff¹ – könne es jedoch „nimmermehr zu einer wahrhaften Ausgleichung“ zwischen beiden kommen.

Joel Jacobys Gedichtband *Klagen eines Juden*² hingegen wurden in der *Evangelischen Kirchen-Zeitung* eher mit neugierigem Interesse aufgenommen. Die *Klagen* seien ein „Signal“, dass sich „das trotzigste Menschenherz“ bewege. Jacobys Gedichte seien „Elegien eines sehr ernsten, tief trauernden, frommen und begabten Israelitischen Geistes“. Widersinnig wird der christliche Kommentar jedoch in dem Moment, wo kritisiert wird, es mangle den Gedichten an den reichen „Israelitischen Reminiscenzen“ und „theokratischen Ideen“. Und dies, zumal der Rezensent Jacoby gleichzeitig vorhielt, kein Recht zu haben, „als strafender Eiferer“ gegen das moderne Judentum aufzutreten. Das alte Judentum gehöre der Vergangenheit an, und nur aus dem neuen Judentum, auch wenn „seine Erscheinung an sich widerwärtig“ sei, könne eine „gnadenreiche, schönere Zukunft“, i. e. die Bekehrung der Juden zum Christentum, hervorgehen.³ Paradoxerweise irrte sich der Autor der *Evangelischen Kirchen-Zeitung* gerade in diesem Punkt, denn der orthodoxe Joel Jacoby war es, der konvertierte. Durch seine Denunziationen als Polizeirat und Zensor in Dresden sollte er sich zudem innerhalb der Judenschaft einen „herostratischen Ruf“ erwerben.⁴

Die Aversionen gegenüber dem liberalen Judentum prägten auch die Haltung der *Evangelischen Kirchen-Zeitung* zur aktuellen Emanzipationsdiskussion. Das gegenwärtige Judentum, so heißt es in einem diesbezüglichen Beitrag, sei wie „eine Ruine der Vorzeit, aus der das Leben entschwunden“ sei. Der „heutige Jude“ sei ebenso verstockt wie seine Ahnen und so könne er in seiner Entfremdung von der Gegenwart die christliche Welt nicht erkennen. „Nicht sie macht ihn zum Knecht, sondern er selbst, der sein Herz verhärtet hat und das Sichtbare nicht sieht“. Wenn man die Juden im Staate zuließe, würden sie allein „am äußerlichen Leben“ teilnehmen. Nur wenn es um Finanzfragen gehe, interessierten sich die Juden „mit ganzer Seele“ für den Staat. Nichts einzuwenden wäre dagegen, so konzidiert der Autor, wenn „der Jude“ zu einfachen „Subalterndiensten“ angestellt würde. An der Leitung des Staates aber könne er nicht teilhaben, weil er, „wie vor dem Inneren der Welt, so vor dem Heiligsten des Staates als ein Blinder“ dastehe. Tätigkeiten, bei denen es allein auf die Geschicklichkeit des Menschen ankomme, könne man den Juden durchaus überlassen. „Was dagegen eine Verwirklichung nur durch den christlichen Geist gewärtigen kann, dazu ist der Jude weder befähigt, noch

¹ AZJ Nr. 10 vom 23. Mai 1837.

² J. Jacoby, *Klagen eines Juden* (1837).

³ *Evangelische Kirchen-Zeitung* Nr 35 vom 3. Mai 1837 - Nr. 38 vom 13. Mai 1837.

⁴ S. Wininger, *Jüdische Biographie*, Bd. 3, nach: JBA, 347, 1f.

darf er dazu berufen werden“.¹ Lakonisch heißt es in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*: „Jude, geh’ hin, sitze still im Winkel, und verhungere – dann ist man dich deiner los“.²

Was Hengstenbergs Haltung zum Judentum auszeichnete war sein unachgiebiges Festhalten an der evangelischen Bekehrungsrhetorik. Immer wieder forderte er junge Theologen auf, am „Missionswerk unter Israel“ teilzunehmen und sich etwa in der Berliner *Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden* zu engagieren.³

Weniger intransigent, weniger gefühllos gegenüber der jüdischen Religion war der Königsberger Konsistorialrat Ludwig August Kähler. Auch wenn er in der Frage des Ausschlusses der Juden aus dem Staat mit Hengstenberg übereinstimmte,⁴ war Kähler zumindest zu einem theologischen Dialog mit jüdischen Autoren bereit. In den *Preußischen Provinzial-Blättern* besprach er zwei religiöse Erbauungsschriften des Königsberger Predigers Joseph Levin Saalschütz⁵ sowie ein *Sendschreiben* zur Konversionsfrage von Isaac B. Lowositz.⁶ Saalschütz’ Predigten stellte er ein „rühmliches Zeugniß“ aus.⁷ Sie drückten eine „religiöse Sentimentalität“ aus und würden ihre Leser geistlich beleben. Lowositz hingegen hielt er vor, sich in Widersprüche zu verwickeln und Zweideutigkeiten zu verdecken. Zunächst rekonstruierte er Lowositz Gedankengang, die Argumente eines jüdischen Familienvaters, der seine Kinder zunächst taufen lassen wollte, sich dann aber von der Wahrheit des Judentums überzeugte. Was Kähler kritisierte, war Lowositz angeblich ungeklärtes Verhältnis zwischen Nation und Religion. Die Juden würden „Fremdlinge“ bleiben, „je mehr Werth sie auf ihre Stammesauszeichnung legen“. Da das „patriarchalische Moment des jüdischen Volkstums“ ganz erloschen sei, bleibe nur ein „halbreligiöses Phantasma von Nationalität“ übrig. Mit dem Verlust ihres Staates bildeten die Juden nur mehr „umhergestreute Bruchstücke einer ehemaligen Nation“. Solange sie an ihrem Volkscharakter festhielten, sei ihre bürgerliche Gleichstellung – und hier knüpfte Kähler an das an, was er in der Emanzipationsdebatte publiziert hatte – unmöglich. Während Lowositz die These vertreten hatte, dass zwischen Christentum und Judentum

¹ Die Emancipation der Juden, in: Evangelische Kirchen-Zeitung Nr. 42 vom 27. Mai 1837; Nr. 43 vom 31. Mai 1837.

² Über die Emancipation der Juden nach der evangelischen Kirchenzeitung, in: AZJ Nr. 25 vom 30. Juni 1837.

³ Evangelische Kirchen-Zeitung Nr. 45 vom 5. Juni 1838.

⁴ [Ludwig August Kähler], Über die Emanzipation der Juden, in: KAZ 1843, S. 33f.

⁵ J. L. Saalschütz, Thau als Frühlings- und Lebensgabe (1841); Ders., Mahnungen an Gott und Ewigkeit (1841).

⁶ I. B. Lowositz, Zur Charakteristik des Religionswechsels (1840).

⁷ E. Kähler, Kritische Bemerkungen, in: Preußische Provinzial-Blätter Bd. 25 (1841), S. 136-172.

„keine nothwendige Negation“ bestehe, beharrte Kähler darauf, dass – und hier zeigte er sich ähnlich unnachgiebig wie Hengstenberg – zwischen beiden Religionen „keine Vermittlung denkbar“ sei. Daher rief er die gebildeten Juden auf – und darin unterschied er sich wieder von Hengstenberg – zum Christentum überzutreten. Warum kommt ihr, rief er den Juden zu, „welche der Sonnenstrahl der Bildung aus dem gefrorenen Boden“ des Judentums herausgezogen hat, „nicht lieber zu uns, und wurzelt bei uns im offenen und warmen Geistesboden ein, statt Euch selbst mit Versuchen der positiven Wiederbelebung als auserwähltes Volk Gottes“ zu täuschen?¹

Dieser Aufruf blieb nicht unbeantwortet und Isaac B. Lowositz versuchte in einer Erwiderung die Missverständnisse auszuräumen und seine Position zu präzisieren. Die Juden bildeten aufgrund ihrer Abstammung ein eigenes Volk und sie blieben dies auch dann, „wenn ihre einzelnen Glieder auf mehrere Territorien und unter anderen Nationen zerstreut“ seien. Ja, sie hätten, so Lowositz, sogar ein „Recht der Selbsterhaltung“, wie es jeder Nation zustehe, die einen Beitrag zur „Civilisation“ und zur Entwicklung der Menschheit geleistet habe. Dies müsse um so mehr für das jüdische Volk gelten, dem auch eine „religiöse Bestimmung“ zukomme. Der „wehmütige Blick auf die untergegangene Herrlichkeit“ stünde aber der bürgerlichen Gleichstellung in keiner Weise entgegen, und die Juden sollten nicht länger eine „politisch-religiöse Enclave“ bilden.²

Neben allen devoten Höflichkeitsfloskeln, welche die bisherige Debatte auszeichnete, schlug Kähler in seiner nunmehrigen Antwort einen schärferen Ton an. Die „Bildungsgeschichte“ der „jüdischen Nationalität“ sei von „Engherzigkeit, Bigotismus und Fanatismus“ geprägt. Bezeichnend und folgenreich sei es, dass sie nach ihren religiösen Vorschriften Wucher gegenüber Fremden betreiben dürften. Das jüdische Gesetz sei darauf ausgerichtet, die Juden „aufs schärfste von andern Völkern abzusondern“ und sich „in rohem Selbstgefühl über sie zu erheben“. Nur wegen der „Erinnerung an die ehemalige Würde des Volkes“ hätten sie noch lange kein besonderes Recht auf „Stammeserhaltung“. Die „der jüdischen Masse eigne religiöse Abgeschlossenheit“ und ihre „intrigante, ja trügerische Herzlosigkeit“ seien es, die der Emanzipation der Juden im Wege ständen.³

Jospeh Levin Saalschütz beendete die Debatte mit „einigen freundlichen Bemerkungen“, in denen er nochmals betonte, „wie wenig unser Israeli-

¹ Ebd. S. 170.

² I. B. Lowositz, Schreiben an den Herrn Kähler, in: Preußische Provinzial-Blätter Bd. 25 (1841) S. 335-356.

³ E. Kähler, Antwort an Herrn Dr. Lowositz, in: Preußische Provinzial-Blätter Bd. 25 (1841) S. 448-471.

tenthum mit unserem Bürgerthume collidirt“.¹ Die Juden, so das nicht ohne Pathos vorgetragene Bekenntnis, seien Deutsche, Preußen, und die „Nationalität“ oder „Stammes-Religion“ der Juden sei nicht an einen Raum gebunden, sondern bestehe in den gemeinsamen „Erinnerungen“.²

Die kirchenpolitische Situation in Preußen war aber nicht allein durch die hartherzige Position der *Evangelischen Kirchen-Zeitung* einerseits und die nach außen freundliche, in der Sache aber nicht weniger schroffe Zurückweisung der Juden durch den Königsberger Konsistorialrat Kähler andererseits geprägt, sondern vor allem durch die Zersplitterung der protestantischen Kirche in lutherische und reformierte Gemeinden, die auch durch die Unionsversuche von 1817 nicht überwunden werden konnte.³ Der innerprotestantischen Fraktionsbildung entsprach die unterschiedliche politische Orientierung verschiedener kirchlicher Kreise hinsichtlich der Juden. In Königsberg z. B. verband den freisinnigen Professor für Theologie Cäsar von Lengerke (1803–1855) eine enge Freundschaft mit dem liberalen Juden Johann Jacoby,⁴ und in Berlin artikulierten sich liberale Protestanten in der *Kirchlichen Vierteljahres-Schrift*. Gegenüber dem Judentum vertrat diese Zeitschrift eine tolerante Haltung. Der konvertierte Pfarrer Martin Löwenstein kritisierte darin den in seinen Augen überzogenen missionarischen Eifer seiner konservativen protestantischen Zeitgenossen.⁵ Die Gegenwart sei eine Übergangsperiode in politischer und kirchlicher Beziehung, eine Zeit der Gährung und des Kampfes. Als ein Erbe der Vergangenheit stehe das Volk Israel da und der Fortschritt habe noch wenig geändert „an dem traurigen Geschicke dieser armen Nation“. In der Öffentlichkeit hätten sich „Parteien für und wider Israel“ gebildet, Emanzipation oder Bekehrung sei die Frage. Eine vom Staat unterstützte „Partei in der evangelischen Kirche“ in Preußen habe es sich zur Aufgabe gemacht, „so viel Juden als möglich zu bekehren“, um so eine „allmähliche Verschmelzung des Christen- und Judenthumes“ herbeizuführen. Dennoch sei „diese ganze Art der Wirksamkeit“, so Löwensteins Überzeugung, „mild gesagt, eine nutzlose“. Er forderte demgegenüber: „Weg mit diesen Missionaren, weg mit dem Berliner Judengottesdienste, der mit Recht die Israeliten er-

¹ J. L. Saalschütz, Einige freundliche Bemerkungen, in: Preußische Provinzial-Blätter Bd. 25 (1841) S. 527-545.

² In leicht gekürzter Version wieder abgedruckt in: Israelitische Annalen Nr. 35 vom 27. August 1841.

³ H.-D. Looock, Kirche, König und Staat, in: Heinrich, Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg, S. 442-457.

⁴ E. Silberner, Johann Jacoby, S. 71, 94. Dem Konflikt mit der von Neolutheranern dominierten Fakultät ging Lengerke dadurch aus dem Wege, dass er zur philosophischen Fakultät wechselte. Vgl. F. Gause, Geschichte der Stadt Königsberg, Bd. 2, S. 456.

⁵ M. Löwenstein, Über Judenbekehrung, in: Kirchliche Vierteljahres-Schrift 4. Heft, 1844, S. 151-170.

bittere!“ Eine wirkliche Bekehrung „im christlichen Sinne“ könne nur mit der vollständigen Emanzipation beginnen. Das Christentum sei die Religion der Liebe und der Freiheit. Daher plädierte Löwenstein dafür, den Juden „alle Rechte und Pflichten jedes Staatsbürgers“ zu geben, damit das Christentum durch sein Vorbild, „durch das Leben seiner Bekenner“, die Juden von der Wahrheit der christlichen Religion überzeugen könne.

Diese Position ist nicht nur Ausdruck der unterschiedlichen kirchenpolitischen Fraktionen innerhalb des preußischen Protestantismus, sie entspricht zugleich dem Klimawechsel, wie er sich in Preußen in den 40er Jahren abgezeichnet hatte; bezeichnenderweise konnte eine solche Position in einer kirchlichen Zeitschrift erst 1844 erscheinen. Der missionarische Fanatismus, mit dem die Juden von Christus überzeugt werden sollten, konnte so gedämpft und die Bereitschaft zu religiöser Toleranz gefördert werden. Deutlicher noch als in Preußen hatte sich der Meinungsumschwung zugunsten der Judenemanzipation in den 40er Jahren in Italien auch auf Teile der katholischen Kirche niedergeschlagen. Entgegen kam der jüdischen Bevölkerung, dass sich der auch neue Papst Pius IX. zunächst für die Interessen der Juden des Kirchenstaates einzusetzen schien. Er hatte versprochen, die Wohnverhältnisse im Ghetto von Rom zu verbessern und ihnen Freizügigkeit zuzubilligen. Nachdem Pius im Juli 1846 eine Amnestie für politische Häftlinge erlassen und im März des folgenden Jahres ein neues, liberales Pressegesetz verkündet hatte, wurde die italienische Bevölkerung von einer, wie Andrew Canepa es genannt hat, „Piomanie“ erfasst, die auch vor der jüdischen Bevölkerung nicht haltmachte.¹ In der Florentiner Zeitschrift *Il filocattolico* erschien ein kleiner Bericht, in dem es hieß, dass ein großer Teil der römischen Juden den Papst mehr anbetete als die Rabbiner.² Der jüdische Schriftsteller Mosè Leone Finzi aus Ferrara veröffentlichte eine hymnische Ode auf Pius IX. und ein Loblied über den Fortschritt des Jahres 1847.³ Auch in Florenz erschien im selben Jahr ein pathetisches Gedicht auf den neuen Papst. Autor war der junge jüdische Dichter und politische Aktivist David Levi (1821–1896), der in jenen Jah-

¹ A. M. Canepa, Considerazioni sulla seconda emancipazione, in: RMI 47 (1981), S. 74; Ders., Emancipation and Jewish Response in Midnineteenth-Century in Italy, in: *European History Quarterly* 16 (1986), S. 422; B. Di Porto, Gli Ebrei di Roma dai papi all'Italia, in: 1870. La breccia, S. 37f.

² *Il filocattolico*. Giornale fiorentino. 1846, S. 305f.

³ M. L. Finzi, A Pio IX. Sonetto (1847); Ders., Sul progresso del 1847. Sonetto (1847). Schon im Jahr zuvor hatte Finzi ein kleines dichterisches Porträt gezeichnet: Ders., Ritratto poetico di Pio IX (1846); s. a. den Artikel über Pius IX. von C. Rovighi in: *Rivista Israelitica* N° 6-7, 1846, S. 443-455.

ren in der Toskana studierte und sich dem ‚Jungen Italien‘ angeschlossen hatte.¹

Mit diesem Umschlag der öffentlichen Meinung zugunsten der Juden beteiligten sich auch katholische Geistliche an der Debatte über die Emanzipation. So publizierte der Florentiner Domherr Amerigo Barsi Anfang 1848 eine kleine Schrift, in der er die rechtliche Benachteiligung von Juden kritisierte und sich für die Gewissensfreiheit einsetzte.² Die Schrift trägt bezeichnenderweise den Titel *Die Religion des Staates*, aber nicht die Ideologie des christlichen Staates war es, die Barsi beschäftigte, sondern der Versuch, der römisch-katholischen Religion als der Religion des Staates eine zivilisatorische Kraft zuzuschreiben, die es ermöglicht, allen Bürgern unabhängig von ihrem religiösen Glauben gleiche bürgerliche Rechte zuzubilligen.³ Schließlich trat der Abt Melchiorre Missirini (1773–1849) für die Emanzipation der Juden ein und wies auf die Anfänge des Kampfes für deren Gleichstellung und Verbesserung im 18. Jahrhundert hin.⁴ Andere katholische Autoren aber ließen sich in ihrem missionarischen Eifer auch dann nicht zügeln, wenn sie geradezu mitfühlend von den Juden und „der neuen Liebe“, die ihnen in der Gegenwart entgegengebracht werde, schrieben. In einer Ende des Jahres 1847 anonym bei Felice Le Monnier erschienenen Schrift wurde das Schicksal des jüdischen Volkes, die Verfolgungen, Vertreibung und Erniedrigungen, denen es in der Vergangenheit ausgesetzt war, rücksichtsvoll geschildert.⁵ Die Einfühlsamkeit, mit der der Autor das Elend der Juden darstellte, veranlasste ihn aber nicht, von seinem Bekehrungsdrang Abstand zu nehmen. Vielmehr sah er, einen überlieferten Topos der christlichen Lehre aufgreifend, in dem „Wunder der jüdischen Existenz“ einen besonderen Ansporn, die Juden vom Christentum zu überzeugen. Dass ihnen gar in vielen Ländern Bürgerrechte zugebilligt wurden, war für ihn eines von zahlreichen historischen Zeichen für die verheißene Wiederkehr Christi, die wiederum eine Mahnung seien, sich verstärkt darum zu bemühen, den Juden das Evangelium zu verkünden.

¹ D. Levi, A Pio Nono. Ode (1847); von diesem Gedicht sprach er auch in Briefen an Gino Capponi vom 17. Juni 1847 und 20. Juli 1847, in: BNCF, Carteggi, Gino Capponi IX.3. Über David Levi: L. Carpi, *Il Risorgimento italiano*, Bd. 3 (1888), S. 329-338; L. Bulferetti, *Un utopista ebreo*, in: Ders., *Socialismo risorgimentale* (1949), S. 81-103.

² A. Barsi, *La religione dello Stato* (1848); s. ASF, Segreteria di Gabinetto Appendice, filza 23, ins. 14.

³ Später widerrief Barsi diese Schrift. 1861 erschien daraufhin unter dem Sigel F. C. eine neue, mit einem vorwurfsvollen Vorwort versehene Ausgabe. Vgl. G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II*, S. 215f.

⁴ *L'Alba*, N° 105, 24 dicembre 1847.

⁵ *Gli israeliti, il nuovo amore per essi* (1847); *La Patria* N° 96, 12 dicembre 1847.

Was Teile der katholischen Geistlichkeit in der Toskana mit den einflussreichsten protestantischen Kirchenkreisen in Berlin und Königsberg verband war ihr missionarischer Eifer, mit dem sie sich der Bekehrung der Juden widmeten. Und in beiden Ländern beriefen sie sich auf die alten antijüdischen Schriften des 17. und 18. Jahrhunderts. Welches sei „die Quelle aller dieser feindseligen Behauptungen“, fragte der Konvertit Martin Löwenstein in der Berliner *Kirchlichen Vierteljahres-Schrift*? „Der alte Eisenmenger in dem seiner Zeit viel berufenen ‚neu entdeckten Judenthum‘, das bis auf den heutigen Tag alle Judenfeinde ausbeuten“.¹ Jener Autor also, aus dem auch Chiarini seine dürftigen Kenntnisse über die jüdische Kultur geschöpft hatte.

Gemeinsam war den tragenden klerikalen Kreisen in beiden Ländern, gleichgültig ob es sich um Katholiken oder Protestanten handelte, aber nicht nur der Bezug auf den überlieferten christlichen Antijudaismus, sondern auch ihr Widerstand gegen die Emanzipation. Und mit ihrem Kampf gegen den Liberalismus als neuer politischer Bewegung richteten sie sich hier wie dort gegen liberale Juden. Empört berichtete die *Berliner Allgemeine Kirchenzeitung* 1839 aus Paris, dass die Juden die diesjährigen Feierlichkeiten zum Jahrestag der Julirevolution „am glänzendsten“ gefeiert hätten.² Ein Motiv aber ist in preußischen Kirchenkreisen stärker betont worden als in der Toskana, nämlich der Vorwurf, die Juden würden zu große Macht und zuviel Einfluss erringen, und das vor allem in einem „Zeitalter, dessen Schiboletth die speculative Industrie“ sei.³ Das liberale Judentum, heißt es in der *Evangelischen Kirchen-Zeitung*, würde die Vorteile der vom Christentum „gestifteten Civilisation“ für seine Zwecke ausbeuten.⁴

Die Gemeinsamkeiten zwischen preußischen und toskanischen Christen können aber die Unterschiede der kirchenpolitischen Situation in beiden Ländern nicht verdecken. Die Toskana war ein homogen katholisches Land. Die Ansätze einer innerkatholischen Fraktionsbildung, die die kirchenpolitischen Reformversuche des Großherzogs Peter Leopold hervorgehoben hatten, waren längst überwunden. Die Erinnerung daran war jedoch selbst in preußischen Kirchenkreisen wach. Sollte, so fragte die *Berliner Allgemeine Kirchenzeitung* angesichts der Einziehung von Ländereien des Erzbistums Pisa und des Bistums Grosseto, oder angesichts der Unterstützung, die der Großherzog Leopold II. der *Gesellschaft der Naturforscher* in Pisa gegen die Angriffe der päpstlichen Regierung gewährte, sollte „der

¹ M. Löwenstein, Über Judenbekehrung und Judenemanzipation in besonderer Beziehung auf Preußen, in: *Kirchliche Vierteljahres-Schrift*, 1844, 4. Heft, S. 151-170; S. 162. Im folgenden Jahr auch als Separatdruck erschienen.

² *Berliner Allgemeine Kirchenzeitung* Nr. 68 vom 24. August 1839.

³ *Evangelische Kirchen-Zeitung* Nr. 42 vom 27. Mai 1837.

⁴ *Evangelische Kirchen-Zeitung* Nr. 29 vom 12. April 1837.

Enkel in die Fußstapfen des Großvaters treten, und die Zeiten des Bischofs von Pistoia zurückkehren?“¹ Die Sorge vor einer kirchlichen Fraktionierung in der Toskana, wie sie der Berliner Kommentar zum Ausdruck brachte, war deshalb verständlich, weil alle Versuche, die innerprotestantische konfessionelle Aufspaltung in Preußen zu überwinden, noch immer nicht den erhofften Erfolg gebracht hatte. Der Union von Lutheranern und Reformierten stand weiterhin der Streit um Ritus und Gottesdienstordnung, wie er im Agendenstreit ausgetragen wurde,² entgegen, und auch der Versuch von 1846 durch eine Generalsynode die konfessionelle Einheit herzustellen, war gescheitert.³ Mitunter aber schuf gerade diese konfessionelle Zersplitterung und Desorientierung Freiräume, die auch den Juden zugute kamen. In Königsberg beispielsweise veranstaltete der charismatische Prediger Julius Rupp (1809–1884) in der Kirche der „Freien evangelisch-katholischen Gemeinde“ – Teil der Bewegung des Deutschkatholizismus im liberalen Bürgertum – deutsch-katholische Gottesdienste, an denen auch Juden teilnahmen.⁴ In enger Verbindung mit Rupp stand der Prediger an der französisch-reformierten Gemeinde Louis Guillaume Daniel Détroit (1801–1882),⁵ der sich in einer Predigt über „Sabbath und Sonntag“ von der angeblichen „Werkheiligkeit“ der Juden distanzierte, unter denen schon „Unthätigkeit“ als „etwas heiliges“ galt.⁶ Er diffamierte in dieser Predigt zwar noch den jüdischen Sabbat als finster, später aber ging Détroit selbst scharf mit dem neu aufkommenden Judenhass ins Gericht. Nachdem er 1846 aufgrund seiner dissidenten Anschauungen suspendiert worden war, kehrte er während der Revolution erneut in sein Amt zurück und versuchte eine demokratische Reform der reformierten Gemeinde durchzusetzen, bis er 1852 endgültig entlassen wurde. Daraufhin ging er als Prediger der deutsch-holländischen Gemeinde nach Livorno, trat 1872 in den Ruhestand und ließ sich in Berlin nieder. Hier richtete er sich nun mit einer *Geschichte des Volkes Israel* vehement gegen den zeitgenössischen Antisemitismus. Der Judenhass sei alt, „modern“, so Détroit, sei lediglich die aus der Eth-

¹ Berliner Allgemeine Kirchenzeitung Nr.98 vom 7. Dezember 1839, damit kam sie zurück auf einen früheren Bericht: Ebd., Nr. 86 vom 27. Oktober 1839.

² H.-D. Looock, Vom „Kirchenwesen“ zur Landeskirche, in: Heinrich, Tausend Jahre Kirche, S. 397-404.

³ E. Kähler, Neuordnung und Erweckung im Protestantismus, in: Kottje/Moeller, Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 3, S. 121; H.-D. Looock, Kirche, König und Staat, in: Heinrich, Tausend Jahre Kirche, S. 442-457.

⁴ F. Gause, Die Geschichte der Stadt Königsberg, Bd. 2, S. 500-504. Das hinderte Rupp aber nicht, gegen die Aufnahme von Juden im Königsberger Gustav-Adolf-Verein zu votieren; s. dazu: E. Silberner, Johann Jacoby, S. 128f.

⁵ DBA I 232, 156; DBA II 265, 306-307.

⁶ L. G. D. Détroit, Sabbath und Sonntag (1841); s. dazu auch die Besprechung von Jachmann in: Preußische Provinzial-Blätter Bd. 27 (1842), S. 209-224.

nologie und Sprachwissenschaft übernommene Terminologie. Der Hass rühre von der kirchlichen Orthodoxie und den alten, tief eingewurzelten Vorurteilen. Das christliche Volk kenne weder das Judentum noch die Geschichte des jüdischen Volkes, und um diese Unwissenheit der Menge abzubauen habe Détroit einen Beitrag leisten wollen. Auch wenn er sich selbst einiger hochmütiger Anmaßungen gegenüber der jüdischen Religion nicht enthalten konnte, kritisierte Detroit die „gehässige Antisemitenliga“, die den Geist der christlichen Liebe verhöhne und daher wieder „wie Spreu vor dem Winde“ verwehen werde.¹

Dass ein aus Berlin stammender Jude in Italien auch mit einem ganz anderen, von der katholischen Kirche gleichfalls tradierten Bild vom Juden konfrontiert werden konnte, hatte der Maler Leopold Güterbock (1820–1881) erfahren, eine Episode, die dessen Freund Ludwig Bamberger überliefert hat.² Güterbock habe sich in den 40er Jahren längere Zeit aus Studiengründen in Italien aufgehalten, und als er in einer Kirche in einem Dorf Umbriens ein Altarbild kopierte, sei er mit einem Geistlichen ins Gespräch gekommen und habe ihm erzählt, dass es aus Berlin komme. Der Geistliche sei daraufhin sehr überrascht gewesen, dass sich ein Protestant so intensiv mit einem Kunstwerk aus einer katholischen Kirche beschäftige. Güterbock aber habe ihm geantwortet, dass er nicht Protestant, sondern „Jude, Ebreo“ sei. Da habe der Geistliche, so erzählte Güterbock dieses Erlebnis seinem Freund Bamberger, die Augen erhoben, die Hände mit einem Ausdruck glücklicher Überraschung zusammengeschlagen und ausgerufen: „Sie sind ein Sohn dieses ehrwürdigen Volkes?“ Er habe Güterbock gebeten, am folgenden Sonntag in die Kirche zu kommen und während der Predigt habe er plötzlich beide Arme weit ausgestreckt und „mit vibrierender Stimme“ der Gemeinde zugerufen: „Was meint Ihr, liebe Brüder, welche Ehre uns heute widerfährt? Seht Euch dort den Mann an. Ihr meint wohl, er ist ein gewöhnlicher Fremder, ein Forsetiere wie die anderen, ein Engländer oder ein Deutscher. Aber nicht doch, wisst Ihr, wen wir unter uns haben? Un cugino della Madonna!“ Einen Vetter der Heiligen Jungfrau.

Ein entscheidender Unterschied zwischen der deutschen und italienischen Situation bestand im Verhältnis von Kirche und Staat. Während auf der italienischen Halbinsel ein real existierender christlicher Staat bestand, wurde in Preußen versucht, mit der Theorie vom christlichen Staat die Hegemonie einer kirchenpolitischen Fraktion durchzusetzen. Dagegen hatte schon ein Gutachten, das vom Regierungsbezirk Frankfurt an der Oder über die Lage der jüdischen Gemeinden vorgelegt wurde, eingewandt, ein

¹ L. G. D. Détroit, *Zur Geschichte des Volkes Israel* (1881), S. 43f.

² L. Bamberger, *Erinnerungen* (1899), S. 311f. Über Güterbock: Thieme-Becker, *Künstlerlexikon*, Bd. 15 (1922).

christlicher Staat könne nur dann existieren, wenn Staat und Kirche identisch seien wie es „unter dem Scepter des Pabstes“ in der Verfassung Roms zum Ausdruck komme.¹

Die toskanischen Juden konnten in ihrem Abwehrkampf gegen die anti-jüdischen Verleumdungen auf die staatliche Mithilfe, wie sie im Verbot des Jabalot Nachdruckes deutlich wurde, bauen; die preußischen Juden hingegen hatten in den Berliner Zensurbehörden kaum einen Rückhalt. Wenn diese gegen judenfeindliche Pamphlete vorgingen, so geschah dies lediglich aus Furcht vor politischen Unruhen.² Die Juden von Berlin und Königsberg konzentrierten sich in ihren Verteidigungsstrategien auf die öffentliche Kritik. Abraham Geiger (1810–1874), der 1870 als Rabbiner nach Berlin berufen und als Dozent an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums tätig werden sollte, wies in der *Wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie* die Unterstellungen und Anfeindungen christlicher Theologen zurück.³ Auch wenn nach Geiger nicht zu leugnen sei, dass „die neuere protestantische Theologie“ einen „muthigen und erhebenden Kampf gegen überkommene Irrthümer“ unternommen habe, kritisierte er, wie christliche Gelehrte „von den Kirchenvätern herab bis zu den neuesten Theologen“ den Juden vorhielten „pestschwanger“ und „verstockt“ zu sein. Aber, darin war sich Geiger sicher, das „Feuer allgemeiner Menschenliebe“ werde über diese Schriften „wie über allen Spuren finsterner Zeiten“ hinweggehen. Der „Genius der Menschheit“ werde dazu führen, dass sich Christen und Juden die Hände reichen könnten. Alle Schranken würden aufgehoben, die „Haß, Vorurtheil und Eigennutz“ gezogen hätten, und Aufgabe sei es, so schließt Geiger, dem Geist der Zeit „mit ernstem Bestreben“ entgegenzugehen.⁴

Alle kirchlichen Kampagnen gegen die Emanzipation der Juden und alle Bemühungen um die Judenmission konnten nicht verhindern, dass in beiden Ländern der Wandel der öffentlichen Meinung zugunsten der Juden auch in kirchlichen Kreisen seinen Niederschlag fand, und so traten etwa sowohl der Domherr Amerigo Barsi als auch der Konvertit Martin Löwenstein für die unverzügliche rechtliche Gleichstellung der Juden und für ihre Integration in die Gesellschaft ein.

¹ M. Jehle, *Die Juden und die jüdischen Gemeinden Preußens*, Bd. 1, S. 48; s. a.: A. Brammer, *Judenpolitik*, S. 275.

² S. dazu: H. A. Straus, *Bilder von Juden*, in: Jehle, *Die Juden und die jüdischen Gemeinden*, S. LI.

³ A. Geiger, *Der Kampf christlicher Theologen gegen die Gleichstellung der Juden*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, Bd. 1, 1835, S. 52-67, 340-357, Bd. 2, 1836, S. 78-92, 446-473.

⁴ Ebd., S. 472.

7. Liberaler Aufbruch und emanzipatorische Praxis

Aufgrund der national-patriotischen Begeisterung für Deutschland und Preußen, wie sie Juden aus Berlin und Königsberg seit den Befreiungskriegen entwickelt und in den öffentlichen Debatten über ihre Emanzipation immer wieder zum Ausdruck gebracht hatten, richtete sich ihr Interesse darauf, im preußischen Heer dienen zu dürfen. Meno Burg (1787–1853), Vorstandsmitglied der jüdischen Gemeinde von Berlin, ist zwar zum Offizier ernannt worden,¹ in den verschiedenen Provinzen des Landes fehlte es in Hinblick auf den Militärdienst von Juden jedoch an einer einheitlichen Regelung. Nur diejenigen Juden, die mit dem Edikt von 1812 preußische Staatsbürger geworden waren, konnten diesen Dienst leisten. Während der Minister Gustav Adolf Rochus von Rochow (1792–1847) den Beitrag der Juden zur „Vertheidigung des Vaterlandes“ anerkannte und erklärte, sie seien durchaus zum Soldaten tauglich, hatte sich Friedrich Wilhelm schon 1832 noch als Kronprinz gegen die Wehrpflicht von Juden ausgesprochen. Juden könnten nicht, so war seine Überzeugung, zur Verteidigung eines christlichen Staates herangezogen werden.²

Welche Bedeutung Juden dem Militärdienst beimaßen, zeigte sich nicht zuletzt im Januar 1842 auf dem Stiftungsfest der *Berliner Gesellschaft der Freunde*. Was den Festredner Josef Lehmann (1801–1873), Redakteur der *Preußischen Staatszeitung*, besonders empörte, war das Angebot, durch Rekrutengeld sich vom Dienst freikaufen zu können. „Den Dienst im National-Heer,“ so rief er aus, „durch Geld ersetzen, das hieße, unsere eigene Ehre verkaufen.“³ Im folgenden Monat veröffentlichte Ludwig Philippson in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* den Entwurf einer Petition für die Beibehaltung der allgemeinen Militärflicht, die von 84 Gemeinden unterzeichnet und dem König überreicht wurde. Der freiwillige Dienst im Militär, so ließ Friedrich Wilhelm IV. die Juden wissen, sei ihnen keineswegs untersagt, zum generellen Wehrdienst aber wolle er sich erst nach Abschluss der Beratungen über eine neue Gesetzgebung für die jüdischen Gemeinden äußern.⁴

Mit großen Hoffnungen hatten die preußischen Juden noch den als liberal geltenden neuen König Friedrich Wilhelm IV. begrüßt. Seiner Krönung war in Preußen eine kurze Phase politischer Aufbruchstimmung gefolgt. Einen vergleichbaren politischen Klimawechsel hatte in den verschiedenen

¹ Meno Burg, *Geschichte meines Dienstlebens* (1854/1998); vgl. H. Fischer, *Judentum, Staat und Heer*, S. 127ff.

² E. Lindner, *Patriotismus deutscher Juden*, S. 181f.

³ AZJ vom 5. März 1842; abgedruckt in: E. Lindner, *Patriotismus deutscher Juden*, S. 379.

⁴ E. Lindner, *Patriotismus deutscher Juden*, S. 187.

italienischen Ländern die Wahl von Papst Pius IX. hervorgerufen, dem der Ruf eines Liberalen vorausging, ein Umschwung, der auch von Ludwig Philippson aufmerksam verfolgt wurde. „Glückliche Halbinsel!“ heißt es etwa in seinem „Blick auf die Weltlage“ im Februar 1848. „Eine eigenthümliche Stunde ist jetzt über Italien gekommen. Den Glockenschlag dieser Stunde schlugen die Glocken Rom’s an, als sie die Wahl Pius des IX. verkündeten. Von da an datiert sich eine Auferstehung, die, lang vorbereitet, jetzt in die Wirklichkeit trat“. Und Philippson versäumte nicht darauf hinzuweisen, was diese „Auferstehung“ für die Juden der Toskana bedeutete: „In Toskana Petitionen um die Gleichstellung der Juden. Livorno und Florenz petitionieren“. ¹ Sowohl in der Toskana als auch in Preußen ist die politische Aufbruchstimmung durch die neuen Möglichkeiten öffentlicher Artikulation verstärkt worden, die sich in Preußen durch die Lockerung der Zensur und in der Toskana durch die Einführung der Pressefreiheit ergaben.

Durch die Erfolge der liberalen Opposition in der Toskana sind neue Erwartungen geweckt worden, so dass Leopold II. im September 1847 dem öffentlichen Druck entgegenkommen mußte und, hierin wiederum dem Beispiel Papst Pius IX. folgend, eine Bürgergarde, die *Guardia Civica*, einführte, ² eine ordnungspolitische Einrichtung der bürgerlichen Selbstverwaltung, die in Preußen erst im Verlauf der Revolution von 1848 gegründet werden sollte. ³ Im August 1847 kam es in Florenz vor dem Kaffeehaus *Elvetico* auf dem Platz am Dom zu einer kleinen Demonstration, die, so der Polizeibericht, die Einführung einer Bürgergarde forderte. Einer der Teilnehmer an dieser Kundgebung war Cesare Della Ripa, ⁴ der aus einer der wohlhabendsten jüdischen Familien der Stadt stammte; jener Familie, die Ende der 1820er Jahre von Pesaro nach Florenz umgezogen war und deren Oberhaupt hier ein Bankgeschäft eröffnet hatte. ⁵ Auch in Livorno fanden Kundgebungen für die *Guardia Civica* statt, und Ende Juli sammelte eine Initiative Unterschriften für eine Petition, die auch der jüdische Arzt Giacomo Ancona unterschrieben hatte. ⁶ Zu den Aktivisten für die Bürgergarde rechnet jener Bericht auch die wohlhabenden Juden Fran-

¹ AZJ Nr. 9 vom 21. Februar 1848.

² In seinen Erinnerungen notierte Leopold II. aufmerksam deren Einführung im Kirchenstaat und bemerkte, sie werde auch in der Toskana gefordert. Er zögere aber, schrieb er, eine von den Liberalen als „bewaffnetes Wort“ bezeichnete *Guardia Civica* einzuführen: Leopoldo II. Il governo di famiglia. Le memorie del granduca, S. 300f.

³ Zur Entstehung, Entwicklung und zum Funktionswandel der Berliner Bürgerwehr s. R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 234-259.

⁴ ASF, Buongoverno segreto (1814-48), filza 432.

⁵ R. G. Salvadori, Gli ebrei toscani nell’età della restaurazione, S. 84.

⁶ Im Polizeibericht vom 29. Juli heißt es jedoch, Ancona sei eher unentschieden gewesen: ASF, Buongoverno segreto (1814-48), filza 432.

chetti und Arbib, als Fanatiker bezeichnet er die Juden Sabatino, Leone Montefiore und den bereits in anderen Akten genannten Anselmo Carpi.¹ In dem Dekret vom 4. September, mit dem Leopold die Bildung der Bürgergarde bekanntgab, heißt es, dass diese Institution als eine Einrichtung des Staates die Aufgabe habe, die gesellschaftliche Ordnung aufrechtzuerhalten und die öffentliche und private Sicherheit zu garantieren.² Auch Juden hatten Dienst in der Bürgergarde zu leisten. Der Artikel 3 der am 15. September veröffentlichten Statuten der *Guardia Civica* bestimmte, dass diese sich aus allen toskanischen Männern zwischen achtzehn und sechzig Jahren zusammensetze, gleich welcher Religion sie angehörten.³ Kommandant eines Bataillons war der Arzt und Kanzler der jüdischen Gemeinde von Livorno, Emanuele Basevi. Gegenüber Massimo D'Azeglio hatte er von der Anerkennung, die er als Jude in der Bürgergarde gefunden habe, berichtet. Wenn er in seiner Funktion etwas habe ausrichten können, so sagte er, dann deshalb, weil er volle Unterstützung erfahren habe. Er habe keinerlei Blicke von Verachtung bemerkt, und nicht den Fluch der Juden auf sich lasten gefühlt: „Non incontravo visi e sguardi di disprezzo, non mi sentivo sulle spalle l'anatema dell'Ebreo!“⁴ Neben Basevi gehörte auch der spätere Verleger Alessandro Paggi (1818–1893)⁵ zu den Gardisten.

Als sich im März 1848 in Berlin eine Bürgerwehr konstituierte, gehörten ihr gleichfalls zahlreiche Juden an, unter ihnen der Musikinstrumentenbauer und Besitzer einer Klavierfabrik Heinrich Benary (geb. 1814), der Kaufmann und Börsenmakler Sigismund Alexander Benda (1794–1864) und der Buchhändler Mosé Simion (1814–1854), der auch in der Gesellschaft zur Reform des Judentums aktiv war.⁶ Redakteur der *Berliner Bürgerwehr-Zeitung* war der später als Professor an der preußischen Kriegsakademie Mitbegründer der Völkerpsychologie und Mitinitiator der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums hervorgetretene Moritz Lazarus (1824–1903).⁷

Die Einführung der Bürgergarde wurde in der Toskana mit Enthusiasmus und mit spontanen Demonstrationen gefeiert.⁸ Leopold II. notierte in seinen Erinnerungen, der 5. September habe ihm ein neuartiges Schauspiel

¹ ASF, Buongoverno segreto (1814-48), filza 432.

² A. Zobi, *Storia civile*, Bd. 5., S. 111.

³ Bandi e ordini dal 1 gennaio a tutto dicembre 1847, N° C.

⁴ M. d'Azeglio, *Sulla emancipazione*, S. 38f.

⁵ ASCF, *Deliberazioni del Magistrato e Consiglio*, filza 48, aff. 524.

⁶ R. Hachtmann, *Berlin 1848*, S. 933f, 964.

⁷ M. Lazarus, *Aus meiner Jugend* (1913), S. 121f; s. a. J. Toury, *Die politischen Orientierungen*, S. 56f.

⁸ C. Tacke, *Feste der Revolution in Deutschland und Italien*, in: *Dowe/Haupt/Langewiesche* (Hg.), *Europa 1848*, S. 1046f.

geboten: „Freuden- und Dankesdemonstrationen für die *Guardia Civica*“.¹ Zwanzigtausend Menschen, so der Bericht in der Zeitung *L'Alba*, versammelten sich an diesem Tag auf den Straßen und Plätzen von Florenz und zogen zum Palazzo Pitti um dem Großherzog zu danken. Am späten Nachmittag wurde im Dom ein *Te Deum* gesungen und die Menge zog anschließend am Ghetto vorbei.² Die zentrale Festveranstaltung, an der nach zeitgenössischen Schätzungen an die siebzigtausend Menschen aus allen Teilen der Toskana teilnahmen, fand am 12. September in Florenz statt.³ Die Kundgebungen wurden wiederum mit nationalem Pathos gefeiert. Immer wieder berichteten zeitgenössische Beobachter von den zahllosen Umarmungen, den Tränen, die die Demonstranten in den Augen hätten, und den vielen Brückenküssen, mit denen sie sich begrüßten.⁴ Was das Bild der Umzüge in erster Linie prägte, war die Unmenge von Fahnen und Standarten, die die Festteilnehmer schwenkten, unter denen wiederum die Trikolore in den italienischen Nationalfarben vorherrschte.⁵ Die Juden von Florenz beteiligten sich mit großem Engagement an den Feierlichkeiten, und der Übersetzer, Dichter und Sekretär der jüdischen Gemeinde Beniamino Consolo (1806–1887) hielt eine Lobrede auf die Bürgergarde.⁶ Einem Bericht in der Zeitung *L'Alba* zufolge hätten sich christliche Einwohner von Florenz in Scharen zu ihnen, wie es dort hieß, „israelitischen Brüdern“ ins Ghetto begeben. Dort seien sie von den Juden mit großem Enthusiasmus begrüßt worden, Christen und Juden seien sich um den Hals gefallen und hätten sich geküsst.⁷ Ähnliche Szenen einer christlich-jüdischen Verbrüderung wurden auch aus Pisa berichtet. Im *Café dell'Unione* sollen christliche Gäste spontan „Es lebe die Emanzipation der Juden, es leben unsere jüdischen Brüder“ gerufen und die im Lokal anwesenden Juden sollen daraufhin ein Hoch auf Pius IX. und die Katholiken ausgebracht haben. Juden und Christen hätten sich schließlich umarmt und als Brüder gefühlt.⁸ Seinen Höhepunkt hatte die christlich-jüdische Verbrüderung am 7. und 8.

¹ Leopoldo II. Il governo di famiglia. Le memorie del granduca, S. 303; s. a. die Schilderung in: G. Conti, Firenze vecchia, S. 660-664.

² *L'Alba*, 6 settembre 1847; *Gazzetta di Firenze*, N° 109, 11 settembre 1847; s. a. L. Frattarelli Fischer, L'insediamento ebraico a Livorno dalle origini all'emancipazione, in: Luzzati, Le tre sinagoghe, S. 44.

³ S. a. ASCF, Deliberazioni del Magistrato e Consiglio, filza 47bis.

⁴ Leopoldo II. Il governo di famiglia. Le memorie del Granduca, S. 305f.; s. a. die Schilderungen in: A. Zobi. Storia civile, Bd. 5, S. 127-135; G. Conti, Firenze vecchia, S. 664-670.

⁵ S. Abbildung in: G. Conti, Firenze vecchia, S. 667.

⁶ B. Consolo, Festa degli israeliti di Firenze (1847).

⁷ *L'Alba*, N° 41, 15 settembre 1847.

⁸ Bericht aus der Zeitschrift *L'Italia*. Nachgedruckt in: *Rivista Israelitica*, N° 10, settembre 1847, S. 664.

September 1847 in Livorno gefunden. Jüdische Jugendliche übergaben den Bewohnern des hafennahen Stadtteils *Nuova Venezia*, jenes Bezirks, von dem gut fünfzig Jahre zuvor die brachialen Übergriffe auf das jüdische Viertel ihren Ausgang genommen hatten, drei festlich geschmückte und mit Insignien versehene Fahnen als Zeichen für die Achtung und die brüderliche Liebe, die sie von ihnen empfangen hätten. Einen ausführlichen Bericht dieses Festes gab der katholische Pädagoge, Schriftsteller und Übersetzer Stanislao Bianciardi (1811–1868) in der Zeitung *Corriere Livornese*.¹ Auf dem Festplatz *Piazzetta S. Leopoldo* hielt der jüdische Geschäftsmann David Busnach eine Ansprache an die Bürger von Livorno, in der er die Liebe zum Vaterland, die Zivilisation und die Bruderschaft zwischen Juden und Christen beschwor. Er übergebe den Christen von Livorno das Banner, das die schönsten Hoffnungen Italiens symbolisiere. Kaum hatte Busnach seine Rede beendet, brach ein stürmischer Applaus los und die Menge ließ die Emanzipation der Juden und die ewige und unabänderliche Eintracht von Christen und Juden hochleben. Nachdem sich der Jubel gelegt hatte, brachte Busnach ein Hoch auf Pius IX. und Leopold II. aus, und die Teilnehmer begaben sich daraufhin in die festlich geschmückte Kirche Sant'Anna. Vor dem Altar nahm der christliche Anwalt Luigi Giera einen Juden und einen Katholiken an die Hand und erklärte, dass das Banner ein Symbol für die Union beider Kulte darstellte. Anschließend gab er den Vertretern beider Religionen einen Kuss und forderte die versammelten Juden und Christen auf, zu schwören, niemals diesen feierlichen Pakt zu brechen. Einmütig habe die Menge „Wir schwören es!“ gerufen. Juden und Katholiken fielen sich in die Arme und küssten sich. Am folgenden Tag wurde die Zeremonie in der Synagoge fortgesetzt. Der angehende Rabbiner und Kabbalist Elia Benamozegh (1823–1900) hielt eine patriotische Rede, in der er die nationalen Emotionen der livornesischen Juden unterstrich. Er rief seine Zuhörer auf, sich des doppelten Ruhms als Italiener und als Juden würdig zu erweisen und schloss mit einem ‚Hoch‘ auf Pius IX., Leopold II., die Freiheit und die italienische Unabhängigkeit.²

¹ *Corriere Livornese*, N° 28, 28 settembre 1847; Bruno Di Porto bemerkte kritisch, dass der Bericht erst zwanzig Tage nach der Feier erschien: Ders., *L'approdo al crogiuolo*, in: RMI 50 (1984), S. 840. Über Bianciardi s. a. ABI I 158, 304, ABI II 62, 427. Eine kurze Schilderung des Festes gibt auch eine Handschrift in: Biblioteca Labronica, Villa Maria, Mss N° 18, Carlo Cecconi, *Cronaca manoscritta degli avvenimenti livornesi dall'aprile 1847 al febbraio 1849*. Merkwürdigerweise datiert Cecconi dieses Fest auf den 28. September, während er für den 8. September allein das gleichzeitig stattfindende Nationalfest in Livorno beschreibt. Zu diesem Fest vgl. die Schilderung von Giuseppe Montanelli in seinen Lebenserinnerungen: Ders., *Memorie* (1853), Bd. 2, 25–28.

² E. Benamozegh, *Discorso* [o. J.]. Diese Feier fand auch internationale Aufmerksamkeit, vgl. den Bericht in: *Der Orient*, Nr. 26 vom 24. Juni 1848; Salo W. Baron, *The*

Um die Bürgerwehr angemessen ausrüsten zu können, konstituierte sich unmittelbar nach Bekanntgabe der großherzoglichen Verordnung am 18. September 1847 eine Aktiengesellschaft zur Produktion von Waffen.¹ Unter den sechzehn Gründungsmitgliedern waren mit Carlo Finzi Morelli, einem der wohlhabendsten jüdischen Geschäftsleute von Florenz,² zeitweilig Mitglied des Stadtrates,³ und Präsident der jüdischen Beerdigungsbruderschaft,⁴ sowie Cesare Lampronti, Bankier und langjähriger Kanzler der Gemeinde, zwei einflussreiche Vertreter der jüdischen Gemeinde beteiligt. Die Bildung der Bürgergarde wurde in der Öffentlichkeit aufmerksam verfolgt. Probleme bereitete vor allem die Finanzierung der Ausrüstung. In den Behörden der Stadt lagen öffentliche Spendenlisten aus, die Zeitungen druckten immer wieder Aufrufe, die Bildung der Bürgergarde zu unterstützen. Maßgeblich beteiligt waren an diesen Spendensammlungen jüdische Bürger von Florenz,⁵ unter ihnen wiederum Carlo Finzi Morelli, ferner der Bankier David Levi (1799–1877), ebenfalls Mitglied des Stadtrates von Florenz, später Direktor der Banca Nazionale Toscana, sowie Präsident der jüdischen Gemeinde und Stifter der neuen Synagoge,⁶ und Isach Ambron, der schon in der Zeit der französischen Herrschaft als Heereslieferant tätig gewesen war.⁷ Auch die Söhne von Cesare Lampronti, Jacob Lampronti, später gleichfalls Sekretär der jüdischen Gemeinde, und der Arzt Salomone Lampronti, spendeten hohe Summen für die Anschaffung von Uniformen.⁸ Auch Frauen nahmen an dem patriotischen Aufbruch teil und organisierten einen Spendenaufruf.⁹ Mitunterzeichnerin war Fanny Della Ripa, Tochter der genannten, aus Ancona nach Florenz umgezogenen jüdischen Familie.

Auch wenn die Aufnahme in die Bürgergarde von der Mehrheit der toskanischen Juden begrüßt wurde, stand die jüdische Gemeinde von Florenz nicht geschlossen hinter dieser Einrichtung. Eine Minderheit verweigerte

Revolution of 1848 and Jewish Scholarship, in: *American Academy for Jewish Research* 18 (1948/49), S. 47.

¹ L'Alba, N° 44, 22 settembre 1847, s. a. den Bericht zum Fortgang der Gesellschaft in: ebd. N° 48, 1 ottobre 1847,

² R. G. Salvadori, *Gli ebrei toscani nell'età della restaurazione*, S. 84.

³ ASCF, *Deliberazioni del Magistrato e Consiglio*, filza 6405.

⁴ Ebd., filza 8566, aff. 61.

⁵ Ebd., filza 4007; *La Patria*, N° 85, 1 dicembre 1847.

⁶ s.a. ASCF, *Deliberazioni del Magistrato e Consiglio*, filza 4007 p. 750v; über Levi s. den Nachruf in: *L'Educatore Israelita* 18 (1870), S. 98f.

⁷ ASF, *Segreteria di Stato (1765-1808)* N° 688, fascetto 18; ASCF, *Deliberazioni del Magistrato e Consiglio*, filza 3844, p. 158; filza 6384, p. 39v, 41v. 46, 48.

⁸ *La Patria*, N° 86, 2 dicembre 1847; s. a. ASCF, *Deliberazioni del Magistrato e Consiglio*, filza 4007, p. 743.

⁹ L'Alba, N° 47, 29 settembre 1847.

den Dienst und appellierte an den Großherzog, sie von dieser Pflicht zu entbinden, wie er es auch seinen protestantischen Untertanen ermöglicht hatte.¹ Mit Bestürzung reagierte der Vorstand der jüdischen Gemeinde, als diese Bittschrift bekannt wurde. Nach der Sitzung vom 2. Dezember 1847 erklärten die Vorsitzenden, dass diejenigen, die den Dienst in der Bürgergarde verweigerten, nicht im Namen der jüdischen Gemeinden sprächen. Sie seien ignorant und hätten individuell allein aus verächtlichen Motiven gehandelt. Um Verwirrung, die innerhalb der Judenschaft in dieser Frage aufgekommen sei, zu beheben, wurde eine Unterschriftenliste ausgelegt, in der sich alle, die zum Dienst in der Bürgergarde bereit seien, eintragen sollten. Wie ernst dem Führungsgremium der Gemeinde diese Aufgabe war, machten auch die abschließenden Bemerkungen deutlich, dass der Dienst in der Bürgergarde den wahren Prinzipien der Religion entspreche und in Übereinstimmung stehe mit den Emotionen, welche die jüdische Bevölkerung für das gemeinsame Vaterland empfinde.²

Neben dem Dienst an der Nation waren es nicht zuletzt die spezifischen Interessen der jüdischen Bevölkerung, für die sich Juden sowohl in Preußen als auch in der Toskana einsetzten. Die Mittel der politischen Agitation waren hier wie dort Petitionen und Unterschriftenkampagnen. In der Hoffnung auf eine Verbesserung ihrer rechtlichen Situation hatten sich die jüdischen Gemeinden von Berlin und Königsberg an den preußischen König gewandt.³ Selbst der Wunsch der Juden auf eine Reform der chaotischen rechtlichen Verhältnisse in Preußen aber wurde enttäuscht,⁴ eine Reform, die angesichts der unterschiedlichsten, sich teilweise widersprechenden Bestimmungen in den verschiedenen Provinzen Preußens schon unter Friedrich Wilhelm III. als unabdingbar erkannt worden war.⁵ Wie ein Schock musste es in dieser Situation auf die jüdische Bevölkerung wirken, als eine königliche Order vom Dezember 1841 bekannt wurde, mit der Friedrich Wilhelm IV. von der bisher in Preußen praktizierten Politik „der bürgerlichen Verbesserung“ der jüdischen Bevölkerung abwich und sie aufgrund der Ideologie des christlichen Staates erneut ausgrenzen und sie als abgesonderte Korporation in einem christlich-korporativen Staat isolieren wollte. Erneut war es die in Augsburg erscheinende *Allgemeine Zei-*

¹ Bandi e ordini dal 1 gen a tutto dic 1847, N° CLXXII.

² ACIF D. 7. Emancipazione, Servizio militare, busta 5.

³ L. Geiger, Geschichte der Juden in Berlin, Bd. 2, S. 257.

⁴ Die rechtliche Lage der Juden grenze an ein „Chaos“ schrieb etwa ein preußischer Landrat: H. A. Strauss, Bilder von Juden, in: Jehle, Die Juden und die jüdischen Gemeinden, S. XXXIII.

⁵ M. Jehle, Die Enquêtes der preußischen Regierung, in: Ebd., S. LXIVf.

tung,¹ jene Zeitung, die keine zehn Jahre zuvor mit einem anonymen Beitrag die Streckfuß-Kontroverse ausgelöst hatte, in der diese königliche Order „durch eine Indiskretion“ der Öffentlichkeit bekannt wurde.² Die Vorlage aber war selbst innerhalb der Regierung umstritten,³ und von den jüdischen Gemeinden erreichte den König eine große Zahl von Petitionen. Diesen lag, wie Ludwig Philippson in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* schrieb, „das Verlangen nach Emanzipation“ zugrunde und sie zeigten, wie sehr die Juden sich nunmehr als Preußen und als Deutsche verstanden.⁴ Friedrich Wilhelm IV. aber hielt daran fest, die jüdischen Verhältnisse im Sinne einer korporativen Ausgrenzung aus dem christlichen Staat zu regeln. Um dieses Projekt vorzubereiten, wies er im April 1842 das Innenministerium, die Polizeibehörde und das Unterrichtsministerium an, aus allen Provinzen detaillierte Gutachten über die Verhältnisse der jüdischen Gemeinden anzufordern.⁵

Im Februar 1845 schickten die jüdischen Gemeinden der Provinz Ost- und Westpreußen eine von der Gemeinde Königsberg initiierte Petition an den Landtag, sich für die „völlige politische und bürgerliche Gleichstellung der Juden“ einzusetzen. „Der Geburt, wie der Gesinnung nach Preußen,“ heißt es in dem Brief, mit dem sich die Königsberger Gemeinde bei jenem Abgeordneten bedankte, der ihre Petition im Landtag eingebracht hatte, verlangten die Juden „die vollen Bürgerrechte, um frei und ungehemmt dem Vaterlande dienen und gleich den christlichen Mitbürgern an der Gestaltung der Gegenwart mitwirken zu dürfen“.⁶

Die Ältesten der Berliner jüdischen Gemeinde wurden ebenfalls aktiv und baten den brandenburgischen Landtag, sich für ihre politische und bürgerliche Gleichstellung einzusetzen. Während für die konservativen Abgeordneten die Emanzipation der Juden unvereinbar war mit dem Begriff des christlichen Staates, beharrten die liberalen Landtagsvertreter darauf, dass das Prinzip der christlichen Nächstenliebe die Gleichstellung der Juden mit den Christen geradezu herausfordere. Die Gegensätze konnten

¹ Allgemeine Zeitung vom 2. und 7. Januar 1842. Dieser Artikel wurde in zahlreichen in- und ausländischen Zeitungen nachgedruckt. Vgl. dazu: A. Brammer, Judenpolitik, S. 256.

² M. Jehle, Die Enquêtes der preußischen Regierung, S. LXI.

³ A. Brammer, Judenpolitik, S. 253ff.

⁴ AZJ Nr. 15 vom 9. April 1842.

⁵ Die Gutachten geben nicht nur einen umfassenden Überblick über die juristischen Verhältnisse in allen preußischen Regierungsbezirken, sondern auch über die jeweiligen Kultusangelegenheiten der jüdischen Gemeinden. Darüber hinaus enthalten sie eine genaue chronologische Aufstellung über die Entwicklung der Rechtsordnungen in den preußischen Landesteilen seit dem Mittelalter. Sie liegen nun in einer vorzüglichen Edition vor: M. Jehle (Hg.), Die Juden und die jüdischen Gemeinden Preußens.

⁶ H. Jolowicz, Geschichte der Juden in Königsberg, S. 158f.

nicht überwunden werden und der Antrag auf völlige Gleichstellung wurde mit knapper Mehrheit abgelehnt. Der König wurde lediglich gebeten, „die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in der Provinz Brandenburg auf der Grundlage des Ediktes von 1812 zu vereinheitlichen“.¹

Selbst zu einem solchen Kompromiss aber fand Friedrich Wilhelm IV. sich nicht bereit, und so war er bei den Beratungen über die neue Judenordnung erneut mit diesem Konflikt konfrontiert. Die Gutachten der Provinzialbehörden sprachen sich dafür aus, die im Edikt von 1812 angelegte Politik der sukzessiven Gleichstellung fortzusetzen.² In dem Schreiben der Regierung Königsberg heißt es, eine Beschränkung der in dem Gesetz vom 11. März 1812 den Juden erteilten Rechte würde „nicht nur dem Grundvertrag des Deutschen Bundes, sondern auch dem inneren Staatsrecht“ widersprechen,³ und der Polizeipräsident von Berlin berichtete dem Minister des Inneren, die Juden der Stadt würden „einen integrierenden Theil des Gemeinwesens“ bilden. Eine „Aussonderung“ wäre „der allergrößte Rückschritt“, denn Juden könnten „als Stadt- und als Staats-Bürger keine anderen Interessen haben, als die allgemeinen“.⁴ Obgleich Anfang Januar 1847 auch die Stadtverordnetenversammlung von Berlin die „völlige Emancipation der Juden“ gefordert hatte,⁵ hielt Friedrich Wilhelm IV. an seinem Konzept eines christlichen Staates fest und insistierte auf seiner Idee der korporativen Ausgrenzung der jüdischen Bevölkerung.⁶ So blieb dem Kabinett keine Wahl, als einen im Sinne des Königs verfassten neuen „Entwurf einer Verordnung der Verhältnisse der Juden betreffend“ vorzulegen, dem die meisten Minister aber ebenso wenig zustimmen konnten, wie die Provinzialbehörden, geschweige denn die jüdischen Gemeinden.⁷ Kritisch setzte sich vor allem Moritz Veit, der sich mehrfach für die Verbesserung der Rechtslage der Juden engagiert und immer wieder an den König und die Minister appelliert hatte, mit dem neuen Entwurf auseinander. Dieser verletze, so Veits Resümee, den Grundsatz „gleiche Pflichten, gleiche Rechte“, der die Politik in Preußen mit dem Edikt von 1812 bestimmt habe.⁸ Dieses Gesetz werde von den Juden als die „Magna Charta ihrer bürgerlichen Rechte“ angesehen, dem „zur völligen bürgerlichen Gleichstellung nur noch ein einziger Schritt“ fehle. Die neueste Gesetzgebung in

¹ A. Brammer, *Judenpolitik*, S 313f.

² Ebd., S. 332.

³ M. Jehle, *Die Juden und die jüdischen Gemeinden Preußens*, Bd. 1, S. 78.

⁴ Ebd., S. 16f.

⁵ Protokoll der Stadtverordnetenversammlung vom 7. Januar 1847, zit. nach R. Hachtmann, *Berlin 1848*, S. 107f.

⁶ R. Rürup, *Emancipation und Krise*, in: Mosse/Paucker, *Juden im Wilhelminischen Deutschland*, S. 8f.

⁷ A. Brammer, *Judenpolitik*, S. 335ff.

⁸ M. Veit, *Der Entwurf einer Verordnung (1847)*.

Preußen aber verfahren nicht selten so, daß sie Einiges gewähre, um auf der andern Seite „den gegebenen Rechtszustand desto gründlicher erschüttern zu können“.¹

Auch toskanische Juden griffen die Politik von Petitionen und Unterschriftenaktionen auf, um sich für ihre Interessen einzusetzen. Der Erfolg, den sie mit der Aufnahme in die Bürgergarde hatten erringen können, ermutigte sie, nunmehr die vollständige Emanzipation und die Anerkennung der Juden als gleichberechtigte Mitglieder der Gesellschaft zu verlangen. Die jüdischen Gemeinden des Großherzogtums bildeten daher eine Kommission, die eine Unterschriftensammlung organisieren und eine Petition an den Großherzog ausarbeiten sollte. Im September erschien in der Zeitung *L'Alba*, die in dieser Frage mit der jüdischen Gemeinde zusammenarbeitete, der Aufruf, „die Emanzipation unserer jüdischen Brüder, von denen uns nichts trennt als der Kultus“, zu unterstützen und sich in die in der Redaktion der Zeitschrift ausliegende Liste einzutragen. Die letzten Reste von Ignoranz und Fanatismus sollten mit dieser Aktion beseitigt werden.² Wir Unterzeichneten, so heißt es in dem Aufruf, unterstützen die Eingabe der jüdischen Gemeinde an die Regierung, die bürgerliche und politische Emanzipation der Juden der Toskana zu beschließen und sind überzeugt, dass die Annahme einer solchen Maßnahme ein Akt der Gerechtigkeit ist, der dem Wohlstand und Vorteil des Staates zugute kommen werde.³ Bis Anfang November hatte die Kommission etwa neuntausend Unterschriften von Katholiken gesammelt.⁴ Nachdem der Text der Petition von Vertretern der jüdischen Gemeinden der Toskana ausführlich diskutiert worden war,⁵ übergab die Kommission die Bittschrift dem Großherzog. Beginnend mit den „humanen Gesetzen“, die für die Juden in der Toskana im 16. Jahrhundert erlassen worden waren, schilderte die Eingabe zunächst die Fortschritte, die in den europäischen Ländern – etwa Belgien, einem eminent katholischen Land, wie es ausdrücklich heißt – erreicht worden seien. Die Petition machte christlich-religiöse, politische und sozioökonomische Argumente für die Emanzipation geltend, hob die Bereitschaft der toskanischen Juden, sich für die Ausbildung auch ihrer ärmeren Religionsgenossen einzusetzen, hervor und bat den Großherzog schließlich darum, den toskanischen Juden jene Rechte, die ihnen noch vorenthalten würden, zu geben.⁶

¹ Ebd., S. 24.

² *L'Alba*, N° 40, 13 settembre 1847. Ein Hinweis auf diese Unterschriftensammlung erschien auch in: *La Rivista Israelitica*, N° 10, settembre 1847, p. 664.

³ ACIL Serie 6, filza 58, *Emancipazione degli Israeliti*.

⁴ *L'Italia*, N° 6, 6 novembre 1847; vgl. Di Porto, B., *L'approdo al crogiuolo*, in: *RMI* 50 (1984), S. 838f.

⁵ Verschiedene Fassungen, Verbesserungs- und Ergänzungsvorschläge in: ACIL Serie 6, filza 58, *Emancipazione degli Israeliti*.

⁶ ACIF D. 3. 2. *Decreti governativi*, busta 5.

„Am 2. November forderten die Juden die Emanzipation“, heißt es schlicht im Tagebuch des Großherzogs.¹

Eines der zentralen politischen Themen, die in Preußen und in der Toskana gleichermaßen einer Lösung harrten, war die Frage der konstitutionellen Grundlage des Staates. Das Verfassungsversprechen, das Friedrich Wilhelm III. 1815 gegeben hatte, war noch immer unerfüllt geblieben und stand seither im Mittelpunkt der politischen Auseinandersetzungen. So hatten 1829 selbst die Vertreter im preußischen Landtag eine Konstitution angemahnt.² Nach der Krönung von Friedrich Wilhelm IV. im September 1840 haben die Stände erneut und einstimmig um eine Verfassung gebeten und selbst der dem König verbundene Oberpräsident der Provinz Ost- und Westpreußen Theodor von Schön (1773–1856) hatte sich in einer intern verbreiteten, später auch öffentlich publizierten Denkschrift dafür ausgesprochen.³ Die öffentliche Auseinandersetzung über die Frage der Konstitution aber hatte vor allem der liberale jüdische Arzt aus Königsberg Johann Jacoby mit seiner im Februar 1841 zunächst anonym erschienenen Flugschrift *Vier Fragen, beantwortet von einem Ostpreußen* bestimmt.⁴ Jacoby erinnerte darin ebenfalls an die königliche Zusage. Sich auf den Begriff der Mündigkeit beziehend – ein Terminus, der in Erinnerung an Kants Definition der Aufklärung in Königsberg besondere Reputation genoss – plädierte er für die aktive Teilnahme der Bürger an den öffentlichen Angelegenheiten und Jacoby ermutigte die Ständeversammlung, das „Königswort“ von 1815 als „erwiesenes Recht in Anspruch zu nehmen“.⁵ Diese Schrift ist auch in Berlin als große und allgemeine Sensation empfunden worden,⁶ und Zustimmung fand Jacoby gleichfalls bei Moritz Veit, der zudem die jüdische Kritik zurückwies, die *Vier Fragen* würden den Interessen der Juden schaden.⁷ Die liberale Opposition Königsbergs hatte in dieser Broschüre ihr Programm gefunden und eine von etwa 300 Bürgern unterzeichnete Petition an den König gesandt mit der Bitte, eine Verfassung zu erlassen.⁸ Jacoby wurde wegen Hochverrat angeklagt. Das Kammergericht Berlin sprach ihn zwar von diesem Vergehen frei, verurteilte ihn aber wegen Majestätsbeleidigung zu zwei Jahren und sechs Monaten

¹ Leopoldo II., *Il governo di famiglia. Le memorie del Granduca*, S. 314.

² R. Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, S. 360.

³ Th. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866*, S. 397f.; zum Amt und zur Funktion des Oberpräsidenten, s. ebd., S. 332.

⁴ E. Silberner, *Johann Jacoby*, S. 79-89; W. Grab, *Der deutsch-jüdische Freiheitskämpfer Johann Jacoby*, in: Grab/Schoeps, *Juden im Vormärz* (1983), S. 352-374.

⁵ [Johann Jacoby], *Vier Fragen* (1841); nach E. Silberner, *Johann Jacoby*, S. 79-81.

⁶ E. Silberner, *Johann Jacoby*, S. 85.

⁷ Ebd., S. 104f.

⁸ Ebd., S. 84.

Festungshaft. In zweiter Instanz aber ist Jacoby auch von diesem Vergehen freigesprochen worden.¹

Den immer drängender werdenden Forderungen nach einer Konstitution versuchte Friedrich Wilhelm IV. insofern entgegenzukommen, als er 1847 einen Vereinigten Landtag einberief. Auf diesem formierte sich ein protoparlamentarisches Handlungsfeld und die Debatten sollten, wie Manfred Jehle feststellte, den Charakter eines „Prolegomena zu den Verfassungsdebatten im Revolutionsjahr“ annehmen.² Zu Protagonisten der liberalen und konstitutionellen Bewegung sind vor allem die Provinziallandtage geworden, die nun am vehementesten die Forderung nach einer Verfassung erhoben. Da Friedrich Wilhelm IV. Geld brauchte, nicht zuletzt um ihm dringlich erscheinende verkehrspolitische Projekte ausführen zu können, sah er sich zunächst genötigt, mit den Landtagen zusammenzuarbeiten. Ein erster Versuch, dieses Ziel durch „Vereinigte Ausschüssen“ zu erreichen, war 1842 gescheitert. Daher sah sich Friedrich Wilhelm IV. genötigt, einen Vereinigten Landtag einzuberufen. An seinen altständischen Verfassungsvorstellungen festhaltend rief der König ein aus den Mitgliedern der Provinziallandtage zusammengesetztes Gremium ein, dem er eine vom ihm ernannte Herrenkammer zu Seite stellte. Diese „anachronistische Konzession“, wie Thomas Nipperdey sie genannt hat, wurde von den Liberalen gleichwohl angenommen und im April 1847 trat der Vereinigte Landtag in Berlin zusammen. Seine Mitglieder sahen sich nun nicht mehr nur als Provinzial- oder Ständevertreter, sondern als Delegierte der preußischen Bevölkerung.³ Der protoparlamentarische Charakter dieser Gremien zeigte sich nicht zuletzt darin, dass die Delegierten nach politischen Kriterien in eine konservative und eine liberale Fraktion gespalten waren.⁴

Vor diesen Kammern sollte im Juni auch der Entwurf des Gesetzes über die Verhältnisse der Juden erörtert werden.⁵ Schon vor Beginn der Verhandlungen in der Ständekammer forderten unter anderem die Deputierten der Provinz Preußen und der Stadt Berlin die Abgeordneten auf, den Entwurf des Ministeriums abzulehnen und für die vollständige Emanzipation der Juden zu stimmen.⁶ Im Plenum aber wurde die Entscheidung zurückgestellt und zunächst ein Ausschuss gewählt. Keine Zustimmung fand in die-

¹ Ebd., S. 89-103.

² M. Jehle, „Solange die Juden nicht frei sind, werden wir selbst nicht frei“. Preußens König erläßt das vom Landtag beschlossene „Gesetz über die Verhältnisse der Juden“, in: *Der Tagesspiegel* Nr. 16048 vom 23. Juli 1997.

³ T. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866*, S. 398f.

⁴ Zu der Frage, welche Folgen diese Fraktionsbildung für die Judenpolitik hatte, s. Herbert A. Strauss, *Liberalism and Conservatism in Prussian Legislation*, in: *Reissner, Jubilee Volume*, S. 114-132.

⁵ *Vollständige Verhandlungen (1847)*.

⁶ A. Brammer, *Judenpolitik*, S. 345.

sem der königliche Vorschlag zur korporativen Ausgrenzung der Juden. Maßstab einer neuen Judenordnung, so hielten die Ausschussmitglieder fest, könne nur das Edikt von 1812 sein.¹ Da diese mit ihren Vorlagen eine volle Gleichstellung der Juden in allen bürgerlichen und politischen Rechten anstrebten,² kam es in der Grundsatzdebatte zu einer heftigen Kontroverse mit den Regierungsmitgliedern.³ Die Debatte bezog sich vor allem auf die Anstellung von Juden im Staatsdienst, ihre Wahrnehmung ständischer Rechte, die Lehrtätigkeit von Juden an den Universitäten und den juristischen Status der jüdischen Gemeinden.⁴

Als Vertreter einer repressiven Politik gegenüber der jüdischen Bevölkerung sprach der Staatsminister Ludwig Gustav von Thile (1781–1852).⁵ Er hielt es für unerträglich, den Juden obrigkeitliche Rechte in einem christlichen Staat zuzubilligen. „Der Jude an und für sich“, so rief von Thile empört aus, könne kein anderes Vaterland haben, als jenes, das aus seinem Glaube hervorgehe. Er könne „nie ein Deutscher, nie ein Preuße werden, weil er ein Jude bleiben muß“. „Zion ist das Vaterland der Juden“.⁶ Diese Äußerung rief den scharfen Widerspruch des Ältesten der jüdischen Gemeinde von Berlin Moritz Veit hervor,⁷ und auch der konvertierte Stadtverordnete Daniel Alexander Benda (1786–1876) protestierte dagegen in den *Berlinischen Nachrichten*. Er fühle sich durch derartige Äußerungen vor allem „als Preuße, als Deutscher“ missachtet.⁸ Er verlangte vom König die Zusicherung, dass der Grundsatz des Ediktes von 1812, die Anerkennung der Juden als „Einländer und Preußische Staatsbürger“, in „seiner Integrität erhalten bleibe“.⁹

Für die Idee des christlichen Staates und den Ausschluss der Juden setzte sich Otto von Bismarck (1815–1898) ein.¹⁰ Wenn dem Staat seine religiöse Grundlage entzogen werde, würde die Gesetzgebung nicht mehr „aus dem Urquell der ewigen Wahrheit“ hervorgehen, sondern könne sich nur

¹ Ebd., S. 346.

² Ebd., S. 350.

³ Ebd. S. 351.

⁴ S. a. S. Jersch-Wenzel, Rechtslage und Emanzipation, in: DJGN, Bd. 2, S. 55.

⁵ In der Eröffnungssitzung der Ständekammer am 14. Juni: Vollständige Verhandlungen, S. 193-195.

⁶ Vollständige Verhandlungen, S. 195.

⁷ A. Brammer, Judenpolitik, S. 352f.; s. a. L. Geiger, Veit als Kämpfer, S. 142.

⁸ BNSgS Nr. 142 vom 22. Juni 1847; zit. nach A. Brammer, Judenpolitik, S. 354: Auf Bendas Übertritt zum Protestantismus machte Rüdiger Hachtmann aufmerksam: Ders., Berlin 1848, S. 933; Ders., Berliner Juden und die Revolution von 1848, in: Rürup, Jüdische Geschichte in Berlin. Essays, S. 79, Anm. 19. E. G. Lowenthal erwähnt die Konversion nicht: Ders., Juden in Preussen, S. 26. Zu Benda s. a. S. [Jersch -]Wenzel, Jüdische Bürger, S. 54-56.

⁹ J. Toury, Jüdische Bürgerrechtskämpfer, in: JGMO 32 (1983), S. 215. .

¹⁰ In der Sitzung am 15. Juni: Vollständige Verhandlungen, S. 224-227.

noch auf die „vagen und wandelbaren Begriff von Humanität“ stützen. Offen gab Bismarck zu, „voller Vorurtheile“ zu sein. Er könne sich nicht vorstellen, einem Juden gehorchen zu müssen. Tief niedergedrückt und gebeugt würde er sich fühlen, hätte er einen jüdischen Vorgesetzten, dem er Gehorsam zu leisten habe, eine Empfindung, die er mit der „Masse der niederen Schichten“ teile. Und, so fügte Bismarck an, er schäme sich dieser Gesellschaft keineswegs.¹ Trotz dieses vehementen Widerspruchs, sprach sich die Hälfte der Abgeordneten für die vollständige Emanzipation der Juden aus,² und selbst die Herrenkammer, deren Mitglieder Friedrich Wilhelm IV. persönlich ernannt hatte, lehnte die von ihm vorgeschlagene korporative Ausgrenzung der Juden ab.³

Das Kabinett legte daraufhin einen neuen Entwurf vor, der grundlegend von der ersten Fassung abwich. Anknüpfend an das Edikt von 1812 sollten die Juden, wie dies auch die liberalen Abgeordneten in der Kammer gefordert hatten, „neben gleichen Pflichten auch gleiche bürgerliche Rechte mit den christlichen Untertanen“ erhalten. Mit Ausnahme von Posen galten nun in der gesamten Monarchie einheitliche Rechtsverhältnisse für die jüdische Bevölkerung. Staatsämter aber, die mit der „Ausübung einer richterlichen, polizeilichen oder exekutiven Gewalt“ verbunden waren, durften Juden auch weiterhin nicht ausüben. Eingeschränkt blieb auch ihr Zugang zu den Universitäten. Juden konnten zwar als Privatdozenten lehren, Lehrstühle aber durften sie nur in medizinischen, mathematischen, naturwissenschaftlichen, geographischen und sprachwissenschaftlichen Fächern besetzen, und dies auch nur dann, wenn die Statuten der jeweiligen Hochschulen ihrer Berufung nicht entgegenstünden. Darüber hinaus wurde ihnen auch das aktive und passive Wahlrecht zu den Landständen verweigert. Verabschiedet hatte sich die neue Vorlage aber von der Idee einer korporativen Ausgrenzung der Juden aus dem Staat, wie es Friedrich Wilhelm IV. immer wieder gefordert hatte. Die jüdischen Gemeinden erhielten die Rechte einer juristischen Person, so dass sie nun Eigentum erwerben konnten. Alle darüber hinausgehenden Rechte aber, wie sie den christlichen Kirchengemeinden zustanden, sind den jüdischen Gemeinden verweigert worden.⁴

Dennoch ist dieses im Juli 1847 verabschiedete Gesetz von Juden mitunter euphorisch gefeiert worden. Es bezeichne „einen Fortschritt der Ge-

¹ Zu Bismarcks „ersten parlamentarischen Auftritten“ s.: L. Gall, Bismarck, S. 68f. Auf Bismarcks Rede über die Judenfrage geht Gall jedoch nicht ein. Vgl. dazu: E. Hamburger, Juden im öffentlichen Leben Deutschlands, S. 19f.

² A. Brammer, Judenpolitik, S. 359; Votum v. 19. 6. 1847.

³ Ebd., S. 365ff.

⁴ J. Toury, Soziale und politische Geschichte, S. 285-288; S. Jersch-Wenzel, Rechtslage und Emanzipation, in: DJGN, Bd. 2, S. 55.

setzung“, so der Berliner Schuldirektor Sigismund Stern (1812–1867) in der *Reform-Zeitung*, denn endlich seien die preußischen Juden als jüdische Preußen anerkannt;¹ und Leopold Zunz schrieb in einem Brief davon, dass der Landtag ein „gewaltiges Stück Mittelalter“ zerschmettert habe.² Vorsichtiger äußerte sich Ludwig Philippson. Das Gesetz sei Ausdruck einer „Übergangsperiode“, heißt es in seinem Kommentar in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, es sei ein „Wegweiser“, der die Richtung des noch zu gehenden Weges anzeige.³

Der Anstoß, die Verfassungsfrage in der Toskana zu lösen, ging von Süditalien aus. Nachdem Ende Januar 1848 der König von Neapel gezwungen war, eine Konstitution, ein Zweikammersystem mit Zensuswahlrecht, zu erlassen,⁴ nahm auch in der Toskana der Druck der Öffentlichkeit in dieser Frage zu. Am 11. Februar stellte Leopold II. eine Verfassung in Aussicht, und eine Kommission arbeitete einen am neapolitanischen Modell orientierten Entwurf aus. Dass die Frage der rechtlichen Stellung der Juden in dieser Kommission zu einem der zentralen Streitpunkte wurde, macht ein Tagebucheintrag Leopolds II. deutlich. Er habe am 13. Februar eine „schreckliche Diskussion“ über die Prinzipien der Verfassung leiten müssen. Als ersten Streitpunkt nannte er die Stellung der katholischen Religion und die Frage der Emanzipation der Juden. In der Zeitung *La Patria* erschien am 12. Februar ein Beitrag, der die Grundlagen der künftigen Verfassung erläuterte, auf die Frage der Religion des Staates jedoch nicht einging. Empört äußerte sich der Erzbischof von Florenz am 14. Februar in einem Flugblatt. Die Pflicht eines katholischen Fürsten sei es festzuhalten, dass die römisch-katholische Religion die einzige Religion des Staates sei. Die christliche Grundlage der Verfassung hebe weder die Gewissensfreiheit noch die Toleranz auf und zerschneide auch nicht das Band der Wohltätigkeit gegenüber den Juden, fügte er konziliant hinzu.⁵ Am 15. Februar 1848 unterzeichnete Leopold die Verfassung, zwei Tage später wurde sie bekannt gegeben.⁶ Der erste Artikel legte, wie es das erzbischöfliche Flugblatt gefordert hatte, fest, dass die römisch-katholisch-apostolische Religi-

¹ *Reform-Zeitung*. Organ für den Fortschritt im Judentum Nr. 9, September 1847, S. 68; zit. nach Juden in Berlin. Ein Lesebuch, S. 105.

² L. Zunz, *Jude-Deutscher-Europäer*, S. 250.

³ AZJ Nr. 34 v. 16. 8. 1847; vgl. Brammer, *Judenpolitik*, S. 372.

⁴ Dass in dieser Verfassung der Katholizismus als die einzige Religion des Staates bezeichnet wurde und andere Religionen dezidiert nicht geduldet wurden, ist in der jüdischen Öffentlichkeit in Deutschland mit Empörung registriert worden: AZJ Nr. 10 vom 28. Februar 1848.

⁵ ASF, Segreteria di Gabinetto Appendice filza 23, inserto 16, Dichiarazione.

⁶ Bandi e ordini dal 1 gennaio a tutto giugno 1848, N° LXV. Auch als Separatdruck: Noi Leopoldo Secondo, *Atti legislativi del 1848*, sowie in: L'Alba, N° 149, 18 febbraio 1848; s. a: T. Kroll, *Die Revolte des Patriziats* (1999), S. 245-250.

on die einzige Religion des Staates sei, andere Kulte, so heißt es im folgenden Satz, seien gemäß den Gesetzen erlaubt. Der zweite Artikel verkündete sodann die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz, gleichgültig welcher Religion sie angehörten.¹ „Die Zeit schreitet schnell!“ kommentierte Ludwig Philippson diese Entwicklung. „Toskana hat die Juden im Grundgesetz seiner Konstitution mit e i n e m Worte emanzipirt“. In der Verfassung stehen „keine ‚insofern‘ und keine ‚inwieweit‘“, sie enthält „einen einzigen kurzen Artikel: jeder Toskaner ist vor dem Gesetze gleich - damit ist die Sache beendet“.²

Der Beginn des konstitutionellen Zeitalters, wie der Bürgermeister von Florenz Bettino Ricasoli dieses Ereignis bezeichnete, wurde wiederum mit einem großen Fest gefeiert. Er rief die Bürger der Stadt auf, sich dieses nationalen Paktes würdig zu erweisen.³ Auch die jüdische Bevölkerung nahm an dem Fest teil. Begeistert hatte sie die in der Verfassung verankerte rechtliche Gleichstellung aufgenommen und in der Synagoge eine Freudenfeier abgehalten.⁴ Die Vorsitzenden der jüdischen Gemeinden hatten noch am 17. Februar dem Großherzog eine Grußadresse übermittelt, in der sie, seine jüdischen Kinder, wie sie sich in diesem Text nannten, ihrem fürstlichen Herren dankten.⁵ Im Juni 1848 trat das neue, nach dem Zensuswahlrecht gewählte toskanische Parlament zusammen. Einer der Abgeordneten war Emanuele Basevi.⁶ Die livornesische Zeitung *Il cittadino italiano*, die in ihrem Kommentar die Bedeutung seiner Wahl hervorhob, wies insbesondere darauf hin, dass Basevi in einem Wahlbezirk von Florenz gewählt wurde, in dem der jüdische Bevölkerungsanteil sehr gering war. Die Bewohner gehörten schließlich nicht zum „Pöbel“, den Widersachern der bürgerlichen Reformen.⁷

Da die toskanischen Juden mit der Verfassung vom 17. Februar 1848 ihre vollständige Emanzipation erlangt hatten, machte die jüdische Gemeinde von Florenz auf der Sitzung des Stadtrates am 13. April 1848 die Eingabe, diese Errungenschaft im öffentlichen Stadtbild angemessen zu symbolisieren und die Namen einiger Plätze und Straßen im Ghetto, die noch immer für die Trennung der jüdischen und katholischen Religion stünden, zu tilgen. Da diese Straßennamen nicht mehr dem Stand „der modernen

¹ Zu diesem Unterschied zur Verfassung von Neapel, sowie zur Übernahme der Emanzipationsbestimmung in die am 4. März 1848 in Piemont erlassene Verfassung (Statuto Albertino), s. G. Arian Levi, G. Disegni, Fuori dal ghetto, S. 109ff.

² AZJ Nr. 11 vom 6. März 1848.

³ Bandi e ordini dal 1 gennaio a tutto giugno 1848, N° LXVI.

⁴ La Patria, N° 164, 18 febbraio 1848.

⁵ ASF, Segreteria di Gabinetto Appendice filza 23, inserto 16: Indirizzo de' Toscani Israeliti. Vgl. A. Zobi, Storia civile, Bd. 5, S. 370f.

⁶ L'Alba, Nr. 290, 6 agosto 1848.

⁷ Il cittadino italiano N° 39, 3 agosto 1848.

Zivilisation“ entsprächen, wurde mit zehn zu sechs Stimmen der Beschluss gefasst, den Platz *Piazza del Ghetto Nuovo* in *Piazza dell'Emancipazione* oder *Piazza della Fraternità*, den Platz *Piazza del Ghetto Vecchio* in *Piazzetta della Fonte* und die Straße *Via del Ghetto Vecchio* in *Via dell'Arco* umzubenennen.¹

Die Debatte über die Emanzipation der Juden, wie sie in der Toskana geführt worden war, hatte eine neue politische Praxis und eine neue Qualität der christlich-jüdischen Beziehungen im öffentlichen Handeln ermöglicht. Der Einhelligkeit, mit der die rechtliche Gleichstellung in der toskanischen Öffentlichkeit unterstützt wurde, entsprach die Geschlossenheit, mit der die politische Klasse der Toskana sich für eine liberale Reformpolitik einsetzte. In Preußen war es demgegenüber schon in der Diskussion über die rechtliche Stellung der Juden zu einer Spaltung zwischen christlich-konservativen Widersachern und liberalen Befürwortern der Judenemanzipation gekommen, und die politische Klasse hatte sich auch in den proto-parlamentarischen Gremien und in der Frage der Reformpolitik in zwei sich unversöhnlich gegenüberstehende politische Fraktionen gespalten.²

Gemäß der neuen politischen Praxis kämpfte die jüdische Bevölkerung sowohl in der Toskana als auch in Preußen in den 40er Jahren mit den gleichen Mitteln des politischen Engagements wie Petitionen und Unterschriftenkampagnen für ihre rechtliche Gleichstellung. Der Verspätung, mit der die Debatte über die Emanzipation der Juden in der toskanischen gegenüber der preußischen Öffentlichkeit einsetzte, entsprach die zeitliche Verzögerung, mit der die Reformen in der Toskana angeregt wurden. Während die Initiative für eine neue gesetzliche Grundlage in Preußen zu Beginn der 40er Jahre in seine entscheidende Phase trat, setzte diese Entwicklung in der Toskana erst in der zweiten Hälfte des Jahrzehnts ein. Aufgeholt wurde diese Verspätung jedoch durch die Vollständigkeit, mit der die Forderung nach der Emanzipation der Juden in der Toskana erfüllt wurde.

In beiden Ländern stand der Vorschlag nach einer Reform der rechtlichen Verhältnisse der jüdischen Bevölkerung in unmittelbarer Verbindung mit der liberalen Forderung nach einer Verfassung. Die liberale Bewegung in der Toskana hatte im Unterschied zu Preußen ein sehr viel stärkeres politisches Gewicht und konnte sich auch gegen den Monarchen und seine Bürokratie durchsetzen.³ Auch in der politischen Klasse in Berlin fehlte es nicht an liberalen Vertretern, ihr Einfluss auf den König ging aber nicht so

¹ ASCF, Deliberazioni del Magistrato e Consiglio, filza 6421, p. 181 f.

² H. A. Strauss, Liberalism and Conservatism in Prussian, in: Reissner, Jubilee Volume, S. 114-132.

³ Zum Konflikt zwischen der Bürokratie Leopolds II. und dem Liberalismus in der Toskana vgl. T. Kroll, Die Revolte des Patriziats, S. 201-227.

weit, dass sie ihm eine Verfassung hätte abringen können, wie es toskanischen Liberalen im Februar 1848 gelang.

Was die Situation in Florenz und Livorno auszeichnete, waren die demonstrative Solidarität von Juden und Christen in der Öffentlichkeit sowie die symbolischen Handlungen, die den Stolz und das Selbstbewusstsein der jüdischen Bevölkerung über die errungenen Fortschritte zum Ausdruck brachten. Szenen einer christlich-jüdischen Verbrüderung, wie sie etwa im September 1847 in Livorno gefeiert wurden, sind aus Berlin oder Königsberg aus den Jahren vor der Revolution nicht überliefert.

Vor allem im protestantischen Preußen zeigte sich, welche hemmende Wirkung die Ideologie vom christlichen Staat hatte, die von dem konvertierten Juden Friedrich Julius Stahl zur handlungsleitenden Ideologie des Königs entwickelt worden war. Vergleichbare Ideen bestimmten zwar auch die Haltung des Großherzogs Leopold II., aber er fand damit keinen Rückhalt in der politischen Klasse der Toskana. So konnte schließlich auch jener paradoxe Kompromiss in der Verfassung zustande kommen, demzufolge die katholische Religion die Religion des Staates sei und trotzdem alle Bürger unabhängig von ihrer Religion vor dem Gesetz gleich seien.

Trotz dieses Widerspruchs hatten die Juden der Toskana mit der Verfassung vom Februar 1848 ihre rechtliche und politische Gleichstellung erlangt, während die Juden in Preußen mit dem neuen Gesetz vom Juli 1847 weiterhin zahlreichen Diskriminierungen und Behinderungen unterworfen waren.¹

Den Unterschied in der Situation der jüdischen Bevölkerung haben jüdische Zeitgenossen aufmerksam registriert. Signifikant war auch die Reaktion, mit der die Juden in beiden Ländern auf die neue Situation reagierten. Während die toskanischen Juden in Freudenfesten die neue Verfassung feierten, stellten die Wortführer der preußischen Juden ernüchert fest, mit dem Gesetz vom Juli 1847 sei lediglich die Richtung, in der weiterhin zu gehen sei, angedeutet.

8. 1848/1849: Politisches Engagement und neue Judenfeindschaft

„Italien soll leben“ schrieb Leopold Zunz am 13. Februar 1848 an seinen Freund Philipp Ehrenberg (1811–1882), als er vom Aufstand in Palermo und der Zusage des Königs von Neapel und Sizilien, eine Verfassung zu erlassen, erfahren hatte. Hoffnungsvoll blicke er, so Zunz weiter, auf den

¹ M. Richarz, *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe*, S. 164ff.; B. Strenge, *Juden im preußischen Justizdienst*, S. 79-122.

Augenblick, in dem in Rom, in der Toskana und in England die Juden emanzipiert sein würden. Für die Toskana war dieser Moment zwei Tage später gekommen, als Leopold II. eine Verfassung erlassen, das Großherzogtum in eine konstitutionelle Monarchie umgewandelt und die Juden vor dem Gesetz gleichgestellt hatte. Anfang des folgenden Monats schrieb Zunz euphorisch: „Das Prinzip der Freiheit und Gleichheit geht vorwärts: London, Toscana, Frankreich“.¹ Vor allem die erneute Revolution in letzterem hatte jüdische Zeitgenossen bewegt. Mit welcher messianischen Begeisterung sie mitunter die Entwicklung in Paris aufnahmen,² zeigt auch der Briefwechsel von Auguste Auerbach (geb. 1823) mit ihrem Verlobten Moritz Steinschneider (1816–1907). „Mein lieber guter Moritz! Zuerst eine herzliche Umarmung im Namen der Februar-Revolution!“ Mit diesen Worten eröffnete sie am 9. März 1848 ihren Brief. Wenige Tage zuvor hatte Steinschneider ihr geschrieben, „daß an der Spitze der provisorischen Regierung der bereits eingeweihten Republik 2 Juden“ stünden. Auguste Auerbach kommentierte „diese vorurteilsfreie Probe der Fraternité“ als „ein erquickliches Zeichen des erleuchteten Menschengesistes“.³

Seit die Informationen über die Februarrevolution in Berlin und Königsberg eintrafen, füllten sich die Treffpunkte der Liberalen mit neuer politischer Bewegung.⁴ In Berlin war es vor allem das von dem konvertierten Juden Gustav Julius (1810–1851) gegründete Lesekabinett *Zeitungs-halle*, das zum wichtigsten Treffpunkt wurde,⁵ und in Königsberg entwickelte sich die *Städtische Ressource* zum Zentrum der politischen Opposition. Diese hatte die von Johann Jacoby mitformulierte Adresse für Pressefreiheit und die Wahl eines deutschen Parlamentes an den König Friedrich Wilhelm IV. gerichtet.⁶ Ähnliche Petitionen zirkulierten auch in Berlin, wo sich ‚In den Zelten‘ im Tiergarten, unweit des Brandenburger Tores, ein neuer Versammlungsort gebildet hatte. Seit Anfang März kamen hier abends regelmäßig oppositionelle Bürger zusammen. Zu den Rednern, die bei diesen Treffen auftraten, gehörten der jüdische Publizist und Staatsrechtler Heinrich Bernhard Oppenheim (1819–1880)⁷ und der 1822 gebo-

¹ L. Zunz, *Jude – Deutscher – Europäer*, S. 258-161.

² S. dazu v. a. den Abschnitt: *Messianische Schwärmer und Revolutionäre wider Willen*, in: J. Toury, *Die Politischen Orientierungen*, S. 68-85.

³ M. Steinschneider, *Briefwechsel mit seiner Verlobten*, S. 267f.

⁴ A. Wolff, *Berliner Revolutionschronik (1851–1854)*, Bd. 1, S. 5-10.

⁵ R. Hachtmann, *Berlin 1848*, S. 121; s. a. Ders., *Berliner Juden und die Revolution von 1848*, in: Rürup, *Jüdische Geschichte in Berlin. Essays*, S. 53-84; über Gustav Julius: *Ebd.*, S. 78.

⁶ E. Silberner, *Johann Jacoby*, S. 174.

⁷ R. Hachtmann, *Berlin 1848*, S. 957; M. Richarz, *Der Eintritt*, S. 217.

rene jüdische Handlungsdiener und Buchhalter Robert Ottensoser, der auch im Berliner Handwerkerverein aktiv war.¹

An demselben 13. März, an dem in Königsberg unter dem Vorsitz des jüdischen Arztes Raphael Kosch eine erneute Versammlung der *Städtischen Ressource* stattgefunden hatte, in deren Anschluss das Militär gegen die Demonstranten vorgegangen war,² kam es auch in Berlin zu ersten blutigen Auseinandersetzungen. Nach einer von 10.000, anderen Augenzeugen zufolge von 20.000 oder gar 30.000, Teilnehmern besuchten Versammlung im Tiergarten ging das Militär mit Gewalt gegen die in die Stadt Zurückkehrenden vor.³

Am Morgen des 18. März kam eine Versammlung von oppositionellen Bürgern zusammen, die die gleichzeitig tagenden Stadtverordneten zu einem Demonstrationszug zum Schloss aufforderte und den Rücktritt der Regierung verlangte. Der Deputation dieser Versammlung gehörten unter anderen der jüdische Buchhändler Levin Kallmann Weyl (1815–1851) und A. Friedländer als Vertreter des Berliner Arbeitervereins an.⁴ Nachdem sich Friedrich Wilhelm IV. gezwungen sah, den politischen Forderungen nachzukommen, ein neues Pressegesetz erlassen und den Landtag einberufen hatte, und nachdem bekannt geworden war, dass er auch die Regierung entlassen, eine Bürgerwehr einrichten und das Militär zurückziehen wolle, versammelte sich vor dem Schloss in Berlin eine große Menschenmenge, um dem König für die politischen Zugeständnisse zu danken. Die Zustimmung und die Freude, mit der die Versammelten die „herrlichen Errungenschaften“ feierten, schlug jedoch rapide um, als Schüsse fielen und das Militär versuchte, den Schlossplatz zu räumen. Es begann ein Straßen- und Häuserkampf, in dem sich empörte und erregte Demonstranten mit dem Bau von Barrikaden gegen das preußische Militär verteidigten, bis sich die Truppen zurückziehen und Berlin verlassen mussten. Zu den Straßenkämpfern gehörte eine große Zahl von Juden. Moritz Steinschneider und Leopold Zunz sollen ebenso am Bau von Barrikaden beteiligt gewesen sein wie der Journalist und Schriftsteller Aaron Bernstein (1812–1884),⁵ ferner Robert Ottensoser⁶ und der noch jugendliche Alexander Goldmann (1830–1848).⁷ Am 19. März waren mehr als 270 tote Zivilisten zu beklagen, unter ihnen etwa zehn Juden, angesichts des jüdischen Bevölkerungsteils von

¹ Ebd., S. 957f.

² E. Silberner, Johann Jacoby, S. 175.

³ R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 137-139.

⁴ K. L. v. Prittwitz, Berlin 1848. Das Erinnerungswerk, S. 122.

⁵ J. H. Schoeps, Jüdische Emanzipation und bürgerliche Revolution, S. 47-52.

⁶ R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 957f.

⁷ E. Lindner, Patriotismus, S. 237.

etwa 2 Prozent ein überdurchschnittlich hoher Anteil.¹ Zu ihnen gehörten die Handlungsdiener Berthold Simon und Moritz Kohn, der Buchdrucker Magnus Bernstein, ein Sekretär namens Blumenthal, die beiden Brüder und Tischlergesellen Freund und die Arbeitsfrau Helene Rosenfeld. Die Aufmerksamkeit der jüdischen Öffentlichkeit hatte vor allem der Tod des Philosophiestudenten Levin Weiss erregt.²

Als die Toten am folgenden Tag auf Wagen vor das Schloss gefahren wurden, musste sich der König vor ihnen verneigen. Die Regierung wurde entlassen und eine Bürgerwehr zugebilligt. Am 21. März zog Friedrich Wilhelm IV. mit schwarz-rot-goldener Binde durch Berlin, bekannte sich zur deutschen Einheit, kündigte eine Verfassung an und versprach, die Freiheit zu garantieren. Als die Nachrichten von den Berliner Märzereignissen an diesem Tag in Königsberg eintrafen, wurde auch dort eine Bürgergarde gewährt. Wiederum gehörte Johann Jacoby zu denjenigen, die sich dafür eingesetzt hatten.³

Nicht alle Juden von Berlin und Königsberg aber gerieten angesichts der politischen Entwicklung in einen solchen Freudentaumel wie Moritz Steinschneider, der am 20. März seiner Verlobten schrieb, „von ‚Jud‘ und ‚Christ‘ ist gottlob nicht mehr die Rede. In 4 Wochen müssen Preußens Juden emancipiert sein, denn das Volk emancipiert sie bereits“.⁴ Moritz Veit bekundete am selben Tag vor den Stadtverordneten seine Furcht vor den unruhigen Volksmassen.⁵ Andere jüdische Zeitgenossen beließen es nicht bei bloßer Sorge, sondern bekundeten ihre Loyalität zur Hohenzollerndynastie damit, dass sie dem Kronprinzen Wilhelm, der sich in besonderer Weise den Zorn der liberalen Opposition zugezogen hatte, zur Flucht nach England verhalfen.⁶ So bot der jüdische Seidenwarenfabrikant Julius Wolf Meyer diesem seine Kutsche an, um nach Potsdam zu entkommen, und der jüdische Bankier Moritz Cohn aus Dessau finanzierte die Flucht Wilhelms nach England.⁷

¹ Über die Schwierigkeit, genaue Zahlen zu ermitteln ist vielfach geschrieben worden; vgl. J. Toury, *Die politischen Orientierungen*, S. 55f.; A. Kober, *Jews in the Revolution of 1848*, in: *JSS* 10 (1948), S. 135-164, sprach ohne Quellenangabe von etwa 20 getöteten Juden; ebd. S. 140. Hachtmann geht von einer Zahl von 10 bis 16 aus; Ders., *Berlin 1848*, S. 525; Ders., *Berliner Juden und die Revolution von 1848*, S. 58f.; vgl. J. H. Schoeps, *Emanzipation und Revolution*, S. 52f.; E. Lindner, *Patriotismus deutscher Juden*, S. 235.

² J. Toury, *Die politischen Orientierungen*, S. 55.

³ E. Silberner, *Johann Jacoby*, S. 177.

⁴ M. Steinschneider, *Briefwechsel*, S. 273.

⁵ K. L. v. Prittwitz, *Berlin 1848*, S. 365.

⁶ W. Bußmann, *Zwischen Preußen und Deutschland*, S. 262f.

⁷ J. Toury, *Die politischen Orientierungen*, S. 57. Als weiteres Beispiel für eine „loyalistische Tat“ eines Juden erwähnt Toury den jüdischen Soldat M. J. Marcus, der sich im

Am 22. März wurden die Toten im Friedrichshain beigesetzt. Auf der Beerdigungsfeier verbrüderten sich Juden und Christen.¹ Mitglied des *Comités für die Bestattung unserer Todten*, das die Zeremonie vorbereitete, war Moritz Veit.² Die Särge wurden in der Neuen Kirche am Gendarmenmarkt aufgebahrt und neben einem evangelischen und einem katholischen Geistlichen hielt der Rabbiner Michael Sachs (1808–1864) eine Ansprache und betonte „die Macht einer Idee, die Gluth und Begeisterung,“ die die Bürger bewegt habe. Für die „würdigsten Ziele“ hätten sie gerungen und alle „Dämme und Scheidewände“, die sonst „den Menschen vom Menschen“ getrennt habe, seien niedergerissen worden.³ An dem anschließenden Trauerzug zum Friedrichshain nahmen an die 20.000 Menschen teil, unter ihnen eine Formation von Italienern mit italienischer Trikolore. Schon am Morgen hatte der Rabbiner Samuel Holdheim (1806–1860) in der Synagoge der Reformgemeinde den Patriotismus der Toten gewürdigt. Sie seien für die „große, heilige Sache der Freiheit, für die Auferstehung und Wiedergeburt des Vaterlandes“ gefallen.⁴

Wenige Tage nach der Beisetzung der ‚Märzgefallenen‘ starben auch der am Barrikadenbau beteiligte Alexander Goldmann sowie Simon Barthold (1827–1848), der von einem Fenster aus den Kampf beobachtet hatte und dabei angeschossen worden war, an ihren Verletzungen. Sie wurden am 26. März auf dem jüdischen Friedhof an der Schönhauser Allee beigesetzt. Die Grabrede hielt wiederum der Rabbiner Michael Sachs, anschließend wandte sich Leopold Zunz an die Hinterbliebenen. Berlin und Deutschland trauere, so Zunz in seiner auch als Flugblatt vertrieben Ansprache, um die „edlen Toten“, die für Freiheit, Gerechtigkeit, Toleranz und den nationalen Willen zur Einigkeit gekämpft hätten.⁵

Sowohl in Preußen als auch in der Toskana war die emotional aufgeladene Idee der Nation zum zentralen handlungsleitenden Motiv der libera-

Oktober 1848 „durch die Festnahme eines Ordnungsstörers“ ausgezeichnet habe. In der AZJ Nr. 5 vom 2. Februar 1900, auf die Toury sich bezieht, heißt es jedoch lediglich, Marcus sei am 16. Oktober 1848 dadurch hervorgetreten, dass er „auf dem Köpenicker Feld die Festnahme eines Gefangenen unter Aufbietung seiner vollen Kräfte bewirkt“ habe. Das Datum ist insofern interessant, als es am 16. Oktober in Berlin zu blutigen Tumulten zwischen Arbeitern und der Bürgerwehr gekommen war.

¹ M. Hettling, *Das Begräbnis der Märzgefallenen*, in: Ders./Nolte, *Bürgerliche Feste*, S. 95-123, S. 106.

² A. Wolff, *Berliner Revolutionschronik*. Bd. 1, S. 315.

³ ZfB, *Sammlung 1848*, Mappe 1: Segens-Spruch des Rabbiners Michael Sachs; abgedruckt in: A. Wolff, *Berliner Revolutionschronik*, Bd. 1, S. 321.

⁴ Nach E. Lindner, *Patriotismus*, S. 236.

⁵ L. Zunz, *Den Hinterbliebenen der Märzhelden* (1848); Abgedruckt in: *Der Orient* Nr. 20 vom 13. Mai 1848; Faksimile des Titelblattes des Sonderdruckes in: J. H. Schoeps, *Emanzipation und Revolution*, S. 57; vgl. E. Lindner, *Patriotismus*, S. 237.

len Opposition geworden. Während sich der Kampf in Berlin in erster Linie gegen das preußische Militär richtete, zielte die politische Unzufriedenheit in der Toskana vor allem gegen Österreich. In dem im April 1848 eröffneten patriotischen Krieg für die italienische Unabhängigkeit bot sich ein neues Feld gemeinsamer Praxis von Christen und Juden. Aufgrund des innenpolitischen Drucks sah sich Leopold II. am 21. März 1848 genötigt zu erklären, die „Stunde der italienischen Erhebung“ sei gekommen. Er rief die Bevölkerung der Toskana auf, sich dem italienischen Unabhängigkeitskrieg anzuschließen und für die Freiheit Italiens zu kämpfen.¹ Diese Proklamation stieß in der toskanischen Öffentlichkeit auf breite Resonanz. Etwa dreitausend Freiwillige meldeten sich,² unter ihnen eine Reihe von Juden wie der Maler Felice Provenzal,³ Emanuele Abudaram, Giuliano Guastalla, Abramo Montalcino⁴ und Samuele Finzi.⁵ Zu den Freikorps, die sich an der Universität Pisa bildeten, gehörte auch der aus Piemont stammende Isacco Artom (1829–1900), der in den folgenden Jahrzehnten zu einer zentralen Figur des Risorgimento werden sollte. Am 3. April 1848 zogen die Freiwilligenverbände zusammen mit nahezu 4000 Soldaten des Großherzogs in den Krieg.⁶

Im selben Monat bildete sich in Florenz ein Verein, der Spenden zur Unterstützung dieses „heiligen und von Gott gewollten Krieges“ sammelte, zu dessen Gründungsmitgliedern Emanuele Basevi und der Florentiner Bankier Paolo Lampronti gehörten.⁷ Im Juni trugen sich erneut zahlreiche Juden in die öffentlich ausliegenden Unterschriftenlisten ein, um den Unabhängigkeitskrieg zu unterstützen.⁸ Auch der jüdische Bankier Laudadio Della Ripa,⁹ oder der bereits sechzigjährige jüdische Kupferstecher Samuele Jesi (1788–1853) teilten die nationalen Emotionen mit politisch moderaten Intellektuellen wie Gian Pietro Vieusseux und Pietro Thouar. Sie gehörten einer Kommission an, die in der von Thouar redigierten Zeitung

¹ A. Zobi, *Storia civile*, Bd. 5, S. 483ff. Über die Kriegsbegeisterung vgl. C. Tacke, *Feste der Revolution in Deutschland und Italien*, S. 1059f., s. a. J. H. Smith, *The Tuscan Moderate Liberals*, S. 47.

² A. Zobi, *Storia civile*, Bd. 5, S. 522; s. a. F. Pesendorfer, *Zwischen Ticolore und Doppeladler*, S. 249.

³ F. Ferrero, *I livornesi a Curtatone e Montanara*, in: *Bollettino storico Livornese* 1951, S. 186-190.

⁴ B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo*, S. 844, in: *RMI* 50 (1984); S. Foà, *Gli ebrei nel Risorgimento*, S. 50f.

⁵ ASCF, *Lettere, avvisi, prospetti*, aprile 1849, filza 60.

⁶ A. Zobi, *Storia civile*, Bd. 5, S. 522.

⁷ ASCF, *Deliberazioni del Magistrato e Consiglio*, filza 48, aff. 311.

⁸ *Ebd.*, filza 48, fasc. 10.

⁹ Laudadio Della Ripa gab im folgenden Jahr auch der Republik Venedig einen Kredit: F. Aghib Levi D'Ancona, *La giovinezza dei fratelli D'Ancona*, S. 59.

Catechismo politico. Giornaletto pei Popolani einen Aufruf *Carità Nazionale* zur finanziellen Unterstützung von Venedig erließ.¹

Als die toskanischen Soldaten im April 1848 in den Krieg zogen, konnten sich Juden zwar den Freiwilligenverbänden anschließen, im Heer des Großherzogs aber durften sie nicht dienen. Und dies, obwohl die Militärbehörden im Mai 1820 der jüdischen Gemeinde bestätigt hatten, dass die Aushebung für alle Bürger des Großherzogtums gleich sei und Juden hiervon keine Ausnahme machen würden.² 1826 hatte Leopold II. eine neue Verordnung erlassen, derzufolge die jüdischen Rekruten zwar erfasst, aber nicht persönlich eingezogen werden sollten, sondern eine Ersatzzahlung zu leisten hätten.³ Nachdem jedoch Juden zur Bürgergarde zugelassen worden waren, reagierten sie empört darauf, dass ihnen die Aufnahme in das Heer weiterhin verweigert werde. Am 3. Januar 1848 beschwerten sich darüber Guglielmo Pacifici und Isache Procaccia beim Vorstand der jüdischen Gemeinde.⁴ Im November 1848 forderten die Behörden die jüdische Gemeinde auf, für die nichteingezogenen Rekruten Ersatzzahlungen zu leisten.⁵ Beniamino Consolo, Sekretär der jüdischen Gemeinde von Florenz, beschwerte sich daraufhin über den Ausschluss vom Militärdienst. Den Juden sei damit die Möglichkeit genommen, ihren öffentlichen Pflichten nachzukommen und ihr Vaterland zu verteidigen. Zugleich wies er auf die große Zahl von Freiwilligen aus den vornehmsten jüdischen Familien hin, die dem Aufruf des Großherzogs gefolgt seien, um am italienischen Unabhängigkeitskrieg teilzunehmen.⁶ Wie sehr die Juden von Florenz und Livorno sich mit dem populären, in weiten Teilen der toskanischen Bevölkerung verehrten, in der politischen Klasse der Toskana aber auch mit Zwiespalt⁷ betrachteten ‚Heroen‘ des italienischen Unabhängigkeitskampfes Giuseppe Garibaldi identifizierten, zeigt das Engagement Cesare Della Ripas, der die Initiative, Garibaldi ein Ehrensword zu überreichen, angeregt hatte.⁸

¹ *Catechismo politico* N° 49/50, 7-13 ottobre 1848.

² ACIF, D. 7. Emancipazione, Servizio militare, busta 1.

³ *Bandi e ordini dal 1 gennaio a tutto dicembre 1826*, N° L, Notificazione, 8 agosto 1826; s. dazu auch den Kommentar von I. Rignano, *Sulla attuale posizione* (1847), S. 33, 43.

⁴ ACIF, D. 7. Emancipazione, Servizio militare, busta 6.

⁵ Ebd.; s. a. ASCF, *Deliberazioni del Magistrato e Consiglio*, filza 218.

⁶ ACIF, D. 7. Emancipazione, Servizio militare, busta 6.

⁷ F. Pesendorfer, *Zwischen Trikolore und Doppeladler*, S. 271f.

⁸ *Rivista Indipendente*, N° 123, 28 ottobre 1848; vgl. F. Pesendorfer, *Zwischen Trikolore und Doppeladler*, S. 271f. Über Garibaldis politische Praxis 1848/49 s. a. die dreibändige Darstellung des 1863 in Berlin geborenen jüdischen Historikers Ermanno alias Hermann Loevinson: *Ders., Giuseppe Garibaldi (1902–1907)*. Loevinson war seit 1898 im Archiv von Rom tätig, ist daraufhin zum Direktor der königlichen Archive von Parma und Bologna ernannt worden. Im Oktober 1943 wurde er in Rom verhaftet, nach Auschwitz deportiert und dort erschossen. L. Piciotto Fargion, *Il libro della memoria*, S. 394.

In ähnlicher Weise ergriffen auch preußische Juden die Gelegenheit, ihr nationales Engagement unter Beweis zu stellen, indem sie sich zahlreich als Freiwillige im Krieg gegen Dänemark meldeten¹. Nachdem der dänische König Friedrich VII. (1808–1863) im März 1848 versucht hat, Schleswig zu annektieren, rief die provisorische Regierung in Kiel die Hilfe des Deutschen Bundes an. Das vor allem aus preußischen Truppen unter General Friedrich von Wrangel (1784–1877) bestehende Bundesheer drang darauf bis Jütland vor. Zahlreiche Juden hatten sich für diesen Krieg als Freiwillige gemeldet. Preußen aber schloss einen Waffenstillstand und zog seine Truppen zurück. Im April des folgenden Jahres brach der Konflikt erneut aus. Zu den Berliner Freischaren, die sich wiederum gebildet hatten, gehörte der Handlungsdieners und Buchhalter Robert Ottensoser.² Als Maniko wurde in der erregten öffentlichen Debatte über die Schleswig-Holstein-Frage angesehen, dass Preußen und dem Deutschen Bund keine Kriegsflotte zur Verfügung stand. In Berlin formierte sich daher im August 1848 ein Frauenverein, der Spenden für den Bau von Kriegsschiffen sammelte. Zu den Aktivistinnen dieses Vereins gehörten die Jüdinnen Fanny Herz und Ida Rosenhain, und die Sammlung der Spenden wurde über die Bank von Alexander Mendelssohn abgewickelt.³

Der Waffenstillstand wurde in der deutschen Öffentlichkeit als Verletzung der „nationalen Ehre“ und als „Verrat“ am Vaterland scharf kritisiert. Er wühlte in Preußen im selben Maße die nationalen Emotionen auf,⁴ wie sie in der Toskana durch den Krieg gegen Österreich mobilisiert worden waren.

Nach dem Rückzug Preußens aus Schleswig und nach den Beerdigungsfeierlichkeiten der Märzgefallenen veränderte sich der Prozess der Politisierung.⁵ Nach ihren unterschiedlichen politischen Überzeugungen formierten sich innerhalb der Opposition verschiedene Klubs, Vorformen politischer Parteien, an denen jeweils auch Juden beteiligt waren. Am 23. März bildete sich als Forum der demokratischen Opposition Berlins der

¹ E. Lindner, *Patriotismus deutscher Juden*, S. 256. Orthodoxe Kreise hielten sich hingegen in diesem Konflikt zurück, die Zeitschrift *Der Treue Zionswächter* etwa hat den Tod „zu vieler“ Juden beklagt; nach J. Toury, *Die politischen Orientierungen*, S. 86. Toury macht auch auf die Kritik eines Hamburger Juden am Schleswig-Holstein Krieg aufmerksam, der an die Rechtsgleichheit der Juden in Dänemark erinnerte, während der Anschluss Schlesiws an Deutschland nicht die Gleichberechtigung der dortigen Juden garantiere. Zum Krieg gegen Dänemark s. a. die Erinnerungen von Lövinson, nach M. Gehardt, *Familiengedächtnis*, S. 100.

² R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 957f.

³ E. Lindner, *Patriotismus deutscher Juden*, S. 257f, 398.

⁴ T. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800–1866*, S. 625.

⁵ R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 272–288.

Politische Klub.¹ Zu den führenden Mitgliedern dieses demokratischen Klubs gehörten die bereits Anfang März als Redner *In den Zelten* hervorgetretenen Juden Heinrich Bernhard Oppenheim und Robert Ottensoser, sowie der Buchhändler Levin Kallmann Weyl. Darüber hinaus waren in ihm der jüdische Privatdozent Robert Remak (1815–1865)² und der Arzt und Besitzer einer Mineralbrunnen-Gesellschaft, Moritz Lövinson (1820–1887),³ aktiv. Aus dem *Demokratischen Klub* ging im Juli 1848 der radikalere *Republikanische Klub* hervor. Einer der Mitbegründer war wiederum Heinrich Bernhard Oppenheim. Neben dem demokratisch orientierten *Politischen Klub* stand der gemäßigt liberale *Konstitutionelle Klub*, der ebenfalls zahlreiche jüdische Mitglieder aufwies, unter ihnen den Arzt Adolf Löwenstein (1811–1882)⁴ und den Leiter der Jost'schen Schule in Berlin und Mitbegründer der jüdischen Reformgemeinde, Sigismund Stern,⁵ der 1850 eine Darstellung der politischen Entwicklung von 1848 und 1849 vorlegen sollte.⁶

In Königsberg kam es gleichfalls zu einer entsprechenden Fraktionsbildung innerhalb der Opposition, und auch in der ostpreußischen Metropole nahmen jüdische Aktivisten an den verschiedenen politischen Strömungen teil. Führendes Mitglied des *Demokratischen Klubs* war hier der Arzt und Schriftsteller Ferdinand Falkson, im *Konstitutionellen Klub* trat vor allem Raphael Kosch, ebenfalls Arzt, hervor.⁷

Aber nicht nur an den Aktivitäten der Klubs nahmen Juden gleichberechtigten Anteil, politisch tätig wurden sie auch als Journalisten sowie als Verleger und Herausgeber von Zeitungen und Zeitschriften.⁸ Heinrich Bernhard Oppenheim gab die demokratische Zeitung *Die Reform. Politische Zeitung* heraus, Louis Heilberg arbeitete an der von dem konvertierten Juden Gustav Julius herausgegebenen *Berliner Zeitungshalle*,⁹ Aaron Bernstein gab 1848 die demokratische *Urwähler-Zeitung. Organ für Jedermann aus dem Volke* heraus, aus der später die *Volkszeitung* hervorging;¹⁰ Carl Weyl edierte die *Konstitutionelle Zeitung*,¹ und J. Horwitz gab

¹ Ebd., S. 272, 274.

² Ebd., S. 960.

³ Ebd., S. 953.

⁴ Ebd., S. 953.

⁵ Ebd., S. 965.

⁶ S. Stern, *Die Geschichte des deutschen Volkes 1848/9*, (1850).

⁷ F. Gause, *Geschichte der Stadt Königsberg*, Bd. 2, S. 537.

⁸ Zur Presse von 1848 s. M. Henkel, R. Taubert, *Die deutsche Presse. 1848–1850*; dort auch weitere Angaben zu den hier genannten Zeitungen. Zur journalistischen Tätigkeit von Juden 1848/49 vgl. J. Toury, *Die politischen Orientierungen*, S. 58; P. Pulzer, *Jews and Nation-Building in Germany*, in: *LBIYB* 41 (1996), S. 202.

⁹ J. Toury, *Die politischen Orientierungen*, S. 58.

¹⁰ J. H. Schoeps, *Emanzipation und Revolution*, S. 80-102.

die *Preußische Parlaments-Zeitung* heraus.² 1848 begründete Bernhard Wolff (1811–1879) seine Presseagentur *Telegraphisches Korrespondenzbüro* und im selben Jahr gab er die *National-Zeitung* heraus, an welcher der später getaufte David Kalisch (1820–1871) mitarbeitete.³

Auch wenn Juden in den liberalen und demokratischen Vereinen und ihren Medien integriert waren und gleichberechtigt an der politischen Bewegung teilhatten, mussten sie doch mit antijüdischen Vorurteilen und judenfeindlichen Übergriffen rechnen. Wie prekär die Lage der jüdischen Bevölkerung war, hatte vor allem die Entwicklung im Elsass deutlich werden lassen, wo es unmittelbar nach dem Ausbruch der Revolution zu massiven gewalttätigen Ausschreitungen gegen die jüdische Bevölkerung gekommen war.⁴

Auch die Zustimmung, welche die Juden Livornos von christlicher Seite während des Verbrüderungsfestes im September 1847 und bei der Unterschriftensammlung für die Emanzipation erfahren hatten, war keineswegs einhellig. In einem Polizeibericht aus demselben Monat heißt es, dass in der Stadt gegenwärtig die Emanzipation der Juden viel diskutiert werde. Die politischen Kreise seien in dieser Frage jedoch gespalten, es schein sogar, wie der Referent weiter schreibt, eine negative Einstellung vorzuherrschen. Erwähnt wurden auch gewalttätige und tätliche Auseinandersetzungen, so ein Fall, in dessen Verlauf sich ein Jude gegen die Anfeindungen zur Wehr gesetzt und einem Christen ins Gesicht gespuckt haben soll. Katholische Bürger von Livorno bereiteten eine Unterschriftenkampagne gegen die Emanzipation vor, und vor allem die Unterschichten des Viertels ‚Venezia‘, so der Polizeibericht, seien gegen die Juden eingestellt, obwohl sie erst kürzlich die Fahne der Verbrüderung empfangen hätten.⁵ Wie die Gedichte des livornesischen Schriftstellers und Freiwilligen im Unabhängigkeitskrieg gegen Österreich Giovanni Guarducci (1813–1864) zeigen, war Judenfeindschaft auch in den politischen Kreisen der Hafenstadt virulent. Die Freiheit Italiens und die Schmähung der Juden waren nahezu die

¹ M. Henkel, R. Taubert, *Die deutsche Presse*, S. 235; anderen Angaben zufolge Karl Weill geschrieben; so J. Toury, *Die politischen Orientierungen*, S. 58.

² M. Henkel, R. Taubert, *Die deutsche Presse*, S. 249.

³ Ebd., S. 244. Kalisch wiederum war zusammen mit dem in jungen Jahren getauften Rudolf Löwenstein (1819–1891) in der Redaktion der satirischen Zeitschrift ‚Kladderatsch‘ tätig; Ebd. S. 242.

⁴ M. Gailus, *Anti Jewish Emotions and Violence*, in: Bergmann/Hoffmann/Smith, *Exclusionary Violence*, S. 43-65; D. Gerson, *Die Ausschreitungen gegen die Juden im Elsaß 1848*, in: BLBI 87 (1990), S. 29-44.

⁵ ASF, Presidenza del Buongoverno, Archivio segreto (1814-1848), filza 432.

einzigsten Motive in Guarduccis Gedichten, die posthum gesammelt und publiziert wurden.¹

Wie schnell die Zustimmung zur Emanzipation in antijüdische Ausschreitungen umschlagen konnte, sollte im April 1848 die jüdische Gemeinde Roms erfahren, eine Entwicklung, die auch von jüdischen Zeitgenossen in Preußen aufmerksam verfolgt wurde.² Nur wenige Tage nachdem christliche Bewohner Roms unter Anführung des legendären Ciceruachio mit Begeisterung die Tore des Ghettos aufgebrochen und die Befreiung der Juden gefeiert hatten, drang eine Menge in das jüdische Viertel ein, demolierte zahlreiche Häuser und drohte Juden zu ermorden.³ Ähnliche Erfahrungen mussten auch die Juden von Acqui, einem kleinen Ort in Piemont, machen, wo der Proklamation der Emanzipation durch den König Carlo Alberto Tage exzessiver antijüdischer Gewalt folgten.⁴

Ende des Jahres 1847 hatte sich gezeigt, wie explosiv die politische Lage in Livorno war. Im Mittelpunkt der Ereignisse stand die Frage von Waffen für die Guardia Civica. Angehörige der Unterschichten, die schon im September ihre Aufnahme in die Bürgergarde gefordert hatten,⁵ wohnten am 27. Dezember einer Musikaufführung der Militärkapelle bei und skandierten, sie wollten Waffen und keine Musik.⁶ Desgleichen kam vor dem Haus des Gouverneurs von Livorno eine Menge zusammen und verlangte nach Waffen.⁷ Wenige Tage später forderte ein Flugblatt die allgemeine Bewaffnung, bezichtigte die politische Führung des Verrats und beschwor die Bevölkerung von Livorno, das Vaterland sei in Gefahr. Die am folgenden Tag, dem 6. Januar 1848, im Viertel Venezia ausgebrochenen Tumulte konnten nur mit Hilfe der Guardia Civica beigelegt werden.⁸

Wie die Parole „Geschwätz schafft kein Mehl“, die in jenen Tagen immer wieder zu vernehmen war, deutlich macht, richtete sich der Protest der Unterschichten gegen die Nahrungsnot und die Teuerung.⁹ Die Dynamik der Entwicklung in der Toskana wurde jedoch weniger von sozialen Pro-

¹ E. Toaff, Giovanni Guarducci: un poeta livornese antisemita, in: RMI 36.2 (1970), S. 453-463. G. Guarducci, *Raccolta delle Poesie* (1876). Ohne Jahresangabe ist eine weitere Sammlung von Gedichten mit einem antisemitischen Titelblatt erschienen: *Poesie in gergo ebraico-livornese di Giovanni Guarducci garibaldino*.

² S. dazu die Berichterstattung in der AZJ Nr. 22 vom 22. Mai 1848; Nr. 48 vom 20. November 1848; s. a. Der Orient Nr. 21 vom 20. Mai 1848; Nr. 47 vom 18. November 1848.

³ P. Rieger, H. Vogelstein, *Geschichte der Juden in Rom* (1895/96), Bd. 2, S. 373f.

⁴ S. Foa, *Il '48 e gli ebrei d'Acqui*, in: *Il Vessillo Israelitico* 61 (1913), S. 243-251.

⁵ ASF, Buongoverno, segreto (1814-1848), filza 432.

⁶ *Collezione di documenti* (1853), S.73f.

⁷ A. Zobi, *Storia civile*, Bd. 5, S. 287.

⁸ Ebd., Bd. 5, S. 291ff.

⁹ *Corriere Livornese*, 28 dic. 1847.

testen geprägt als vielmehr von den nationalen Emotionen, die nicht zuletzt von den anfänglichen Erfolgen der Aufstandsbewegungen in Mailand und in Venedig im März 1848 verstärkt wurden.¹

Aber auch in verschiedenen Regionen vor allem im Südwesten Deutschlands wurden Juden von Teilen der örtlichen Bevölkerung tätlich angegriffen.² Über die Bedrohlichkeit dieser Lage sahen die jüdischen Patrioten Berlins jedoch leichtfertig hinweg. „Die Pöbelstürme gegen Juden in einzelnen Gegenden werden spurlos wie anderer Unfug vorübergehen“, schrieb Leopold Zunz Mitte März in einem Brief,³ und noch Anfang April maß er den „Häkeleien mit und gegen Juden“ keine Bedeutung bei. „Unser Sache“ habe „in dem civilisierten Europa entschieden gesiegt“ und mit dieser Überzeugung wolle er den „nächsten Pessach die Erlösung feiern“.⁴ Auch Moritz Steinschneider war davon überzeugt, dass der „Berliner Pöbel“ in diesen Tagen „einen gewaltigen Culturfortschritt“ gemacht habe. Seine Verlobte Auguste Auerbach berichtete ihm hingegen von dem Religionshass, den sie in Prag erfahren habe. Sie befürchtete, dass den Juden in Böhmen „nichts Gutes“ blühe und dass sie weiter als „Parias“ würden leben müssen.⁵

Schon Anfang April aber konnten die Berliner Juden erfahren, wie stark die Aversionen der Unterschichten gegen sie auch in der preußischen Metropole waren, als eine „tumultierende Menge“ von Arbeitslosen mit dem Ruf: „Nieder mit den Juden!“ durch die Straßen zog. Zu Plünderungen und tätlichen Übergriffen aber ist es nicht gekommen.⁶ Bedrohlich war ebenso die Situation vor dem Geschäft eines jüdischen Kleiderhändlers am selben Tag, als eine Gruppe von Handwerkern – Schneider, die als Heimarbeiter tätig waren – drohte, die Geschäfte der Juden zu plündern, wenn diese sie nicht augenblicklich schließen würden.⁷ Die angedrohten Ausschreitungen blieben zwar auch hier aus, dennoch war die Situation angespannt. In den folgenden Tagen fanden immer wieder kleinere Tumulte und Aufläufe statt, aus denen heraus jüdische Geschäfte, Kleiderläden und Möbelmagazine, bedroht wurden. Aus Furcht vor Plünderungen und gewalttätigen Übergriffen beendeten zahlreiche jüdische Geschäftsleute in diesen Tagen ihre Tätigkeit früher, und eine Reihe von jüdischen Pfandleihern der ärme-

¹ T. Kroll, *Die Revolte des Patriziats*, S. 272.

² R. Rürup, *Der Fortschritt und seine Grenzen*, in: Dowe/Haupt/Langewiesche, *Europa 1848*, S. 989f.; M. Gailus, *Anti-Jewish Emotions and Violence*, in: Bergmann/Hoffmann/Smith, *Exclusionary Violence*, S. 57f.

³ N. N. Glatzer, *Leopold Zunz*, S. 265.

⁴ Ebd., S. 273.

⁵ M. Steinschneider, *Briefwechsel*, S. 273f.

⁶ R. Hachtmann, *Berlin 1848*, S. 534.

⁷ M. Gailus, *Straße und Brot*, S. 132f.; R. Hachtmann, *Berlin 1848*, S. 534.

ren Stadtteile hielt für einige Tage ihre Läden geschlossen.¹ Wie brisant die Atmosphäre war, zeigte ein Vorfall vom 8. Juli, als eine Menge einen jüdischen kaufmännischen Angestellten beschuldigte, ein politisches Plakat abgerissen zu haben und ihn misshandelte. Vor allem ein Mehlhändler und zwei Droschkenkutscher sollen aggressiv gegen ihn vorgegangen sein und geschrien haben: „Das ist ein Jude, der muß todtgeschlagen werden“.² Vor offenen antijüdischen Ausschreitungen aber blieben die Juden Berlins verschont,³ und auch aus Königsberg sind keine gewalttätigen Übergriffe auf Juden im Jahr 1848 überliefert.

Wie in Preußen kam es auch in der Toskana zu einer Radikalisierung, und die Proteste nahmen gewalttätige Formen an. Unmittelbar gegen die jüdische Bevölkerung aber waren sie auch in Florenz und Livorno nicht gerichtet. Das Nationale war es, was die Intellektuellen und Bürger erregte. Die politischen Fronten im Großherzogtum wurden vor allem durch die Niederlagen der toskanischen Verbände im Krieg gegen Österreich bei Montanara und Curtatone am 29. Mai 1848 verschärft, und auch mit dem Sieg des österreichischen Heeres am 25. Juli 1848 bei Custoza über Piemont spitzten sich die innenpolitischen Konflikte in der Toskana weiter zu.⁴ Die politische Initiative ging immer stärker von den demokratischen Zirkeln und der von ihnen initiierten „Politik der Straße“ aus.⁵ Ein Teil des gemäßigten Flügels setzte die Regierung Cosimo Ridolfi (1794–1865) wegen ihrer zögerlichen Haltung im Krieg gegen Österreich unter Druck und verbündete sich mit den Demokraten, die ihrerseits ihre nationalen Hoffnungen mit sozialen Reformen zu verbinden suchten.⁶ Nach gewalttätigen Demonstrationen am 30. Juli 1848 in Florenz musste die Regierung zurücktreten.⁷ Auch wenn mit Emanuele Basevi⁸ und Salvatore De Benedetti⁹ Juden in den demokratischen Zirkeln aktiv waren, löste das politische Auftreten der Unterschichten, wie es an diesem Tag mit der Plünderung des

¹ Nach R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 535; A. Wolff, Revolutionschronik, Bd. 2, S. 115ff.

² Der Publicist Nr. 71 vom 19. August 1848; nach M. Gailus, Straße und Brot, S. 133.

³ S. Rohrbacher, Gewalt im Biedermeier, S. 215f.

⁴ T. Kroll, Die Revolte des Patriziats, S. 281.

⁵ Carla Ronchi, I democratici fiorentini, S. 135-169. Zum Begriff der ‚Politik der Straße‘ als „Element einer populären Revolutionskultur“ vgl. M. Gailus, Straße und Brot, S. 350-358; sowie Ders., Die Revolution von 1848, in: Dowe/Haupt/Langewiesche, Europa 1848, S. 1021-1043.

⁶ S. J. Woolf, La storia politica e sociale, in: Storia d'Italia 3, S. 406.

⁷ L. Passerini, Il quarantotto. Diario, S. 79; T. Kroll, Die Revolte des Patriziats, S. 281.

⁸ ASF, Segreteria di Gabinetto Appendice 24, Ins. 3.

⁹ Corriere Livornese N° 289, 25 gennaio 1849. Zu De Benedetti s. B. Di Porto, L'approdo al crogiuolo risorgimentale, in: RMI 50 (1984), S. 842.

Hauses von Bettino Ricasoli,¹ des Bürgermeisters von Florenz, deutlich geworden war, in der jüdischen Gemeinde schlimmste Befürchtungen aus.

Gino Capponi, der von antijüdischen Vorurteilen keineswegs frei war, wurde im August 1848 mit der Bildung einer Regierung beauftragt, konnte aber die divergierenden liberalen Fraktionen nicht einigen.² In Livorno stand ihm zudem eine starke Opposition gegenüber, die vom demokratischen Flügel der lokalen politischen Klasse ausging und ihren Rückhalt in der Bürgergarde hatte. Darüber hinaus wurden durch die religiöse und soziale Agitation des Pater Alessandro Gavazzi (1809–1899) auch die Unterschichten aktiviert.³ Da deren Aufstand vom 25. August 1848 in Livorno militärisch nicht unterdrückt werden konnte, ernannte die Regierung den livornesischen Demokraten Giuseppe Montanelli (1812–1862), der aufgrund seiner Verletzung in der Schlacht von Curtatone einen legendären Ruf hatte, zum Gouverneur von Livorno.⁴ In dieser Funktion ergriff Montanelli die Initiative zur Bildung einer italienischen Nationalversammlung, eine Forderung, die fortan im Mittelpunkt seiner Agitation stand.

In Deutschland wurde die Idee einer Nationalversammlung Anfang März 1848 auf einem Treffen liberaler und demokratischer Politiker debattiert. Neben vier weiteren jüdischen Delegierten, nahm Johann Jacoby als Königsberger Delegierter an diesem Treffen teil. Ende des Monats konstituierte sich in Frankfurt am Main ein Vorparlament zur Vorbereitung von Wahlen für eine deutsche Nationalversammlung, und auch in diesem Gremium waren Juden gleichberechtigte Mitglieder. Als am 18. Mai 1848 die erste deutsche Nationalversammlung in der Frankfurter Paulskirche zusammentrat, waren sechs jüdische Abgeordnete in ihr vertreten, unter ihnen Moritz Veit aus Berlin.⁵ Johann Jacoby hingegen ist es nicht gelungen ein Königsberger Mandat zu erhalten, und auch in Berlin, wo er ebenfalls kandidierte, wurde er nur zum Ersatzmann für einen Berliner Abgeordneten gewählt. Wenn sich die Abgeordneten der deutschen Nationalversammlung bei der Vorbereitung und Ausarbeitung der deutschen Verfassung in einem Punkt einig waren, dann war es die politische und rechtliche Gleich-

¹ Leopold II., *Il governo di famiglia. Le memorie*, S. 347f.

² T. Kroll, *Die Revolte des Patriziats*, S. 284.

³ ASF, Ministero dell'Interno, filza 2140, 30 giugno 1848; *Il cittadino italiano* N°16, 7 luglio 1848; L. Passerini, *Il quarantotto. Diario*, S. 66f.; T. P., *Relazione dei fatti di Livorno (1848)*, S. 20.

⁴ G. Nerucci, *Ricordi storici (1891)*, S. 290.

⁵ M. Pazi, *Die Juden in der deutschen Nationalversammlung*, in: *JIDG* 5 (1976), S. 177-209. Hinzu kamen zehn getaufte Delegierte, deren jüdische Herkunft den Wählern bekannt war; vgl. R. Rürup, *Der Fortschritt und seine Grenzen*, in: *Dowe/ Haupt/Lange-wiesche, Europa 1848*, S. 998f.

stellung der jüdischen Bevölkerung.¹ Allein der Abgeordnete Moritz Mohl (1802–1888) stellte am 29. August 1848 in der Debatte über die „Grundrechte des deutschen Volkes“ den Antrag, die Rechte der Juden zu beschränken und Sondergesetze für die jüdische Bevölkerung zu erlassen,² ein Vorschlag, der von Gabriel Riesser mit scharfen Worten zurückgewiesen wurde und keine Zustimmung unter den Abgeordneten fand.³ Im Artikel 5 des am 27. Dezember 1848 von der deutschen Nationalversammlung beschlossenen Gesetzes, „betreffend die Grundrechte des deutschen Volkes“, das zum „Palladium der nationalen Einheit“ werden sollte,⁴ heißt es: „Jeder Deutsche hat volle Glaubens- und Gewissensfreiheit“. Ferner bestimmte das Gesetz, dass „der Genuß der bürgerlichen Rechte“ durch „das religiöse Bekenntnis“ weder „bedingt noch beschränkt“ werde und dass „den staatsbürgerlichen Pflichten“ durch die Religionszugehörigkeit kein Abbruch getan werden dürfe. Während die liberale Bewegung Deutschlands in der Frankfurter Paulskirchenversammlung eine Vertretungskörperschaft der Nation geschaffen hatte, gelang es der italienischen Nationalbewegung nicht, zu einer entsprechenden nationalen, verfassunggebenden Versammlung zu kommen.⁵

Die liberalen und demokratischen Zirkel der Toskana hatten innenpolitisch eine solche Stärke gewonnen, dass Gino Capponi am 12. Oktober von der Regierung zurücktreten musste.⁶ Schließlich sah sich Leopold II. auch aufgrund der sozialen Proteste der Unterschichten Livornos aus Furcht vor einem Bürgerkrieg genötigt, eine demokratische Regierung unter Montanelli und Francesco Domenico Guerrazzi (1804–1873) zu berufen.⁷ Diese Entwicklung musste den jüdischen Gemeinden der Toskana nicht zuletzt deshalb Sorge bereiten, weil mit Guerrazzi ein erklärter Judenhasser ins Zentrum der Macht gerückt war. In seinen autobiographischen Notizen hatte er sich damit gebrüstet selbst Juden verprügelt zu haben;⁸ über den

¹ Zur Debatte über die Grundrechte in der Nationalversammlung s.: H. Scholler, Die Grundrechtsdiskussion in der Paulskirche; H. A. Strauss, Staat, Bürger, Mensch; zur Debatte über die Judenemanzipation S. 112–115.

² F. Wigard, Stenographischer Bericht Bd. 3, S. 1749–1770; vgl. R. Rürup, European Revolutions and Emancipation, in: Mosse/Paucker/Rürup, Revolution and Evolution 1848 (1981), S. 20ff.; zu Mohl s. a. F. Eyck, The Revolution of 1848. A Comment, in: Ebd., S. 408f.

³ F. Wigard, Stenographischer Bericht Bd. 3, S. 1755–57.

⁴ T. Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866, S. 616.

⁵ H. Schulze, Staat und Nation in der europäischen Geschichte, S. 225.

⁶ Leopold II., Il governo di famiglia. Le memorie, S. 360; vgl. T. Kroll, Die Revolte des Patriziats, S. 295.

⁷ „Durch diesen Schritt“, so resümierte Alfred von Reumont, „war die Revolutionierung des Landes gewissermaßen legal geworden“. Ders., Geschichte Toskanas, Bd. 2, S. 546.

⁸ F. D. Guerrazzi, Note autobiografiche (1899), S. 81–95; über die Beziehungen Guerrazzis zu den Juden s. P. E. Fornaciari, I rapporti di Guerrazzi con gli ebrei, in: RMI 50

Dichter Salomone Fiorentino hatte er sich in abfälligen antijüdischen Bemerkungen ausgelassen¹ und in seinen Romanen findet sich immer wieder das Motiv des jüdischen Wucherers.² Im Zuge eines juristischen Streites mit dem Bankier Sansone Uzielli sprach er den Juden der Stadt die Bürgerschaft ab³ und drohte in einer Schmähchrift,⁴ die Bürger von Livorno würden künftig Juden nicht als Mitbürger anerkennen. Nachdem Guerrazzi und Montanelli am 3. November die Abgeordnetenkammer aufgelöst und Neuwahlen, die noch nach dem Zensuswahlrecht abgehalten werden sollten, ausgeschrieben hatten, begann ein turbulenter, von politischer Gewalt geprägter Wahlkampf, in dem Wahllokale gestürmt, Wahlurnen zerstört und politische Gegner angegriffen wurden.⁵ Auch der jüdische Kandidat Emanuele Basevi ist mit Vorwürfen überhäuft und misshandelt worden.⁶ In Livorno zirkulierte das Gerücht, Juden sollten aus der Nationalgarde ausgeschlossen werden,⁷ und in Florenz war an den Wänden der Uffizien schon im März 1848 ein Zettel mit der Parole: „Non vogliamo gli Ebrei nella Guardia civica“ angeschlagen worden.⁸ In einem anonymen Pamphlet wurde den Juden zudem vorgehalten, sie kämen ihren Pflichten in der Nationalgarde nicht nach und sie seien für die ihnen erwiesene Wohltat der Emanzipation nicht dankbar,⁹ eine Unterstellung, die der jüdische Redakteur der Guerrazzi nahestehenden Zeitung *Il Calambrone*, Mario Consigli, umgehend zurückwies.¹⁰ In den Straßen von Florenz wurden erneut judenfeindliche Flugblätter verteilt, und auf Hauswänden tauchte die antijüdische Parole „Morte agli Ebrei“ auf.¹¹

Trotz dieser unmissverständlichen Äußerungen von Feindseligkeit hatten die toskanischen Juden im Februar 1848 ihre in einer Verfassung verankerte rechtliche Gleichstellung erlangt. Darauf richteten sich auch die Hoffnungen der jüdischen Bevölkerung in Preußen. Die Juden glaubten

(1984), S. 785-802; vgl. auch den zeitgenössischen Beitrag: Guerrazzi e gl'Israeliti, in: *Educatore Israelita* 1865, S. 340-342.

¹ F. D. Guerrazzi, *Note autobiografiche*, S. XI f., 81, 150.

² P. E. Fornaciari, *I rapporti*, S. 790.

³ Siehe dazu das Flugblatt Guerrazzis: *Signor Banchiere Sansone Uzielli* (1846); sowie die Erwiderung: *Sansone Uzielli, Lettera a Guerrazzi* (1846).

⁴ F. D. Guerrazzi, *Documenti diversi* (1846); s. a. die öffentliche Erwiderung: S. Uzielli, *Avvertenze* (1846); nach P. E. Fornaciari, *I rapporti*, S. 787f.; zu dem Konflikt s. a. A. Linaker, *La vita e i tempi*, Bd. 2 (1898), S. 240-243.

⁵ F. Pesendorfer, *Zwischen Trikolore und Doppeladler*, S. 274; ASCF, *Lettere*, filza 23, fascicolo 31; ASCF, *Deliberazioni del magistrato*, filza 6421, p. 1046.

⁶ L. Passerini, *Il quarantotto. Diario*, S. 166.

⁷ *Il Popolano*, N° 154, 7 novembre 1848.

⁸ ASF, Ministero dell'Interno, filza 2140, 29 marzo 1848.

⁹ *Agl'Israeliti di Livorno*, Livorno 1848.

¹⁰ *Il Calambrone*, N°45, Livorno 25 novembre 1848.

¹¹ ASF, Ministero dell'Interno, filza 2140, 18 maggio 1848.

ihrem Ziel nahe zu sein, als Friedrich Wilhelm IV. am 21. März 1848 in der Proklamation „An mein Volk und die deutsche Nation“ verkündete, dass „gleiche politische und bürgerliche Rechte für alle religiösen Glaubensbekenntnisse“ zum Programm der nationalen Einigung gehörten. Der Vereinigte Landtag, der am 2. April erneut einberufen worden war, hatte ein Gesetz zur Wahl der preußischen Nationalversammlung verabschiedet, demzufolge jüdische Männer das gleiche Wahlrecht genossen, wie christliche Männer, und in der am 6. April von Friedrich Wilhelm IV. erlassenen „Verordnung über einige Grundlagen der künftigen preußischen Verfassung“ heißt es, dass „die Ausübung staatsbürgerlicher Rechte“ fortan vom „religiösen Glaubensbekenntnisse unabhängig“ sei.¹ Am 22. Mai trat das erste frei gewählte preußische Parlament im Saal der Sing-Akademie hinter der Neuen Wache zusammen, und zu den Abgeordneten gehörte als Delegierter des vierten Berliner Wahlkreises Johann Jacoby.² Als Abgeordneter aus Königsberg wurde Raphael Kosch in die preußische Nationalversammlung entsandt. Im August 1848 sollte er zu dessen Vizepräsidenten gewählt werden. Vor allem Kosch war es, der sich in der preußischen Nationalversammlung für die Gleichberechtigung der Juden einsetzte.³ Wie stark Juden in die neue politische Kultur integriert waren, zeigt nicht zuletzt das Gerücht, das Anfang Juli kursierte, Raphael Kosch werde in die Regierung eintreten.⁴ Einer der wenigen Arbeitervvertreter in der Nationalversammlung war der jüdische Schriftsetzer Julius Brill (1816–1882) aus Breslau, der schon im März 1848 als Redner auf einer großen Volksversammlung in Berlin hervorgetreten war.⁵

Einer der zentralen Konflikte innerhalb der preußischen Nationalversammlung betraf die Bewertung der Märzereignisse. Am 8. Juni stellte der Abgeordnete Julius Behrends (1817–1891) den Antrag, zu beschließen, dass die Barrikadenkämpfer sich um das Vaterland verdient gemacht hätten. Einer derjenigen, die den Antrag vehement unterstützten war Johann Jacoby. Die Straßenkämpfe der Märztagte dürften nicht zu einem bloßen Tumult herabgewürdigt werden. In jenen Tagen habe das Volk seine Souveränität erlangt.⁶ Der Antrag wurde jedoch am folgenden Tag von der

¹ H. Fischer, *Judentum, Staat und Heer in Preußen*, S. 194.

² E. Silberner, *Johann Jacoby*, S. 193f.

³ *Der Orient* Nr. 42 vom 14. Oktober 1848.

⁴ *Ebd.* Nr. 30 vom 22. Juli 1848.

⁵ E. Hamburger, *Juden im öffentlichen Leben Deutschlands*, S. 173, nennt ferner die aus Schlesien entsandten jüdischen Abgeordneten Hermann Wollheim und K. Pinhoff. Nach J. Toury, *Die politischen Orientierungen*, S. 59., ist Wollheim jedoch erst im Jahr 1849 gewählt worden, die Wahl von Pinhoff hingegen ist ihm zufolge in den offiziellen Listen nicht belegt. Leopold Zunz, der ebenfalls für einen Sitz in der Nationalversammlung kandidiert hatte, ist nicht gewählt worden.

⁶ E. Silberner, *Johann Jacoby*, S. 200.

preußischen Nationalversammlung abgelehnt, eine Entscheidung, gegen die die beiden jüdischen Buchhändler Samuel Löwenherz und Levin Kallmann Weyl mit einem satirischen Flugblatt polemisierten.¹ Schon im Mai hatten sie unter dem Pseudonym Isaac Moses Hersch einen im jüdisch-deutschen Jargon geschriebenen *Offenen Brief* publiziert, in dem sie den im März gestürzten Bürgermeister von Berlin warnten, in sein Amt zurückzukehren. „Was heißt, Sie wollen wieder eintreten in Ihr Amt?“ fragten die Autoren erbost. „Ist eppes unsere glorreiche Revolution a Spaß gewesen? Unsere Barrikaden a Puppenspielche?“² Im Juni hatten Löwenherz und Weyl in einem Flugblatt davor gewarnt, die Freiheit, für die ein hoher Preis bezahlt worden sei, wieder einzuschränken. „Man muß ufpassen uf sein Bische Freiheit“.³ Nachdem die Nationalversammlung den Antrag des Abgeordneten Behrends abgelehnt hatte, appellierten Weyl und Löwenherz an die „rechte Seite“ des Parlaments. „Wissen Sie nich,“ so ermahnten sie die Abgeordneten, „daß Sie nor durch unsre Revolution eppes sein?“⁴

Nur eine Woche nach dem gescheiterten Versuch, die Straßenkämpfe parlamentarisch als nationale Tat zu würdigen, versuchten Berliner Unterschichten der Revolution durch Gewalt zur Anerkennung zu verhelfen und sich die Waffen, die ihnen bis dato verweigert wurden, in direkter Aktion anzueignen. Am 14. Juni stürmte eine Gruppe von vorwiegend jugendlichen Handwerkern, arbeitenden Armen und Studenten das Zeughaus, wurden aber von den dort stationierten Militärverbänden zurückgeschlagen. Darüber stürzte die im März berufene Regierung von Gottfried Ludolf Camphausen (1803–1890). Löwenherz und Weyl haben daraufhin das neue Ministerium unter Rudolf von Auerswald (1795–1866) kritisiert. „Wir stehen uf die Kipp!“ warnten sie.⁵ Auch Leopold Zunz berichtete, dass „an den Ecken“ von Berlin „Anschreiben von I. M. Hersch“ erschienen seien. Von dem Zeughaussturm, so berichtete er unaufgeregt, habe er am nächsten Morgen erfahren.⁶ Besorgter äußerte sich Moritz Steinschneider über die politische Entwicklung. Der „Pöbel“ habe durch „Erbrechung und wirkliche Beraubung des Zeughauses“ Unruhe verursacht, schrieb er seiner

¹ ZfB, Sammlung 1848, Mappe 49: I. M. Hersch, Offener Brief an die hohe National-Versammlung. Zu den Flugblättern von Hersch s. H. Denkler, Flugblätter in ‚jüdischdeutschem‘ Dialekt aus dem revolutionären Berlin 1848/49, in: JIDG 6 (1977), 215-257.

² ZfB, Sammlung 1848, Mappe 49; auch in: Ebd., Bd. II/161: I. M. Hersch, Offener Brief an den Borgemeister (1848); s. a. H. Denkler, Flugblätter, S. 237.

³ ZfB, Sammlung 1848, Mappe 49: I. M. Hersch, Offener Brief an seine Mitberger (1848); s. a. H. Denkler, Flugblätter, S. 238.

⁴ I. M. Hersch, Offener Brief an die hohe National-Versammlung; s. a. H. Denkler, Flugblätter, S. 238f.

⁵ ZfB, Sammlung 1848, Mappe 49: I. M. Hersch, Offener Brief an Auerswald; s. a. H. Denkler, Flugblätter, S. 239.

⁶ N. N. Glatzer, Leopold Zunz, S. 279.

Verlobten.¹ Als einer der Agitatoren wurde der jüdische Kaufmann Louis Lövinson (1823–1896) angeklagt,² der in einem Flugblatt zur Aneignung der Waffen aufgerufen habe. Da die Nationalversammlung „die Nacht des 18. März“ nicht anerkannt habe, müsse diese Anerkennung nun mit Gewalt durchgesetzt werden.³

Andere jüdische Zeitgenossen aber distanzieren sich deutlich von jeder Form politischer Gewalt. Schon zu Beginn der revolutionären Entwicklung heißt es in einem Leserbrief an die *Berlinische Zeitung*, dass die Juden „stets zu den treuesten Untertanen des Königs und des Vaterlandes gehört“ hätten und ihre „Befreiung von der lange sie drückenden Ächtung“ nicht „durch Gewalttätigkeiten“, sondern nur „auf gesetzlichem Wege durch den Gerechtigkeitssinn der Fürsten und Regierungen“ anstrebten.⁴ In diesem Sinne hatte auch der jüdische Privatdozent an der Universität Königsberg Joseph Levin Saalschütz in einem in einer Königsberger Zeitung veröffentlichten Beitrag *Die Republik und – die Juden* sich deutlich von allen „ult-rarevolutionären“ und republikanischen Ideen distanziert. Das „Königthum in Preußen“ habe sich zu einer konstitutionellen Monarchie fortentwickelt und den Juden ihre Menschenrechte bewilligt. Daher sei die „Masse der Juden“, so Saalschütz’ These, „eifrig gegen die Republik“. Für die Zustimmung der jüdischen Bevölkerung zur preußischen Monarchie machte Saalschütz auch religionsgeschichtliche Argumente geltend, denn „auch das alte jüdische Reich“ sei „wesentlich eine patriarchalisch-konstitutionelle Monarchie“ gewesen.⁵

Wogegen sich Saalschütz mit diesem Beitrag vor allem richtete, waren die Vorhaltungen, die vornehmlich von konservativen Kreisen gegen die Juden erhoben wurden. Dass Juden zu den „Hauptaufwieglern“ der Märzrevolution gehörten, behauptete etwa Marianne Cauer, die Witwe des Gründers einer Charlottenburger Schule. Carl Wilhelm Saegert (1809–1879), Direktor der Berliner Taubstummenanstalt, Stadtrat und Vertrauter Friedrich Wilhelms IV. wiederum, machte in seinem Tagebuch den Juden zum Vorwurf, „viel zu dem Ganzen“, womit er die revolutionären Unruhen meinte, „beigetragen zu haben“.⁶ Anfang August 1848 wurde, wie die Zeitung *Der Publicist* berichtete, verschiedenen Bürgern Berlins mit der Post ein anonymes Flugblatt zugeschickt, in dem es hieß, dass es „der von re-

¹ M. Steinschneider, Briefwechsel, S. 299.

² R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 576, 953.

³ ZfB, Sammlung 1848, Mappe 15: Neueste Nachrichten Nr. 13. Berlin, den 14. Juli. Anklage gegen Urban, Korn, Lövinsohn und Siegerist.

⁴ Zit. nach J. Toury, Die politischen Orientierungen, S. 86.

⁵ J. L. Saalschütz, Die Republik und – die Juden, abgedruckt in: AZJ Nr. 47 vom 13. November 1848; Der Orient Nr. 46 vom 11. November 1848.

⁶ R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 531.

publikanischen Ausländern, Juden und erbärmlichen Literaten gedungene Pöbel“ gewesen sei, der im März die Barrikaden errichtet habe.¹ Wie leicht diese Vorurteile in Gewalttätigkeiten ausarten konnten, hatte Moritz Lövinson erfahren, als er sich zu einem Treffen seiner Kompanie des Landwehr-Regiments in Wilmersdorf meldete. Seinem in der *Berliner Zeitungshalle* veröffentlichten Bericht zufolge musste er sich „vielfache rohe Äußerungen“ anhören und mehrfach sei skandiert worden „Schlagt den Juden todt!“ Beim Versuch, den Raum zu verlassen, wurde er schließlich mit Faustschlägen traktiert.²

Gerade in der preußischen Armeeführung waren antijüdische Klischees verbreitet und in den Darstellungen, die Angehörige der Militärführung von den politischen Ereignissen im März 1848 gaben, wurden Juden immer wieder als Rädelsführer und Verschwörer ausgemacht. General Karl Ludwig von Prittwitz etwa stellte die von anderen Zeitgenossen bereitwillig aufgegriffene Behauptung auf, der jüdische Tabakladenbesitzer Benno Meyer habe Arbeitern Geld, Lebensmittel und Getränke geboten, um sie „zum tätigen Widerstand“ und zum Bau von Barrikaden anzustiften.³ Die in der Armee virulenten jüdenfeindliche Einstellungen zeigten sich auch in den Kämpfen am Abend des 18. März. Selbst ein christlicher Hausdiener war davon betroffen. Nachdem er in dieser Nacht von Soldaten ergriffen worden war, und einen Offizier um Hilfe gebeten habe, habe dieser ausgerufen: „Schlagt doch diesen verfluchten Juden gleich todt!“ Daraufhin hätten die Soldaten „furchtbar“ auf ihn eingeschlagen.⁴

¹ Nach R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 531f.

² *Berliner Zeitungshalle* vom 27. Oktober 1848; zit. nach R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 533.

³ K. L. v. Prittwitz, Berlin 1848, S. 241f.; zu diesem Passus und den von Prittwitz angeregten, anonym herausgegebenen Darstellungen durch Oberst K. G. Schulz, *Die Berliner Märztag* (1850), S. 80, sowie der Schilderung von H. v. Meyerinck, *Die Straßenkämpfe in Berlin* (1891), vgl. R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 530.

⁴ A. Roerdanz, *Gefangene Berliner* (1848), S. 47; vgl. R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 531. Frei von antijüdischen Ausfällen hingegen waren die Schilderungen, die der Berliner Stadtrat Karl Philipp Nobile von den Ereignissen gab. Dies trug ihm 1940 den Tadel radikaler Antisemiten ein. So stellte Karl Haenchen in seinem quellenkritischen Kommentar zu Nobiles Erinnerungen die rhetorische Frage, ob die Tatsache, dass er die Beteiligung der Juden am Aufstand nur an einer Stelle erwähnt habe, auf Nobiles „jüdische Versippung“ – er war mit Jeanette Itzig verheiratet – zurückzuführen sei. K. Haenchen, *Der Quellenwert*, in: *Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte* 52 (1940), S. 339. Vgl. dagegen R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 531. Kein Hinweis auf die Beteiligung von Juden findet sich in Nobiles Bericht über die Bürgerwehr: *Die Berliner Bürgerwehr* (1852). Unklar bleibt, auf welche Schrift Haenchen sich bezieht, denn auch in dem von ihm genannten Text in den preußischen Jahrbüchern, einen von Felix Rachfahl redigierten Auszug aus den Erinnerungen von Nobile finden sich keine Hinweise auf die Teilnahme von Juden: F. Rachfahl, *König Friedrich Wilhelm*

Zu einem der unermüdetsten Kämpfer gegen „alle antichristlichen Zeitrichtungen“, wie es in dessen Nachruf hieß, wurde der Oberlehrer am Friedrich-Wilhelm-Gymnasium zu Berlin, Johann Friedrich Wilhelm Bötticher (1798–1850),¹ der Vater des späteren antisemitischen Stichwortgebers Paul de Lagarde (1827–1891). Im November 1848 hatte er ein kleines religiöses Pamphlet *Die Herrschaft der Juden. Ein Wort zur Belehrung, zum Trost und zur Warnung für Juden und Christen* vorgelegt und darin behauptet, dass „fast alle Zeit- und Flugschriften, welche entschieden die Kirche Christi und die christliche Obrigkeit angreifen und sie schmähen und lästern“ von Juden „geschrieben oder doch herausgegeben“ sind. Was den besonderen Zorn dieses Pädagogen hervorrief, von dem es selbst in seinem Nachruf hieß, dass sein Unterricht „nicht selten durch seinen christlichen Eifer“ gelitten habe, war die „Gott verleugnende europäische Republik“. Und das „lauteste Geschrei nach Republik“ so führte Bötticher aus, „vernimmt man aus jüdischem Munde“. Gerade die „Leichtsinnigsten und Verworfensten“ unter den Juden suchten in neuerer Zeit durch „ihre Lügenkünste, ihre Redefertigkeit und geschäftliche Gewandtheit“ die ungläubige Menge „gegen ihre christliche Obrigkeit aufzuwiegeln“, indem sie „demokratische und republikanische Grundsätze“ predigten. Das Motiv des jüdischen Vorkämpfers aufgreifend schrieb Bötticher: „Bei dem Bau fast jeder Barrikade hatten Juden die Leitung übernommen“. Ferner unterstellte er ihnen, die Rädelsführer der politischen Bewegung zu sein, denn „fast in jedem Bezirk stand ein Jude an der Spitze der demokratischen Clubs“.²

Feindseligkeiten und böartige Vorurteile gegen Juden zeigten sich auch in einer Reihe von Flugschriften. In einer als Druck verteilten „Jahrmarchtsrede“ heißt es etwa, dass weder das Volk noch die Fürsten an den schlechten Verhältnissen, „der Schweinewirtschaft in ganz Deutschland“, schuld seien, sondern „diese pollitsche Bandjuden“.³ In einer in Frankfurt am Main gedruckten, aber auch in Berlin verbreiteten Karikatur kamen antijüdische Vorurteile zum Tragen. Unter einer Zeichnung, in der Juden dargestellt waren, die sich Perücken aufsetzten und die am Boden liegenden Insignien adliger Macht anlegten, heißt es, Juden hätten in einer Adresse an die Nationalversammlung erklärt, dass sie sich nicht damit begnügen könnten, mit allen Deutschen gleichberechtigt zu sein. Als Angehörige des auserwählten Volkes hätten sie unverzüglich die Stellung der ehemals bevorzugten Klasse einzunehmen. Daher appellierten sie an die National-

IV. und die Berliner Märzrevolution im Lichte neuer Quellen, in: *Preußische Jahrbücher* 110 (1902), S. 264-309, 413-462.

¹ Zu Bötticher s. ADB Bd. 3 (1876); DBA I 120, 328-340; darin auch der Nachruf aus: *Neuer Nekrolog der Deutschen* Jg. 28 (1850).

² W. Bötticher, *Die Herrschaft der Juden* (1848).

³ ZfB, Sammlung 1848, Mappe 46: Die pollitschen Bandjuden.

versammlung, ihnen all jene Rechte zuzubilligen, die zuvor „die Adelskaste“ besessen habe.¹ In einem weiteren Flugblatt wurden die Juden offen angegriffen. „Gebt nur den Juden Gewerbefreiheit, dann können wir Handels- und Gewerbsleute in Einem Jahr alle betteln gehen“, heißt es in diesem „Ein Wort an die Juden!“ überschriebenen Flugblatt. Niemand würde die Juden stören oder beleidigen, die Juden aber schimpften „schandvoll“ über „unsere Religion und über unsere Geistlichen. Daher rief der anonyme Autor aus: „wir brauchen das Judengesindel nicht“ und ermahnte es: „bezähmt eure Frechheit im Schimpfen und bezähmt vorzüglich euren brennenden Durst nach unsern Geld“. Sonst, so setzte er mit unverhohlenen Drohungen hinzu „könntet Ihr Euch verrechnen! Verstanden?“²

Was diesen Drohungen und den darin zum Ausdruck gekommenen Feindseligkeiten gegen die Juden im Bürgertum einen neuen Rückhalt bot, war die Sammlung der konservativen Kräfte, die vor allem nach dem Sturm auf das Zeughaus einsetzte. Ihr Organ fanden sie in der Anfang Juli gegründeten *Neuen Preußischen Zeitung*.³ Unter der redaktionellen Leitung von Herrmann Wagener (1815–1889) wurden darin immer wieder „Juden und Judengenossen“ als Drahtzieher der Revolution ausgemacht.⁴ Juden, „bankrotte Handwerker und Säufer“ hätten sie angezettelt, heißt es in diesem, wegen ihres Logos auch *Kreuzzeitung* genannten konservativen Sprachrohr. Gleichzeitig aber wurde den Juden darin vorgehalten, sich in den kritischen Tagen „feige in einem Speicher versteckt gehalten“ zu haben.⁵

Nachdem sich die gegenrevolutionären Kräfte gesammelt und auch am Hof der Widerstand formiert hatte, veränderten sich alsbald die politischen Machtverhältnisse in Preußen. Anfang Juli verkündete der im Monat zuvor ernannte Polizeipräsident Moritz von Bardeleben (1814–1890) eine Meldepflicht für alle Demonstrationen und Versammlungen unter freiem Himmel. Als der demokratische Klub dagegen am 24. und 31. Juli mit unangemeldeten Manifestationen ‚In den Zelten‘ protestierte, wurde Moritz Lövinson als Mitveranstalter angezeigt.⁶ Kritik an den Einschränkungen und Behinderungen der politischen Tätigkeit übten wiederum Samuel Lö-

¹ ZfB, Sammlung 1848, Mappe 54: Wie die Juden das Ablegen mittelalterlicher Vorurtheile verstehen.

² ZfB, Sammlung 1848, Mappe 29: Ein Wort an die Juden.

³ Zu Wagener s. J. Katz, Vom Vorurteil zur Vernichtung, S. 207; s. a. R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 40.

⁴ R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 533.

⁵ Nach M. Brenner, Zwischen Revolution und rechtlicher Gleichstellung, in: DJGN, Bd. 2., S. 290.

⁶ R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 600.

wenherz und Levin Kallmann Weyl,¹ und sie blieben mit ihrem satirischen Beitrag nicht allein. Gegen die Sammlung der konservativen Kräfte richtete sich auch eine der jiddischen Reden, die unter dem Namen Jakob Leibche Tulpenthals erschienen sind und vermutlich von Adalbert Dorotheus Salomo Cohnfeld (1809–1868) verfasst wurden.² Wie treffend Cohnfeld die politische Brisanz der jüngsten Entwicklung wahrgenommen hatte, zeigte sich, als der ins Visier genommene Graf Friedrich Wilhelm von Brandenburg (1792–1850) die Regierung übernahm.³ Vergeblich hatte noch am 2. November eine Delegation der preußischen Nationalversammlung, der auch Johann Jacoby angehörte, versucht, den preußischen König Friedrich Wilhelm IV. umzustimmen. Bei dieser Begegnung fielen Jacobys berühmte Worte, dass es das Unglück der Könige sei, dass sie die Wahrheit nicht hören wollten, eine Äußerung, die eine heftige öffentliche Kontroverse auslöste. Die *Neue Preußische Zeitung* denunzierte Jacoby als „frehen Juden“, der den König beleidigt habe, aber auch liberale Zeitungen übten Kritik an dessen Auftreten.⁴ Demokratische Abgeordnete hingegen lobten Jacobys Engagement. Der *Demokratische Klub* ließ ein Plakat drucken, auf dem es hieß, Jacoby habe den Dank des gesamten Vaterlandes verdient. Ähnlich lautende Dankadressen erreichten Jacoby aus Königsberg.⁵ Am Abend des 5. November fand zu Ehren von Jacoby in Berlin ein Fackelzug statt, der zu einer großen Solidaritätsdemonstration der demokratischen und liberalen Bewegung Berlins mit Jacoby wurde. Wenn Worte „machtlos an dem Ohre der Könige“ verhallten,“ so Jacoby, bedürfe es zum „Schutz der Freiheit“ der „kühnen, der tapferen That“.⁶

Dass die Gleichberechtigung der Juden mit der politischen Freiheit zusammenhing und dass die gegenrevolutionären Kräfte beides wieder rückgängig zu machen strebten, wurde in einem in Breslau gedruckten anonymen Flugblatt formuliert. „O du deutscher Michel! Merkst du nicht, daß man Dir das Bischen Freiheit, welches in Berlin auf den Barrikaden erfochten wurde, verkürzen will.“ Da die Reaktion es nicht wagen könne, offen gegen das Volk vorzugehen, versuche sie die alten antijüdischen Vorurteile zu aktivieren und das Volk „zu Tätlichkeiten“ gegen die Juden zu animieren, so dass dann mit Hilfe des Militärs die Ordnung wieder hergestellt werden müsse. „Du wirst von Neuem betrogen werden,“ so rief der

¹ Isaak Moritz Hersch, Offener Brief an den halbabgegangenen Magistrat, in: ZfB, Sammlung 1848, Mappe 49; s. a. H. Denkler, Jüdisch-deutsche Flugblätter, S. 239.

² H. Denkler, Jüdisch-deutsche Flugblätter, in: JIDG 6 (1977), S. 249.

³ Wrangelche in Berlin will schießen! Branneborgche in Breslau will och schießen!, nach Ebd., S. 252; W. Bußmann, Zwischen Preußen und Deutschland, S. 231ff.

⁴ E. Silberner, Johann Jacoby, S. 216f.

⁵ Silberner, Jacoby, S. 217f.

⁶ ZfB, Sammlung 1848, Mappe 22: Rede des Abgeordneten Jacobi beim Fackelzuge; s. a. A. Streckfuß, 500 Jahre Berliner Geschichte, Bd. 2, S. 1161f.

anonyme Autor dem Volk zu, „wenn Du nicht einsiehst, daß ein Angriff auf die Juden, ein Angriff auf Deine eigene Freiheit ist, denn nachdem die Widersacher, die Juden geknechtet haben werden, so wird an Euch die Reihe kommen, und wie früher, werden Volk und Juden zu gleicher Zeit die Unterdrückten sein“. In Berlin hätten alle Bürger ohne Unterschied des Glaubens für die Freiheit gekämpft und so sollte die errungene Freiheit auch für alle gleich sein. „Wir sind Alle gleich berechtigt für die Freiheit, gleichwohl ob Römisch-katholisch, evangelisch, christkatholisch oder Jude! Wir sind alle Brüder!“¹

Auch die Demonstration zu Ehren von Jacoby aber konnte den König und seine Regierung nicht mehr von ihrem gegenrevolutionären Kurs abbringen. Am 9. November wurde die preußische Nationalversammlung vertagt und in die abgelegene Stadt Brandenburg verlegt und am folgenden Tag rückte General Wrangel mit 12.000 Soldaten in Berlin ein. Die Bürgerwehr wurde aufgelöst und über die Stadt der Belagerungszustand verhängt. Selbst mit dieser radikalen gegenrevolutionären Politik fand Friedrich Wilhelm IV. bei einzelnen jüdischen Zeitgenossen Verständnis. Moritz Veit zum Beispiel legitimierte das Einrücken des Militärs und die Verhängung des Belagerungszustandes in einem Aufruf „An meine preussischen Mitbürger!“ Da die Freiheit in Berlin missbraucht worden sei, habe die Krone zur Wahrung der Gesetze und zum Schutz des Vaterlandes nicht anders handeln können. Es sei darum gegangen, die Anarchie zu bekämpfen, und die Verlegung des Parlaments sei notwendig gewesen, um die Tätigkeit der Abgeordneten zu gewährleisten und sie vor den Eingriffen der Massen zu schützen.²

Seinen Abschluss fand die politische Revolution in Preußen als Friedrich Wilhelm IV. am 5. Dezember die preußische Nationalversammlung auflöste. Gleichzeitig aber verkündete er eine neue Verfassung, derzufolge der Genuss der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnis unabhängig sei. Noch vor der Publikation der Grundrechte der Paulskirche hatte Friedrich Wilhelm IV. die Gleichheit aller Bürger des preußischen Staates vor dem Gesetze garantiert und damit zugesichert, dass Juden auch öffentliche Ämter bekleiden könnten.³

Während sich in Preußen die antiliberalen und monarchistischen Kräfte gesammelt und die Revolution niedergeschlagen hatten, stand in der Toskana der Höhepunkt der revolutionären Entwicklung noch bevor. Die Tumulte und gewalttätigen Auseinandersetzungen verschärften sich Mitte November, als die Nachricht von der Ermordung des römischen Minister-

¹ ZfB, Sammlung 1848, Bd. X/1036.

² Lindner, Patriotismus, S. 243; Toury, Die politischen Orientierungen, S. 75.

³ Hamburger, Juden im öffentlichen Leben, S. 21f.

präsidenten Pellegrino Rossi in der Toskana eintraf. Die radikalen Zirkel von Livorno feierten diesen politischen Mord.¹ Gleichzeitig klagten Teile der Unterschichten von Florenz über mangelnde Arbeit,² und in Livorno entfachten Bewohner der hafennahen Viertel im Dezember 1848 einen Aufstand, den der Radikaldemokrat Enrico Montazio anführte.³ Was die Juden von Livorno beunruhigen musste war, dass sich Montazio in seinen agitatorischen Zeitungsartikeln schon im Jahr zuvor antijüdischer Vorurteile bedient hatte.⁴ Obwohl der Aufstand fehlschlug, setzten im Januar 1849 neue Tumulte ein, die mit der Demolierung von Fabriken und der Plünderung von Häusern immer gewalttätigere Formen annahmen.⁵ Gegen Kritik am Verhalten der demokratischen Regierung ging die revoltierende Menge mit Gewalt vor. Die Zeitung *La Patria* beispielsweise wurde öffentlich verbrannt,⁶ und die satirische Zeitung *La Vespa*, die die Politik von Montanelli und Guerrazzi aufs Korn genommen hatte, am Erscheinen gehindert. Zu den Opfern dieser Ausschreitungen gehörten der jüdische Redakteur David Cassuto, der wiederholt auf den Straßen der Stadt beleidigt und verhöhnt wurde,⁷ und der jüdische Drucker David Passigli (1783–1857),⁸ dessen Familie seinerzeit vor den antijüdischen Exzessen der ‚Viva Maria‘-Bewegung aus Arezzo geflohen war.⁹ Am 2. Januar 1849 drangen Aufrührer in seine Druckerei ein und entwendeten mit den Worten, Parasiten der Pressefreiheit müssten bestraft werden, die Drucksätze der Zeitung.¹⁰ Mitarbeiter Leopolds wurden im Zuge dieser Kampagne öffentlich angeprangert und der Kampf gegen die angeblichen Widersacher der Revolution traf auch Juden. Alessandro Sanguinetti, der noch im August 1848 in Livorno neben Padre Gavazzi aufgetreten war,¹¹ wurde mangelnder Patriotismus vorgeworfen, und in einem anonymen Zeitungsartikel hieß es, der „Proteus

¹ L'Alba, N° 378, 21 novembre 1848; Storia del Processo Guerrazzi, Documenti, S. 106; s. a. A. Reumont, Geschichte Toskanas, S. 547; Passerini, Il quarantotto. Diario, S. 161.

² Collezione di documenti (1853), S. 163.

³ S. Woolf, La storia politica e sociale, S. 428, Ders., History of Italy, S. 400.

⁴ E. Montazio, Il monte di Pietà, in: La Rivista di Firenze, N°. 1, 7 gennaio 1847; Il Popolano 20 luglio 1848.

⁵ F. D. Guerrazzi, Apologia della vita politica (1851), S. 41, 55.

⁶ Ebd., S. 41.

⁷ L. Passerini, Il quarantotto. Diario, S. 184, 187.

⁸ Er hatte auch liberale Gesellen eingestellt: ASF, Buongoverno, segreto, (1814-1848) filza 431.

⁹ G. Spadolini, Einführung in: C. Ceccuti, Le Monnier, S. VIII.

¹⁰ Nazionale 3 gennaio 1849, nach F. D. Guerrazzi, Apologia, S. 49f.; L. Passerini, Il quarantotto. Diario, S. 191.

¹¹ T. P., Relazione dei fatti di Livorno (1848), S. 20.

Sanguinetti, von israelitischer Religion“ habe als Jude ohnehin kein Vaterland.¹

Ende Januar kamen die Gewalttätigkeiten dem Wohngebiet der Juden bedrohlich nahe, als eine Menge in unmittelbarer Nachbarschaft des Ghettos den bischöflichen Palast demolierte und den Erzbischof bedrohte.² Nachdem Nachrichten von der Proklamation der römischen Republik in Florenz eintrafen, demonstrierten in der Stadt nahezu dreißigtausend Menschen für das Wahlrecht aller Männer.³ Leopold gab nach, zog sich aber schon wenige Tage später nach Siena zurück. Kurz darauf verließ er das Großherzogtum und ging nach Gaeta ins Exil.⁴ Die radikaldemokratischen Zirkel, unter ihnen auch der jüdische Aktivist Beniamino Sadun,⁵ forderten auf ihren Zusammenkünften Anfang Februar 1849 den Sturz der Monarchie und die Proklamation der Republik.⁶ Am 8. Februar kamen die Deputierten des Abgeordnetenhauses zusammen und kaum war die Sitzung eröffnet, als eine Gruppe von Aktivisten aus den politischen Zirkeln der Stadt in die Versammlung eindrang und die Bildung eines Triumvirats aus Guerrazzi, Montanelli und Giuseppe Mazzoni (1808–1880) als provisorischer Regierung durchsetzte.⁷ Der jüdische Abgeordnete Emanuele Pegna protestierte vergeblich gegen diese Entscheidung, da sie von dem Parlament nicht frei gefällt, sondern von der Gewalt der Menge erzwungen worden sei.⁸

Angeichts der aktiven Teilnahme von Juden an den politischen Debatten in den voraufgegangenen Monaten, ist die Zurückhaltung toskanischer Juden seit der Flucht Leopolds II. umso bemerkenswerter. Weder Sansone Uzielli noch Lodovico Mondolfi, um nur zwei Beispiele zu nennen, wurden seit dem Februar 1849 aktiv. Carlo Finzi Morelli und David Levi hatten die Einrichtung der Bürgergarde unterstützt, seit der Flucht des Großherzogs aber hielten sie sich politisch zurück. Die Tätigkeit von Emanuele

¹ *Corriere Livornese*, N° 314, 26 febbraio 1849. Anfang März aber würdigte die Redaktion der Zeitung den nationalen Einsatz Sanguinettis, der vom Beginn des Unabhängigkeitskrieges an gegen Österreich gekämpft habe; *Corriere Livornese* N° 318, 2 marzo 1849.

² *Collezione di documenti* (1853), S. 213; Leopoldo II, *Il Governo di famiglia*. *Memorie*, S. 377.

³ S. Woolf, *La storia politica e sociale*, S. 428.

⁴ T. Kroll, *Die Revolte des Patriziats*, S. 308; s. a. J. H. Smith, *The Tuscan Moderate Liberals*, S. 61.

⁵ *Collezione di documenti* (1853), S. 313.

⁶ Über die Revolutionsfeste nach der Flucht des Großherzogs s. C. Tacke, *Feste der Revolution in Deutschland und Italien*, in: Dowe/Haupt/Langewiesche, *Europa 1848*, S. 1072.

⁷ *Storia del Processo Guerrazzi, Documenti* (1851/2), S. 31f.

⁸ *Ebd.*, S. 35.

Basevi, Kommandant der Nationalgarde, Abgeordneter der im November 1848 gewählten Kammer¹ und Aktivist in den politischen Zirkeln, sowie Beniamino Sadun stellten eher eine Ausnahme dar.

Montanelli, der den Plan zu einer italienischen Nationalversammlung ausgearbeitet hatte, unterstützte nun gegen Guerrazzis Votum die Initiative, in der Toskana eine Republik auszurufen.² Auf den Straßen und Plätzen von Florenz und Livorno kam es gleichzeitig zu einem ausufernden Aktivismus. In Erinnerung an die revolutionäre Politik der napoleonischen Zeit begann die Menge, die Embleme der Dynastie zu zerstören und auf den Plätzen Freiheitsbäume zu pflanzen.³ Anfang März 1849 kam Giuseppe Mazzini, nachdem er in Rom die Republik ausgerufen hatte, in die Toskana und propagierte auch hier seine Idee einer zentralistischen, italienischen Republik.⁴ Zu seinen Anhängern gehörte der livornesische Jude Salvatore De Benedetti.⁵ Die demokratischen Zirkel von Florenz und Livorno und ihre politischen Anhänger feierten Freudenfeste und benannten den Platz *Piazza del Granduca* (heute *Piazza della Signoria*) in *Piazza del Popolo* um.⁶ Eine kleine, radikalisierte Gruppe von Angehörigen der Unterschichten drang mit Gewalt in die Palazzi von Wohlhabenden ein,⁷ und Bauern und Soldaten erzwangen von den Banken preisgünstige Kredite.⁸

Die Mehrheit der Bevölkerung von Florenz lehnte das Verhalten der radikalisierten Gruppen ab,⁹ und zahlreiche Bürger appellierten an die Regierung, gegen die Gewalttätigkeiten in der Stadt vorzugehen.¹⁰ Gleichzeitig setzte auf dem Land die Vendée, die ländliche Konterrevolution, ein. Bäuerliche Gruppen und Bewohner von Provinzstädten demonstrierten nun nicht weniger gewalttätig für den Großherzog und die Kirche. Der an den Protesten in Arezzo beteiligte Klerus suchte, wie es in einem Polizeibericht heißt, die politische Frage in eine religiöse Frage umzuwandeln.¹¹ In Castiglion Fiorentino tauchten Flugblätter auf, in denen die Christen unter dem Motto „Vereinigt euch im Zeichen der Religion“ zu den Waffen geru-

¹ L'Alba, N° 379, 22 novembre 1848.

² S. Woolf, *La storia politica e sociale*, S. 428.

³ *Monitore Toscano*, 13 febbraio 1849; *Corriere Livornese*, 20 febbraio 1849.

⁴ *Storia del Processo Guerrazzi* (1851), Bd. 1, S. 170 f.; *Collezione di documenti* (1853), S. 664-666.

⁵ L. Passerini, *Il quarantotto*. Diario, S. 270.

⁶ *Il Nazionale*, 19 febbraio 1849, *Corriere Livornese*, 27 febbraio 1849.

⁷ *Collezione di documenti* (1853), S. 1024.

⁸ Ebd., S. 629. Da die Namen in dieser Quellensammlung anonymisiert sind, bleibt unklar, ob es sich in diesem Fall um einen jüdischen Bankier gehandelt hat.

⁹ *Il Nazionale*, 23 febbraio 1849.

¹⁰ *Monitore Toscano*, 13 marzo 1849.

¹¹ *Collezione di documenti* (1853), S. 1041-1050.

fen wurden.¹ Diese Entwicklung bedeutete für die Juden eine neue Gefahr, da der Kampf der konterrevolutionären Verbände im Namen eines radikalisierten Christentums geführt wurde und nur allzu leicht in antijüdische Ausschreitungen umschlagen konnte. Hinzu kommt, dass Juden oft vorschnell des Republikanismus verdächtigt und misshandelt wurden.²

In dieser brisanten Situation, die zusätzlich durch die Niederlagen der piemontesischen Truppen am 23. März bei Novara und Mortara gegen Österreich verschärft wurde, beschloss die Abgeordnetenkammer der Toskana am 27. März 1849, Guerrazzi mit unumschränkten Vollmachten auszustatten.³ Dass nunmehr ein Politiker zum ‚Diktator‘ ernannt wurde, der aus seinen antijüdischen Vorurteilen keinen Hehl gemacht hatte und in seinem dramatischen Appell an die Florentiner Jugend vom 6. April 1849 sich gleichfalls auf ein militantes Christentum berief,⁴ musste die Juden der Toskana mit Sorge erfüllen. Trotz der ihm überantworteten Macht gelang es Guerrazzi nicht, die politische Gewalt zu beenden. Als schließlich am 11. April 1849 auf dem Platz vor der Kirche Santa Maria Novella Kämpfe zwischen Guerrazzis vorwiegend aus Bürgern Livornos bestehender Guardia Municipale und bewaffneten Florentiner Verbänden ausbrachen, bei denen zahlreiche Tote und Verletzte zu beklagen waren,⁵ wurde Guerrazzi am 12. April 1849 vom Gemeinderat der Stadt Florenz gestürzt. Dieser hatte im Namen Leopolds die Macht an sich gerissen⁶ und wurde in seiner Politik von zahlreichen Bürgern der Stadt, unter ihnen Emanuele Basevi, unterstützt.⁷ Der Gemeinderat, dem sich nun liberale Politiker wie Gino Capponi und Bettino Ricasoli anschlossen, rief Leopold II. nach Florenz zurück, konnte aber nicht verhindern, dass im Mai 1849 österreichische Truppen in die Toskana einmarschierten.⁸

Ende Juli 1849 kehrte Leopold II. nach Florenz zurück, und wurde hier enthusiastisch auch von der jüdischen Gemeinde begrüßt. Der Präsident Carlo Finzi Morelli, der Sekretär Beniamino Consolo und Alessandro Ambron überreichten ihm eine Grußadresse, in der sie die Freude der Ju-

¹ Ebd., S. 1035.

² So aus Siena berichtet: Ebd., S. 286ff.

³ *Monitore Toscano*, 28 marzo 1849.

⁴ *Storia del Processo Guerrazzi*, Bd. 1, S. 233-241.

⁵ ASCF, *Deliberazioni*, filza 50, aff. 71; ASCF, *lettere*, filza 60, fasc. 2; ASCF, *Lettere, relazioni, prospetti*, filza 4496, fasc. 350.

⁶ L. Passerini, *Il quarantotto. Diario*, S. 377ff.; s. a. T. Kroll, *Die Revolte des Patriziats*, S. 319f.

⁷ L. Passerini, *Il quarantotto. Diario*, S. 389.

⁸ F. Pesendorfer, *Zwischen Trikolore und Doppeladler*, S. 290ff.; J. H. Smith, *The Tuscan Moderate Liberals*, S. 65ff.

denschaft ausdrückten.¹ Auch privat beteiligten sich Juden an Begrüßungsfeierlichkeiten, und ein Jude, Bonfil mit Namen, soll selbst zu Ehren des österreichischen Militärs ein Banquet gegeben haben.²

Die Erfahrungen des Jahres 1848 führten zu einem grundlegenden Wandel im Selbstverständnis der deutschen und italienischen Juden, und die Revolution wurde zu einem Wendepunkt in der jüdischen Geschichte.³ Juden griffen aktiv in das politische Geschehen ein, übernahmen politische Ämter und wurden als Delegierte gewählt. Dass Emanuele Basevi zum Beispiel in Florenz in das toskanische Parlament gewählt worden war, veranlasste die Zeitung *Il cittadino italiano* zu dem euphorischen Kommentar, die Toskana habe ein Beispiel wahrer Zivilisation gegeben, indem es einen Vertreter des jüdischen Volkes gewählt habe.⁴ Die Emanzipation, um die in den Jahren zuvor in der Öffentlichkeit so heftig gestritten worden war, stand nicht mehr zur Disposition. Während die toskanischen Juden bereits vor dem Ausbruch der Revolution im Großherzogtum ihre in der Verfassung garantierte Emanzipation erlangt hatten, wurde diese den Juden in Preußen paradoxerweise erst mit der Gegenrevolution bestätigt. In der Märzrevolution blieb die rechtliche Gleichstellung noch ein Versprechen, erlassen wurde sie erst in der oktroyierten Verfassung vom Dezember 1848.⁵

Was Juden wie Nichtjuden in der Toskana ebenso wie in Preußen in ihrer politischen Praxis bewegte, war die affektive Bindung und die emotionale Identifikation mit dem Projekt der Nation.⁶ Die Attraktivität dieses politischen Entwurfs rührte für die jüdische Bevölkerung nicht zuletzt daher, dass es „Gleichheit durch Einheit“ versprach,⁷ dass sich jeder Angehörige dieser zu schaffenden Nation unabhängig von seiner religiösen Herkunft oder Bindung als Deutscher beziehungsweise Italiener fühlen konnte. Juden eröffnete sich so ein Weg, aus der abgeschiedenen Lebensform der Vergangenheit hervorzutreten, und sie hofften damit auch den traditionellen, religiös begründeten Diskriminierungen entkommen zu können. Schon in den Emanzipationsdebatten hatten Juden in beiden Ländern darauf insistiert, keiner abgesonderten Nation im alten Sinne des Wortes als einer ge-

¹ ACIF, D. 4. Onoranze a sovrani 1. busta 5, Indirizzo a Leopold II. 1849; auch in: *Monitor Toscano* N° 204, 3 agosto 1849.

² B. Ricasoli, *L'assedio di Livorno*, S. 125.

³ J. Toury, *Die Revolution als Wendepunkt*, S. 359-376

⁴ *Il cittadino italiano* N° 93, 3 agosto 1848.

⁵ S. dazu die an Walter Grabs Formulierungen anknüpfenden Bemerkungen R. Hachtmanns, *Berliner Juden und die Revolution von 1848*, in: R. Rürup, *Jüdische Geschichte*, S. 74.

⁶ M. Jeismann, *Alter und neuer Nationalismus*, in: Ders./Ritter, *Grenzfälle*, S. 9-26.

⁷ Ebd., S. 22.

trennten religiösen Korporation anzugehören, sondern zur Gesellschaft zu gehören und Teil der Nation als dem gemeinsamen Vaterland zu sein.

1848/49 bot sich ihnen die Möglichkeit, die Aneignung dieses nationalen Projektes durch den gemeinsamen Kampf mit ihren christlichen Kombattanten unter Beweis zu stellen. Eine Identifikation, die in der Toskana in der politischen Jugendbewegung der Carbonari und in Preußen mit der begeisterten Teilnahme von Juden am Krieg gegen Napoleon begonnen hatte. Sowohl in Preußen als auch in der Toskana strebten Juden aufgrund ihrer emotionalen national-patriotischen Begeisterung danach, dem Vaterland auch soldatisch dienen zu dürfen. Hier wie dort konnten sie die Widerstände, die ihnen in dieser Frage entgegenschlugen, überwinden und ihren Kriegsdienst als Beitrag zum nationalen „Befreiungskampf“ ausgeben. Während preußische Juden ihre patriotische Gesinnung bereits in hohem Maße in den Befreiungskriegen unter Beweis gestellt hatten, stand dieser Weg den Juden der Toskana im Kampf gegen Napoleon noch nicht zur Verfügung. Ihr national-patriotischer Einsatz war erst mit dem Unabhängigkeitskrieg gegen Österreich gefragt. Doch auch in der Toskana waren zunächst erhebliche Widerstände gegen den Dienst von Juden im Heer zu überwinden, bis der Kriegsdienst den toskanisch-jüdischen Soldaten nun gleichfalls die Gelegenheit gab, ihr Leben für das zu erringende vereinigte Italien zu opfern. Im Krieg gegen Dänemark sollten preußische Juden erneut Gelegenheit erhalten, ihre patriotische Gesinnung und ihre vaterländische Todesbereitschaft unter Beweis zu stellen, ein Krieg, der jedoch von der preußischen Regierung gegen das nationale Begehren der öffentlichen Meinung frühzeitig beendet wurde.

Die Gemeinsamkeit des Beitrages von Juden beider Länder an dem nationalen Werk zeigte sich ferner darin, dass auch jüdische Frauen wie Fanny Della Ripa aus Florenz oder Fanny Herz aus Berlin aktiv wurden, indem sie Spendensammlungen organisierten und die nationalen Vereine unterstützten. Darüber hinaus übernahmen jüdische Bankiers, Paolo Lampronti oder Alexander Mendelssohn etwa, vergleichbare Aufgaben bei der Abwicklung der für den nationalen Kampf notwendigen finanziellen Transaktionen.

Der Kampf für die Einheit der Nation richtete sich in der Toskana in erster Linie gegen Österreich, während die Fronten in Preußen stärker auf jenem innenpolitischen Feld verliefen, deren Grenzen das preußische Militär markierte. Trotz dieser unterschiedlichen Ausrichtung verband die Juden in Berlin, Königsberg, Florenz und Livorno die gemeinsame Orientierung am Liberalismus. Als politische Bewegung, die gegen die feudalkorporative Gesellschaft kämpfte, versprach sie den Juden ihre Befreiung von der überlieferten korporativen Absonderung, und als politische Kraft, die gegen den absolutistisch-obrigkeitlichen Staat und für die Anerken-

nung der Menschen- und Bürgerrechte eintrat, sicherte er diese auch den Juden zu. Die öffentlichen Szenen einer christlich-jüdischen Verbrüderung schließlich, wie sie beim Fest für die Bürgergarde in Livorno und mit der Revolution auch in Berlin während der Beerdigungsfeierlichkeit für die Märzgefallenen zu beobachten waren, schien ihnen die gesellschaftliche Integration zu bestätigen.

Hinsichtlich der Art und Weise der politischen Entscheidungsfindung unterschied sich die jüdische Bevölkerung strukturell nicht mehr von den anderen Teilen der Gesellschaft. Auch Juden engagierten sich je nach ihren individuellen Erfahrungen und je nach persönlicher politischer Sozialisation in der Politik. Sie waren in nahezu allen Fraktionen des politischen Spektrums, von den konstitutionell-monarchischen Moritz Veit und Carlo Finzi Morelli bis zu den Republikanern Salvatore De Benedetti und Johann Jacoby, präsent. So machte die jüdische Bevölkerung genau jene Entwicklung mit, die sich in der christlichen Mehrheit vollzog. Der Bildung divergierender politischer Parteien in der Gesellschaft entsprach die politische Fraktionierung der Juden.

Die Erfahrungen der Jahre 1848 und 1849 ermöglichten es den jüdischen Bevölkerungen in beiden Ländern, ihre traditionell konservative Loyalität zu überwinden,¹ wobei toskanische Juden die Zustimmung zu den neuen politischen Grundlagen mit ihrer traditionellen obrigkeitlichen Loyalität zu verbinden wussten, wenn sie sich in ihrer Adresse an den Großherzog als dessen jüdische Kinder titulierten, die ihrem fürstlichen Herren für die Verfassung dankten. Die Überwindung der überlieferten Bindung an die Obrigkeit gelang den Juden umso leichter, als nun liberale Institutionen und eine freie Zivilgesellschaft ihnen die Möglichkeit zur Entfaltung und die nötige Sicherheit versprach.²

Wie brüchig dieser Schutz war und wie prekär die Lage der Juden blieb, sollte sich jedoch 1848 gleichfalls zeigen. Die Zustimmung, die die Emanzipation der Juden in weiten Teilen der christlichen Bevölkerung zunächst gefunden hatte, konnte ebenso schnell in fanatischen Hass umschlagen, wie auch die sozialen Proteste der Unterschichten sich leicht gegen Juden, zumal wohlhabende, wenden konnten. Sowohl in der Toskana als auch in Preußen hatten sich die Juden mit starken Aversionen von Seiten der Unterschichten auseinanderzusetzen, und hier wie dort mischten sich in die sozialen Proteste auch antijüdische Zwischentöne. In beiden Ländern aber waren Feindseligkeiten gegenüber Juden nicht nur innerhalb der Unterschichten verbreitet. In Berlin und Königsberg wurden sie vor allem im konservativen Lager und im preußischen Militär artikuliert. In Florenz und

¹ J. Toury, *Die politischen Orientierungen*, S. 98.

² P. Pulzer, *Jews and the Crisis of German Liberalism*, in: Ders., *Jews and the German State*, S. 324.

Livorno hingegen traten sie selbst in der nationalen Bewegung auf, und zwar sowohl in den demokratischen wie in den liberalen Zirkeln, auch wenn die antijüdischen Aversionen des liberalen Gino Capponi und die Vorurteile von Enrico Montazio weniger radikal waren als der antijüdische Hass von Francesco Domenico Guerrazzi. Darüber hinaus drohten den toskanischen Juden Gewalttätigkeiten durch die gegenrevolutionäre Bewegung auf dem Land, die ihren Kampf nicht zuletzt im Namen eines radikalen Christentums führte und leicht zu Maßnahmen gegen Juden neigte, wie sich etwa in Siena gezeigt hatte. Angesichts dieses Bündels von Aversionen und drohenden Gefahren, ist es geradezu erstaunlich, dass es 1848/49 weder in Florenz und Livorno noch in Berlin und Königsberg zu einem offenen Ausbruch antijüdischer Krawalle kam.

Anders als in Deutschland hat es die Revolution von 1848 in Italien nicht zur Bildung einer Nationalversammlung gebracht. Während die Revolution in der Toskana von einer Fraktion aus der liberalen Bewegung überwunden wurde, ist sie in Preußen vom Militär besiegt worden. Konservative Zeitgenossen in Berlin haben diesen Sieg ideologisch begleitet. Durch deren Anschuldigungen, Juden hätten zu den entscheidenden Aktivisten der Revolution gehört, gelang es ihnen nicht nur die Revolution selbst, sondern auch die Juden zu diskreditieren.¹ In der Toskana behielten die liberalen und selbst die republikanischen Aktivisten ihren nationalen Nimbus, der bis zur Vereinigung Italiens fortwirkte. Eine antiliberaler gegenrevolutionäre Kraft konnte sich hier nicht durchsetzen. Die Gegner Guerrazzis und seiner radikalen Politik kamen selbst aus dem Lager des Liberalismus. Wenn die Revolution in der Toskana verteufelt wurde, dann lediglich von einem kleinen, politisch aber nicht einflussreichen Teil des katholischen Klerus.

Diesem Unterschied entspricht die Differenz der politischen Entwicklung in beiden Ländern. Während sich die Hohenzollern-Monarchie auf einen starken Rückhalt in der Bevölkerung verlassen konnte und die Konfliktlinien innerhalb der politischen Klasse zwischen einer liberal-monarchistischen und einer konservativ-monarchistischen Fraktion verliefen, stand die politische Klasse in der Toskana nahezu geschlossen hinter dem liberalen Konzept einer konstitutionellen Monarchie.²

¹ J. Tourny, Die Revolution als Wendepunkt, in: Liebeschütz/Paucker, Das Judentum in der deutschen Umwelt, S. 375; Zur Bedeutung der Revolution von 1848/1849 für die italienischen Juden s. a. T. Catalan, La ›Primavera degli ebrei‹. Ebrei italiani. 1848-1849, in: Zakhor 7 (2003), S. 35-66.

² T. Kroll, Die Revolte des Patriziats, S. 234ff.

9. Toskanischer Widerruf und preußische Restriktionen

Trotz der ambivalenten Erfahrungen, die die Juden der Toskana wie Preußens in der Revolution machen mussten, ist in den Verfassungen beider Staaten von 1848 die rechtliche Gleichstellung der Juden garantiert worden. Die toskanische Verfassung vom 15. Februar 1848 war noch vor der revolutionären Entwicklung von Leopold II. erlassen worden, und dies, obgleich der Großherzog dem Judentum kaum Anerkennung entgegenbrachte. In Preußen hingegen ist die Verfassung und damit die bürgerliche und staatsbürgerliche Gleichheit der Juden mit dem Staatsstreich vom 5. Dezember verkündet worden, obgleich die preußischen Juden gerade von den Trägern der Gegenrevolution keinerlei Entgegenkommen zu erwarten hatten.

Die Paradoxie der Politik gegenüber der jüdischen Bevölkerung lag in beiden Ländern darin, dass die Emanzipation in den von den Fürsten erlassenen Verfassungen gegen ihre eigentlichen politischen Absichten deklariert wurde. Der preußische König hatte sich zunächst unter dem Einfluss des hochkonservativen Kreises um Ernst Ludwig von Gerlach beharrlich geweigert der Konstitution zuzustimmen, musste schließlich aber seinem Ministerpräsidenten Friedrich Wilhelm von Brandenburg nachgeben, der mit diesem Schritt hoffte, die Macht der Dynastie am raschesten wieder herstellen zu können.¹ Friedrich Wilhelm IV. sehnte sich danach, zur alten preußischen Ständeordnung und zur christlichen Tradition zurückzukehren.² Ähnlich suchte auch Großherzog Leopold II. von der Erinnerung an die Revolution frei zu kommen. Während seines Exils war er nicht nur auf die Seite des einst als liberal geltenden, nun aber ins konservative und antinationalistische Lager geschwenkten Papstes Pius IX. getreten,³ sondern hatte sich auch seiner habsburgischen Herkunft besonnen. Mit seiner

¹ E. R. Huber, Verfassungsgeschichte Bd. 2, S. 763f.

² D. Blasius, Friedrich Wilhelm IV., S. 217.

³ Aktualität erhielt die Person Pius IX. dadurch, dass er am 3. September 2000 selig gesprochen wurde. S. dazu: G. Seibt, Die Unfehlbarkeit konnte er spüren. Am 3. September wird Pius IX. selig gesprochen: Ein Porträt des hartnäckigen Modernisierungsfeindes, in: Die Zeit Nr. 36 vom 31. August 2000. Eine Kommission deutschsprachiger katholischer Kirchenhistoriker hatte sich einstimmig dagegen ausgesprochen, da diese Seligsprechung ein „Zerrbild von Heiligkeit“ erzeugen würde. S. dazu: Historiker gegen die Seligsprechung Pius IX., in: FAZ Nr. 146 vom 27. Juni 2000. Zum Ultramontanismus der katholischen Kirche seit dem frühen 19. Jahrhundert und Pius' Programm einer Intransigenz gegen die Moderne s. R. Lill, Wer ist Christ? Vom Vertrauen auf den Papst und auf die von ihm eingesetzten Hirten, in: FAZ Nr. 125 vom 30. Mai 2000.

Rückkehr nach Florenz hatte er eine neoabsolutistische Politik, wie sie auch in Österreich verfolgt wurde, eingeschlagen.¹

Die Mehrheit der politischen Klasse von Florenz indes sah in der Verfassung vom Februar 1848 eine konsequente Fortsetzung der toskanischen politischen Tradition und ihrer *Civiltà*. Einen schweren Einbruch bedeutete es dementsprechend für sie, als der Großherzog am 6. Mai 1852 die Verfassung annullierte.² Wie sehr gerade die politisch aktive junge Generation dies empörte, macht eine rückblickende Bemerkung von Alessandro D'Ancona (1835–1914) deutlich, der aus einer wegen religiöser Verfolgung im Kirchenstaat in die Toskana emigrierten jüdischen Familie stammte (und der zu einer der produktivsten Personen der italienisch-jüdischen Intellektuellen wurde):³ „Ich beginne an jenem Tag über Campanella und seine politischen Ideen über die beste Regierung Italiens zu schreiben, an dem Leopold sein Bekenntnis zur Verfassung gebrochen hat“.⁴

Als liberale Politiker aus dem Florentiner Gemeinderat Guerrazzi gestürzt und Leopold zurückgerufen hatten, stand in ihren Augen die Verfassung vom 15. Februar 1848 nicht zur Disposition.⁵ Leopold aber war in seinem Exil zu der Überzeugung gelangt, dass seine konstitutionelle Politik ein Fehler gewesen sei. Er habe die Verfassung lediglich gewährt, so notierte er später, um Unruhen zu vermeiden, die Revolution aber habe alles hinweggefegt.⁶ Die Wirren der Vergangenheit dürften sich nicht wie-

¹ T. Kroll, *Revolte des Patriziats*, S. 324; s. a. J. H. Smith, *The Tuscan Moderate Liberals*, S. 77ff.

² Die auf die Abschaffung der Verfassung zielende Politik Leopolds II. und dessen scharfe, in erster Linie um die rechtliche Stellung der jüdischen Bevölkerung geführte Kontroverse mit seinem Kabinett ist bereits von dem jüdischen Historiker Eugenio Artom untersucht worden. Für die folgende Darstellung sind weitere, von Artom nicht herangezogene Quellen berücksichtigt worden. E. Artom, *L'abolizione dello statuto Toscano* (1852), in: *RSR* 39 (1952), S. 366-382.

In den 1940er Jahren hatte Artom zusammen mit Giuseppe Castiglioni an einer Geschichte der Juden im Risorgimento gearbeitet, die aber, da Artom in den Widerstand eintrat, unvollendet geblieben ist: Eugenio Artom, *Per una storia degli ebrei nel Risorgimento*, in: *RST* 24 (1978), S. 137-144.

³ Zu Alessandro D'Ancona und der Familie von Giuseppe D'Ancona und Ester Della Ripa, s.: F. A. Levi D'Ancona, *La giovinezza dei fratelli D'Ancona*. Über die religiösen Aspekte seiner Biographie s.: M. Moretti, *La dimensione ebraica di un maestro pisano*, in: M. Luzzati, *Gli ebrei di Pisa*, S. 241-282.

⁴ A. D'Ancona, *Il mio primo delitto di stampa*, in: Ders., *Ricordi* (1908), S. 407. Erschienen ist das genannte Werk 1854 in Turin unter dem Titel: *Opere di Tommaso Campanella*; s. a. die Besprechung in: *L'Educatore Israelita* 2 (1854), S. 274-276.

⁵ Leopold II. hatte auf Rat Baldasseronis keinen Eid auf die Verfassung abgelegt, sondern nur das Versprechen gegeben, das Statut einzuhalten; F. Pesendorfer, *Zwischen Trikolore und Doppeladler*, S. 321.

⁶ ASF, Segreteria di Gabinetto Appendice, No 20, ins. 40.

derholen, ließ er im *Monitore Toscano* verlauten.¹ Daher müsse die Verfassung von 1848 aufgehoben werden. Die Mehrheit der politischen Klasse der Toskana hingegen hielt nachdrücklich an den Prinzipien einer konstitutionellen Politik fest. Aufgabe der toskanischen Politik sei es, wie es in einem Memorandum des Außenministeriums heißt, das konstitutionelle Prinzip zu bewahren. Die Verfassung vom Februar 1848 könne nicht mehr in Frage gestellt werden.² Leopoldo Galeotti, seinerzeit Mitglied der toskanischen Verfassungskommission, erinnerte 1850 in einer Streitschrift den Großherzog an dessen Zusage, die Verfassung zu bewahren. Die Regierung brauche den parlamentarischen Rückhalt und die Unterstützung loyaler Bürger. Eine verfassungsgemäße Politik, so fügte er, Konflikte mit der Habsburger Dynastie antizipierend, an, liege selbst im Interesse Österreichs.³ Auch der Bürgermeister der kleinen Ortschaft Rio auf Elba, Giovanni Castelli,⁴ ersuchte Leopold die Verfassung einzuhalten und erinnerte ihn an die politischen Traditionen der Toskana, die mit Peter Leopold einen reformorientierten Fürsten, ja einen Philosophen zum König gehabt habe.⁵ Im Mai 1850 wurde Leopold mit seinem Ministerpräsidenten Giovanni Baldasseroni (1795–1876) zu einer Unterredung nach Wien gebeten, in der es in erster Linie um die Frage der Verfassung ging.⁶ Baldasseroni warnte seine Gesprächspartner davor, die konstitutionelle Monarchie abzuschaffen und plädierte dafür, diese Frage offen zu halten.⁷ Kurz nach der Rückkehr aus Wien, am 21. September 1850, ordnete Leopold indes die Aufhebung der Abgeordnetenversammlung an, und am folgenden Tag erließ er ein Edikt, das die Pressefreiheit weitgehend einschränkte.⁸

Leopold drängte außerdem seine Regierung, die Verfassungsfrage in Angriff zu nehmen. Baldasseroni aber wich erneut aus und merkte an, dass die toskanische Verfassung zumindest solange nicht widerrufen werden könne, wie selbst die österreichische Verfassung von 1849 noch in Kraft sei.⁹ Als der Großherzog Anfang des Jahres 1852 die Nachricht erhielt, Kaiser Franz Joseph habe nunmehr diese Verfassung annulliert, soll er aus-

¹ *Monitore Toscano*, 4 maggio 1849.

² Ministero Toscano. Memorandum per sua Eccellenza in: A. Gennarelli, *Epistolario politico* (1863), S. 133-143.

³ L. Galeotti, *Considerazioni politiche* (1850), S. 54ff.

⁴ Dem Namen nach könnte es sich hierbei um einen Juden handeln: S. Schaerf, *I cognomi degli ebrei*, S. 18.

⁵ ASF, Segreteria di Gabinetto Appendice, filza 17, ins. 9.

⁶ F. Pesendorfer, *Zwischen Trikolore und Doppeladler*, S. 318ff.

⁷ G. Baldasseroni, *Memorie*, S. 125f.

⁸ F. Pesendorfer, *Zwischen Trikolore und Doppeladler*, S. 320; s. a. J. H. Smith, *The Tuscan Moderate Liberals*, S. 95-101.

⁹ E. Artom, *L'abolizione dello statuto Toscano*, in: RSR 39 (1952), S. 367.

gerufen haben, jetzt könne er endlich frei durchatmen.¹ In seinem Tagebuch notiert er, die Zeit für die Abschaffung der Verfassung sei gekommen.² Anfang Januar forderte er von seinen Mitarbeitern juristische Gutachten und Entwürfe für ein entsprechendes Dekret an.³ Einigkeit bestand mit seinen konservativen Ministern und Beratern darüber, dass der Fürst die gesamte legislative und exekutive Gewalt übernehmen solle und die Minister allein ihm gegenüber verantwortlich seien. Die alten toskanischen Gesetze, die vor dem April 1848 gültig waren, sollten wieder in Kraft treten und die Bürgergarde abgeschafft werden. Als offene Frage notierte dieses Papier die rechtliche Stellung der nichtkatholischen Bevölkerung, unklar sei insbesondere, inwiefern Juden in staatliche Dienste eingestellt werden könnten. Verschiedene Entwürfe für das Dekret enthielten die Bestimmung, dass die Gleichheit der toskanischen Bevölkerung vor dem Gesetz, unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis, erhalten bleiben solle.⁴ Die Frage der rechtlichen Stellung der Juden und aller anderen Nichtkatholiken wurde zum zentralen Konfliktpunkt zwischen dem Großherzog und seiner Regierung. In einem weiteren Entwurf heißt es, dass alle Bürger der Toskana vor dem Gesetz gleich seien, welcher Religion sie auch angehörten. Juden und andere Nichtkatholiken hätten das Recht, alle Berufe auszuüben. Hier jedoch folgte jene Einschränkung, um die der Streit vor allem ging: bis auf Berufe in der Rechtsprechung, wozu weitere Verordnungen erlassen würden.⁵ Um die Einheit des Staates zu erhalten müsse mit allen Mitteln, wie es in einem Gutachten heißt, die religiöse Einheit des Großherzogtums aufrechterhalten werden. Eine falsche Religion könne allenfalls in engen Grenzen geduldet werden.⁶ Leopold II. hatte spätestens seit seinem Exil in Gaeta eine heftige Aversion gegen Juden entwickelt und sprach beispielsweise von deren „alter Niedertracht“.⁷ Die Frage der rechtlichen Stellung der Juden müsse geklärt werden, ließ der Großherzog wissen, und er beharrte darauf, dass Juden nicht im Gerichtswesen tätig werden dürften. Die Gesellschaft müsse in Eintracht zusammenstehen und vor schädlichen Vermischungen bewahrt bleiben.⁸ Unterstützung fand Leopold in dem Staatsanwalt Antonio Bicchierai (1807–1873). Dieser hatte in einem weit ausholenden Gutachten dargelegt, warum Juden der Zugang zum Justizdienst zu verwehren sei. Immer schon seien Juden von diesen Beru-

¹ F. Pesendorfer, *Zwischen Trikolore und Doppeladler*, S. 338.

² Leopoldo II., *Il governo di famiglia. Memorie*, S. 397.

³ E. Artom, *L'abolizione dello statuto Toscano*, in: RSR 39 (1952), S. 368.

⁴ ASF, Segreteria di Gabinetto, Appendice filza 32, Ins. 2.

⁵ Ebd. Appendice No 20, Ins. 40.

⁶ Ebd. Appendice filza 32, Ins. 2.

⁷ Ebd. Appendice No 20, Ins. 40.

⁸ Ebd. Appendice No 20, Ins. 40.

fen ausgeschlossen gewesen. Sie seien nicht als Bürger anerkannt, sondern nur als Mitglieder einer abgeordneten Korporation toleriert worden. Erst die Revolution von 1789 habe diese Verhältnisse umgestürzt. Nach 1814 sei die alte Ordnung wieder hergestellt worden, die gleichwohl in der Toskana milder gehandhabt wurde als in anderen Ländern. Es sei zwingend geboten, so Bicchierais Urteil, zum vorkonstitutionellen Zustand zurückzukehren. Die Aufnahme von Juden in staatliche Dienste sei nicht akzeptabel.¹ Wenige Tage darauf bat Leopold den Papst um Rat. Insbesondere ging es ihm dabei um jenen Abschnitt des Entwurfs, in dem das Prinzip der Gleichheit festgehalten, Juden und andere Nichtkatholiken aber von bestimmten Berufen ausgeschlossen werden sollten. Pius IX. schickte ihm daraufhin eine scharfe Antwort: ein katholischer Staat, in dem die katholische Religion die Religion des Staates sei, könne keine Verordnung erlassen, die den Satz enthalte, alle Bürger seien gleich, unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis.² Leopold insistierte nun in den Auseinandersetzungen mit seinem Kabinett darauf, diesen Satz aus dem Entwurf zu streichen. Gegen den Ausschluss der Juden vom Justizdienst wandte sich nicht nur der Justizminister Niccolò Lami (1793–1863), seinerzeit Mitglied der Verfassungskommission,³ sondern auch der Innenminister Leonida Landucci (1800–1871). Dieser plädierte in einem weiteren Gutachten noch einmal für die Beibehaltung des Prinzips der rechtlichen Gleichheit. Die Juden müssten es als eine Ungerechtigkeit empfinden, wenn sie ohne eigene Schuld diskriminiert würden.⁴ Das Kabinett verabschiedete in diesem Sinne am 18. März 1852 ein 67-seitiges Memorandum, das mit historischen und rechtlichen Argumenten für die Beibehaltung der rechtlichen Gleichstellung der Juden und für den freien Zugang zu allen Fakultäten der Universitäten eintrat. Seit fast drei Jahrhunderten – und wie ein roter Faden durchzieht den Text der Verweis auf das Jahr 1593 – hätten die Juden und andere Nichtkatholiken in der Toskana das Recht, Medizin und naturwissenschaftliche Fächer zu studieren. 1841 sei ihnen gar zugebilligt worden, Examina in Jura abzulegen. Den Juden diese Rechte zu nehmen sei ungerecht, gehässig, unpolitisch und extrem unangemessen, so das entschiedene Urteil des Kabinetts.⁵ Ein Kabinettsmitglied aber hatte dieses Dokument nicht unterzeichnet: Cesare Boccella, der Minister für das öffentliche Unterrichtswesen. Er legte ein Minderheitsvotum vor und begründete seine abweichende Meinung mit religiösen Bedenken. Gleichwohl galt Boccella

¹ Ebd. Appendice filza 32, Ins. 2.

² Leopoldo II a Pio IX, Firenze, 14 febbraio 1852, Pio IX a Leopoldo II, Roma, 21 febbraio 1852, abgedruckt in: G. S. J. Martina, Pio IX e Leopoldo II, S. 449-454.

³ E. Artom, L'abolizione dello statuto, in: RSR 39 (1952), S. 370.

⁴ Nach: Ebd., S. 372.

⁵ ASF, Segreteria di Gabinetto Appendice filza 32, Ins. 2.

nicht nur in kirchlichen Kreisen kaum als frommer Christ.¹ In einem anonymen Flugblatt *La crisi ministeriale* wurde Boccella daraufhin als ein Instrument der Reaktion gebrandmarkt, die die liberale, von Peter Leopold begründete politische Tradition bedrohe. „Die leopoldinische Gesetzgebung ist in Gefahr“ so der alarmierende Tonfall des Flugblattes. Ganz offen werde der Weg des Absolutismus eingeschlagen. Kaum biete sich die Gelegenheit, fordere Boccella im Namen des Gewissens und der Moral (und hier fügte der Autor in Klammern an: „ein Boccella spricht von Moral und Gewissen!“), die Rechte der Juden zu beschneiden. Dieser Schritt in die Vergangenheit, der Anfang vom Ende der religiösen und bürgerlichen Freiheit, habe das Kabinett aufgeweckt. Die übrigen Minister hätten daher, wie das Flugblatt zu berichten wusste, mit Rücktritt gedroht.² In den Zeitungen der Toskana erschienen nun, soweit es die Zensurbehörde durchgehen ließ, warnende Kommentare über die aktuelle politische Lage des Landes. Die im Juni 1849 unter dem programmatischen Namen *Il Costituzionale* gegründete Zeitung hatte im Mitte April in ganz ähnlichen Formulierungen wie das Flugblatt kritisiert, dass nicht nur die Verfassung aufgehoben, sondern auch die aus der Aufklärung stammende politische Kultur der Toskana untergraben werde.³ Wenige Tage später berichtete sie über die Freiheiten, die die Juden in der Toskana aufgrund der alten Rechte und Gewohnheiten genossen hätten, und welche Bedeutung die Verfassung vom 15. Februar 1848 für sie habe.⁴ Der Leitartikel des folgenden Tages nahm nun zum Kern der politischen Auseinandersetzung Stellung: dem Zugang von Juden zum Justizdienst. Die geplanten Erlasse würden den Juden nicht nur die Ausübung juristischer Berufe untersagen, sondern ihre gesellschaftliche Stellung insgesamt zerstören. Die Lage der Juden in der Toskana sei schon vor 1848 vergleichsweise günstig gewesen, und mit der Verfassung hätten sie ihre vollständige Emanzipation erreicht und die Gleichstellung sei zu ihrem öffentlichen Recht geworden. Der Angriff auf die Verfassung bedrohe ihre gesamte Sicherheit.⁵

Nicht nur in toskanischen Zeitungen stieß der Eingriff in die staatsbürgerlichen Rechte der Juden auf scharfe Kritik, auch in Piemont und der internationalen Presse wurde die Entwicklung in der Toskana aufmerksam verfolgt. So befassten sich die Turiner Zeitungen *Il Risorgimento* von Camillo Benso di Cavour (1810–1861) sowie die von dessen jüdischem Mit-

¹ E. Artom, *L'abolizione dello statuto*, S. 374.

² ASF, Segreteria di Gabinetto Appendice filza 32, Ins. 2.

³ *Il Costituzionale* N° 735, 15 aprile 1852.

⁴ Ebd. N° 738, 19 aprile 1852.

⁵ Ebd. N° 739, 20 aprile 1852.

arbeiter Giacomo Dina (1824–1879) redigierte *L'Opinione*¹ mit der Regierungskrise in Florenz. Es scheint, so *Il Risorgimento*, als umgäben ultraklerikale Kreise den Großherzog.² Auch die Brüsseler Zeitung *L'Indépendance* kritisierte den „Obskurantismus“ der toskanischen Politik. Sie beschuldigte Leopold II., die „leopoldinische Gesetzgebung“, das von dem aufgeklärten Großherzog Peter Leopold begründete System, abschaffen zu wollen. Dies zeige sich insbesondere an der Rücknahme der Emanzipation der Juden.³ Innenminister Landucci, der kurz zuvor noch das Memorandum für die Aufrechterhaltung der rechtlichen Gleichheit der Juden unterzeichnet hatte, sah sich nun veranlasst, den Großherzog gegen diese geharnischte Kritik in Schutz zu nehmen. Ziel der Politik Leopolds sei es nicht, schrieb er in einem Brief an die Redaktion der Brüsseler Zeitung, die leopoldinische Gesetzgebung abzuschaffen, sondern zu ihr zurückzukehren. Diese hätte die Juden keineswegs rechtlich gleichgestellt, sondern ihnen lediglich einige Privilegien zuerkannt. Die Emanzipation der Juden sei erst mit der Verfassung von 1848 erfolgt, die von dem Großherzog inmitten der „anarchischen Bacchanalien“ jener unseligen Tage erlassen worden sei. Gegenwärtig wolle Leopold seine Regierung auf eine neue Grundlage stellen und in voller Übereinstimmung mit seinem Kabinett jene aus der Revolution hervorgegangene Verfassung annullieren. Dieser Rechtsakt treffe alle Untertanen gleichermaßen. Und könne es, so die rhetorische Frage von Landucci, denn vernünftig sein, für die Juden eine Ausnahmeregelung zu schaffen?⁴

Dass die Juden der Toskana durch die Gerüchte von der bevorstehenden Abschaffung der Verfassung beunruhigt waren, macht ein Schreiben des Prokurators von Livorno an das Justizministerium in Florenz deutlich. Eine Restauration der alten Verhältnisse, so seine Kritik, würde die Rechte, die die Juden errungen hätten zunichte machen. In den letzten Jahren hätten nicht wenige Individuen, die sich zur jüdischen Religion bekenneten, im Vertrauen auf die Toleranz, die die Verfassung ihnen garantiert habe, freie Berufe, insbesondere im juristischen Bereich, ergriffen.⁵ Auch Baldasseroni war über die Nervosität, die in der jüdischen Gemeinde von Florenz herrschte, unterrichtet und teilte dem Großherzog besorgt mit, dass einzelne Juden, die Familien Lampronti und Della Ripa etwa, die Absicht hätten, die Toskana zu verlassen und ihr Geld zurückzuziehen. „Wir können nur

¹ *L'Opinione*, 14 aprile 1852; nach: *Civiltà Cattolica*, Anno Terzo, Vol. IX, Roma 1852, S. 308-311.

² *Il Risorgimento*, N° 1331, 15 aprile 1852.

³ *L'Indépendance*, 14 aprile 1852; nach: L. Landucci, *Al signor Redattore* (1852), in: A. Gennarelli, *Epistolario politico*, S. 193f.

⁴ L. Landucci, *Al signor Redattore*, S. 193-197.

⁵ ASF, Segreteria di Gabinetto, Appendice filza 32, Ins. 2.

hoffen, dass dies übertrieben ist,“ kommentierte er diese Information,¹ über die auch in der Presse berichtet wurde.²

Mit zahlreichen Eingaben wandten sich die jüdischen Gemeinden nun an den Großherzog. Am 1. April schickten die Vertreter der jüdischen Gemeinde von Livorno ihr Gesuch an Leopold, in dem sie von den schmerzhaften Erfahrungen, die die Juden derzeit machen müssten, berichteten. Was seit zweihundertfünfzig Jahren den Juden der Toskana nicht mehr widerfahren sei, stehe nunmehr bevor: Es drohe eine Zeit des Rückfalls. Die Unterzeichneten baten den Großherzog daher, die ihnen gewährten Wohltaten und ihre rechtliche Gleichstellung aufrechtzuerhalten.³ Am selben Tag sandte die Gemeinde von Siena eine Bittschrift an den Großherzog, in der betont wurde, dass die toskanische Gesetzgebung seit 1593 darauf gerichtet gewesen sei, die Juden den anderen Untertanen gleichzustellen. Am 6. April folgten gleichlautende Eingaben der jüdischen Gemeinden von Florenz, Pisa und Pittigliano. Eine Woche darauf wandten sich noch einmal alle Juden der Toskana in einem von Jacob Lampronti gemeinsam mit dem katholischen Anwalt Vincenzo Landrini⁴ ausgearbeiteten Gesuch an Leopold.⁵ Selbst der Kaiser, so hoben sie hervor, habe in seinem Dekret, mit dem er die Verfassung vom 4. März 1849 aufhob, am Prinzip der Gleichheit aller Untertanen vor dem Gesetz festgehalten und den Juden die Möglichkeit eingeräumt, als Rechtsanwälte zu arbeiten.⁶

Leopold aber beharrte darauf, dass die rechtliche Gleichheit seiner Untertanen aufgehoben und es den Juden untersagt werden müsse, im Gerichtswesen tätig zu werden. In zähen Auseinandersetzungen mit Baldasseroni und dem Kabinett, das die Rechte der Juden gewahrt wissen wollte, kam er mit seinen Ministern überein, in einem gesonderten Zirkular festzuhalten, dass Juden zwar Jura studieren, vor toskanischen Gerichten aber nur in Streitfällen zwischen Juden als Rechtsanwälte tätig werden dürften. Nochmals wandte sich Leopold an den Papst mit der Bitte, dieser als Kompromiss verkauften Lösung zuzustimmen. Dabei versäumte er es nicht, darauf hinzuweisen, dass er kaum mehr eine Möglichkeit habe, diese Übereinkunft abzulehnen, wenn er nicht den Rücktritt des gesamten Kabinetts

¹ E. Artom, L'abolizione dello statuto, in: RSR 39 (1952), S. 375f.

² Il Costituzionale N° 739, 20 aprile 1852.

³ ACIF, D. 3. 2. Decreti governativi, busta 6; ASF, Segreteria di Gabinetto, Appendice filza 32, ins. 2.

⁴ Landrini wurde später zum juristischem Vertreter des Hauses Lothringen bestellt: F. Pesendorfer, Zwischen Doppeladler und Trikolore, S. 378.

⁵ ACIL, Serie 6, filza 58; auch in: ASF, Segreteria di Gabinetto, Appendice filza 32, ins. 2.

⁶ Dem Gesuch lag ein Ausschnitt aus der Zeitung: Gazzetta Ufficiale di Venezia, N° 3, 2 gennaio 1852, bei.

riskieren wolle.¹ Nachdem Pius IX. seine Zustimmung gegeben hatte,² verkündete Leopold II. am 6. Mai 1852 das Dekret, mit dem er die Verfassung von 1848 aufhob.³ Die Emanzipation der Juden war damit widerrufen, und auch die Rechte der Protestanten waren eingeschränkt.⁴ Noch am selben Tag sandte der Erziehungsminister Boccella den jüdischen Gemeinden der Toskana eine Abschrift des genannten Zirkulars zu.⁵

Bezeichnend für den Unterschied zwischen der Toskana und Preußen war die rhetorische Frage des toskanischen Innenministers Leonida Landucci, einer der wenigen Politiker in der Toskana, der den Kurs Leopolds II. mitrug, ob es denn sinnvoll sei, für die Juden eine Ausnahmeregelung zu schaffen, wo doch die Annullierung alle Untertanen gleich treffe.⁶ Während Leopolds Parteigänger im Großherzogtum ihre antijüdische Position mit egalitären Argumenten kaschieren mussten, wenn sie Gehör finden wollten, plädierten die Judenfeinde in Preußen unverhohlen für Absonderung der Juden im Staat. Friedrich Wilhelm IV. hatte seine alte Idee einer korporativen Isolation der Juden im christlichen Staat nicht aufgegeben, konnte aber diese Position aufgrund der aktuellen politischen Kräfteverhältnisse nicht umsetzen. Nun hoffte er, sein Ziel durch eine Revision der von ihm selbst oktroyierten Verfassung zu erreichen.

Friedrich Wilhelm IV., der sich im Dezember 1848 nur schwer von der Opportunität, eine Verfassung zu bewilligen, hatte überzeugen lassen,⁷ wollte diese nun möglichst umgehend revidiert sehen.⁸ Nachdem die beiden Kammern im Februar 1849 zusammengetreten waren, hatten sie einen entsprechenden Ausschuss einzuberufen. Wie sehr von der Revision auch die rechtliche Lage der Juden betroffen sein werde, machte der Minister der geistlichen Angelegenheiten deutlich, indem er erklärte, dass Teile des Gesetzes vom Juli 1847, in denen die Rechte der Juden eingeschränkt wurden, weiterhin gültig seien.⁹ Während in der Ersten Kammer – der einzige jüdische Abgeordnete war Moritz Veit – die konservativen Kräfte dominierten, hatte die Zweite Kammer, der Johann Jacoby und Raphael Kosch angehörten, eine liberale Mehrheit. Als diese Kammer im April 1849 die

¹ ASF segreteria di Gabinetto, Appendice filza 217, ins. 4, abgedruckt in: E. Artom, *L'abolizione dello statuto Toscano*, in: RSR 39 (1952), S. 378.

² Abgedruckt in: A. Gennarelli, *Le dottrine civili e religiose*, S. 87; nach: E. Artom, *L'abolizione dello statuto Toscano*, S. 379.

³ Decreti, notificazioni e circolari dal 1 gennaio a tutto dicembre 1852, N° XXX.

⁴ T. Kroll, *Die Revolte des Patriziats*, S. 336.

⁵ ACIF D. 3. 2. Decreti governativi, busta 6.

⁶ L. Landucci, *Al signor Redattore*, in: A. Gennarelli, *Epistolario politico*, S. 193-197.

⁷ D. Blasius, *Friedrich Wilhelm IV.*, S. 160.

⁸ E. R. Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, Bd. 2, S. 764.

⁹ J. Toury, *Soziale und politische Geschichte*, S. 300. Zur Berufung auf das Judengesetz von 1847 s. a. B. Strenge, *Juden im preußischen Justizdienst*, S. 88.

von der Frankfurter Nationalversammlung verabschiedete Verfassung annahm, löste der König das Parlament in einem zweiten Staatsstreich auf und erließ ein neues, nach Einkommen gestaffeltes Wahlrecht für die Zweite Kammer, das ihm eine genehme Mehrheit sichern sollte.

Im August 1849 traten die neu gewählten Kammern zusammen, und in beiden Häusern dominierten nun die Konservativen; auch Moritz Veit war es zunächst nicht gelungen, ein Mandat zu erhalten.¹ Die Arbeit an der Revision der Verfassung wurde unverzüglich wieder aufgenommen und in der abschließenden Plenarsitzung ein neuer Artikel angenommen, der die Gleichberechtigung der Juden erheblich einschränkte.² Am 31. Januar 1850 erteilte Friedrich Wilhelm IV. der revidierten Verfassung seine Zustimmung.³ Der Artikel 4 garantierte zwar die Gleichheit aller Preußen vor dem Gesetz, wobei allen Befähigten auch gleicher Zugang zu allen öffentlichen Ämtern zugestanden wurde,⁴ und der Artikel 12 verbürgte die Freiheit des religiösen Bekenntnisses.⁵ Die christliche hochkonservative Fraktion hatte sich mit ihrer Idee vom christlichen Staat jedoch insofern durchsetzen können, als in dem neu in die Verfassung aufgenommenen Artikel 14 das Christentum für die Institutionen des Staates, „welche mit der Religionsausübung im Zusammenhang stehen“, als Grundlage festgelegt wurde. Aufgrund dieser Definition des Staates und seines christlichen Charakters konnten Juden erneut von staatlichen Ämtern ausgeschlossen werden.⁶ Innenminister Ferdinand von Westphalen (1799–1876) und Finanzminister Karl von Bodelschwingh (1800–1873) wiesen ihre Behörden daher an, keine Juden ohne ihre ausdrückliche Genehmigung einzustellen. Auch Justizminister Louis Simons (1803–1870) verfügte, dass „Bekennner der jüdischen Religion“ keine Ämter übernehmen könnten, in denen sie christliche Eide abnehmen müssten,⁷ und kurz darauf beschloss er, jüdische Jurastudenten vom Staatsexamen auszuschließen.⁸ Ebenso verbot Kultusminister

¹ AZJ Nr. 32 vom 6. August 1849.

² Zu den Debatten in den beiden Kammern über diese Frage s. A. Brammer, *Judenpolitik*, S. 376f.

³ L. v. Rönne, *Die Verfassungsurkunde* (1850); s. a. G. Anschütz, *Die Verfassungsurkunde*, 2 Bde. (1912).

⁴ Über den Artikel 4 und seine Entstehungsgeschichte s. G. Anschütz, *Die Verfassungsurkunde*, Bd. 1, S. 107-132.

⁵ Über den Artikel 12 s. G. Anschütz, *Die Verfassungsurkunde*, Bd. 1, S. 183-235.

⁶ Über den Artikel 14 s. G. Anschütz, *Die Verfassungsurkunde*, Bd. 1, S. 260-282; s. a. J. Toury, *Soziale und politische Geschichte*, S. 300; R. Rürup, *Emanzipation und Krise*, in: Mosse/Paucker, *Juden im Wilhelminischen Deutschland*, S. 14.

⁷ A. Brammer, *Judenpolitik*, S. 377f.

⁸ J. Toury, *Soziale und politische Geschichte*, S. 310; über die Ausschließung der Juden aus dem Justizdienst in den 50er Jahren s. B. Strenge, *Juden im preußischen Justizdienst*, S. 85-112.

Karl Otto von Raumer (1805–1859) aufgrund des christlichen Charakters der staatlichen Schulen jüdischen Lehrern das Unterrichten an Gymnasien.¹

Der Ausschluss von Juden aus Staatsdiensten wurde aber nicht nur ‚von oben‘ angeordnet, sondern auch ‚von unten‘ gefordert. Beim Kultusministerium etwa waren Petitionen eingegangen, die verlangten, jüdische Gymnasiallehrer zu entlassen.²

Die durch ministerielle Verordnungen veranlasste Ausgrenzung der Juden ging den hochkonservativen Abgeordneten jedoch nicht weit genug. Ihr Ziel war es, auch die Verfassung entsprechend zu ändern und aufgrund des von ihnen postulierten christlichen Charakters des Staates die Artikel 4 und 12 zu streichen. Im Februar 1852 brachte daher der Abgeordnete Emil Wilhelm Klee (1806–1855), der schon 1847 im Zusammenhang mit den Debatten im Vereinigten preußischen Landtag durch einen scharfen Angriff auf die Rechte der Juden hervorgetreten war,³ in der Ersten Kammer einen Antrag ein, den Artikel 12 der Verfassung erneut zu revidieren und in einem Zusatz festzuhalten, dass die Mitgliedschaft in einer der Kammern und der Zutritt zu Ämtern, „mit denen die Ausübung einer richterlichen, polizeilichen oder exekutiven Gewalt verbunden ist,“ von der Zugehörigkeit zu einer der christlichen Kirchen abhängig sei.⁴ Der Staat, so erklärte Ernst Ludwig von Gerlach in seinem Plädoyer für den Antrag, dürfe in Fragen der Religion nicht neutral sein: „entweder sei er christlich oder antichristlich“. Würde der Staat entchristianisiert, fiel nicht nur die christliche Kirche, sondern auch der christliche Staat.⁵ Allein Moritz Veit, der 1851 als einziger jüdischer Abgeordneter in die Erste Kammer gewählt worden war,⁶ kritisierte den Antrag mit scharfen Worten.⁷ Der Änderungsantrag der Regierung, der diejenige Formulierung aufnahm, mit der schon das Edikt von 1812 seine entscheidenden Einschränkungen erfahren hatte, fand keine Mehrheit.⁸ Aber nicht der Wunsch, die Rechte der Juden zu bewahren, war es, was die Abgeordneten zur Ablehnung bewog, sondern die von den Ministerien bestätigte Überzeugung, dass auch ohne Verfassungs-

¹ A. Brammer, *Judenpolitik*, S. 377.

² J. Toury, *Soziale und politische Geschichte*, S. 309.

³ E. W. Klee, *Über Emanzipation der Juden* (1847).

⁴ J. Toury, *Soziale und politische Geschichte*, S. 310f.

⁵ *Neue Preußische Zeitung* Nr. 78, 1852, nach: J. H. Schoeps, *Christlicher Staat und jüdische Gleichberechtigung*, in: Henning/Saage, *Konservatismus*, S. 38–53, v. a. S. 42.

⁶ L. Geiger, *Moritz Veit als Kämpfer*, in: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 13 (1910), S. 129–158, S. 149.

⁷ [M. Veit], *Die bürgerlichen Rechte der Juden* (1852); s. a. E. Hamburger, *Juden im öffentlichen Leben*, S. 25.

⁸ *Sitzungsprotokolle der Ersten Kammer, Zweite Legislatur*, Berlin 1852, S. 409f.

änderung, allein auf dem Verwaltungswege Juden aus staatlichen Diensten ausgeschlossen werden könnten.¹

Auch mit dieser Entscheidung des Parlaments gaben sich die Verfechter des „christlichen Staates“ nicht zufrieden. Im März 1856 stellte der Abgeordnete Herrmann Wagener, der als Chefredakteur der *Neuen Preußischen Zeitung* schon mehrfach durch Artikel gegen Juden aufgefallen war, den Antrag, nicht nur den Gleichheitsgrundsatz des Artikels 4, sondern auch im Artikel 12, den Passus, „der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte ist unabhängig von dem religiösen Bekenntnisse“ zu streichen. Dieser Artikel würde einen „religionslosen Staat“ begründen und könne daher in der Verfassung einer „christlichen Monarchie“ nicht geduldet werden.²

Gegen diesen Angriff der hochkonservativen Abgeordneten auf das, was der jüdischen Bevölkerung an rechtlichen Garantien in der Verfassung verblieben war, rief Ludwig Philippson in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* die jüdischen Gemeinden Preußens dazu auf, beim Abgeordnetenhaus Widerspruch gegen diesen Antrag einzulegen.³ Innerhalb von nur zwei Wochen gingen 264 Petitionen ein. Die Berliner Gemeinde appellierte an die Abgeordneten „das Rechtsgefühl der Preußen jüdischen Bekenntnisses“ nicht dadurch zu verletzen, dass sie ihnen die verbürgten und zugesicherten Rechte entziehen werden,⁴ und die Vertreter der Königsberger Gemeinde sahen sich in ihrem Recht gekränkt und in ihrer bürgerlichen Ehre „schmerzlich verletzt“ und baten das Parlament daher ebenfalls darum, den Antrag abzulehnen.⁵ Angesichts der Resignation zahlreicher Liberaler christlicher Herkunft schrieb Philippson in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* nicht ohne Stolz, die Juden besäßen noch immer „Energie, Mut und Widerstandskraft“.⁶

Nicht zuletzt aufgrund dieser Proteste fand selbst der abgemilderte Antrag im Abgeordnetenhaus keine Zustimmung.⁷ Trotz dieses Erfolges – der „Sieg ist erfochten“, schrieb Ludwig Philippson in der *Allgemeinen Zei-*

¹ J. H. Schoeps, Christlicher Staat und jüdische Gleichberechtigung, in: Henning/Saage, Konservatismus, S. 41-43.

² Stenographische Berichte. Haus der Abgeordneten, Bd. 2 (1856), S. 607-629.

³ AZJ Nr. 5 vom 28. Januar 1856, Nr. 10 vom 3. März 1856; Ludwig Philippson hat die Petitionen gesammelt und mit einem Vorwort als Publikation herausgegeben: Der Kampf der preußischen Juden (1856).

⁴ L. Philippson, Der Kampf der preußischen Juden, S. 5.

⁵ Ebd. S. 12.

⁶ J. H. Schoeps, Christlicher Staat und jüdische Gleichberechtigung, in: Henning/Saage, Konservatismus, S. 44.

⁷ Stenographische Berichte. Abgeordnetenhaus, Bd. 2 (1856), S. 621; abgedruckt in: L. Philippson, Der Kampf der preußischen Juden, S. 190.

ung des Judentums¹ – blieben die restriktiven Verwaltungsbestimmungen bestehen und der Zugang zu öffentlichen Ämtern war Juden weiterhin versperrt.

Während in der Toskana mit der Abschaffung der Konstitution auch die bürgerliche und staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden aufgehoben war, blieb diese im Text der preußischen Verfassung erhalten. Die konstitutionellen Grundlage standen aber in einem scharfen Kontrast zu den politischen Kräfteverhältnissen in beiden Ländern. Leopold II. war mit seiner Strategie einer neoabsolutistischen Rechristianisierung des Staates in der politischen Klasse der Toskana nahezu isoliert, während Friedrich Wilhelm IV. mit der Ideologie des christlichen Staates und seiner restriktiven antijüdischen Politik nachhaltig von der preußischen Bürokratie und einer großen Zahl von Abgeordneten unterstützt wurde. Die Wiederausgliederung der Juden aus dem Staat stieß in der Toskana auf nahezu einhellige Ablehnung, während die entscheidenden Kräfte am preußischen Hof und im Kabinett sich diesem Ziel verschrieben hatten.

Um diesem breite Unterstützung zu verschaffen, entfachten die hochkonservativen christlichen Kreise in Preußen eine effiziente und wirkungsvolle Öffentlichkeitsarbeit. Leopold II. hingegen erhielt allenfalls aus dem Kirchenstaat und der Zeitschrift *La Civiltà Cattolica* publizistische Unterstützung; das politische Klima in der Toskana konnte dieses ultramontane Blatt jedoch nicht beeinflussen. Mit dem Plan die Verfassung abzuschaffen, hieß es darin, wolle der Großherzog seine alten Irrtümer korrigieren und der Kirche ihre Freiheit zurückgeben. Schließlich müsse verhindert werden, dass Katholiken von Juden unterrichtet würden. Das konstitutionelle System habe mit den leopoldinischen Gesetzen begonnen, und daher müssten sie rücksichtslos abgeschafft werden. Die Gesellschaft der „Verfassungsapostel“ sei gleichbedeutend mit der Knechtschaft der Kirche. Kompromisse, so das Fazit der *Civiltà Cattolica*, könne es nicht mehr geben. „Entweder wir werden von Katholiken regiert oder von Voltairianern“, entweder werde das Recht der Kirche wieder hergestellt, oder es herrschten erneut die Prinzipien von 1789 und 1793.² Die Juden den anderen Untertanen gleichzustellen, ihnen das aktive und passive Wahlrecht zu geben, sie als Arzt oder Richter arbeiten, sie in der Handelskammer tätig sein und an militärischen Diensten teilhaben zu lassen, sei, so kommentierte die Zeitschrift *La Civiltà Cattolica*, ein Übermaß an Toleranz, das an die Grenze von „protestantischem Tolerantismus“ gehe und zu Gleichgültigkeit gegenüber den Gesetzen führen müsse. Diese Nachgiebigkeit habe

¹ Zit. nach J. Toury, Soziale und politische Geschichte, S. 312.

² *Civiltà Cattolica*, Anno Terzo, Vol. IX, Roma 1852, S. 308-311.

monströse Folgen und bringe erhebliche Unordnung in den Staat, der im höchsten Sinne und wahrhaftig ein katholischer sein müsse.¹

Diese intransigente, an der Vergangenheit orientierte Haltung, wie sie sich ähnlich auch in der Korrespondenz von Leopold II. mit Pius IX. findet, blieb selbst in judenfeindlichen katholischen Kreisen der Toskana nicht unwidersprochen. In einem kruden Gemisch aus Uninformiertheit und böswilligen Unterstellungen gegenüber der jüdischen Tradition, bei gleichzeitiger Offenheit gegenüber der liberalen Politik nahm ein anonym-katholischer Autor zur Lage der Juden in der Toskana Stellung.² Zwar kritisierte er die Judenpolitik Leopolds II., aber nicht die Anerkennung der jüdischen Religion führte ihn zu dieser Kritik, sondern die Hoffnung, die Juden zum Christentum zu bekehren. Wenn ein Jude seiner Gewissensfreiheit folgend sich als Individuum der Mehrheit der Gesellschaft gleichstellen wolle und wenn er dann auch noch bereit sei, zum Christentum überzutreten, so die fadenscheinige Argumentation, dürften ihm keine Hindernisse in den Weg gelegt werden. Die neue Freiheit habe das Judentum bereits in seiner Grundlage angegriffen. Aus dem Judentum sei eine Generation von Menschen ohne Glauben hervorgegangen, die allein von materiellen Interessen geleitet sei. Die Emanzipation habe die Juden zu „nützlichen Bürgern“ gemacht; nun sei es Aufgabe der Kirche, sie zu Christus zu bekehren.³ Toskanische Juden waren über die böswilligen Vorurteile und die feindselige Argumentation dieses Textes so sehr empört, dass sie noch 1866, als in Livorno eine erste jüdische Zeitschrift erschien, darauf zurückkamen und ihn in aller Schärfe kritisierten: „Klein von Umfang, penetrant in seiner Ansicht, aber resolut in seinem Urteil,“ so lautete das Resümee.⁴

Trotz seiner religiösen Aversionen gegen Juden kritisierte dieser anonyme Autor die neoabsolutistische Politik des Großherzogs. Damit zeigt diese Schrift, dass Leopold selbst bei dem politisch einflusslosen toskanischen Klerus an Rückhalt eingebüßt hatte. Das Projekt einer Rechristianisierung des Staates, von dem Friedrich Wilhelm IV. träumte, wurde in Berlin hingegen von den entscheidenden Kreisen der politischen Klasse nachdrücklich unterstützt. „Man kann der Judenemanzipation nur entgegengetreten durch die Christianisierung des Staates“, hatte Ernst Ludwig von

¹ Ebd. S. 561-565.

² *Gli Israeliti in Toscana* (1852). Nach Informationen des Innenministeriums soll diese Schrift in der Toskana und nicht, wie angegeben, in Genua, gedruckt worden sein. Der erste Teil soll ferner bereits in der piemontesischen Zeitschrift *Il Cattolico* erschienen sein: ASF, Segreteria di Gabinetto, Appendice, filza 30, ins. 4.

³ *Gli Israeliti in Toscana*, S. 10, 36, 43, 52.

⁴ *L'Israelita* 1866, S. 205-208.

Gerlach schon Anfang der 40er Jahre in seinen Aufzeichnungen notiert.¹ Neben dem konvertierten Juden Friedrich Julius Stahl, von dessen grundlegenden Werk über den christlichen Staat 1858 eine zweite Auflage erschien,² wurde vor allem der Chefredakteur der *Neuen preußischen Zeitung* Herrmann Wagener zu einem der unermüdlichsten Kämpfer gegen das Judentum. Nachdem Wagener mit seinem Antrag gegen die Gleichberechtigung der Juden im Parlament gescheitert war, legte er zur „Orientierung über die Judenfrage“ eine, so der Untertitel „historisch-politische Skizze“ vor.³ Ausgehend von der Idee der korporativen Ausgrenzung der Juden aus Staat und Gesellschaft ging es ihm in dieser Schrift vor allem darum, gegen die innerjüdische Reformbewegung anzugehen. Nur wenn die Juden ihrer alten Tradition folgten und sich selbst religiös absonderten, könnten seine Vorstellungen einer christlichen Gesellschaft realisiert werden.⁴

Da Wagener nicht nur tagespolitisch Einfluss auf die intellektuellen Debatten der Zeit nehmen wollte, schied er aus der Redaktion der *Neuen preußischen Zeitung* aus und schuf sich mit der Zeitschrift *Berliner Revue* ein eigenes Organ.⁵ Zu seinem Mitarbeiter für Judenfragen machte er Bruno Bauer, der sich zu einem fanatischen Judenhasser entwickelt hatte. Obgleich dieser noch 1849 zusammen mit Leopold Zunz auf einer Veranstaltung zur Wahl zum Parlament aufgetreten war,⁶ hatte er, als er an Wagens Zeitschrift mitzuarbeiten begann, einen unbändigen emotionalen Widerwillen gegen Juden und alles Jüdische entwickelt. So war etwa in einer anonymen Annotation von dem „corrosiven Gift“ die Rede, „das von jüdischen Federn der deutschen Literatur eingespritzt“ werde,⁷ und in einem Beitrag über Josephus Flavius wurde dieser als jüdischer Reformverfechter vorgestellt und zum Anlass für einen Angriff auf die Reformjuden der Gegenwart genommen. Was diesen Beitrag so bemerkenswert macht, ist, dass er mit den Begriffen Blut und Rasse argumentiert und die ethnische Zugehörigkeit der Juden zu einem irreversiblen Verdikt werden lässt. Durch seine „bloße Geburt“ werde „der Jude“ zum Angehörigen „seiner Race“, und „sein Blut ist der unzersetzbare Sitz“ seiner Zugehörigkeit zum jüdischen Volk. Da es zur Alleinherrschaft bestimmt sei, zwingt es alle anderen Völker zur „Aufopferung ihrer Eigenthümlichkeit“. Die nationalen Besonderheiten, die die Völker noch besitzen, seien eine „Beleidigung des Juden

¹ E. L. v. Gerlach, *Aufzeichnungen*, Bd. 1, S. 324.

² F. J. Stahl, *Der christliche Staat* (1847); 2. Aufl. Berlin 1858.

³ H. Wagener, *Das Judentum und der Staat* (1857).

⁴ S. dazu: J. Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung*, S. 207f.; J. H. Schoeps, *Christlicher Staat und jüdische Gleichberechtigung*, in: Henning/Saage, *Konservatismus*, S. 46.

⁵ *Berliner Revue* (1855-1875); s. dazu: A. Hahn, *Die Berliner Revue* (1934).

⁶ Stenographischer Bericht über die von Zunz und Bauer im 4. gehaltenen Reden (1849).

⁷ *Berliner Revue* Bd. 3, Jg. 1855, S. 257.

und ein Beweis, daß seine auflösende Kraft noch nicht vollständig durchgegriffen“ habe. Die hinterhältige List der jüdischen Reformen bestehe darin, dass sie sich den christlichen Gedanken einer Erziehung der Menschheit angeeignet hätten. Er sei damit zu einer „Kriegslist des Judenthums“ geworden und „der nationale Haß des Juden“ richte sich „gegen Alles, was seinem Vorrecht und seiner Einzigkeit sich noch nicht gebeugt“ habe.¹

Der Vorwurf, die Juden strebten nach der Weltherrschaft, wurde im folgenden Jahr erneut erhoben. „Der Verfall der Dogmen und Principien“ sei für die Juden „eine Genugthuung“, und bei der „Auflösung der alten Bande“ dringe das Judentum „mittels seines Antheils an der Geldmacht“ in die „oberste Standschaft“ vor. Die Gleichheit der Rechte sei den Juden nicht genug. In der Reformbewegung komme das Judentum zu seiner Vollendung, das erst mit dem „vollständigen Sieg über das Christenthum zufrieden gestellt“ sein werde. Die Welt, die Menschheit sei ihr Ziel. Um die Herrschaft darüber zu erlangen, wolle das Judentum sich gleich machen. Dies aber heiße nichts anders als: „es muß die Welt judaisieren“.²

Anlässlich der Publikation von Wageners „Skizze“ über das Verhältnis des Judentums zum Staat, in der er die „altgläubigen Israeliten“ meinte verteidigt zu haben, erschien in der *Berliner Revue* erneut eine Abrechnung mit der jüdischen Reformbewegung. Eifrig zog der Autor daher die Schriften eines Reformgegners wie Moses Ephraim Pinner (1803–1880) heran,³ um gegen die Ideen einer Erneuerung des Judentums vorzugehen. Vor allem die Lehre der sogenannten „Ultra-Reformer“ kritisierte der anonyme Autor, der ehemalige Hegel-Schüler Bruno Bauer, als „judaistische Absurd des Junghegelianismus“. Aber auch die Neo-Orthodoxie fand keine Gnade, sie führe zu einer „knöchernen Erstarrung im Buchstaben“ und zu einem „sich selbst bewundernden Gnosticismus“.⁴

Um seinen politischen Vorstellungen auch nachhaltige Wirksamkeit zu sichern, gab Wagener das Staats- und Gesellschaftslexikon heraus,⁵ in dem er das gesamte Wissen seiner Zeit seinen hochkonservativen judenfeindlichen Vorstellungen gemäß durchbuchstabierte. Wiederum war es Bruno Bauer, der die Artikel über Juden und die das Judentum betreffenden Themen beisteuerte. Nun bot sich Bauer die Gelegenheit seinen ganzen Hass und seine abgründigen Aversionen gegen Juden in systematischer Weise zu

¹ Flavius Josephus als jüdischer Reformen, in: *Berliner Revue* Bd. 7, Jg. 1856, S. 467-480.

² Die jüdische Weltreligion, in: *Berliner Revue*, Bd. 8, Jg. 1857, S. 370-386, 414-424.

³ M. E. Pinner, *Denkschrift für die Juden Preußens* (1856); Ders., *Geschichte der Reformen* (1857).

⁴ *Berliner Juden*, in: *Berliner Revue* Bd. 9, Jg. 1857, S. 190-196.

⁵ H. Wagener, *Staats- und Gesellschaftslexikon*, 23 Bde. (1859-1867).

entwickeln. „Leib und Seele des Juden“ so erklärte er in dem Artikel *Das Judenthum in der Fremde*, seinen „von unsern total verschieden“. „Der jüdische Stamm“ habe „ein anderes Blut als die christlichen Völker“. ¹

Folgenreich wurde Herrmann Wageners Feldzug gegen die Juden nicht zuletzt dadurch, dass er an einer 1859 unter dem Pseudonym H. Naudh publizierten Schrift mitgewirkt hatte, die in immer wieder neuen Auflagen erscheinen und zu einem Standardwerk des Antisemitismus wurde.² Obgleich in dem Text die Forderung nach Emanzipation der Juden als ein Postulat „mit abstracten Phrasen von Gleichheit und Menschenrechten“ diskreditiert wurde, sei, so heißt es im folgenden Absatz, dieses allgemein menschliche Recht den Juden in Deutschland keineswegs vorenthalten. Was die Autoren aber schroff zurückwiesen war, dass Juden „Antheil am Staate“ verlangten. Juden hätten kein Recht, „Deutsche zu regieren“. Juden könnten in einem christlichen Staat nicht aufgehen, weil das Judentum nicht allein auf der Religion beruhe, sondern „auf einer theokratischen politischen Constitution“. „Mehrtausendjährige Abschließung und Inzucht“ hätte den „Racentypus“ des „Juden“ geschaffen, und „jüdisches Blut und jüdischer Sinn“ seien untrennbar miteinander verwoben. So würden die Juden einen „Staat im Staate“ bilden und alle anderen Völker nur als „Gegenstand der Beraubung“ ansehen. Wenn die preußische Verfassung die Gleichheit aller Preußen vor dem Gesetz verkünde, so beziehe sich dies nur auf das privat- und strafrechtliche Gebiet. Und wenn die öffentlichen Ämter diesem Artikel zu Folge allen dazu Befähigten offenstehen, so gelte dies nicht für die Juden. Mit diesem Abschnitt sollten nur die überlieferten Standesvorrechte aufgehoben werden und die Juden seien kein Stand, „sondern eine Religionsgenossenschaft und eine Race“. Der Staat sei eine „Personification des deutschen Volkes“ und gleichartige Anlage und Abstammung hätten ein lebendiges „Volksbewußtsein“ geschaffen. „Die Racen“ der Deutschen und der Juden seien „sich so fremd, wie Öl und Wasser“. Auch ihre körperliche Konstitution sei unterschiedlich: „Noch heute spiegelt sich in dem Melonenkopfe des Juden eine andere Welt ab, als in dem breiten Schädel des Deutschen“. Mit der „Unterwerfung unter die Ju-

¹ H. Wagener, Staats- und Gesellschaftslexikon, Bd. 10 (1862), S. 599-692; v. a. 620ff. Dieser Text ist später auch als separate Publikation erschienen: B. Bauer, *Das Judenthum in der Fremde* (1863).

² H. Naudh, *Die Juden und der deutsche Staat* (1859). Seit der zwölften Auflage von 1890 wurde Johannes Nordmann als Autor genannt, der bestätigte, den Text zusammen mit Herrmann Wagener und dem Politiker und Bismarck-Vertrauten Lothar Bucher (1817-1892) geschrieben zu haben; nach: J. H. Schoeps, *Christlicher Staat und jüdische Gleichberechtigung*, in: Henning/Saage, *Konservatismus*, S. 50, 53f.; s. a.: J. Katz, *Vom Vorurteil zur Vernichtung*, S. 208ff.; über Bucher s. C. Studt, *Lothar Bucher, der jedoch auf den Text *Die Juden und der deutsche Staat* sowie auf Buchers Haltung zur Judenfrage nicht eingeht.*

den“ würde der Staat „Selbstmord begehen,“ denn die in Deutschland lebenden Juden gehörten „so wenig zum deutschen Staate, als der Bandwurm zur Person des Patienten“. Sie seien „nur deutschredende Juden, nicht jüdische Deutsche“.¹

Mit diesen Formulierungen, wie sie im intellektuellen Umfeld von Herrmann Wagener und Bruno Bauer in den 50er Jahren formuliert worden sind, ist ein Repertoire von irrationalen und aggressiven Sätzen geschaffen worden, mit dessen Hilfe Juden nach Belieben denunziert und disqualifiziert werden konnten. So wurde in Berlin eine inhumane Rhetorik entworfen, die in Florenz keinerlei Entsprechung fand. Während die Judenfeinde in der Toskana entsprechend der christlichen Überlieferung sich um die Konversion bemühten und ihre Hoffnung vor allem auf die emanzipierten Juden setzten im Glauben, diese leichter von der Wahrheit des Christentums überzeugen zu können, hatten die preußischen Widersacher eine größere Affinität zu orthodoxen Juden, die sich aus eigenem Antrieb von der Gesellschaft absonderten. Die Tradition der christlichen Judenmission hatten sie hinter sich gelassen. Mit dem Konstrukt, Juden seien eine Rasse und ethnische Einheit, d. h. eine Gruppe, aus der man auch durch Taufe nicht entkommen könne, hatten sie der christlichen missionarischen Tradition den Boden entzogen.

Während toskanische Intellektuelle in der liberalen Bewegung die überlieferten, aus dem christlichen Antijudaismus stammenden Aversionen, die hier noch in der Aufklärungszeit virulent gewesen waren, überwunden hatten, formierte sich in Preußen eine intellektuelle Gegenbewegung gegen das Erbe der Aufklärung und gegen den zeitgenössischen Liberalismus, die in einer neuen aggressiven Feindseligkeit gegen die Juden kulminierte. Ihre Wirksamkeit erzielte diese Ideologie nicht zuletzt deshalb, weil sie über das Theorem des christlichen Staates von den entscheidenden Teilen der politischen Klasse in Preußen bereitwillig rezipiert wurde, jenen zumal, die als Mitglieder des „ministère occulte“ auf Friedrich Wilhelm IV. Einfluss nehmen konnten.² Trotz der sich abzeichnenden politischen Divergenzen innerhalb der preußischen Konservativen stand der König in engem Bezug zu diesen Kreisen, und sie waren es, die nach dem Sieg über die Revolution das kulturelle Klima in Berlin bestimmten. In der Toskana hingegen hatte sich Leopold II. mit nahezu allen Fraktionen der politischen Klasse überworfen.³ Den Interessen der Juden kam entgegen, dass einer ihrer einflussreichsten Widersacher, der demokratische Politiker Guerrazzi, entmachtet worden war. Die intellektuellen Dispositionen wurden im

¹ H. Naudh, *Die Juden und der deutsche Staat*, zit. nach der 12. Aufl. (1883), S. 17, 28, 38, 41, 44, 46.

² D. Blasius, *Friedrich Wilhelm IV.*, S. 219.

³ T. Kroll, *Die Revolte des Patriziats*, S. 332-338.

Großherzogtum von liberalen Ideen und den von den Menschenrechten ausgehenden politischen Maximen bestimmt. Was die verschiedenen Fraktionen in der Toskana zusammenhielt, war ihr Kampf gegen Österreich, derjenigen Macht, an der sich Leopold II. immer stärker orientierte. Unterstützung fand der Großherzog nur noch in einem Politiker wie Boccella, der in der toskanischen Öffentlichkeit nicht nur als frömmlicher Heuchler galt, sondern dem wegen seiner Herkunft aus Lucca vorgehalten wurde, mit den zivilisatorischen Traditionen der Toskana nicht hinreichend vertraut zu sein.¹ Zur Wegscheide wurde die Frage der Emanzipation der Juden. Weder die gemäßigten Liberalen, diejenige Fraktion, die Guerrazzi gestürzt und Leopold zurückgerufen hatte, noch die konservativen Anhänger einer konstitutionellen Monarchie waren bereit, das Prinzip der rechtlichen Gleichstellung aller Untertanen in Frage zu stellen. Indem Baldasseroni die als Kompromiss bezeichnete Lösung akzeptierte und vor der Hartnäckigkeit Leopolds kapitulierte, hatte auch er seinen politischen Rückhalt in der Toskana verloren.

Dass Piemont hingegen als einziges Land in Italien an der 1848 erlassenen Verfassung, dem Statuto Albertino, in dem auch die Emanzipation der Juden garantiert war, festhielt, bot diesem Land die Möglichkeit, die Mehrheit der politischen Klasse der Toskana für den piemontesischen Weg der nationalen Einigung zu gewinnen. Preußen konnte nicht zuletzt deshalb zu einem Motor der deutschen Einigung werden, weil sich auch die jüdenfeindliche hochkonservative Partei das Projekt der Nation zu eigen gemacht hatte, allerdings in einer Form, in der die Vorherrschaft Preußens gewahrt wurde. Diese Konstellationen blieben nicht ohne Folgen für die Juden in den beiden entstehenden Nationalstaaten.²

10. Nationale Einigung und Judenemanzipation

Während ein gemäßigt liberaler Jude wie Moritz Veit auch in den Jahren der Reaktion in das preußische Abgeordnetenhaus gewählt wurde und dort für die Rechte der Juden eintreten konnte, sahen sich linksliberale und demokratische Juden der schärfsten staatlichen Repression ausgesetzt. 1849 wurde das Mitglied des Demokratischen Klubs Moritz Lövinson wegen politischer Agitation in der Landwehr zu Militärarrest verurteilt;³ sech-

¹ E. Artom, *L'abolizione dello statuto*, in: RSR 39 (1952), S. 375.

² Zur Haltung der preußischen Konservativen zur Nation s. R. Hachtmann, Berlin 1848, S.681f.

³ R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 953.

zehnmal mussten Aaron Bernstein und die Redakteure seiner *Urwähler-Zeitung* vor Gericht, mehrmals wurde Bernstein wie auch sein Mitarbeiter Hermann Holdheim (1825–1901), der Sohn des Reformrabbiners Samuel Holdheim, zu Gefängnisstrafen verurteilt.¹ Neben die juristische Verfolgung traten polizeiliche Schikanen wie Hausdurchsuchungen, im Juni 1850 etwa bei Johann Jacoby,² Beschlagnahmungen sowie Überwachungen der Familien und Freunde.³ Nicht wenige linksliberale preußische Juden, die 1848 politisch aktiv gewesen waren, sahen sich gezwungen, auszuwandern. Der jüdische Schriftsetzer Julius Brill, einer der wenigen Vertreter der Arbeiterschaft in der Preußischen Nationalversammlung, ging 1849 in die Vereinigten Staaten von Amerika, wo er als Photograph arbeitete;⁴ der jüdische Buchhalter Robert Ottensoser, der im Februar 1848 als Redner in den Zelten aufgetreten und im März am Bau von Barrikaden beteiligt war sowie sich den Freikorps zum Krieg um Schleswig angeschlossen hatte, ging in die Schweiz ins Exil,⁵ dem wichtigsten Zufluchtsland der Revolutionäre aus Deutschland.⁶ Neben Ottensoser floh auch Heinrich Bernhard Oppenheim in die Schweiz, der hier mit dem gleichfalls exilierten Mainzer linksliberalen Juden Ludwig Bamberger (1823–1899) zusammenwohnte. Beide trafen sich auch häufig während Oppenheims nächster Station des Exils in Brüssel, bevor dieser nach England weiterfliehen musste.⁷ Auch Johann Jacoby begab sich, nachdem die letzte Sitzung der deutschen Nationalversammlung in Stuttgart von württembergischem Militär aufgelöst worden war und Preußen mit besonderem Hinweis auf Jacoby beantragt hatte, die preußischen Abgeordneten zu verhaften, in die Schweiz.⁸ Schon im August aber teilte der des Hochverrats angeklagte Jacoby dem Oberstaatsanwalt in Berlin mit, dass er nach Preußen zurückkehren und sich den Behörden stellen werde. Im Oktober 1849 meldete er sich beim Königsberger Stadtgericht, das ihn unverzüglich ins Gefängnis abführte.⁹ Unter starker öffentlicher Beteiligung fand im Dezember 1849 der Prozess statt. Während diejenigen preußischen Abgeordneten der Nationalversammlung, die ins Ausland geflüchtet waren, in Abwesenheit zum Tode oder zu hohen Haftstrafen verurteilt wurden,¹⁰ endete der zweite Hochverratsprozess gegen Jacoby mit einem Freispruch; ein Erfolg der liberalen Opposition, der

¹ J. H. Schoeps, *Jüdische Emanzipation und bürgerliche Revolution*, S. 91f.

² E. Silberner, *Johann Jacoby*, S. 261.

³ C. Jansen, *Einheit, Macht und Freiheit*, S. 55f.

⁴ R. Hachtmann, *Berlin 1848*, S. 937.

⁵ L. Bamberger, *Erinnerungen*, S. 136.

⁶ C. Jansen, *Einheit, Macht und Freiheit*, S. 74-90.

⁷ L. Bamberger, *Erinnerungen*, S. 209, 236.

⁸ E. Silberner, *Johann Jacoby*, S. 244f.

⁹ Ebd., S. 249.

¹⁰ C. Jansen, *Einheit, Macht und Freiheit*, S. 61.

unter starker öffentlicher Anteilnahme in Königsberg gefeiert wurde.¹ Dennoch folgten auch für Jacoby Jahre politischer Zurückhaltung. Die Entscheidung zu einem „Leben ohne Politik“² war nicht zuletzt Konsequenz des auch von Jacoby mitgetragenen Beschlusses der linksliberalen und demokratischen Abgeordneten sich nach dem zweiten preußischen Staatsstreich und der Verhängung des Dreiklassenwahlrechts nicht mehr an den Wahlen zu beteiligen. Wie Jacoby trat auch dessen Königsberger Freund Raphael Kosch, der noch im Frühjahr 1849 in die Zweite Kammer gewählt worden war, nach dessen Auflösung für den Politikboykott³ der Demokraten ein.⁴ Auch Leopold Zunz, der die Revolution mit messianischer Hoffnung gefeiert hatte und noch im Januar 1849 für die Zweite Kammer kandidierte, berichtete im Juli 1850 seinem Freund Philipp Ehrenburg, er habe sich schon seit Februar „von allem Politischen zurückgezogen“.⁵ Noch im Dezember 1857 schrieb er ihm, die politische Entwicklung verfolge er nicht mehr, da er den Eindruck habe, „in einem Schlaf-Dezennium“ zu leben.⁶

Von einer ähnlichen politischen Resignation waren auch die Liberalen der Toskana erfasst.⁷ Mit dem Sturz Guerrazzis hatten sie noch auf die Fortführung einer unabhängigen, konstitutionellen Politik gesetzt. Mit der österreichischen Besetzung der Toskana und der Abschaffung der Verfassung von 1848 wurden ihre politischen Erwartungen jedoch enttäuscht. Ein Teil der liberalen politischen Klasse begab sich in die innere Emigration. Cosimo Ridolfi, der 1848 gestürzte Ministerpräsident, zog sich ins Privatleben zurück, widmete sich der Landwirtschaft auf seinem Gut Meleto und unternahm ausgedehnte Reisen.⁸ Gino Capponi, von dem beim Einzug der österreichischen Truppen in die Toskana im Mai 1849 die sarkastische Bemerkung überliefert ist, dass seine Blindheit nun wenigstens dazu gut sei, dass er die österreichischen Soldaten nicht zu sehen bekomme, diktierete seine Erinnerungen und befasste sich mit historischen Studien.⁹ Bettino Ricasoli, der ehemalige Bürgermeister von Florenz, begab sich auf Reisen;

¹ E. Silberner, Johann Jacoby, S. 257.

² So die Überschrift des Biographen Edmund Silberner über diesen Lebensabschnitt Jacobys: E. Silberner, Johann Jacoby, S. 261-265.

³ C. Jansen, Einheit, Macht und Freiheit, 198-203.

⁴ H. Vogelstein, Raphael Kosch, in: *Im deutschen Reich* 5 Jg., Nr. 9, September 1899, S. 494-457; Nr. 10, Oktober 1899, S. 523-520, hier: S. 452f.

⁵ N. N. Glatzer (Hg.), Leopold Zunz, S. 319.

⁶ Ebd., S. 389.

⁷ Zu den Erfahrungen toskanischer Juden im Risorgimento s. U. Wyrwa, Jewish experiences in the Italian Risorgimento, in: *JMIS* 8 (2003), Nr. 1, S. 16-35.

⁸ *ABI* I, 847, 207-218; *ABI*, II 505, 218-232.

⁹ M. Tabarrini, Gino Capponi (1879); S. 288, 299ff.; ebenso A. v. Reumont, Gino Capponi, S. 291, 294, 299, 301, 307.

zunächst nach Piemont, weil, wie er sich ausdrückte, dieses Land das einzige in Italien sei, wo noch die italienische Trikolore wehe.¹ Politische Aktivisten aus anderen italienischen Ländern, die sich 1848/49 in der Toskana aufgehalten hatten, verließen das Land gleichfalls in Richtung Piemont. Unter ihnen der gebürtige Sizilianer Giuseppe La Farina, der schon in den 1830er Jahren in der Toskana politisch tätig gewesen war und 1841 in Florenz die Zeitung *L'Alba* mitbegründet hatte. Zu denjenigen, die der Toskana den Rücken kehrten und sich mit dem Einmarsch der österreichischen Truppen nach Piemont begaben, gehörte auch der 1818 in Novara geborene jüdische Pädagoge Salvatore De Benedetti, der 1844 an die jüdische Schule von Livorno berufen worden war, an der politischen Bewegung der Jahre 1848/49 als Redner und Vorsitzender eines Wahlkomitees teilgenommen und vorübergehend die Zeitung *Il Corriere Livornese* geleitet hatte.² Auch Alessandro D'Ancona ging, nachdem er zusammen mit Mariano D'Ayala, dem Kriegsminister im Kabinett Guerrazzi, ein Erinnerungsbuch an 1848 herausgegeben hatte,³ Ende des Jahres 1854 nach Turin und nahm hier neben seinen Studien an der Universität auch am politischen Leben teil.⁴

Umgekehrt diente die Toskana für politisch liberale Juden, die zuvor in anderen Ländern aktiv gewesen waren und sich nun auf ihre berufliche Tätigkeit konzentrieren wollten, als Rückzugsgebiet. Cesare Levi zum Beispiel, ein 1808 geborener Geschäftsmann aus Bologna, der 1848/49 als Journalist in Rom hervorgetreten war, ist 1850 als Vertreter einer venezianischen Versicherungsgesellschaft in die Toskana gekommen. Nachdem die Behörden auf ihn aufmerksam geworden waren und berichtet wurde, Levi habe verdächtige Gespräche geführt und nehme an politischen Umtrieben teil, holte die politische Polizei weitere Informationen über ihn ein. Obgleich Levi das Kaffeehaus *Minerva*, den Treffpunkt der Liberalen in Livorno besuchte, hieß es in einem Bericht, sei seine Lebensführung nicht zu beanstanden. Er sei ein gebildeter Jude, der sehr zurückgezogen lebe und entgegen seinen bisherigen Gewohnheiten, so hob der Polizeibeamte lobend hervor, die Synagoge besuche. Einem weiteren Bericht vom Dezember 1852 zufolge sei er zwar mit dem politisch verdächtigen Ulderigo Spada aus Pesaro befreundet, es sei aber zweifelhaft, ob Levi die revolutionären Ansichten Spadas teile. Seine Religionsgenossen gäben beruhigende Informationen über ihn, und seine moralische und politische Lebensfüh-

¹ Zit. nach F. Pesendorfer, *Zwischen Trikolore und Doppeladler*, S. 362.

² A. D'Ancona, Salvatore de Benedetti, in: Ders., *Ricordi* (1908), S. 240-250; zuerst erschienen in: *Annuario della R. Università di Pisa per l'anno accademico 1891/92*.

³ A. D'Ancona, M. D'Ayala, *Le memorie dei Toscani* (1852).

⁴ In einer Rezension des 1878 erschienenen Briefwechsels von Daniele Manin und Giorgio Pallavicino schilderte er seine Eindrücke von dieser Begegnung: A. D'Ancona, *Varietà storiche e letterarie*, Bd. 1 (1883), S. 327.

rung lasse keinerlei Verdacht aufkommen. Im Februar 1853 aber hegte die Polizei erneut Zweifel am politischen Verhalten von Cesare Levi. Er habe, hieß es nun, verdächtige Beziehungen zu Leone Pincherle (1814–1882), dem einstigen jüdischen Landwirtschafts- und Handelsminister der revolutionären Republik Venedig. Weitere Untersuchungen hätten zwar ergeben, dass Levi zuvor auch in Padua für die Unabhängigkeit Italiens eingetreten sei. Seit seinem Aufenthalt in der Toskana aber habe er sich, so wurde ein weiteres Mal bestätigt, von der Politik zurückgezogen. Er strebe gar an, von den Behörden in Livorno eine Bescheinigung über gute Lebensführung zu bekommen, mit der er bei der lombardischen Regierung vorstellig werden wolle, um wieder in seine Heimat zurückkehren zu können.¹

Der Rückzug von der Politik seit 1849 spiegelt sich auch in den Medien beider Länder. Sowohl in der Toskana als auch in Preußen konzentrierten sich liberale Zeitungen immer stärker auf den Bereich der Unterhaltung. In den Jahren von 1852 bis 1859 erschienen in Florenz und Livorno vorwiegend Zeitschriften, die über Kunst und Musik, Literatur und Wissenschaft berichteten und an denen zahlreiche jüdische Autoren mitarbeiteten.

Der ehemalige Chefredakteur der Zeitungen *La Patria* und *Il Nazionale* Celestino Bianchi (1817–1885)² gründete 1851 die feuilletonistische Zeitschrift *Il buon gusto*³, 1855 ließ er das Periodikum *Lo Spettatore. Rassegna letteraria, artistica, scientifica e industriale*⁴ erscheinen. Im Jahr darauf gab er das Blatt *Giornale toscano di lettere, arti, teatri, varietà e avvisi* heraus.⁵ Zusammen mit dem toskanischen Republikaner und Mazzini-Anhänger Cesare Tellini⁶ leitete Bianchi seit 1852 die Zeitschrift *Il genio. Giornale artistico, letterario e scientifico*.⁷ Zu den jüdischen Mitarbeitern dieser populärwissenschaftlich-unterhaltenden Blätter gehörte neben Alessandro D'Ancona der aus Sizilien stammende Historiker, Sprachwissenschaftler und spätere Erziehungsminister Siziliens Michele Amari,⁸ der Philologe Amadio Orefice, der Lehrer an der Talmud Tora-Schule von Flo-

¹ ASF, Prefettura segreta (1849-1856), filza 63, aff. 180; ASF, Prefettura segreta (1857-1864), busta 10, ins. 212. 26.

² Bianchi war 1848 und 1849 Chefredakteur der Zeitungen *La Patria* und *Il Nazionale*: C. Rotondi, *Bibliografia dei periodici toscani*, S. 27, 53.

³ *Il buon gusto* (1851-1864); s. B. Righini, *I periodici fiorentini*, Bd. 1, S. 112; C. Rotondi, *Bibliografia dei periodici toscani*, S. 72.

⁴ *Lo Spettatore* (1855-1858).

⁵ *Giornale toscano* (1856); B. Righini, *I periodici fiorentini*, Bd. 1, S. 255.

⁶ Zu Tellini: F. Martini, *Confessioni* (1922), S. 181.

⁷ *Il genio* (1852-1854); B. Righini, *I periodici fiorentini*, Bd. 1, S. 233; C. Rotondi, *Bibliografia dei periodici toscani*, S. 78.

⁸ A. D'Ancona, Michele Amari (1898); s. a. S. Wininger, *Jüdische National-Biographie*, Bd. 1, S. 118.

renz und Autor eines jüdischen Katechismus Angelo Paggi (1789–1867),¹ sowie der Journalist und Schriftsteller Cesare Donati (1826–1916).² Alessandro Arbib schrieb für die Zeitschriften *Il buon gusto* und *Giornale toscano*³ und der Musikwissenschaftler Abramo Basevi (1818–1885),⁴ Sohn von Emanuele Basevi, für *Il genio*.⁵

Dieser Entwicklung Florentiner Medien vergleichbar zog sich auch die liberale Presse in Berlin auf den Bereich der Unterhaltung zurück oder entdeckte die Poesie für sich neu.⁶ Dieser Tendenz entgegenkommend nahm die von Aaron Bernstein nach dem Verbot seiner *Urwähler-Zeitung* gegründete *Volks-Zeitung* im Juli 1853 gleichfalls eine unterhaltende Sonntagsbeilage hinzu.⁷

Neben den populärwissenschaftlich-unterhaltenden Blättern erschienen in diesen Jahren in Florenz auch eine Reihe von humoristisch-satirischen Zeitschriften,⁸ etwa *Il Piovano Arlotto*,⁹ *La Speranza*¹⁰ und *La Laterna di Diogene*,¹¹ an denen wiederum Alessandro Arbib beteiligt war.¹² Mit den Kurzgeschichten und Episoden von David Ruben Segrè, einem Anhänger von Garibaldi, hatte auch die weitere Zeitschrift dieser Kategorie *La Lente* einen jüdischen Mitarbeiter.¹³ Diesen relativ kurzlebigen humoristischen Zeitschriften in Florenz stand in Berlin die langlebige und überaus erfolgreiche satirische Zeitschrift *Kladderadatsch* gegenüber,¹⁴ die 1848 von

¹ F. Servi, Angelo Paggi (1869); A. Paggi, *Compendio di tutte le dottrine israelitiche* (1861).

² *L'Educatore Israelita* 6 (1858), S. 282; über Donati s. den biographischen Abriss in: *DBI* 41 (1992), S. 16f.

³ B. Righini, *I periodici fiorentini*, Bd. 1, S. 112, 255.

⁴ Über Abramo Basevi s. F. Pera, *Nuove biografie livornesi* (1895), S. 121-128.

⁵ B. Righini, *I periodici fiorentini*, Bd. 1, S. 233.

⁶ B. Rollka, *Die Belletristik in der Berliner Presse*, S. 252f.

⁷ Angekündigt in: *Volks-Zeitung* Nr. 69 vom 1. Juli 1853; nach: B. Rollka, *Die Belletristik*, S. 253; s. a. J. H. Schoeps, *Jüdische Emanzipation und bürgerliche Revolution*, S. 96.

⁸ C. Rotondi, *La stampa periodica fiorentina*, in: *RST* 2 (1956), S. 129-132.

⁹ *Il Piovano Arlotto* (1858-1860).

¹⁰ *La Speranza. Giornale umoristico* (1851-1864); B. Righini, *I periodici fiorentini*, Bd. 2, S. 106.

¹¹ *La Laterna di Diogene* (1856-1859); B. Righini, *I periodici fiorentini*, Bd. 1, S. 306, C. Rotondi, *La stampa periodica fiorentina*, S. 131f.

¹² B. Righini, *I periodici fiorentini*, Bd. 1, S. 306.

¹³ *La Lente. Giornale umoristico* (1856-1861); F. Martini, *Confessioni*, S. 181; C. Rotondi, *La stampa periodica fiorentina*, S. 130; dort irrtümlich als D. B. statt D. R. Segrè bezeichnet; über David Ruben Segrè s. a. G. Bedarida, *Ebrei d'Italia*, S. 205.

¹⁴ *Kladderadatsch* (1848-1880). Zur Entstehung und Entwicklung des *Kladderadatsch* und der Berliner humoristischen Zeitschriften s. U. E. Koch, *Der Teufel in Berlin. Allgemein zur Judenfrage in den Berliner Zeitschriften* s. dort v. a. S. 32-41, 242-256, 538-542.

dem vier Jahre später konvertierten Juden David Kalisch mitgegründet worden ist.¹

Entscheidendes Medium der jüdischen Bevölkerung in Preußen war in diesen Jahren die von Ludwig Philippson herausgegebene *Allgemeinen Zeitung des Judentums*.² Für die toskanischen Juden übernahm diese Funktion, nachdem die in Parma publizierte *Rivista israelitica* schon 1847, nur zwei Jahre nach ihrer Gründung eingestellt worden war, die seit 1853 im piemontesischen Vercelli unter dem programmatischen Namen *L'Educatore Israelita* erscheinende Zeitschrift,³ die zu einer der wichtigsten jüdischen Zeitschriften in Italien wurde.⁴ Zu ihren toskanischen Autoren gehörte der livornesische Jurist Isacco Rignano,⁵ der sich 1847 an der Debatte über die Emanzipation der Juden beteiligt hatte,⁶ Angelo Paggi,⁷ der Jurist Prospero D'Ancona⁸ und dessen jüngerer Bruder Alessandro.⁹ Ausführlich berichtete die Zeitschrift über das jüdische Leben der Toskana und pädagogische, künstlerisch-literarische oder populärwissenschaftliche Fragen, mit denen sich die Juden in den fünfziger Jahren beschäftigten. 1854 erschien etwa ein Bericht über eine musikalische Abendunterhaltung, bei der Schüler der von der Tochter von Angelo Paggi, Olimpia, geleiteten Musikschule aufgetreten waren.¹⁰ Immer wieder wurde auch über das Schaffen des Malers Vito D'Ancona, dem vierten Kind von Ester Della Ripa und Giuseppe D'Ancona berichtet.¹¹ Dass die toskanischen Korrespondenten des *L'Educatore Israelita* auf kritische Bemerkungen zur politischen Lage in der Toskana nicht verzichteten, macht etwa der Bericht über den wissenschaftlichen Bildungsweg einzelner toskanischer Juden deutlich. Auch wenn, so begann dieser Artikel, mit der Abschaffung der Verfassung die Tätigkeit von Juden in den juristischen Berufen erheblich eingeschränkt sei, habe dennoch Giuseppe Servadio das juristische Staatsexamen ablegen können.¹² Noch zwei Jahre später verband Prospero

¹ Zusammen mit dem schon 1828 konvertierten Rudolf Löwenstein (1819-1891); vgl. R. Hachtmann, Berlin 1848, S. 953.

² J. Philippson, Ludwig Philippson, in: Liebeschütz/Paucker, Das Judentum in der deutschen Umwelt, S. 243-291.

³ *L'Educatore Israelita* (1853-1874).

⁴ A. Milano, Un secolo di stampa periodica ebraica in Italia, in: RMI 12 (1937/38), S. 105-107; I. Zoller, Das jüdische Zeitungswesen Italiens, in: Ost und West 6 (1906), Sp. 823-828.

⁵ *L'Educatore Israelita* 5 (1857), S. 269f.

⁶ I. Rignano, Sulla posizione giuridica degli israeliti in Toscana (1847).

⁷ *L'Educatore Israelita* 2 (1854), S. 115-119.

⁸ Ebd. 4 (1856), S. 271; 6 (1858), S. 113.

⁹ Ebd. 2 (1854), S. 274-276.

¹⁰ Ebd., S. 29.

¹¹ Ebd., S. 294.

¹² Ebd., S. 62f.

D'Ancona in einem ähnlichen Bericht dieser Zeitschrift die Nachricht über den Erfolg von drei jüdischen Examenskandidaten mit dem Hinweis, dass die Tätigkeit von Juden im Justizdienst der Toskana erheblich eingeschränkt sei.¹

1866 schließlich erschien auch in Livorno eine jüdische Zeitschrift: *L'Israelita. Periodico mensile religioso morale e letterario*.² Die von Leone Racah redigierte, in erster Linie an religiösen Fragen und Themen interessierte Monatsschrift brachte neben Kurznachrichten aus Italien auch Berichte über die Lage der Juden in anderen Ländern, ferner biographische Notizen und Rezensionen.³

Mit ihren Schwerpunkten auf Bildung und Unterhaltung spiegelte die frühe italienisch-jüdische Zeitschrift *L'Educatore israelita* gleichsam den Rückzug von der Politik, der auch in den übrigen Medien des toskanischen Bürgertums der nachrevolutionären Zeit zum Ausdruck gekommen war. Ein kleiner Teil der politischen Klasse der Toskana hingegen war nicht bereit, sich auf literarisch-musische Unterhaltungen zu beschränken und schlug erneut die vorrevolutionäre Politik von Verschwörungen, Attentaten und Insurrektionen ein. Aus diesem Kreis heraus wurde im Oktober 1852 ein Mordanschlag auf den Ministerpräsidenten Giovanni Baldasseroni, der die Abschaffung der Verfassung mitgetragen hatte, verübt.⁴ Trotz der misslungenen Aufstandsversuche in Mantua und Mailand gelang es Giuseppe Mazzini und seinen Anhängern auch in der Toskana ein *Comitato nazionale italiano* zu bilden. Ende Juni 1857 initiierte Mazzini in Livorno einen Aufstand der ebenfalls kläglich scheiterte.⁵ Im jüdischen Viertel hatte lediglich ein wild gewordener Hund zu Geschrei und einem kleinen Auflauf geführt.⁶ Zu den Aktivisten der toskanischen Gruppe gehörte Cesare Della Ripa,⁷ und auch Abramo Basevi war in diesem Umfeld tätig. Letzterer hatte im Januar 1855 an einer verschwörerischen Versammlung in einem Kaffeehaus von Florenz teilgenommen.⁸ Gleichwohl handelte es sich bei diesen jüdischen Sympathisanten von Mazzini um Ausnahmen. Dessen revolutionäre Politik, die vom überwiegenden Teil der politischen Klasse der Toskana abgelehnt wurde, fand unter der jüdischen Bevölkerung keine An-

¹ Ebd. 4 (1856), S. 271f.

² *L'Israelita* (1866).

³ B. Di Porto, *La stampa periodica ebraica a Livorno*, in: *Nuovi Studi Livornesi* 1 (1993), S. 173-198, s. a. P. Bussotti, *Periodici Livornesi*, S. 50.

⁴ G. Baldasseroni, *Memorie 1833-1859* (1959), S. 200f.

⁵ E. Michel, *L'ultimo moto mazziniano 1857* (1903); G. Paolini, *Mazziniani, assolutisti e costituzionali nella Livorno di metà ottocento: il moto del 30 giugno 1857*, in: *RST* 48 (2002), N. 1, S. 87-106.

⁶ E. Michel, *L'ultimo moto mazziniano*, S. 48.

⁷ A. Dallolio, *Cospirazione e cospiratori* (1913), S. 65.

⁸ G. Sonnino, *Un fallito tentativo rivoluzionario nel 1855*, in: *RSR* 23 (1936), S. 1409.

hänger. Selbst ein deutsch-jüdischer Exilant wie Ludwig Bamberger, der sich intensiv mit Mazzini über die Aussichten einer Revolution in Italien unterhalten hatte und in seinen Erinnerungen schrieb, den „besten Eindruck“ von ihm bekommen zu haben, verurteilte dessen Politik von Verschwörungen und Aufständen.¹

Aber nicht diese Tradition der Carbonari war es, die zu einer neuen Bewegung in der italienischen Politik führte, sondern eine europäische politisch-diplomatische Krise, die im Krimkrieg zu Ausbruch kam. Diese Situation ist von der Regierung Piemonts effizient für die nationale Einigung Italiens genutzt worden. Im selben Zeitraum hatten auch toskanische Intellektuelle begonnen, sich das Politische neu anzueignen. Ausdruck dessen war die dezidiert den aktuellen politischen Fragen gewidmete Schriftenreihe *Biblioteca civile dell'Italiano*. Juden waren unter den Initiatoren dieses Projektes nicht vertreten, gehörten aber zum intellektuellen Umfeld des Projektes. Mitbegründer war zumal Leopoldo Cempini, der sich 1847 unter dem Pseudonym Bardo De Bardi für die Emanzipation der Juden eingesetzt hatte.² Während der erste Band dieser Bibliothek, die von Tommaso Corsi (1814–1891) verfasste Verteidigung der leopoldinischen Gesetzgebung,³ an die toskanischen Traditionen einer toleranten Kirchenpolitik erinnerte, kritisierte die zweite Schrift, Celestino Bianchis *Die Toskana und Österreich*, in aller Schärfe die habsburgische Politik.⁴ Als die großherzogliche Polizei versuchte, diesen Band zu verbieten, zirkulierten in der Toskana Unterschriftenlisten, die, wie die Redaktion der Zeitschrift *L'Educatore Israelita* 1859 mitteilte, die Namen zahlreicher Juden enthielten.⁵

Wie aktuell die Idee einer Schriftenreihe für die nationale Bewegung und die Wiedergewinnung der politischen Hegemonie war, zeigte sich darin, dass auch deutsche Flüchtlinge in Paris und Genf ein Projekt verfolgten, das in ähnlicher Form ein neues Forum bieten sollte, um auf die öffentliche Meinung in Deutschland einwirken zu können. Zu denjenigen, die dieses Vorhaben betrieben, gehörten vor allem Ludwig Bamberger und Heinrich Bernhard Oppenheim in Paris.⁶ Als Redakteur gewannen sie den aus einer jüdischen Familie stammenden Ludwig Walesrode (1810–1889),

¹ L. Bamberger, *Erinnerungen*, S. 219.

² C. Cannarozzi, *La rivoluzione toscana* (1936); s. a. S. Camerani, *La Toscana alla vigilia della rivoluzione*, in: ASI 103/104 (1945/1946), S. 113-183, S. 121-123.

³ T. Corsi, *Apologia delle leggi* (1858). Noch 1849 war Corsi Anhänger Guerrazzis und er hatte ihn als Anwalt in seinem Hochverratsprozess des folgenden Jahres verteidigt; s. dazu T. Kroll, *Die Revolte des Patriziats*, S. 355.

⁴ C. Bianchi, *Toscana e Austria* (1859); s. a. die Bemerkungen von F. Pesendorfer, *Zwischen Trikolore und Doppeladler*, S. 371f.

⁵ *L'Educatore Israelita* 7 (1859), S. 178.

⁶ L. Bamberger, *Erinnerungen*, S. 393f.

einen linksliberalen Königsberger, der seinerzeit zum Kreis von Johann Jacoby gehört hatte, nun aber nach Hamburg umgezogen war, wo schließlich 1860 die *Demokratischen Studien* erschienen.¹ Gemeinsam war den toskanischen und preußischen Intellektuellen, die an der *Biblioteca civile dell'Italiano* respektive den *Demokratischen Studien* tätig waren, die Wiedergewinnung des Politischen. Der Unterschied bestand indes darin, dass mit Bamberger und Oppenheim Juden zu den entscheidenden Initiatoren und Trägern des deutschen Projektes gehörten.

Ende der 50er Jahre war in Florenz und Berlin erneut Bewegung in die politische Entwicklung gekommen. Die preußischen Linksliberalen begannen ihren Entschluss zum Wahlboykott zu revidieren und wandten sich wieder der Politik zu.² Gleichzeitig formierte sich auch innerhalb des konservativen Lagers unter Führung von Moritz August von Bethmann Hollweg (1795–1877) eine neue Fraktion, die nach ihrem Organ, dem *Preußischen Wochenblatt*, benannt wurde. Was dieser *Wochenblattpartei* ihren entscheidenden politischen Einfluss verschaffte, war die Tatsache, dass sich der Bruder des kinderlos gebliebenen Königs, Kronprinz Wilhelm, auf ihre Seite schlug. Wollte Wilhelm sich einen politischen Handlungsspielraum, musste er sich von den hochkonservativen Anschauungen der *Kreuzzeitungspartei* verabschieden.³ Die Stunde der neuen konservativen Kraft war gekommen, als Friedrich Wilhelm IV. im Oktober 1858 aus Krankheitsgründen die Regentschaft niederlegen und sie seinem Bruder Wilhelm übertragen musste.⁴ Damit wiederholte sich, was schon die Krönung Friedrich Wilhelms IV. begleitet hatte. Erneut war der Regentschaftswechsel, trotz der unrühmlichen Rolle, die Wilhelm 1848 gespielt hatte, von überschießenden Erwartungen und Hoffnungen begleitet. Ein Wechsel, der zumal, so der in der Literatur verbreitete Begriff, eine *Neue Ära* begründet habe. Wilhelm ernannte eine neue Regierung aus dem Kreis der *Wochenblattpartei* unter Karl Anton von Hohenzollern-Sigmaringen (1811–1885) mit dem liberalen Minister von 1848 Rudolf von Auerswald und mit Moritz August von Bethmann Hollweg als Kultusminister. Zwar blieb Justizminister Louis Simons, der noch kurz zuvor für den Ausschluss von Juden von staatlichen Diensten eingetreten war,⁵ zunächst im Amt. Das Innenministerium aber wurde von Eduard von Flottwell (1786–1865), und kurz darauf von Maximilian von Schwerin-Putzar (1804–1872) übernommen, die beide für die Gleichberechtigung von Juden eingetreten waren.⁶ Die

¹ Demokratische Studien (1860-1861).

² C. Jansen, *Einheit, Macht und Freiheit*, S. 323-332.

³ D. Blasius, *Friedrich Wilhelm IV.*, S. 219f.

⁴ W. Bußmann, *Zwischen Preußen und Deutschland*, S. 425.

⁵ A. Brammer, *Judenpolitik*, S. 377f.

⁶ Ebd., S. 383f.

Bestimmungen der Verfassung wurden zwar als rechtliche Grundlage des Staates von Wilhelm anerkannt,¹ dennoch aber waren nicht alle Minister bereit, von der alten Judenpolitik abzugehen. Im Februar 1859 hatte der neoorthodoxe Rabbiner von Münster Abraham Sutro (1784–1869) in einer Eingabe an die Regierung gegen die Behinderungen der Juden in staatlichen Diensten protestiert, und im folgenden Monat unterzeichneten 172 jüdische Gemeinden Preußens eine von Ludwig Philippson initiierte Petition, die in der Verfassung vorgeschriebene Gleichstellung der jüdischen Bevölkerung anzuerkennen und die Restriktionen, die nicht zuletzt aufgrund des Judengesetzes von 1847 noch immer praktiziert wurden, aufzuheben.² In der Kabinettsitzung im September plädierte Innenminister von Schwerin-Putzar dafür, alle Benachteiligungen für Juden in staatlichen Diensten aufzuheben. Bis auf Finanzminister Robert von Patow aber fand er im Kabinett keine Unterstützung für die rechtliche Gleichstellung der Juden.³ Aufgrund erneuter Eingaben und diesbezüglicher Debatten im preußischen Abgeordnetenhaus musste sich das Kabinett im Januar 1860 erneut mit der Frage der Einstellung von Juden in den Staatsdienst beschäftigen. Gegen das Votum der Minister Simons und von Bethmann-Hollweg sowie von Kriegsminister Albrecht von Roon und Handelsminister August von der Heydt fasste das Kabinett den Beschluss, dass die Ausschließung von Juden aus staatlichen Diensten verfassungswidrig sei.⁴

Durch seinen neuen Kurs hatte die Monarchie und ihr Kabinett die Anbindung an die politische Entwicklung in der bürgerlichen Gesellschaft gesucht. Damit forcierte sie aber gleichzeitig die nationalen Aspirationen der liberalen Bewegung, zumal die nachlassende Repression nun zahlreichen politisch Verfolgten die Rückkehr nach Preußen ermöglichte. Zu diesen gehörte auch Heinrich Bernhard Oppenheim. Kaum war er in Berlin angekommen, gab er ein neues Organ für die Selbstverständigung und öffentliche Auseinandersetzung der linksliberalen Opposition in Nachfolge der *Demokratischen Studien* heraus, die *Deutschen Jahrbücher für Politik und Literatur*.⁵ Oppenheim selbst kommentierte darin das politische Zeitgeschehen, und in Ludwig Bamberger und Moritz Lazarus hatten die Zeitschriften weitere regelmäßig publizierende jüdische Mitarbeiter. Mit Eduard Lasker (1829–1884), den Oppenheim für die Zeitschrift gewonnen hatte,⁶ kam zudem ein Autor hinzu, der zu einer zentralen Figur des preußi-

¹ B. Strenge, *Juden im preußischen Justizdienst*, S. 112.

² Ebd., S. 113; M. Philippson, *Neueste Geschichte*, Bd. 1, S. 396.

³ B. Strenge, *Juden im preußischen Justizdienst*, S. 114f.

⁴ A. Brammer, *Judenpolitik*, S. 384f; B. Strenge, *Juden im preußischen Justizdienst*, S. 116.

⁵ *Deutsche Jahrbücher für Politik und Literatur* (1861–1864).

⁶ L. Bamberger, *Erinnerungen*, S. 238.

schen Liberalismus wurde.¹ Dass von diesen Autoren auch jüdische Interessen wie nach Zulassung zu staatlichen Diensten vertreten wurde, zeigt etwa der Beitrag von Eduard Lasker über die konstitutionelle Lage und die Politik in Preußen.² Auch Oppenheim setzte sich mit der Stellung der jüdischen Bevölkerung in der Gesellschaft auseinander und kritisierte zum Beispiel scharf die Einwände des württembergischen Liberalen Robert von Mohl (1799–1875) gegen die Emanzipation der Juden.³

Einen entscheidenden Antrieb erhielten die linksliberalen Initiativen in Preußen aus Italien und der dortigen nationalen Entwicklung. Nach ihrer erneuten Hinwendung zur Politik hatten toskanische Intellektuelle Kontakt zur *Società Nazionale Italiana* aufgenommen, die in Piemont von Giorgio Pallavicino und Giuseppe La Farina gegründet worden war.⁴ An den Treffen dieser Gesellschaft in Turin nahm auch der junge Alessandro D'Ancona teil, der die Verbindung zu den toskanischen Sympathisanten herstellte.⁵ Auch wenn die *Società Nazionale* in der Toskana zunächst nicht den erhofften Zulauf hatte, waren so einflussreiche Personen wie der Marchese Ferdinando Bartolommei (1821–1859), dessen Palazzo zum Mittelpunkt der Oppositionsbewegung werden sollte, und Leopoldo Cempini für sie aktiv.⁶ Ähnlich dieser Assoziation wurde vor allem auf Betreiben des sächsischen Linksliberalen Karl Biedermann (1812–1901) im September 1859 der *Deutsche Nationalverein* gegründet,⁷ der neben Gabriel Riesser zahlreiche weitere liberale Juden zu seinen Mitgliedern zählte.⁸ In Berlin schloss sich ihm ein gemäßigt liberaler Jude wie Moritz Veit an, und aus Königsberg gehörten wiederum Johann Jacoby und Raphael Kosch zu des-

¹ [E. Lasker], *Erlebnisse einer Mannes-Seele* (1873).

² E. Lasker, *Die Verfassung in Preußen*, in: *Deutsche Jahrbücher für Politik und Literatur*, Bd. 1 (1861), S. 177-202, 391-425, v. a. S. 185.

³ H. B. Oppenheim, *Über die bürgerliche Gleichstellung der Juden*, in: *Vor und nach dem Kriege 2* (1869), S. 239-348; R. v. Mohl, *Staatsrecht, Völkerrecht und Politik*, Bd. 3 (1869), S. 673-679; s. dazu J. Katz, *Vom Vorurteil*, S. 205f..

⁴ R. Grew, *A Sterner Plan for Italian Unity*; s. a. J. H. Smith, *The Tuscan Moderate Liberals*, S. 137-150.

⁵ A. D'Ancona, *Varietà storiche*, Bd. 1, S. 327.

⁶ R. Grew, *La Società Nazionale Italiana in Toscana*, in: *RST 2* (1956), S. 77-102; M. Gioli, *Il rivolgimento toscano* (1905), S. 221.

⁷ S. Na'aman, *Der Deutsche Nationalverein*; A. Biefang, *Politisches Bürgertum*, S. 66-206. Dass die *Società nazionale* „unmittelbares Vorbild“ des Nationalvereins war, wie es in der älteren Literatur heißt, wird von Biefang stark relativiert: Ders., *Politisches Bürgertum*, S. 81.

⁸ S. Na'aman, *Jüdische Aspekte des Deutschen Nationalvereins*, in: *JIDG 15* (1986), S. 285-307; Ders., *Jewish participation in the Deutscher Nationalverein*, in: *LBIYB 34* (1989), S. 81-93; A. Biefang, ‚Volksgenossen‘. Nationale Verfassungsbewegung und ‚Judenfrage‘, in: Alter/Bärsch/Berghoff, *Die Konstruktion der Nation gegen die Juden*, S. 49-64.

sen führenden jüdischen Aktivisten.¹ In seinem Programm hatte der Nationalverein die Forderung nach rechtlicher Gleichstellung aller Religionen aufgenommen;² umso beunruhigender musste es für einen aufmerksamen Beobachter wie Ludwig Philippson sein, wenn selbst in dieser Assoziation „jene alten Antipathien gegen die Juden“ geäußert würden, wie es aus Frankfurt an der Oder berichtet worden sei. Er hoffe, dass „die deutsche Sache“ nicht wieder zur „bloßen Deutschthümelei“ oder zum „Hepp-Heppgeschrei“ herabsinken werde.³

Ebenso wie die im Nationalverein organisierten Liberalen für die Einigung des deutschen Nationalstaates unter preußischer Führung eintraten, hatte sich die Mehrheit der politischen Klasse der Toskana nunmehr für den piemontesischen Weg der nationalen Einigung entschieden. Der Politik Turins stimmten auch Angehörige der jüdischen Bevölkerung zu, da allein in Piemont die Verfassung, die ihnen die rechtliche Gleichheit gebracht hatte, in Kraft geblieben war. Darüber hinaus hatte der Ministerpräsident Camillo Benso di Cavour, der sich schon 1848 für die volle Emanzipation der Juden ausgesprochen hatte,⁴ zahlreiche jüdische Mitarbeiter. Mit seinem Sekretär und diplomatischen Gesandten Isacco Artom und seinem Regierungssprecher Giacomo Dina verband ihn zudem eine enge persönliche Freundschaft.⁵

Im Juli 1858 hatte sich Cavour mit Napoleon III. über die weitere politische Entwicklung in Italien abgestimmt und mit Frankreich einen Bündnisvertrag abgeschlossen. Nicht mehr nur eine kleine Gruppe von Intellektuellen war es, die es in der Toskana nun zur Tat drängte. Auch weitere Teile der Gesellschaft wurden von einem neuen Aktionismus ergriffen. Im März 1859 hatten sich, wie Cavour Napoleon berichtete, über 3800 Freiwillige in der Toskana gemeldet.⁶ Im Januar hatten sich etwa zwei jüdische Gehilfen der Apotheke am Krankenhaus S. M. Novella von Florenz den piemontesischen Verbänden angeschlossen.⁷ Im April trat der 19jährige Adornato Arbib als einfacher Soldat im Jägerbataillon in Piemont in den Dienst, und in diesem Monat trugen sich die beiden 22jährigen Amadeo

¹ J. Toury, *Die politischen Orientierungen*, S. 111; Über Veit s. a. A. Biefang, *Volksgenossen*, S. 56.

² P. Pulzer, *Jews and the German State*, S. 86.

³ L. Philippson, *Der deutsche Nationalverein*, in: AZJ Nr. 7 vom 11. Februar 1862.

⁴ C. Cavour, *Due parole sull'emancipazione degli israeliti*, in: *Il Risorgimento*, N° 20, 22 gennaio 1848. Zur Biographie Cavours s. P. Stadler, Cavour.

⁵ Dazu den Bericht in der livornesischen jüdischen Zeitschrift: *L'Israelita* N° 10, 17 ottobre 1866, S. 313; s. a. E. Loevinson, *Camillo Cavour e gli Ebrei*, in: *Nuova Antologia* 45 (1910), S. 453-463.

⁶ L. Mondini, *I volontari*, in: *Nuova Antologia*, 94 (1959), fasc. 1906, S. 165; s. a. J. H. Smith, *The Tuscan Moderate Liberals*, S. 130-137.

⁷ ASF, Prefettura segreta (1857-1864), busta 8, ins. 171.

Cividalli und Adolfo Consolo sowie der 20jährige Cesare Della Torre und der 18jährige Clemente Donati in die Listen ein.¹ Wie die Polizeibehörde berichtete, soll auch Ennio Finzi Morelli, der aus einer der wohlhabendsten jüdischen Familien von Florenz stammte,² seine Bereitschaft, sich den piemontesischen Truppen anzuschließen, bekundet haben.³ Am 14. April hatte die Polizei über eine Demonstration in S. Croce berichtet, auf der ‚Hochs‘ auf Vittorio Emanuele II. ausgebracht worden seien und an der der jüdische Schlachter David Leoni teilgenommen habe.⁴ Angesichts dieser gegen Österreich sich richtenden kriegerischen Leidenschaften stellte die habsburgische Regierung am 23. April 1859 Piemont das Ultimatum, abzurüsten und die Freiwilligen zu entmilitarisieren. Cavour forderte nun über seinen toskanischen Gesandten Graf Carlo Boncompagni den Großherzog auf, sich Piemont anzuschließen. Leopold II. aber weigerte sich, gegen Österreich vorzugehen, und erklärte die Toskana für neutral. Am 26. April 1859 stattete er noch den in den Festungen von Florenz stationierten Soldaten einen Besuch ab, schon am Abend aber erreichten ihn Berichte, dass sich die Garnison den Demonstrationen für die nationale Unabhängigkeit angeschlossen und der Oberkommandierende die Gewalt über die Soldaten verloren habe. Am Vormittag des folgenden Tages verweigerten die Offiziere der großherzoglichen Armee den Gehorsam und wideretzten sich dem Befehl, mit Gewalt gegen die Demonstrationen vorzugehen. Leopold musste nachgeben. Kurzzeitig schien er gar die Verfassung von 1848 wieder in Kraft setzen und eine neue Regierung ernennen zu wollen. Die politische Klasse der Toskana aber forderte nunmehr die Abdankung des Großherzogs. Da Leopold II. nicht bereit war, zugunsten seines Sohnes zurückzutreten, musste er noch am Nachmittag des 27. April 1859 die Toskana verlassen. In Florenz wurde vom Gemeinderat der Stadt in Abstimmung mit Boncompagni eine provisorische Regierung ausgerufen, die sich zwei Tage darauf, mit dem Beginn des zweiten Unabhängigkeitskrieges, dem König Vittorio Emanuele II. unterstellte.⁵ Am 27. April, so heißt es in einem wenig später publizierten Kommentar der jüdischen Zeitschrift *L'Educatore Israelita*, habe man die Juden aller sozialer Schichten mit den anderen Bürgern und mit den Soldaten vereint gesehen. Sie hätten die italienische Unabhängigkeit ausgerufen und die so sehr ersehnte Trikolore ergriffen.⁶

¹ ACIF, D. 7. Emancipazione, busta 8.

² R. Salvadori, *Gli ebrei toscani nell'età della restaurazione*, S. 84.

³ ASF, Prefettura segreta 1859, busta 8, ins. 202.

⁴ ASF, Prefettura segreta (1857-1864), busta 8, ins. 189.

⁵ J. H. Smith, *The Tuscan Moderate Liberals*, S. 186-208; T. Kroll, *Die Revolte des Patriziats*, S. 359-365.

⁶ *L'Educatore Israelita* 7 (1859), S. 178.

Eine der ersten Amtshandlungen der provisorischen Regierung war die Einberufung eines dreiköpfigen Ausschusses, der einen Bericht über die finanzielle Lage des Staates erstellen sollte. Mitglied dieser Kommission war der Finanzexperte Sansone D'Ancona (1814–1894), das erste Kind von Ester Della Ripa und Giuseppe D'Ancona.¹ Unmittelbar darauf, am 30. April 1859, erließ die Regierung ein Dekret, in dem die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit verfügt und die von Leopold abgeschaffte Verfassung vom 15. Februar 1848 wieder in Kraft gesetzt wurde.

Auch zum Militärdienst sollten die jüdischen Jugendlichen, wie es ein weiteres Dekret der provisorischen Regierung bestimmte, eingezogen werden.² Dem gleichzeitig erlassenen Aufruf, sich dem Befreiungskampf gegen Österreich anzuschließen, folgten zahlreiche Juden, im Mai 1859 schrieben sich etwa Giuseppe Levi (25 Jahre), der Apotheker Carlo Levi (21), Carlo Angiolo (26), Carlo Luzzatti (38), der dann im Sanitätskorps dienende Arzt Cesare Ginettau (36), Eugenio Castelli (21) und John Fernandez (26) in die Listen ein.³ Im Juni meldeten sich wiederum Juden zum Kriegsdienst: aus Florenz der Anwalt Rubino Donati (30 Jahre), Giacomo Arbib (21), der Bruder des bereits genannten Adornato Arbib, und Dario Nissim (20).⁴ Um die 20 Jahre alt waren auch die Juden, die sich in Livorno meldeten: Abramo Calò, Alfredo Benedetti, der Theaterangestellte Abramo Orefice, Moise Lopez und Leopoldo Calò.⁵ Alessandro D'Ancona war 1859 nach Florenz zurückgekehrt, um sich gleichfalls den toskanischen Freiwilligenverbänden anzuschließen. Aus medizinischen Gründen wurde er jedoch als untauglich für den Kriegseinsatz erklärt, was ihn, wie er in einem Brief an Celestino Bianchi schrieb, zutiefst enttäuscht habe.⁶ Daher musste er seinen Dienst in Militärbehörden in Florenz absolvieren, wo er im Juni 1859 zum Leutnant ernannt wurde.⁷ An den Kämpfen Garibaldis dieser Jahre nahmen auch einige junge jüdische Männer aus Livorno teil: die Studenten an der Universität Pisa Gustavo Uzielli (1839–1911), Sohn von Sansone Uzielli,⁸ und Giuseppe Modiano, der in den Kämpfen

¹ Atti e documenti Bd. 1, S. 15. Über Sansone D'Ancona s. den Erinnerungsband: In memoria del Sansone D'Ancona (1895); sowie den biographischen Abriss in: L. Carpi, *Il Risorgimento italiano*, Bd. 4 (1888), S. 574–575.

² Atti e documenti, Bd. 1, S. 24f.

³ ACIF, D. 7. Emancipazione, busta 8.

⁴ Ebd.

⁵ ASL, Governo civile, filza 680, aff. 215. Nota di volontari.

⁶ G. Sforza, *Commemorazione di Alessandro D'Ancona*, in: *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino* 1916, serie 2, vol. 65, N° 4, S. 12.

⁷ ACIF, D. 7. Emancipazione, busta 8.

⁸ G. Uzielli, *Dai ricordi*, in: *Il Risorgimento italiano. Rivista storica* 2 (1909), S. 913–951; B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, S. 852.

im piemontesisch-lombardischen Grenzgebiet fiel,¹ sowie Fortunato Finzi und Graziadio Piperno (beide 20 Jahre).² Zu den Werten, die in der Familie D'Ancona den Kindern vermittelt wurden, gehörte es, dass man das Vaterland lieben und bereit sein müsse für Italien zu sterben.³ Die Idee vom ‚Opfertod für die Nation‘ war folglich auch unter den Juden der Toskana verbreitet.

Nach dem Sieg der französisch-piemontesischen Heere bei Magenta und den verlustreichen, aber gewonnenen Schlachten von Solferino und S. Martino im Juni 1859⁴ feierten die jüdischen Gemeinden der Toskana die nationalen Siege. In Livorno erschien aus Anlass des Sieges über Österreich im Verlag Giulio Sardi, der auch eine Reihe weiterer, kleinerer Schriften der jüdischen Gemeinde von Livorno veröffentlicht hatte, ein auf italienisch und hebräisch gedrucktes Gebet, das Gott für die Siege dankte, ihn um die Segnung der italienischen Heere bat, auch den Kaiser Napoleon III. und den König Vittorio Emanuele II. in das Gebet einschloss, und mit einem Hallelujah auf die Unabhängigkeit und die Freiheit des Vaterlandes endete.⁵ In Anbetracht der großen Zahl von Freiwilligen, die sich aus den jüdischen Gemeinden meldeten, hob die im Januar des folgenden Jahres erlassene neue Verordnung über die Rekrutierung der Soldaten hervor, dass alle männlichen toskanischen Bürger der bestimmten Geburtenjahrgänge, gleichgültig welcher Religion sie angehören, zum Militärdienst herangezogen würden.⁶

Aufmerksam verfolgte ein jüdischer Exilant wie Ludwig Bamberger die Entwicklung in Italien und meldete sich dazu mit einer Flugschrift *Juchhe, nach Italia* in der öffentlichen Debatte zurück.⁷ Mit dem Krieg von 1859

¹ Nachruf in: *L'Educatore Israelita* 7 (1859), S. 238-240.

² ASL, Governo civile, filza 680, aff. 215, Nota di volontari.

³ F. Aghib Levi D'Ancona, *La giovinezza dei fratelli D'Ancona*, S. 49.

⁴ Zum Historiker dieser Schlacht wurde der ehemalige Herausgeber der ersten jüdisch-italienischen Zeitschrift *La rivista israelitica* und spätere Professor an der Militärakademie in Modena Cesare Rovighi: *Storia della terza divisione* (1860); s. a. den Hinweis in: *L'Educatore Israelita* 8 (1860), S. 241-243.

⁵ *Preghiera*, Livorno 1859. Eine leicht erweiterte Fassung dieses Gebetes erschien 1866 ebenfalls in Livorno unter dem Titel *Preghiera pel successo delle armi italiane*. Autor dieses Gebetes ist vermutlich der Rabbiner Artom, ein Cousin des piemontesischen Politikers und Mitarbeiters von Cavour Isacco Artom. Die livornesisch-jüdische Zeitschrift *L'Israelita* teilte 1866 mit, dass Artom aus Anlaß des Unabhängigkeitskrieges ein Gebet geschrieben habe, das der König von Italien mit großem Wohlwollen empfangen habe: *L'Israelita* N° 10, 17 ottobre 1866, S. 313. Nicht aufgeführt sind diese Gebet in: CLIO, Bd. 11, S. 8882.

⁶ *Atti e documenti*, Bd. 4, S. 81.

⁷ L. Bamberger, *Juchhe, nach Italia* (1859); auch in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, S. 164-192. Zur Resonanz der Paulskirchenlinken auf den Krieg in Italien s.: C. Jansen, *Einheit, Macht und Freiheit*, S. 288-315.

hätte „eine neue Ära der europäischen Politik“ begonnen, schrieb er später in der Vorbemerkung zur Neuausgabe seiner Schriften. Er war überzeugt, dass „der Erlösung Italiens“ diejenige von Deutschland folgen müsse.¹ Was Bamberger zu seiner Polemik veranlasste war jedoch, dass in der deutschen Öffentlichkeit die Bereitschaft propagiert wurde, Österreich zu unterstützen und die Dynastien zur Solidarität mit dem Hause Habsburg aufriefen. Aus „tausend Kehlen“ müssten die Deutschen hingegen der italienischen Einheitsbewegung „zujuchzen“. Preußen hätte dieselbe Sache zu verfechten, für die auch Piemont im Kampf gegen Österreich stehe.²

Dem italienischen Vorbild entsprechend, das es nur durch Krieg geschafft hatte, die ersten Schritte zu seiner nationalen Einheit zu nehmen, verbreitete sich auch in Preußen die Überzeugung, dass auch die deutsche Einheit allein durch einen Krieg zu erreichen sei. Dies führte zu einer forcierten Militarisierung der politischen Kultur,³ die auch von deutsch-patriotischen Juden in Berlin und Königsberg getragen wurde. Die militaristische Mentalität kam auch in einer Festkultur zum Ausdruck, in der vor allem die Befreiungskriege im Mittelpunkt standen. An der Ausrichtung der Berliner Feier zum 50. Jahrestag der Leipziger Völkerschlacht 1863 etwa engagierte sich insbesondere der jüdische Kommerzienrat Sigismund Alexander Benda,⁴ und in das Festkomitee, das in Leipzig die Gedenkfeier vorbereitete, hatte die Stadt Berlin Moritz Veit delegiert.⁵

Die Geschlossenheit, mit der die politische Klasse Preußens die nationale Einigung Deutschlands nunmehr in kriegerischen Dimensionen dachte, und die Übereinstimmung über die Notwendigkeit einer Reform des preußischen Heeres zerbrach jedoch an der Frage, welche Rolle das Parlament spielen sollte. Während Wilhelm I. und die preußische Heeresführung die autokratische Stellung der Krone und des Militärs gewahrt wissen wollten, ging es der liberalen Opposition um die soldatische Selbstorganisation der Bürger und die Prärogative des Parlaments. Einer derjenigen, der die links-liberale und demokratische Kritik an der Regierung formulierte, war Johann Jacoby. In einem *Mahnruf*, verfasst u. a. in Absprache mit Aaron Bernstein, rief er die preußischen Abgeordneten auf, für die nationale Ein-

¹ L. Bamberger, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, S. 161.

² Ebd., S. 175f. Informiert wurde Bamberger über die politische Entwicklung in Italien nicht zuletzt von dem österreichisch-jüdischen Schriftsteller und Republikaner Moritz Hartmann (1821-1872), dem es vor allem die Stadt Florenz angetan hatte: „Es giebt auf Erden nichts Lieblicheres, nicht Liebenswürdigeres, nichts Sympathischeres.“ M. Hartmann, *Briefe* (1921), S. 108.

³ C. Jansen, *Einheit, Macht und Freiheit*, S. 332ff.; s. a. D. Klenke, *Nationalkriegerisches Gemeinschaftsideal*, in: *HZ* 260 (1995), S. 395-448.

⁴ E. Lindner, *Patriotismus*, S. 296.

⁵ E. Lindner, *Moritz Veit*, in: *Buchhandelsgeschichte*, 1996, Nr. 2, S. 68-78, v. a. S. 76.

heit und die innere Freiheit Deutschlands zu kämpfen;¹ vom kriegerischen Pathos dieser Jahre war auch Jacobys Text durchzogen, etwa wenn er mahnte, dass an den Grenzen Deutschlands im Westen rachesinnend ein übermütiger Feind stehe.²

Im Juni 1861 formierte sich aus dem Kreis der linksliberalen Opposition die Deutsche Fortschrittspartei, die bei den Neuwahlen zum Abgeordnetenhaus im Dezember einen fulminanten Wahlsieg errang. 109 Sitze entfielen auf die neue Partei, während die altliberale Fraktion nur 95 Abgeordnete stellte und die konservative Partei lediglich 15 Delegierte entsandte. Die Frage der Heeresreform wurde zu einem Budgetkonflikt, und nachdem das Abgeordnetenhaus den von der Regierung vorgelegten Haushaltsentwurf abgelehnt hatte, löste der im März 1861 gekrönte Wilhelm I. das Parlament auf. Neuwahlen brachten aber keine Lösung, da die liberale Opposition, unter ihnen mehrheitlich Delegierte der Fortschrittspartei, über zwei Drittel der Abgeordneten stellte. Auch die Juden in Preußen hätten, wie Jacob Toury feststellte, vor allem liberal gewählt.³

In dieser brisanten Situation im September 1862, Wilhelm I. dachte bereits daran abzudanken, wurde Bismarck zum Ministerpräsidenten ernannt. Dieser war bereit, auch gegen das Parlament zu regieren und die Heeresreform im Sinne der konservativen Partei gegen die liberale Mehrheit durchzusetzen. In einer Zeit, in der ein politisch engagierter Jude wie Philippson das aktuelle Schlagwort „Selfgovernment“ aufnahm⁴ oder Oppenheim von der „Assoziation“ freier Bürger als politischem Leitbild sprach,⁵ hätte diese autokratische und antiparlamentarische Politik, die mit der Ernennung Bismarck drohte, schärfsten Protest erwarten lassen. Zu Hilfe kamen Bismarck nicht zuletzt seine außen- und machtpolitischen Erfolge. Als die dänische Regierung im September 1863 Schleswig in den Staat Dänemark einzuverleiben suchte, entbrannte ein heftiger Protest der liberalen und nationalen Öffentlichkeit. Wie sehr dieser von jüdischen Patrioten mitge-

¹ Abgedruckt wurde der *Mahnruf* u. a. in: BZSgS Nr. 14 vom 17. Januar 1861, Volkszeitung Nr. 13 vom 16. Januar 1861; zu dessen Entstehungsgeschichte s.: E. Silberner, J. Jacoby, S. 298f.; C. Jansen, *Einheit*, S. 354.

² Nach E. Silberner, J. Jacoby, S. 299, der jedoch immer wieder versucht hat, Jacoby in ein pazifistisches Licht zu rücken.

³ J. Toury, *Die politischen Orientierungen*, S. 119.

⁴ Welche ist die rechte politische Ansicht? in: AZJ Nr. 51 vom 15. Dezember 1863. Dieses politische Schlagwort ist z. B. in der folgenden anonymen Schrift aufgegriffen worden: *Über das Selfgovernment in England und Preußen* (1858). Populär geworden ist es durch die Theorie der Selbstverwaltung des liberalen Rechtswissenschaftlers und Politikers Rudolf v. Gneist (1816-1895) (Ders., *Selfgovernment*, 3. Aufl., 1871), der 1890 auf der Gründungsversammlung des *Vereins zur Abwehr des Antisemitismus* zu dessen Präsidenten gewählt werden sollte. S. dazu P. Pulzer, *Jews and the German State*, S. 106.

⁵ Nach J. Toury, *Die politischen Orientierungen*, S. 119.

tragen wurde, zeigt Johann Jacobys Beitrag an dem Aufruf des in Berlin zusammengekommenen Deutschen Nationalvereins. Und Jacoby war es auch, der im Dezember 1863 im preußischen Abgeordnetenhaus die Beteiligung aller Deutschen am Kampf um Schleswig-Holstein als eine Frage von „Freiheit und Ehre“ bezeichnete.¹ Als im Februar 1864 preußische und österreichische Truppen trotz scharfer strategischer Konflikte zwischen Bismarck und der liberalen Nationalbewegung nach Schleswig vordrangen, waren auch zahlreiche jüdische Soldaten darunter.²

Zwei Jahre später zerbrach das taktische Bündnis Preußens mit Österreich über die politische und verwaltungsrechtliche Herrschaft Schleswig-Holsteins sowie wegen Preußens Vorschlag für eine Reform des Deutschen Bundes unter Ausschluss Österreichs. Preußische Soldaten marschierten Mitte Juni 1866 in Böhmen ein und lösten damit den preußisch-österreichischen Krieg aus. Anfang des folgenden Monats war das österreichische Heer bei Königgrätz geschlagen.³ Fast 10.000 Tote und Verwundete hatte der Krieg auf preußischer Seite gekostet, dreimal so viele Opfer waren auf Seiten Österreichs zu beklagen. An beiden Fronten kämpften jüdische Soldaten, und mit Hochachtung berichtete die Livornesische jüdische Zeitschrift *L'Israelita*, dass diese auch als Soldaten nach ihren Gesetzen lebten.⁴ Von dem soldatischen Einsatz der Juden im preußischen Heer war selbst ein Mitarbeiter der *Neuen Preußischen Zeitung* wie Theodor Fontane (1819–1898)⁵ überzeugt, wie er anlässlich der Auszeichnung eines jüdischen Gefreiten bekundete.⁶ Auch unter der jüdischen Zivilbevölkerung Berlins zeigte sich eine große Anteilnahme. Der Möbelfabrikant Siegfried Lövinson beispielsweise hatte angeboten, jüdische Verwundete koscher zu verpflegen und auswärtige Offiziere während der Siegesparade in seinem Haus aufzunehmen.⁷ So heftig wie die Liberalen in Preußen diesen Krieg zunächst kritisiert hatten, so umgehend feierten sie nun den Sieg.

¹ S. Na'aman, *Der Deutsche Nationalverein*, S. 181; E. Lindner, *Patriotismus*, S. 308; Lindner macht auch darauf aufmerksam, dass Jacoby, der beim polnischen Aufstand desselben Jahres für die nationalen Rechte der Polen eingetreten war, die Rechte der dänischen Bevölkerung im Norden Schleswig nicht erwähnte.

² E. Lindner, *Der Patriotismus*, S. 307ff.

³ In der *Liste von 1025 jüdischen Soldaten, welche an dem Feldzuge 1866 theilgenommen haben*, sind jedoch keine Soldaten aus Berlin und Königsberg aufgeführt; *Die Juden als Soldaten*, 2. Auf., (1897), S. 17-31.

⁴ *L'Israelita* N° 9, 20 settembre 1866, S. 285f.

⁵ Über Fontanes Mitarbeit an der *Neuen Preußischen Zeitung* s.: H. Nürnberger, *Fontanes Welt*, S. 193-196.

⁶ T. Fontane, *Der deutsche Krieg von 1866*, zit. nach: E. Lindner, *Der Patriotismus*, S. 311; auch in: *Die Juden als Soldaten*, S. 32.

⁷ Nach den Erinnerungen von Martin Lövinson (1859-1930), in: M. Richarz, *Bürger auf Widerruf*, S. 145-154; s. a. E. Lindner, *Der Patriotismus*, S. 311f.

Johann Jacoby hingegen widerte es an, wie er in einem Brief schrieb, dass es nur noch um Macht gehe und dass, wer von Freiheit spreche, ausgelacht werde. Schon Anfang Juli musste er feststellen, wie die Berliner Bevölkerung „kriegstoll und ruhmtrunken“ von „preußischem Größenwahnsinn“ befallen sei.¹ Selbst Eduard Lasker sprach davon, dass der Krieg die Menschen mit einem „stolzen Bewußtsein erfüllt“ und die nationale Idee den „preußischen Krieger“ angefeuert habe.² Levin Goldschmidt (1829–1897), der 1848 als Student der Berliner Universität an der revolutionären Bewegung teilgenommen und nach seinem Studienabschluss vergeblich versucht hatte, in Preußen eine Anstellung als Jurist zu finden,³ bezeichnete schon 1864 die Opposition gegenüber Bismarck als „höchst töricht“.⁴ Im August 1866 sprach er von der „bewunderungswürdigen Energie“ und „politischen Geschicklichkeit Preußens“. Die aktuelle politische Entwicklung habe, so seine Überzeugung, die „absolute Notwendigkeit“ einer „Preußischen Leitung“ erwiesen.⁵ Hellsichtig schrieb Heinrich Bernhard Oppenheim im August 1866 aus Baden-Baden, dass ganz Deutschland einer preußischen Regierung zufallen würde, wenn sie „mit liberalen Concessionen versöhnend“ wirke und „das Nationalbewußtsein im großen Style“ wecke.⁶ Der wegen seiner revolutionären Vergangenheit ins Exil vertriebene Ludwig Bamberger feierte in Paris Bismarck als einen „schwarzen Revolutionär“, der „dem modernen Geist in dem Herzen einer alten militärischen Dynastie Eingang“ verschafft habe und dessen Politik einem „Triumph der Civilisation in den monarchischen Staaten“ gleichkomme.⁷

¹ Nach: E. Silberner, Johann Jacoby, S. 360f.

² National-Zeitung Nr. 321 vom 12. Juli 1866; abgedruckt in: W. Cahn, Aus Laskers Nachlaß, Bd. 1 (1902), S. 138-141; s. dazu K.-G. Faber, Realpolitik als Ideologie, in: HZ 203 (1966), S. 1-45, S. 19; vgl. E. Lindner, Der Patriotismus, S. 317.

³ L. Goldschmidt, Ein Lebensbild in Briefen (1898), S. 98, 115, 290f, 295f.; zu Goldschmidt s. a. den biographischen Exkurs in: B. Strenge, Juden im preußischen Justizdienst, S. 145-150.

⁴ L. Goldschmidt, Ein Lebensbild, S. 264f; vgl.: J. Toury, Die politische Orientierung, S. 120.

⁵ L. Goldschmidt, Ein Lebensbild, S. 289. Schon im folgenden Jahr aber notierte er, dass der „von Bismarck meisterhaft ausgedachte Plan der Preußischen Militärdiktatur doch für die Zukunft Preußens wie Deutschlands“ höchst bedenklich sei. Ebd., S. 196.

⁶ H. B. Oppenheim, Briefe aus Süddeutschland, in: Ders., Vor und nach dem Kriege, S. 82; vgl. E. Lindner, Der Patriotismus, S. 317.

⁷ L. Bamberger, Herr von Bismarck (1868), S. 108, 116. Im französischen Original ist hingegen vom weißen Revolutionär die Rede (Ders., Monsieur de Bismarck, wiederabgedruckt in: Ders. Gesammelte Schriften, Bd. 3, S. 343-443, hier S. 434). Nach dieser Fassung wählte Lothar Gall den Titel seiner Bismarck Biographie: Bismarck. Der weiße Revolutionär (1980).

Während im Mai 1859 der von Frankreich und Piemont gemeinsam geführte Krieg gegen Österreich begonnen hatte, setzte in der Toskana der innenpolitische Neuaufbau ein. Am 11. Mai trat die provisorische Regierung zurück und übertrug die Macht auf Carlo Boncompagni, dem ausserordentlichen Kommissar des Königs Vittorio Emanuele II.¹ Dieser ernannte am selben Tag ein Beratungsgremium als Vertretung der Nation für die Zeit des Unabhängigkeitskrieges, das von Gino Capponi geleitet wurde und dem mit Emanuele Basevi auch ein aktives Mitglied der jüdischen Gemeinden angehörte.² Darüber hinaus sind auch Giovanni Battista Giorgini und Raffele Lambruschini berufen worden, die sich in den öffentlichen Debatten des Jahres 1847 für die Emanzipation der Juden eingesetzt hatten.

Obgleich zahlreiche Juden sich nicht nur im Unabhängigkeitskrieg sondern auch in der Neuordnung der toskanischen Politik engagiert hatten, und obwohl sich die überwiegende Mehrheit der politischen Klasse der Toskana für die rechtliche Gleichstellung der Juden und ihre Integration einsetzte, kamen dennoch vereinzelt jüdenfeindliche Ressentiments zum Ausdruck, wie sie Alessandro D'Ancona an der Universität Pisa unter den dortigen Studenten erlebt hatte, und wie er sie auch später, bei seiner Berufung zum Professor für italienische Literaturwissenschaft erfahren sollte, als ihm vorgehalten wurde, er könne als Jude wohl kaum Dante verstehen und angemessen interpretieren.³ Der antijüdische Dichter und Garibaldi-anhänger Giovanni Guarducci, der 1849 aus der Toskana geflohen war, kehrte nun nach Livorno zurück,⁴ und Francesco Domenico Guerrazzi, der als einer der wenigen ehemaligen Republikaner sich dem piemontesischen Weg der nationalen Einigung nicht anschließen mochte und Cavour auch deshalb verachtete, weil dieser eng mit Juden zusammenarbeitete, versuchte erneut, in der Politik aktiv zu werden.⁵

Doch auch im inneren Führungskreis der neuen politischen Klasse der Toskana kamen Antipathien und Vorbehalte gegen die Integration der Juden zum Ausdruck. Anfang Mai 1859 begann der piemontesische Gesandte Boncompagni in Florenz mit den Sondierungsgesprächen für die Bildung einer neuen Regierung. Für das Amt des Ministerpräsidenten und das Res-

¹ Atti e documenti, Bd. 1, S. 77.

² Ebd., S. 87. Die Ernennung Basevis wird auch hervorgehoben in dem bereits erwähnten Bericht in: *L'Educatore Israelita* 7 (1859), S. 179.

³ A. D'Ancona, *Ricordi* (1908); s. a. B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, in: *RMI* 50 (1984), S. 849f.; G. Sforza, *Commemorazione di Alessandro D'Ancona*, in: *Memorie della Reale Accademia* 1916, S. 15f.

⁴ E. Toaff, *Giovanni Guarducci: un poeta livornese antisemita*, in: *RMI* 36.2 (1970), S. 456.

⁵ G. Merli, *Francesco Domenico Guerrazzi*, in: *Il parlamento Italiano*, Bd. 1 (1988), S. 381.

sort des Inneren war Bettino Ricasoli vorgesehen, das auswärtige Amt sollte Cosimo Ridolfi übernehmen und für das Finanzministerium war Sansone D'Ancona im Gespräch. Als Boncompagni jedoch den Staatsanwalt Enrico Poggi (1812–1890) bat, das Justizministerium zu übernehmen, erklärte sich dieser nur dazu bereit, wenn Sansone D'Ancona nicht in das Kabinett berufen werde. In der gegenwärtigen Lage sei es nicht zu verantworten, so erklärte er, einen Juden zum Minister zu ernennen. Dies würde die öffentliche Stimmung allzusehr erregen, und sowohl die Kirche als auch konservative Kreise müssten dadurch alarmiert sein. Er schätze D'Ancona zwar persönlich, so beteuerte Poggi, aber die Tatsache, dass er ein Jude sei, erlaube es nicht, ihm dieses Amt zu übergeben.¹ Poggi konnte sich mit diesem Ultimatum durchsetzen, so dass schließlich Raffaello Busacca zum Finanzminister ernannt wurde.² Im Kabinett war Poggi nicht nur mit seiner antijüdischen Haltung isoliert. Auch seine Versuche, den Katholizismus zu stärken, fanden keine Unterstützung. Wiederholt ging Poggi gegen die Maßnahmen des Ministers für Erziehung und Kirchenangelegenheiten Vincenzo Salvagnoli, alias Bardo De Bardi, vor und hielt ihm Missachtung des Katholizismus und eine unverantwortliche Förderung des Protestantismus vor.³ Salvagnoli war sich in dieser Frage jedoch mit Ministerpräsident Bettino Ricasoli einig, der aus diesem Anlass den Erzbischof von Florenz an das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat erinnerte. Zwar bekenne sich die Mehrheit der Bevölkerung zum katholischen Glauben, andere Religionen aber könnten deshalb nicht ausgeschlossen oder verboten werden. Die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher religiöser Bekenntnisse, so betonte Ricasoli, sei eine unzerstörbare Voraussetzung eines laizistischen Staates.⁴ Auch Vincenzo Salvagnoli machte in einem Rundschreiben darauf aufmerksam, dass die katholischen Würdenträger wie auch die Geistlichen anderer Religionen ganz den Gesetzen des Staates zu gehorchen hätten.⁵ Zugleich richtete er eine Note an die Vertreter der jüdischen Gemeinden der Toskana, in der er hervorhob, dass er es als seine Pflicht ansehe, für die Einhaltung der Religionsfreiheit und für die Gleichberechtigung aller Bürger zu sorgen. Er appellierte ferner an die Juden, ihm ihr Wissen, ihre Erfahrungen und ihre Kenntnisse, die bisher von intoleranten und dem Prinzip der Freiheit und Zivilisation entgegenstehenden Regierungen missachtet worden seien, zur Verfügung zu stellen. Darüber hinaus rief er die jüdi-

¹ E. Poggi, *Memorie storiche*, Bd. 1 (1867), S. 6; s. a. R. Della Torre, *L'evoluzione del sentimento nazionale in Toscana*, S. 86f. und die Anmerkung Della Torres: „Arme Gleichheit der Religionen vor dem Gesetz!“.

² *Atti e documenti*, Bd. 1, S. 86.

³ E. Poggi, *Memorie storiche*, Bd. 2, S. 444-446.

⁴ *Atti e documenti*, Bd. 6, S. 319.

⁵ *Ebd.*, Bd. 2, S. 161.

sche Bevölkerung auf, ihre Rechte wahrzunehmen und sich insbesondere an den Ausschreibungen für öffentliche Stellen zu beteiligen.¹

Zu einem offenen Konflikt zwischen Poggi und den übrigen Ministern kam es, als das Kabinett den Vorschlag erörterte, den jüdischen Gemeinden der Toskana eine jährliche staatliche Unterstützung zukommen zu lassen. Poggi wehrte sich verzweifelt gegen diesen Gesetzentwurf, für den seiner Meinung nach erstens kein Geld vorhanden sei und der zweitens mit dem Prinzip der Religionsfreiheit nicht übereinstimme. Er sah darin lediglich eine Bevorzugung der jüdischen Religion gegenüber dem Katholizismus, und er bezeichnete die Unterstützung als ein nicht zu rechtfertigendes Privileg.² Poggi konnte sich im Kabinett jedoch nicht durchsetzen und am 23. Januar 1860 erließ die Regierung ein Dekret, dass, da die mosaische Religion ausdrücklich vom Staat anerkannt werde, den jüdischen Gemeinden der Toskana eine jährliche Unterstützung gezahlt werden solle.³ Diese Entscheidung wurde von den toskanischen Juden mit großer Begeisterung aufgenommen und als Bestätigung gedeutet, dass sie nunmehr als gleichberechtigte Bürger am gesellschaftlichen Leben teilnehmen könnten. Die Juden von Pitigliano feierten diesen Beschluss mit einem öffentlichen Ball und der Sekretär der dortigen jüdischen Gemeinde Alessandro Arbib hat aus diesem Anlass „für seine christlichen Brüder“ die Ode *An die Bruderschaft* geschrieben, die, wie der Korrespondent des *L'Educatore Israelita* schrieb, mit großem Beifall aufgenommen wurde.⁴

Schon im Juni 1859 hatte Bettino Ricasoli im *Monitore Toscano* ein Plebiszit über den Anschluss der Toskana an Piemont angekündigt, und im August dieses Jahres erklärte auch die neu gewählte Nationalversammlung, dass sich die Toskana dem König Vittorio Emanuele II. unterstellen werde.⁵ Francesco Domenico Guerrazzi hatte die Entscheidung, diese Kammer nach dem Zensuswahlrecht wählen zu lassen, in einem *Aufruf an das Volk* heftig kritisiert, wobei er sich wiederum zu der antijüdischen Äußerung hat hinreißen lassen, wenn er schrieb, dass nicht einmal der Jude Shylock damit einverstanden gewesen wäre.⁶ Anfang März 1860 gab Ricasoli schließlich bekannt, dass am 11. und 12. des Monats die Volksabstimmung ab-

¹ Abgedruckt im Dokumentenanhang zu: I. Rignano, *Della ugualianza civile* (1861/1868), S. 38-40.

² E. Poggi, *Memorie storiche*, Bd. 2, S. 84-85.

³ *Atti e documenti*, Bd. 4, S. 245. Veröffentlicht in: *Monitore Toscano* N° 30, 4 febbraio 1860. Auch die jüdische Zeitschrift *L'Educatore Israelita* macht darauf aufmerksam: Ebd. 8 (1860), S. 62.

⁴ *L'Educatore Israelita* 8 (1860), S. 157.

⁵ R. Della Torre, *L'evoluzione del sentimento nazionale in Toscana*, S. 314ff.; F. Pesendorfer, *Zwischen Trikolore und Doppeladler*, S. 395, 404; J. H. Smith, *The Tuscan Moderate Liberals*, S. 253-277.

⁶ F. D. Guerrazzi, *Al popolo toscano* (1859), S. 120.

gehalten werde, zu der alle über 21 Jahre alten männlichen Bürger der Toskana aufgerufen seien. Die Juden sollten ihre Stimme in ihren Gemeindegemeinschaften abgeben, deren Vorsitzende die Wahlurnen dann dem Bürgermeisteramt zu übergeben hätten.¹ Im *Monitore Toscano* rief daraufhin der Sekretär der jüdischen Gemeinde die Juden von Florenz auf, sich in die Wahllisten eintragen zu lassen.² Mit überwältigender Mehrheit haben sich die toskanischen Bürger für die „Union der Toskana mit der Monarchie Vittorio Emanuele“ ausgesprochen.³ Das drei Tage später bekanntgegebene Ergebnis ist mit großer Begeisterung und religiöser Inbrunst von der Bevölkerung gefeiert worden. So schrieb die Zeitung *La Nazione* über die Kundgebung am Abend des 15. März: „Der Messias ist wiedergeboren“.⁴

Noch bevor sich die Nachricht des Sieges von Königgrätz verbreitet hatte, fanden am 3. Juli 1866 in Preußen Wahlen für das Abgeordnetenhaus statt. Angesichts der emotional aufgeladenen politischen Atmosphäre erlebten die Gegner Bismarcks eine verheerende Niederlage. Die Liberalen verloren ihre Mehrheit, während die Konservativen über einhundert Mandate hinzugewinnen konnten.⁵ Bismarck hatte mit seiner Kriegspolitik einen so durchschlagenden Erfolg, dass er nunmehr die nationale Einigung für sich reklamieren und die politischen Fronten neu ziehen konnte. Entgegen den Erwartungen der alten konservativen Fronde machte Bismarck dem liberalen und nationalen Zeitgeist, wie es Heinrich Bernhard Oppenheim in seinem politischen Kommentar nahegelegt hatte,⁶ Konzessionen. Während sich ein Teil der Konservativen mit Ernst Ludwig von Gerlach nun gegen Bismarck stellte, spalteten sich die Linksliberalen in zwei Lager. Wie sehr der Krieg auch jüdische Journalisten der liberalen Opposition entzweien könnte, ließ schon die Berichterstattung im Frühjahr ahnen. Während die linksliberale *Volks-Zeitung* Aaron Bernsteins den drohenden Krieg gegen Österreich als „Bruderkrieg“, als „Katastrophe“ und „nationales Unglück“ kritisierte,⁷ hielt die von Bernhard Wolff begründete gemäßigt-liberale *National-Zeitung* einen militärischen Konflikt mit dem Habsburgerreich für unvermeidlich, auch wenn die Zeit für eine „definitive Auseinandersetzung“ bereits gekommen sei und ein „Krieg der deutschen Mächte untereinander“ eine „traurige Sache“ sei.⁸ Sie verwehrte sich aber dagegen, einen solchen Krieg als Bruderkrieg zu bezeichnen und warnte

¹ Atti e documenti, Bd. 5, S. 321.

² *Monitore Toscano*, N° 54, 3 marzo 1860.

³ E. Poggi, *Memorie*, Bd. 2, S. 245.

⁴ *La Nazione*, N° 78, 18 marzo 1860.

⁵ C. Jansen, *Einheit, Macht und Freiheit*, S. 565f.

⁶ H. B. Oppenheim, *Briefe aus Süddeutschland*, in: Ders., *Vor und nach dem Kriege*, S. 82.

⁷ *Volks-Zeitung* Nr. 84 vom 12. April 1866.

⁸ *National-Zeitung* Nr. 140 vom 24. März 1866.

davor, die „Schrecken eines Bürgerkrieges“ auszumalen.¹ Als die Regierung im Parlament nachträglich um Billigung der von der Opposition zuvor als verfassungswidrig abgelehnten Politik nachsuchte, kam es zur Spaltung der Fortschrittspartei. Ein Teil der linksliberalen Fraktion trat zusammen mit anderen gemäßigt-liberalen Abgeordneten auf die Seite Bismarcks, während die übrigen Delegierten der Fortschrittspartei dessen Politik weiterhin scharf ablehnten. Einer der prominentesten Widersacher Bismarcks blieb Johann Jacoby. Das Parlament könne zwar, so Jacoby im August im Abgeordnetenhaus, einzelne ungesetzliche Maßnahmen nachträglich billigen, aber nicht „ein jahrelang fortgeführtes verfassungswidriges, budgetloses Regierungssystem“. Darüber hinaus beharrt Jacoby darauf, dass nur „im Dienste des Rechts und der Freiheit“ die „Fahne des Nationalitätsprinzips“ erhoben werden dürfe.² Die Mehrheit der liberalen jüdischen Politiker aber unterstützte Bismarcks Politik und trat der neuen Nationalliberalen Partei bei,³ deren Programm Eduard Lasker ausgearbeitet hatte. Unter den Königsberger Liberalen traten ihr Raphael Kosch und Ferdinand Falkson bei,⁴ und in Berlin schloss sich ihr u. a. Moritz Veit an. Auch außerhalb Preußens fand sie aktive Mitglieder, etwa in dem nach seinem Berliner Jurastudium in Heidelberg lehrenden Professor Levin Goldschmidt, und von Paris aus wurde die neue politische Kraft nachdrücklich von Ludwig Bamberger unterstützt.⁵ 1868 konnte dieser nach Mainz zurückkehren und wurde zwei Jahre darauf zu einem engen Mitarbeiter Bismarcks.⁶

Der jüdischen Bevölkerung kam in ihrer politischen Richtungsentscheidung für Bismarck entgegen, dass gerade jene Konservativen, die in besonders aggressiver Form gegen die Gleichberechtigung der Juden eingetreten waren wie Hermann Wagener oder Constantin Frantz, sich gegen Bismarck gestellt hatten.⁷

¹ Ebd. Nr. 156 vom 5. April 1866. S. dazu auch: H. A. Winkler, *Bürgerliche Emanzipation und nationale Einigung*, in: Ders., *Liberalismus und Antiliberalismus*, S. 32.

² E. Silberner, *Johann Jacoby*, S. 362; s. a. C. Jansen, *Einheit, Macht und Freiheit*, S. 566.

³ Dass jüdische Politiker in der Nationalliberalen Partei ein so starkes Gewicht hatten, veranlasste nur wenig später den bereits in den 40er Jahren als radikalen Judenfeind aufgetretenen Constantin Frantz, der auch ein föderalistischer Widersacher Bismarcks geworden war, zu einen neuen aggressiven Angriff auf die Juden: C. Frantz, *Der National-liberalismus und die Judenherrschaft* (1874).

⁴ S. Schüler-Springorum, *Die jüdische Minderheit in Königsberg*, S. 39.

⁵ C. Jansen, *Einheit, Macht und Freiheit*, S. 567.

⁶ Vgl. die Biographie: B. Koehler, *Ludwig Bamberger* (1999).

⁷ S. dazu H. B. Oppenheim, *Partei oder Coterie?* (1867), in: Ders., *Vor und nach dem Kriege* (1869), S. 115, der darauf hinwies, „daß Wagener von den Altconservativen“ nun „die ‚Consequenz‘ der äußersten Linken preist.“

Zu denjenigen Juden, die den politischen Kurs der neuen nationalliberalen Partei unterstützten, gehörte auch Ludwig Philippson. Deutschland und Preußen seien in eine neue Zeit eingetreten, schrieb er in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, und da die „deutschen Bürger jüdischen Glaubens“ in gleicher Weise an diesem gewaltigen Kampf teilgenommen hätten, sei es an der Zeit, „auch die völlige Gleichstellung der Juden in und vor dem Gesetze zu verlangen“.¹ Im November 1866 sandte Philippson daher eine von dreihundert jüdischen Gemeinden Preußens unterstützte Petition an den preußischen Landtag, die in der Verfassung zugesagte rechtliche Gleichstellung umzusetzen und alle Einschränkungen und Kautelen, die aus dem Gesetz vom Juli 1847 noch immer angewandt würden, aufzuheben.² Bereits im Oktober hatte auch der Rabbiner Abraham Sutro die preußischen Abgeordneten in einer Eingabe gebeten, die Verfassung zu verwirklichen und den Juden die uneingeschränkte Zulassung zu staatlichen Diensten zu ermöglichen. Die Petitionskommission des Landtages hielt die Forderung zwar für berechtigt, Gutachten einzelner Ministerien aber sprachen sich noch immer dagegen aus.³

Mit der Annexion von Hannover, Schleswig-Holstein, Frankfurt am Main, Kurhessen und Nassau, wiederholte sich, was schon nach dem Wiener Kongress zu einer erheblichen rechtlichen Unsicherheit für die jüdische Bevölkerung in Preußen geführt hatte. Innerhalb des preußischen Staates herrschten unterschiedliche, sich zum Teil widersprechende Rechtsverhältnisse. Eine Lösung erfuhr dieses Problem durch den von Preußen mit 22 Klein- und Mittelstaaten sowie den freien Städten gebildeten Norddeutschen Bund. Wiederum war es Ludwig Philippson, der im März 1867 für über vierhundert jüdische Gemeinden dem Konstituierenden Norddeutschen Reichstag eine Petition zuschickte, in der er sich auf die Grundrechte, wie sie in der Verfassung von 1848 garantiert worden waren, berief.⁴ Im Oktober verhandelte der Reichstag über die rechtliche Situation der Juden und forderte Kanzler Bismarck auf, die Behinderungen und Einschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte, die mit der „Verschiedenheiten der religiösen Bekenntnisse“ legitimiert werden, aufzuheben.⁵ Im März 1869 griff die liberale Fraktion die Forderung nach Gleichstellung aller Bürger erneut auf und richtete eine entsprechende parlamentarische Anfrage an die Regierung.⁶ Als zwei Monate später die Fra-

¹ L. Philippson, Was haben wir zu thun? in: AZJ Nr. 38 vom 18. September 1866; vgl. J. Toury, Die politischen Orientierungen, S. 122.

² M. Philipson, Neueste Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. 1, S. 369.

³ J. Toury, Soziale und politische Geschichte der Juden, S. 337.

⁴ Ebd., S. 339f.

⁵ A. Brammer, Judenpolitik und Judengesetzgebung, S. 392.

⁶ J. Toury, Soziale und politische Geschichte der Juden, S. 345.

ge noch immer nicht geklärt war, legte der protestantische liberale Rechtsanwalt Moritz Wiggers (1816–1894) aus Rostock, der aus politischen Gründen ebenfalls berufliche Hindernisse erfahren hatte,¹ einen Gesetzentwurf vor, der alle Forderungen der jüdischen Bevölkerung und der liberalen Abgeordneten hinsichtlich der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Gleichheit in einem Paragraphen zusammenfaßte. Im folgenden Monat wurde dieser Entwurf schließlich im Parlament verhandelt und im Juli 1869 mit deutlicher Mehrheit angenommen.²

Auch wenn die Juden als Bürger und Staatsbürger nunmehr in Preußen wie in der Toskana rechtlich gleichgestellt waren, die Situation der jüdischen Synagogalgemeinde blieb gegenüber den christlichen Kirchengemeinden in Preußen im Unterschied zur Toskana prekär.³ In der Toskana wurden etwa schon seit den 40er Jahren alljährlich die jüdischen Feiertage im offiziellen Gesetzblatt bekanntgegeben,⁴ und die jüdischen Gemeinden erhielten mit dem Dekret vom Januar 1860 staatliche Unterstützung.⁵ Die jüdischen Gemeinden in Preußen hingegen sind zwar mit dem Gesetz von 1847 als Körperschaften öffentlichen Rechts anerkannt worden und standen damit in einer den christlichen Kirchengemeinden vergleichbaren rechtlichen Situation.⁶ Eine staatliche Unterstützung hingegen ist ihnen jedoch nicht zugebilligt worden. Eine entsprechende Forderung sei zwar, wie Raphael Kosch in einer parlamentarischen Debatte im preußischen Abgeordnetenhaus aussagte, berechtigt, wenn diese aber noch nicht formuliert würde, so nicht zuletzt deshalb, weil – und dies unterstreicht die Differenzen, die zwischen Preußen und der Toskana in dieser Frage bestanden – die Zeit noch nicht gekommen sei, „wo solche Ansprüche mit Hoffnung auf Erfolg erhoben werden“ könnten.⁷

Möglich geworden ist das Gesetz über die bürgerliche und staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden im Norddeutschen Bund durch die Zusammenarbeit Bismarcks mit der Nationalliberalen Partei. Im Unterschied zur Toskana ging die Kooperation zwischen Juden und Nichtjuden in Preußen

¹ Zur Bedeutung von Wiggers s. H.-M. Bernhardt, *Bewegung und Beharrung*, S. 274–281.

² J. Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden*, S. 346ff.; s. a. R. Rürup, *Emanzipation und Krise*, in: Mosse/Paucker, *Juden im Wilhelminischen Deutschland*, S. 20.

³ A. Michaelis, *Die Rechtsverhältnisse der Juden in Preußen* (1910), S. 229–326.

⁴ Z. B. *Bandi e ordini dal 1 gennaio a tutto dicembre 1847*, N° VIII, *Feste ebraiche*. Nota delle tredici feste ebraiche per l'anno 1847.

⁵ Eine vergleichbare Form der staatlichen Beihilfe bestand lediglich in Hannover, s. A. Michaelis, *Die Rechtsverhältnisse der Juden in Preußen*, S. 482f.

⁶ B. Scheiger, *Juden in Berlin*, in: Jersch-Wenzel/John, *Von Zuwanderern*, S. 360.

⁷ H. Vogelstein, *Volksvertreter jüdischen Bekenntnisses*. R. Kosch, in: *Im deutschen Reich* 5 (1899), S. 515.

jedoch nicht so weit, dass etwa die Ernennung eines liberalen jüdischen Politikers ins Kabinett erwogen worden wäre, wie im Fall Sansone D'Anconas. Andererseits hatte Bismarck in Gerson Bleichröder (1822–1893) einen loyalen jüdischen Bankier, der auf vielfältige Weise die finanziellen Voraussetzungen nicht nur für Bismarcks Kriegspolitik schuf.¹

Was die toskanischen Juden im April 1859 mit der Restitution der Verfassung erlangt hatten, ihre vollständige und uneingeschränkte Emanzipation, wurde zehn Jahre später auch den Juden Preußens gewährt. Dass in beiden Fällen die Emanzipationsgesetzgebung mit den ersten Schritten zum Nationalstaat, dem Anschluss der Toskana an Piemont einerseits und der Gründung des Norddeutschen Bundes andererseits, verbunden war, verstärkte die nationalen Bindungen und patriotischen Empfindungen der Juden. Sie fühlten sich nun nicht mehr als Angehörige der jüdischen Bevölkerung in einer christlichen Gesellschaft, sondern als deutsche respektive italienische Bürger jüdischen Glaubens. Zum Ausdruck kamen die nationalen Bindungen der jüdischen Bevölkerung vor allem bei Nationalfesten. Zum hundertjährigen Geburtstag von Friedrich Schiller fanden in Berlin und Königsberg und in fast fünfhundert anderen Städten Feierlichkeiten statt,² an denen Juden mit deutschnationalem Pathos teilnahmen,³ wie auch italienische Juden in der Vorbereitung und Durchführung der Nationalfeste integriert waren.⁴ So stifteten die Juden von Florenz zur Ankunft des Königs Vittorio Emanuele von Italien im April 1860 einen von dem jüdischen Architekten Marco Treves errichteten Triumphbogen.⁵ Den Aufruf zur Königsberger Schillerfeier hatten etwa Heymann Jolowicz, der jüdische Kaufmann Wolff Meyer Gabriel und Johann Jacoby unterzeichnet.⁶ Letzterer hielt auch die Festrede im Königsberger Handwerkerverein.⁷ In Berlin hatte sich etwa die von Aaron Bernstein redigierte *Volks-Zeitung* für die Organisation des Festes engagiert.⁸

¹ Zum Verhältnis von Bismarck und Bleichröder s. F. Stern, *Gold und Eisen*, hier v. a. S. 43-75, 115-161.

² Allgemein dazu s. R. Noltenius, *Das Schillerfest 1859*, in: Düding/Friedemann/Münch, *Öffentliche Festkultur*, S. 237-258. Die Teilnahme von Juden erwähnt Noltenius nicht. Vgl. dazu M. Gebhardt, *Das Familiengedächtnis*, S. 91.

³ J. Toury, *Soziale und politische Geschichte*, S. 181f.

⁴ I. Porciani, *Una festa per la nazione*, S. 196-201.

⁵ S. Foà, *Gli ebrei nel Risorgimento italiano*, S. 67.

⁶ E. Lindner, *Patriotismus*, S. 283; zur Königsberger Schillerfeier s. a. F. Gause, *Geschichte der Stadt Königsberg*, Bd. 2, S. 549f.

⁷ E. Silberner, *Johann Jacoby*, S. 289.

⁸ K. Obermann, *Die deutsche Einheitsbewegung*, in: *ZfG* 3 (1955), S. 705-734; über Berlin S. 723-732. Über Bernsteins Beitrag s. J. H. Schoeps, *Jüdische Emanzipation und bürgerliche Revolution*, S. 120; vgl. E. Lindner, *Patriotismus*, S. 283.

Welche Bedeutung das Gesetz vom Juli 1869 im kollektiven deutsch-jüdischen Gedächtnis einnehmen sollte, machten die Erinnerungen des 1859 in Berlin geborenen Justizrates Martin Lövinson deutlich. Die „Freude und die Hoffnung“ der Juden sei „fast unbeschreiblich“ gewesen, schrieb er in seinen Memoiren. „Das Gefühl der grundsätzlichen Entrechtung“ und des „Helotentums“ sei ihnen genommen worden. Das habe den Sinn für das Vaterland gehoben und sie hätten sich dadurch angespornt gefühlt der Nation zu dienen.¹

Entsprechend beteiligten sich Juden auch in der Toskana an neuen nationalen Projekten. So gehörte Alessandro D’Ancona im Juli 1859 zusammen mit Ferdinando Bartolommei, Leopoldo Cempini und anderen Mitgliedern der *Società Nazionale* zu den Initiatoren einer neuen Tageszeitung, die den programmatischen Namen *La Nazione* trug.² Die erste Nummer dieser Zeitung, die zu einer der einflussreichsten und noch heute existierenden Tageszeitungen von Florenz wurde, erschien am 14. Juli 1859, symbolträchtig auf den 70. Jahrestag der Französischen Revolution gelegt. In dem namentlich nicht genannten, aber von Alessandro D’Ancona verfassten Leitartikel erläuterte er das politische Programm der Herausgeber: Freiheit, nationale Unabhängigkeit und Einheit Italiens. Ebenfalls in der ersten Nummer rief Massimo D’Azeglio das Volk von Rom auf, für die Einheit Italiens zu kämpfen. Darin hob er zugleich hervor, dass Gott die Menschen als freie Wesen geschaffen habe, unabhängig von politischen Meinungen und religiösen Überzeugungen.³ Alessandro D’Ancona war von August 1859 bis April 1860 Chefredakteur der Zeitung und schrieb in dieser Zeit täglich politische Artikel und kurze Kommentare zu den Tagesereignissen.⁴

Die jüdische Bevölkerung der Toskana war in den Staat und die Gesellschaft weitgehend integriert, und welcher Durchbruch für sie mit dem neuen Italien erreicht war, macht schließlich auch der Lebenslauf von Sansone D’Ancona deutlich. Er ist nicht nur als Delegierter des Wahlkreises Bagno a Ripoli,⁵ einem allein von Christen bewohnten Vorort von Florenz, in das

¹ M. Lövinson, *Geschichte meines Lebens* (1924), zit. nach: Richarz, *Bürger auf Widerruf*, S. 154.

² P. F. Listri, *La Nazione*; N. Valeri, ‚*La Nazione*‘ nei suoi cento anni; G. Sforza, *Commemorazione di Alessandro D’Ancona*, in: *Memorie della Reale Accademia*, 1916, S. 14; G. Barbèra, *Memorie* (1883), S. 162; P. Barbèra, *Commemorazioni Alessandro D’Ancona*, in: *RSR* 2 (1915), S. 869f.; B. Di Porto, *L’approdo al crogiuolo risorgimentale*, in: *RMI* 50 (1984), S. 849.

³ *La Nazione* N° 1, 14 luglio 1859.

⁴ *Bibliografia degli scritti di Alessandro D’Ancona* (1915), S. 16.

⁵ s. dazu die Darstellung der politischen Biographie in dem Flugblatt: *Agli elettori del collegio di Pesaro e Fossombrone*, Pesaro 1865, in: *BARF*, Fondo Sansone D’Ancona, N° 62.

italienische Parlament gewählt worden, sondern ihm wurde darüber hinaus auch die Verantwortung für die Finanzen und öffentlichen Arbeiten der Toskana übertragen.¹ 1865 wurde Sansone D'Ancona als Kandidat des Wahlkreises Pesaro ins Parlament gewählt, jenes Ortes, in dem er 1814 geboren wurde und aus dem seine Familie wegen der religiösen Anfeindungen des Kirchenstaates geflohen war. Im Wahlkampf hatte er sich deziert als Jude um den Sitz in seiner Geburtsstadt beworben.² Schließlich wurde er von König Vittorio Emanuele II. in die Ehrenlegion des Ordens SS. Maurizio e Lazzaro aufgenommen und zum Senator auf Lebenszeit ernannt.³

Schon der Brief von Bettino Ricasoli an die Bischöfe der Toskana hatte gezeigt, dass die politische Klasse der Toskana am laizistischen Charakter des neuen Staates festhalten werde. Dieser müsse das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat ebenso durchsetzen und wie die Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz, unabhängig davon, welcher Religion sie angehörten. Die toskanischen Juden verständigten sich nun ihrerseits darüber, inwiefern ihre religiösen Bräuche mit den Gewohnheiten der Gesellschaft in Übereinstimmung zu bringen seien. Sie holten damit auf innerjüdischem Gebiet in Ansätzen nach, was in den Gemeinden von Berlin und Königsberg schon im Zeitalter der Aufklärung begonnen hatte, im *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* fortgesetzt worden war und seit den 40er Jahren zu einer umfangreichen Bewegung geworden war.⁴ Der jüdische Rechtsanwalt Isacco Rignano aus Livorno, der 1857 ein Handbuch über das toskanische Recht⁵ und 1860 eine umfangreiche juristische Abhandlung über das Prinzip der bürgerlichen Gleichheit und die Religionsfreiheit im Vereinigten Königreich vorgelegt hatte,⁶ plädierte in einer kleinen Schrift in seiner doppelten Eigenschaft als Jude und Anwalt, wie er hervorhob, für eine Reform der jüdischen Riten und Gewohnheiten. „Die skrupellose Einhaltung“ der jüdischen Feiertage sei wohl in der alten Ordnung verständlich gewesen, unter den veränderten politischen Bedingungen jedoch fragwürdig. Die jüdischen Feiertage würden zudem auf eine so gebieterische und unterschiedslose Weise sanktioniert, dass damit das Prinzip der Gewissensfreiheit verletzt werde. Daher trat Rignano für eine Reform der jüdischen Feiertage ein, damit deren Einhaltung mit dem Prin-

¹ BARF, Fondo Sansone D'Ancona N° 62; auch die Zeitschrift *L'Educatore Israelita* berichtete davon: Jg. 1860, S. 121.

² Flugblätter und Wahlplakate in: BARF, Fondo Sansone D'Ancona N° 62.

³ Ernennungsurkunde in: BARF, Fondo Sansone D'Ancona N° 62.

⁴ S. dazu v. a. M. A. Meyer, *Response to Modernity*.

⁵ I. Rignano, *Saggio di un manuale* (1857); vgl. den Hinweis in: *L'Educatore Israelita* 5 (1857), S. 154.

⁶ I. Rignano, *Della ugualianza civile e della libertà dei culti* (1861); s. a. die Hinweise in: *L'Educatore Israelita* 9 (1861), S. 259-260, ebd. 16 (1868), S. 262-263.

zip der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz und der gleichen Ausübung der öffentlichen Pflichten in Übereinstimmung zu bringen sei.¹

Die Prozess der rechtlichen Gleichstellung ging in der Toskana einher mit einer immer enger werdenden sozialen Integration. Wie eng die Freundschaften zwischen Juden und Christen im intellektuellen Milieu der Toskana in diesen Jahren sein konnten, lassen die Beziehungen der Familien Della Ripa und D'Ancona zu dem Komponisten Gioacchino Rossini (1792–1868) erkennen. Der ebenfalls aus Pesaro stammende Rossini war nicht nur mit Laudadio Della Ripa, dem Bruder von Ester Della Ripa, eng befreundet, darüber hinaus war er Trauzeuge von Giacomo D'Ancona, dem fünften Kind der Familie D'Ancona. Und Rossini seinerseits sollte den Juristen Giacomo D'Ancona als seinen Testamentsvollstrecker einsetzen.² Die freundschaftliche Zusammenarbeit von Juden und Christen zeigte sich auch in der Künstlergruppe der *Macchiaioli*, die sich in den 50er Jahren im Florentiner Café *Michelangiolo* gebildet hatte.³ Zu dieser gehörten die beiden jüdischen Maler Serafino De Tivoli (1820–1892) und Vito D'Ancona.⁴ Letzterer teilte mit Telemaco Signorini, einem der Initiatoren des Kreises, ein Atelier in der Via della Pergola und hatte mit ihm zahlreiche Studienfahrten unternommen.⁵ Mitunter wurden Serafino De Tivoli und Vito D'Ancona in dem Milieu der Florentiner Künstler als ‚Ebrei erranti‘ bezeichnet, ein Ausdruck, der zwar aus dem Wörterbuch der Judenfeindschaft stammt,⁶ hier aber ironisch gegen den pejorativen Sprachgebrauch verwendet wurde.⁷

Ansätze einer vergleichbaren Kooperation jüdischer und christlicher Intellektueller deuteten sich auch im kulturellen Leben Berlins und Königsbergs an.⁸ In Berlin etwa hatte der jüdische Musiker Julius Stern (1820–1883) zusammen mit dem Hofpianisten Theodor Kullak (1818–1882) und mit dem zum Christentum konvertierten Komponisten Adolf Bernhard

¹ I. Rignano, *Sul feriato israelitico* (1860); s. a. den Hinweis in: *L'Educatore Israelita* 8 (1860), S. 54f. Vgl. die anonyme Erwiderung: *Considerazioni sul feriato israelitico* (1860).

² F. A. Levi D'Ancona, *La giovinezza dei fratelli D'Ancona*, S. 80, 89.

³ A. Boime, *The Art of the Macchia*; R. De Grada, *I macchiaioli*.

⁴ F. A. Levi D'Ancona, *La giovinezza dei fratelli D'Ancona*, S. 72.

⁵ T. Signorini, *Caricaturisti e caricaturati* (1893), *passim*.

⁶ Der italienische Terminus für den ‚Ewigen Juden‘. Zum ‚Ewigen Juden‘ als literarisches Motiv s. M. Körte, *Die Uneinholbarkeit des Verfolgten*; E. Timms, *The Wandering Jew*; S. Rohrbacher, M. Schmidt, *Judenbilder*, S. 246–252; vgl. auch die Auseinandersetzung von Alessandro D'Ancona mit diesem Motiv: A. D'Ancona, *La leggenda dell'ebreo errante*, in: *Nuova Antologia*, Vol. XXIII, Serie II, 1 ottobre 1880, S. 413–427.

⁷ T. Signorini, *Caricaturisti e caricaturati*.

⁸ Nach Toury trat die „aktive Teilnahme der Juden am deutschen Kulturleben“ in den beiden Jahrzehnten nach der Revolution in noch „stärkerem Maße“ hervor, als im Vormärz; Ders., *Soziale und politische Geschichte*, S. 182.

Marx (1795–1866) 1850 ein Musikkonservatorium gegründet,¹ das gleichsam die produktive Zusammenarbeit jüdischer und christlicher Musiker, wie sie in der Berliner Sing-Akademie praktiziert worden war, fortführte. Der junge Max Liebermann (1847–1935), dessen Familie Ende der fünfziger Jahre ihr Haus am Pariser Platz erworben und damit einen symbolischen Ort im Zentrum der Stadt bezogen hatte, wurde von dem christlichen Maler Carl Steffek (1818–1890) als Schüler angenommen und in das Milieu der jungen Kunststudenten integriert.² In einem 1866 verfassten „Lebenslauf“ betonte er, dass er „treu dem Glauben der Väter in der jüdischen Religion“ erzogen worden sei.³ Als Schüler hatte er den Kopf eines polnischen Juden gezeichnet⁴ und 1867 zum 75jährigen Jubiläum der *Gesellschaft der Freunde* einen Festvorhang mit Porträts ihrer Stifter und Vorsitzenden bemalt.⁵ Wenn Liebermann später in einem kurzen, in der *Allgemeine Zeitung des Judentums* veröffentlichten autobiographischen Beitrag von Hänseleien am Friedrichs-Werderschen Gymnasium berichtete, so war es lediglich seine Bemerkung, in der Leipziger Straße sei der Mond am größten, mit der ihn seine Mitschüler geneckt hatten.⁶ Auch von antijüdischen Diskriminierungen durch Lehrer sprach Liebermann nicht, und dies, obgleich er von dem nur wenig später durch seinen aggressiven Antisemitismus hervorgetretenen Paul De Lagarde (1827–1891) unterrichtet wurde. Er stamme von „den assyrischen Königen“ ab, habe dieser ihm gesagt, was Liebermann mit der lakonischen Bemerkung kommentierte, er wisse nur, dass sein Großvater und Vater Kattunfabrikanten in Berlin seien.⁷ In Berlin hatte Liebermann seine politische Sozialisation erhalten und hier hatte jener „Traum der Assimilation“ seinen Anfang genommen, aus dem er 1933 herausgerissen wurde, wie er es in einem Brief an den Präsidenten des

¹ R. Stern, *Erinnerungsblätter an Julius Stern* (1886), S. 124-139. In dieser hagiographischen Biographie wird die Zugehörigkeit Sterns zum Judentum nicht erwähnt. Zu Marx s. dessen *Autobiographie: A. B. Marx, Erinnerungen* (1865). Marxens Vater hatte den Wunsch des Sohnes zu konvertieren scharf kritisiert und alles versucht, ihn davor zurückzuhalten, und dies, obwohl er ein agnostischer, an der Philosophie Voltaires orientierter Jude war; s. dazu Ebd., S. 1-8.

² E. Hancke, *Max Liebermann* (1914), S. 21-38; vgl. H. Simon, *Was vom Leben übrig bleibt*; darin v. a. C. C. Schütz, „Weil ich ein eingefleischter Jude bin“, S. 76-79; über Liebermanns Erfahrungen in seinen frühen Jahren s. D. Katz, *Max Liebermann*, S. 59-62.

³ H. Ostwald, *Das Liebermann-Buch* (1930), S. 42.

⁴ E. Hancke, *Max Liebermann* (1914), S. 25.

⁵ Ebd., S. 34.

⁶ Max Liebermann, *Autobiographisches*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Berlin 1922, S. 9-12.

⁷ Ebd., S. 9.

Kunstmuseums in Tel Aviv Chaim Bialik (1873–1934) und den Bürgermeister von Tel Aviv Meir Dizengoff (1861–1936) formulierte.¹

Ausdruck für die Integration der Juden in den Jahren zwischen der Revolution und der nationalen Einigung war auch, dass der jüdische Musiker Giacomo Meyerbeer (1791–1864) die Festhymne zur Feier der Krönung von Wilhelm I. 1861 komponierte² und der Königsberger Philologe und Archäologe Joseph Levin Saalschütz sich 1849 als erster Jude an einer Universität in Preußen habilitieren konnte. 1853 ist er zum Extraordinarius ernannt worden,³ und 1859 wurde dann mit dem Mediziner Robert Remak auch an der Berliner Universität ein Jude zum außerordentlichen Professor ernannt.⁴

Trotz der Ansätze einer sozialen Integration der jüdischen Bevölkerung in das kulturelle und politische Leben der entstehenden Nationalstaaten waren antijüdische Ressentiments in beiden Ländern noch immer nicht verstummt. Francesco Domenico Guerrazzi hat nach dem Erfolg der piemontesischen Politik seinen Hass auf die Juden und seine Wut auf Cavour in einem markanten symbolischen Akt ausgelassen, von dem er in einem Brief berichtete. Nach dem Anschluss der Toskana an Piemont habe er eine Erdscholle ergriffen und sie mit den Worten „Ah, Jude, jetzt hast du gewonnen“ in die Luft geschleudert.⁵ Wie sehr antijüdische Klischees in der toskanischen Gesellschaft zirkulierten, zeigt sich etwa in einer obszönen Karikatur, die dem Schriftsteller, Pädagogen und Herausgeber verschiedener Zeitschriften Pietro Thouar, der eng mit jüdischen Autoren zusammenarbeitete und mit Juden befreundet war, zugesteckt worden ist.⁶

Auch in den Zeitschriften der Toskana waren antijüdische Äußerungen keineswegs verschwunden. Dass die Zeitung *La Nazione* mit Alessandro D'Ancona einen jüdischen Chefredakteur hatte, veranlasste das Blatt *Il Contemporaneo* etwa zu der diffamierenden Behauptung, *La Nazione* sei

¹ Abgedruckt in: J. H. Schoeps, Erwacht aus dem Traum der Assimilation, in: Dreßén Jüdisches Leben, S. 6-9, S. 9.

² J. Toury, Soziale und politische Geschichte, S. 183; Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Meyerbeer. Weltbürger der Musik.

³ M. Richarz, Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe, S. 108; Zur Ernennung zum Extraordinarius: H. Prutz, Die Universität zu Königsberg (1894), S. 207; vgl. F. Gause, Geschichte der Stadt Königsberg, Bd. 2, S. 595.

⁴ M. Richarz, Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe, S. 210f.

⁵ in: F. Martini, Due dell'estrema. Carteggi, S. 90.

⁶ S. Abb. Das Original dieser anonymen und nicht datierten Zeichnung befindet sich ohne genauere Angaben über den Entstehungszusammenhang in einem Teilnachlass Thouars in: Biblioteca Moreniana di Firenze, Manoscritti Palagi 71, Ins 3, N° 31, Manoscritti Thouar. Da der 1809 geborene Thouar als nicht mehr junger Mann abgebildet ist, dürfte die Karikatur auf die späten 1850er Jahre zu datieren sein.

eine jüdische Zeitung, in der nur Rabbiner schreiben würden;¹ eine Entgleisung, die mit großer Bereitwilligkeit vom Sprachrohr der ultramontanen katholischen Reaktion, *Civiltà Cattolica*, aufgegriffen wurde.² Die Redaktion der Florentiner Tageszeitung ging über diese Invektiven hinweg, kritisierte aber in einem längeren Beitrag die Lebensbedingungen der Juden im Kirchenstaat³ und lobte die Abschaffung des Konkordates mit Rom durch die provisorische Regierung der Toskana.⁴ Damit habe sich der Staat auf eine laizistische Grundlage gestellt, seine Unabhängigkeit wiedergewonnen und die Vorrechte der katholischen Kirche, diesem ‚Staat im Staate‘, wie der Autor der Zeitung *La Nazione* nun das antijüdische Schlagwort ummünzte, abgeschafft. Die Gewissensfreiheit sei zu einem unumstößlichen Recht der Bürger geworden, und alle Menschen, so betonte dieser Artikel noch einmal, seien vor dem Gesetz gleich, unabhängig davon, welcher Religion sie angehörten.⁵

In Preußen war der Widerstand gegen die Integration der Juden in die Gesellschaft ebensowenig überwunden. Nicht nur die *Neue Preußische Zeitung*,⁶ sondern auch die schon in den 50er Jahren durch ihre scharfen Angriffe auf die jüdische Bevölkerung hervorgetretene Zeitschrift *Berliner Revue* setzten ihre Anfeindungen gegen Juden unvermindert fort. Ein Aufsatz über die „Stellung der Juden im griechisch-römischen Alterthum“ sprach den Juden nicht nur ihre Geschichte sondern auch ihre Religiosität ab.⁷ Der anonyme Autor meinte von der Antike eine mehr als „auffallende Analogie“ zur Gegenwart ziehen zu können und behauptete, die Juden hätten sich schon lange vor der Zerstörung Jerusalems über alle Länder verbreitet. Es sei ein falsche Vorstellung, dass Juden erst mit dem Ende ihres Staates der „Ansässigkeit beraubt“ und so den „edeln und ehrbaren Gewerben des Ackerbaues und der bürgerlichen Industrie entrissen“ worden seien. Daher sei auch „der Jammer der Juden über den Druck der mittelalterlichen Gesetzgebung und ihr stehender Vorwurf gegen unsere Vorfahren,“ so setzt die *Berliner Revue* nach, dass „dieselben ihnen den Zutritt zu jenen

¹ Il Contemporanea, 17 luglio 1860; s. dazu N. Valeri, La politica interna, in: Ders., ‚La Nazione‘, S. 99.

² Civiltà Cattolica, Vol. 7 (1860), S. 333.

³ Condizione legale degl’Israeliti della Stato pontificio, in: La Nazione N° 131, 26 novembre 1859.

⁴ Atti e documenti, Bd. 4, S. 318.

⁵ La Nazione N° 42, 11 febbraio 1860; s. a. M. Moretti, La dimensione ebraica. A. D’Ancona, in: M. Luzzati, Gli ebrei di Pisa, S. 264.

⁶ Ludwig Philippson übte scharfe Kritik an diesem, von ihm als „Partisan der >Kreuzzeitung<“, titulierten Autor: Das Judenthum im Staate und in der Gesellschaft, in: AZJ Nr. 37 vom 14. September 1869, Nr. 38 vom 21. Sept. 1869.

⁷ Anonym, Die Stellung der Juden im griechisch-römischen Alterthum, in: Berliner Revue 55 (1867), S. 367-375.

edeln und ehrbaren Gewerben verschlossen und allein den Handel offen gelassen hätten“, verfehlt. Schon in der Antike seien die Juden „bloße Zwischenhändler“ und „die unstäten Commissionäre eines fremden Welt-handels“ gewesen. Sie waren die „Wucherer im Alterthum“, die die Welt ausbeuteten. „Procente ansammeln und Schätze bilden, – das ist der Gedanke des Juden; die Welt dagegen bearbeiten und nach eigenem Bilde veredeln – das ist ihm nie in den Sinn gekommen“. Was die Zerstörung des Tempels und die Eroberung des jüdischen Staates verändert habe, sei, dass die Juden nun „die kühne Idee“ entwickelt hätten, „eben die Weltherrschaft, die bisher durch die Waffenmacht zu Stande gekommen war, auf die Macht des Geldes zu errichten“. Damit vollendete sich „die Paganisirung des Volkes“. Mit der Fixierung des „chimärischen Gesetzes im Talmud“ wurde der „Religionscultus“ „in ein leeres und herzloses Gethue verwandelt“, der nur noch auf die „Verehrung und Reinhaltung“ des „Blutes“ beschränkt war.

Nicht nur unter konservativen Intellektuellen, wie sie an der *Berliner Revue* mitarbeiteten, sondern auch unter ehemaligen Aktivisten der Revolution von 1848 waren antijüdische Vorurteile virulent, auch wenn es weniger Berliner und Königsberger Intellektuelle waren, die nun mit neuen judenfeindlichen Schriften hervortraten. Einflussreich waren vor allem Schriftsteller wie der Breslauer Gustav Freytag (1816–1895), der sich 1855 nur kurzzeitig als Student in Berlin aufgehalten hatte, mit seinem Roman *Soll und Haben*.¹ Auf scharfe Kritik war dieser gar bei einem Berliner Autor wie Theodor Fontane gestoßen. Freytag habe sich darin zu Ungerechtigkeiten gegenüber Juden hinreißen lassen, bemängelte Fontane.² Trotz seiner Kritik an Freytag aber war Fontane von den antijüdischen Dispositionen seiner Zeit keineswegs frei, während Gustav Freytag umgekehrt in späteren Jahren zu einem Gegner des Antisemitismus wurde und dem *Verein zur Abwehr des Antisemitismus* beitrug. Fontane selbst wollte sich, wie er in seiner Rezension schrieb, nicht zu den „Judenfreunden“ zählen und stimmte mit Freytag gar darin überein, dass es besser wäre, die Juden „fehlten oder wären anders“. Pflicht des Schriftstellers sei es jedoch, so Fontanes Einwand, Toleranz zu fördern, denn die einzige Möglichkeit, die

¹ G. Freytag, *Soll und Haben* (1855); Zu Raabe und Freytag s. a. J. Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung*, S. 200-203; vorsichtiger urteilt T. Nipperdey, der hervorhebt, dass weder Raabe noch Freytag Judenfeinde gewesen seien; Ders., *Deutsche Geschichte 1800-1866*, S. 255.

² T. Fontane, *Gustav Freytag, Soll und Haben* (1855), in: Ders., *Sämtliche Werke* Bd. 21.1, S. 214-230; vgl. M. Fleischer, *„Kommen Sie, Cohn.“ Fontane und die „Judenfrage“*, Berlin 1998.

Juden „loszuwerden“, sei ihre „allmähliche Amalgamierung“, ein Prozess, in dem er den „stillen Segen der Toleranz“ erblickte.¹

Der auch als „philosemitischer Antisemit“ bezeichnete Fontane teilte somit ebenso wie Gustav Freytag die Zwiespältigkeit, mit der nicht wenige christliche Intellektuelle Berlins und Königsbergs auf Juden blickten. Was sie auszeichnete war weniger unmissverständliche Ablehnung als eine widersprüchliche, je nach Situation und Kontext changierende Haltung.² So konnten Intellektuelle wie Fontane antijüdische Gemeinplätze von sich geben und gleichzeitig ihre Hochachtung Juden gegenüber zum Ausdruck bringen.³

Diese Ambivalenz musste auch der Musiker Joseph Joachim (1831–1907) erfahren, der sich 1868 in Berlin niedergelassen hatte und zum Mittelpunkt des städtischen Musiklebens wurde.⁴ Joachim war einerseits in das intellektuelle Milieu der Stadt integriert und hatte 1869 maßgeblichen Anteil am Aufbau der akademischen Hochschule für Musik, die er bis zu seinem Tod leitete. Andererseits sah auch er sich immer wieder judenfeindlichen Vorhaltungen ausgesetzt, obwohl er bereits 1854 konvertiert war.⁵

Wenn andere jüdische Zeitgenossen die negativen Äußerungen weniger zur Kenntnis nahmen, so nicht zuletzt deshalb, weil sich diese vielfach in privaten Briefen oder beiläufig fallen gelassenen Bemerkungen fanden.⁶ Wenn sie die unmissverständlichen öffentlichen Bekundungen vielfach nicht wahrnahmen, so ist dies sozialpsychologisch als Symptom einer kognitive Dissonanz zu deuten. Judenfeindschaft entsprach nicht den Erwartungen liberaler Juden, sie widersprach ihrer Grundeinstellung. Verarbeiten konnten sie diese Enttäuschung oftmals nur, indem sie das eigene Zeitalter

¹ T. Fontane, Gustav Freytag, S. 228. Zur Rezeptionsgeschichte von *Soll und Haben* und Fontanes Kritik s. H. D. Zimmermann, Theodor Fontane als Kritiker, in: Frankfurter Allgemeinen Zeitung Nr. 47 vom 25. Februar 1998. Zimmermann betont v. a. die Polenfeindschaft von Freytag.

² W. Paulsen, Theodor Fontane – The Philosemitic Antisemite, in: LBIYB 26(1981), S. 303-22; s. a. T. van Rahden, Von der Eintracht zur Vielfalt, S. 9f.

³ So kann G. L. Mosse den Fontane der *Wanderungen durch die Mark Brandenburg* als Philosemit bezeichnen; Ders., Juden im Zeitalter des modernen Nationalismus, in: Alter/Bärsch/Berghoff, Die Konstruktion der Nation, S. 18, und auch Shulamit Volkov attestiert Fontane einen „maßvollen Ton“; Dies., Das geschriebene und das gesprochene Wort, in: Dies., Jüdisches Leben und Antisemitismus, S. 73.

⁴ A. Moser, Joseph Joachim. Ein Lebensbild, 2 Bde. (1908/1910), s. v. a. Bd. 2, S. 137-334.

⁵ N. Kampe, Emanzipation und Antisemitismus, in: Akademie der Künste/Hochschule der Künste Berlin (Hg.), „Die Kunst hat nie ein Mensch allein besessen.“, S. 383-396, S. 389.

⁶ P. Gay, Freud, Juden und andere Deutsche, S. 37. Über Fontane: ebd. S. 131-134. So war es nach Gay „nur gut für den Seelenfrieden von Deutschlands Juden“, dass Fontanes antijüdischen Briefe „jahrzehntelang unveröffentlicht“ blieben; ebd., S. 133.

als emanzipatorisches aufwerteten und sich vorwiegend auf die positiven Erlebnisse bezogen. Heimann Jolowicz zum Beispiel, der Prediger der jüdischen Reformgemeinde in Königsberg, notierte am Schluss seiner 1867 veröffentlichten Geschichte der Juden dieser Stadt, dass die „Eintracht und gegenseitige Achtung“ in Königsberg „alle Spuren jener barbarischen Ausschließung der Juden aus dem Gesellschaftskreise der Christen“ habe verschwinden lassen.¹

Mit dem Jahr 1859 respektive 1869 war die Emanzipationsgesetzgebung in der Toskana und in Preußen zu einem Abschluss gekommen. In beiden Ländern wurde die staatsbürgerliche und bürgerliche Gleichstellung der Juden ohne Kautelen und einschränkende Sonderbestimmungen in den Verfassungen anerkannt, und in beiden Ländern hatten Juden de jure gleichberechtigten Zugang zu öffentlichen Stellen und staatlichen Diensten. Trotz dieser juristisch unzweideutigen Befunde dürfen die Unterschiede, die zwischen der toskanischen und preußischen Realität bestanden, nicht übersehen werden. Während Alessandro D’Ancona beispielsweise 1861 auf den Lehrstuhl für italienische Literatur an die Universität Pisa berufen wurde,² ist es Robert Remak nicht gelungen, in Preußen ein Ordinariat zu erhalten.³

11. Politische Erfahrungen in den entstehenden Nationalstaaten

In Berlin und Königsberg hatte die neue politische Kultur, die mit der Französischen Revolution entstanden war, Teile der bürgerlichen Gesellschaft ebenso in ihren Bann gezogen wie in Florenz und Livorno, und auch die jüdische Bevölkerung war in den Prozess der Politisierung hineingezogen. Gleichwohl mussten diese die von Frankreich ausgehende revolutionäre Bewegung mit gemischten Gefühlen verfolgen. Einerseits waren sie angetan von der Idee der Gleichheit und dem Versprechen der Menschenrechte, andererseits mochten sie sich nur schwer von ihrer traditionellen Loyalität gegenüber den alten Obrigkeiten lösen. Ein Konflikt, vor den

¹ H. Jolowicz, S. 172; vgl. S. Schüler-Springorum, Die jüdische Minderheit in Königsberg, S. 41.

² G. Sforza, Commemorazione di Alessandro D’Ancona, in: Memorie della Reale Accademia, 1916, S. 16.

³ M. Richarz, Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe, S. 211. Alessandro D’Ancona erhielt zum hundertjährigen Jubiläum der Universität Berlin 1910 die Ehrendoktorwürde der Philosophischen Fakultät, während dem gleichfalls vorgeschlagenen Max Liebermann selbige Auszeichnung zu diesem Anlass noch verweigert wurde. HUBA, Acta der königlichen Friedrich-Wilhelms Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät, Nr. 1383.

sich stärker die toskanischen Juden gestellt sahen, hatte ihnen doch gerade die aufgeklärte Reformpolitik Peter Leopolds nicht unerhebliche Verbesserungen gebracht.

Was die Juden in beiden Ländern gleichermaßen beunruhigen musste war die Tatsache, dass die politischen Umwälzungen auch antijüdische Emotionen geweckt hatten. Folgenreich für die kommende Entwicklung war insbesondere die Unterschiedlichkeit, mit der die junge Generation auf das Ende der französischen Herrschaft reagierte. Während sich diese in Preußen vor allem im Kampf gegen Napoleon politisierte und am Feindbild Frankreich ihr eigenes Selbstverständnis aufbaute, hatte Napoleon in der Toskana eher eine wohlwollende Rezeption erfahren. Ausschlaggebend dafür war nicht zuletzt, dass er wirkungsvoll republikanische Traditionen mobilisieren konnte. Darüber hinaus hatte sich auch Ferdinand III. bei der Restauration seiner Herrschaft die politischen Erfahrungen jener Beamten, die an der französischen Regierung beteiligt waren, zu Nutzen gemacht und sie mit der Neukonstituierung der toskanischen Verwaltung betraut.¹ Toskanische Intellektuelle, die nicht in Diensten der Regierung standen, griffen insbesondere auf ein weiteres Element des napoleonischen Erbes zurück, die Freimaurerei. In Livorno, aber auch in Florenz kamen erneut Logenbrüder zu konspirativen Treffen zusammen und eigneten sich auf diesem Wege das Politische neu an.

Die politischen Emotionen der jungen Generation beider Länder wurden insbesondere von der Frage der Fremdherrschaft erregt. Was für die toskanischen Jugendlichen die Macht Österreichs in Norditalien, war für ihre Altersgenossen in Preußen das Feindbild Frankreich. Die Frontstellung gegen Österreich und Frankreich führte in der Toskana und in Preußen zu einem neuen politischen Selbstverständnis des christlichen wie des jüdischen Teils des Bürgertums und gab diesem in beiden Fällen einen kriegerischen Tonfall. Nicht mehr nur um die Selbstverständigung der Bürger innerhalb ihrer ‚Gesellschaften‘ ging es, sondern um ihre Selbstbehauptung in einem neuen Staat. Sie begriffen sich nicht mehr als Untertan einer Dynastie, sondern als Bürger dessen, was sie fortan als ihren ‚Nationalstaat‘ ansahen. Was diese neue politische Konzeption des Nationalen für das Bürgertum so attraktiv machte war die Hoffnung, in diesem politischen Gehäuse ihre Partizipationsansprüche realisieren zu können und die Erwartung, dass mit der nationalen Einheit auch politische Freiheitsrechte erreicht werden würden. Die Bedingungen der politischen Praxis wären in einem freien Vertrag auszuhandeln und in einer Verfassung niederzulegen. Der jüdischen Bevölkerung versprach das Projekt der Nation, dass mit der

¹ F. Pesendorfer, *Ein Kampf um die Toskana*, S. 442f.

staatlichen Einheit auch die Gleichheit der Bürger, unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis oder ihrer religiösen Herkunft, garantiert sei.

In beiden Ländern ging der Übergang vom Ancien Régime zu den neuen Nationalstaaten mit der Definition der Staatsbürgerschaft und der Entwicklung der Zivilgesellschaft einher, die, ausgehend von der Gesellschaft mündiger und freier Bürger daran ging sich in ihrem ‚nationalen, Rahmen rechtsstaatliche Institutionen zu schaffen. Die politische und rechtliche Integration der Juden sollte in beiden Staaten über die Anerkennung ihrer Staatsbürgerschaft garantiert werden.¹

Die affektiven Bindungen an das Projekt der Nation und die emotionale Identifikation, mit dem dieses ins Werk gesetzt wurde, kamen in einer ‚rauschhaften Selbstbegeisterung‘ und in einem heroischen Jargon zum Ausdruck.² Sowohl Italien als auch Deutschland waren zu Beginn des 19. Jahrhunderts eher ein geographischer, denn ein politischer Begriff.³ Die nationale Einheit herzustellen, wurde daher zur ‚erhabenen‘ Aufgabe, der sich die junge Generation der bürgerlichen Gesellschaft fortan hingab. Politik war zu einem Instrument der gesellschaftlichen Umgestaltung geworden, und die Intellektuellen waren damit beschäftigt, die neue nationale Gemeinschaft im doppelten Sinne des Wortes zu bilden. Eine der Ambivalenzen dieses Projektes bestand darin, dass es einerseits zwar eine neue Form der sozialen Integration bereitstellte, im gleichen Zuge aber auch neuartige Gegnerschaften und Feindbilder hervorbrachte.⁴

Wie bedrohlich Zeiten politischer Umwälzungen zudem für die jüdische Bevölkerung sein können, hatten diese in Preußen und in der Toskana schon in den Jahren der Französischen Revolution erfahren. Dass diese Gefahren mit dem Ende der napoleonischen Herrschaft nicht aufgehoben waren, mussten vor allem die Juden in Florenz und Livorno erleben. In Berlin und Königsberg hingegen sind sie von den in anderen deutschen Ländern ausgebrochenen antijüdischen Unruhen weitgehend verschont geblieben.

Umgekehrt fanden aber die aktiven Juden der jüngeren Generation in der Toskana bereitwillige Aufnahme in die neue politische Jugendbewegung der Carbonari. Sie waren ebenfalls von der Idee der Nation ergriffen

¹ Zum Begriff der Zivilgesellschaft: J. Kocka, Zivilgesellschaft als historisches Projekt, in: Dipper/Klinkhammer/Nützenadel, Europäische Sozialgeschichte, S. 481f.; zum Problem der Staatsbürgerschaft: Dieter Gosewinkel, Staatsbürgerschaft und Staatsangehörigkeit, in: GG 21 (1995), S. 533-556, v. a. S. 543.

² M. Jeismann, Das Vaterland der Feinde, S. 45.

³ Das Zitat Metternichs von Italien als geographischem Begriff ist sattsam bekannt. Dass diese Formulierung auch für Deutschland zutreffend ist, zeigt Michael Jeismann, in: Das Vaterland der Feinde, S. 27.

⁴ M. Jeismann, Der letzte Feind. Die Nation, die Juden und der negative Universalismus, in: Alter/Bärsch/Berghoff, Die Konstruktion der Nation gegen die Juden, S. 179.

und bezogen sich auf die egalitären und republikanischen Traditionen ihres Landes. Die akademische Jugend in Preußen hingegen, die in ganz ähnlicher Weise das Nationale zum Maßstab ihrer Praxis erhoben hatte, schloss Juden aus ihrem Bündnis weitgehend aus. Im Protest gegen die ältere Generation der Aufklärung hatte sie ein christliches Mittelalter, in das sie die angeblich verlorenen nationale Einheit hineinprojizierten, zu ihrem Leitbild erhoben. Für Juden war darin kein Platz. Die neue Feindseligkeit, die im Kreis der deutschen Romantik gegen die Juden entwickelt worden war, hatte auf dem Feld der Politik zusammen mit einer überzogenen nationalen Selbstüberschätzung ein verhängnisvolles Amalgam entstehen lassen, das von einem aufmerksamen jüdischen Beobachter wie Saul Ascher als „Germanomanie“ kritisiert worden war.¹

Das Konzept des liberalen Staates und der Nation als imaginiertes Gemeinschaft ist kein gradlinig entstandenes Werk, das, einmal entworfen, konsequent umgesetzt wurde; es war ein Vorhaben, an dem verschiedene Generationen beteiligt waren und an dem jede Generation von neuem mit ihren je eigenen Erfahrungen eingriff. In beiden Ländern hatten auch Juden verschiedener Generationen daran teil. Zur ersten Generation gehörten die in der Mitte der 90er Jahre Geborenen, die mit dem Ende der napoleonischen Herrschaft ihre politische Sozialisation erfahren hatten.

Als politische Jugendbewegung konnten weder Carbonari noch Burschenschaften ihr nationales Projekt realisieren. Während die politische Jugendbewegung in Berlin und Königsberg in die Defensive geraten war, ging sie in Florenz und Livorno, nachdem sie ihre verschwörerische Phase überwunden hatte, in die politische Offensive und konnte damit neue Kräfte mobilisieren. Die politischen Aktivisten in der Toskana verbreiteten ihr soziales Umfeld, sie schufen sich im Gabinetto Vieusseux einen institutionellen Kern und in der Zeitschrift *Antologia* ein neues Medium.² Während sich die nationale Bewegung in der Toskana liberale Gesellschaftsentwürfe zu eigen machte, hat sie in Preußen versucht, mit literarischen und philosophischen Mitteln ihrem Ziel näher zu kommen. Vom christlich-deutschen Jargon der frühen Jahre nahmen auch preußische Intellektuelle wieder Abschied, wobei sie vor allem in Königsberg an die Tradition der Aufklärung anknüpften. Juden konnten damit in beiden Ländern an den, wenn auch unterschiedlich gelagerten, intellektuellen Entwicklungen der frühen nationalen Bewegungen teilnehmen.

Trotz dieser Unterschiede machten Juden in beiden Ländern auch ähnliche Erfahrungen, wie sich am Beispiel von Sansone Uzielli und Emanuele

¹ S. Ascher, *Germanomanie* (1815).

² S. dazu das vielzitierte Zitat von Antonio Gramsci aus den *Quaderni del Carcere*; Ders., *Il Risorgimento*, Torino 1966, S. 155. In der deutschen Ausgabe: Ders., *Gefängnisheft*, Bd. 4, Hamburg 1992, S. 833.

Basevi einerseits sowie Eduard Gans und Leopold Zunz andererseits zeigt. Alle gehörten der in den 90er Jahren geborenen Generation an und teilten die nationalen Aspirationen ihrer Zeit. Ebenso wie Uzielli und Basevi in der maßgeblichen Zeitschrift *Antologia* publizierten, waren Zunz und Gans an vergleichbaren Zeitschriftenprojekten Berlins beteiligt. Einer der Unterschiede indes lag darin, dass Zunz und Gans sich genötigt sahen, als Abwehr gegen die drohenden Gefahren eine eigene Assoziation, den „Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums“ zu gründen und Gans ohne Taufe keine akademische Berufung erhalten konnte.¹

Mit der Julirevolution wurde auch in Berlin und Königsberg die Sprache des Liberalismus rezipiert. Zu den Protagonisten dieser neuen politischen Entwicklung, die sich nun in beiden Ländern annähernd parallel vollzog, gehörte vor allem die Generation der um 1805 geborenen wie Lodovico Mondolfi und Johann Jacoby, von dem die Bemerkung überliefert ist, dass seine Generation mit der Julirevolution von 1830 ihre politische Sozialisation erhalten habe.²

Entsprechend den Erfahrungen der 20er Jahre hatten in Florenz und Livorno auch die neu sich konstituierenden politischen Jugendgruppen der 30er Jahre, ›Giovine Italia‹ etwa, einen eher klandestinen Charakter, während das ›Junge Deutschland‹ in Berlin und Königsberg sich vornehmlich literarisch artikulierte. Der entscheidende Unterschied für die Erfahrungen von Juden aber lag nicht in der Alternative ›Literatur‹ versus ›Politik‹, sondern darin, dass sich in Preußen nach der Julirevolution auf der rechten Seite des politischen Spektrums eine neue konservative Kraft formierte, die im *Berliner Politischen Wochenblatt* ihr Organ hatte. An einer dem preußischen konservativen Lager entsprechenden Formation fehlte es in der Toskana. Für die jüdische Bevölkerung sollte dieser ‚Mangel‘ zu einem entscheidenden Vorteil werden, da es gerade die preußischen Konservativen waren, die meinten, sich gegen die rechtliche Gleichstellung der Juden und gegen ihre soziale Integration zur Wehr setzen zu müssen. Der Unterschied zwischen beiden Ländern bestand somit vor allem darin, dass sich die Juden in Berlin und Königsberg mit den neuen Anfeindungen einer neuen politischen Rechten auseinandersetzen hatten, während in Florenz und Livorno die öffentliche Meinung vom Liberalismus geprägt war und liberale Kräfte die kulturelle Hegemonie behaupten konnten.

Diese Differenz prägte auch Verlauf und Charakter der öffentlichen Debatte über die Emanzipation der Juden in beiden Ländern. Während die Forderung nach rechtlicher Gleichstellung und sozialer Integration der Juden in Florenz und Livorno, trotz der zeitlichen Verzögerung, mit der dieses Thema in den toskanischen Medien aufgegriffen wurde, nahezu uniso-

¹ Zur Lex Gans: J. Braun, *Judentum, Jurisprudenz und Philosophie*, S. 46-74.

² F. Falkson, *Die liberale Bewegung in Königsberg*, S. 9.

no unterstützt wurde, hatte sich in Preußen ein neuer intellektueller Widerstand gegen die Emanzipation der Juden formiert. War Berlin mit dem Edikt vom März 1812 Vorreiter der juristischen Konzeption der Emanzipation, so sollte es auch in der Formulierung einer neuen antijüdischen Rhetorik vorangehen. In beiden Ländern kamen die Befürworter der Emanzipation aus der liberalen und nationalen Bewegung, gleichwohl sind aus ihr – in Preußen stärker als in der Toskana – auch Vorbehalte gegenüber der vollständigen und unmittelbaren Emanzipation formuliert worden – Kautele, die in der Toskana von einem jüdischen Autor wie Salvatore Anau formuliert wurden.

In beiden Ländern gehörten die jüdischen Publizisten, die an der Debatte über die rechtliche Gleichstellung der Juden teilnahmen, der im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts geborenen Generation an, und hier wie dort konnten sich die Befürworter der Emanzipation als Protagonisten einer jungen, zeitgemäßen Politik präsentieren. Damit behaupteten sie, trotz aller Unterschiede, die zwischen der Toskana und Preußen bestanden, ihre Meinungsführerschaft in der öffentlichen Auseinandersetzung der 40er Jahre.

Die Frage der Emanzipation war sowohl in der Toskana als auch in Preußen Teil der liberalen Forderung nach einer Verfassung, dem zentralen Thema der politischen Auseinandersetzung dieser Jahre. Dass die rechtliche Gleichstellung der Juden darin verankert sein müsse, war für die Liberalen in beiden Ländern eine Selbstverständlichkeit. Während aber die Juden in der Toskana mit der noch vor Ausbruch der Revolution erlassenen Verfassung vom Februar 1848 ihre Emanzipation erlangt hatten, waren die Juden in Preußen mit dem Gesetz vom Juli 1847 noch einmal zahlreichen Diskriminierungen unterworfen worden.

In der revolutionären Entwicklung der Jahre 1848 und 1849 konnten die Juden in beiden Ländern wiederum sehr ähnliche Erfahrungen machen. In beiden Ländern führte das politische Engagement der jüdischen Bevölkerung zu einem neuen politischen Selbstverständnis. Was hier wie dort eine neue Politisierung von Teilen der jüdischen Bevölkerung mit sich brachte, war die Emotionalität, mit der sie an dem Projekt der Nation teilhatten. In der revolutionären Situation sahen sie die Chance, ihre Zugehörigkeit zur deutschen respektive italienischen Nation unter Beweis zu stellen.

Bezeichnend für den in beiden Ländern ähnlichen Stand der Integration war nicht zuletzt die Tatsache, dass sich innerhalb der jüdischen Bevölkerung nunmehr eine ähnliche politische Fraktionierung abzeichnete, wie sie auch die christliche Mehrheit der Gesellschaft durchgemacht hatte. In allen miteinander konkurrierenden politischen Fraktionen, sofern sie sich nicht dezidiert gegen die politische Partizipation von Juden gestellt hatten, waren nunmehr Juden vertreten, von den gemäßigten, konstitutionell-monar-

chisch eingestellten Liberalen wie Carlo Finzi Morelli und Moritz Veit bis zu den Republikanern Johann Jacoby und Salvatore De Benedetti. Ein christlicher Konservatismus aber wurde allein in Preußen artikuliert, dem entsprach in der jüdischen Bevölkerung von Berlin und Königsberg eine orthodox-konservative Position, wie sie unter anderen Joel Jacoby formulierte. In der Toskana gab es weder für die christlich-konservative noch für jüdisch-konservative Haltung ein Pendant.¹

Gemeinsam war den jüdischen Bevölkerungen, dass die revolutionäre Situation auch erhebliche Gefahren mit sich brachte. Die sozialen Proteste der Unterschichten waren hier wie dort von antijüdischen Äußerungen durchzogen, und die Zustimmung zur Emanzipation drohte in beiden Ländern in Hass auf Juden umzuschlagen. Weder in der Toskana noch in Preußen aber ist es zu antijüdischen Krawallen gekommen, wie sie in anderen italienischen und deutschen Ländern während der Revolution ausgebrochen waren.

Im Unterschied zu den Jugendbewegungen der ersten Jahrzehnte des Jahrhunderts war die politische Bewegung des Jahres 1848 in beiden Ländern nicht mehr nur von einer Generation getragen. Die Generation der um 1805 Geborenen, zu der etwa der Sekretär der jüdischen Gemeinde von Florenz Beniamino Consolo und der Rabbiner von Berlin Michael Sachs gehörten, nahm daran teil, in Florenz sympathisierte noch der 1788 geborene Samuele Jesi mit den politischen Zielen dieser Bewegung und in Berlin gehörte der junge, erst 1830 geborene Alexander Goldmann zu den Barrikadenkämpfern. Der überwiegende Teil der Aktivisten freilich gehörte der Generation der um 1815 Geborenen an wie Bernhard Oppenheim oder Aaron Bernstein. Aus diesen rekrutierte sich der Kern der neuen politischen Klasse der entstehenden Nationalstaaten.

Auch die Juden in Preußen hatten 1848 in einer, wenn auch oktroyierten, Verfassung ihre rechtliche Gleichstellung erlangt. Die Paradoxie der beiden Verfassungen dieses Jahres und des Erfolges, den die Juden damit in ihrem Kampf für ihre Rechte errungen hatten, lag nicht zuletzt darin, dass die Fürsten beider Länder die in den Verfassungen festgelegte Emanzipation der Juden gegen ihre eigentlichen politischen Absichten erlassen hatten. Diese Gemeinsamkeit führte dazu, dass sowohl der Großherzog der

¹ Die These, dass sich im italienischen Judentum weder eine Reformbewegung noch eine Orthodoxie herausgebildet hat, dass es, wie Samuel David Luzzato 1848 schrieb, „immer orthodox“, und zugleich „immer mehr oder weniger aufgeklärt“ war, ist zu einem zentralen Topos der italienisch-jüdischen Historiographie geworden; s. dazu die knappe Bemerkung von A. Foa, Die blockierte Modernität, in: Miething, Judentum und Moderne, S. 65f. Auch für das Selbstverständnis des heutigen italienischen Judentums ist die Kontroverse Reform versus Orthodoxie ohne Bedeutung; s. dazu: E. Toaff, A. Elkann, Essere Ebreo (1994), S. 22.

Toskana als auch der preußische König nach dem Sieg der Gegenrevolution die Verfassungen annullierten und die Emanzipation widerriefen. Der Unterschied zwischen beiden Ländern indes lag darin, dass Leopold II. mit dieser antikonstitutionellen Politik keinen Rückhalt in der Toskana hatte, während sich in Preußen die Spaltung in der politischen Klasse vertiefte und Friedrich Wilhelm IV. auf die Unterstützung der konservativen Fraktion bauen konnte. Dieser Unterschied zwischen beiden Ländern wird an der politischen Ideologie, die diese konträren Positionen legitimierten, deutlich. Während sich die politische Klasse der Toskana mehrheitlich dem Liberalismus verpflichtet fühlte und nur eine verschwindend geringe Zahl von Politikern um den Großherzog dessen neoabsolutistische, am Haus Habsburg ausgerichtete Politik mittrug, orientierten sich die entscheidenden Kreise der politischen Klasse in Berlin an der konservativen Theorie des christlichen Staates, eine Doktrin, die zur staatstragenden Ideologie der preußischen Monarchie avancierte und die Situation in Preußen in besonderer Weise belastete. In der Toskana hätten sich vergleichbare staatspolitische Konzepte schon allein dadurch disqualifiziert, dass sich der real existierende, christlich-theokratische Staat, der Kirchenstaat, mit seiner ultramontanen Idee der Vergangenheit verschrieben hatte und nicht erst seit Pius IX. die Intransigenz gegen alles Neue zum Programm erhoben hatte. Zu den bestürzendsten Erfahrungen von Juden in Preußen gehörte, dass die Theorie des christlichen Staates von einem konvertierten Juden formuliert wurde, einem Autor, den wiederum andere Judenfeinde wegen seiner jüdischen Herkunft diffamierten.¹

Entscheidend ist nicht so sehr die Differenz zwischen einer homogen katholischen und einer überwiegend protestantischen, aus diversen evangelischen Denominationen zusammengesetzten Gesellschaft, entscheidend war vielmehr die Tatsache, dass die katholische Kirche in der Toskana ihren Einfluss auf die Gestaltung der politischen Kultur verloren hatte, während kirchlich-konservative Kreise in Preußen maßgeblichen Einfluss auf die öffentliche Meinung nehmen konnten.

Die Unterschiede zwischen beiden Ländern resultierten in erster Linie aus den Unterschieden der politischen Kultur, die wiederum in erster Linie dadurch geprägt waren, dass das toskanische Patriziat mehrheitlich liberal und der preußische Adel überwiegend konservativ war, ein Unterschied, der mit der jeweiligen materiellen Kultur und dem entsprechenden Lebensstile der beiden Klassen sowie mit deren unterschiedlichen kulturellen Traditionen zusammenhing.

¹ S. dazu den Vergleich der konservativen Politiker jüdischer Herkunft Stahl und Disraeli: E. Feuchtwanger, *The Jewishness of Conservative Politicians*, in: Brenner/Liedtke/Rechter, *Two Nations*, S. 223-239.

Diese Differenz zeitigte tiefgreifende Konsequenzen für die jüdische Bevölkerung beider Länder. Während sich die politische Klasse in der Toskana nahezu einhellig für die rechtliche und soziale Integration der Juden aussprach, versuchte diese in Preußen die Juden aus dem als christlich definierten Staat auszuschließen und sie auch in der Gesellschaft lediglich als abgeschottete Korporation zu dulden.

Trotzdem aber konnte auch Preußen an diesem ultrakonservativen Kurs nicht festhalten, wollte es sich nicht von Europa absondern und sich nicht selbst alle politischen Einflussmöglichkeiten nehmen.¹ Der neue König Wilhelm I. ging auf die gemäßigt-konservativen Kräfte zu, und selbst sein konservativer, 1847 noch als Widersacher jüdischer Forderungen aufgetretener Ministerpräsident Otto von Bismarck war nunmehr bereit, mit Teilen der liberalen Bewegung zusammenzuarbeiten.² Dieser neue Kurs schuf die Grundlage für die „Weggemeinschaft“ der Juden mit den Liberalen,³ wie sie sich ähnlich auch in der toskanischen Politik herausgebildet hatte. Die politische Zusammenarbeit christlicher und jüdischer Liberaler führte schließlich sowohl für die preußischen als auch für die toskanischen Juden zur Anerkennung der rechtlichen Gleichstellung in den Verfassungen der neuen Nationalstaaten. In beiden Ländern hatten die Juden eine affektive Bindung an den neuen Staat entwickelt, so dass sie sich nicht mehr als Angehörige der ‚jüdischen Nation‘ innerhalb der christlichen Welt, sondern als Deutsche beziehungsweise Italiener jüdischer Konfession begriffen. Unter komparativen Gesichtspunkten ist die vielfach zitierte Bemerkung Arnaldo Momiglianos,⁴ die Geschichte der Juden in Italien sei in erster Linie die Geschichte der Bildung ihres italienischen Nationalbewusstseins, ebenso zu relativieren, wie die Replik Antonio Gramscis, der hinzufügte, dass es aufgrund dieser weitreichenden Nationalisierung der italienischen Juden in Italien keinen Antisemitismus gegeben habe.⁵

In beiden Ländern konnte die Gleichheit der Rechte weitgehend durchgesetzt werden, hinsichtlich des Rechtes auf Verschiedenheit aber bestanden erhebliche Unterschiede. Diese resultierten nicht zuletzt aus dem spezifischen kulturellen Klima in der Toskana und in Preußen. Auch in Florenz

¹ Zu diesem Problem s. W. Alff, Deutschlands Sonderung von Europa.

² Vgl. A. Hopp, Otto von Bismarck aus der Sicht des jüdischen Bürgertums.

³ J. Toury, Die politischen Orientierungen, S. 110-169; W. E. Mosse, Deutsches Judentum und Liberalismus, in: Friedrich Naumann Stiftung, Das deutsche Judentum und der Liberalismus, S. 15-21.

⁴ A. Momigliano, Rezension zu Cecil Roth, Gli Ebrei in Venezia (1933), in: Ders., Pagine ebraiche, S. 237-239.

⁵ A. Gramsci, Ebraismo e antisemitismo, in: Ders., Il Risorgimento, nuova edizione, Torino 1975, S. 208-210; dt. in: Ders., Gefängnisheft, Bd. 7, 12. - 15. Heft, S. 1756f. S. a. A. Foa, Die blockierte Modernität, in: Miething, Judentum und Moderne, S. 58f.

und Livorno hat es nicht an Antipathien und Vorbehalten gegen die soziale und politische Integration der jüdischen Bevölkerung gefehlt,¹ die kulturelle Hegemonie aber übten jene Kräfte aus, die für eine liberale und pluralistische Gesellschaft eintraten, in der Juden zu gleichberechtigten Partnern der Christen werden sollten, auch wenn von ihren christlichen Kombattanten hier wie dort die Erwartung oder die implizite Annahme formuliert wurde, dass Juden zum Christentum übertreten sollten. Die Zwiespältigkeit der Erfahrungen, die Juden in Preußen machten, erwuchs aus einer intellektuellen Atmosphäre, in der Juden je nach Kontext unterschiedlich wahrgenommen und je nach Situation feindselig oder wohlwollend, aggressiv oder gleichgültig betrachtet wurden. Ein folgenreicher Unterschied zwischen beiden Ländern bestand darin, dass in Berlin im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer wieder neue Autoren jeweils eigene antijüdische Theoreme entwickelten. Auch wenn diese relativ isoliert blieben und die Aufzählung von antijüdischen Autoren allein noch kein hinreichender Beleg für eine Kontinuität des Antisemitismus in Deutschland darstellt,² stehen die immer wieder artikulierten und von jeder Generation – von dem 1768 geborenen Buchholz über Rühls (geb. 1779) und Bauer (geb. 1809) bis hin zu dem 1817 geborenen Frantz – neu erprobten Ansätze einer antijüdischen Rhetorik, in einem markanten Gegensatz zur Toskana. Ausformulierte jüdenfeindliche Positionen waren hier allenfalls in der katholischen Kirche anzutreffen, die sich selbst durch ihren ultramontanen Kampf ins politische Abseits gestellt hatte. Auf die politische Kultur der Toskana schlugen diese sich nicht nieder. Während im Zeitalter der Emanzipation in Preußen eine neue antijüdische Rhetorik entwickelt und ein neues Theorem konzipiert wurde, demzufolge Juden einer anderen „Rasse“ angehörten, konnte in der Toskana in derselben Zeit der alte christliche Antijudaismus überwunden werden.

Diese Entwicklung ist vor allem deshalb so erstaunlich, weil die im Zeitalter der Aufklärung gelegten Ausgangsbedingungen für die soziale Integration der Juden in die bürgerliche Gesellschaft in Preußen ungleich günstiger waren als in der Toskana. Während die toskanischen Unterschichten am Ende des 18. Jahrhunderts durch brachiale Übergriffe auf Juden hervorgetreten waren, hatten die arbeitenden Armen Berlins eine

¹ Bezeichnend ist, dass die verstreuten jüdenfeindlichen Äußerungen von Guerrazzi erst in der Zeit der deutschen Besetzung Italiens als Propagandaschrift und mit der programmatischen Überschrift ‚Die jüdische Gefahr‘ gesammelt publiziert wurden: F. D. Guerrazzi, *Il pericolo ebraico* (1945).

² S. dazu die treffende Bemerkung von Shulamit Volkov: „Die simple Aufzählung von gelegentlichen antijüdischen Schriftstellern und Demagogen ist schwerlich eine überzeugende Erklärung für die Ausrottungswut der Nazis.“ Dies., *Nationalismus, Antisemitismus und Geschichtsschreibung*, in: Dies., *Das jüdische Projekt der Moderne*, S. 51f.

Petition an die Behörden gesandt, in der sie sich für ihre jüdischen Unternehmer einsetzten. Während die christlichen Intellektuellen der Toskana an den überlieferten antijüdischen Vorstellungen der Kirche festgehalten hatten, zeigten sich aufgeklärte Christen in Berlin und Königsberg zumindest „halb-neutral“ (Jacob Katz) gegenüber ihren jüdischen Zeitgenossen.¹ Der Umbruch vollzog sich in den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts. Während sich in Preußen mit der Romantik eine intellektuelle Gegenbewegung gegen die Aufklärung formierte, die mit ihrer christlich-deutschen Sprache die Idee der Toleranz denunzierte und vehemente antijüdische Aversionen entwickelte, ist in der Toskana am Ende des Zeitalters der Aufklärung die europäische Toleranzdebatte rezipiert worden. Dohms Schrift ist zu einem Zeitpunkt ins Italienische übersetzt worden, als preußische Intellektuelle die Intentionen der Aufklärung als Symptome einer kalten gefühllosen Zeit abtaten. Toskanische Intellektuelle hingegen hielten an den Maximen der Aufklärung fest und bildeten eine spezifisch italienische Form von Romantik aus, die sich im Unterschied zu Deutschland nicht von den humanistischen Traditionen verabschiedete.²

In Preußen war der Prozess der Emanzipation von einem ungleich stärkeren Widerstand innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft begleitet als in der Toskana. Gleichwohl nahmen Juden in beiden Ländern in ähnlicher Weise an der politischen Entwicklung teil. In beiden Ländern engagierten sich Juden am Aufbau und an der Gründung der neuen Nationalstaaten und teilten die nationalen Emotionen ihrer christlichen Mitkämpfer. Was den Unterschied zwischen beiden Ländern ausmachte war, dass sich der Charakter der beiden Nationalstaaten grundlegend voneinander unterschied. Während das Königreich Italien ein liberal-laizistischer Staat war, der seine Einigung nicht zuletzt gegen den christlichen Staat der Kirche durchsetzen musste und in dem das Parlament im Mittelpunkt der Politik stand, war Preußen – und mit ihm der Norddeutsche Bund und in dessen Folge auch das deutsche Kaiserreich – ein monarchischer Staat, in dem die Entwicklung zum Parlamentarismus über Jahre hinweg blockiert blieb.³ In Preußen hatte sich auch das konservative Lager der Idee der Nation bemächtigt, den zu bildenden Nationalstaat aber als einen christlichen definiert.

Die Emanzipation der Juden war in beiden Ländern Teil desjenigen Prozesses, in dem sich die bürgerliche Gesellschaft emanzipierte, sich als Nation konstituierte und einen Verfassungsstaat etablierte. Die Bürger der Staaten sollten zu Staatsbürgern werden, ein Begriff, der in Preußen erst-

¹ J. Katz, *Aus dem Ghetto*, S. 54ff.

² Zu den Besonderheiten der italienischen Romantik s. A. Lyttelton, *Creating a National Past*, in: Ascoli/Henneberg, *Making and Remaking Italy*, S. 44.

³ Vgl. zu diesem Vergleich: Á. v. Klimó, *Staat und Klientel*, v. a. S. 38-42.

mals in dem Edikt vom März 1812 verwendet wurde.¹ Sowohl in Italien als auch in Deutschland artikulierte sich Protest gegen die Zuerkennung der Staatsbürgerschaft an Juden, auch wenn es in Italien kein toskanischer, sondern ein piemontesischer Autor war, der Politiker und Jurist Francesco Gambini (1759–1835), der in der Schrift *Della cittadinanza giudaica in Europa* meinte, die Juden könnten niemals gleichberechtigte Angehörige des Staates werden.² Da unter den Zeitgenossen noch keine Einigkeit über den Zusammenhang von Staatsangehörigkeit und Nationalität herrschte, konnte die judenfeindliche, konservative *Berliner Revue* darauf beharren, dass der Begriff der Nationalität selbständig neben dem der Staatsangehörigkeit bestehe. Nationalität könne nicht „durch den jedesmaligen Bereich des Staatsorganismus ausgedrückt“ werden. Die Theorie, die die Nationalität nur in der Staatsangehörigkeit erblicke, heißt es dort mit antijüdischen Untertönen, würde nur von denen vertreten, die „das Wesen der Nationalität verhöhnern“.³

Dass Juden die ersten waren, für die in Preußen der Begriff Staatsbürger gebraucht wurde, hatte nicht verhindern können, dass in Deutschland eine Konzeption von Staatsangehörigkeit entwickelt wurde, die auf das konstrukt Volk und die gemeinsame Abstammung rekurrierte⁴ und aus dem Juden wieder ausgegrenzt werden würden. Auch in Italien wurde das Abstammungsprinzip für die Konstruktion der italienischen Staatsangehörigkeit zugrundegelegt, war doch die *cittadinanza* (Staatsangehörigkeit) in erster Linie von der Abstammung von italienischen Eltern abhängig.⁵ Bedeutung kam dieser Definition aber nicht hinsichtlich der Ausgrenzung von Juden als angeblich Fremden bei, entscheidend war für die italienische Definition vielmehr die große Zahl von emigrierenden Italienern, die für die italienische Nation erhalten bleiben sollten. Juden tangierte diese Bestimmung auch deshalb nicht, weil der Staat nicht als christlich definiert worden war.

Die neue politische Kultur, die sich in den entstehenden Nationalstaaten herausbildete, war nicht nur von aktuellen Konstellationen und Erfordernissen abhängig, sondern auch vom jeweiligen historischen Gedächtnis der

¹ R. Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, S. 59.

² F. Gambini, *Della cittadinanza giudaica in Europa* (1834); s. dazu a. F. Della Peruta, *Gli ebrei nel Risorgimento*, in: *Vivanti, Gli ebrei in Italia*, Bd. 2, 1145f.; A. W. Canepa, *Considerazioni sulla seconda emancipazione*, in: *RMI* 47 (1981), S. 58f.

³ *Berliner Revue* Bd. 51 (1867), S. 7-11.

⁴ R. Brubaker, *Staats-Bürger*, S. 79-105.

⁵ R. Clerici, *La cittadinanza*, S. 12-62. Die Parallelität der juristischen Entwicklung in Deutschland und Italien zeigt sich auch darin, dass das Staatsangehörigkeitsrecht in beiden Ländern nahezu zeitgleich, in Italien 1912 und im folgenden Jahr in Deutschland und in einheitlicher Form geregelt wurde; für Deutschland: R. Brubaker, *Staats-Bürger*, S. 156-183; für Italien auch: G. C. Buzzati, *La legge sulla cittadinanza* (1914).

politischen Klasse geprägt. Entscheidend war, wie die Zeitgenossen mit ihrer kulturellen Überlieferung umgingen, welchen Gebrauch sie von ihrer historischen Erinnerung machten. Hier zeigten sich auch zwischen den beiden preußischen Städten signifikante Unterschiede. In Berlin spielte in den historisch-politischen Debatten die Tradition der preußisch-brandenburgischen Toleranzpolitik eine geringe Bedeutung¹ und Dohm und die Protagonisten der ‚bürgerlichen Verbesserung‘ des Zeitalters der Aufklärung sind hier eher als unzeitgemäß und den aktuellen Ansprüchen nicht mehr genügend abgetan worden. In Königsberg hingegen hatte Kant seinen Nimbus nicht verloren und Königsberger Liberale bezogen sich in ihrem Selbstverständnis auf die Tradition der Aufklärung. Antijüdische Positionen hatten in dieser liberalen Stadtkultur eine sehr viel geringere Resonanz.² Auf eine ältere Schicht des kollektiven Gedächtnisses konnte sich die liberale Bewegung in der Toskana berufen. Hier war es die Erinnerung an die zivilisatorische Kultur der Renaissance und an den Humanismus, auf welche die Liberalen in ihrem politischen Selbstverständnis rekurrierten. Den Juden kam dabei nicht nur zugute, dass damit ein Modell für einen christlich-jüdischen Austausch vorgegeben war, sondern auch, dass die Medici, deren Macht wesentlich auf ihrem Bank- und Handelskapital basierte, eine politische Kultur begründet hatten, in der Handel und Gelderwerb nicht stigmatisiert waren.³

Standen im 18. Jahrhundert die Juden in Berlin und Königsberg in einer Gesellschaft, die ihnen zumindest „halb-neutral“ begegnete, so waren es im 19. Jahrhundert die Juden in Florenz und Livorno, die in der Zivilgesellschaft auf geringere Feindseligkeit stießen. Entscheidend für diesen Umbruch waren die unterschiedlichen intellektuellen Dispositionen, wie sie sich im Übergang von der Aufklärung zur Romantik in beiden Ländern herausgebildet hatten. Der preußisch-toskanische Vergleich zeigt, dass die besonderen Schwierigkeiten des deutschen Emanzipationsprozesses nicht so sehr in dem gebrochenen Weg der Gesetzgebung lagen. Auch wenn die Rede vom christlichen Staat über Jahre hinweg zur Staatsdoktrin der preußischen Monarchie gehörte, lag der zentrale Unterschied inmitten der zivilen Gesellschaft. Während die Entwicklung der rechtlichen Gleichstellung in der Toskana einen ganz ähnlichen „Zickzackkurs“ (Shulamit Volkov)⁴

¹ H.-D. Heimann, *Brandenburger Toleranz*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 52 (2000), S. 115-125.

² S. Schüler-Springorum, *Die jüdische Minderheit in Königsberg*, S. 93.

³ Auf diesen Aspekt hat auch Hermann von der Dunk für den bürgerlich-kalvinistischen Handelsstaat der Niederlande hingewiesen: Ders., *Antisemitismus zur Zeit der Reichsgründung*, in: Alter/Bärsch/Berghoff, *Die Konstruktion der Nation gegen die Juden*, S. 89.

⁴ S. Volkov, *Die Juden in Deutschland*, S. 17.

nahm wie in Preußen, der zudem seit der Zeit der Französischen Revolution in gleichartigen Phasen verlief, entwickelte sich vor allem inmitten der Zivilgesellschaft Berlins eine neue antijüdische Rhetorik. Im Zeitalter der Emanzipation konnte sie zwar nicht die kulturelle Hegemonie erlangen, aber dieses Denken hatte entscheidenden Einfluss auf die politische Kultur in Deutschland.¹ In Italien hingegen war die Erinnerung an die Humanität und seine alte Zivilisation nicht gänzlich verschüttet.²

¹ P. Pulzer, Warum scheiterte die Emanzipation der Juden? In: Alter/Bärsch/Berghoff, Die Konstruktion der Nation, S. 284.

² S. dazu Hannah Arendts Diktum von der „alle Schichten erfassenden Humanität eines alten und zivilisierten Volkes“, die zahlreichen italienischen Juden in den Jahren der deutschen Besetzung das Leben gerettet habe. Dies., Eichmann in Jerusalem, S. 220.

Schluss

Das Zeitalter der Emanzipation (1781–1878): Der preußisch-toskanische Vergleich im europäischen Zusammenhang.

Um die Einheit des vom Ende der Aufklärungszeit bis zur Gründung der Nationalstaaten reichenden Zeitalters der Emanzipation zu wahren, ferner um seine Entwicklungsphasen und europäischen Dimensionen zu verdeutlichen, soll abschließend der preußisch-toskanische Vergleich im europäischen Zusammenhang rekapituliert werden.

Im Inneren der korporativ verfassten, und von kulturell-religiösen Banden zusammengehaltenen Welt Alt-Europas hatte sich bis zum späten 18. Jahrhundert eine neue Zivilgesellschaft etabliert. Sie suchte die alten lokalen Herrschaftszwänge abzubauen und die als überlebt empfundenen kommunalen Traditionen und korporativen Lebensformen zu überwinden.¹ Ihr ‚utopischer Entwurf‘ war es, eine Gesellschaft freier, mündiger und gleichberechtigter Bürger zu schaffen, und alle aus der Herkunft oder Abstammung resultierenden Ungleichheiten zu überwinden.² Diese egalitäre Vision war es, die das Projekt einer neuen Gesellschaft für eine zunächst noch kleine Gruppe von Intellektuellen innerhalb der jüdischen Bevölkerung so attraktiv machte. Der Ausschluss der Juden aus der Gesellschaft musste in einer derart konzipierten Ordnung zu einer „groben Anomalie“ werden³ und die „einheitsstiftende Kraft“ des neu zu setzenden Rechts auch den Juden zu Gute kommen.⁴

Gleichzeitig mit der in allen europäischen Ländern mehr oder weniger parallel verlaufenden Entstehung dieser Zivilgesellschaft und ihrer darauf folgenden Etablierung in national gefassten Rechtsstaaten begann die Entwicklung der sozialen Integration der jüdischen Bevölkerung und der

¹ Hier sind Formulierungen Z. Baumanns, *Moderne und Ambivalenz*, S. 133ff., gegen den Strich gelesen.

² J. Kocka, *Zivilgesellschaft als historisches Projekt*, in: Dipper/Klinkhammer/Nützenadel, *Europäische Sozialgeschichte*, S. 482.

³ M. A. Meyer, *Von Mendelssohn zu Zunz*, S. 17; hier zit. nach der Übersetzung dieses Zitates von Martin Suhr in: Z. Baumann, *Moderne und Ambivalenz*, S. 144.

⁴ S. dazu: R. Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, S. 23.

Kampf für ihre rechtliche Gleichstellung.¹ Dieser Prozess der Emanzipation der Juden in Europa vollzog sich in fünf Phasen.²

Eröffnet wurde das Zeitalter der Emanzipation im Jahr 1781 mit der programmatischen Schrift des preußischen Kriegsrates Christian Wilhelm von Dohm *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*.³ Sie war Ausdruck der Kooperation und gegenseitigen Anerkennung jüdischer und christlicher Intellektueller im Milieu der Berliner Aufklärungsbewegung, die sich vor allem im „Triumvirat“ von Lessing, Mendelssohn und Nicolai verkörperte. Auch wenn Lessing mit seiner Ring-Parabel in dem Stück *Nathan der Weise*, in der er seine Philosophie der Toleranz und die Idee religiöser Gleichberechtigung zu einem Gleichnis verdichtete, auf eine Quelle aus dem Florenz der Renaissance zurückgreifen konnte,⁴ war die „Lässigkeit in Glaubensfragen“,⁵ die diesen Austausch zwischen Christen und Juden einst möglich gemacht hatte, in der Toskana des 18. Jahrhunderts einer strengen Ausrichtung am Katholizismus gewichen. Während in Preußen christliche und jüdische Intellektuelle in einem engen, mitunter auch freundschaftlichen Verhältnis zueinander standen, verhielt sich die Aufklärungsbewegung in der Toskana den Juden gegenüber zunächst feindselig. Nachdem sich die toskanische Aufklärung zu Anfang streng von Juden abgegrenzt hatte, begannen Intellektuelle in Florenz und Livorno in den 1780er Jahren nach und nach, die europäische Debatte über die Toleranz zu rezipieren.

¹ Einen zur vorliegenden Skizze konträren Ansatz verfolgten Birnbaum und Katznelson mit ihrem programmatisch im Plural „Wege der Emanzipation“ titulierten Sammelband. Ein Problem dieses Ansatzes besteht darin, dass die einzelnen Länderbeiträge ‚nationale Wege‘ für einen Zeitraum entwerfen, in dem viele der untersuchten Nationalstaaten noch nicht existierten, sondern erst nach und nach geschaffen wurden. So werden vor allem die erheblichen regionalen Unterschiede verwischt, die mitunter größer waren, als die ‚nationalen‘ Unterschiede. Birnbaum und Katznelson richteten sich in ihrer Argumentation vor allem gegen den Entwurf eines europäischen Modells, das Jacob Katz in seinem Sammelband *Toward Modernity* formuliert hat und auf das hier zurückgegriffen wird; Ders., Introduction, in: Ders., *Toward Modernity. The European Jewish Model*, S. 1-12.

² In Anknüpfung an R. Rürup, *The Tortuous and Thorny Path*, in: *LBIYB* 31 (1986), S. 9. Im Unterschied zu der dort vorgeschlagenen Periodisierung ist hier der Zeitabschnitt von 1780 bis 1814 in zwei Phasen unterteilt. S. a. U. Wyrwa, *Die Emanzipation der Juden in Europa*, in: Kotowski/Schoeps/Wallenborn, *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*, Bd. 2, S. 336-352.

³ C. W. v. Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781/1783); vgl. zur ersten Phase der Emanzipation und zur Bedeutung Dohms D. Sorkin, *The Transformation of German Jewry*, S. 21-33.

⁴ F. Niewöhner, *Veritas sive Varietas*, S. 30ff. Auch der aus Paris stammende Aufklärer und Bibliothekar des preußische Königs Mathurin Veyssiere La Croze hatte eine Bearbeitung dieser Parabel vorgelegt: M. Mulsow, *Die drei Ringe*, v. a. S. 98-108.

⁵ So die Formulierung von M. A. Meyer, *Von Mendelssohn zu Zunz*, S. 14.

Der Schrift Dohms folgten die Toleranzedikte, die der Bruder des Großherzogs der Toskana, Joseph II. in der Habsburger Monarchie erließ.¹ Während dessen Politik noch in der Tradition obrigkeitlicher Toleranzedikte und absolutistischer Kontrolle stand,² zielte das Plädoyer des preußischen Staatsrates auf eine soziale Integration der jüdischen Bevölkerung in die bürgerliche Gesellschaft.

Die Aufklärungsbewegung in der Toskana war anfangs aufgrund ihrer christlichen Orientierung judenfeindlich eingestellt, die französische Aufklärung hingegen hatte paradoxerweise wegen ihres dezidiert antireligiösen Charakters das Judentum zunächst abgelehnt.³ Auch in Frankreich aber sollte sich in den 1780er Jahren das intellektuelle Klima verändern. Hier griff vor allem Mirabeau die Forderung nach einer Verbesserung der Lebensbedingungen der Juden auf.⁴ Gleichzeitig schrieb die Königliche Akademie der Künste und Wissenschaften zu Metz einen Wettbewerb über die Frage aus, wie die Juden Frankreichs „glücklicher und nützlicher“ werden könnten. Den Preis erhielt der Bibliothekar polnisch-jüdischer Herkunft an der königlichen Bibliothek zu Paris, Zalkind Hourwitz, der in seinem eingereichten Essay zeigte, dass die Juden in moralischer Hinsicht den Christen in keiner Weise nachstünden.⁵ Eine Auszeichnung erhielt ebenfalls der Beitrag des katholischen Landpfarrers Henri Grégoire, der die Vorurteile gegen Juden minutiös widerlegte und die Wurzeln des antijüdischen Hasses aufdeckte.⁶

Im europäischen Vergleich hatte Preußen gute Ausgangsbedingungen für die Integration der Juden in die entstehende Zivilgesellschaft. Aufgrund des relativ offenen intellektuellen Klimas im Berlin der Aufklärungszeit war es den Juden möglich, in einer ganz neuen Weise an den intellektuellen Debatten der Zeit teilzunehmen, ja sie mitzuprägen. Diese Erfahrung war den toskanischen Juden aufgrund der antijüdischen, aus dem Fundus der christlichen Judenfeindschaft schöpfenden Dispositionen toskanischer Aufklärer verschlossen. So haben Juden in der Toskana zunächst nur schwer Anschluss an die entstehende Zivilgesellschaft finden

¹ J. Karniel, Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II.

² Den Aspekt der Kontrolle betont Stefi Jersch-Wenzel in: Grundlagen der Judenemanzipation bis 1848 im östlichen Mitteleuropa, in: Hoensch/Biman/Lipták, Judenemanzipation - Antisemitismus - Verfolgung, S. 26.

³ Zum Verhältnis der französischen Aufklärung zum Judentum s.: A. Hertzberg, The French Enlightenment and the Jews, S. 268-313.

⁴ Honoré Graf Mirabeau, Sur Moses Mendelssohn (1787).

⁵ Z. Hourwitz, Apologie des Juifs (1789); über Hourwitz s. F. Malino, The Right to be Equal, in: Dies./Sorkin, From East and West, S. 85-106.

⁶ H. Grégoire, Essai sur la Régénération (1789); zur Judenpolitik in den letzten Jahren des Ancien Régime s.: F. Malino, French Jews, in: Liedtke/Wendehorst, The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants, S. 83ff.

können. Als Mitglieder der Gemeindeorganisation aber konnten die toskanischen Juden sehr viel größere Autonomie genießen. Sie waren gleichsam als Korporation in eine noch immer korporativ strukturierte Gesellschaft integriert, auch konnten sie auf ihre traditionellen Privilegien bauen und sich auf den Schutz des aufgeklärten Monarchen verlassen.

Was als Ambivalenz der Aufklärung gegenüber Juden erscheinen mag, dass sie die ‚bürgerliche Verbesserung‘ der Juden zum Ziel erhoben hatten, d. h. einen neuen Lebensstil und eine Veränderung ihres öffentlichen Benehmens erwartete, war weniger Ausdruck eines „kulturellen Kreuzzuges“ gegen die Juden,¹ als vielmehr Moment einer sozialen Utopie und ein Aspekt des zivilisatorischen Projektes, das von Juden gleichermaßen getragen war und das sich an ‚unkultivierte‘ Juden ebenso wie an ‚nicht-zivilisierte‘ Christen, Bauern, Handwerker und vor allem den ‚Pöbel‘, richtete. In der ersten Phase ging es noch nicht um politische Rechte. Dohm wie Mendelssohn forderten zunächst die „bürgerliche Aufnahme“ der Juden in die Gesellschaft. Die Frage der rechtlichen Gleichstellung sollte erst in der nächsten Phase zum Thema werden.²

Die zweite Phase des Zeitalters der Emanzipation begann am 14. Juli 1789,³ ein Datum, das in der kollektiven Erinnerung der europäischen Juden einen hervorragenden Platz einnehmen sollte. Emphatisch begann der italienische Rabbiner Flaminio Servi (1841–1904) seine Werk über das jüdische Gedächtnis in Europa und die Juden in der europäischen Zivilisation mit den „heroischen Taten“ von 1789.⁴ Die Nationalversammlung in Paris verabschiedete die Menschenrechte, die nun auch für die Juden galten. Trotzdem wurde die Revolution für die jüdische Bevölkerung der Zeit auch zu einer zwiespältigen Erfahrung.⁵ War schon die Entscheidung der Nationalversammlung nicht ohne Schwierigkeiten und nur gegen heftigen Widerstand gefallen, so wurden die Juden kurz darauf Opfer des jakobinischen Terrors und seiner antireligiösen Maßnahmen.⁶ Nicht wenigen Juden

¹ So Z. Baumann, *Moderne und Ambivalenz*, S. 145.

² P. Pulzer, *Warum scheiterte die Emanzipation*, in: Alter/Bärsch/Berghoff, *Die Konstruktion der Nation*, S. 275.

³ Vgl. dagegen die Periodisierung bei A. Herzig, *Die erste Emanzipationsphase im Zeitalter Napoleons*, in: Freimark/Jankowski/Lorenz, *Juden in Deutschland*, S. 130-147.

⁴ F. Servi, *Gli Israeliti d'Europa nella civiltà* (1871), S. 15.

⁵ P. Birnbaum, *Between Social and Political Assimilation*, in: Ders./Katznelson, *Paths of Emancipation*, S. 94-127, v. a. S. 94-98.

⁶ V. Karady, *Gewalterfahrung und Utopie*, S. 69. Angesichts der gravierenden Probleme innerhalb Frankreichs erscheint die bipolare Modellbildung von einem erfolgreichen, französischen und einem gescheiterten deutschen Weg der Emanzipation (so v. a. W. Grab, *Der deutsche Weg der Judenemanzipation*, S. 9-40; s. a. R. Rürup, *Judenemanzipation und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland*, S. 17) nicht sehr plausibel. S. dazu den Tagungsband: *Two Paths of Emancipation? The German and French Jewish Models Re-*

bereitete es erhebliche Schwierigkeiten, ihre Loyalität zu den traditionellen Dynastien aufzugeben. Darüber hinaus erfuhren sie die Auflösung der alten Autonomie auch als einen Verlust.

Die 1792 mit republikanischem Pathos in Mainz, Worms, Speyer und Köln einmarschierenden französischen Revolutionsheere versprachen, die Juden aus ihrer „erniedrigenden Knechtschaft“ zu befreien, und als die republikanische Armee 1796 Wilhelm V. von Oranien aus den Niederlanden vertrieben und die holländische Nationalversammlung die batavische Republik ausgerufen hatte, erklärte sie die Juden zu gleichberechtigten Bürgern. Sorgen bereitete auch hier der Verlust der von den Oranieren etablierten Gemeindeautonomie.¹

Die Ambivalenz wiederholte sich mit der Politik Napoleons. Einerseits brachte seine Herrschaft den Juden der eroberten Länder mit dem Code Napoleon ihre erste Emanzipation, andererseits suchte er sie seiner unmittelbaren Kontrolle zu unterstellen und ging bald rigoros mit Sondergesetzen gegen Juden vor.² Darüber hinaus entfachte die Politisierung neue anti-jüdische Motionen. Nachdem das republikanische Heer Napoleons die alte Republik Venedig gestürzt hatte, erhielten die venezianischen Juden Bürgerrechte, und mit der Vertreibung des Papstes aus Rom und der Ausrufung der römischen Republik wurde auch den Juden des Kirchenstaates rechtliche Gleichheit gewährt. Begleitet waren diese revolutionären Umwälzungen von antijüdischen Äußerungen der katholischen Bevölkerung und von heftigem Widerstand der alten politischen Klasse. In der 1798 zur Helvetischen Republik erklärten Schweiz hingegen lehnte das Parlament den Antrag auf bürgerliche Gleichstellung, den Juden eingebracht hatten, ab.³ In den Staaten des von Napoleon initiierten Rheinbundes kam es vor allem im Großherzogtum Baden zu einer Reform der Rechtsverhältnisse der Juden, wo „jeder Mensch, wes Glaubens er sei“, Staatsbürgerrechte erhielt,⁴ und auch die von Napoleon 1808 oktroyierte Verfassung des Königreiches Westfalen verfügte die Gleichheit aller Untertanen vor dem Gesetz.⁵ Zwar enthielt auch die Verfassung des 1807 geschaffenen Großherzogtums Warschau diesen Grundsatz, doch schon im folgenden Jahr wurden den polni-

considered. International Conference of the Wissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft des Leo Baeck Instituts in Deutschland, Evangelische Akademie Tutzing, Mai 2001, Publikation in Vorbereitung.

¹ H. Daalder, Dutch Jews in a Segmented Society, in: Birnbaum/Katznelson, Paths of Emancipation, S. 37-58.

² S. Schwarzfuchs, Napoleon, the Jews and the Sanhedrin.

³ H. Böning, Die Emanzipationsdebatte in der Helvetischen Republik, in: Mattioli, Antisemitismus in der Schweiz, S. 83-110.

⁴ Zit. nach R. Rürup, Die Emanzipation der Juden in Baden, in: Ders., Emanzipation und Antisemitismus, S. 46.

⁵ A. Herzig, Judentum und Emanzipation in Westfalen, S. 12-15.

schen Juden per Dekret die politischen Rechte wieder entzogen.¹ In denjenigen Staaten, die nicht unter unmittelbarer französischer Herrschaft standen, setzte teilweise eine neue Politik gegenüber den Juden ein. Im Februar 1813 erteilte der Herzog von Mecklenburg-Schwerin eine „den Zeitumständen angemessenere Verfassung“, die die „jüdischen Glaubensgenossen“ zu „Einländern“ erklärte. Sie genießen, wie es in dem Edikt weiter heißt, „gleiche bürgerliche Rechte und Freyheiten mit den Christen“,² und im März 1814 verkündete der König von Dänemark, dass die „Bekenner des Mosaischen Glaubens“ „gleich Unseren übrigen Unterthanen von keinerlei erlaubtem Gewerbe ausgeschlossen seyn“ sollen.³

In der Toskana brachte diese Phase den Juden zwar ebenso ihre erste Emanzipation, gleichzeitig aber kam es zu einem neuen Ausbruch antijüdischer Gewalt der Unterschichten. In Preußen hatte der militärische Zusammenbruch zu einer Reformpolitik geführt, die auch den Juden zugute kam. 1808 waren den Juden in der Städteordnung kommunale Rechte in den Stadtverwaltungen zuerkannt worden,⁴ und das Edikt vom März 1812 erklärte die in Preußen lebenden Juden zu „Preußischen Staatsbürgern“. Gleichzeitig aber vollzog sich in Preußen ein Umbruch des kulturellen Klimas und das Leitbild der Toleranz wurde von einer christlich-deutschen Ideologie verdrängt, ein Wandel, der einherging mit einer neuen Unduldsamkeit gegenüber Juden. Die Tragik der aufgeklärten preußischen Politiker lag darin, dass sie ihre Reformen, darunter die rechtliche Gleichstellung der Juden, in dem Moment verkündeten, als sie die kulturelle Hegemonie verloren hatten.

Waterloo markiert den Übergang zur dritten Phase der Judenemanzipation.⁵ Gekennzeichnet war diese durch die Gleichzeitigkeit, mit der auf der einen Seite alte Dynastien ihre Macht wieder herzustellen suchten und mit ihnen die Gegner der rechtlichen Gleichstellung der Juden erneut aktiv wurden, während auf der anderen Seite aus dem Kampf gegen Napoleon eine neue politische Klasse zu entstehen begonnen hatte, für die das Prinzip der Gleichheit Teil ihrer politischen Vision eines liberalen Staates darstellte. Die Utopie dieser neuen politischen Klasse war die „klassenlosen Bürgergesellschaft“,⁶ die sich in der Nation ihren neuen Staat zu schaffen suchte. Die Attraktivität des Projektes der Nation lag nicht zuletzt darin, dass mit

¹ S. Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Bd. 8, S. 335ff.

² H.-M. Bernhardt, Bewegung und Beharrung. Mecklenburg-Schwerin, S. 60-87, 343-346.

³ C. A. Buchholz, Aktenstücke (1815), S. 144.

⁴ S. [Jersch-] Wenzel, Jüdische Bürger und kommunale Selbstverwaltung, S. 33ff.

⁵ Über die inneren Konflikte in dieser Phase s. A. Herzig, The Process of Emancipation, in: LBIYB 37 (1992), S. 61-69.

⁶ L. Gall, „... Ich wünschte ein Bürger zu sein“, in: HZ 245 (1987), S. 613.

der nationalen Einheit auch Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit garantiert werden würde. Wie alle Privilegien und Sondergesetze in ihm aufgehoben werden müssten, würden auch alle den Juden auferlegten Einschränkungen und Behinderungen fallen. Das Projekt der Nation verhiess den Juden somit, dass sie unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis als Staatsbürger Anerkennung finden würden.

Gegen dieses Projekt aber stellten sich die alten Dynastien, die auf dem Wiener Kongress noch einmal versuchten, ihre familienrechtlichen Machtansprüche und die nach altem Recht legitimierte Fürstenmacht geltend zu machen.¹ Für die jüdische Bevölkerung bedeutete dies eine Rückkehr zur alten korporativen Abgeschlossenheit. Allein im Königreich der Vereinigten Niederlande blieb die 1796 erlassene Gleichberechtigung der Juden erhalten.² In Frankreich deklarierte die Verfassung der bourbonischen Monarchie zwar die Freiheit des Religionsbekenntnisses, das ‚Décret Infâme‘ Napoleons indes blieb in Kraft. Zwar hatten preußische Reformpolitiker versucht, die in den Staaten des neu konstituierten Deutschen Bundes zuvor erlangten Rechte der Juden zu bewahren, aufgrund einer Eingabe der Hansestädte und der freien Reichsstadt Frankfurt am Main wurden jedoch alle unter französischer Herrschaft in den deutschen Staaten erlassenen Reformen rückgängig gemacht. Die Hansestädte Bremen und Lübeck vertrieben die jüdische Bevölkerung, und Hamburg und die freie Reichsstadt Frankfurt am Main restaurierten die alten Verhältnisse ebenso wie das Königreich Hannover und das Großherzogtum Mecklenburg-Schwerin.³ Auch in den italienischen Staaten wurden die alten Verordnungen wieder in Kraft gesetzt und in Rom und Venedig die Juden gar erneut ins Ghetto gezwungen.⁴

Das restaurierte Großherzogtum der Toskana kehrte zwar gleichfalls zu den alten, vorrevolutionären Verhältnissen zurück, hier aber stieß die alte Ordnung unter der jüdischen Bevölkerung auf Zustimmung, während sie die von Napoleon installierte Konstitution ablehnte. In den verschiedenen Provinzen Preußens herrschten nach 1815 unterschiedliche, zum Teil sich widersprechende Verordnungen. Während in den alten Provinzen Brandenburg, Ost- und Westpreußen, Pommern und Schlesien das Edikt von 1812 de jure in Kraft blieb, wurde in Westfalen und den ebenfalls Preußen angegliederten Rheinprovinzen die rechtliche Gleichstellung zurückgenommen, das ‚Décret infâme‘ Napoleons indes behielt seine Gültigkeit.

Mit dem Kampf der britischen und irischen Katholiken für ihre politische Gleichberechtigung – ein Kampf, der unter dem politischen Schlag-

¹ S. W. Baron, Die Judenfrage auf dem Wiener Kongreß (1920).

² S. Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Bd. 9, S. 280.

³ S. Jersch-Wenzel, Rechtslage und Emanzipation, in: DJGN Bd. 2, S. 35-38.

⁴ M. Rossi, Emancipation of the Jews in Italy, in: JSS 15 (1953), S. 115ff.

wort von der Emanzipation der Katholiken geführt und in den Medien nahezu aller europäischen Länder aufmerksam verfolgt wurde – war ein neuer Begriff für Abschaffung religiöser Benachteiligungen und die rechtliche Gleichberechtigung religiöser Gruppen geprägt. Dieser Terminus hatte damit Eingang in die historisch-politische Sprache gefunden, und auch die Debatte über die Stellung der Juden in Staat und Gesellschaft wurde nunmehr unter dem Begriff der Emanzipation geführt.

Auf verschiedenen Landtagen des Deutschen Bundes ist die Frage der rechtlichen Lage der Juden erörtert worden, doch erhoben die Regierungen immer wieder Bedenken gegen die Emanzipation. 1817 etwa hielten württembergische Beamte eine „so plötzliche Emanzipation und völlige Gleichstellung“ nicht für empfehlenswert, und auch das Ministerium des Inneren von Bayern trat gegen „eine augenblickliche gänzliche Emancipation der Israeliten“ ein.¹ In der Bevölkerung bestanden ebenfalls erhebliche Widerstände gegen die Gleichberechtigung der Juden, und in den sozialen Protesten der Unterschichten wurden immer wieder starke Vorbehalte gegen ihre Aufnahme in Staat und Gesellschaft formuliert. In den süddeutschen Staaten brach diese Stimmung in den ‚Hep-Hep-Bewegungen‘ aus,² die zwar auch Ausdruck eines Kampfes um die „knappen Mittel im ‚Sozialbudget‘ der Gemeinden“ waren,³ sich aber dezidiert gegen die Emanzipation der Juden richteten. Selbst der von nahezu allen europäischen Liberalen begeistert gefeierte nationale Aufstand der griechischen Patrioten gegen die türkische Herrschaft von 1821 schlug in gewalttätige Ausschreitungen gegen Juden um.⁴ Die toskanischen und preußischen Juden indes sind von dieser Woge antijüdischer Gewalt in Europa weitgehend verschont geblieben.

Die nationalen und liberalen Bewegungen in Europa, die in den 20er Jahren in die Defensive geraten waren, erhielten vor allem durch ein Ereignis Aufschwung, das auch den Kampf für die Emanzipation der Juden neu entfachte: die Julirevolution. Der Katholizismus galt in Frankreich fortan nicht mehr als Staatsreligion und die jüdischen Gemeinden wurden den christlichen Kirchen gleichgestellt. Maßgeblichen Anteil an diesem Kampf für die Rechte der jüdischen Bevölkerung hatte der Rechtsanwalt Adolphe Crémieux (1796–1880), der schon vor 1830 politisch aktiv war und zu einem der einflussreichsten jüdischen Politiker Frankreichs werden

¹ Zit nach R. Rürup, Emanzipation - Anmerkungen zur Begriffsgeschichte, in: Ders., Emanzipation und Antisemitismus, S. 126-132, S. 127.

² S. Rohrbacher, Gewalt im Biedermeier, S. 94-156.

³ D. Langewiesche, Liberalismus und Judenemanzipation, in: Freimark/Jankowski/Lorenz, Juden in Deutschland, S. 154.

⁴ N. Stavroulakis, The Jews of Greece, S. 49f.; S. Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Bd. 9, S. 306.

sollte.¹ Nachdem die belgische Bevölkerung gegen die holländische Herrschaft aufgestanden war, wurde die Gleichheit aller Religionsgemeinschaften auch in der Verfassung des neuen Staates Belgien festgehalten,² und nachdem das britische Parlament im März 1829 die politischen Einschränkungen gegenüber den Katholiken abgeschafft hatte, setzte in England auch eine öffentliche Debatte über die Gleichberechtigung der Juden ein.³ Nach und nach erlangten sie in der ersten Hälfte der 30er Jahre den Zutritt zu den Kaufmannsgilden von London und zu politischen Ämtern der Stadt, so dass sie den Beruf des Anwalts ausüben konnten und am Londoner University College studieren durften. 1847 wurde Lionel de Rothschild als Abgeordneter der Londoner City gewählt, seinen Sitz im Parlament konnte er jedoch wegen der Eidesformel, die alle Nichtchristen ausschloss, nicht einnehmen. Unterstützung erhielten die englischen Juden in den 40er Jahren von der liberalen Fraktion im Unterhaus, die mehrfach versuchte, diese Diskriminierung abzuschaffen.⁴

Dass die Frage der Emanzipation der Juden eine europäische Frage war, hatte vor allem der nach Frankreich emigrierte polnische Liberale Jan Czynski (1801–1867) in seiner 1833 in Paris erschienenen Schrift über die Situation der polnischen Juden postuliert.⁵ In den 40er Jahren ist dieses Thema zu einem zentralen Gegenstand der öffentlichen Auseinandersetzung in nahezu allen Ländern Europas geworden. In verschiedenen Ländern des deutschen Bundes zeichneten sich deutliche Erfolge der Reformen ab und der neue, von liberalen Kräften getragene Aufbruch kam in einer Fülle von Flugschriften und Pamphleten und in zahlreichen Petitionen zugunsten der Emanzipation der Juden zum Ausdruck. In Kurhessen sind den Juden schon 1833 gleiche Rechte mit den Untertanen anderer Bekenntnisse

¹ Zur Emanzipation der Juden in Frankreich s.: F. Malino, French Jews, in: Liedtke/Wendehorst, *The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants*, S. 83-99, v. a. 91ff.

² Zur sozialen Entwicklung der jüdischen Bevölkerung in Belgien s. den Vortrag von Cilli Kasper-Holtkotte, Chancen des Neubeginns: Deutsch-jüdische Migranten als Gründer jüdischen Lebens in Belgien, Skripten des 42. Deutschen Historikertages, Frankfurt/M. 1998.

³ M. C. N. Salbstein, The Emancipation of the Jews in Britain; W. D. Rubinstein, Großbritannien und Irland, in: Kotowski/Schoeps/Wallenborn, *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*, Bd. 1, S. 466ff.

⁴ R. Rürup, Jewish Emancipation in Britain and Germany, in: Brenner/Liedtke/Rechter, *Two Nations*, S. 49-61, 55f.; David Cesarani, British Jews, in: Liedtke/Wendehorst, *The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants*, S. 33-55, 38f.; G. Alderman, English Jews, in: Birnbaum/Katznelson, *Paths of Emancipation*, S. 128-156, 132f.

⁵ J. Czynski, La question des Juifs polonais envisagée comme question européenne (1833); nach A. Eisenbach, Die Judenemanzipation in den polnischen Gebieten, in: *BLBI* 68 (1984), S. 6.

gewährt worden,¹ und 1842 erhielten auch die Juden im Königreich Hannover bürgerliche Rechte.²

In England und Frankreich konnte die liberale Bewegung ihre kulturelle Hegemonie behaupten, und die Protagonisten der Emanzipation der Juden fanden in ihr die stärkste Unterstützung. Auch in Preußen und in der Toskana wurde der Kampf für die Rechte der Juden in erster Linie von der neuen politischen Kraft des Liberalismus getragen, der in den 40er Jahren in beiden Ländern das intellektuelle Klima bestimmte. Während sich die Befürworter einer uneingeschränkten Emanzipation der Juden in Preußen auf dem Ersten Vereinigten Landtag von 1847 noch nicht durchsetzen konnten, hatten die Juden der Toskana in der bereits vor Ausbruch der Revolution verkündeten Verfassung vom Februar 1848 ihre Emanzipation erlangt.

Die vierte Phase im Zeitalter der Emanzipation stellte die Revolution von 1848/49 dar.³ Auch dieses Ereignis sollte im historischen Gedächtnis der europäischen Juden zu einem ‚erhabenen Moment‘ und ‚erfüllten Augenblick‘ werden. Heinrich Graetz etwa war davon überzeugt, dass mit der Revolution von 1848 „für die europäischen Juden die Stunde der Befreiung“ geschlagen habe. Ein „Freiheitsrausch“ sei über Europa gekommen, „der hinreißender und wunderbarer war als in den Jahren 1789 und 1830“.⁴ Die Erfahrungen aber, die die Juden Europas in diesem Jahr machen mussten, waren wie schon 1789 weitaus zwiespältiger, als dieses verklärte Bild ahnen läßt.

Was das Jahr 1848 so ambivalent machte, waren die in vielen Städten und auf dem Land ausgebrochenen antijüdischen Ausschreitungen.⁵ Diese Übergriffe auf Juden reichten vom Elsass über Franken, Württemberg, Ostwestfalen und Oberschlesien bis nach Böhmen und Ungarn. In Prag gerieten die Juden zwischen die Fronten der deutschen und tschechischen Patrioten, und in Pressburg wurde das Ghetto geplündert und die Synagoge zerstört.⁶ Darüber hinaus entstanden auch Konflikte zwischen den Juden

¹ W. A. Kropat, Die Emanzipation der Juden in Kurhessen und in Nassau, in: Neunhundert Jahre Geschichte in Hessen, S. 325-349.

² S. Jersch-Wenzel, Rechtslage und Emanzipation, in: DJGN Bd. 2, S. 55.

³ R. Rürup, Der Fortschritt und seine Grenzen, in: Dowe/Haupt/Langewiesche, Europa 1848, S. 985-1005; Mosse/Paucker/Rürup, Revolution and Evolution 1848; darin v. a. R. Rürup, European Revolutions and Emancipation, S. 1-53.

⁴ H. Graetz, Geschichte der Juden, Bd. 11, S. 548.

⁵ Zu den antijüdischen Ausschreitungen: S. Rohrbacher, Gewalt im Biedermeier, S. 181-244; M. Gailus, Anti Jewish Emotions and Violence in the Crisis of German Society in 1848, in: Bergmann/Hoffmann/Smith, Exclusionary Violence; Für den Elsass: D. Gerson, Die Ausschreitungen gegen die Juden im Elsaß 1848, in: BLBI 33 (1990), Nr. 87.

⁶ Zu Preßburg: W. Häusler, Assimilation und Emanzipation des ungarischen Judentums, in: Studia Judaica Austriaca 3 (1976), S. 62f.

Galiziens und Posens. Während die Krakauer Juden sich den polnischen patriotischen Vereinen anschlossen und den Posener Aufstand gegen die preußische Herrschaft begrüßten, empfanden sich die Posener Juden als Deutsche und richteten sich gegen die galizischen Juden.¹

Rückhalt fanden die Juden im liberalen Bürgertum, und in allen Ländern Europas gehörte die Emanzipation der Juden zu den zentralen politischen Forderungen der revolutionären Bewegung, so dass selbst in einem Land wie Rumänien, in dem massive Vorurteile gegen die jüdische Bevölkerung existierten, dieses politische Ziel propagiert wurde.²

Vor allem das politische Engagement, mit dem Juden selbst an der revolutionären Bewegung partizipierten, führte zu einem Wandel im Selbstverständnis der europäischen Juden. So übernahmen Juden erstmals politische Ämter, etwa als Mitglieder der provisorischen französischen Regierung nach der Februarrevolution, an der Adolphe Crémieux und Michel Goudchaux (1797–1862) beteiligt waren, oder in der Revolutionsregierung von Venedig, in der Isaac Pesaro Maurogonato (1817–1892) und Leone Pincherle Ministerien übernommen hatten.³ In den deutschen Staaten Bayern, Braunschweig, Mecklenburg-Schwerin, Sachsen-Anhalt, Hessen-Homburg, Frankfurt am Main oder Hamburg waren erstmals jüdische Abgeordnete in die Parlamente gewählt worden,⁴ und auch in der Frankfurter Nationalversammlung waren Juden vertreten, von denen sich vor allem Gabriel Rieser für ihre vollständige Emanzipation einsetzte.

Die deutsche Nationalversammlung hatte schließlich einen Katalog von Grundrechten verabschiedet und darin festgehalten, dass der „Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte“ durch das religiöse Bekenntnis in keiner Weise eingeschränkt wird.⁵ Zu einer vergleichbaren nationalen Institution hat es die italienische Nationalbewegung 1848 nicht gebracht, in den einzelnen Revolutionsparlamenten aber ist die Emanzipation der Juden gleichfalls bestätigt worden.

Das politische Engagement in den Jahren 1848 und 1849 brachte im toskanischen wie im preußischen Judentum ein neues politisches Selbstverständnis hervor. Sowohl in Florenz als auch in Berlin teilten Juden die politischen Maximen des Liberalismus, und sie nahmen emotionalen Anteil an den nationalen Aspirationen der neuen politischen Klasse. In beiden

¹ S. Kemlein, *Die Posener Juden*, S. 308–321; S. Jersch-Wenzel, *Grundlagen der Judenemanzipation bis 1848*, in: Hoensch/Biman/Lipták, *Judenemanzipation*, S. 32.

² B. Welter, *Die Judenpolitik der rumänischen Regierung*, S. 19.

³ Zur Revolution in Venedig: P. Ginsborg, *Daniele Manin and the Venetian Revolution*.

⁴ Für Hamburg: M. Zimmermann, *Hamburgischer Patriotismus und deutscher Nationalismus*, S. 154–188; für Braunschweig: H.-H. Ebeling, *Die Juden in Braunschweig*, S. 194f., 374.

⁵ H. Scholler, *Die Grundrechtsdiskussion in der Paulskirche*; H. A. Strauss, *Staat, Bürger, Mensch. Die Debatten der deutschen Nationalversammlung* (1947).

Ländern bot die revolutionäre Situation Juden die Gelegenheit, Zeugnis abzulegen für ihre Identifikation mit der deutschen beziehungsweise italienischen Nation.

Aber nicht nur die liberalen Züge der nationalen Bewegung waren es, die die Revolution hatte hervortreten lassen, auch die aggressiv-kriegsrischen Momente, die sich in Preußen schon im Krieg gegen Frankreich gezeigt hatten, wurden in den nun ausbrechenden nationalen Kriegen erneut deutlich. Juden stellten ebenso wie ihre christlichen Kombattanten ihre patriotische Gesinnung und ihre Bereitschaft, für das Vaterland zu sterben, unter Beweis.¹ Die in Deutschland und Italien lebenden Juden wurden damit auf dieselbe Weise zu deutschen und italienischen Juden, wie sich etwa auch die in Ungarn lebenden Juden in dem gleichen politischen Kontext zu ungarischen Juden bildeten.²

Mit dem Sieg der Konterrevolution begann die fünfte Phase des emanzipatorischen Zeitalters. Nach der Niederschlagung der Revolution wurden in nahezu allen europäischen Staaten, die von der revolutionären Entwicklung erfasst und in denen die Juden in den neuen Verfassungen rechtlich gleichgestellt worden waren, die alten Verhältnisse restauriert. Die Deklaration der Grundrechte der deutschen Bürger wurde 1851 annulliert, und in den Ländern des Deutschen Bundes verloren die Juden die ihnen 1848 zuerkannten Rechte. Im Kirchenstaat führte der nach Rom zurückgekehrte Papst Pius IX. erneut alle rechtlichen Einschränkungen für die jüdische Bevölkerung ein, und die in den Herzogtümern Parma und Modena, sowie in der Lombardei und im Veneto restaurierte Macht Österreichs führte auch in diesen Ländern zu einer Revision aller die Juden betreffenden Erlasse.³ In Frankreich hatte Napoleon III. mit dem Staatsstreich von 1851 zwar die Verfassung abgeschafft, an der rechtlichen Gleichstellung der Juden aber nahm er keine Abstriche vor.⁴ Allein in Dänemark, Hamburg und Piemont blieben die Verfassungen, in denen die Emanzipation der Juden erklärt worden war, in Kraft.

Im Großherzogtum Toskana wurde die Verfassung ebenso annulliert wie im Königreich Preußen, und in beiden Ländern kam es zum Widerruf der Emanzipation. Während aber Leopold II. in Florenz mit seiner neoabsolu-

¹ Um die Opfer, die italienische „Patrioten“ im Kampf für ihre nationale Unabhängigkeit dargebracht haben, zum Ausdruck zu bringen, wurde in einer französischen Darstellung ein in heutiger Sicht bizarrer und befremdlicher Titel gewählt: A. A. Pons, *L'holocauste, quadryptique du renouveau d'Italie* (1918); im folgenden Jahr erschien auch eine englische Übersetzung unter dem Titel: *The Holocaust. Italy's Struggle with Hapsburg*. S. dazu: U. Wyrwa, „Holocaust“. Notizen zur Begriffsgeschichte, S. 303.

² C. Horel, *Juifs de Hongrie*.

³ M. Rossi, *Emancipation of Italian Jews*, in: *JSS* 15 (1953), S. 129ff

⁴ S. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, Bd. 9, S. 453f.

tistischen und gegen die Juden gerichteten Politik kaum mehr Rückhalt in der politischen Klasse hatte, wurde Friedrich Wilhelm IV. in Berlin nachdrücklich von konservativen Kräften unterstützt.

Aus den nationalen Bewegungen und den Erfahrungen der Jahre bis 1848 war in nahezu allen europäischen Ländern eine neue politische Klasse erwachsen, die gelernt hatte, sich politisch zu artikulieren,¹ und die nachdrücklich für die Emanzipation der Juden eintrat. Sie prägte die Begriffe und bestimmte die öffentliche Meinung. Während die staatlichen Institutionen noch teilweise von konservativen Kräften beherrscht waren, übte der Liberalismus die kulturelle Hegemonie aus. Zehn Jahre nach ihrem Sieg wurde die „alleuropäische Reaktion“² wiederum von einem neuen liberalen Aufbruch abgelöst und eine europäisch-diplomatische Krise verschaffte auch den noch unerfüllt gebliebenen nationalen Aspirationen neuen Auftrieb.

Das neue politische Klima stärkte die liberale Bewegung auch in Staaten des Deutschen Bundes und ermöglichte die Verabschiedung von Emanzipationsgesetzen. In Baden, wo schon in den 50er Jahren erste Schritte in diese Richtung vollzogen worden waren, unterzeichnete der Großherzog im Oktober 1862 das „Gesetz über die bürgerliche Gleichstellung der Israeliten“,³ und auch im Nachbarland Württemberg wurde die Emanzipation 1864 vollendet. In der freien Stadt Frankfurt am Main sprach sich die Bürgerschaft für die Aufhebung der bestehenden Beschränkungen der staatsbürgerlichen Rechte aus und 1864 billigte die Hamburger Bürgerschaft das „Gesetz betreffend die Verhältnisse der israelitischen Gemeinden“, mit dem die Emanzipation verwirklicht wurde. Selbst Österreich nahm die rechtlichen Einschränkungen und antijüdischen Verordnungen wieder zurück, und die österreichischen Juden traten in die liberale Bewegung ein.⁴ In England erfolgte 1858 der entscheidende Schritt zur politischen Gleichberechtigung. Nach den wiederholten und immer wieder erfolglos gebliebenen Versuchen der Liberalen, die diskriminierende Eidesformel für Parlamentsabgeordnete abzuschaffen, konnte nun ein Kompromiss mit dem Oberhaus gefunden werden, der es dem Unterhaus erlaubte, den Eid zu ändern und Juden den Zutritt zum Parlament zu ermöglichen.⁵

¹ K. Pomian, *Europa und seine Nationen*, S. 104.

² S. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, Bd. 9, S. 376.

³ R. Rürup, *Die Emanzipation der Juden in Baden*, in: Ders., *Emanzipation und Antisemitismus*, S. 37-73, S. 70.

⁴ W. Häusler, *Toleranz, Emanzipation*, in: Vielmetti, *Das österreichische Judentum*, S. 83-140, S. 104; M. Philippon, *Neueste Geschichte des jüdischen Volkes*, Bd. 1, S. 323-393.

⁵ R. Rürup, *Jewish Emancipation in Britain and Germany*, in: Brenner/Liedtke/Rechter, *Two Nations*, 57f.; G. Alderman, *English Jews*, in: Birnbaum/Katznelson, *Paths of Emancipation*, S. 136f.

In Piemont hatten Juden als gleichberechtigte Akteure an der neuen politische Klasse entscheidenden Anteil. Die zentrale Person des italienischen Risorgimento, der Ministerpräsident von Piemont Graf Camillo Benso di Cavour, hatte sich schon 1848 für die volle Emanzipation der Juden ausgesprochen¹ und arbeitete eng mit seinem jüdischen Sekretär und diplomatischen Gesandten Isacco Artom und seinem gleichfalls jüdischen Regierungssprecher Giacomo Dina zusammen.

Dass Piemont als einziges Land in Italien an seiner Verfassung von 1848 festgehalten hatte, wurde zu einer der innenpolitischen Voraussetzung dafür, die politische Klasse der Toskana für den piemontesischen Weg der nationalen Einigung zu gewinnen. Leopold II., der nur noch gegen den erbitterten Widerstand seines eigenen Kabinetts die Emanzipation der Juden hatte widerrufen können, musste 1859 abdanken und den Weg für den Anschluss der Toskana an Piemont frei machen. In einer der ersten Amtshandlungen stellte die provisorische Regierung in Florenz die rechtliche Gleichheit der Juden wieder her.

Auch in Preußen kam es Ende der 50er Jahre, als die Liberalen die Mehrheit im Preußischen Abgeordnetenhaus errungen hatten, zu einem Regierungswechsel und selbst der konservative Bismarck, der nach einer dramatischen politischen Krise zum Ministerpräsidenten berufen worden war, sah sich zur Zusammenarbeit mit den Liberalen gezwungen und musste der Emanzipation der Juden zustimmen.

In der Schweiz hatte sich noch 1862 die Bevölkerung von Aargau in einem Referendum gegen die Gleichberechtigung der Juden ausgesprochen,² eine Entscheidung, die mit der Bundesverfassung von 1874, in der alle Restriktionen, denen die Juden unterworfen waren, aufgehoben wurde.³

Nach dem Tod des Zaren Nikolaus I. (1796–1855), der eine forcierte Christianisierung der Juden betrieben hatte, schien sich seit 1856 auch in Russland unter Alexander II. (1818–1881) eine Verbesserung der Lage der Juden anzubahnen, indem er erste Reformen zugunsten der Juden erließ.⁴ Schon 1859 aber kam es zu einem Pogrom in Odessa, und seit dem polnischen Aufstand von 1863 schlug der jüdischen Bevölkerung Russlands eine Welle des Hasses entgegen, die 1871 in einem weiteren Pogrom kulminierte.⁵ Nach der Ermordung des Zaren brachen in der Ukraine antijüdi-

¹ Camillo Cavour, *Due parole sull'emancipazione degli israeliti*, in: *Il Risorgimento*, N° 20, 22 gennaio 1848.

² A. Mattioli, *Der ‚Mannli-Sturm‘*, in: *Ders., Antisemitismus in der Schweiz*, S. 135-169.

³ A. Mattioli, *Die Schweiz und die jüdische Emanzipation*, in: *Ebd.*, S. 61-82.

⁴ J. D. Klier, *Imperial Russia's Jewish Question*, S. 13-31.

⁵ J. D. Klier, *The Pogrom Paradigm in Russian History*, in: *Klier/Lambroza, Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History*, S. 18-22.

sche Unruhen aus, und Zar Alexander III. (1845–1894) unterwarf die Juden 1882 erneut scharfen Restriktionen.¹

Eine Reform der rechtlichen Situation der Juden schien sich seit Ende der 50er Jahre selbst in Rumänien abzuzeichnen. Der erste Fürst der vereinigten Monarchie Moldau und Walachei, Alexandru Ioan Cuza (1820–1873), kündigte an, die Emanzipation „graduell“ verwirklichen zu wollen, und dessen Nachfolger Carol I. (1839–1914) schlug 1866 vor, den Bürgern unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit gleiche Rechte zu gewähren. Als das Parlament in Bukarest die Frage der Emanzipation der Juden erörterte, wurde die Sitzung jedoch von einer Protestdemonstration gesprengt und unmittelbar darauf brachen gewalttätige Pogrome aus. Die Regierung verordnete daraufhin scharfe Restriktionen gegen die Juden und ließ sie aus zahlreichen Ortschaften ausweisen.²

Zum Abschluss kam das Zeitalter der Emanzipation in den Jahren um 1870, als nicht nur in den Verfassungen der neuen Nationalstaaten Deutschland und Italien, sondern auch in der überwiegenden Zahl der Staaten in Europa den Juden die bürgerlichen und politischen Rechte zuerkannt worden waren. Welcher Durchbruch damit für die jüdische Bevölkerung erreicht war, zeigte sich vor allem auf dem Berliner Kongress von 1878, als das Prinzip der Gleichberechtigung der Juden zu einem Grundsatz der europäischen Diplomatie wurde. Bismarck hatte diplomatische Vertreter Großbritanniens, Russlands und Österreich-Ungarns nach Berlin eingeladen, um die Machtkonflikte auf dem Balkan zu lösen. Nachdem Vertreter der „Alliance Israélite Universelle“ sich dafür eingesetzt hatten, auf dem Kongress auch die Situation der Juden zu erörtern, hielt der Berliner Vertrag als völkerrechtliche verbindliche Doktrin fest, dass niemand aufgrund seines religiösen Bekenntnisses vom Genuss der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte ausgeschlossen werden dürfe.³

Trotz der gravierenden Unterschiede zwischen den jüdischen Lebenswelten in West- und Osteuropa und trotz der Widerstände, die sich vor allem in Russland und Rumänien behaupteten,⁴ war die Emanzipation der Juden in Europa in genau dem Sinne ein europäischer Prozess, wie auch die Aufklärungsbewegung,⁵ die Entstehung der Zivilgesellschaft⁶ und die Bildung

¹ I. M. Aronson, *The Anti-Jewish Pogroms in Russia in 1881*, in: Ebd., S. 44–61.

² S. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, Bd. 9, S. 485ff.; B. Welter, *Die Judenpolitik der rumänischen Regierung*, S. 25f.

³ N. M. Gelber, *Jüdische Probleme beim Berliner Kongreß 1878*, in: *Weltsch, Deutsches Judentum. Aufstieg und Krise*, S. 216–252; s. a. I. Geiss, *Die jüdische Frage auf dem Berliner Kongreß 1878*, in: *JIDG* 10 (1981), S. 413–422.

⁴ V. Karady, *Gewalterfahrung und Utopie*, S. 95–112.

⁵ U. Im Hof, *Das Europa der Aufklärung*.

⁶ F. E. Schrader, *Die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft*.

von Nationalstaaten.¹ Die Grenze Europas im Osten blieb immer vage,² doch zwischen 1780 und 1870 wurde überall in Europa die Frage der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Stellung der jüdischen Bevölkerung debattiert, und der Prozess der Emanzipation der Juden vollzog sich in denjenigen Ländern, die eine jüdische Bevölkerung hatten, in annähernd parallelen Phasen.³ Die verschiedenen Stufen der rechtlichen Angleichung der jüdischen Bevölkerung an die übrige Bevölkerung in Europa war begleitet von intensiven öffentlichen Debatten, und die Juden hatten in den verschiedenen Staaten mit vergleichbaren Problemen und Widerständen zu kämpfen.

Die Epoche der Emanzipation der Juden in Europa ist die Zeit der bürgerlich-liberalen Bewegung, der Entstehung und Entwicklung einer ‚civil society‘ und ihrer politischen Konstituierung in einem Nationalstaat. Ihren stärksten Rückhalt erfuhren die Juden von den liberalen Bewegungen, und Fortschritte konnten die Juden in Europa überall dort und immer dann erreichen, wenn und wo der Liberalismus das kulturelle Klima bestimmte. Mit der Krise der Bürgergesellschaft im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts drohten auch der Emanzipation der Juden neue Gefahren.⁴

Was im preußisch-toskanischen Vergleich als besonderes Hemmnis für ein Gelingen der Emanzipation in Preußen herausgearbeitet werden konnte, die Kontinuität der intellektuellen Judenfeindschaft, hat seine Parallele in Frankreich, wo Intellektuelle immer wieder auf eine antijüdische Rhetorik zurückgriffen. Der Unterschied zu Preußen bestand lediglich darin, dass in Frankreich eher politisch linke Autoren diese Positionen entwickelten, in Preußen hingegen vornehmlich politisch rechts stehende Zeitgenossen.⁵ Angesichts der verheerenden Pogrome in Russland aber erscheint die intellektuelle Judenfeindschaft in Deutschland und Frankreich, die im Zeitalter der Emanzipation zudem nicht die politische Hegemonie erlangt hatte, eher unerheblich.

Die Emanzipation scheiterte nicht daran, dass die jüdische Bevölkerung sich ihrer traditionellen Kultur entfremdet und ihre Wurzeln im jüdischen

¹ H. Schulze, Staat und Nation in der europäischen Geschichte.

² S. dazu: H. Schulze, Die Wiederkehr Europas, S. 56.

³ Vgl. dagegen: D. Diner, Zweierlei Emanzipation, in: Simon-Dubnow-Institut für Jüdische Geschichte/Neue Zürcher Zeitung Nr. 22 vom 27./28. Jan. 1996.

⁴ P. Pulzer, Jews and the Crisis of German Liberalism, in: Ders., Jews and the German State, S. 324-337.

⁵ Zum Antijudaismus der französischen Linken s.: J. Katz, Vom Vorurteil, S. 119-129. Die Bedeutung der Judenfeindschaft in Frankreich betont auch S. Volkov, Das geschriebene und das gesprochene Wort, in: Dies., Jüdisches Leben und Antisemitismus, S. 65-72.

Volk verloren hatte,¹ ebenso wenig daran, dass sich die Juden den Staaten, in denen sie lebten, und den nationalen Kultur, von denen sie umgeben waren, unterworfen hätten und auch nicht daran, dass die Juden nicht als Gruppe in die bürgerliche Gesellschaft integriert wurden. Die Emanzipation der Juden scheiterte insofern, als das Projekt der Nation als einer an den Menschenrechten orientierten zivilen und liberalen Bürgergesellschaft scheiterte.

Im europäischen Kontext zeigt der preußisch-toskanische Vergleich des Emanzipationsprozesses, dass die jüdischen Zeitgenossen mit guten Gründen auf einen Durchbruch der Emanzipation und ein Umsetzen der Idee der Bürgergesellschaft, an der die jüdische Bevölkerung als gleichberechtigte Gruppe Anteil hat, hoffen konnten. In den Verfassungen der neuen Nationalstaaten war die rechtliche Gleichstellung der Juden garantiert, und in beiden Ländern fanden Juden Anerkennung im sozialen Austausch. Zwar verlief die Entwicklung in der Toskana günstiger, aber auch in Preußen sah es so aus, als ob erhebliche Widerstände überwunden wären. Für einen Moment schien es, als ob Juden „ohne Angst verschieden“ (Theodor W. Adorno) sein könnten und dass ein „pathosloses Miteinander“ (Ernst Bloch) möglich würde. Am Ende des Zeitalters der Emanzipation sprach einiges für dessen Gelingen.

¹ Eine befriedigende Antwort auf das Scholemsche Verdikt über die christlich-jüdischen Beziehungen in Deutschland ist noch immer nicht formuliert worden; es ist wohl auch nicht möglich. Es bezieht, wie Hans Schwab-Felisch notierte, seine Unwiderlegbarkeit vom Ende her; Ders., *Nostra causa agitur*, in: *Merkur* 45 (1988), Heft 7, S. 618; vgl. H. A. Strauss, *Zum zeitgenössischen Hintergrund zionistischer Kulturkritik*, in: *Freimark/Jankowski/Lorenz, Juden in Deutschland*, S. 375-389.



Abb. 1

Von der jüdischen Gemeinde Florenz gestifteter Triumphbogen anlässlich der Huldigungsfeierlichkeiten für den Großherzog Peter Leopold 1766.

[ACIF, Collezione di quadri]

❁ (III) ❁



A Nazione Ebreà stabilita in Firenze pensò fino dall'anno passato di dare al sospirato arrivo delle LL. AA. RR. un pubblico contrassegno dell' umilissima sommissione, e del vivissimo giubbilo con cui riceveva il suo legittimo Signore, ma la perdita lacrimevole del più Augusto, e del più Clemente dei Principi, non le permise di compire il suo giustissimo desiderio.

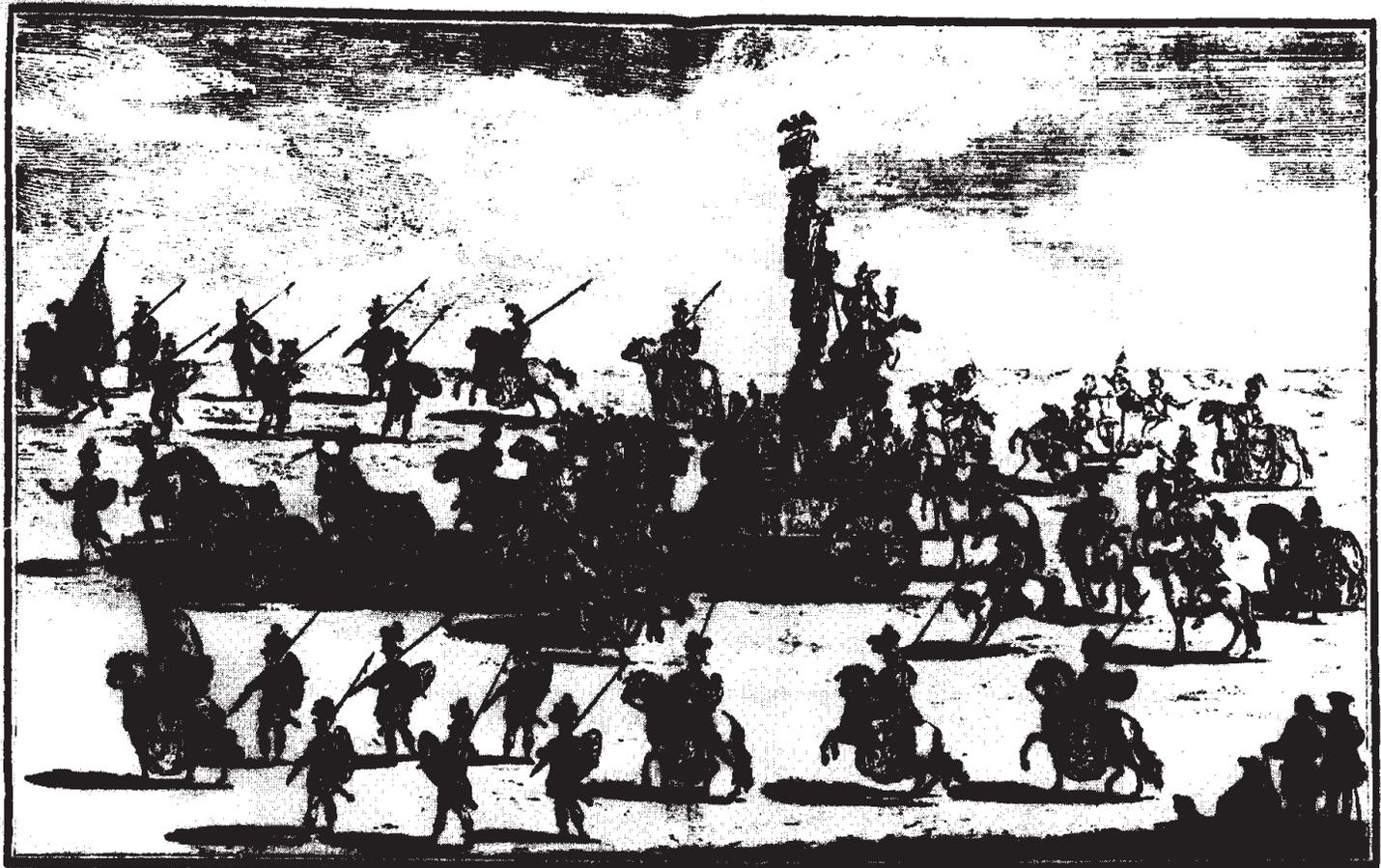
A 2

Cioc-

Abb. 2

Auszug aus der Schrift:

Descrizione dell'Arco trionfale eretto sulla Piazza dei Pitti dalla Nazione Ebreà nella fausta occasione del solenne pubblico ingresso in Firenze fatto il di XXIV Giugno MDCCLXVI dalle Loro Altezze Reali Pietro Leopoldo I., Principe Reale d'Ungheria e di Boemia, Arciduca d'Austria &c. &c. &c, e Maria Luisa di Borbone, infanta di Spagna sua sposa, Firenze 1766.



MERCURIO IL PACIFICATORE

Rappresentato nella comparsa o mostra preceduta ad una corsa di cavalli ordinata per festeggiare l'arrivo in Livorno delle ALTEZZE RR. del Gran Principe Leopoldo e della Gran Principessa Maria Luisa, il giorno 15. di Luglio 1766. In Livorno, presso il Signor Gio. Battista Pignatelli, Stampatore. 1766.

6. M. Pietà, Sapor, Fortezza Per la Pace trionfare.

Da la Terra allora da' il nome L'Abbondanza la Ricchezza

1766

Abb. 3
 Beschreibung des Festzuges der jüdischen Gemeinde von Livorno anlässlich der Huldigungsfeierlichkeiten für den Großherzog Peter Leopold 1766.
 Descrizione della mostra e delle decorazioni ordinate per la corsa del palio nella gran piazza di Livorno dalla nazione ebrea alla presenza dei serenissimi sposi le Altezze Reali di Pietro Leopoldo e Maria Luisa, Livorno 1766.



Abb. 4
Pietro Thour. Antijüdische Karikatur.
[Aus: Biblioteca Moreniana, Firenze, Manoscritti Palagi 71, ins. 3, n° 31]

Quellen- und Literaturverzeichnis

Archivalien

Archivio della Comunità Israelitica di Firenze:

- Tribunali dei Massari,
- Catecumeni,
- Decreti governativi,
- Onorance a sovrani,
- Tumulti antisemitici,
- Concistoro. Dipartimento dell'Arno, Ombrone, Taro,
- Emancipazione - Servizio militare,
- Gestione Comunità,
- Collezione dei quadri.

Archivio della Comunità Israelitica di Livorno:

- Ordini,
- Deliberazione del governo della comunità,
- Carteggio,
- Concistoro. Dipartimento del Mediterraneo.

Archivio Storico, Comune di Firenze:

- Atti magistrali,
- Deliberazioni del Magistrato e del Consiglio,
- Carteggio del cancelliere.

Archivio di Stato di Firenze:

- Commissariati di quartieri di Firenze,
- Carte Gianni,
- Ministero dell'interno (1848-1860),
- Nazione Israelitica,
- Prefettura del compartimento fiorentino, archivio segreto (1857-1864),
- Presidenza del Buongoverno (1784-1808), affari comuni,
- Presidenza del Buongoverno (1784-1808), archivio segreto,
- Presidenza del Buongoverno (1814-1848), affari comuni,
- Presidenza del Buongoverno (1814-1848), archivio segreto,
- Segreteria di Gabinetto,
- Segreteria di Gabinetto, appendice,
- Segreteria di Stato (1814-1848).

Archivio di Stato di Livorno:

- Governatore,
- Governo civile.

Biblioteca e Archivio del Risorgimento, Firenze:

- Fondo Sansone D'Ancona.

Biblioteca Labronica, Livorno:

- Accademia Labronica,
- Fondo Vivoli,
- Manoscritti vari,

Pietro Bernardo Prato, *Giornale della città*,
Giovanni Battista Santoni, *Memorie patrie*.

Biblioteca Moreniana, Firenze:
Manoscritti Palagi.

Biblioteca Nazionale Centrale Firenze:
Carteggi Gino Capponi,
Manoscritti Mazzatinti.

Bibliotheca Rosensthalia, Amsterdam:
Collection of Manuscripts.

Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz:

I. Hauptabteilung, Geheimer Rat, Rep. 1,
I. Hauptabteilung, Geheimer Rat, Rep. 11,
I. Hauptabteilung, Geheimer Rat, Rep. 21,
I. Hauptabteilung, Geheimer Rat, Rep. 36,
II. Hauptabteilung, Generaldirektorium, Abt. 25, Fabrikendepartement,
XX. Hauptabteilung, Staatsarchiv Königsberg, Etat-Ministerium,
Brandenburg-Preußisches Hausarchiv, Rep. 45,
Bestand Freimaurerei.

Humboldt-Universität Berlin, Archiv:
Akten der Philosophische Fakultät.

Zentrum für Berlin-Studien:
Sammlung 1848.

Wörterbücher, Enzyklopädien

Campe, Joachim Heinrich, *Wörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der der deutschen Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke*, Braunschweig 1801.

Castelli, N., *Dizionario Italiano-Tedesco, Tedesco-Italiano*, 2. Aufl., Leipzig 1759.

Conversations-Lexicon oder encyclopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände (Brockhaus), 2. Aufl., 10 Bde., Altenburg-Leipzig 1811-1820.

Ersch, Johann Samuel / Gruber, Johann Gottfried, *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, 167 Bde., Leipzig 1818-1889

Grimm, Jacob / Grimm, Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, 33 Bde., Leipzig 1854-1960.

Jagemann, Christian Josef, *Italienisch-deutsches und deutsch-italienisches Wörterbuch*, Neueste Ausgabe, 2 Bde., Wien 1838.

Nehring, Johann Christoph, *Historisch-politisch-juristisches Wörterbuch oder Lexikon*, Gotha 1765.

Wagener, Hermann (Hg.), *Staats- und Gesellschaftslexikon*, 23 Bde., Berlin 1859-1867.

Zedler, Johann Heinrich, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, 68 Bde., Halle-Leipzig 1732-1754.

Zeitungen, Zeitschriften

Acta historico ecclesiastica, Oder Gesammelte Nachrichten von den neuesten Kirchengeschichten, Leipzig-Weimar 1737-1756.

Alba, L', Firenze 1847-1849.

Allgemeine Deutsche Bibliothek, Berlin-Stettin 1765-1792.

- Allgemeine Geographische Ephemeriden, Weimar 1796-1810.
 Allgemeine Zeitung des Judentums, Leipzig-Berlin 1837-1917.
 Amico della Patria, L', Livorno 1799.
 Amico della Verita, L', Firenze 1799.
 Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Preußischen Staaten, Berlin-Stettin 1788-1809.
 Annali ecclesiastici, Firenze 1780-1793.
 Archiv für den Menschen und Bürger in allen Verhältnissen, Leipzig 1780-1784.
 Atti della R. Accademia della Crusca, Firenze 1819-1829.
 Atti dell'Accademia Italiana di scienze, lettere ed arti, Livorno 1810.
 Berliner Allgemeine Kirchenzeitung, Berlin 1839-1853.
 Berliner Courier. Morgenblatt für Theater, Mode, Eleganz, Stadtleben und Localität, Berlin 1827-1830.
 Berliner Politisches Wochenblatt, Berlin 1831-1841.
 Berliner Revue. Social-politische Wochenschrift, Berlin 1855-1875.
 Berliner Schnellpost für Literatur, Theater und Geselligkeit Berlin 1826-1829.
 Berlinische Bibliothek worinnen von neu heraus gekommenen Schriften und andern zur Gelehrtheit gehörigen Sachen kurtze Aufsätze und Nachrichten mitgetheilet werden, Berlin 1747-1750.
 Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen (Haude- und Spenersche Zeitung), Berlin, 1740-1874.
 Berlinische Monatsschrift, Berlin 1783-1796.
 Berlinisches litterarisches Wochenblatt, Berlin 1776-1777.
 Beschäftigungen der Berlinischen Gesellschaft Naturforschender Freunde, Berlin 1775-1779.
 Blätter aus dem Archiv der Toleranz und Intoleranz, Lübeck 1797.
 Blätter für literarische Unterhaltung, Leipzig 1826-1898.
 Blätter für Polizei und Kultur, Tübingen 1801-1803.
 Briefe die neueste Litteratur betreffend, Berlin 1759-1765.
 Buon gusto, Il, Firenze 1851-1864.
 Calabrone, Il. Giornale per chi lo compra e chi lo paga / Giornale del popolo livornese, Livorno 1848-1849.
 Catechismo politico. Giornaletto pei popolani, Firenze 1847-1848.
 Cittadino italiano, Il. Giornale quotidiano, politico, letterario ed economico, Livorno 1848.
 Civiltà Cattolica, La, Roma 1850-2000.
 Club patriottico, Il. Libertà, ugualianza, Firenze 1799.
 Corriere Europeo, Il, ossia carteggio galante fra due cavaglieri erranti su le presenti vicende e costumi del secolo, Europa 1784.
 Corriere Livornese, Il. Giornale politico, letterario e commerciale / Giornale repubblicano, Livorno 1847-1849.
 Costituzionale, Il. Giornale quotidiano, Firenze 1849-1852.
 Democratico, Il. Giornale pel popolo, Firenze 1799.
 Demokratische Studien, Hamburg 1860-1861.
 Deutsche Herold, Der. Ein Journal der neuesten Weltbegebenheiten, Berlin 1806.
 Deutsche Jahrbücher für Politik und Literatur, Berlin 1861-1864.
 Deutsch-französische Jahrbücher, Paris 1844.
 Educatore Israelita, L'. Giornale mensile per la storia e lo spirito del giudasmo, Vercelli, 1853-1874.
 Der Einsiedler, Königsberg 1740-1741, 1757.
 Ephemeriden der Menschheit oder Bibliothek der Sittenlehre, der Politik und der Gesetzgebung, Basel-Leipzig 1776 -1786.
 Erleutertes Preußen oder auserlesene Anmerckungen über verschiedene zur preußischen Kirchen-Civil- und Gelehrten- Historie gehörige besondere Dinge, Königsberg 1723-1726/1728.
 Eunomia. Eine Zeitschrift des neunzehnten Jahrhunderts, Berlin 1801-1805.
 Evangelische Kirchen-Zeitung, Berlin 1827-1869.

- Filocattolico, Il. Giornale fiorentino. Firenze 1846-1848.
- Freimüthige für Deutschland, Der. Zeitblatt für Belehrung und Aufheiterung, Berlin 1819-1820.
- Freimüthige, Der, oder Ernst und Scherz. Ein Unterhaltungsblatt, Berlin 1804-1806.
- Forum der Journal-Literatur. Eine antikritische Quartalschrift, Berlin 1831.
- Gazzetta Toscana, Firenze 1767-1811.
- Gazzetta Universale, Firenze 1774-1811.
- Genio, Il. Giornale artistico, letterario e scientifico, Firenze 1852-1854.
- Gesellschafter, Der, oder Blätter für Geist und Herz, Berlin 1817-1848.
- Giornale agrario Toscano, Firenze 1827-1865.
- Giornale de' Letterati, Firenze 1742-1788.
- Giornale de' Letterati, Roma, 1668-1681.
- Giornale, Il, dell'Assemblea generale della Francia, Livorno 1789.
- Giornale storico politico dell'Assemblea generale della Francia, Firenze 1789.
- Giornale toscano di lettere, arti, teatri, varietà e avvisi, Firenze 1856-1856.
- Giovine Italia, La. Serie di scritti intorno alla condizione politica, morale e letteraria della Italia, tendenti alla sua rigenerazione, Marseille 1832-1834.
- Guida dell'educatore, Firenze 1836-1845.
- Ha-Meassef, Königsberg 1784-1786, Berlin 1787-1797, 1809-1812.
- Indicatore Genovese, L'. Foglio commerciale, di avvisi, d'industria e di varietà, Genova 1828-1828.
- Indicatore Livornese. L'. Giornale di scienze, lettere, ed arti. Livorno 1821-1832.
- Israelita, L'. Periodico mensile religioso morale e letterario, Livorno 1866.
- Israelitische Annalen. Ein Centralblatt für Geschichte, Literatur und Cultur der Israeliten aller Zeiten und Länder, Frankfurt /M. 1839-1841.
- Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Stuttgart-Tübingen 1827-1833, Berlin 1834-1846.
- Jedidja. Eine religiöse, moralische und pädagogische Zeitschrift, hrsg. v. Jeremias Heinemann, Berlin 1817-1823, 1833-1837.
- Journal von und für Deutschland, Ellrich 1784-1792.
- Jude, Der. Periodische Blätter für Religion und Gewissens-Freiheit, Altona 1832-1833.
- Kirchliche Vierteljahres-Schrift, Berlin 1844-1845.
- Kladderadatsch. Humoristisch-satyrisches Wochenblatt, Berlin 1848-1880.
- Königlich privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen (Vossische Zeitung), Berlin 1617-1934.
- Königsberger Allgemeine Zeitung, Königsberg 1843-1845, 1878-1945.
- Königsberger Literatur-Blatt, Königsberg 1841-1845.
- Kohelet Mussar (Der Sittenprediger), Berlin 1758.
- Laterna di Diogene, La. Giornale diabolico, Firenze 1856-1859.
- Latomia. Freimaurerische Vierteljahresschrift, Leipzig 1842-1873.
- Lente, La. Giornale umoristico, Firenze 1856-1861.
- Leuchte, Die. Zeitblatt für Wissenschaft, Kunst und Leben, Berlin 1818.
- Magazin für Prediger, Züllichau 1782-1791.
- Magazzino Toscano, Firenze 1770-1780.
- Miscellanea Berolinensia, Berlin 1710-1743.
- Mondo nuovo, Il, Firenze 1799.
- Monitore Fiorentino, Il, Firenze 1799.
- Monitore Toscano, Firenze 1848-1862.
- Nazionale, Il. Giornale quotidiano, Firenze 1848-1850.
- Nazione, La. Giornale politico quotidiano. Firenze 1859-2000.
- Neue Berliner Monatsschrift für Philosophie, Geschichte, Literatur und Kunst, Berlin 1821-1822.
- Neue Monatsschrift für Deutschland, Berlin 1820-1835.
- Neue Preußische Zeitung (Kreuzzeitung), Berlin 1848-1939.
- Neuer Telegraph, Germanien 1806.
- Nordischer Merkur. Ein Journal historischen, politischen und litterarischen Inhalts für die preußischen Staaten und die übrigen Länder des nördlichen Deutschland, Berlin 1805.

- Nouveau Journal des Sçavans, dressé à Berlin, Berlin 1696-1698.
 Nouvelle Letterarie, Firenze 1740-1792.
 Nuovo Giornale de' letterati di Pisa 1822-1839.
 Olla Potrida. Eine Quartalschrift, Berlin 1778-1797.
 Orient, Der, Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur, Leipzig 1840-1851.
 Patria, La. Giornale politico e letterario, Firenze 1847-1848.
 Phönix. Frühlingszeitung für Deutschland. Frankfurt/M. 1835-1838.
 Popolano, Il, Firenze 1847-1849.
 Piovano Arlotto, Il. Capricci mensuali di una brigata de begli umori, Firenze 1858-1860.
 Preußische Provinzial-Blätter, Königsberg 1829-1834.
 Publicist, Der. Eine Zeitschrift zur Besprechung criminalistischer und administrativer Gegenstände, gesellschaftlicher und bürgerlicher Verhältnisse, Berlin 1845-1874.
 Raccoglitore. Il, Firenze 1819-1820.
 Rivista di Firenze, La, Firenze 1847-1848.
 Rivista Indipendente. Giornale politico e letterario, Firenze 1848-1849.
 Rivista Israelitica, La, Parma 1845-1847.
 Rivista Israelitica, La. Periodico bimestrale per la scienza e la vita del giudaismo, Firenze 1904-1913.
 Saggiatore, Il. Giornale italiano, Firenze 1819-1819.
 Spettatore, Lo. Rassegna letteraria, artistica, scientifica e industriale, Firenze 1855-1858.
 Speranza, La. Giornale umoristico, scientifico, letterario, artistico e commerciale, Firenze 1851-1864.
 Spirito, Lo, dell'Europa letteraria e politica, Tibet Antica (Firenze) 1784-1785.
 Staats- und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheiischen Correspondenten, Hamburg 1731-1811, 1813-1868.
 Stats-Anzeigen, Göttingen 1782-1793.
 Sulamith. Eine Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation/unter den Israeliten, Leipzig 1806-1848.
 Telegraph, Der. Berlin 1806-1808.
 Theologia Pastoralis Practica, Oder: Sammlung nutzbarer Anweisungen zur gesegneten Führung des evangelischen Lehr-Amtes, Magdeburg-Leipzig 1737-1759.
 Treue Zionswächter, Der, Altona 1845-1854.
 Vessillo Israelitico, Il. Rivista mensile per la storia, la scienza e lo spirito del giudaismo, Casale 1875-1922.
 Weltbürger, Der. Wöchentlich an das Licht gestellt, Berlin 1741-1742.
 Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie, Leipzig 1835-1847.
 Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1822/23.
 Zeitschrift für Freimaurerei, Altenburg 1823-1841.

Publizierte Quellen

- Agl'Israeliti di Livorno, Livorno 1848.
 Alle Altezze loro Reali Pietro Leopoldo ... e Maria Luisa ... nel loro sospirato faustissimo arrivo. La nazione ebrea di Livorno, Livorno 1766.
 Anau, Salvatore, Della emancipazione degli ebrei, Firenze 1847.
 Anau, Salvatore, Schiarimenti sulle sue lettere per la emancipazione degli ebrei, Firenze 1848.
 Anderson, Jacob James, The Constitutions of the Free-Masons. Containing the History, Charges, Regulations of the Most Ancient and Right Worshipful Fraternity, London 1723.
 Anderson, Jacob James, Neues Constitutionen-Buch der Alten und Ehrwürdigen Brüderschaft der Frey-Maurer, 2. vermehrte Auflage, Frankfurt/M. 1743.
 Archenholtz, Johann Wilhelm v., England und Italien, 5 Bde., Leipzig 1787.
 Archiv der Freimaurerloge zu Livorno, so wie solches im Jahr 1800 auf Befehl des Großherzogs von Toscana gerichtlich in Beschlag genommen worden, Leipzig 1803.

- Arndt, Ernst Moritz, *Blick aus der Zeit auf die Zeit, Germanien* [Frankfurt] 1814.
- Aronsson, Jacob, *Über die Pflichten des Bürgers im monarchischen Staat*, Königsberg 1798.
- Ascher, Saul, *Leviathan oder Über Religion in Rücksicht des Judentums*, Berlin 1792.
- Ascher, Eisenmenger der Zweite. *Nebst einem vorangesetzten Sendschreiben an den Herrn Professor Fichte in Jena*, Berlin 1794.
- [Ascher, Saul], *Philosophische Skizzen zur natürlichen Geschichte des Ursprungs, Fortschritts und Verfalls der gesellschaftlichen Verfassungen*, o. O. 1801.
- [Ascher, Saul], *Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen*, o. O. 1802.
- Ascher, Saul, *Napoleon oder Über den Fortschritt der Regierung*, Berlin-Stralsund 1808; wieder abgedruckt in: Ders., *4 Flugschriften*, Berlin-Weimar 1991.
- Ascher, Saul, *Germanomanie*, Berlin 1815; wieder abgedruckt in: Ders., *4 Flugschriften*, Berlin-Weimar 1991.
- Atti e documenti editi e inediti del governo della Toscana dal 27 aprile in poi*, 6 Bde., Firenze 1860.
- Aubert, Giuseppe, *Diario del soggiorno che passarono in questa città di Livorno dal 19 Maggio incl. al 26 detto dell'anno 1766 le Loro Altezze Reali Pietro Leopoldo ... e Maria Luisa di Borbone ... Con un distintissima relazione di tutte le feste offerte alle AA. LL. in attestato di giubbilo, e dal Senato e Popolo Livornese, e dalle Nazioni commercianti*, Livorno 1766.
- Aubert, Giuseppe, *Diario delle feste celebrate nella città di Livorno in occasione del fausto arrivo delle loro altezze reali Ferdinando III. arciduca d'Austria, Granduca di Toscana e Luisa Maria Amalia Infantia di Spagna, Granduchessa di Toscana il di 29 Aprile 1791*, Livorno 1791.
- Aubert, Giuseppe, *La gara. Componimento drammatico in occasione del faustissimo arrivo in Livorno delle loro Altezze Reali Ferdinando III., Arciduca d'Austria, Granduca di Toscana e Luisa Maria Amalia, Infanta di Spagna, Granduchessa di Toscana. In segno di sincero giubbilo consacrato alle predette LL. AA. RR. dal pubblico di Livorno e dalle nazioni Olandese-Alemanna, Inglese, Greca Orientale, ed Ebreja, Commercianti in detta Città*, Livorno 1791.
- Avvenimento, L', al trono della Toscana di S. A. R. Ferdinando III., Principe reale di Ungheria e di Boemia, Granduca d' Austria, Granduca di Toscana*, Firenze 1791.
- Bahrdt, Carl Friedrich, *Briefe über die systematische Theologie zur Beförderung der Toleranz*, Erfurt 1771.
- Bail, Charles Joseph, *Des Juifs au XIXe Siècle, ou Considérations sur leur état civil et politique en Europe, suivies de la Notice biographique des Juifs anciens et modernes qui se sont illustres*, Paris 1816.
- Baldasseroni, Giovanni, *Memorie 1833-1859*, hrsg. v. Renato Mori, Firenze 1959.
- Bamberger, Ludwig, *Gesammelte Schriften*, 5 Bde., Berlin 1894-1898.
- Bamberger, Ludwig, *Herr von Bismarck. Aus dem Französischen*, Breslau 1868.
- Bamberger, Ludwig, *Erinnerungen*, hrsg. v. Paul Nathan, Berlin 1899.
- Barbèra, Gaspero, *Memorie di un editore*, Firenze 1883.
- Barruel, Augustin, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, London 1797. Dt. unter dem Titel: *Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Jakobinismus. Nach der in London 1797 erschienen Original-Ausgabe ins Teutsche übersetzt von einer Gesellschaft verschiedener Gelehrter*, 4 Theile, Münster-Leipzig 1800-1803.
- Barsi, Amerigo, *La religione dello Stato*, Firenze 1848.
- Bartholdy, Jakob Salomon, *Der Krieg der Tyroler im Jahre 1809*. Berlin 1814.
- [Bartholdy, Jakob Salomon], *Denkschrift über die geheimen Gesellschaften im mittäglichen Italien und insbesondere über die Carbonari*, Stuttgart-Tübingen 1822.
- Bartolucci, Giulio, *Bibliotheca Magna Rabbinica de scrittoribus & scriptis rabbinicis, ordine alphabetico*, 4 Bde., Roma 1675.
- Battistini, Mario, *Documenti toscani nel Belgio. Lettere di Giovan Maria Lampredi sugli avvenimenti di Toscana nel 1790*, in: *Rivista storica degli archivi toscani* 1 (1929), S. 45-66.
- Bauer, Bruno, *Die Judenfrage*, Braunschweig 1843.
- Bauer, Bruno, *Das Judentum in der Fremde*, Berlin 1863.
- Becattini, Francesco, *Vita pubblica e privata di Pietro Leopoldo d'Austria, Granduca di Toscana poi Imperatore Leopoldo II, Siena* 1797.

- Becher, Carl Anton Ernst, Über Toleranz und Gewissensfreiheit, und die Mittel, beyde in ihre gehörigen Grenzen zu weisen, den Bedürfnissen unserer Zeiten gemäß, Berlin 1781.
- Bekenntnis der Loge der Toleranz, Berlin 1790.
- Benamozegh, Elia, Discorso pronunciato nel tempio israelitico di Livorno il di 8 settembre 1847 nel rendimento di grazie per la conceduta Guardia Cittadina, o.O. o. J.
- Bendavid, Lazarus, Etwas zur Charakteristik der Juden, Leipzig 1793.
- Benedetti, Francesco, Opere, 2 Bde., Firenze 1858.
- Benedetti, Giovanni Battista, Dissertazione della religione e del giuramento degli ebrei, Mantova 1775.
- Berliner Musen Almanach für das Jahr 1830.
- Besser, Johann v., Preussische Krönungsgeschichte oder Verlauf der Ceremonien, mit welchen Friedrich III. die königliche Würde angenommen, Cölln a. d. Spree 1702.
- Bianchi, Celestino, Toscana e Austria. Cenni storico-politici, Firenze 1859.
- Bloch, Markus Elieser, Oeconomische Naturgeschichte der Fische Deutschlands. Mit sieben und dreissig Kupfertafeln nach Originalen, Berlin 1782; Ders., Naturgeschichte der ausländischen Fische. Mit sechs und dreissig ausgemalten Kupfern nach Originalen, Berlin 1790.
- Bocchini Camaiani, Bruna / Verga, Marcello (Hg.), Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo 1780-1791, 3 Bde., Firenze 1992.
- Börne, Ludwig, Berliner Briefe, hrsg. v. Willi Jasper, Berlin 2000.
- Brucker, Johann Jakob, Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta, 6 Bde., Leipzig 1741–1767.
- Bötticher, Wilhelm, Die Herrschaft der Juden. Ein Wort zur Belehrung, zum Trost und zur Warnung für Juden und Christen, Berlin 1848.
- Buchholz, Carl August, Actenstücke die Verbesserung des bürgerlichen Zustandes der Israeliten betreffend, Stuttgart-Tübingen 1815.
- Buchholz, Friedrich, Girtanners historische Nachrichten und politische Betrachtungen über die französische Revolution fortgesetzt v. F. B., Bd. 14, Berlin 1802.
- Buchholz, Friedrich, Moses und Jesus oder Über das intellektuelle und moralische Verhältnis der Juden und Christen, Berlin 1803.
- [Buchholz, Friedrich], Der neue Leviathan, Tübingen 1805.
- Buchholz, Friedrich, Untersuchungen über den Geburtsadel und die Möglichkeit seiner Fortdauer im 19. Jahrhundert, Berlin-Leipzig 1807.
- [Buchholz, Friedrich], Rom und London oder Über die Beschaffenheit der nächsten Universal-Monarchie. Von dem Verfasser des neuen Leviathan, Tübingen 1807.
- Burg, Meno, Geschichte meines Dienstlebens. Erinnerungen eines jüdischen Majors der preussischen Armee, (Berlin 1854), Teetz 1998.
- Cahn, Wilhelm (Hg.), Aus Eduard Laskers Nachlaß, Bd. 1, Berlin 1902.
- Cambiagi, Gaetano, Memorie istoriche riguardanti le feste solite farsi in Firenze per la natività di San. Gio. Batista protettore della città e dominio fiorentino, Firenze 1766.
- Campe, Joachim Heinrich, Briefe aus Paris. Zur Zeit der Revolution geschrieben, Braunschweig 1790.
- Cantini, Lorenzo, Legislazione toscana, Firenze 1808.
- Capponi, Gino, Scritti editi ed inediti, 2 Bde., hrsg. v. Marco Tabarrini, Firenze 1877.
- Carové, Friedrich Wilhelm, Entwurf einer Burschenschaftsordnung und Versuch einer Begründung derselben, Eisenach 1818.
- Carové, Friedrich Wilhelm, Über alleinseligmachende Kirche. Frankfurt/M. 1826.
- Carové, Friedrich Wilhelm, Über Emanzipation der Juden, Philosophie des Judenthums und jüdische Reformprojekte in Berlin und Frankfurt/M., Wiesbaden 1845.
- Carpi, Leone, Alcune parole sugli Israeliti in occasione di un decreto pontificio di interdizione, Firenze 1847.
- Carpi, Leone, Il Risorgimento italiano. Biografie storico-politiche d'illustri italiani contemporanei, 4 Bde., Milano 1884-1888.
- Carraresi, A. v. (Hg.), Lettere di Gino Capponi e di altri a lui, 3 Bde., Firenze 1899.

- Cattaneo, Carlo, Ricerche economiche sulle interdizioni imposte dalla legge civile agli israeliti, in: *Annali di Giurisprudenza*, Milano, 28 (1836). Neue, mit einer Einleitung v. Edoardo Albinati und Erläuterungen v. Carlo Bersani versehene Ausgabe: Carlo Cattaneo, *Interdizioni israelitiche*, Roma 1995.
- Chaffour, Ignace, *Chaffour's, des jüngeren, Betrachtungen über die Anwendung des Kaiserlichen Dekrets vom 17ten März 1808 in Betreff der Schuldforderungen der Juden*. Aus dem Französischen, mit einer Nachschrift v. Friedrich Buchholz, Berlin 1809.
- Chiarini, Luigi, *Théorie du judaïsme, appliquée à la réforme des israélites de tous les pays de l'Europe, et servant en même temps d'ouvrage préparatoire à la version du Thalmud de Babylone*, 2 Bde., Paris 1830.
- Chrisolino, Giovanni Battista, *Insurrezione dell'inclita e valorosa città di Arezzo mirabilmente seguita il di 6 maggio 1799, Città di Castello 1799*.
- Collezione di documenti per servire alla storia della Toscana dei tempi nostri e alla difesa di F. D. Guerrazzi Firenze 1853.
- Considerazioni sul feriato israelitico in risposta ad un opuscolo del Signor Isacco Rignano, Firenze 1860.
- Consolo, Beniamino, *Festa degli israeliti di Firenze per la istituzione della guardia nazionale*, Firenze 1847.
- Corsi, Giovanni, *Discorso famigliare agli ebrei di Firenze*, Firenze 1782.
- Corsi, Tommaso, *Apologia delle leggi di giuridizione, amministrazione e polizia ecclesiastica*, Firenze 1858.
- [Cosmann, Friedrich Wilhelm], *Maurerisches Taschenbuch auf das Jahr 5802-5806 von X. Y. Z.*, Berlin 1802-1806.
- Crudeli, Tommaso, *Opere*, hrsg. v. Marco Catucci, Roma 1989.
- Czynski, Jan, *La question des Juifs polonais envisagée comme question européenne*, Paris 1833.
- Dale, Antonius van, *Dissertationes de origine ac progressu idolatriae et superstitionum: de vera ac falsa prophetia*, Amsterdam 1696.
- Da Modena, Leon, *Historia dei riti hebraici. Vita e osservanza de gl'Hebrei di questi tempi* (Paris 1637), Venezia 1678.
- D'Ancona, Alessandro, *Opere di Tommaso Campanella, scelte, ordinante ed annotate da Alessandro D'Ancona*, Torino 1854.
- D'Ancona, Alessandro, *Mariano D'Ayala, Le memorie dei Toscani alla guerra del 1848*, Firenze 1852.
- D'Ancona, Alessandro, *La leggenda dell'ebreo errante*, in: *Nuova Antologia*, Vol. XXIII, Serie II, 1 ottobre 1880, S. 413-427.
- D'Ancona, Alessandro, *Varietà storiche e letterarie*, Bd. 1, Roma 1883.
- D'Ancona, Alessandro, *Michele Amari*, Firenze 1898.
- D'Ancona, Alessandro, *Friedrich der Grosse und die Italiener*, Rostock 1902.
- D'Ancona, Alessandro, *Ricordi e affetti*, Milano 1908.
- D'Argens, Jean-Baptiste, *Jüdische Briefe, oder philosophischer, historischer und kritischer Briefwechsel, zwischen einem Juden, der durch verschiedene Länder von Europa reiset, und seinen Correspondenten an anderen Orten*. Aus dem Französischen mit des Verfassers Vermehrungen und Verbesserungen, 6 Bde., Berlin 1763-1766.
- Theodor Dassov, *Antiquitatis hebraicae quam plurima utriusque foederis loca difficiliora illustrantes*, Leipzig 1742.
- D'Azeglio, Massimo, *Dell'emancipazione civile degl'israeliti*, Roma 1847.
- D'Azeglio, Massimo, *Epistolario*, 4 Bde., hrsg. v. Georges Virlogeux, Torino 1987-1998.
- De Rossi, Gian Bernardo, *Della lingua propria di Cristo e degli Ebrei nazionali della Palestina da' tempi de' Maccabei*, Parma 1772.
- De Rossi, Giovanni Bernardo, *Della vana aspettazione degli Ebrei del loro Re Messia*, Parma 1773.
- Descrizione della mostra e delle decorazioni ordinate per la corsa del palio nella gran piazza di Livorno dalla nezione ebrea alla presenza dei serenissimi sposi le Altezze Reali di Pietro Leopoldo e Maria Luisa, Livorno 1766.

- Descrizione dell'Arco trionfale eretto sulla Piazza dei Pitti dalla Nazione Ebraica nella fausta occasione del solenne pubblico ingresso in Firenze fatto il di XXIV Giugno MDCCLXVI dalle Loro Altezze Reali Pietro Leopoldo I., Principe Reale d' Ungheria e di Boemia, Arciduca d' Austria &c. &c. &c. e Maria Luisa di Borbone, infanta di Spagna sua sposa, Firenze 1766.
- Détroit, Louis Guillaume Daniel, Sabbath und Sonntag. Predigt am 1. Adventstage 1841, Königsberg 1841.
- Détroit, Louis Guillaume Daniel, Zur Geschichte des Volkes Israel. Eine Studie über die Bedeutung und die Schicksale dieses Volkes, Königsberg 1881.
- Diebitsch, Karl Freiherr v., Kosmopolitische unpartheische Gedanken über Juden und Christen, Berlin 1803.
- Di Giovanni, Giovanni, L'ebraismo della Sicilia, Palermo 1748.
- Difesa, La, de' Libri santi e della Religione giudaica contro le imputazioni e varie dicerie del Sig. di Voltaire contenuta, ed illustrata con note critiche oltre un piccolo commento estratto da altro maggiore opera tradotta dall'idioma Francese, Venezia 1770.
- Distinta relazione delle feste state fatte nella vigilia, e giorno di San. Gio. Batista, e Pubblico Comparsa in Firenze delle LL. AA. RR., il Serenissimo Pietro Leopoldo Principe Reale d' Ungheria, e di Boemia, Arciduca d' Austria, Gran Duca di Toscana ec. e la Serenissima Infanta di Spagna Maria Luisa, Arciduchessa d' Austria, e Granduchessa di Toscana, Firenze 1766.
- Distinto ragguaglio della gita fatta a Pisa, e Livorno, e delle feste date alle Altezze Reali il Sereniss. Arciduca d' Austria Pietro Leopoldo Principe Reale d' Ungheria, e di Boemia, Granduca di Toscana ec. ec. e la Serenissima Infanta di Spagna Maria Luisa di Borbone arciduchessa d' Austria, e Granduchessa di Toscana, Firenze 1766.
- Dohm, Christian Wilhelm v., Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, 2 Bde., Berlin 1781/1783.
- [Ecker, Carl v.], Werden und können Israeliten zu Freymauren aufgenommen werden? Hrsg. v. Carl Friedrich Boscamp, Hamburg 1788.
- Eisenmenger, Johann Andreas, Neu entdecktes Judentum oder wahrhafter Bericht von den Lästungen, Irrthümern und Fabeln der Juden, 2 Bde., Frankfurt/O. 1700.
- Engels, Friedrich / Marx, Karl, Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Consorten, Frankfurt 1844.
- Enzensberger, Hans Magnus (Hg.), Ludwig Börne und Heinrich Heine. Ein deutsches Zerwürfnis, Frankfurt/M. 1997.
- Ephraim, Benjamin Veitel, Über meine Verhaftung und einige andere Vorfälle meine Lebens, Berlin 1807.
- Erhard, Christian Daniel, Betrachtungen über Leopolds des Weisen Gesetzgebung in Toscana, Dresden-Leipzig 1791.
- Fabbroni, Giovanni, Scritti di pubblica economia, 2 Bde., Firenze 1847- 1848.
- Falkson, Ferdinand, Gedichte eines Königsberger Poeten, Königsberg 1844.
- Fernandes, Aron, Progetto filosofico per una completa riforma del culto, e dell'educazione del popolo ebreo, Livorno 1814.
- Finzi, Mosè Leone, Ritratto poetico di Pio IX, Ferrara 1846.
- Finzi, Mosè Leone, A Pio IX. Sonetto, Ferrara 1847.
- Finzi, Mosè Leone, Sul progresso del 1847. Sonetto, Ferrara 1847.
- Fiorentino, Salomone, In occasione delle grandiose feste state fatte nella città di Firenze per la gloriosa esaltazione al trono Imperiale di S. M. I. Leopoldo II, Firenze 1791.
- Fiorentino, Salomone, Poesie 2 Bde., Fiesole 1836.
- Fiorentino, Salomone, La giornata d'Austerlitz. 2 dicembre 1805, Livorno 1840.
- Fischer, Ludwig, Martin Luther. Von den Juden und ihren Lügen. Ein crystallisirter Auszug aus dessen Schriften über der Juden Verblendung, Jammer, Bekehrung und Zukunft. Ein Beitrag zur Charakterisierung dieses Volks, Leipzig 1838.
- Fontane, Theodor, Sämtliche Werke, 24 Bde., München 1959-1975.
- Frantz, Constantin, Ahasverus und die Judenfrage, Berlin 1844.
- Frantz, Constantin, Der Nationalliberalismus und die Judenherrschaft, München 1874.

- Friedländer, David, Lesebuch für jüdische Kinder. Zum Besten der jüdischen Freyschule, Berlin 1779; Neu herausgegeben und mit Einleitung und Anhang versehen von Zohar Shavit, Frankfurt/M. 1990.
- [Friedländer, David], Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Propst Teller zu Berlin von einigen Hausvätern jüdischer Religion, Berlin 1799.
- Friedländer, David, Actenstücke, die Reform der jüdischen Kolonien in den preußischen Staaten betreffend, Berlin 1793.
- Friedländer, David, Ueber die durch die neue Organisation der Judenschaften in den Preußischen Staaten nothwendig gewordenen Umbildung 1) ihres Gottesdienstes in den Synagogen, 2) ihrer Unterrichts-Anstalten und deren Lehrgegenstände und 3) ihres Erziehungs-Wesens überhaupt. Ein Wort zu seiner Zeit, Berlin 1812, nach dem von Moritz Stern besorgten Nachdruck in: Beiträge zur Geschichte der Jüdischen Gemeinde zu Berlin, Bd. 6, Berlin 1934.
- Freund, Ismar, Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der Juden in Preußen, Bd. 2, Urkunden, Berlin 1912.
- Fries, Jakob Friedrich, Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden, Heidelberg 1816.
- Freytag, Gustav, Soll und Haben. Ein Roman in drei Bänden, Breslau 1855.
- Galeotti, Leopoldo, Considerazioni politiche sulla Toscana, Firenze 1850.
- Gallingani, Daniela (Hg.), Napoleone e gli ebrei. Atti dell'assemblea degli israeliti di Parigi e dei Verbali del Gran Sinedrio, con le lettere di Iacopo Carmi introdotte da Andrea Balletti (1806-1807), Prefazione di Philippe Roger, Bologna 1991.
- Gambini, Francesco, Della cittadinanza giudaica in Europa, Torino 1834.
- Gedike, Friedrich, Über Berlin. Briefe 'Von einem Fremden' in der Berlinischen Monatsschrift 1783-1785, hrsg. v. Harald Scholtz, Berlin 1987.
- Gedike, Friedrich, Über Toleranz der verschiedenen Meinungen in der Maurerei, Zwei Maurerreden, gehalten in der Mutterloge Zu den drei Weltkugeln in Berlin beim Jahresschluß von 1784 und 1785, in: Berliner Maurerreden 1743-1804, hrsg. v. Karlheinz Gerlach, Frankfurt/M. u.a. 1996, S. 246-250.
- Gennarelli, Achille, Le dottrine civili e religiose della Corte di Roma in ordine al potere temporale, Firenze 1862.
- Gennarelli, Achille, Epistolario politico toscano ed atti diversi da servire di illustrazione e di complemento alla storia della restaurazione Granducale, Firenze 1863.
- Gennarelli, Achille, Della condizione giuridica e dei diritti degli isdraeliti in Toscana, Firenze 1864.
- Gerlach, Ernst Ludwig v., Aufzeichnungen aus seinem Leben und Wirken (1795-1877), hrsg. v. Jakob v. Gerlach, 2 Bde., Schwerin 1903.
- Gesammelte Actenstücke und öffentliche Verhandlungen über die Verbesserung der Juden in Frankreich, Hamburg 1806.
- Ghillany, Friedrich Wilhelm, Die Menschopfer der alten Hebräer. Eine geschichtliche Untersuchung, Nürnberg 1842.
- Ghillany, Friedrich Wilhelm, Das Judenthum und die Kritik oder es bleibt bei den Menschopfern der Hebräer und bei der Nothwendigkeit einer zeitgemäßen Reform des Judenthums. (Zugleich eine Abfertigung der im Königsberger Literatur-Blatt enthaltenen Recension der Schrift: Die Menschenopfer der alten Hebräer), Nürnberg 1844.
- Gianni, Francesco Maria, Scritti di pubblica economica storico-economici e storico-politici, 2 Bde., Firenze 1848.
- Gioco, Il, di Ponte di Pisa. Memorie e ricordi di una città, Firenze 1980.
- Gioberti, Vincenzo, Del primato morale e civile degli italiani, Bruxelles 1844.
- Gneist, Rudolf v., Selfgovernment, Communalverfassung und Verwaltungsgerichte in England, 3. Aufl., Berlin 1871.
- Goeze, Johann Melchior, Nötige Anmerkungen zu einer in der Hamb. Kayserl. privilegierten Neuen Zeitung N. 7 dieses Jahres befindlichen Recension der in Berlin herausgekommenen Schrift: Vom falschen Religionseifer, o. O. 1768.

- Goeze, Johann Melchior, Beweis, daß nicht die Verbindung der Juden, Türken und Heiden mit den Christen, nicht die daher entstehende Aufklärung durch Künste und Wissenschaften, nicht die Schifffahrt und Handlung, noch weniger Kriege und Empörungen, sondern allein die Missionen, die Mittel gewesen sind, und noch sind, die Erkänntnis der christlichen Lehre auf dem Erdboden auszubreiten, Nebst der Beantwortung einiger hierher gehörigen Fragen, Hamburg 1772.
- Goeze, Johann Melchior, Einer erhabnen reformirten Standes-Person in den vereinigten Niederlanden, Gedanken über die Gesinnung, Absichten und über das Verhalten der Toleranten unsrer Tage. Ihrer Vortrefflichkeit halber aus der holländischen Sprache übersetzt. Mit einem historischen Vorbericht und mit einigen Anmerkungen begleitet, Hamburg 1773.
- Goldschmidt, Levin, Ein Lebensbild in Briefen, hrsg. v. Adele Goldschmidt, Berlin 1898.
- Gorani, Josef Graf v., Geheime und kritische Nachrichten von Italien, 3 Bde., Frankfurt/M.-Leipzig 1794.
- Graetz, Heinrich, Tagebuch und Briefe, hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Reuven Michael, Tübingen 1977.
- [Grattener, Karl Wilhelm Friedrich], Ueber die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden. Stimme eines Kosmopoliten, Germanien (i. e. Leipzig) 1791.
- Grattener, Karl Friedrich Wilhelm, Wider die Juden. Ein Wort der Warnung an alle unsere christlichen Mitbürger, Berlin 1803.
- Grégoire, Henri, Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs, Metz 1789.
- Grün, Karl, Die Judenfrage. Gegen Bruno Bauer, Darmstadt 1844.
- Guarducci, Giovanni, Raccolta delle Poesie. Dedicata a Giuseppe Garibaldi, Livorno 1876.
- Guarducci, Giovanni, Poesie in gergo ebraico-livornese di Giovanni Guarducci garibaldino. Raccolte e a cura degli amici. Edizione postuma. Livorno o. J.
- Guerrazzi, Francesco Domenico, Documenti diversi, Lucca 1846.
- Guerrazzi, Francesco Domenico, Signor Banchiere Sansone Uzielli, Volantino, Lucca, 2 settembre 1846.
- Guerrazzi, Francesco Domenico, Apologia della vita politica di F. D. Guerrazzi. Scritta da lui medesimo, Firenze 1851.
- Guerrazzi, Francesco Domenico, Al popolo toscano. Ricordi di F. D. Guerrazzi, Torino 1859.
- Guerrazzi, Francesco Domenico, Note autobiografiche e poema. Con prefazione di Rosolino Guastalla, Firenze 1899.
- Guerrazzi, Francesco Domenico, Il pericolo ebraico, Venezia 1945.
- Guggisberg, Hans R. (Hg.), Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, S. 267-276.
- Gutzkow, Karl, Unter dem schwarzen Bären. Erlebtes 1811-1848, hrsg. v. Fritz Böttger, Berlin 1971.
- Halphen, Achille-Edmond, Recueil des Lois concernant les Israélites depuis la Révolution de 1789, Paris 1851.
- Hartmann, Moritz, Briefe von Moritz Hartmann. Ausgewählt und eingeleitet v. Rudolf Wolkan, Wien u. a. 1921.
- Hay, Johann Leopold v., Circularschreiben des Herrn Hay, Bischof von Königgrätz, an die Geistlichkeit seiner Diözese über die Toleranz, Königgrätz 1781.
- Heid, Ludger / Schoeps, Julius H. (Hg.), Juden in Deutschland. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Ein Lesebuch, München-Zürich 1994.
- Heine, Heinrich, Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, hrsg. v. Manfred Windfuhr, 16 Bde., Hamburg 1975-1997.
- Hellwitz, Levi Lazar, Die Organisation der Israeliten in Deutschland, Magdeburg 1819.
- Herz, Henriette, in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen, hrsg. v. Rainer Schmitz, Leipzig-Weimar 1984.
- Hippel, Theodor Gottlieb v., Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber, Berlin 1792.
- Hönn, Georg Paul, Betrugs-Lexikon, worinnen die meysten Betrügereyen in allen Ständen, nebst denen darwider guten Theils dienenden Mitteln, 2. Aufl., Coburg 1761.
- Höxter, Julius (Hg.), Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur, 5 Bde., Frankfurt/M. 1927-1930.

- Hoffmann, Alois Leopold, Aktenmäßige Darstellung der Deutschen Union und ihrer Verbindung mit dem Illuminaten-Freimaurer- und Rosenkreuzer-Orden. Ein nöthiger Anhang zu den höchst wichtigen Erinnerungen zur rechten Zeit, Wien 1796.
- Hourwitz, Zalkind, Apologie des Juifs, Paris 1789.
- Imbonati, Carlo Giuseppe, Bibliotheca latino-hebraica sive De scriptoribus latinis, qui es diversis nationibus contra Judaeos, vel de re Hebraica utcumque scripsere, Roma 1694.
- In memoria del comm. Sansone D'Ancona, Roma 1895.
- Israeliti, Gli, il nuovo amore per essi, e il loro avvenire, Firenze 1847.
- Israeliti, Gli, in Toscana al cospetto di Leopoldo I e delle sue leggi, Genova 1852.
- Jabalot, Ferdinando, Degli ebrei nel suo rapporto colle nazioni cristiane, Roma 1825.
- Jablonski, Daniel Ernst, Bedenken und Gedanken über Simon Wolff Brandes, Schutz Juden in Berlin, so genannte Entdeckung der Geheimen Weissagung Davids, Cölln a. d. Spree 1701.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, Auserlesener Briefwechsel. In zwei Bänden, Leipzig 1826.
- Jacobson, Israel, Les premiers pas de la nation juive vers son bonheur sous les auspices du grand monarque Napoléon, Paris 1806.
- Jacobson, Israel, Unterthänigste Vorstellung an Seine Hoheit, den Fürsten Primas der Rheinischen Konföderation über Höchst dessen neue Tätigkeits- und Schutzordnung für die Judenschaft in Frankfurt am Main, Braunschweig 1808.
- Jacoby, Joel, Klagen eines Juden, Mannheim 1837.
- Jacoby, Joel, Harfe und Lyra. Seitenstück zu den Klagen eines Israeliten, Berlin 1837.
- Jacoby, Johann, Über das Verhältnis des Königlich-Preußischen Ober-Regierungsraths Herrn Streckfuß zur Emancipation der Juden, Hamburg 1833.
- Jacoby, Johann, Gesammelte Schriften und Reden, 4 Halbbde., 2. Aufl., Hamburg 1877.
- Jahn, Friedrich Ludwig, Deutsches Volkstum (1810), Werke Bd. 1, Hof 1886.
- Jehle, Manfred (Hg.), Die Juden und die jüdischen Gemeinden Preußens in amtlichen Enquêtes des Vormärz, 4 Bde., München 1998.
- Jost, Isaac Marcus, Was hat Herr Chiarini in der Angelegenheit der europäischen Juden geleistet? Eine freimüthige und unparteiische Beleuchtung des Werkes: Théorie du judaisme, Berlin 1830.
- Jost, Isaac Marcus, Offenes Sendschreiben an Herrn Geheimen Oberregierungsrat Streckfuß zur Verständigung über einige Punkte in den Verhältnisse der Juden, Berlin 1833.
- Juden, Die, als Soldaten, hrsg. v. Comité zur Abwehr antisemitischer Angriffe in Berlin, Berlin 1896.
- Kant, Imanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg 1793.
- Keyßler, Johann Georg, Neueste Reisen durch Deutschland, Böhmen, Ungarn, die Schweiz, Italien und Lothringen, worinnen der Zustand und das Merkwürdigste dieser Länder beschrieben, 2 Bde., Hannover 1751.
- Kobler, Franz (Hg.), Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten, Wien 1935.
- Kosmann, Johann Wilhelm Andreas, Für die Juden. Ein Wort zur Beherzigung an die Freunde der Menschheit, Berlin 1803.
- Klee, Emil Wilhelm, Über Emanzipation der Juden. Zugleich eine Kritik der Behandlung dieser Frage auf dem Vereinigten Landtage in Preußen, Magdeburg 1847.
- Kleuker, Johann Friedrich, Belehrungen über Toleranz, Vernunft und Offenbarung, Frankfurt/M. 1778.
- Klößen, Karl Friedrich, Erinnerungen (Leipzig 1874), Berlin 1922.
- Krug, Wilhelm Traugott, Das Kirchenrecht nach den Grundsätzen der Vernunft und im Lichte des Christenthums, Leipzig 1826.
- Krug, Wilhelm Traugott, Über das Verhältniß verschiedener Religionsparteien zum Staate und über die Emancipation der Juden, Jena 1828.
- La Croze, Mathurin Veyssière, Entrétiens sur divers sujets d'histoire de littérature, de religion et de critique, Amsterdam 1711.
- Landi, Antonio, Paragone poetico fra Berlino e Firenze, e fra le glorie d'ambidue le nazioni, Berlin 1766.
- Landi, Antonio, Ode Panegirica riccorendo a di XXIV gennajo del MDCCLXVI il faustissimo giorno natalizio di S. M. Federigo II [I]. re di Prussia, [Berlin 1766].

- Laras, Giuseppe, L'occupation de Livourne par les troupes napolitaines et le Journal de Daniel de Medina (fevrier-avril 1814), in: *Revue des Etudes Juives* 133 (1974), S. 157-224.
- [Lasker, Eduard], *Erlebnisse einer Mannes-Seele*, hrsg. v. Berthold Auerbach, Stuttgart 1873.
- Lazarus, Moritz, *Aus meiner Jugend. Autobiographie*, hrsg. v. Nahida Lazarus, Frankfurt /M. 1913.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Des Reiches Recht auf die Judenschaft zu Francfurt (1688)*, in: Ders., *Sämtliche Schriften und Briefe*, 4. Reihe, Politische Schriften, Bd. 3 (1677-1689), Berlin 1986, S. 42-60.
- Leopoldo II, *Il governo di famiglia in Toscana. Le memorie del granduca Leopoldo II di Lorena*, hrsg. v. Franz Pesendorfer, Firenze 1987.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. Karl Lachmann, 23 Bde., Berlin-Leipzig 1886-1924.
- Lessing, Karl G., *Gotthold Ephraim Lessings Leben, nebst seinem noch übrigen litterarischen Nachlasse*, 2 Bde., Berlin 1793.
- [Lessing, Michael Benedict], *Die Juden und die öffentliche Meinung im preußischen Staate. Zur Erwiderung auf Karl Streckfuß, Über die Verhältnisse der Juden zu den christlichen Staaten*, Altona 1833.
- Lettre ou réflexions d'un milord à son correspondant à Paris au sujet de la reguète des marchands des six-corps, contre l'admission des Juifs aux brevets*, London 1768.
- Levi, David, *A Pio Nono. Ode*, Firenze 1847.
- Lewald, Fanny, *Meine Lebensgeschichte (1861/2)*, hrsg. v. Ulrike Helmer, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1989.
- Liebermann, Max, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1922.
- Lista dei cavalli che correranno al palio nella piazza di Livorno in occasione del faustissimo arrivo dei Reali Sovrani offerto dalla nazione Ebraica della medesima città*, Livorno 1766.
- Locke, John, *A Letter Concerning Toleration*, London 1689.
- Löwenstein, Martin, *Über Judenbekehrung und Judenemanzipation in besonderer Beziehung auf Preußen*, Breslau 1845.
- Lohmann, Ingrid (Hg.), *Chevrat Chinuch Nearim. Die Jüdische Freischule in Berlin (1770-1825) im Umfeld preußischer Bildungspolitik und jüdischer Kulturreform. Eine Quellensammlung*, 2 Bde. Münster 2001.
- Lowe, Michael Siegfried (Hg.), *Bildnisse jetztlebender Berliner Gelehrten*, Berlin 1806.
- Lowositz, Isaac B., *Zur Charakteristik des Religionswechsels. Sendschreiben an einen jüdischen Familienvater*, Königsberg 1840.
- Lüdke, Friedrich Germanus, *Ueber Toleranz und Gewissensfreiheit, insofern der rechtmäßige Religionseifer sie befördert, und der unrechtmäßige sie verhindert*, Berlin 1774.
- Luzzatto, Simone, *Discorso circa il stato degl'Ebrei*, Venezia 1638.
- Manzoni, Alessandro, *I promessi sposi. Storia milanese del secolo 17.*, Firenze 1828.
- Marr, Wilhelm, *Das junge Deutschland in der Schweiz. Ein Beitrag zur Geschichte der geheimen Verbindungen unserer Tage*, Leipzig 1846.
- Martini, Ferdinando (Hg.), *Due dell'estrema. Il Guerrazzi e il Brofferio. Carteggi inediti*, 1859-1866, Firenze 1920.
- Marx, Adolf Bernhard, *Erinnerungen aus meinem Leben*, Berlin 1865.
- Marx, Karl, *Die Frühschriften*, hrsg. v. Siegfried Landshut, Stuttgart 1953.
- Mazzini, Giuseppe, *Scritti editi ed inediti*, 79 Bde., Imola 1910-1940.
- Medici, Paolo Sebastiano, *Catalogo de' neofiti illustri, usciti per Misericordia di Dio dall'Ebraismo e poi rendutisi gloriosi nel Cristianesimo*, Firenze 1701.
- Medici, Paolo Sebastiano, *Lettera scritta dall'Ill. Sign. Dott. Paolo Medici in cui secondo il computo dei piu famosi e dotti rabini si fa al vivo vedere agli ebrei che il messia e venuto. Coll'aggiunta di alcune difficoltà che muovono gli ebrei contro le legge e religione cristiana e loro risposte*, Firenze 1715.
- Medici, Paolo Sebastiano, *Riti e costumi degli Ebrei, descritti e confutati dal P. M.*, Firenze 1736.
- Mehr Noten als Text oder die Union der Zwei und Zwanziger eines neuen geheimen Ordens zum Besten der Menschheit. Aus einem Packet gefundener Papiere zur öffentlichen Schau gestellt durch einen ehrlichen Buchhändler*, Leipzig 1789.

- Mendelssohn, Moses, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, 24 Bde., Berlin 1929 - 1932, Breslau 1938, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974-1998.
- [Mendelssohn, Moses], Der Prediger Salomo mit einer kurzen und ausreichenden Erklärung nach dem Wort-Verstand zum Nutzen der Studierenden von dem Verfasser des Phädon. Aus dem Hebräischen übersetzt von dem Übersetzer der Mischnah, Anspach 1771.
- Michaelis, Alfred, Die Rechtsverhältnisse der Juden in Preußen seit dem Beginne des 19. Jahrhunderts. Gesetze, Erlasse, Verordnungen, Entscheidungen, Berlin 1910.
- Mirabeau, Honoré Graf, Sur Moses Mendelssohn, sur la Réform des Juifs, London 1787.
- Missirini, Melchiorre, Sermoni metafisici e morali, Firenze 1847.
- Mohl, Robert v., Staatsrecht, Völkerrecht und Politik, 3 Bde., Tübingen 1869.
- Montanelli, Giuseppe, Memorie sull'Italia e in particolare sulla Toscana dal 1814 al 1850, 2. Bde., Torino 1853.
- Mord, Der, verübt an Ludwig Lessing aus Freienwalde, oder aktenmäßige, geschichtliche Darstellung, Zürich 1837.
- Moreni, Domenico, Notizie istoriche dei contorni di Firenze, 3 Bde., Firenze 1791-1795.
- Morpurgo, Elia, Discorso pronunziato da Elia Morpurgo capo della nazione Ebraica di Gradisca nel partecipare a quella comunità la clementissima sovrana risoluzione 16 maggio 1781, Gorizia 1782.
- [Münter, Friedrich], Authentische Nachricht von den Ritter- und Brüder- Eingeweihten aus Asien. Zur Beherzigung für Freymaurern, Kopenhagen 1787.
- Münter, Friedrich, Aus den Tagebüchern Friedrich Münters. Wander- und Lehrjahre eines dänischen Gelehrten 1780-1830, 3 Bde., Kopenhagen-Leipzig 1937.
- Mundt, Theodor, Moderne Lebenswirren, Berlin 1834.
- Muratori, Antonio Ludovico, Abhandlung von der Mäßigung der Denkungsart in Absicht auf Religions-Sachen, Frankfurt/M.-Leipzig 1770, zuerst pseudonym unter dem Titel: Lamindi Pritanii, De ingenorum moderatione in religionis negotio, Paris 1714.
- Nationalkonföderation, Die, vom 14ten Juli 1790, oder treue Beschreibung alles dessen, was sich vor, bei und nach dieser erhabenen Ceremonie zugetragen hat. Aus dem Französischen. Berlin 1790.
- Naudh, H., Die Juden und der deutsche Staat, Berlin 1859.
- Nicolai, Friedrich, Freuden des jungen Werthers. Leiden und Freuden Werthers des Mannes. Voran und zuletzt ein Gespräch, Berlin 1775.
- Nicolai, Friedrich, 'Kritik ist überall, zumal in Deutschland, nötig. Satiren und Schriften zur Literatur, hrsg. von Wolfgang Albrecht, Leipzig-Weimar 1987.
- Nobiling, Karl Philipp, Die Berliner Bürgerwehr in den Tagen vom 19ten März bis zum 7ten April 1848. Ein unfreiwilliger Beitrag zur Geschichte der Märzereignisse, Berlin 1852.
- Novalis. Schriften. Die Werke von Friedrich von Hardenberg, hrsg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Bd. 2, Stuttgart 1960.
- Oppenheim, Heinrich Bernhard, Vor und nach dem Kriege. Der Vermischten Schriften zweiter Theil, Stuttgart-Leipzig 1869.
- P., T., Relazione dei fatti di Livorno avvenuti nell'agosto e nel settembre 1848, Livorno 1848.
- Paalzow, Christian Ludwig, Die Juden. Nebst einigen Bemerkungen über das Sendschreiben an Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin von einigen Hausvätern jüdischer Religion und die darauf erfolgte Tellersche Antwort, Berlin 1799.
- Paalzow, Christian Ludwig, De Civitate Judaeorum, Berlin 1803.
- Paggi, Angelo, Compendio di tutte le dottrine israelitiche, cerimoniali, giudiciali, morali e dogmatiche. Ad uso di catechismo, Firenze 1861.
- Paine, Tom, Decline and Fall of the English System of Finance, Paris 1796; dt.: Sinken und Untergang des englischen Finanzsystems, Hamburg 1796; it.: Decadenza del sistema delle finanze in Inghilterra, Venezia 1796.
- Passerini, Luigi, Il quaratotto in Toscana. Diario inedito del conte Luigi Passerini de' Rilli, hrsg. v. Ferdinando Martini, Firenze 1918.
- Philippson, Ludwig (Hg.), Der Kampf der preußischen Juden für die Sache der Gewissensfreiheit, Magdeburg 1856.

- Pignotti, Lorenzo, Ricordi sulle contese commerciali in Toscana, Arezzo 1896.
- Pinner, Moses Ephraim, Denkschrift für die Juden Preußens, nebst Anhang: Die jüdische Religion, ihr Verfall und ihre Verbesserung, Berlin 1856.
- Pinner, Moses Ephraim, Geschichte der neuen Reformen der jüdischen Gemeinde in Berlin und deren Bekämpfung, Berlin 1857.
- Poggi, Enrico, Memorie storiche del governo della Toscana nel 1859-1860, 3 Bde., Pisa 1867.
- Preghiera, Livorno 1859.
- Preghiera pel successo delle armi italiane, Livorno 1866.
- Prezziner, Giovanni, Storia del pubblico studio e delle società scientifiche e letterarie di Firenze, 2 Bde., Firenze 1810.
- Prittwitz, Karl Ludwig v., Berlin 1848. Das Erinnerungswerk des Generalleutnant Karl Ludwig von Prittwitz. Bearbeitet und eingeleitet von Gerd Heinrich, Berlin-New York 1985.
- Raabe, Wilhelm, Der Hungerpastor, 1864.
- Rastrelli, Modesto, Memorie per servire alla vita di Leopoldo II, Imperatore de' Romani già Granduca di Toscana, Florenz 1792.
- Redi, Francesco, Lettere, Firenze 1825.
- Redner, Der, der Nationalversammlung im Jahre 1789. Aus dem Französischen des Abbts Raynal übersetzt von Georg Wilhelm Bartholdy, Berlin 1789.
- Relazione dei fatti di Livorno avvenuti nell'agosto e nel settembre 1848, Livorno 1848.
- Ricasoli, Bettino, L'Assedio di Livorno del 1849. Introduzione: Sergio Camerani, Mario Nobili, in: Nuova Antologia Bd. 446, giugno 1949, S. 113-127.
- Richarz, Monika (Hg.), Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780-1945, München 1989.
- Richter, Gottlieb Christoph, Lebens- und Staatsgeschichte der allerdurchlauchtigsten großmächtigsten Fürstin Maria Theresia, 3 Theile, Nürnberg 1745.
- Ricordi storici di feste fatte in Firenze per nozze principesche o per la venuta di principi, Firenze 1868.
- Riesser, Gabriel, Gesammelte Werke, hrsg. v. Meyer Isler, 5 Bde., Frankfurt /M. 1867.
- Rignano, Isacco, Sulla attuale posizione giuridica degli israeliti in Toscana. Brevi cenni, Firenze 1847.
- Rignano, Isacco, Quadri statistici delle Pie scuole israelitiche e rapporto illustrativo presenti dalla deputazione al consiglio dell'Università israelitica di Livorno, Livorno 1851.
- Rignano, Isacco, Saggio di un manuale del diritto pubblico interno della Toscana, Firenze 1857.
- Rignano, Isacco, Sul feriato israelitico. Brevi cenni, Livorno 1860.
- Rignano, Isacco, Della ugualianza civile e della libertà dei culti secondo il diritto pubblico nel Regno d'Italia, Livorno 1861.
- Rignano, Isacco, La università israelitica di Livorno e le opere pie da essa amministrate, Livorno 1890.
- Rönne, Ludwig v., Die Verfassungsurkunde für den Preußischen Staat vom 31. Januar 1850, Berlin 1850.
- Roerdanz, Albert, Gefangene Berliner auf dem Transport nach Spandau am Morgen des 19. März 1848. Protocollarische Aussagen und eigene Berichte von 91 Betheiligten als Beitrag zur Geschichte der Berliner Märzkämpfer, Berlin 1848.
- Romagnosi, Giandomenico, Introduzione allo studio del diritto pubblico universale, 2. Aufl., Milano 1825.
- Romagnosi, Giandomenico, Assunto primo del diritto naturale, 3. Aufl., Firenze 1832.
- Rovighi, Cesare, Storia della terza divisione dell'esercito sardo nella guerra del 1859, Torino 1860.
- Rühs, Friedrich Christian, Über die Anspüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht, Berlin 1816.
- Saalschütz, Josph Levin, Thau als Frühlings- und Lebensgabe, Gottesdienstlicher Vortrag am Passahfeste 5000, Königsberg 1841.
- Saalschütz, Josph Levin, Mahnungen an Gott und Ewigkeit, Königsberg 1841.
- Salvestrini, Arnaldo (Hg.), Pietro Leopoldo D'Asburgo Lorena, Relazioni sul governo della Toscana, 3 Bde., Firenze 1969-1974.

- Sammlung der Schriften an die Nationalversammlung die Juden und ihre bürgerlichen Verhältnisse betreffend. Aus dem Französischen, Berlin 1789.
- [Saraval, Jacob Raffael], Lettera apogetica a Marcheses N. N. amico dell'Avvocato G.B. Benedetti, Mantova 1775.
- Schauberg, Joseph, Aktenmäßige Darstellung der über die Ermordung des Studenten Lessing aus Freienwalde in Preußen bei dem Kriminalgerichte des Kantons Zürich geführten Untersuchung und Beilagenhefte, Zürich 1837.
- Scholler, Heinrich, Die Grundrechtsdiskussion in der Paulskirche. Eine Dokumentation, Darmstadt 1972.
- Schragge, Ludwig [= Ludwig Philippson], Wie verloren die Juden das Bürgerrecht im west- und oströmischen Reiche? Eine indirekte Beantwortung der Frage: Sollen Juden das Bürgerrecht erlangen? Berlin 1832.
- Schulz, Friedrich, Geschichte der großen Revolution in Frankreich, Berlin 1790.
- Schulz, Karl Gustav, Die Berliner Märztage. Vom militärischen Standpunkt aus geschildert, Berlin 1850.
- Simonetti, Christian Ernst, Sendschreiben an die Ehrwürdige Loge der Freymäurer in Berlin, Berlin-Göttingen 1744.
- Sitzungsprotokolle der Ersten Kammer, Zweite Legislatur, Berlin 1852.
- Staatsverfassung, Die, von Toskana, unter der Regierung Peter Leopold II. anderen Staatsverfassungen zum Muster vorgestellt, Prag 1791.
- Stahl, Friedrich Julius, Der christliche Staat und sein Verhältnis zum Deismus und Judenthum. Eine durch die Verhandlungen des Vereinigten Landtages hervorgerufene Abhandlung, Berlin 1847.
- Starck, Johann August v., Apologie des Ordens der Frey-Maurer, Königsberg 1770.
- Starck, Johann August v., Freymüthige Betrachtung über das Christenthum, Berlin 1780.
- Starck, Johann August v., Über Krypto-Katholizismus, Proselytenmacherey, Jesuitismus, geheime Gesellschaften und besonders die ihm selbst von den Verfassern der Berlinischen Monatsschrift gemachten Beschuldigungen, mit Aktenstücken belegt, 2 Bde., Frankfurt/M. 1787.
- Starck, Johann August v., Nachtrag über den angeblichen Krypto-Katholizismus und besonders seinen Prozeß mit den Herausgebern der Berlinischen Monatsschrift, Gießen 1788.
- Stehelin, John Peter, The Traditions of the Jews, or Doctrines and Expositions contained in the Talmud and other Rabbinical Writings, London 1732-1734.
- Steinschneider, Moritz, Briefwechsel mit seiner Verlobten Auguste Auerbach 1848-1849. Ein Beitrag zu jüdischer Wissenschaft und Emanzipation, hrsg. v. Renate Heuer und Marie Louise Steinschneider, Frankfurt/M.-New York 1995.
- Stenographische Berichte über die Verhandlungen der durch die Allerhöchste Verordnung vom 12. November 1855 einberufenen Häuser des Landtages. Haus der Abgeordneten, Berlin 1856.
- Stenographischer Bericht über die von den Herren Dr. Zunz und Bruno Bauer im 4. größeren Wahlbezirk von Berlin gehaltenen Reden, Berlin 1849.
- Stern, Sigismund, Die Geschichte des deutschen Volkes in den Jahren 1848 und 1849, Berlin 1850.
- Storia del processo politico di Francesco Domenico Guerrazzi ed altri imputati di perduellione corredata di documenti, 2 Bde. Firenze 1851-1852.
- Streckfuß, Karl, Über das Verhältniß der Juden zu den christlichen Staaten. Anhang: Die Erklärung der Stände sämtlicher Provinzen der preußischen Monarchie über die bürgerlichen Verhältnisse der Juden, Halle 1833.
- Streckfuß, Karl, Über die Verhältnisse der Juden zu den christlichen Staaten. Zweite Schrift unter diesem Titel, Berlin 1843.
- Susani, Moisè, Delle pie case israelitiche di ricovero e d'industria di Mantova, Mantova 1828.
- Tabarrini, Marco, Degli studi e delle vicende della reale Accademia dei Georgofili nel primo secolo di sua esistent, Firenze 1856.
- Tabarrini, Marco, Sommario storico delle vicende e degli studi della reale accademia dei Georgofili di Firenze nel suo primo secolo di sua esistenza, Firenze 1856.
- Tadini, Placido, Notizie politico-storiche sul sinedrio degli ebrei, Alessandria 1807.

- Targioni-Tozzetti, Giovanni (Hg.), *Lettere confidenziali sulla popolare insurrezione seguita in Livorno il 31 maggio dell'anno 1790 scritte da Gio. Battista Santoni*, Livorno 1887.
- Teller, Wilhelm Abraham, *Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre*, 3. Aufl. Berlin 1780.
- Teller, Wilhelm Abraham, *Beantwortung des Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion an mich den Propst Teller*, Berlin 1799.
- Thibault Laveaux, Jean Charles, *Les nuits champêtres*, Lausanne, 1784; dt.: *Ländliche Nächte*, Berlin 1784.
- Toland, John, *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland*, London 1714.
- Tommaseo, Niccolò, *Dell'Italia*, Torino 1926.
- Tommaseo, Nicolo, *Diritti degli Israeliti alla civile egualianza* (1848). Zuerst in: Paolo Mazzoleni, *Agli studenti Italiani della Dalmazia*. Ad Adolfo Mussafia, Spalato 1904, S. 26-36; wieder abgedruckt in: *RMI* 10 (1935/36), S. 163-167.
- Trautmansdorf, Thaddeus, *Trattato sopra la Tolleranza ecclesiastica, e civile. Dedicato alla Maesta di Giuseppe II. Imperatore*, Modena 1785.
- Trionfo, Il, *della lingua toscana ossia le vocali in esilio*, Firenze 1826.
- Über das Selfgovernment in England und Preußen. Von einem ehemaligen preußischen Staatsbeamten, Erlangen 1858.
- Umbreit, Friedrich Wilhelm Carl, *Philologisch-kritischer und philosophischer Kommentar über die Sprüche Salomo's nebst einer neuen Übersetzung und einer Einleitung in die Morgenländische Weisheit überhaupt*, Heidelberg 1826.
- Uzielli, Gustavo, *Dai ricordi di uno studente garibaldino (1859-1860)*, in: *Il Risorgimento italiano. Rivista storica* 2 (1909), S. 913-951.
- Uzielli, Sansone, *Componimenti poetici per il fausto ritorno in Toscana di Sua Alteza imperiale e reale Ferdinando III*, Livorno 1814,
- Uzielli, Sansone, *Avvertenze intorno ad un libercolo intitolato 'Documenti diversi'*, Lucca 1846.
- Uzielli, Sansone, *Lettera al Sig. avvocato F. D. Guerrazzi*, Pisa 1846.
- Uzielli, Sansone, *Prose e poesie. Introduzione di Cesare Carocci*, Firenze 1899.
- Varnhagen, Rahel, *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Konrad Feilchenfeldt, Uwe Schweikert, Rahel E. Steiner, 10 Bde., München 1983.
- Varnhagen v. Ense, Karl August, *Goethe in den Zeugnissen der Mitlebenden. Beilagen zu allen Ausgaben von Goethe's Werken*, Berlin 1823.
- Vaterländische Gedichte, Berlin 1809.
- Vaussard, Maurice (Hg.), *Correspondance: Scipione de' Ricci-Henri Gregoire (1796-1807)*, Firenze 1963.
- Veit, Moritz, *Der Entwurf einer Verordnung über die Verhältnisse der Juden in Preußen und das Edikt vom 11. März 1812*, Leipzig 1847.
- [Veit, Moritz], *Die bürgerlichen Rechte der Juden und Dissidenten vor dem Forum der 1. Kammer*, Berlin 1852.
- Viccei, Angelo Antonio, *Il pasto degli ebrei. Opera vaga e dilettevole divisa in tre parti*, Lucca 1731.
- Vigo, Pietro (Hg.), *Livorno e gli avvenimenti del 1790-91 con notizie di Firenze. Storia generale, poesie contemporanee e altri documenti*. Livorno 1907.
- Vollständige Verhandlungen des Ersten Vereinigten Preußischen Landtages über die Emanzipationsfrage der Juden, Berlin 1847.
- Voltaire (François-Marie Arouet), *Über die Toleranz, veranlaßt durch die Hinrichtung des Johann Calas im Jahre 1762*, Berlin 1789.
- Wadzek, Friedrich / Wippel, Wilhelm, *Geschichte der Erbhuldigungen der Preußisch-Brandenburgischen Regenten aus dem Hohenzollernschen Hause*, Berlin 1798.
- Wagener, Herrmann, *Das Judenthum und der Staat. Eine historisch-politische Skizze zur Orientierung über die Judenfrage*, Berlin 1857.
- Wessely, Hartwig, *Ein Lied zum Hochzeitsfest von Wilhelm von Oranien*, Amsterdam 1768.
- Wessely, Hartwig, *Trauerrede über das Ableben des weisesten Monarchen, Sr. Königl. Majestät ... Allernädigsten Fürsten und Herrn Friedrich des Zweiten Glorreichen Angedenkens, welche den*

7. Ellul des 5536. Jahres (den 10. Sept. 1786) von der Israelitischen Gemeinde gehalten worden ist. Aus dem Hebräischen ins Deutsche übersetzt von Lazarus Bendavid, Berlin 1786.
- Wigard, Franz (Hg.), Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der deutschen constituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main, 10 Bde., Frankfurt am Main 1848-1850.
- Wolfart, Philipp Ludwig, Über die Emancipation der Juden in Preussen, Potsdam 1844.
- Wolfart, Philipp Ludwig, Art und Ziel der öffentlichen Stimme in der Preußischen Judenfrage, Potsdam 1844.
- Wolff, Adolf, Berliner Revolutionschronik. Darstellung der Berliner Bewegungen im Jahre 1848 nach politischen, socialen und literarischen Beziehungen, 3 Bde., Berlin 1851-1854.
- Würzer, Heinrich, Revolutions-Katechismus, Berlin 1793.
- [Zollikofer, Georg Joachim], Gedanken eines jüngstverstorbenen protestantischen Gottesgelehrten über die Glaubensverfassung im sechzehnten Jahrhundert, imgleichen, über christliche Toleranz und deren Grundsätze, Berlin 1789.
- Zunz, Leopold, Jude-Deutscher-Europäer. Ein jüdisches Gelehrtschicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde, hrsg. v. Nahum N. Glatzer, Tübingen 1964.
- Zunz, Leopold, Beleuchtung der 'Théorie du judaisme' des Abbe Chiarini, Berlin 1830.
- Zunz, Leopold, Namen der Juden. Eine geschichtliche Untersuchung, Leipzig 1837.
- Zunz, Leopold, Vortrag zur Feier der Huldigung Sr. Majestät des Königs Friedrich Wilhelm IV., gehalten am 18. Oktober 1840 in der Gemeindegynagoge zu Berlin, Berlin 1840.

Bibliographien, Enzyklopädien, Inventare, Nachschlagewerke

- Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hg.), Index deutschsprachiger Zeitschriften (1750-1815), Hildesheim 1989.
- Allgemeine Deutsche Biographie, 56 Bde., Leipzig 1875-1912.
- Archivio Biografico Italiano, München 1987.
- Becker, Felix / Thieme, Ulrich, Allgemeines Lexikon der bildenden Künste. Von der Antike bis zur Gegenwart. Leipzig 1907-1950.
- Bibliografia degli scritti di Alessandro D'Ancona, Firenze 1915.
- Biblioteca Franchetti. Opere dantesche appartenenti alla Biblioteca Franchetti in Firenze, Firenze 1865.
- Bigazzi, Pietro, Catalogo della Biblioteca della R. Accademia dei Georgofili, Firenze 1863.
- Bussotti, Paolo, Periodici Livornesi dal 1861 al 1870, Livorno 1994.
- Catalogo dei libri italiani del Ottocento, 19 Bde., Milano 1991.
- Camerani, Sergio, La Toscana dal 1849 al 1859. Appunti bibliografici, in: RSR 39 (1952), S. 56-66.
- Carpi, Daniele, (Hg.), Biblioteca italo-ebraica. Bibliografia per la storia degli ebrei in Italia 1964-1973, Roma 1982.
- Cassuto, Umberto, Incunaboli ebraici a Firenze, Firenze 1912.
- Deutsche Biographische Enzyklopädie, hrsg. v. Walter Killy, 11 Bde., München 1995-2000.
- Deutsches Biographisches Archiv, München 1982/1989/1999.
- Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, hrsg. v. R. Aubert, A-J, 27 Bde., Paris 1912-2000.
- Dizionario Biografico degli Italiani, A-G, 53 Bde., Roma 1961-1999.
- Eichstädt, Volkmar Bibliographie zur Judenfrage 1750-1848, Bd. 1, Hamburg 1938.
- Enzyklopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, A-L, 10 Bde., Berlin 1928-1934.
- Encyclopaedia Judaica, 16 Bde., Jerusalem 1971.
- Endler, Renate / Schwarze, Elisabeth, Die Freimaurerbestände im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Bd. 1, Frankfurt/M u.a. 1994.
- Gabrieli, Guiseppe, Italia judaica. Saggio di una bibliografia storica e archeologica degli ebrei in Italia, Roma 1924.
- Glockner, Hermann, Hegel-Lexikon, 2. Bde., 2. Aufl. Stuttgart 1957.

- Gottheil, Richard, Les Archives Juives de Florence, in: *Revue des Études Juives* 1906, Bd. 51, S. 303-317; Bd. 52, S. 114-128.
- Henkel, Martin / Taubert, Rolf, *Die deutsche Presse. 1848-1850. Eine Bibliographie*, München u. a. 1986.
- Hocks, Paul / Schmidt, Peter, *Index zu deutschen Zeitschriften der Jahre 1773-1830, Abteilung I. Zeitschriften der Berliner Spätaufklärung, Bd. 1*, Nendeln 1979.
- Jüdisches Biographisches Archiv, München 1994.
- Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens, 5 Bde., Berlin 1927.
- Lenning, C., *Encyclopädie der Freimaurerei*, 3 Bde., Leipzig 1822-1828.
- Loewenthal, Elena, Per una storia degli ebrei in Piemonte. Bibliografia, in: *Studi piemontesi* 15 (1986), S. 487-493.
- Luzzatto, Aldo (Hg.), *Biblioteca italo-ebraica. Bibliografia per la storia degli ebrei in Italia 1974-1985*, Milano 1989.
- Neue Deutsche Biographie, A-P, 19 Bde., Berlin 1953-1999.
- Milano, Attilio, *Biblioteca storica italo-judaica*, Firenze 1954.
- Milano, Attilio, *Biblioteca storica italo-judaica, supplemento, 1954-1963*, Firenze 1964.
- Moreni, Domenico, *Bibliografia storico-ragionato della Toscana o sia catalogo degli scrittori*, 2 Bde., Firenze 1805.
- Nohlen, Dieter (Hg.), *Lexikon der Politik*, 7 Bde., München 1992-1998.
- Righini, Benvenuto, *I periodici fiorentini (1597-1950)*, 2 Bde., Firenze 1955.
- Romano, Giorgio, *Bibliografia italo-ebraica (1848-1977)*, Firenze 1977.
- Rotondi, Clementina, *Bibliografia dei periodici toscani (1847-1852)*, Firenze 1952.
- Rotondi, Clementina, La stampa periodica fiorentina dal 1852 al 1859, in: *RST* 2 (1956), S. 121-140.
- Salvadori, Roberto G., *Bibliografia aretina e rassegna bibliografica del »Viva-Maria« 1799*, Siena 1989.
- Sestan, Ernesto, *Dizionario storico politico italiano*, Firenze 1971.
- Simonsohn, Shlomo (Hg.), *Biblioteca Italo-Ebraica. Bibliografia per la storia degli Ebrei in Italia 1986-1995*, Roma 1997.
- Steinschneider, Moritz, Die italienische Literatur der Juden, in: *MGWJ* 42 (1898) S. 33-37, 74-79, 116-123, 162-169, 261-265, 315-322, 418-424, 466-472, 517-522, 551-557; 43 (1899) S. 32-36, 91-96, 185-190, 266-270, 311-321, 417-421, 472-476, 514-520, 562-571; 44 (1900) S. 80-91, 235-249.
- Wininger, Salomon, *Große Jüdische National-Biographie mit mehr als 8000 Lebensbeschreibungen namhafter jüdischer Männer und Frauen aller Zeiten und Länder. Ein Nachschlagewerk für das jüdische Volk und dessen Freunde*, 7 Bde., Czernowitz 1925-1936.
- Wetzer, Heinrich Josef / Welte, Benedikt, *Kirchenlexikon, oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, 2. Aufl., 13 Bde., Freiburg 1882-1903.

Sekundärliteratur

- Acta Borussica. Denkmäler der preußischen Staatsverwaltung im 18. Jahrhundert, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften, Berlin 1892-1981.
- Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M. 1951.
- Ajzensztejn, Andrea, *Die jüdische Gemeinschaft in Königsberg (Opr.) im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Magisterarbeit, Universität Hamburg, 1993.
- Alff, Wilhelm (Hg.), *Deutschlands Sonderung von Europa 1862-1945*, Frankfurt/M.-Bern-New York 1984.
- Alderman, Geoffrey, English Jews or Jews of the English Persuasion? Reflections on the Emancipation of Anglo-Jewry, in: Pierre Birnbaum, Ira Katznelson (Hg.), *Paths of Emancipation. Jews, States, and Citizenship*, Princeton N. J. 1995, S. 128-156.
- Allerhand, Jacob, Hartwig Wessely. Das Porträt eines hebräischen Aufklärers, in: *Kairos* 14 (1972), S. 98-109.

- Allerhand, Jacob, *Das Judentum in der Aufklärung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980.
- Alter, Peter / Bärsch, Claus Ekkehard / Berghoff, Peter (Hg.), *Die Konstruktion der Nation gegen die Juden*, München 1999.
- Althaus, Horst, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*, München 1992.
- Altmann, Alexander, *Moses Mendelssohns Kindheit in Dessau*, in: *BLBI* 10 (1967), S. 237-275.
- Altmann, Alexander, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Alabama 1973.
- Altmann, Alexander, *Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982.
- Anchel, Robert, *Napoléon et les Juifs*, Paris 1928.
- Andreini, Alessandro, *Il ghetto degli ebrei a Pistoia*, in: *Bollettino storico Pistoiese* 91 (1989), S. 63-73.
- Anschütz, Gerhard, *Die Verfassungs-Urkunde für den Preußischen Staat. Vom 31. Januar 1850. Ein Kommentar für Wissenschaft und Praxis*, 2 Bde., Berlin 1912.
- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Reinbek bei Hamburg 1978.
- Arian Levi, Giorgina / Disegni, Giulio, *Fuori dal ghetto. Il 1848 degli ebrei*. Prefazione di Guido Neppi Modona, Roma 1998.
- Aronson, I. Michael, *The Anti-Jewish Pogroms in Russia in 1881*, in: John D. Klier, Shlomo Lambroza (Hg.), *Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History*, Cambridge 1992, S. 44-61.
- Artom, Eugenio, *L'abolizione dello statuto Toscano (1852)*, in: *Rassegna Storica del Risorgimento* 39 (1952), S. 366-382.
- Artom, Eugenio, *Per una storia degli ebrei nel Risorgimento*, in: *RST* 24 (1978), S. 137-144.
- Arnoldi, Udo, *Pro Iudaeis. Die Gutachten der halleischen Theologen im 18. Jahrhundert zu Fragen der Judentoleranz*, Berlin 1993.
- Baader, Maria, *Inventing Bourgeois Judaism: Jewish Culture, Gender, and Religion in Germany, 1800-1870*, Ph.D. Diss., Columbia University 2002.
- Bach, Theodor, *Theodor Gottlieb Hippel, der Verfasser des Aufrufes „An mein Volk“*, Breslau 1863.
- Baldasseroni, Giovanni, *Leopoldo II Granduca di Toscana e i suoi tempi*, Firenze 1871.
- Balsamo, Luigi, *Gli ebrei nell'editoria in Italia del '600 e '700*, In: *Italia Judaica. Gli ebrei in Italia dalla segregazione alla prima emancipazione. Atti del III Convegno internazionale*, Roma 1989, S. 49-65.
- Barbèra, Piero, *Commemorazioni. Alessandro D'Ancona*, in: *RSR* 2 (1915), S. 865-880.
- Baretta, Annina, *Le società segrete in Toscana nel primo decennio dopo la Restaurazione 1814-1824*, Torino 1912.
- Barnavi, Eli (Hg.), *Universalgeschichte der Juden. Ein historischer Atlas*, Wien 1992.
- Barner, Wilfried, *Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf. Juden als deutsche Goethe Verehrer*, Göttingen 1992.
- Baron, Salo W., *Die Judenfrage auf dem Wiener Kongreß*, Wien-Berlin 1920.
- Baron, Salo W., *Ghetto and Emancipation: Shall we Revise the Traditional View?*, in: *The Menorah Journal* 14 (1928), S. 515-526.
- Baron, Salo W., *The Revolution of 1848 and Jewish Scholarship*, in: *American Academy for Jewish Research* 18 (1948/49), S. 1-66.
- Barthold, Erich, *Die Preußische Judenemanzipation und die öffentliche Meinung 1825-1845*, Diss. Münster 1924.
- Barzilay, Isaac E., *The Italian and Berlin Haskalah (Parallels and Differences)*, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 29 (1960/61), S. 17-54.
- Battenberg, Friedrich, *Des Kaisers Kammerknechte. Gedanken zur rechtlich-sozialen Situation der Juden in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, in: *HZ* 245 (1987), S. 545-599.
- Battenberg, Friedrich, *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*, 2 Bde., Darmstadt 1990.

- Battenberg, Friedrich, Die Französische Revolution und die Emanzipation der Juden im Elsaß und in Lothringen, in: Volker Rödel (Hg.), Die Französische Revolution und die Oberrheinlande, Sigmaringen 1991, S. 245-273.
- Battenberg, Friedrich, Die Juden in Deutschland vom 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, München 2001.
- Baumann, Zygmunt, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 1992.
- Baumgart, Peter, Absoluter Staat und Judenemanzipation in Brandenburg Preussen, in: *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* Bd. 13/14 (1965), S. 60-87.
- Baumgart, Peter, Die Stellung der jüdischen Minorität im Staat des aufgeklärten Absolutismus. Das friderizianische Preußen und das josephinische Österreich im Vergleich, in: *Kairos* 22 (1980), S. 226-245.
- Becker, Kurt, Abriß einer Geschichte der Gesellschaft Naturforschender Freunde zu Berlin, in: *Sitzungsberichte der Gesellschaft Naturforschender Freunde zu Berlin N-F.* 13 (1973), Heft 1, S. 1-58.
- Bedarida, Guido, *Ebrei D'Italia*, Livorno 1950.
- Bedarida, Guido, Gli ebrei e il Risorgimento italiano in: *RMI* 27 (1961), S. 299-309.
- Benedetto, Ernesto, La 'Congrega fiorentina' della 'Giovine Italia' e la politica granducale negli anni 1832-1833, in: *ASI* 97 (1939), S. 41-110, 191-228.
- Bergmann, Werner / Erb, Rainer, *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780-1860*, Berlin 1989.
- Berding, Helmut, Die Emanzipation der Juden im Königreich Westfalen (1807-1813), in: *Archiv für Sozialgeschichte* 23 (1983), S. 23-50.
- Bergmann, Jürgen, *Das Berliner Handwerk in den Frühphasen der Industrialisierung*, Berlin 1973.
- Berg-Schlosser, Dirk / Schissler, Jakob (Hg.), *Politische Kultur in Deutschland. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Opladen 1987.
- Berlin, Isaiah, *Der Magus in Norden. J. G. Hamann und der Ursprung des modernen Irrationalismus*, Berlin 1995.
- Berliner, Abraham, *Geschichte der Juden in Rom von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart*, Frankfurt/M. 1893.
- Berliner, Abraham, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Italien, Frankfurt/M. 1913.
- Bernardini, Paolo, La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco. Studi intorno allo 'Über die bürgerliche Verbesserung der Juden' di C. W. Dohm, Firenze 1992.
- Bernardini, Paolo, Intorno alla prima edizione italiana dello 'Über die bürgerliche Verbesserung der Juden' di C. W. Dohm (Mantova 1807), in: *Studi in onore di Luigi Bulferetti*, Bd. 2-3, Genova 1988, S. 1225-1238.
- Bernardini, Paolo, The Jews in Nineteenth-Century Italy: Toward a Reappraisal, in: *Journal of Modern Italian Studies* 2 (1996), S. 292-310.
- Bernhardt, Hans-Michael, *Bewegung und Beharrung. Studien zur Emanzipationsgeschichte der Juden im Großherzogtum Mecklenburg-Schwerin 1813-1869*, Hannover 1998.
- Bertini, Fabio, La massoneria in Toscana dall'età dei lumi alla restaurazione, in: Zeffiro Ciuffoletti (Hg.), *Le Origini della Massoneria in Toscana (1730-1890)*, Foggia 1989, S. 43-163.
- Bianchi, Lorenzo, Bayle e l'ebraismo, in: Paolo Alatri, Silvia Grassi (Hg.), *La questione ebraica dall'Illuminismo all'Impero (1700-1815)*, Perugia 1994, S. 15-36.
- Biefang, Andreas, *Politisches Bürgertum in Deutschland 1857-1868. Nationale Organisationen und Eliten*, Düsseldorf 1994.
- Biefang, Andreas, 'Volksgenossen'. Nationale Verfassungsbewegung und 'Judenfrage' in Deutschland 1850-1878, in: Peter Alter, Claus-Ekkehard Bärsch, Peter Berghoff (Hg.), *Die Konstruktion der Nation gegen die Juden*, München 1999, S. 49-64.
- Bigliuzzi, Luciana / Bigliuzzi, Lucia, Di alcuni accademici (1753-1859), in: *Rivista di storia dell'agricoltura* 1986, S. 219-263.
- Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz (Hg.), *Juden in Preußen. Ein Kapitel deutscher Geschichte*, Dortmund 1981.
- Birnbaum, Pierre / Katznelson, Ira, (Hg.), *Paths of Emancipation. Jews, States, and Citizenship*, Princeton N. J. 1995.

- Birtsch, Günter, Die Berliner Mittwochsgesellschaft (1783-1798), in: Hans Erich Bödeker, Ulrich Herrmann (Hg.), Über den Prozeß der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert. Personen, Institutionen und Medien, Göttingen 1987, S. 94-112.
- Blackbourn, David / Eley, Geoff, Mythen deutscher Geschichtsschreibung. Die gescheiterte bürgerliche Revolution von 1848, Frankfurt/M. 1980.
- Blasius, Dirk / Diner, Dan (Hg.), Zerbrochene Geschichte. Leben und Selbstverständnis der Juden in Deutschland, Frankfurt/M. 1991.
- Blasius, Dirk, Friedrich Wilhelm IV. 1795-1861. Psychopathologie und Geschichte, Göttingen 1992.
- Bloch, Marc, Für eine vergleichende Geschichtsbetrachtung der europäischen Gesellschaften (1928), in: Matthias Middel, Steffen Sammler (Hg.), Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten 1929-1992, Leipzig 1994, S. 121-167.
- Bobbio, Norberto, Saggi su Gramsci, Milano 1990.
- Böning, Holger, Die Emanzipationsdebatte in der Helvetischen Republik, in: Aram Mattioli (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 83-110.
- Boime, Albert, The Art of the Macchia and the Risorgimento: Representing Culture and Nationalism in Nineteenth-Century Italy, Chicago 1993.
- Bonfil, Robert, How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography? in: History and Theory 27 (1988), S. 78-102.
- Bonfil, Robert, Jewish Life in Renaissance Italy, Berkeley 1994.
- Borut, Jacob, Jewish Politics and Generational Change in Wilhelmine Germany, in: Mark Roseman (Hg.), Generations in Conflict: Youth Revolt and Generation Formation in Germany 1770-1968, Cambridge 1995, S. 105-120.
- Bourel, Dominique, Moses Mendelssohn, Markus Herz und die Akademie der Wissenschaften zu Berlin, in: Mendelssohn-Studien 4 (1979), S. 223-234.
- Brammer, Annegret H., Judenpolitik und Judengesetzgebung in Preußen 1812 bis 1847 mit einem Ausblick auf das Gleichberechtigungsgesetz des Norddeutschen Bundes von 1869, Berlin 1987.
- Brandt, Peter, Das studentische Wartburgfest vom 18./19. Oktober 1817, in: Dieter Düding, Peter Friedemann, Paul Münch (Hg.), Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 89-112.
- Braun, Dietrich, Daniel Ernst Jablonski, in: Gerd Heinrich (Hg.), Berlinische Lebensbilder. Theologen, Berlin 1990, S. 89-109.
- Braun, Johann, Judentum, Jurisprudenz und Philosophie. Bilder aus dem Leben des Juristen Eduard Gans (1797-1839), Baden-Baden 1997.
- Brenner, Michael / Liedtke, Rainer / Rechter, David (Hg.), Two Nations. British and German Jews in Comparative Perspective, Tübingen 1999.
- Breuer, Edward, Naphtali Herz Wessely and the Cultural Dislocations of an Eighteenth-Century Maskil, in: Feiner, Shmuel / Sorkin, David (Hg.), New Perspectives on the Haskalah, London-Portland 2001, S. 27-48.
- Brigidi, Enzo Antonio, Giacobini e realisti o Il ›Viva-Maria‹. Storia del 1799 in Toscana, Siena 1882.
- Brubaker, Rogers, Staats-Bürger. Deutschland und Frankreich im historischen Vergleich, Hamburg 1994.
- Bruer, Albert, Geschichte der Juden in Preussen (1750-1820), Frankfurt/M.-New York 1991.
- Brumlik, Micha, Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum, München 2000.
- Bulferetti, Luigi, Socialismo risorgimentale, Torino 1949.
- Bußmann, Walter, Zwischen Preußen und Deutschland. Friedrich Wilhelm IV. Eine Biographie, Berlin 1990.
- Bussotti, Paolo, Periodici Livornesi dal 1861 al 1870, Livorno 1994.
- Buzzati, Giulio Cesare, La legge sulla cittadinanza. 13 giugno 1912, Milano 1914.
- Caffiero, Marina, Tra chiesa e stato. Gli ebrei italiani dall'età del Lumi agli anni della Rivoluzione, in: Corrado Vivanti (Hg.), Gli ebrei in Italia, Bd. 2, Torino 1997, S. 1091-1132.

- Camerani, Sergio, *La Toscana alla vigilia della rivoluzione*, in: *Archivio Storico Italiano* 103/104 (1945/1946), S. 113-183.
- Canepa, Andrew M., *L'atteggiamento degli ebrei italiani davanti alla loro seconda emancipazione: premesse ed analisi*, in: *RMI* 43 (1977), S. 419-436.
- Canepa, Andrew M., *Considerazioni sulla seconda emancipazione e le sue conseguenze*, in: *RMI* 47 (1981), S. 45-89.
- Canepa, Andrew M., *Emancipation and Jewish Response in Mid-Nineteenth-Century Italy*, in: *European History Quarterly* 16 (1986), S. 403-439.
- Cannarozzi, Ciro, *La rivoluzione toscana e l'azione del comitato della 'Biblioteca civile dell'Italiano', 1857-1859*, Pistoia 1936.
- Cantagalli, Roberto, *A proposito del triennio rivoluzionario 1796-99 in Toscana*, in: *RST* 1960, S. 123-132.
- Caponetto, Salvatore, *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino 1992.
- Carpi, Leone, *Il Risorgimento italiano. Biografie storiche-politiche d' illustri italiani contemporanei*, 4 Bde., Milano 1884-1888.
- Carpi, Umberto, *Letteratura e società nella Toscana del Risorgimento. Gli intellettuali dell'Antologia*, Bari 1974.
- Cassuto, Umberto, *Antisemitismo settecentesco*, in: *Il Vesillo Israelitico* 55 (1907) N°11, S. 613-617, 671-677.
- Cassuto, Umberto, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918.
- Catalan, Tullia, *La Comunità ebraica di Trieste (1781-1914). Politica, società e cultura*, Trieste 2000.
- Catalan, Tullia, *La Primavera degli ebrei. Ebrei italiani del litorale e del lombardo veneto nel 1848-1849*, in: *Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia* 7 (2003), S. 35-66.
- Ceccuti, Cosimo, *Un editore del Risorgimento, Felice Le Monnier*, Firenze 1974.
- Cesarani, David, *British Jews*, in: Rainer Liedtke, Stephan Wendehorst (Hg.), *The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants. Minorities and the Nation State in Nineteenth-Century Europe*, Manchester-New York 1999, S. 33-55.
- Cirella, Palmiro, *Cenni biografici su Leone Carpi*, Bologna 1893.
- Ciufoletti, Zeffiro (Hg.), *Le origini della massoneria in Toscana*, Foggia 1989.
- Clerici, Roberta, *La cittadinanza nell'ordinamento giuridico italiano*, Padova 1993.
- Cochrane, Eric W., *Tradition and Enlightenment in the Tuscan Academies. 1690-1800*, Chicago 1961.
- Cochrane, Eric W., *Florence in the forgotten centuries 1527-1800. A History of Florence and the Florentines in the Age of the Grand Dukes*, Chicago-London 1973.
- Cohen, Hermann, *Emanzipation. Zur Hundertjahrfeier des Staatsbürgertums der preußischen Juden*, in: Ders., *Jüdische Schriften*, Bd. 2, Berlin 1924, S. 220-228.
- Cohen, Mark R., *Leone da Modena's Riti: a Seventeenth-Century Plea for Social Toleration of Jews*, in: *Jewish Social Studies* 34 (1972), S. 287-319.
- Colbi, Paolo, *Gli ebrei italiani alla vigilia del Risorgimento. Leggendo la 'Rivista Israelitica' annate 1845-47*, in: *RMI* 29 (1963), S. 438-445.
- Colombo, Yoseph, *Gli ebrei in Italia dopo l'emancipazione in un scritto inedito di Raffaello Ascoli*, in: *RMI* 35 (1969), S. 263-271.
- Colombo, Yoseph, *Il Congresso di Ferrara del 1863*, in: *RMI* 36.2 (1970), S. 75-108.
- Comité zur Abwehr antisemitischer Angriffe in Berlin (Hg.), *Die Juden als Soldaten*, 2. Auf., Berlin 1897.
- Conti, Giuseppe, *Firenze dopo i Medici. Francesco di Lorena, Pietro Leopoldo, inizio del regno di Ferdinando III*, Firenze 1921.
- Coppini, Romano Paolo, *Il Granducato di Toscana. Dagli anni francesi all'Unità*, Torino 1993.
- Cristelli, Franco, *Storia della loggia massonica 'Napoleone' di Firenze attraverso i suoi verbali (1807-1814)*, Firenze 1992.
- Cuaz, Marco, *'Le nuove strepitose di Francia': L'immagine della rivoluzione francese nella stampa periodica italiana (1787-1791)*, in: *Rivista storica italiana* 100 (1988), S. 427-527.

- Czygan, Paul, Zur Geschichte der Tagesliteratur während der Freiheitskriege, 3 Bde., Leipzig 1909-1911.
- Daalder, Hans, Dutch Jews in a Segmented Society, in: Pierre Birnbaum, Ira Katznelson (Hg.), Paths of Emancipation. Jews, States, and Citizenship, Princeton N. J. 1995, S. 37-58.
- Dahnke, Hans-Dietrich / Otto, Regine (Hg.), Goethe Handbuch, Bd. 4, Personen, Sachen, Begriffe, Stuttgart 1998.
- Dallolio, Alberto, Cospirazione e cospiratori (1852-1856), Bologna 1913.
- Daniel, Ute, Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselbegriffe, Frankfurt/M. 2001.
- Davis, Natalie Zemon, Ruhm und Geheimnis: Leone Modenas ›Leben Jehudas‹ als frühneuzeitliche Autobiographie, in: Freibeiter Nr. 54, Jg. 1992, S. 9-32.
- De Felice, Renzo, Per una storia del problema ebraico in Italia alla fine del XVIII sec. e all'inizio del XIX. La prima emancipazione (1792-1814), in: Mondo operaio 1955; wieder abgedruckt in: Ders., Italia Giacobina, Napoli 1965, S. 319-396.
- De Grada, Raffaele, I macchiaioli, Milano 1967.
- Dehne, Harald, „Der Jargon herrschte im Hebräischen so gut wie im Deutschen“. David Friedländer: Ein jüdischer Reformler nach Mendelssohn (1750-1834) (Unveröffentlichtes Typoskript Berlin 1999).
- Del Cerro, Emilio, Misteri di polizia. Storia italiana degli ultimi tempi ricavata dalle carte d'un archivio segreto di Stato, Firenze 1890.
- Delinière, Jean, Karl Friedrich Reinhard (1761-1837). Ein deutscher Aufklärer im Dienste Frankreichs, Stuttgart 1989.
- Della Peruta, Franco, Mazzini e i rivoluzionari italiani: Il 'partito d'azione' 1830-1845, Milano 1974.
- Della Peruta, Franco, Francesco Domenico Guerrazzi nella storia politica e culturale del Risorgimento, Firenze 1975.
- Della Peruta, Franco / Galante Garrone, Alessandro, La stampa italiana del Risorgimento, Bari 1979.
- Della Peruta, Franco, Le interdizioni israelitiche e l'emancipazione degli ebrei nel risorgimento, in: Società e storia 19 (1983), S.77-107.
- Della Peruta, Franco, Gli ebrei nel Risorgimento fra interdizioni ed emancipazione, in: Corrado Vivanti (Hg.), Gli ebrei in Italia, Bd. 2, Torino 1997, S. 1135-1167.
- Della Torre, Rodolfo, L'evoluzione del sentimento nazionale in Toscana dal 27 aprile 1859 al 15 marzo 1860, Milano 1915.
- Demirovic, Alex, Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit, Demokratie, in: Das Argument Bd. 185 (1991), S. 41-55.
- De Montel, Odoardo, Sulla vita e sulle opere di Salomone Fiorentino, Firenze 1852.
- Denkler, Horst, Flugblätter in 'jüdischdeutschem' Dialekt aus dem revolutionären Berlin 1848/49, in: JIDG 6 (1977), 215-257.
- D'Ercole, Michele, Un biennio di storia senese, 1799-1800, Siena 1914.
- De Rubertis, Achille, Gli Israeliti e la censura della stampa in Toscana, in: RMI 18 (1952), S. 10-20.
- De Rubris, Marco, La preparazione editoriale degli opuscoli azegliani: 'Programma per l'opinione nazionale' ed 'Emancipazione degl'israeliti', in: Bilychnis. Rivista di studi religiosi 17 (1928), S. 249-262.
- Deventer, Jörg, Das Abseits als sicherer Ort? Jüdische Minderheit und christliche Gesellschaft im Alten Reich am Beispiel der Fürstabtei Corvey (1550-1807), Paderborn 1996.
- Diaz, Furio, Francesco Maria Gianni. Dalla burocrazia alla politica sotto Pietro Leopoldo di Toscana, Milano-Napoli 1966.
- Diner, Dan, Zweierlei Emanzipation. Westliche Juden und Ostjuden in universalhistorischer Perspektive, in: Simon-Dubnow-Institut für Jüdische Geschichte e. V., Vorstellung des Forschungsprofils im Sächsischen Landtag am 9. November 1995, hrsg. vom Sächsischen Landtag, Dresden 1995, S. 19-28.

- Di Porto, Bruno, Gli Ebrei di Roma dai papi all'Italia, in: 1870. La breccia del ghetto, Roma 1971, S. 17-78.
- Di Porto, Bruno, Gino Capponi e gli ebrei: un' antipatia non meditata, in: RMI 34 (1968), S. 104-110.
- Di Porto, Bruno, Niccolò Tommaseo e gli ebrei: una meditata simpatia, in: RMI 35 (1969), S. 505-514.
- Di Porto, Bruno (Hg.), Gli Ebrei in Toscana dal medioevo al Risorgimento. Fatti e momenti, Firenze 1980.
- Di Porto, Bruno, Gli ebrei nel Risorgimento, in: Nuova Antologia (Firenze) 115 (1980), S. 256-272.
- Di Porto, Bruno, L'approdo al crogiuolo risorgimentale, in: RMI 50 (1984), S. 803-862.
- Di Porto, Bruno, La stampa periodica ebraica a Livorno, in: Nuovi Studi Livornesi 1 (1993), S. 173-198.
- Di Porto, Bruno, L'ebraismo nelle 'Novelle Letterarie' di Giovanni Lami e l'accanimento anti-ebraico della prima storia degli ebrei in Sicilia, in: Il Tempo e l'Idea 4 (1996), Nr. 12, S. 69-72.
- Di Porto, Bruno, Gli ebrei a Pisa dal Risorgimento al Fascismo tra identità e integrazione, in: Michele Luzzati (Hg.), Gli ebrei di Pisa (Secoli IX-XX). Atti del Convegno internazionale, Pisa 1998, S. 283-340.
- Di Porto, Bruno, 'Per l'emancipazione degli Israeliti' (1847). L'autografo di Stanislao Grottanelli de'Santi all'Accademia Labronica, in: Nuovi Studi Livornesi 6 (1998), S. 161-182.
- Di Porto, Bruno, La 'Rivista Israelitica' di Parma. Primo periodico italiano, in: Materia giudaica. Bollettino dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo, 1999/5, S. 33-44.
- Dorini, Umberto, La società colombaria. Accademia di studi storici, letterari, scientifici e di belle arti. Cronistoria dal 1735 al 1935, Firenze 1936.
- Dorow, Wilhelm, Reminiscenzen. Goethe's Mutter; nebst Briefen und Aufzeichnungen zur Charakteristik anderer merkwürdiger Männer und Frauen, Leipzig 1842.
- Drei, Giovanni, Il Regno d'Etruria 1801-1807, Modena 1935.
- Dresler, Adolf, Der 'Indicatore Livornese' vor 100 Jahren, in: Zeitungswissenschaft. Zweimonatsschrift für internationale Zeitungsforschung 4 (1929), Nr. 2, S. 102.
- Dresler, Adolf, Geschichte der italienischen Presse, 3 Bde., München-Berlin 1931-1934.
- Dubin, Lois C., Trieste and Berlin: The Italian Role in the Cultural Politics of the Haskalah, in: Jacob Katz (Hg.), Toward Modernity. The European Jewish Model, New Brunswick-Oxford 1987, S. 189-224.
- Dubin, Lois C., The Port Jews of Habsburg Trieste. Absolutist Politics and Enlightenment Culture, Stanford 1999.
- Dubnow, Simon, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, 10 Bde., Berlin 1925-1929.
- Dunk, Hermann von der, Antisemitismus zur Zeit der Reichsgründung. Unterschiede und Gemeinsamkeiten: ein Inventar, in: Peter Alter, Claus-Ekkehard Bärsch, Peter Berghoff (Hg.), Die Konstruktion der Nation gegen die Juden, München 1999, S. 65-91.
- Ebeling, Hans-Heinrich, Die Juden in Braunschweig. Rechts-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte von den Anfängen der Jüdischen Gemeinde bis zur Emanzipation (1282-1848), Braunschweig 1987.
- Eberle, Gottfried, Zweihundert Jahre Sing-Akademie zu Berlin. 'Ein Kunstverein für die heilige Musik', Berlin 1991.
- Eggers, Petra / Grieflinger, Andreas / Reith, Reinhold, Streikbewegungen deutscher Handwerksge-sellen im 18. Jahrhundert. Materialien zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des städtischen Handwerks 1700-1806, Göttingen 1992.
- Ehrenfreund, Jacques, Moses Mendelssohn in: Etienne François, Hagen Schulze (Hg.), Deutsche Erinnerungsorte, Bd. 3, München 2001, S. 258-273.
- Eisenbach, Artur, Die Judenemanzipation in den polnischen Gebieten im 19. Jahrhundert vor dem europäischen Hintergrund, in: BLBI 68 (1984), S. 3-21.
- Elbogen, Ismar / Sterling, Eleonore, Die Geschichte der Juden in Deutschland (1966), Hamburg 1993.

- Elfferding, Wieland / Volker, Eckhard; Società civile, Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci, in: *Argument Sonderband 40* (1979), S. 61-82.
- Engels, Hans Werner, Karl Clauer. Bemerkungen zum Leben und zu den Schriften eines Deutschen Jakobiners, in: *JIDG 2* (1973), S. 101-144.
- Enzensberger, Hans Magnus, Einzelheiten, Frankfurt/M. 1962.
- Etzel, Franz August v., Geschichte der Grossen National-Mutter-Loge der preußischen Staaten genannt Zu den drei Weltkugeln nebst der Beschreibung ihrer Säcularfeier, Berlin 1840.
- Faber, Karl-Georg, Realpolitik als Ideologie. Die Bedeutung des Jahres 1866 für das politische Denken in Deutschland, in: *HZ 203* (1966), S. 1-45.
- Falkson, Ferdinand, Die liberale Bewegung in Königsberg (1840-1848), Breslau 1888.
- Fehrs, Jörg H., Von der Heidereutergasse zum Roseneck. Jüdische Schulen in Berlin 1712-1942, Berlin 1993.
- Feiner, Shmuel / Sorkin, David (Hg.), *New Perspectives on the Haskalah*, London u. a. 2001.
- Feiner, Shmuel, *Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, Oxford-Portland 2002.
- Fenzi, Giampaolo, Il Granducato di Toscana fra reazione e rivoluzione nei primi anni dopo il Congresso di Vienna, in: *Ricerche storiche 11* (1981), S. 383-404.
- Ferrara degli Uberti, Carlotta, La questione dell'emancipazione ebraica nel biennio 1847-1848: Note sul caso livornese, in: *Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia 7* (2003), S. 67-91.
- Ferrer-Benimeli, José Antonio, *Los Archivos Secretos Vaticanos y la Masoneria. Motivos politicos de una condena pontificia*, Caracas 1976.
- Ferrero, Francesco, I livornesi a Curtatone e Montanara, in: *Bollettino storico Livornese 15* (1951), S. 186-190.
- Feuchtwanger, Edgar, The Jewishness of Conservative Politicians: Disraeli and Stahl, in: Michael Brenner, Rainer Liedtke, David Rechter (Hg.), *Two Nations. British and German Jews in Comparative Perspective*, Tübingen 1999, S. 223-239.
- Filippini, Jean-Pierre, Les Livournaise et l'occupation française sous le Premier Empire, in: *Annales Historiques de la Revolution Française 47* (1975), S.203-230.
- Filippini, Jean Pierre, La comunità israelitica di Livorno durante il periodo napoleonico, in: *Rivista italiana di studi napoleonici 19* (1982) S. 23-114.
- Filippini, Jean-Pierre, Difesa della Patria e odio degli ebrei. Il tumulto del 9 luglio 1800 a Livorno, in: *Ricerche storiche 22* (1992), S. 303-336.
- Filippini, Jean-Pierre, Da 'Nazione ebrea' a 'comunità israelitica': La comunità ebraica di Livorno tra Cinque e Novecento, in: *Nuovi Studi Livornesi 1* (1993), S. 11-24.
- Filippini, Jean-Pierre, La nazione ebrea di Livorno, in: Corrado Vivanti (Hg.), *Gli ebrei in Italia*, Bd. 2, Torino 1997, S. 1047-1066.
- Findel, Josef Gabriel, *Geschichte der Freimaurerei von der Zeit ihres Entstehens bis auf die Gegenwart*, 2 Bde., Leipzig 1861.
- Fischer, Horst, *Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert*, Tübingen 1968.
- Fischer, Richard, *Geschichte der Johannisloge 'Zu den drei Kronen' (1760-1910)*, Königsberg i. Pr., Königsberg 1910.
- Fleischer, Michael , 'Kommen Sie, Cohn.' Fontane und die 'Judenfrage', Berlin 1998.
- Foa, Anna, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione. XIV - XVIII secolo*, Roma-Bari 1992.
- Foa, Anna, Die blockierte Modernität. Überlegungen zur Geschichte des italienischen Judentums, in: Christoph Miething, (Hg.), *Judentum und Moderne in Frankreich und Italien*, Tübingen 1998, S. 58-69.
- Foà, Salvatore, *Storia degli ebrei italiani all'epoca del Risorgimento*, Firenze 1922. Neuaufgabe unter dem Titel: *Gli Ebrei nel Risorgimento italiano*, Roma 1978.
- Förster, Wolfgang / Steiner, Klaus (Hg.), *Aufklärung in Berlin*, Berlin 1989.
- Formiggini, Gina, Stella d'Italia, stella di Davide. *Gli ebrei dal Risorgimento alla Resistenza*, Milano 1970.
- Fornaciari, Paolo Edoardo, I rapporti di Guerrazzi con gli ebrei e l'ebraismo, in: *RMI 50* (1984), S. 785-802.

- Fortis, Umberto, *Il ghetto in scena. Teatro giudeo-italiano del Novecento. Storia e testi*, Roma 1989.
- François, Etienne / Vogel, Jacob (Hg.), *Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich. 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 1995.
- Francovich, Carlo, *La loggia massonica degli 'Amici della perfetta Unione' (1796)* in: *Rivista di Livorno*, 1952, S. 341-350.
- Francovich, Carlo, *Albori socialisti nel Risorgimento. Contributo allo studio delle società segrete (1776-1835)*, Firenze 1962.
- Francovich, Carlo, *Storia della massoneria in Italia dalle origini alla rivoluzione francese*, Firenze 1974.
- Fratterelli Fischer, Lucia, *L'insediamento ebraico a Livorno dalle origini all'emancipazione*, in: Michele Luzzati (Hg.), *Le tre sinagoghe. Edifici di culto e vita ebraica a Livorno dal Seicento al Novecento*, Livorno 1995, S. 33-46.
- Freund, Ismar, *Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der Juden in Preußen*, Bd. 1, Darstellung, Berlin 1912.
- Funaro, Liana Elda, *›Un governo avaro e mercantile‹. Tre edizioni italiane di un'opera di Tom Paine*, in: *Studi Storici* 31 (1990), S. 481-510.
- Funaro, Liana Elda, *›Vita e Legge‹. Note per una storia della comunità ebraica livornese nel secondo Ottocento*, in: *RST* 48 (2002), N. 1, S. 145-173.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), 4. Aufl., Tübingen 1975.
- Gailus, Manfred, *Straße und Brot. Sozialer Protest in den deutschen Staaten unter besonderer Berücksichtigung Preußens 1847-1849*, Göttingen 1990.
- Gailus, Manfred, *Die Revolution von 1848 als 'Politik der Straße'*, in: Dieter Dowe, Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (Hg.), *Europa 1848. Revolution und Reform*, Bonn 1998, S. 1021-1043.
- Gailus, Manfred, *Anti Jewish Emotions and Violence in the 1848 Crisis of German Society in 1848*, in: Werner Bergmann, Christhard Hoffmann, Helmut W. Smith (Hg.), *Exclusionary Violence: Antisemitic Riots in Modern German History*, Ann Arbor 2002, S. 43-65.
- Galante Garrone, Alessandro / Della Peruta, Franco, *La stampa italiana del Risorgimento*, Roma - Bari 1978.
- Gall, Lothar, *Bismarck. Der weiße Revolutionär*, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1980.
- Gall, Lothar, *„... ich wünschte ein Bürger zu sein“. Zum Selbstverständnis des deutschen Bürgertums im 19. Jahrhundert*, in: *HZ* 245 (1987), S. 601-623.
- Galley, Eberhard, *Heine und die Burschenschaften. Ein Kapitel aus Heines politischen Werdegang zwischen 1819 und 1830*, in: *Heine-Jahrbuch* 9 (1972), S. 66-95.
- Gause, Fritz, *Geschichte der Stadt Königsberg in Preußen*, 3 Bde., Köln 1965, 1968, 1971.
- Gay, Peter, *Freud, Juden und andere Deutsche. Herren und Opfer in der modernen Kultur*, Hamburg 1986.
- Gebhardt, Miriam, *Das Familiengedächtnis. Erinnerung im deutsch-jüdischen Bürgertum 1890-1932*, Stuttgart 1999.
- Geiger, Ludwig, *Geschichte der Juden in Berlin. Als Festschrift zur zweiten Säkular-Feier. Anmerkungen, Ausführungen und Urkundliche Beilagen*, 2 Bde., Berlin 1871. Nachdruck mit einem Vorwort v. Hermann Simon Berlin 1987.
- Geiger, Ludwig, *Vorträge und Versuche. Beiträge zur Litteraturgeschichte*, Dresden 1890.
- Geiger, Ludwig, *Kleine Beiträge zur Geschichte der Juden in Berlin*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 4 (1890), wiederabgedruckt in: Ders., *Geschichte der Juden in Berlin*, Berlin 1987.
- Geiger, Ludwig, *Berlin 1688-1840. Geschichte des geistigen Lebens der preußischen Hauptstadt*, 2 Bde., Berlin 1892/1895,
- Geiger, Ludwig, *Das junge Deutschland und die preußische Zensur. Nach ungedruckten archivalischen Quellen*, Berlin 1900.

- Geiger, Ludwig, Moritz Veit als Kämpfer für die Emanzipation der Juden, in: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 13 (1910), S. 129-158.
- Geiss, Imanuel, Die jüdische Frage auf dem Berliner Kongreß 1878, in: *JIDG* 10 (1981), S. 413-422.
- Gelber, Nathan Michael, *Zur Vorgeschichte des Zionismus. Judenstaatsprojekte in den Jahren 1695-1845*, Wien 1927.
- Gelber, Nathan Michael, Jüdische Probleme beim Berliner Kongreß 1878, in: Robert Weltsch, *Deutsches Judentum. Aufstieg und Krise. Gestalten, Ideen, Werke*, Stuttgart 1963, S. 216-252.
- Gerlach, Karlheinz, Royale York zur Freundschaft in Berlin (1762-1806). Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der Freimaurerei in Brandenburg-Preußen, in: *Quatuor Coronati* 31 (1994), S. 51-79.
- Gernert, Angelica, *Liberalismus als Handlungskonzept Studien zur Rolle der politischen Presse im italienischen Risorgimento vor 1848*, Stuttgart 1990.
- Gerson, Daniel, Die Ausschreitungen gegen die Juden im Elsaß 1848, in: *BLBI* 33 (1990), Nr. 87, S. 29-44.
- Ghisalberti, Alberto M., Massimo e Roberto d'Azeglio per l'emancipazione degli Israeliti in Piemonte, in: *RMI* 45 (1979), S. 289-327.
- Ghisalberti, Alberto M., Cattaneo e la sua campagna per l'uguaglianza dei diritti degli ebrei d'Europa, in: *Il Velcro* 24 (1980), S. 667-677.
- Ghisalberti, Carlo, Riflessi delle Interdizioni israelitiche di Cattaneo sulla seconda emancipazione degli ebrei d'Italia, in: *Studi in onore di Ugo Gualazzi*, Milano 1982, S. 231-247.
- Gilon, Meir, Eine hebräische Ode im Spiegel der zeitgenössischen Dichtung und der Aufklärungstheologie, in: *BLBI* 80 (1988), S. 41-81.
- Ginsborg, Paul, *Daniele Manin and the Venetian Revolution of 1848-49*, London-New York-Melbourne 1979.
- Ginzburg, Carlo, Rituelle Plünderungen, in: *Freibeuter Heft* 37 (1988), S. 13-21; Heft 38 (1988), S. 23-33.
- Gioco del Ponte di Pisa, *Il. Memoria e ricordo di una città*, Firenze 1980.
- Gioli, Matilde, *Il rivolgimento toscano e l'azione popolare (1847-1860). Dai ricordi familiari del Marchese Ferdinando Bartolommei*, Firenze 1905.
- Gosewinkel, Dieter, Staatsbürgerschaft und Staatsangehörigkeit, in: *GG* 21 (1995), S. 533-556.
- Goldschmidt, Daniele, *Il rabinato Livornese e la riforma del 1818*, in: *Scritti sull'ebraismo in memoria di Guido Bedarida*, Firenze 1966, S. 77-86.
- Gordano, Antonella, *Letterate Toscane del Settecento. Un regesto con un saggio su Corilla Olimpica e Teresa Ciamagnini Pelli Fabbroni di Luciana Morelli*, Firenze 1994.
- Gotzmann, Andreas, *Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 1997.
- Grab, Walter, Saul Ascher. Ein jüdisch-deutscher Spätaufklärer zwischen Revolution und Restauration, in: *JIDG* 6 (1977), S. 131-179.
- Grab, Walter, *Preußische Demokraten im Zeitalter der Französischen Revolution und im Vormärz*, in: Manfred Schlenke (Hg.), *Preußen. Beiträge zu einer politischen Kultur*, Reinbek bei Hamburg 1981, S. 162-180.
- Grab, Walter, *Der deutsch-jüdische Freiheitskämpfer Johann Jacoby*, in: Ders., Julius H. Schoeps (Hg.), *Juden im Vormärz und in der Revolution von 1848*, Stuttgart-Bonn 1983, S. 352-374.
- Grab, Walter, *Der deutsche Weg der Judenemanzipation 1789-1938*, München-Zürich 1991.
- Graetz, Heinrich, *Geschichte der Juden von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart*, 11 Bde., Leipzig 1853-1870.
- Graetz, Heinrich, *Volkstümliche Geschichte der Juden*, 3 Bde., Leipzig 1910.
- Graetz, Michael, *Judentum und Moderne. Die Rolle des aufsteigenden Bürgertums im Politisierungsprozeß der Juden*, in: Karl E. Grözinger (Hg.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, Frankfurt/M. 1991, S. 259-279.
- Graf, Gerda, *Der Verfassungsentwurf aus dem Jahre 1787 des Granduca Pietro Leopoldo di Toscana*, Berlin 1998.
- Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere*, 4 Bde., Torino 1975; dt.: *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*, 9 Bde., Hamburg 1991-1999.

- Grass, Karl Martin / Koselleck, Reinhart, Emanzipation, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache*, hrsg. v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 153-197.
- Grebing, Helga, Der „deutsche Sonderweg“ in Europa 1806-1945. Eine Kritik, Stuttgart u. a. 1986.
- Grew, Raymond, La Società Nazionale Italiana in Toscana, in: *RST* 2 (1956), S. 77-102.
- Grew, Raymond, A Sterner Plan for Italian Unity. The Italian National Society in the Risorgimento, Princeton, N. J., 1963.
- Grießinger, Andreas, Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewußtsein deutsch-Handwerksgesellen im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1981.
- Groh, Dieter, Anthropologische Dimensionen der Geschichte, Frankfurt/M. 1992.
- Gudladt, Katharina, Freimaurer und Aufklärung in Berlin. Die Loge »Royal York zur Freundschaft«, in: *Berlin in Geschichte und Gegenwart. Jahrbuch des Landesarchivs Berlin* 1995, S. 37-66.
- Gundermann, Iselin, *Via Regia. Preussens Weg zur Krone*, Berlin 1998.
- Güttler, Hermann, *Königsberger Musikkultur im 18. Jahrhundert*, Kassel 1925.
- Haasis, Hellmuth G., *Gebt der Freiheit Flügel. Die Zeit der Deutschen Jakobiner, 1789-1805*, 2 Bde., Reinbek bei Hamburg 1988.
- Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962), Frankfurt/M. 1990.
- Hachtmann, Rüdiger, *Berliner Juden und die Revolution von 1848*, in: Reinhard Rürup (Hg.) *Jüdische Geschichte in Berlin. Essays und Studien*, Berlin 1995, S. 53-84.
- Hachtmann, Rüdiger, *Berlin 1848. Eine Politik- und Gesellschaftsgeschichte der Revolution*, Bonn 1997.
- Haenchen, Karl, *Der Quellenwert der Nobilingschen Aufzeichnungen über die Berliner Märzrevolution*, in: *Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte* 52 (1940), S. 321-339.
- Häusler, Wolfgang, *Toleranz, Emanzipation und Antisemitismus. Das österreichische Judentum des bürgerlichen Zeitalters (1782-1918)*, in: Nikolaus Vielmetti (Hg.), *Das österreichische Judentum. Voraussetzungen und Geschichte*, Wien-München 1974, S. 83-140.
- Häusler, Wolfgang, *Assimilation und Emanzipation des ungarischen Judentums Mitte des 19. Jahrhunderts*, in: *Studia Judaica Austriaca* 3, Studien zum ungarischen Judentum, Eisenstad 1976, S. 33-79.
- Hagemann, Karen, *Nation, Krieg und Geschlechterordnung. Zum kulturellen und politischen Diskurs in der Zeit der antinapoleonischen Erhebung in Preußen 1806-1815*, in: *GG* 22 (1996), S. 562-591.
- Hahn, Adalbert, *Die Berliner Revue. Ein Beitrag zur Geschichte der konservativen Partei zwischen 1855 und 1875*, Berlin 1934.
- Hahn, Barbara, *Der Mythos vom Salon. 'Rahels Dachstube' als historische Fiktion*, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Salons der Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons*, Berlin u. a. 1997, S. 213-234.
- Hamburger, Ernst, *Juden im öffentlichen Leben Deutschlands. Regierungsmitglieder, Beamte und Parlamentarier in der monarchischen Zeit 1848-1918*, Tübingen 1968.
- Hancke, Erich, *Max Liebermann*, Berlin 1914.
- Hans, Nicholas, *The Masonic Lodge in Florence in the Eighteenth Century*, in: *Ars Quatuor Coronatorum*, London, 7 (1958), S. 109-112.
- Harnack, Adolf v., *Geschichte der königlich-preußischen Akademie der Wissenschaften*, 3 Bde. Berlin 1900.
- Haupt, Heinz-Gerhard / Kocka, Jürgen (Hg.), *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M.-New York 1996.
- Haupt, Hermann, *Quellen und Darstellungen zur Geschichte der Burschenschaft und der deutschen Einheitsbewegung*, Bd. 1, Heidelberg 1910.
- Haupt, Hermann, *Zur Geschichte der ältesten Königsberger Burschenschaft 1817-1819*, in: *Alt-preußische Monatsschrift* 54 (1917), S. 422-429.

- Hausen, Karin, Überlegungen zum geschlechtsspezifischen Strukturwandel der Öffentlichkeit, in: Ute Gerhard u. a. (Hg.), *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, Frankfurt/M. 1990, S. 268-282.
- Hayoun, Maurice R., Rabbi Ja'akov Emdens Autobiographie oder der Kämpfer wider die sabbatianische Häresie, in: Karl E. Grözinger (Hg.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, Frankfurt/M. 1991, S. 222-236.
- Hazard, Paul, *Die Krise des europäischen Geistes (1680-1715)*, Hamburg 1939.
- Heer, Georg, *Geschichte der Deutschen Burschenschaft*, Bd. 2, *Die Demagogenzeit. Von den Karlsbader Beschlüssen bis zum Frankfurter Wachensturm (1820-1833)*, Heidelberg 1927.
- Heimann, Heinz-Dieter, *Brandenburger Toleranz zwischen Anspruch, Mythos und Dementi. Historisch-politische Annäherungen an das „Edikt von Potsdam“*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 52 (2000), S. 115-125.
- Hensel, Cécile, *Eine jüdische Huldigung an den ersten König in Preußen*, in: *Jahrbuch der Stiftung Preussischer Kulturbesitz* 1966, S. 192-199.
- Hermann, Ingo, *Hardenberg. Der Reformkanzler*, Berlin 2003.
- Hermant, Jost, *Eine Jugend in Deutschland. Heinrich Heine und die Burschenschaften*, in: Grab, Walter (Hg.), *Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur von der Epoche der Aufklärung bis zur Weimarer Republik*, Tel Aviv 1982, S. 111-135.
- Hertz, Deborah, *Die jüdischen Salons im alten Berlin*, Frankfurt/M. 1991.
- Hertzberg, Arthur, *The French Enlightenment and the Jews. The Origins of Modern Anti-Semitism*, New York 1968.
- Herzig, Arno, *Judentum und Emanzipation in Westfalen*, Münster 1973.
- Herzig, Arno, *Die Juden in Preussen im 19. Jahrhundert*, in: Peter Freimark (Hg.), *Juden in Preußen - Juden in Hamburg*, Hamburg 1983, S. 32-58.
- Herzig, Arno, *Unterschichtenprotest in Deutschland (1790-1870)*, Göttingen 1988.
- Herzig, Arno, *Die erste Emanzipationsphase im Zeitalter Napoleons*, in: Peter Freimark, Alice Jankowski, Ina S. Lorenz (Hg.), *Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung*, Hamburg 1991, S. 130-147.
- Herzig, Arno, *The Process of Emancipation from the Congress of Vienna to the Revolution of 1848/49*, in: *LBIYB* 37 (1992), S. 61-69.
- Herzig, Arno, *Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1997.
- Hettling, Manfred, *Das Begräbnis der Märzgefallenen 1848 in Berlin*, in: Ders, Paul Nolte (Hg.), *Bürgerliche Feste*, Göttingen 1993, S. 95-123.
- Hieber, Otto, *Geschichte der Johannisloge zum Totenkopf und Phönix*, Königsberg 1897.
- Hinrichs, Carl, *Preußen als historisches Problem. Gesammelte Abhandlungen*, Berlin 1964.
- Hinrichs, Carl, *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*, Göttingen 1971.
- Hinske, Norbert, *Einleitung*, in: Ders. (Hg.) *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt 1973, S. I-XXIII.
- Hoffmann, Christhard, *The German-Jewish Encounter and German Historical Culture*, in: *LBIYB* 41 (1996), S. 277-290.
- Hoffmann, Stefan Ludwig, *Sakraler Monumentalismus um 1900. Das Leipziger Völkerschlachtdenkmal*, in: Reinhart Koselleck, Michael Jeismann (Hg.), *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München 1994, S. 249-280.
- Hoffmann, Stefan Ludwig, *Die Politik der Geselligkeit. Freimaurerlogen in der deutschen Bürgergesellschaft, 1840 - 1918*, Göttingen 2000.
- Hohendahl, Peter Uwe, *Literaturkritik und Öffentlichkeit*, München 1974.
- Holenstein, André, *Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800-1800)*, Stuttgart-New York 1991.
- Holeczek, Heinz, *Die Judenemanzipation in Preußen*, in: Bernd Martin, Ernst Schulin (Hg.), *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, München 1981, S. 144-150.
- Honigmann, Peter, *Peter Theophil Riess, der erste Jude in der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, in: *JIDG* 14 (1985), S. 181-189.

- Hopp, Andrea, *Otto von Bismarck aus der Sicht des jüdischen Bürgertums*, Friedrichsruh 1999.
- Horel, Catherin, *Juifs de Hongrie 1825-1849: Problèmes d'assimilation et d'émancipation*, Strasbourg 1995.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Amsterdam 1947) Frankfurt/M. 1971.
- Huber, Ernst Rudolf, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Bd. 2, *Der Kampf um Einheit und Freiheit 1830 bis 1850*, 3. Aufl., Stuttgart u. a. 1988.
- Hyman, Paula E., *The Emancipation of the Jews of Alsace. Acculturation and Tradition in the Nineteenth Century*, New Haven-London 1991.
- Ibbeken, Rudolf, *Preußen 1807-1813. Staat und Volk als Idee und in Wirklichkeit. Darstellung und Dokumentation*, Köln 1970.
- Im Hof, Ulrich, *Das Europa der Aufklärung*, München 1993.
- Italia Judaica. *Atti del primo convegno internazionale*, Rom 1983.
- Jacob, Margaret C., *The Crisis of the European Mind: Hazard Revisited*, in: Phyllis Mack, Margaret C. Jacob (Hg.), *Politics and Culture in Early Modern Europe*, New York 1987, S. 251-271.
- Jäger, Hans, *Generationen in der Geschichte. Überlegungen zu einer umstrittenen Konzeption*, in: GG 3 (1977), S. 429-452.
- Jamme, Christoph (Hg.), *Die 'Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik'. Hegels Berliner Gegenakademie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.
- Jansen, Christian, *Einheit, Macht und Freiheit. Die Paulskirchenlinke und die deutsche Politik in der nachrevolutionären Epoche 1849-1867*, Düsseldorf 2000.
- Jedin, Hubert (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 5, *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Freiburg-Basel-Wien 1970.
- Jehle, Manfred, *Die Enquêtes der preußischen Regierung zu den Verhältnissen der Juden und der jüdischen Gemeinden 1842-1845*, in: Ders. (Hrsg.), *Die Juden und die jüdischen Gemeinden Preußens in amtlichen Enquêtes des Vormärz*, Bd. 1, München 1998, S. LIX-XCIII.
- Jeismann, Michael, *Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff in Deutschland und Frankreich, 1792-1918*, Stuttgart 1992.
- Jeismann, Michael, *Alter und neuer Nationalismus*, in: Ders., Henning Ritter (Hg.), *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus*, Leipzig 1993, S. 9-26.
- Jeismann, Michael, *Der letzte Feind. Die Nation, die Juden und der negative Universalismus*, in: Peter Alter, Claus-Ekkehard Bärsch, Peter Berghoff (Hg.), *Die Konstruktion der Nation gegen die Juden*, München 1999, S. 173-190.
- Jemolo, Arturo Carlo, *Il Giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari 1928.
- [Jersch]-Wenzel, Stefi, *Jüdische Bürger und kommunale Selbstverwaltung in preussischen Städten 1808-1848*, Berlin 1967.
- Jersch-Wenzel, Stefi, *Die Lage von Minderheiten als Indiz für den Stand der Emanzipation einer Gesellschaft*, in: Hans-Ulrich Wehler (Hg.), *Sozialgeschichte heute. Festschrift für Hans Rosenberg*, Göttingen 1974, S. 365-387.
- Jersch-Wenzel, Stefi, *Juden und ›Franzosen‹ in der Wirtschaft des Raumes Berlin/Brandenburg*, Berlin 1978.
- Jersch-Wenzel, Stefi, *Toleranz und Ökonomie im 18. Jahrhundert*, in: Frédéric Hartweg, Stefi Jersch-Wenzel (Hg.), *Die Hugenotten und das Refuge: Deutschland und Europa*, Berlin 1990, S. 147-157.
- Jersch-Wenzel, Stefi, *Die Juden im Zeitalter der Aufklärung*, in: Dirk Blasius, Dan Diner (Hg.), *Zerbrochene Geschichte. Leben und Selbstverständnis der Juden in Deutschland*, Frankfurt / M. 1991, S. 53-63.
- Jersch-Wenzel, Stefi, *Der Neubeginn jüdischen Lebens in Berlin seit 1671: Die ersten Generationen*, in: Reinhard Rürup (Hg.), *Jüdische Geschichte in Berlin. Essays und Studien*, Berlin 1995, S. 13-24.
- Jersch-Wenzel, Stefi, *Grundlagen der Judenemanzipation bis 1848 im östlichen Mitteleuropa*, in: Jörg K. Hoensch, Stanislav Biman, L'ubomír Lipták (Hg.), *Judenemanzipation - Antisemitismus - Verfolgung in Deutschland, Österreich-Ungarn, den Böhmisches Ländern und der Slowakei*, Essen 1999, S. 21-32.

- Jolowicz, Heimann, Geschichte der Juden in Königsberg in Preussen. Ein Beitrag zur Sittengeschichte der preussischen Staaten, Posen 1867.
- Kampe, Norbert, Emanzipation und Antisemitismus. Juden als Mitglieder der Akademie der Künste 1792-1934, in: Akademie der Künste / Hochschule der Künste Berlin (Hg.), „Die Kunst hat nie ein Mensch allein besessen“. 1696-1996. Akademie der Künste, Dreihundert Jahre, Hochschule der Künste, Berlin 1996, S. 383-396.
- Kapón, Uriel Macias / Romero Castelló, Elena, Die Juden in Europa. Geschichte und Vermächtnis aus zwei Jahrtausenden, München 1994.
- Karady, Victor, Gewalterfahrung und Utopie. Juden in der europäischen Moderne, Frankfurt/M. 1999.
- Karniel, Josef, Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II., Gerlingen 1986.
- Karniel, Josef, Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II., in: JIDG, Beiheft 3, S. 155-177.
- Kaschuba, Wolfgang, Volk und Nation: Ethnozentrismus in Geschichte und Gegenwart, in: Heinrich August Winkler, Hartmut Kaelble (Hg.), Nationalismus-Nationalitäten-Supranationalität, Stuttgart 1993, S. 56-81.
- Katz, David, Max Liebermann, Living History and the Cultivation of the Modern Elite, Minnesota 1997.
- Katz, Jacob, The First Controversy over Accepting Jews as Freemasons, in: Zion. A Quarterly for Research in Jewish History 30 (1965), S. 172-176.
- Katz, Jacob, The Term 'Jewish Emancipation': Its Origin and Historical Impact, in: Alexander Altman (Hg.), Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History, Cambridge 1964. Wieder abgedruckt in: Jacob Katz, Zur Assimilation und Emanzipation der Juden. Ausgewählte Schriften, Darmstadt 1982, S. 99-123.
- Katz, Jacob, Mendelssohn und E. J. Hirschfeld, in: BLBI 7 (1964), S. 295-311.
- Katz, Jacob, A State within a State. The History of an Anti-Semitic Slogan, in: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, vol. 4, no. 3, 1969. Wieder abgedruckt in: Ders., Zur Assimilation und Emanzipation der Juden. Ausgewählte Schriften, Darmstadt 1982, S. 124-153.
- Katz, Jacob, Jews and Freemasons in Europe (1723-1939), Cambridge (Mass.) 1970.
- Katz, Jacob, Der Orden der Asiatischen Brüder, in: Helmut Reinalter (Hg.), Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa, Frankfurt/M. 1983, S. 240-283.
- Katz, Jacob, Richard Wagner. Verbote des Antisemitismus, Königstein 1985.
- Katz, Jacob, Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770-1870, Frankfurt/M. 1986.
- Katz, Jacob (Hg.), Toward Modernity. The European Jewish Model, New Brunswick-Oxford 1987.
- Katz, Jacob, Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700-1933, München 1989.
- Katz, Jacob, Die Hep-Hep-Verfolgungen des Jahres 1819, Berlin 1994.
- Kayserling, Meyer, Moses Mendelssohn. Sein Leben und Werken. Nebst einem Anhang ungedruckter Briefe von und an Moses Mendelssohn, Leipzig 1862.
- Kayserling, Meyer, Ludwig Philippson. Eine Biographie, Leipzig 1898.
- Keller, Hans Gustav, Das „Junge Europa“ 1834-1836. Eine Studie zur Geschichte der Völkerbundsidee und des nationalen Gedankens, Zürich-Leipzig 1938.
- Kemlein, Sophia, Die Posener Juden 1815-1848, Entwicklungsprozesse einer polnischen Judenheit unter preußischer Herrschaft, Hamburg 1997.
- Kennecke, Andreas, HaMe'assef. Die erste moderne Zeitschrift der Juden in Deutschland, in: Das Achtzehnte Jahrhundert. Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts, 23 (1999), S. 176-199.
- Kennecke, Andreas, Hame'assef – die erste hebräische Zeitschrift, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 2001, S. 39-65.
- Kennecke, Andreas, „Der HaMe'assef“ und sein erster Herausgeber Isaac Euchel, in: Nagel, Michael (Hg.), Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung. Deutsch-jüdische Zeitungen und Zeitschriften von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus, Hildesheim-Zürich-New York 2002, S. 67-83.

- Klenke, Dietmar, Nationalkriegerisches Gemeinschaftsideal als politische Religion. Zum Vereinsnationalismus der Sänger, Schützen und Turner am Vorabend der Einigungskriege, in: HZ 260 (1995), S. 395-448.
- Klier, John D., The Pogrom Paradigm in Russian History, in: Ders., Shlomo Lambroza (Hg.), Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History, Cambridge 1992, S. 13-38.
- Klier, John D., Imperial Russia's Jewish Question, 1855-1881, Cambridge 1995.
- Klimo, arpad v. , Staat und Klientel im 19. Jahrhundert. Administrative Eliten in Italien und Preußen im Vergleich 1860-1918, Köln 1997.
- Kocka, Jürgen, Zivilgesellschaft als historisches Projekt: Moderne europäische Geschichtsforschung in vergleichender Absicht, in: Christof Dipper, Lutz Klinkhammer, Alexander Nützenadel (Hg.), Europäische Sozialgeschichte. Festschrift für Wolfgang Schieder, Berlin 2000, S. 475-484.
- Kocka, Jürgen, Zivilgesellschaft als historisches Problem und Versprechen, in: Christoph Conrad, Manfred Hildermeier, Jürgen Kocka (Hg.), Europäische Zivilgesellschaft in Ost und West. Begriff, Geschichte, Chancen, Frankfurt/M.-New York 2000, S. 13-39.
- Kober, Adolf, Jews in the Revolution of 1848 in Germany, in: Jewish Social Studies 10 (1948), S. 135-164.
- Koch, Ursula E., Der Teufel in Berlin. Von der Märzrevolution bis zu Bismarcks Entlassung. Illustrierte politische Witzblatter einer Metropole 1848-1890, Köln 1991.
- Koehler, Benedikt, Ludwig Bamberger. Revolutionär und Bankier, Stuttgart 1999.
- Koenigsberger, Helmut G., Die Krise des 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Historische Forschung 9 (1982), S. 143-165.
- Körte, Mona, Die Uneinholbarkeit des Verfolgten. Der Ewige Juden in der literarischen Phantastik, Frankfurt/M.-New York 2000.
- Kohnen, Joseph, Theodor Gottlieb von Hippel. Eine zentrale Persönlichkeit der Königsberger Geistesgeschichte. Biographie und Bibliographie, Lüneburg 1987.
- Kohnen, Joseph, Hippel und die Juden, in: Recherches Germaniques 21 (1991), S. 79-95.
- Kohnen, Joseph, Druckerei-, Verlags- und Zeitungswesen in Königsberg zur Zeit Kants und Hamanns. Das Unternehmen Johann Jakob Kanter, in: Ders. (Hg.), Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1994, S. 1-19.
- Kottje, Raymund / Moeller, Bernd (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 3, Neuzeit, Mainz 1974.
- Kortzfleisch, Siegfried v. / Rengstorf, Karl Heinrich (Hg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, 2 Bde., Stuttgart 1968/1970
- Koselleck, Reinhart, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (1959), 3. Aufl., Frankfurt/M. 1979.
- Koselleck, Reinhart, Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848, 2. Aufl. Stuttgart 1975.
- Koselleck, Reinhart, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/M. 1979.
- Koselleck, Reinhart, Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt/M. 2000.
- Kotowski, Elke-Vera / Schoeps, Julius H. / Wallenborn, Hiltrud (Hg.), Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa, 2 Bde., Darmstadt 2001.
- Krause, Gottlieb, Gottsched und Flottwell, die Begründer der Deutschen Gesellschaft in Königsberg. Festschrift zur Erinnerung an das 150jahrige Bestehen, Leipzig 1893.
- Kroll, Thomas, Die Revolte des Patriziats. Der toskanische Adelsliberalismus im Risorgimento, Tübingen 1999.
- Kropat, Wolf Arno, Die Emanzipation der Juden in Kurhessen und in Nassau im 19. Jahrhundert, in: Neunhundert Jahre Geschichte in Hessen, hrsg v. d. Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen, Wiesbaden 1983, S. 325-349.
- Krüger, Hans-Jürgen, Die Judenschaft von Königsberg in Preußen 1700-1812, Marburg 1966.

- Krüger, Hans-Jürgen, Die Städteordnung von 1808 und das Königsberger Judenbürgerbuch, in: Klaus Zernack (Hg.), Beiträge zur Stadt- und Regionalgeschichte Ost- und Nordeuropas. Herbert Ludat zum 60. Geburtstag, Wiesbaden 1971, S. 209-219.
- Krüger, Horst, Zur Geschichte der Manufakturen und der Manufakturarbeiter in Preußen. Die mittleren Provinzen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Berlin 1958.
- Laing, Ronald D., Phänomenologie der Erfahrung [1967], Frankfurt/M. 1969.
- Langewiesche, Dieter, Liberalismus und Judenemanzipation in Deutschland im 19. Jahrhundert, in: Peter Freimark, Alice Jankowski, Ina S. Lorenz (Hg.), Juden in Deutschland. Emnzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung, Hamburg 1991, S. 148-163.
- Langle, Fleuriot de, Elisa, soeur de Napoléon I., Paris 1947.
- Laras, Giuseppe, Il Sinedrio napoleonico del 1807 e la conseguente organizzazione concistoriale in Italia, in: Di Porto, Bruno (Hg.), Gli Ebrei in Toscana dal medioevo al Risorgimento. Fatti e momenti, Firenze 1980, S. 33-48.
- Lazzeri, Corrado, Arezzo e la sua insurrezione, in: Atti e memorie della R. Accademia Petrarca di lettere, arti e scienze, Vol. 15, Arezzo 1934.
- Lesley, Arthur M. Il richiamo agli »antichi« nella cultura ebraica fra Quattro e Cinquecento, in: Corrado Vivanti (Hg.), Gli ebrei in Italia, Bd. 1, Torino 1996, S. 389-409.
- Lesser, Ludwig, Chronik der Gesellschaft der Freunde in Berlin zur Feier ihres fünfzigjährigen Jubiläums, Berlin 1842.
- Lesser, Richard, Dr. Marcus Elieser Bloch. Ein Jude begründet die moderne Ichthyologie, in: Das Achtzehnte Jahrhundert. Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts, 23 (1999), S. 238-246.
- Levi, Alessandro, Amici israeliti di Giuseppe Mazzini, in: RMI 5 (1930/1931), S. 587-612.
- Levi, Alessandro, Carlo Cattaneo e gli Ebrei, in: RMI 7 (1932/1933), S. 326-343.
- Levi D'Ancona, Flora Aghib, La giovinezza dei fratelli D'Ancona, Roma 1982.
- Levi, Giuseppe, La lotta contro N. Ch. Chajjun a Firenze, in: Rivista Israelitica 8 (1911), S. 169-185, 9 (1912), S. 5-36.
- Levy, Ze'ev, Hamanns Kontroverse mit Moses Mendelssohn, in: Bernhard Gajek, Albert Meier (Hg.), Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung, Frankfurt/M. 1990, S. 327-344.
- [Lichtenstein, Heinrich], Zur Geschichte der Sing-Akademie in Berlin. Nebst einer Nachricht über das Fest am 50. Jahrestag ihrer Stiftung und einem alphabetischen Verzeichnis aller Personen, die ihr als Mitglieder angehört haben, Berlin 1843.
- Liebeschütz, Hans / Paucker, Arnold (Hg.), Das Judentum in der deutschen Umwelt, 1800-1848. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation, Tübingen 1977.
- Liedtke, Rainer / Wendehorst, Stephan (Hg.), The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants. Minorities and the Nation State in Nineteenth-Century Europe, Manchester-New York 1999.
- Lill, Rudolf, Geschichte Italiens vom 16. Jahrhundert bis zu den Anfängen des Faschismus, Darmstadt 1980.
- Linaker, Arturo, La vita e i tempi di Enrico Mayer, 2 Bde., Firenze 1898.
- Lindemann-Stark, Anke, 'Die Rechte beyder Geschlechter sind einander gleich'. Hippels Kritik an der Rechtspraxis, in: Joseph Kohlen (Hg.), Königsberg. Beiträge zu einem Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, Frankfurt/M. u.a. 1994, S. 289-308.
- Lindner, Erik, Zwischen Biedermeier und Bismarck. Moritz Veit, ein engagierter Verleger, deutsch-jüdischer Politiker und Gelegenheitsdichter, in: Buchhandelsgeschichte. Aufsätze, Rezensionen und Berichte zur Geschichte des Buchwesens 1996, Nr. 2, S. 68-78.
- Lindner, Erik, Patriotismus deutscher Juden von der napoleonischen Ära bis zum Kaiserreich, Frankfurt/M. u. a. 1997.
- Listri, Pier Francesco, La Nazione (1860-1900) giornale di cento anni fa, Firenze 1984.
- Littmann, Ellen, David Friedländers Sendschreiben an Propst Teller und sein Echo, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 6 (1935), S. 92-112.
- Livi-Bacci, Massimo, Una comunità israelitica in un ambiente rurale: la demografia degli ebrei di Pitigliano nel xx secolo, in: Studi in memoria di Federigo Melis, Bd. 5, Napoli 1978, S. 99-137.

- Loevinson, Ermanno, Giuseppe Garibaldi e la sua legione nella stato romano 1848-49, 3 Bde., Roma 1902-1907.
- Loevinson, Ermanno, Camillo Cavour e gli Ebrei, in: *Nuova Antologia* 45 (1910), S. 453-463.
- Loevinson, Ermanno, Roma Israelitica. Wanderungen eines Juden durch die Kunststätten Roms, Frankfurt/M. 1927.
- Loevinson, Ermanno, Le basi giuridiche della Comunità israelitica di Livorno (1593-1787), in: *Bollettino Storico Livornese* 1 (1937) S. 203-208.
- Loock, Hans-Dietrich, Vom „Kirchenwesen“ zur Landeskirche. Das Zeitalter der Reformen und der Konfessionsunion (1798-1840), in: Gerd Heinrich (Hg.), *Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg*, Berlin 1999, S. 363-427.
- Loock, Hans-Dietrich, Kirche, König und Staat im Zeitalter der Berliner Märzrevolution und der Restauration, in: Gerd Heinrich (Hg.), *Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg*, Berlin 1999, S. 429-498.
- Lottes, Günther, Aufklärung und jüdische Identität, in: Heinz-Joachim Müllenbrock (Hg.), *Europäische Aufklärung*, 2. Teil, (= Klaus v. See (Hg.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, Bd. 12), Wiesbaden 1984, S. 313-326.
- Lowenstein, Steven M., *The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family and Crisis, 1770-1830*, New York-Oxford 1994.
- Lowenstein, Steven M., Anfänge und Integration 1780-1871, in: Marion Kaplan (Hg.), *Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945*, München 2003, S. 125-224.
- Lüsebrink, Hans Jürgen / Reichhardt, Rolf, *Die ›Bastille‹. Zur Symbolgeschichte von Herrschaft und Freiheit*, Frankfurt/M. 1990.
- Lumbroso, Giacomo, *I moti popolari contro i Francesi alla fine del secolo XVIII*, Firenze 1932.
- Lumini, Apollo, *La reazione in Toscana. Documenti storici*, Coscenza 1891.
- Luzzati, Michele, Appendice a: Un tumulto xenofobo a Pisa nel 1787, in: *Bollettino storico Pisano* 59 (1990), S. 158.
- Luzzati, Michele (Hg.), *Ebrei di Livorno tra due censimenti (1841-1939). Memorie familiari e identità*, Livorno 1991.
- Luzzati, Michele (Hg.), *Le tre sinagoghe. Edifici di culto e vita ebraica a Livorno dal Seicento al Novecento*, Livorno 1995.
- Luzzatto-Voghera, Gadi, *Il prezzo dell'egualianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1848)*, Milano 1998.
- Luzzatto-Voghera, Gadi, *Die jüdische Geschichtsschreibung in Italien im 19. Jahrhundert*, in: Ulrich Wyrwa (Hg.), *Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa*, Frankfurt/M.-New York 2003, S. 117-130
- Lytelton, Arian, *Creating a National Past*, in: Albert Russell Ascoli, Krystyna v. Henneberg (Hg.), *Making and Remaking Italy. The Cultivation of National Identity around the Risorgimento*, Oxford – New York 2001, S. 27-74.
- Malino, Frances, *The Right to be Equal: Zalkind Hourwitz and the Revolution of 1789*, in: Ders., David Sorkin (Hg.), *From East and West. Jews in a Changing Europe 1750-1870*, Oxford-Cambridge 1990, S. 85-106.
- Malino, Frances, *A Jew in the French Revolution. The Life of Zalkind Hourwitz*, Oxford 1996.
- Malino, Frances, *French Jews*, in: Rainer Liedtke, Stephan Wendehorst (Hg.), *The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants. Minorities and the Nation State in Nineteenth-Century Europe*, Manchester-New York 1999, S. 83-99.
- Mangio, Carlo, *Politica toscana e rivoluzione. Momenti di storia livornese. 1790-1801*, Pisa 1974.
- Mangio, Carlo, *La communaute juive de Livourne face à la révolution française*, in: B. Blumenkranz, A. Soboul (Hg.), *Les Juif et la Révolution*, Toulouse 1976, S. 191-212.
- Mangio, Carlo, *Il movimento patriottico toscano (1790-1801)*, in: Ivan Tognarini (Hg.), *La Toscana nell'età rivoluzionaria e napoleonica*, Napoli 1985, S. 131-156.
- Mangio, Carlo, *Tra conservazione e rivoluzione*, in: Furio Diaz, Luigi Mascilli Migliorini, Carlo Mangio, *Il Granducato di Toscana. I Lorena della Reggenza agli anni rivoluzionari*, Torino 1997.

- Mannheim, Karl, Das Problem der Generationen (1928), in: Ders., Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, Neuwied, 2. Aufl., 1970, S. 509-565.
- Marrone, Giovanni, L'Alba di Giuseppe La Farina, in: *Clio* 14 (1978), S. 215-226.
- Martens, Wolfgang, Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften, Stuttgart 1968.
- Martina, Giacomo S. J., Pio IX e Leopoldo II, Roma 1967.
- Martini, Ferdinando, Confessioni e ricordi, Firenze 1922.
- Masci, Andreina, Livorno capoluogo del Dipartimento del Mediterraneo (1808-1814), in: *Bollettino storico livornese* 4 (1940), S. 181-209.
- Masi, Ernesto, Il 1799 in Toscana, in: *Nuova Antologia* 1892, S. 209-236.
- Mattenklott, Gert, Junges Deutschland und Vormärz in Berlin, in: *Akademie der Künste* (Hg.), Berlin zwischen 1789 und 1848. Facetten einer Epoche, Berlin 1981, S. 139-146.
- Mattioli, Aram, Der 'Mannli-Sturm' oder der Aargauer Emanzipationskonflikt, in: Ders. (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 135-169.
- Mattioli, Aram, Die Schweiz und die jüdische Emanzipation 1798-1874, in: Ders. (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 61-82.
- Mauthner, Fritz, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, 3 Bde., Stuttgart-Berlin 1922.
- Meixner, Horst, Berliner Salons als Ort Deutsch-jüdischer Symbiose, in: Walter Grab (Hg.); Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur von der Epoche der Aufklärung bis zur Weimarer Republik, Tel Aviv 1982, S. 97-109.
- Melamed, Abraham, The Hebrew 'Laudatio' of Yohanan Alemanno in Praise of Lorenzo il Magnifico and the Florentine Constitution, in: H. Beinart (Hg.), Jews in Italy. Studies dedicated to the Memory of Umberto Cassuto, Jerusalem 1988, S. 1-34.
- Menozzi, Daniele, La patente di tolleranza in Italia (1781-1790), in: *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 35 (1982), S. 57-84.
- Meriggi, Marco, Bourgeoisie, Bürgertum, borghesia: i contesti sociali dell'emancipazione ebraica, in: Francesca Sofia, Mario Toscano (Hg.), Stato nazionale ed emancipazione ebraica, Roma 1992, S. 160-165.
- Meriggi, Marco, Alla ricerca dei padri della patria. Leone Carpi e il 'Risorgimento italiano', in: *Mélanges de l'École Française de Rome* 109 (1997), S. 45-55.
- Merli, Gianfranco, Francesco Domenico Guerrazzi (1804-1873), Il Parlamento italiano. Storia parlamentare e politica dell'Italia 1861-1945, Bd. 1, L'unificazione nazionale (1861-1865), Milano 1988, S. 377-390.
- Messerschmidt, Manfred, Juden im preußisch-deutschen Heer, in: Frank Nögler (Bearb.), Deutsche Jüdische Soldaten. Von der Epoche der Emanzipation bis zum Zeitalter der Weltkriege. Eine Ausstellung des Militärgeschichtlichen Forschungsamtes in Zusammenarbeit mit dem Moses Mendelssohn-Zentrum (Potsdam) und dem Centrum Judaicum (Berlin), Hamburg 1996, S. 39-62.
- Mettele, Gisela, Der private Raum als öffentlicher Ort. Geselligkeit im bürgerlichen Haus, in: Dieter Hein, Andreas Schulz (Hg.), Bürgerkultur im 19. Jahrhundert. Bildung, Kunst und Lebenswelt, München 1996, S. 155-169.
- Meyer, Michael A., Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism, New York 1988.
- Meyer, Michael A., Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824, München 1994.
- Meyer, Michael A., unter Mitwirkung von Michael Brenner (Hg.), Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, 4 Bde., München 1996-1997.
- Meyerinck, Hubert v., Die Straßenkämpfe in Berlin während der Berliner Märztag 1848, Berlin 1891.
- Michaelis, Meir, Il Risorgimento italiano e l'emancipazione ebraica nel XIX secolo, in: *Il Velvetro* 24 (1980), S. 664-666.
- Michel, Ersilio, L'ultimo moto mazziniano (1857), Livorno 1903.
- Michel, Ersilio, Napoleone a Livorno, in: *Liburni Civitas* 1936, S. 14-33.

- Milano, Attilio, Un secolo di stampa periodica ebraica in Italia, in: RMI 12 (1937/38), S. 96-136.
- Milano, Attilio, Storia degli ebrei in Italia, (1963), Torino 1992.
- Milano, Attilio, Costumanze, spassi e correttivi fra gli ebrei della livorno che fu, in: RMI 33 (1967), S. 92-109.
- Milano, Attilio, La Costituzione ›Livornina‹ del 1593, in: RMI 34 (1968), S. 394-410.
- Möller, Horst, Aufklärung in Preussen. Der Verleger, Publizist und Geschichtsschreiber Friedrich Nicolai, Berlin 1974.
- Möller, Horst, Aufklärung, Judenemanzipation und Staat. Ursprung und Wirkung von Dohms Schrift über die bürgerliche Verbesserung der Juden, in: JIDG, Beiheft 3 (1979), S. 119-149.
- Momigliano, Arnaldo, Pagine ebraiche, Torino 1987.
- Momigliano, Arnaldo, Die Juden in der Alten Welt, Berlin 1988.
- Mondini, Luigi, I volontari nel 1859, in: Nuova Antologia 1959, S. 153-170.
- Moretti, Mauro, La dimensione ebraica di un maestro pisano. Documenti su Alessandro D'Ancona, in: Michele Luzzati (Hg.), Gli ebrei di Pisa (Secoli IX-XX). Atti del Convegno internazionale, Pisa 1998, S. 241-282.
- Mori, Renato, Il movimento reazionario in Toscana alle riforme economiche leopoldine nel 1790, in: ASI 100 (1942), S. 53-94.
- Mori, Renato, Il popolo toscano durante la rivoluzione e l'occupazione francese, in: ASI 105 (1947), S. 127-152.
- Moser, Andreas, Joseph Joachim. Ein Lebensbild. Neue, umgearbeitete und erweiterte Ausgabe in zwei Bänden, Berlin 1908/1910.
- Mosse, George L., Das deutsch-jüdische Bildungsbürgertum, in: Reinhart Koselleck u. a. (Hg.), Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 2, Bildungsgüter und Bildungswesen, Stuttgart 1990, S. 168-180.
- Mosse, George L., Juden im Zeitalter des modernen Nationalismus, in: Peter Alter, Claus-Ekkehard Bärsch, Peter Berghoff (Hg.), Die Konstruktion der Nation gegen die Juden, München 1999, S. 15-25.
- Mosse, Werner E. / Paucker, Arnold / Rürup, Reinhard (Hg.), Revolution and Evolution 1848 in German-Jewish History, Tübingen 1981.
- Mosse, Werner E., Deutsches Judentum und Liberalismus, in: Friedrich Naumann Stiftung (Hg.), Das deutsche Judentum und der Liberalismus, St. Augustin 1986, S. 15-27.
- Mosse, Werner E., The German-Jewish Economic Élite 1820-1935, Oxford 1989.
- Mühlpfordt, Günter, Karl Friedrich Bahrdt und die radikale Aufklärung, in: JIDG 5 (1976), S. 49-100.
- Münch, Paul, Einleitung, in: Ders. (Hg.), „Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, München 2001, S. 11-27.
- Münchow-Pohl, Bernd v., Zwischen Reform und Krieg. Untersuchungen zur Bewußtseinslage in Preußen 1809-1812, Göttingen 1987.
- Mulsow, Martin, Die drei Ringe. Toleranz und clandestine Gelehrsamkeit bei Mathurin Veysseyre La Croze (1661-1739), Tübingen 2001.
- Myers, David N., The Blessing of Assimilation' Reconsidered: An Inquiry into Jewish Cultural Studies, in: Ders., William V. Rowe (Hg.), From Ghetto to Emancipation: Historical and Contemporary Reconsiderations of the Jewish Community, New York 1997, S. 17-35.
- Na'aman, Shlomo, Jüdische Aspekte des Deutschen Nationalvereins (1859-1867), in: JIDG 15 (1986), S. 285-307.
- Na'aman, Shlomo, Der Deutsche Nationalverein. Die politische Konstituierung des deutschen Bürgertums 1859-1867, Düsseldorf 1987.
- Na'aman, Shlomo, Jewish participation in the Deutscher Nationalverein, 1859-1867, in: LBIYB 34 (1989), S. 81-93.
- Nachama, Andreas / Sievernich, Gereon (Hg.), Jüdische Lebenswelten. (Katalog), Frankfurt/M. 1991.
- Nerucci, Gherardo, Ricordi storici del battaglione universitario toscano alla guerra di indipendenza del 1848, Prato 1891.

- Niewöhner, Friedrich, *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern*, Heidelberg 1988.
- Nipperdey, Thomas / Rürup, Reinhard, Antisemitismus, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache*, hrsg. v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 129-153; auch in: Reinhard Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur 'Judenfrage' der bürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen 1975, S. 95-114.
- Nipperdey, Thomas, *Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert*, (1972), in: Ders., *Gesellschaft, Kultur, Theorie*, Göttingen 1976, S. 174-205.
- Nipperdey, Thomas, *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1983.
- Noltenius, Rainer, *Schiller als Führer und Heiland. Das Schillerfest 1859 als nationaler Traum von der Geburt des zweiten deutschen Kaiserreiches*, in: Dieter Düding, Peter Friedemann, Paul Münch (Hg.), *Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg*, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 237-258.
- Nürnberger, Helmuth, *Fontanes Welt*, Berlin 1997.
- Obermann, Karl, *Die deutsche Einheitsbewegung und die Schillerfeiern 1859*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 3 (1955), S. 705-734.
- Oesfeld, Max v., *Zur Geschichte des Berliner Montags-Klubs*, in: *Zeitschrift für preußische Geschichte und Landeskunde* 16 (1879), S. 328-352.
- Oesterle, Günter, *Juden, Philister und romantische Intellektuelle. Überlegungen zum Antisemitismus in der Romantik*, in: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik* 2 (1992), S. 55-89.
- Ostwald, Hans, *Das Liebermann-Buch*, Berlin 1930.
- Othmer, Sieglinde C., *Berlin und die Verbreitung des Naturrechts in Europa. Kultur- und sozialgeschichtliche Studien zu Jean Barbeyracs Pufendorf-Übersetzungen und eine Analyse seiner Lektenschaft*, Berlin 1970.
- Pansini, Giuseppe, *I mutamenti nell'amministrazione della Toscana durante la dominazione napoleonica*, in: Ivan Tognarini (Hg.), *La Toscana nell'età rivoluzionaria e napoleonica*, Napoli 1985, S. 553-579.
- Paolini, Gabriele, *Mazziniani, assolutisti e costituzionali nella Livorno di metà ottocento: il moto del 30 giugno 1857*, in: *RST* 48 (2002), N. 1, S. 87-106.
- Parente, Fausto, *Per una storia dell'ebraistica italiana. Giamberto De Rossi. Prime linee di una biografia*, in: *Clio* 22 (1986), S. 487-510.
- Passerin D'Entreves, Ettore, *Die Politik der Jansenisten in Italien gegen Ende des 18. Jahrhunderts*, in: Karl Otmar v. Aretin (Hg.), *Der Aufgeklärte Absolutismus*, Köln 1974, S. 234-263.
- Pasta, Renato, *Scienza, politica e rivoluzione: L'opera di Giovanni Fabbroni (1752-1822), intellettuale e funzionario al servizio dei Lorena*, Firenze 1989.
- Paulsen, Wolfgang, *Theodor Fontane – The Philo-Semitic Antisemite*, in: *LBIYB* 26 (1981), S. 303-22.
- Pazi, Margarita, *Die Juden in der ersten deutschen Nationalversammlung 1848/49*, in: *JIDG* 5 (1976), S. 177-209.
- Pecchioli Vigni, Cristina, *Lo statuto in volgare della magistratura fiorentina della grascia*, in: *ASI* 129 (1971), S. 3-70.
- Pelinka, Anton, *Kurt Waldheim*, in: Herbert Dachs, Peter Gerlich, Wolfgang C. Müller (Hg.), *Die Politiker. Karrieren und Wirken bedeutender Repräsentanten der Zweiten Republik*, Wien 1995, S. 586-593.
- Pelli, Moshe, *The Age of Haskalah. Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany*, Leiden 1979.
- Pelli, Moshe, *When did Haskalah begin? Establishing the Beginning of Haskalah Literature and the Definition of 'Modernism'*, in: *LBIYB* 44 (1999), S. 55-96.
- Pera, Francesco, *Ricordi e biografie livornesi*, Livorno 1867.
- Pera, Francesco, *Raccolta di curiosità Livornesi inedite e rare*, Livorno 1888.
- Pera, Francesco, *Nuove biografie livornesi*, Livorno 1895.
- Pesendorfer, Franz, *Ein Kampf um die Toscana. Großherzog Ferdinand III. 1790-1824*, Wien 1984.

- Pesendorfer, Franz, Zwischen Trikolore und Doppeladler. Leopold II. Großherzog von Toskana (1824-1859), Wien 1987.
- Philippson, Johanna, Ludwig Philippson und die Allgemeine Zeitung des Judentums, in: Hans Liebeschütz, Arnold Paucker (Hg.), Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800-1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation, Tübingen 1977, S. 243-291.
- Philippson, Martin, Der Anteil der jüdischen Freiwilligen an dem Befreiungskriege 1813 und 1814, in: MGWJ 50 (1906), S. 1-21, 220-245.
- Philippson, Martin, Die jüdischen Freiwilligen im preußischen Heere während der Befreiungskriege 1813/14, in: Im deutschen Reich, Berlin, 12 (1906).
- Philippson, Martin, Neueste Geschichte des jüdischen Volkes, 3 Bde., Frankfurt/M. - Leipzig 1907-1911.
- Piciotto Fargion, Liliana, Il libro della memoria. Gli ebrei deportati dell'Italia (1943-1945), 2. Aufl., Milano 1991.
- Pieri, Piero, La restaurazione in Toscana (1814-1821), Pisa 1922.
- Pieri, Piero, Le società segrete ed i moti degli anni 1820-21 e 1830-31, Milano 1931.
- Pignotti, Lorenzo, Ricordi sulle contese commerciali in Toscana con giunte per cura e con prefazione di Abele Morena accademico georgofilo, Arezzo 1896.
- Poliakov, Léon, Geschichte des Antisemitismus. 8 Bde., Worms-Frankfurt/M. 1977-1989.
- Pomian, Krzysztof, Europa und seine Nationen, Berlin 1990.
- Pons, Amilda A., L'holocauste, quadryptique du renouveau d'Italie, Paris 1918; englische Übersetzung unter dem Titel: The Holocaust. Italy's Struggle with Hapsburg, translated by P. R. Lloyd, London 1919.
- Porciani, Iliaria, Una festa per la nazione. Rappresentazione dello stato e spazi sociali nell'Italia unita, Bologna 1997.
- Procacci, Giuliano, Geschichte Italiens und der Italiener, München 1983.
- Provasi, Pacifico, Giuseppe Attias Senior, virtuoso livornese del Settecento, in: Bollettino storico Livornese 4 (1940), S. 291-297.
- Prunas, Paolo, L'Antologia' di Gian Pietro Vieusseux. Storia d'una rivista italiana, Roma-Milano 1906.
- Prutz, Hans, Die königliche Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr. im neunzehnten Jahrhundert. Königsberg 1894.
- Pulzer, Peter, Jews and the German State. The Political History of a Miority (1848-1933), Oxford-Cambridge 1992.
- Pulzer, Peter, Jews and Nation-Building in Germany, in: LBIYB 41 (1996), S. 199-214.
- Pulzer, Peter, Warum scheiterte die Emanzipation der Juden? in: Peter Alter, Claus-Ekkehard Bärsch, Peter Berghoff (Hg.), Die Konstruktion der Nation gegen die Juden, München 1999, S. 273-284.
- Raabe, Paul, Die Zeitschrift als Medium der Aufklärung, in: Wolfenbüttler Studien zur Aufklärung 1 (1974), S. 99-136.
- Rachfahl, Felix, König Friedrich Wilhelm IV. und die Berliner Märzrevolution im Lichte neuer Quellen, in: Preußische Jahrbücher 110 (1902), S. 264-309, 413-462.
- 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, Von der Eintracht zur Vielfalt: Juden in der Geschichte des deutschen Bürgertums, in: Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke, Till van Rahden (Hg.), Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933, Tübingen 2001, S. 9-31.
- Reinhardt, Volker, Die Medici. Florenz im Zeitalter der Renaissance, München 1998.
- Reissner, Hans Günther, Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz, Tübingen 1965.
- Reumont, Alfred v., Beiträge zur Italienischen Geschichte, 6 Bde., Berlin 1853-1857.
- Reumont, Alfred v., Geschichte Toskanas seit dem Ende des florentinischen Freistaates, 2 Bde., Gotha 1876/77.
- Reumont, Alfred v., Gino Capponi. Ein Zeit- und Lebensbild 1792-1876, Gotha 1880.
- Rieger, Paul / Vogelstein, Hermann, Geschichte der Juden in Rom, 2 Bde., Berlin 1895/1896.

- Rieger, Paul, Zur Jahrhundert-Feier des Judenedikts vom 11. März 1812. Ein Rückblick auf den Kampf der preussischen Juden um die Gleichberechtigung, Berlin 1912.
- Richarz, Monika, Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe, Tübingen 1974.
- Ricotti, Ercole, Della vita e degli scritti del conte Cesare Balbo, Firenze 1856.
- Rocchi, Gaetano, Pompeo Neri, in: ASI 35 (1876), S. 47-69, 255-269, 441-449.
- Röll, Walter, The Kassel 'Ha-Meassef' of 1799. An Unknown Contribution to the Haskalah, in: Jehuda Reinharz, Walter Schatzberg (Hg.), The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War, Hanover-London 1985, S. 32-38.
- Rogalla v. Bieberstein, Johannes, Die These von der Verschwörung 1776-1945. Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung, Bern-Frankfurt/M 1976.
- Rohlfes, Jürgen, Judenemanzipation in Preußen. Das „Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preussischen Staate“ vom 11. März 1812, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 51 (2000), S. 333-348.
- Rohrbacher, Stefan / Schmidt, Michael, Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile, Reinbek bei Hamburg 1991.
- Rohrbacher, Stefan, Gewalt im Biedermeier. Antijüdische Ausschreitungen im Vormärz und Revolution (1815-1848/49), Frankfurt a. M.-New York 1993.
- Rohrbacher, Stefan, Deutsche Revolution und antijüdische Gewalt (1815-1848/9), in: Peter Alter, Claus-Ekkehard Bärsch, Peter Berghoff (Hg.), Die Konstruktion der Nation gegen die Juden, München 1999, S. 29-47.
- Rollka, Bodo, Die Belletristik in der Berliner Presse des 19. Jahrhunderts, Berlin 1985.
- Ronchi, Carla, I democratici fiorentini nella rivoluzione del 48-49, Firenze 1962.
- Rosa, Mario, Atteggiamenti culturali e religiosi di Giovanni Lami nelle »Novelle letterarie«, in: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Ser. II, Vol. 25 (1956), fasc. III-IV, S. 260-333.
- Rosa, Mario, La Santa Sede e gli ebrei nel Settecento, in: Corrado Vivanti (Hg.), Gli ebrei in Italia, Bd. 2, Torino 1997, S. 1069-1087.
- Rossi, Mario, Emancipation of the Jews in Italy, in: JSS 15 (1953), S. 113-134.
- Rotenstreich, Nathan, For and Against Emancipation. The Bruno Bauer Controversy, in: LBIYB 4 (1959), S. 3-36.
- Roth, Cecil, History of Jews in Venice, Philadelphia 1930.
- Roth, Cecil, The History of the Jews in Italy, Philadelphia 1946.
- Roth, Cecil, The Jews in the Renaissance, Philadelphia 1959.
- Rudé, George, Die Volksmassen in der Geschichte England und Frankreichs 1730-1848, Frankfurt/M.-New York 1977.
- Ruderman, David B., The World of a Renaissance Jew. The Life and Thought of Abraham Ben Mordechai Farissol, New York 1981.
- Ruderman, David B., Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe, New Haven-London 1995.
- Ruderman, David B., Cecil Roth, Historian of Italian Jewry, in: David N. Myers, David B. Ruderman (Hg.), The Jewish Past Revisited. Reflections on Modern Jewish Historians, New Haven-London 1998, S. 128-142.
- Rürup, Reinhard, Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur 'Judenfrage' in der bürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1975.
- Rürup, Reinhard, Emanzipation und Krise. Zur Geschichte der 'Judenfrage' in Deutschland vor 1890, in: Werner E. Mosse, Arnold Paucker (Hg.), Juden im Wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1976, S. 1-56.
- Rürup, Reinhard, The European Revolutions of 1848 and Jewish Emanzipation, in: Werner E. Mosse, Arnold Paucker, Reinhard Rürup (Hg.), Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History, Tübingen 1981, S. 1-62.
- Rürup, Reinhard, Emanzipation und Antisemitismus: Historische Verbindungslinien, in: Norbert Kampe, Herbert A. Strauss (Hg.), Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust, Frankfurt /M.-New York 1985, S. 88-98.

- Rürup, Reinhard, The Tortuous and Thorny Path to Legal Equality. 'Jew Laws' and Emancipatory Legislation in Germany from the Late Eighteenth Century, in: *LBIYB* 31 (1986), S. 3-33.
- Rürup, Reinhard (Hg.), *Jüdische Geschichte in Berlin*, Bd. 1: Bilder und Dokumente; Bd. 2: Essays und Studien, Berlin 1995.
- Rürup, Reinhard, Verso la modernità: l'esperienza ebraica in Europa dagli inizi dell'emancipazione, in: Mario Toscano (Hg.), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'Illuminismo al fascismo*, Milano 1998 S. 32-48.
- Rürup, Reinhard, Der Fortschritt und seine Grenzen. Die Revolution von 1848 und die europäischen Juden, in: Dieter Dowe, Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (Hg.), *Europa 1848. Revolution und Reform*, Bonn 1998, S. 985-1005.
- Rürup, Reinhard, Jewish Emancipation in Britain and Germany, in: Michael Brenner, Rainer Liedtke, David Rechter (Hg.), *Two Nations. British and German Jews in Comparative Perspective*, Tübingen 1999, S. 49-61.
- Sacchetti, Giorgio / Salvadori, Roberto G., *Presenze Ebraiche nell'Aretino dal XIV al XX sec.*, Firenze 1990.
- Saitta, Armando, Filippo Buonarroti. Contributo alla storia della sua vita e del suo pensiero, 2. Aufl., Roma 1972.
- Salbstein, M. C. N., *The Emancipation of the Jews in Britain: The Question of the Admission of the Jews to Parliament 1828-1860*, London-East Brunswick 1982.
- Salvadori, Roberto G., Un tumulto xenofobo a Pisa nel 1787, in: *Bollettino storico Pisano* 59 (1990), S. 149-157.
- Salvadori, , Roberto G., *La comunità ebraica di Pitigliano dal XVI al XX secolo*, Firenze 1991.
- Salvadori, Roberto G., *Gli ebrei toscani nell'età della restaurazione (1814-1848)*, Firenze 1993.
- Salvadori, Roberto G., Quattro secoli di storia ebraica a Monte San Savino, in: *Comune di Monte San Savino* (Hg.), *Gli ebrei a Monte San Savino*, Monte San Savino 1994, 13-49.
- Salvadori, Roberto G., Gli ebrei in Toscana nel passaggio dal Granducato al Regno d'Etruria, in: Ivan Tognarini (Hg.), *La Toscana e la rivoluzione Francese*, Napoli 1994, S. 475-498.
- Salvadori, Roberto G., La condizione giuridica degli ebrei nel periodo Leopoldino, in: *Quaderni Stefanini* 14 (1995), S. 247-259
- Salvadori, Roberto G., *Breve storia degli ebrei toscani, IX-XX secolo*, Firenze 1995.
- Salvadori, Roberto G., *Gli ebrei di Firenze. Dalle origini ai giorni nostri*, Firenze 2000.
- Samaia, Nino, La situazione degli ebrei nel periodo del Risorgimento, in: *RMI* 23 (1957), S. 298-309, 359-371, 412-421.
- Sardi-Bucci, Deanna, La comunità ebraica di Firenze durante la prima metà del XIX secolo. Caratteristiche demografiche, economiche e sociali, in: *Genus* 32 (1976), S. 75-115.
- Satori-Neumann, Bruno, *Die Berliner Burschenschaft Germania. Ehre, Freiheit, Vaterland*, Berlin 1912.
- Sbigoli, Francesco, *Tommaso Crudeli e i primi Framassoni in Firenze*, Milano 1884.
- Schäfer, Rütger, Friedrich Buchholz. Ein vergessener Vorläufer der Soziologie. Eine historische und bibliographische Untersuchung über den ersten Vertreter des Positivismus und des Saint-Simonismus in Deutschland, 2 Bde., Göppingen 1972.
- Schaerf, Samuele, *I cognomi degli ebrei d'Italia*, Firenze 1925.
- Scheel, Wolfgang, Das 'Berliner Politische Wochenblatt' und die politische und soziale Revolution in Frankreich und England. Ein Beitrag zur konservativen Zeitkritik in Deutschland, Göttingen 1964.
- Scheiger, Brigitte, Juden in Berlin, in: Stefi Jersch-Wenzel, Barbara John (Hg.), *Von Zuwanderern zu Einheimischen. Hugenotten, Juden, Böhmen, Polen in Berlin*, Berlin 1990, S. 154-488.
- Scheuer, Oskar F., *Burschenschaft und Judenfrage. Der Rassenantisemitismus in der deutschen Studentenschaft*, Berlin 1927.
- Schieder, Theodor, Die preußische Königskrönung und die politische Ideengeschichte, in: *Altpreußische Forschungen* 12 (1935), S. 64-86.
- Schieder, Theodor, *Friedrich der Große. Ein Königtum der Widersprüche*, Frankfurt/M-Berlin-Wien 1983.

- Schieder, Wolfgang, Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung. Die Auslandsvereine im Jahrzehnt nach der Juli-Revolution von 1830, Stuttgart 1963.
- Schlenke, Manfred (Hg.), Preußen. Beiträge zu einer politischen Kultur, Reinbek bei Hamburg 1981.
- Schochat, Asriel, Der Ursprung der jüdischen Aufklärung [1960], Frankfurt/M. 2000.
- Schoeps, Julius H., Christlicher Staat und jüdische Gleichberechtigung. Der Antisemitismus der Konservativen und der jüdische Abwehrkampf im Reaktionsjahrzehnt, 1850-1858, in: Eike Henning, Richard Saage (Hg.), Konservatismus-eine Gefahr für die Freiheit. Für Iring Fetscher, München 1983, S. 38-53.
- Schoeps, Julius H., Erwacht aus dem Traum der Assimilation. Max Liebermann, in: Wolfgang Dreßen (Hg.), Jüdisches Leben, Berlin 1985, S. 6-9.
- Schoeps, Julius H., 1786-1871. Ringen um Reform und Emanzipation, in: Juden in Berlin 1671-1945. Ein Lesebuch, Berlin 1988, S. 64-68.
- Schoeps, Julius H., Leiden an Deutschland. Vom antisemitischen Wahn und der Last der Erinnerung, München-Zürich 1990.
- Schoeps, Julius H., Jüdische Emanzipation und bürgerliche Revolution. A. Bernstein in seiner Zeit, Zürich-München 1998. (Zuerst unter dem Titel: Bürgerliche Aufklärung und liberales Freiheitsdenken, Stuttgart 1992).
- Schoeps, Julius H., Deutsch-jüdische Symbiose oder Die missglückte Emanzipation, Berlin – Potsdam 1996.
- Schoeps, Julius H., Die mißglückte Emanzipation. Zur Tragödie des deutsch-jüdischen Verhältnisses, in: Frank Nägler (Bearb.), Deutsche Jüdische Soldaten. Von der Epoche der Emanzipation bis zum Zeitalter der Weltkriege. Eine Ausstellung des Militärgeschichtlichen Forschungsamtes in Zusammenarbeit mit dem Moses Mendelssohn-Zentrum (Potsdam) und dem Centrum Judaicum (Berlin), Hamburg 1996, S. 29-38.
- Schoeps, Julius H., Emanzipation der Herzen oder: Der Fall Ferdinand Falkson, in: Museumspädagogischer Dienst Berlin (Hg.), PreußenJahrBuch. Ein Almanach, Berlin 2001, S. 52-58
- Schoeps, Julius H., Der Anpassungsprozeß (1790-1870), in: Nachama, Andreas / Schoeps, Julius H. / Simon, Hermann (Hg.), Juden in Berlin, Berlin 2001, S. 53-88.
- Scholem, Gershom, Judaica 1, Frankfurt/M. 1963.
- Scholem, Gershom, Judaica 2, Frankfurt/M. 1990.
- Scholem, Gershom, Sabbatai Zwi. Der mystische Messias, Frankfurt/M. 1992.
- Schrader, Fred E., Die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft, 1550-1850, Frankfurt/M. 1996.
- Schraepler, Ernst, Geheimbündelei und soziale Bewegung. Zur Geschichte des „Jungen Deutschland“ in der Schweiz, in: International Review of Social History 7 (1962), S. 61-92.
- Schreiner, Klaus, Toleranz, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 445-605.
- Schüler-Springorum, Stefanie, Die jüdische Minderheit in Königsberg/Preußen 1871-1945, Göttingen 1996.
- Schürmann, Albert, Friedrich Wilhelm Carové. Sein Werk als Beitrag zur Kritik an Staat und Kirche im frühliberalen Hegelianismus, Bochum 1971.
- Schütz, Chana C., „Weil ich ein eingefleischter Jude bin ...“ Zur Rezeption des Jüdischen im Werk von Max Liebermann, in: Hermann Simon (Hg.), Was vom Leben übrig bleibt, sind Bilder und Geschichten. Max Liebermann zum 150. Geburtstag. Rekonstruktion der Gedächtnisausstellung des Berliner Jüdischen Museums von 1936, Berlin 1997, S. 76-79.
- Schulte, Christoph, Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte, München 2002.
- Schulze, Hagen, Die Wiederkehr Europas, Berlin 1990.
- Schulze, Hagen, Staat und Nation in der europäischen Geschichte, München 1994.
- Schwab-Felisch, Hans, Nostra causa agitur. Deutsch-jüdische Gespräche? in: Merkur 45 (1988), S. 617-621.
- Schwarzfuchs, Simon, Napoleon, the Jews and the Sanhedrin, London 1979.
- Seeliger, Herbert, Origin and Growth of the Berlin Jewish Community, in: LBIYB 3 (1958), 159-168.

- Segre, Dan Vittorio, *Storia di un ebreo fortunato*, Milano 1985; dt.: *Ein Glücksrabe. Die Geschichte eines italienischen Juden*, Frankfurt/M. 1993.
- Segre, Dan Vittorio, *The Emancipation of Jews in Italy*, in: Pierre Birnbaum, Ira Katznelson (Hg.), *Paths of Emancipation. Jews, States, and Citizenship*, Princeton N. J. 1995, S. 206-237.
- Segre, Dan Vittorio, *L'emancipazione degli ebrei in Italia*, in: Mario Toscano (Hg.), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'Illuminismo al fascismo*, Milano 1998, S. 84-113.
- Seidlmayer, Michael, *Geschichte des italienischen Volkes und Staates*, Leipzig 1940; Neuauflage unter dem Titel: *Geschichte Italiens*, Stuttgart 1962, 2. Aufl. 1989.
- Sellin, Volker, *Judenemanzipation und Antisemitismus in Italien im 19. Jahrhundert*, in: Christof Dipper, Rainer Hudemann, Jens Petersen (Hg.), *Faschismus und Faschismen im Vergleich. Wolfgang Schieder zum 60. Geburtstag*, Köln 1998, S. 107-124.
- Selwyn, Pamela E., *'Everyday Life in German Book Trade'. Friedrich Nicolai as Bookseller and Publisher in the Age of Enlightenment 1750-1810*, Pennsylvania 2000.
- Sermoneta, Giuseppe, *Aspetti del pensiero moderno nell'ebraismo italiano tra Rinascimento e età barocca*, in: *Italia Judaica. Atti del II Convegno internazionale*, Roma 1984, S. 17-35.
- Servi, Flaminio, *Angelo Paggi e le sue opere. Ricordi biografici*, Corfu 1869.
- Servi, Flaminio, *Gli Israeliti d'Europa nella civiltà. Memorie storiche, biografiche e statistiche dal 1789 al 1870*, Torino 1871.
- Sestan, Ernesto, *Il Risorgimento italiano e l'emancipazione ebraica nel XIX secolo*, in: *Il Veltro* 24 (1980), S. 651-664.
- Sestan, Ernesto, *La Firenze di Viessesux e Capponi*, Firenze 1986.
- Sevin, Ludwig, *Das System der preußischen Geheimpolitik vom August 1790 bis zum Mai 1791*, Diss. Heidelberg 1903.
- Sforza, Giovanni, *Commemorazione di Alessandro D'Ancona*, in: *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino* 1916, serie 2, vol. 65, N° 4, S. 1-68.
- Shavit, Zohar, *Aufklärung und jüdische Schulbildung in Berlin: Friedländers Lesebuch*, in: Marianne Awerbuch, Stefi Jersch-Wenzel (Hg.), *Bild und Selbstbild der Juden Berlin zwischen Aufklärung und Romantik*, Berlin 1992, S. 107-120.
- Sierra, Sergio J., *Aspetti dell'opinione pubblica ebraica nel Sinedrio Napoleonico*, in: E. Menachem Artom, L. Caro, Sergio J. Sierra (Hg.), *Miscellanea di studi in memoria di Dario Disegni*, Torino 1969.
- Signorini, Telemaco, *Caricaturisti e caricaturati al Cafè Michelangiolo (1848-1866)* Firenze 1893.
- Silberner, Edmund, *Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914*, Berlin 1962.
- Silberner, Edmund, *Johann Jacoby. Politiker und Mensch*, Bonn-Bad Godesberg 1976.
- Simioni, Attilio, *La vita e gli scritti di G. B. Giorgioni*, Pisa 1925.
- Simon, Hermann (Hg.), *Was vom Leben übrig bleibt, sind Bilder und Geschichten. Max Liebermann zum 150. Geburtstag. Rekonstruktion der Gedächtnisausstellung des Berliner Jüdischen Museums von 1936*, Berlin 1997.
- Simonsohn, Shlomo, *Lo stato attuale della ricerca storica sugli ebrei in Italia*, in: *Italia Judaica. Atti del I convegno internazionale*, Roma 1983, S. 29-37.
- Simson, Jutta v./ Mielke, Friedrich, *Das Berliner Denkmal für Friedrich den Großen. Die Entwürfe als Spiegelung des preußischen Selbstverständnisses*, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1976.
- Smith, Jay Howard, *The Tuscan Moderate Liberals and Italian Unification 1848-1860*, Phil. Diss. University of Virginia 1981.
- Sofia, Francesca / Toscano, Mario (Hg.), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Roma 1992.
- Sonnino, Guido, *Il 'Talmud Torà' di Livorno*, in: *RMI* 10 (1935), S. 183-196.
- Sonnino, Guido, *Un fallito tentativo rivoluzionario in Toscana nel 1855*, in: *RSR* 23 (1936), S. 1405-1418.
- Sonnino, Guido, *Gli ebrei a Livorno nell'ultimo decennio del secolo XVIII*, in: *RMI* 18 (1937/38), S. 22-55.
- Sonnino, Guido, *Sentimenti e moti antifrancesi a Livorno alla fine del secolo XVIII*, in: *Bollettino storico Livornese*, 1 (1937), S. 115-165.

- Sorkin, David, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, New York-Oxford 1987.
- Sorkin, David, *Mendelssohn und die theologische Aufklärung* [1996], Wien 1999.
- Sorkin, David, *The Berlin Haskalah and German Religious Thought*, London 2000.
- Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin (Hg.), Giacomo Meyerbeer. *Weltbürger der Musik. Eine Ausstellung der Musikabteilung der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin*, Wiesbaden 1991.
- Stadler, Peter, *Cavour. Italiens liberaler Reichsgründer*, München 2001.
- Stamm-Kuhlmann, Thomas, *König in Preußens großer Zeit. Friedrich Wilhelm III. der Melancholiker auf dem Thron*, Berlin 1992.
- Stavroulakis, Nicholas, *The Jews of Greece. An Essay*, Athens 1990.
- Steinecke, Hartmut, Gutzkow, die Juden und das Judentum, in: Hans Otto Horch, Horst Denkler (Hg.), *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, Bd. 2, Tübingen 1989, S. 118-129.
- Steiner, Gerhard, *Drei preußische Könige und ein Jude. Erkundungen über Benjamin Veitel Ephraim und seine Welt*, Berlin 1994.
- Stern, Alfred, *Die Entstehung des Ediktes vom 11. März 1812, betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem preußischen Staat*, in: Ders., *Abhandlungen und Aktenstücke zur preußischen Reformzeit*, Leipzig 1885, S. 227-262.
- Stern, Fritz, *Gold und Eisen. Bismarck und sein Bankier Bleichröder*, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1978.
- Stern, Richard, *Erinnerungsblätter an Julius Stern*, Leipzig 1886.
- Stern, Selma, *Der preußische Staat und die Juden*, 7 Bde., Tübingen 1962-1971.
- Stern, Selma, *Der Hofjude im Zeitalter des Absolutismus. Ein Beitrag zur europäischen Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 2001.
- Strauss, Herbert A., *Staat, Bürger, Mensch. Die Debatten der deutschen Nationalversammlung 1848/49 über die Grundrechte*, Aarau 1947.
- Strauss, Herbert A., *Liberalism and Conservatism in Prussian Legislation for Jewish Affairs, 1815-1847*, in: Ders., Hanns G. Reissner (Hg.), *Jubilee Volume dedicated to Curt C. Silberman*, New York 1969, S. 114-132.
- Strauss, Herbert A., *Zum zeitgenössischen Hintergrund zionistischer Kulturkritik: Scholem, Weltsch und die jüdische Rundschau*, in: Peter Freimark, Alice Jankowski, Ina S. Lorenz (Hg.), *Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung*, Hamburg 1991, S. 375-389.
- Strauss, Herbert A., *Bilder von Juden und vom Judentum in der Entwicklung der Gesetzgebung Preußens im Vormärz*, in: Manfred Jehle (Hg.), *Die Juden und die jüdischen Gemeinden Preußens in amtlichen Enquêtes des Vormärz*, Bd. 1, München 1998, S. XXIX-LVIII.
- Strenge, Barbara, *Juden im preußischen Justizdienst. 1812-1918. Der Zugang zu den juristischen Berufen als Indikator der gesellschaftlichen Emanzipation*, München u. a. 1996.
- Studt, Christoph, *Lothar Bucher (1817-1892). Ein politisches Leben zwischen Revolution und Staatsdienst*, Göttingen 1992.
- Subotic, Dragutin P., *Rahel Levin und das Junge Deutschland. Ihr Einfluß auf die jungen Geister*, München 1914.
- Szajkowski, Zosa, *Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848*, New York 1970.
- Tabarrini, Marco, Gino Capponi, i suoi tempi, i suoi studi, i suoi amici, Firenze 1879.
- Tacke, Charlotte, *Feste der Revolution in Deutschland und Italien*, in: Dieter Dowe, Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (Hg.), *Europa 1848. Revolution und Reform*, Bonn 1998 S. 1045-1088.
- Testi, Carlo, *Livorno dalla sua origine sino ai nostri tempi. Opera storica popolare*, 3 Bde., Livorno 1865-1868.
- Thompson, Edward P., *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/M-Berlin-Wien 1980.
- Thüne, Eva, »Ich legte ihnen die Übersetzung in den Mund«. Moses Mendelssohns *Pentateuch*-Übersetzung als sprachemanzipatorisches Projekt, in: *Quaderni di lingue e letterature* 25 (2000), S. 153-172.

- Timms, Edward, *The Wandering Jew: A Leitmotif in German Literature and Politics*, Brighton 1994.
- Tirelli, Vito (Hg.), *Il Principato napoleonico dei Baciocchi (1805-1815). Riforma dello stato e società. Atti del Convegno Internazionale*, Lucca 1986.
- Toaff, Alfredo S. / Lattes, Aldo, *Gli studi ebraici a Livorno nel secolo XVIII*. Malahi Accoen, Livorno 1909.
- Toaff, Alfredo S., *Il museo della comunità israelitica di Livorno*, in: *Liburni Civitas* 4 (1931), S. 7-30.
- Toaff, Alfredo S., *L'opera ebraica di Salomone Fiorentino*, in: *RMI* 15 (1949), S. 195-215.
- Toaff, Alfredo S., *Sionismo a Livorno nel 700*, in: *RMI* 15 (1949), S. 37-38.
- Toaff, Alfredo S., *Cenni storici sulla comunità ebraica e sulla sinagoga di Livorno*, in: *RMI* 21 (1955), S. 355-368, 411-426.
- Toaff, Alfredo S., *Scritti sugli ebrei di Livorno. Annuario di studi ebraici IX*, Roma 1980.
- Toaff, Elio, *Hayyim Joseph David Azulai (1724-1806)*, in: Leo Jung (Hg.), *Guardians of Our Heritage (1724-1953)*, New York 1958, S. 153-164.
- Toaff, Elio, *Giovanni Guarducci: un poeta livornese antisemita*, in: *RMI* 36.2 (1970), S. 453-463.
- Toaff, Elio / Elkann, Alain, *Essere Ebreo*, Milano 1994.
- Toaff, Renzo, *La giurisdizione autonoma degli Ebrei in Toscana in base ai privilegi del 1593*, in: *RMI* 34 (1968), S. 15-27.
- Toaff, Renzo, *La Nazione ebraica a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Firenze 1990.
- Toscano, Mario (Hg.), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'Illuminismo al fascismo*, Milano 1998.
- Tosti, Maria, *Filippo Buonarroti e la rivoluzione francese: la collaborazione alla 'Gazzetta Universale' (1788-1789)*, in: *Critica Storica* 1989, S. 324-345.
- Totok, Wilhelm, *Der Toleranzbegriff bei Leibniz*, in: *Leibniz und Europa. VI. Internationaler Leibniz Kongress*, Bd. 2, Hannover, S. 299-303.
- Toury, Jacob, *Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. Von Jena bis Weimar*, Tübingen 1966.
- Toury, Jacob, *Ein Dokument zur bürgerlichen Einordnung der Juden*, in: Michael. *On the History of the Jews in the Diaspora* 2 (1973), S. 77-91.
- Toury, Jacob, *Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum*, in: Hans Liebeschütz, Arnold Paucker (Hg.), *Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800-1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation*, Tübingen 1977, S. 139-242.
- Toury, Jacob, *Die Revolution von 1848 als innerjüdischer Wendepunkt*, in: Hans Liebeschütz, Arnold Paucker (Hg.), *Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation*, Tübingen 1977, S. 359-376.
- Toury, Jacob, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847-1871. Zwischen Revolution, Reaktion und Emanzipation*, Düsseldorf 1977.
- Toury, Jacob, *Jüdische Bürgerrechtskämpfer im vormärzlichen Königsberg*, in: *JGMO* 32 (1983), S. 175-216.
- Treitschke, Heinrich v., *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, 5 Bde., Leipzig 1879-1894.
- Tschirch, Otto, *Geschichte der öffentlichen Meinung in Preußen 1795-1807*, 2 Bde., Weimar 1933/34.
- Turi, Gabriele, *«Viva-Maria». La reazione alle riforme leopoldine (1790-1799)*, Firenze 1969.
- Valeri, Nino (Hg.), *'La Nazione' nei suoi cento anni (1859-1959)*, Bologna 1959.
- Varrentrapp, Carl, *Rankes Historisch-Politische Zeitschrift und das Berliner Politische Wochenblatt*, in: *HZ* 99 (1907), S. 35-119.
- Venturi, Franco, *Settecento riformatore*, 5 Bde., Torino 1969-1987.
- Venturi, Franco (Hg.), *Illuministi Italiani*, Bd. 3, *Riformatori lombardi, piemontesi e toscani*, Milano-Napoli 1958.
- Viterbo, Lionella / Oberdorfer, Sonia, *1799. Un pogrom in Toscana*, in: *RMI* 53 (1988), S. 241-259.
- Viterbo, Lionella, *Spigolando nell'archivio della comunità ebraica di Firenze*, Firenze 1997.

- Vivanti, Corrado (Hg.), *Gli Ebrei in Italia* (Storia d'Italia. Annali 11), Bd. 1., Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti, Torino 1996; Bd. 2, Dall'emancipazione a oggi, Torino 1997.
- Vivoli, Giuseppe, *Annali di Livorno dalla sua origine sino all'anno Gesù Cristo 1840*, 4 Bde., Livorno 1842-1846.
- Vogel, Barbara, *Reformpolitik in Preußen 1807-1820*, in: Hans-Jürgen Puhle, Hans-Ulrich Wehler (Hg.), *Preußen im Rückblick*, Göttingen 1980, S. 202-223.
- Vogel, Barbara (Hg.), *Preußische Reformen, 1807-1820*, Königstein 1980.
- Vogelstein, Hermann, Raphael Kosch, in: *Im deutschen Reich* 5 (1899), S. 449-457, 513-520.
- Volkov, Shulamit, *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1990.
- Volkov, Shulamit, *Juden und Judentum im Zeitalter der Emanzipation. Einheit und Vielfalt*, in: Wolfgang Beck (Hg.), *Die Juden in der europäischen Geschichte*. München 1992, S. 86-108.
- Volkov, Shulamit, *Die Juden in Deutschland 1780-1918*, München 1994.
- Volkov, Shulamit, *Reflections on German-Jewish History. A Dead End or a New Beginning*, in: *LBIYB* 41 (1996), S. 309-320.
- Volkov, Shulamit, *Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays*, München 2001.
- Vorländer, Karl, *Geschichte der Philosophie mit Quellentexten*, Bd. 3, *Neuzeit bis Kant*. Neu hrsg. v. Herbert Schnädelbach unter Mitarbeit v. Anke Thyen, Reinbek bei Hamburg 1990.
- Wald, Wilhelm (Hg.), *Geschichte der Großen Landesloge der Freimaurerei von Deutschland zu Berlin*, 2 Bde., Berlin 1920-1921.
- Waldheim, Kurt, *Die Reichsidee bei Konstantin Frantz*, Diss. Wien 1944.
- Wallmann, Johannes, *Der Pietismus (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Bd. 4)*, Göttingen 1990.
- Wandruszka, Adam, *Leopold II. Erzherzog von Österreich, Großherzog von Toskana, König von Ungarn und Böhmen, Römischer Kaiser*, 2 Bde., Wien-München 1965.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (1921/2), 5. Aufl., Tübingen 1972.
- Weckel, Ulrike, *Der 'mächtige Geist der Assoziation'. Ein- und Ausgrenzung bei der Geselligkeit der Geschlechter im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 38 (1998), S. 57-77.
- Weckel, Ulrike, *A Lost Paradise of a Female Culture? Some Critical Questions Regarding the Scholarship on Late Eighteenth- and Early Nineteenth-century German Salons*, in: *German History* 18 (2000), S. 311-336.
- Weizmann, Chaim, *Memoiren. Das Werden des Staates Israel*, Hamburg 1951.
- Welch, Stephen, *The Concept of Political Culture*, New York 1993.
- Welter, Beate, *Die Judenpolitik der rumänischen Regierung 1866-1888*, Frankfurt/M. 1989.
- Wenzel, Rainer, *Gedichte auf den Monarchen in Ha-Me'assef*, in: Michael Brocke, Aubrey Pomerance, Andrea Schatz (Hg.), *Neuer Anbruch. Zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur*, Berlin 2001, S. 33-49.
- Wilhelmy, Petra, *Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert (1780-1914)*, Berlin 1989.
- Winkler, Heinrich August, *Liberalismus und Antiliberalismus. Studien zur politischen Sozialgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Göttingen 1979.
- Winter, Eduard, D. E. Jablonski und die Berliner Frühaufklärung, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 9 (1961), S. 849-863.
- Wolbe, Eugen, *Geschichte der Juden in Berlin und in der Mark Brandenburg*, Berlin 1937.
- Wolf, Stuart J., *La storia politica e sociale*, in: Einaudi. *Storia d'Italia* 3. Dal primo Settecento all'Unità, Torino 1973, S. 5-508.
- Wolf, Stuart J., *A History of Italy 1700 - 1860. The Social Constraints of Political Change*, London 1979.
- Wyrwa, Ulrich, *L'emancipazione. Note di semantica storica*, in: *Nuovi Studi Livornesi* 6 (1998), S. 183-188.
- Wyrwa, Ulrich, *'Holocaust'. Notizen zur Begriffsgeschichte*, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 8 (1999), S. 300-311.

- Wyrwa, Ulrich, »Perchè i moderni Rabbini pretendono dare ad intendere una favola chimerica ...« L'illuminismo toscano e gli ebrei, in: *Quaderni Storici* 35 (2000), N° 103, S. 139-161.
- Wyrwa, Ulrich, Die Emanzipation der Juden in Europa, in: Elke-Vera Kotowski, Julius H. Schoeps, Hiltrud Wallenborn (Hg.), *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*, Bd. 2, Darmstadt 2001, S. 336-352.
- Wyrwa, Ulrich, Sozialer Protest und antijüdische Gewalt. Die Unruhen in der Toskana von 1790, in: Anne Conrad, Jörg Deventer, Susanne Rau (Hg.), *Zeitenwenden. Herrschaft, Selbstbehauptung und Integration zwischen Reformation und Liberalismus. Festgabe für Arno Herzig zum 65. Geburtstag*, Münster-Hamburg-London 2002, S. 129-142.
- Wyrwa, Ulrich, Berlin and Florence in the Age of Enlightenment. Jewish Experience in Comparative Perspective, in: *German History* 21 (2003), Nr. 1, S. 1-28.
- Wyrwa, Ulrich, Jewish Experiences in the Italian Risorgimento: Political Practice and National Emotions of Florentine and Leghorn Jewry (1849-1860), in: *JMIS* 8 (2003), Nr. 1, S. 16-35.
- Wyrwa, Ulrich, Die europäischen Seiten der jüdischen Geschichtsschreibung. Eine Einleitung, in: Ders. (Hg.), *Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa*, Frankfurt/M.- New York 2003, S. 9-36.
- Yahuda, A. S., Napoleone e uno stato ebraico, in: *RMI* 16 (1950), S. 202-209.
- Ziechmann, Jürgen (Hg.), *Panorama der Fridericianischen Zeit. Friedrich der Große und seine Epoche*, Bremen 1985.
- Zimmermann, Mosche, *Hamburgischer Patriotismus und deutscher Nationalismus. Die Emanzipation der Juden in Hamburg 1830-1865*, Hamburg 1979.
- Zobi, Antonio, *Storia civile della Toscana dal 1737 al 1848*, 5 Bde., Firenze 1850-1852.
- Zöbl, Dorothea, „Es ist nicht genug jekrohnt worden ...“ Die preußische Königskronung von 1701 in Königsberg und Berlin, Berlin 2001.
- Zoller, Israel, Das jüdische Zeitungswesen Italiens seit dem Jahr 1850, in: *Ost und West* 6 (1906), Sp. 823-828.

Personenregister

- Abbt, Thomas, 54
Abramson, Abraham 39, 207
Abudaram, Emanuele 320
Accoen, Malahi 79, 140
Adami, Francesco Raimondo, 48, 52
Adorno, Theodor W. 1, 431
Aesop 52
Aghib 115
Alemanno, Isacco 26
Alexander II. 428
Alexander III. 429
Altenstein, Karl Frhr. v. Stein z. 188, 236
Amari, Michele 369
Ambron, Alessandro 342
Ambron, Isach 303
Anau, Salvatore 273, 276, 279-280, 407
Ancona, Giacomo 299
Andreotti, Giuseppe 154
Angiolo, Carlo 379
Anierès, Friedrich Benjamin d' 91
Arbib 300
Arbib, Adornato 378
Arbib, Alessandro 370, 387
Arbib, Giacomo 379
Archenholtz, Johann Wilhelm v. 5
Arendt, Hannah 415
Argens, Jean Baptiste d' 56-57
Arndt, Ernst Moritz 192-193, 251
Arnim, Achim v. 191
Artom, Isacco 320, 377, 428
Aronsson, Jacob 120
Asch, Abraham 196
Ascher, Saul 149, 174, 176, 182, 200, 213-214, 404
Attias, Gioseffo 39, 67, 78, 137
Attias, Isach 185, 217
Attias, Joseph 198
Aubert, Giuseppe 114-115, 119
Auerbach, Auguste 316, 326
Auerswald, Rudolf v. 332, 374
Augustin 107
Azulai, Hayyim Joseph David 76, 79, 83, 140
Bach, Johann Sebastian 41
Bach, Wilhelm Friedemann 41
Baciocchi, Elisa Bonaparte 184, 186, 201
Bacri 173
Bacri, Moisé 217
Bacri, Nathan 217
Bahrdt, Carl Friedrich 102, 144
Bail, Charles Joseph 232, 284
Balatresi, Iacopo 284
Balbo, Cesare 184
Baldasseroni, Giovanni 349, 353, 365, 372
Bamberger, Ludwig 296, 366, 373, 375, 380-381, 384, 389
Baraffael, Abramo 85
Baraffael, Sabato 41
Bardeleben, Moritz v. 336
Barruel, Augustin 202
Barsi, Amerigo 293, 297
Barthold, Simon 319
Bartholdy, Georg Wilhelm 148
Bartholdy, Jakob Salomon 204, 223
Bartolini 153
Bartolucci, Giulio 44
Bartolommei, Ferdinando 376, 393
Bartolommei, Girolamo 206
Basedow, Johann Bernhard 52
Basevi, Abramo 370, 372
Basevi, Emanuele 230, 231, 238-239, 242, 272, 285, 300, 313, 320, 327, 330, 341-343, 370, 385, 405
Bauer, Bruno 246, 361-362, 364, 410
Bayle, Pierre 57
Beccaria, Cesare 55
Beccatini, Francesco 93
Becher, Carl Anton Ernst 104-105
Bedaride 186
Behrends, Julius 331-332
Benamozegh, Elia 302
Benary, Heinrich 300
Benda, Daniel Alexander 310
Benda, Friedrich Ludwig 41
Benda, Sigismund Alexander 300, 381
Bendavid, Lazarus 84, 149, 178, 181
Benedetti, Alfredo 379
Benedetti, Giovanni Battista 62
Benedetti, Francesco 222, 226
Berliner, Abraham 98
Bernardini, Mauro 284
Bernstein, Aaron 317, 323, 366, 370, 381, 388, 392, 407
Bernstein, Magnus 318
Besser, Johann v. 112
Bethmann-Hollweg, Moritz August v. 374-375
Beurmann, Eduard 248
Bialik, Chaim 397
Bianchi, Celestino 369, 373, 379

- Bianciardi, Stanislao 302
 Bicchierai, Antonio 350-351
 Biedermann, Karl 376
 Biester, Johann Erich 37, 59, 74, 149, 237
 Bismarck, Otto v. 310-311, 382-384, 388-392, 409, 429
 Bleichröder, Gerson 392
 Bloch, Ernst I, 9, 431
 Bloch, Markus Elieser 34, 42
 Blumenthal 318
 Boccaccio, Giovanni 6
 Boccella, Cesare 351-352, 355, 365
 Bock, Friedrich Samuel 45
 Bock, Raphael 216
 Bodelschwingh, Karl v. 356
 Börne, Ludwig 240, 244-245
 Bötticher, Johann Friedrich Wilhelm 335
 Bolaffi, Elia 166
 Bolaffi, Gabriel 40
 Boncompagni, Carlo 378, 385-386
 Bonfil 343
 Bonfil, Samuel 76, 160
 Bonfil, Saul 165-166, 171
 Bousquet de Laurant, Charles Jacques de 70
 Bracciolini, Poggio 26
 Brandenburg, Friedrich Wilhelm v. 337, 347
 Brandes, Simon Wolff 112
 Brentano, Clemens 191
 Brigidi, Enzo Antonio 170
 Brill, Julius 331, 366
 Brucker, Johann Jakob 49, 58
 Buchholz, Carl August 208
 Buchholz, Friedrich 174, 176-178, 189, 192, 259-261, 268, 282, 410
 Burg, Meno 195, 298
 Buonarroti, Filippo 150, 249-250
 Burke, Edmund 52
 Busacca, Raffaello 386
 Busnach 173
 Busnach, Abram 185
 Busnach, David 302
 Busnach, Moisé 185, 218
 Cäsar 34
 Calbo, Andrea 223
 Calò, Abramo 379
 Calò, Leopoldo 379
 Calò, Samuele 166
 Calvo, Felice 249
 Cambiagi, Gaetano 62
 Campe, Joachim Heinrich 148, 255
 Camphausen, Gottfried Ludolf 332
 Canaletto (i. e. Bernardin Bellotti) 86
 Canepa, Andrew 4, 292
 Capponi, Gino 230-231, 239, 328-329, 342, 346, 367, 385
 Carlo Alberto 325
 Carol I. 429
 Carové, Friedrich Wilhelm 214-215, 236-238, 259, 268-269, 282
 Carpi, Anselmo 300
 Carpi, Leone 273-274, 276-278, 282
 Castelli, Eugenio 379
 Castelli, Giovanni 349
 Castelli, Samuel 165
 Castelnuovo, Samuele 186, 221
 Cassuto, David 85, 339
 Cattaneo, Carlo 269-270, 275, 278-280
 Cauer, Marianne 333
 Cavour, Camillo Benso di 352, 377-378, 385, 397, 428
 Cecchi, Mariano 275
 Cempini, Leopoldo 274, 276, 281-282, 374, 376, 393
 Cerfberr, Herz 145
 Chajon, Nehemia Chija 83
 Chauffour, Ignace 177
 Chauvin, Etienne 23, 43
 Chiarini, Luigi 285-286, 294
 Chimichi, Leon 132
 Chimichi, Salomone 133
 Chrisolini, Giovanni Battista 168-170, 173
 Christus, Jesus 44, 51, 101, 138, 278, 284, 286, 294
 Ciceruachio 325
 Cioni, Gaetano 225
 Cividalli, Amedeo 378
 Clemens XII. 48, 66
 Clermont-Tonnere, Stanislas Marie 147
 Cocchi, Antonio 68
 Coen, Angiolo 186, 217
 Coen, Beniamino 249
 Coen, Emanuel 222
 Coen, Felice 186, 219
 Coen, Sansone 225-226, 242, 252
 Coen Bacri, Moise 185
 Cohn, Moritz 318
 Cohnfeld, Adalbert Dorotheus Salomo 337
 Consigli, Mario 330
 Consolo, Adolfo 378
 Consolo, Beniamino 301, 321, 342, 407
 Correnti, Cesare 273
 Corsi, Giovanni 32
 Corsi, Tommaso 373
 Corsini, Neri (Kardinal) 48
 Corsini di Lajatico, Neri 285
 Cosimo I. 19
 Cosimo II. 21

- Cosimo III. 21
 Crémieux, Adolphe 422, 424
 Crudeli, Tommaso 68-69, 128
 Czynski, Jan 423
 Da Feltre, Bernardino 127
 Dale, Antonio van 44
 D'Ambra, Giovanni Botta 131
 D'Ancona, Fam. 381, 395
 D'Ancona, Alessandro 348, 368-369, 371, 376, 379, 385, 393-394, 398, 401
 D'Ancona, Giacomo 395
 D'Ancona, Giuseppe 371, 379
 D'Ancona, Prospero 371-372
 D'Ancona, Sansone 379, 386, 392, 394
 D'Ancona, Vito 371, 395
 Dante Alighieri 35, 386
 Danton, Georges Jacques 176
 Da Pesaro, Guglielmo 26
 Dassov, Theodor 49
 Daveson, Alexander 175, 255
 David 115, 194
 David, Alexander 174
 David, Hirsch 94
 D'Ayala, Mariano 368
 D'Azeglio, Massimo 275-278, 281, 283, 300, 393
 De Bardi, Bardo 274, 373, 386
 De Benedetti, Salvatore 327, 341, 345, 368, 407
 De Cureil, Salvatore 164
 Della Mirandola, Pico 26
 Della Ripa, Fam. 353, 395
 Della Ripa, Cesare 299, 321, 372
 Della Ripa, Ester 371, 379, 395
 Della Ripa, Fanny 303, 344
 Della Ripa, Laudadio 320, 395
 Della Torre, Angiolo 249
 Della Torre, Cesare 378
 Della Valle, Sabatino 248
 Delmar, Ferdinand Moritz 188
 Del Mare, Angiolo 152, 154
 Del Medigo, Elia 26, 82
 De' Ricci, Scipione 99, 101, 109, 129
 De Rossi, Bernardo 50, 286
 De Segni, David 85
 De Tivoli, Serafino 395
 Détroit, Louis Guillaume Daniel 295-296
 Diebitsch, Karl Wilhelm v. 155
 Dina, Giacomo 352, 377, 428
 Diodati, Lorenzo 68
 Di Portó, Bruno 39, 230-231
 Dizengoff, Meir 397
 Dohm, Christian Wilhelm v. 5, 37, 58, 60, 63, 65, 138, 145, 182, 232, 235, 411, 413, 416-418
 Dohna, Alexander v. 188
 Donatello 131
 Donati, Fam. 166
 Donati, Cesare 370
 Donati, Clemente 378
 Donati, Rubino 379
 Dubnow, Simon 2
 Ecker, Carl v. 74
 Ecker und Eckenhoff, Hans Heinrich v. 72-73
 Eberhard, Johann August 56, 59
 Ehrenberg, Philipp 315, 367
 Eibenschütz, Jonathan 79
 Eisenmenger, Johann Andreas 28-29, 49, 51, 286, 295
 Ermden, Jakob 79-80
 Engels, Friedrich 247
 Ephraim, Fam. 126
 Ephraim, Benjamin Veitel 150, 157, 176
 Ergas, Joseph Emanuel 78-79
 Ergas, Giosuè 76, 160
 Erhard, Christian Daniel 95
 Errera, Abram 165
 Errera, Clemente 180
 Ersch, Johann Samuel 256
 Euchel, Isaak 42, 66, 84
 Fabbroni, Giovanni 93
 Falk, Jakob Josua 80
 Falkson, Ferdinand 251, 323, 389
 Fasch, Friedrich Christian 41
 Ferdinand I. 19, 88, 182, 277
 Ferdinand III. 95, 97, 118-119, 122, 150, 161-162, 185, 205-206, 209-210, 212, 222, 234, 402
 Fernandes, Aron 152-153, 159-160, 200
 Fernandez, John 379
 Feuchtwangen, Siegfried v. 45
 Fichte, Johann Gottlieb 149, 155, 191-193, 235
 Ficino, Marsilio 26
 Findel, Josef Gabriel 67
 Fiorentino, Salomone 35, 36, 66, 117-119, 140, 168-169, 172, 185, 226, 243, 330
 Finzi 271
 Finzi, Beniamini 85
 Finzi, Ebreina 186
 Finzi, Elia 85
 Finzi, Fortunato 380
 Finzi, Graziadio 186, 217, 222
 Finzi, Mosè Leone 292
 Finzi, Raffaello 217

- Finzi, Samuele 320
 Finzi Morelli, Carlo 303, 340, 342, 345, 407
 Finzi Morelli, Ennio 378
 Flavius, Josephus 361
 Flottwell, Christian Cölestin 35
 Flottwell, Eduard v. 374
 Foà Uzielli, Marianna 230
 Förster, Friedrich 236-237
 Follen, Karl 214, 246
 Fontane, Theodor 383, 399-400
 Fontanelle, Salomon David 186
 Formiggini, Moise 179
 Forster, Georg 255
 Fortino 222
 Fränkel, David 80-81, 140
 Franceschi, Angelo 72
 Franchetti 300
 Franchetti, Alessandro 225
 Franchetti, David 217
 Franklin, Benjamin 233
 Frantz, Constantin 266-268, 279, 390, 410
 Franz Joseph 349
 Franz Stephan 21, 112-113, 122
 Freystadt, Moritz 264
 Freytag, Gustav 399-400
 Friedländer, A. 318
 Friedländer, Abraham 41
 Friedländer, David 38, 42, 73, 82, 96, 110, 141, 143, 155-157, 182, 187-190, 199, 207-208
 Friedländer, Samuel Wulff 187
 Friedrich I. 29, 112
 Friedrich II. 34, 35, 59, 69, 86-97, 99, 113-114, 116
 Friedrich III. 111
 Friedrich VII. (v. Dänemark) 322
 Friedrich Wilhelm 19, 21
 Friedrich Wilhelm I. 21, 87-88, 99, 113
 Friedrich Wilhelm II. 73, 97, 116-117, 119, 143, 150
 Friedrich Wilhelm III. 118-121, 187-188, 190, 197, 234, 241, 250, 304, 308
 Friedrich Wilhelm IV. 250-251, 264, 266, 298, 304-306, 308-309, 311, 316-318, 331, 333, 337-338, 347, 355-356, 359-360, 364, 374, 408, 427
 Fries, Jakob Freidrich 214
 Frullani, Leonardo 160
 Fürst, Salomon 79, 111
 Furtado, Abraham 180
 Gabriel, Wolff Meyer 392
 Galleotti, Leopoldo 349
 Gallico 132
 Gallico, Raffael 40
 Gambini, Francesco 412
 Gans, Eduard 236-240, 242, 405
 Garibaldi, Giuseppe 322, 370, 379, 385
 Gaultier de Kerveguen, Paul Louis 161
 Gavazzi, Alessandro 328, 339
 Gedike, Friedrich 37, 59-61, 73-74, 96
 Geiger, Abraham 297
 Geiger, Ludwig 70, 226
 Gerlach, Ernst Ludwig v. 286, 347, 357, 361, 388
 Gervais, Heinrich Daniel 70
 Ghillany, Friedrich Wilhelm 263-264, 281
 Gianni, Francesco Maria 92-93, 131-133, 145, 162
 Giera, Luigi 303
 Ginettau, Cesare 379
 Gioberti, Vincenzo 270-271
 Giordani, Pietro 284
 Giorgini, Giovanni Battista 272, 282, 385
 Giovanni, Giovanni di 47
 Goethe, Johann Wolfgang v. 234-235, 237
 Goeze, Johann Melchior 98, 123
 Goldmann, Alexander 317, 319, 407
 Goldschmidt, Levin 384, 389
 Gorani, Josef 153
 Goudchaux, Michel 425
 Graetz, Heinrich 2, 424
 Gramsci, Antonio 4, 11, 229, 245, 409
 Grant, Robert 260
 Grattenauer, Karl Wilhelm Friedrich 149, 155-156, 177, 191
 Gregoire, Henri 101, 232, 417
 Grottanelli De Santi, Stanislao 276
 Gruber, Johann Gottlieb 256
 Grün, Karl 247
 Guarducci, Giovanni 324-325, 385
 Guastalla, Giuliano 320
 Gubitz, Friedrich Wilhelm 226-228
 Günsburg, Karl Siegfried 196
 Guerrazzi, Francesco Domenico 233-234, 329-330, 339, 340-342, 346, 348, 367-368, 364-365, 385, 387, 397
 Güterbock, Leopold 296
 Gugenheim Fromet 38
 Guitera, Carlo 248-250
 Gumpertz, Aaron Salomon 36
 Gumperz, Ruben Samuel 196
 Gutzkow, Karl 239, 243-245
 Hamann, Johann Georg 55, 77
 Ha-Nakdan, Berechja 53
 Hardenberg, Friedrich v. (Novalis) 121
 Hardenberg, Karl August v. 188-191, 195, 208-209
 Hay, Johann Leopold v. 106

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 234-235, 239, 362
 Heilberg, Louis 323
 Heine, Heinrich 214, 217, 237, 243, 245, 256
 Hellwitz, Levi Lazar 228
 Hengstenberg, Ernst Wilhelm 286-287, 289-290
 Henning, Leopold v. 236, 238
 Hersch, Isaac Moses 332
 Herz, Fanny 323, 344
 Herz, Henriette 38, 144, 197, 203, 212, 216, 235
 Herz, Markus 38, 42, 75, 84, 144, 243
 Herzig, Arno 124
 Heße, Otto Justus 56
 Heydt, August v. d. 375
 Hippel, Theodor Gottlieb v. [Sr.] 70-71, 194
 Hippel, Theodor Gottlieb v. [Jr.] 194, 264, 269, 282
 Hiob 237
 Hirsch, Betty 196
 Hirschfeld, Otto v. 75
 Hirschel, Ephraim Josef 73
 Hohenzollern-Sigmaringen, Karl Anton v. 374
 Holdheim, Hermann 366
 Holdheim, Samuel 319, 366
 Horwitz, J. 323
 Hourwitz, Zalkind 145, 417
 Humboldt, Alexander v. 38
 Humboldt, Wilhelm v. 38, 148, 189, 191, 208-209, 237
 Imbonati, Carlo Giuseppe 44
 Immermann, Karl Leberecht 237
 Ion Cuza, Alexandru 429
 Isaac, Moses 126
 Iselin, Isaak 55
 Itzig, Daniel 41, 86, 117
 Itzig, Isaac Daniel 73, 75, 82, 117
 Izzo, Giuseppe 220
 Jabalot, Ferdinando 257, 283-285, 297
 Jablonski, Daniel Ernst 28, 33, 112
 Jacobsohn, Israel 175, 201
 Jacobi, Friedrich Heinrich 237
 Jacoby, Joel 261-262, 287-288, 291, 407
 Jacoby, Johann 240, 251-253, 257-259, 262, 269, 280-282, 291, 308, 316, 318, 328, 331, 337, 345, 355, 366-367, 374, 376, 381-384, 389, 392, 405, 407
 Jahn, Friedrich Ludwig 192-193, 251
 Jarcke, Karl Ernst 241, 260, 268
 Jehle, Manfred 310
 Jérôme 176
 Jesaja 112
 Jesi, Samuele 320, 407
 Jester, Friedrich Ernst 70
 Joachim, Joseph 400
 Jolowicz, Heimann 80, 392, 401
 Jonas, Ludwig 215
 Jonas, Wilhelm 215
 Joseph II. 63, 104, 106, 108-109, 129, 138, 417
 Jost, Isaak Markus 259-260, 269, 280, 286
 Juda, Leone 152
 Julius, Gustav 316, 323
 Justi, Johann Heinrich Gottlob v. 54
 Kähler, Ludwig August 264-265, 289-291
 Kalisch, David 324, 371
 Kant, Immanuel 34, 55, 77, 142, 155, 257, 413
 Kanter, Johann Jakob 34
 Katz, Jacob 411
 Kellner von Zinnendorf, Johann Wilhelm 69-70
 Keyßler, Johann Georg 5
 Klee, Emil Wilhelm 357
 Kleuker, Johann Friedrich 103-104
 Kley, Eduard 196
 Klöden, Karl Friedrich 174
 Klopstock, Friedrich Gottlieb 52
 Kniprode, Winrich v. 45
 Kocka, Jürgen 10
 Koen, Joel 186
 Kölbele, Balthasar 56
 Kohn, Moritz 318
 Kosch, Raphael 251, 253, 317, 323, 331, 355, 367, 376, 389, 391
 Koselleck, Reinhart 12, 209
 Kosmann, Johann Wilhelm Andreas 155
 Kotzebue, August v. 181, 193, 216
 Krug, Wilhelm Traugott 238, 256-257, 269
 Kullak, Theodor 396
 La Croze, Mathurin Veysseyre 23, 28, 30, 44
 La Farina, Giuseppe 272, 368, 376
 Lagarde, Paul de 335, 397
 Lamartine, Alphonse 232
 Lambroso 250
 Lambruschini, Raffaele 273-274, 385
 Lamprecht, Jacob Friedrich 46
 Lampredi, Giovan Maria 133
 Lampronti, Fam. 353
 Lampronti, Cesare 40, 43, 65, 132, 141, 166, 182, 199, 206, 303
 Lampronti, Jacop 284, 303, 354
 Lampronti, Paolo 320, 344
 Lampronti, Salomone 303
 Lami, Giovanni 47, 48, 50, 52

- Lami, Niccolò 351
 Landi, Antonio 6
 Landrini, Vincenzo 354
 Landucci, Leonida 351, 353, 355
 Lange, Karl Julius 174-176, 255
 Lasker, Eduard 375-376, 384, 390
 Lavater, Johann Caspar 56, 74, 103
 Lazarus, Moritz 300, 375
 Lechini 222-223
 Lehmann, Josef 298
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 24, 29, 33
 Lengerke, Cäsar v. 291
 Leoni, David 378
 Leoni, Paolo 164
 Leopardi, Giacomo 285
 Leopold II. 234, 242, 271, 294, 299-300, 302, 312, 315-316, 320-321, 329, 339-340, 342, 347-355, 359-360, 364-365, 378, 408, 427-428
 Lessing, Gotthold Ephraim 6, 23, 37, 52-54, 64, 77, 103-104, 175, 235, 416
 Lessing, Ludwig 246
 Lessing, Karl 77
 Lessing, Michael Benedict 258, 268-269, 281
 Levi, Benfassung 249
 Levi, Carlo 379
 Levi, Cesare 368-369
 Levi, David 292, 303, 340
 Levi, Giuseppe 379
 Levi, Raphael 24
 Levin, Hirschel 81
 Levy, Salomon 75
 Levy, Salomon Moses 187
 Levy, Sarah 41
 Lewald, Fanny 211, 216
 Lichtenberg, Georg Christoph 54, 178
 Liebermann, Max 396-397
 Lilienthal, Michael 45
 Lindau, Baruch Levin 42
 Locke, John 24-25, 102
 Lövinson, Louis 333
 Lövinson, Martin 393
 Lövinson, Moritz 323, 334, 365
 Lövinson, Siegfried 383
 Löwenherz, Samuel 332, 336
 Löwenstein, Adolf 323
 Löwenstein, Martin 291-292, 294, 297
 Lopez, Moise 379
 Lorenzi, Gebr. 219
 Lorenzo I. 26, 127
 Lowositz, Isaac B. 263-265, 280-281, 289-290
 Lowth, Robert 53
 Ludwig XVI. 145, 205
 Ludwig XVIII. 205
 Lüdke, Friedrich Germanus 102-103
 Luise (Preuß.) 117, 120
 Luise (Tosk.) 119
 Luther, Martin 41
 Luzzatti, Carlo 379
 Luzzatto, Simone 25, 139
 Magliabechi, Antonio 39
 Maier, Johann Christian 58
 Maimon, Salomon 84, 148
 Maimonides 24, 49, 51, 79-81, 83, 140
 Malesherbes, Chrétien Guillaume Lamouignon de 145
 Malevolti, Gaetano 132
 Manitius, Adolf Gerhard v. 90
 Manzoni, Alessandro 225, 237
 Marheineke, Phillip 237
 Maria Luisa 114-116, 205
 Maria Theresia 87-88, 112-113
 Marr, Wilhelm 246
 Martini, Friedrich Heinrich Wilhelm 34
 Marx, Adolf Bernhard 396
 Marx, Karl 247, 272
 Maßmann, Hans Ferdinand 214-215
 Maurogonato, Isaac Pesaro 425
 Mayer, Enrico 231-232, 272, 276, 278, 281
 Mazzini, Giuseppe 233-234, 245, 247-249, 270, 272, 279, 341, 369, 372-372
 Mazzoni, Giuseppe 340
 Medici, Fam. 16, 30, 69, 167, 282, 413
 Medici, Paolo Sebastiano 27-28, 285
 Medina, Daniel 76, 160, 162, 165-166, 171, 197, 210
 Meir Leon, Israel 28
 Melito, André François Miot de 146, 150
 Mendelssohn, Abraham 41, 239
 Mendelssohn, Alexander 323, 344
 Mendelssohn, Benjamin 195-196
 Mendelssohn, Joseph 42
 Mendelssohn, Moses 34-39, 41-42, 52-56, 59, 65, 66, 73-74, 77, 81, 86, 88, 99, 102-103, 109-110, 140, 145, 175, 196, 227, 235, 237, 239, 416, 418
 Mendelssohn-Bartholdy, Felix 41
 Menzel, Wolfgang 245
 Merkel, Garlieb Helwig 181
 Metternich, Klemens Wenzel 205, 208
 Meyer, Benno 334
 Meyer, Johann Friedrich v. 237
 Meyer, Julius Wolf 318
 Meyerbeer, Giacomo 397
 Michell, Salomone 164-165, 171, 181
 Milul, Mosè 166

- Miollis, Charles François Melchior 165
Mirabeau, Honoré Gabriel de Riqueti 38, 232, 417
Miranda, Moisè 186
Missirini, Melchiorre 293
Modena, Leon da 15, 25, 28, 49, 139
Modiano, Giuseppe 379
Modigliani, Fortunata 169
Mohl, Moritz 329
Mohl, Robert v. 376
Molé, Louis Matthieu 179-180
Molitor, Fanz Josef 73
Moltke, Helmuth v. 239
Momigliano, Arnaldo 4, 409
Mondolfi, Leone 248
Mondolfi, Lodovico 242, 247-248, 252, 255, 340, 405
Monnier, Felice Le 276, 293
Montalcino, Abramo 320
Montanelli, Giuseppe 249, 272, 328-330, 339-341
Montazio, Enrico 273-274, 338, 346
Monte, Bernardino del 92
Montefiore, Emanuele 249-250, 253
Montefiore, Leone 300
Montefiore, Salomone 166
Montelatici, Ubaldo 32
Morais, Samuele 249
Morpurgo, Elia 63, 82
Moses, Jacob 117
Moses, Salomon Tobias 72
Mosse, George L. 197
Müller, Adam 191
Münter, Friedrich 74
Mundt, Theodor 243-244
Murat, Gioacchino 197, 218
Muratori, Antonio Ludovico 27, 29, 57
Napoleon Bonaparte 158-159, 163, 167, 174-176, 179, 182-186, 188, 192-194, 199-201, 205, 211-212, 217-220, 268, 402, 419, 421
Napoleon III. 377, 380, 426
Naudh, H. 363
Nehring, Johann Christoph 254
Neri, Pompeo 91-92
Nicolai, Friedrich 37, 52-54, 102, 104, 237, 416
Nikolaus I. 428
Nipperdey, Thomas 309
Nissim, Dario 379
Novalis 121
Nunes, Manuel 130, 158
Oelrichs, Johann Carl Conrad 50-52
Oppenheim, Heinrich Bernhard 316, 323, 366, 373-376, 382, 384, 388, 407
Orefice, Abramo 379
Orefice, Amadio 379
Orsini, Andrea 222
Orvieto, Leone 86
Ottensoser, Robert 317, 322-323, 366
Ottolenghi, Angiolo 249-250, 253
Owen, Robert 229
Paalzow, Ludwig 154-155
Pacifici, Guglielmo 321
Paggi, Alessandro 300
Paggi, Angelo 370-371
Paggi, Olimpia 371
Paine, Thomas 159
Pallavicino, Giorgio 376
Passigli 221
Passigli, David 339
Patow, Robert v. 375
Pegna, Daniel 254
Pegna, Emanuel 254, 340
Pepe, Gabriele 232-233
Pesaro, Abramo 152
Peter Leopold 40, 42, 86-97, 99, 108, 113-118, 122, 129-130, 132-133, 141, 146, 162, 167, 183, 188, 222, 254, 277, 282, 295, 349, 353, 403
Petrarca, Francesco 35
Philippson, Abramo 242
Philippson, B. 248
Philippson, Martin 2
Philippson, Ludwig 240, 245, 257, 269, 280, 298-299, 305, 312-313, 358, 371, 375, 377, 382, 390
Pinças, David 152
Pincherle, Leone 369, 425
Pinet, Jacques 186
Pinheiro, Moses 78-79
Pinner, Moses Ephraim 362
Piperno, Graziadio 380
Pius VI. 98, 106
Pius IX. 270-272, 292, 299, 301-302, 347, 351, 355, 360, 408, 426
Poggi, Enrico 386-387
Prato, Pietro Bernardo 151, 154
Prittwitz, Karl Ludwig v. 334
Procaccia, Isache 321
Provenzal, Felice 320
Pucci, Jacopo Tolomei 108
Puccini, Aurelio 285
Pufendorf, Samuel 24, 28, 88
Quandt, Johann Jakob 80
Racah, Leone 372
Ranke, Leopold v. 241

- Raumer, Friederich v. 189
 Raumer, Karl Otto v. 357
 Raynal, Jean 148
 Recanati, Fam. 154
 Recanati, Moisé 217
 Reimarus, Hermann Samuel 103
 Reinhard, Karl Friedrich 161-162, 171
 Remak, Robert 323, 397, 401
 Ricasoli, Bettino 273, 313, 328, 342, 367, 386-388, 394
 Ridolfi, Cosimo 327, 367, 386
 Riess, Peter Theophil 35
 Riesser, Gabriel 241, 258, 329, 376, 425
 Rignano, Isacco 275-278, 282, 371, 394-395
 Roberspierre, Maximilien François Isidore 150, 176
 Roches, Abram 219
 Rochow, Adolf Rochus v. 298
 Romangnosi, Giandomenico 269
 Roon, Albrecht v. 375
 Rosenfeld, Melene 318
 Rosenhain, Ida 322
 Rospigliosi, Giuseppe 205
 Rossi, Pelegrino 339
 Rossini, Gioacchino 395
 Roster, Carlo 247
 Roth, Cecil 4, 27, 28
 Rothschild, Lionel de 423
 Rovighi, Cesare 271
 Rubeck, Olao 49
 Rubens, Peter Paul 86
 Ruccellai, Giulio 92
 Ruderman, David B. 27
 Rühs, Friedrich Christian 215, 410
 Rupp, Julius 295
 Ruschi, Pietro 247-248
 Saalschütz, Lewin Joseph 197, 289-290, 333, 397
 Sabatino 300
 Sacerdote, Benedetto 152
 Sachs, Michael 319, 407
 Sadun, Beniamino 340
 Saegert, Carl Wilhelm 333
 Saliceti, Cristoforo 160-161, 167
 Salomo 26, 238
 Salvagnoli, Vincenzo 247, 273, 386
 Sand, Karl Ludwig 216
 Sanguinetti, Alessandro 339-340
 Santoni, Giovanni Battista 133, 151, 154, 158-159, 165
 Saphir, Moritz Gottlieb 228
 Saraval, Jacob Raffael 62
 Sardi, Giulio 380
 Scheidler, Karl Hermann 256
 Schlegel, August Wilhelm 121
 Schlegel, Dorothea 235
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 267
 Schiller, Friedrich 392
 Schlözer, August Ludwig 148-149
 Schön, Theodor v. 308
 Schragge, Ludwig 257
 Schrötter, Friedrich Leopold v. 188-189
 Schuckmann, Kaspar Friedrich v. 60, 138
 Schulenburg, v. 173
 Schulz, Friedrich 148
 Schwerin-Putzar, Maximilian v. 374-375
 Segrè, David Ruben 370
 Segre, Dan Vittorio 2-3
 Selle, Christian Gottlieb 59
 Servadio, Giuseppe 371
 Servi, Flaminio 418
 Shakespeare, William 155
 Signorini, Telemaco 395
 Silberner, Edmund 251
 Silvestre de Sacy, Antoine Isaac 261
 Simion, Mosè 301
 Simon, Berthold 318
 Simon, David 127
 Simon, Richard 15, 25
 Simonetti, Christian Ernst 71
 Simonini, Jean Baptiste 202-203
 Simons, Louis 356, 374-375
 Smith, Adam 270
 Sophie Charlotte 24
 Soria 250
 Spada, Ulderigo 368
 Spannocchi, Francesco 158
 Spener, Philipp Jakob 99, 101
 Spinoza Baruch 16, 24, 227
 Stahl, Friedrich Julius 286, 315, 361
 Starck, Johann August v. 72, 78, 105
 Steblitzki, Joseph 61
 Steffek, Carl 396
 Stehelin, John Peter 49
 Stein, Karl Friedrich v. 187-188
 Steinmann, Heinrich 196
 Steinmetz, Johann Adam 100
 Steinschneider, Moritz 316-318, 326, 332
 Stern, Julius 396
 Stern, Sigismund 312, 323
 Stosch, Philipp 68
 Strassoldo, Giulio Giuseppe 161
 Streckfuß, Karl 258, 261, 265-266, 268, 305
 Strozzi, Maria Maddalena 31
 Sutro, Abraham 375, 390
 Symanski, Johann Daniel 226-227
 Tacitus 34
 Tamburini, Pietro 108

- Targioni Tozzetti, Giovanni 32, 35
 Tedeschi, Salomon 217
 Tedesco, Angiolo 76, 160
 Tedesco, Giuseppe 85
 Tedesco, Giosuè 76, 160
 Tedesco, Jacob 85-86
 Tedesco, Samuel 217
 Teller, Wilhelm Abraham 110, 155
 Tellini, Cesare 369
 Thibault de Laveaux, Jean Charles 153
 Thile, Ludwig Gustav v. 310
 Thomasius, Christian 88
 Thouar, Pietro 247, 320, 398
 Toland, John 24-25, 27, 139
 Tommaseo, Niccolò 230, 238, 274
 Torrigiani, Pietro 186, 217
 Toury, Jacob 383
 Trautmannsdorf, Taddeo 108-109
 Traversari, Ambrogio 26
 Treves, Marco 392
 Trionfo, Abramo 159
 Trionfo, Israel 159
 Trionfo, Moisé 159, 172
 Trionfo, Salomone 159
 Tulpenhals, Jakob Leibche 337
 Uhden, Johann Christian 91
 Umbreit, Friedrich Wilhelm Carl 237
 Uzielli, Gustavo 379
 Uzielli, Raffaello 230
 Uzielli, Sansone 206, 229-233, 238-239,
 242, 330, 340, 389, 404
 Valeriani 221
 Valtancoli, Giuseppe 219-220, 222
 Varnhagen, Rahel v., geb. Levin 38, 196,
 235, 243
 Varnhagen v. Ense, Karl August 234
 Veit, Moritz 243-245, 252, 306, 308, 310,
 318-319, 328, 338, 345, 355-357, 365,
 376, 381, 389, 407
 Veit, Salomon 187
 Veitel, Ephraim 117
 Venturi, Franco 30
 Viccei, Angelo Antonio 28
 Vieuksseux, Gian Pietro 229, 234, 238, 242,
 320
 Vittorio Emanuele II. 272, 378, 380, 385,
 387, 392, 394
 Vivoli, Giuseppe 158
 Vico, Giovanni Battista 39
 Vidal, Leon 185
 Volkov, Shulamit 413
 Voltaire, François-Marie Arouet 69, 88, 96,
 107, 284
 Voß, Julius v. 174
 Wagener, Herrmann 336, 358, 361-364, 389
 Waldheim, Kurt 267
 Walesrode, Ludwig 373
 Wandruszka, Adam 93
 Weber, Max 193
 Wegner, Carl Friedrich 56
 Weiss, Levin 318
 Weisse, Felix 53
 Weizmann, Chaim 3
 Westphalen, Ferdinand v. 356
 Wessely, Hartwig 81-82, 116-118, 140
 Weyl, Carl 323
 Weyl, Levin Kallmann 317, 323, 332, 337
 Weyl, Meyer Simon 197, 207
 Wiggers, Moritz 391
 Wilhelm I. 318, 374-375, 381-382, 397, 409
 Wilhlem V. von Oranien 419
 Wöllner, Johann Christoph v. 73
 Wolfart, Philipp Ludwig 266-267
 Wolff, Bernhard 324, 388
 Wolfsohn, Aaron 42
 Wrangel, Friedrich v. 322, 339
 Wulff, Benjamin Elias 123, 126
 Wulff, Isaac 117, 126
 Wulff, Liepmann Meyer 117
 Zatta 159
 Zedler, Johann Heinrich 255
 Zedlitz, Carl Abraham Frhr. v. 104
 Zelter, Carl Friedrich 235
 Zimmermann, Georg 53
 Zöllner, Johann Friedrich 59
 Zola, Giuseppe 108
 Zollikofer, Georg Johann 105
 Zucchetti, Giuseppe 255
 Zucchetti, Salvatore 255
 Zunz, Leopold 228, 236, 238-240, 250, 286-
 287, 312, 315-317, 319, 326, 332, 361,
 367, 405
 Zwi, Sabbatai 78-79, 83
 Zwinger, Johann Rudolph 44

Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts

Alphabetical Index

- Adler-Rudel, Scholem*: Jüdische Selbsthilfe unter dem Naziregime 1933–1939 im Spiegel der Berichte der Reichsvertretung der Juden in Deutschland. 1974. *Volume 29*.
– Ostjuden in Deutschland 1880–1940. 1959. *Volume 1*.
- Bach, Hans I.*: Jakob Bernays. 1974. *Volume 30*.
- Barkai, Avraham*: Jüdische Minderheit und Industrialisierung. 1988. *Volume 46*.
- Belke, I.* (Ed.): Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. *Volume I*. 1971. *Volume 21*.
– Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. *Volume II/1*. 1983. *Volume 40*.
– Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. *Volume II/2*. 1986. *Volume 44*.
- Benz, Wolfgang, Arnold Paucker und Peter Pulzer* (Ed.): Jüdisches Leben in der Weimarer Republik. Jews in the Weimar Republic. 1998. *Volume 57*.
- Birkenhauer, Anne*: see *Kulka, Otto Dov*.
- Birnbaum, Max P.*: Staat und Synagoge 1918–1938. 1981. *Volume 38*.
- Brenner, Michael, Rainer Liedtke und David Rechter* (Ed.): Two Nations: British and German Jews in Comparative Perspective. 1999. *Volume 60*.
- Brenner, Michael, Vicki Caron und Uri R. Kaufmann* (Ed.): Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models. 2003. *Volume 66*.
- Bucholtz, Erika*: Henri Hinrichsen und der Musikverlag C.F. Peters. 2001. *Volume 65*.
- Caron, V.*: see *Brenner, M.*
- Feilchenfeld, Werner, Wolf Michaelis und Ludwig Pinner*: Haavara-Transfer nach Palästina und Einwanderung deutscher Juden 1933–1939. 1972. *Volume 26*.
- Fischer, Horst*: Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert. 1968. *Volume 20*.
- Gilbert, F.* (Ed.): Bankiers, Künstler und Gelehrte. 1975. *Volume 31*.
- Gilchrist, S.*: see *Paucker, A.*
- Gotzmann, Andreas*: Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. 1997. *Volume 55*.
- Gotzmann, Andreas, Rainer Liedtke und Till van Rahden* (Ed.): Juden, Bürger, Deutsche. 2001. *Volume 63*.
- Graetz, Heinrich*: Tagebuch und Briefe. Hrsg. von R. Michael. 1977. *Volume 34*.
- Grubel, F.* (Ed.): Leo Baeck Institute New York. Catalog of the Archival Collections. 1990. *Volume 47*.
- Hamburger, Ernest*: Juden im öffentlichen Leben Deutschlands. 1968. *Volume 19*.
- Heid, L., und A. Paucker* (Ed.): Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933. 1992. *Volume 49*.
- Hildesheimer, Esriel*: Jüdische Selbstverwaltung unter dem NS-Regime. 1994. *Volume 50*.
– see *Kulka, Otto Dov*.
- Homeyer, Fritz*: Deutsche Juden als Bibliophilen und Antiquare. ²1966. *Volume 10*.
- Kaufmann, U. R.*: see *Brenner, M.*
- Kestenberg-Gladstein, Ruth*: Neuere Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern. Teil 1. 1969. *Volume 18–1*.
- Kisch, Guido und Kurt Roepke*: Schriften zur Geschichte der Juden. 1959. *Volume 4*.
- Kreutzberger, M.* (Ed.): Leo Baeck Institute New York Bibliothek und Archiv. Katalog *Volume 1*. 1970. *Volume 22*.
– see *Stern, Selma*
- Kulka, Otto Dov mit Anne Birkenhauer und Esriel Hildesheimer* (Ed.): Deutsches Judentum unter dem Nationalsozialismus. *Volume 1*: Dokumente zur Geschichte der Reichsvertretung der deutschen Juden 1933–1939. 1997. *Volume 54*.
- Lappin, Eleonore*: Der Jude. 2000. *Volume 62*.
- Leo Baeck Institute* (Ed.): Sechzig Jahre gegen den Strom. Ernst A. Simon – Briefe. 1998. *Volume 59*.
- Lichtenstein, Erwin*: Die Juden der Freien Stadt Danzig unter der Herrschaft des Nationalsozialismus. 1973. *Volume 27*.
- Liebeschütz, Hans*: Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber. 1967. *Volume 17*.
– Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. 1970. *Volume 23*.

- Liebeschütz, H., und Paucker, A. (Ed.):* Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850. 1977. *Volume 35.*
- Liedtke, Rainer and David Rechter (Ed.):* Towards Normality? Acculturation and Modern German Jewry. 2003. *Volume 68.*
- Liedtke, R.:* see *Brenner, M.*
– see *Gotzmann, Andreas.*
- Liepach, Martin:* Das Wahlverhalten der jüdischen Bevölkerung. 1996. *Volume 53.*
- Lühe, Barbara von der:* Die Musik war unsere Rettung. 1998. *Volume 58.*
- Michael, R.:* see *Graetz, Heinrich.*
- Michaelis, Wolf:* see *Feilchenfeld, Werner*
- Morgenstern, Matthias:* Von Frankfurt nach Jerusalem. 1995. *Volume 52.*
- Mosse, W.E. (Ed.):* Second Chance. 1991. *Volume 48.*
- Mosse, W.E., und A. Paucker (Ed.):* Entscheidungsjahr 1932. ²1966. *Volume 13.*
– Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923. 1971. *Volume 25.*
– Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914. 2., durchgesehene Auflage 1998. *Volume 33.*
- Mosse, W.E., A. Paucker und R. Rürup (Ed.):* Revolution and Evolution 1848 in German-Jewish History. 1981. *Volume 39.*
- Paucker, A., mit S. Gilchrist und B. Suchy (Ed.):* Die Juden im Nationalsozialistischen Deutschland. The Jews in Nazi Germany 1933–1943. 1986. *Volume 45.*
– see *Benz, W.*
– see *Heid, L.*
– see *Liebeschütz, H.*
– see *Mosse, W. E.*
- Pinner, Ludwig:* see *Feilchenfeld, Werner.*
- Prinz, Arthur:* Juden im deutschen Wirtschaftsleben. 1984. *Volume 43.*
- Pulzer, Peter:* see *Benz, W.*
- Rahden, Till van:* see *Gotzmann, Andreas.*
- Rechter, D.:* see *Brenner, M.*
– see *Liedtke, R.*
- Reinharz, J. (Ed.):* Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus. 1981. *Volume 37.*
- Reissner, Hanns G.:* Eduard Gans. 1965. *Volume 14.*
- Richarz, Monika:* Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. 1974. *Volume 28.*
– und *R. Rürup (Ed.):* Jüdisches Leben auf dem Lande. 1997. *Volume 56.*
- Roepke, Kurt:* see *Kisch, Guido.*
- Rürup, R.:* see *Mosse, W. E.*
– see *Richarz, M.*
- Schmelz, Usiel O.:* Die jüdische Bevölkerung Hessens. 1996. *Volume 51.*
- Simon, Ernst:* Aufbau im Untergang. 1959. *Volume 2.*
- Stern, Selma:* Der Preußische Staat und die Juden. *Volume 1/1.–2.Abt.:* Die Zeit des Großen Kurfürsten Friedrich I. *Volume 2/1.–2.Abt.:* Die Zeit Friedrich Wilhelms I. 1962. *Volume 7–8.*
– Der Preußische Staat und die Juden. *Volume 3/1.–2.Abt.:* Die Zeit Friedrichs des Großen. 1971. *Volume 24.*
– Der Preußische Staat und die Juden. *Volume 4:* Gesamtregister zu den sieben Teilen *Volume 1–3.* Hrsg. von *M. Kreuzberger.* 1975. *Volume 32.*
– Der Hofjude im Zeitalter des Absolutismus. 2001. *Volume 64.*
- Suchy, B.:* see *Paucker, A.*
- Susman, Margarete:* Die geistige Gestalt Georg Simmels. 1959. *Volume 3.*
- Täubler, Eugen:* Aufsätze zur Problematik jüdischer Geschichtsschreibung 1908–1950. 1977. *Volume 36.*
- Toury, Jacob:* Die Jüdische Presse im Österreichischen Kaiserreich. 1983. *Volume 41.*
– Jüdische Textilunternehmer in Baden-Württemberg 1683–1938. 1984. *Volume 42.*
– Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. 1966. *Volume 15.*
- Turnowski-Pinner, Margarete:* Die zweite Generation mitteleuropäischer Siedler in Israel. 1962. *Volume 5.*
- Wiese, Christian:* Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. 1999. *Volume 61.*
- Wilhelm, K. (Ed.):* Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich I/II. 1967. *Volume 16.*
- Wyrwa, Ulrich:* Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich. 2003. *Volume 67.*