

Mareike König / Oliver Schulz (Hg.)

Antisemitismus im 19. Jahrhundert aus internationaler Perspektive

Nineteenth Century Anti-Semitism
in International Perspective





unipress

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

Schriften aus der Max Weber Stiftung

Band 1

Herausgegeben von der
Max Weber Stiftung – Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute
im Ausland

Max Weber
Stiftung

Deutsche
Geisteswissenschaftliche
Institute im Ausland

Mareike König / Oliver Schulz (Hg.)

Antisemitismus im 19. Jahrhundert aus internationaler Perspektive

Nineteenth Century Anti-Semitism
in International Perspective

Mit 34 Abbildungen

V&R unipress

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

Die Bände der Reihe „Schriften aus der Max Weber Stiftung“ dokumentieren die Ergebnisse der jährlich stattfindenden Stiftungskonferenzen der Max Weber Stiftung. Im Jahr 2015 fand die Stiftungskonferenz am Deutschen Historischen Institut Paris statt.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2019, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen
Dieses Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz BY International 4.0 („Namensnennung“) unter dem DOI 10.14220/9783737009775 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: © Ulrich Wyrwa

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2628-1910

ISBN 978-3-7370-0977-5

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

Inhalt

Vorwort	9
-------------------	---

Ulrich Wyrwa

Zur Entstehung des Antisemitismus im Europa des 19. Jahrhunderts. Ursachen und Erscheinungsformen einer wahnhaften Weltanschauung	13
--	----

Antisemitismus, Ökonomie und Gesellschaft / Anti-Semitism, Economy, and Society

Oliver Schulz

Der ‚jüdische Kapitalist‘. Anmerkungen zu Ursprung und Entwicklung eines antisemitischen Stereotyps im Frankreich der 1840er-Jahre	41
---	----

Nicolas Berg

Kulturwirtschaftslehren gegen den Antisemitismus der Zeit: Die jüdischen Nationalökonomien Richard Ehrenberg, Hermann Levy und Julius Hirsch	59
--	----

Marcel Stoetzler

Durkheim’s and Simmel’s reactions to antisemitism and their reflection in their views on modern society	83
--	----

Rezeption, Transfer und Vergleich / Reception, Transfers, and Comparison

Özgür Türesay

L’influence de l’antisémitisme européen sur le monde intellectuel ottoman dans les années 1880 et 1890 : le cas de <i>La Nation israélite</i> d’Ebüzziya Tevfik	103
---	-----

Richard E. Frankel	
“No Jews, Dogs, or Consumptives.” Comparing Anti-Jewish Discrimination in Late-Nineteenth-Century Germany and the United States	117

Kunstgeschichte, Medien und Populärkultur / Art History, Media, and Popular Culture

Timo Hagen	
Synagogenbau und Ritualmord. Antisemitismus und jüdische Selbstverortung im siebenbürgischen Kronstadt um 1900	127

Hildegard Frübis	
Der ‚Fall‘ Liebermann. Entangled histories – Antisemitismus und Antimoderne im Streit um das Gemälde <i>Der zwölfjährige Jesus im Tempel</i> (1879)	151

Tuvia Singer	
Jews and Sinti in Ludwig Bechstein’s Folktale (<i>Märchen</i>) Collections . . .	169

Nationalitätenkonflikte und antisemitische Gewalt / Nationality-Conflicts and Anti-Semitic Violence

Miloslav Szabó	
Populistischer Antisemitismus. Zur Analyse der antisemitischen Semantik in Ostmitteleuropa am Beispiel Ivan Frankos und Anton Štefáněks	185

Silvia Marton	
De la construction de l’État au racisme : judéophobie et antisémitisme en Roumanie avant la Grande Guerre	203

Grzegorz Krzywiac	
The Lueger effect in <i>fin-de-siècle</i> Catholic Poland: the Imaginary Jew, the Viennese Christian Socials, and the rise of Catholic anti-Semitism in Eastern Europe	227

Christlicher Antisemitismus / Christian Anti-Semitism

Thomas Metzger	
Der Antisemitismus in Deutschland als Referenzrahmen: Transnationale Aspekte des Antisemitismus im Deutschschweizer Protestantismus . . .	245

Daniel Véri	
The Tiszaeszlár Blood Libel: Image and Propaganda	263

**Abwehr von Antisemitismus /
Jewish responses and the struggle against antisemitism**

Damien Guillaume	
Vers ‘l’agitation antisémétique’ comme phénomène transnational : hostilité antijuive, équivoques libérales et solidarité juive internationale de l’Affaire Mortara au Congrès de Berlin (1858–1878)	293

Heidi Knörzer	
„In Schrift und Wort [...] gegen alle antisemitischen Angriffe auftreten“: Der Kampf gegen den erwachenden Antisemitismus in der <i>Allgemeinen Zeitung des Judentums</i> und den <i>Archives israélites</i> (1879–1900)	317

Sebastian Voigt	
Erforderliche Reaktionen. Moritz Lazarus’ Erwiderung auf Heinrich von Treitschkes <i>Unsere Aussichten</i> (1879) und Bernard Lazares Auseinandersetzung mit Édouard Drumonts <i>La France Juive</i> (1886)	335

Autorinnen und Autoren	355
----------------------------------	-----

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

Vorwort

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Geschichte des Antisemitismus kann nach wie vor ein hohes Interesse für sich beanspruchen, und dies nicht nur vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland 1933 bis 1945 und der in dieser Zeit erfolgten Radikalisierung antisemitischen Denkens und Handelns, die im Zuge des Zweiten Weltkrieges auf weite Teile des europäischen Kontinents ausgeweitet wurde und auf lokale Traditionen der Judenfeindschaft traf. Auch die Entwicklungen der jüngsten Jahre geben Anlass zu einer vertieften Beschäftigung mit der Geschichte und den Wurzeln des Judenhasses. So leben in westeuropäischen Gesellschaften – oftmals in Kapitalismuskritik oder Kritik an der israelischen Besatzungspolitik gekleidet – antisemitische Einstellungen weiter. Beispiele für die besondere Aktualität dieses Themas sind zahlreiche Skandale, die in den Medien auf ein großes Interesse stoßen und gleichsam immer wieder zu einem neuen ‚Antisemitismusstreit‘ in der öffentlichen Debatte führen. Stellvertretend seien hier aus dem deutschen und französischen Kontext die Reden von Martin Walser in der Frankfurter Paulskirche im Jahr 1998 und des CDU-Bundestagsabgeordneten Martin Hohmann zum Tag der deutschen Einheit am 3. Oktober 2003 sowie die immer wieder aufflammenden Skandale und Affären um den französischen Humoristen Dieudonné und seine antizionistisch-antisemitischen Ausfälle genannt. Auch die Intensität, mit der die Kontroverse um eine vom Fernsehsender ARTE im Jahr 2017 wegen handwerklicher Mängel zurückgewiesene Fernsehdokumentation über Antisemitismus in Europa und im Nahen Osten hochkochte, verweist auf die besonderen Sensibilität der Thematik.

Im östlichen Europa wiederum konnten nach dem Ende der kommunistischen Regime neben einem zum Teil sehr ausgeprägten Nationalismus auch traditionelle Formen der Judenfeindschaft auf zum Teil religiöser Grundlage neu aufleben. Beunruhigend an dieser Entwicklung ist, dass dort antisemitische Diskurse nicht auf Teile der Bevölkerung und bestimmte nationalistische Milieus in der Opposition beschränkt sind, sondern auch auf die Regierungspolitik unmittelbar einwirken können, wie Beispiele aus Ungarn belegen. In muslimi-

schen Ländern und Gesellschaften schließlich werden antisemitische Inhalte unter Rückgriff auf europäische Traditionen (*Protokolle der Weisen von Zion* u. a.) und häufig vor der Folie des Nahostkonflikts verbreitet und erleben einen steigenden Zulauf. Infolge von Migration kann diese Variante des Antisemitismus in westliche Gesellschaften zurückgetragen werden und lokale antisemitische Strömungen verschärfen. Die Ausschreitungen während einiger ‚Pro-Gaza‘-Demonstrationen im Jahr 2014 und das Zusammenspiel von antisemitischen und zum Teil islamistischen Demonstranten einerseits und Teilen des linken politischen Milieus andererseits verdeutlichen dies ebenso eindrücklich wie Gewaltverbrechen gegen Juden in Frankreich in den letzten Jahren. Diese waren antisemitisch motiviert und griffen auch auf überkommene judenfeindliche Stereotype wie der vermeintliche Reichtum der Juden als Motiv für einen Raubüberfall auf ein jüdisches Paar in Créteil im Dezember 2014 zurück. Der Terrorangriff auf einen jüdischen Supermarkt einen Tag nach den Anschlägen auf die Redaktion der Satirezeitschrift *Charlie Hebdo* im Januar 2015 oder der islamistische Anschlag auf eine jüdische Schule in Toulouse im Jahr 2012 sowie der gewaltsame Tod der 85-jährigen Holocaust-Überlebenden Mireille Knoll in ihrer Pariser Wohnung im März 2018 sind hier sicherlich die markantesten und medial am stärksten präsenten Beispiele.

Diese Entwicklungen der letzten Jahre verweisen neben der ungebrochen bestehenden Existenz des Antisemitismus auch darauf, wie dieser immer wieder sein Gesicht verändern kann und mit abgewandelten Inhalten neu gefüllt wird. Eine vertiefte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit ihm ist daher dringend notwendig. Das 19. Jahrhundert, in dem der ‚moderne‘ Antisemitismus herausgebildet und die Grundlage für die Rassenideologie der Nationalsozialisten und die Shoah gelegt wurde, kann hier ein besonderes Interesse beanspruchen. Dies gilt ebenfalls für die internationale Dimension des Antisemitismus und Phänomene des Transfers und der Verflechtung, zu denen ein erheblicher Forschungsbedarf besteht.

Aus diesem Grunde organisierten die Institute der Max Weber Stiftung – die Deutschen Historischen Institute London, Paris, Moskau, Rom, Warschau, Washington, das Deutsche Forum für Kunstgeschichte Paris und das Orient Institut Istanbul – gemeinsam mit dem Zentrum für Antisemitismusforschung an der TU Berlin eine erste gemeinsame stiftungsweite internationale Konferenz. Diese fand unter dem Titel *Antisemitismus im 19. Jahrhundert aus internationaler Perspektive* vom 21. bis 23. Oktober 2015 am Deutschen Historischen Institut Paris statt. Ausgewählte Beiträge waren im Anschluss an die Tagung auf dem gleichnamigen Tagungsblog¹ veröffentlicht und der interessierten Fachöf-

1 Antisemitismus im 19. Jahrhundert aus internationaler Perspektive. URL: <<https://antisem19c.hypotheses.org/>>.

fentlichkeit in einem Open-Peer-Review-Verfahren zur Diskussion gestellt worden. Die von den Autorinnen und Autoren auf der Grundlage der Kommentare überarbeiteten Beiträge werden nun hier gedruckt und zeitgleich im Open Access auf perspectivia.net veröffentlicht. Wir danken unseren Autorinnen und Autoren genauso wie Vandenhoeck & Ruprecht für die Bereitschaft, sich an diesem Publikationsexperiment zu beteiligen, dem Verlag und dem Team von perspectivia.net für die umsichtige Vorbereitung der Online- und Druckpublikation sowie dem Team von de.hypotheses.org für die Betreuung des Open-Peer-Reviews.

Paris, April 2018
Mareike König und Oliver Schulz

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

Ulrich Wyrwa

Zur Entstehung des Antisemitismus im Europa des 19. Jahrhunderts. Ursachen und Erscheinungsformen einer wahnhaften Weltanschauung*

„Es hilft nur emphatische Aufklärung.“
Theodor W. Adorno¹

Neuer Antisemitismus? Antizionismus? Antijudaismus? Zur Begriffsverwirrung im 21. Jahrhundert

Am Anfang des 21. Jahrhunderts standen spektakuläre Gewaltakte, ausgeführt von islamistischen Terroristen und legitimiert durch ihre Religionsvorstellung. Ziel der Angriffe war zunächst die westliche Kultur und Lebensweise.² Zugleich richtete sich der Furor aber gegen die islamische Welt selbst, gegen vermeintliche Abweichler, Renegaten oder Apostaten. Angetrieben wurde er zudem von einem Hass auf Juden und den Staat Israel. Antisemitismus war eine seiner Triebfedern.³ So begann das neue Jahrhundert für Amerika und Europa mit der Erfahrung von fanatischer, religiös legitimer Gewalt, eine Erfahrung, die die Juden in Israel schon seit vielen Jahren machen müssen. Der Antisemitismus, wenn auch schwerlich aus Europa verschwunden, zumal rechtsradikale Akteure immer wieder mit antisemitischen Gewalttaten hervorgetreten sind, trat nun auch als islamistischer Antisemitismus in Europa auf.⁴ Das neue Zeitalter der

* Für kritische Lektüre des Manuskripts und produktive Hinweise danke ich Werner Bergmann und Thomas Gräfe.

1 Theodor W. Adorno, Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute (1962), in: Derselbe, Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1971, S. 114.

2 Zur zeitdiagnostischen Reflexion siehe Giovanna Borradori, Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida, Chicago/London 2003.

3 Zur aktuellen Entwicklung des Antisemitismus in Europa siehe Werner Bergmann, Antisemitismus im heutigen Europa. Die Erscheinungsformen, die Konflikte, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 23 (2014), S. 13–21; Antony Lerman, Antisemitismus in Europa, in: Doron Rabinovici/Ulrich Speck/Natan Sznajder (Hg.), Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte, Frankfurt a. M. 2005, S. 101–118.

4 Zum Islamischen Antisemitismus: Emmanuel Sivan, Islamischer Fundamentalismus und Antisemitismus, in: Herbert A. Strauss/Werner Bergmann/Christhard Hoffmann (Hg.), Der

Gewalt und der terroristischen Bedrohung schürt Angst und Entsetzen in Teilen der Bevölkerung. Zudem verstärkt die öffentliche Aufmerksamkeit, die der Terror findet, die Ungewissheit, sie wirkt zusätzlich demoralisierend.⁵ Die Erschütterung geht einher mit moralischer Verunsicherung und politischen Selbstzweifeln.⁶

Angesichts dieser gesellschaftlichen Stimmungslage, dieser Verdüsterung des Horizonts, dieser Eintrübung des politischen Klimas ist nichts wesentlicher als Aufklärung, Aufklärung als Kritik an Ausschließlichkeitsansprüchen und fanatischen Unfehlbarkeitsgebaren, als Zurückweisung von moralischem Wahn und Gewissenszwang, als „Kritik der paranoischen Vernunft“⁷. Mit den Fragen „Was geschieht heute? Was passiert jetzt?“ zielt die Aufklärung auf Aktualität.⁸ Allein die Kritik der Gegenwart bietet einen Ausgang aus der aktuellen politischen und sozialmoralischen Verwirrung.

Die Kritik der Gegenwart wiederum kann nur aus der Kritik der Vergangenheit hervorgehen. In diesem Sinn notierte Marc Bloch unter den sein Leben bedrohenden Verhältnissen während der deutschen Besatzung Frankreichs in seinen Reflexionen über die Geschichtswissenschaft, dass das „Unverständnis der Gegenwart gegenüber [...] zwangsläufig aus der Unkenntnis der Vergangenheit“ entsteht.⁹ Die Geschichtswissenschaften haben einen öffentlichen Auftrag. Ihre Bestimmung besteht nicht zuletzt in der Aufklärung aktueller gesellschaftlicher Missstände und ideologischer Verblendung. Dieser Auftrag ist umso dringlicher bei einem Thema, das für die Juden Europas zu einer „tödlichen Gefahr“ geworden ist, um Hannah Arendts Definition von Antisemitismus zu zitieren.¹⁰

In kaum einem europäischen Land aber sind die islamistisch-terroristischen Gewalttaten und antisemitischen Anschläge mit einer solchen Heftigkeit in Erscheinung getreten wie in Frankreich.¹¹ Nirgendwo sonst in Europa haben sie

Antisemitismus der Gegenwart, Frankfurt a. M./New York 1990, S. 84–98; Wolfgang Benz, Entwicklungen der Judenfeindschaft. Antijudaismus-Antisemitismus-Antizionismus, in: Derselbe (Hg.), Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, Bd. 8, Berlin/Boston 2015, S. 1–40, hier v. a. S. 19–28.

5 Eric Hobsbawm, Öffentliche Ordnung in einem Zeitalter der Gewalt, in: Derselbe, Globalisierung, Demokratie und Terrorismus, München 2009, S. 138–151, hier S. 149.

6 Zur Kritik des westlichen Defätismus im Angesicht des Terrors: Carlo Strenger, Zivilisierte Verachtung. Eine Anleitung zur Verteidigung unserer Freiheit, Berlin 2015.

7 Manfred Schneider, Das Attentat. Kritik der paranoischen Vernunft, Berlin 2010.

8 Den Aspekt der Aktualität betont Michael Foucault in: Derselbe, Was ist Aufklärung? Was ist Revolution?, in: tageszeitung, 02.07.1984.

9 Marc Bloch, Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers, München 1985, S. 38.

10 Hannah Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München/Zürich 1986 [zuerst 1951], S. 38.

11 Michel Wieviorka, Der Antisemitismus heute, in: Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung 13/2 (2004), S. 30–32.

einen solch tödlichen Ausgang genommen wie im Januar 2015 in Paris. Die Spur der antisemitischen Gewalt, die sich durch Frankreich gezogen hat, begann aber nicht erst mit dem Jahr 2015. Sie setzte bereits unmittelbar nach der Jahrhundertwende im Zusammenhang mit der Zweiten Intifada ein,¹² und setzte sich in Sarcelles, Créteil oder Toulouse fort, so dass allein in der ersten Hälfte des Jahres 2014 in Frankreich nach offiziellen Statistiken weit über 500 antisemitische Vorfälle stattfanden.¹³

Der Schock über die Ausbrüche von Gewalt gegen Juden saß so tief, dass es schwierig war, die treffenden Begriffe zu finden. So ist in Berichten und Kommentaren vom Januar 2015 geradezu eine gewisse Begriffsverwirrung zu beobachten.¹⁴ Neben Antisemitismus wird immer wieder synonym der Begriff Antizionismus verwendet, dann wieder wird von Antijudaismus oder Judaeophobie gesprochen.¹⁵ Zugleich wird der Vorwurf des Antisemitismus in so inflationärer Weise erhoben, dass zu fragen ist, ob der Begriff nicht gar einen dramatischen Bedeutungsverlust erfahren hat. Da das Wort zudem als politische Waffe im Kampf um die öffentliche Meinung instrumentalisiert wird,¹⁶ ist gefragt worden, ob der Begriff Antisemitismus weiterhin als eine hilfreiche analytische Kategorie zu gebrauchen sei.¹⁷ Der Literaturkritiker Marcel Reich-Ranicki hatte das Wort Antisemitismus daher als eine „gefährliche Vokabel“ bezeichnet.¹⁸

Die Begriffsverwirrung bezieht sich indes nicht auf die Wahl des treffenden Substantivs, sondern auch auf die Adjektive, die dem Wort Antisemitismus beigeordnet werden. Die am stärksten diskutierte Bestimmung ist die von einem

12 Pierre-André Taguieff, *La nouvelle judéophobie*, Paris 2002; Werner Bergmann, Vergleichende Meinungsforschung zum Antisemitismus in Europa und die Frage nach einem „neuen europäischen Antisemitismus“, in: Lars Rensmann/Julius H. Schoeps (Hg.), *Feindbild Judentum. Antisemitismus in Europa*, Berlin 2008, S. 473–507.

13 Robert Wistrich, *Summer in Paris*, in: *Mosaic Magazine*, Oktober 2014. URL: <<https://mosaicmagazine.com/essay/2014/10/summer-in-paris/>> (zuletzt aufgerufen am 23.05.2018).

14 Diana Pinto, *Anti-Semitism between Reality and Obsession*. Vortrag auf der Konferenz „Comparative European Perspectives on a Changing Diaspora“ im Jüdischen Museum Berlin, Dezember 2014.

15 Johannes Heil, „Antijudaismus“ und „Antisemitismus“. Begriffe als Bedeutungsträger, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 6 (1997), S. 92–114.

16 Moshe Zuckermann, „Antisemit“. Ein Vorwurf als Herrschaftsinstrument, Wien 2010.

17 David Engel, *Away from a Definition of Antisemitism. An Essay in the Semantics of Historical Description*, in: Jeremy Cohen/Moshe Rosman (Hg.), *Rethinking European Jewish History (The Littman Library of Jewish Civilization)*, Oxford/Portland 2009, S. 30–53; s. a. das Panel *Antisemitism: A Useful Category of Analysis?* im Rahmen des World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 2013.

18 Marcel Reich-Ranicki, in: *Das Beste was wir sein können*, in: Frank Schirrmacher (Hg.), *Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation*, Frankfurt a. M. 1999, S. 323, Zuerst in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 2. Dezember 1998. Diese Formulierung hat Georg Christoph Berger Waldenegg aufgegriffen: *Derselbe, Antisemitismus: „eine gefährliche Vokabel?“ Diagnose eines Wortes*, Wien/Köln/Weimar 2003.

„neuen“ Antisemitismus,¹⁹ aber damit nicht genug. Da die Täter der spektakulärsten und gewalttätigsten Aktionen Muslime waren, wird von einem muslimischen Antisemitismus gesprochen.²⁰ Andere Beobachter sprechen daher gar von einem importierten Antisemitismus.²¹ Wieder anderen Kommentatoren zu Folge tritt im 21. Jahrhundert ein globalisierter Antisemitismus in Erscheinung.²²

Der Verunsicherung über die aktuellen Formen von Antisemitismus entspricht somit die Begriffsverwirrung, und im Mittelpunkt der semantischen Unklarheit steht die Wendung vom sogenannten neuen Antisemitismus.²³

Die Frage, was das Neue am Antisemitismus des 21. Jahrhunderts ist oder ob überhaupt von einem neuen Antisemitismus die Rede sein kann,²⁴ kann jedoch nur durch die Bestimmung des ‚alten‘ Antisemitismus, für den sich der Terminus ‚moderner‘ Antisemitismus durchgesetzt hat, erkannt werden. Nur im Blick auf das 19. Jahrhundert, in dem der moderne Antisemitismus entstanden ist, lässt sich erfassen, ob im 21. Jahrhundert ein ‚neuer‘ Antisemitismus in Erscheinung getreten ist.

Der historische Ort, an dem sich der Antisemitismus herausgebildet hat, war das 19. Jahrhundert mit seinen fundamentalen Umbrüchen der Arbeitswelt, des sozialen Lebens und der politischen Ordnung. Mit der großen Transformation der Welt brachen die alten Lebensformen zusammen.²⁵ Innerhalb von nur we-

19 Taguieff, *Nouvelle judéophobie* (wie Anm. 12); Rabinovici/Speck/Sznaider (Hg.), *Neuer Antisemitismus?* (wie Anm. 3); Ulrich Bielefeld/Nikola Tietze, *Neuer Antisemitismus oder neue Judeophobie*, in: *Mittelweg* 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung 13/2 (2004), S. 8–10; Paul Iganski/Barry Kosmin (Hg.), *A New Antisemitism? Debating Judeophobia in 21st-Century Britain*, London 2003.

20 Günter Jikeli, *Antisemitismus und Diskriminierungswahrnehmungen junger Muslime in Europa. Ergebnisse einer Studie unter jungen muslimischen Männern* (*Antisemitismus: Geschichte und Strukturen*, 7), Essen 2012; Robert Wistrich, *Muslimischer Antisemitismus. Eine aktuelle Gefahr* (*Studien zum Antisemitismus*, 2), Berlin 2011.

21 Klaus Manfrass, *Antisemitismus in Frankreich. Muslime und Rechtsextreme sind im Hass vereint*, in: *Deutschlandradio Kultur, Politisches Feuilleton* vom 20. April 2015. URL: <http://www.deutschlandfunkkultur.de/antisemitismus-in-frankreich-muslime-und-rechts-extreme-sind.1005.de.html?dram:article_id=317528> (zuletzt aufgerufen am 23.05.2018).

22 Robert S. Wistrich, *A Lethal Obsession. Anti-Semitism From Antiquity to the Global Jihad*, New York 2010; Daniel J. Goldhagen, *The Devil that Never Dies. The Rise and Threat of Global Antisemitism*, New York 2013.

23 Dabei wird in der erregten aktuellen Diskussion übersehen, dass Herbert A. Strauss schon 1990 von einem ‚neuen‘ Antisemitismus gesprochen und ihn vom ‚modernen‘ Antisemitismus abgegrenzt hat: Herbert A. Strauss, *Einleitung – Vom modernen zum neuen Antisemitismus*, in: Derselbe/Werner Bergmann/Christhard Hoffmann (Hg.), *Der Antisemitismus der Gegenwart*, Frankfurt a. M./New York 1990, S. 7–25, v. a. S. 14f.

24 Zur Kritik am Konzept des „neuen“ Antisemitismus siehe Brian Klug, *Interrogating New Anti-Semitism*, in: *Ethnic and Racial Studies* 36/3 (2013), S. 468–482.

25 Karl Polanyi, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt a. M. 1978 [zuerst 1944].

nigen Generationen vollzog sich eine vollkommene Umwälzung der Lebenswelt und des Alltagslebens. Alte Gewissheiten lösten sich auf, und die angebliche Geborgenheit der Tradition und überlieferten Ordnung war zerstoßen. Neue gesellschaftliche Konfliktfelder taten sich auf, und auf diesen wurde heftig über die Deutung all dieser Umwälzungen gestritten.²⁶ Nicht alle Zeitgenossen konnten sich auf die neue Welt einstellen, nicht alle sahen die Möglichkeiten, die sich damit boten. In Momenten von Angst vor Abstieg, Armut und Verelendung suchten die der alten Ordnung Verhafteten nach Verantwortlichen.

Sie flüchteten sich in den scheinbaren Halt von Traditionen und klammerten sich an die überlieferte *moral economy*, die sozialmoralischen Einstellungen der Menschen in der vorindustriellen Welt, in der nicht für den Markt oder den Profit, sondern für die unmittelbare Befriedigung der Bedürfnisse und die Erfüllung sozialer Pflichten produziert wurde. So verteidigten sie alte moralische Ökonomie gegen die Zwänge der neuen politischen Ökonomie. Mit Neid und Missgunst sahen sie auf den Erfolg von Teilen der zuvor verachteten und erniedrigten jüdischen Bevölkerung.²⁷ In einer Verkehrung von Ursache und Wirkung gaben sie den Juden die Schuld an der Zerstörung der alten, angeblich so idyllischen Welt. Sie entwarfen eine paranoide Weltanschauung, die von Wahnbildungen und verzerrten Wahrnehmungen geprägt war und die von aggressivem Misstrauen bis hin zu Vorstellungen, einer Verschwörung ausgesetzt zu sein, reichte.²⁸ In dieser wahnhaften Verkennung der Realität wurden Juden zu Sündenböcken für die Zumutungen und Anforderungen der neuen kapitalistischen Marktwirtschaft, ihnen wurde, so Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in der Dialektik der Aufklärung, „das ökonomische Unrecht der ganzen Klasse aufgebürdet“.²⁹

Wer die Entstehung des Antisemitismus begreifen will, muss daher sowohl nach den sozio-ökonomischen Zusammenhängen und dem politischen Kontext, als auch nach den alltags- und mentalitätsgeschichtlichen Situationen der antisemitischen Akteure fragen. Die Ursachen des Antisemitismus lagen nicht in den Juden selbst, auch nicht in deren sozialen Aufstieg im Zuge der gesellschaftlichen

26 Zum Begriff der *moral economy*: Edward P. Thompson, Die ‚moralische Ökonomie‘ der englischen Unterschichten im 18. Jahrhundert (zuerst 1971), in: Derselbe, Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1980, S. 66–130.

27 Auf Neid als wesentlichen Stimulus des Antisemitismus hatte schon ein so aufmerksamer zeitgenössischer Beobachter wie Ludwig Philippson erkannt: Derselbe, Das jüdenfeindliche Treiben der Gegenwart, in: Allgemeine Zeitung des Judenthums 44 (28.10.1879).

28 Nathan W. Ackerman/Marie Jahoda, Anti-Semitism and Emotional Disorder. A Psychoanalytic Interpretation (Social Studies Series, 5), New York 1950, S. 26–29.

29 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947, S. 204f.

Umwälzung des 19. Jahrhunderts,³⁰ sondern darin, wie Antisemiten die „Verwandlung der Welt“³¹ wahrgenommen und gedeutet haben. Ausschlaggebend waren die Aversionen, mit denen sie auf das Leben in einer veränderten Gesellschaft reagierten.

Bevor den Ursachen und Erscheinungsformen des Antisemitismus, wie er sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hat, nachgegangen wird, sollen zunächst drei in der aktuellen Antisemitismusforschung immer wieder herangezogenen Erklärungsversuche kritisch hinterfragt werden.

Zur Kritik der aktuellen Antisemitismusforschung

1. Die These von den religiösen Wurzeln des Antisemitismus

Im Kontext der aktuellen Debatten über die Rolle der Religionen in der globalisierten Welt und der vielfach beschworenen „Wiederkehr der Götter“ wird erneut der religiöse Gegensatz zwischen Christentum und Judentum als wesentliche Ursache des Antisemitismus ausgegeben,³² bisweilen wird gar, wie etwa von David Nierenberg, eine lange, 2000jährige Tradition eines westlichen Antijudaismus konstruiert.³³ So ist in der Antisemitismusforschung gleichsam eine Pendelbewegung zu beobachten, die von der alten, die religiösen Wurzeln und die Kontinuität der Judenfeindschaft betonenden Richtung über den sozialgeschichtlich geprägten, die Bedeutung des gesellschaftlichen Wandels im 19. und 20. Jahrhundert unterstreichenden Ansatz wieder zurück zur Fokussierung auf die Religion und die Persistenz des Antijudaismus führt.³⁴ So bereitwillig diese Thesen im Klima der neuen religiösen Aufladung des öffentlichen Raumes und der politischen Kultur auch aufgenommen werden, sie entziehen sich jedoch der Überprüfung durch die Quellen und der Einbindung in den historischen Kon-

30 So die Interpretation von Albert S. Lindemann, *Esau's Tears. Modern Anti-Semitism and the Rise of the Jews*, Cambridge 1997.

31 Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts* (Historische Bibliothek der Gerda-Henkel-Stiftung), München 2009.

32 Zur These von der „Wiederkehr der Religion“ siehe Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, München 2004; kritisch dazu: Herbert Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, Frankfurt a. M. 2009.

33 David Nierenberg, *Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens* (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung), München 2015.

34 Steven Englund, *De l'antijudaïsme à l'antisémitisme, et à rebours*, in: *Annales. Histoire, Sciences sociales* 69/4 (2014), S. 901–924; siehe auch Shulamit Volkov, *Movement in a Circle: The Research of Anti-Semitism from Shmuel Ettinger and Back. A Survey*, in: *Zion* 76/3 (2011), S. 369–379. Auf Hebräisch. Ich danke Tuvia Singer für eine englische Zusammenfassung dieses Essays.

text.³⁵ Die spezifischen Erscheinungsformen des Antisemitismus werden dabei ebenso ausgeblendet wie dessen Veränderungen und die Frage nach den Ursachen.

Der Antisemitismus ist keine notwendige Folge eines religiösen Konflikts. Die Bedeutung der überlieferten christlichen Judenfeindschaft für den Antisemitismus lag aber nicht zuletzt darin, dass Antisemiten diese als Legitimation für ihre Idiosynkrasien nutzten.³⁶ So ist es zum Verständnis des Antisemitismus eher nötig, den Funktionswandel der Religion in der veränderten Welt zu erfassen und die daraus hervorgehende gesellschaftliche Dynamik auf dem kirchlichen Feld in den Blick zu nehmen.

So zeigen auch die immer wieder als Beleg für die Persistenz religiöser Vorurteile herangezogenen Ritualmord-Vorwürfe, wie sehr die Gerüchte von Seiten antisemitischer Akteure als Mittel der Agitation instrumentalisiert wurden.³⁷

Es geht nicht darum, die Bedeutung der religiösen Überlieferung zu leugnen, mit der Metapher von den christlichen Wurzeln des Antisemitismus aber wird die Problematik nicht erfasst. Notwendig erscheint es vielmehr, zu den Quellen zurückzugehen und den Gebrauch der Sprache der Religion für die kirchliche Politik zu reflektieren.³⁸

2. Die These vom nationalen Antisemitismus

Das zweite in der gegenwärtigen Antisemitismusforschung immer wieder herangezogene Erklärungsmuster ist die These, dass der im 19. Jahrhundert entstandene Antisemitismus, wie es pointiert Klaus Holz formuliert hat, vor allem „durch seine Verknüpfung mit dem Nationalismus konstituiert“ sei.³⁹ Außer

35 Siehe dazu Ulrich Wyrwa, *The Language of Antisemitism in the Catholic Newspapers Il Veneto Cattolico – La Difesa in Late Nineteenth Century Venice*, in: *Church History and Religious Culture* 96 (2016), S. 346–369.

36 Grundlegend dazu: Christhard Hoffmann, *Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung*, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme deutscher Christen* (Arnoldshainer Texte, 85), Frankfurt a. M. 1994, S. 293–317.

37 Hillel J. Kieval, *Representation and Knowledge in Medieval and Modern Accounts of Jewish Ritual Murder*, in: *Jewish Social Studies. New Series* 1/1 (1994), S. 52–72.

38 Als mikrohistorische Studie zur Formierung der Sprache des Antisemitismus durch die christlichen Kirchen s.: Ulrich Wyrwa, *Gesellschaftliche Konfliktfelder und die Entstehung des Antisemitismus. Das Deutsche Kaiserreich und das Liberale Italien im Vergleich* (Studien zum Antisemitismus in Europa, 9), Berlin 2015, S. 243–357; s. a. Ulrich Wyrwa, *The Language of Antisemitism* (wie Anm. 35).

39 Klaus Holz, *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*, Hamburg 2001, S. 12.

Acht gelassen werden dabei die inneren Widersprüche und der agonale Charakter dessen, was die Erfindung der Nation ausmacht. Das Bild der Nation war hochgradig umstritten, und um die Ausrichtung des nationalen Feldes wurden erbitterte Kämpfe ausgetragen. Auch war der Begriff der Nation im Laufe des 19. Jahrhunderts vielfältigen Wandlungen unterworfen. Die Auffassung, was eine Nation ausmacht, war mitnichten eine kohärente und homogene Konstruktion, sie war von diversen, vielfach auch in sich widersprüchlichen Ausgrenzungs- und Einschließungsprozessen durchzogen, gerade auch hinsichtlich der Juden.⁴⁰ Darüber hinaus handelt es sich bei den im 19. Jahrhundert neu gegründeten Nationalstaaten keineswegs um die „Konstruktion der Nation gegen die Juden“, so der Titel eines vielzitierten Sammelbandes. Juden hatten vielmehr aktiven Anteil am Aufbau dieser neuen Nationen.⁴¹

Nationalistisches Denken hatte gleichwohl entscheidenden Einfluss auf die Herausbildung der Sprache des Antisemitismus, die Rede von den Juden als einem fremden Element taucht in der antisemitischen Rhetorik immer wieder auf.⁴² Der Antisemitismus lässt sich aber nicht eindimensional auf einen nationalen Antisemitismus reduzieren, zumal Antisemiten umgekehrt, wenn auch erfolglos, versucht haben sich transnational und europäisch zu organisieren.⁴³

3. Antisemitismus und Rassismus

In Nachschlagewerken und Lehrbüchern wird der Antisemitismus vielfach als rassistischer Antisemitismus bestimmt, und die Begriffe Antisemitismus und Rassismus werden nahezu synonym verwendet.⁴⁴ Mag diese Bestimmung aus der

40 Zum Nationalen als Konfliktfeld siehe: Wyrwa, *Gesellschaftliche Konfliktfelder* (wie Anm. 38), S. 53–127.

41 Erik Lindner, *Patriotismus deutscher Juden von der napoleonischen Ära bis zum Kaiserreich* (Europäische Hochschulschriften. Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 726), Frankfurt a. M., Berlin/Bern 1997; Shlomo Na'aman, *Jüdische Aspekte des deutschen Nationalvereins (1859–1867)*, in: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte* (Tel Aviv) 15 (1986), S. 285–308; Ulrich Wyrwa, *Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich. Aufklärung und Emanzipation in Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg i. Pr.* (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, 67), Tübingen 2003, S. 365–401.

42 Siehe dazu vor allem den Abdruck der Quellen in: Karsten Krieger (Bearb.), *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Kommentierte Quellenedition, 2 Bde.*, München 2003.

43 Ulrich Wyrwa, *Die Internationalen Antijüdischen Kongresse von 1882 und 1883 in Dresden und Chemnitz. Zum Antisemitismus als europäischer Bewegung*, in: *Themenportal Europäische Geschichte* (2009), URL: <<http://www.europa.clio-online.de/2009/Article=362>> (zuletzt aufgerufen am 10.05.2017).

44 Christian Geulen, *Antisemitismus – Rassismus – Xenophobie: Zur Unterscheidung moderner Anfeindungsformen*, in: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts* 5 (2006), S. 257–278.

rückschauenden Perspektive und in Anbetracht des rassistischen Wahns im nationalsozialistischen Antisemitismus auch plausibel erscheinen, das Denken in der Kategorie Rasse und die Sprache des Rassismus waren im 19. Jahrhundert nicht notwendigerweise antisemitisch, wie umgekehrt antisemitisches Denken nicht zwingend rassistisch sein musste. Darüber hinaus bestanden in der Verwendung des Begriffs Rasse selbst unter den rassistischen Antisemiten genauso wie unter anti-antisemitischen Rassentheoretikern erhebliche Unterschiede. Schließlich haben im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts selbst jüdische Intellektuelle wie etwa Arthur Ruppin von sich aus den Begriff der Rasse aufgegriffen und ihn positiv für die eigene Selbstzuschreibung gebraucht.⁴⁵

In gegenwärtigen kulturwissenschaftlichen Debatten im Kontext der Auseinandersetzungen über den Kolonialrassismus wird der Begriff zudem zu einem kulturellen Rassismus erweitert.⁴⁶ Inflationär gebraucht kann der Begriff Rassismus indes den konkreten politischen und historischen Kontext ebenso wie die Besonderheiten des rassistischen Antisemitismus nicht mehr fassen.

4. Kulturalistische Sackgassen

So produktiv die kulturgeschichtlichen Erweiterungen der Antisemitismusforschung nach den funktionalistischen Reduktionen sozialgeschichtlicher Studien auch waren, tendieren kulturalistisch angelegte Forschungen zum Antisemitismus allzu leicht dahin, sozioökonomische Konflikte oder Machtverhältnisse auszublenzen.⁴⁷ In Sackgassen begibt sich die kulturalistisch orientierte Antisemitismusforschung zumal dann, wenn sie mit einer ‚Hermeneutik des Verdachts‘ arbeitet oder in teleologischen Kurzschlüssen meint, antisemitische Codes aufdecken zu können.⁴⁸ Schließlich entgehen kulturalistische Arbeiten

45 John M. Efron, *Defenders of the Race. Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe*, New Haven, London 1994. Zu Ruppin siehe u. a. die Kontroverse: Amos Morris-Reich, Arthur Ruppin's Conception of Race and the Middle East, in: *Transversal: Zeitschrift für Jüdische Studien* 7/2 (2006), S. 19–32; Etan Bloom, The „Administrative Knight“ – Arthur Ruppin and the Rise of Zionist Statistics, in: *The Tel Aviv University Year Book for German History* 35 (2007), S. 183–203; Amos Morris-Reich, Ruppin and the Peculiarities of Race: A Response to Etan Bloom, *History of European Ideas* 34/1 (2008), S. 116–119.

46 Etienne Balibar/Immanuel Wallerstein, *Rasse. Klasse. Nation. Ambivalente Identitäten*, Hamburg³2014.

47 Wolfgang Maderthaler/Lutz Musner, *Die Selbstabschaffung der Vernunft. Die Kulturwissenschaften und die Krise des Sozialen* (Wiener Vorlesungen im Rathaus. Edition Gesellschaftskritik, 3), Wien 2007.

48 Unter dem Begriff ‚Hermeneutik des Verdachts‘ soll hier nicht eine kritische Interpretationsmethode zur Entschlüsselung von Texten und Zusammenhängen im Sinne von Paul Ricoeur (Derselbe, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt a. M. 1969, S. 45–

nicht immer der Gefahr der Tautologie, etwa wenn sie als Ursachen des Antisemitismus antisemitische Mentalitäten und Diskurse ausmachen.⁴⁹

Die Ursachen des Antisemitismus können also weder auf die christliche Judenfeindschaft, die Konstruktion der Nation, das Denken in den Kategorien von Rassen oder auf antisemitische Mentalitäten reduziert werden. Sie hängen vielmehr mit den sozialen Verwerfungen und mentalen Verunsicherungen der technisch-industriellen Welt zusammen.⁵⁰ Mit den Krisen breitete sich Angst vor der Zukunft aus. Die gesellschaftlichen Umwälzungen wurden mitunter als Bedrohung wahrgenommen. Die Ursachen für die neue Feindseligkeit gegen Juden lagen aber nicht in den Prozessen selbst. Entscheidend ist vielmehr die Frage, wie diese erfahren und gedeutet sowie von wirkungsmächtigen Akteuren für ihre Mission ausgenutzt wurden.⁵¹

Die Große Transformation und der Antisemitismus

Die für die Entstehung des Antisemitismus im 19. Jahrhundert entscheidenden gesellschaftlichen Prozesse lassen sich in den Begriffen Fabrikarbeit, Konsumgesellschaft, Kapital und Bankwesen, Urbanisierung, Bürgerlichkeit und bürgerliche Lebensstile sowie Massenpolitik und -kommunikation bündeln.

1.) Hinsichtlich der Umwälzung der Arbeit ist für die Frage nach den Ursachen des Antisemitismus weniger die das neue Zeitalter prägende Fabrikarbeit im engeren Sinne relevant, als vielmehr die mit dem Prozess der Industrialisierung einhergehende Auflösung der überlieferten Wirtschaftsgesinnung.⁵² In der vorindustriellen Welt wurde nicht für den Markt oder Profit produziert, sondern für die unmittelbare Befriedigung der Bedürfnisse und die Aufrechterhaltung ständisch gebundener Lebensformen. Arbeit war eingebunden in die moralische Ökonomie, sie war bestimmt von traditionellen Rechten und überlieferten Gebräuchen, und sie wurde von religiösen Praktiken und patriarchalischen Autoritätsverhältnissen zusammengehalten.

49) verstanden werden, sondern ein Verfahren, das jede Quelle unter den Verdacht stellt, wie kodiert auch immer, antisemitische Einstellungen zu reproduzieren, die es gelte zu entlarven.

49 Siehe dazu die Bemerkung von Thomas Gräfe in: Sozial.Geschichte Online 7 (2012), S. 158. URL: <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-30294/09_Rezensionen.pdf> (zuletzt aufgerufen am 24.05.2018).

50 Eric Hobsbawm, Das imperiale Zeitalter 1875–1914, Frankfurt a. M. 1995 [zuerst 1987], S. 18.

51 Zur Bedeutung von Propaganda siehe: Theodor W. Adorno, Antisemitismus und faschistische Propaganda [1946], in: Ernst Simmel (Hg.), Antisemitismus, Frankfurt a. M. 1993, S. 148–161.

52 Zu dem vor allem auf Max Weber und Werner Sombart zurückgehenden Begriff der Wirtschaftsgesinnung siehe Friedrich H. Tenbruck, Die Rolle der Wirtschaftsgesinnung in der Entwicklung, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 124/3 (1968), S. 569–585.

Mit der Transformation von der moralischen Ökonomie der traditionellen Subsistenzwirtschaft zur politischen Ökonomie der kapitalistischen Marktwirtschaft löste sich die Arbeitswelt von ihren kulturellen Einbindungen. All diese Veränderungen führten zu tiefen Verunsicherungen und heftigen Konflikten unter Zeitgenossen, und die Einführung der Gewerbefreiheit wurde zumal für Angehörige des Mittelstandes zum Inbegriff der gesellschaftlichen Zerstörung.⁵³

Zugleich sahen sie, dass Juden mit Erfolg in das Feld der Ökonomie eintraten und die Möglichkeiten, die die Gewerbefreiheit bot, zu nutzen verstanden. Es profitierte somit jene Gruppe von der neuen Ordnung, die zuvor als gesellschaftliche Außenseiter verachtet und missachtet wurde.

Eine der Ursachen des Antisemitismus lag somit im Zusammenprall konträrer Wirtschaftsgesinnungen, einem „clash of economic mentalities“, wie der Historiker David Peal dies für die Agitation des hessischen Antisemiten Otto Böckel herausgearbeitet hat.⁵⁴

2.) Die Transformationen des 19. Jahrhunderts lassen sich sowohl unter dem Begriff der Fabrikarbeit als auch unter dem Begriff der Konsumgesellschaft bündeln.⁵⁵ Die Umwälzungen dieser Epoche sind mit dem Begriff der Industrialisierung nur unzureichend beschrieben, sie bezogen sich nicht nur auf die Produktion, sondern auch auf den Konsum. Mit der schon im 19. Jahrhundert einsetzenden Entstehung der Konsumgesellschaft erhielt der Handel zentrale Bedeutung, dem in der vorindustriellen Welt teilweise das Stigma der Unehrllichkeit anhaftete. Paradoxerweise handelte es sich genau um jenen Sektor, in den die jüdische Bevölkerung gerade wegen dieser negativen Zuschreibungen abgedrängt worden war. In dem historischen Moment, in dem der Handel zu einem zentralen Sektor der neuen Ökonomie wurde, schlug die wirtschaftliche Ausgrenzung der Juden dialektisch in einen Startvorteil in der entstehenden Konsumgesellschaft um. Der Erfolg jüdischer Händler rief den Neid derjenigen hervor, die sich von diesem Wandel bedroht fühlten oder Schwierigkeiten hatten sich dem kommerzialisierten Alltagsleben anzupassen. Nicht-jüdische Händler fürchteten zudem die Konkurrenz jüdischer Händler. Anknüpfend an die alten Werte der moralischen Ökonomie als auch an die überlieferte sozialmoralische

53 Die Bekämpfung der Gewerbefreiheit gehörte zu den zentralen Themen des Autors Otto Glagau, *Der Bankerrott des Nationalliberalismus und die ‚Reaction‘*, Berlin 1878.

54 David Peal, *Anti-Semitism and Rural Transformation in Kurhessen. The Rise and Fall of the Böckel-Movement*, New York 1985, S. 102.

55 Zur Begriffsgeschichte des Konsums siehe Ulrich Wyrwa, *Consumption and Consumer Society. A Contribution to the History of Ideas*, in: Matthias Judt/Charles McGovern/Susan Strasser (Hg.), *Getting and Spending. European and American Consumer Societies in the Twentieth Century* (Publications of the German Historical Institute), Cambridge/New York 1998, S. 431–447.

Ausgrenzung der Juden warfen sie den Juden vor, die Ehre des alten Kaufmannsstandes zu untergraben.

3.) Einen ähnlichen Prozess durchlief im 19. Jahrhundert jener Sektor der Ökonomie, auf den Juden in der vorindustriellen Welt aufgrund seiner religiösen Stigmatisierung ebenfalls abgedrängt worden waren: der Geldhandel.⁵⁶ Mit der expandierenden Industrie und der Entstehung von Aktiengesellschaften bildete sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein neues Bankwesen heraus. Wiederum ist hier dieselbe Dialektik zu beobachten. Dass Juden in der vorindustriellen Welt auf den Geldhandel abgedrängt worden waren und sie daher in diesem Bereich besondere Erfahrungen und Kompetenzen erworben hatten, kam ihnen nun zu Gute, und so war der Anteil von Juden im Bankwesen des 19. Jahrhunderts überproportional hoch. Dies wiederum führte in den Phantasmagorien von Antisemiten zu chimärischen Vorstellungen von Juden, zu Verschwörungstheorien und Unterstellungen, dass Juden über global vernetzte Banken nach der Weltherrschaft streben würden. Banken und Börsen standen so in der Sprache des Antisemitismus für alles Negative der veränderten Welt, und die Wortverbindungen „Bankjude“ und „Judenbanken“ wurden zu wirkmächtigen antisemitischen Schlagworten.⁵⁷

4.) Mit diesen ökonomischen Umwälzungen ging der Prozess der Urbanisierung und die Ausweitung städtischer Lebensformen einher, der von zeitgenössischen Beobachtern mitunter als eine bedrohliche, die gewohnte Lebenswelt zerstörende Entwicklung wahrgenommen wurde.⁵⁸ Die umhегten alteuropäischen Städte brachen auf, und mit dem rapiden Wachstum der Städte fielen die alten stadtbürgerlichen Lebenswelten in sich zusammen.

Wiederum waren es die Juden, denen Antisemiten die Verantwortung für alle Übel des großstädtischen Lebens zuschoben. Ihnen wurde in der antisemitischen Agitation die Schuld am angeblichen moralischen Verfall in den Städten und an allen mit der Verstädterung verbundenen sozialen Problemen zugeschrieben. Die Stadt Budapest zum Beispiel diffamierten antisemitische Akteure als „Judapest“, die sprachliche Assoziation an die Pestkrankheit bewusst ins Kalkül ziehend.⁵⁹

56 Wolfram Fischer, *Wirtschaft und Gesellschaft Europas 1850–1914*, in: Derselbe (Hg.), *Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg* (Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, 5), Stuttgart 1985, S. 10–207, hier v. a. S. 172–178.

57 Auch in der Ausprägung dieser semantischen Verknüpfungen war Otto Glagau tonangebend: Otto Glagau, *Der Börsen- und Gründungsschwindel*, Leipzig 1876; Derselbe, *Des Reiches Noth und der neue Culturkampf*, Osnabrück 1879.

58 Clemens Zimmermann, *Die Zeit der Metropolen. Urbanisierung und Großstadtentwicklung*, Frankfurt a. M. 1996.

59 Charles Kecskemeti, „Judapest“ et Vienne, in: *Austriaca. Cahiers Universitaires d'Information sur l'Autriche* 57 (2004), S. 35–52.

5.) Neben den ökonomischen Umwälzungen lassen sich weitere Aspekte der fundamentalen Veränderungen des ‚langen 19. Jahrhunderts‘ im Begriff Bürgerlichkeit bündeln und im Vordringen bürgerlicher Lebensstile fassen.⁶⁰ Mit der Französischen Revolution brachen die alten Untertanenverhältnisse nicht nur in Frankreich auf. Nach und nach ging in weiten Teilen Europas aus der alteuropäischen ständischen Gesellschaft eine neue Gesellschaft von Staatsbürgern hervor, programmatisch verkündet in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Damit aber mussten diese Rechte auch für die in der alteuropäischen ständischen Gesellschaft im Abseits stehenden Juden gelten, das heißt, die Emanzipation der Juden wurde zur *Conditio sine qua non* der neuen Gesellschaft der Staatsbürger.⁶¹

So trat also in den europäischen Gesellschaften eine Dynamik hervor, die – wie es Yosef Yerushalmi formuliert hat – darin bestand, dass die Menschen durch neue politische Bedingungen angehalten waren, Juden als gleichberechtigte Bürger anzuerkennen, durch die überlieferten Vorurteile aber gewohnt waren, sie zu missachten und als geächtete Außenseiter auszugrenzen.⁶²

6.) Mit der Französischen Revolution veränderte sich aber nicht nur der Status der Staatsbürger; aus der revolutionären Sprache ging zugleich eine neue politische Kultur hervor.⁶³ Aus Untertanen wurden politische Akteure. Immer weitere Teile der Gesellschaft wurden in die Politik hineingezogen. Eine der Ursachen des Antisemitismus ist daher in dieser Massenpolitisierung der Gesellschaft und der Durchsetzung neuer Formen von Massenkommunikation zu sehen, wobei vor allem die rasante Entwicklung des Pressewesens den antisemitischen Akteuren ein wirkungsmächtiges Propagandainstrument bot.⁶⁴ Da Juden nunmehr, insbesondere nach der Revolution von 1848, selbst als politische Akteure auftraten,⁶⁵ erhoben Antisemiten den chimärischen, mit den realen

60 Jürgen Kocka (Hg.), Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich, 3. Bde., München 1988.

61 Reinhard Rürup, Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1975; Vgl. Jan Weyand, Historische Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus. Genese und Typologie einer Wissensformation am Beispiel des deutschsprachigen Diskurses, Göttingen 2016.

62 Yosef H. Yerushalmi, Assimilierung und rassischer Antisemitismus. Die iberischen und die deutschen Modelle, in: Derselbe, Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte, Berlin 1993, S. 53–80, hier S. 65.

63 Lynn Hunt, Symbole der Macht, Macht der Symbole. Die Französische Revolution und der Entwurf einer politischen Kultur, Frankfurt a. M. 1989.

64 Siehe dazu den fulminanten Band: Michael Nagel/Moshe Zimmermann (Hg.), Judenfeindschaft und Antisemitismus in der deutschen Presse über fünf Jahrhunderte. Erscheinungsformen, Rezeption, Debatte und Gegenwehr (Presse und Geschichte: neue Beiträge, 73–74/ Die jüdische Presse: Kommunikationsgeschichte im europäischen Raum, 14–15), 2 Bde., Bremen 2013.

65 Jacob Toury, Die Revolution von 1848 als innerjüdischer Wendepunkt, in: Hans Liebeschütz,

Juden in keinerlei Beziehung stehenden Vorwurf, Juden würden nach der Macht streben und sie würden die Medien sowie die öffentliche Meinung beherrschen. Das Paradox in der Entstehung des Antisemitismus besteht darin, dass er zwar gegen die Politisierung der Gesellschaft gerichtet war, selbst aber als eine politische Bewegung auftrat.⁶⁶

Der Antisemitismus hat nichts mit den realen Juden zu tun, und die entscheidenden Ursachen lagen ebenso wenig in den sozialen Verwerfungen, ökonomischen Umwälzungen und politischen Umbrüchen selbst. Entscheidend ist, wie diese totale Transformation der Welt wahrgenommen und interpretiert wurde, und welche Rolle Juden in diesem Prozess zugeschrieben wurde. Der Antisemitismus war keineswegs eine zwingende Folge der „Verwandlung der Welt“ und er musste ebenso wenig mit innerer Notwendigkeit aus den Widersprüchen der bürgerlich-industriellen Gesellschaft hervorgehen.⁶⁷ Grundlegend waren vielmehr die Deutungen der Umwälzung und die Frage, mit welchem Vokabular sie beschrieben wurde. So geht es darum zu erkennen, wie antisemitische Akteure mithilfe dieser neuen Sprache an die Verunsicherung und sozialmoralischen Erschütterungen anknüpften, daraus soziales und politisches Kapital zu schlagen versuchten und sich bemühten, den Antisemitismus zu einer sozialen Kraft zu formen. Ziel der antisemitischen Akteure war es, die öffentliche Meinung zu bestimmen, das kulturelle Klima zu beeinflussen und die kulturelle Hegemonie zu erobern.⁶⁸

Zudem war die Herausbildung des Antisemitismus kein gleichförmiger Prozess, der sich in allen Teilen Europas gleichmäßig entwickelte. Wie die Industrialisierung nicht in einem Land begonnen hatte und von anderen übernommen wurde – so die noch immer in Lehrbüchern und Nachschlagewerken vielfach sich findende verfehlte Darstellung – sondern, wie Sidney Pollard gezeigt

Arnold Paucker (Hg.), *Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800–1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation* (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, 35), Tübingen 1977, S. 359–376.

66 Werner Bergmann/Ulrich Wyrwa, *The Making of Antisemitism as a Political Movement. Political History as Cultural History (1879–1914)*, in: *Quest. Issues in Contemporary Jewish History*. Journal of Fondazione CDEC, 03.07.2012, URL: <www.quest-cdecjournal.it/index.php?issue=3> (zuletzt aufgerufen am 24.05.2018).

67 Vgl. dazu das Vorwort von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno zur deutschen Ausgabe von Paul W. Massing, *Rehearsal for Destruction. A Study of Political Anti-Semitism in Imperial Germany* (Social Studies Series, 2), New York 1949; Derselbe, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus* (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, 8), Frankfurt a. M. 1959, S. V–VIII.

68 Zu dem von dem italienischen Politiker und Sozialphilosophen Antonio Gramsci geprägten Begriff der Hegemonie siehe Ines Langemeyer/Antonio Gramsci, *Hegemonie, Politik des Kulturellen, geschichtlicher Block*, in: Andreas Hepp/Friedrich Krotz/Tanja Thomas (Hg.), *Schlüsselwerke der Cultural Studies. Medien – Kultur – Kommunikation*, Wiesbaden 2009, S. 72–82.

hat, sich vor allem in bestimmten transnationalen Regionen entwickelte,⁶⁹ so bildete sich auch der Antisemitismus vornehmlich auf regionaler beziehungsweise lokaler Ebene heraus. In den verschiedenen Städten oder Regionen Europas herrschten jeweils besondere Bedingungen, die die Entwicklung des Antisemitismus prägten oder auch ihr wirksam entgegenstanden. Eine Kartographie des europäischen Antisemitismus würde somit schwarze neben weißen Flecken zeigen und ebenso zahlreiche Graustufen enthalten. Und all diese Schattierungen würden sich darüber hinaus im Verlauf des ‚langen 19. Jahrhunderts‘ immer wieder verschieben.

Die ersten Anzeichen dieser neuen Judenfeindschaft traten bereits am Anfang des 19. Jahrhunderts hervor, gleichsam am Beginn des Zeitalters der Emanzipation der Juden, und genau darin zeigte sich die „Nachseite der Judenemanzipation“, wie Rainer Erb und Werner Bergmann diese Entwicklung beschrieben haben.⁷⁰ Die mentale Großwetterlage, das kulturelle Klima aber war bis weit in die zweite Hälfte des Jahrhunderts noch vom Fortschrittspathos und Zukunftsoptimismus bestimmt, die kulturelle Hegemonie hatten noch jene Kräfte, die die bürgerliche und staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden unterstützten.

Mit der „großen Beschleunigung“ des politischen und ökonomischen Wandels in den Jahrzehnten um 1900, so hat der Historiker Christopher A. Bayly diese Phase unter globalgeschichtlicher Perspektive charakterisiert, verlor die bürgerlich-liberale Öffentlichkeit ihre Vorherrschaft.⁷¹ Die Panik der Jahrhundertwende, Endzeitgefühle, Fin de Siècle-Stimmung und Kulturpessimismus veränderten das kulturelle und politische Klima nachhaltig. Anzeichen für diesen gesellschaftlichen Umbruch zeigten sich bereits in den 1870er-Jahren, Initialzündung für diesen kulturellen Umbruch war der europäische Börsenkrach von 1873.⁷² Auch wenn es sich bei dieser ‚Großen Depression‘ weniger um einen realen Einbruch der wirtschaftlichen Entwicklung handelte,⁷³ brachen sozial-

69 Sidney Pollard, *Peaceful Conquest. The Industrialization of Europe, 1760–1970*, Oxford/New York 1981.

70 Werner Bergmann/Rainer Erb, *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860 (Antisemitismus und jüdische Geschichte, 1)*, Berlin 1989.

71 Christopher Bayly, *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914*, Frankfurt a. M./New York 2008, S. 564–609.

72 Für Deutschland siehe die Pionierstudie von Hans Rosenberg, *Große Depression und Bismarckzeit. Wirtschaftsablauf, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa (Publikationen zur Geschichte der Industrialisierung, 2)*, Berlin 1967. In der neueren Diskussion wird versucht, die Bedeutung der Gründerkrise zu relativieren: Henning Albrecht, *Preußen, ein „Judenstaat“*. Antisemitismus als konservative Strategie gegen die „Neue Ära“. Zur Krisentheorie der Moderne, in: *Geschichte und Gesellschaft* 37 (2011), S. 455–481.

73 Zum Wirtschaftswachstum in Europa siehe Wolfram Fischer, *Wirtschaft und Gesellschaft Europas 1850–1914*, in: Ders. (Hg.), *Handbuch der Europäischen Wirtschafts- und Sozial-*

psychologisch und mentalitätsgeschichtlich nun die optimistischen Zukunftserwartungen zusammen, und Juden wurden als Schuldige dafür ausgemacht. Genau in diesem historischen Kontext, im Herbst 1879, ist der folgenreiche, das Ressentiment auf den Begriff bringende Neologismus geprägt worden. Nun kamen die bereits im Zeitalter der Emanzipation formulierten antisemitischen Ideen zum öffentlichen Durchbruch. In genau diesem historischen Moment formierte sich der Antisemitismus als eine soziale und politische Bewegung und als gesellschaftliches Syndrom.⁷⁴

Zur Phänomenologie des Antisemitismus

Um die Besonderheiten des Antisemitismus, wie er sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hat, zu erkennen, ist es nicht nur nötig, die Ursachen dieser neuen Form von Judenfeindschaft freizulegen, sondern auch seine spezifischen Erscheinungsformen zu unterscheiden. Antisemitismus ist kein selbstständig wirkendes historisches Subjekt, wie es essentialisierende Metaphern und sprachliche Wendungen, die von ‚dem Antisemitismus‘ sprechen, der wächst, anschwillt oder sich aufbäumt, unterstellen.⁷⁵ Der Begriff Antisemitismus gehört zu jenen sprachlichen Neubildungen des 19. Jahrhunderts, die mit der Nachsilbe -ismus endend politische Absichten und weltanschauliche Orientierungen zum

geschichte, Bd. 5: Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg, Stuttgart 1985, S. 117; zum Wirtschaftswachstum in Deutschland siehe Knut Borchardt, Wirtschaftliches Wachstum und Wechsellagen 1800–1914, in: Wolfgang Zorn (Hg.), Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Bd. 2: Das 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 1976, S. 209; zur Kritik am Begriff der ‚Großen Depression‘ von Seiten der wirtschaftshistorischen Forschung siehe Hans-Werner Hahn, Die Industrielle Revolution in Deutschland (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 49), München 2005, S. 94f.; es war gar vom „Mythos der Großen Depression“ die Rede, vgl. Samuel B. Saul, The Myth of the Great Depression, 1873–1896 (Studies in Economic and Social History), Houndmills ²1985; siehe auch Mathias Schmoeckel, ‚Gründerkrise‘ und ‚Große Depression‘. Zur notwendigen Revision einer Geschichtsdeutung, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung 132 (2015), S. 251–322.

74 Hans Rosenberg, Große Depression und Bismarckzeit. Wirtschaftsablauf, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa (Publikationen zur Geschichte der Industrialisierung, 2), Berlin 1967; Reinhard Rürup: Kontinuität und Diskontinuität der Judenfrage im 19. Jahrhundert. Zur Entstehung des modernen Antisemitismus, in: Hans-Ulrich Wehler (Hg.), Sozialgeschichte heute. Festschrift für Hans Rosenberg zum 70. Geburtstag (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 11), Göttingen 1974, S. 388–415; Werner Jochmann, Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus 1878–1914, in: Werner E. Mosse/Arnold Paucker (Hg.), Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, 33), Tübingen 1976, S. 389–477. Zur neueren Auseinandersetzung dazu siehe Albrecht, Preußen, ein „Judenstaat“ (wie Anm. 72).

75 Siehe dazu auch die Beobachtung von Tim Buchen, Antisemitismus in Galizien. Agitation, Gewalt und Politik gegen Juden in der Habsburgermonarchie um 1900 (Studien zum Antisemitismus in Europa, 3), Berlin 2012, S. 53f.

Ausdruck brachten. Die Macht dieser Worte bestand darin, dass sie Menschen begeistern und die Emotionen ganzer sozialer Gruppen anregen konnten. Wie Richard Koebner in seiner Studie über Semantik und Geschichtsschreibung festgehalten hat, erzeugten diejenigen Ismus-Wörter „den größten Gefühlschwall“, die sich auf politische Konflikte beziehen. „So hat in der Tat die Nachsilbe -ismus eine führende Stellung in der Gestaltung politische Schlagworte eingenommen“.⁷⁶

Antisemitismus ist somit ein soziales Phänomen, das von konkreten Akteuren getragen war, und in spezifischen Situationen und bestimmten Konstellationen zum Ausdruck kam. Es trat zudem in verschiedenen Erscheinungsformen auf, wobei für die Zeit, in der sich der Antisemitismus herausgebildet hat, phänomenologisch sechs Formen unterschieden werden können.

1. Antisemitismus als öffentliche Sprache

Der im Herbst 1879 geprägte Begriff Antisemitismus bündelte, um Reinhart Kosellecks Bestimmung aufzugreifen, „die Vielfalt geschichtlicher Erfahrung und eine Fülle von Sachbezügen in einen Zusammenhang, der als solcher nur durch den Begriff gegeben ist und wirklich erfahren wird“.⁷⁷ Der Terminus ging in den folgenden Jahren in den allgemeinen Sprachgebrauch ein und verbreitete sich sehr rasch in allen europäischen Sprachen.⁷⁸ Das Vokabular des Antisemitismus erstreckte sich semantisch auf zentrale gesellschaftliche Felder, wobei jeweils spezifische Wortverknüpfungen oder syntaktische Relationen zu beobachten sind: dem Bereich der Wirtschaft etwa, in dem der Vorwurf des Wuchers

76 Siehe dazu den nach wie vor anregenden und instruktiven frühen Aufsatz von Richard Koebner, Wortbedeutungsforschung und Geschichtsschreibung [1953], in: Derselbe, Geschichte, Geschichtsbewußtsein und Zeitwende. Vorträge und Schriften aus dem Nachlaß (Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte, Universität Tel Aviv, 11), Gerlingen 1990, S. 260–274, hier S. 263.

77 Reinhart Koselleck, Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit, in: Archiv für Begriffsgeschichte 11 (1967), S. 81–99, hier S. 86f.

78 Siehe dazu Ulrich Wyrwa, Die Internationalen Antijüdische Kongresse (wie Anm. 43); s. a. Marija Vulesica, Die Formierung des politischen Antisemitismus in den Kronländern Kroatien und Slawonien 1879–1906 (Studien zum Antisemitismus in Europa, 2), Berlin 2012, S. 83–85; Christoph Leiska, Das Geschrei des „Herrn von Germanenstolz“: Dänisch-jüdische Intellektuelle und der moderne Antisemitismus im deutschen Kaiserreich, in: Ulrich Wyrwa (Hg.), Einspruch und Abwehr. Die Reaktion des europäischen Judentums auf die Entstehung des Antisemitismus (1879–1914) (Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust 2010), Frankfurt a. M./New York 2010, S. 114–130; Maciej Moszynski, „A quarter of a century of struggle“ of the Rola Weekly. „The great alliance“ against the Jews, in: Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC, 03.07.2012, URL: <www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=297> (zuletzt aufgerufen am 24.05.2018).

und die Begriffe des Börsen- oder Warenhausjuden im Vordergrund standen, oder dem Feld des Sozialen, jenem Bereich, in dem die zentralen semantischen Neuerungen in der Sprache der Judenfeindschaft zu beobachten sind, insbesondere das von Otto Glagau geprägte Schlagwort, „Die soziale Frage ist Judenfrage“⁷⁹, das fortan einen zentralen Platz in der antisemitischen Rhetorik einnahm. Im Bereich Öffentlichkeit und Politik standen zunächst die Presse und der Journalismus im Vordergrund, bezeichnende Wortverknüpfungen waren etwa die zusammengesetzten Substantive Pressejuden oder Judenpresse. Der antisemitische Kern dieser Wortschöpfungen lag nicht darin, dass zahlreiche Juden aufgrund der traditionellen und vielfach noch immer nicht aufgehobenen Berufsbeschränkungen allein auf die freien Berufe angewiesen und damit tatsächlich in relativ hoher Zahl als Journalisten etwa tätig waren, sondern darin, dass Antisemiten unterstellten, Juden würden in ihrer Tätigkeit allein jüdische Interessen vertreten und diese zum Ausbau ihrer Macht nutzen. Neben dem Journalismus stellte die antisemitische Rhetorik eine enge semantische Verbindung mit dem Liberalismus her, die in verschiedenen Wortbildungen, in denen der Terminus Liberalismus semantisch mit dem Wort Jude verbunden wurde, zum Ausdruck kam.

2. Antisemitismus als politische Bewegung

Bezeichnenderweise tauchte der Neologismus erstmals im Namen der 1879 gegründeten Antisemitenliga auf, und so hatte sich der Antisemitismus seit seinem ersten Auftreten als politische Bewegung formiert.⁸⁰ Der historische Kontext ihrer Gründung war genau die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts einsetzende Massenpolitisierung der europäischen Gesellschaften.⁸¹ Auf die Gründungsphase des politischen Antisemitismus seit 1879, in der sich in Deutschland und Ungarn die ersten antisemitischen Parteien formierten, folgte eine bis zur Mitte der 1890er Jahre reichende Phase, in der auch in anderen europäischen Ländern antisemitische Parteien auftraten, so etwa in Frankreich die 1889 von

79 Glagau, *Der Bankerott des Nationalliberalismus* (wie Anm. 53), S. 71.

80 Moshe Zimmermann, Wilhelm Marr. *The Patriarch of Antisemitism* (Studies in Jewish History), New York/Oxford 1986; Derselbe, *Aufkommen und Diskreditierung des Begriffs ‚Antisemitismus‘*, in: Derselbe, *Deutsch-jüdische Vergangenheit. Der Judenhaß als Herausforderung*, Paderborn 2005, S. 25–39.

81 Diesen Zusammenhang betonen auch Robert Nemes und Daniel Unowsky im Titel ihres Sammelbandes *Sites of European Antisemitism in the Age of Mass Politics 1880–1918* (The Tauber Institute Series for the Study of European Jewry), Waltham (Mass.) 2014; Werner Bergmann/Ulrich Wyrwa, *Introduction*, in: Dieselben: *Making of Antisemitism* (wie Anm. 66). URL: <www.quest-cdecjournal.it/index.php?issue=3> (zuletzt aufgerufen am 24.05.2018).

Edouard Drumont begründete Ligue Nationale Antisémitique de France.⁸² Neben Frankreich formierten sich vor allem in Rumänien antisemitische Parteien, so die Liga pentru Unitatea Culturală a tuturor Românilor, die Liga für kulturelle Einheit aller Rumänen, von 1890 sowie die Alianța Universală Antisemită von 1895.⁸³

Von der Mitte der 1890er-Jahre bis 1914 zeigt sich ein widersprüchliches Bild. Während für Deutschland in dieser Zeit ein Niedergang des politischen Antisemitismus konstatiert werden kann, trat nun, ausgehend von Österreich, der Aufstieg des christlich-sozialen Antisemitismus in katholischen Ländern ein.⁸⁴ Zugleich formierten sich im Kontext eines neuen integralen Nationalismus weitere antisemitische Organisationen, etwa die 1899 von Charles Maurras gegründete Action Française.⁸⁵

Zusammenfassend ist hervorzuheben, dass der Antisemitismus als politische Bewegung keine einheitliche Entwicklung darstellte, er bot vielmehr das Bild von internen Kämpfen und Konflikten, wie sie etwa auf den nationalen und internationalen Kongressen von Antisemiten ausgetragen wurden.⁸⁶ So standen sich konservative und anti-konservative, aristokratische und populistische, christ-

82 Grégoire Kauffmann, Edouard Drumont, Paris 2008.

83 Carol Iancu, *Jews in Romania 1866–1919. From Exclusion to Emancipation* (East European Monographs, 449), New York 1996, S. 138–150; Dazu demnächst auch Iulia Onac, „In der rumänischen Antisemiten-Citadelle“. Zur Entstehung des politischen Antisemitismus in Rumänien 1878–1914 (Studien zum Antisemitismus in Europa, 13), Berlin 2017.

84 Peter Pulzer, *Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich (1867–1914)*, Gütersloh [1964]. Neuausgabe mit einem Forschungsbericht des Autors, Göttingen 2004; Bruce F. Pauley, *Eine Geschichte des österreichischen Antisemitismus. Von der Ausgrenzung zur Auslöschung*, Wien 1993; zur Entwicklung des christlich-sozialen Antisemitismus in anderen Teilen der Habsburgmonarchie siehe Marsha L. Rozenblit, *Die sozialen Grundlagen des Antisemitismus in der Habsburgermonarchie 1848–1918*, in: Helmut Rumpler/Peter Urbanitsch (Hg.), *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, Band IX: Soziale Strukturen: Von der feudal-agrarischen zur bürgerlich-industriellen Gesellschaft, Teilb. 1/2, Wien 2010, S. 1369–1481; Für Kroatien-Slawonien siehe Vulesica, *Die Formierung des politischen Antisemitismus Kroatien und Slawonien* (wie Anm. 78), S. 274–289; das slowakische Oberungarn: Miloslav Szabó, „Von Worten zu Taten“. Die slowakische Nationalbewegung und der Antisemitismus 1875–1922 (Studien zum Antisemitismus in Europa, 6), Berlin 2014, 105–128; Für Ungarn: Rolf Fischer, *Entwicklungsstufen des Antisemitismus in Ungarn 1867–1939. Die Zerstörung der magyarisich-jüdischen Symbiose* (Südosteuropäische Arbeiten, 85), München 1988, S. 95–116.

85 Laurent Joly, *Naissance de l'Action française. Maurice Barrès, Charles Maurras et l'extrême droite nationaliste au tournant du XX^e siècle*, Paris 2015.

86 Zu den nationalen Antisemitenkongressen siehe Werner Bergmann, *Antisemitentage*, in: Wolfgang Benz (Hg.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 4: Ereignisse, Dekrete, Kontroversen, Berlin/Boston 2011, S. 9–11; zu den internationalen Kongressen: Ulrich Wyrwa, *Die Internationalen Antijüdischen Kongresse* (wie Anm. 43); s. a. Massimo Ferrari Zumbini, *Die Wurzeln des Bösen. Gründerjahre des Antisemitismus: Von der Bismarckzeit zu Hitler* (Das Abendland, N. F., 32), Frankfurt a. M. 2003, S. 254–263.

lich-soziale und anti-kirchliche, gemäßigte und fundamentalistische Antisemiten gegenüber.

3. Antisemitismus als kulturelle Haltung

Wie es der zeitgenössische Beobachter Friedrich Naumann formuliert hat, kam der Antisemitismus zugleich als Gesellschaftsstimmung zum Ausdruck.⁸⁷ Auf dieser Ebene ist die Artikulation antisemitischer Einstellungen und Haltungen oft nur latent und diffus, häufig auch zwiespältig und widersprüchlich. In konservativen politischen Milieus fungierte der Antisemitismus zudem, wie Shulamit Volkov herausgearbeitet hat, als kultureller Code, mit dessen Hilfe die Angehörigen dieses politischen Lagers ihre Zusammengehörigkeit signalisierten.⁸⁸

In den verschiedenen soziokulturellen Milieus traten zudem unterschiedliche mentale Dispositionen zu Juden in Erscheinung, und am virulentesten waren die antisemitischen Ressentiments im Mittelstand.⁸⁹ Ausschlaggebend hierfür war, dass sich der Mittelstand in seinen moralischen Haltungen und kulturellen Werten in besonderer Weise von der Durchsetzung der Marktgesellschaft erschüttert und bedroht fühlte, und den Juden die Schuld daran zuschob.

87 Friedrich Naumann, *Die Leidensgeschichte des deutschen Liberalismus* (1908), in: Derselbe, *Werke*, Bd. 4: *Schriften zum Parteiwesen und zum Mitteleuropaproblem*, Köln/Opladen 1964, S. 291–316; auf diese treffende Beobachtung habe Nipperdey und Rürup hingewiesen: Thomas Nipperdey/Reinhard Rürup, *Antisemitismus*, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhard Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache*, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 129–153, hier S. 149.

88 Shulamit Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code* [1978], in: Dieselbe, *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Zehn Essays*, München 1990, S. 13–36; siehe auch die Überlegungen Volkovs zur Aktualisierung dieses Konzepts: Dieselbe, *Readjusting Cultural Codes: Reflections on Anti-Semitism and Anti-Zionism*, in: *The Journal of Israeli History* 25/1 (2006), S. 51–62.

89 Wie sehr antisemitische Akteure versuchten, den Mittelstand anzusprechen zeigt sich z. B. in der Rede des Reichstagsabgeordneten Max Liebermann von Sonnenberg in der 82. Sitzung des deutschen Reichstags am 14. April 1894. In: *Stenografischen Berichte über die Verhandlungen des Reichstags. XI. Legislaturperiode, II. Session, Dritter Band*, Berlin 1894, S. 2127–2130; auch als Sonderdruck erschienen: Max Liebermann von Sonnenberg, *Rede über die gemeinsamen Interessen des Mittelstandes*, Leipzig 1894.

4. Antisemitismus als soziale Praxis

Antisemitismus wurde ferner zu einem Phänomen des Alltagslebens und prägte die sozialen Beziehungen und die alltägliche Praxis.⁹⁰ Im Unterschied zu dem, dem Antisemitismus als Gesellschaftsstimmung zugrundeliegenden mentalen Dispositionen geht es in dieser Erscheinungsform um die realen Beziehungen von Juden und Nichtjuden, das alltägliche Verhalten in verschiedenen Lebensbereichen. Im Fokus steht die Frage, inwiefern antisemitische Einstellungen in die praktische Bewältigung des Alltags und die alltäglichen Routinen eingehen. Die Felder des Alltags, in denen Juden und Nichtjuden sich begegneten, waren die Arbeitswelt und das Freizeitleben, wobei hier vor allem das zivilgesellschaftliche Engagement von Interesse ist.

Eher schwächer ausgeprägt war der Antisemitismus als soziale Praxis in der Arbeitswelt, die sozialen Beziehungen von Juden und Nichtjuden waren in diesem Bereich des Alltagslebens eher ausgeglichen. In vielen Branchen der Wirtschaft war die gegenseitige Anerkennung, das symbolische Kapital des Vertrauens, geradezu Voraussetzung von geschäftlichem Erfolg, und nichtjüdische Geschäftspartner von Juden konnten nur erfolgreich wirtschaften, wenn sie auf eine vorurteilsfreie und unvoreingenommene Zusammenarbeit aufbauten.⁹¹ Anders sahen die Arbeitswelten in den Institutionen des Staates aus. Insbesondere an den Universitäten, im Justizdienst oder dem Militär wurde Juden in Teilen Europas der Zugang versperrt, so dass eine Begegnung von Juden und Nichtjuden in diesem Bereich ausgeschlossen war.⁹²

Im Bereich der Zivilgesellschaft wiederum zeigt sich ein widersprüchliches Bild.⁹³ Je nach sozialer Zusammensetzung, politischer Orientierung, zeitlichen

90 Zum Begriff der sozialen Praxis siehe Alf Lüdtke, Einleitung, *Herrschaft als soziale Praxis*, in: Derselbe (Hg.), *Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozial-anthropologische Studien* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 91), Göttingen 1991, S. 9–63.

91 Siehe z. B. für die Beziehungen von jüdischen Viehhändlern und Bauern: Stefanie Fischer, *Ökonomisches Vertrauen und antisemitische Gewalt. Jüdische Viehhändler in Mittelfranken 1919–1939* (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, 42), Göttingen 2014.

92 Für den preußischen Justizdienst siehe etwa: Barbara Streng, *Juden im preussischen Justizdienst 1812–1918. Der Zugang zu den juristischen Berufen als Indikator der gesellschaftlichen Emanzipation* (Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, 81), München 1996.

93 Siehe dazu die stadtgeschichtlichen Studien zu Königsberg, Breslau und Krakau: Stefanie Schüler-Springorum, *Die jüdische Minderheit in Königsberg/Preussen 1871–1945* (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 56), Göttingen 1996; Till van Rahden, *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt (1860–1925)* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 139), Göttingen 2000; Hanna Kozinska-Witt, *Lokale Arenen der Aushandlung und der Kompromisschließung? Juden und Nicht-Juden im Krakauer Stadtparlament*, in: Mathias Beer/Stefan Dyroff (Hg.), *Politische Strategien na-*

Umständen und lokalen Besonderheiten traten erhebliche Unterschiede im Umgang von Juden und anderen Bürgern hervor. In weiten Teilen Europas lassen sich bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein vielfältige Formen gleichberechtigter Teilhabe am sozialen Leben der bürgerlichen Gesellschaften und städtischen Vereine beobachten. Mit dem allgemeinen Wandel des kulturellen Klimas wurden aber auch in den stadtbürgerlichen Vereinen antisemitische Tendenzen stärker.

5. Antisemitismus als kirchliches Aktionsfeld

Auch wenn die Ursachen des Antisemitismus nicht in religiösen Konflikten zu suchen sind, gehörten die Kirchen im 19. Jahrhundert dennoch zu entscheidenden Initiatoren des Antisemitismus.⁹⁴ Die christlichen Kirchen versuchten das im Prozess der Säkularisierung verlorene Terrain durch eine Politik der Rechristianisierung zurückzugewinnen und setzten dabei bisweilen auf den Antisemitismus. In den Juden sahen sie nicht nur Profiteure der Säkularisierung, sondern auch deren entscheidende Protagonisten. Die christlichen Kirchen beider Konfessionen haben von sich aus an der Entstehung und Propagierung der neuen antisemitischen Sprache Anteil genommen. Katholiken und Protestanten waren nicht nur Mitläufer der antisemitischen Bewegung, sondern in wichtigen Aspekten sogar Vorläufer.

Dem mehr oder weniger homogenen Katholizismus mit seinem Zentrum in Rom stand ein gespaltenes protestantisches Lager gegenüber, in dem konservative und liberale Orientierungen im Konflikt lagen. Während der konservative

tionaler Minderheiten in der Zwischenkriegszeit (Buchreihe der Kommission für Geschichte und Kultur der Deutschen in Südosteuropa, 42), München 2013, S. 109–133.

⁹⁴ Olaf Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 122), Göttingen 1997; David I. Kertzer, *Päpste gegen die Juden. Der Vatikan und die Entstehung des modernen Antisemitismus*, Berlin/München 2001; Wolfgang E. Heinrichs, *Das Judenbild im Protestantismus des deutschen Kaiserreichs. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne* (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, 145), Köln 2000; Olaf Blaschke/Aram Mattioli (Hg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich*, Zürich 2000; Vulesica, *Die Formierung des politischen Antisemitismus Kroatien und Slawonien* (wie Anm. 78), S. 274–289; Piotr Kendziorak, *Auf der Suche nach einer nationalen Identität: Polnische Debatten um die Judenfrage*, in: Andreas Reinke/Kateřina Čapková/Michal Frankl/Piotr Kendziorak/Ferenc Laczó, *Die „Judenfrage“ in Ostmitteleuropa. Historische Pfade und politisch-soziale Konstellationen* (Studien zum Antisemitismus in Europa, 8), Berlin 2015, S. 249–387, hier S. 328–335; Ferenc Laczó, *Assimilation und Nation: Das „jüdische Thema“ in Ungarn. Eine interpretierende Geschichte des langen 19. Jahrhunderts*, in: *Ibidem*, S. 55–182, hier S. 141–150.

Flügel nachdrücklich antisemitische Positionen vertrat und von ihm folgenschwere Impulse für die Herausbildung des Antisemitismus ausgingen, stieß der Antisemitismus im liberalen Flügel eher auf Unverständnis und Ablehnung.

Auf dem kirchlichen Aktionsfeld zeigte sich der Antisemitismus vor allem in den kirchengebundenen Zeitungen, und deren Sprache hat im Verlauf des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts die religiösen Motive der überlieferten christlich-religiösen Judenfeindschaft nach und nach hinter sich gelassen. Sowohl in protestantischen als auch in katholischen Medien dieser Zeitperiode lässt sich die allmähliche Verfertigung der Sprache des Antisemitismus beobachten, wobei die kirchliche Agitation vor allem auf die Rolle der Juden in der veränderten Welt zielte.⁹⁵

Die orthodoxen Kirchen hingegen entwickelten keine eigenständige antisemitische Rhetorik,⁹⁶ und die Kirche in Russland spielte bei der Herausbildung des russischen Antisemitismus und der antisemitischen Gewalt keine Rolle.⁹⁷ Auch wenn in Rumänien zahlreiche orthodoxe Geistliche in der antisemitischen Bewegung aktiv waren, oder in Bulgarien der Erzbischof von Plovdiv etwa eine antisemitische Zeitschrift herausgab und bei dem Pogrom in Kjustendil 1901 aktiv war, nahmen die orthodoxen Kirchen als Institution auch in diesen Ländern keinen Anteil an der Formierung des Antisemitismus.⁹⁸

6. Antisemitismus als physische Gewalt

Wenn eingangs die entscheidende Bedeutung des Jahres 1879 für die Herausbildung des Antisemitismus hervorgehoben wurde, so muss für Antisemitismus als physische und kollektive Gewalt festgehalten werden,⁹⁹ dass nicht das Jahr

95 Zur Entstehung der Sprache des Antisemitismus in kirchlichen Zeitungen von Breslau und Venedig siehe Wyrwa, *Gesellschaftliche Konfliktfelder* (wie Anm. 38), S. 243–357.

96 John Anthony McGuckin (Hg.), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, Malden (Mass.) 2011, Bd. 1, S. 355; Paschalis M. Kitromilides, *The Legacy of the French Revolution: Orthodoxy and Nationalism*, in: Michael Angold (Hg.), *Eastern Christianity (The Cambridge History of Christianity, 5)*, Cambridge 2006, S. 229–249.

97 John D. Klier, *Russians, Jews, and the Pogroms of 1881–1882*, Cambridge 2011, S. 68.

98 Für Rumänien demnächst Onac, *Zur Entstehung des politischen Antisemitismus in Rumänien 1878–1914* (wie Anm. 83); zur Rolle der orthodoxen Kirche für den rumänischen Staat siehe Dietmar Müller, *Staatsbürger auf Widerruf. Juden und Muslime als Alteritätspartner im rumänischen und serbischen Nationscode. Ethnonationale Staatsbürgerschaftskonzepte 1878–1941 (Balkanologische Veröffentlichungen, 41)*, Wiesbaden 2005, S. 286–296; für Bulgarien siehe Veselina Kulenska, *Antisemitismus in Bulgarien am Ende des 19. Jahrhunderts*, Diss. Berlin 2017; Buch erscheint demnächst; zur generellen Entwicklung der bulgarischen orthodoxen Kirche siehe Kitromilides, *The Legacy of the French Revolution: Orthodoxy and Nationalism* (wie Anm. 96), S. 240–244.

99 Generell zum Thema antijüdische Gewalt siehe Christhard Hoffmann/Werner Bergmann/

1879 die wichtigste Zäsur bildet, sondern das Jahr 1819, jenes Jahr in dem nach einer langen Phase, in der die Beziehungen von Juden und Nichtjuden in Europa eher ausgeglichen und konfliktfrei waren, eine neue Form von Gewalt gegen Juden ausgebrochen ist.¹⁰⁰ In jenem Jahr tauchte erstmals in Würzburg die neue antisemitische Parole „Hep-Hep“ auf, und die Unruhen, die unter diesem Schlachtruf geführt wurden, breiteten sich in nur wenigen Wochen in weiten Teilen Süddeutschlands aus und griffen bis nach Oberungarn und Dänemark über. Auslöser dieser in kollektiver physischer Gewalt gegen Juden eskalierenden Protestwelle war immer wieder die Frage der Aufnahme von Juden in die städtischen Bürgerschaften.

Zu Beginn der Revolution von 1848 kam es noch einmal zu gewalttätigen Ausschreitungen gegen Juden, die sich vor allem im Kontext der sozialen Proteste zeigten.¹⁰¹ Nachdem sich diese Wellen der Gewalt gelegt hatten, brachen im Zentraleuropa der 1880er-Jahre neue Akte von Gewalt gegen Juden aus; zumeist eine unmittelbare Folge des Auftretens von antisemitischen Aktivisten.

Weitaus grausamere Folgen hatte jedoch die Welle von Gewalt gegen Juden in Russland, die im Jahr 1881 nach der Ermordung des Zaren Alexander II. ausbrach.¹⁰² Mit diesen ging zudem der Begriff Pogrom in alle europäischen Sprachen ein. Wenig später kam es dann auch im Habsburgischen Galizien zu gewalttätigen Ausschreitungen gegen Juden,¹⁰³ während Juden in Rumänien schon zuvor immer wieder Opfer von kollektiver Gewalt geworden waren.¹⁰⁴

Eine neue Qualität erreichte die physische Gewalt gegen Juden mit dem Pogrom im bessarabischen Kischinew 1903 und den antisemitischen Ausschreitungen im Zuge der russischen Revolution von 1905.¹⁰⁵ Noch in den 1880er-

Helmut Walser Smith (Hg.), *Exclusionary Violence. Antisemitic Riots in Modern German History*, Ann Arbor 2002.

- 100 Stefan Rohrbacher, *Gewalt im Biedermeier. Antijüdische Ausschreitungen in Vormärz und Revolution (1815–1848/49)* (Schriftenreihe des Zentrums für Antisemitismusforschung Berlin, 1), Frankfurt a. M./New York 1993; Jacob Katz, *Die Hep-Hep-Verfolgungen des Jahres 1819* (Zentrum für Antisemitismusforschung: Reihe Dokumente, Texte, Materialien, 8), Berlin 1994.
- 101 Reinhard Rürup, *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* (Reihe Politik- und Gesellschaftsgeschichte, 48), Bonn 1998, S. 985–1005.
- 102 Klier, *Russians, Jews, and the Pogroms of 1881–1882* (wie Anm. 97); John D. Klier/Shlomo Lambroza (Hg.), *Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History*, Cambridge 1992.
- 103 Buchen, *Antisemitismus in Galizien* (wie Anm. 75).
- 104 Iulia Onac, *The Brusturoasa Uprising in Romania*, in: Robert Nemes/Daniel Unowsky, (Hg.), *Sites of European Antisemitism in the Age of Mass Politics, 1880–1918* (Tauber Institute Series for the Study of European Jewry), Waltham (Mass.) 2014, S. 79–93.
- 105 Edward H. Judge, *Ostern in Kischinjaw. Anatomie eines Pogroms* (Jüdische Studien, 3),

Jahren beschränkten sich die Ausschreitungen gegen Juden eher auf symbolische Gewalt oder die Zerstörung von Eigentum von Juden. Mord war in dieser Phase eher ein Sprechakt als seine reale Tötungsabsicht. Dies änderte sich im Jahr 1903: die Akte von antisemitischer Gewalt wurden nun zu einer tödlichen Gefahr für die Juden.¹⁰⁶

Neuer Antisemitismus – Alter Antisemitismus – Moderner Antisemitismus?

Nach diesem Überblick über die sechs unterschiedlichen Erscheinungsformen des Antisemitismus im Zeitalter seiner Entstehung ist abschließend auf die aktuelle Begriffsverwirrung zurückzukommen sowie auf die Frage, wie die gegenwärtigen Erscheinungsformen des Antisemitismus begrifflich zu fassen sind und ob heute, im 21. Jahrhundert, von einem ‚neuen‘ Antisemitismus gesprochen werden kann.

Die grundlegenden semantischen Elemente und Wortbildungen der Sprache des aktuellen Antisemitismus stammen noch immer aus dem 19. Jahrhundert. Im frühen 20. Jahrhundert kamen weitere Motive hinzu und bereits eingeführte wurden verstärkt. So verbreitete sich etwa das Motiv der jüdischen Weltverschwörung vor allem mit dem Ersten Weltkrieg und der damit einsetzenden Phase der Radikalisierung des Antisemitismus,¹⁰⁷ bis dann mit der Russischen Revolution das neue Motiv des jüdischen Bolschewismus hinzukam.¹⁰⁸ Im Antisemitismus nach Auschwitz wiederum trat – zumal in Deutschland – das Motiv der Schuldabwehr auf.¹⁰⁹ Im Kontext des Nahostkonflikts und vor allem nach dem Sechstagekrieg von 1967 nahm die Sprache des Antisemitismus antizip-

Mainz 1995; Shlomo Lambroza, *The Pogroms of 1903–1906*, in: Klier/Lambroza (Hg.), *Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History* (wie Anm. 102), S. 195–247.

106 Siehe dazu Helmut Walser Smith, *Fluchtpunkt 1941. Kontinuitäten der deutschen Geschichte*, Stuttgart 2010, S. 132–188.

107 Werner Bergmann/Ulrich Wyrwa, *Der Erste Weltkrieg und die Konflikte der europäischen Nachkriegsordnung (1914–1923) oder die Radikalisierung des Antisemitismus in Europa*. Ein Forschungskolleg in: *Portal Militärgeschichte*, 14.04.2014, URL: <http://portal-militaergeschichte.de/Bergmann_Wyrwa_Antisemitismus> (zuletzt aufgerufen am 24.05.2018).

108 Joachim Schröder, *Der Erste Weltkrieg und der „jüdische Bolschewismus“*, in: Gerd Krumeich (Hg.), *Nationalsozialismus und Erster Weltkrieg* (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte, 24), Essen 2010, S. 77–96; Ulrich Herbeck, *Das Feindbild vom „Jüdischen Bolschewiken“*. Zur Geschichte des russischen Antisemitismus vor und während der Russischen Revolution, Berlin 2009.

109 Theodor W. Adorno, *Schuld und Abwehr* [1955], in: Derselbe, *Gesammelte Schriften*, Bd. 9: *Soziologische Schriften II*, Frankfurt a. M. 1997, S. 121–324; Derselbe, *Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute* [1962], in: Derselbe, *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1971, S. 105–133.

nistische, gegen den Staat Israel gerichtete Züge an.¹¹⁰ Mit der iranischen Revolution des Jahres 1979 setzte antisemitisch ausgerichtete Politisierung des Islam ein, die zu einer globalen Bewegung wurde,¹¹¹ bis der Antisemitismus nach dem 11. September 2001 schließlich zum Moment einer die gesamte westliche Zivilisation bedrohenden Gefahr wurde.¹¹²

Neben der antizionistischen Rhetorik und der Verdammung des Staates Israel, wirkungsmächtige Motive des antisemitischen Vokabulars der Gegenwart, besteht der Grundwortschatz der aktuellen Sprache des Antisemitismus aber noch immer aus den Vokabeln, Chiffren und Bildern, die im 19. Jahrhundert gelegt worden sind. So findet sich in der aktuellen Situation das Motiv des reichen Juden und des jüdischen Wuchers ebenso wie das der jüdischen Weltverschwörung oder der Macht der Juden.¹¹³ In gleicher Weise bedient sich die Sprache des gegenwärtigen Antisemitismus der mit dem Börsen- und Bankwesen oder dem Journalismus verknüpften antisemitischen Motive.

Der Antisemitismus des 21. Jahrhunderts ist nicht neu, neu aber ist der Kontext. Gewandelt haben sich die Bezugspunkte, und es treten neue Akteure auf. Die Kritik der Gegenwart bedarf der Kritik der Vergangenheit; wer das vermeintlich Neue des Antisemitismus erkennen will, muss dem alten, id est dem sogenannten modernen Antisemitismus, nachgehen, das heißt, er muss den Blick auf das 19. Jahrhundert richten.

-
- 110 Werner Bergmann, *Antisemitismus in öffentlichen Konflikten. Kollektives Lernen in der politischen Kultur der Bundesrepublik 1949–1989* (Schriftenreihe des Zentrums für Antisemitismusforschung Berlin, 4), Frankfurt a. M./New York 1997, S. 302–303; Volker Weiß, „Volksklassenkampf“ – Die antizionistische Rezeption des Nahostkonflikts in der militanten Linken der BRD, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 33 (2005), S. 214–238; Lothar Mertens, *Antizionismus: Feindschaft gegen Israel als neue Form des Antisemitismus*, in: Wolfgang Benz (Hg.), *Antisemitismus in Deutschland. Zur Aktualität eines Vorurteils*, München 1995, S. 89–100. Zu den innenpolitischen Folgen in Israel siehe Michael Brenner, *Israel. Traum und Wirklichkeit des jüdischen Staates*. Von Theodor Herzl bis heute, München 2016, S. 162–174.
- 111 Henner Fürtig, Die Bedeutung der iranischen Revolution von 1979 als Ausgangspunkt für eine antijüdisch orientierte Islamisierung, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 12 (2003), S. 73–98.
- 112 Manfred Berg, *Der 11. September 2001 – eine historische Zäsur?* In: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, Online-Ausgabe*, 8/3 (2011), S. 463–474, URL: <<http://www.zeithistorische-forschungen.de/3-2011/id%3D4411>> (zuletzt abgerufen am 24.05.2018); Für die Entwicklung in Israel siehe Moshe Zimmermann, *Die Angst vor dem Frieden. Das israelische Dilemma*, Berlin 2010, S. 37–47.
- 113 Wesentliche Motive der Sprache des Antisemitismus sind porträtiert in Julius H. Schoeps/Joachim Schlör (Hg.), *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*, München 1995.

**Antisemitismus, Ökonomie und Gesellschaft /
Anti-Semitism, Economy, and Society**

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

Der ‚jüdische Kapitalist‘. Anmerkungen zu Ursprung und Entwicklung eines antisemitischen Stereotyps im Frankreich der 1840er-Jahre

Am 15. Oktober 1898 erschien in der dem Lager der Anti-Dreyfusards zuzurechnenden französischen Satirezeitschrift *Psst...!* eine antisemitische Karikatur des Zeichners Emmanuel Poiré alias Caran d’Ache, die einen französischen Bauern in den Mittelpunkt stellt und den Unterschied zwischen dem vorrevolutionären und dem industrialisierten Frankreich des ausgehenden 19. Jahrhunderts thematisieren will. Unter der Überschrift „Pourquoi l’on a fait 1789“ muss ein pflügender Bauer im oberen Bildteil („Avant“), der das Ancien Régime darstellt, einen Adligen tragen. Im unteren Bildteil („Aujourd’hui“) trägt derselbe Bauer einen Offizier, einen Intellektuellen und in oberster Position einen stark übergewichtigen und Zigarre rauchenden Börsenspekulanten mit einer deutlich vorspringenden Hakennase.¹

Dieses bereits voll ausgebildete Stereotyp verweist auf die konstitutive Rolle, die Entwicklungen im 19. Jahrhundert für die Entstehung einer bis in die Gegenwart fortwirkenden „Dialektik aus Antikapitalismus und Antisemitismus“² haben sollten. Im 19. Jahrhundert entwickelte sich in unterschiedlichen Phasen in Europa das moderne kapitalistische Wirtschaftssystem heraus, das zu fundamentalen Umwälzungen der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen in den einzelnen Ländern führte. Gleichzeitig war das 19. Jahrhundert das Zeitalter, in dem die meisten europäischen Staaten ihrer jüdischen Bevölkerung sukzessive die bürgerliche Gleichstellung gewährten, wobei Frankreich diesen Schritt bereits im Jahr 1791 vollzogen hatte und damit eine Pionierrolle in Europa einnahm.³ Die Emanzipation der Juden und ihr zunehmender wirtschaft-

1 *Psst...!*, Nr. 37 vom 15.10.1898.

2 Zur engen Verbindung von Antikapitalismus und Antisemitismus vgl. George Lichtheim, *Socialism and the Jews*, in: *Dissent*, Juli/August 1968, S. 314–342, hier S. 315 und Jerry Z. Muller, *Capitalism and the Jews Revisited*, in: *Bulletin of the German Historical Institute* 58 (2016), S. 9–23, hier S. 17; Vgl. außerdem Marc Crapez, *Le socialisme moins la gauche. Anticapitalisme, antisémitisme, national-populisme*, in: *Mots* 55 (1998), S. 74–94.

3 Zur Emanzipation in Frankreich vgl. die ausführliche Studie von Daniel Gerson zum Elsass, in der er auch auf den älteren Wuchervorwurf eingeht, der ab den 1840er-Jahren zunehmend vom

licher und gesellschaftlicher Aufstieg gingen einher mit den Auswirkungen der industriellen Revolution und des entstehenden Kapitalismus mit allen seinen sozioökonomischen Verwerfungen. Ein Teil der aufkommenden Kapitalismuskritik richtete sich gegen Juden, die als alleinige Nutznießer dieser Entwicklungen angesehen wurden.⁴ Die Kritik an Banken, Börsen und Spekulation bildete während des 19. Jahrhunderts ein festes Stereotyp des „jüdischen Kapitalisten“ heraus, das eine transnationale Dimension aufwies und sich insbesondere im Feindbild ‚Rothschild‘ verdichtete. Zugleich handelt es sich bei der Assoziation von Kapitalismus und Judentum um ein sich bis heute hartnäckig haltendes Feindbild mit weitreichenden Überlappungen zwischen dem linken und dem rechten politischen Lager.⁵ Die ungebrochene Faszination, die beispielsweise die Chiffre ‚Rothschild‘ auch heute noch in antisemitischen Milieus ausübt, zeugt ebenso von der Virulenz und Aktualität dieser Vorstellungen wie die Betonung der jüdischen Herkunft von Führungskräften wichtiger Bankhäuser und Finanzinstitutionen sowie eine häufig antisemitisch konnotierte Globalisierungskritik rechter und linker Provenienz.⁶ In der Personalisierung der Ka-

Stereotyp des jüdischen Bankiers aus Paris abgelöst wurde: Daniel Gerson, *Die Kehrseite der Emanzipation in Frankreich. Judenfeindschaft im Elsass 1778 bis 1848* (Antisemitismus: Geschichte und Strukturen, 1), Essen 2006. Zum Wuchervorwurf im antisemitischen Diskurs im Elsass vgl. Michael Burns, *Emancipation and Reaction. The Rural Exodus of Alsatian Jews, 1791–1848*, in: Jehuda Reinharz (Hg.), *Living With Antisemitism. Modern Jewish responses*, Hanover/London 1987, S. 19–41, hier S. 25.

- 4 Die Ablehnung der Judenemanzipation bediente sich in ihrer Argumentation häufig ökonomischer Argumente. Im frühen 19. Jahrhundert wird hier der allmähliche Übergang vom älteren Wuchervorwurf hin zum neuen Stereotyp des ‚jüdischen Kapitalisten‘ deutlich. Erkennbar war dies unter anderem im Rheinland, in dem in französischer Zeit ebenfalls das 1808 in Kraft getretene „*Decret infâme*“ gegolten hatte. Vgl. Eleonore Sterling, *Der Kampf um die Emanzipation der Juden im Rheinland*, in: Konrad Schilling (Hg.), *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein*, Ausstellungskatalog Kölnischen Stadtmuseum, 15. Oktober 1963 bis 15. Februar 1964, Köln 1963, S. 282–308, hier S. 294.
- 5 Zum Phänomen der Überlappung antisemitischer Stereotype vgl. unter anderem Jacques Picard, „Antisemitismus“ erforschen? Über Begriff und Funktion der Judenfeindschaft und die Problematik ihrer Erforschung, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 47 (1997), S. 580–607, hier S. 586; vgl. außerdem Jerry Z. Muller, *Capitalism and the Jews*, Princeton NJ 2010. Zur Assoziation von Kapitalismus mit dem Judentum im 19. Jahrhundert vgl. David Nirenberg, *Anti-Judaism. The Western Tradition*, New York/London 2013, S. 430–439. Zur frühen Stereotypenbildung am englischen Beispiel vgl. Frank Felsenstein, *Anti-Semitic Stereotypes. A Paradigm of Otherness in English Popular Culture, 1660–1830* (Johns Hopkins Jewish Studies), Baltimore/London 1995.
- 6 Die Langlebigkeit dieser Stereotype hat Pierre Birnbaum am französischen Beispiel herausgearbeitet. Vgl. Pierre Birnbaum, *Genèse du populisme. Le peuple et les gros*, Neuauf. Paris 2010 [Paris 1979]. Zu Rothschild und zum Stereotyp des ‚jüdischen Bankiers‘ vgl. außerdem Louis Bergeron, *Der Mythos vom Bankier in Frankreich und seine Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Georg Heuberger (Hg.), *Die Rothschilds. Beiträge zur Geschichte einer europäischen Familie*, Sigmaringen/Frankfurt a. M. 1994, S. 301–310 und Fritz Backhaus, *Die Rothschilds und das Geld: Bilder und Legenden*, in: Johannes Heil, Bernd Wacker (Hg.),

pitalismuskritik, die sich an einzelnen Personen jüdischer Herkunft wie beispielsweise Rothschild festmacht, zeigt sich zudem der Versuch, abstrakte und komplexe Verhältnisse herunterzubrechen und an Individuen festzumachen.⁷

Der vorliegende Beitrag setzt hier an und beschäftigt sich mit der Entwicklung in Frankreich in den 1840er-Jahren, die in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle spielte und die zudem die Bedeutung von Teilen des linken politischen Spektrums für die Herausbildung des ‚modernen‘ Antisemitismus aufzeigen kann.⁸ Konzentrieren wird er sich nicht zuletzt aus Platzgründen auf den Journalisten Alphonse Toussenel (1803–1885), der im Jahr 1845 mit dem Buch *Les Juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière* einen Schlüsseltext antisemitischer Kapitalismuskritik veröffentlichte.⁹ Die Idee eines „Finanzfeudalismus“ oder eines neuen „Despotismus“, verkörpert unter anderem durch die Familie Rothschild, blieb nicht auf Toussenel beschränkt. So veröffentlichte der französische Sozialist Pierre Leroux (1797–1871) nur ein Jahr nach Toussenel in der *Revue Sociale* einen Artikel unter demselben Titel, in dem dessen Ideen aufgegriffen und wiederholt wurden.¹⁰ Und schließlich verdienen auch Veröffentlichungen außerhalb des frühsozialistischen Zirkels Beachtung, wie beispielsweise die Pamphlete von Georges Mathieu-Dairnvæll (1818?–1854), der

Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition, München 1997, S. 147–170. Zu den Rothschilds und ihren Aktivitäten als „neuer Form des Despotismus“ vgl. Julie Kalman, *Rethinking Antisemitism in Nineteenth-Century France*, Cambridge 2010, S. 128–154.

- 7 Vgl. hierzu den leider sehr kurzen Beitrag von Samuel Salzborn, Die Angst vor dem Abstrakten. Antisemitismus und Antikapitalismus, in: derselbe, *Antisemitismus. Geschichte, Theorie, Empirie* (Interdisziplinäre Antisemitismusforschung, 1), Baden-Baden 2014, S. 116–117.
- 8 Die Erforschung des linken Antisemitismus ist keineswegs neu, müsste aber intensiviert werden. Vgl. am Beispiel Frankreichs Michel Dreyfus, *L'antisémitisme à gauche. Histoire d'un paradoxe, de 1830 à nos jours*, Paris ²2011; Michel Winock, *La gauche et les Juifs*, in: derselbe, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France* (Points. Histoire, 131), Neuaufl. Paris 2004, S. 153–182; Catherine Fhima, *La gauche et les Juifs*, in: Jean-Jacques Becker/Gilles Candar (Hg.), *Histoire des gauches en France*. Bd. 1: *L'héritage du XIX^e siècle*, Paris 2004, S. 379–403. Vgl. außerdem für Deutschland stellvertretend Lars Fischer, *The Socialist Response to Antisemitism in Imperial Germany*, Cambridge 2007 und den ‚Klassiker‘ von Edmund Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage*. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914, Berlin 1962.
- 9 Jean-Philippe Schreiber interpretiert Toussenels Buch als „intellektuelle Matrix für das gegen Spekulation gerichtete Denken“ im 19. Jahrhundert, das bereits vierzig Jahre vor Edouard Drumont und Maurice Barrès alle Grundzüge des ökonomischen Antisemitismus enthalten habe: Jean-Philippe Schreiber, *Les Juifs, rois de l'époque d'Alphonse Toussenel, et ses avatars. La spéculation vue comme anti-travail au XIX^e siècle*, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 79/2 (2001), S. 533–546, hier 533.
- 10 Vgl. Pierre Leroux, *Les Juifs rois de l'époque*, in: *Revue sociale ou Solution pacifique du Problème du prolétariat*, janvier 1846, S. 49–58. Vgl. außerdem Edmund Silberner, *Pierre Leroux's Ideas on the Jewish People*, in: *Jewish Social Studies* 12 (1950) 4, S. 367–384, hier S. 368.

unter dem Pseudonym „Satan“ veröffentlichte und sich vor allem an den Rothschilds abarbeitete. In einem weiteren Abschnitt wird sich der Beitrag kurz mit Aspekten der Rezeption Toussenels in Frankreich und in Deutschland befassen und abschließend erste Perspektiven entwickeln für ein geplantes Forschungsvorhaben zum Transfer antikapitalistischer Stereotype in Europa im 19. Jahrhundert.¹¹ Da die Beschäftigung mit Autoren wie Charles Fourier, Pierre-Joseph Proudhon, Alphonse Toussenel oder Pierre Leroux und dem antisemitischen Gehalt ihrer Schriften nicht neu ist,¹² vergleichende und transnationale Aspekte bisher aber kaum im Zentrum des Forschungsinteresses gestanden haben, ist gerade bei Vergleichen und in der Verflechtungsgeschichte ein besonderes innovatives Potential für die Antisemitismusforschung zu erwarten.¹³ In methodischer Hinsicht soll das auf den französischen Historiker Michel Espagne und andere zurückgehende Konzept des „Kulturtransfers“ zum Einsatz kommen.¹⁴ Anders als klassische komparatistische Ansätze, die häufig statisch und chronologisch synchron angelegt sind, hat der Kulturtransfer den Vorteil der größeren Offenheit, die es ermöglicht, Ungleichzeitigkeiten und phasenversetzte Entwicklungen in den Blick zu nehmen. Für die Frage, wann und wie westliche Stereotype des ‚jüdischen Kapitalisten‘ nach Russland gelangten und wie sie dort rezipiert wurden, ist ein solcher Ansatz hilfreich, da er die Temporalitäten in der Rezeption abbilden kann. Als ein weiterer Vorteil des Kulturtransfers ist na-

-
- 11 Auf die Bedeutung der französischen Frühsozialisten hat Reinhard Rürup hingewiesen und die Frage nach ihrer Rezeption in Deutschland als Desiderat hervorgehoben. Vgl. Reinhard Rürup, *Antisemitismus und moderne Gesellschaft: Antijüdisches Denken und antijüdische Agitation im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, in: Christina von Braun/Eva-Maria Ziege (Hg.), *Das bewegliche Vorurteil: Aspekte des internationalen Antisemitismus*, Würzburg 2004, S. 81–101, hier S. 87–88.
- 12 Vgl. beispielsweise Micha Brumlik, *Antisemitismus im Frühsozialismus und Anarchismus*, in: derselbe/ Doron Kiesel/Linda Reisch (Hg.), *Der Antisemitismus und die Linke* (Arnoldshainer Texte, 72), Frankfurt a. M. 1991, S. 7–16; Robert S. Wistrich, *Socialism and Judeophobia – Antisemitism in Europe Before 1914*, in: *Yearbook of the Leo Baeck Institute* 37 (1992), S. 111–145.
- 13 Vgl. Ulrich Wyrwa, *Aus der Werkstatt des Vergleichs: Emanzipation und Antisemitismus in Deutschland und Italien*, in: *Werkstatt Geschichte* 16/46 (2007) 46, S. 65–73. Deutlich wird der Bedarf an genuin vergleichenden und transnationalen Ansätzen unter anderem daran, dass beispielsweise selbst Veröffentlichungen wie die von Robert Wistrich über radikalen Antisemitismus in Frankreich und Deutschland eigentlich keine vergleichenden Untersuchungen sind, sondern Länderstudien aneinander reihen. Vgl. Robert Wistrich, *Radical Antisemitism in France and Germany (1840–1880)*, in: *Modern Judaism* 15 (1995), S. 109–135.
- 14 Vgl. Michel Espagne/Michaël Werner, *La construction d’une référence culturelle allemande en France. Genèse et histoire (1750–1914)*, in: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 42/4 (1987), S. 969–992; Michel Espagne, *Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle*, in: *Genèses* 17 (1994), S. 112–121; Matthias Middell, *La Révolution française et l’Allemagne. Du paradigme comparatiste à la recherche des transferts culturels*, in: *Annales historiques de la Révolution française* 317 (1999), S. 427–454.

türlich die fast schon banal zu nennende Feststellung zu nennen, dass über die Eröffnung einer transnationalen Dimension die Fallstudien aus einzelnen Ländern besser eingeordnet werden können.¹⁵

Ökonomischer Antisemitismus bei Charles Fourier und in der fourieristischen Schule

Als Alphonse Toussenel im Jahr 1845 *Les Juifs, rois de l'époque* vorlegte, konnte er auf eine lange Tradition aufbauen.¹⁶ Einerseits gab es in Frankreich einen katholisch fundierten ökonomischen Antisemitismus und andererseits waren Charles Fourier und die auf ihn zurückgehende Schule frühsozialistischer Denker und Autoren zum Teil sehr deutlich von antisemitischen Einstellungen gegenüber ‚unproduktiven‘ Gewerbebranchen wie dem Handel oder der Spekulation geprägt.¹⁷ Ein Beispiel für Fouriers Antisemitismus mag hier genügen:

„Tout gouvernement qui tient aux bonnes mœurs devrait y astreindre les Juifs, les obliger au travail productif, ne les admettre qu'en proportion d'un centième pour le vice ; *une famille marchande pour cent familles agricoles et manufacturières* ; mais notre siècle philosophe admet inconsiderément des légions de Juifs, tous parasites, marchands, usuriers, etc : [...]“¹⁸

Wichtig ist hier neben der Erwähnung des Wuchers im Zusammenhang mit Juden die Charakterisierung des Handels als unproduktiv, da er genauso wie der Geldverleih oder die Spekulation von der Arbeit Anderer lebe. Der produktive Gegenpol zur Welt der Spekulation sind Landwirtschaft und Fabrikarbeit, wobei mit der Verklärung der Landwirtschaft und des ländlichen Raums ein grund-

15 Dies kann auch Reinhard Rürups Behauptung nuancieren, Russland sei wegen der völlig anders gearteten Verhältnisse als Fallstudie für vergleichende Ansätze ungeeignet. Während dies für den klassischen Vergleich sicherlich zutreffend ist, ermöglicht der Kulturtransfer die Berücksichtigung retardierender Momente sowie mögliche Dreieckstransfers zwischen Frankreich, dem deutschsprachigen Raum und Russland. Christoph Nonn hat richtigerweise betont, dass aus forschungspraktischen Gründen bereits der Vergleich von Antisemitismus in zwei Ländern wohl nicht zu leisten sei. Daher kann der Zugriff über bestimmte Stereotype wie ‚Wucher‘ oder ‚jüdischer Kapitalismus‘ ein guter Weg sein, um eine solche Untersuchung bearbeitbar zu halten. Vgl. Christoph Nonn, *Antisemitismus (Kontroversen um die Geschichte)*, Darmstadt 2008, S. 114.

16 Dreyfus, *Antisémitisme à gauche* (wie Anm. 8), S. 22–28. Zu Toussenel vgl. außerdem Zvi Kaplan, *A Socialist Drumont? Alphonse Toussenel and the Jews*, in: *Jewish History* 29 (2015) 1, S. 39–55; Irène Tieder, *Alphonse Toussenel et l'antisémitisme fouriériste*, in: *Tsafon* 18 (1994), S. 35–43.

17 Vgl. bereits Edmund Silberner, *French Socialism and the Jewish Question, 1865–1914*, in: *Historia Judaica* 16 (1954), S. 3–38.

18 Charles Fourier, *Le Nouveau monde industriel et sociétaire, ou Invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*, Paris 1829–1830, S. 499.

legender Aspekt antisemitischer Kapitalismuskritik enthalten ist. In diesem Zusammenhang sind auch Vorstellungen von einer ‚moralischen Ökonomie‘ von Bedeutung, die als Gegenpol zu einer ‚abstrakten‘ kapitalistischen und marktorientierten Wirtschaft eingefordert wurde.¹⁹ Im Hinblick auf Stereotype und Feindbilder zeigen sich Überlappungen in den graduellen Übergängen vom älteren Wuchervorwurf und den ‚Hofjuden‘ hin zum ‚jüdischen Kapitalisten‘ neuerer Zeit.²⁰ Hier wäre es interessant, nicht nur die Übergänge bei den Stereotypen zu untersuchen, sondern auch die Realität des ‚Wuchers‘. Tatsächlich wurde dieser Vorwurf immer wieder erhoben und vornehmlich mit Juden assoziiert, die dominierende Rolle von Nichtjuden im Geldverleih hingegen ausgeblendet. Hier könnte die Auswertung von Justizakten (z. B. Prozesse wegen Wuchers) ein Weg sein, um die Praxis des Geldverleihs in bestimmten Regionen weiter zu erforschen.²¹ Hinsichtlich der ‚Hofjuden‘, die für die Assoziation von Bankwesen und Judentum eine bedeutende Rolle spielten, und ihrer Stereotypisierung könnten ähnliche Fragen gestellt werden.²²

Es ist keinesfalls überraschend, dass unmittelbar nach der napoleonischen Herrschaft Behörden in Deutschland die jüdische Emanzipation bekämpften und hierfür das Argument bemühten, diese werde den Wucher zunehmen lassen und die christlichen Kaufleute in den Ruin treiben. Ein Beispiel ist das Rheinland im Jahr 1818, wo noch kurz zuvor die französische Gesetzgebung und darunter auch Napoleon Bonapartes „Décret infâme“ gegolten hatte. Die Behörden in

19 Michael Behnen hat darauf hingewiesen, dass sich Konservative im Deutschland der Restaurationszeit gegen die Kapitalisierung der Landwirtschaft ausgesprochen hätten: Michael Behnen, Probleme des Frühantisemitismus in Deutschland (1815–1848), in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 112 (1976), S. 244–279, hier S. 254. Derek Penslar hat die Wahrnehmung der Landwirtschaft und ihrer Rolle im 19. Jahrhundert folgendermaßen charakterisiert: „[...] morality and civilization are consonant with agriculture“. Derek Penslar, *Shylock’s Children. Economics and Jewish Identity in Modern Europe*, Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 39. Zur *moral economy* vgl. ebda. und James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven/London 1976; John Bohstedt, *The Politics of Provisions. Food Riots, Moral Economy, and Market Transition in England, c. 1550–1850 (The History of Retailing and Consumption)*, Farnham/Burlington 2010. Vgl. außerdem Edward P. Thompson, *The Moral Economy of the English Crowd in the 18th century*, in: *Past & Present* 50 (1971), S. 76–136.

20 Vgl. am Beispiel des Elsasses Daniel Gerson, *Die Kehrseite der Emanzipation* (wie Anm. 3). Zum Wuchervorwurf im Elsass des 19. Jahrhunderts vgl. auch François Delpech, *L’histoire des Juifs en France de 1780 à 1840. Etat des questions et directions de recherche*, in: *Annales historiques de la Révolution française* 48 (1976), S. 3–46, hier S. 34–38.

21 Vgl. Nonn, *Antisemitismus* (wie Anm. 15), S. 15. Michael Burns hat darauf hingewiesen, dass Wucher zwar stark von Nichtjuden geprägt, im Diskurs aber vor allem mit Juden assoziiert worden sei: Burns, *Emancipation* (wie Anm. 3), S. 25.

22 Lichtheim, *Socialism* (wie Anm. 2), S. 322. Zum ‚jüdischen Bankier‘ in der französischen Literatur vgl. Bergeron (wie Anm. 6).

Aachen nutzten das ‚Wucher‘-Argument gegen die jüdische Emanzipation, da diese die christliche Bevölkerung auf dem Land gefährde.²³

Alphonse Toussenel griff ebenfalls auf den Begriff des ‚Wuchers‘ zurück, um den neuen ökonomischen Kontext des 19. Jahrhunderts zu beschreiben, und belegt damit die Kontinuität der antijüdischen Feindbilder:

„Les moyens qu’emploie la féodalité financière pour arriver à l’accaparement de la fortune publique, sont : le monopole du commerce et de tout ce qui est industrie parasite, monopole de l’*usure*, déguisée sous le nom de crédit; monopole de la chicane, du notariat, de la presse et de toutes les hautes positions financières. On va voir qu’à chacune de ces fonctions sont adaptées d’innombrables privilèges constituant une véritable Féodalité.“²⁴

Und Edouard Drumont schrieb gut 40 Jahre später in *La France Juive*: „A la vieille usure les Rothschild avaient substitué les emprunts d’Etat [...]“²⁵, was die Kontinuität unterstreicht, die antisemitische Autoren zwischen vorkapitalistischem Wucher und dem Kapitalismus des 19. Jahrhunderts sahen. Die Börse und die Spekulation gerieten bei Toussenel ebenfalls ins Visier:

„Malheureusement, les libéraux et les philanthropes qui fréquentent la Bourse, qui honorent l’agiotage et excusent la faillite, ont proscrit la loterie comme un impôt immoral et funeste aux intérêts du peuple. Ils trouvent parfaitement légitime qu’un banquier, qui joue à coup sûr, c’est-à-dire avec des dés pipés, réalise des bénéfices de plusieurs millions sur une nouvelle de Bourse qu’il fait, et qu’il ruine cent familles ; mais ils n’entendent pas qu’un pauvre ouvrier français, favorisé par le sort, gagne un château en Autriche ou une maison à Paris sans ruiner qui que ce soit. Tout pour les juifs, tout par les juifs !“²⁶

In seiner Beschreibung und Kritik am Kapitalismus geht Alphonse Toussenel sogar noch einen Schritt weiter, da er den Begriff „Jude“ nicht auf Juden im eigentlichen Sinne des Wortes beschränkt, sondern auf alle Personen anwendet, die im Handel und sonstigen ‚unproduktiven‘ Sparten tätig sind. Micha Brumlik ist zuzustimmen, der Toussenels Antisemitismus als „ein[en] aus katholischem Traditionalismus gespeiste[n] Antimodernismus“ charakterisiert und damit die Übergangsstellung zwischen ‚alter‘ katholischer Judenfeindschaft und ‚neuem‘,

23 Sterling, Der Kampf um die Emanzipation (wie Anm. 4), S. 294. So bezieht sich ein antisemitisches Pamphlet aus Düsseldorf aus dem Jahr 1819 auf die angebliche Dominanz von Juden im Handel. Landesarchiv Nordrhein-Westfalen Abt. Rheinland, Regierung Düsseldorf, Nr. 1665. Auch im benachbarten Westfalen wurde die Emanzipation der jüdischen Bevölkerung abgelehnt mit dem Argument, diese werde die Christen in die Knechtschaft führen: Judenthum. Noch ein Wort an dasselbe, in: Hermann, Nr. 93, 19.11.1816, S. 738–740.

24 Alphonse Toussenel, *Les Juifs, rois de l’époque. Histoire de la féodalité financière*, Paris 1845, S. 84.

25 Edouard Drumont, *La France Juive*, Bd. I, Paris 1886, S. 353.

26 Toussenel, *Juifs* (wie Anm. 24), S. 290.

ökonomisch grundiertem Antisemitismus betont.²⁷ Toussenels Assoziation von Kapitalismus und Judentum enthält außerdem eine antiprottestantische Komponente, die sich gegen protestantische Länder wie Großbritannien, die Niederlande und Genf richtet:

„Le concessionnaire *espéré* du chemin de fer du Nord s'appelle le baron Rothschild, le roi de la finance, un juif baronisé par un roi très chrétien. Si ce n'est pas lui qui obtient la concession, ce sera quelque Anglais.“²⁸

Dieser Aspekt ist aus zweierlei Gründen von besonderer Bedeutung. Zunächst ist Toussenels Haltung zu Handel und kapitalistischer Wirtschaft mit ihrer Gleichsetzung des Begriffs „Jude“ mit jedweder Form von kaufmännischer Betätigung nicht auf diesen Autoren und Frankreich beschränkt, sondern war auch in Deutschland zu finden, wo beispielsweise der ältere Begriff des „Kornjuden“ ebenfalls nicht nur auf Juden im eigentlichen Sinne des Wortes angewandt wurde. Indem er den Bezug zum Judentum derart verallgemeinerte, trug Toussensel entscheidend dazu bei, eine assoziative Verbindung zwischen Handel, Wucher und Spekulation auf der einen Seite und Juden auf der anderen Seite herzustellen.²⁹ Die deutliche antibritische Haltung in Toussenels Text korrespondiert außerdem mit der im Frankreich der 1840er-Jahre weit verbreiteten Anglophobie und verweist auf das Zusammentreffen antisemitischer und nationaler Feindbilder:

„L'Angleterre est l'impure Babel, est la grande boutique où se préparent et se débitent avec un égal succès les doctrines et les drogues vénéneuses : et l'esprit de feu qui brûlé les Peaux rouges et l'opium qui empoisonne les Chinois, et les principes qui font s'armer citoyens contre concitoyens, peuple contre peuple, race contre race.“³⁰

27 Brumlik, Frühsozialismus (wie Anm. 12), S. 10–11. Zur katholischen Tradition vgl. Zosa Szajkowski, *The Jewish Saint-Simonians and Socialist Antisemites in France*, in: *Jewish Social Studies* 9/1 (1947), S. 33–60, hier S. 33.

28 Toussensel, *Juifs* (wie Anm. 24), S. 22. Schreiber, *Spekulation* (wie Anm. 9), S. 539. Der Protestantismus wurde aus katholischer Sicht als materialistische und egoistische Form der Religion interpretiert, die das katholische ländliche Frankreich gefährde. Penslar, *Shylock's Children* (wie Anm. 19), S. 44.

29 Hans Medick, Die sogenannte „Laichinger Hungerchronik“. Ein Beispiel für die „Fiktion des Faktischen“ und die Überprüfbarkeit in der Darstellung von Geschichte, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 44 (1994), S. 111; Manfred Gailus, Die Erfindung des „Kornjuden“. Zur Geschichte eines antijüdischen Feindbildes des 18. und frühen 19. Jahrhunderts, in: *Historische Zeitschrift* 272 (2001), S. 597–622.

30 Toussensel, *Juifs* (wie Anm. 24), S. 27. Philippe Darriulat hat auf den Gegensatz im französischen Antikapitalismus der Romantik zwischen Frankreich auf der einen Seite und Großbritannien als Verkörperung des Bösen auf der anderen Seite hingewiesen, vgl. Philippe Darriulat, *Les patriotes. La gauche républicaine et la nation (L'univers historique)*, Paris 2001, S. 113, 143.

Auch in Überlieferungsgeschichtlicher Hinsicht ist Toussenels *Les Juifs rois de l'époque* von Interesse. Die zweite Auflage des Werks, die bereits 1847 erscheinen sollte, machte deutlich, dass der Autor im Milieu der fourieristischen Traditionslinie nicht auf einen unwidersprochenen Rückhalt zählen konnte, wenn es um seine judenfeindlichen Aussagen ging. Tatsächlich entbrannte mit der *Ecole sociétaire*, die sein Buch in der Erstauflage von 1845 nicht zuletzt wegen des Titels nicht ohne Bedenken und nur mit einer zusätzlichen Erklärung veröffentlicht hatte, ein Streit, der unter anderem zu einem Verriss der zweiten Auflage durch Victor Considérant in der Zeitung *Démocratie pacifique* führte.³¹ Einen Niederschlag fanden die Auseinandersetzungen innerhalb der *Ecole sociétaire* im Vorwort zur zweiten Auflage, das von einer besonders aggressiven judenfeindlichen Haltung gekennzeichnet war. Dort heißt es: „J'appelle, comme le peuple, de ce nom méprisé de juif, tout trafiquant d'espèces, tout parasite improductif, vivant de la substance et du travail d'autrui. Juif, usurier, trafiquant, sont pour moi synonymes“.³² Und von Juden war dort auch als „une horde d'usuriers et de lépreux“ die Rede.³³ Der Autor, der sich „den Ruhm, die Juden getötet zu haben“, zuschrieb, hielt der *Ecole sociétaire* nicht nur vor, judenfreundlich zu sein, sondern auch dem Kapital zu wohlwollend gegenüber zu stehen.³⁴

Deutschfeindliche Strömungen sollten im französischen Antisemitismus ebenfalls eine Rolle spielen, wobei ein typisches Stereotyp der mit einem starken deutschen Akzent Französisch-sprechende Frankfurter Jude war. Die Anglophobie wiederum sollte auch im deutschen Kontext eine Rolle spielen und wurde beispielsweise von Werner Sombart mit antisemitischen Einstellungen vermischt. Aus Toussenels Sicht war das ländliche Frankreich ein idyllischer Kontrapunkt zu Industrie und Handel, und die Gegenüberstellung in seinen Texten drückt die Ablehnung der Moderne aus, die in seiner Kapitalismuskritik zum Ausdruck kam.³⁵ Toussanel attackierte die Spekulation beim Eisenbahnbau und insbesondere die Rolle der Rothschilds hierbei. Diese Einstellung entsprach dem

31 Silberner, Sozialisten zur Judenfrage (wie Anm. 8), S. 34. Toussanel hielt Considérant Opportunismus vor., vgl. Jonathan Beecher, Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism, Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 172.

32 Alphonse Toussanel, Les Juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière, 2 Bde., Paris 1847, Bd. 1, S. I.

33 Toussanel, Juifs (wie Anm. 32), S. 2.

34 Dies geht aus zwei Briefen Toussenels an Victor Considérant und die *Ecole sociétaire* hervor, vgl. Archives Nationales 10AS42 [eingesehen wurde Mikrofilm 681MI/74], dossier 3: Toussanel 1841–1847 et s. d. Vgl. zu diesem Streit außerdem Silberner, Sozialisten zur Judenfrage (wie Anm. 8), S. 32 und Emile Lehoucq, Utopie et antisémitisme. Le cas d'Alphonse Toussanel, in: 1848, les utopies sociales. Utopie et action à la veille des journées de Février, hg. von der Société d'histoire de la révolution de 1848 et des révolutions du XIX^e siècle, Paris 1981, S. 151–160, hier vor allem S. 155–156.

35 Zum Antisemitismus in der Romantik vgl. außerdem Nicole Savy, Les Juifs des Romantiques. Le discours de la littérature sur les Juifs de Chateaubriand à Hugo, Paris 2010.

Zeitgeist, wie weitere französische Publikationen aus den 1840er-Jahren zeigen.³⁶ Die Rothschilds sollten im Kontext der Revolution von 1848 zur konkreten Zielscheibe des Protests werden, als in Suresnes bei Paris der Besitz von Samuel Rothschild von einer Menschenmenge geplündert und anschließend in Brand gesteckt wurde. Es wäre jedoch verfehlt, hinter diesem Ereignis lediglich Antisemitismus als Motiv auszumachen, denn Salomon Rothschilds Besitz wurde als ein Symbol der besitzenden Klassen im Frankreich der Julimonarchie angegriffen, wie die Plünderung des Besitzes von König Louis-Philippe im benachbarten Neuilly-sur-Seine zeigt.³⁷

Ein interessanter Aspekt in Toussenels Text besteht außerdem in der Verwendung des Adjektivs „gros“, wenn von Bankiers und Spekulation die Rede ist. Dies ist deswegen von Bedeutung, da dies auch in Karikaturen für die Charakterisierung des ‚jüdischen Kapitalisten‘ eingesetzt wird. So zeigt eine frühe englische Darstellung von Nathan Meyer aus dem Jahr 1817 Rothschild an der Londoner Börse als einen übergewichtigen Mann mit einem deutlich sichtbar hervorspringenden Bauch. Diese ikonographische Assoziation wurde häufig verwendet, und dies nicht nur, wenn es um Rothschild ging, sondern um Bankiers und Kapitalisten im Allgemeinen.³⁸

Weitere Angriffe gegen die Geldwirtschaft in den 1840er-Jahren: Pierre Leroux und Georges-Marie Mathieu-Dairnvæll

Ein Jahr nach Toussenels Buch erschien in der Zeitschrift *Revue sociale* ein Artikel von Pierre Leroux, der ebenfalls den Titel *Les Juifs rois de l'époque* trug.³⁹ In diesem wurden die Kernideen Toussenels erneut vorgetragen. So war Leroux der Meinung, die britische Regierung in London befinde sich nicht in Westminster oder in St James, sondern in der Bank of England in der City, die der

36 Vgl. [Georges-Marie Mathieu-Dairnvæll], *Histoire édifiante et curieuse de Rothschild Ier, roi des juifs, par Satan*, Paris 1846. Ein Beispiel für die spätere Anti-Rothschild-Literatur ist Antoine de Morès, *Rothschild, Ravachol et Cie*, Paris 1892.

37 Vgl. Jean-Claude Rousseau, *La mésaventure Rothschild. Février 1848 à Suresnes*, in: *Bulletin de la Société historique de Suresnes* 7 (1972) 31, S. 13–27. Zur Interpretation dieser Angriffe als vornehmlich gegen Reiche gerichtet vgl. Maurice Agulhon, *1848 ou l'apprentissage de la République 1848–1852 (Nouvelle histoire de la France contemporaine, 8)*, Paris 2002, S. 59. Im Elsass 1848 macht Agulhon hingegen eindeutig Antisemitismus aus, als es zu Pogromen gegen die jüdische Bevölkerung kam. *Ibidem*, S. 60. Zur antijüdischen Gewalt im Elsass 1848 vgl. Daniel Gerson, *Die Ausschreitungen gegen die Juden im Elsass 1848*, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 87 (1990), S. 29–44.

38 Vgl. Peter Dittmar, *Die Darstellung der Juden in der populären Kunst zur Zeit der Emanzipation*, München 1992.

39 Vgl. Anm. 10.

Autor als „Sakristei der Börse“ bezeichnet. Hiermit spricht der Autor zwei wichtige Aspekte an. Zum einen ist da die Vorstellung von einer Art Geheimregierung durch die Finanzwelt, die im Hintergrund die Fäden ziehe und die Politik bestimme. Zum anderen weist Leroux der Londoner Börse und der Bank of England eine religiöse Dimension zu, wobei Münzen und Geldscheine das Sinnbild der „Seele Englands“ seien.⁴⁰ Hier beruft sich der Autor auf die zeit-typischen Ideen, wie sie ebenso von Karl Marx vertreten wurden, der ja in der Geldwirtschaft einen neuen Fetisch ausmachte und in diesem Zusammenhang auch judenfeindlich argumentierte.⁴¹

Genau wie Toussanel definiert Leroux den Begriff „Jude“ im Sinne eines „jüdischen Geistes“, der charakteristisch für die Geldzirkulation sei, nicht jedoch das „jüdische Volk“ an sich bezeichne. Er beruft sich auf eine Definition der *Académie française*, nach der der Begriff „Jude“ jeden bezeichne, der im Geldverleih und Wucher tätig sei.⁴² Den „jüdischen Geist“ interpretiert Leroux schließlich als eine Form des Kampfes des Menschen gegen seine Mitmenschen: „L’esprit juif, l’esprit d’avarice et d’avidité, n’est pas autre chose qu’une des formes de la guerre que l’homme, dans son aveuglement, livre à son semblable.“⁴³ Die gegen England gerichtete Argumentation von Leroux findet sich auch in anderen Werken, in denen er den Vorwurf erhebt, in der französischen Julimonarchie sei es zu einer Imitation des britischen politischen Systems gekommen, die der Erneuerung des feudalen Systems diene, wobei die Geldwirtschaft diesen neuen Feudalismus ausmache.⁴⁴ Diesen Gedanken, der ja ebenso bei Toussanel zentral ist, spricht Leroux in seinem Artikel *Les Juifs rois de l’époque* in gleicher Weise aus:

„[...] les capitalistes d’aujourd’hui sont les barons d’une nouvelle féodalité, ou plutôt de la dernière phase de l’époque féodale, qui, malgré qu’on en dise, se prolonge encore aujourd’hui même, après la chute presque complète de la noblesse et du clergé.“⁴⁵

Auch der in Vergessenheit geratene Autor Georges Mathieu-Dairnvæll beteiligte sich in den 1840er-Jahren an dieser Debatte, in der zunehmend die Rothschilds als Platzhalter ins Visier genommen wurden. Er schrieb unter anderem unter Rückgriff auf die Legenden um die Entstehung des Reichtums der Rothschilds:

„Avant 1815, MM. Rothschild étaient de très forts banquiers, après 1815, ils furent les maîtres de la banque. Ils avaient rendu service aux rois par des emprunts dont les

40 Leroux, *Les Juifs rois de l’époque* (wie Anm. 10), S. 49.

41 Vgl. Wistrich, *Socialism and Judeophobia* (wie Anm. 12), S. 111–145.

42 Leroux, *Les Juifs rois de l’époque* (wie Anm. 10), S. 49.

43 Leroux, *Les Juifs rois de l’époque* (wie Anm. 10), S. 52.

44 Vgl. Pierre Leroux, *De la ploutocratie, ou Du gouvernement des riches*, Neuausgabe, Paris 1848.

45 Leroux, *Les Juifs rois de l’époque* (wie Anm. 10), S. 58.

peuples payaient l'intérêt: pendant que la France était appauvrie et vaincue, ils triomphaient. Leur royauté d'agiotage et de bourse date de 1815 et de *Waterloo*“.⁴⁶

Mathieu-Dairnvæll attackierte den Eisenbahnbau und die damit verbundene Spekulation und nahm hierbei auch Bezug auf ein Zugunglück auf der Nordbahn (*Chemins de fer du Nord*) im Juli 1846.⁴⁷ Wie bei Pierre Leroux ging die Kritik an Rothschild und generell an der Geldwirtschaft einher mit einer virulenten Kritik an den politischen Verhältnissen im Frankreich der Julimonarchie, die sich an bestimmten politischen Figuren wie dem umstrittenen François Guizot festmachte.⁴⁸

Die Rezeption Alphonse Toussenels inner- und außerhalb Frankreichs

Toussenels Angriffe gegen den Kapitalismus und die Rolle, die Juden aus seiner Sicht darin spielten, begründeten eine Tradition im 19. Jahrhundert. Weitere Autoren aus dem linken politischen Spektrum wie Auguste Chirac oder Gustave Tridon griffen das Thema und die verwendeten Stereotype auf, wobei Chirac mit dem Titel *Les Juifs Rois de la République* sogar eine an die neue Zeit und Staatsform angepasste Formulierung als Titel für sein Buch verwendete.⁴⁹ Dies zeigt nicht nur die antisemitische Tradition von Teilen der französischen Linken – zumindest vor der Dreyfusaffäre – auf, sondern wird besonders wichtig, wenn die Rezeption dieser linken Autoren durch rechte Antisemiten wie Edouard Drumont in den Blick genommen wird.⁵⁰ Wie Jean-Philippe Schreiber betont hat, war Toussenels Interpretation des Kapitalismus nicht neu, da er Positionen Fouriers und noch ältere Ideen verwendete und fortschrieb. Drumonts Kapitalismuskritik sollte ihrerseits eine Fortsetzung von Toussenels Arbeit und eine Verbreitung seiner Ideen sein.⁵¹ Im Jahr 1886, als Drumonts Bestseller *La France Juive* zum ersten Mal erschien, wurde bezeichnenderweise die dritte Auflage von

46 Histoire édifiante (wie Anm. 36), S. 12.

47 Histoire édifiante (wie Anm. 36), S. 24–33.

48 Vgl. beispielsweise Georges-Marie Mathieu-Dairnvæll, Profil politique de M. Guizot. Réfutation du livre „De la démocratie en France“ par Satan, Paris 1849.

49 Dreyfus, Antisémitisme à gauche (wie Anm. 8), S. 61–68.

50 Vgl. Grégoire Kauffmann, Edouard Drumont, Paris 2008; Michel Winock, Edouard Drumont et Cie. Antisémitisme et fascisme en France, Paris 1982.

51 Schreiber, Spekulation (wie Anm. 9), S. 534. Philippe Darriulat hat betont, dass Alphonse Toussanel für Edouard Drumont der erste antisemitische Autor gewesen sei, vgl. Darriulat, Patriotes (wie Anm. 30), S. 148. Auch das Vichy-Regime sollte sich Toussenels als ‚Vorläufer‘ bedienen, vgl. Louis Thomas, Le précurseur. Alphonse Toussanel, socialiste national antisémite (1803–1885), Paris 1941.

Toussenels *Les Juifs rois de l'époque* veröffentlicht. Drumont charakterisierte Kapitalismus folgendermaßen:

„Aujourd'hui, grâce au Juif, l'argent auquel le monde chrétien n'attachait qu'une importance secondaire et n'assignait qu'un rôle subalterne est devenu tout puissant. La puissance capitaliste concentrée dans un petit nombre de mains gouverne à son gré toute la vie économique des peuples, asservit le travail et se repaît de gains iniques acquis sans labeur“.⁵²

Die Vorstellung, dass Juden ökonomische Parasiten seien, die von der Arbeit Anderer lebten, war auch von Auguste Chirac im Jahr 1883 aufgegriffen worden, als er *Les Juifs, Rois de la République* veröffentlichte.⁵³ Für diese Überlappung von linken und rechten antisemitischen Strömungen in der antisemitischen Kapitalismuskritik, die sicherlich hierüber ihre besondere Resonanz und Sprengkraft erhielt, gibt es weitere Beispiele: H. Gougenot de Mousseaux, der die Vorstellung von einer „Verschwörung von Juden und Freimaurern“ thematisierte, war gleichzeitig ein Anhänger der Ideen Toussenels und eine Inspiration für Drumont, und generell war das späte 19. Jahrhundert in Frankreich von dem Nebeneinander einer „revolutionären Rechten“ und einer „reaktionären Linken“ gekennzeichnet, in denen sich Antikapitalismus, Nationalismus, Antisemitismus und sozialistische Ideen vermischten.⁵⁴ Nationalistische Autoren wie Maurice Barrès und Jules Guérin sollten sich dieser Interpretationen bedienen und die französische ‚nationale‘ Arbeit der Spekulation gegenüberstellen, die genauso wie die Industrialisierung darauf abziele, Frankreich zu zerstören.⁵⁵

Außerhalb Frankreichs wurden Charles Fourier und seine Schüler ebenfalls rezipiert. Im deutschsprachigen Raum wurde Toussenels Buch zur Kenntnis genommen. Eine Rezension in der *Deutschen Allgemeinen Zeitung* vom 18. November 1845 stellte Toussenels Ideen allerdings ironisch gebrochen dar als die „spaßhaftesten Ausfälle gegen Geld- und Börsenmenschen, und gegen die

52 Drumont, *La France Juive* I (wie Anm. 25), S. XIV–XV.

53 Schreiber, *Spekulation* (wie Anm. 9), S. 535. Dreyfus, *Antisémitisme à gauche* (wie Anm. 8), S. 61–62.

54 Schreiber, *Spekulation* (wie Anm. 9), S. 537. Zur „revolutionären Rechten“ und zur „reaktionären Linken“ vgl. Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire (1885–1914). Les origines françaises du fascisme (L'Univers historique)*, Paris 1978 und Marc Crapez, *La gauche réactionnaire. Mythes de la plèbe et de la race dans le sillage des Lumières (Pensée politique et sciences sociales)*, Paris 1997. Emmanuel Beau de Loménie interpretierte Drumonts Kapitalismuskritik als „nationalen Antikapitalismus“, was erneut auf die Überlappungen zwischen linkem und rechtem Antisemitismus hinweist. Vgl. Emmanuel Beau de Loménie, *Edouard Drumont ou l'anticapitalisme national*, Paris 1968. Robert Wistrich wiederum spricht von „French national socialism at the turn of the 20th century“ und betont das antisemitische Erbe Auguste Blanquis und seiner Anhänger, vgl. Wistrich, *Radical Antisemitism* (wie Anm. 13), S. 118, 121.

55 Schreiber, *Spekulation* (wie Anm. 9), S. 537.

abgeschmackte Staatswirtschaft der Neuzeit“. Der Autor der Rezension war zudem nicht zu erpicht auf die Einführung des *Phalanstère*.⁵⁶ Im Jahr 1851 wurden Teile von Toussenels Buch ins Deutsche übersetzt und in Erfurt herausgegeben, eine zweite Ausgabe folgte im Jahr 1891. Der Herausgeber der ersten Auflage bezog sich auf die napoleonische Zeit in Deutschland sowie auf die Reden Fichtes. Seine Absicht war es, Auszüge aus Toussenels Werk als Lesebuch für das deutsche Publikum zu veröffentlichen. Zugleich zielte die deutsche Übersetzung aber auch darauf ab, den preußischen Konstitutionalisten die Mängel eines konstitutionellen Systems am Beispiel der französischen Julimonarchie und der Rolle der Finanzwirtschaft in dieser zu zeigen.⁵⁷ Hier wird vor dem Hintergrund der vollkommen anderen Verhältnisse in Deutschland eine Verschiebung in der Intention der Veröffentlichung deutlich. Frankreich erscheint hier wie ein Vorreiter in einer Entwicklung, die in Deutschland verhindert werden sollte. Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Abhandlung des deutschen Junghegelianers Heinrich Betzich alias Heinrich Beta, der auf die Rothschilds Bezug nahm und gleichermaßen Ideen aus Toussenels Veröffentlichung und aus der Debatte über die Geldwirtschaft in den 1840er-Jahren reflektierte:

„Die Herrschaft des Geldes ist die ausgebreitetste, absoluteste despotischste aller je dagewesenen Verknechtungen der Menschheit. [...] Das ist's, was unabweisbar geschehen muß: Enthronung des Geldes, des Rothschildismus, des furchtbarsten Fetischismus“.⁵⁸

Beta kommentierte außerdem den Wucher, zielt mit seiner Kritik aber im Gegensatz zu Toussenel nicht spezifisch auf Juden:

„Wucher! Das ist die Gift- und Fangpflanze, die auf dem entsittlichten Boden des Menschenthums der Sonne des modernen Lebens, dem Gelde, am Ueppigsten entgegenwächst. Wuchergewächse! Sie haben bereits die Mutterpflanzen, auf denen sie entstanden, ausgesogen und ziehen nun aus den Leichnamen derselben den besten Dünger und die mächtigste Krallkraft, womit sie die Insekten, die sich auf ihre Blätter setzen, in diese allseitig einschließen und darin aussaugen, aushungern. Früher waren Wucherer die Parias der gesitteten Welt, eine ehr- und schutzlose Kaste, der man allerchristlichst in das Gesicht konnte spucken. Der Geldtyrann hat sie emancipirt und auf die Höhen des Lebens neben sich placirt. Sie machen ein Haus, sie fahren in

56 Deutsche Allgemeine Zeitung, November 18, 1845. Beim *Phalanstère* handelt es sich um eine Art von Kooperative, die von Charles Fourier ausgearbeitet und verfochten wurde.

57 Alphonse Toussenel, Das Königthum der Juden in Frankreich, oder Geschichte der Finanzfeudalherrschaft. Eine Geschichte der französischen Volkszustände unter der constitutionellen Monarchie Ludwig Philipps, von einem Franzosen selbst gegeben, und hier theilweise und mit Zwischenbemerkungen ins Deutsche übertragen, Erfurt 1851, S. 4.

58 Heinrich Beta, Geld und Geist. Versuch einer Sichtung und Erlösung der arbeitenden Volkskraft, Berlin 1845, S. 1–2.

glänzenden Equipagen mit federbuschschüttelnden, besäbelten Lägern hinten drauf, sie sprechen französisch, decoriren ihre Salons mit Gemälden, Statuen, Virtuosen, berühmten Malern und Gelehrten, und zeichnen sogar allerliebste Sümmchen für Wohlthätigkeits-Vereine“.⁵⁹

Der erste Eindruck legt daher nahe, dass es bei Beta zwar einen Bezug auf die kapitalistische Wirtschaftsweise und ihre Folgen gab, dass aber nicht zwangsläufig eine direkte Verbindung zwischen den französischen Frühsozialisten und diesem deutschen Autor vorliegt. Dennoch fällt der Rückgriff aus dem Pflanzenreich ins Auge, in der die Giftpflanze als ‚Parasit‘ weitere, gegen Kapitalismus und Spekulation gerichtete Diskurse widerspiegelt. Die zuvor zitierte Rezension belegt, dass es eine Rezeption Toussenels in Deutschland gegeben haben muss, sie scheint aber leicht phasenversetzt und auch nicht sonderlich intensiv gewesen zu sein, wie etwa der ironische Unterton in der *Deutschen Allgemeinen Zeitung* nahelegt.⁶⁰ Schließlich scheint auch eine Deutung der kapitalistischen Wirtschaft und der damit einhergehenden gesellschaftlichen Umwälzungen als spezifisch „jüdisch“ in Deutschland vor allem im konservativen und christlich-deutschen Antisemitismus vorzuherrschen, was auf länderspezifische Unterschiede und phasenversetzte Entwicklungen in den europäischen Ländern hinweist. Am deutschen Fall ist interessant, dass die Chiffre ‚Rothschild‘ frühzeitig unter anderem als Profiteur der napoleonischen Kriege dämonisiert wurde, sich diese Stereotypisierung aber noch mit den älteren Stereotypen wie dem Wuchervorwurf und traditionellen Formen des Sozialprotests – beispielsweise während der Hep! Hep!-Unruhen 1819 oder im Zuge der Revolution von 1848 – mischte und damit in Teilen der Situation im Elsass ähnelte.⁶¹

Ein weiteres interessantes Beispiel aus dem französischen sozialistischen Milieu, das aber bereits der folgenden Generation angehörte und für Kontakte sowie Transfers zwischen sozialistischen Milieus in Frankreich und in Russland von Bedeutung war, stellt der ehemalige Kommunarde Benoît Malon (1841–1893) dar.⁶² Dieser bezog sich ebenfalls positiv auf die Schule Fouriers und

59 Beta, Geld und Geist (wie Anm. 58), S. 111.

60 Vgl. Anm. 56. Vgl. außerdem Loïc Rignol, Alphonse Toussenel et l'éclair analogique de la science des races, in: Romantisme (2005), S. 39–53.

61 Behnen, Frühanstisemitismus (wie Anm. 19), S. 266, 277. Zu Rothschild als frühem antijüdischen Feindbild in Deutschland vgl. Eleonore Sterling, Anti-Jewish Riots in Germany in 1819. A Displacement of Social Protest, in: *Historia Judaica* 22 (1950), S. 105–142, hier S. 114, 117 Anm. 47. So wurde während der Hep! Hep!-Unruhen 1819 auch das Haus der Rothschilds in Frankfurt a. M. angegriffen. Ebda., S. 126.

62 Zu Malons Antisemitismus vgl. Jean Lorcin, Sur l'antisémitisme de Benoît Malon, in: Michel Cordillot/Claude Latta (Hg.), Benoît Malon. Le mouvement ouvrier, le mouvement républicain à la fin du Second Empire, Lyon 2010, S. 261–286. Zu Albert Regnard, einem Schüler Auguste Blanquis, und seinem Antisemitismus vgl. Dreyfus, Antisémitisme à gauche (wie Anm. 8), S. 41, 49, 58–61.

Toussenel, schätzte zugleich aber auch Edouard Drumont, womit er ein weiteres Beispiel für die bereits angesprochenen Überlappungen des linken und rechten Antisemitismus ist. So artikuliert er eine typische Kritik an Rothschild:

„Tout souriait en effet à ce moment aux hommes de bourse; l’astre funeste du premier Rothschild s’était levé, déjà grossi de la ruine publique. Grâce à ce redoutable Askinasim, les dévorants avaient un roi de la race de David, un roi qui allait bientôt être entouré d’autant d’archiducs qu’un Habsbourg, d’autant de feudataires qu’un ancien roi de France, et commander dans plus de capitales que ne le put jamais un empereur romain“.⁶³

Malon war zudem international sehr gut vernetzt, da er Frankreich nach der Pariser Kommune 1871 verlassen hatte und sich unter anderem in der Schweiz aufhielt. Dort wurde er nicht nur Mitglied der von Michail Bakunins Ideen inspirierten *Fédération Jurassienne* und hatte Kontakt zu Anhängern Bakunins, sondern traf auch Emigranten aus dem Russischen Reich, was ihm die Kontaktaufnahme zu russischen Oppositionellen und zu polnischen Patrioten erleichterte.⁶⁴

Ausblick: westeuropäische Impulse antisemitischer Kapitalismuskritik in Russland

Benoît Malon ist ein gutes Beispiel, um zum Abschluss dieses Artikels einige Gedanken zu entwickeln, welche Perspektiven die Erforschung der Transfers antikapitalistischer antisemitischer Stereotype zwischen Westeuropa und Russland besitzt. Gerade Osteuropa bietet sich als besonders vielversprechendes Forschungsfeld an, da sich der Kapitalismus im Vergleich zu Westeuropa und den USA dort phasenversetzt durchsetzte. Zudem war er dort durch eine dominante Stellung jüdischer Unternehmer gekennzeichnet.⁶⁵ Malon verehrte die russischen ‚Narodniki‘ und war mit der ukrainischen Opposition gegen das zaristische Regime vertraut.⁶⁶ Im Rahmen der Aktivitäten der von ihm heraus-

63 Benoît Malon, *Le socialisme intégral* II, Paris 1890–1891, S. 230, 231, 240.

64 Zur *Fédération Jurassienne* vgl. Jean Maitron, *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880–1914)*, Paris 1951, S. 49–58. Zu Malons Kontakten zu russischen Emigranten vgl. Marc Vuilleumier, Benoît Malon, Herzen et les premiers socialistes russes, in: *Revue des Etudes slaves* 83/1 (2012), S. 142. Michail Bakunin, der ebenfalls mit französischen Autoren wie Pierre Leroux oder Pierre-Joseph Proudhon befreundet war, äußerte sich im Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung mit Karl Marx ebenfalls antisemitisch. Quantität und Qualität von Bakunins Antisemitismus bedürfen noch weiterer Erforschung. Ni Dieu, ni maître. *Anthologie historique du mouvement anarchiste*, Lausanne [o. J.], S. 165.

65 Muller, *Revisited* (wie Anm. 2), S. 17–18.

66 Vuilleumier, Benoît Malon (wie Anm. 64), S. 139–161, hier S. 149–151.

gegebenen *Revue socialiste* bestanden ebenfalls Kontakte zu ukrainischen ‚Narodniki‘ wie Sergej Podolinskij, der auch in der Zeitschrift veröffentlichte. In einem Brief an die von Petr Lavrov herausgegebene Zeitschrift *Vpered* kritisierte dieser den vermeintlichen Philosemitismus des Blattes und benutzt für Juden die pejorative Bezeichnung „Žid“ anstatt „Evrej“ und sah den Hass gegen Juden für einen russischen Sozialisten als genauso unerlässlich an wie den Hass gegen die Bourgeoisie.⁶⁷ In der *Revue Socialiste* wurden ebenfalls Artikel veröffentlicht, die die ‚jüdische Frage‘ im Zarenreich behandelten und Stellung bezogen. So hieß es in einem Artikel aus dem Jahr 1886, dass die jüdische Bevölkerung im Ansiedlungsrayon im Russischen Reich durch ihre wirtschaftlichen Aktivitäten die Pogrome von 1881 in gewisser Weise heraufbeschworen habe.⁶⁸

Die Rechtfertigung der Pogrome in dem genannten Artikel der *Revue Socialiste* verweist auf eine weitere Schnittstelle: So hatte ein Teil der ‚Narodniki‘ die Pogrome 1881 begrüßt und dies mit einer wirtschaftlichen Ausbeutung der Bauern durch Juden begründet, ein Argument, dass auch rechte Antisemiten im Russischen Reich bemühten. Die traditionellen Tätigkeiten von Juden als Schankwirte, Mühlenpächter und in ähnlichen Berufen sowie ihre Mittlerstellung zwischen Stadt und Land spielten eine wichtige Rolle in dieser Kritik.⁶⁹ Es ist interessant zu sehen, wie in zunehmendem Maße antikapitalistische Stereotype aus Westeuropa nach Russland einströmten und der ‚jüdische Kapitalist‘ dem ‚jüdischen Schankwirt‘ an die Seite treten und diesen letztendlich verdrängen konnte.⁷⁰ In einem Artikel über den Eisenbahnbau im Russischen Reich weist Alfred Rieber darauf hin, dass eine Gruppe slawophil eingestellter Unternehmer sich gegen den Bau von Eisenbahnen durch „Juden und Ausländer“ gewehrt hätte. In den 1860er-Jahren versah eine russische Zeitschrift Juden, die für die französische *Grande Société des Chemins de Fer russes* arbeiteten, mit der Bezeichnung „jene schlaunen Juden, die Könige Europas“, wobei es sich um eine deutliche Anleihe bei Toussanel handelt.⁷¹ Diese Veränderungen weisen auf Rezeptions- und Transferprozesse zwischen Westeuropa und dem Russischen

67 Claudio Sergio Ingerflom, *Idéologie révolutionnaire et mentalité antisémite. Les socialistes russes face aux pogroms de 1881–1883*, in: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 37 (1982), S. 439.

68 Benoît Malon, *La question juive*, in: *Revue socialiste* (1886), S. 505–514.

69 Zur Mittlerfunktion von Juden in der osteuropäischen Wirtschaft vgl. Heiko Haumann, *Geschichte der Ostjuden*, München⁵ 1999, S. 62–68.

70 Vgl. Robert Weinberg, „Look! Up there in the sky: it’s a vulture, it’s a bat... it’s a Jew“. *Reflections on Antisemitism in Late Imperial Russia, 1906–1914*, in: Eugen M. Avrutin/Harriett Murray (Hg.), *Jews in the East European Borderlands. Essays in Honor of John D. Klier* (Borderlines: Russian and East European Jewish Studies), Boston 2012, S. 167–186.

71 Vgl. Alfred J. Rieber, *The Formation of La Grande Société des Chemins de Fer russes*, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas N.F.* 21 (1973), S. 375–391, hier S. 388. Vgl. hierzu außerdem John Doyle Klier, *Imperial Russia’s Jewish Question, 1855–1881* (Cambridge Russian, Soviet and post-Soviet studies, 96), Cambridge 1995, S. 483 Anm. 14.

Reich hin. Um die Quantität und Qualität dieser Austauschprozesse als auch die Überlappungen linker und rechter antisemitischer Strömungen im Zarenreich analysieren zu können, sind russische Zeitungen und Zeitschriften aus der Zarenzeit durchzusehen. Ein Schwerpunkt wird auf den Phasen krisenhafter Verdichtung 1881–1882, 1903–1905 und 1914–1917 liegen, als Krieg, Revolution und Pogrome das Zarenreich erschütterten. Neben Zeitungen und Zeitschriften sind außerdem ausgewählte Nachlässe in Archiven und Bibliotheken ebenso wie Bestände zum russischen Exil durchzusehen, um diesen Transferprozessen nachzuspüren.⁷²

72 Es ist bekannt, dass französische Autoren wie Saint-Simon, Fourier, Louis Blanc oder Proudhon in Russland rezipiert wurden, vgl. Georges Sourine, *Le fouriérisme en Russie. Contribution à l'histoire du socialisme russe*, Thèse, Paris 1936. Die konkrete Rezeption und der Transfer der antisemitischen Ideen dieser Autoren sind hingegen weniger bekannt. Die Schweiz spielte eine wichtige Rolle für die Netzwerkbildung russischer Sozialisten und als Rahmen für diesen Transfer. Vgl. erneut Vuilleumier, Malon (wie Anm. 66). Zur Rolle der Frauen in der russischen sozialistischen Emigration in der Schweiz am Beispiel Zürichs vgl. J. M. Meijer, *Knowledge and Revolution. The Russian Colony in Zuerich 1870–1873. A Contribution to the Study of Russian Populism* (Publications on social history, 1), Assen 1955, S. 3. Genf erscheint unter anderem als Ort, an dem russische revolutionäre Broschüren gedruckt wurden. Vgl. Wachtang Lolua, *Die organisatorische Entwicklung der russischen sozialistischen Narodniki-Bewegung der siebziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts*, Diss. Phil. Erlangen 1930, S. 30, 37.

Kulturwirtschaftslehren gegen den Antisemitismus der Zeit: Die jüdischen Nationalökonomten Richard Ehrenberg, Hermann Levy und Julius Hirsch

1. Einleitung: Das 19. Jahrhundert – ein „jüdisches Zeitalter“?

Der deutschbaltische Kulturhistoriker Viktor Hehn (1813–1890) hat in seinen Werken zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts mehrfach den Tod Goethes 1832 zum Beginn des „jüdischen Zeitalters“ erklärt.¹ Die so verknüpfte Zäsur grenzte die vergangene Größe der idealistischen Epoche in Deutschland gegen eine vermeintlich nur noch in ökonomischen Kategorien denkende Gegenwart ab: Dem reinen Geist von Weimar, der noch ganz dem Wahren, Guten und Schönen gehuldigt habe, sei mit dem Ableben des Nationaldichters die wichtigste Instanz seiner Wirksamkeit abhandengekommen; der deutsche Idealismus sei mehr und mehr von einem Denken in Zweck- und Nutzen-Kategorien verdrängt worden.² Dieser Gedanke war es auch, der im Verlauf des Berliner Antisemitismusstreits von 1879/80 zum Ausgangspunkt des Hauptangriffs gegen die Juden wurde, als Heinrich von Treitschke ihnen „eine schwere Mitschuld am schnöden Materialismus unserer Tage“ vorwarf und insgesamt eine „jüdische Haltung der Gegenwart“ ausmachte, „die jede Arbeit nur noch als Geschäft betrachtet und die alte gemütliche Arbeitsfreudigkeit unseres Volkes zu ersticken droht“.³

Die folgenden Ausführungen gehen von dieser nachgerade klassischen Überzeugung des wirtschaftlichen Antisemitismus aus, ohne ihre Entste-

1 Etwa in: Victor Hehn, *Goethe und das Publikum. Eine Literaturgeschichte im Kleinen*, in: derselbe, *Gedanken über Goethe*, Berlin 1887, S. 40; vgl. hierzu die Bemerkung von: Norbert Oellers, *Goethe und Schiller in ihrem Verhältnis zum Judentum*, in: Otto Horch/Horst Denkler (Hg.), *Conditio Judaica*, Bd. 1, *Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, Tübingen 1988, S. 108–130, hier S. 112.

2 Vgl. die Historisierung dieser Denkfigur bei Moritz Kronenberg, *Geschichte des Deutschen Idealismus*, 2 Bde., München 1909/1912; hierzu: Matthias Neumann, *Der deutsche Idealismus im Spiegel seiner Historiker. Genese und Protagonisten*, Würzburg 2008.

3 Heinrich von Treitschke, *Unsere Aussichten* (1879), in: Karsten Krieger (Hg.), *Der „Berliner Antisemitismusstreit“*. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Kommentierte Quellenedition, Bd. 1, München 2003, S. 6–16, hier S. 12.

hungsgeschichte nachzuzeichnen. Der wissenschaftliche und intellektuelle Aufwand, der um 1900 ein solches dichotomes Denken verfestigt hat, steht im Weiteren nicht im Zentrum. Exemplarisch könnte man hierfür etwa die direkte Anknüpfung an die Formulierung von Hehn 1899 und an dessen Affirmation durch Houston Stewart Chamberlain in *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts* weiterverfolgen, wodurch die Denkfigur noch einmal neu ideologisiert wurde.⁴ Noch einschlägiger ist die Fortführung der ökonomischen Kritik Treitschkes an den Juden im Werk des Nationalökonomen Werner Sombart (1863–1941), dessen Begriffsprägungen generell in Bezug auf den jüdischen Anteil am modernen Wirtschaftsleben besonders wirkmächtig waren.⁵ Sein Buch *Die Juden und das Wirtschaftsleben* von 1911 und dessen Wirkungsgeschichte können für das Thema gar nicht überschätzt werden; die zeitgenössische (und auch die spätere wissenschaftshistorische) Diskussion gehören ohne Zweifel zu den grundlegenden Debatten der deutsch-jüdischen Ideengeschichte. Sombarts Studie erhielt mehrere Auflagen, wurde in andere Sprachen übersetzt und erfuhr eine rasche Rezeption im In- und Ausland; insgesamt waren bis in die 1930er-Jahre hinein Zehntausende von Exemplaren verkauft worden. Der Berliner Nationalökonom hatte hier den Anteil von Juden an wichtigen Entwicklungsschritten des modernen Kapitalismus aufgezählt, die spezifisch historischen Gründe hierfür dargelegt, sowie – am Ende des zweiten und vor allem dann im dritten Teil des Buches, dem er die Überschrift „Wie jüdisches Wesen entstand“ gab – gemutmaßte religiöse und völkerpsychologische Ursachen über diesen Zusammenhang vor dem Leser ausgebreitet. Das Werk fand dabei eine auffällig begeisterte Leserschaft im assimilierten jüdischen Bürgertum, die vor allem dem ersten und zweiten Teil galt; der Tenor dieser Rezeption war eine Art von Dankbarkeit darüber, dass hier eine nichtjüdische Stimme und zudem eine anerkannte wissenschaftliche Autorität den Anteil der Juden an der modernen Welt ins Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit gerückt hatte: „Sombarts Arbeiten zeigen die Bedeutung der Juden“, so drückte es etwa der jüdische Arzt und Demograph Felix Theilhaber 1916 aus; es sei gleichgültig, „ob die Juden

4 Houston Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*. 1. Hälfte (Volksausgabe), München 1907 [zuerst: 1899], S. 381. Das Zitat findet sich am Beginn des umfangreichen fünften Kapitels „Der Eintritt der Juden in die Abendländische Geschichte“ (ebd., S. 378–546).

5 Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig 1911; zu diesem Buch: Nicolas Berg, *Juden und Kapitalismus in der Nationalökonomie um 1900. Zu Ideologie und Ressentiment in der Wissenschaft*, in: Fritz Backhaus/Liliane Weissberg (Hg.), *Juden. Geld. Eine Vorstellung*, Katalog zur Ausstellung am Jüdischen Museum in Frankfurt a. M., Frankfurt a. M. 2013, S. 284–307; Friedrich Lenger, *Werner Sombarts Die Juden und das Wirtschaftsleben (1911). Inhalt, Kontext und zeitgenössische Rezeption*, in: Nicolas Berg (Hg.), *Kapitalismusdebatten um 1900. Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen* (Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur, 6), Leipzig 2011, S. 239–253.

Handel und Wandel in die Orte bringen, wohin sie kommen, oder ob sie ihn mit zur Blüte bringen. Jedenfalls ist dort Entwicklung, wo sie unbedrückt leben können“.⁶ Auf der anderen Seite konnte das Sombart-Buch als eine besonders ausführliche wissenschaftliche Beweisführung für die alte These und die Überzeugung aller Antisemiten herangezogen werden, nach der die alte, ständische Welt aus den Fugen geraten war, weil – verkürzt gesprochen – der spekulierende ‚Geist des Judentums‘ die Börse und das Warenhaus erfunden hatte.⁷

Der vorliegende Beitrag soll zu dieser Vorgeschichte einen Kontrapunkt setzen: Mit den in der heutigen Forschung kaum noch bekannten Gelehrten Richard Ehrenberg (1857–1921), Hermann Levy (1881–1949) und Julius Hirsch (1882–1961) werden Werk und Wirken von drei zeitgenössischen jüdischen Nationalökonomien vorgestellt, die sich denselben Fragen und Phänomenen der modernen Wirtschaft zuwandten wie Sombart oder Treitschke, die aber alle drei gänzlich andere Antworten fanden. Keiner der Genannten formulierte eine analoge Völkerpsychologie oder Kapitalismuskritik. Stattdessen interessierten sie sich für die Vorteile der modernen Wirtschaftsorganisation, für Phänomene der ökonomischen Beschleunigung, für Internationalisierung, Verflechtung und Arbeitsmigration, für die Chancen des freien Unternehmertums und für die Zukunft der Weltwirtschaft. Für alle drei war die amerikanische Konsumgesellschaft ein Vorbild, kein Schreckensszenario, und alle drei lasen die Grundschriften des schottisch-englischen Wirtschaftsliberalismus als ein in Deutschland noch nicht eingelöstes Zivilisationsversprechen. Diese drei Wissenschaftler, so meine These, arbeiteten an mehr als nur an funktionalen Fragen der Ökonomie, sie formulierten ganze Kulturwirtschaftslehren, die von einem anderen Produktivitätsbegriff ausgingen, denn bei ihnen war das vermeintliche Problem, wer als ‚produktiv‘ und wer als ‚unproduktiv‘ zu gelten habe, das noch für Sombart und für die meisten seiner Leser erkenntnisleitend war, nicht mehr zentrales Argumentationskriterium. Ehrenberg, Levy und Hirsch schrieben gegen den Wirtschaftsantisemitismus der Zeit an. Sie verband, dass ihnen auch praktische unternehmerische Erfahrung

6 Felix A. Theilhaber, *Die Juden im Weltkriege mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Deutschland*, Berlin 1916, S. 27; zur innerjüdischen Rezeption Sombarts: Thomas Meyer, *Zur jüdischen Rezeption von Werner Sombart – Julius Guttmanns Antwort*, in: Berg (Hg.), *Kapitalismusdebatten (wie Anm. 4)*, S. 293–317.

7 Zum Gesamtzusammenhang v.a.: Adam Sutcliffe, *Anxieties of Distinctiveness*. Werner Sombart's *The Jews and Modern Capitalism* and the Politics of Jewish Economic History, in: Rebecca Kobrin/Adam Teller (Hg.), *Purchasing Power. The Economics of Modern Jewish History (Jewish Culture and Contexts)*, Philadelphia 2015, S. 238–257; Georg Kamphausen, *Nationalökonomie – Denkstil und Fachgeschichte im Fin de Siècle*, in: Berg (Hg.), *Kapitalismusdebatten (wie Anm. 5)*, S. 95–114; Jerry Z. Muller, *Capitalism and the Jews*, Princeton N. J. 2010; Hartmann Tyrell, *Kapitalismus, Zins und Religion bei Werner Sombart und Max Weber*, in: Johannes Heil (Hg.), *Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition*, München 1997, S. 193–217.

zur Verfügung stand und vor allem, dass sie in der modernen Ökonomie nicht ausschließlich Bedrohungen und Zwänge, sondern viel eher Chancen und neue Freiheiten sahen.⁸

2. Richard Ehrenberg und die Produktivität des tertiären Sektors

Richard Ehrenberg war ein scharfer Kritiker des Kathedersozialismus; in wirtschaftlichen Debatten zu Zeitfragen scheute er keine Auseinandersetzung. Er war in einer gläubigen jüdischen Familie aufgewachsen, ließ sich aber später protestantisch taufen.⁹ Schon als junger Mann hatte er Interesse an der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Wirtschaftsfragen, lernte dann zuerst das Bankgeschäft, später das Buchhändlermetier, war also selbst Kaufmann, ehe er sich in theoretischen Kontroversen äußerte. Nach der Berufsausbildung arbeitete er ein Jahrzehnt als Sekretär am Königlichen Kommerz-Kollegium in Altona, der Vorgängerin der heutigen Industrie- und Handelskammer. Seine Publikationstätigkeit zu wirtschaftlichen Themen begann noch vor seinem Studium, das er in Göttingen, München und Tübingen absolvierte, und das er als Doktor der Staatswissenschaften mit Auszeichnung abschloss. Seine erste Schrift von 1883 trug den Titel *Die Fondsspekulation und die Gesetzgebung*; eine weitere Abhandlung widmete Ehrenberg 1888 der Hamburger Handelsgeschichte.¹⁰ In dieser Zeit, so berichtete er im Rückblick, habe er sich noch „im Sinne des Vereins für Sozialpolitik“ betätigt.¹¹ 1896 war er Augenzeuge des Streiks der Hafendarbeiter, der ihm aber nicht nur deren offenkundige Not, sondern auch den Blick „für die schwierige Lage der Unternehmer“ schärfte.¹² Ein Jahr später

8 Die folgenden Ausführungen präsentieren Forschungsergebnisse, die am Leibniz-Institut für jüdische Geschichte und Kultur – Simon Dubnow in Leipzig, am Deutschen Historischen Institut in London, am Kulturwissenschaftlichen Kolleg der Universität Konstanz und während einer Gastprofessur am Fritz Bauer Institut an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main entstanden sind. Ich danke allen Institutionen für die großzügige Förderung, die sie diesem Unternehmen geboten haben. Ein besonderer Dank für den intensiven Austausch über die Ideengeschichte der Ökonomie gilt Jan Eike Dunkhase (Berlin/Marbach/N.) und Tim Meier (Leipzig).

9 Zu Biographie und Werk Ehrenbergs: Martin Buchsteiner, „Ich stehe in der Wissenschaft allein“. Eine kritische Biographie, in: derselbe/Gunter Viereck (Hg.), Richard Ehrenberg (1857–1921), Rostock 2008, S. 11–52; Martin Heilmann, Richard Ehrenberg und die „Kathedersozialisten“, in: *Ibidem*, S. 53–86; Ralf Stremmel, Richard Ehrenberg als Pionier der Unternehmensgeschichtsschreibung. Oder: Wie unabhängig kann Unternehmensgeschichte sein?, in: *Ibidem*, S. 143–188.

10 Richard Ehrenberg, *Die Fondsspekulation und die Gesetzgebung*, Berlin 1883; derselbe, *Wie wurde Hamburg groß. Die Anfänge des Hamburger Freihafens*, Hamburg, Leipzig 1888.

11 Richard Ehrenberg, *Gegen den Katheder-Sozialismus!*, H. 2/3, Berlin 1910, S. 42.

12 Ehrenberg, *Gegen den Katheder-Sozialismus* (wie Anm. 11), S. 42; vgl. auch: derselbe, *Der Aufstand der Hamburger Hafendarbeiter 1897*, in: *Jahrbücher für Nationalökonomie und*

wurde Ehrenberg Professor der Staatswissenschaften in Göttingen. Hier sah er sich „innerlich genötigt, [sich] mit den schon seit Jahren immer wieder in [ihm] aufsteigenden Zweifeln an der Richtigkeit der nationalökonomischen Grundlagen, so wie sie gelehrt wurden, auseinanderzusetzen“.¹³

Die Arbeit zur Spekulation, so Ehrenberg später, hatte bei ihm den Wunsch geweckt, „eine Geschichte der grossen Geldmächte des 16. Jahrhunderts zu schreiben“; diese legte er später auch in Form von zwei aus Archivquellen erarbeiteten Bänden zur Handels- und Finanzgeschichte der Fugger, sowie zur Entstehung des Börsen- und Geldhandels im 16. Jahrhundert vor.¹⁴ Außerdem befasste sich Ehrenberg mit Handelspolitik.¹⁵ Seine Interessen waren insgesamt auf Fragen des Handels, der Finanzwirtschaft, des Konsums, der Seefahrt und des Transports sowie auf das Problem des Versicherungsschutzes gerichtet. Außerdem konzentrierte Ehrenberg seit 1905 seine Energie auf eine von ihm gestartete Initiative, industrielle Förderer zu gewinnen, um an der Universität Rostock ein „Institut für exakte Wirtschaftsforschung“ zu finanzieren, ein Vorhaben, das bei einigen Kollegen Widerstände hervorrief, mit dem Thünen-Archiv aber zuletzt doch Realität wurde.¹⁶ In seiner Arbeit plädierte Ehrenberg im Ganzen für einen analytischeren und vor allem empirischeren Blick auf Ökonomie. Seine Grundüberzeugung lautete dabei, dass Handel und Dienstleistungen in den Berufen des tertiären Sektors nicht unproduktiv, sondern Teil und Vollendung der Produktion und nur auf diese Weise auch angemessen zu verstehen seien.

Schon der Titel seiner kleinen Schrift *Der Handel. Seine wirtschaftliche Bedeutung, seine nationalen Pflichten und sein Verhältnis zum Staate* (1897) ver-

Statistik 13 (1897), S. 641–658; derselbe, Straftaten im Hamburger Hafenstreik, in: Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik 11 (1897), S. 513–520.

13 Ehrenberg, Gegen den Katheder-Sozialismus! (wie Anm. 11), S. 43.

14 Richard Ehrenberg, Das Zeitalter der Fugger. Geldkapital und Creditverkehr im 16. Jahrhundert, 2 Bde., Jena 1896 (das Zitat über die Ursprünge seiner Planung Bd. 1, S. X).

15 Richard Ehrenberg, Hamburg und England im Zeitalter der Königin Elisabeth, Jena 1896; derselbe, Handelspolitik. Fünf Vorträge, gehalten im Verein für Volkswirtschaft und Gewerbe zu Frankfurt a. M., Jena 1900.

16 Zur wissenschaftspolitischen Ausrichtung des nach dem Landwirt, Ökonomen und Sozialreformer Johann Heinrich von Thünen (1783–1850) benannten Thünen-Archivs (das dessen Nachlass enthält) vgl. die Darstellung in: Richard Ehrenberg, Sozialreformer und Unternehmer. Unparteiische Betrachtungen, Jena 1904, S. 51–55; aus der Forschung: Angela Hartwig, Die Geschichte des Rostocker Thünen-Archivs, in: Buchsteiner/Viereck (Hg.), Richard Ehrenberg (wie Anm. 9), S. 189–201; sehr kritisch war etwa der Leipziger Staatswissenschaftler und Ökonom Karl Bücher, der den auf Befragungen basierenden methodischen Ansatz Ehrenbergs als „rohes Vorstadium der eigentlich wissenschaftlichen Betätigung des Nationalökonomens“ bezeichnete, vgl.: Karl Bücher, Eine Schicksalsstunde der akademischen Nationalökonomie, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 73 (1917), S. 255–292, hier S. 258.

deutlich, dass es ihm um eine grundlegende Darstellung der Thematik ging.¹⁷ Der gerade einmal hundert Seiten umfassende Text stellten den Versuch dar, die Produktivität des Handels theoretisch darzulegen und an Beispielen aus der Praxis empirisch nachzuweisen. Ehrenberg ging davon aus, dass die gegenwärtige Bedeutung des Handels in der Volkswirtschaft als eine „umstrittene Frage“ aufgefasst werde. Er kritisierte hier, dass mit der These von der „Unproduktivität“ des Handels regelrecht Politik gemacht werde. Seine prononcierte Kritik an der zeitgenössischen Volkswirtschaftslehre zielte auf deren dominierende Theorie ab, die „regelmäßig den Handel von der Produktion sondert!“¹⁸ Doch es ging Ehrenberg dabei nicht nur um eine Polemik, sondern er wollte die Bedeutung des Handels aus seiner konkreten Funktion und gleichermaßen aus seiner Geschichte heraus begründen. Er verfolgte die Entwicklung des Zeitgeists der jeweils aktuellen Beurteilungen dessen, was der Handel für die Gesellschaft leistete, begann bei der geläufigen antiken Kritik am Handel und schilderte dann die mittelalterliche Blüte der städtischen Märkte und die Kritik hieran durch Kirche und Adel. Dann machte er den allgemeinen Handelsaufschwung im Europa des 16. Jahrhunderts und den Lobpreis des Handels durch merkantilistische Ökonomen, sowie dessen bald darauf einsetzende physiokratische Gegenbewegung im 18. Jahrhundert zum Thema. Deren Ausläufer sah Ehrenberg bis in die handelskritische Gegenwart reichen, wofür er Lehrsätze von Gustav Schmoller und Adolph Wagner anführte. Seine Schlussfolgerung lautete:

„Offenbar ist jene Knappheit der Natur an unmittelbar brauchbaren Gütern kein so einfacher Begriff, wie es beim ersten Anblick scheinen könnte; vielmehr handelt es sich dabei um eine vierfache Art von Güterknappheit: die zur unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung geeigneten Güter sind nicht in genügender Menge vorhanden; sie sind nicht in der für die Bedürfnisbefriedigung erforderlichen Beschaffenheit vorhanden; sie sind nicht am Ort ihres Bedarfs und endlich sind sie auch nicht zur Zeit ihres Bedarfs verfügbar“.¹⁹

Produktion und Distribution antworten beide auf ein und dieselbe Knappheit, auf einen gemeinsam zu beantwortenden Bedarf; sie sind, so das hier vorgebrachte Argument, in einem erweiterten Sinne das Zurverfügungstellen von zuvor überhaupt erst handhabbar gemachten Gütern. Pointierter formuliert: Jede Antwort auf Güterknappheit ist Teil der „Produktion“, eine Unterscheidung zwischen dieser und einem Handel „an sich“ sei ein rein theoretisches Konstrukt, das die Wirklichkeit gar nicht abbildet. Sein Credo lautete deshalb:

17 Richard Ehrenberg, *Der Handel. Seine wirtschaftliche Bedeutung, seine nationalen Pflichten und sein Verhältnis zum Staate*, Jena 1897; die Schrift basierte auf einem Vortrag, dessen Duktus sie in gedruckter Form beibehalten hat; so wendet sich der Autor etwa mehrere Male direkt an seine Zuhörer.

18 Ehrenberg, *Der Handel* (wie Anm. 17), S. 3.

19 Ehrenberg, *Der Handel* (wie Anm. 17), S. 24f.

„Bleibt auch nur eine von ihnen [gemeint sind die Aufgaben, die sich aus der Güterknappheit ergeben, N. B.] ungelöst“, so Ehrenberg, „so ist die Produktion nicht vollendet“.²⁰ Während die herkömmliche Lehre Produktion als ‚Schaffung von Werten‘ definierte, dachte Ehrenberg Produktion von der anderen Seite, von einem Bedürfnis her. Erwerbsarbeit wird in dieser Sichtweise immer dann produktiv, wenn sie „die Knappheit der Natur an unmittelbar brauchbaren wirtschaftlichen Gütern“ überwindet. Von einem solchen Verständnis von Arbeit ausgehend formulierte Ehrenberg dann seinen Produktionsbegriff, den er folgendermaßen erweitert definierte: „Produktion ist Überwindung von natürlicher Güterknappheit“, eine Definition, die den Handel in den Produktivitätsbegriff mit einschloss.²¹

Dieser Ansatz unterschied also nicht mehr kategorial zwischen Produktion und Zirkulation, sondern nur noch graduell zwischen verschiedenen Formen der Produktion, zu denen der Handel konstitutiv gehörte, weil auch er Teil der ökonomischen Antwort auf Güterknappheit darstellte. Mit dieser Position knüpfte Ehrenberg explizit an die Konzepte des „Stoffwerts“, des „Formwerts“ und des „Ortswerts“ von Gütern an, die der Heidelberger Ökonom Karl Knies bereits Mitte des 19. Jahrhunderts eingeführt hatte. Ehrenberg überführte dessen Grundgedanken in die moderne Diskussion um die Frage nach der Handelsproduktivität: Wenn der Handel am „Ortswert“ des Produkts teilhatte, dann war er auch an dessen Wertschöpfung insgesamt beteiligt.²² Ehrenberg argumentiert typologisch wenn er Knies weiterdachte und feststellte, dass man in der Wirtschaft gewöhnlich vier Berufsgruppen ausmachen könne, die in alltäglich gewordener Arbeitsteilung auf je eine der verschiedenen Antworten auf Güterknappheit spezialisiert seien: Urproduktion, Gewerbe, Handel und Spekulation. Die letzte der vier Berufsgruppen nannte Ehrenberg dabei pointiert „die ebenbürtige Schwester von Urproduktion, Gewerbe und Handel“, führte sie bei seinen Hörern, bzw. Lesern aber mit der allergrößten Vorsicht ein, ganz so, als verkünde er etwas Gefährliches oder gar Unstatthafes:

20 Ehrenberg, *Der Handel* (wie Anm. 17), S. 25.

21 Ehrenberg, *Der Handel* (wie Anm. 17), S. 23f.

22 Ehrenberg, *Der Handel* (wie Anm. 17), S. 39f.: „Nur ein Nationalökonom ist mir bekannt, der in der Wertlehre bereits ähnliche Begriffe eingeführt hat, wie sie mir als nötig erscheinen; das ist der alte Knies.“ Doch auch dieser, so Ehrenberg weiter, habe seine „beiläufig“ gemachte Unterscheidung gar nicht ausgearbeitet, ja selbst unterschätzt, einen kongenialen Nachfolger habe er später nie gefunden; auch Eugen Böhm-Bawerk, der die Begriffe später aufgegriffen habe, maß ihnen keinen besonderen Wert bei, so Ehrenberg. Der Bezug auf Knies gilt: Karl Knies, *Die politische Ökonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode* [zuerst 1853], Braunschweig 1883; vgl. zur subjektiven Wertlehre einführend: Birger P. Priddat (Hg.), *Wert, Meinung, Bedeutung. Die Tradition der subjektiven Wertlehre in der deutschen Nationalökonomie vor Menger* (Beiträge zur Geschichte der deutschsprachigen Ökonomie, 3), Marburg 1997.

„Erschrecken Sie nicht über das, was ich Ihnen jetzt sagen werde; ich möchte es Ihnen am liebsten verschweigen, denn es ist nichts geringeres, als die Legitimierung einer Tätigkeit, die alle Welt jetzt zu hassen und zu verachten scheint, eines wahren *enfant terrible* der bürgerlichen Erwerbsarbeit; aber was nützte es, wenn ich es Ihnen heute nicht sage? Über kurz oder lang müßte es ja doch ans Tageslicht kommen: die vierte Produktionsart, die ebenbürtige Schwester von Urproduktion, Gewerbe und Handel ist die Spekulation. [...] Mein Gewissen gebietet mir dabei, Ihnen anzuvertrauen, daß dasjenige, was ich Ihnen hier über die Spekulation sage, noch weniger zum gesicherten Bestande der Wissenschaft gehört, wie die Ihnen vorgetragene Lehre von der Produktivität des Handels. Wenn das, was ich Ihnen heute sage, in der Welt der deutschen Wissenschaft bekannt wird, so wird sich wohl zunächst hier und da einigcs Schütteln der Köpfe ereignen, und namentlich wird man mir vorwerfen, daß ich Ihnen [...] solche noch nicht allgemein anerkannte Lehren vorgetragen habe“.²³

Es waren die alten Begriffe, aber Ehrenberg interpretierte sie – nicht ohne Skrupel – völlig anders. Denn in seiner Betrachtung unterteilten sich die vier Konzepte gerade nicht in je doppelt antinomisch gegenüberstehende Prinzipienpaare, von denen das eine – Produktion und Gewerbe – die ‚eigentlich‘ ökonomischen Werte hervorbrachte, während das andere Prinzip – Handel und Spekulation – als lediglich verteuern der Zwischenschritt des Verteilens von vermeintlich natürlich vorhandenen Wirtschaftsgütern den direkten Zugang zu diesen verhindere und stattdessen willkürliche Bedingungen für Verkauf und Erwerb diktiere. Dass er mit seiner These vom produktiven Ortswert des Handels eine Außenseiterposition vertrat, hatte Ehrenberg richtig gesehen. Den Handel eine „Produktionsart“ zu nennen und auf diese Weise zu einer integralen Stufe der Wertschöpfungskette zu zählen, war in der Wissenschaft um 1900 nicht Schulmeinung. Ehrenberg erntete vehementen Widerspruch. Zustimmung erhielt er dagegen von nur wenigen Kollegen, zu ihnen zählten – neben Julius Hirsch, von dem gleich die Rede sein wird –, Lujo Brentano, der ebenfalls vom Bedürfnis der Käufer her dachte, Heinrich Edgar Landauer und der Hamburger Handelsforscher Heinrich Sieveking.²⁴

²³ Ehrenberg, *Der Handel* (wie Anm. 17), S. 31 f.

²⁴ Lujo Brentano, *Versuch einer Theorie der Bedürfnisse*, München 1908; derselbe, *Über den Wahnsinn der Handelsfeindlichkeit*, München 1916; derselbe, *Handel und Kapitalismus*, in: Richard Bräu/Hans G. Nutzinger (Hg.), *Lujo Brentano. Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte* [zuerst 1923], (Beiträge zur Geschichte der deutschsprachigen Ökonomie, 32), Marburg 2008, S. 231–270; Lujo Brentano, *Ist der Handel an sich Parasit?* [zuerst 1905], in: Richard Bräu/Hans G. Nutzinger (Hg.), *Lujo Brentano. Der tätige Mensch und die Wissenschaft von der Wirtschaft. Schriften zur Volkswirtschaftslehre und Sozialpolitik (1877–1924)* (Beiträge zur Geschichte der deutschsprachigen Ökonomie, 24), Marburg 2006, S. 339–344; Lujo Brentano, *Die Produktivität des Handels noch einmal* [zuerst 1905], in: ebenda, S. 345–348; Edgar Landauer, *Ueber die Stellung des Handels in der modernen industriellen Entwicklung*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 35 (1912), S. 879–892; Heinrich Sieveking, *Entwicklung, Wesen und Bedeutung des Handels*, in: *Grundriß der*

Das war also die Position von Richard Ehrenberg: Er wollte die theoretische Grundidee des Handels verteidigt wissen, nicht nur seine Funktion. Seine Wirtschaftsgeschichtsschreibung kann heute als ein Versuch gedeutet werden, Erkenntnis über Wirtschaft eben nicht in völkerpsychologischen Kategorien zu gewinnen. Seine Erfahrungen als Jude waren hierfür keineswegs irrelevant: Um den jüdischen Anteil an allgemeinen Entwicklungen anders als der Zeitgeist zu würdigen, musste er ihn jenseits der herkömmlichen ökonomischen Begrifflichkeit formulieren. Er bemühte sich um einen neuen Empirismus, um ein neues Produktivitätskonzept und um die Erneuerung des Leistungsgedankens, der die Trennung in verschiedene Glaubens- oder Volksgruppen unterlief. Außerdem zeigte er den unternehmerischen Kapitalismus auch dort am Werke, wo Juden überhaupt nicht beteiligt waren. Händler und Unternehmer beschrieb er als Gruppe *sui generis*, weder (marxistisch) als Klasse, noch (bürgerlich) als religiös geprägtes Ausnahmekollektiv, vor allem aber betrachtete er Juden nicht als lediglich unproduktive Spekulanten. Er zeichnete ihre Bedeutung für die Allgemeinheit positiv, über ihren Beitrag zum Zugewinn an Wohlstand. Unternehmertum war für ihn generell – darin näherte er sich ihrem gesellschaftlich-beruflichen Selbstverständnis an – eine Haltung zur modernen Welt, die es nicht zuließ, Unterschiede zwischen jüdischen und christlichen Protagonisten zu ziehen. Er richtete sich so diametral gegen Werner Sombarts auf Juden bezogene Thesen, denen zufolge der „kapitalistische Geist“ in erster Linie durch einen ungezügelter Erwerbtrieb der jüdischen Unternehmer zu definieren sei und dies den Grund darstelle, warum gerade Juden eine besondere Begabung für ihn mitbrachten; eine solche Auffassung sei nicht mehr als „ein Hirngespinnst“, so die Kritik von Ehrenberg.²⁵ Sombarts einflussreiche Darstellung des vermeintlich spezifischen „jüdischen Reichtums“, der Voraussetzung für die Entstehung des Kapitalismus sei, erweise sich als reine Fiktion. Ihr Realitätsgehalt sei gering, da bei ihm – wie es der Schriftsteller Jakob Wassermann auf den Punkt brachte – nur das „übliche Dutzend Namen [...], einige europäische und einige aus der Wallstreet“, genannt werde.²⁶ Ehrenberg bot lange vor dem Ansinnen Sombarts, aus einigen wiederkehrenden jüdischen Namen ein ganzes Erklärungsmodell für

Sozialökonomik, V. Abteilung: Handel, Transportwesen, Bankwesen, Tübingen ²1925; die damalige ‚Produktivitäts-Debatte‘ reflektiert insgesamt: Adolf Kamer, Beiträge zur Geschichte des Problems der Produktivität des Handels, Inaug. Diss., Zürich 1909; Joseph Burri, Die Stellung des Handels in der nationalökonomischen Theorie seit Adam Smith, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 69/4 (1913), S. 574–646; vgl. auch die Kommentare zu Ehrenberg bei: Georg Otto Schudrowitz, Die Entwicklung der Lehre vom Handel und Absatz und ihr Einfluß auf die Betriebswirtschaftslehre, Inaug.-Diss. der Wirtsch.- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Univ. Erlangen-Nürnberg 1968, S. 82–85.

25 Richard Ehrenberg, Krupp-Studien, III, 1911, S. 156.

26 Jakob Wassermann, Die psychologische Situation des Judentums, in: Bernhard Harms (Hg.), Volk und Reich der Deutschen, Bd. 1, Berlin 1929, S. 441–455, hier S. 444.

die moderne Marktwirtschaft zu ziehen, ein anderes Prinzip für die Deutung des modernen Handels an, eines, das auf einem anderen Produktivitätsbegriff basierte, das jedoch nicht die Wirkmächtigkeit erlangte, die Debatte um den vermeintlich jüdischen Kapitalismus zu entideologisieren.

3. Hermann Levy und die ökonomische Bedeutung von Immigranten

In Begriff und Konzept der vermeintlich fehlenden jüdischen Produktivität war inzwischen eine doppelte Ökonomisierung eingegangen. Eine solche Sichtweise basierte keineswegs ausschließlich auf der sozialen Lage jüdischer Arbeiter, also etwa auf der verbreiteten Armut osteuropäischer Einwanderer, sondern diese Sicht bezog sich generell auf ihr wirtschaftliches Handeln, das im Lichte einer völkerpsychologischen Theoriebildung die Wahrnehmung jüdischer Existenz durch die gesellschaftliche Mehrheit insgesamt mehr und mehr prägte. Für Sombarts ökonomische Theorie hatte nur das „Volumen von Urstoffen“ Geltung, womit er Bergbauerzeugnisse und Landwirtschaft meinte: Die Ökonomie eines Landes basierte auf der „Produktivität der Urproduktion“, auf der „Produktivität der Landwirtschaft und des Bergbaues“.²⁷ Als ‚jüdisch‘ wahrgenommene Berufe waren derart neophysiokratisch betrachtet also deshalb ‚unproduktiv‘, weil sie gerade nicht auf dem Acker, in der Silbermine oder in der Kohlengrube stattfanden, sondern als Dienstleistung und Vermittlung, in Handel und Kommunikation, in Presse und freien Berufen. Theorie und Terminologie von Sombart rückten Wirtschaftsform und Zugehörigkeit zu einem Volk eng zueinander, wenn er der „ideenhaften“ Volksgemeinschaft den „interessenhaften Verband“ gegenüberstellte, der in seiner Deutung bereits den „Volkszerfall“ dokumentierte.²⁸ Denn für Sombart bestand kein Zweifel daran, dass eine solche „interessenhafte Gesellschaft“ auch „unfruchtbar“, also unproduktiv sei, da in seinem System nur in der Gemeinschaft „echte Kultur“ möglich war; Interessengemeinschaften, so sein apodiktisches Urteil, seien apriori „kalt“.²⁹ Folgt

27 Werner Sombart, Emporkommen, Entfaltung und Auswirkung des Kapitalismus in Deutschland, in: Harms (Hg.), Volk und Reich der Deutschen, Bd. 1 (wie Anm. 26), S. 199–219, hier S. 212f.

28 Werner Sombart, Kapitalismus und kapitalistischer Geist in ihrer Bedeutung für Volksgemeinschaft und Volkszersetzung, in: Harms (Hg.), Volk und Reich der Deutschen, Bd. 1 (wie Anm. 26), 280–292, hier S. 280.

29 Sombart, Kapitalismus (wie Anm. 28), S. 291; diese Dichotomie des Werturteils basierte auf der Schrift *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) von Ferdinand Tönnies, deren Erstausgabe den Untertitel *Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen* trug; berühmt wurde sie dann mit der zweiten Auflage von 1912 mit dem Untertitel *Grundbegriffe der reinen Soziologie*.

man dieser politisch hochaufgeladenen ökonomischen Pseudologik, die sich mit den Axiomen des Antisemitismus der Zeit immer stärker verschränkte, so erschien auf einmal die Differenz jüdischer Lebenswelten als das Ergebnis einer im Ganzen auf einer „kalten“, also falschen Wirtschaftsgrundlage basierenden und somit generell fehlgegangenen Entwicklung in Politik, Wissenschaft, Kunst und Kultur.³⁰

Vor diesem Hintergrund ist der ökonomietheoretische Ansatz von Hermann Levy spektakulär. Denn er stellte sehr bewusst gerade nicht die neophysiokratische Urproduktion in das Zentrum seiner Arbeiten, sondern verteidigte umgekehrt die Idee der ökonomischen Produktivität von Migranten. Anstatt den mobilen, nicht auf der Scholle ansässigen Teil der berufssuchenden Menschen zu kritisieren, verteidigte Levy ihn, und zwar mit ökonomischen Argumenten. Am Vorabend des Ersten Weltkriegs warb er ebenso für einen anderen Blick auf England und um Verständnis und Respekt für den englischen Wirtschaftsliberalismus, in einer Zeit also, als dieser inner- und außerhalb der deutschen Wirtschaftswissenschaft Synonym für eine verachtete und heftig befehdete kapitalistische Händlermentalität geworden war. Levy wurde 1902 in München bei Lujo Brentano über die Geschichte der altenglischen Landwirtschaft promoviert und blieb Zeit seines Lebens der englischen Kultur persönlich und intellektuell verbunden.³¹ Fast gleichzeitig mit Sombarts Buch über die Ökonomie der Juden erschien seine Monographie *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, ein Werk, das er Ende der 1920er-

30 Solche Thesen wiederum zogen dann auch die vielen innerjüdischen Appelle zur ‚Rückkehr‘ zu einer vermeintlich natürlichen Arbeit nach sich, die aus heutiger Sicht eine eher irritierende Selbstpathologisierung darstellen, mit der innerjüdische Zeitdiagnosen die an sie herangetragenen Produktivitätsforderungen im Sinne Sombarts zu beantworten suchten: Diese Reaktion affirmierte das Axiom der „falschen“ jüdischen Ökonomisierung als „Interessengemeinschaft“, die nur durch eine Forcierung von Handarbeit, Landbau und Bodenbewirtschaftung wieder in eine „richtige Wirtschaftsform“ zurückverwandelt werden könne, so dass aus einer „kranken“ wieder eine „gesunde“ Lebensgrundlage werden könne; vgl. hierzu: Nicolas Berg, „Weg vom Kaufmannsstande! Zurück zur Urproduktion!“ Produktivitätsforderungen an Juden im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Nicole Colin/Franziska Schößler (Hg.), *Das nennen Sie Arbeit? Der Produktivitätsdiskurs und seine Ausschlüsse* (Amsterdam German Studies), Heidelberg 2013, S. 29–53.

31 Hermann Levy, *Die Not der englischen Landwirte zur Zeit der hohen Getreidezölle*, Stuttgart, Berlin 1902; derselbe, *Soziologische Studien über das englische Volk*, Jena 1920; derselbe, *Die englische Wirtschaft. Handbuch der englisch-amerikanischen Kultur*, Leipzig 1922. Im Ersten Weltkrieg veröffentlichte Levy auch mehrere nationalistische Kampfschriften, in denen der Kriegsgegner und seine Wirtschaftsambitionen attackiert und die deutschen Herrschaftsansprüche verteidigt werden, vgl.: Hermann Levy, *Die neue Kontinentalsperre – Ist Grossbritannien wirtschaftlich bedroht?*, Berlin 1915; derselbe, *Unser Wirtschaftskrieg gegen England*, Berlin 1916; derselbe, *Die englische Gefahr für die weltwirtschaftliche Zukunft des Deutschen Reiches*, Berlin 1916.

Jahre in erweiterter Form neu auflegen ließ.³² Hierin pries Levy den „weltgeschichtlich bedeutsamen Gesamtliberalismus“, den er vom weitläufig verunglimpften „manchesterlichen Parteiliberalismus“ unterschieden wissen wollte.³³ Bereits die erste Auflage der Schrift enthielt ein eigenes Kapitel über Immigranten und ihren besonderen Beitrag zum englischen Wirtschaftsaufschwung, ein Argument, das im Kontext von Levys Gesamtwerk von ausschlaggebender Bedeutung wurde. Kurze Zeit später legte er den Aufsatz *Der Ausländer – Ein Beitrag zur Soziologie des internationalen Menschaustauschs* vor, der eine Zusammenfassung seiner soziologischen Thesen zum ökonomischen Habitus von Einzelnen, Gruppen und Nationalitäten in der Fremde darstellte.³⁴ Denn Levy war bei aller Hochachtung vor dem englischen Weg in die Moderne keineswegs der Meinung, dass der ökonomische Fortschritt von Engländern alleine ins Werk gesetzt worden sei. Vielmehr erinnerte er häufig an die eigenständigen Beiträge von Holländern, Italienern und Deutschen oder aber an die ökonomische Kreativität religiöser Gruppen wie Hugenotten, Protestanten oder Juden. Alle von ihm dabei beachteten Kollektive, ob national oder religiös definiert, hatten immer dann eine besonders auffällige und nachhaltige ökonomische Bedeutung, wenn sie ihre wirtschaftliche Tätigkeit nicht zuhause, am Ort der Geburt, sondern in der Fremde entfaltet hatten. So formulierte Levy mit seiner Verneigung vor der neuzeitlichen englischen Toleranz in religiösen Dingen und ihrer Fähigkeit zur Integration von Zuwanderern eine weit ausgreifende Theorie ökonomischer Modernisierung, in der er den vorbildhaften Beitrag von Einwanderern für alle Volkswirtschaften zu allen Zeiten herausstellte. Neben der in seinen Schriften immer wiederkehrenden Beschäftigung mit der Entstehung und der Bedeutung der Ökonomie in England und Amerika interessierten ihn die Frage, „welche spezifischen Kräfte produktiver Art“³⁵ ein Ausländer (oder eben auch eine Gruppe von Auswanderern aus einem bestimmten Staat oder einer Region) in das Wirtschaftsleben des gewählten Ziellands neu einzuspeisen wusste. Als drittes großes Thema schließlich finden sich bei Levy Ansätze einer ideellen Begründung der Einheit der Weltwirtschaft, denn er war davon über-

32 Hermann Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, Jena 1912; derselbe, *Der Wirtschaftsliberalismus in England*, Jena 1928.

33 Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus* (wie Anm. 32), S. 4.

34 Hermann Levy, *Der Ausländer. Ein Beitrag zur Soziologie des internationalen Menschaustauschs*, in: *Weltwirtschaftliches Archiv* 2 (1913), S. 273–298; die Nähe zu Georg Simmels Reflexionen über die Figur des „Fremden“ ist evident, vgl.: Klaus Christian Köhnke, ‚Der Fremde‘ als Typus und als historische Kategorie. Zu einem soziologischen Grundbegriff bei Georg Simmel, Alfred Schütz und Robert Michels, in: Berg (Hg.), *Kapitalismusdebatten um 1900* (wie Anm. 5), S. 219–238.

35 Levy, *Der Ausländer* (wie Anm. 34), S. 274.

zeugt, dass die Zeit überwunden sei, in der man, „von ‚natürlicher‘ und ‚künstlicher‘ Wirtschaft sprechen durfte“.³⁶

Heute lassen sich die Arbeiten Levys aus dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts nicht allein als wissenschaftliche Parteinahme für die Weber-Troeltsch-These von den puritanischen Prägungen des Kapitalismus insgesamt erkennen,³⁷ sondern auch als eine intellektuelle Ausnahmestimme und als leidenschaftlichen Widerstand zu jenem Diskurs, den Werner Sombart in seiner Polemik *Händler und Helden* bekannt gemacht hatte.³⁸ Letztere nun war eine Kriegsschrift im doppelten Wortsinne: Im Krieg erschienen, erklärte Sombart darin den Engländern auch ideell die Feindschaft. Sein Buch, so heißt es im Vorwort mit Blick über den Kanal, wolle die Richtung aufzeigen,

„wo in aller Zukunft der Feind deutschen Wesens zu suchen sein wird“.³⁹ Dabei richtete Sombart zugleich einen Appell an die Deutschen und rief sie auf, dafür zu sorgen, „unser eigenes, geistiges Wesen zu entfalten, [...] die deutsche Seele rein zu erhalten, [und] achtzugeben, dass der Feind, der Händlergeist, nirgends in unsere Sinnesart eindringe: nicht von außen und nicht von innen“.⁴⁰

Sombart legte *Händler und Helden* der Logik seiner gewählten alliterativen Titelbegriffe folgend als Gegenüberstellung diametraler Nationalcharaktere an, der materialistischen „Händlerweltanschauung“ Englands stellte er „Deutsches Heldentum“ gegenüber, das durch das idealistische Streben nach den Werten des Wahren, Guten und Schönen zu charakterisieren sei.⁴¹ Er hatte seine Schrift zu dem Zwecke verfasst, „die Geburt des gesamten Englands aus händlerischem Geist“ zu schildern;⁴² „händlerisch“ war hier also das durchgehende Epitheton für die englische „Ansicht der Welt“: der englische Sozialismus, weil er zur materiellen Interessenvertretung des Proletariats degeneriert sei, aber auch Englands „Söldnerheer“ und seine Kriegsführung insgesamt, denen zu Sombarts Bedauern „alle kriegerischen Instinkte [...] ausgemerzt“⁴³ worden seien:

„Deutschland ist der letzte Damm gegen die Schlammlut des Kommerzialisismus, der sich über alle anderen Völker entweder schon ergossen hat oder unaufhaltsam zu

36 Hermann Levy, *Die Grundlagen der Weltwirtschaft. Eine Einführung in das internationale Wirtschaftsleben*, Leipzig, Berlin 1924, S. 9.

37 Vgl. als Einführung in diese Grundlagendebatte der Soziologie: Wolfgang Schluchter/Friedrich Wilhelm Graf (Hgg.), *Asketischer Protestantismus und der „Geist“ des modernen Kapitalismus*. Max Weber und Ernst Troeltsch, Tübingen 2005.

38 Werner Sombart, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, München, Leipzig 1915.

39 Sombart, *Händler und Helden* (wie Anm. 38), S. VI.

40 Sombart, *Händler und Helden* (wie Anm. 38), S. 144f.

41 Sombart, *Händler und Helden* (wie Anm. 38), S. 13.

42 Sombart, *Händler und Helden* (wie Anm. 38), S. 38.

43 Sombart, *Händler und Helden* (wie Anm. 38), S. 15, 40.

ergießen im Begriffe ist, weil keines von ihnen gegen die andringende Gefahr gepanzert ist durch die heldische Weltanschauung, die allein [...] Rettung und Schutz verheißt“.⁴⁴

Zudem hatte er in seinem Anti-Englandbuch auch vor der „Ausländerei“ in Deutschland gewarnt und sich einen „Sturmwind“ herbeigewünscht, „der unser Land durchbraust“ und mit dem „Snobismus“ und „Geistreichelei“ „fortgefegt“ würden.⁴⁵

Der genau gegenteilige Aufruf zu einer intellektuellen wie ökonomischen Verflechtung der Beziehungen zwischen beiden Ländern, wie Levy ihn vor und nach dem Ersten Weltkrieg äußerte, enthielt im Kontrast hierzu keine Denkfigur der wie immer imaginierten „Reinheit“ eines deutschen „Wesens“ oder deutscher „Sinnesart“. Stattdessen findet sich bei ihm aufrichtig empfundene Bewunderung für die englische Toleranz und für das angelsächsische Element des *common sense* in Wirtschaft und Gesellschaft. England war für Levy, lange bevor es für ihn persönlich zum rettenden Hafen wurde – 1933 wurde er aufgrund seiner jüdischen Herkunft ins Exil getrieben und konnte sich nach London retten, wo er im Januar 1949 starb –, ein Ort der Verheißung, ein Land, dessen Vorzüge in höchstem Maße erstrebenswert waren. Sein Interesse an den Grundlagen des Wirtschaftsliberalismus ließ ihn die wirtschaftliche Vernunft der Engländer preisen, in der er eine unerschütterliche Kraft sah, die auch durch die Krisen der Gegenwart nicht infrage gestellt werden konnte. „Liberalismus“ – das war für ihn das Gegenteil eines Schimpfworts und kein analog zur kontinentalen Ablehnung gegen „Freihandel“ verwendeter Begriff. Der Begriff hatte für ihn mit der affektgeladenen Polemik gegen das „Manchestertum“ Englands nichts zu tun. Ehrenberg pries vielmehr das Geistesleben Englands im 17. Jahrhundert, eines Zeitalters, so die Pointe des Arguments, dessen geistige Bewegungen gar nicht auf das Wirtschaftsleben abzielten, sondern gerade „abseits“ davon geschahen und die somit die Ökonomie „nur indirekt beeinflussten“.⁴⁶ So war in London ein „eherner Bestand liberaler Gesinnung“⁴⁷ für Levy auch in der Gegenwart zu erkennen, denn dieser hatte sich über alle Konjunkturen der Geschichte hinweg erhalten und war „tief in dem Bewußtsein der alten Kulturvölker verankert“.⁴⁸ Seine Schrift endet mit den Worten:

„Der Glaube an die Rechte der Persönlichkeit, an die Notwendigkeit möglicher Entfaltung des Einzelnen, an seine bürgerliche Gleichberechtigung, die Toleranz gegenüber den Meinungen anderer, sei es politisch andersdenkender Gegner, sei es An-

44 Sombart, *Händler und Helden* (wie Anm. 38), S. 14, 140, 145.

45 Sombart, *Händler und Helden* (wie Anm. 38), S. 125.

46 Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus* (wie Anm. 32), S. VII; weiter heißt es hier: „Das 17. Jahrhundert ist das Zeitalter der großen prinzipiellen Vorbereitung und Erziehung des englischen Volkes zur wirtschaftlichen Führerschaft späterer Zeiten gewesen.“

47 Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus* (wie Anm. 32), S. 5.

48 Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus* (wie Anm. 32), S. 5.

derskonfessioneller, die soziale Gleichbewertung der Berufe, die Duldsamkeit gegenüber den Heiligtümern anderer Völker und Rassen und vieles in jener Richtung des Kulturliberalismus, was anderen Nationen heute noch nicht in Fleisch und Blut übergegangen ist, wird selbst unter einer neuen sozialen Verfassung dem Engländer verbleiben. Denn es ist Bestandteil des Volkscharakters geworden“.⁴⁹

Sein fester Glaube an die Kraft dieses Erbes ließen ihn denn auch im englischen Alltag seiner Zeit Beispiele hierfür finden: Im kulturliberalen Geist erkannte er den „Charakter indelebilis“ der Kultur Englands, eine Unzerstörbarkeit, die auch keine ökonomische Erschütterung je beenden könnte.⁵⁰ Levy fasste unter „Kulturliberalismus“ das zusammen, was auf die geistigen Grundschriften des 17. Jahrhunderts zurückzuführen war und was nun „allgemeines Kulturgut des englischen Volkes“ geworden sei.⁵¹ Die Aufklärungsschriften Englands (Locke, Hume, Smith) seien alles andere als bloße „papierne Kulturgüter“, sondern „aus der Tiefe des sozialen Gefüges“ hervorgewachsen und zur Struktur der Gesellschaft geworden.⁵² Zu dieser Kultur zählte er die Selbstverantwortung, die Abneigung gegen Zentralismus und vor allem die Absenz politischer und ökonomischer Doktrinen; in jedweder Ideologie und in allen politischen Gesetzen mit überzeitlichen Ansprüchen sah Levy etwas „unliberales“ und dieser Ausdruck war für ihn identisch mit „unenglisch“. Als ein besonders aussagekräftiges Beispiel für den Nachweis einer aufrichtigen englischen Liberalität und Leistungsgerechtigkeit galt ihm die Tatsache, dass in der britischen Kultur für Juden der Aufstieg in die allerhöchsten Ämter möglich war, dass etwa – wie Levy hier mit doppeltem Stolz für England und die Juden anmerkte – ein Isaac Rufus (1860–1935) als Sohn eines jüdischen Obsthändlers aus Whitechapel, dem im Osten der Londoner Innenstadt gelegenen Armenviertel, zunächst Jurist und Mitglied der Liberalen, dann Botschafter in Washington und Generalgouverneur und später sogar Vizekönig Indiens werden konnte.⁵³ Gerade das die Mitglieder einzelner Nationen „am stärksten differenzierende Moment“, so Levy, nämlich

49 Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus (wie Anm. 32), S. 128; noch pointierter lautet diese Passage in der 2. Aufl., S. 185: „Dazu [gemeint sind die englischen „Allgemeineigenschaften, um die es in vielen Ländern bis vor kurzem sehr zu Recht beneidet wurde“, N. B.] gehört immer noch der Glaube an die Persönlichkeit, an die Notwendigkeit der Entfaltung des Einzelnen, an seine unbedingte bürgerliche Gleichberechtigung, die Toleranz gegenüber Meinungen anderer, sei es politischer Gegner, sei es anders-konfessioneller, die soziale Gleichbewertung der Berufe u. a. m.“

50 Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus, (wie Anm. 32), S. 185.

51 Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus, (wie Anm. 32), S. 183.

52 Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus, (wie Anm. 32), S. 186.

53 Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus, (wie Anm. 32), S. 186. Levy zitiert hier den Journalisten Rudolf Kircher, Engländer, Frankfurt a. M. 1926: „Dieser jüdische Vizekönig steht als ein Bahnbrecher vor seinem Volk. England [...] scheute sich nicht, eine seiner großartigsten nationalen Aufgaben und sein prunkvollstes Amt in die Hände eines Rufus Isaacs zu legen.“

dasjenige „der religiösen Konfession“, war über Jahrhunderte hinweg als eine „höchst lästige Fessel für die Internationalität des Handels angesehen“ worden; mit Holland und England hatten es diejenigen Länder „am raschesten abgetan“, die am steilsten in die nach oben zeigende moderne Wirtschaftsentwicklung aufbrachen.⁵⁴

Für Hermann Levy war die ökonomische Kraft entscheidend, die jeder Gesellschaft und Volkswirtschaft zuwächst, sobald sie ihre Einwanderer zu integrieren und obendrein von ihnen zu lernen bereit ist. Dieses moderne Credo hatte er schon in seinem Liberalismus-Buch veröffentlicht, in dem er zu den Grundprinzipien „liberalen Wirtschaftsgeistes“ nicht nur Gewerbefreiheit, das Prinzip „Gleiches Recht für alle“ sowie Meinungs- und Pressefreiheit zählte, sondern vor allem die religiöse Toleranz selbst, die „Zulassung von Ausländern, Anderskonfessionellen“.⁵⁵ Bereits hier hatte er breit ausgeführt, dass England „home of the homeless“ geworden war, und hatte die „überaus liberale Gesinnung der Gleichberechtigung fremdländischer Mitbürger“ hervorgehoben.⁵⁶ Levy schrieb der – heute in Gefahr geratenen – kollektiven englischen Fähigkeit, „einwandernden Gewerbetreibenden“ nicht nur Vertrauen zu schenken, sondern sogar Bewunderung, eine besondere Bedeutung für den „produktiven Aufschwung“ des gesamten englischen Staates seit dem 17. Jahrhundert zu.⁵⁷ Die „Erziehung des Einzelnen zur Arbeitsentfaltung“⁵⁸ sei, so die Pointe seiner Laudatio Englands, weder durch die katholische Kirche noch durch die englischen Handwerkszünfte, sondern vor allem durch die protestantischen, hugenottischen und nicht zuletzt jüdischen Einwanderer erfolgt.

In seinem auf Englisch verfassten Spätwerk von 1949 verglich Hermann Levy die deutsche und die englische Wirtschaftsform – nun nach der Katastrophe von Weltkrieg und Holocaust – noch einmal und er widmete in diesem Zusammenhang dem „enigmatic Scholar“ Sombart ein eigenes Unterkapitel; an dessen ideellem Anteil an den deutschen Fehlentwicklungen ließ er keinen Zweifel.⁵⁹

54 Levy, Die Grundlagen der Weltwirtschaft (wie Anm. 36), S. 21 f.

55 Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus (wie Anm. 32), S. 113; vgl. auch derselbe, Das Immigrantentproblem, in: derselbe, Der Wirtschaftsliberalismus in England, Jena 1928, S. 43–54.

56 Levy, Immigrantentproblem (wie Anm. 55), S. 43.

57 Levy, Immigrantentproblem (wie Anm. 55), S. 98 f.

58 Levy, Immigrantentproblem (wie Anm. 55), S. 54.

59 Hermann Levy, Werner Sombart – the enigmatic Scholar, in: derselbe, England and Germany. Affinity and Contrast, Leigh-on-Sea 1949, S. 119–126; die Auseinandersetzungen mit Sombart im Werk von Levy erwähnt auch Alexander Schug, Werbung und die Kultur des Kapitalismus, in: Heinz-Gerhard Haupt/Claudius Torp (Hg.), Die Konsumgesellschaft in Deutschland 1890–1990. Ein Handbuch, Frankfurt a. M./New York 2009, S. 355–369.

4. Julius Hirsch und die Verwissenschaftlichung des Handels

Auch Julius Hirsch könnte man, nach einer Formulierung von Rainer Gries, als einen der „Experten der Moderne“ bezeichnen.⁶⁰ Auch er war zuerst ein Praktiker, der sich vom Standpunkt des gelernten Kaufmanns aus dann, ähnlich wie Ehrenberg und Levy, wissenschaftlichen Themen des Handels zuwandte. Ihn interessierte beides: konkrete, tagesaktuelle Detailprobleme der Ökonomie sowie all jene übergreifenden Fragen, die den Einfluss des Kaufmannsstands auf Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur als solche betrafen. Zudem war sein Erkenntnisinteresse mit einer politischen Beraterstätigkeit verknüpft.⁶¹ Hirsch vereinte auf diese Weise Sachkenntnis, theoretisches Wissen und Einsichten in die Funktionsweise wirtschaftspolitischer Steuerungsprozesse. In der Frühzeit der Weimarer Republik war er Staatssekretär im sozialdemokratischen Reichswirtschafts- und Ernährungsministerium unter Robert Schmidt, wo er an den Reparationsverhandlungen mit den Alliierten teilnahm, seinen Einfluss gegen die aus dem Krieg beibehaltenen Elemente einer zentral gelenkten Planwirtschaftspolitik geltend machte und für privatwirtschaftliches Unternehmertum eintrat. Als Hochschullehrer arbeitete er zu Fragen, die das Fach in aufgewühlten politischen Zeitläuften vorfand, sprach dabei aber zu den Studenten nie von einer rein ökonomischen Warte aus, sondern versuchte stets gesellschaftliche Antworten auf die Fragen der Zeit zu geben und wurde so zu einem Vermittler zwischen Wissenschaft, Wirtschaftspraxis und Öffentlichkeit.

Hirschs Publikationen und Interventionen entwarfen ebenfalls das Bild eines wohlthätigen Handels, denn diesen konzipierte er wie Ehrenberg und Levy als eine genuine menschliche Kulturleistung. Dieses Plädoyer geriet ihm zu einer regelrechten Liebeserklärung an alle Formen der Gütervermittlung und des Gütertauschs und an die mit ihnen verbundenen Möglichkeiten einer allgemeinen Wertschöpfung. Das Ideal seines Kaufmanns waren nicht die Fugger, sondern – ganz zeitgemäß und auf die gegenwärtige Wirtschaft bezogen – der akademisch ausgebildete Betriebswirt. Ihn sah er zwar pragmatisch, aber nicht ohne Pathos als einen „Mittler zwischen Wirtschaftslehre und Wirtschaftspraxis“ und wies ihm so einen die sozialen Spannungen des Gemeinwesens be-

60 Rainer Gries, Die Geburt des Werbeexperten aus dem Geist der Psychologie. Der „Motivforscher“ Ernest W. Dichter als Experte der Moderne, in: Hartmut Berghoff/Jakob Vogel (Hg.), Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Dimensionen eines Perspektivenwechsels, Frankfurt a. M./New York 2004, S. 353–375.

61 Encyclopedia Judaica, Bd. 9, S. 126; zu Hirsch: Bruno Rogowsky, Von der Art und dem Erfolg des Lebens und wissenschaftlichen Schaffens Julius Hirsch, in: Karl Christian Behrens (Hg.), Der Handel heute. In Memoriam Julius Hirsch, Tübingen 1962, S. 1–29; Walter Le Coutre, Persönliche Erinnerungen an Julius Hirsch, in: Ebenda, S. 31–57.

friedenden Platz in den Wirtschaftskämpfen seiner Zeit zu.⁶² So steht Julius Hirsch, dessen Beschreibung des Berufsbildes einem Selbstporträt gleichkommt, für eine Wirtschaftswissenschaft im Zeichen von Krieg, Inflation und allgemeiner Krise, die essentialistischen Glaubenssätzen und Kollektivkonstruktionen in der Manier Sombarts abschwört und ihre Legitimation stattdessen auf Wissen, Denken und Erfahrung baut.

Geboren 1880 im Rheinland in eine deutsch-jüdische Familie, zeigte Hirsch bereits als Kind und Jugendlicher einen „vielseitig ausgerichtet[e] Wissensdrang“ und fühlte sich früh zu Philosophie und Literatur hingezogen. Der Vater, ein Versicherungskaufmann, nahm ihn aber aus der Schule und brachte ihn zunächst in Aachen als Lehrling im Geschäft eines befreundeten Stoffhändlers unter. Er lernte dieses Metier von der Pike auf, parallel dazu legte er sein Abitur an der Abendschule ab. Erst nach Jahren der Berufstätigkeit studierte Hirsch in Aachen und später in Bonn Nationalökonomie, seine Lehrer waren Wilhelm Kähler, Hermann Schumacher, Eugen Schmalenbach und Heinrich Dietzel. Zu einer Zeit, in der Sombart *Die Juden und das Wirtschaftsleben* schrieb und damit auf Jahre hinaus die deutsch-jüdischen Diskurse im Bereich der Wirtschaft dominieren sollte, arbeitete Hirsch an seiner auf Statistik basierenden Promotionsschrift *Das Warenhaus in Westdeutschland*, die er 1909 mit der Höchstnote abschloss.⁶³ Kurze Zeit später folgte die Habilitationsschrift *Die Filialbetriebe im Detailhandel*, in der er Kaffee-, Schokoladen- und Tabakvertrieb sowie die Schuhbranche vergleichend für Deutschland und Belgien untersuchte.⁶⁴ Die entstandene Arbeit reichte er an der Handelshochschule in Köln im Jahr 1911 ein, die Drucklegung erfolgte – zeitlich parallel zur Zweitaufgabe des Sombart-Buches – 1913 in Bonn.

Auf den ersten Blick mag uns heute die kultursoziologische Geste der Gegenwartsdiagnostik bei Sombart und Hirschs prosaisch-betriebswirtschaftlicher Blick auf den Kapitalismus als diametral erscheinen, doch die Bücher standen einander thematisch nicht so fern. Hirsch hatte sich mit seinen beiden Qualifikationsschriften zwei Symbolthemen zugewandt, die nicht zuletzt in den Schriften Sombarts behandelt wurden: Sowohl das neue Warenhaus als auch das Filialsystem galten zu dieser Zeit als sichtbarste Beispiele für den Phänotyp des als unheimlich empfundenen Kapitalismus, dieser wiederum als eine Erfindung „jüdischen Gewinnstrebens“.⁶⁵ Und während Sombart in seinen Büchern

62 Die Formulierung aus dem unpaginierten Vorwort von Julius Hirsch/Joachim Tiburtius, *Wirtschaftslehre und Wirtschaftspraxis*, Berlin 1931.

63 Julius Hirsch, *Das Warenhaus in Westdeutschland, seine Organisation und Wirkungen*, Leipzig 1910.

64 Julius Hirsch, *Die Filialbetriebe im Detailhandel* (unter besonderer Berücksichtigung der kapitalistischen Massenfilialbetriebe in Deutschland und Belgien), Bonn 1913.

65 Vgl. in diesem Tenor: Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (wie Anm. 5),

Kaufhaus und Filialhandel zur Verkörperung eines auf die Spitze getriebenen „händlerischen“ Geistes stilisierte und harsch kritisierte, zeigte Hirsch schlicht und analytisch die Vor- und Nachteile der beiden neuen Verkaufsformen und -wege auf und verwies dabei nüchtern auf die Gefahren, die ein staatliches Verbot des Filialhandels mit sich brächte, da andernfalls ein verschleiertes Filialsystem und somit Scheinselbstständigkeit eintreten würde.

Im Ersten Weltkrieg kämpfte Hirsch zunächst an der Front. Nach einer Verwundung arbeitete er ab 1916 als Sachverständiger an der sogenannten Reichspreisstelle, einer volkswirtschaftlichen Abteilung des Kriegsernährungsamts. Er war hier Fachgutachter für die im Krieg drängende Frage der Höchst- und Richtpreise sowie des Problems gerechter Handelsspannen von ganz verschiedenen Branchengütern, vor allem aus dem Bereich der Lebensmittelindustrie. Zu seinen Aufgaben gehörte es, überhöhte Preise und Preistreiber zu verhindern, also die strikte Einhaltung von Preisgesetzen zu gewährleisten und somit Wucher zu unterbinden. Als bereits praktisch erfahrener Diplom-Kaufmann und noch junger Gelehrter wandte Hirsch die Lehre Eugen Schmalenbachs an, bei dem er die Preisfestsetzung über die Kostenkalkulation (die sogenannten „fixen Kosten“) gelernt hatte. Ebenso untersuchte er eine kriegsspezifische Form der Warenbewegung, nämlich den umstrittenen „Kettenhandel“, dessen auf den ersten Blick intrikates Phänomen der vermeintlich gänzlich willkürlichen Preisaufschläge er in einer Publikation aus dem Jahr 1916 darlegte.⁶⁶ In mehreren Broschüren widmete er sich somit einmal mehr den Kernthemen des ökonomischen Antisemitismus seiner Zeit. Denn wie zuvor bei der Diskussion um Warenhaus und Filialhandel galt es weiten Teilen der gebildeten Elite wie der allgemeinen Öffentlichkeit als ausgemacht, dass es hier, im als ‚unproduktiv‘ betrachteten Zwischenhandel und unter Ausnutzung der allgemeinen Kriegsnot,

S. 178; derselbe, Das Warenhaus. Ein Gebilde des hochkapitalistischen Zeitalters, in: derselbe, Probleme des Warenhauses. Beiträge zur Geschichte und Erkenntnis der Entwicklung des Warenhauses in Deutschland, Berlin 1928, S. 151–162; zum historischen Kontext jetzt: Paul Lerner, *The Consuming Temple. Jews, Department Stores, and the Consumer Revolution in Germany, 1880–1940*, Ithaca 2015; derselbe, Könige des Einzelhandels. Jüdische Warenhausunternehmer und die Macht des Konsums, in: Backhaus/Gross/Weissberg (Hg.), *Juden. Geld. Eine Vorstellung* (wie Anm. 5), S. 204–218; Mikael Hård, Marie-Christin Wede, „Jugendgeschäfte“. Warenhäuser im urbanen Kontext 1876–1938, in: Andreas Hoppe (Hg.), *Raum und Zeit der Städte. Städtische Eigenlogik und jüdische Kultur seit der Antike*, Frankfurt a. M./New York 2011 (Interdisziplinäre Stadtforschung, Bd. 12), S. 143–166; Alarich Rooch, *Warenhäuser: Inszenierungsräume der Konsumkultur. Von der Jahrhundertwende bis 1930*, in: Werner Plumpe (Hg.), *Bürgertum und Bürgerlichkeit zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*, Mainz 2009, S. 17–30; eine Einführung in das Thema bietet auch: Helmut Frei, *Tempel der Kauflust. Eine Geschichte der Warenhauskultur*, Leipzig 1997.

66 Julius Hirsch, *Der Kettenhandel als Kriegerscheinung* [zuerst 1916], ²Berlin 1917; vgl. auch derselbe, *Die Preisgebilde des Kriegswirtschaftsrechts*, Berlin 1917.

Juden waren, die Preissteigerungen künstlich herbeiführten, ohne jeglichen Mehrwert zwischen Kauf und Verkauf geschaffen zu haben.

Hirsch und seine Schüler führten Methoden zur Berechnung angemessener Gewinnzuschläge über die Kostenkalkulation ein und gelangten so zu einer neuen betriebswirtschaftlichen Sicht auf die Preisfrage.⁶⁷ Sein Ansatz stellte eine wirtschaftswissenschaftliche Innovation im Fach dar und lieferte empirische Kriterien für die Schlichtung eines ökonomischen Schlüsselkonflikts der Zeit. So konnte er auf eine nachgerade buchhalterische Weise und lediglich anhand der jeweiligen Kostenaufschlüsselung des unternehmerischen Handelns zeigen, dass die Vergleichszahlen in allen Berechnungen meist Grundlegendes außer Acht ließen, etwa, dass bei den Gesellschaftsunternehmungen die Gehälter der Direktoren oder der Geschäftsführer eingerechnet worden waren, nicht aber beim Einzelkaufmann. Hirsch ging das Thema also kaufmännisch an, indem er rechnerische und intellektuelle Folgerungen auf der Basis von selbst erhobenen Daten und Originalzahlen der Kosten und Erträge durchführte. So etablierte er das Berechnungsmodell der „kostenechten Preise“⁶⁸, das seither zum gängigen Lehrwissen der Betriebswirtschaft zählt.

Auch zur umstrittenen Thematik der sogenannten Handelsspanne äußerte sich Hirsch betriebswirtschaftlich.⁶⁹ Es sei eine Tendenz der Moderne, so sein Argument, dass mehr und mehr die Rabatt- anstelle der Preisfrage verhandelt werde, dass also ein „Gebührenprinzip für Handelsleistungen“ Einzug halte, „eine der eigentümlichsten Wandlungen unserer Vertriebswirtschaft, die ganz unter der Hand vor sich gegangen ist“ und die er guthieß.⁷⁰ Mengen-, Umsatz-, Muster-, Barzahlungs-, Treue-, aber auch Saison- oder Stufenrabatt wie auch Exportprämien oder Einführungspreise seien allesamt Ausdruck einer ökonomischen Aufwertung des Handelsprinzips gegenüber der Produktion. Hirschs Forschungen zeigten auf, dass eine solche Entwicklung international und regional erstaunlich ähnlich verlief, dass Handelsspannen in der Höhe kaum differierten und dass der Wettbewerb dafür Sorge, alle künstlich hohen Preise umgehend zu regulieren.⁷¹ Eine Epoche exponentiell sich vermehrender neuer Waren, Produkte und Dienstleistungen, so sein Argument, benötige eine quantitative und qualitative Ausweitung der Figur des Vermittlers, der neue

67 Als Beispiel für die Arbeit eines seiner Schüler vgl. Herbert Kahn, Die neuere Entwicklung des Filialsystems im Lebensmittelhandel. Unter hauptsächlichlicher Berücksichtigung von Deutschland und Amerika, Inaug.-Diss. Berlin 1931; Kahn dankte Hirsch explizit: „Die Anregung zu dieser Arbeit erhielt ich Anfang 1925 von Herrn Staatssekretär z. D. Prof. Dr. Julius Hirsch, dem ich für seine Unterstützung [...] zu Dank verpflichtet bin.“ (S. 231).

68 Le Coutre, Persönliche Erinnerungen an Julius Hirsch (wie Anm. 61), S. 35.

69 Julius Hirsch, Die Bestimmungsgründe der Handelsspanne, in: derselbe/Karl Brandt, Die Handelsspanne, Berlin 1931, S. 13–83.

70 Hirsch, Handelsspanne (wie Anm. 69), S. 32.

71 Hirsch, Handelsspanne (wie Anm. 69), S. 37.

Waren in neue Gebiete hineintrag und der somit auch neue Vertriebsformen zu erfinden hatte. Der Handel war kein zivilisierter Raub am so mühselig verdienten Einkommen des Einzelnen, sondern eine grundlegende Relaisstation mit räumlicher, zeitlicher, preislicher „Ausgleichsfunktion“ (Preismediation, Lagerung und auch Kreditvergabe).⁷² So trat Hirsch nüchtern dem Zentralvorwurf des Antisemitismus entgegen, indem er diesen mit den Mitteln der Wissenschaft beantwortete und somit die Zusammensetzung des Preises, die Logik der Handelsspanne und zuletzt die Funktion der Spekulation ökonomisch rational darstellbar machte und auf dieser neuen Basis verteidigte.

Was war für Hirsch nun die Quintessenz des Handels, dieses so viele Emotionen und so großen Verdacht aufrührenden Phänomens? Er entschied sich zur Beantwortung dieser Frage für einen universalistischen Standpunkt und beschrieb seiner Funktion der „interpersonellen Übertragung“ als das primäre, das alles entscheidende Charakteristikum. Indem er nicht nach landläufiger Meinung den Transport oder die Mobilität als Signum der Idee des Handels herausstellte, sondern dessen Vermittlung, also den Besitzerwechsel, abstrahierte er von den dominierenden ideologischen Fragen der Zeit, die sich auf die sekundären Organisationsformen des Handels kaprizierten, etwa darauf, ob der gegebene Ausgangspunkt A und der avisierte Zielpunkt B in der Regie einer Firma oder aber in der Verantwortung verschiedener Personen oder Institutionen standen.⁷³ Doch für Hirsch stand fest: Ob dieser Mobilitäts- und Vermittlungsakt, bzw. dieser Güter- und Warentransfer nun in beruflicher Arbeitsteilung zwischen zwei selbstständigen Unternehmungen erfolgte oder aber in organisatorisch-technischer Arbeitsteilung innerhalb von Teilbetrieben großer Gesamtunternehmen, sollte für die Definition der Sache selbst nicht ausschlaggebend sein.

Mit seiner Definition war zugleich das *ceterum censeo* der zeitgenössischen Kapitalismus-Debatten unterlaufen worden, da die Entschlackung des Arguments auf die Grundidee des Handels – eben die Interpersonalität des Übertragungsaktes und die Mobilität von Gütern, ihr Transport an den Ort des Bedarfs, ihre möglichst rasche Bewegung auf die Menschen zu, die nicht zu ihnen gelangen können – keine inhaltliche Aussage darüber machte, ob der Handelsakt selbst privat- oder planwirtschaftlich organisiert war, ob er mit kapitalistischen Gewinnabsichten verbunden war oder ob er sozialistisch durch Genossenschaftsbetriebe zentral organisiert wurde. ‚Handel‘ war für Julius Hirsch ganz offensichtlich etwas jenseits aller Ideologien, ein werttragender Oberbegriff, ein Wissenskonzept, vergleichbar mit ‚Bildung‘ oder ‚Demokratie‘. Er sah es auch

72 Hirsch, Handelsspanne (wie Anm. 69), S. 62.

73 Cohen, o. T., Rez. von: Heinrich Sieveking, Julius Hirsch, Grundriß der Sozialökonomik, in: Finanzarchiv 35 (1919), S. 433.

nicht durch die etwas schlichte Banalität einer Empörung über hohe Preise im Allgemeinen oder durch den verständlichen Ärger über den schlechten Zustand einer Ware im Speziellen widerlegt. Seine Grundintention war, zu zeigen, dass weder die Idee noch die Praxis des Zwischenhandels ‚jüdisch‘ waren, selbst wenn zu bestimmten Zeiten und an besonderen Orten Juden in diesem Bereich faktisch in hoher Prozentzahl vertreten gewesen waren oder die eine oder andere Branche dominiert haben mochten.⁷⁴

Das Werk von Julius Hirsch war das Ergebnis einer Handelswissenschaft, die er selbst ins Leben gerufen hatte und der er stets verpflichtet blieb; sein Hauptinteresse galt der gesteigerten Produktivität im gesamtwirtschaftlichen Verlauf. ‚Produktivität‘ wurde zum Schlüsselkonzept für seinen Blick auf die Wirtschaft insgesamt. Er sah in der kulturellen Verdichtung, in einer den Wert der Arbeit steigernden Verfeinerung der individuell ausgeführten Einzeltätigkeit den Ausweg aus den allgemeinen ökonomischen Gefahrenszenarien von Inflation und Deflation. Davon überzeugt, dass in der nahen Zukunft der Sektor der Dienstleistungen wachsen und der allgemeine Konsum steigen, die Arbeitszeit insgesamt kürzer und die Freizeit immer wichtiger werden würde, ging es ihm mit Blick auf die Wirtschaft von morgen nicht um die quantitative, sondern um eine qualitative Ausweitung des Arbeitsbegriffs. Er blickte mit ungebremster Begeisterung nach Amerika und war davon überzeugt, dass eine Vier- oder gar Zweieinhalb-Tage-Arbeitswoche als Fortschritt in naher Zukunft zu erwarten sei.⁷⁵ So konnte Hirsch mit dem kulturkritischen und antikapitalistischen Psychologismus von Erklärungsmustern, wie sie Sombart anbot, nichts anfangen; zu dessen scharf ablehnender Wertung der Mentalität des Händlers insgesamt stand er ohnehin im diametralen Widerspruch. Es war für Hirsch weitaus evident, den Kapitalismus ganz generell als Phänomen der modernen Zeit zu deuten, statt ihn als Objektivierung einer Völkerpsyche zu beschreiben.

74 Julius Hirsch schrieb auch über die ökonomische Krise der Juden im Osten Europas, vgl. derselbe, Die neuesten Veränderungen der jüdischen Wirtschaftslage in West- und Osteuropa, in: Neue jüdische Monatshefte 1 (1916/17), 11 (10.03.1916), S. 306–311; 12 (25.03.1917), S. 342–347; 15/16 (10./25.05.1917), S. 472–482; derselbe, Wirtschaftliche Verwertung der brachliegenden ostjüdischen Arbeitskräfte, in: Neue jüdische Monatshefte, 1 (10.10.1916), S. 8–13.

75 Julius Hirsch, Das amerikanische Wirtschaftswunder, Berlin 1926; der folgende Satz als Beispiel für den pro-amerikanischen Ton Hirschs: „Kritische Beobachter betonen gern, daß der Amerikaner keine Probleme sehe. In der Tat, wirtschaftliche Probleme sieht er oft deswegen nicht, weil er sie eben schnell löst.“ (S. 216); hier auch die Formulierung vom „größten Wohlstand [...], den ein Land seinem Volke je geschenkt hat.“ (S. 256); auch: derselbe, Vorwort, in: Paul M. Mazur, Der Reichtum Amerikas. Seine Ursachen und Folgen, Berlin 1928, S. 9–22.

5. Zusammenfassung

Dieser Überblick ist als Diskussionsvorschlag gedacht, die wissenschafts-, ideologie- und diskursgeschichtlichen Zusammenhänge von völkerpsychologischen Kapitalismustheorien in der Nationalökonomie zur Entstehung und Verbreitung des modernen Kapitalismus mit der Geschichte der Rezeption dieser Texte und Theorien in einer jüdischen Öffentlichkeit zusammenzudenken. Im Zentrum standen dabei drei jüdische Nationalökonomien im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, die das Werk von Werner Sombart nicht nur gut kannten, sondern sich zu dessen Oeuvre auch markant positionierten und es zum Teil scharf ablehnten; neben den hier betrachteten Persönlichkeiten von Richard Ehrenberg, Hermann Levy und Julius Hirsch wären weitere zu nennen gewesen, etwa Levin Goldschmidt, der akademische Lehrer von Max Weber⁷⁶, Gustav Cohn, Moritz J. Bonn, Sigbert Feuchtanger – ein Cousin des Schriftstellers –, Robert Liefmann oder Frieda Wunderlich. Die übergreifende These, die sich an eine solche wissenschaftshistorische Relektüre von ökonomischen Arbeiten anschließt, lautet deshalb wie folgt: In der Differenz zwischen den Thesen Sombarts auf der einen Seite, und den hier exemplarisch vorgestellten jüdischen Gelehrten auf der anderen, bilden sich verschiedene Produktivitätsbegriffe ab, die ganz unterschiedliche Gründe und Bewertungen des Anteils von Juden an der Entwicklung der ökonomischen Moderne nach sich ziehen: Richard Ehrenberg priors die Produktivität von Handel und Dienstleistungen, Hermann Levy bewunderte den englischen Liberalismus und hob die Bedeutung der Migranten für die Ökonomie eines Landes hervor und Julius Hirsch theoretisierte und verwissenschaftlichte den Handel und sah im Modell der amerikanischen Konsumwirtschaft das Vorbild auch für Europa und Deutschland. Zu ihrer Zeit war aber die Wirkungsgeschichte von Sombarts *Die Juden und das Wirtschaftsleben* zu mächtig und so überlagerte gerade eine antikapitalistische Schrift die Ansichten Ehrenbergs, Levys und Hirschs, die den Kapitalismus als ‚jüdisch‘ und Juden als Kapitalisten zu denunzieren beabsichtigte.⁷⁷ Der vorliegende Beitrag will auch deshalb an die vergessenen Nationalökonomien erinnern, denn es gilt immer noch, den von ihnen vertretenen Begriff ökonomischer Produktivität, der sich von den seinerzeit geläufigen Vorstellungen und

76 Vgl. Lutz Kaelber, Max Weber's Dissertation, in: *History of the Human Sciences* 16 (2003), H. 2, S. 27–56.

77 Zur ideengeschichtlichen und ideologischen Affinität der Deutschen zu antikapitalistischen Positionen vgl. etwa: Aurel Kolnai, *Der Krieg gegen den Westen*, hrsg. und eingeleitet von Wolfgang Bialas, Göttingen 2015 [zuerst 1938]; Ludwig von Mises, *Die Wurzeln des Antikapitalismus*, Frankfurt/Main 1958; Wolfgang Hock, *Deutscher Antikapitalismus. Der ideologische Kampf gegen die freie Wirtschaft im Zeichen der großen Krise*. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Heinrich Rittershausen, Frankfurt a. M. 1960.

Lehrmeinungen stark unterschied, neu zu würdigen und auch in unserer eigenen Gegenwart, die den Kapitalismus einmal mehr als bedrängende Macht wahrnimmt, noch einmal zu bedenken; die genannten Gelehrten haben ökonomische Begriffsklärung betrieben; sie haben den Versuch unternommen, die historische Last der vormodern-ständischen Konzepte im Wirtschaftsdenken abzuwerfen und auf diese Weise eine universalistische Perspektive in ein Fach eingespeist, das seinerzeit noch stolz darauf war, immer nationalistischer, völkischer – und auch antisemitischer – zu werden.

Durkheim's and Simmel's reactions to antisemitism and their reflection in their views on modern society

If one ever asked oneself what sociology is all about, one could do worse than consulting Auguste Comte's 1822 manifesto, *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, the *Plan of the Scientific Works Necessary for the Reorganization of Society*.¹ It sketches out the historical-structural task that the new discipline, whose name Comte later popularized, was supposed to fulfil, namely to end-but-preserve—as the Germans would say, *aufzuheben*—the Revolution: safeguard its achievements from reaction as well as from further revolutions. Sociology would do so by separating the good bits of modernity from the bad bits. The former Comte saw as grounded in a secular, macro-historical trend of European history and civilization, the latter in the undisciplined *hubris* of troublemakers led astray by metaphysical nonsense peddled by the Enlightenment, or more precisely, by the non-positivistic strand of the Enlightenment. Sociology would study and understand the laws of history and silence the metaphysical troublemakers.

Sociology's commitment to making that messy thing called society safe for modernity (the industrial-capitalist world system of nation states constituted and populated by modern individuals) remained tricky. Spanners were thrown into the machinery left, right, and centre by people who were not so positive about the positive state of society. Rather ironically, most of those who continued and developed the Comtean project of sociology did so by basing it on some of those ghastly metaphysical ideas from the Enlightenment, notably those of Immanuel Kant. Sociology, at least in France and Germany, emerged mostly as a set of differing blends of positivism and Kantian, or neo-Kantian, idealism. Even more ironic, though, is the fact that there were some admirers and followers of at least some aspects of Comte's philosophy who were rather hostile to the progressivist, more liberal project into which positivism as sociology had morphed

1 Auguste Comte, *Plan of the Scientific Work Necessary for the Reorganization of Society*, in: *Idem, Early Political Writings* (Cambridge Texts in the History of Political Thought), Cambridge 1998, p. 47–144.

in the course of the nineteenth century: these figures, including the proto-fascist Charles Maurras and the more mainstream Ferdinand Brunetière, an intellectual cheerleader of the anti-Dreyfusards who was at the receiving end of a most famous polemic by the leading Dreyfusard Emile Durkheim.² Those who shaped the new discipline that Comte had postulated were very much at odds with those anti-liberal Comteans in questions concerning the nature and desirability of modernity. This constellation illustrates the more general point that philosophical and social-theoretical ideas about modernity tend to cut across political divides, and this element of ambiguity must be central to studying them, at least for those who study with a political mind.

The new social order that emerged in the period following the French Revolution was subjected to forms of critique that were (explicitly or implicitly) affirmative of its modern, Enlightenment premises while pointing to their insufficient actualization, and others, sometimes dubbed the ‘critique of civilization’, or ‘cultural critique’—*Kulturkritik*—that challenged, or claimed to challenge, these premises themselves.³ In empirical reality there is no clear demarcation between these two registers of critique, and one could probably describe any modern manifestation of critique as being primarily one of these but at the same time, to a smaller or larger extent, also the other. Sociology, in keeping with Comte’s original vision of it, is first of all pitted against the *Kulturkritik* that it had to do battle with, while both were in turn challenged by Marxism.⁴ To what extent sociology, the science of post-Revolutionary societal consolidation, was, and arguably is, also a bit like its own and the Revolution’s enemies, is the question I try to address in this chapter.

For historical reasons that have little to do with Jews, the enemies of the civilization that according to Comte had just entered its positive state often

2 Michael Sutton, *Nationalism, Positivism and Catholicism. The Politics of Charles Maurras and French Catholics 1890–1914* (Cambridge Studies in the History and Theory of Politics), Cambridge 1982; Olivier Dard, *Charles Maurras. Le maître et l’action* (Nouvelles biographies historiques), Paris 2013.

3 On the concept of *Kulturkritik* see Georg Bollenbeck, *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders*, Munich 2007; Rita Aldenhoff, *Kapitalismusanalyse und Kulturkritik. Bürgerliche Nationalökonomien entdecken Karl Marx*, in: Gangolf Hübinger/Wolfgang J. Mommsen (ed.), *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*, Frankfurt a. M. 1993, p. 78–94, 218–222; Ludger Heidebrink, *Der Kampf des Bürgers gegen sich selbst. Antinomien moderner Kulturkritik*, in: Bernd Wirkus (ed.), *Die kulturelle Moderne zwischen Demokratie und Diktatur. Die Weimarer Republik und danach*, Konstanz 2007, p. 153–175; Johannes Heinssen, *Historismus und Kulturkritik. Studien zur deutschen Geschichtskultur im späten 19. Jahrhundert*, Göttingen 2003.

4 The sociologists tended to reject Marxism as either a form of *über*-metaphysical magic thinking, as for example Simmel did who understood it as a form of Hegelianism, or, to the contrary, as a kind of *über*-utilitarianism corrosive of society, as most others did. Both are partially correct perceptions of the Marxism of the time.

thought of it as being somehow Jewish. The rejection of, or resentment against, post-Enlightenment modern civilization took therefore often the form of anti-semitism. In Germany and France in the period of the formation of classical sociology two key events in the history of antisemitism in particular stood out in occupying the minds of intellectuals including those who were engaged in the process of theorizing modern society, the Berlin Antisemitism Dispute of 1879 to 1881 in which notables of German national liberalism reacted to the emergence of organized forms of political antisemitism,⁵ and, on a much larger, truly national scale, the Dreyfus affair in France from 1894 to 1906, whose most widely discussed phase began in 1898 when leading intellectuals reacted to the captain's sentencing.⁶

The Berlin Antisemitism Dispute centred on Heinrich von Treitschke's expressions of support for the antisemitic movement whose critics included Moritz Lazarus, an important figure in the development of the social sciences in Germany and a major influence on Georg Simmel,⁷ and liberal notables like Max Weber's father Max Weber Sr. Treitschke's lectures were large events that many Berlin students with an interest in society, politics and history would have attended. It seems safe to assume that no one in the milieu out of which classical sociology emerged in Germany could have been unaware of the dispute on antisemitism, and yet the canonical texts contain practically nothing on it. The case is somewhat different in France where the (in retrospect) undisputed father figure of the discipline, Emile Durkheim, was not only practically and crucially involved in the battle against the antisemitic attack on the republic but intervened very publicly with one of his best-known essays into the affair, "L'individualisme et les intellectuels", 'Individualism and the Intellectuals', em-

5 Marcel Stoetzler, *Cultural Difference in the National State. From Trouser-Selling Jews to Unbridled Multiculturalism*, in: *Patterns of Prejudice* 42/3 (2008), p. 245–279; Marcel Stoetzler, *The State, the Nation, and the Jews. Liberalism and the Antisemitism Dispute in Bismarck's Germany*, Lincoln, London 2008.

6 Stephen Wilson, *Ideology and Experience. Antisemitism in France at the Time of the Dreyfus Affair* (The Littman Library of Jewish Civilization), Rutherford 1982; Chad Alan Goldberg, *Introduction to Emile Durkheim's "Anti-Semitism and Social Crisis"*, in: *Sociological Theory* 26,4 (2008), p. 299–321; Idem, *The Jews, the Revolution, and the Old Regime in French Anti-Semitism and Durkheim's Sociology*, in: *Sociological Theory* 29,4 (2011), p. 248–271; Pierre Birnbaum, *The Anti-Semitic Moment: A Tour of France in 1898*. Translated by Jane Marie Todd, New York 2003; Steven Englund, *Illusionary Violence: Another Look at the French Antisemitic "Riots" of 1898*, in: Stefanie Schüler-Springorum/Michael Kohlstruck/Ulrich Wyrwa (ed.), *Bilder kollektiver Gewalt – Kollektive Gewalt im Bild: Annäherungen an eine Ikonographie der Gewalt. Für Werner Bergmann zum 65. Geburtstag*, Berlin 2015, S. 219–228.

7 Marcel Stoetzler, *Moritz Lazarus und die liberale Kritik an Heinrich von Treitschkes liberalem Antisemitismus*; in: Hans-Joachim Hahn/Olaf Kistenmacher (ed.), *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft* (Europäisch-jüdische Studien. Beiträge, 20), Berlin/Boston 2014, p. 98–120; Mathias Berek, *Neglected German-Jewish Visions for a Pluralistic Society: Moritz Lazarus*, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 60 (2015), p. 45–59.

ploying key aspects of his sociology in hands-on combat.⁸ It is important to note, though, that even this key text in the struggle with antisemitism does not even mention either Jews or antisemitism but discusses and defends one of the categories that reactionary, antisemitic *Kulturkritik* attacked: modern individualism.

From the perspective of a history of sociological responses to antisemitism, the most obvious German counterpart to Durkheim's *L'individualisme et les intellectuels* would be Lazarus' 1880 anti-antisemitic intervention, *Was heißt national?*, 'What does national mean?'⁹ In this chapter I will explore a less obvious cross-border (non-)connection that is closer in terms of its contemporaneity: I will try to bring Durkheim's 1898 text into a dialogue with a lecture by Lazarus' much better known student, Georg Simmel, from 1896, *Das Geld in der modernen Kultur*, 'Money in Modern Culture'¹⁰, that contains key ideas of his later monograph, the *Philosophy of Money*.¹¹ This text does not explicitly contain anything on antisemitism, either, but I would like to suggest that these sociological classics can be read as responses to the type of reactionary critique of modern civilization that underlies the antisemitism of for example the anti-Dreyfusards and their counterparts in Germany.

Talking about Durkheim and Simmel in the same breath is rather tempting also because they lived such parallel lives. Both were born in 1858, although at very different places: Durkheim in the provincial town of Epinal in the Vosges, Simmel in Berlin. Durkheim was the son of a rabbi and abandoned his own initial plan to study for the rabbinate in favour of philosophy. Simmel was a Protestant of Jewish family background and also was primarily trained in philosophy; his father was an industrialist. Both died quite young in 1917 and 1918 respectively. Both were Kantians of sorts, although Durkheim was also influenced by Comte, Simmel, very different, by Bergson. Durkheim's principal objective was to develop a 'science of morality' adequate to the society of the Third Republic to

8 Emile Durkheim, *L'individualisme et les intellectuels*, in: Emile Durkheim: *La Science Sociale et L'Action* (Le sociologue, 18), Paris 1970, p. 261–278; Idem, *Individualism and the Intellectuals*, in: Steven Lukes, *Durkheim's 'Individualism and the Intellectuals'*, in: *Political Studies* 18 (1969), p. 14–30, here p. 19–30; Emile Durkheim, *Individualism and the Intellectuals*, in: Robert N. Bellah (ed.), *Emile Durkheim on Morality and Society. Selected Writings* (The Heritage of Sociology), Chicago 1973, p. 43–57.

9 Stoetzler, *The State, the Nation, and the Jews* (see note 5); Stoetzler, *Moritz Lazarus* (see note 7); Berek, *Neglected German-Jewish Visions* (see note 7).

10 Georg Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur*, in: Heinz-Jürgen Dahme/David P. Frisby (ed.), *Georg Simmel. Aufsätze und Abhandlungen 1894–1900* (Gesamtausgabe, 5), Frankfurt a. M. 1992, p. 178–196; Georg Simmel, *Money in Modern Culture*, in: David Frisby/Mike Featherstone (ed.), *Simmel on Culture. Selected Writings* (Theory, Culture & Society), London 1997, p. 243–255.

11 Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, ed. by David Frisby, translated by David Frisby and Tom Bottomore, London³2004.

which the 'science of social facts' was to provide crucial fundaments and support. One formative influence in Durkheim's intellectual development was a visit to Germany in 1885/6 (after he had already written several reviews of works by German sociologists) that resulted in his long essay on *La science positive de la morale en Allemagne*.¹² In this essay he discussed positively the historicism of Gustav Schmoller and praised Adolph Wagner's 'organic' concept of society. The fact that Wagner was a leading antisemite Durkheim either failed to pick up at this point, or must have found irrelevant. In spite of his own (comparatively mild) antisemitic tendencies,¹³ Schmoller was an early supporter of Simmel's career: Simmel studied in the environment that the young Durkheim found rather attractive. In 1889 Simmel gave a talk on *The Psychology of Money*, which later fed into "Money in Modern Culture", in Schmoller's seminar on political economy. Simmel's early development was shaped decisively by Moritz Lazarus, a pioneer of what is now cultural anthropology, which was also an emerging interest of Durkheim. From Lazarus, Simmel learned what Adorno later recognized as his most important contribution, the "return of philosophy" to concrete subjects, things, rather than systemic speculation.¹⁴ Lazarus had been a crucial figure in the Berlin Jewish community and, not unlike Durkheim, a 'community spokesman' and organizer of the struggle against antisemitism. Durkheim and Simmel were in 1896 and 1898 respectively at pivotal points in their careers: each had published several well-respected books, and they were both in the process of re-focusing their attention in preparation of what would emerge as their 'later', and perhaps most influential, works. Moreover, both saw each other as close allies in the project of forming "une sociologie vraiment scientifique"¹⁵, and Simmel had contributed, following Durkheim's invitation, one of the two programmatic articles in the first issue of *Année sociologique* in 1898 whose editorial board he was a member of. Simmel was removed, though, from the editorial board after the first issue due to Durkheim's disapproval of passages in Simmel's manuscript that concerned two subjects, Zionism and the concept of honour—passages which Durkheim cut without Simmel's agreement. Firstly, Durkheim did not welcome any mentioning of Zionism in the journal as he feared due to his own Jewishness he would automatically be perceived as a supporter of it. Sec-

12 Emile Durkheim, *La science positive de la morale en Allemagne*, in: *Revue Philosophique* 24 (1887), p. 33–284; Robert Alun Jones, *The Positive Science of Ethics in France. German Influences on De la division du travail social*, in: *Sociological Forum* 9/1 (1994), p. 37–57.

13 Erik Grimmer-Solem, "Every True Friend of the Fatherland." Gustav Schmoller and the "Jewish Question" 1916–1917, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 52/1 (2007), p. 149–163.

14 Theodor W. Adorno, *Henkel, Krug und frühe Erfahrung*, in: Rolf Tiedemann (Hg.), *Theodor Adorno. Gesammelte Schriften*, Bd. 11: *Noten zur Literatur*, Frankfurt a. M. 2003, p. 556–566.

15 Ottheim Rammstedt, *Das Durkheim-Simmelsche Projekt einer "rein wissenschaftlichen Soziologie" im Schatten der Dreyfus-Affäre*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 26/6 (1997), p. 444.

ondly, Simmel provided a ‘formal’ analysis of honour as an entirely socially constituted, content-wise nearly arbitrary means by which social circles maintain their exclusivity, and it seems Durkheim feared this—very typically Simmelian—‘formal-sociological’ analysis could undermine the Dreyfusard defence of the captain’s honour. Although arguably Simmel’s position is not incompatible with Durkheim’s in theory, in the specific circumstances Durkheim as editor preferred to provoke Simmel’s departure: *la sociologie vraiment scientifique* had to take a back seat when there was reason to fear it might interfere with pressing political necessities. Nevertheless, Durkheim and Simmel continued to communicate as friends and colleagues, and in particular Simmel’s work on the sociology of religion was of great influence on Durkheim’s later *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.¹⁶

Individualism and the Intellectuals was Durkheim’s intervention in the Dreyfus affair in the period immediately following Emile Zola’s famous piece *J’accuse* in early 1898 when ‘the affair’ took on increasingly broader dimensions and more general relevancy as an exemplary instance of the struggle over the right-wing assault on the modern, secular French republic. This is probably the one text that comes closest to being an explicit engagement with antisemitism from within the canon of classical, pre-WW1 sociology.¹⁷

Like *On the Psychology of Money* of 1889, Simmel’s “Money in Modern Culture” of 1896 was an important step in the process of his developing the key ideas in his landmark “Philosophy of Money” of 1900. Although Simmel was—very different in this respect to Durkheim—decidedly and deliberately ‘unpolitical’, my proposition in this chapter is that Simmel’s text can be read as much as Durkheim’s as a refutation of antisemitic reasoning—although there are no grounds to argue that Simmel ‘intended’ it to be such—and that it provides an at

16 Rammstedt, Durkheim-Simmelsche Projekt (see note 15), p. 448.

17 See also Durkheim’s short text *Anti-Semitism and Social Crisis*. Emile Durkheim, *Anti-Semitism and Social Crisis*. Translated by Chad Alan Goldberg, in: *Sociological Theory* 26/4 (2008), p. 321–323. This is not a developed theoretical text but a short occasional piece. Nevertheless, it clearly indicates a ‘Durkheimian’ theoretical perspective on antisemitism. Durkheim chooses a national frame of interpretation, opposing German and Russian antisemitisms which are “chronic,” “traditional,” and “aristocratic” to French antisemitism which “constitutes an acute crisis, due to passing circumstances” (Durkheim, *Anti-Semitism and Social Crisis*, p. 322). In France, it is the “superficial symptom of a state of social malaise”: “when society suffers, it needs someone to blame,” and it “naturally” uses “pariahs” “whom opinion already disfavors” as “expiatory victims.” Durkheim adds that “secondary circumstances may have played a role,” including “certain failings of the Jewish race.” These are not in fact causes, though, as they are “compensated by incontestable virtues,” and anyway, “the Jews lose their ethnic character with extreme rapidity.” The issue is a “serious moral disturbance” that cannot be eradicated in the short term, but the government can remind the public of its morality by “repress[ing] severely all incitement to hatred” and by “enlightening the masses” (Durkheim, *Anti-Semitism and Social Crisis*, p. 323).

least equally confident defense of modern, liberal civilization to Durkheim's, while also sharing some of its ambiguities.

Durkheim's *Individualism and the intellectuals*

Durkheim's *Individualism and the Intellectuals* was a response to the article *Après le Procès* by Ferdinand Brunetière,¹⁸ a highly regarded literary critic and anti-Dreyfusard, that in turn had been a reaction to Zola's *J'accuse* and the *Manifesto of the intellectuals* organized around the same time by a group of scholars and writers.¹⁹ Brunetière's article had made the points that at least 'some Jews' contributed to the emergence of antisemitism through the dominant role they allegedly played in French society and that the army was a keystone of social cohesion and national unity, and not as Herbert Spencer had it an anachronistic survival of barbarism in the age of industry and commerce. It culminated in a polemic against pompous intellectuals who spread individualism and anarchy, undermining the authority of army and state. Brunetière was a philosophical rationalist who had been seen as an exponent of the positivistic tendency in literary criticism, treating literary history as an evolutionary process,²⁰ and was famous for his attacks on what he saw as Zola's 'scientific materialism'. He had already been the focus of a momentous debate when he denounced in an article of 1895 the materialistic spirit of modern science,²¹ advocating the alignment of science with religion. Around this time he had become an admirer of Pope Leo XIII whose Thomism and accommodationist approach to the modern world—such as in the 1891 encyclical *Rerum Novarum*—must have helped make the notion of a synthesis of Comtean positivism and Catholicism that was then common on the French right more plausible. Brunetière's position resonates with Comte's own attacks on individualism, although in Comte's case these had been part of an anti-Protestant, rather than an anti-Jewish agenda.

Durkheim's rejoinder to Brunetière is written in the spirit of what I suggest was the alternative synthesis of positivism with Kantian idealism. At the level of the intended meaning, it is obvious that Durkheim argued against clericalism and in defence of the republic's professed commitment to 'the ideas of 1789', whose *Aufhebung*—realization-*cum*-overcoming—positivism aimed to be. A reader who looks for the ambivalences, contradictions and fissures in the text

18 Ferdinand Brunetière, *Après le Procès*, in: *Revue des Deux Mondes* 146 (1898), p. 428–446.

19 Steven Lukes, Durkheim's 'Individualism and the Intellectuals', in: *Political Studies* 18 (1969), p. 14–30.

20 Elton Hocking, Ferdinand Brunetière. *The Evolution of a Critic* (University of Wisconsin Studies in Language and Literature, 36), Madison 1936, p. 6, 37.

21 Hocking, Brunetière (see note 20), p. 6.

will find most interesting, though, to what extent the overlap between the two perspectives produces ambiguities in Durkheim's position that mirror those in Brunetière's. To put it bluntly, the question is, how 'conservative' is Durkheim's republicanism, and how 'liberal' is Brunetière's antisemitism? It is evident that not only 'individualism' but also 'positivism' mean in this context different things to different people. Durkheim's effort in this text to clarify his understanding of the concept of 'individualism' arguably resulted from his own awareness of the ambiguities involved.

Durkheim states that the contributions by Zola and Brunetière have shifted the debate from one of facts about Dreyfus to one of 'principle' and then picks one of the issues addressed by Brunetière: the relationship between individualism and the nation. He eloquently bypasses the issue that lies at an intermediate level between a discussion of facts and one of principles, namely the antisemitic character of the Dreyfus affair, which Brunetière had discussed in the first of three sections of his *Après le Procès*. Durkheim implies therewith that he understands the rejection of the individualism of 'the intellectuals' who are said to be arrogant enough to question the reasoning of state and military hierarchy to be at the heart of the antisemitism of the anti-Dreyfusards. He responds to the denunciation of the 'intellectuals' and their individualism as hostile to state and nation by turning the accusation on the accuser: not individualism but those who denounce it are anti-national. To this purpose he constructs a concept of individualism that is, in the methodological sense of the term, non-individualistic: not only is individualism, like any other social fact, constituted by society, but it is also, for France at least, the decisive social fact that makes the national society cohere.

Durkheim presents his principal argument right at the beginning of the text, after the two introductory paragraphs: "a first ambiguity," "une première équivoque," needs to be cleared up before all else:

"In order to prosecute individualism more easily, it has been confused with the narrow utilitarianism and the utilitarian egoism of Spencer and the economists. [...] It is indeed an easy game to denounce as an ideal without grandeur this mean commercialism which reduces society to nothing more than a vast apparatus of production and exchange, and it is exceedingly clear that all social life would be impossible if there did not exist interests superior to the interests of the individuals. Nothing is more deserved than that such doctrines are treated as anarchistic, and we can shake hands on this issue."²²

22 "Pour faire plus facilement le procès de l'individualisme, on le confond avec l'utilitarisme étroit et l'égoïsme utilitaire de Spencer et des économistes. [...] On a beau jeu, en effet, à dénoncer comme un idéal sans grandeur ce commercialisme mesquin qui réduit la société à n'être qu'un vaste appareil de production et d'échange, et il est trop clair que toute vie commune est impossible s'il n'existe pas d'intérêts supérieurs aux intérêts individuels. Que

The handshake offered by Durkheim is underwritten by the shared Comtean anti-individualism that Durkheim modifies through his conception of a quasi-solidaristic form of, as it were, politically correct individualism that has gone through a Kantian-idealist reformulation. Durkheim goes on to argue that the anti-Dreyfusards attack the anarchistic-economistic-Spencerian concept of individualism in bad faith: they must know that it is an irrelevancy not even held by many economists anymore. Durkheim probably had in mind here the *Katheder-socialists* of the 'historical school' around Schmoller whose historicist rejection of rationalism he had applauded earlier.²³ Durkheim argues that the anti-Dreyfusards really attack what he proposes is the actual individualism prevalent in the French Republic which is idealist rather than utilitarian. Durkheim adds that their putting *raison d'état* above the inviolable rights of an individual (such as Dreyfus) to fair legal process is in fact akin to the utilitarian doctrine of the greatest happiness of the greatest number which likewise fails to acknowledge the inviolability of individual human rights.

By contrast, the Kantian idealist individualism defended by Durkheim is one to which a notion of the generically human is sacred:

“Whoever makes an attempt on a man's life, on a man's liberty, on a man's honor, inspires in us a feeling of horror analogous in every way to that which the believer experiences when he sees his idol profaned. Such an ethic [...] is a religion in which man is at once the worshipper and the god. [...] This religion is individualistic [...].”²⁴

Durkheim claims that individualism in this sense is not only 'a' sort of religion but it is 'the' religion for the modern period: “Not only is individualism distinct from anarchy, but it is henceforth the only system of beliefs which can ensure the moral unity of the country.”²⁵ It is a “truism” that “only a religion can bring about this harmony.” However, “it is known today that a religion does not necessarily

de semblables doctrines soient traitées d'anarchiques, rien donc n'est plus mérité et nous y donnons les mains.” Durkheim, *L'individualisme et les intellectuels* (see note 8), p. 262; Durkheim, *Individualism and the Intellectuals* [Lukes] (see note 8), p. 20; Durkheim, *Individualism and the Intellectuals* [Bellah] (see note 8), p. 44.

23 A more thorough discussion would need to examine to what extent Spencer himself and the tradition of classical political economy in fact subscribed to the bogeyman concept of individualism that Brunetière and Durkheim construct.

24 “Quiconque attente à une vie d'homme, à la liberté d'un homme, à l'honneur d'un homme, nous inspire un sentiment d'horreur, de tout point analogue à celui qu'éprouve le croyant qui voit profaner [sic] son idole. Une telle morale [...] est une religion dont l'homme est, à la fois, le fidèle et le Dieu. [...] cette religion est individualiste [...]”; Durkheim, *L'individualisme* (see note 8), p. 265; Durkheim *Individualism*, Lukes (see note 8), p. 20f; Durkheim, *Individualism*, Bellah (see note 8), p. 46.

25 “Non seulement l'individualisme n'est pas l'anarchie, mais c'est désormais le seul système de croyances qui puisse assurer l'unité morale du pays”; Durkheim, *L'individualisme* (see note 8), p. 270; Durkheim *Individualism* [Lukes] (see note 8), p. 25; Durkheim, *Individualism*, Bellah (see note 8), p. 50.

imply symbols and rites, properly speaking, or temples and priests”²⁶: “essentially, it is nothing other than a body of collective beliefs and practices endowed with a special authority.” This authority results from the fact that “as soon as a goal is pursued by an entire people, it acquires, in consequence of this unanimous adherence, a sort of moral supremacy” and “a religious character.” Durkheim recuperates therewith the concept of the religious from his opponents, along with that of the national, arguing that individualism “has penetrated our institutions and our customs, it has become part of our whole life, [...] our entire moral organization,” that is, it is central to French national culture and society.²⁷

Durkheim writes that “all that societies require in order to hold together is that their members fix their eyes on the same end and come together in a single faith.”²⁸ This faith, to Durkheim, is individualism; if some misuse individualism for egoistic ends, this proves nothing against it.

It is worth noting that Durkheim presupposes in this argument the existence of ‘a people’ (people) that is able unanimously to pursue a shared goal. This presupposition is reflected in the immediately following statement, introduced with “from a different angle,” that for “a society” (clearly used here synonymous with ‘a people’) to be coherent (i. e., to define and ‘unanimously’ to pursue goals) there needs to exist “a certain intellectual and moral community.” Durkheim’s gloss on the ‘truism’ is rather circular: religion (broadly understood) is needed to warrant moral unity, but religion is also the result of common goal-oriented action of ‘a people’ that in turn presupposes the moral unity that it is supposed to warrant. The most stable category in this argument is actually the one that is least explicated, the ‘people’.

Of religion Durkheim goes on to say that it always changes so that “the religion of yesterday could not be the religion of tomorrow.” He then asks the question what new religion can replace the old one which Brunetière and others are artificially trying to resurrect. Durkheim’s argument is here that “the only possible [religion] can only be the religion of humanity, of which the individualistic ethic is the rational expression.” Here Durkheim switches from an idealist-normative argument to a positivistic-factual one: he presents what actually is a (perfectly valid) liberal, Kantian-idealist normative claim—we ought

26 Durkheim, *L’individualisme* (see note 8), p. 270f; Durkheim *Individualism*, Lukes (see note 8), p. 25; Durkheim, *Individualism*, Bellah (see note 8), p. 51.

27 “Il a pénétré nos institutions et nos mœurs, il est mêlé à toute notre vie [...] toute notre organisation morale”; Durkheim, *L’individualisme* (see note 8), p. 265; Durkheim *Individualism* [Lukes] (see note 8), p. 22; Durkheim, *Individualism* [Bellah] (see note 8), p. 46.

28 “[...] tout ce qu’il faut aux sociétés pour être cohérentes, c’est que leurs membres aient les yeux fixés sur un même but, se rencontrent dans une même foi [...]”; Durkheim, *L’individualisme* (see note 8), p. 268; Durkheim *Individualism* [Lukes] (see note 8), p. 24; Durkheim, *Individualism* [Bellah] (see note 8), p. 49.

to promote individualism as the only form of quasi-religion that modern society needs—as if it was a conclusion arrived at by way of empirical observation: individualism positively *is* the religion of modern society. This move transforms the normative-idealist demand into a scientific insight in the law-like necessity of a historical reality that one should not oppose, which is in keeping with the Comtean conception of what sociology ought to do: understand the laws of history so as to adapt human agency to them and sail with their winds. Durkheim's argument here is that societies grow and expand, circumstances become more diverse and more mobile, and hence traditions and social practices need to “maintain a state of plasticity and instability,” while advanced division of labour also diversifies the contents of men's minds: “the members of a single social group will no longer have anything in common other than their humanity.” The “idea of the human person (*personne humaine*) in general,” although it is “given different nuances according to the diversity of national temperaments,” is “therefore the only idea which would survive, unalterable and impersonal, above the changing tides of particular opinions,”²⁹ and “the sentiments which it awakens are the only ones to be found in almost all hearts”:

“The communion of spirits can no longer be based on definite rites and prejudices, since rites and prejudices have been swept away by the course of events. Consequently, nothing remains which men can love and honor in common if not man himself. That is how man has become god for man and why he can no longer create other gods without lying to himself. [...] The whole of individualism lies here; and that is what makes it a necessary doctrine.”³⁰

Durkheim's argument not only collapses a normative argument into an empirical one—the universalist, liberal normative ideal is posited as if it was a ‘necessary’ social reality anyway—but is also empirically dubious: ‘general humanity’ is regrettably not at all the only thing modern individuals acknowledge they share with others. Durkheim's claim that individualism and the ‘religion of humanity’ by necessity must become the only possible quasi-religion in the modern context is a *nonsequitur*, and a normative, not to say rather wishful thought. His further claim that “if there is one country among all others in which the individualist cause is truly national, it is our own” is likewise a claim that the

29 Durkheim, *L'individualisme* (see note 8), p. 271 f; Durkheim Individualism [Lukes] (see note 8), p. 26; Durkheim, *Individualism* [Bellah] (see note 8), p. 51 f.

30 “La communion des esprits ne peut plus se faire sur des rites et des préjugés définis puisque rites et préjugés sont emportés par le cours des choses; par suite, il ne reste plus rien que les hommes puissent aimer et honorer en commun, si ce n'est l'homme lui-même. Voilà comment l'homme est devenu un dieu pour l'homme et pourquoi il ne peut plus, sans se mentir à soi-même, se faire d'autres dieux. [...] Tout l'individualisme est là; et c'est là ce qui en fait la doctrine nécessaire”; Durkheim, *L'individualisme* (see note 8), p. 272; Durkheim *Individualism* [Lukes] (see note 8), p. 26; Durkheim, *Individualism* [Bellah] (see note 8), p. 52.

Dreyfus affair itself disproved. Durkheim's key argument that the unfair treatment of Dreyfus constitutes an unpatriotic act rests on rather shaky foundations: Durkheim fails to give a compelling reason why, as the anti-Dreyfusards believe, nationalism, antisemitism or Catholicism, or a combination of all these could not just as well, or even more effectively, fulfil the function of being the 'religion' required by modern society. A century and a bit later, with the resurgence of religious 'fundamentalisms' of all sorts that are in practice strongly *political* affirmations of religion, it seems not too far-fetched to conclude that quite often religion is the 'religion' of modern society.

Durkheim's agreement with the anti-Dreyfusards that societal cohesion must be warranted by some sort of religion would only work as the basis of an anti-antisemitic argument if he was able to offer robust support for his claim that only "individualism properly understood" (to use the term Tocqueville coined in a related context) can be that religion. Durkheim is in breach here of one of his own justly celebrated methodological premises: just because it is functionally and logically needed by society, it will not necessarily come about. There is much in Durkheim's argument that Brunetière and other anti-Dreyfusards could adopt without needing to come to the anti-antisemitic conclusion that Durkheim suggests follows from it.

Simmel's *Money in modern culture*

Simmel's 1896 lecture *Money in modern culture*³¹ starts from a reflection on modernity (*Neuzeit*) in contradistinction to the Middle Ages: while "in the Middle Ages a human being finds himself in compulsory membership (*bindender Zugehörigkeit*) of a village (*Gemeinde*) or an estate, a feudal association or a corporation,"³² modernity, on the one hand, has given the personality "incomparable inner and outer freedom of movement," on the other it has given "equally incomparable objectivity" to "the material (*sachliche*) contents of life" to the effect that "the things' own laws (*die eigenen Gesetze der Dinge*) increasingly assert themselves (*gelangen mehr und mehr zur Herrschaft*)" as objective laws—a notion that is not a million miles from Durkheim's concept of the *faits sociaux*. Simmel describes the contradictory effects of "the money economy" that he finds central to the modernization process and plays out its positive and negative effects against each other, ending on a religious note in a (perhaps

31 Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur* (see note 10), p. 178–196; Simmel, *Money in modern culture* (see note 10), p. 243–255.

32 Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur* (see note 10), p. 178; Simmel, *Money in modern culture* (see note 10), p. 244.

surprising) effort to reconcile the contradictions that his lecture takes account of. The fact that Simmel puts money rather than, say, 'division of labour' or 'mode of production' at the centre of the modernization process puts his argument in direct competition with the *Kulturkritik* type of literature of the time, including many antisemitic tracts, that tend to point to money as the root of all the evils of modern civilization. Simmel poses the question, here as elsewhere in his work, how evil money really is. Although there is no evidence that Simmel deliberately 'intended' to confront that literature, it seems reasonable to assume that his choice of focus reflects a certain spirit of the time to the effect that Simmel's argument on money and modernity can also be read as an anti-antisemitic argument, albeit in a more indirect fashion than Durkheim's.

One of the main lines of reasoning in Simmel's lecture is that 'the money economy' enhances independence and autonomy of the person and thus is a precondition of modern individualism in Durkheim's sense, but also makes possible new forms of unity. For example the "enormous successes" of modern trade unions have been made possible by the neutrality of money that "eliminates everything personal and specific" and unites people impersonally for a course of action. "Thus when one laments the alienating and separating effect of monetary transactions, one should not forget" that money "creates an extremely strong bond among the members of an economic circle": money always "points to other individuals," so that "the modern person is dependent on infinitely more suppliers and supply sources than was the ancient Germanic freeman or the later serf."³³ Simmel asserts that money "establishes incomparably more connections among people than ever existed in the days of feudalism or arbitrary unification (*gewillkürten Einung*) that the guild romantics (*Associations-Romantiker*) most highly celebrate."³⁴ Simmel makes quite explicit here whom he argues against: those who lament alienation, celebrate ancient Germanic or other village communal life, *Associations-Romantiker*. Simmel defends here modern forms of association against *Gemeinschaft* (community)-style arguments. His argument differs markedly from the way in which Durkheim for example sought inspiration from medieval corporations for his proposition to create intermediary institutions between state and individual in the concluding chapter of *Le Suicide*³⁵ and most famously in the 1902 preface to the second edition of *De la division du travail social*.³⁶

33 Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur* (see note 10), p. 182; Simmel, *Money in modern culture* (see note 10), p. 246.

34 Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur* (see note 10), p. 183; Simmel, *Money in modern culture* (see note 10), p. 246.

35 Emile Durkheim, *On Suicide. A Study in Sociology*, New York 1997.

36 Emile Durkheim, *Preface to the Second Edition. Some Remarks on Professional Groups*,

At the same time, Simmel seems to accept as valid many objections to modern culture that would also be put forward by romantic *Kulturkritik* such as that money produces alienation along with autonomy. Simmel makes a two-pronged argument: “the conversion of a possession into money” is experienced as a liberation, as the value of that possession is not anymore “captured in one particular form” and can subsequently take any arbitrary form, but it also produces “a vapidity of life and a loosening of its substance.”³⁷ Simmel relates to this “the restlessness and the dissatisfaction of our times”:

“The qualitative side of objects lose their psychological importance through the money economy; the continuously required estimation in terms of monetary value eventually causes this to seem the only valid one; more and more quickly one lives past the specific meaning of things that cannot be expressed in economic terms. Its revenge, as it were, is that dark, so very modern feeling that the core and meaning of life slips through our fingers again and again, that definite satisfactions become ever rarer, that all the effort and activity is not actually worthwhile.”³⁸

Equivalence with money devalues even “objects themselves.” Money is common; only the individual is noble;³⁹ because money is equal to many things, it “pulls the highest down to the level of the lowest.” Simmel backs up this argument with a sentence that could be straight out of any *kulturpessimistische* polemic against democracy: it is “the tragedy of every levelling process that it leads directly to the position of the *lowest* element. For the highest can always descend to the lowest, but anything low seldom ascends to the highest level.”

The main theoretical point of Simmel’s lecture is that the ever increasing range of means that lead to more means complicate modern life and push life’s goals ever further out of sight, culminating in that universal means, money. Due to its universality and ubiquity, Simmel argues, one “cannot ignore the frequent lament that money is the God of our times.” This formulation goes back to Heinrich Heine who added (in the thirty-second dispatch of *Lutetia*) that

in: Steven Lukes (ed.), Emile Durkheim. *The Division of Labor in Society*, New York 2014, p. 8–32.

37 Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur* (see note 10), p. 186; Simmel, *Money in Modern Culture* (see note 10), p. 248.

38 “Die qualitative Seite der Objecte büßt durch die Geldwirthschaft an psychologischer Betonung ein, die fortwährend erforderliche Abschätzung nach dem Geldwerthe läßt diesen schließlich als den einzig gültigen erscheinen, immer rascher lebt man an der spezifischen, ökonomisch nicht ausdrückbaren Bedeutung der Dinge vorüber, die sich nur durch jene dumpfen, so sehr modernen Gefühle gleichsam rächt: daß der Kern und Sinn des Lebens uns immer von neuem aus der Hand gleitet, daß die definitiven Befriedigungen immer seltener werden, daß das ganze Mühen und Treiben doch eigentlich nicht lohne.”; Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur* (see note 10), p. 186; Simmel, *Money in Modern Culture* (see note 10), p. 248–249.

39 Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur* (see note 10), p. 187; Simmel, *Money in Modern Culture* (see note 10), p. 249.

“Rothschild is his prophet.” In Heine, though, this was not a *kulturkritischer* ‘lament’ but a sarcastic comment on James Rothschild’s conspicuous wealth and in particular the exaggerated respect paid to him by the ordinary mortals who visited him in his Paris office.⁴⁰ Half a century later, in the different context of Simmel’s day, this much-quoted formulation had indeed become a ‘lament’ and had acquired a well-established antisemitic subtext, and this seems to be what Simmel is pointing to.

Simmel explores the homology of money and God in several directions in his effort to understand what makes it so plausible: God is, according to Nicholas of Cusa, “the *coincidentia oppositorum*,” which means that “all the varieties and contrasts of the world reach unity in Him”; the idea of God and, even more so, “the idea that we possess Him” creates a rich mixture of feelings of peace and security, and the “feelings stimulated by money have a psychological similarity to this in their own arena.” As the “equivalent of all values,” it “becomes the centre in which the most opposing, alien and distant things find what they have in common and touch each other.”⁴¹ Money, like God, grants “elevation over the individual” and inspires “trust in its omnipotence.” Like magic, it can conjure up those lower, particular objects at any given moment by re-metamorphosing into them:

“This feeling of security and calm which the possession of money provides, this conviction of possessing in it the intersection of all values, constitutes psychologically, or, as it were, formally, the point of comparison that gives the deeper justification to that complaint about money as the God of our times.”⁴²

Simmel indicates here that in spite of its antisemitic subtext he aims not to dismiss the *kulturkritische* ‘lament’ but tries to discover its ‘deeper’ meaning.

Next, Simmel argues that the money economy makes modern life both abstract and petty: it necessitates “continuous mathematical operations in everyday life,” including the necessity constantly to reduce “qualitative values to quantitative ones” and a new extent of “exactness, sharpness and precision,” but also allows to calculate differences in value down to the penny, resulting in a

40 Heinrich Heine, *Sämtliche Werke*, vol. 4: *Schriften zu Literatur und Politik II, Vermischtes*, Munich 1972, p. 250.

41 Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur* (see note 10), p. 192; Simmel, *Money in modern culture* (see note 10), p. 252.

42 “Diese Sicherheit und Ruhe, deren Gefühl der Besitz von Geld gewährt, diese Ueberzeugung, in ihm den Schnittpunkt der Werthe zu besitzen, enthält so rein psychologisch, sozusagen formal, den Gleichungspunkt, der jener Klage über das Geld als den Gott unserer Zeit die tiefere Bedeutung giebt.” Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur* (see note 10), p. 192; Simmel, *Money in modern culture* (see note 10), p. 252.

rather petty mentality.⁴³ Likewise, the “fact that people carry around small denominations of money in their pockets” allows them anytime to purchase “all sorts of small articles, often on a whim,” increasing frivolity and a “petty style” of life.⁴⁴ “The objective and indifferent character” with which money “offers itself” to “the highest and the lowest actions” also induces ethical laxity:

“Persons who are otherwise honest may participate in the most shady kinds of deceitful ‘promotions’, and many people are likely to behave more unconsciously and with more dubious ethics in money matters than elsewhere.”⁴⁵

The use of the term “promotions” (*Gründungen*) in this passage seems to be a reference to the discourse on the so-called *Gründerschwindel*, a staple of the antisemitic literature of the 1870s in particular, when the economic crisis of 1873 to 1875—dubbed *Gründerkrach*—was linked to the collapse of risky and sometimes fraudulent enterprises which in turn were blamed by antisemites on Jewish involvement.

Simmel concludes his lecture by emphasising that “the money economy” is internal to and a product of modern culture as a whole:

“The monetary system [is] a branch from the same root that produces all the other flowers of our culture, [and] one can take consolation from this against the complaints raised particularly by the preservers of spiritual and emotional values against the *auri sacra fames* and the devastation wrought by the financial system. The closer our understanding comes to that root, the more apparent must become the relations between the money economy to not only the dark sides but also to the subtlest and highest aspects of our culture. Thus, like all great historical forces, the money economy might resemble the mythical spear that is itself capable of healing the wounds it inflicts.”⁴⁶

Ending on this Rousseauian note, Simmel rules out a rejection of modernity and the “money economy” that he sees as its defining feature as only modernity can

43 Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur* (see note 10), p. 192; Simmel, *Money in modern culture* (see note 10), p. 253.

44 Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur* (see note 10), p. 192; Simmel, *Money in modern culture* (see note 10), p. 253.

45 “So haben sich Personen von sonstiger persönlicher Ehrenhaftigkeit an den dunkelsten ‘Gründungen’ beteiligt, und viele Menschen verfahren eher in reinen Geldangelegenheiten gewissenloser und zweideutiger, als daß sie in anderen Beziehungen sittlich Zweifelhaftes thäten.”

46 “Das Geldwesen [ist] ein Zweig der gleichen Wurzel, die alle Blüten unserer Kultur treibt, [und man mag] daraus einen Trost gegenüber den Klagen schöpfen, die gerade die Pfleger der geistigen und gemüthlichen Güter über die *Auri sacra fames* und über die Verwüstungen des Geldwesens erheben. Denn je mehr die Erkenntniß sich jener Wurzel nähert, desto ersichtlicher müssen die Beziehungen der Geldwirthschaft, wie zu den Schattenseiten, so doch auch zu dem Feinsten und Höchsten unserer Kultur hervortreten, so daß es, wie alle großen geschichtlichen Mächte, dem mythischen Speer gleichen mag, der die Wunden, die er schlägt, selbst zu heilen im Stande ist.” Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur* (see note 10), p. 196; Simmel, *Money in modern culture* (see note 10), p. 254f.

right modernity's wrongs. Simmel adds that "the formation of economic life [...] receives its character from the great uniform trends of historical life, whose ultimate sources and motives in turn are the divine secret (das göttliche Geheimniß)."⁴⁷ Although it is important to recognise that Simmel formulates here an argument against anti-modern *Kulturkritik*, the rather cheesy metaphysical 'consolation' he offers is unlikely to impress many of those who feel driven towards it by the uglier sides of modernity and the "money economy."

Both Simmel and Durkheim similarly try to square the circle of defending modern society while accepting quite a few of the *kulturkritische* 'laments' about modernity also shared by antisemites. These include the notion that it is characterised by 'Spencerian' egotism, the abstract and soulless mechanics of the economic, and a 'sacred' greed for material wealth all of which they argue need to be opposed. Durkheim chiefly works with a dichotomy of idealist versus utilitarian notions of individualism, Simmel more dialectically argues that the positive and negative aspects of modernity are inseparably interwoven with each other. Both suggest, though, that modernity's sunny side is bound to prevail, which Simmel supports by appealing to a straightforwardly metaphysical notion of a 'divine secret', while Durkheim, in good positivist fashion recoiling from such open admission of reliance on non-sociological reasoning, suggests that there are positive, socio-historical reasons why modern society not only needs, but by necessity also must and will produce the non-egotistical form of individualism.

Both interventions in their own right are highly instructive and fascinating when discussed in their respective historical contexts but appear in retrospect as forms of whistling in the dark, albeit formulated eloquently and in good faith. Both are equally and in combination, though, part of the intellectual culture that from a perspective post-Holocaust must be said to have failed. No other perspective is available, though: we are condemned to working within and with the debris of the civilization that brought about and was undone, but not terminated, by the Holocaust. History has made historicism irrelevant: we do not have the luxury of taking our viewpoint from anywhere other than a dismal and disillusioned present. Social theory must deal seriously and robustly with reactionary critiques of modern capitalist civilization, including its own blind spots and ambiguities lest it be, at best, ineffective in the struggle against, at worst, recuperated by, the enemy. The right-wing critique of civilization can only be defeated through a critique of the civilization modern humans have created that turns its emancipatory promises against its failure to deliver them. As in the texts by Durkheim and Simmel discussed in this chapter, critical study of classical

47 Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur* (see note 10), p. 196; Simmel, *Money in modern culture* (see note 10), p. 254f.

sociological theory can discover elements of such critique as well as the limits of a (post-) Enlightenment that was cut short.⁴⁸

48 I am taking my cue here from the position developed by Horkheimer and Adorno, most eminently in their 1947 book, *Dialectic of Enlightenment*. On this see Marcel Stoetzler, 'It only needs all': re-reading *Dialectic of Enlightenment* at 70, *openDemocracy* (June 24, 2017), URL: <<https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/marcel-stoetzler/it-only-needs-all-re-reading-dialectic-of-enlightenment-at-70>> (last access April 28, 2018); 'Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments', in: Beverly Best/Werner Bonefeld/Chris O'Kane (eds.), 2018, *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, vol. 1, 142–160 and 'Wer aber von der Geschichte des Subjekts nicht reden will, sollte auch vom Kapitalismus schweigen. Zur Radikalität der *Dialektik der Aufklärung*', in: Gunzelin Schmid Noerr/Eva-Maria Ziege, eds., *70 Jahre Dialektik der Aufklärung*, Springer (in press).

**Rezeption, Transfer und Vergleich /
Reception, Transfers, and Comparison**

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

L'influence de l'antisémitisme européen sur le monde intellectuel ottoman dans les années 1880 et 1890 : le cas de *La Nation israélite* d'Ebüzziya Tefvik

L'histoire de l'antisémitisme dans l'Empire ottoman reste un sujet de recherche relativement négligé par l'historiographie. Cet état de fait découle d'un postulat erroné selon lequel l'antisémitisme ottoman, turc et arabe résulterait d'une réaction au progrès du sionisme en Palestine. Cette littérature renvoie alors à la déclaration de Balfour (1917), au mandat en Palestine (1922), à la propagande antisémite nazie et ses diffuseurs locaux volontaires, Turcs et Arabes, dans les années 1930 et particulièrement durant la Seconde Guerre mondiale et enfin, à la fondation de l'État d'Israël en 1948. En un sens, la question de Palestine conditionne profondément le champ de recherche universitaire sur l'antisémitisme dans le Moyen-Orient. L'histoire de l'antisémitisme dans le monde musulman est ainsi souvent pensée et imaginée en parallèle avec celle du sionisme. Cette démarche est bien problématique en ce qu'elle renverse le lien de causalité qui existe dans l'espace européen entre l'apparition d'un antisémitisme moderne différent de l'antijudaïsme chrétien et la naissance du sionisme.

Critiquant cette approche, je commencerai ici par la préhistoire de l'antisémitisme dans le monde musulman méditerranéen, c'est-à-dire par quelques notes sur l'antijudaïsme au Moyen-Orient. Puis je présenterai et analyserai la première manifestation d'antisémitisme moderne dans ces contrées qui constitue mon objet d'étude, un livre en ottoman, intitulé *Millet-i isrâiliye* (La Nation israélite) et publié en 1888.

De l'antijudaïsme à l'antisémitisme

Même s'il est vrai que les principaux éléments de l'antijudaïsme, c'est-à-dire l'accusation portée contre les juifs au sujet du meurtre de Jésus et de l'empoisonnement des puits et les calomnies de sang n'existaient pas dans les sociétés musulmanes, cela ne veut pas dire non plus qu'il n'y avait aucun préjugé ou sentiment d'hostilité à l'égard des juifs. Au Moyen Âge, des réactions antijuives survinrent aussi dans le monde musulman. Par exemple, il est possible de trouver

des exemples d'un discours antijuif imbibé des arguments de l'antijudaïsme, parmi les membres de l'élite politique ottomane du XVI^e et du XVII^e siècle.¹ Mais ces rares exemples conflictuels restent difficilement comparables à tous ceux qui avaient eu lieu dans les sociétés chrétiennes.²

Cependant, il faut aussi rappeler que les prémisses antijudaïques de l'antisémitisme moderne existaient également dans la société multiconfessionnelle qu'était la société ottomane. Si nous mettons l'accent sur le caractère multiconfessionnel de l'Empire ottoman, c'est parce que l'hostilité des communautés chrétiennes ottomanes, notamment celle des Grecs orthodoxes,³ envers les populations juives de l'empire est un phénomène historique relativement connu. Cette hostilité se concrétisait dans les calomnies de sang ou de crimes rituels.⁴ Les calomnies de sang auraient eu tendance à augmenter dans la seconde moitié du

1 Marc David Baer, 17. yüzyılda Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki nüfuz ve mevkilerini yitirmeleri, dans : *Toplum ve Bilim* 83 (1999/2000), p. 202–220, notamment p. 204–205, 208, 210–216 et 219–220 ; Pál Fodor, An Anti-Semite Grand Vizier ? The Crisis in the Ottoman-Jewish Relations in 1591–1592 and its Consequences, dans : Pál Fodor, *In Quest of the Golden Apple. Imperial Ideology, Politics, and Military Administration in the Ottoman Empire* (Analecta Isisiana, 45), Istanbul 2000, p. 199–206, surtout p. 194, 197–199 et 206.

2 Pour une vue d'ensemble, voir Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross : The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994.

3 Voir à cet égard, Bernard Pierron, *Juifs et chrétiens de la Grèce moderne. Histoire des relations intercommunautaires de 1821 à 1945 (Histoire et perspectives méditerranéennes)*, Paris 2000 ; Rena Molho, *Salonica and Istanbul : Social, Political and Cultural Aspects of Jewish Life* (Analecta Isisiana, 83), Istanbul 2005 ; Maria Efthymiou, *Official Ideology and Lay Mentality during the Greek Revolution : Attitudes towards the Jews*, dans : Mina Rozen (dir.), *The Last Ottoman Century and Beyond. The Jews in Turkey and the Balkans, 1808–1945*, vol. 2, Jérusalem 2002, p. 33–43 ; Stanford J. Shaw, *Christian anti-Semitism in the Ottoman Empire*, dans : *Belleten* 54/211 (1990), p. 1073–1149 et Çağrı Erhan, *Yunan Toplumunda Yahudi Düşmanlığı (SAEMK Stratejik Araştırma ve Etüdlar Milli Komitesi Araştırma Projeleri dizisi, 4)*, Ankara 2001, surtout pour les documents d'archives translittérés dans les annexes. Signalons aussi le VIII^e volume de l'ouvrage d'Avram Galanté qui contient plusieurs passages sur ce sujet : *Histoire des Juifs de Turquie*, Istanbul (sans date). Les mémoires des Ottomans juifs constituent une autre source importante sur l'antisémitisme des communautés grecques de l'empire. Voir par exemple Sam Lévy, *Salonique à la fin du XIX^e siècle*, Istanbul 2000 ; Alexandre Toumarkine (dir.), *Mémoires posthumes et inachevées de Jacques Abravanel, Juif portugais, Salonicien de naissance, Stambouliote d'adoption*, Istanbul 1999 ; Henri Nahum (dir.), *Mis Memorias. Una Vida Yena De Drama I Perikolos. Un commissaire de police ottoman d'origine juive à İzmir au début du XX^e siècle. Les mémoires de Rafael Chikurel*, Istanbul 2002.

4 Pour les calomnies de sang dans l'empire entre 1861 et 1876, voir Moïse Franco, *Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours*, Hildesheim/New York 1973 [réimpression de l'édition Paris 1897], p. 220–233 ; pour une étude de cas, Esther Benbassa, *Le procès de sonneurs de tocsin. Une accusation calomnieuse de meurtre rituel à Izmir en 1901*, dans : Abraham Haim (dir.), *Society and Community. Proceedings of the Second International Congress for Research of the Sephardi and Oriental Jewish Heritage* 1984, Jérusalem 1991, p. 35–53 ; Henri Nahum, *Portrait d'une famille juive de Smyrne vers 1900*, dans : François Georgeon/Paul Dumont (dir.), *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVII^e–XX^e siècles)*, Paris 1997, p. 166–167.

XIX^e siècle.⁵ L'une des plus fameuses calomnies de sang de l'histoire avait eu d'ailleurs lieu dans l'Empire ottoman : l'Affaire de Damas.⁶

En février 1840, la disparition d'un moine capucin d'origine sarde nommé Thomas de Campagniano avec son domestique à Damas gagna une dimension internationale suite à l'intervention du consulat français et du Ministère des affaires étrangères français. Lorsqu'on pense que la Syrie était à cette époque sous le contrôle de Mehmed Ali d'Égypte, l'intervention diplomatique française prend tout son sens. La diplomatie française voulut faire de cette disparition une affaire diplomatique contre le gouverneur d'Égypte. Les rumeurs se propagèrent : la disparition du moine Tommaso ne serait-elle pas un crime rituel perpétré par les juifs ? Les synagogues furent pillées, les cimetières juifs furent saccagés, les pogroms eurent lieu dans la région ainsi que l'arrestation des notables juifs de Damas. Finalement, quatre des notables arrêtés moururent sous la torture, les autres qui avouèrent un crime qu'ils n'avaient pas commis furent condamnés à la peine capitale. Rien d'étonnant jusque-là. Ce qui rendit fameuse cette affaire ordinaire dans l'histoire européenne et la transforma en l'Affaire de Damas, ce fut sa dimension diplomatique et le dynamisme qu'elle suscita dans l'opinion publique juive aux États-Unis et en Europe, surtout en Angleterre, en Allemagne et au Danemark. Les échos de l'Affaire et la solidarité juive sans précédente provoquée par l'Affaire seraient à l'origine, selon Jonathan Frankel, non seulement de l'apparition en Europe, à la seconde moitié du XIX^e siècle, du mythe du " pouvoir juif " mais aussi de la formation des premiers germes d'un mouvement proto-sioniste en Europe centrale.⁷ Rina Cohen qualifie l'Affaire de Damas pour sa part comme " le brouillon de l'Affaire Dreyfus ".⁸ Vu la publicité de l'Affaire, on pourrait penser qu'elle avait pu jouer un certain rôle dans la multiplication des calomnies de sang à l'échelle de l'empire, dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

Cette multiplication semble être également reliée aux changements structurels survenus dans les relations intercommunautaires en raison des réformes administrative, juridique et politique introduites à partir du premier quart du XIX^e siècle, à savoir les *Tanzimat*. Selon cette explication, l'émergence d'une concurrence économique intense entre les chrétiens et les juifs de l'empire aurait provoqué des conflits interconfessionnels d'une nouvelle nature : conflits éco-

5 Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, New York 1991, p. 196–206 ; Siren Bora, *İzmir Yahudileri Tarihi, 1908–1923*, Istanbul 1995, p. 81–95.

6 Voir Jonathan Frankel, *The Damascus Affair. "Ritual Murder", Politics, and the Jews in 1840*, New York 1997, et Ronald Florence, *Blood Libel. The Damascus Affair of 1840*, Madison 2004.

7 Jonathan Frankel, *The Damascus Affair* (voir note 6) ; Jonathan Frankel, "Ritual Murder" in the Modern Era. *The Damascus Affair of 1840*, dans : *Jewish Social Studies* 3/2 (1997), p. 1–16, ici p. 3–4 et aussi Rina Cohen, *L'affaire de Damas et les prémisses de l'antisémitisme moderne*, dans : *Archives juives* 34/1 (2001), p. 114–124.

8 Cohen, *L'affaire de Damas* (voir note 7), p. 120.

nomiques.⁹ Cependant, malgré l'existence des origines socio-économiques d'un antagonisme judéo-chrétien dans certaines régions de l'empire, les agressions chrétiennes contre les juifs de la période antérieure à 1908 devraient être plutôt taxées d'antijudaïsme et non d'antisémitisme, car, tout en ayant des origines également socio-économiques et conjoncturelles, elles se manifestèrent comme un antagonisme plutôt religieux. Autrement dit, elles s'exprimèrent exclusivement en termes religieux.¹⁰

Mis à part l'antijudaïsme chrétien, l'évolution de la question juive et la montée de l'antisémitisme en Europe et plus particulièrement en France ainsi que les arguments socio-économiques de l'antisémitisme moderne avaient eu aussi un certain impact dans le monde ottoman. Dans la décennie 1890, l'élite impériale et particulièrement les hommes d'État ottomans se montraient fiers de l'absence de l'antisémitisme dans leur pays et développaient un discours sur la tolérance ottomane envers les juifs. En d'autres termes, subissant le discours orientaliste et orientalisant de l'Occident sur plusieurs plans, notamment celui de la condition féminine dans les sociétés musulmanes ou encore le régime juridique inégalitaire à l'égard des communautés non-musulmanes dans les États musulmans, ils s'évertuaient à trouver dans la prétendue absence de l'antisémitisme dans leur pays, un argument de supériorité des Ottomans en terme d'humanisme par rapport aux sociétés chrétiennes.¹¹

Or, en 1888, c'est-à-dire deux ans après la publication de *La France juive* d'Édouard Drumont, ouvrage qui a marqué un tournant non pas seulement dans l'histoire de l'antisémitisme européen mais aussi dans l'histoire de l'édition en Europe puisqu'il s'agit d'un des premiers bestsellers de l'antisémitisme de l'époque,¹² un livre en turc ottoman intitulé *Millet-i isrâiliye* paraît à Istanbul, la

9 Paul Dumont, *Jewish Communities in Turkey during the Last Decades of the Nineteenth Century in the Light of the Archives of the Alliance Israélite Universelle*, dans : Benjamin Braude/Bernard Lewis (dir.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. I : *The Central Lands*, Londres/New York 1982, p. 221–225 ; Moshe Ma'oz, *Changing Relations between Jews, Muslims, and Christians during the Nineteenth Century, with Special Reference to Ottoman Syria and Palestine*, dans : Avigdor Levy (dir.), *Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*, Syracuse 2002, p. 111, 116–117 ; Bernard Lewis, *Juifs en terre d'Islam*, Paris 1986, p. 196–197 et Avigdor Levy, *The Sephardim in the Ottoman Empire*, Michigan 1992, p. 115–116.

10 Pour la période post-1908, voir Özgür Türesay, *Antisemitisme et antisémitisme dans la presse ottomane d'Istanbul à l'époque jeune turque (1909–1912). L'exemple d'Ebüzziya Tevfik*, dans : *Turcica. Revue d'études turques* 41 (2009), p. 147–178.

11 Pour des exemples concrets, voir Orhan Koloğlu, Ahmed Midhat ve *Tercüman-ı Hakikat*'te Yahudi Sorunu, dans : *Osmanlı Araştırmaları* 13 (1993), p. 11–21.

12 Michel Winock, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris 1990, p. 118 : “ *La France juive* n'était pas le premier essai consacré à la question juive en France, mais les précédents les plus notables avaient été des échecs. Cependant, l'ouvrage de Drumont va s'affirmer bientôt comme le premier *best-seller* de l'antisémitisme en France. Cette réussite s'étend principalement sur les deux premières années de vente : 1886 et 1887. Dans le ca-

capitale de l'empire, dans une collection de livre de poche qui vient d'être lancée en 1886. Cette collection qui est devenue un grand succès éditorial est intitulée *Kitâphâne-i Ebüzziya* (La Bibliothèque Ebüzziya).¹³ Elle est dirigée par Ebüzziya Tevfik (1849–1913), célèbre écrivain, journaliste mais aussi imprimeur-éditeur du dernier quart du XIX^e siècle.

Il est nécessaire ici de donner quelques informations biographiques sur l'auteur de ce livre, ouvrage qui montre quelle est l'influence de l'antisémitisme européen, principalement français, sur l'élite intellectuelle ottomane qui se vantait ouvertement d'être démunie du fléau d'antisémitisme.

Ebüzziya Tevfik (1849–1913) : un publiciste polyvalent et polygraphe

Mehmed Tevfik, connu dès 1876 sous le nom d'Ebüzziya Tevfik Bey, naquit en 1849 à Istanbul et mourut dans cette même ville en 1913.¹⁴ Venant d'un milieu économiquement modeste, mais jouissant d'un statut social élevé en raison de ses origines familiales, Ebüzziya Tevfik reçut d'abord la formation typique d'un lettré ottoman de son temps : après quelques années d'éducation primaire dans son quartier, il entra au service de l'État dès ses huit ans. Autrement dit, il eut sa première véritable formation dans et par les bureaux de l'administration centrale de la capitale. D'autre part, il suivit les cours publics de la Société ottomane des sciences (*Cemiyet-i ilmiye-i osmâniye*), une entreprise privée vouée à la diffusion des connaissances occidentales au sein des jeunes habitants de la capitale ottomane au début des années 1860. C'est là qu'il fut initié à un autre univers culturel, celui du monde occidental. Il approfondit la connaissance livresque de la civilisation européenne en apprenant le français à la fin de la même décennie. Cette langue constitua durant toute sa vie le vecteur principal qui lui permit d'accéder à la culture occidentale. Plus tard, à partir de la seconde moitié des années 1870, grâce aux multiples voyages effectués en Europe, Ebüzziya Tevfik se transforma en un membre de l'élite intellectuelle ottomane, comme on en voyait alors, à cheval entre Occident et Orient. Cette dualité marqua toute sa carrière et sa production intellectuelle.

talogue de la Bibliothèque nationale, on note pour 1887 une 145^e édition ». C'est Michel Winock qui souligne. Grégoire Kauffmann, auteur d'une monumentale biographie d'Édouard Drumont, précise de sa part que la première édition du livre a été tirée à 2000 exemplaires : Grégoire Kauffmann, Édouard Drumont, Paris 2008, p. 104.

13 Sur cette collection, voir Özgür Türesay, Les publications en série dans les premières années du règne hamidien, dans : Nathalie Clayer/Erdal Kaynar (dir.), Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie (Collection Turcica, 19), Louvain 2013, p. 114–121.

14 Sur ce personnage, voir ma thèse de doctorat non publiée : Özgür Türesay, Être intellectuel à la fin de l'Empire ottoman. Ebüzziya Tevfik (1849–1913) et son temps, Paris 2008.

Dans la seconde moitié des années 1860, il entra dans le milieu de la presse stambouliote. Il se consacra alors d'une part au journalisme politique, et d'autre part, aux activités éditoriales. Cette première étape du journalisme politique durant laquelle il était sous l'influence intellectuelle du père fondateur du journalisme politique ottoman, Namık Kemal (1840–1888), son maître spirituel et ami, lui valut plus de trois ans d'exil, trente-huit mois passés à Rhodes entre 1873–1876. Après son retour d'exil, il se consacra à une impressionnante activité d'éditeur et d'imprimeur. Avec ses collections de livres de poche, ses almanachs et sa revue littéraire, il joua alors un rôle majeur dans l'élargissement du champ éditorial ottoman et dans le développement d'une culture de l'imprimé parmi les turcophones de l'Empire. Ce faisant, il révolutionna aussi l'art d'imprimer par la perfection des spécimens sortis des presses de sa célèbre entreprise, l'Imprimerie Ebüzziya, fondée en 1881.¹⁵

C'est aussi à cette époque qu'il réintégra le service public. Il cumula alors les sinécures. En tant que figure intellectuelle d'opposition avant son exil, sa conversion et sa soumission symbolique à la personne du sultan absolutiste n'était pas sans importance pour le nouveau régime politique. La nature de ses relations avec le sultan autocrate Abdülhamid II (r. 1876–1909) était fort complexe : après plusieurs arrestations, Ebüzziya Tevfik fut de nouveau exilé, cette fois-ci à Konya en 1900. Son second exil dura plus de huit ans : il ne put rentrer dans la capitale qu'après la restauration de la constitution en juillet 1908. S'adaptant à la toute nouvelle conjoncture politique et, jouissant du grand prestige acquis par ses huit ans d'exil sous l'ancien régime, il entra au parlement ottoman en tant que député du Comité Union et Progrès (CUP), le principal acteur de la révolution. Il fut un député plutôt discret durant les sessions parlementaires. Cette époque reste néanmoins l'une des plus significatives de sa carrière professionnelle et de son parcours intellectuel en raison de son retour au journalisme politique. De 1909 à sa mort en 1913, Ebüzziya Tevfik publia ainsi quelques centaines d'articles sur toutes sortes de sujets, en faisant de la politique en tant que journaliste vétéran, victime de l'ancien régime.

Parmi ces écrits journalistiques, il convient de signaler ici quinze articles sur le sionisme, parus entre 1909–1912, auxquels il convient d'ajouter trois articles sur la franc-maçonnerie, le dernier établissant une certaine connexion entre la franc-maçonnerie et le sionisme, notamment dans le cas des loges de Salonique. Il entama par ailleurs des polémiques sur le sionisme avec trois personnalités politiques, trois juifs ottomans, Nesim Masliyah, député unioniste et animateur du journal *İttihâd* (L'Union), Nesim Russo, secrétaire privé d'hommes politiques

15 Özgür Türesay, L'Imprimerie Ebüzziya et l'art d'imprimer dans l'Empire ottoman à la fin du XIX^e siècle, dans : Geoffrey Roper (dir.), *Historical Aspects of Printing and Publishing in the Languages of the Middle East (Islamic Manuscripts and Books)*, 4), Leyde 2014, p. 193–229.

éminents comme Hüseyin Hilmi Paşa et Cavid Bey, et Moïse Cohen, futur idéologue du nationalisme turc. Par ailleurs, il reproduisit dans son journal *Yeni Tasvîr-i Efkâr* (La Nouvelle Description des Opinions) des articles sur le sionisme parus dans d'autres journaux de l'époque et il ouvrit ses colonnes à ceux qui voulaient s'exprimer sur le sujet.

Sa campagne antisioniste, menée dans son journal quotidien et dans sa revue bimensuelle *Mecmua-i Ebüzziya* (La Revue Ebüzziya) entre 1909 et 1912, a profondément affecté son image posthume.¹⁶ Bernard Lewis le qualifie de “ premier auteur turc ouvertement antisémite ”.¹⁷ Un autre historien, İlber Ortaylı, est un peu plus nuancé lorsqu'il écrit qu'Ebüzziya Tevfik avait adopté après 1908 une attitude antisémite et antisioniste.¹⁸ À l'époque même, il était taxé d'antisémitisme, accusation qu'il a obstinément et constamment rejetée. Selon une dépêche de l'ambassade britannique à Istanbul, datée du 27 décembre 1909, Ebüzziya Tevfik estimait que “ l'Empire ottoman était exploité par des banquiers juifs ”.¹⁹

L'intérêt d'Ebüzziya Tevfik sur la question juive ne datait pourtant pas des lendemains de la restauration de la constitution ottomane en juillet 1908. Entre 1882 et 1886, il publia dans sa revue *Mecmua-i Ebüzziya* quelques articles sur l'histoire des juifs. Il les réunit par la suite, en 1888, en format de livre de poche sous le titre de *Millet-i isrâiliye* qui est le premier livre publié en turc ottoman sur les juifs. Ensuite, lors de l'Affaire Dreyfus il publia dans la même revue quelques articles traduits du français vers le turc ottoman ainsi que deux comptes-rendus sur l'Affaire dans ses almanachs pour l'année 1898 et 1899.²⁰ Après ces mises en perspective biographiques, nous pouvons passer à l'étude du livre qui constitue notre objet d'étude.

***Millet-i isrâiliye* (1888) : le premier livre antisémite ottoman ?**

Publié en 1888, il s'agit d'un livre d'histoire de soixante-dix-huit pages, petit format, paru comme le soixante-sixième numéro de la collection de livre de poche appelée *Kitâphâne-i Ebüzziya*.²¹ Le livre se compose de trois parties :

16 Türesay, Antisémitisme et antisionisme (voir note 10).

17 Lewis, Juifs en terre d'Islam (voir note 9), p. 213 et 241.

18 İlber Ortaylı, Ottomanism and Zionism During the Second Constitutional Period, 1908–1915, dans : Avigdor Levy (dir.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton 1994, p. 534.

19 Neville J. Mandel, *The Arabs and Zionism Before World War I*, Berkeley/Los Angeles/Londres 1976, p. 100.

20 Özgür Türesay, L'Affaire Dreyfus vue par les intellectuels ottomans, dans : *Turcica. Revue d'études turques* 47 (2016), p. 235–256.

21 Ebüzziya Tevfik, *Millet-i isrâiliye*, Kostantiniye 1305/1888. Je reprends ici en grande partie mon *Osmanlı İmparatorluğu'nda antisemitizmin Avrupalı kökenleri üzerine birkaç not* :

l'histoire du peuple juif, partie sans titre (pages 3–50) ; une partie intitulée par un adage attribué à Bismarck “ Chaque pays a le Juif qu’il mérite ” (pages 50–57) et la dernière partie intitulée “ une digression ” (pages 58–78) où il expose quelques unes de ses réflexions sur la question juive en Europe. Les textes constituant le livre ont tous été publiés auparavant dans la revue *Mecmua-i Ebüzziya*.²²

Le ton de ce petit livre de vulgarisation fut considéré comme plutôt bienveillant à l’égard des juifs par Bernard Lewis.²³ La lecture du livre ne confirme pas pourtant cet avis. La première partie du livre contient des propos bel et bien hostiles contre les juifs. Évoquant l’histoire ancienne du peuple juif, Ebüzziya Tevfik se réfère souvent à la Torah. Le ton de la narration historique de ces cinquante premières pages dépasse parfois les limites d’une antipathie démodée envers les juifs pour se rapprocher de l’antisémitisme moderne.²⁴

Citons simplement quelques exemples pour pouvoir donner une idée précise sur la nature de ses propos : la vraie religion des juifs est le profit (p. 19) ; l’immoralité est inhérente à leur nature (p. 21) ; ils ont une ambition démesurée d’accumuler l’argent (p. 25) ; ils ont deux grands devoirs : élever leurs enfants et gagner de l’argent par quelque moyen que ce soit (p. 28–29) ; ils n’ont pas la vocation et la capacité de constituer un peuple ayant des compétences militaire, artistique et culturelle (p. 30) ; aucun juif n’a plus le sentiment militaire qui est une des conditions nécessaires du patriotisme (p. 31) ; leurs règles religieuses sont contradictoires, bizarres et absurdes (p. 32–33) ; le peuple juif hait tous les autres peuples (p. 34–35) ; c’est une petite nation barbare (p. 36) ; ils ramassent leur fortune par des tromperies et des fourberies (p. 38).

On comprend pourquoi le Grand Rabbin de l’époque porta plainte auprès du grand vizir, à deux reprises, en 1888 après la publication du livre et en 1898 lorsque la deuxième édition était en préparation,²⁵ en raison du langage injurieux

Ebüzziya Tevfik ve Millet-i isrâiliye (1888), dans : *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 6 (2007/2008), p. 97–115.

22 *Kavm-i ben-i isrâil*, dans : *Mecmua-i Ebüzziya* 28 (26 décembre 1882), p. 876–884 ; dans : *Mecmua-i Ebüzziya* 29 (10 janvier 1883), p. 910–916 ; dans : *Mecmua-i Ebüzziya* 31 (7 février 1883), p. 973–978 ; *Kavm-i ben-i isrâil : Kanûn-ı dîni ve medenilerine dâir*, dans : *Mecmua-i Ebüzziya* 30 (24 janvier 1883), p. 939–942 ; *Her memleketin kendisine lâyk Yahudi’si vardır*, dans : *Mecmua-i Ebüzziya* 51 (30 septembre 1886), p. 1613–1616 ; *İstitrâd*, dans : *Mecmua-i Ebüzziya* 51 (30 septembre 1886), p. 1616–1629.

23 Lewis, *Juifs en terre d’Islam* (voir note 9), p. 213.

24 Il serait intéressant de comparer le ton du texte d’Ebüzziya Tevfik à l’article tout à fait neutre de Şemseddin Sami dans son encyclopédie, publié quelques années plus tard : *İbrâniler*, dans : *Kamûsü’l-a’lâm* 4 (1311/1894), p. 3115–3118.

25 Mandel, *The Arabs and Zionism* (voir note 19), p. 99–100. Ebüzziya Tevfik décide de rééditer ce livre en 1898, probablement pour profiter de l’actualité de l’Affaire Dreyfus, mais cette deuxième édition est retirée de la circulation par une décision ministérielle prise suite à deux plaintes successives du Grand Rabbin de l’époque. Il existe trois documents d’archives sur cet incident : *BEO (Bâb-ı Ali Evrak Odası)*, 1074/80533, 7 Ramazan 1315=30 janvier 1898 ; *BEO*

de ce livre envers les juifs. Tous les stéréotypes négatifs sur les juifs sont présents dans cette partie du livre. Ebüzziya Tevfik conclut cette première partie ainsi :

“ Si les juifs ont été mal traités depuis vingt-cinq siècles par plusieurs peuples, et encore si cela continue aujourd’hui en Russie et en Allemagne, il faut chercher la cause dans leurs propres mœurs et croyances. Parce que selon leur conviction, le monde a été créé exclusivement pour eux. Qu’il soit très civilisé, intelligent et respectueux des droits des autres, peu importe, étant éduqué par ses parents avec cette conviction, un juif sacrifiera, lorsqu’il aurait saisi l’occasion, toutes les vertus humaines pour son intérêt personnel. ”²⁶

Ces affirmations d’Ebüzziya Tevfik reflètent une approche essentialiste de la question juive : l’hostilité contre les juifs qui existait chez tous les peuples depuis plus de deux mille ans serait provoquée par la nature, par l’essence même de leur religion. Autrement dit, le peuple juif serait victime de sa propre nature. Comme nous le constaterons un peu plus loin, ses réflexions en la matière n’étaient pas toujours de nature essentialiste.

On pourrait suggérer qu’Ebüzziya Tevfik ait simplement traduit du français des passages d’un livre sur l’histoire des juifs. Il est difficile de déterminer exactement ses sources. Il donna néanmoins quelques références. Il cita ainsi un des passages du dictionnaire philosophique de Voltaire qui portait sur l’histoire des juifs en France et les causes des mauvais traitements qu’ils subissaient alors.²⁷ Dans un autre passage réfutant l’idée que les Égyptiens et les Grecs devaient beaucoup à l’héritage culturel et scientifique juif, Ebüzziya Tevfik se référa cette fois-ci à Philon d’Alexandrie.²⁸

La deuxième partie du livre est consacrée à ses réflexions sur la question juive à partir d’une phrase qu’il attribue à Bismarck :²⁹ “ chaque pays a le juif qu’il mérite ”. Selon lui, cette phrase exprime une réalité : n’ayant pas leur propre pays, les juifs essayaient de s’assimiler aux peuples avec qui ils vivaient. Il souligne que cette constatation n’était pas une critique contre les juifs à l’instar des propos tenus par les antisémites en Allemagne et en France. Il translittéra le mot “ antisémite ” en caractère arabe et donna la traduction en turc ottoman comme “ *muhâlifn-i ben-i isrâil* ” (littéralement : ceux qui sont contre les enfants

(*Bâb-ı Ali Evrak Odası*), 1079/80921, 22 Ramazan 1315=14 février 1898 ; *ME.MKT. (Maarif Nezareti Mektubi Kalemi)*, 387/3, 18 Şevval 1315=12 mars 1898.

26 Tevfik, Millet-i isrâiliye (voir note 21), p. 48–49.

27 Tevfik, Millet-i isrâiliye (voir note 21), p. 45–47. Sur les écrits antijuifs de Voltaire, voir Léon Poliakov, *Histoire de l’antisémitisme*, vol. 2 : L’âge de la science, Paris 1991, p. 31–40. Poliakov parle pour le XIX^e siècle d’une “ impérissable inspiration voltairienne ” sur les discours des antisémites, voir p. 293.

28 Tevfik, Millet-i isrâiliye (voir note 21), p. 35–36. Philon d’Alexandrie était un philosophe juif hellénisé, né à Alexandrie (20 avant J.-C. et 45 après J.-C.).

29 Sur Bismarck et la question juive, voir Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*. Sur l’antisémitisme, Paris 1998, p. 52, 82, 87 et 148.

d'Israël). Cela prouve qu'il puisait ses sources forcément en Europe, et surtout dans la production en français sur la question juive, puisque ce fût la seule langue occidentale qu'il maîtrisait. Notons que cette partie du livre fut publiée pour la première fois en 1886. Si on pense que le mot antisémite avait fait son apparition en Europe en 1879 et que son usage n'était répandu qu'aux années 1880,³⁰ on peut conclure que le mot antisémite ne tarda guère à circuler dans le monde intellectuel ottoman.

Quant au contenu de cette deuxième partie du livre, cette partie est plus analytique par rapport à la première partie qui se résumait en une histoire descriptive du peuple juif dans un ton aisément qualifiable d'antisémite. Ebüzziya Tevfik débute la deuxième partie en posant la question suivante : pourquoi les juifs étaient-ils connus pour leur vice moral, leur tromperie et leur imposture ? Comme ils vivaient depuis des millénaires sous le joug d'autres peuples, ils survivaient grâce à leur hypocrisie (*riyâ*), leurs basses flatteries (*tabasbus*), leur flatterie servile (*müdâhane*) et leur servilité (*mizâcgirâne etvâr-ı miskînâne*), répond-il. Par conséquent, il était absurde de chercher chez les juifs les vertus des gens libres.³¹ Ensuite, il reprend la phrase de Bismarck et expose ses idées sur le génie des Anglais à travers l'exemple de Disraeli. Il suggère que la phrase de Bismarck fût prononcée en raison de son admiration envers l'intelligence et la compétence de Disraeli lors du Congrès de Berlin, en 1878. Il souligne que tous les juifs anglais, y compris la famille Rothschild, étaient totalement fiers d'être des Anglais et servaient leur patrie commune. Il fait la même constatation pour les juifs français.³²

La troisième et dernière partie du livre est peut-être la plus intéressante. Ebüzziya Tevfik y raconte une conversation malencontreuse qu'il avait eue avec un libraire juif français d'Istanbul. Il allait souvent dans cette librairie qui se trouvait en face du Lycée de Galatasaray pour acheter des livres en français. Il lui aurait rendu visite après la défaite française lors de la guerre franco-allemande de 1870/71 et l'aurait trouvé dans un profond chagrin. Il relate la conversation suivante :

“ *Moi* : Que se passe-t-il M. Rump ? Vous est-il arrivé quelque malheur ?

Le libraire : Ne savez-vous donc pas quel désastre s'est abattu sur mon pays ? Peut-il y avoir plus grand malheur ?

Moi (en souriant) : Mais vous n'êtes pas Français. Pourquoi vous affliger ?

Le libraire : Comment ? Si je ne suis pas Français, que suis-je alors ?

30 François de Fontenette, Histoire de l'antisémitisme (Que sais-je ?, 2039), Paris 41993, p. 3–8. Notons aussi que bien qu'étant un mot relativement récent, le terme “ antisémite ” était rapidement répandu. Ainsi, en 1889, le mot “ antisémite ” apparaissait déjà dans le nom d'un parti politique.

31 Tevfik, Millet-i isrâiliye (voir note 21), p. 52.

32 Tevfik, Millet-i isrâiliye (voir note 21), p. 56–57.

Moi : N'êtes-vous pas juif ?

Le libraire : Je vous demande pardon, Monsieur ! En France, tout est Français ». ³³

Ebüzziya Tevfik poursuit en décrivant sa gêne et sa honte d'avoir, par ignorance, insulté un véritable patriote. Il dit que cette erreur provenait d'une idée fausse créée par tout ce qu'il avait entendu depuis son enfance. Autrement dit, les préjugés antijuifs transmis par le sens commun. Il ajoute qu'il n'avait jamais plus pu retourner à cette librairie, et qu'il éprouvait toujours de la honte pour ce qu'il avait fait.

Ce passage est intéressant pour plusieurs raisons. D'abord, son attitude pendant la conversation fournit un bon exemple concernant la place primordiale de l'appartenance religieuse dans la définition identitaire d'un membre de l'élite ottomane de la fin du XIX^e siècle. En d'autres termes, on voit que l'appartenance religieuse prime sur les autres appartenances identitaires, elle reste déterminante en dernier ressort. Mais la honte qu'éprouve Ebüzziya Tevfik à cause de son attitude, montre quant à elle deux autres choses : d'une part, une appréciation positive concernant l'idée de la nation civique articulée autour du concept de la patrie commune et d'autre part, l'absence de l'intériorisation de cette même idée. Formé pendant l'âge des réformes ottomanes (1839–1876), Ebüzziya Tevfik a été constamment exposé à la promotion du discours ottomaniste. L'idéalisation d'une idée plutôt civique de la nation inspirée de l'exemple français faisait partie intégrante de l'éducation intellectuelle et civique de sa génération. D'où sa honte d'avoir inconsciemment insulté un " juif français patriote ". Mais le fait qu'il considère ce libraire français d'abord comme un juif, en d'autres termes, son réflexe concernant la définition de l'identité nationale d'une personne par son appartenance religieuse, en dit long sur les limites d'une véritable intériorisation de la conception civique de la nation.

Après avoir relaté cette conversation, Ebüzziya Tevfik commence à décrire la question juive en Allemagne. Sa description débute dans un ton favorable aux juifs pour s'insérer très vite dans le registre antijuif : si les Allemands éprouvent des sentiments antijuifs, c'est parce que les juifs spolient le peuple de ses richesses. Les officiers, qui sont souvent d'origine aristocratique, sont les premières victimes des banquiers juifs. Leur endettement se termine souvent par la spoliation de leur héritage par leurs créiteurs juifs... et cetera. Il dit qu'il avait eu ces informations d'un officier allemand haut gradé qui se trouvait alors dans l'Empire ottoman. Notons quand même qu'il accuse plus les officiers allemands en question, qui dilapident la fortune de leur père pour pouvoir vivre au-dessus de leurs moyens, que les banquiers juifs. Il conclut en disant que Bismarck avait raison et que l'Allemagne avait les juifs qu'elle méritait. Il aborde ensuite la

33 Tevfik, Millet-i isrâiliye (voir note 21), p. 58. Nous citons ici la traduction française proposée dans Lewis, Juifs en terre d'Islam (voir note 9), p. 241.

situation des juifs en Espagne, en Italie, en Russie, en Autriche-Hongrie et en Roumanie.

L'exemple espagnol s'avère pour lui plus alléchant que les autres. Comme on pourrait s'y attendre, il compare la situation des juifs à l'époque de la domination musulmane avec celle d'après la reconquête chrétienne. Le ton de son récit devient tout à fait favorable aux juifs lorsqu'il parle des juifs en Espagne. Il souligne plusieurs fois que les juifs de ces pays ont eu un destin commun avec les musulmans. Il fait l'éloge par ailleurs du bon traitement des juifs en Autriche-Hongrie, pour conclure en disant encore une fois que Bismarck avait raison et que les Autrichiens avaient aussi les juifs qu'ils méritaient. Pour ce qui est de la question juive en Russie, il raconte une blague sur un moujik trompé par un usurier juif en concluant que l'anecdote démontrait plus l'idiotie du premier que la ruse de l'autre. Il finit le livre avec un petit paragraphe élogieux sur les juifs de l'Empire ottoman qui n'étaient, bien entendu, pas comparables aux juifs vivant dans les autres pays. C'est un procédé qu'il allait par la suite utiliser dans ses écrits sur la question du sionisme.

Conclusion

La date de publication de ce livre pourrait ne pas être fortuite. Le début des années 1880 s'était caractérisé par des pogroms contre les juifs en Russie, en Roumanie et en Allemagne et une agitation antisémite commençait à se manifester en France.³⁴ Notons que le premier best-seller de l'antisémitisme en France, *La France juive* d'Édouard Drumont, fut publié en avril 1886 et Ebüzziya Tevfik signa la dernière page de son livre en la datant du 15 octobre 1886.³⁵ Nous avons déjà évoqué que les deux dernières parties du livre furent publiées dans la revue *Mecmua-i Ebüzziya* en septembre 1886. Nous ne savons pas si Ebüzziya Tevfik avait lu le livre de Drumont. En plus, les parties historiques de *Millet-i isrâiliye* furent publiées en 1882–1883 et les deux dernières parties seulement quelques mois après la parution de *La France juive*. Il paraît donc peu probable qu'il fût directement influencé par ce premier best-seller de l'antisémitisme français dans sa réflexion sur la question juive. En revanche, en tant qu'un intellectuel ottoman francophone qui baigne dans la culture politique française et qui suit quotidiennement la presse française, il est bien probable qu'il fût au courant de l'énorme succès

34 Poliakov, Histoire de l'antisémitisme (voir note 27), p. 289–290.

35 Sur le livre en question, voir Winock, Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France (voir note 12), p. 117–144 et Poliakov, Histoire de l'antisémitisme (voir note 27), p. 290–292. Sur le personnage et son antisémitisme, on se reportera à Kauffmann, Édouard Drumont (voir note 12).

éditorial de *La France juive* qui avait déjà fait sa 145^e édition en 1887.³⁶ Autrement dit, on pourrait imaginer que cette réussite éditoriale ait pu inciter Ebüzziya Tevfik à réunir ses écrits sur les juifs pour les publier comme un livre de poche. Mais on ne pourrait que l'imaginer, on ne possède aucune preuve formelle sur ce point.

Sa démarche est intrigante dans la mesure où il utilise les arguments socio-économiques de l'antisémitisme moderne. Jusqu'à la troisième partie du livre, son argumentation reste dans les limites de ce que l'on peut appeler comme des sentiments antijuifs centrés sur l'altérité : le peuple juif était différent des autres peuples à cause de la différence religieuse, historique et culturelle. Dans cette partie du livre, ses réflexions sur la question juive restent essentialistes. Notons aussi que son récit ne contient guère les prémisses antijudaïques, c'est-à-dire religieuses, de l'antisémitisme moderne. Il faudrait peut-être préciser que sa qualification des règles de la religion juive comme " contradictoires, bizarres et absurdes " ne correspondait pas aux prémisses antijudaïques de l'antisémitisme moderne : les accusations de meurtre rituel, d'empoisonnement de puits, l'assassinat de Jésus, et cetera.

Quant à son raisonnement sur la question juive en Allemagne, en construisant une explication qui s'appuie sur des facteurs socio-économiques, autrement dit en faisant entrer en jeu les éléments sociologiques de l'antisémitisme, celui-ci se rapproche encore plus de l'antisémitisme moderne. En revanche, en partant de la phrase de Bismarck, il quitte son approche essentialiste de la question juive et il essaye de la relativiser : en décrivant brièvement l'histoire des juifs de l'Espagne, de l'Italie, de l'Autriche-Hongrie, de la Russie et de la Roumanie, il entreprend de démontrer que les jugements négatifs sur le peuple juif, les propos antijuifs du sens commun étaient déterminés par les circonstances historiques de chaque pays. En d'autres termes, son approche à la question juive change radicalement au cours du livre, parti de l'essentialisme, il passe au relativisme historique.

Pourquoi ce changement d'approche ? Probablement, plusieurs facteurs y ont joué. D'abord, les différentes parties du livre avaient apparemment des sources diverses et éventuellement, les approches utilisées dans ces sources divergeaient. Nous ne savons pas s'il y avait des parties directement traduites aux côtés de parties entièrement rédigées par lui. Cela pourrait expliquer les différentes approches adoptées dans ce livre. D'autre part, les textes constituant la première partie furent publiés pour la première fois en 1882-1883 et ceux des deux dernières parties, en 1886. Il se trouve que ses réflexions sur la question juive avaient évoluées durant cette période. Il ne se serait pas rendu compte de ce changement

36 Winock, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme* (voir note 12), p. 118. Grégoire Kauffmann parle de 62 000 exemplaires vendu en un an, voir Kauffmann, *Édouard Drumont* (voir note 12), p. 127.

et aurait réuni ses divers écrits sur la question juive pour les publier comme un livre de poche, une édition non révisée, si l'on peut dire. Enfin, il ne faut pas non plus oublier qu'il s'agit d'un livre de poche et non d'un travail scientifique. L'incohérence de certains propos ou l'usage des approches diverses ne devrait pas forcément étonner.

Pour conclure sur ce livre, retenons qu'Ebüzziya Tevfik était bien au courant de l'évolution de l'antisémitisme européen. Son discours s'apparente aux discours antisémites de l'époque ; une certaine influence européenne, néfaste, en la matière est indiscutable. Mais il faut également se garder d'assimiler les propos antijuifs ou légèrement antisémites de *Millet-i isrâiliye* aux propos antisémites européens de la fin du XIX^e siècle. Des différences de taille existent en dernier ressort. Ebüzziya Tevfik se contente de répéter des préjugés antijuifs en mettant l'accent sur les prétendus capacités et l'habileté des juifs en matière économique. En d'autres termes, il utilise les arguments socio-économiques de l'antisémitisme. Cependant, ses propos ne comportent aucune dimension politique et ne reflètent pas vraiment une vision raciale du monde.

Richard E. Frankel

“No Jews, Dogs, or Consumptives.” Comparing Anti-Jewish Discrimination in Late-Nineteenth-Century Germany and the United States

In the late nineteenth century, prominent voices warned of the danger posed by a ‘flood’ of Jewish immigrants from Eastern Europe. Political and religious figures described a mysterious conspiracy directed by international Jewish financiers aimed at world domination. Jews found themselves increasingly excluded from hotels, resorts, country clubs, and residential neighborhoods while facing limits on access to higher education and jobs. They also came under physical assault. While this might sound like the situation in Imperial Germany, it is actually a description of the United States of America. Both countries, it turns out, experienced a dramatic wave of anti-Semitism during the 1880s and 1890s. Most scholars, however, do not see the two cases as comparable. While some see anti-Semitism in the Kaiserreich as having prepared the ground for the Holocaust, many have come to see the anti-Jewish atmosphere in the United States during the same period as an unfortunate, though ultimately harmless expression of a broader American nativism. This paper is an effort at re-thinking some of our assumptions about anti-Semitism. By placing the scholarship on anti-Semitism in both countries side by side, this paper seeks to challenge such a notion of exceptionalism through a comparative and transnational analysis of anti-Semitism in Germany and the United States that looks forward, not back through the lens of the Holocaust.

In a number of additional ways, the similarities in the experiences of Germany and the United States in the latter third of the nineteenth century are rather striking. They involved the integration of both countries into a growing process of globalization while at the same time they were dealing with fundamental questions of national self-definition. Both were entering an intense period of industrialization, with all the disruptions that attend such dramatic transformations. This rapid industrialization was accompanied by a financial and economic crisis that began in 1873 and would continue, with varying intensity, for the next two decades. This also coincided with a nearly simultaneous rightward political shift with Bismarck’s ‘Second founding of the empire’ and the US government’s ending of Reconstruction some twelve years after the Civil War.

With both countries just emerging from military conflicts, each fought over fundamental questions about the nature of each nation, this period marked a liminal phase in the development of notions of Germanness and Americanness. In addition a growing global migration of labor through and to both countries made the process of self-definition that much more intense. As millions of Jews and other laborers were on the move, talk of expulsion and exclusion was entering the national dialogue. As a form of local exclusion, I would argue that anti-Jewish discrimination, which became an increasingly widespread phenomenon not just in Germany and other European countries, but in the United States as well, should be understood within this broader context of globalization and nationalization.

German Jews experienced emancipation in stages during the nineteenth century, earlier in some states and later in others, with full legal equality coming with unification in 1871. This did not, however, translate into equality of opportunity as certain areas remained, if not off-limits, then certainly less than welcoming to Jews. These well-known areas included the officer corps, government service, universities, and the judiciary. It is important to remember that these restrictions were typically not official, legal barriers, but rather the result of tradition and continued resistance to complete equality. In the case of the judiciary, for example, Prussia dropped its law barring Jews from becoming judges in 1866. Still, by 1914 there were some two hundred Jewish magistrates, none of whom had a chance of promotion.¹ There was also no law barring Jews as candidates for career officer positions in the Prussian army. But the anti-Jewish prejudice that inspired the military leadership's refusal to accept Jews as officers was of a more traditional variety, based on common negative stereotypes about Jews' abilities (or lack thereof) in the military sphere. Until late in the history of the empire, it was typically not the product of blind or fanatical ideological hatred. And while Prussia remained closed to Jews, things were somewhat better in Bavaria and Saxony where they could become reserve officers up until the turn of the century, and even, in rare cases, active officers.² With regard to government service, high political office was nearly as unattainable as a career officer position in the Prussian army, and those few who did make it, like Paul Keyser and Bernhard Dernburg (of Jewish descent), faced significant resistance and criticism.³ Still, it should be remembered that Catholics faced only slightly better odds of attaining such positions. Of the ninety top political posts in the Reich between 1888 and 1914—Reich Chancellor, Reich State Secretaries, and State

1 Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, vol. 3: *Von der 'Deutschen Doppelrevolution' bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849–1914*, Munich 1995, p. 1065.

2 Wolfram Wette, *The Wehrmacht. History, Myth, Reality*, Cambridge 2006, p. 31–33.

3 Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* (see note 1), p. 1027–1028.

Ministers—only seven were Catholic.⁴ It's been noted that anti-Semitism in America never prevented Jews from entering the middle class. It's important to remember that it did not do so in Germany, either. If the traditional professions provided limited opportunities, many Jews entered the so-called 'free professions' in large numbers and became successful journalists, physicians, scientists, as well as businessmen and bankers. In other areas Jews also made adjustments based on varied levels of acceptance and rejection.

Jewish acceptance into the associational life of Germany actually preceded the formal emancipation that came with Bismarck's unification. For the first half of the nineteenth century, most clubs refused them membership. In response, Jews founded their own clubs and created a social world that, in many respects, paralleled that of Gentile society. Starting in the 1850s, however, most clubs in Berlin, Königsberg, Frankfurt, Breslau, and other cities opened themselves up to Jewish membership. One example of this would be the *Schlesische Gesellschaft für Vaterländische Cultur*. Founded in 1803, by the 1850s Jews were not only members, but were playing leading roles in the club. Many of the new clubs founded at this point featured Jews as founding members, including the *Breslauer Dichterschule*—"the gathering place of literary life in the city."⁵ With the anti-Semitic wave of the 1880s, resistance to this trend of openness appeared in the form of efforts to exclude Jews from cultural and civic organizations—efforts that ultimately failed. But the growth of an anti-Jewish atmosphere did leave its mark. In Breslau, for example, Till van Rahden notes that "associational life had become polarized over the 'Jewish question'" during the last decades of the nineteenth century as antisemitism had diffused into what Shulamit Volkov has called a "cultural code."⁶

One particular form of discrimination that grew in significance during the last decades of the nineteenth century in Germany is what came to be known as 'resort antisemitism'. Perhaps the most famous example of this phenomenon is the case of Borkum in the North Sea, which even came complete with its own antisemitic song. People there hung signs on their homes that read, 'Jews and dogs may not enter!' and 'This house is Jew-free, damned shall every Jew be!' ("Dieses Haus ist judenrein, verdammt soll jeder Jude sein!")⁷ The existence of publicly self-declared "judenfrei" resorts is certainly a noteworthy phenomenon, and as Frank Bajohr points out, it reflected some of the social bases of anti-

4 Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* (see note 1), p. 1027.

5 Till van Rahden, *Jews and Other Germans. Civil Society, Religious Diversity, and Urban Politics in Breslau, 1860–1925* (George L. Mosse Series in Modern European Cultural and Intellectual History), Madison 2008, p. 71.

6 van Rahden, *Jews and Other Germans* (see note 5), p. 79.

7 Quoted in Frank Bajohr, "Unser Hotel ist judenfrei". *Bäder-Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2003, p. 13.

Semitism in late nineteenth-century Germany, where elements of the lower middle class (*Mittelstand*) found themselves falling behind in a rapidly changing social and economic environment. They watched as some of the newly emancipated Jews made dramatic advances up the social ladder into the higher ranks of the *Bürgertum*. And so it played out at the nation's resorts—places where people made public displays of their social standing, including the newly arrived 'parvenus' of the Jewish faith. Jealous of Jewish success, lower middle-class Germans found a home in the newer, simpler (less 'ostentatious') resorts such as Borkum, located near the more established (and tolerant) resort of Norderney. In fact, many of the new and openly antisemitic resorts were located in the immediate vicinity of older establishments where Jews remained welcome. There developed, as Frank Bajohr described it, "a silent coalition of jealousy" between anti-Semitic resort visitors and the owners of certain resort establishments.⁸ Interestingly enough, as newly immigrated Jews from Eastern Europe began to arrive at German resorts after the turn of the century, they brought out equal revulsion among anti-Semites, but of an opposite nature. Rather the flamboyance and ostentatiousness of the 'parvenu' drawing their ire, here the rhetoric focused on filth, poor manners, and general appearance—this latter issue leading some inns, for instance, to ban the Caftan.⁹

The situation for Jews in the United States involved some notable differences from that of their co-religionists in Germany. Of course, in the U. S. there was no formal emancipation. The idea of separation of church and state enshrined in the Bill of Rights meant that on the federal level Jews enjoyed equal rights with their fellow Christian citizens from the start. On the state level, however, political rights were extended to Jews slowly, over the course of a century, with North Carolina and New Hampshire doing so only after the Civil War.¹⁰ Across the country, negative images and descriptions of Jews were common, whether on stage or in print. Still, despite uncoordinated discrimination in places, by mid-century the small population of Sephardic and mainly German Jews were becoming increasingly successful in their careers, steadily moving up the social ladder, and finding acceptance in many areas of politics and society, including business and social clubs. This would begin to change in the late 1870s, and over the two decades that followed, the place of Jews in America grew increasingly precarious.

It was social discrimination in the 1870s, in fact, that seemed to indicate a new and potentially troubling situation for Jews in the United States. No doubt the most famous instance of discrimination against Jews during those years involved the banker Joseph Seligman and the refusal of Henry Hilton's Grand Union Hotel

8 Bajohr, *Bäder-Antisemitismus* (see note 7), p. 35.

9 Bajohr, *Bäder-Antisemitismus* (see note 7), p. 37–42.

10 North Carolina in 1868 and New Hampshire in 1877.

in Saratoga, New York, in 1877, to serve him. While it is widely cited, it was by no means the first such case. One year earlier a hotel in New Jersey placed an ad in the *New York Tribune* declaring, "Jews are not admitted."¹¹ Two years after the Seligman case the Manhattan Beach Corporation in Coney Island, New York announced it would no longer accept Jewish guests. Its president, Austin Corbin, explained his thinking behind the new policy. "We do not like Jews as a class," he said. "As a rule they make themselves offensive. They are a detestable and vulgar people."¹² As John Higham noted, the decade that followed would see discrimination against Jews at hotels and resorts "spread like wildfire" across New York and New Jersey.¹³ As Jews started purchasing hotels in this region, competition grew fierce, with non-Jewish hotels posting signs and publishing ads in newspapers and magazines announcing, for example, "No Dogs. No Jews. No Consumptives."¹⁴ The wildfire of anti-Semitic discrimination would not remain contained along the East Coast and in the coming years Jews could read ads in the *Chicago Tribune*, for example, making clear a preference for a 'Christian' or 'Gentile' clientele. Of course, social discrimination extended beyond the realm of America's vacation spots to other areas of life.

As German Jews in America grew wealthier and rose into the middle class they sought not only to vacation where well-off Gentiles vacationed, but also to join them in their social clubs and on the boards of significant cultural institutions. The response was increasingly one of rejection. In the 1880s and for the remainder of the century, for example, Jews found themselves unwelcome at the Union League Club in New York and excluded from the boards of directors of the Metropolitan Museum of Art, the New York Public Library, and the New York Zoological Society.¹⁵ "By the end of the century," John Higham notes, "Jewish penetration into the most elite circles in the East had become almost impossibly difficult."¹⁶ A similar process of exclusion unfolded in Portland, Oregon starting in the late 1860s and in San Francisco soon after the turn of the century.¹⁷ Also in the South, Jews were banned from clubs of which they had once been members, including the Gentleman's Driving Club in Atlanta and the Boston and Pickwick Clubs in New Orleans.¹⁸

11 John Higham, *Send These to Me. Immigrants in Urban America*, Baltimore 1984, p. 127.

12 Corbin quoted in Leonard Dinnerstein, *Antisemitism in America*, New York 1994, p. 40.

13 Higham, *Send These to Me* (see note 11), p. 128.

14 Naomi W. Cohen, *Encounter With Emancipation. The German Jews in the United States, 1830–1914*, Philadelphia 1984, p. 250.

15 Morton Rosenstock, Louis Marshall, *Defender of Jewish Rights*, Detroit 1965, p. 17.

16 Higham, *Send These to Me* (see note 11), p. 130.

17 Robert W. Charny, *Patterns of Toleration and Discrimination in San Francisco. The Civil War to World War I*, in: *California History* 73/2 (1994), p. 138–139.

18 Eric L. Goldstein, *The Price of Whiteness. Jews, Race, and American Identity*, Princeton 2006, p. 54.

While it was becoming increasingly clear that growing numbers of Gentiles did not want to vacation near or socialize with American Jews, another trend revealed a growing desire to avoid living in proximity to Jews. From the East Coast to the West, whole neighborhoods worked to prevent Jews from moving in. They accomplished this through a number of techniques, including informal agreements among neighbors and formal obligations included in the very deeds to the property themselves. Such ‘restrictive covenants’ barred the owner from selling to particular groups, with Jews figuring prominently among the undesirables. In Baltimore, the entry of Jews into a neighborhood resulted in the complete disappearance of its former Gentile residents. Antero Pietala, in his recent study of housing discrimination in that city, attributes this to “Baltimoreans’ embedded aversion to Jews.”¹⁹ Sales to Jews in Roland Park, just north of Baltimore stopped in 1913—a ban that would continue for the next fifty years. Many other communities followed suit with the help of real estate brokers and through private agreements among homeowners.²⁰

Opportunities for elite education for Jews began to narrow during this period. Private schools—especially girls’ schools—started rejecting Jewish applicants in the 1880s. At the university level, the well-publicized efforts of Harvard University to limit Jewish enrollment tends to draw people’s attention to the 1920s, but an anti-Jewish culture in academia had already developed by the late nineteenth century. An 1878 article in the *Yale News*, for instance, entitled *Old Clothes Men* described Jews as “human vermin,” “vultures,” and “scourges,” while depicting one as “a remarkable creature,” a “dangerous beast,” and a “rapacious usurer.”²¹ A well-known collegiate song from the early twentieth century included the lines,

“Oh Harvard’s run by millionaires,
And Yale is run by booze,
Cornell is run by farmers’ sons,
Columbia’s run by Jews,
So give a cheer for Baxter Street,
Another one for Pell,
And when the little sheenies die,
Their souls will go to hell.”²²

What such an atmosphere meant for Jewish students can be seen in the case of Josiah Moses, who entered Clark University as a graduate student in 1899. De-

19 Antero Pietala, *Not in My Neighborhood. How Bigotry Shaped a Great American City*, Chicago 2010, p. xi.

20 Pietala, *Neighborhood* (see note 19), p. 36.

21 Dan A. Oren, *Joining the Club. A History of Jews and Yale*, New Haven 1985, p. 18.

22 Oren, *Joining the Club* (see note 21), p. 40.

spite an impressive record he could not find a position. In an effort to improve his chances he changed his name from Moses to Morse in 1907, two and a half years after receiving his PhD. Through his letters of recommendation, his advisor, known to be a liberal and tolerant individual, tried to help Morse overcome the stigma of his Jewishness, though in doing so, he also revealed many of the anti-Jewish prejudices common in academia. In one, for example, he described him as having "none of the objectionable Jewish traits. He is sandy-haired, has no Jewish features, is genial, popular with students and colleagues, knows his place and keeps it and is extremely loyal to his superiors."²³ Individuals far more prominent than Moses also felt the sting of academic anti-Semitism. Oscar Straus, for example, who would later serve as Theodore Roosevelt's Secretary of Commerce from 1906 to 1909 (the first Jew ever appointed to a cabinet position), found himself barred from his college's undergraduate literary society in 1867. And since the fraternities at City College of New York had closed their doors to Jews in 1878, Bernard Baruch, financier and later advisor to President Woodrow Wilson, who attended in the 1880s could not gain entry.²⁴

Discrimination might seem a somewhat benign expression of anti-Semitism, certainly when compared with what was to come in the 1930s and 1940s. But the stigmatizing effects of groups being set apart in various ways could have life-and-death implications. The migration of Jews from Eastern Europe to Germany and the United States in the late nineteenth century would help stimulate anti-Semitism in both countries. In particular, the association of Jews with disease led to all kinds of special measures being taken in both countries to deal with the perceived danger of these exotic migrants from the east. Concerns over disease led American officials to develop a whole set of criteria to determine who could enter the country, with those falling short having to return to Europe. This led first German officials and then German shipping firms to establish an entire infrastructure aimed at facilitating the movement of Jews from east to west and then on to the United States. Special medical inspection and sanitizing facilities, closed trains, sealed-off stations, and separate housing for Jewish transmigrants served to further stigmatize this population.²⁵ Back in the U. S., Jewish immigrants faced measures not applied to other groups upon arrival. On February 13,

23 Shelly Tennenbaum, *The Vicissitudes of Tolerance. Jewish Faculty and Students at Clark University*, in: *Massachusetts Historical Review* 5 (2003), p. 12–13.

24 Dinnerstein, *Antisemitism in America* (see note 12), p. 38; Irving Howe, *World of Our Fathers. The Journey of East European Jews to America and the Life They Found and Made*, New York 1976, p. 281.

25 See Nicole Kvale Eilers, *Emigrant Trains. Jewish Migration through Prussia and American Remote Control, 1880–1914*, in: Tobias Brinkmann (ed.), *Points of Passage. Jewish Transmigrants from Eastern Europe in Scandinavia, Germany, and Britain 1880–1914*, New York 2013, p. 63–84.

1892, for example, Dr. William Jenkins, health officer of the Port of the City of New York decreed that all East European Jews were to be detained and quarantined regardless of their port of departure. The following day, the US Nevada arrived in New York harbor. Despite no evidence of Typhus, thirty Russian Jews were immediately placed in quarantine. At the same time, ninety-three Scandinavians as well as others who had traveled side by side with Jews in steerage were immediately allowed to go.²⁶ From the 'polite' discrimination of the Grand Union Hotel in 1877 to physical abuse from New York's public health officials in the 1890s, antisemitism would ultimately make little distinction between assimilated and unassimilated, German and Eastern European Jews, both in Imperial Germany and the United States.

In his study of 'resort antisemitism', Frank Bajohr argued that 'judenrein' vacation spots provided German antisemitic propaganda an already-existing example of 'Jewish-free zones' and therefore at least to some degree helped prepare the ground for Nazi efforts at exclusion after 1933.²⁷ Of course, there was a great deal more that was required to produce a Third Reich, much less a Holocaust. And in the late nineteenth century, no one would have imagined Germans carrying out such an atrocity some four decades later. Looking forward, anti-Jewish discrimination in nineteenth-century Germany appears anything but exceptional. It fit into a much larger context that extended across the Atlantic. In fact, such exclusion was far more prevalent in the United States before the First World War than in Germany prior to the Third Reich. Presumably they also provided Americans with an already-existing example of 'Jewish-free zones'. Might this mean that the ground was also prepared for some potential future anti-Jewish campaign in the United States? Certainly the decades that followed the outbreak of the First World War did little to diminish such a potential. And yet scholars routinely downplay the significance of American antisemitism in relation to that of Germany specifically and Europe more broadly. What we've seen here is that through comparative and global perspectives we can recognize a need to reevaluate such assessments in order to develop a better understanding of anti-Jewish prejudice in the late nineteenth and early twentieth centuries.

26 Howard Markel, *Quarantine! East European Jewish Immigrants and the New York City Epidemics of 1892*, Baltimore 1997, p. 73–74.

27 Bajohr, *Bäder-Antisemitismus* (see note 7), p. 166.

**Kunstgeschichte, Medien und Populärkultur /
Art History, Media, and Popular Culture**

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

Timo Hagen

Synagogenbau und Ritualmord. Antisemitismus und jüdische Selbstverortung im siebenbürgischen Kronstadt um 1900

Im August 1901 erschien im siebenbürgischen Kronstadt (rum. *Braşov*, ungar. *Brassó*), einem regionalen Zentralort im äußersten Südosten Österreich-Ungarns, unter dem Titel „Wer kauft Kinder?“ folgende Pressemeldung:

„Seit einigen Tagen geht ein Individuum in Kronstadt herum, welches Kinder kauft, welches viele Leute gesehen haben wollen, und welches trotz alledem niemand der Polizei näher bezeichnen kann; der Preis für ein Kind, sagt man, beträgt 10.000 K[ronen]. – Achtgeben Eltern, die Sache ist gar nicht spaßhaft! Die Welt munkelt und munkelt über diesen Fall recht fatal; sie sagt: ... Ahasver ginge um.“¹

In ironisch-gebrochenem Ton erhalten wir hier Kenntnis von einem Gerücht, das im Sommer 1901 die Öffentlichkeit in Kronstadt in Atem hielt. Der in der Stadt zu Besuch weilende jüdische Geschäftsreisende Sigmund Singer sei dabei ertappt worden, wie er versucht hätte, einen kleinen christlichen Jungen zu entführen, um einen Ritualmord zu begehen. Angespielt wird in der Meldung auf zwei antijüdische Legenden mit jahrhundertelanger Tradition: Erstens auf diejenige vom Ewigen Juden Ahasver, der, als Strafe für sein Mitwirken an der Passion Christi zu ewiger Wanderschaft verdammt, zum Sinnbild für die – auf diese Weise als nicht-sesshaft, nicht-integrationsfähig und fremd deklarierten – Juden wurde.² Zweitens auf Ritualmordbeschuldigungen, wonach Juden Morde an christlichen Kindern begehen würden, um ihr Blut für rituelle Zwecke zu verwenden.³

1 Meldung des *Kronstädter Wochenblatts*, zitiert nach: N. N., Unsere-Ritual-Mordgeschichte, in: *Kronstädter Zeitung* 65/185 (13.08.1901), S. 2.

2 Avram Andrei Băleanu, Der ewige Jude. Kurze Geschichte der Manipulation eines Mythos, in: Julius H. Schoeps/Joachim Schlör (Hg.), *Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus, Vorurteile und Mythen*, Augsburg 1999, S. 96–102.

3 Johannes T. Gross, *Ritualmordbeschuldigungen gegen Juden im Deutschen Kaiserreich (1871–1914)* (Technische Universität Berlin. Zentrum für Antisemitismusforschung: Reihe Dokumente, Texte, Materialien, 47), Berlin 2002; Helmut Walser Smith, *Die Geschichte des Schlachters. Mord und Antisemitismus in einer deutschen Kleinstadt*, Göttingen 2002, S. 100–154 [Übers. der englischen Ausgabe, New York/London 2002].

In der Presse wurde berichtet, der Beschuldigte sei von einer aufgebrachtten Menge bedrängt und geschlagen worden, allein das Einschreiten städtischer Autoritäten habe ihm das Leben gerettet. Im Anschluss wurde Singer, der den Jungen lediglich nach dem Weg gefragt hatte, eine Woche von der Polizei festgehalten, ehe die Haltlosigkeit der gegen ihn vorgebrachten Anschuldigungen zweifellos feststand.⁴ In der Zwischenzeit entspann sich in der Lokalpresse eine Debatte über den ‚Fall‘ und die Ritualmordgerüchte, die im Rahmen dieses Beitrags nachvollzogen werden sollen, um Auskunft über Formen, Motive und Ursachen von Antisemitismus in Kronstadt zu erhalten. In diesem Zusammenhang ist die Einschätzung der *Kronstädter Zeitung*, wonach der Aufruhr mit der unmittelbar bevorstehenden Einweihung der neuen Synagoge der neologen jüdischen Gemeinde Kronstadts „in innigem Zusammenhang“ stehe, von besonderem Interesse.⁵ Tatsächlich versammelten sich am Tag der Festnahme Singers mehrere hundert Personen vor dem Neubau, um diesen zu attackieren, was nur durch den Einsatz von Polizeigewalt verhindert werden konnte.⁶ Dem offenbar hohen Symbolwert des Gebäudes in der Wahrnehmung der Zeitgenossen soll daher zunächst auf Basis einer Architekturanalyse nachgegangen werden, um auf diese Weise Auskunft über jüdische Selbstverortungsstrategien in einem schwierigen gesellschaftlichen Umfeld zu erhalten.⁷ Dabei wird nach den Beweggründen für die Wahl der zur Anwendung gebrachten gestalterischen Mittel gefragt, wobei zu berücksichtigen ist, dass hierfür am Ende des 19. Jahrhunderts ein alle Epochen und Regionen umfassendes Repertoire an architekturhistorischen Verweisen zur Verfügung stand, mittels derer unterschiedlichste soziokulturelle Konnotationen aufgerufen werden konnten.

Das heute in Rumänien gelegene Kronstadt gehörte um 1900 zum Königreich Ungarn innerhalb der Habsburger Doppelmonarchie. Die Bevölkerung der Stadt setzte sich jedoch nur zu rund einem Drittel aus ethnischen Ungarn (Magyaren) zusammen, je ein weiteres Drittel stellten Rumänen und die deutschsprachigen Siebenbürger Sachsen.⁸ Die Magyaren waren zumeist römisch-katholischer oder

4 N. N., Eine geheimnisvolle Geschichte, in: *Kronstädter Zeitung* 65/184 (12.08.1901), S. 2; N. N., Der Jude Singer, in: *Kronstädter Zeitung* 65/192 (22.08.1901), S. 2; N. N., In afacerea Evreului „Singer“, in: *Gazeta Transilvaniei* 64/175 (22.08.1901), S. 2.

5 N. N., Eine geheimnisvolle Geschichte (wie Anm. 4), S. 2.

6 N. N., Eine geheimnisvolle Geschichte (wie Anm. 4), S. 2.

7 Diesem Beitrag liegen Auszüge aus einer Fallstudie der Dissertation *Gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen in der siebenbürgischen Architektur um 1900* zugrunde, mit der der Autor 2016 am Institut für Europäische Kunstgeschichte der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg promoviert wurde.

8 Harald Roth, Braşov, in: Ders. (Hg.), *Handbuch der historischen Stätten – Siebenbürgen*, Stuttgart 2003, S. 37–43, hier 39, 43; Andreas Schöck, Brassó, Braşov, Kronstadt 1850–1918. Beiträge zur Stadtentwicklung, Bevölkerungs- und Berufsgruppenstruktur, Diss. Berlin 1995 (Typskript), S. 59.

evangelisch-reformierter Konfession, die Sachsen Lutheraner, die Rumänen größtenteils griechisch-orthodoxen Glaubens. Juden war es erst seit Mitte des 19. Jahrhunderts erlaubt, sich in Kronstadt niederzulassen, ihre Zahl hatte seitdem stark zugenommen, gleichwohl machten sie 1900 nur etwa 1,3 bis 3,5 Prozent der Stadtbevölkerung aus.⁹ Die sich formierende jüdische Glaubensgemeinde spaltete sich 1877 in eine orthodoxe und eine reformorientierte (neologe) Gemeinde auf.¹⁰ Die Gemeinde vollzog damit die Spaltung des ungarischen Judentums nach, zu der es 1870/1871 in Folge des Allgemeinen Jüdischen Kongresses in Pest von 1868/1869 gekommen war. Die Neologen maßen nicht nur religionsgesetzlichen Vorgaben einen geringeren Stellenwert für das Gemeinleben bei, sie plädierten auch für eine stärkere Integration in die christlich-bürgerliche Gesellschaft und zeigten sich der staatlicherseits propagierten einheitlich-magyarischen Nationalkultur gegenüber empfänglicher.¹¹

Die neologe Kronstädter Gemeinde, „Israelitische Kultusgemeinde“ genannt, beauftragte kurz vor der Jahrhundertwende den führenden Synagogenbauspezialisten Ungarns, den jüdischen Budapester Architekten Lipót Baumhorn,¹² mit dem Entwurf des Synagogenneubaus.¹³ Die Planungen waren unter dem Gemeindevorstand Emanuel (Mano) Kupferstich (1898–1901) aufgenommen

9 Die diesbezüglichen Angaben variieren, vgl. Eduard Gusbeth, *Das Gesundheitswesen in Kronstadt in den Jahren 1899 und 1900. Dreizehnter Jahresbericht*, Kronstadt 1901; Sami Fiul/Carmen Manea/Viorica Oprea, *Comunitatea evreilor din Braşov. Secolele 19–20*, Braşov 2007, S. 30f.; Schöck, Brassó, S. 60 (wie Anm. 8).

10 Fiul/Manea/Oprea, *Comunitatea evreilor* (wie Anm. 9), S. 40f.

11 Walter Pietsch, *Zwischen Reform und Orthodoxie. Der Eintritt des ungarischen Judentums in die moderne Welt*, Berlin 1999, S. 14f., 80, 85f.

12 Ruth Gruber/György Szegő/András Hadik/Zsuzsa Toroyi (Hg.), *Baumhorn Lipót építész. 1860–1932*, Ausstellungskatalog, Magyar Zsidó Múzeum, Magyar Építészeti Múzeum Budapest, Budapest 1999; Ágnes Ivett Oszkó, *Synagogen und Wohnhäuser um 1900. Bemerkungen zum Stil von Lipót Baumhorn*, in: *Acta historiae artium Academiae Scientiarum Hungaricae* 49 (2008), S. 536–547.

13 Der Kronstädter neologen Synagoge wurde bislang noch keine eigene Publikation gewidmet, der Bau wird jedoch in einigen Überblickswerken knapp behandelt: Fiul/Manea/Oprea, *Comunitatea evreilor* (wie Anm. 9), S. 129–136; Gruber/Szegő/Hadik/Toroyi (Hg.), *Baumhorn Lipót* (wie Anm. 9), S. 15; Rudolf Klein, *Zsinagógák Magyarországon 1782–1918. Fejlődéstörténet, tipológia és építészeti jelentőség. Synagogues in Hungary 1782–1918. Genealogy, Typology and Architectural Significance*, Budapest 2011, S. 251–257; Lucian Schwarz/Aristide Streja, *Sinagogi din România*, Bukarest 1996, S. 125. Akten und Pläne zum Synagogenbau aus den Beständen der städtischen Baugenehmigungsbehörde lagern im Kronstädter Staatsarchiv: STAK, Fd. 1: Primăria Braşov, Dosar II 1900/260: „Tempelbau der Israelitischen Kultusgemeinde, Waisenhausgasse 31–35“ (1900–1906), Magistratszahl 06063. Weitere Informationen zum Bauplanungsprozess könnte der Fond „Comunitatea neologă“ des nicht öffentlich zugänglichen Gemeindearchivs (*Arhiva comunității evreilor din Braşov*) enthalten, wobei allerdings die einschlägigen Jahrgangsakten möglicherweise nicht überliefert sind, zumindest aber nicht in der Monographie zur jüdischen Geschichte Kronstadts berücksichtigt wurden, vgl. Fiul/Manea/Oprea, *Comunitatea evreilor* (wie Anm. 9), S. 258.

worden, der Bau wurde 1900 begonnen und 1901 unter Kupferstichs Nachfolger Heinrich Aronsohn (1901–1904) geweiht; der Rabbiner der Gemeinde während dieser Zeit war Lajos Pap (Ludovic Papp Rosenbaum, 1893–1918). Kupferstich und Aronsohn waren erfolgreiche Geschäftsleute, deren Familien schon länger in Kronstadt ansässig waren, während der in Budapest und Wien ausgebildete Rosenbaum erst 1893 nach Siebenbürgen gekommen war.¹⁴

Die von staatlicher Seite betriebene Emanzipation der ungarischen Juden (volle Bürgerrechte für Juden 1867, Rezipierung der „israelitischen Religion“ 1895) und der wirtschaftliche Erfolg der Mitglieder der wachsenden Gemeinde ermöglichte es dieser, die Synagoge in der Waisenhausgasse (rum. *Str. Poarta Șchei*) im Stadtzentrum nahe des Marktplatzes (rum. *Piața Sfatului*) mit dem Rathaus und unweit der Hauptkirchen der christlichen Gemeinden zu errichten (Abb. 1).

Es handelte sich um das erste als Synagoge geplante Gebäude in Kronstadt; bei den in den Jahrzehnten zuvor zu diesem Zwecke genutzten Immobilien ließ sich ein sukzessives Vordringen von den Außenbezirken in die Kernstadt und deren Zentrum beobachten.¹⁵ Ein orthodoxer Synagogenneubau wurde erst 1925 bis 1929 errichtet. Dass die neologe Synagoge nicht an die Straßenfront, sondern zurückversetzt in einem Hof platziert wurde, kann hier nicht mit Verboten, wie es sie in präemanzipativer Zeit gegeben hatte, erklärt werden. Vermutlich plante die durch das Bauprojekt finanziell stark belastete Gemeinde zunächst, in vorderster Front profitablere Mietobjekte zu errichten.¹⁶ Stattdessen ließ der örtliche „israelitische Wohltätigkeitsverein Chevra Kadischah“ 1905 bis 1906 nach Fertigstellung der Synagoge dort ein Gemeinde- und ein Schulhaus nach Entwurf Baumhorns erbauen.¹⁷ Zwischen diesen hindurch fällt der Blick des Passanten auf die Front der Synagoge, an die die Gebäude an der Straße gestalterisch angepasst sind (Abb. 2). Hierbei handelt es sich um einen großen Longitudi-

14 Fiul/Manafe/Oprea, *Comunitatea evreilor* (wie Anm. 9), S. 22, 27f., 92–94, 147, 176. Leider erlaubt die Quellenlage kaum Aussagen zu den internen Entscheidungsfindungsprozessen hinsichtlich der Synagogengestaltung. Grundsätzlich kann jedoch davon ausgegangen werden, dass die letztgültige Entscheidungs- und Budgetgewalt bei der Gemeinde bzw. dem von ihr gewählten Vorstand lag, während der als Dienstleister auftretende Architekt und der von der Gemeinde angestellte Rabbiner als fachliche bzw. spirituelle Autorität (lediglich) konzeptionelle Vorschläge einbringen konnten. Zum Verhältnis von Rabbiner und Vorstand in jüdischen Gemeinden des 19. Jahrhunderts siehe Andreas Brämer, *Rabbiner und Vorstand*. Zur Geschichte der jüdischen Gemeinde in Deutschland und Österreich 1808–1871 (Aschenas. Beiheft, 5), Köln/Weimar/Wien 1999; Gerald Lamprecht, *Fremd in der eigenen Stadt*. Die moderne jüdische Gemeinde von Graz vor dem Ersten Weltkrieg (Schriften des Centrums für Jüdische Studien, 8), Innsbruck/Bozen/Wien 2007, S. 166f.

15 Angaben zu den Vorgängerbauten, über deren näheres Aussehen nichts bekannt ist, bieten: Fiul/Manafe/Oprea, *Comunitatea evreilor* (wie Anm. 9), S. 88, 129; Gusbeth, *Das Gesundheitswesen* (wie Anm. 9), S. 19f.

16 Gusbeth, *Das Gesundheitswesen* (wie Anm. 9), S. 20f.

17 STAK, Fd. 1, Dosar II 1900/260 (wie Anm. 13), Magistratszahl 06063, Bogen 10.



Abb. 1: Kronstadt, Stadtzentrum mit neologer Synagoge, evangelischer Stadtpfarrkirche A. B., Rathaus, rumänischer orthodoxer Pfarrkirche der Inneren Stadt und römisch-katholischer Stadtpfarrkirche (v. l. n. r.)

nalbau basilikalen Schemas, an dessen Hauptfassade rote Sichtziegelflächen mit weißen Gliederungs- und Dekorelementen aus Kunststein und Stuck kontrastieren. Rot-weiß gebänderte Wandvorlagen gliedern die Fassade in zwei flach gedeckte äußere und einen giebelbekrönten mittleren Abschnitt (Abb. 3–4). Letzterer wird nahezu zur Gänze durch einen weiten Blendbogen geöffnet, der oberhalb des Hauptportals ein großes Maßwerkfenster aufnimmt. Im Inneren (Abb. 5) ist das Leseput (hebr. *Bimah*) in Form einer Estrade von seinem traditionellen Standort im Zentrum des Raums nach Osten unmittelbar vor den Thoraschrein (hebr. *Aron Hakodesch*) gerückt und so gestaltet, dass es auch für Predigten genutzt werden kann. Dies entspricht ebenso wie das Vorhandensein einer Sängerempore im Osten, die zumindest zeitweilig auch als Orgelempore genutzt wurde,¹⁸ der reformorientierten Ausrichtung der Gemeinde, die dem-

18 Eine historische Aufnahme, Klein, Zsinagógák Magyarországon (wie Anm. 13), S. 257, Abb. 4.327, zeigt die Empore mit einer nicht erhaltenen Orgel, die Ähnlichkeiten zu Instrumenten der Firma Wegenstein aus der Zeit um 1940 aufweist, vgl. die „Orgeldatei der Evangelischen Kirche A.B. in Rumänien“, URL: <<http://orgeldatei.evangel.ro/>> (zuletzt aufgerufen am 19.05.2018). Möglicherweise wurde dieses Exemplar als Ersatz für eine 1940 durch die Eiserne Garde zerstörte Vorgängerin angeschafft, vgl. Fiul/Manaş/Oprea, Co-



Abb. 2: Neologe Synagoge, Kronstadt, Lipót Baumhorn, 1900–1901: Ansicht von der Waisenhausgasse

nach eine am christlich-protestantischen Wort- und Gemeindegottesdienst orientierte Liturgie gefeiert zu haben scheint.¹⁹

munitatea evreilor (wie Anm. 9), S. 132. Die Baueingabepläne für den Synagogenneubau verzeichnen allerdings keine Orgel, so dass unklar bleibt, ob eine solche von Beginn an vorhanden war, STAK, Fd. 1, Dosar II 1900/260, (wie Anm. 13), Magistratszahl 03896, 1a–j, „Brassói izr. Templom, Lipót Baumhorn, Budapest, Oktober 1899“.

19 Zu den Auswirkungen der Liturgiereform auf die Raumstruktur und Ausstattung von Synagogen s. Andreas Brämer/Mirko Przystawik/Harmen H. Thies (Hg.), *Reform Judaism and Architecture* (Schriftenreihe der Bet Tfila-Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa, 9), Petersberg 2016; Aliza Cohen-Mushlin/Harmen H. Thies (Hg.), *Synagoge und Tempel. 200 Jahre jüdische Reformbewegung und ihre Architektur. Synagogue and Temple. 200 Years of Jewish Reform Movement and Its Architecture*, Ausstellungskatalog Berlin (Kleine Schriften der Bet-Tfila-Forschungsstelle für Jüdische Architektur in Europa, 4), Petersberg 2012; Harold Hammer-Schenk, *Synagogen in Deutschland. Geschichte einer Baugattung im 19. und 20. Jahrhundert (1780–1933)* (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, 8, 1–2), 2 Bde., Hamburg 1981, Bd. 1, S. 148; Katrin Kessler, *Ritus und*

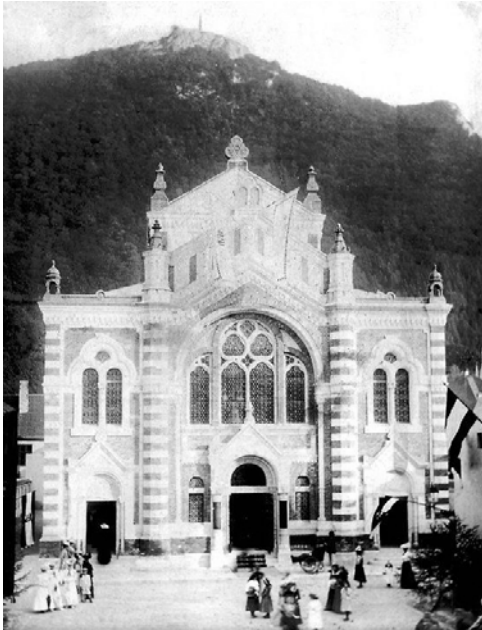


Abb. 3: Neologe Synagoge, Kronstadt, Lipót Baumhorn, 1900–1901: Fotografie des frühen 20. Jahrhunderts



Abb. 4: Baueingabeplan, Neologe Synagoge, Kronstadt, Lipót Baumhorn, 1899: Aufriss der Hauptfassade



Abb. 5: Neologe Synagoge, Kronstadt, Lipót Baumhorn, 1900–1901: Innenraum, Blick zum Thoraschrein

Die Synagoge präsentiert sich bautypologisch als eine Verschmelzung zweier Gestaltungsprinzipien: Einerseits knüpft sie an Evokationen des Salomonischen Tempels an, die im Synagogenbau des 19. Jahrhunderts sehr beliebt waren.²⁰ Ausgehend vom „Israelitischen Bethaus in der Wiener Vorstadt Leopoldstadt“, auch genannt Leopoldstädter Tempel (1856–1858, Abb. 6), der auch konkretes Vorbild für den Kronstädter Bau war, verbreitete sich dieser Gestaltungsmodus in der gesamten Habsburgermonarchie und darüber hinaus.²¹ Beim Entwurf des

Raum der Synagoge. Liturgische und religionsgesetzliche Voraussetzungen für den Synagogenbau in Mitteleuropa (Schriftenreihe der Bet-Tfila-Forschungsstelle für Jüdische Architektur in Europa, 2), Petersberg 2007, S. 51, 132; Carol Herselle Krinsky, *Synagogues of Europe. Architecture, History, Meaning* (Architectural History Foundation Books, 9), Cambridge (Massachusetts)/London 1985, S. 65f.

20 Klein, *Zsinagógák Magyarországon* (wie Anm. 13), S. 252.

21 Klein, *Zsinagógák Magyarországon* (wie Anm. 13), S. 578–580; Hannelore Künzl, *Islamische*

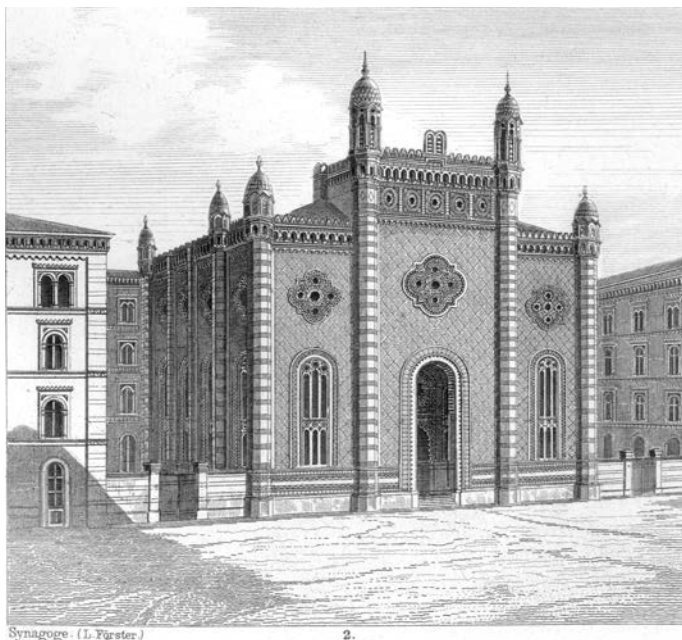


Abb. 6: Leopoldstädter Tempel, Wien, Ludwig Förster, 1856–1858

Wiener Baus orientierte sich dessen Architekt Leopold Förster an der Schilderung des Tempels im Alten Testament, was die Wahl des basilikalen Typus mit erhöhtem Mittelschiff und der den mittleren Fassadenabschnitt flankierenden Wandvorlagen als Reminiszenz an die dort erwähnten Säulen *Jachim* und *Boas* bedingte.²² In Ermangelung genauere Kenntnisse über das Aussehen des Salomonischen Tempels und die jüdische Baukunst des Altertums im Allgemeinen rekurrierte Förster bei der näheren Ausgestaltung des Leopoldstädter Tempels vorrangig auf arabisch-islamische Architektur. Der christliche Wiener Architekt sah dies durch die ‚orientalische‘ Herkunft der Juden gerechtfertigt.²³ Entsprechend lässt sich die dreiteilige Synagogenfront mit dem weit geöffneten mittleren Abschnitt und den mit ihren Laternenaufsätzen minarettartig gestalteten Pfeiler als Zitat des sogenannten *Liwan*-Motivs aus der persisch geprägten Moscheebau-tradition lesen (Abb. 7).²⁴ Die rot-weiße Bänderung spielt auf maurische

Stilelemente im Synagogenbau des 19. und frühen 20. Jahrhunderts (Judentum und Umwelt, 9), Frankfurt a. M. 1984, S. 215, 241–257.

22 Ludwig Förster, Das israelitische Bethaus in der Wiener Vorstadt Leopoldstadt, in: Allgemeine Bauzeitung. Österreichische Vierteljahrschrift für den Öffentlichen Baudienst 24 (1859), S. 14–16 und Tf. 230–235, hier 14f.

23 Förster, Bethaus (wie Anm. 22), S. 14.

24 Künzl, Islamische Stilelemente (wie Anm. 21), S. 226f.

Bauten an, die ungeachtet ihrer geographischen Herkunft als ‚orientalisch‘ galten.²⁵



Abb. 7: Jama Masjid, Delhi, Mitte 17. Jahrhundert

Andererseits ist eine Orientierung an oberitalienischen Kirchenbauten des Spätmittelalters wie Madonna dell’Orto in Venedig zu erkennen (Abb. 8). Auch dieser Bau verfügt über eine durch Wandvorlagen mit Aufsätzen gegliederte dreiteilige Ziegelfassade, die Öffnungsrahmungen sind rot-weiß gebändert. Der bekrönende Giebel und das Säulenportal zählen zu den markanten Gemeinsamkeiten beider Bauten, die die Kronstädter Synagoge vom Vorbild des Leopoldstädter Tempels abrücken und ihr einen gewissen ‚kirchischen‘ Charakter verleihen. Letzterer wird durch eine Rezeption gotischer Formen gestützt – besonders prominent im Maßwerk des zentralen Fensters, aber beispielsweise auch in den wiederkehrenden Passmotiven des Stuckdekors. Die Gotik galt vielen Zeitgenossen – christlichen wie jüdischen – als der christliche Stil

25 Dazu passt, dass Zeitgenossen den Terminus ‚maurisch‘ nicht in einem geographisch-historisch klar umgrenzten Sinne verwendeten, sondern für Baustile, die islamische Architektur vom maurischen Spanien im Westen bis zum indischen Mogulreich im Osten zum Vorbild hatten, Miles Danby, *Moorish Style*, London 1995, S. 14, zitiert nach Ivan Davidson Kalmar, *Moorish Style. Orientalism, the Jews and Synagogue Architecture*, in: *Jewish Social Studies* 7/3 (2001), S. 68–100, hier S. 69. Eine engere geographisch-historische Bezugnahme war also nicht intendiert. Insbesondere lassen sich kaum konkrete Anleihen bei den maurischen Synagogen der sephardischen Juden in Spanien feststellen, Kalmar, *Moorish Style*, S. 69f.; Hammer-Schenk, *Synagogen in Deutschland* (wie Anm. 19), S. 258, 290f. Diese waren der Öffentlichkeit kaum bekannt und zudem nach der *Reconquista* christianisiert worden. Den Aschkenasim boten sie kaum Anknüpfungspunkte und bezüglich des mit dem ‚maurischen Stil‘ intendierten ‚Orient‘-Verweises konnten sie keinen Mehrwert liefern, Krinsky, *Synagogues of Europe* (wie Anm. 19), S. 84f.

schlechthin.²⁶ Wie ist diese ‚hybride‘, jüdisch-orientalische mit christlich-abendländischen Konnotationen überblendende Gestaltung zu verstehen?



Abb. 8: Humiliatenkirche Madonna dell'Orto, Venedig: Fassade, 1460–1464 fertiggestellt

Synagogen im vom Budapester Architekturhistoriker Rudolf Klein so benannten „Salomonischen Tempel-Typus“ waren bei reformorientierten Gemeinden beliebt, die sich mit (wirtschaftlichem) Erfolg in die christliche Mehrheitsgesellschaft integrierten.²⁷ Diese Gemeinden projizierten die messianische Verheißung einer Rückkehr nach Israel (verbunden mit dem Wiederaufbau des durch die Babylonier zerstörten Salomonischen Tempels) auf ihre gegenwärtige Lage in der Diaspora.²⁸ Die bei solchen Gemeinden häufig zu beobachtende Verwendung

26 Kalmar, *Moorish Style* (wie Anm. 25), S. 75f.

27 Klein, *Zsinagógák Magyarországon* (wie Anm. 13), S. 578–580.

28 Der schwedische Architekturhistoriker Fredric Bedoire erklärt das besondere Engagement jüdischer Akteure in Architektur und Städtebau Zentraleuropas um 1900 auch mit einer solchen, vom Neukantianismus Hermann Cohens inspirierten Haltung optimistisch-

islamischer Stilformen ist dem Anthropologen Ivan Davidson Kalmar zufolge nicht als Gestus der Abgrenzung zu verstehen, sondern vielmehr als Versuch, den im christlichen Bürgertum vorherrschenden Orientalismus-Diskurs, der Juden dem als rückständig betrachteten Orient zurechnete, umzudeuten. Durch rechtliche Emanzipation und wirtschaftlichen Erfolg selbstbewusst gewordene Gemeinden hofften, auf diese Weise ein romantisierendes Bild vom Juden als noblem Orientalen und Stütze der westlichen Gesellschaft etablieren zu können.²⁹

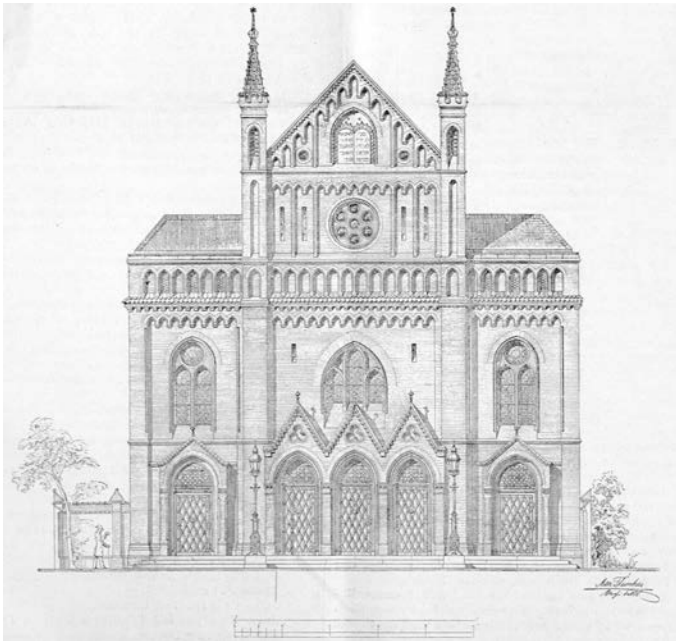


Abb. 9: Synagoge in der Schmalzhofgasse, Wien-Mariahilf, Max Fleischer, 1883–1884: Aufriss Hauptfassade

Synagogen, die sich am christlichen Kirchenbau orientierten und gotisierende Stilelemente verwendeten, wie der sogenannte Schmalzhoftempel in Wien-Mariahilf (1883–1884, Abb. 9),³⁰ zu dem der Kronstädter Bau einige deutliche Par-

selbstbewusster Gegenwartsbezogenheit, Fredric Bedoire, *The Jewish Contribution to Modern Architecture 1830–1930*, Jersey City (NJ)/Stockholm 2004, S. 378–381 [Übers. der zweiten schwedischen Ausgabe 2003].

29 Kalmar, *Moorish Style* (wie Anm. 25), S. 71f., 84, 87; vgl. auch: Sergey R. Kravtsov, *Architecture of „New Synagogues“ in Central-Eastern Europe*, in: Brämer/Przystawik/Thies (Hg.), *Reform Judaism and Architecture* (wie Anm. 19), S. 47–78, hier S. 61f.

30 Sonja Beyer, *Neo-Gothic Synagogues in German-speaking Areas. Max Fleischer's Synagogue in the Schmalzhofgasse in Vienna, a Result of its Urban Environment?*, in: Aliza Cohen-

allelen aufweist, wurden ebenfalls vorrangig von zur Akkulturation bereiten Reformgemeinden in Auftrag gegeben. Mittels baulicher Analogien wurde so die Gleichrangigkeit des Judentums mit dem Christentum proklamiert, selbstbewusst die Forderung nach gesellschaftlicher Anerkennung der rechtlichen Emanzipation zum Ausdruck gebracht.³¹ Deutschnationale Konnotationen, die mit der Gotik seit der Romantik bisweilen verbunden wurden,³² spielten im zeitgenössischen Wiener Sakralbau, wo gotisierende Formen namentlich im katholischen Kirchenbau zur Anwendung kamen, eine untergeordnete Rolle. In Kronstadt wurden die beiden großen, auf das Mittelalter zurückgehenden gotischen Kirchen der Stadt von sächsisch- evangelischen Gemeinden Augsburgischen Bekenntnisses (A. B.) genutzt, 1891–1892 hatte sich die magyarisch-reformierte Gemeinde eine neugotische Pfarrkirche errichten lassen. Anders als diese drei Kirchen verfügt die Kronstädter neologe Synagoge allerdings nicht über dasjenige Bauteil, welches im zentraleuropäischen Kontext als besonders kirchentypisch galt – einen Glockenturm. Bezeichnend ist, dass staatsrechtlich nicht voll anerkannten Religionsgemeinschaften, zu denen lange auch die christliche Orthodoxie zählte, der Bau von Glockentürmen im Kronstädter Stadtzentrum bis Mitte des 19. Jahrhunderts untersagt war – sie sollten im Stadtbild unsichtbar und unhörbar bleiben.³³ Ein solches Verbot existierte Ende des 19. Jahrhunderts allerdings nicht mehr, 1899 war am Marktplatz, unweit der Synagoge, die Pfarrkirche der rumänischen orthodoxen Gemeinde der Inneren Stadt geweiht worden, die über einen Kuppelhelm und einen Glockenturmaufsatz verfügt (Abb. 1). Auch die Spitzbogenform, die gleichsam als Signet des christlich konnotierten gotischen Stils galt, kam nicht zur Anwendung. Im Synagogeninneren (Abb. 5) finden sich mit Kleeblatt- und Zackenbögen Formen, die sowohl auf islamische wie auf gotische Vorbilder zurückgeführt werden können (Abb. 7, 10), während der Hufeisenbogen als prominentestes Motiv des ‚maurischen Stils‘ fehlt. Die Gemeinde vermied also eindeutige Festlegungen auf eine der beiden Gestaltungsstrategien und wählte stattdessen eine ‚hybride‘ Lösung, die Raum für unterschiedliche Deutungen ließ.

Es stellt sich die Frage, inwieweit hierfür das spezifische gesellschaftliche Umfeld in Kronstadt ursächlich gewesen sein könnte – zumal der Bau im Œuvre

Mushlin/Harmen H. Thies (Hg.), *Jewish Architecture in Europe* (Schriftenreihe der Bet-Tfila-Forschungsstelle für Jüdische Architektur in Europa, 6), Petersberg 2010, S. 329–336; Ursula Prokop, *Zum jüdischen Erbe in der Wiener Architektur. Der Beitrag jüdischer ArchitektInnen am [sic!] Wiener Baugeschehen 1868–1938*, Köln/Weimar/Wien 2016, S. 27–30.

31 Vgl. Hammer-Schenk, *Synagogen in Deutschland* (wie Anm. 19), Bd. 1, S. 233, 248, 441; Krinsky, *Synagogues of Europe* (wie Anm. 19), S. 86.

32 Vgl. mit Bezug auf den Synagogenbau: Hammer-Schenk, *Synagogen in Deutschland* (wie Anm. 19), Bd. 1, S. 233–235.

33 Vgl. Vasile Oltean, *Configurația istorică și Bisericească a Brașovului* (sec. XIII–XX), Hermannstadt 2010, S. 249.



Abb. 10: Evangelische Stadtpfarrkirche A. B., Kronstadt, genannt „Schwarze Kirche“: Westportal

seines Architekten einen Sonderfall darstellt: Die Synagogen, die nach Entwürfen Lipót Baumhorns in den Jahren zuvor in Fiume (kroat. *Rijeka*, 1895), Großbetschkerek (serb. *Zrenjanin*, ungar. *Nagybecskerek*, 1896), Temeswar-Fabrik (rum. *Timișoara-Fabric*, ungar. *Temesvár-Gyárváros*, 1897–1899) und Sollnock (ungar. *Szolnok*, 1898–1899) errichtet worden waren, sind allesamt durch eine im Stadtbild wirkungsvolle Zentralkuppel gekennzeichnet, viele weisen zudem eine Doppelturmfassade auf. Dies trifft auch auf die 1898 bis 1899 entworfene und 1900 bis 1903 erbaute Synagoge in Szegedin (ungar. *Szeged*) zu, die als Hauptwerk Baumhorns gilt (Abb. 11). Dass Glocken in der jüdischen Liturgie nicht benötigt werden, ein Turm mithin im Synagogenbau seiner Kernfunktion entbehrt, genügt folglich als Erklärung für den Verzicht auf solche Bauglieder in Kronstadt nicht.

Im Jahr 1894 – und damit vor dem Bau der Synagoge – war in der Zeitung der siebenbürgisch-sächsischen Bevölkerung Kronstadts, der *Kronstädter Zeitung*, ein Beitrag erschienen, der sich für einen „geläuterten und von klaren politi-



Abb. 11: Synagoge Szegedin, Lipót Baumhorn, 1900–1903

schen und nationalökonomischen Erwägungen ausgehenden Antisemitismus“ ausgesprochen hatte. Dieser sollte „im staatlichen und wirtschaftlichen Leben den zersetzenden und korrumpierenden Einfluß des Judentums eindämmen“. Ausgeklammert werden sollte dabei allerdings „das Gebiet der Religion und der rein menschlichen Beziehungen“ zwischen Juden und Nichtjuden. Außerdem wurde klar zwischen alteingesessenen und zugezogenen jüdischen Familien in Kronstadt unterschieden und zwar, weil letztere besonders für die Magyarisierung eintreten würden. Deshalb habe jeder Sachse einen „Stich ins Antisemitische“.³⁴

Der hier beschriebene Antisemitismus baute auf dreierlei Ängste: 1.) die Angst, dass sich jüdische Konkurrenz negativ auf die als Einheit begriffene siebenbürgisch-sächsische Wirtschaft auswirken könnte. Zu dieser Angst vor dem Verlust wirtschaftlicher Eigenständigkeit trat 2.) die Angst vor dem Verlust sprachlicher und kultureller Eigenständigkeit der Siebenbürger Sachsen durch staatliche, angeblich von der jüdischen Bevölkerung beförderte Maßnahmen zur Etablierung einer Vorrangstellung magyarischer Sprache und Kultur – die Debatte um die sogenannte Magyarisierung stellt einen der interethnischen Hauptdiskurse in Siebenbürgen um 1900 dar. Damit in Zusammenhang stand

34 N. N., Das Judentum, in: Kronstädter Zeitung 58/96 (26.04.1894), S. 1 f.

3.) Xenophobie: Die Angst vor Überfremdung, nicht durch orthodoxe „Ostjuden“, wie es sonst häufig der Fall war,³⁵ sondern durch magyarisierte Juden aus den außersiebenbürgischen (westlichen) Landesteilen Ungarns. In den vorangegangenen Jahrzehnten hatten die Sachsen ihre Stellung als bevölkerungsstärkste Gruppe der Stadt an die Magyaren verloren.³⁶

Die gleichen Motive finden sich auch einige Jahre später wieder, als im Vorfeld der Synagogeneinweihung die Vorwürfe gegen Sigmund Singer erhoben wurden.

Ausgangspunkt der Ritualmordgerüchte und Schauplatz der Attacke auf Singer war die Obere Vorstadt (rum. *Șchei*, ungar. *Bolgárszeg*), ein Stadtteil mit überwiegend rumänischer Bevölkerung, dessen Bewohner zu über drei Viertel (Industrie-)Arbeiter, Dienstboten und Tagelöhner waren; die Zahl der dort ansässigen Selbstständigen ging im späten 19. Jahrhundert deutlich zurück.³⁷ Man möchte also annehmen, dass eine prekäre wirtschaftliche Lage und mangelnde Bildung in vielen Fällen die Bereitschaft förderte, den Gerüchten Glauben zu schenken und an den Ausschreitungen mitzuwirken.³⁸ Zudem dürften ‚traditionelle‘, religiös verwurzelte antijüdische Ressentiments durch angebliche „Ritualmordfälle“,³⁹ wie denjenigen im nordungarischen Tisza-Eszlár von 1882/1883 und die sogenannte „Konitzer Mordaffäre“ in Westpreußen vom Winter 1900,⁴⁰ die ein langanhaltendes überregionales Medienecho generierten, Auftrieb erhalten haben. Im Kronstädter Stadtteil Bartholomae (rum. *Bartolomeu*, ungar. *Brassóbertalan*) war bereits 1715 ein Jude infolge von Ritualmordbe-

35 Vgl. Rolf Fischer, Entwicklungsstufen des Antisemitismus in Ungarn 1867–1939. Die Zerstörung der magyarisch-jüdischen Symbiose (Südosteuropäische Arbeiten, 85), München 1988, S. 48f.; Gross, Ritualmordbeschuldigungen (wie Anm. 3), S. 202; Daniel Tollet, L'accusation de crime rituel, en Europe, au XIX^e siècle (1800–1914). Une source inépuisable de l'antisémitisme, in: Ladislau Gyémánt/Maria Ghitta (Hg.), Dilemele convieuirii. Evrei și neevrei în Europa central-răsăriteană înainte și după Shoah. Dilemmas de la cohabitation. Juifs et non-juifs en Europe centrale-orientale avant et après la Shoah, Cluj-Napoca 2006, S. 25–35, hier 26f.

36 Roth, Braşov (wie Anm. 8), S. 39, 43; Schöck, Brassó (wie Anm. 8), S. 40, 58f.

37 Vgl. Schöck, Brassó (wie Anm. 8), S. 140.

38 Rolf Fischer zufolge wurden bei antisemitischen Ausschreitungen in Ungarn fast nur Angehörige unterer sozialer Schichten aktenkundig, Vertreter der Intelligenz beschränkten sich hingegen darauf, solche Ausschreitungen durch antisemitische Agitation anzustacheln, Fischer, Entwicklungsstufen des Antisemitismus (wie Anm. 35), S. 91.

39 Albert Lichtblau, Die Debatte über die Ritualmordbeschuldigungen im österreichischen Abgeordnetenhaus am Ende des 19. Jahrhunderts, in: Rainer Erb (Hg.), Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden (Zentrum für Antisemitismusforschung; Reihe Dokumente, Texte, Materialien, 6), Berlin 1993, S. 267–293, hier 267–70; Fischer, Entwicklungsstufen des Antisemitismus (wie Anm. 35), S. 42–50.

40 Gross, Ritualmordbeschuldigungen (wie Anm. 3), insb. S. 89–145, 159–173, 191–193; Christoph Nonn, Eine Stadt sucht einen Mörder. Gerücht, Gewalt und Antisemitismus im Kaiserreich, Göttingen 2002; Helmut Walser Smith, Die Geschichte des Schlachters (wie Anm. 3).

schuldigungen festgenommen worden.⁴¹ Aus dem zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts sind nicht weniger als sieben Fälle von Ritualmordbeschuldigungen in Siebenbürgen bekannt, obgleich die Regierung 1792 die Bischöfe aller Konfessionen angewiesen hatte, den Klerus zu instruieren, dass dieser die Gläubigen von der Haltlosigkeit solcher Beschuldigungen überzeuge.⁴²

Die sächsische *Kronstädter Zeitung* distanzierte sich 1901 zwar vordergründig von den „blödsinnigen“ Ritualmordgerüchten und schrieb sarkastisch, das „Judenjüngelchen Singer“ sei eben „mit dem falschen Gesicht zur falschen Zeit am falschen Ort gewesen“; sie nahm die Angelegenheit jedoch zum Anlass, um einen vorgeblich aufgeklärten ökonomischen Antisemitismus zu propagieren.⁴³ Die staatliche Liberalisierung der Wirtschaft, der österreichisch-ungarische Zollkrieg mit Rumänien und die verspätet einsetzende Hochindustrialisierung hatten zu erheblichen Verwerfungen gerade im rumänischen Handel und sächsischen Gewerbe der Stadt geführt.⁴⁴ Die *Kronstädter Zeitung* rief zum Boykott jüdischer Geschäfte auf und begründete dies in einem „Christenblut“ betitelten Artikel wie folgt: „Es ist etwas Wahres daran, daß die Juden ‚Christenblut‘ abzapfen, um ihren Tempel bauen zu können“, wengleich dies nur sinnbildlich, nicht im wörtlichen Sinne gelte.⁴⁵ Der Synagogenbau wird hier also

41 Nadia Badrus, Das Bild der Siebenbürger Sachsen über [sic!] die Juden. Einige Anhaltspunkte, in: Konrad Gündisch/Wolfgang Höpken/Michael Markel (Hg.), Das Bild des anderen in Siebenbürgen. Stereotype in einer multiethnischen Region (Siebenbürgisches Archiv, 33), Köln/Weimar/Wien 1998, S. 85–107, hier S. 93f.; Ladislau Gyémánt, Evreii din Transilvania. Destin istoric. The Jews of Transylvania. A Historical Destiny, Cluj-Napoca 2004, S. 171.

42 Gyémánt, Evreii din Transilvania (wie Anm. 41), S. 207; Fiul/Manate/Oprea, Comunitatea evreilor (wie Anm. 9), S. 130f.

43 N. N., Unsere-Ritual-Mordsgeschichte, S. 2 (wie Anm. 1).

44 Friedrich Lexen, Zur wirtschaftlichen Entwicklung Kronstadts in den letzten 50 Jahren, Kronstadt 1912, S. 6f., 9f.; Maja Philippi, Kronstadt. Braşov. Das Bild einer siebenbürgischen Stadt im 19. Jahrhundert, in: Helmut Jäger (Hg.), Probleme des Städtewesens im industriellen Zeitalter (Städteforschung. Reihe A: Darstellungen, 5), Köln/Wien 1978, S. 273–315, hier S. 278–280; Schöck, Brassó (wie Anm. 8), S. 107–136; Gerald Volkmer, Gründerzeit im Karpatenbogen. Das siebenbürgische Burzenland und die Herausforderung der Industrialisierung 1867–1918, in: Gründerzeit. Jahrbuch des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im Östlichen Europa 21 (2013), S. 27–66, hier S. 40–43, 45, 61. Zum daraus resultierenden Wirtschaftsnationalismus bei Rumänen und Sachsen siehe jüngst Stéphanie Danneberg, Wirtschaftsnationalismus lokal. Interaktion und Abgrenzung zwischen rumänischen und sächsischen Gewerbeorganisationen in den siebenbürgischen Zentren Hermannstadt und Kronstadt, 1868–1914 (Schnittstellen. Studien zum östlichen und südöstlichen Europa, 10), Göttingen 2018.

45 N. N., „Christenblut“, in: *Kronstädter Zeitung* 65/188 (16.08.1901), S. 1. Der Titel nimmt möglicherweise auf einige der außerordentlich zahlreichen Schriften Bezug, die um 1900 zum Thema der Ritualmordbeschuldigungen erschienen, etwa Kunibert Erbsreich, Brauchen die Juden Christenblut?, Berlin 1882; Germanicus, Die Juden und das Christenblut. Geschichtliche Beiträge zur Frage des jüdischen Blutrituals, Leipzig 1892, vgl. Groß, Ritualmordbeschuldigungen (wie Anm. 3), S. 186, 190.

instrumentalisiert, um die wirtschaftliche und materielle Ausnutzung des „Wirtsvolkes“ durch „schmarotzerhafte“ Juden zu belegen, diese als Profiteure des Umbruchs auszuweisen.

Während also die ersten Beschuldigungen gegen Singer in Form eines Gerüchts von „einfachen Leuten“ erhoben wurden, sorgte die bürgerliche Presse für deren Weiterverbreitung in Form antisemitischer Agitation. Als solche wurde die Meldung im *Kronstädter Wochenblatt* seitens des örtlichen Oberstadthauptmanns bewertet, der, nachdem sich die Vorwürfe als haltlos herausgestellt hatten, die Staatsanwaltschaft ersuchte, einen Presseprozess gegen die Zeitung einzuleiten.⁴⁶

Die *Brassói Lapok* (Kronstädter Blätter), eine ungarischsprachige Lokalzeitung, die von einem jüdischen Druckereibesitzer verlegt wurde, reagierte auf den ‚Christenblut‘-Artikel der *Kronstädter Zeitung* mit einer Erwiderung, es kam zu einem Schlagabtausch zwischen beiden Blättern, im Zuge dessen sich diese wechselseitig als „Antisemitenblatt“ und „Judenblatt“ betitelten.⁴⁷ Die rumänischsprachige Tageszeitung *Gazeta Transilvaniei* (Siebenbürgische Gazette) beschimpfte die *Brassói Lapok*, die die Schuld an den Ausschreitungen vor allem bei der rumänischen Bevölkerung und Priesterschaft sah, als „jüdisch-magyarisches Chauvinistenblatt“.⁴⁸ Die *Kronstädter Zeitung* betonte, es seien auch „ungarische niedere Schichten“ an den Ausschreitungen beteiligt gewesen.⁴⁹ Das Blatt boykottierte die Einweihungsfeier der Synagoge, weil die Einladung nur auf Ungarisch verfasst war und mokierte sich über die „Judenfreundschaft“ des örtlichen magyarischen Männergesangsvereins, der daran mitwirkte.⁵⁰ Hier wird deutlich, dass der antisemitische Diskurs an der pluriethnischen ‚Peripherie‘ Ungarns zu guten Teilen ein ‚Nebenkriegsschauplatz‘ der Auseinandersetzungen um die Etablierung des ungarischen Staatskonzepts eines einheitlichen Nationalstaats unter magyarischen Vorzeichen war.

Vor diesem Hintergrund ist eine weitere, bislang noch nicht angesprochene Komponente des Gestaltungskonzepts der Synagoge von besonderem Interesse: Punktuell lassen sich am Bau Anleihen an Entwürfe des Budapester Architekten Ödön Lechner beobachten, mit denen dieser einen ‚ungarischen Nationalstil‘ zu etablieren trachtete.⁵¹ Lechner wollte damit einen Beitrag zur Sicherung des

46 N. N., Proceş de presă, in: *Gazeta Transilvaniei* 64/184 (03.09.1901), S. 3.

47 N. N., Kronstädter magyarische Judenfreundschaft, in: *Kronstädter Zeitung* 65/193 (23.08.1901), S. 1.

48 N. N., „Prindeţi pe Jidan!“, in: *Gazeta Transilvaniei* 64/170 (14.08.1901), S. 2f., hier S. 3; N. N., „Prindeţi pe Jidan!“, in: *Gazeta Transilvaniei* 64/171 (15.08.1901), S. 2f., hier S. 3; N. N., Cercetarea în afacerea Evreului Singer, in: *Gazeta Transilvaniei* 64/177 (24.08.1901), S. 3.

49 N. N., „Christenblut“ (wie Anm. 45), S. 1.

50 N. N., Kronstädter magyarische Judenfreundschaft (wie Anm. 47), S. 1.

51 János Gerle, Lechner Ödön (*Az építészet mesterei*), Budapest 2003; Zsombor Jékely (Hg.),

Fortbestands des Ungarntums leisten,⁵² das er insbesondere in den gemischt-ethnischen Regionen des Landes als gefährdet erachtete. Die daher notwendige Magyarisierung der ‚Nationalitäten‘ (so der zeitgenössische Begriff für ethnische Minderheiten) Ungarns könne mittels einer allgemeinverständlichen, da visuell erfassbaren Formensprache, die dann unbewusst adaptiert werde, wesentlich leichter erfolgen als auf sprachlichem Wege.⁵³

Lechners Stilkonzept hob – unter anderem durch Anleihen bei persischer und indo-islamischer Architektur – stark auf eine mythisch überhöhte ethnische Herkunft der Magyaren aus dem ‚Orient‘ ab.⁵⁴ Besonders anschaulich wird dies an dem in hellem Weiß gehaltenen Atrium seines Kunstgewerbemuseums in Budapest von 1893–1896, dessen umlaufende Arkadengalerien Zackenbögen und reicher Stuckdekor in den Bogenzwickeln schmücken (Abb. 12). Baumhorn, der während einer Tätigkeit im Büro von Lechner und dessen Partner Gyula Pártos selbst am Bau des Museums mitgewirkt hatte,⁵⁵ ließ diesen Raumeindruck augenscheinlich in seinen Entwurf für den Innenraum der Kronstädter Synagoge einfließen. Auch am Außenbau lassen sich Zitate aus Lechners Œuvre ausfindig machen, wie z. B. die Ziegelöffnungsrahmungen und Ziegelbänder auf Putzgrund an den Seitenfassaden.

Lechners Konzept eines orientalisierenden Nationalstils war durchaus umstritten, stieß aber insbesondere bei neologen jüdischen Architekten und Auftraggebern auf Zustimmung:⁵⁶ Das Postulat einer orientalischen Herkunft der Magyaren war dazu geeignet, magyarisch-jüdische Gemeinsamkeiten zu unterstreichen; die positive Umdeutung der Fremdverortung der Juden im Orient konnte auf diese Weise umso leichter gelingen.⁵⁷

Ödön Lechner in Context. Studies of the International Conference on the Occasion of the 100th Anniversary of Ödön Lechner's Death, Budapest 2015.

52 Seine Agenda fasste Lechner 1906 in der bekannten Schrift *Eine ungarische Formensprache existiert nicht, aber es wird sie geben* zusammen, Ödön Lechner, *Magyar formanyelv nem volt, hanem lesz*, in: *Művészet* 5 (1906), S. 1–18, englische Übersetzung in: Katalin Keserü (Hg.), *A modernizmus kezdetei Közép-Európa építészetiében. Lengyel, cseh, szlovák és magyar építészeti írások a 19–20. század fordulójáról. The Beginnings of Modernism in Central European Architecture. Polish, Czech, Slovak and Hungarian Architectural Writings at the Turn of the 20th Century*, Budapest 2005, S. 146–154, hier S. 146f.

53 Keserü, *A modernizmus kezdetei* (wie Anm. 52), S. 148f.; siehe auch Anthony Alofsin, *When Buildings Speak. Architecture as Language in the Habsburg Empire and Its Aftermath, 1867–1933*, Chicago 2006, S. 132f.; Rudolf Klein, *The Hungarian Jews and Architectural Style*, in: Anna Szalai (Hg.), *In the Land of Hagar. The Jews of Hungary. History, Society and Culture*, Tel Aviv 2002, S. 165–172, hier S. 165f.

54 Alofsin, *When Buildings Speak* (wie Anm. 53), S. 132; Ákos Moravánszky, *Competing Visions. Aesthetic Invention and Social Imagination in Central European Architecture 1867–1918*. Cambridge (Massachusetts)/London 1998, S. 225.

55 Oszkó, *Synagogen und Wohnhäuser* (wie Anm. 12), S. 537.

56 Vgl. Bedoire, *The Jewish Contribution* (wie Anm. 28), S. 365, 367, 369f.

57 Es scheint kein Zufall, dass mit dem Turkologen Hermann Vámbéry ausgerechnet ein zum



Abb. 12: Kunstgewerbemuseum Budapest, Ödön Lechner, 1893–1896: Atrium

Einige Anhaltspunkte hinsichtlich der Haltung der Kronstädter neologen Gemeinde zum ungarischen Staat und zu ihrem gesellschaftlichen Umfeld in der Stadt bietet der Festakt anlässlich der Synagogenweihe: In seiner auf Ungarisch gehaltenen Weiherede hob der Rabbiner der Gemeinde „die ungarische patriotische Gesinnung der Kronstädter Israeliten“ hervor.⁵⁸ Durchaus als eine politische Stellungnahme kann aufgefasst werden, dass die Feier auf den 20. August,

Protestantismus übergetretener ungarischer Jude einer der Hauptvertreter der Theorie einer orientalischen Verwurzelung der Magyaren war. „In der Beschäftigung mit fremden Kulturen spiegelte er gleichsam das eigene Abtasten seiner ethnischen und kulturellen Zugehörigkeit: Die Suche nach den Wurzeln der eigenen Sprache war für ihn das Bindeglied zur Schaffung einer imaginierten orientalischen Heimat der Ungarn – und der Juden.“ Peter Haber, Sprache, Rasse, Nation. Der ungarische Turkologe Ármín Vámbéry, in: Ders./Erik Petry/Daniel Wildmann (Hg.), Jüdische Identität und Nation. Fallbeispiele aus Mitteleuropa (Reihe Jüdische Moderne, 3), Köln 2006, S. 19–49, hier S. 48; siehe ferner Klein, Zsinagógák Magyarországon (wie Anm. 13), S. 597.

58 N. N., Tempelweihe, in: Abendblatt des Pester Lloyd 48/189 (21.08.1901), S. 2.

den Gedenktag zu Ehren des Hl. Stephan von Ungarn als dem höchsten ungarischen Nationalfeiertag, terminiert wurde und nicht etwa auf den zwei Tage zuvor begangenen Geburtstag von Kaiser Franz Joseph I., den höchsten Feiertag des Habsburgerreichs.⁵⁹ Entsprechend wurde bei dem Festakt nicht die Kaiserhymne, sondern der *Himnusz*, die (damals noch nicht offizielle) ungarische Nationalhymne gesungen.⁶⁰ Ein bis dato in der Stadt unbekannter Vorgang war es, dass die in Kronstadt stationierte *Honvéd*-Kompagnie, ein königlich ungarischer Truppenverband innerhalb der bewaffneten Macht Österreich-Ungarns, anlässlich der Einweihung militärische Ehren abhielt. Während wichtige örtliche Vertreter des Staates und des Militärs dem Festakt beiwohnten, finden in den Berichten über die Einweihung weder städtische noch kirchliche Honoratioren Erwähnung. Gleichwohl wurde das Weihegebet, möglicherweise in Reaktion auf die in der *Kronstädter Zeitung* geäußerte Kritik, in gedruckter Form zugleich in allen drei Sprachen der Stadt verteilt. Zudem wählte Rabbiner Rosenbaum in seiner Auslegung von Jesaja 56, 7: „denn mein Haus wird ein Bethaus heißen für alle Völker“ dezidiert Worte transethnischer und religionsüberschreitender Einheit. Im neuen Tempel solle eine „Doktrin der Humanität und Zivilisation“ propagiert werden.⁶¹ Er segnete das Land und die Stadt mit all ihren Einwohnern. Offensichtlich ist hier das Bemühen mit Blick auf die Ereignisse der vorangegangenen Tage, Vorbehalte gegenüber der jüdischen Gemeinde abzubauen. Dass Rosenbaum auch die Toleranz der Stadt hervorhob, wie die *Gazeta Transilvaniei* betonte, kann in diesem Zusammenhang als geschickte Forderung ebensolcher interpretiert werden.⁶²

Nimmt man nochmals den Synagogenbau in den Blick, so erscheint es bemerkenswert, dass Komponenten aus dem Œuvre Ödön Lechners zwar rezipiert wurden, man auf ein allzu eindeutig-plakatives Zitieren seines ethnisch argumentierenden ‚Nationalstils‘ jedoch verzichtete: Wie gesehen standen etwa für die Zackenbögen zwei alternative Deutungsmöglichkeiten zur Verfügung, auf die bei etwaigen negativen Reaktionen verwiesen werden konnte. Auch der für viele von Lechners Bauten charakteristische farbige Keramikdekor, bei dessen Entwurf sich der Architekt an Motiven aus der ländlich-vernakulären ‚Volkskunst‘

59 Zum Verhältnis der beiden Feiertage als Foren für Loyalitätsbekundungen gegenüber Nation und Monarchie siehe Árpád von Klimó, *Nation, Konfession, Geschichte. Zur nationalen Geschichtskultur Ungarns im europäischen Kontext (1860–1948)* (Südosteuropäische Arbeiten, 117), München 2003, S. 115.

60 N. N., *Inaugurarea templului israelit*, in: *Gazeta Transilvaniei* 64/175 (22.08.1901), S. 3. Dem Bericht sind auch die folgenden Zitate entnommen.

61 Es ist bemerkenswert, dass der Grazer Rabbiner Moritz Gudemann 1892 bei der Weihe der dortigen Synagoge in einem gleichfalls nicht unproblematischen gesellschaftlichen Umfeld eine ganz ähnliche Botschaft zu vermitteln suchte und dabei ebenfalls von Jesaja 56, 7 ausging. Lamprecht, *Fremd in der eigenen Stadt* (wie Anm. 14), S. 187.

62 Lamprecht, *Fremd in der eigenen Stadt* (wie Anm. 14), S. 187.

orientierte, welche ihm als Hort ungarischer Eigenart galt,⁶³ findet sich in Kronstadt nicht.⁶⁴ Es scheint gut möglich, dass der von sächsischer und rumänischer Seite geäußerte Vorwurf, Juden würden einer magyarischen Hegemonie Vorschub leisten, diese ‚Vorsichtsmaßnahmen‘ motivierte.

Ebenso wäre zu vermuten, dass auch die eigentümliche Überblendung von orientalisierendem Tempel und gotisierender Kirche im Synagogengebäude auf die antisemitischen Strömungen vor Ort reagierte. Wie dargelegt, handelt es sich um eine Kombination zweier in reformorientierten jüdischen Kreisen verbreiteter architektonischer Selbstverortungsstrategien, denen beiden ein starkes jüdisches Selbstbewusstsein, eine unbedingte Gegenwartsbezogenheit, Zukunftsoptimismus und der Wille zur Integration in die christliche Mehrheitsgesellschaft zu Grunde liegen.⁶⁵ Beide streben nach gesamtgesellschaftlicher Anerkennung der bereits erlangten rechtlichen Gleichstellung. Der Tempeltypus formuliert konfessionelle Eigenständigkeit, seine orientalisierenden Stilformen wollen die jüdische Fremdverortung im ‚Orient‘ mit positiven Konnotationen versehen. Die Orientierung am mittelalterlichen Kirchenbau des Westens sucht ihre Ziele hingegen durch demonstrative Selbstverortung im ‚Abendland‘ zu erreichen – konfessionelle Gleichrangigkeit hat am Bau Vorrang gegenüber konfessioneller Eigenständigkeit.

Die Art und Weise, wie die Kombination beider Strategien erfolgt, nämlich mittels ambivalenter Gestaltungsmodi und Motive, uneindeutiger Bezugnahmen und unter Verzicht auf plakative Elemente, die abbreviativhaft für einen Typus oder Stil stehen könnten (‚Kirch‘-turm, Hufeisenbogen, Spitzbogen etc.), zeugt allerdings von einer Eintrübung des Zukunftsoptimismus. Hier scheint ein Bedenken mitzuschwingen, dass beide Strategien für sich genommen von nicht-jüdischer Seite negativ ausgelegt werden könnten: Die eine als mangelnder Wille zur Integration, die andere als Anmaßung. Auch für das zunächst widersinnig erscheinende Vorgehen der Gemeinde, die einen renommierten, für seine spektakulären Bauten bekannten Architekten engagierte, diesen dann jedoch einen untypischen, im Stadtbild vergleichsweise wenig in Erscheinung tretenden Bau errichten ließ, könnte ein eingetrübter Zukunftsoptimismus eine Erklärung sein.

63 Keserü, A modernizmus kezdetei (wie Anm. 52), S. 148.

64 Ein Beispiel für eine Umsetzung solcher Motive im Synagogenbau stellt die im Stil Lechners durchgestaltete Synagoge in Maria-Theresiopel (serb. *Subotica*, ungar. *Szabadka*) von Jakab & Komor von 1901–1902 dar.

65 Dass für die Kronstädter neologe Gemeinde der Protestantismus ein größeres Identifikationspotential besaß als die christliche Orthodoxie, legt nicht nur das Innenraumkonzept der Synagoge und die Rezeption im lokalen Kontext protestantisch konnotierter gotischer Stilelemente nahe, sondern u. a. auch der im Kontext des Baumhornschen Œuvres ungewöhnliche Verzicht auf einen Kuppelhelm – ein Motiv, das in Kronstadt nur an orthodoxen Sakralbauten anzutreffen war.

Gleichwohl wurde die Synagoge zum Stein des Anstoßes, die Rezeption des Bauwerks zu einer Triebfeder der Affäre Singer. Die *Kronstädter Zeitung* stellte gar die Frage, ob im Falle eines Nicht-Einschreitens der Autoritäten und einer weiteren Eskalation der Ausschreitungen von dem Neubau „noch ein Stein auf dem anderen geblieben wäre“.⁶⁶ Es scheint, als hätte bereits die Tatsache, dass sich die im Stadtzentrum errichtete Synagoge nicht ‚unsichtbar‘ machte – etwa als niedriges Gebäude in einem vollkommen geschlossenen Hof oder in Gestalt eines Bürgerhauses – gemeinsam mit ihrem durchaus monumentalen und reich gestalteten Äußeren ausgereicht, um sie zum Gegenstand antisemitischer Argumentationen werden zu lassen.

„Es ist etwas Wahres daran, daß die Juden ‚Christenblut‘ abzapfen, um ihren Tempel bauen zu können“⁶⁷ – so hatte die *Kronstädter Zeitung* geschrieben und damit ihren Lesern den in als krisenhaft empfundenen Zeiten entstandenen prachtvollen Neubau vor Augen gerufen, seine Errichtung auf Basis wirtschaftlicher Ausnutzung der christlichen Bevölkerung implizierend.

Dem Mob, der versuchte, die Synagoge zu attackieren, dürften sich die komplexen Bezüge und Andeutungen der Architektur ohnehin nicht erschlossen haben. Sein Zorn konnte wohl schon deswegen auf den Bau gelenkt werden, weil dieser unweit der Oberen Vorstadt mit ihrem niedrigen Sozialniveau errichtet wurde – dem Stadtteil, in dem wohl nicht zufällig die Ritualmordgerüchte ihren Ausgang nahmen.

Abbildungsnachweis

Abb. 1: Kronstadt, Stadtzentrum mit neologer Synagoge, evangelischer Stadtpfarrkirche A. B., Rathaus, rumänischer orthodoxer Pfarrkirche der Inneren Stadt und römisch-katholischer Stadtpfarrkirche (v.l.n.r.) (Foto: TH, 2011, CC-BY-NC-SA 4.0).

Abb. 2: Neologe Synagoge, Kronstadt, Lipót Baumhorn, 1900–1901: Ansicht von der Waisenhausgasse (Foto: TH, 2011, CC-BY-NC-SA 4.0).

66 N. N., „Christenblut“ (wie Anm. 45), S. 1. Die *Brassói Lapok* hatten berichtet, bei dem Aufruhr sei neben „Man muss die Juden totschiagen wie Hunde!“ und „Erhängt alle Juden!“ auch „Reißt die Synagoge nieder!“ zu hören gewesen, was die *Gazeta Transilvaniei* entschieden dementierte, N. N., In afacerea Evreului „Singer“, in: *Gazeta Transilvaniei* 64/174 (18.08.1901), S. 5. Tatsächlich war 1836 bei offenen Ausschreitungen gegen die jüdische Bevölkerung in Fogarasch (rum. *Făgăraș*, ungar. *Fogaras*, knapp 70 km nordwestlich von Kronstadt) die dortige Synagoge zerstört worden, Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania* (wie Anm. 41), S. 205. 1862 wurde die Synagoge im siebenbürgischen Neumarkt am Mieresch (rum. *Tîrgu Mureș*, ungar. *Marosvásárhely*) verwüstet, Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania* (wie Anm. 41), S. 231.

67 N. N., „Christenblut“ (wie Anm. 45), S. 1.

- Abb. 3: Neologe Synagoge, Kronstadt, Lipót Baumhorn, 1900–1901: Fotografie des frühen 20. Jahrhunderts („Brassói zsinagóga előlről“, MILEV, accessed November 30, 2016, <<http://collections.milev.hu/items/show/26003>>).
- Abb. 4: Baueingabeplan, Neologe Synagoge, Kronstadt, Lipót Baumhorn, 1899: Aufriss der Hauptfassade (STAK, Fd. 1, Dosar II 1900/260 [wie Anm. 13], Magistratszahl 03896, 1a-j; Foto: TH, 2011, CC-BY-NC-SA 4.0).
- Abb. 5: Neologe Synagoge, Kronstadt, Lipót Baumhorn, 1900–1901: Innenraum, Blick zum Thoraschrein (Foto: TH, 2011, CC-BY-NC-SA 4.0).
- Abb. 6: Leopoldstädter Tempel, Wien, Ludwig Förster, 1856–1858 (Wilhelm Lübke, Carl von Lützwow [Hg.], *Denkmäler der Kunst. Zur Übersicht ihres Entwicklungsganges von den ersten künstlerischen Versuchen bis zu den Standpunkten der Gegenwart*, Bd. 2: *Denkmäler der romantischen Kunst*, Stuttgart 1879, S. 137, Tf. LVIII).
- Abb. 7: Jama Masjid, Delhi, Mitte 17. Jahrhundert (Foto: Arne Hückelheim, 2010, <<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/28/JamaMasjid.JPG>>, CC-BY-SA 3.0).
- Abb. 8: Humiliatenkirche Madonna dell’Orto, Venedig: Fassade, 1460–1464 fertiggestellt (Foto: TH, 2013, CC-BY-NC-SA 4.0).
- Abb. 9: Synagoge in der Schmalzhofgasse, Wien-Mariahilf, Max Fleischer, 1883–1884: Aufriss Hauptfassade (Max Fleischer: *Der isr. Tempel im VI. Bezirke Wiens*, in: *Der Bautechniker. Centralorgan für das österreichische Bauwesen* 4 [1884], H. 40, S. 503–505, hier S. 505; Vorlage: ANNO/Österreichische Nationalbibliothek: <<http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno-plus?aid=bau&datum=1884&page=511&size=22>>).
- Abb. 10: Evangelische Stadtpfarrkirche A. B., Kronstadt, genannt „Schwarze Kirche“: Westportal (Foto: TH, 2008, CC-BY-NC-SA 4.0).
- Abb. 11: Synagoge Szegedin, Lipót Baumhorn, 1900–1903 (Foto: Ferenc Somorjai, 2011, <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a3/Szeged_synagogue_SF.jpg>, CC-BY-SA 3.0).
- Abb. 12: Kunstgewerbemuseum Budapest, Ödön Lechner, 1893–1896: Atrium (Foto: Kathleen Conklin, 2003, <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e5/Budapest_Museum_of_Applied_Arts_interior2.jpg>, CC BY 2.0).

Hildegard Frübis

Der ‚Fall‘ Liebermann. Entangled histories – Antisemitismus und Antimoderne im Streit um das Gemälde *Der zwölfjährige Jesus im Tempel* (1879)

Auf der Internationalen Kunstausstellung in München 1879 präsentierte der Berliner Maler Max Liebermann sein Gemälde *Der zwölfjährige Jesus im Tempel* (Abb. 1) und sah sich daraufhin vehementen antisemitischen Angriffen ausgesetzt.



Abb. 1: Max Liebermann, *Der zwölfjährige Jesus im Tempel*, 1879, Öl auf Leinwand, 149,6 x 130,8 cm, Hamburger Kunsthalle, Inv. Nr. HK-5424

Schon während der Eröffnung der Ausstellung am 20. Juli nahm Prinz Leopold Anstoß an dem Bild und ließ es in ein Nebenkabinett hängen. Damit begann ein Skandal, der weit über München hinausgetragen wurde und der bis zu einer Debatte im bayerischen Landtag am 15. Januar 1880 führte.¹ In seiner Darstellung bezog sich Liebermann auf die Geschichte von Jesus im Tempel, wie sie im Lukas-Evangelium geschildert wird:² Entsprechend dem Gesetz pilgern die Eltern mit ihrem Sohn, der somit ein *Sohn des Gesetzes* (Bar-Mizwa) ist, zur Feier des Pesachfestes nach Jerusalem. Erst am Abend der Rückreise bemerken die Eltern, dass ihr Sohn in der Stadt zurückgeblieben war. Nach drei Tagen der Suche finden sie ihn wieder im Tempel, wo er mitten unter den Gelehrten sitzt, ihnen zuhört und Fragen stellt, so dass alle angesichts seines Verstandes verwundert sind.

Das Gemälde. Entstehungsprozess und Bildtraditionen

Im Zentrum der Bildkomposition stehen drei Figuren, die in der Mitte des hochformatigen Gemäldes angeordnet sind. Die drei Gestalten bilden einen zum Betrachter hin geöffneten Halbkreis, der schon durch die Lichtführung hervorgehoben ist. Zu sehen ist der Jesusknabe, gekleidet in ein weißes Gewand, und zwei Schriftgelehrte im Tallit, die ihm aufmerksam zuhören. Sie befinden sich in einem Raum, der sich in der rechten Bildhälfte in die Tiefe öffnet. Zu erkennen sind ein Leuchter, Bankreihen und Leseplatte, die auf einen Synagogenraum schließen lassen. Weitere Figuren sind links im Bildhintergrund auf der Wendeltreppe und zwischen den Bankreihen rechts angedeutet. Rechts und links, jeweils vom Bildrand überschritten, zeigen sich zwei weitere, aufrecht stehende Figuren, die sich in aufmerksamen Posen der kleinen Gruppe zuwenden. Besonders prominent in den Blick fällt die rechte, als Rückenfigur dargestellte Gestalt. In ihrem schwarzen bodenlangen Mantel und der mit Pelz verbrämten Mütze erinnert sie an die Darstellung osteuropäischer Juden, wie sie beispiels-

1 Das Gemälde wurde 1911 von Alfred Lichtwark, dem damaligen Direktor der Hamburger Kunsthalle, für die Sammlungen angekauft. Zur Zeit des NS wanderte das Bild zuerst ins Depot und wurde dann 1941 verkauft. Aus Anlass der Wiedererwerbung des Gemäldes 1989 durch die Hamburger Kunsthalle entstand eine kleine Publikation, welche die Geschichte des Bildes sowie den Eklat bei seiner Ausstellung 1879 auf der Internationalen Kunstausstellung in München dokumentiert. Vgl. Helmut E. Leppien, *Der zwölfjährige Jesus im Tempel von Max Liebermann* (Patrimonia, 8), Hamburg 1989. Im Jahr 2010 stand das Gemälde im Mittelpunkt einer Ausstellung in der Liebermann-Villa am Wannsee. Das Bild und seine Entstehung sowie der Skandal bei seiner Ausstellung in München 1879 wird ausführlich vorgestellt in dem zur Ausstellung erschienen Band: Martin Faass (Hg.), *Der Jesus-Skandal. Ein Liebermann-Bild im Kreuzfeuer der Kritik*, Ausstellungskatalog, Liebermann-Villa am Wannsee, 22. November 2009 bis 1. März 2010, Berlin 2009.

2 Lukas-Evangelium (2,42–50).

weise auch in dem Gemälde *Juden am Jom Kippur in der Synagoge* (1878) von Maurycy Gottlieb zu sehen sind.³

Die Entstehung des Gemäldes lässt sich über eine Vielzahl von Skizzen, Zeichnungen, Ölstudien, Kompositionszeichnungen und Figurenstudien nachzeichnen.⁴ Neben der Einbeziehung historischer Vorbilder – wie die des niederländischen Caravaggisten Matthias Stom sowie Radierungen Rembrandts – geht die Bildidee auf Interieurstudien zurück, die Liebermann auf seinen Reisen nach Holland und Italien anfertigte.⁵ Während seiner Hollandreise im Jahr 1876 besuchte er das Amsterdamer Judenviertel, wo das kleine Ölgemälde mit dem Titel *Inneres der Synagoge von Amsterdam* (Abb. 2) entstand.⁶ Zwei Jahre später, während seines zweimonatigen Aufenthaltes in Venedig, malte er das Bild *Inneres der Synagoge in Venedig* (Abb. 3), das wiederum auf Studien in der Scuola Levantina, der sephardischen Synagoge Venedigs aus dem 16. Jahrhundert, zurückgeht.⁷

Die beiden Interieurs, die jeweils auf Studien vor Ort zurückgehen, geben der Wirklichkeit entnommene Eindrücke wieder, die dann, wenige Jahre später, in die Bildkonzeption des Gemäldes eingehen.⁸ Aus der Interieurstudie der Synagoge in Venedig stammt das Motiv der Wendeltreppe im Bildhintergrund, während die Raum- und Lichtsituation auf der rechten Seite des Gemäldes bestimmt wird durch die Studie aus Amsterdam. Diese Akzentuierung der Wirklichkeit – sowie die damit verbundene spezifisch jüdische Perspektive – findet sich fortgesetzt in der Kennzeichnung der Figuren als Ostjuden. Mit dem Tallit, dem weißen Gebetsschal mit schwarzen Streifen, wie er verschiedene Male im Bild zu sehen ist, dem

3 Maurycy Gottlieb (1856–1879) wurde in Drohobytsch/Galizien geboren und war ein polnisch-jüdischer Maler. Neben national-polnischen Themen machte er auch jüdische Sujets zum Gegenstand seiner Malerei. Sein Bild *Jesus predigt in Kafarnaum* erregte Aufsehen, da er darin Jesus als Rabbi darstellt mit Schläfenlocken und in den Tallit gekleidet. Vgl. Nehama Guralnik, *In the Flower of Youth*. Maurycy Gottlieb, Tel Aviv 1991; Ezra Mendelsohn, *Painting a People*. Maurycy Gottlieb and Jewish Art (The Tauber Institute for the Study of European Jewry Series), Hanover (New Hampshire) 2002.

4 Vgl. Leppien, *Jesus im Tempel* (wie Anm. 1), S. 14f; Jenns E. Howoldt, *Der zwölfjährige Jesus im Tempel*. Das Bild und seine Entstehung, in: Faass (Hg.), *Der Jesus-Skandal* (wie Anm. 1), S. 13–25.

5 Das Gemälde des niederländischen Caravaggisten Matthias Stom *Der zwölfjährige Jesus* wurde lange Gerrit von Honthorst zugeschrieben vgl. Leppien, *Jesus im Tempel* (wie Anm. 1), S. 20; Howoldt, *Der zwölfjährige Jesus* (wie Anm. 4), S. 17. Das Gemälde Stoms zeigt kompositorisch starke Parallelen zu Liebermanns Bildkonzeption. Die Anlehnung an Rembrandt (*Der zwölfjährige Jesus im Tempel*, Radierungen 1652 und 1654) zeigt sich vor allem in der „gleichberechtigten“ Darstellung des Knaben im Kreis der Schriftgelehrten. Vgl. auch Leppien, *Jesus im Tempel* (wie Anm. 1), S. 18f.

6 Howoldt verweist auch auf das von Liebermann in Amsterdam geführte Skizzenbuch, in dem zwei Blätter enthalten sind, die wahrscheinlich im Judenviertel oder der Synagoge entstanden sind. Vgl. Howoldt, *Der zwölfjährige Jesus* (wie Anm. 4), S. 14.

7 Vgl. Howoldt, *Der zwölfjährige Jesus* (wie Anm. 4), S. 15f.

8 Insbesondere in seinen Skizzenbüchern, die er während der Reisen führte, lassen sich die vor Ort gewonnenen Zeichnungen verfolgen.



Abb. 2: Max Liebermann, *Inneres der Synagoge von Amsterdam*, 1876, Öl auf Leinwand, 58 x 46 cm, Privatbesitz

schwarzen Kaftan sowie den pelzverbrämten Mützen wählte Liebermann Kleidungsstücke, wie sie für die osteuropäischen Juden charakteristisch waren. Der Maler konnte sie in seiner zeitgenössischen Umgebung auf den Straßen Berlins beobachten,⁹ aber auch aus bildlichen Darstellungen, wie dem schon erwähnten Gemälde Maurycy Gottliebs, kennen. Insbesondere mit der Adaption des Klei-

9 In Westeuropa war seit Mitte des 19. Jahrhunderts ein verstärkter Zuzug osteuropäischer Juden zu verzeichnen. In Berlin wurde vor allem in den Jahren des Ersten Weltkrieges das Scheunenviertel zum Wohngebiet der zumeist mittellosen und traditionell lebenden osteuropäisch-jüdischen Migranten. Das jüdische, akkulturiert lebende Bürgertum in Großstädten wie Wien oder Berlin hieß die Neuankömmlinge nicht unbedingt willkommen. Durch ihr Äußeres, ihre Sprache wie auch durch ihr religiöses Selbstverständnis fielen osteuropäische Juden sowohl unter akkulturiert lebenden Westjuden wie unter der allgemeinen Großstadtbevölkerung auf. Vgl. Heiko Haumann, *Geschichte der Ostjuden*, München 1998; Inka Bertz (Hg.), *Berlin Transit. Jüdische Migranten aus Osteuropa in den 1920er Jahren* (Charlottengrad und Scheunenviertel, 3), Ausstellungskatalog, Jüdisches Museum Berlin, 23. März bis 15. Juli 2012, Göttingen 2012; Klaus Hödl, *Als Bettler in die Leopoldstadt. Galizische Juden auf dem Weg nach Wien*, Wien 1994.



Abb. 3: Max Liebermann, *Inneres der Synagoge in Venedig*, 1878, Verbleib unbekannt

dungsstils osteuropäischer Juden weist Liebermann seinen Figuren eine eindeutige Identifizierung nicht nur als Juden, sondern auch als zeitgenössische Juden zu. Er versetzte die biblische Thematik des Gemäldes somit in seine unmittelbare Gegenwart. Noch in einer Jahre später verfassten Rezension wird dieser Moment vermerkt. So schrieb der Kunstkritiker Georg Hermann 1903 in der populären jüdischen Kulturzeitschrift *Ost und West*: Liebermann „vermenschlicht den Vorgang vollkommen, nimmt moderne Juden von etwas russischen Typ, Riesengestalten mit erstaunten Gesichtern“.¹⁰

Das Thema von Jesus im Tempel gehörte im 19. Jahrhundert zu den geläufigen Darstellungen der Malerei, wie zum Beispiel das Gemälde Adolf Menzels von 1851 zeigt.¹¹ Im Gegensatz zu Menzel, der die Juden in den stereotypen Zeichen

10 Georg Hermann, Max Liebermann, in: *Ost und West* 3 (1903), Sp. 391.

11 Zur Geschichte des Bildmotivs vgl. Petra Wandrey, *Der zwölfjährige Jesus im Tempel*. Zur Ikonographie eines christlichen Bildmotivs, in: Faass (Hg.), *Der Jesus-Skandal* (wie Anm. 1), S. 133–143.

von ausgeprägter Nase, Gestik und Mimik darstellt und der Jesus davon absetzt, indem er ihn mit einer Gloriele umgibt, die seinen Gottesstatus betont, gewinnt die Thematik in der Darstellung Liebermanns an zeitgenössischer Aktualität. Die Sichtbarmachung des jüdischen Jesus sowie der Transfer des biblischen Stoffes in die Gegenwart des 19. Jahrhunderts sind die beiden zentralen Momente, welche die Angriffe auf Liebermann in der zeitgenössischen Presse bestimmen sollten. Sie waren so vehement, dass sie Liebermann dazu veranlassten, das Bild zu übermalen. Das heutige Gemälde zeigt eine Version, in welche die von Liebermann vorgenommenen Übermalungen bereits eingegangen sind. Die ursprüngliche Fassung lässt sich nur noch anhand einer Entwurfszeichnung von 1879 nachvollziehen (Abb. 4).¹²



Abb. 4: Max Liebermann, *Entwurf zum zwölfjährigen Jesus im Tempel*, um 1879, verschollene Zeichnung

12 Vgl. auch Katrin Boskamp, Die ursprüngliche Fassung von Max Liebermanns *Der zwölfjährige Jesus im Tempel*. Ein christliches Thema aus jüdischer Sicht, in: *Das Münster. Zeitschrift für Christliche Kunst und Kunstwissenschaft* 46/1 (1993), S. 29–36.

In dieser trägt die Figur des Jesusknaben ein kurzes, gegürtetes helles Gewand und geht barfuß. Die Haare sind – entsprechend der orthodoxen Tradition – am Haupt gekürzt und an den Schläfen sind die Pejes angedeutet. In der übermalten Fassung des Gemäldes hingegen trägt Jesus ein wadenlanges weißes Gewand und Sandalen; die Haare wurden zu einer schulterlangen Frisur verlängert. Die wichtigsten äußeren Zeichen des orthodoxen Judentums – Schläfenlocken und Haarschnitt – sind somit verschwunden.

Bildkritik und Judenfeindschaft

Die Kritiken zum Gemälde in seiner ‚Ursprungsversion‘ waren zahlreich und zeigten in unterschiedlichsten Variationen die Versatzstücke tradierter jüdenfeindlicher Argumentationen. Friedrich Pecht, ein zu seiner Zeit berühmter Kunstkritiker, schrieb Anfang August 1879 in der *Augsburger Allgemeinen Zeitung*: Damit

„gibt uns Liebermann in Christus den häßlichsten, naseweisen Juden-Jungen, den man sich denken kann, und die Rabbiner, die doch als echte Orientalen sicher ihre Haltung zu wahren wußten, als ein Pack der schmierigsten Schacherjuden wieder. Das Bild beleidigt nicht nur unser Gefühl, sondern selbst unsere Nase, indem es ihr alle möglichen widrigen Erinnerungen hervorruft.“¹³

Die aus der Geschichte des Judentums bekannten Anfeindungen – der ‚hässliche Jude‘ (hässlich, naseweis), Fremdheit (Orientale), Geldgeschäfte (Schacherjude) – potenzieren sich in Pechts Kritik zu einem Amalgam „widrige[r] Erinnerungen“. Während der gesamten Laufzeit der Ausstellung sollte die Kritik nicht verstummen. Noch im Januar 1880 befasste sich der bayrische Landtag in einer zweitägigen Debatte mit dem Gemälde. In der Diskussion stellte ein Abgeordneter mit Namen Dr. Daller zu dem Gemälde fest, dass

„von einer künstlerischen Bedeutung nicht die Rede sein könne, dass dagegen der erhabene göttliche Gegenstand dieses Bildes in einer so gemeinen und niedrigen Weise dargestellt ist, dass jeder positiv gläubige Christ sich durch dieses blasphemische Bild aufs Tiefste beleidigt fühlen musste“.¹⁴

13 Friedrich Pecht, Die Münchner Ausstellung II. Die religiöse und die Historienmalerei, in: *Augsburger Allgemeine Zeitung*, Nr. 216, 04. 08. 1879. Zit. nach Martin Faass/Henrike Mund, Sturm der Entrüstung. Kunstkritik, Presse und öffentliche Diskussion, in: Faass (Hg.), *Der Jesus-Skandal* (wie Anm. 1), S. 67.

14 Faass/Mund, *Sturm der Entrüstung* (wie Anm. 13), S. 69.

Die Bildkritik der Moderne

In den Debatten um das Gemälde ist zu beobachten, wie sich ästhetische Kategorien der Bildbetrachtung mit ethnisch-rassistischen Argumenten verbinden.¹⁵ Als prägnantes Beispiel hierzu die Beschreibung von Adolf Rosenberg im Beiblatt der Kunstchronik von 1880. In der Rückschau auf die Internationale Kunstausstellung stellte er fest:

„Die heilige Geschichte ist für die Kunst des neunzehnten Jahrhunderts ein für alle Male aus dem Dogmatischen und Übersinnlichen in das rein Menschliche übersetzt worden, doch ist das religiöse Gefühl der großen Menge noch nicht so weit abgestumpft [...], als daß das schmachliche Pasquill des Münchner Rhyparographen Max Liebermann ‚Christus im Tempel‘ [...] nicht allseitig mit Entrüstung zurückgewiesen worden wäre“.¹⁶

Rosenberg verbindet die schon bei Dr. Daller geführte Anklage der Blasphemie mit der Kritik an der modernen Malerei. Im Begriff des Rhyparographen – d. h. Schmutzmalers – griff die zeitgenössische Kunstkritik insbesondere die Darstellungsweise des Realismus an. Mit Angriffen dieser Art war Liebermann schon einige Jahre früher konfrontiert worden.

1872 hatte er das Gemälde der *Gänserupferinnen* der Öffentlichkeit präsentiert und wurde mit Kritiken bedacht wie: „Liebermann’s Gänserupferinnen, ein Gemälde, worin die abschreckendste Häßlichkeit in unverhüllter Abscheulichkeit thront, kann durch die virtuose Technik nicht für die gänzlich unberücksichtigt gebliebene [...] Ästhetik entschädigen“.¹⁷ Das Ölgemälde *Arbeiter im Rübenfeld* von 1876 wurde mit Kommentaren bedacht wie „nun tritt ein junger Maler [...] auf, schwört auf die Richtigkeit und Wahrheit Courbets und kopiert dessen Manier so lange [...] bis er alles in Schmutz getaucht“.¹⁸ Im Vokabular des ‚Häßlichen‘ und ‚Schmutzigen‘ werden Darstellungsgegenstand und Malweise, insbesondere die Farbbehandlung, miteinander verwoben. Liebermann wird angekreidet, dass er kein pittoreskes Sujet des Landlebens malt, sondern – ohne jegliche Idealisierung – die harte Wirklichkeit der Arbeit auf dem Land. Die Kritik am Realismus seiner Darstellungsweise teilte Liebermann mit der fran-

15 Vgl. hierzu auch Inka Bertz, Anatomie eines Kunstskandals, in: Faass (Hg.), Der Jesus-Skandal (wie Anm. 1), S. 89–101, hier 95.

16 Adolf Rosenberg, Der gegenwärtige Stand der deutschen Kunst nach den Ausstellungen in Berlin und München, in: Zeitschrift für Bildende Kunst. Mit dem Beiblatt Kunst-Chronik 15 (1880), S. 41–48.

17 A. J. M., Die Hamburger Kunstausstellung, in: Beiblatt zur Zeitschrift für Bildende Kunst VII/17, 31.05.1872, S. 312, zit. nach Matthias Eberle, Max Liebermann 1847–1935. Werkverzeichnis der Gemälde und Ölstudien, Bd. 1, München 1995, S. 44.

18 Otto von Leixner, Die moderne Kunst, Bd. 1, Berlin 1878, S. 53f., zit. nach Eberle, Max Liebermann (wie Anm. 17), S. 31.

zösischen Malerei.¹⁹ Erinnert sei hier nur an den schon erwähnten Courbet und sein *Begräbnis von Ornans*, das 1850/51 vom Salon abgelehnt worden war. Courbet wurde in der zeitgenössischen Kunstkritik der Vorwurf gemacht nachlässig zu malen, dreckige Farben zu verwenden und alles in die Farbe schwarz zu tauchen. Genau darauf zielte der französische Karikaturist Cham mit seiner Karikatur des Gemäldes.²⁰ In der Bildkritik Chams wird die Farbe Schwarz zum dominanten Element der Malerei Courbets, die mit dem großzügig geführten Schriftzug Courbets signiert und auf diese Weise zu dessen Markenzeichen erklärt wird.

Auch hinsichtlich des Gemäldes *Jesus im Tempel* scheint es, als ob sich die Kritik am Realismus – als dem aktuellen Malstil der Moderne – potenziert zur Kritik an der Wirklichkeitsnähe des Sujets. Obwohl die Darstellung der Juden als zeitgenössische, osteuropäische Juden in den Kritiken nicht direkt angesprochen wird, ist sie im abwertenden Vokabular der ‚schmierigen‘ und ‚hässlichen Schacherjuden‘, das insbesondere in den zeitgenössischen Beschreibungen zur ‚Ostjudenfrage‘ gehäuft zu finden ist, sehr präsent.²¹ Eine Steigerung erfährt das ‚ostjüdische Element‘ der Darstellung Liebermanns in seinem Realitätsbezug, zieht man einen Auszug aus Heinrich von Treitschkes *Unsere Aussichten* hinzu. In seiner Polemik von 1879, die den Berliner Antisemitismusstreit begründete, führt er explizit die Ostjudengefahr als die Bedrohung der deutschen Nation an:

„[...] über unsere Ostgrenze aber dringt Jahr für Jahr aus der unerschöpflichen polnischen Wiege eine Schaar strebsamer hosenverkaufender Jünglinge herein, deren Kinder und Kindeskindere dereinst Deutschlands Börsen und Zeitungen beherrschen sollen [...]“²²

19 Zu den Diskussionen um die Moderne, insbesondere die Malweise des Realismus vgl. Klaus Herding, Realismus, in: Werner Busch (Hg.), *Funkkolleg Kunst. Eine Geschichte der Kunst im Wandel ihrer Funktionen*, Bd. 2, München 1987, S. 730–764; Monika Wagner, *Wirklichkeitserfahrung und Bilderfindung. Turner, Constable, Delacroix, Courbet*, in: Dieselbe (Hg.), *Moderne Kunst: Das Funkkolleg zum Verständnis der Gegenwartskunst*, Bd. 1, Reinbek bei Hamburg 1991, S. 115–134.

20 Cham, *L'enterrement d'Ornans, par Courbet maître peintre*, Karikatur, 1850.

21 Vgl. zur Geschichte der Ostjuden und ihrer Wahrnehmung im Westen das Kapitel, *German Jewry and the Making of the Ostjude, 1800–1880*, in: Steven E. Aschheim, *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923*, Madison 1982, S. 3–31; Haumann, *Geschichte der Ostjuden* (wie Anm. 9).

22 Heinrich von Treitschke, *Unsere Aussichten*, in: *Preußische Jahrbücher* 44 (1879), S. 572f.; Thomas Gerhards, *Heinrich von Treitschke. Wirkung und Wahrnehmung eines Historikers im 19. und 20. Jahrhundert* (Otto-von-Bismarck-Stiftung: Wissenschaftliche Reihe, 18), Paderborn 2013. Zum Antisemitismusstreit siehe den Beitrag von Sebastian Voigt in diesem Band.

Die Verbindung von Modernekritik und christlichem Antisemitismus

Im Vergleich zu den *Gänserupferinnen* oder den *Arbeitern im Rübenfeld* fällt die Ablehnung des *Jesus im Tempel* noch um einiges schärfer aus. Die Kritik an der „Häßlichkeit“ der Malweise des Realismus wird verbunden mit der unwürdigen Behandlung des christlichen Bildsujets. Viele der Kommentare sehen die christliche Religion selbst auf dem Spiel stehen. Zur Verdeutlichung des Vorwurfs der „gemeinen und niedrigen Weise“ der Darstellung sei nochmals auf das Gemälde Menzels verwiesen: Im Vergleich zu Menzel fehlt dem Jesusknaben bei Liebermann jeder Hinweis auf seine Göttlichkeit. Der dargestellte Knabe verbleibt in der irdischen Gestalt des jüdischen Jesus. Liebermann stellt somit das Thema aus nichtchristlicher, jüdischer Perspektiv dar.²³ Nicht zuletzt erinnert der Maler damit an die enge Verbindung von Judentum und Christentum. Im zeitgenössischen Kontext wurde das Gemälde auch als „malerischer Beitrag zum ‚Leben Jesu‘“ bezeichnet. Eine Bezeichnung, die Hinweise auf eine der brisantesten religionsgeschichtlichen Debatten des 19. Jahrhunderts gibt. 1835 erschien von David Friedrich Strauss das Buch mit dem Titel *Das Leben Jesu* und 1863 das gleichnamige Werk von Ernest Renan. Mit ihren Forschungen zur historischen Person Jesus gerieten die beiden Autoren in heftigste Auseinandersetzungen mit der Kirche, welche noch in den Debatten der 1860er- und 1870er-Jahre ihre Nachwirkungen hatten. Liebermanns Gemälde tangierte somit auch ein zeitgenössisches, jüdisch-historisches Interesse an der Gestalt Jesu; er gab – wie es Michael Brenner formulierte – „seinem jüdischen Jesus-Bild künstlerische Gestalt, wie es wenige Jahre zuvor der Historiker Abraham Geiger und Heinrich Graetz vorgezeichnet hatten“.²⁴

Ein weiteres skandalisierendes Element der Debatte um das Gemälde führt vom Darstellungsgegenstand des Gemäldes hin zur Person Liebermann. Genaue gesagt, der Jude Liebermann wurde zum Thema. So erklärte der Abgeordnete Völk im bayrischen Landtag:

„Ich will damit der religiösen Überzeugung des Malers; der ja bekannt nicht der christlichen Konfession angehört, nicht zu nahe treten, ich will ihn nicht zwingen, dass er den Gegenstand des Bildes, des göttlich erhabenen Erlösers, an den wir glauben, auch so betrachtet wie wir“.²⁵

23 Siehe auch Boskamp, Ursprüngliche Fassung (wie Anm. 12).

24 Michael Brenner, *Propheten des Vergangenen. Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2006, S. 80; zum zeitgenössischen Kontext der Debatten um die Gestalt des historischen Jesu vgl. Susannah Heschel, *Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie* (Sifria, 2), Berlin 2001 [Übers. der engl. Ausgabe, Chicago 1998].

25 Zit. nach Bertz, *Anatomie eines Kunstskandals*, (wie Anm. 15), S. 97.



Abb. 5: Julius Diez, Liebermann, der Sezessionswirth. Hier wird nur Impressionismus verzapft, Karikatur aus der Zeitschrift Jugend, 1903

Damit deutete sich in der Kritik eine Personalisierung an, die Liebermann fortan noch häufiger begegnen sollte. In Karikaturen wie *Hier wird nur Impressionismus verzapft* (Abb. 5), erschienen 1903 in der Zeitschrift *Jugend*, oder *Die Jury bei der Arbeit* (Abb. 6) aus dem *Kladderadatsch* von 1908 wurde auf Liebermanns Führungsposition in der Kunstszene Berlins angespielt.

Beide Karikaturen heben auf die Physiognomie Liebermanns und ihre Überzeichnung im Stereotyp des hässlichen Juden ab. Zum einen im Bild des grobschlächtigen feisten Wirts, der – wie es heißt – „nur Impressionismus verzapft“ und zum anderen in der fünffach gesteigerten Präsenz seiner Physiognomie, mit der im zeitgenössischen Diskurs die Dominanz Liebermanns in der Kunstszene Berlins behauptet wurde.

Im Blick auf die Debatten um das Gemälde *Jesus im Tempel* ist festzuhalten: Die antijüdisch gestimmten Urteile zeigen im Falle Liebermanns und damit auf



Abb. 6: Anonym, *Die Jury bei der Arbeit*, Karikatur aus der Zeitschrift *Kladderadatsch* (17, 26. April 1908)

dem Gebiet der Kunst ihre kreativen Möglichkeiten. Kombiniert werden die bekannten Diffamierungen der jüdischen Religion als ‚gemein und niedrig‘ mit der Kritik an der modernen Malerei als ‚schmutzig und häßlich‘. Auffallend ist, dass diese beiden Argumentationsformen in dem Moment zueinanderfinden – beziehungsweise geradezu kulminieren – als ein jüdisch-christliches Sujet aus jüdischer Perspektive und von einem Juden dargestellt wird.

Nachgeschichte

Noch Jahrzehnte später erinnerte sich Liebermann an den mit dem Gemälde verursachten unfreiwilligen Affront. In einem Brief von 1911 an Alfred Lichtwark, den mit Liebermann befreundeten damaligen Direktor der Hamburger Kunsthalle, kam er auf den Eklat, den er mit dem Bild verursachte zu sprechen:

„Ich habe Ihnen wohl erzählt, wie ich durch das Bild [i. e. ‚Jesus im Tempel‘], das um 10 Uhr in der Ausstellung der Jury unterlag, am Abend, berühmt wurde, so daß ich mich in der Allotria zu Gedon, Lenbach, Wagnmüller d.i. zu den Göttern setzen durfte, wie Zügel meinte, daß seit 50 Jahren kein solch Meisterwerk in München gemalt sei, daß der Prinzregent das Bild aus der Ausstellung entfernen wollte, daß sich eine 2 tägige Debatte im Bayerischen Abgeordneten=Haus daranschloß (und nur dem damaligen Centrumsführer hab ich’s zu danken, daß ich damals nicht gekreuzigt wurde); [...] Stöcker behauptete, daß das Bild ihn zu seiner Judenhetze veranlaßt hätte, was meine Glaubensgenossen mich schwer büßen ließen, indem es wohl 15 Jahre dauerte, bis sie wieder meine Bilder kauften. Die ekelhaftigsten Zeitungsfehden schlossen sich daran und während ich, von all dem Radau, den man jetzt angesichts des Bildes kaum mehr

begreift, angeekelt, mir vornahm nie mehr ein biblisches Sujet zu malen, war der Jesus der Anlaß der neureligiösen Malerei geworden.²⁶

Diese Selbstdarstellung Liebermanns ist sicher – wie bei allen Künstlern – mit Vorsicht zu betrachten. Festzuhalten bleibt jedoch, dass Liebermann nur noch selten ein Thema der Bibel zum Gegenstand seiner Bilder machte. Inwieweit dies seinen ‚Münchener Erfahrungen‘ geschuldet ist oder inwieweit diese Themen im Kontext der Entwicklungen der Moderne – insbesondere des Impressionismus – nicht weiter interessant waren, kann lediglich spekuliert werden. Abgeschreckt haben ihn diese Erfahrungen jedoch nicht in Sachen ‚Judenfrage‘ Stellung zu beziehen. Als in der Folge des Ersten Weltkrieges vermehrt und offen antisemitische Anfeindungen gegen deutsche Juden laut wurden, trat er ihnen mit zwei Zeichnungen entgegen. Im Jahr 1924 entwarf er für den *Reichsbund Jüdischer Frontsoldaten* eine Lithographie mit dem Titel *Den Müttern der Zwölftausend* (Abb. 7).

Der *Reichsbund*, dessen Signet in der rechten unteren Ecke des Blattes auf einer liegenden Grabplatte aufgedruckt zu sehen ist, wurde 1919, nach dem Ersten Weltkrieg, als Reaktion auf den zunehmenden Antisemitismus gegründet.²⁷ Die Zahl der zwölftausend jüdischen Gefallenen, die Liebermann selbst gegenüber der ersten Fassung des Themas in einer Entwurfszeichnung von zehnauf zwölftausend korrigierte,²⁸ geht auf Recherchen jüdischer Organisationen zurück, die damit der so genannten ‚Judenählung‘ entgegentraten.²⁹ Mit dem Gedenkblatt und seinem Engagement für den *Reichsbund* trat Liebermann den antisemitischen Strömungen im Kaiserreich entgegen. In der Lithografie entwickelte er die Figur einer weiblichen, aufrecht stehenden Gestalt, die im Klagegestus ihre rechte Hand über die Augen legt. Hinter ihr reihen sich bis zum Horizont die Gräber der Gefallenen in der Form altjüdischer Gedenksteine. Vor

26 Brief von Max Liebermann an Alfred Lichtwark vom 05./06.11.1911, in: Verlag Bruno Cassirer (Hg.), *Künstlerbriefe aus dem 19. Jahrhundert*, Berlin 1914, S. 437f.

27 Der Reichsbund propagierte und leitete die Aussiedelung jüdischer Frontteilnehmer nach Palästina. 1935 veröffentlichte der Verein die *Kriegsbriefe gefallener Deutscher Juden*. Reichsbund jüdischer Frontsoldaten e. V. (Hg.), *Kriegsbriefe gefallener Deutscher Juden*, Berlin 1935.

28 *Den Müttern der Zwölftausend*, Entwurfszeichnung, 1923, vgl. Sigrid Achenbach/Matthias Eberle, Max Liebermann in seiner Zeit, Ausstellungskatalog, Nationalgalerie Berlin, 6. September bis 4. November 1979, Berlin 1979, S. 641.

29 Auf Eingabe des Reichstagsabgeordneten Werner wurde sie 1916 angeordnet und war die Quelle der Auseinandersetzungen um die Frage, ob Juden ihrem statistischen Anteil an der Bevölkerung entsprechend im Kriege gekämpft und gestorben seien. Jüdische Organisationen führten eine eigene Statistik nach den Unterlagen der Militär-Archive durch; sie war 1921 abgeschlossen. Von dem 1919 gegründeten Reichsbund jüdischer Frontsoldaten (RjF) wurde ein Gedenkbuch für „die jüdischen Gefallenen des deutschen Heeres, der deutschen Marine und der deutschen Schutztruppen 1914–1918“ herausgegeben. Siehe: Vera Berndt (Hg.), *Judaica-Katalog*, Berlin-Museum, Abteilung Jüdisches Museum, Berlin 1989, S. 68.



Abb. 7: Max Liebermann, *Den Müttern der Zwölftausend*, Lithographie, 1924

ihr auf dem Boden ist eine Grabplatte mit dem Davidstern zu sehen, die auf die jüdische Konnotation des Gedenkblattes aufmerksam macht, sowie eine junge Frau, die an einem der Grabsteine niederkniet und einen Zweig einzupflanzen scheint.

Die *Vossische Zeitung* von 19. März 1924 folgte der naturalistischen Darstellungsweise des Blattes und stellte in ihrem Kommentar, ganz den zeitgenössischen Kriegstugenden folgend, das Heldentum der Toten heraus:

„Prof. Max Liebermann hat dem RjF ein Gedenkblatt gewidmet, das eine in edelster Haltung klagende Mutter darstellt, hinter der sich Grab an Grab reiht. Eine kniende Frauengestalt an ihrer rechten Seite pflanzt einen Reis auf ein Heldengrab [...]“³⁰

Entgegen dem Naturalismus der Darstellungsweise nimmt die Frauenfigur die Funktion einer Personifikation ein. Die Frauengestalt tritt in ihrem Klagegestus, dem über Kopf und Haar fallenden Trauerschleier und dem halbentblößten

30 Zit. Bendt, *Judaica Katalog* (wie Anm. 29), S. 66.



Abb. 8: Titelblatt zu *Kriegsbriefe gefallener deutscher Juden*, Kolorierte Zeichnung

Körper aus dem scheinbar realistischen Erzählgeschehen heraus und wird zu einer Verkörperung der klagenden ‚jüdischen Mütter‘ und symbolisiert auf diese Weise das Volk Israel. Ihrer Leidensmetaphorik am nächsten kommt die biblische Figur der Rachel, „die um ihre Kinder weint“.³¹ Die der Lithographie implizite Auffassung der Frau als Mutter deutet auf das jüdische Verständnis der Frau als Stammutter und Anführerin des Volkes Israel, wie sie im biblischen Begriff der „Erzmütter“, zu denen auch Rachel zählt, entworfen wurde.³² Für

31 „Rachel weint um ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen [...]“ (Jer 31,15 EU).

32 Vgl. Max Joseph, *Frau im Judentum*, in: Georg Herlitz/Bruno Kirschner (Hg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens*, Bd. 2, Berlin 1927, S. 778ff.; Rachel Monika Herweg, *Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat*, Darmstadt 1994, S. 11–17.

einen ähnlichen Kontext – dem Gedenken an die jüdischen Gefallenen des Ersten Weltkrieges – entwarf Liebermann einige Jahre später eine kolorierte Zeichnung. Sie schmückte das Titelblatt zu den *Kriegsbrie[n] gefallener deutscher Juden* (Abb. 8), einer Publikation, die 1935 vom Reichsbund Jüdischer Frontsoldaten e. V. herausgegeben wurde.³³ Im Vordergrund – vor einer nur skizzenhaft angedeuteten Landschaft – sitzt unter der gesenkten deutschen Flagge eine weibliche trauernde Figur auf einem Sarg. Im melancholisch gewendeten Klagegestus hält sie ihren Kopf in die rechte Hand gestützt, während ihr Haar von einem dunklen Tuch verhüllt ist. In der Kombination mit der deutschen Fahne, welche die Figur umkleidet und die auf dem Sarg ausschwingt, ist auch diese Figur als eine Personifikation der Jüdischen Nation zu verstehen. Im Bild des weiblichen Körpers repräsentiert sie die Ideale der Gemeinschaft, die ihre Gefallenen beweint. Wie schon der Titel des Buches ankündigt, orientierte sich dieses Anliegen ganz an dem Verständnis der Emanzipation, wie es im 19. Jahrhundert formuliert wurde, als der Wunsch nach der Eingliederung der deutschen Juden (selbst im Tod) in die deutsche Nation. Am eindrucklichsten zeigten sich diese Hoffnungen in dem emphatischen Aufruf des liberalen Frankfurter Rabbiners Leopold Stein während der Revolution von 1848:

„[...] Wir erkennen unsere Sache fortan als keine besondere mehr, sie ist eins mit der Sache des Vaterlandes, sie wird mit dieser siegen oder fallen [...]. Wir sind und wollen nur Deutsche sein! Wir haben und wünschen kein anderes Vaterland als das deutsche! Nur dem Glauben nach sind wir Israeliten, in allem übrigen gehören wir aufs Innigste dem Staate an, in welchem wir leben!“³⁴

Im Eklat der Präsentation des Gemäldes *Der zwölfjährige Jesus im Tempel* auf der Internationalen Kunstausstellung in München 1879 wurde Liebermann vollkommen unvorbereitet mit den jüdenfeindlichen Angriffen des beginnenden Antisemitismus konfrontiert. Als im Verlauf des Ersten Weltkrieges, trotz des beschworenen Burgfriedens, die Stellung der Juden in der Nation immer vehementer zum Thema antisemitischer Anfeindungen wurde, sah Liebermann sich zum Handeln veranlasst. Mit den beiden Lithografien trat er als Künstler den Anfeindungen entgegen und positionierte sich in Unterstützung der jüdischen Gemeinschaft gegen die antisemitische Propaganda.

33 Reichsbund Jüdischer Frontsoldaten e. V. (Hg.), *Kriegsbrie[n] gefallener deutscher Juden* (wie Anm. 27). Vgl. auch Achenbach/Eberle, Max Liebermann (wie Anm. 28), S. 640.

34 Zitiert nach Shulamit Volkov, *Die Juden in Deutschland 1780–1918* (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 16), München 1994, S. 36.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Max Liebermann, *Der zwölfjährige Jesus im Tempel*, 1879, Öl auf Leinwand, Hamburger Kunsthalle, <https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Der_zw%C3%B6lfj%C3%A4hrige_Jesus_im_Tempel.jpg>, Copyright: public domain, wikipedia commons.
- Abb. 2: Max Liebermann, *Inneres der Synagoge von Amsterdam*, 1876, Öl auf Leinwand, Privatbesitz (Leppien, *Jesus im Tempel* (wie Anm. 1), S. 14).
- Abb. 3: Max Liebermann, *Inneres der Synagoge in Venedig*, 1878, Verbleib unbekannt, (Leppien, *Jesus im Tempel* (wie Anm. 1), S. 14).
- Abb. 4: Max Liebermann, *Entwurf zum zwölfjährigen Jesus im Tempel*, um 1879, verschollene Zeichnung (Martin Faass (Hg.), *Der Jesus-Skandal. Ein Liebermann-Bild im Kreuzfeuer der Kritik*, Ausstellungskatalog, Liebermann-Villa am Wannsee, 22. November 2009 bis 1. März 2010, Berlin 2009, S. 27).
- Abb. 5: Julius Diez, *Liebermann, der Sezessionswirth. Hier wird nur Impressionismus verzapft*, Karikatur aus der Zeitschrift *Jugend*, 1903 (Angelika Wesenberg (Hg.), *Max Liebermann. Jahrhundertwende*, Ausstellungskatalog, Alte Nationalgalerie Berlin, Berlin 1997, S. 271).
- Abb. 6: Anonym, *Die Jury bei der Arbeit*, Karikatur aus: *Kladderadatsch* 17, 26.04.1908 (Angelika Wesenberg, R. Langenberg, R. (Hg.), *Im Streit um die Moderne. Max Liebermann. Der Kaiser*. Die Nationalgalerie, Berlin 2001, S. 14).
- Abb. 7: Max Liebermann, *Den Müttern der Zwölftausend*, Lithographie, 1924 (Max Liebermann in seiner Zeit, Ausstellungskatalog, Nationalgalerie Berlin, hg. v. Sigrid Achenbach u. Matthias Eberle, Berlin 1979, S. 641).
- Abb. 8: Max Liebermann, Titelblatt zu *Kriegsbriefe gefallener deutscher Juden*, Kolorierte Zeichnung aus *Kriegsbriefe gefallener deutscher Juden*, Reichsbund Jüdischer Frontsoldaten e. V., Berlin: Vortrupp Verlag 1935.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

Jews and Sinti in Ludwig Bechstein's Folktales (*Märchen*) Collections*

Nineteenth century Germany knew an unprecedented blossoming of folk-narrative publications. The folk-narratives were gathered by ethnographers, philologists, folklore scholars and others according to national or regional criteria and were published in approximately 500 collections comprising more than 20,000 folk-narratives.¹ In this period the folk-narrative emerges as a meaningful element in the perception of the past and the identity of the group narrating it and preserving it within its tradition. The folk-narrative's uniqueness lies, among others, in its collective nature and continuous reworking that articulates stratified world views and a co-existing of different and sometimes clashing ideologies and cosmologies.²

Minorities, such as Jews and Sinti, appear in hundreds of these folk-narratives. In this article, I will focus on the figures of these minorities in two of the main collections of Ludwig Bechstein (1801–1860), the head of the library and archive at the court of Bernhard II, the Duke of Saxe-Meiningen. Although Bechstein is a forgotten figure in contemporary Western culture, his folk-narrative collections dominated the market in terms of book sales during the nineteenth century.³

* Research for this paper was supported by the ISF (Israeli Science Foundation) under grant 1492/13, and by the GIF (German-Israeli Foundation for Scientific Research and Development) under grant I-2317–1083.4/2012. The paper is based on parts of my dissertation, conducted under the wise and generous supervision of Prof. Galit Hasan-Rokem and Dr. Aya Elyada (Hebrew University of Jerusalem).

- 1 Rudolf Schenda, *Telling Tales—Spreading Tales. Change in the Communication Forms of a Popular Genre*, in: Ruth B. Bottigheimer (ed.), *Fairy Tales and Society. Illusion, Allusion, and Paradigm*, Philadelphia 1986, p. 83–85; Lutz Röhrich, *And They Are Still Living Happily Ever After. Anthropology, Cultural History, and Interpretation of Fairy Tales*, Burlington 2008, p. 355.
- 2 Galit Hasan-Rokem, *Web of Life. Folklore and Midrash in Rabbinic Literature*, Stanford 2000, p. 15, 131, 150–151.
- 3 Ruth B. Bottigheimer, *Ludwig Bechstein's Fairy Tales. Nineteenth Century Bestsellers and Bürgerlichkeit*, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 15 (1990) 2, p. 55–56.

In 1845 he published the *Deutsches Märchenbuch* (DMB), a German folktale collection that became an immediate commercial success, even more than the Grimm Brothers' *Kinder- und Hausmärchen*. 70,000 copies were sold within eight years in eleven printings and by 1896, it reached 45 printings.⁴ The anthology contains one tale that includes the figure of a Jew and one that deals with a "Zigeunerin," as she is named in Bechstein's tale.⁵ As I will try to show, the figure of the Jew, in this collection and in *Neues Deutsches Märchenbuch* (NDMB)—another major collection published in 1856 by Bechstein, is presented positively as an innocent victim. On the other hand, the "Zigeunerin" is portrayed in a negative manner.

I wish to argue that this presentation of Jews and Sinti is consistent with a royalist and a conservative, middle class state of mind that influenced Bechstein in collecting and editing his anthology—a world-view that corresponded with the outlook of many of his readers. Hence, the differences of approach towards minorities between two ideologies that are closely related to one another—the national ideology and the bourgeois world view—are made apparent.

Good Jews and bad "Zigeunerin"

Das Rebhuhn (The Partridge, DMB 12, 1845 edition) is about a rich Jew who was carrying a large amount of money and who had to pass through a forest. He gave the king a present and asked him for his patronage. The king instructed the royal cupbearer to accompany the Jew to the forest and give him protection. When they arrived at the forest, the cupbearer coveted the fortune and murdered the Jew. Before he died, the Jew cried out to the cupbearer that the birds flying above in the sky will reveal the murder ("Und ob heimlicher Mord von allen Menschen ungesehen vollzogen wird, so werden ihn die Vögel offenbaren, die unter dem Himmel fliegen"). A year passed, and the king received a gift of partridges. When the cupbearer saw the roasted partridges placed on the king's table, he broke out in laughter. The king was surprised at his laughter and asked him why he laughed, but the cupbearer gave him a false answer. Four weeks passed before the cupbearer, who became intoxicated with wine at a party for the royal court administrative staff, revealed that he had murdered the Jew. He was judged and hung, according to the tale, for disobeying the word of the king and murdering a man under his patronage, as the king described the cupbearer's sin to the court

4 Hans-Jörg Uther, Ludwig Bechstein, in: Donald Haase (ed.), *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales*, vol. 1, Westport London 2008, p. 110–111; See also: Ruth B. Bottigheimer, Ludwig Bechstein, in: Sophie Raynard (ed.), *The Teller's Tale. Lives of the Classic Fairy Tale Writers*, New York 2012, p. 156–157.

5 Ludwig Bechstein, *Deutsches Märchenbuch*, Leipzig 1846.

and his secret councils: “Was hat Der verschuldet, der von des Königs wegen einen durch das Reich sicher geleiten sollte, und hat denselben selbst ermordet und beraubet?”⁶

The play on words used in the tale, the gift (*Geschenk*) that the king received from the Jew as well as the gift of the partridges, and the cupbearer (*der Schenke*), who became drunk and subsequently incriminated himself—alludes to the irony of the shared destiny of the Jew and the cupbearer and the fact that what was to have guaranteed their security or livelihood, was instead the cause of their death. According to Bechstein's comment on this tale, it goes back to a thirteenth century manuscript found in the Leipzig University library and published in the contemporary periodical *Altdeutsche Blätter* of 1836.⁷ The *Altdeutsche Blätter* refers to a later version (which may be the reason why Bechstein did not use or mention it) found in the popular collection of 1342, *Der Edelstein* (The Diamond), by the Swiss Dominican monk, Ulrich Boner.⁸ Boner's version is one of many modifications that evolved during the Middle Ages to Plutarch's tale from the first century ACE about the poet Ibycus (sixth century BCE) and the cranes.⁹ Among the many modifications through the ages, one was about the transformation of Ibycus into a Jew, due to the association of Jews with wealth.¹⁰ While other versions justify the cupbearer's execution due to his violation of the king's command, Boner's version justifies the execution as a punishment for the evil deed of murdering a human being. Yet, even this version reinforces the stereotype about Jewish richness.¹¹ Nonetheless, the overall narrative deals with a divine punishment for killing a Jew thus validating his last words, and is pro-Jewish in principle.

In the course of the nineteenth century, the medieval tale appeared in number of adaptations, besides *Das Rebhuhn*. One of the versions is published in another folk tale collection of Bechstein—the *Neues Deutsches Märchenbuch* mentioned above. The title of the tale is *Sonnenkringel* (Wavy Sunlight, NDMB 5) as the position of bringing the truth to light is filled by the rays of the sun. Here the Jew is not portrayed as a rich man, but a poor man, who happens to meet his murderer in the forest and, as a Jew, was stereotypically thought to be rich. The

6 Bechstein, *Deutsches Märchenbuch* (see note 5), p. 61–63.

7 Bechstein, *Deutsches Märchenbuch* (see note 5), p. 61.

8 Moriz Haupt/Heinrich Hoffmann (ed.), *Altdeutsche Blätter*, vol. 1, Leipzig 1836, S. 119.

9 Tale type AaTh 960 A ‘The Cranes of Ibycus,’ according to Aarne-Thompson classification.

10 Diane Wolfthal, *Picturing Yiddish. Gender, Identity, and Memory in the Illustrated Yiddish Books of Renaissance Italy*, Leiden/Boston 2004, p. 176–183.

11 “Er wart erhangen, daz was wol! Der guote man nieman morden sol.” Citation taken from: John D. Martin, *Representations of Jews in Late Medieval and Early Modern German Literature*, Oxford 2006, S. 173. See Martin's profoundly analysis of Boner's version and his claim concerning the problematic implication of modern terms such as Anti-Semitism to medieval culture: *Ibidem*, p. 1–32, 164, 171–174.

last words of the Jew before he died were: “Die klare Sonne soll an den Tag bringen deine Missetat, das allsehende Auge des Firmamentes.” These words caused the murderer severe mental stress and he could not bear the sun anymore. However, time passed and life moved on: He found a respectable job and was happily married. One morning as his wife was serving him coffee, he saw the sunlight reflected in the coffee and dancing on the ceiling in circles. He mocked the sun for trying to reveal the truth, but which alas had no tongue. The wife heard his words and asked him what he meant. After constant pressure and promises that she would keep his secret, he revealed it to her. The wife became emotionally stressed and told the secret to her closest friend. Shortly thereafter all the people of the town knew about the murder. The killer was led to trial and executed. The tale ends with the murderer feeling relieved that he did not have secrets anymore and his “schwatzhafte” (talkative) wife hanging herself in the balcony of their house.¹²

The main difference, regarding our theme, between this version and the prior one (DMB 12) is the refutation of the ‘rich Jew’ stereotype. As indicated by Bechstein, this tale under the title *Die Klare Sonne Bringt’s an den Tag* appeared in the Grimm Brothers’ *Kinder- und Hausmärchen* (KHM 115) from the 1815 first edition onward without any significant editing in later editions.¹³ Grimms’ version is similar to NDMB 5 in portraying the Jew as poor and penniless. In their comments on the tale, the Grimm Brothers wrote that this tale is “bürgerlich” (in the meaning of civic) adaptation of a deep and noble idea of Gods heavenly eye—the sun—powers.¹⁴

In their third and last edition of their comments, the Grimms add references to two parallel versions of this tale.¹⁵ The first appeared in *Deutsche Volksmärchen aus Schwaben* collected and published in 1852 by Ernst Meier, a collector and professor for Semitic languages and literature at Tübingen. The second appeared in *Märchen für die Jugend* collected and published in 1854 by Heinrich Pröhle—one of leading successors and students of Jacob Grimm.

Meier’s version is entitled: *Die Sonne wird dich verrathen* (The Sun will betray you). This proverb is a reversal of the proverb “Die Sonne bringt es an den Tag” in NDMB 5 and in KHM115. Instead of being a representation of divine justice, the sun represents, ironically, betrayal: self-betrayal of one whose own words lead to self conviction and the betrayal of his wife, who hands him over directly to the authorities out of hate and fear. It is not clear if the use of this specific proverb is connected to the fact that the victim is a Jew and therefore the tale reveals anti-

12 Ludwig Bechstein, *Neues Deutsches Märchenbuch*, Leipzig Pesth 1856, p. 39–41.

13 Bechstein, *Neues Deutsches Märchenbuch* (see note 12), p. IX.

14 Brüder Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, vol. 2, Berlin 1815, p. XXIX.

15 Brüder Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, vol. 3, Göttingen 1856, p. 195–196.

Jewish tendencies. However, Meier himself did not relate at all in his comments to the difference between “Die Sonne bringt es an den Tag” and “Die Sonne wird dich verrathen” and he saw the last as another example, besides Grimm's version, to the divine nature of the sun. It should also be noted that this version omits any depiction of the Jew as rich or poor and therefore is missing the refutation of the ‘rich Jew’-stereotype.¹⁶

Two years after Meier's publication, Pröhle published his collection which was aimed specifically at children, as evident by its name. In this version, a clearly anti-Jewish one, the Jew is not the victim but rather the murderer of an emissary who carried money. Unlike other versions, where the murderer rebuilds his life due to his talents and diligence, in this version the Jew is not a respectable citizen but a rich man who owes his success to the murder. His wife is not depicted as someone who is bothered morally and emotionally by the secret crime, either, but as someone who screams the secret out unintentionally in the midst of a violent fight with her husband.¹⁷

To Meier's and Pröhle's versions mentioned by Grimm, one should add a version by the Bavarian official, Franz Xaver von Schönwerth, in his Bavarian collection of legends and manners published between 1857 and 1859. Schönwerth testifies that the legend with all its variations is widely distributed in Germany. In his version, the Jew is portrayed as the creditor of the murderer, echoing medieval stereotypes about the Jewish money-lender.¹⁸ Thus, from all versions, Grimm's (KHM115) and Bechstein's (DMB12 & especially NDMB5) are clearly pro-Jewish.

The NDMB includes another folk-narrative, originally Swiss, with a Jew in its center—*Die verwünschte Stadt*. It is one of the many local variations of the Wandering Jew legend that sprouted in the German speaking countries from the beginning of the new era. The legend took shape in seventeenth-century Protestant circles in Germany in a chapbook entitled *Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus* (Short Description and Account of a Jew Named Ahasuerus), published in German in 1602. Based on a sweeping reading of the New Testament, the legend concerned a Jew named Ahasuerus, who was condemned to perpetual wandering after refusing to let Jesus rest on the walls of his home on his way to the crucifixion. Over the course of the following

16 Ernst Meier, *Deutsche Volksmärchen aus Schwaben*, Stuttgart 1852, p. 53–54, 302. The tension between the proverbs comes to an ease in Pröhle's version: the proverb “Die Sonne wird dich verrathen” is the victim's last words to the murderer and the proverb “Die Sonne bringt es an den Tag” is the objective narrator's words. This literary solution may be an indication of late editing in Pröhle's version.

17 Heinrich Pröhle, *Märchen für die Jugend*, Halle 1854, p. 175.

18 Franz Xaver von Schönwerth, *Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen II*, Ausburg, 1858, p. 52.

centuries, the legend spread throughout Europe in dozens of different adaptations and translations.¹⁹

As I will show, Bechstein adapted this legend in such a way that the positive side of the Jew was emphasized and the negative side covered up. The origin of the folk-narrative, according to Bechstein, is the legend *Der ewige Jude auf dem Matterhorn*, which appears in his collection *Deutsches Sagenbuch* (DSB 18), published by Bechstein in 1853. According to Bechstein, he included the legend in NDMB with additions and adjustments which added gloom to the story.²⁰

The story tells of a previously thriving city at the foot of the Matterhorn (a steep and high mountain in the Pennine Alps shaped like a pyramid that can be seen from afar, today bordering Switzerland and Italy), that was now buried under a blanket of snow and ice. The sad lot of the city was caused by the Wandering Jew who had arrived to the city in his eternal wanderings and cursed it after no one agreed to host him in his house. The Wandering Jew, therefore, declared that although the city now had houses and streets, walls and towers, the next time he comes to the city in the course of his wanderings, there will be only grass, trees and rocks. The third time he comes, the city will be covered with ice and snow.

Bechstein's adaptation NDMB 28 emphasizes and elaborates on motives that are already found, although in short, in his earlier version DSB 18²¹: a detailed description of the destruction of the thriving city, criticism of the residents' lack of hospitality and an analogous comparison of the sin of the residents with the ancient sin of the Wandering Jew. The appearance of the Jew is described as arousing respect but also fear and recoiling:²²

“[...] eine hohe ernste Gestalt; sein Gesicht war bräunlich von Farbe, aber bleich, mit langem Barte, sein Haar schwarz mit grau gemischt, sein Gewand ein langer brauner Talar, mit einem Strick umgürtet, seine Fußbekleidung starke Schuhe mit Riemen um die Knöchel befestigt [...] Die Bewohner der Hochgebirgsstadt sahen den fremden Mann mit einer eigenen Scheu an und er flößte ihnen ein seltsames Grauen ein.”

In response to the refusal of the local residents to host him because of his sin towards Jesus, the Wandering Jew cursed them: “Ich werde gehen jetzt und ihr bleibt, ihr aber werdet vergehen und ich werde bleiben” — a paraphrase of the curse used by Jesus on his way to Golgotha. According to the Ahasverus chapbook (1602), Jesus punished Ahasuerus with the words: “Ich wil stehen vnd

19 On the wide distribution of the legend see the classic of Georg K. Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, Providence 1965.

20 Bechstein, *Neues Deutsches Märchenbuch* (see note 12), p. XII.

21 See Ludwig Bechstein, *Deutsches Sagenbuch*, Leipzig 1853, p. 18–19; Bechstein, *Neues Deutsches Märchenbuch* (see note 12), p. 192–195.

22 Bechstein, *Neues Deutsches Märchenbuch* (see note 12), p. 192.

ruhen, du aber solt gehen."²³ However, in the telling of Roger of Wendover—a thirteenth-century English chronicler whom the author of Ahasverus drew upon—Jesus said: “I am going, and you will wait till I return”.²⁴ Bechstein's adaptation creates a parallel between the sin of the local residents and the sin of the Wandering Jew hinting at a parallel between the Wandering Jew and Jesus. After several hundred years, the Wandering Jew returns to the same place and when he sees it in its destructive state, declares: “Was hat gesungen einst David, der König über Israel? Er hat gesungen: ‘Wenn Du nach des Gottlosen Stätte sehen wirst, wird er weg sein’.” With the passing of another hundred years, the Wandering Jew returns to the same place and when he sees that it is covered with snow and ice, says: “Erfüllt ist nun das Wort des Herrn, das er tat durch den Mund des Propheten, seines Knechts: ‘Ich will meine Hand über sie ausstrecken und das Land wüste und öde machen’”.²⁵

The image of the Wandering Jew is described in German folklore as an ambivalent figure reverberating positive and negative tensions between sin and redemption.²⁶ This ambivalence can be found in Bechstein's adaptation, to a certain extent. However, the depiction of the figure as a harbinger of destruction, as can be seen in many versions of the legend, is marginal to his description as a figure arousing respect, parallel to Jesus or a prophet who brings about a justified divine punishment. On the contrary, the fear and piety of the residents that caused them to refuse to host the Jew, is considered to be sinful. The difference between Grimm's and Bechstein's version of this legend is particularly instructive. The Grimm Brothers' version lacks the part that deals with the refusal of the village to host the Wandering Jew, leaving the impression that he is an arbitrarily harbinger of destruction.²⁷

Hence, all the folktales in the main collections of Bechstein that include images of Jews depict them as positive figures. Making a comparison of Bechstein's

23 Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus, in: Ahasverus Spur. Dichtungen und Dokumente vom ‘Ewigen Juden’, ed. by Mona Körte/Robert Stockhammer, Leipzig 1995, p. 11. Emphasis in original.

24 Roger of Wendover, *Flowers of History*, vol. 2, translated by John Allen Giles, London 1849, p. 513; Roger of Wendover, *Rogeri de Wendower Chronica, sive Flores Historiarum*, vol. 4, ed. v. Henry Octavius Coxe, Londinium: Sumptibus Societatis, 1842, p. 177: “Ego, inquit, vado, et tu exspectabis donec redeam.”

25 Bechstein, *Neues Deutsches Märchenbuch* (see note 12), p. 194–195.

26 See Rafael Edelmann, Ahasuerus, the Wandering Jew. Origin and Background, in: Galit Hasan-Rokem/Alan Dundes (ed.), *The Wandering Jew. Essays in the Interpretation of a Christian Legend*, Bloomington 1986, p. 7. On Ahasuerus as a mirror image of Jesus see Galit Hasan-Rokem, *Homo Viator et Narrans. Medieval Jewish Voices in the European Narrative of the Wandering Jew*, in: Ingo Schneider (ed.), *Europäische Ethnologie und Folklore im internationalen Kontext. Festschrift für Leander Petzoldt zum 65. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1999, p. 95.

27 Brüder Grimm, *Deutsche Sagen*, vol. I, Berlin 1816, p. 443–444.

version and the parallel versions and revealing the manner in which he adapted the stories lends validity to that conclusion. Bechstein's consistently positive presentation of the Jews is surprising, which is intensified by the totally different description of the Sinti woman in his collections.

Only one tale, *Star und Badewännlein* (The Starling and the little bathtub) (DMB 21, 1845 edition), deals with the Sinti in Bechstein's main collections.²⁸ The tale is about a prince named Konrad who stayed overnight in an inn run by a landlady and her young female maid. The beauty of the girl and the pure white skin of her hand—"ihrer schneeweißen Hand"—stand out next to her employer who is described in these words: "ein häßliches Weib von brauner Gesichtsfarbe und widrigem Ansehen". Similar to the tale *Das Rebhuhn*, a bird reveals a secret: a starling whispers in the ear of prince Konrad that the beautiful maid is his twin sister who was kidnapped by "die böse Zigeunerin" when she was a baby. In response, the prince thrusts his spear in the head of the woman from ear to ear. The prince and his sister then return to the palace and live happily together ever after.

According to Bechstein's comment on this tale it is based on a folk song. As indicated by the German literary scholar Wilhelm Solms, the origin of this tale is a Swiss folk song *Die wiedergefundene Königstochter*, but this does not mention a Sinti woman at all. Clemens Brentano made some modifications in the original song and added the figure of the wicked "Zigeuner" and the Singing Starling. In 1808, Achim von Arnim included both versions in the second volume of his anthology of folk songs, *Des Knaben Wunderhorn*, thus contributing to the misleading presentation of Brentano's latest literary version as an ancient folk song. In a letter to Jacob Grimm, Arnim complains about the fact that Brentano led him astray. A few years after Arnim's publication, Brentano adapted the folk song to a folktale in his *Rheinmärchen*. In this adaptation, Brentano repeats the motif of the "böse Zigeunerin" and hints at the dark color of her skin. Bechstein who created a second adaptation of the folk-song into a literary tale, was clearly influenced by Brentano in adding explicit racist expressions, as detailed above.²⁹

The differences between the image of the Jew and that of the Sinti in Bechstein's collections are clear. While the Jew is presented as a victim of murder and inhospitality, the woman is presented as a kidnapper who deserves her violent

28 Bechstein, *Deutsches Märchenbuch* (see note 5), p. 94–96.

29 Wilhelm Solms, *Zigeunerbilder. Ein dunkles Kapitel der deutschen Literaturgeschichte Von der frühen Neuzeit bis zur Romantik*, Würzburg 2008, p. 164–165; Heinz Rölleke, "Wie die Dioskuren". Art und Ergebnisse literarischen Zusammenwirkens in der Romantik, in: Bodo Plachta (ed.), *Literarische Zusammenarbeit*, Tübingen 2001, p. 135. See also: Almut Hille, *Identitätskonstruktionen. Die Zigeunerin in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Würzburg 2005, p. 27–28.

death. The reason for these differences in portraying these minorities can be ascribed to Bechstein's ideology, as will be shown below.

Ideological and Professional Editing in the Process of Canonization

Although further research in Bechstein's writings and estate must be conducted with regard to Bechstein's editing considerations in specific folk-narratives, it is likely that the manner in which the Jews and Sinti are depicted in Bechstein's main collections suit the bourgeoisie worldview expressed in his overall editing. Bechstein's collections, claims the folklore scholar Ruth Bottigheimer, gained great commercial success according to its system of values that fitted the ideals and values of the middle class, and were therefore suited to be used for educational purposes.³⁰

The Jews, who were in the midst of an integration process into German culture and society by joining the middle class, were depicted in Bechstein's collection in a positive manner.³¹ The Sinti, in contrast, differed from the German middle class in almost every conceivable aspect, starting with the definition of the intimate family unit, passing through fields of occupation and ending with the housing style.³² They were, therefore, presented by Bechstein as the antithesis of the rising German middle class and harmful to the ideal of the bourgeoisie family by kidnapping children from the arms of their mothers. Interestingly, while Jews appear in Grimms' collections, there is no mention of Sinti, neither in *Kinder- und Hausmärchen* nor in *Deutsche Sagen*.

Much research has been done on the national ideology of the Grimm Brothers, and indeed, the findings regarding the images of minorities such as Jews and the Sinti in the Grimm brothers' collections correspond, to a great extent, to the rising German national ideology.³³ The Sinti, who were not seen as a special rival or threat to the German national identity, were not related to at all, while the Jews,

30 Bottigheimer, Ludwig Bechstein's Fairy Tales (see note 3), p. 55–88.

31 Shulamit Volkov, *The Verbürgerlichung of the Jews as a Paradigm*, in: Jürgen Kocka/Allan Mitchell (ed.), *Bourgeois Society in Nineteenth-Century Europe*, Oxford 1993, p. 367–391. On the interactions between socio-economic and cultural embourgeoisement of the Jews in Germany see Simone Lässig, *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert* (Bürgertum: Neue Folge, 1), Göttingen 2004.

32 Gilad Margalit, *German Citizenship Policy and Sinti Identity Politics*, in: Daniel Levy, Yfaat Weiss (ed.), *Challenging Ethnic Citizenship. German and Israeli Perspective on Immigration*, New York/Oxford 2002, p. 108.

33 For a recent study on the linguistic project of the Grimm Brothers as a nationalist project, see Richard Bauman, Charles L. Briggs, *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality* (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language, 21), Cambridge 2003, p. 197–225.

who were in the process of intensive integration into the German society, attracted much more interest, hope and fear.

However, constructing an ideology is both directing and dependent on the character, dynamics and internal rhythm of the cultural repertoire. Therefore, historical research on the question how images of minorities were shaped in the process of canonization of German literature cannot be reduced to just illuminating an ideology's strategy to achieve hegemony, but must also deal with strategies of rival (or overlapping) ideologies and world views and the subjugation of every ideological strategy to the 'nature' and availability of the given cultural form, in this case—folk-narratives.³⁴

Thus, The Grimm Brothers' considerations on including the KHM 115 in their collection derived, apparently, from their interest in proverbs as a folklore genre, specifically the Middle Age proverb with its legal and theological contexts, "Die Sonne bringt es an den Tag," and the special literary interrelations between the proverb and the folk-narrative.³⁵ As mentioned above, in their comments, the Grimms focus on the sun as God's heavenly eye that no sinner can escape from and the way this "tiefes, herrliches Motiv ist hier bürgerlich ausgedrückt."³⁶ The importance of the proverb is evident also from the literary structure of the tale: the proverb is quoted in a relatively short text no less than five times, including the title (the only case in KHM) and the didactic last sentence. Yet, the fact that the Grimms included a tale with a clearly positive image of a Jew, without any editing or blurring attempts, refutes the possibility that they maintained an established anti-Jewish ideology, beyond their anti-Jewish sentiment.

34 See Rakefet Sela-Sheffy, *Struggles over the Canon. Culture Preservation and Culture Transformation*, in: Yaacov Shavit (ed.) *Canon and Holy Scriptures* (Te'uda Research Series, 23), Tel-Aviv 2009, p. 24–25, 30; [Hebrew]. For a historical study on the canonization of national literature in nineteenth century Germany, see Peter Uwe Hohendahl, *Building a National Literature. The Case of Germany 1830–1870*, transl. by Renate Baron Francisco, Ithaca/London 1989.

35 On Grimm's profound interest in proverbs and the significance of KHM 115 as a prime example of a tale that the narrative is secondary to the proverb, see Wolfgang Mieder, "Ever Eager to Incorporate Folk Proverbs": Wilhelm Grimm's Proverbial Additions in the Fairy Tales, in: James M. McGlathey (ed.), *The Brothers Grimm and Folktale*, Urbana/Chicago 1991, p. 112–132; Heinz Rölleke (ed.), *Kinder- und Hausmärchen. Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm*, vol. 3, Stuttgart 1980, p. 607; Lutz Röhrich, *Sprichwörtliche Redensarten aus Volkserzählungen*, in: Karl Bischoff, Lutz Röhrich (ed.), *Volk, Sprache, Dichtung. Festgabe für Kurt Wagner* (Beiträge zur deutschen Philologie, 28), Gießen 1960, p. 267–269.

36 Brüder Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, vol. 2, Berlin 1815, p. XXIX.

Beyond Nationalism: Minority images in German folk-narratives

Group images, the manner of their appearance, their function in the formation of ethnic and religious groups and the relationships between them, have occupied academic research for many years. The survival capacity of these images for hundreds of years even after they had supposedly disappeared, and their ability to adapt to changing conditions, have become a focus for ongoing discussions and debates with regard to issues of continuity and disruption and the social and cultural context of their manifestations.

Folk-narratives have unique features with high potential for shedding light on matters mentioned above. Despite the process of canonization, the German folk-narratives express a multitude of ideologies and world views that are (also) reflected by the images of minorities. Alongside the national ideology that has garnered great research attention, folk-narratives are rooted in a wide and complex framework of pre-nationalistic and para-nationalistic ideologies and world views (rival/overlapping/separate) that remain relatively hidden from the eye of research, like regional ideology and cosmological thought. Many folk-narratives are basically etiological stories, whose purpose is to give a cosmological explanation on the nature of the geographic surroundings and on the foundations of the social and cultural order that is conceived of as being natural, eternal and cyclic as an integral part of the cosmos. Instead of directly addressing contemporary social and political questions the tales are characterized by ambiguous, and even paradoxical, positions towards those phenomena, without aspiring to arbitrate or mitigate the contradictions. Questions regarding the identification of foreigners, the ideological significance that was ascribed to this labeling and its sociological function—can be given different answers according to the relevant context: social, regional, national or cosmological.

The nexus of nationalism and folklore has received a great deal of attention in the last couple of decades. Folklore has been an object of study with the aim to gain an understanding of the context in which folklore was produced, collected, disseminated, classified and turned into symbols by nations and other groups.³⁷ Alongside this growing interest, the research on the image of minorities in

37 See Hermann Bausinger, *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse* (Das Wissen der Gegenwart: Geisteswissenschaften), Darmstadt 1971; Herbert Nikitsch, *Auf der Bühne früher Wissenschaft. Aus der Geschichte des Vereins für Volkskunde (1894–1945)* (Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde: N. S., 20), Vienna 2006; Regina Bendix, *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*, Madison 1997; Jack Zipes, *The Brothers Grimm. From Enchanted Forests to the Modern World*, New York 2003; Joep Leerssen, *National Thought in Europe. A Cultural History*, Amsterdam 2006; Diarmuid Ó Giolláin, *Narratives of Nation or of Progress? Genealogies of European Folklore Studies*, in: *Narrative Culture* 1/1 (2014), p. 71–84.

Germany has devoted relatively great attention to ideological, literary and philosophical sources as well as to visual sources, such as caricatures and films. In contrast, there is almost no research on the image of minorities in folklore materials like folk-narratives.

The study of anti-Jewish blood-libel folk-narratives is wide and comprehensive.³⁸ In *fin-de-siècle* Western Europe, considerable philological and historical research on the legend of the Wandering Jew was published, but although the theme was under continuous consideration as a literary topos, since then hardly any research on the folk versions of the legend in nineteenth century Germany has been conducted.³⁹

Interestingly, most of the (few) articles about Jews in German folk-narratives focus on *Kinder- und Hausmärchen*, especially on the tale *Der Jude im Dorn* (KHM 110), with hardly any reference to hundreds of folk-narratives with figures of Jews that were published in dozens of collections in nineteenth-century German-speaking countries. This is not only the consequence of the great popularity of the Grimm Brothers and KHM in the twentieth century that caused all others to fall into oblivion, but may also be the influence of the Nazi past on contemporary research of this field since this tale was specifically used as anti-Semitic propaganda for children.⁴⁰

38 See Alan Dundes (ed.), *The Blood Libel Legend. A Casebook in Anti-Semitic Folklore*, Wisconsin 1991; Helmut Walser Smith, *The Butcher's Tale. Murder and Anti-Semitism in a German Town*, New York 2002; Israel Jacob Yuval, *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley 2006; Stefan Rohrbacher/Michael Schmidt, *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und anti-semitischer Vorurteile*, Reinbek 1991; Rainer Erb (ed.), *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden* (Zentrum für Antisemitismusforschung: Reihe Dokumente, Texte, Materialien, 6), Berlin 1993; Johannes Groß, *Ritualmordbeschuldigungen gegen Juden im Deutschen Kaiserreich (1871–1914)* (Zentrum für Antisemitismusforschung: Reihe Dokumente, Texte, Materialien, 47), Berlin 2002.

39 In the last decades a new literary discipline is in formation—Imagology—which focuses on comparative studies of images and representations of ethnic and national groups and their role in shaping group identities. For a comprehensive historical and methodological survey, see Manfred Beller, Joep Leerssen (ed.), *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters – A Critical Survey* (Studia imagological, 13), Amsterdam 2007, p. 3–44, 309–311. The most significant study on the legend in the *fin-de-siècle* is Leonard Neubaur, *Die Sage vom Ewigen Juden*, Leipzig 1884. For a survey on the research in the *fin-de-siècle* see Anderson, *Wandering Jew* (see note 17), p. 402–407. For more recent folklore research on the legend see Galit Hasan-Rokem/Alan Dundes (ed.), *The Wandering Jew. Essays in the Interpretation of a Christian Legend*, Bloomington 1986.

40 On the Nazi use of the tale, see Ulrike Bastian, *Die Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm in der literaturpädagogischen Diskussion des 19. und 20. Jahrhunderts* (Studien zur Kinder- und Jugendmedien-Forschung, 8), Frankfurt a. M. 1981, p. 162. For studies that examine the image of the Jew in KHM in a wide thematic context, beyond the topic of anti-Semitism, which enables balanced and profound conclusions about the role of anti-Semitism in shaping the Jewish image in KHM, see Ruth B. Bottigheimer, *Grimms' Bad Girls & Bold*

Subsequent to the genocide that was perpetrated by the Germans on the Jews, Sinti and Rom in Europe during World War II, many academic studies in the West have dealt with the images of these minorities, focusing generally on the Jews, but usually without making use of comparative methods, despite the importance of such methods to widen the perspective and deepen the historical understanding of these images. The comparison of diverse ethnic, religious and other identity groups would significantly reduce the danger of interpretive distortions and enable an analytic study of the social and cultural framework of the images.⁴¹

A comprehensive study of images of Jews and other ethnic/religious/local minorities in German folk-narratives is yet to come. However, as shown, folk-narratives with positive attitudes towards Jews and negative images of Sinti gained wide distribution in nineteenth-century Germany. These findings broaden our historical perspective concerning majority-minority relations in nineteenth-century German society and demonstrate the great complexity of the manner in which minorities, among them Jews and Sinti, were portrayed in German folk-narratives in the nineteenth century.

Boys. *The Moral & Social Vision of the Tales*, New Haven/London 1989, p. 123–142; Leander Petzoldt, *Der ewige Verlierer. Das Bild des Juden in der deutschen Volksliteratur*, in: Heinrich Pleticha (ed.), *Das Bild des Juden in der Volks- und Jugendliteratur vom 18. Jh. bis 1945* (Schriftenreihe der Deutschen Akademie für Kinder- und Jugendliteratur Volkach e. V., 7), Würzburg 1985, p. 29–61; Gerd Bockwoldt, *Das Bild des Juden in den Märchen der Brüder Grimm*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 63/3 (2011), p. 234–249. See also: Henry Wassermann, *Europe. Cradle of Nationalism*, Unit 2, Tel Aviv 1989 [Hebrew].

41 For comparative research on minorities in Europe that differentiates between religious/cultural minorities and local ethnic minorities that were labeled as ‘minorities’ during the rise of nationalism and post-World War Two immigrants, see Panikos Panayi, *Outsiders. A History of European Minorities*, London/Rio Grande 1999. Interestingly, Panayi associates Jews and Sinti and Rom only with the first group. For a methodological discussion on ‘Anti-Gypsyism’ and comparative research (which is more common in research on antiziganism than on anti-Semitism), see Herbert Heuss, “‘Anti Gypsyism’ is Not a New Phenomenon”. *Anti-Gypsyism Research. The Creation of a New Field of Study*, in: Thomas Acton (ed.), *Scholarship and the Gypsy Struggle. Commitment in Romani Studies*, Hatfield 2000, p. 52–67. For the first, and for until now the only, comprehensive comparative study on anti-Semitism and anti-Gypsyism, which supports the continuity thesis, see Wolfgang Wippermann, *“Wie die Zigeuner”. Antisemitismus und Antiziganismus im Vergleich*, Berlin 1997. For a comparison between the ‘Nomadic’ character that was attributed to both Jews and Sinti and Rom, see Monica Rüthers, *Juden und Zigeuner im europäischen Geschichtstheater. “Jewish Spaces”/“Gypsy Spaces.”* Kazimierz und Saintes-Maries-de-la-Mer in der neuen Folklore Europas (Kultur und soziale Praxis), Bielefeld 2012. For a study that emphasizes the similarities between Jews and Sinti and Rom regarding stereotypical labeling and constructing a consolidated self-identity of a diasporic and geographically scattered minority, see David Mayall, *Gypsy Identities. From Egipcians and Moon-Men to the Ethnic Romany*, London, New York 2004.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

Nationalitätenkonflikte und antisemitische Gewalt / Nationality-Conflicts and Anti-Semitic Violence

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

Populistischer Antisemitismus. Zur Analyse der antisemitischen Semantik in Ostmitteleuropa am Beispiel Ivan Frankos und Anton Štefáneks*

In seinem Aufsatz über die Herausbildung des modernen Antisemitismus in Ostmitteleuropa unterscheidet der Historiker Rudolf Jaworski zwischen einem westlichen und einem östlichen Modell. Während der moderne Antisemitismus in Westeuropa als eine Ideologie in Erscheinung getreten sei, so Jaworski, habe er in Ost- und Ostmitteleuropa eher Vorurteile gegenüber einer relativ homogenen Gruppe mit spezifischen Berufsstrukturen und Akkulturationsstrategien bedient: Stereotype von Juden als Ausbeutern und Helfershelfern bei der nationalen Unterdrückung. Ein Beweis für seine These sieht Jaworski in der mangelnden Bedeutung des „Rassenantisemitismus“ in Ostmitteleuropa, denn der alltägliche Kontakt mit als ‚jüdisch‘ erkennbaren Konkurrenten habe andere, allen voran sozioökonomische Formen der Anfeindung und Ausgrenzung wie Boykott, gefördert.¹

Abgesehen davon, dass es auch in Ostmitteleuropa durchaus Radikalantsemiten gab, die nicht selten rassistisch argumentierten,² wies Jaworski auf eine wichtige Tendenz hin, die im Folgenden im Hinblick auf Repräsentanten der sogenannten nichtdominanten, emanzipatorischen Nationalbewegungen im Galizien beziehungsweise Oberungarn um 1900 präzisiert werden sollen: dem Ukrainer Ivan Franko (1856–1916) sowie dem Slowaken Anton Štefánek (1877–1964). Bei diesen – wie übrigens auch bei Vertretern des politischen Katholizismus – war der Antisemitismus in der Regel Bestandteil einer übergreifenden Ideologie. Mit den Katholiken oder Christlich-Sozialen verband diese Repräsentanten der nichtdominanten Nationalbewegungen auch das Bestreben, sich vom Radikalantisemitismus zu distanzieren, zu welchem Zweck beide, Reprä-

* Die Studie entstand im Rahmen des Forschungsprojekts SASPRO Nr. 00079/01/03, „A Comparative Study on the Evolution of Modern Antisemitism in Austria and Slovakia, 1918–1938“.

1 Rudolf Jaworski, Voraussetzungen und Funktionsweisen des modernen Antisemitismus in Ostmitteleuropa, in: Annelore Engel-Braunschmidt/Eckhard Hübner (Hg.), Jüdische Welten in Osteuropa (Beiträge zur osteuropäischen Geschichte, 8), Frankfurt a. M. 2005, S. 29–43.

2 Vgl. zuletzt Grzegorz Krzywiak, Chauvinism, Polish Style. The Case of Roman Dmowski (Beginnings: 1886–1905), Frankfurt a. M. 2016.

sentanten des politischen Katholizismus sowie der nichtdominanten Nationalbewegungen, ihren Antisemitismus mit verschiedenen Attributen wie „praktischer“ oder „wirtschaftlicher“ zu versehen pflegten.³ Wie diese Attribute bereits andeuten, spielte in dieser Variante des modernen Antisemitismus der Nachdruck auf die antisemitische Praxis, die in der Regel als Aufruf zum sozioökonomischen Boykott dargestellt wurde, eine herausragende Rolle.

Dies mag ein begriffsgeschichtlicher Exkurs näher erläutern: Der Begriff „praktischer Antisemitismus“ wurde vom deutschen Radikalantisemiten Otto Böckel geprägt, der dadurch bereits Ende der 1880er-Jahre die Verbreitung von Konsum- und Kreditgenossenschaften in den ländlichen Gebieten Hessens zu legitimieren versuchte. Böckel betonte, dass durch die Förderung der antisemitischen Praxis zugleich „etwas Positives“ bewirkt werden sollte.⁴ Gemeint war der Selbsthilfegedanke, den ab Mitte des 19. Jahrhunderts Sozialreformer wie Friedrich Wilhelm Raiffeisen als Alternative zur kapitalistischen Umstrukturierung der Landwirtschaft entworfen hatten. So sollte mit Hilfe von Konsum- und Kreditgenossenschaften der Zwischenhandel und ‚Wucher‘ bekämpft und die benötigten Kredite vom auf Eigenbeiträgen beruhenden Kapital unter günstigen Konditionen gewährt werden. Es überrascht daher wenig, dass ein solcher ‚defensiver‘ Antisemitismus von den Vertretern des politischen Katholizismus beziehungsweise der christlich-sozialen Bewegung in der Habsburgermonarchie wiederentdeckt und vereinnahmt wurde. Die Propagandisten der ungarischen Katholischen Volkspartei beziehungsweise der katholischen Genossenschaftsbewegung in den böhmischen Ländern übernahmen den Begriff wörtlich⁵, während der polnisch-galizische Theologe Maryan Morawski mit einer Neuschöpfung kam: „Asemitismus“. Dieser Begriff drückte allerdings dieselbe Tendenz aus, nämlich durch Beschwörung der antisemitischen Praxis die negativen ideologischen Konnotationen des Radikalantisemitismus in den Hintergrund treten zu lassen.⁶

3 Miloslav Szabó, *Populist Antisemitism. On the Theory and Methodology of Research into Modern Antisemitism*, in: *Judaica Bohemiae* 49 (2014), Nr. 2, S. 73–87.

4 David Peal, *Antisemitism by Other Means? The Rural Cooperative Movement in Late Nineteenth-Century Germany*, in: *Yearbook of the Leo Baeck Institute* 32 (1987), S. 135–152, hier S. 142.

5 Dániel Szabó, *A magyar Néppárt „hosszú menetelése“. A politikai katolicizmus előtörténetéből* [Der „lange Marsch“ der ungarischen Volkspartei. Zur Vorgeschichte des politischen Katholizismus], in: *Társadalmi Szemle* 46/8–9 (1991), S. 123–131, hier S. 128; Barбора Hoffmannová, *Bedeutung und Spezifika des Wirtschaftsnationalismus in der katholischen politischen Bewegung in Böhmen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert*, in: Eduard Kubů/Helga Schultz (Hg.), *Wirtschaftsnationalismus als Entwicklungsstrategie ostmitteleuropäischer Eliten. Die böhmischen Länder und die Tschechoslowakei in vergleichender Perspektive*, Prag/Berlin 2004, S. 183–195, S. 191.

6 *Asemitismus. Die jüdische Frage im Licht der christlichen Ethik*, in: *Dokumente und Materialien zur ostmitteleuropäischen Geschichte. Themenmodul „Antisemitismus in Polen“*,

Progressiver oder populistischer Antisemitismus?

Die zentrale Frage dieses Beitrages lautet daher: Wie schlug sich dieser ‚praxologische‘ Trend auf die antisemitische Semantik nieder, die die Ideologie von Repräsentanten der nichtdominanten Nationalbewegungen in der Habsburgermonarchie, hier konkret Ivan Franko und Anton Štefánek, mitstrukturierte? Wie aktuell eine solche Fragestellung ist, legt eine politisch-wissenschaftliche Kontroverse um die Ehrentafel für den ukrainischen Schriftsteller und Politiker Ivan Franko nahe, die die Universität Wien bereits Anfang der 1990er-Jahre anbringen ließ. Nachdem Jahre später die Israelitische Kultusgemeinde Wien (IKG) wie auch das Mauthausen Komitee Österreich mit der Begründung, Franko sei ein Antisemit und „geistiger Wegbereiter des Holocaust“⁷ gewesen, eine Entfernung der Tafel gefordert hatten, veranstaltete das Institut für Slawistik der Universität Wien im Oktober 2013 eine internationale Tagung zum Thema *Iwan Franko und die jüdische Frage*, die den Sachverhalt klären sollte. Dem Vorsitzenden der IKG Raimund Fastenbauer sei es allerdings „absurd und untragbar“ gewesen, dass ukrainische Teilnehmer Iwan Franko als „progressiven Antisemiten“ verteidigt hätten.⁸

Fastenbauers Kritik wird hier nur aus einem Grund reproduziert: Sie deutet – wengleich eher unreflektiert – auf eine in der Antisemitismusforschung leider sehr verbreitete Verwirrung der Quellsprache mit analytischen Begriffen hin. Der Vorsitzende der IKG Raimund Fastenbauer zielte mit seiner Kritik auf einen konkreten Teilnehmer ab, den ukrainischen Historiker Jaroslav Hrycak, der bereits in einem Kapitel seiner auf Ukrainisch erschienenen Biografie Frankos dessen „Judenfrage“ thematisierte.⁹ Hier wie in späteren englischsprachigen Zusammenfassungen dieses Kapitels versucht Hrycak, die widersprüchliche Behandlung von jüdischen Themen in Frankos literarischen und journalistischen Werken durch eine konventionelle Unterscheidung zwischen Elementen und Einflüssen des Anti- bzw. Philosemitismus zu erklären. Hrycak gibt zu, dass einige Texte Frankos beziehungsweise ihm zugeschriebene Texte aus den 1880er-Jahren „at least implicitly, as antisemitic“ zu bezeichnen seien, weil darin eine „inner solidarity of Jews vis-à-vis Gentiles“ konstruiert worden sei: „Franko believed that Jewish solidarity was a major source of Jewish domination in

hg. v. Herder-Institut, bearb. v. Tim Buchen, URL: <<https://www.herder-institut.de/resolve/qid/1221.html>> (alle Links wurden am 30.05.2017 zuletzt aufgerufen).

7 Weg mit der Ehrentafel für einen Judenhasser! „Iwan Franko war ein geistiger Wegbereiter des Holocaust“, URL: <<https://www.mkoe.at/weg-mit-der-ehrentafel-fuer-einen-judenhasser-iwan-franko-war-ein-geistiger-wegbereiter-des>>.

8 Wirbel um Gedenktafel an Uni Wien, URL: <<https://wien.orf.at/news/stories/2611368/>>.

9 Jaroslav Hrycak, *Prorok u svojí vičyžni. Franko ta joho spil'nota* [Der Prophet in seiner Heimat. Franko und die Gemeinschaft], Kiew 2006, S. 336–362.

certain sectors of the Galician economy“.¹⁰ Hrycak jedoch gibt sich mit dieser Erkenntnis kaum zufrieden, sie dient ihm lediglich als Prämisse für die Darstellung von Frankos Wende zum Philosemitismus. Hrycak zufolge sei nämlich entscheidend, was ein Antisemit oder eine Antisemitin „did with his anti-Semitism. Did he or she make it the core of his intellectual and political activity – or, did she or he try to play it down and to marginalize it?“.¹¹ Um den wissenschaftlichen Anspruch seiner Deutung zu unterstreichen, polemisiert Hrycak gegen die These über die Kontinuität des modernen Antisemitismus vom 19. Jahrhundert bis zum Holocaust.¹² Stattdessen beruft er sich auf den sogenannten progressiven Antisemitismus, den er wie folgt definiert: „This is a brand that seeks to instrumentalize the Jewish issue for a breadth of revolutionary moods and actions. In contradiction to ‚conservative anti-Semitism‘, the ‚progressive‘ form opposes chauvinism and racism, and also stands against any attempts to use anti-Semitism for the defense and legitimization of the *ancien régime*“.¹³

Obwohl Hrycak zugibt, dass eine solche strenge Unterscheidung in der historischen Wirklichkeit kaum anzutreffen war, postuliert er „a minimal threshold that no progressive anti-Semite would ever cross under any circumstances, and this was his or her 1) support of Jewish assimilation and 2) programmatic resistance to any organized ‚reactionary‘ anti-Semitism“.¹⁴

Hrycaks Ansatz ist freilich kein analytischer, sondern referiert lediglich die Selbstbezeichnung von Anhängern der sogenannten Fortschrittler oder Warschauer Positivisten wie Andrzej Niemojewski, die aber nach der Enttäuschung infolge der Revolution von 1905 ihre bisherige Ansichten über die Notwendigkeit der ‚jüdischen Assimilation‘ gerade revidierten. Sie betrachteten von nun an die Juden als eine hoffnungslos zurückgebliebene religiös-ethnische Minderheit, die einer Assimilation an die polnische Nation nicht willig oder fähig sei.¹⁵ Während

10 Yaroslav Hrytsak, A Strange Case of Antisemitism. Ivan Franko and the Jewish Issue, in: Omer Bartov/Eric D. Weitz (Hg.), *Shatterzone of Empires: Coexistence and Violence in the German, Habsburg, Russian, and Ottoman Borderlands*, Bloomington 2013, S. 228–242, hier S. 235.

11 Yaroslav Hrytsak, *Between Philo-Semitism and Anti-Semitism. The Case of Ivan Franko*, in: Alois Woldan/ Olaf Terpitz (Hg.), *Ivan Franko und die jüdische Frage in Galizien. Interkulturelle Begegnungen und Dynamiken im Schaffen des ukrainischen Schriftstellers*, Göttingen/Wien 2016, S. 47–57, hier S. 57.

12 Einem anderen ukrainischen Franko-Forscher, Roman Mnich, zufolge habe „die Bedeutung des Begriffs ‚Antisemitismus‘ zu jener [Frankos, M. S.] Zeit sich fundamental von der Bedeutung, die der Begriff heute, nach dem Holocaust, hat“, unterschieden. Roman Mnich, *Ivan Franko und das Judentum*, in: *Ibidem*, S. 9–19, hier S. 18.

13 Hrytsak, *Between Philo-Semitism and Anti-Semitism* (wie Anm. 11), S. 53.

14 Hrytsak, *Between Philo-Semitism and Anti-Semitism* (wie Anm. 11), S. 53.

15 Grzegorz Krzywiec, „Progressiver Antisemitismus“ im russischen Teil Polens von 1905 bis 1914, in: Manfred Hettling/Michael G. Müller/Guido Hausmann (Hg.), *Die „Judenfrage“ –*

Niemojewski früher insbesondere die jüdisch-russischen Assimilanten, die sogenannten *Litwaki*, im Visier gehabt hatte, verwarf er nun die jüdische Assimilation als solche, wobei er sich mit Vorliebe ‚reaktionärer‘ Quellen wie Polemiken gegen den Talmud oder gar den „jüdischen Ritualmord“ bediente.¹⁶

Es liegt auf der Hand, dass zeitgenössische Selbstbezeichnungen wie „praktischer“ oder „progressiver Antisemitismus“ als Werkzeuge historischer Analyse von ‚anderen‘ Antisemitismen kaum geeignet sind. Im Folgenden soll daher ein analytischer Ansatz vorgestellt werden, der die diesen zeitgenössischen Begriffen gemeinsame Tendenz, die antiemanzipatorischen Implikationen der antisemitischen Semantik entweder durch die Beschwörung angeblich berechtigter Abwehrmaßnahmen wie Boykott oder gar des Philosemitismus abzuschwächen, hinreichend erklären kann. Ich nenne diesen Ansatz populistischer Antisemitismus. Dieser ist zwar historisch im Ostmitteleuropa des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts verankert, gleichwohl orientiert er sich an allgemeinen Antisemitismustheorien. Das im Zusammenhang der vorliegenden Studie wohl wichtigste Konzept bietet hier der Soziologe Zygmunt Bauman, der in einem wenig bekannten Aufsatz nicht nur auf die ambivalente Natur antisemitischer Projektionen, sondern zugleich des Konzepts Antisemitismus als solchen hinweist. Während der erste Punkt verhältnismäßig bekannt sein dürfte –, der ‚Jude‘ gilt aufgrund seiner Inkompatibilität mit modernen Ordnungsphantasmen als Verkörperung des ‚Fremden‘ schlechthin –,¹⁷ wird Baumans Definition des Antisemitismus als Allosemismus (in Anlehnung an den Literaturwissenschaftler Artur Sandauer) nur selten rezipiert. Dabei geht es Bauman zunächst nicht um die Problematisierung des Quellenbegriffs, vielmehr um seine Auffassung als „Praxis, Juden als von allen anderen radikal verschiedene Menschen auszugrenzen“.¹⁸ Bauman erläutert die ambivalente Natur des Phänomens wie folgt:

„Allosemitismus‘ ist vor allem uneindeutig, genau wie die erwähnte Praxis; er determiniert nicht widerspruchlos entweder Haß oder Freundschaft gegenüber Juden, sondern beinhaltet die Keime beider Phänomene, er stellt ihre Intensität und Extremheit sicher, auch unabhängig davon, welche der beiden Haltungen sich schließlich durchsetzt. Die ursprüngliche Uneinheitlichkeit (was bedeutet, daß Allosemitismus als Anti- oder Philosemitismus vorstellbar ist beziehungsweise schon an deren Platz steht)

ein europäisches Phänomen? (Studien zum Antisemitismus in Europa, 5), Berlin 2013, S. 127–142, hier S. 139.

16 Theodore R. Weeks, Polish ‚Progressive Antisemitism‘, 1905–1914, in: *East European Jewish Affairs* 25/2 (1995), S. 49–68, hier S. 64f.

17 Vgl. Zygmunt Bauman, *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg 1992.

18 Zygmunt Bauman, *Große Gärten, kleine Gärten. Allosemismus. Vormodern, Modern, Postmodern*, in: Michael Werz (Hg.), *Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt*, Frankfurt a. M. 1995, S. 44–61, hier S. 41.

macht Allosemitismus zu einer radikal ambivalenten Haltung. Es gibt deshalb eine Art Resonanz [...] zwischen der intellektuellen und emotionalen Ambivalenz des Allosemitismus und der endemischen Ambivalenz gegenüber dem Anderen, dem Fremden – und konsequenterweise dem Juden als der radikalsten Verkörperung, der Essenz des letzteren“.¹⁹

Dieses lange Zitat zeigt sehr deutlich, dass der Philosemitismus genauso ambivalent beurteilt werden muss wie die antisemitischen Projektionen ‚des Juden‘ als radikal Anderen respektive Fremden. Um die Dynamik des populistischen Antisemitismus noch mehr präzisieren zu können, ist er im Folgenden gegenüber dem Ansatz des nationalen Antisemitismus (Klaus Holz) abzugrenzen. Dabei wird die antisemitische Wir-Gruppe, die für ihn konstitutiv ist, als Äquivalent von ambivalenten antisemitischen Projektionen („der Jude“) und Einstellungen (Philo- bzw. Antisemitismus) im Vordergrund stehen.

Klaus Holz entwickelte seine Theorie des nationalen Antisemitismus ebenfalls in Anlehnung an Zygmunt Bauman, demzufolge die Juden im Zeitalter des Nationalismus „die Essenz der Nichtübereinstimmung, eine nicht-nationale Nation“²⁰ gewesen seien. Holz machte aus dieser modernen Projektion der ‚jüdischen Ambivalenz‘ – deren Kehrseite übrigens Phantasmen einer archetypischen ‚jüdischen Nation/Rasse‘ waren – die wichtigste Prämisse seiner Antisemitismustheorie: ‚der Jude‘ als „Dritter“ zwischen ‚authentischen‘ nationalen Gegnern, als Antithese der „nationalen Ordnung der Welt“.²¹ Er subsumierte ihr de facto alle anderen Oppositionen zwischen den vorgestellten Kollektiven der Antisemiten und Juden, nicht zuletzt das sozioökonomisch aufgeladene Gegensatzpaar Gemeinschaft/Gesellschaft, das den Antikapitalismus antisemitisch verzerrte.²²

An dieser Stelle ist jedoch in erster Linie Holz' Kategorie des antisemitischen Autostereotyps von Interesse, die als *missing link* zwischen den ambivalenten antisemitischen Projektionen und Einstellungen funktioniert. Zur Charakterisierung des antisemitischen Autostereotyps – wie übrigens auch des Feindbildes – bestimmt Klaus Holz die Kategorien „historisch-genealogische Personengruppen“ beziehungsweise „Abstammungsgemeinschaft“. Während Holz zur Bezeichnung dieses antisemitischen Autostereotyps als äquivalente Kategorien „Volk“, „Nation“ oder „Rasse“ vorschlägt,²³ wird sich die folgende Analyse auf die Kategorie „Volk“ konzentrieren. Diese Kategorie, die sowohl sozial wie ethnisch konnotiert ist, war wie keine andere geeignet, die Komplexität der

19 Baumann, Gärten (wie Anm. 18), S. 41f.

20 Baumann, Gärten (wie Anm. 18), S. 57.

21 Klaus Holz, Der Jude. Dritter der Nationen, in: Eva Esslinger (Hg.), Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma, Berlin 2010, S. 292–303.

22 Klaus Holz, Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung, Hamburg 2001, S. 157–164.

23 Holz, Nationaler Antisemitismus (wie Anm. 22), S. 349–355.

Ethnisierungsprozesse in Ostmitteleuropa auszudrücken, die vor allem bei den nicht dominanten Nationalbewegungen von paradoxerweise mit jüdenfeindlichen Semantiken einhergehenden Emanzipationsdiskursen geprägt wurden.

Die Kategorie „Volk“ muss daher nicht nur als Ausdruck der Ethnisierung, vielmehr als sozial-performative, ‚populistische‘ Kategorie verstanden werden. Der Populismus-Theorie Ernesto Laclaus zufolge vermöge der Signifikant „Volk“ wegen seiner semantischen Unbestimmtheit (*empty signifier*) die Gesellschaft innerlich zu polarisieren. Infolgedessen könnten Forderungen breiter Bevölkerungsschichten in eine klassenübergreifende Anleitung zum politischen Handeln übersetzt werden.²⁴ Legt man eine so verstandene, performative Kategorie „Volk“ der von Holz postulierten antisemitischen Wir-Gruppe zugrunde, muss sein Ansatz wie folgt modifiziert werden: Der Signifikant „Volk“ impliziert eine semantisch-populistische Entleerung, die zum einen Raum für die Beschwörung der defensiven antisemitischen Praxis und zum anderen philosemitischer Projektionen einer jüdischen Solidarität eröffnet.

Die Tendenz zur ideologischen Entlastung soll hier im Begriff des populistischen Antisemitismus zusammengefasst werden: Populistischer Antisemitismus ist eine Variante des nationalen Antisemitismus, die die Tendenz zur Legitimierung der ideologischen Judenfeindschaft seitens ihrem Selbstverständnis nach emanzipatorischer nichtdominanter Nationalbewegungen in Ostmitteleuropa zum Ausdruck bringt. Diese Tendenz äußert sich als Verdrängung der antisemitischen Semantik: zum einen zugunsten der antisemitischen Praxis²⁵, zum anderen als Philosemitismus.

Vom Antisemitismus zum Philosemitismus? Ivan Franko

Wie populistischer Antisemitismus sich auf das Denken von Repräsentanten nichtdominanter Nationalbewegungen in der Habsburgermonarchie niederschlug, wird nun anhand der Texte von zwei nationalistischen Intellektuellen, dem ukrainischen Dichter, Politiker und Publizisten Ivan Franko sowie dem slowakischen Journalisten Anton Štefánek, vergleichend analysiert. Herangezogen werden mehrere repräsentative Texte, in denen beide Autoren sich mit dem Antisemitismus respektive der ‚Judenfrage‘ auseinandersetzen. Die em-

24 Vgl. Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London 2007.

25 Dadurch soll Holz' allzu enger Praxisbegriff erweitert werden: Holz koppelt die antisemitische „Verfolgungspraxis“ an die antisemitische Semantik, die ihm zufolge bereits „als solche (kulturelle) Verfolgung“ sei. Außerdem erscheint bei Holz der Praxisbegriff auf eine Funktion von Sozialordnungen beziehungsweise auf bloße physische Gewalt reduziert. Holz, *Nationaler Antisemitismus* (wie Anm. 22), S. 43f.

pirische Analyse wird zunächst an den Texten des ukrainischen Nationalisten Ivan Franko vorgenommen.

Franko gehört zum klassischen Kanon der ukrainischen Literatur. Politisch war er schon früh vom Sozialismus geprägt, um später zum Vertreter der ukrainischen Populisten, wie die Führer der Bauernparteien in Galizien bezeichnet wurden, zu werden (nicht zu verwechseln mit den „Narodniki“). Wie andere ukrainische Nationalisten, nahm auch Franko schon bald zur ‚Judenfrage‘ in Galizien Stellung. Die ukrainisch-jüdisch-polnischen Beziehungen im Galizien des 19. Jahrhunderts zeichneten sich durch unterschiedliche Macht- und Besitzverhältnisse bzw. Berufsstruktur aus: Der Masse von ukrainischen (oder, wie es damals hieß, ruthenischen) Bauern stand eine schmale polnische Grundherrenschaft gegenüber, die ihre Schank- und Steuereinziehungsrechte an die jüdische Bevölkerung verpachtete. Daraus resultierten sozioökonomische Unterschiede zwischen dem ‚Volk‘ und ‚den Juden‘, die infolge der kapitalistischen Transformation der Landwirtschaft zunehmend in Verschuldung breiterer Schichten umschlugen. Die Kampagnen gegen jüdische Schankwirte, die als Kreditgeber funktionierten, prägten den Diskurs und die Praxis sowohl der polnischen als auch der ukrainischen Genossenschaftsbewegung. Im Unterschied zur polnischen Politik, begünstigten jedoch diese Kampagnen auf der ukrainischen Seite in Galizien keinen explizit politischen Antisemitismus.²⁶

Die ‚Judenfrage‘ in Galizien war hingegen ein Topos, der alle Seiten des polnisch-ukrainisch-jüdischen ‚Dreiecks‘ beschäftigte. Ein ideengeschichtlich interessantes Beispiel bietet die kurzlebige polnisch-ukrainische Revue *Przeгляд Społeczny* (Gesellschaftliche Rundschau), die ideologische Wegbereiterin des frühen galizischen Populismus, an der sowohl polnische als auch ukrainische Publizisten beteiligt waren. In der Forschung werden die Beiträge zur ‚Judenfrage‘ in der *Przeгляд Społeczny* im Kontext des durch die Redaktion forcierten Ethnonationalismus gedeutet, der alle drei in Galizien lebenden ‚Völker‘ einbeziehen sollte. So bekam etwa der Frühzionist Alfred Nossig die Möglichkeit, in der Zeitschrift seine Ansichten über die Aussiedlung galizischer Juden nach Palästina zu erörtern. Andererseits publizierten hier mehrere Autoren, nicht zuletzt Ivan Franko, Artikel mit judenfeindlicher Tendenz. Dies wird mit dem Hinweis auf den insbesondere in der ukrainischen Presse verbreiteten Antisemitismus erklärt, der auf den wirtschaftlichen Antagonismus zwischen ukrainischen Bauern und jüdischen Händlern zurückgeführt wird.²⁷

26 John-Paul Himka, Dimensions of a Triangle. Polish-Ukrainian-Jewish Relations in Austrian Galicia, in: Israel Bartal/Antony Polonsky (Hg.), Focusing on Galicia. Jews, Poles, and Ukrainians 1772–1918, London Portland 1999, S. 25–48, hier S. 30, 38.

27 Kai Struve, Galizische Verflechtungen – die ‚Judenfrage‘ in der Lemberger Zeitschrift „Przeгляд Społeczny“ (1886–1887), in: Hettling/Müller/Hausmann (Hg.), Die „Judenfrage“ (wie Anm. 15), S. 96–125.

Im Folgenden wird ein zentraler Text zur ‚Judenfrage‘ aus der *Przeгляд Społeczny* einer semantischen Analyse zur Untersuchung des populistischen Antisemitismus unterzogen, nämlich der Beitrag Ivan Frankos über „Semitismus und Antisemitismus in Galizien“, in dem Franko gegen seine jüdischen Kritiker polemisierte. Franko verwehrte sich gegen den Vorwurf des Antisemitismus mit dem Hinweis auf den Grundsatz, die nationalen Rechte der Juden wie aller anderen Völker anzuerkennen, wobei er sich von „jegliche[r] Ausbeutung“ distanzierte: „Keine Religion, keine Überzeugung, keine Rasse und kein Volk waren und können auch nicht Gegenstand unseres Hasses sein“.²⁸ Nichtsdestotrotz sah Franko sich gezwungen, auf die wirtschaftliche Übermacht der Juden aufmerksam zu machen, die er mit Metaphern von Schmarotzern beschrieb. Und obwohl Franko „ihre konfessionelle und wirtschaftliche Organisation [gemeint ist der sogenannte Kahal, in der antisemitischen Sprache Inbegriff der ‚jüdischen Verschwörung‘, M. S.] und manchmal schon ihre Mentalität“²⁹ dafür verantwortlich machte, dass Juden „gleiche Rechte zu ihren Gunsten auszunutzen“ wüssten, meinte er eigentlich diese „parasitäre Veranlagung“, die er, ein bekennender Sozialist, sogar bei jüdischen Proletariern am Werk sah. Auf Vorwürfe, Verschwörungsgedanken zu verbreiten, antwortete er mit dem Hinweis auf „die seit Jahrhunderten entwickelte Geschlossenheit des ganzen jüdischen Stammes“.³⁰

Angesichts einer solchen Übermacht wunderte Franko sich nicht, „dass gerade unsere Länder und unsere Völker, das polnische und das ruthenische, ihnen als die günstigste Terra erscheinen, weil sie den geringsten Widerstand gegen ihre Ausbeutung leisten“.³¹ Und obwohl Franko forderte, „dass die polnische und die ruthenische Bevölkerung sich auf dem wirtschaftlichen Feld Gleichberechtigung mit den Juden erkämpfen sollte“, erwartete er zu diesem Zeitpunkt, das heißt Mitte der 1880er-Jahre, noch Abhilfe vom Staat, die neben einer beschränkten, „freiwilligen Assimilation“ von Juden, jedoch vor allem in der Forcierung der Emigration und sogar in der Einführung des ‚Fremdenrechts‘ für einen Teil von ihnen bestanden haben sollte.³²

Franko geißelte in seinem Aufsatz außer Juden „allmögliche Spekulanten, preußische, französische und andere“, weil sie kein „Gefühl der Solidarität mit

28 Ivan Franko, *Semitismus und Antisemitismus in Galizien*, in: Roman Mnich (Hg.), *Ivan Franko im Kontext mit Theodor Herzl und Martin Buber. Mit Originalbeiträgen von Ivan Franko, Mathias Acher, J. Karenko, Carpel Lippe, Mychajlo Lozynskyj, Wasyl Szczurat und Osias Waschitz. Antisemitismus und Philosemitismus in Ostgalizien 1886–1916*, Konstanz 2012, S. 53–68, hier S. 55 (Hervorh. im Orig.).

29 Franko, *Semitismus und Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 67.

30 Franko, *Semitismus und Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 63.

31 Franko, *Semitismus und Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 62.

32 Franko, *Semitismus und Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 57.

den einheimischen Volksidealen³³ gezeigt hätten. Neben diesen galt sein Hass der Kirche und Aristokratie, die das Volk gemeinsam mit den Juden zugrunde brächten, obwohl sie keinen Hehl aus ihrem eigenen Antisemitismus machten. Die Logik des populistischen Antisemitismus zwang Franko, die Vorwürfe der Judenfeindschaft durch Anprangerung dieses reaktionären Antisemitismus abzuwehren. Bezeichnend ist hier Frankos Polemik gegen den eingangs erwähnten Theologen Maryan Morawski, der den Antisemitismus mit der katholischen Weltanschauung zu versöhnen versuchte, zu welchem Zweck er den Begriff „Asemitismus“ prägte. Franko rezensierte Morawskis gleichnamige Abhandlung von 1896 für die Wiener Zeitschrift *Neuzeit*.³⁴ Franko verspottete Morawski als Jesuiten, der alle katholischen Klischees bedient und den neuen Begriff lediglich eingeführt habe, um sich vom „lärmende[n] Antisemitismus“, „welcher die Leidenschaften der Christen erregt und zu Hetzen aufreizt“³⁵, zu distanzieren. In Wirklichkeit würde jedoch gerade Morawski durch seine reaktionären Vorurteile solche Hetzen heraufbeschwören. Freilich kritisierte Franko bei Morawski auch das, was er bei anderen Gelegenheiten selbst verbreitete, so etwa die Verschwörungsthese vom Kahal. Noch schwerer wiegt Frankos zögerliche Verurteilung der Quintessenz von Morawskis „Asemitismus“, also ausgerechnet das, was diesen in die Nähe des populistischen Antisemitismus bringt: die Forderung nach sozioökonomischem Boykott der Juden beziehungsweise nach dem Eingriff des Staates in die ‚Judenfrage‘, worin mit Morawski „selbst die allerfanatischsten Antisemiten“ übereinstimmen würden.³⁶

Nur zwei Jahre später schien sich Franko jedoch die Quintessenz des „Asemitismus“ eigen gemacht zu haben, nachdem ihm seitens der „ruthenisch-adeligen und ruthenisch-pfäffischen Zeitungen“ vorgeworfen worden war, er und seine Populisten arbeiteten in die Hände von Juden respektive er sei selber ein Jude.³⁷ Darauf antwortete Franko, dass das ganze populistische Programm dazu beitrage, „eine Herrschaft von Juden und anderen Schmarotzern über den Arbeiter“ zu brechen, und zwar durch dasselbe Mittel, das Franko zwei Jahre vorher bei Morawski verspottete: durch Selbsthilfe und den diese begleitenden Boykott von „jüdischen Blutsaugern“. Während die Reaktion vom Antisemitismus nur rede, wobei ihre Hetze allerdings antijüdische Gewalt nach sich ziehe, setzten die Populisten den Antisemitismus praktisch um:

33 Franko, Semitismus und Antisemitismus (wie Anm. 28), S. 67.

34 Ivan Franko, Der Jesuitismus in der Judenfrage, in: Mnich, Ivan Franko (wie Anm. 28), S. 49–53.

35 Franko, Jesuitismus in der Judenfrage (wie Anm. 34), S. 50f.

36 Franko, Jesuitismus in der Judenfrage (wie Anm. 34), S. 52.

37 Ivan Franko, Die Radikalen und die Juden, in: Mnich, Ivan Franko (wie Anm. 28), S. 68–72.

„Die Radikalen schreien nicht gegen die Juden, sondern machen ihre Arbeit ohne Juden und gegen jüdische Interessen. Und ihr habt in Worten kochenden Hass gegen die Juden, aber ohne die Juden könnt ihr keinen einzigen Schritt tun, und ihr verbrüderet euch mit jüdischen Blutsaugern. Das ist der Unterschied zwischen unserem und euerem Antisemitismus“.³⁸

Zur selben Zeit, als Franko sich gegen den reaktionären „Asemitismus“ zu positionieren versuchte und parallel dazu einen populistischen Antisemitismus der Tat predigte, begrüßte er Theodor Herzls Manifest des Zionismus.³⁹ Damit knüpfte er zunächst an die Lösungsperspektive der ‚Judenfrage‘ im Umfeld der *Przeгляд Społeczny* an, deren Mitarbeiter Ende der 1880er-Jahre alle drei Seiten des polnisch-ukrainisch-jüdischen ‚Dreiecks‘ auf der Grundlage eines toleranten Ethnonationalismus miteinander versöhnen wollten. Zehn Jahre später war dieses Programm nicht mehr aktuell. Den Hintergrund bildeten unüberbrückbare Differenzen in der Beurteilung der Zukunft Galiziens, das die Polen weiterhin in den historischen Grenzen erhalten wollten, während die Ukrainer eine Teilung entlang der ethnographischen Grenzen befürworteten. Die Politisierung der Auseinandersetzungen zwischen Polen und Ukrainern in Galizien führte bei Franko zu einem konservativ-nationalistischen Umdenken, das sich als doppelter Bruch äußerte: mit den polnischen Sozialdemokraten einerseits und den ukrainischen Populisten andererseits.⁴⁰ Gleichwohl blieb Franko seinem populistischen Programm treu: Dieses bestand nicht zuletzt in der ökonomischen Rettung der verschuldeten ukrainischen Bauern durch den Ankauf des im ‚fremden‘, das heißt polnischen oder jüdischen Besitz befindlichen Bodens.

Der so verstandene Populismus bildet den historischen und ideologischen Kontext von Frankos Roman *Die Kreuzwege* (*Perechresni steschki*, 1899–1900), der jedoch zugleich eine starke philosemitische Tendenz ausweist. Hier ist nicht der Ort, grundsätzliche Fragen über geeignete analytische Herangehensweisen an den ideologischen beziehungsweise literarischen Antisemitismus zu stellen. Es liegt auf der Hand, dass Frankos literarische Behandlung jüdischer Themen „a recalibration of analytical tools, terms and reference points“ erfordert.⁴¹ Gleichzeitig kann jedoch auch nicht bestritten werden, „that Franko is increasingly predisposed to link literary and publicistic writing, in effect to establish a

38 Franko, *Die Radikalen und die Juden* (wie Anm. 37), S. 72.

39 Ivan Franko, *Judenstaat* (1896), in: Mnich, Ivan Franko (wie Anm. 28), S. 46–48.

40 Yaroslav Hrytsak, *A Ukrainian Answer to the Galician Ethnic Triangle. The Case of Ivan Franko*, in: Bartal, Polonsky (Hg.), *Focusing on Galicia* (wie Anm. 26), S. 137–146, hier S. 142f.

41 George G. Grabowicz, *Ivan Franko and the Literary Depiction of Jews. Parsing the Contexts*, in: Woldan/Terpitz, *Ivan Franko und die jüdische Frage in Galizien* (wie Anm. 11), S. 59–91, hier S. 91.

kind of synergy of genres“.⁴² Diese Vorgehensweise schloss Stereotypisierungen von Juden als Verkörperung des Kapitalismus in Frankos früher Prosa ein, die mit Metaphern des ‚Wuchers‘, Schmarotzertums und Vampirismus operierte⁴³, jedoch weniger seine mit humanistischem Pathos angehauchte ‚jüdische‘ Poesie – wohl mit Ausnahme des Gedichts *Moses (Mojszej, 1905)*, das „is effected through the identification between two oppressed, and [...] stateless peoples – the Ukrainians and the Jews“.⁴⁴

Der Roman *Die Kreuzwege* schildert die Quintessenz von Frankos Populismus: Er greift auf die Kategorie Volk zurück, um eine performative politische Praxis, nämlich diejenige der sozioökonomischen und nationalen ‚Befreiung‘ der ukrainischen Bauern von der doppelten Unterdrückung durch jüdische Gläubiger und polnische Grundherren (die selbst bei den Juden verschuldet waren) zu legitimieren. Dabei bekommt der Romanheld, ein junger ukrainischer Anwalt, der in einer feindlichen Umgebung unerschrocken seinen populistischen Kampf führt, Unterstützung von unerwarteter Seite: vom jüdischen ‚Erzwucherer‘ Vagman, der auf seine aristokratischen Schuldner effektiv Druck ausüben und somit den bei diesen verschuldeten Bauern indirekt helfen kann. Vagman erläutert seine Beweggründe im Gespräch mit dem polnisch akkulturierten jüdischen Bürgermeister des Städtchens, in dem die Romanhandlung angesiedelt ist. Dieses fiktive Gespräch soll im Folgenden analysiert werden, wobei der literarischen Kontext des Romans respektive dessen Rezeption außer Acht gelassen werden können,⁴⁵ denn es kann als Bestätigung der oben referierten These von der ‚Synergie der Genres‘ Literatur und Publizistik gelten.

Vagman wiederholt zunächst Argumente, die wir bereits aus Frankos Aufsatz *Semitismus und Antisemitismus in Galizien* kennen. Juden ignorierten überall die Normen ihrer Gastgeber, denn sie gehorchten ausschließlich ihrer (religiösen?, ethnischen?) ‚Solidarität‘, „und um die Gesetze, Ordnungen im Lande kümmern sie [sich, M. S.] nur soweit, daß diese sie nicht stören, Juden zu sein und den Rest der Menschheit auszunutzen“.⁴⁶ Bekannt klingt auch die Ablehnung der ‚Assimilation‘ als eines typischen Auswegs aus diesem Dilemma. Beleg hierfür ist eine Zwei-Seelen-Theorie, die Vagman als Ursache für den Antisemitismus zum Besten gibt. Die assimilierten Juden hätten die Spaltung der ‚jüdischen Seele‘ vertieft, indem sie das Erbe der Propheten verworfen und dadurch

42 Grabowicz, Ivan Franko and the Literary Depiction of Jews (wie Anm. 41), S. 76.

43 Grabowicz, Ivan Franko and the Literary Depiction of Jews (wie Anm. 41), S. 65–76.

44 Grabowicz, Ivan Franko and the Literary Depiction of Jews (wie Anm. 41), S. 89.

45 Grabowicz, Ivan Franko and the Literary Depiction of Jews (wie Anm. 41), S. 81 f.

46 Zit. nach der deutschen Übersetzung: Ivan Franko, *Die Kreuzwege*, in: Ivan Franko, *Zum Licht sich geseht. „Mose“ und andere ausgewählte Judaica*, Konstanz 2008, S. 113–131, hier S. 118.

einer genauso starken, allerdings negativen Tendenz Vorzug geleistet hätten. Für diese stehe die „zweite Hälfte der jüdischen Seele“:

„[...] jene, die in Ägypten in schwerer Knechtschaft erzogen wurde, die in der Wüste das Goldene Kalb anbetete, die gegen Mose rebellierte, die Kanaan eroberte und dabei die Kanaaniter bis zum letzten Nachkommen mordete, die danach aus Babylon nach Palästina nicht zurückkehren wollte, die ihre Wucher- und Geldgeschäfte in Ninive, Alexandria, in Rom führte [...] Jene Hälfte, die sich die Herrschaft erwünscht, aber keine Verantwortung übernehmen will, die diese Herrschaft auferlegt. Jene Hälfte, die das Gebot der Heiligen Schrift vernachlässigt – von der Biene und von der Ameise zu lernen – seit langem zur Spinne in die Lehre ging und sie mit ihren Listen längst übertroffen hat“.⁴⁷

Vagmans Diktum von der „zweite[n] Hälfte der jüdischen Seele“ kann auf den ersten Blick als Fortführung der nicht zuletzt durch Zionisten kolportierten These von ‚jüdischer Unproduktivität‘ gelesen werden, die auf historische Ursachen zurückgeführt wurde – hier auf ‚ägyptische Knechtschaft‘. Die lange kausal-historische Kette der Wucher-Stereotype, die mit dem Anbeten des Goldenen Kalbs nach dem Auszug aus Ägypten anfängt und nicht mal beim Paradigma des Parasitismus, der Spinne, stehen bleibt, schießt allerdings über jede wohlwollende Kritik der ‚jüdischen Assimilation‘ hinaus. Diese universal-historische Schuld wird nämlich assimilierten Juden aus einem sehr konkreten Grund zur Last gelegt. Vagman erläutert ihn wie folgt:

„Es ist jener Umstand, daß die Juden sich gewöhnlich nicht mit denen assimilieren, unter denen sie leben, sondern mit den Stärkeren. In Deutschland sind sie Deutsche, das verstehe ich; aber warum sind sie auch in Tschechien Deutsche? In Ungarn sind sie Ungarn, in Galizien Polen, aber warum sind sie in Warschau und Kiew Moskowiter? Warum assimilieren sich die Juden nicht mit den Nationen, die schwach, unterdrückt, benachteiligt oder elend sind? Warum gibt es keine slowakischen Juden, keine ruthenischen Juden? [...] Vielleicht ist es irgendwie in unserer Natur [...] daß wir sogar dort, wo es sich um die Wahl der Stiefmutter handelt, nicht auf die Stimme unseres Herzens hören, sondern vor allem fragen: Wus tojgt mir dus [Was nützt mir das]? Aber das wirft schon einen Schatten auf die Aufrichtigkeit der ganzen Assimilationsarbeit und – was am fatalsten ist – das verringert ziemlich den Wert jener Assimilation in den Augen derjenigen, mit denen sie sich assimilieren“.⁴⁸

Frankos Ablehnung der Assimilation durch sein Alter Ego Vagman war alles andere als pragmatisch, wofür gewöhnlich Hinweise auf das Fehlen ukrainischer Mittel- und Oberschichten, die für jüdische Assimilanten hätte attraktiv sein können, angeführt werden.⁴⁹ Im Gegenteil, Frankos Abgrenzungen gegenüber dem ‚reaktionären Antisemitismus‘ zum Trotz sind seine Texte von einer anti-

47 Franko, Die Kreuzwege (wie Anm. 46), S. 120.

48 Franko, Die Kreuzwege (wie Anm. 46), S. 122.

49 Hrytsak, A Ukrainian Answer (wie Anm. 40), S. 144.

semitischen Semantik geprägt, die die Juden als existenzielle Widersacher der Nicht-Juden projiziert. Spätestens hier zeigt sich, dass der populistische Antisemitismus mit seinem Nachdruck auf die antisemitische Praxis der ‚Befreiung‘ zudem als Variante des nationalen Antisemitismus im Sinne Klaus Holz’ gedeutet werden muss. Die Opfer der ‚jüdischen Assimilation‘ sind nämlich Vagman zufolge nicht nur die von den Wucherern ‚ausgesaugten‘ nicht-dominanten Völker Ostmitteleuropas (Ukrainer, Slowaken, Tschechen, Polen), sondern indirekt auch deren Unterdrücker, mit denen Juden sich assimilieren: Russen, Polen, Ungarn, Deutsche. Wäre es nicht vorstellbar, dass diese, ließen sie sich einmal durch ihre vom kollektiven Egoismus geleiteten jüdischen Helfershelfer nicht verblenden, die Ungerechtigkeit ihres Tuns und somit die Notwendigkeit nationaler Eintracht einsehen würden? Daran ändert schließlich auch der deklarierte Philosemitismus nichts Wesentliches: die „nicht ganz entzweite alte jüdische Seele“, die Vagman animiert, „von uns aus auch zum ruthenischen Volk eine Brücke zu schlagen“. ⁵⁰ Vielmehr wird hierdurch die von Zygmunt Bauman postulierte Komplementarität von Anti- und Philosemitismus beglaubigt. Wie Wolfgang Schivelbusch in seiner Kulturgeschichte des Konsums darlegt, ist auch der ursprünglich naturwissenschaftliche Begriff der Assimilation ein zutiefst ambivalenter: Nicht nur das Assimilierende verleibt sich das Assimilierte ein, es verhält sich auch anders herum: das Assimilierte sickert ins Assimilierende durch. ⁵¹ So gesehen bildet Vagmans ‚Zwei-Seelen-These‘ die Quintessenz des populistischen Antisemitismus von Repräsentanten nicht-dominanter Nationalbewegungen in Ostmitteleuropa wie Ivan Franko, die angesichts der Russifizierung, Germanisierung oder Magyarisierung ihres jeweiligen Volkes das Judentum mit Hilfe von Wucher-Stereotypen als die Verkörperung der ‚falschen‘ Assimilation verzerrten, während sie es gleichzeitig als Vorbild einer ethnischen Solidarität projizierten. (Dies ist dem rassistischen Antisemitismus nicht unähnlich, dessen Verfechter wie etwa Houston Stewart Chamberlain die ‚jüdische Rasse‘ als verdorbenes Ideal hinstellten.)

Dass diese Fragen keineswegs nur für den ukrainisch-polnisch-jüdischen Kontext Galiziens relevant waren, wird im Folgenden am Beispiel des wohl einzigen Repräsentanten der slowakischen Nationalbewegung Oberungarns vom intellektuellen Format Ivan Frankos dargestellt: Anton Štefánek.

50 Franko, *Die Kreuzwege* (wie Anm. 46), S. 124.

51 Wolfgang Schivelbusch, *Das verzehrende Leben der Dinge. Versuch über die Konsumtion*, München 2015.

Nur ein wirtschaftlicher Antisemitismus? Anton Štefánek

Wie die Ukrainer in Galizien, waren auch die Slowaken ein Bauernvolk, das eine dünne Intelligenzschicht seit Anfang des 19. Jahrhunderts zum Nationalbewusstsein zu erwecken suchte. Anders als in Galizien stieß die slowakische Nationalbewegung unter den herrschenden Magyaren um 1900 kaum auf Verständnis. Infolgedessen betrachteten ihre Repräsentanten die offizielle Assimilationspolitik, die sogenannte Magyarisierung als das größte Übel. Dies schlug sich ebenso in deren Beurteilung der ‚Judenfrage‘ nieder. Nachdem die slowakischen Nationalisten in den 1880er und 1890er-Jahren den politischen Antisemitismus mit gedämpften Sympathien verfolgten, weil dieser zwar gegen die Magyarisierung von Juden auftrat, jedoch den slowakischen Nationalismus missachtete, setzte eine jüngere Generation um 1900 auch hier neue Akzente.⁵² In ihrem Nationalisierungsbestreben betonten ihre Vertreter die Notwendigkeit von Bildung und ökonomischer Verselbständigung des slowakischen Volkes, was unter anderem den Boykott der jüdischen Konkurrenz implizierte. Im Presseorgan der jungen slowakischen Intelligenz hieß es dazu programmatisch:

„Die Worte genügen nicht, bewähren wir uns durch die Taten! – Da die Losung des wirtschaftlichen Antisemitismus ausgegeben wurde, ist jede Einheit der slowakischen Nation verpflichtet, ihr ohne Ausrede zu folgen, und niemand darf seine Bedürfnisse bei den Juden befriedigen. [...] Um den Einfluss der Juden zu verhindern sowie zwecks der wirtschaftlichen Verselbständigung der Nation müssen wir Finanzanstalten (Hilfskassen, Volksbanken, Kreditvereine) sowie Wirtschafts-, Industrie- und Konsumvereine gründen“.⁵³

Einer semantischen Regel von Holz’ nationalem Antisemitismus entsprechend, wurde dieser „wirtschaftliche Antisemitismus“ rationalisiert, indem er der antijüdischen Gewalt gegenübergestellt wurde. 1903 etwa wurde in der slowakischen Zeitung mit dem bezeichnenden Titel *Pokrok* (Fortschritt) ein Foto von Leichen der Opfer, darunter Frauen und Kindern, des berüchtigten Pogroms in Kischinew abgedruckt. Im Kommentar zum Bild wird eine solche Bestialität entschieden verurteilt und Verwunderung darüber zum Ausdruck gebracht, wie so etwas im 20. Jahrhundert überhaupt möglich sei. Auf den Antisemitismus wurde im Sinne der populistischen Logik nicht verzichtet, er sollte lediglich ‚menschlich‘ umgesetzt werden: „Der Antisemitismus soll heute nicht durch den Mord, sondern durch moderne Mittel praktiziert werden: durch das Bewusstsein unserer Menschenwürde, durch den Fortschritt der Vernunft und durch

52 Miloslav Szabó, „Von Worten zu Taten“. Die slowakische Nationalbewegung und der Antisemitismus 1875–1922 (Studien zum Antisemitismus in Europa, 6), Berlin 2014, S. 223–245.

53 Zit. nach Szabó, „Von Worten zu Taten“ (wie Anm. 52), S. 235.

die Umsetzung der Losung Jeder zu den Seinen!“⁵⁴ In diesem Kontext begann Anton Štefánek, damals Philosophiestudent an der Universität Wien, seine publizistische Tätigkeit, in der Überlegungen zur ‚Judenfrage‘ eine prominente Position einnehmen sollten. Als Positivist und Populist glaubte Štefánek an eine Modernisierung des slowakischen Volkes, die jedoch dessen ‚Volkstümlichkeit‘ nicht beeinträchtigen sollte. Wie Franko trachtete auch Štefánek den populistischen Antisemitismus zu legitimieren, ohne auf den „Religions- und Rassenhass“ der Reaktion rekurrieren zu müssen.

So erkannte er zwar gelegentlich unter Berufung auf den zionistischen Historiker Ignaz Schipper den europäischen Adel als die wahre Treibkraft und den Nutznießer des „jüdischen Wuchers am armen Volk“. Nichtsdestotrotz naturalisierte Štefánek seine sozialgeschichtlichen Beobachtungen zu vermeintlich „erblichen“, „jüdischen Eigenschaften“, da „der Jude bereits im Mutterleib zusammen mit dem Lebenssaft die Handelsfähigkeiten erwirbt“.⁵⁵ Das Zitat legt nahe, dass eine strikte Unterscheidung zwischen einem „Rassen-“, „religiösen“ und „wirtschaftlichen Antisemitismus“, die Štefánek immer wieder anstrebte, nicht aufrechterhalten werden kann. Davon zeugt nicht zuletzt seine frühe Bewunderung des Rassentheoretikers Houston Stewart Chamberlain, der Štefánek zufolge „die Frage des Rassenantisemitismus“ sehr „geistreich“ gelöst habe.⁵⁶ Chamberlains These vom zersetzenden Einfluss der Juden wandte Štefánek auf die Lage in Ungarn an. Als ihn jedoch während des Ersten Weltkriegs die Redaktion der ungarischen soziologischen Zeitschrift *Huszadik Század* (Das Zwanzigste Jahrhundert) ansprach, an der Umfrage zur „Judenfrage in Ungarn“ teilzunehmen⁵⁷, distanzierte Štefánek sich ausdrücklich von Chamberlain.

Štefáneks Beitrag zur bekannten Umfrage, die als Äquivalent zum polnischen „progressiven Antisemitismus“ gelesen werden kann, bietet ein sehr anschauliches Beispiel für die Argumentation im Sinne des populistischen Antisemitismus.⁵⁸ Auch hier haben wir es nicht nur mit einer nationalantisemitischen Gegenüberstellung von Volk beziehungsweise Völkern und Juden zu tun. Vielmehr kommt auch hier ein weiterer Akteur, die Reaktion, dazu. Das slowakische

54 Szabó, „Von Worten zu Taten“ (wie Anm. 52), S. 237.

55 Szabó, „Von Worten zu Taten“ (wie Anm. 52), S. 242.

56 Szabó, „Von Worten zu Taten“ (wie Anm. 52), S. 244.

57 Vgl. Ferenc Laczó, Das Problem nationaler Heterogenität. Die Diskussion über die „Judenfrage“ in der Zeitschrift „Huszadik Század“ im Jahr 1917, in: Hettling/Müller/Hausmann (Hg.), Die „Judenfrage“ (wie Anm. 15), S. 145–177; Kati Vörös, The ‚Jewish question‘, Hungarian Sociology and the Normalization of Antisemitism, in: *Patterns of Prejudice* 44/2 (2010), S. 137–160.

58 Anton Štefánek, A zsidókérdés Észak-Magyarországon [Die Judenfrage im nördlichen Ungarn], in: Péter Hanák (Hg.), Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus. Tanulmányok a zsidókérdésről a huszadik századi Magyarországon [Judenfrage, Assimilation, Antisemitismus. Studien zur Judenfrage in Ungarn im 20. Jahrhundert], Budapest 1984, S. 91–97.

Volk (wie seine „slawischen Stammesverwandten“) wird zwar zur Tönnies' Gemeinschaft stilisiert, die von der „jüdischen Händlergesellschaft“ bedrückt werde. Die Juden werden dementsprechend zu einer nicht-identischen, „nervösen Nation“ verzerrt, die infolge der historischen Entwicklung und einer eigenartigen „Psychologie“ nicht eins mit sich selbst werden könne. So komme es Štefánek zufolge zu einer „Halbassimilation“ mit dem herrschenden magyarisches Adel, die zur vollständigen Assimilation mit dem slowakischen Volk (den slawischen Völkern) werden müsse.⁵⁹

Die Möglichkeit einer solchen bedingungslosen Assimilation zieht Štefánek allerdings in Zweifel, welche Tatsache er am Beispiel von Tschechen, Polen und anderen Slawen zu zeigen versucht, wo die Juden während des Weltkriegs „beinahe aus dem Volk“ ausgetreten seien. Der Tendenz des populistischen Antisemitismus entsprechend distanzierte sich auch Štefánek vom Antisemitismus der Reaktion – von den Magyarisierern, dem Klerus, den Deutschen – auf Entschiedenste. Im Unterschied zu Franko erörterte Štefánek zu diesem Zeitpunkt nur eine für ihn in Frage kommende Lösung der ‚Judenfrage‘: den Boykott. Und wiederum anders als Franko zögerte er nicht, die Quelle seiner Inspiration klar zu benennen. Zwar hetze die Katholische Volkspartei erfolglos das slowakische Volk „mit antisemitischen Parolen“ auf, so Štefánek, aber sie „erzielte dennoch etwas Gutes: in vieler Hinsicht klärte sie das Volk über die ökonomische Organisation auf und erhellte ihm die Judenfrage als Frage der Selbsthilfe [...]. Heute schreit man nicht mehr: ‚Schlagt den Juden!‘ Man klagt ihn nicht des Ritualmordes an. Im Gegenteil, unsere Blätter sollten das Volk dazu ermutigen, sich den jüdischen Handelsgeist, seine auf die höhere Bildung und auf den sozialen Aufstieg zielenden Bestrebungen anzueignen“.⁶⁰

Aus den angeführten Zitaten erschließt sich, dass der populistische Antisemitismus auch bei Štefánek zunächst zur Abgrenzung gegen die Reaktion beziehungsweise zur Legitimierung der antisemitischen Praxis diene. Darüber hinaus muss jedoch auch er als Variante des „Allosemitismus“ im Sinne der ambivalenten Komplementarität von Anti- und Philosemitismus gedeutet werden, die bei Franko ihren literarisch-publizistischen Niederschlag in der ‚Zwei-Seelen-These‘ seiner Romanfigur Vagman fand. Dieser philosemitische Zug spiegelte bei Štefánek und anderen Vertretern der slowakischen Nationalbewegung patriarchal-nationalistische Vorstellungen vom kollektiven, familiären Zusammenhalt ‚der Juden‘ wider. Sie beflügelten damals viele nichtjüdische Nationalisten, die, mit den Worten Yuri Slezkine, „have used family models and metaphors to create durable and cohesive quasi-families“.⁶¹ Einer ‚falschen‘

59 Zit. nach Szabó, „Von Worten zu Taten“ (wie Anm. 52), S. 285f.

60 Szabó, „Von Worten zu Taten“ (wie Anm. 52), S. 285.

61 Yuri Slezkine, *The Jewish Century*, Princeton 2004, S. 35.

Assimilation mit den herrschenden Magyaren (Polen, Deutschen, Russen usw.), die durch Wucher-Stereotype diffamiert werden soll, wird daher auch im slowakischen Fall die Vorstellung einer ‚jüdischen Solidarität‘ entgegengestellt, die sich als ‚invertierte Assimilation‘ beschreiben ließe: eine positive Projektion des zu Assimilierenden auf das Assimilierende.

Aus alledem wird deutlich, dass der moderne Antisemitismus in Ostmitteleuropa im Kontext einer zögernden sozioökonomischen Modernisierung und des Nationalitätenkonflikts um 1900 teilweise andere Erscheinungsformen als in seiner westlichen ‚Heimat‘ angenommen hat. Anstatt vom nationalen Antisemitismus im Sinne Klaus Holz' sollten wir daher zumindest im Fall der sogenannten nichtdominanten Nationalbewegungen vom populistischen Antisemitismus reden. Dieser Ansatz entspricht besser dem antisemitischen Autostereotyp des ‚Volkes‘, das die Paradoxien eines emanzipatorischen Anspruchs zum Ausdruck bringt, der mit den antiemanzipatorischen Implikationen der antisemitischen Semantik einherging. Dies äußerte sich als eigentümliche Spannung zwischen antisemitischer Semantik und Praxis. Um diese Spannung zu entkräften, grenzten sich die Verfechter des populistischen Antisemitismus von dessen vermeintlichen ‚reaktionären‘ Formen ab. Sie wollten die antiemanzipatorischen Implikationen der antisemitischen Semantik zunächst verdrängen, indem sie sie der ‚Reaktion‘ zuschrieben. Darüber hinaus stellten sie mit Berufung auf die performative, semantisch leere Kategorie ‚Volk‘ die antisemitische Praxis als eine angeblich ‚bessere‘, weil menschlichere Form des Antisemitismus hin, zu welchem Zweck sie sich auch philosemitisch gebaren. Dass der populistische Antisemitismus die antiemanzipatorische Semantik des modernen Antisemitismus kaum zurückzudrängen vermochte, stellte sich spätestens nach dem Ersten Weltkrieg unter den veränderten Bedingungen der postimperialen Ordnung heraus. Die ‚Judenfrage‘ wurde in den neuen Nationalstaaten Ostmitteleuropas zur Agenda von Regierungen, die die Berufsstruktur der jüdischen Bevölkerung durch Umsetzung eines Numerus clausus zu nivellieren versuchten. Im Unterschied zu Anton Štefánek, der sich als Repräsentant des tschechoslowakischen Staates an diesen Bestrebungen aktiv beteiligte und in Bezug auf die sogenannte Revision der staatlichen Schank- und Tabaklizenzen, die von Repräsentanten der neuen Regimes in Ostmitteleuropa als „jüdische Privilegien“ angesehen wurden,⁶² euphemistisch von einer „sozialen Assimilation“ sprach,⁶³ erlebte Ivan Franko sie nicht mehr.

62 Szabó, „Von Worten zu Taten“ (wie Anm. 52), S. 289–313; Rolf Fischer, *Entwicklungsstufen des Antisemitismus in Ungarn 1867–1939. Die Zerstörung der magyarisch-jüdischen Symbiose (Südosteuropäische Arbeiten, 85)*, München 1988, S. 160; Frank Golczewski, *Polnisch-jüdische Beziehungen 1881–1922. Eine Studie zur Geschichte des Antisemitismus in Ost-europa*, Wiesbaden 1981, S. 266f.

63 Szabó, „Von Worten zu Taten“ (wie Anm. 52), S. 300.

De la construction de l'État au racisme : judéophobie et antisémitisme en Roumanie avant la Grande Guerre

Le point de départ de cette analyse est l'adoption de l'article 7 de la Constitution roumaine de 1866 qui exclut les non-chrétiens des droits politiques dans un jeune État en plein processus de construction, qui a atteint une certaine autonomie par rapport à l'Empire ottoman et qui a une constitution autochtone pour la première fois en 1866.¹ La 'question juive' avant le Congrès de Berlin de 1878 a suscité moins de travaux historiques que l'antisémitisme de l'après-1878 ou encore l'antisémitisme des années 1920–30 et le rôle des intellectuels dans les mouvements d'extrême droite.² Alors que l'inimitié contre les Juifs connaît des formes discursives variées et se retrouve dans des mesures législatives discriminatoires au moins depuis le début du XIX^e siècle,³ sans parler de la longue histoire de ce ressentiment dans l'imaginaire populaire.⁴

Ce n'est pas seulement cet élément de permanence qui fait du cas roumain un cas intéressant bien avant les années 1920. Le fait que l'aversion à l'encontre des Juifs se soit développée même sans leur émancipation, et précisément pour empêcher leur émancipation, en est un autre.⁵ On ne peut pas comprendre le discours sur l'identité nationale roumaine, dont les éléments fondamentaux sont posés pendant la seconde moitié du XIX^e siècle, sans la 'question juive'. Et,

1 Les Principautés roumaines, sous suzeraineté ottomane, sont placées sous le protectorat de la Russie à partir de 1829 et sous la protection collective des grandes puissances à partir de 1856 jusqu'à l'obtention de la souveraineté après le Congrès de Berlin de 1878. Les textes constitutionnels antérieurs ont été imposés par les grandes puissances.

2 Le Congrès de Berlin met fin à la guerre de la Russie contre l'Empire ottoman. La Roumanie participe à la guerre aux côtés des Russes et en mai 1877, la Chambre vote l'indépendance. Sa participation aux négociations n'est pas acceptée. Son indépendance est reconnue, mais elle est conditionnée par la révision de l'article 7 de la Constitution.

3 Pour le discours xénophobe et antijuif d'avant 1866, Dinu Bălan, *Național, naționalism, xenofobie și antisemitism în societatea românească modernă (1831–1866)* (Historia magistra vitae), Iași 2006.

4 Andrei Oișteanu, *Imagina evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context european*, Bucarest 2004.

5 Raul Cârstocea, *Uneasy Twins ? The Entangled Histories of Jewish Emancipation and Anti-Semitism in Romania and Hungary, 1866–1913*, dans : *Slovo* 21/2 (2009), p. 64–85.

surtout, le consensus des différentes sensibilités politiques est le trait spécifique de l'antisémitisme roumain qui le différencie de ses homologues (est)européens.

On montrera, d'abord, que la période de 1866 à 1878 met les bases de la politique étatique de discrimination bureaucratique contre les Juifs en Roumanie. La 'question juive' est, dès 1866, non pas le travail des démagogues ou des agitateurs politiques, mais une politique d'État et des élites politiques dont l'objectif est de démontrer qu'il existe un État avec ses capacités régaliennes, basé sur une identité nationale homogène. Pendant la décennie d'avant le Congrès de Berlin, la judéophobie ancienne et latente est mise à jour par une politique d'État au nom de la modernité, sur un fond non dissimulé de discrimination contre les Juifs. Par cela même elle se transforme dans une affaire de l'État et elle relève du langage juridique et de la bureaucratie.

Comme l'élément explicatif le plus important de l'aversion contre les Juifs en Roumanie est son rôle dans la définition identitaire, la deuxième partie de cette contribution examinera les éléments de continuité et de rupture de 1878 à la veille de la Grande Guerre, par rapport à la décennie antérieure, dans ce qu'il convient dorénavant d'appeler antisémitisme. Et troisièmement, cette étude entend montrer la présence, souvent latente et implicite, du mépris chrétien contre les Juifs dans le discours politique et intellectuel et dans les mesures antijuives pendant toute la période qui va de 1866 à 1914, même lorsque les protagonistes s'en défendent explicitement et se définissent, sur d'autres questions, comme les adeptes de la modernité sécularisée.

La 'question juive' comme instrument pour consolider l'État et ses capacités d'action et pour créer une nation homogène : 1866–1878

Suite à de vifs débats à l'Assemblée constituante de 1866, l'article 7 de la Constitution exclut les non-chrétiens des droits politiques.⁶ Leur exclusion des droits politiques par leur exclusion de la naturalisation limite également leurs droits civils. Si jusqu'en 1866, le problème juif est latent,⁷ l'agitation publique provoquée par les débats constitutionnels est l'épisode violent fondateur de la 'question juive' (selon l'expression des contemporains, *chestiunea evreiască*). Les débats sont interrompus par la foule rassemblée devant les portes de la Constituante protestant contre l'admission des Juifs à l'égalité politique, comme le prévoyait le

6 "La qualité de Roumain s'acquiert, se conserve et se perd d'après les règles déterminées par les lois civiles. Les étrangers de rites chrétiens peuvent seuls obtenir la naturalisation". Constitution du 30 juillet (12 juillet) 1866 avec les modifications y introduites en 1879 et 1884. Loi électorale du 8/20 juin 1884, Bucarest 1884, p. 6 (en Français).

7 Edda Binder-Iijima, *Die Institutionalisierung der rumänischen Monarchie unter Carol I. 1866–1881 (Südosteuropäische Arbeiten, 118)*, Munich 2003, p. 68.

projet de constitution. Le gouvernement retire la version initiale. Néanmoins, la foule se dirige vers la synagogue de Bucarest qui est détruite. Suite aux protestations de l'Alliance israélite universelle auprès du gouvernement roumain, la situation des Juifs en Roumanie devient vite un problème européen. Dorénavant, les objectifs nationaux fondamentaux et la reconnaissance internationale dépendent de l'émancipation des Juifs.⁸

Le statut juridique des Juifs (notamment des Juifs de l'immigration récente) est au cœur de la 'question juive'. Après le vote de l'article 7, les Juifs nés sur le territoire de la Roumanie ne peuvent pas être émancipés et les Juifs immigrés ne peuvent pas être naturalisés. Ils restent des étrangers sans être les ressortissants d'un autre État ou bien ils bénéficient de la protection d'un État voisin (*supus străin*).⁹ Ce statut exaspère la classe politique puisqu'elle y voit l'occasion pour des intrusions, vues comme contraires aux intérêts de la nation roumaine, des grands voisins dans les affaires internes de l'État roumain pour limiter son autonomie : les protecteurs des Juifs deviennent ainsi les ennemis de la nation et de l'État. C'est notamment le cas de l'Autriche-Hongrie.

L'étude des archives parlementaires et du ministère de l'Intérieur, des réglementations gouvernementales et administratives, de la législation, des interpellations et des délibérations parlementaires sur les discriminations et la violence contre les Juifs pendant les décennies 1860–1870 confirment que la 'question juive' en Roumanie se trouve dans ce que Steven Englund appelle la "zone intermédiaire", c'est-à-dire entre l'imaginaire spécifique de l'antijudaïsme et la politique moderne nationale et mobilisatrice (spécifique à l'antisémitisme).¹⁰ Ce sont les membres de la famille libérale (notamment les libéraux radicaux et la fraction libérale indépendante de Iași) qui défendent la législation et le discours antijuif et nationaliste et qui cherchent des mesures administratives et législatives pour expulser les Juifs sous prétexte de "vagabondage", pour restreindre leurs droits civils (notamment le droit de posséder des terres) et pour limiter leurs activités économiques, voire les exclure de certains métiers. On y perçoit la volonté de séparer les Roumains chrétiens et les Juifs selon des critères socio-professionnels. Ce sont des mesures récurrentes au moins jusqu'en 1914.¹¹

8 Leon Volovici, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism. The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s* (Studies in Antisemitism), Oxford 1991, p. 6.

9 Les Juifs de l'immigration récente sont pour la plupart des sujets russes ou de l'Empire habsbourgeois. Irina Marin, *Peasant Violence and Antisemitism in Early Twentieth-Century Eastern Europe*, 2018, DOI: <<http://dx.doi.org/10.1007/978-3-319-76069-8>>.

10 Steven Englund, *De l'antijudaïsme à l'antisémitisme, et à rebours*, dans : *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 69/4 (2014), p. 922.

11 Par exemple, Arhivele Naționale ale României, Fond Ministerul de Interne, Diviziunea administrației centrale (inv. 2601, 1859–1867), dossier 394/1867, fol. 2–8, 12, 30, 35, 57–58, 82, 76–78, 104, 108 ; Ibidem (inv. 2602, 1868–1879), dossier 33/1869 ; Ibidem, dossier 64/1869, fol. 4, 7–8, 96 ; Ibidem, dossier 65/1870 ; Ibidem, dossier 105/1871 ; Ibidem, dossier 115/

Les décennies 1860–1870 sont également une période de violences antijuives, qui continuent d'ailleurs dans les villes comme à la campagne jusqu'à la Grande Guerre et bien au-delà.¹² Les libéraux se disent modernes et progressistes en ce qu'ils rejettent les accusations de pogroms et de violence sur des bases religieuses, et ils défendent l'idée qu'ils entendent protéger à tout prix l'économie et la nation roumaines.¹³

Comment donc comprendre la 'question juive' dans cette alliance entre modernité et judéophobie traditionnelle, dans un pays agraire où les Juifs, perçus comme très visibles, représentent néanmoins un pourcentage réduit de la population ?¹⁴

Les hommes politiques et surtout les libéraux, comme Ion C. Brătianu, Nicolae Ionescu ou A. D. Holban, essaient de traduire leur crainte et celle de leurs contemporains devant l'afflux récent des Juifs, lorsqu'ils justifient les mesures discriminatoires comme autant de moyens pour protéger les Roumains devant la menace juive de "dénationalisation", c'est-à-dire devant la mise en péril de certains droits et privilèges qu'ils considèrent comme appartenant exclusivement aux Roumains. Ce protectionnisme ethnique est l'expression de leur crainte devant la concurrence économique et sociale des Juifs récemment arrivés sur le territoire, en ce qu'ils occupent – de manière illégitime, précisent les libéraux – la

1871 ; Ibidem (inv. 324), dossier 1171/1895 ; Mihai Chiper, "Iași sub cuțitul hahamului". Antisemitism economic în prohibiția cărnii trif (1867–1868), dans : Anuarul Institutului de Istorie "A. D. Xenopol" 52 (2015), p. 245–268.

12 Par conséquent, surtout de 1866 à 1878, se produit un processus de concentration urbaine des Juifs à cause de leur expulsion des milieux ruraux, ce qui accentue leur paupérisation. Un résumé synthétique des clivages économiques et de la situation des Juifs et autres étrangers comme intermédiaires entre les paysans et les grands propriétaires par Volovici, *Nationalist Ideology* (voir note 8), p. 4–9, 16–17. Voir aussi Iulia Onac, *The Brusturoasa Uprising in Romania*, dans : Robert Nemes/Daniel Unowsky (dir.), *Sites of European Antisemitism in the Age of Mass Politics, 1880–1918* (Tauber Institute Series for the Study of European Jewry), Brandeis 2014, p. 79–93.

13 Mon analyse de la dimension moderne de l'hostilité contre les Juifs de 1866 à 1869 dans les débats parlementaires, dans *Designing Citizenship. The "Jewish Question" in the Debates of the Romanian Parliament (1866–1869)*, dans : *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC* 3 (Juillet 2012), URL : <www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=292> (dernier accès à tous les liens le 03/06/2017).

14 Le maximum atteint est de 10 % en Moldavie où, dans certaines villes et villages, la population juive devient presque majoritaire. Pour les chiffres, Carol Iancu, *Evreii din România (1866–1919). De la excludere la emancipare*, Bucarest 1996 (éd. fr. 1978), p. 49, 161–164 ; Alexandru-Florin Platon, *Geneza burgheziei în Principatele Române (a doua jumătate a secolului al XVIII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea). Preliminariile unei istorii* (Historica, 11), Iași 1997, p. 314–317 ; Lloyd A. Cohen, *The Jewish Question During the Period of the Romanian National Renaissance and the Unification of the two Principalities of Moldavia and Wallachia, 1848–1866*, dans : Stephen Fischer-Galati/Radu F. Florescu/George R. Ursul (dir.), *Romania Between East and West. Historical Essays in Memory of Constantin C. Giurescu* (East European Monographs, 103), Boulder/New York 1982, p. 198.

place qui, selon eux, devrait être assignée à la bourgeoisie nationale. Les ministres de l'Intérieur justifient les discriminations économiques comme étant adressées à tous les étrangers vagabonds, pas seulement aux Juifs, afin d'arrêter l'immigration indésirable. Cet antijudaïsme économique et social fort inclut l'aversion traditionnelle contre les Juifs basée sur le préjugé religieux lorsqu'il traduit la perception douloureuse (aux yeux surtout des libéraux) des clivages sociaux et économiques entre les roumains et les Juifs, qu'ils conceptualisent comme un enjeu national. Les Juifs entraîneront la nation roumaine vers " son annihilation et sa décomposition " est une expression qui apparaît fréquemment. A cet égard, le discours politique n'est pas original, il ne fait que reprendre des arguments présents dans le vocabulaire de l'intelligentsia de l'époque. Par conséquent, comme en Russie, le gouvernement roumain tente de prendre des mesures explicites afin d'isoler les Juifs de tout contact avec des sections de la société roumaine considérées comme trop faibles pour résister à leurs ravages présumés, et afin de limiter les activités économiques des Juifs.¹⁵

L'antijudaïsme traditionnel resurgit également lorsque les libéraux se présentent comme modernes au nom de la " conservation nationale ". Comme l'article 7 de la Constitution est la cause principale des pressions étrangères sur le gouvernement, les arguments antijuifs se renforcent par le rejet de l'interférence des grandes puissances dans les affaires internes de l'État roumain. C'est d'ailleurs la grande différence par rapport au discours antijuif de la période d'avant 1866 : les hommes politiques sont préoccupés avant tout par le respect de l'autonomie politique interne du si jeune État au nom de ce qu'ils appellent le " droit national ", une expression de la phobie de l'intervention étrangère. La ' question juive ' est une question strictement de droit public et d'administration interne, et sa transformation en un thème des rapports avec d'autres États n'est pas légitime, crient haut et fort les libéraux.¹⁶ Au nom du " droit national ", qui, malgré son nom, est un espace non juridique et relève de l'identité roumaine et du caractère chrétien de la nation, les Juifs doivent être exclus des droits politiques. Au nom de ce supposé droit, les libéraux justifient ce qu'ils considèrent être le refus traditionnel d'accorder la naturalisation et les droits politiques aux non-chrétiens, étant donné, selon l'expression du libéral I. Codrescu, " le caractère éminemment

15 John D. Klier/Shlomo Lambroza (dir.), *Pogroms. Anti-Jewish Violence in Modern Russian History*, Cambridge 1992, p. 3–12 ; Todd M. Endelman, *The Jews of Britain, 1656 to 2000* (*Jewish Communities in the Modern World*, 3), Berkeley/Los Angeles 2002, p. 129.

16 Se reporter, par exemple, aux arguments de Gh. Brătianu, *Monitorul Oficial* n°281 du 21 décembre 1869/2 janvier 1870, séance du 16 décembre 1869, p. 1301 ; I. Codrescu, A. Georgiu, *Monitorul Oficial* n°75 du 30 mars/11 avril 1868, séance du 24 mars 1868, S. 498 ; *Monitorul Oficial* n°76 du 31 mars/12 avril 1868, séance du 24 mars 1868, p. 504 ; *Monitorul Oficial* n°281 du 21 décembre 1869/2 janvier 1870, séance du 16 décembre 1869, p. 1298–1300.

national et chrétien du peuple roumain », condition primordiale depuis toujours, dit-il, pour l'existence de l'État roumain.

Les libéraux affirment que les droits et l'existence étatique sont conditionnés par l'appartenance à un groupe ethnique et culturel dominant, c'est-à-dire à la roumanité chrétienne. Les étrangers, parce qu'étrangers et différents, ne peuvent avoir accès à la sphère des droits à cause de l'impératif suprême, la conservation de la nation, de laquelle dépend l'existence étatique. Le principe fondamental de la modernité politique, à savoir la souveraineté nationale, est d'ailleurs compris comme souveraineté du groupe ethnoculturel, les Roumains. La conséquence logique en est que les Juifs¹⁷ ne peuvent recevoir des droits politiques, puisque dans certaines circonscriptions ils pourraient devenir électeurs (même sous le système du vote censitaire) et envoyer ainsi des citoyens Juifs dans le parlement national, censé représenter uniquement le groupe dominant.

Les libéraux n'hésitent pas à exprimer leur mépris des Juifs et à être xénophobes au nom de leur souhait d'avoir une nation roumaine homogène du point de vue ethnoculturel, ce qui leur semble le modèle le plus désirable de communauté du point de vue à la fois normatif et politique. Au nom de l'homogénéité, ils ont des difficultés à concevoir le pluralisme politique et social.¹⁸ Ils ne défendent pas une conception individualiste de la citoyenneté, ils rejettent le pluralisme.¹⁹

Tous les hommes politiques, quelle que soit leur orientation politique, sont d'accord que la priorité, c'est la défense de " l'intérêt national ", au nom duquel une législation restrictive est nécessaire, en évitant en même temps les critiques des puissances européennes. A partir de ce point, cependant, les clivages politiques se manifestent : tous les libéraux sont favorables à une législation économique et sociale discriminatoire à l'égard des étrangers et particulièrement des Juifs, tandis que certains conservateurs envisagent la concurrence économique des Juifs comme un élément bénéfique.²⁰ Ce qui les réunit néanmoins, c'est la manière dont ils conçoivent tous le rôle de l'État unitaire et ils définissent la nation moderne comme homogène, d'où leur souhait de protéger la nationalité des autochtones chrétiens confrontés aux autres et surtout à l'altérité juive. C'est à

17 Et les autres étrangers chrétiens seulement par le processus compliqué de naturalisation individuelle.

18 Dans le sens de Nancy L. Rosenblum, *On the Side of the Angels. An Appreciation of Parties and Partisanship*, Princeton 2008.

19 Contrairement à la compréhension de la citoyenneté américaine, Frederic Cople Jaher, *The Jews and the Nation. Revolution, Emancipation, State Formation, and the Liberal Paradigm in America and France*, Princeton 2003.

20 Le conservateur le plus connu dans le parlement pour ses arguments en faveur des Juifs est Petre P. Carp ; ses discours dans Constantin Gane, *P. P. Carp și locul său în istoria politică a țării*, vol. I, Bucarest 1936.

l'État qu'ils donnent ce rôle d'agent créateur de la nation par des politiques d'homogénéisation.

Pour empêcher l'installation permanente d'immigrés considérés comme ethniquement et religieusement indésirables, il est fondamental aux yeux des libéraux de continuer d'empêcher leur naturalisation. Leur pré-supposé ethno-national fait qu'il leur est impossible d'envisager l'attribution de la nationalité au titre du *jus soli* (même dans le cas des Juifs nés sur le territoire). On trouve le même rejet du *jus soli*, la même politique restrictive de naturalisation et le même souci de préserver la nationalité ethnique à la fin du XIX^e siècle en Prusse orientale devant ce qui est perçu comme l'immigration d' "éléments indésirables", les Polonais et les Juifs ("indésirables" en termes ethnoculturels). Les mêmes arguments sont formulés par le gouvernement prussien que par celui roumain : pour justifier le caractère restrictif de la naturalisation, il repousse les accusations d'antisémitisme et de persécutions religieuses, et il évoque des raisons nationales devant l'immigration massive pour "la conservation de la nationalité" allemande.²¹

Puisque l'Alliance israélite universelle et les gouvernements européens accusent la Roumanie de permettre des pogroms et la discrimination religieuse contre les Juifs, comme dans le passé médiéval si honni, les gouvernements roumains persistent à refuser de présenter la 'question juive' sous un aspect religieux. Justement à cause de ces accusations, ils répondent par le contraire et expriment une puissante xénophobie (contre tous les étrangers, en fait) et une frustration économique, tout en ayant à l'esprit la hiérarchie ethnique en faveur des Roumains : ce sont les expressions du nationalisme au sens le plus moderne qui entend protéger le groupe ethnoculturel dominant, souhaité comme homogène, devant les rivaux. Les libéraux rejettent les accusations de judéophobie, ne voulant pas être perçus comme illibéraux ou arriérés.

Les ministres et les parlementaires veulent démontrer d'une manière obsessionnelle que l'État roumain est souverain à l'intérieur, qu'il est capable d'assurer l'ordre et la stabilité internes et de protéger sa nation-ethnie contre les immigrants récents considérés comme indésirables et contre les accusations des grandes puissances. Ce qui ne les empêche pas de s'appuyer sur les idées traditionnelles de la judéophobie pour décrire la différence spécifique entre les Juifs et les Roumains. Mais l'État roumain n'a pas un intérêt religieux explicite et il ne cherche pas l'uniformisation religieuse. Il cherche avant tout à accomplir l'homogénéité ethnique et culturelle. L'État-nation est vu comme le meilleur modèle de communauté politique, dans une logique continue de nationalisation. La construction de l'État-nation exerce une pression extraordinaire sur les parlemen-

21 Rogers Brubaker, *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne (Socio-histoires)*, Paris 1997, p. 209–211.

taires afin d'atteindre l'homogénéité souhaitée. C'est la raison déterminante qui permet au discours antisémite et xénophobe de devenir le discours hégémonique surtout après la révision constitutionnelle de 1879.

Il y a une réticence de certains historiens roumains du XIXe siècle à signaler la présence de la judéophobie. Par conséquent, ils ont tendance à prendre au pied de la lettre la négation des contemporains concernant l'absence d'intolérance religieuse.²² Incontestablement, les débats protectionnistes et nationalistes jouent un rôle dans la réactivation, la production et la légitimation de la judéophobie. Il est tout aussi vrai que la rhétorique contre les autres ' non-Roumains ' (Grecs ou Arméniens, mais aussi Français ou Allemands) est assez similaire à celle contre les Juifs. Puisque l'enjeu est à la fois la formation de la nation et l'hostilité contre les Juifs. De 1866 à 1918, les élites utilisent la citoyenneté roumaine comme un instrument efficace de clôture sociale afin de créer l'intégration nationale, de maîtriser le changement social et de réduire la concurrence pour les ressources de la part des élites économiques rivales.²³ Les Juifs restent néanmoins une catégorie particulière d'étrangers à cause de leur différence de religion. Cette différence est implicite même lorsque des préfets ou des parlementaires soulignent que la plupart des Juifs de l'immigration récente ne constituent pas tellement une communauté religieuse, mais une nationalité ayant " sa propre langue, ses propres habits, ses propres mœurs ".

L'inimitié contre les Juifs, si elle a un rôle intégrateur comme instrument pour gouverner, n'est pas encore une idéologie de mobilisation. Elle le deviendra vers la fin du siècle. De 1866 à 1878, les libéraux surtout voudraient voir se réaliser l'unité sociale dans le pays pour consolider ainsi leur hégémonie politique et sociale tellement désirée. Ce souhait n'est pas sans similarité avec la stratégie des libéraux de l'Empire autrichien à la même époque : le discours nationaliste leur permet de passer de la politique libérale élitiste traditionnelle à une forme contrôlée de politique de masse sous leur surveillance attentive.²⁴ Comme les libéraux autrichiens, les libéraux roumains justifient leur prétention à gouverner en se décrivant eux-mêmes et les groupes sociaux qu'ils représentent comme l'avant-garde du progrès économique, social et politique.²⁵

Dans une période caractérisée par une participation politique réduite, le

22 Apostol Stan, *Mircea Iosa, Liberalismul politic în România. De la origini până la 1918*, Bucarest 1996, p. 129–134 ; Dan Berindei (dir.), *Istoria românilor*, vol. VII, tom I, *Constituirea României moderne (1821–1878)*, Bucarest 2003, p. 567–573.

23 Constantin Iordachi, *The Unyielding Boundaries of Citizenship. The Emancipation of "Non-Citizens" in Romania, 1866–1918*, dans : *Revue Européenne d'Histoire* 8/2 (2001), p. 157–86.

24 Pieter M. Judson, *Exclusive Revolutionaries. Liberal Politics, Social Experience, and National Identity in the Austrian Empire, 1848–1914* (*Social History, Popular Culture, and Politics in Germany*), Ann Arbor 1996, p. 69–115.

25 Judson, *Exclusive Revolutionaries* (voir note 24), p. 97.

discours antijuif et xénophobe ne se propose pas de former un mouvement, mais il est un moyen pour les hommes politiques (avant tout pour les libéraux) et l'intelligentsia de formuler leur philosophie de l'État et de l'identité nationale roumaine. Leur discours antijuif et nationaliste est à la fois une rhétorique pour défendre leurs intérêts en tant qu'élite dirigeante, l'expression sincère de leurs convictions et, surtout un exercice pour définir leur vision de l'État et de l'intégration sociale et nationale. Ce discours s'appuie sur la judéophobie traditionnelle et l'instrumentalise plus ou moins consciemment. Le cas roumain confirme la présence, le plus souvent inconsciente ou implicite, du mépris religieux (chrétien) contre les Juifs dans un imaginaire social plus large.²⁶

Ce discours antijuif sert donc à la formulation du nationalisme comme un moyen moderne de comprendre ce qui lie une communauté politique. L'enjeu est moins la haine religieuse en soi, que le nationalisme officiel, c'est-à-dire la construction de la nation homogène par le mépris contre les Juifs. Les hommes politiques sont convaincus d'être modernes parce qu'ils sont si désireux de démontrer qu'il existe une capacité étatique (au sens wébérien). Mais les Juifs sont là pour freiner la modernisation tant souhaitée. Le sentiment antijuif est inclus dans le discours nationaliste roumain, comme une variante moderne de xénophobie dirigée par l'État. Il est donc à la fois prétexte pour l'action et conviction. On n'affirme pas que, avant 1878, l'hostilité à l'encontre des Juifs, avec ses éléments modernes et instrumentalisée par le discours officiel de l'État, soit une nouveauté radicale : elle s'accommode des idées anciennes de l'antijudaïsme le plus traditionnel. Mais dans sa forme de manifestation, cette adversité est indéniablement moderne puisqu'elle doit être encadrée dans la mobilité sociale de la seconde moitié du XIX^e siècle, dans la manière différente de faire la politique, dans la progression des modalités de contrôle étatique de la population et du territoire et dans une logique que l'on peut d'ores et déjà appeler bureaucratique. C'est-à-dire que des moyens institutionnels et légaux sont utilisés contre les Juifs pour restreindre leurs occupations et leurs activités et empêcher leur naturalisation. Dès 1867, on assiste à des interprétations (par les ministres ou les préfets) des prévisions légales en vigueur qui, ne s'adressant pas explicitement à un groupe ethnique ou religieux, permettent, *de facto*, des mesures contre les Juifs (surtout pendant les gouvernements dirigés par les libéraux) : notamment les mesures pour "la lutte contre le vagabondage rural" et pour limiter les activités économiques des Juifs. Par un effet inverse, le sentiment antijuif s'exacerbe parce que les libéraux surtout perçoivent l'incapacité de l'État de contrôler sa population. Bien plus, ils expliquent l'impuissance de l'État en blâmant les Juifs, la figure ancienne et si familière du coupable. Le sentiment antijuif est ainsi un instrument pour consolider l'État et ses capacités d'action.

26 Englund, De l'antijudaïsme à l'antisémitisme (voir note 10).

La conviction des hommes politiques et celle d'une grande partie de l'intelligentsia de l'époque est qu'il y a une supériorité ethnique évidente des Roumains par rapport aux Juifs, parce qu'ils sont les adeptes de l'émancipation nationale des Roumains. La priorité du moment est à la fois l'aménagement de l'État et de son dispositif institutionnel et la définition de la nation-ethnie. Dans cette logique, la judéophobie et le nationalisme leur servent de plate-forme pour créer le consensus national et la cohésion sociale. La mobilité sociale liée à la modernisation de la Roumanie ne déclenche pas des conflits de classe, mais l'inimitié contre les Juifs et le nationalisme qui traversent toutes les catégories sociales, sans distinctions, comme une force d'union. Les tensions sociales sont camouflées par le discours antijuif grandiloquent qui souligne les intérêts communs contre un ennemi et qui souhaite avec ardeur consolider l'État et la nation.²⁷ C'est la nature consensuelle de l'adversité contre les Juifs en Roumanie au XIX^e siècle, à l'opposé d'autres antisémitismes de la même période qui sont conflictuels. Cette caractéristique devient encore plus visible après 1878.

L'antisémitisme qua nationalisme : 1878–1919

Avant 1878, l'hostilité à l'encontre des Juifs et la xénophobie mettent en évidence les tensions politiques et sociales entre les Juifs et les Roumains et elles révèlent aussi les difficultés des processus de construction de l'État et de la nation dans une Roumanie qui n'existe que depuis peu. Elles montrent également les limites du libéralisme roumain et sa volonté de définir à tout prix la nation comme homogène.

Pendant la seconde période – du Congrès de Berlin de 1878 qui conditionne l'obtention de l'indépendance par l'octroi de la citoyenneté et des droits politiques aux Juifs en modifiant l'article 7 de la Constitution de 1866, jusqu'à 1919, lorsque la Roumanie est de nouveau contrainte par les grandes puissances de signer un traité, le Traité sur les minorités – l'inimitié contre les Juifs s'appuie fortement sur la première période, il y a un continuum et une évolution en même temps. Une évolution dans le sens où l'on peut maintenant parler d'une idéologie cohérente.²⁸ L'adversité à l'encontre des Juifs veut explicitement mobiliser et elle forme ses arguments sur la base d'une vision du monde et de l'identité nationale chrétienne.

La difficulté d'utiliser le mot antisémitisme dans la recherche n'entre pas dans

27 Voir aussi les considérations de Marin, *Peasant Violence and Antisemitism* (voir note 9), p. 45–46.

28 Iancu, *Evreii din România* (voir note 14), p. 151 ; Volovici, *Nationalist Ideology* (voir note 8), p. 1–39.

la sphère de cette étude. On fait le choix pour un ancrage historique du mot pour le cas roumain.²⁹ Il pénètre progressivement dans le vocabulaire, à tel point qu'en 1895, année de la constitution de la Ligue antisémite, sa signification est évidente en soi. Cet usage est à la fois le signe d'une connotation autochtone – l'adversité contre les Juifs consubstantielle à la définition identitaire et au nationalisme d'État – et de la volonté de participer au mouvement antisémite occidental plus large de la fin du XIX^e siècle. On l'a vu, la 'question juive' est déjà imbue d'antijudaïsme.³⁰ Le clivage entre le langage commun (plus clairement judéophobe) et le discours des élites (plus clairement nationaliste et xénophobe, se présentant comme moderne) n'en est pas un.³¹

Cette analyse suit celle de William Oldson³² et d'autres recherches récentes dans son sillage³³ lorsqu'elle soutient elle aussi que la date charnière est le Congrès de Berlin. Les hommes politiques de toutes les sensibilités, mais surtout les libéraux, cherchent à tout prix à résister aux pressions des grandes puissances qui conditionnent la reconnaissance de l'indépendance de la Roumanie par l'émancipation des Juifs.³⁴ Ce sont ces pressions pour la révision constitutionnelle qui créent un fort ressentiment antisémite et qui élèvent l'antisémitisme au rang de politique de l'État et à une question de fierté et de défense nationale. L'égalité juridique entre Roumains et Juifs, imposée par les grandes puissances et non souhaitée par les élites roumaines, parachève le nationalisme d'État³⁵ et fait que tous les nationalistes roumains sont des antisémites.³⁶ La lutte obsessionnelle pour la reconnaissance de l'indépendance, le protectionnisme ethnique et l'auto-

29 En suivant S. Englund, on se limite à souligner que le mot, avant 1914, a un sens historiquement contingent, c'est-à-dire tel qu'imposé par son créateur, Wilhelm Marr en 1879.

30 Steven Englund démontre d'une manière convaincante qu'avant 1914, l'antisémitisme ne peut pas exister sans l'antijudaïsme, en dépit des affirmations des premiers utilisateurs (allemands, autrichiens et partiellement français) du terme pendant les années 1880 sur son caractère moderne, libéré du préjugé lié à la religion et strictement politique : cet antisémitisme procède en fait d'un imaginaire social large avec ses fondements chrétiens et d'une mentalité sous-politique, Englund, *De l'antijudaïsme à l'antisémitisme* (voir note 10), p. 921.

31 Oisteanu, *Imaginea evreului* (voir note 4) a démontré la circulation des mêmes stéréotypes antijuifs dans l'imaginaire populaire et dans le discours des intellectuels.

32 William O. Oldson, *A Providential Anti-Semitism. Nationalism and Polity in Nineteenth Century Romania* (Memoirs of the American Philosophical Society, 193), Philadelphia 1991.

33 Dont notamment Raul Cârstocea, *Anti-Semitism in Romania: Historical Legacies, Contemporary Challenges*, ECMI Working Paper 81 (2014), p. 1–39.

34 Pour les détails du différend diplomatique, Oldson, *Providential Anti-Semitism* (voir note 32), p. 20–44, 73–96.

35 Voir aussi les arguments de Constantin Iordachi, *The Unyielding Boundaries* (voir note 23), p. 170.

36 Je paraphrase Dik van Arkel, *The Drawing of the Mark of Cain. A Socio-historical Analysis of the Growth of Anti-Jewish Stereotypes*, Amsterdam 2009, p. 187–188. Je remercie Steven Englund pour cette référence.

défense de l'orgueil national, perçu comme trop souvent blessé, contre les contraintes des puissances étrangères, nourrissent cet antisémitisme.

Si avant 1878, il s'agit d'un discours judéophobe fondé sur le préjudice économique et religieux à l'encontre des Juifs et des mesures discriminatoires au nom de la modernité, à partir de 1878, le nationalisme antisémite, plus cohérent et plus doctrinaire, intègre le ressentiment contre les Juifs dans la nature même d'être un Roumain et dans la définition de l'identité nationale.³⁷ Ce mépris mobilise toute la classe politique, les intellectuels et l'Église, étant donné que tous cherchent désespérément à créer un État et à le consolider sur de solides bases identitaires. Il n'y a pas des mouvements contre l'État et ses politiques centralisatrices et il n'y a pas des tensions liées à la sécularisation. Le caractère unitaire et homogène de la nation roumaine reste l'obsession répandue de toutes les élites.

C'est ce qui explique l'opposition du parlement à la révision constitutionnelle et la révision de complaisance, après des débats houleux opposés à l'émancipation. Les arguments des parlementaires de 1879 sont identiques aux arguments des constituants de 1866.³⁸ L'égalité religieuse pour l'accès aux droits civils et politiques est contrebalancée par une série de conditions bureaucratiques – difficiles à réunir – pour l'obtention de la naturalisation (individuelle),³⁹ et par une distinction de qualité entre “ nos Juifs ” (les Juifs sépharades moins nombreux et vus comme autochtones, plus éduqués et disposés à l'assimilation), et les Juifs hassidiques vus comme étrangers car arrivés plus récemment en Roumanie, inférieurs, pauvres, “ Polonais ” et non intégrés. Que des personnes non chrétiennes, habitant en Roumanie et sans être les ressortissants d'un autre État, doivent suivre la même procédure de naturalisation individuelle comme tout étranger, continue de provoquer la critique des grandes puissances bien après 1879.

Si l'on regarde les chiffres, la stratégie de limitation de l'intégration des Juifs par des procédures bureaucratiques de naturalisation, la distinction de qualité à l'appui qui permet aux hommes politiques de ne pas paraître ouvertement discriminatoires, semble avoir porté les fruits escomptés. L'opposition est radicale à

37 Oldson, *Providential Anti-Semitism* (voir note 32) ; Dietmar Müller, *Staatsbürger auf Widerruf. Juden und Muslime als Alteritätspartner im rumänischen und serbischen Nationalcode. Ethnonationale Staatsbürgerschaftskonzepte 1878–1941* (Balkanologische Veröffentlichungen, 41), Wiesbaden 2005 ; Iordachi, *The Unyielding Boundaries* (voir note 23).

38 Les éléments du débat dans Oldson, *Providential Anti-Semitism* (voir note 32), p. 51–73 et dans Iulia Onac, *Romanian Parliamentary Debate on the Decisions of the Congress of Berlin in the Years Around 1878–1879*, dans : *Quest. Issues in Contemporary Jewish History*. Journal of Fondazione CDEC 3 (Juillet 2012). URL : <www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=295>.

39 La demande de naturalisation individuelle doit être votée dans les deux chambres, des preuves sont requises pour démontrer la présence active sur le territoire pendant une période de 10 ans, alors que la dispense de ce stage est difficile à obtenir.

l'émancipation en bloc (à l'exception des Juifs ayant combattu pendant la guerre d'indépendance de 1877) et les naturalisations individuelles, *via* la procédure parlementaire difficile, sont très peu nombreuses après 1879.⁴⁰ Les conditions économiques précaires et cette " persécution légale " font qu'environ 52 000 Juifs quittent le pays de 1899 à 1907.⁴¹ Néanmoins, à la même époque, il existe une intellectualité juive moderne, spécialisée, laïque et intégrée dans l'espace culturel, tandis que de nombreux Juifs occupent des professions d'élite dans l'économie et les finances.⁴²

Après la révision de l'article 7, la négation quasi-obsessionnelle de l'existence d'une ' question juive ' s'explique par le fait que cette expression veut dire, selon les contemporains, que l'on continue à faire la différence entre les étrangers sur des critères religieux. Or, comme les Juifs ont le même statut légal que tous les autres étrangers et ne constituent plus un cas spécial, il n'y a plus de ' question juive ', il ne reste que deux catégories, les Roumains et les étrangers (chrétiens et non chrétiens) – c'est l'opinion commune des nationalistes comme des modérés. Ils accusent tous que les ennemis de la nation roumaine perpétuent la ' question juive ' par leurs calomnies, alors qu'en Roumanie il n'y a jamais eu des persécutions religieuses. Les ennemis des Roumains et les amis des Juifs veulent précisément créer une ' question juive ', poursuivent-ils, c'est-à-dire créer un régime distinct pour les Juifs. Ces ennemis poussent la Roumanie à réintroduire la différence religieuse, cette fois-ci contre les chrétiens et en faveur des Juifs, alors que tous les étrangers ont été assimilés aux Juifs afin d'effacer toute différence de croyances religieuses entre les étrangers. C'est aussi la logique de ceux qui rejettent la naturalisation en bloc d'un groupe ethnique ou religieux.

C'est dans ce sens également qu'il faut comprendre l'une des dénonciations les plus paradoxales de la révision de 1879 : puisque la Roumanie a été forcée par les grandes puissances d'assimiler tous les étrangers (ou ressortissants d'un autre État) aux Juifs et qu'elle n'a pas pu assimiler les Juifs aux étrangers chrétiens, la conséquence en est que le nombre des étrangers a augmenté et ainsi l'homogénéité nationale tant souhaitée n'est pas encore possible. Bien plus, on arrive à

40 Les chiffres disponibles sont fluctuants : 529 nouveaux citoyens juifs à la veille de la Première Guerre mondiale, O. Oldson, *Providential Anti-Semitism* (voir note 32), p. 152 ; 4668 naturalisations jusqu'en 1913, Victor Neumann, *Repere culturale ale antisemitismului din România în secolul al XIX-lea*, dans : Institutul de teorie socială al Academiei Române (dir.), *Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare*, Bucarest 1994, p. 42. Selon un contemporain : 1867–1879–462 demandes de naturalisation, 277 admises ; 1879–1902–5981 demandes, 2381 admises et 871 naturalisations en 1879, N. Basilescu, *Studii sociale. Evreii în România* (Extrase din ziarul " Cronica "), Bucarest 1903, p. 176–177.

41 Keith Hitchins, *România. 1866–1947 (Istorie)*, Bucarest 1996, p. 185.

42 Liviu Rotman, *Tradiție și europeanism în lumea iudeo-română la răspântia secolelor XIX și XX*, dans : Carol Iancu (dir.), *Permanențe și rupturi în istoria evreilor din România (secolele XIX–XX)*, Bucarest 2006, p. 125–132.

favoriser les Juifs, ce qui est inacceptable pour tous les nationalistes. La Loi des métiers de 1902, par exemple, prévoit que, pour être admis à l'exercice des métiers énumérés pas la loi, les étrangers doivent prouver qu'il existe dans leur pays un droit de réciprocité pour les Roumains. Mais comme les Juifs non-naturalisés vivant sur le territoire roumain dépendent de l'État roumain et ne sont pas des étrangers dans le sens défini par cette loi (c'est-à-dire ressortissants d'un autre État), ils peuvent *de jure* exercer tous les métiers. Alors que les étrangers " assimilables " – adjectif que l'on doit lire comme un euphémisme pour les chrétiens – sont tenus de respecter la loi et ainsi leur accès à l'exercice de certains métiers demeure difficile.

La législation et les mesures administratives qui limitent les activités économiques des Juifs continuent elles aussi après 1879. Les Juifs étant réduits à leur dimension légale, celle d'étrangers, les lois et les décisions administratives sont formulées dans la logique du protectionnisme à la fois ethnique et économique (protection de la main d'œuvre nationale, du travail national et de la petite bourgeoisie émergente).⁴³ Le commerce, de nombreux métiers, la fonction publique, les professions libérales, les hautes fonctions dans le domaine de la santé et dans l'armée sont *de facto* réservés quasi-exclusivement aux citoyens Roumains. La loi sur les Chambres de commerce de 1881 et le Code Commercial de 1887 exigent la citoyenneté roumaine pour certaines fonctions et professions.⁴⁴ Une telle situation provoque les critiques des gouvernements occidentaux qui à leur tour exacerbent les antisémites et les patriotes roumains.

La discrimination bureaucratique accompagne le déploiement idéologique de l'antisémitisme *qua* nationalisme qui, ne pouvant plus empêcher l'émancipation, cherche à tout prix à la freiner. On assiste ainsi à la prolifération des arguments dans lesquels l'antisémitisme reste le noyau dur qui est inclus dans la xénophobie et le nationalisme plus larges. Les préjugés contre les Juifs sont associés à l'essence de la culture et de la tradition roumaine, tandis que la xénophobie et l'anti-judaïsme sont enrichis et légitimés par la créativité conceptuelle des grandes figures influentes de la culture pour lesquelles être Roumain, nationaliste et patriote deviennent synonyme d'être antisémite.⁴⁵

Le trait spécifique de cet antisémitisme nationaliste reste sa persistance à souligner la suprématie des Roumains – chrétiens, attribut identitaire qui va de soi – et de leur roumanité, et non la destruction *per se* des Juifs selon une loi

43 Mihai Chiper, Olteni contra evrei la Iași. Lecția unei colonizări economice eșuate (1882–1884), dans : Anuarul Institutului de Istorie " A. D. Xenopol " 51 (2014), p. 157–181.

44 Hitchins, România (voir note 41), p. 185 ; Armin Heinen, Legiunea " Arhanghelul Mihail ". Mișcare socială și organizație politică. O contribuție la problema fascismului internațional, Bucarest ²2006 [1986], p. 57.

45 Oldson, Providential Anti-Semitism (voir note 32), p. 99 ; Müller, Staatsbürger auf Widerruf (voir note 37), p. 30–105, 145–175, 211–408, 454–476.

raciale, puisque leur situation peut être traitée par une forte discrimination bureaucratique. En légitimant l'antisémitisme par son incorporation dans le discours sur l'identité nationale, les hommes politiques et l'intelligentsia tolèrent les violences occasionnelles et non-théorisées contre les Juifs dans lesquelles les prêtres orthodoxes ont d'ailleurs un rôle de premier plan.⁴⁶ Ils savent tous qu'il existe des moyens bureaucratiques pour les exclure et les discriminer.

La conviction des nationalistes plus modérés est qu'en Roumanie il y a une question économique et sociale qui concerne tous les étrangers, quelle que soit leur religion. Le but d'un tel argument est d'éviter de placer les Juifs dans une catégorie spéciale et de les inclure dans la catégorie plus large des étrangers. Mais pour tous les nationalistes roumains, le conflit économique reste essentiellement une question de conservation nationale,⁴⁷ d'une nation qui est considérée comme insuffisamment consolidée du point de vue politique et identitaire. C'est ce qui leur permet de faire la différence entre le sentiment religieux et la conservation nationale. Ils disent ne pas s'en prendre au Talmud, dans ce sens ils peuvent dire que la tolérance religieuse a toujours existé dans les terres roumaines et que le statut des Juifs est un simple enjeu économique et social.

Les anciens quarante-huitards et libéraux nationalistes, les intellectuels conservateurs et même certains intellectuels (post)romantiques sont tous des progressistes et des adeptes de la sécularisation, mais ils sacralisent la nation⁴⁸, dans ce sens ils se disent tous être des modernes. Ils comprennent la religion du peuple roumain le plus souvent comme un attribut ethnique et culturel. Mais lorsqu'il s'agit des Juifs, la religion joue un rôle de premier plan : elle devient la différence spécifique. Le judaïsme est vu comme un attribut à la fois ethnique et religieux et l'identité de groupe des Juifs est toujours considérée à travers leur religion. Cette intelligentsia est sécularisante lorsqu'elle propose des réformes concrètes pour la modernisation du peuple-ethnie roumain, mais elle puise dans le registre et le vocabulaire chrétiens dès que la définition identitaire par rapport aux Juifs est l'enjeu. Cette différence spécifique est formulée d'une manière plus systématique après 1878.

D'une manière générale, la stratégie idéologique des élites roumaines du XIX^e siècle – des libéraux nationalistes aux positivistes plus modérés du cercle in-

46 Onac, *The Brusturoasa Uprising* (voir note 12), p. 79–93 ; Carol Iancu, *Evreii din Hârlău. Istoria unei comunități* (Historica. Dagesh, 2), Iași 2013 ; Marin, *Peasant Violence and Antisemitism* (voir note 9).

47 Leon Volovici fait cette remarque pour M. Eminescu, Volovici, *Nationalist Ideology* (voir note 8), p. 12.

48 Balász Trencsényi, *History and Character. Visions of National Peculiarity in the Romanian Political Discourse of the 19th Century*, dans : Diana Mishkova (dir.), *We, the People. Politics of National Peculiarity in Southeastern Europe*, Budapest 2009, p. 139–178, URL : <<http://books.openedition.org/ceup/883>>, § 69.

tellectuel *Junimea* (La Jeunesse) et jusqu'aux agrariens conservateurs et nationalistes – est de relier la conception normative de l'“ essence ” et de la “ tradition ” nationales au projet de modernisation, en somme, de décliner un discours ethnicisant à la fois sur la politique et sur l'identité nationale.⁴⁹ Dans cette logique, il va de soi que les différences essentielles entre les Roumains et les étrangers sont ethniques. Mais comme dans l'autodéfinition identitaire, le caractère chrétien de la nation roumaine est implicite, les Juifs sont différents par leur différence spécifique qui tient à la fois à leur race, à leur culture et à leur religion.

L'horizon d'attente après 1878 est soit l'assimilation jusqu'à la disparition de la spécificité juive ; soit la séparation comprise comme expulsion ou expatriation. Mais étant donné la différence religieuse irréductible, l'assimilation est en fait impossible et les Juifs eux-mêmes ne la veulent pas : indifférents à leurs propres contradictions, les contemporains sont convaincus que la grande majorité des Juifs sont récemment arrivés en Roumanie (au milieu du XIX^e siècle), ils sont non assimilés, ils sont non assimilables et ils ne veulent pas l'être.⁵⁰ La seule manière de conserver “ l'idée nationale roumaine ” serait de transformer les Juifs en de “ vrais Roumains ” du point de vue culturel, ethnique, religieux et des intérêts, pour défendre “ la pureté de la race ” et la langue, les traditions et l'autonomie de l'État. La conviction sous-jacente est que les Juifs veulent toujours nuire aux Roumains, délibérément et avec préméditation. On retrouve la même conviction chez des hommes politiques conservateurs qui passent pour des modérés dans leur adversité aux Juifs. En 1886, lorsque le congrès de constitution de l'Alliance anti-israélite universelle a lieu à Bucarest et Édouard Drumont est élu son président,⁵¹ le porte-parole du parti conservateur, le journal *Epoca*, tient à expliquer dans son éditorial que les participants au congrès se sont trompés en faisant de la ‘ question juive ’ une affaire de religion.⁵² “ Notre religion n'est pas du tout menacée par le Juifs ”, peut-on y lire, alors que cet argument “ fait le jeu des Juifs [...] de Londres ou de Paris ” qui défendent leurs coreligionnaires en accusant les Roumains d'intolérance religieuse fanatique. La vraie nature de cette question est nationale, poursuit l'éditorial, et le vrai risque, c'est la perte de la nationalité : les Roumains, qui forment une nation petite, sont menacés par la “ dégénérescence ” nationale au contact avec les Juifs, une citation de Gobineau à l'appui pour expliquer l'expression “ peuple dégénéré ”.

La définition identitaire roumaine obsédée par la différence par rapport aux Juifs est également nourrie par les ambiguïtés du vocabulaire pour désigner le corps collectif roumain (peuple, nation, *neam*). Après 1879, le refus de la na-

49 Trencsényi, *History and Character* (voir note 48).

50 Un seul exemple, parmi tant d'autres, Basilescu, *Studii sociale* (voir note 40), p. 145–146.

51 Volovici, *Nationalist Ideology* (voir note 8), p. 18.

52 *Epoca*, le 29 août 1886.

turalisation des Juifs – même dans le cas d'intellectuels reconnus, nés et éduqués en Roumanie (“ nos juifs ” autochtones), comme Lazăr Șăineanu, folkloriste et linguiste de la langue roumaine – part de la conviction de l'impossibilité de l'assimilation. Ce refus est fait sur la base du *neam*, mot qui renvoie à peuple-ethnie dans son unité culturelle, chrétienne et historique.⁵³ La tergiversation bureaucratique de sa naturalisation a eu un grand écho.⁵⁴ Șăineanu est décrit comme différent par sa nature et donc incompatible avec le *neam* et sa spiritualité, un cheval de Troie pour nuire à la nationalité roumaine. Son érudition en philologie roumaine devient paradoxalement son talon d'Achille : les parlementaires estiment qu'un Juif ne peut pas saisir le fond de la langue, la culture et la spiritualité roumaines et donc il ne peut pas “ sentir ” avec le *neam* au sein duquel il aspire entrer par la naturalisation. L'affaire Șăineanu met en lumière le fait que sa non-appartenance au *neam* renvoie à une différence spécifique insurmontable, le Juif étant de ce fait un élément “ nocif ” (moralement) et “ dangereux ” (socialement et politiquement) au sein de la nation-ethnie roumaine. La judéité est encore plus subversive dans le cas d'un intellectuel reconnu publiquement, censé être un exemple pour ses contemporains.

L'expression qui continue de revenir sans cesse depuis 1866 dans les discours de l'intelligentsia et des parlementaires – selon laquelle les Juifs risquent de former “ un État dans l'État ” ou une “ nation dans la nation ” – n'illustre pas simplement l'angoisse identitaire collective. Elle fait écho à la conviction que les Juifs sont une communauté religieuse qui forme une nation exclusive qui veut subjuguier les Roumains ;⁵⁵ et que, par conséquent, ils sont incapables de s'intégrer dans la communauté homogène des Roumains, puisqu'ils constitueraient des éléments non fiables au sein de la nation autochtone chrétienne.

Il est vrai, l'orthodoxisme politique est le trait caractéristique des années 1920–1930 lorsque le mot *neam* englobe à la fois la nation-ethnie chrétienne orthodoxe et la race au sens biologique.⁵⁶ A la fin du XIX^e siècle, le sens de *neam*

53 “ Un étranger par rapport à l'essence de notre peuple–ethnie ” (“ *un străin de ființa neamului nostru* ”) est une expression qui apparaît souvent à l'époque.

54 Luca Vornea, Lazăr Șăineanu. Schiță biografică urmată de o bibliografie critică, Bucarest 1928 ; George Voicu, Radiografia unei expatrieri Cazul Lazăr Șăineanu, dans : Caietele Institutului Național pentru Studierea Holocaustului din România “ Elie Wiesel ” 1/3 (2008), p. 7–83.

55 Voir aussi Heinen, *Legiunea* (voir note 44), p. 68–69.

56 Ces aspects ont bénéficié d'amples études : Volovici, *Nationalist Ideology* (voir note 8), p. 45–180 ; Mihai Chioveanu, *Sacralizing the Nation. The Political Messianism of the Legion “ Archangel Michael ”*, dans : Traian Sandu (dir.), *Vers un profil convergent des fascismes ? ‘ Nouveau consensus ’ et religion politique en Europe centrale* (Cahiers de la nouvelle Europe, 11), Paris 2010, p. 83–94 ; Mihai Chioveanu, *Political Culture and Ideology in Interwar Romania*, dans : Alexandru Zub/Adrian Cioflâncă (dir.), *Political Culture and Cultural Politics in Modern Romania*, Iași 2005, p. 195–210 ; Constantin Iordachi, *Charisma, Politics and*

inclut la race comprise comme communauté culturelle nationale et comme identité ethnique des Roumains. C'est le philosophe Vasile Conta (1845–1882) qui est communément considéré comme le créateur de cet antisémitisme idéologique en Roumanie : une nationalité est, d'après lui, une unité de race et de religion qui forment la base de l'existence étatique et de la nation homogène.⁵⁷ Cependant, on a souligné d'une manière convaincante que même dans les écrits d'Alexandru C. Cuza et Nicolae C. Paulescu d'avant 1919, les deux théoriciens de l'antisémitisme roumain, la race a un rôle secondaire par rapport à la différence religieuse et ethnique.⁵⁸

Après 1878, l'angoisse de l'intelligentsia sur la dégénérescence et la déperdition de la nation roumaine (comprise surtout comme *neam*), infligées par les Juifs et par les étrangers, prend une nouvelle ampleur dans le discours identitaire. Dès les années 1860, Bogdan Petriceicu Hașdeu est l'une des premières voix d'autorité à articuler cette peur. Il professe que le développement économique et national des Roumains ne sera pas possible tant que les étrangers et surtout les Juifs ne disparaissent pas de larges secteurs économiques et sociaux qu'ils contrôlent, et il interprète toute l'histoire des Roumains comme une histoire des luttes contre les étrangers,⁵⁹ selon une grille de lecture ethnicisante. En 1902, dans un article profession de foi, il s'auto-définit comme un antisémite depuis toujours, c'est-à-dire quelqu'un qui accepte les Juifs s'ils sont "roumanisables" ("*românizabili*") et les élites, mais non les Juifs "bigots" ou les émigrés récents qui doivent rester à perpétuité des étrangers.⁶⁰

Pour Mihai Eminescu, poète reconnu qui met ses idées nationalistes conservatrices au service du journalisme militant,⁶¹ l'antisémitisme a sa source dans la même logique de préservation ethno-nationale. Son souhait le plus ardent est de sauver la vraie nation exploitée et humiliée par les étrangers et surtout par les Juifs, les étrangers de l'intérieur qu'il voit comme les plus nuisibles. Il utilise le terme Juif comme un dénominateur collectif pour une catégorie méprisée et comme le contraire absolu de ce qu'il admire le plus, la roumanité chrétienne.

Si les libéraux nationalistes des années 1860–1870 parlent au nom du corps

Violence. The Legion of the "Archangel Michael" in Inter-war Romania (Trondheim Studies on East European Cultures & Societies), Trondheim 2004.

57 Volovici, *Nationalist Ideology* (voir note 8), p. 14–15 ; Trencsényi, *History and Character* (voir note 48), § 42.

58 Heinen, *Legiunea* (voir note 44), p. 59–86. Cuza et Paulescu développeront la dimension religieuse de leur antisémitisme surtout dans les années 1920 ; Volovici, *Nationalist Ideology* (voir note 8), p. 22–30.

59 Bogdan Petriceicu Hașdeu, *Opere. IV. Publicistica politică. 1858–1904* (Colecția "Opere fundamentale"), Bucarest 2007, p. 210–242, 1438–1444.

60 Hașdeu, *Publicistica politică* (voir note 59), p. 1574–1580.

61 Au profit du Parti conservateur. Comme journaliste, Eminescu (1850–1889) a été plus populaire pendant sa postériorité immédiate que pendant sa vie.

collectif national lorsqu'ils décrivent la menace juive comme "dénationalisation", l'intelligentsia de l'après 1878 parle de la dissolution des structures sociales traditionnelles ("vraies") dans leur combat contre les Juifs. On ne peut qu'être d'accord avec l'affirmation selon laquelle la reformulation – due surtout à B. P. Hașdeu et à M. Eminescu – de la place de l'*ethnos* dans l'histoire roumaine a été cruciale dans le processus de transformation, voire de destruction du discours politique libéral avec ses racines quarante-huitardes.⁶² Autrement dit, l'après-1878 consacre la primauté de la culture et de l'authenticité ethnique dans la compréhension du lien politique, au détriment du social et du politique proprement-dit. La culture est le seul élément qui reste de l'héritage quarante-huitard lorsque le militantisme culturel, social et politique allait de pair.⁶³

Le mépris religieux, social et économique de longue durée contre les Juifs se retrouve au service de la recherche identitaire obsessionnelle, de la consolidation étatique et de la survie de la nation assaillie à la fois par les Juifs et par les grandes puissances européennes. L'impossibilité pour les Juifs de s'assimiler aux autochtones, la pureté raciale et les théories conspirationnistes entrent dorénavant dans la réflexion des intellectuels sur la nature des Roumains et sur le monde rural vu comme le dépositaire de la vraie tradition, le fond commun des courants agrariens-conservateurs nationalistes qui apparaissent à la fin du XIX^e siècle (et qui s'épanouissent dans des mouvements d'extrême droite après la Grande Guerre).⁶⁴

Le mouvement culturel autour de la revue *Sămănătorul* (Le Semeur, fondée en 1901) est le plus dynamique. C'est Nicolae Iorga son grand animateur et qui formule sa doctrine.⁶⁵ Il fonde la revue nationaliste la plus longévive, *Neamul Românesc*, en 1906, qui sympathise avec la *Revue de l'Action Française*. Son ami A. C. Cuza est l'un de ses premiers collaborateurs. Ils créent ensemble le Parti nationaliste-démocrate en 1910, après leur première collaboration pour constituer l'Alliance antisémite universelle en 1895. Le parti continue les idées formulées autour de *Sămănătorul*, il cultive la xénophobie et l'exaltation de la

62 Trencsényi, *History and Character* (voir note 48), § 46. Avec des répercussions sur la tension insurmontable entre la démocratie et le nationalisme pendant les années 1920–1930.

63 C'est ce que suggère Victor Neumann, *Istoria evreilor din România. Studii documentare și teoretice*, Timișoara 1996, p. 161–168.

64 Sur le rôle des idées de B. P. Hașdeu, M. Eminescu, N. Iorga et A. C. Cuza dans le développement de l'extrême droite roumaine de l'après 1919, Heinen, *Legiunea* (voir note 44), p. 87–116 ; Eugen Weber, *România*, dans : Hans Rogger/Eugen Weber (dir.), *Dreapta europeană. Profil istoric*, Bucarest 1995, p. 390 ; Volovici, *Nationalist Ideology* (voir note 8), p. 41–60.

65 Zigu Ornea, *Sămănătorismul*, Bucarest ³1998 [1970]. Pour l'activité de Iorga, voir ses mémoires *O viață de om. Așa cum a fost*, Bucarest 1934, vol. II, p. 120–140.

66 Publiée jusqu'en 1940.

nation roumaine chrétienne et de ses paysans, et il est ouvertement antisémite.⁶⁷ Il s'adresse surtout aux intellectuels, à la jeunesse étudiante et à la petite bourgeoisie, dont notamment les instituteurs et les prêtres des villages, et il défend le droit de vote universel masculin. Cuza et Iorga sont tous les deux professeurs à l'université et ils utilisent leur chaire pour propager leurs idées, tout en étant également des publicistes actifs et députés.

Iorga et Cuza vont le plus loin dans la réflexion sur le *neam* et son opposition insurmontable aux Juifs. Ils définissent l'État national comme propriété de la race-ethnie roumaine. Comme l'État appartient organiquement au *neam* roumain, il ne peut représenter que le *neam*, et non les Juifs. C'est une vision à la fois organique et patrimoniale sur l'État national créé par les Roumains et en rapport exclusif avec les Roumains qui doivent seuls posséder leur État et leur territoire.⁶⁸ Dans une telle logique, l'intégration et même l'assimilation des Juifs sont impossibles. La seule solution est de les isoler de tous les secteurs de la société.

On voit que le déploiement des arguments antisémites après 1878 relève à un niveau modéré l'argumentaire des libéraux de 1866 lorsqu'ils exprimaient leur protectionnisme économique et leur xénophobie pour affirmer les capacités régaliennes de l'État. Le nationalisme officiel intègre désormais l'antisémitisme. Il permet aux élites de présenter leur vision sur la cohésion et sur l'identité nationales chrétienne. Lorsque N. Iorga ou le mouvement Sămănătorul prêchent la xénophobie, l'antisémitisme et l'idéalisation du passé, sous la bannière de la renaissance morale, pour répondre aux malaises sociaux, les politiques sociales ou économiques concrètes sont reléguées au second plan, voire ignorées. Par ailleurs, 1866 à 1919 il est impossible de faire de la mobilisation politique sur la base d'un programme exclusivement antisémite, puisque l'antisémitisme est implicite dans les politiques de deux grands partis, Libéral et Conservateur.⁶⁹

Lorsque les progressistes essaient d'expliquer les tensions entre les Juifs et les Roumains, ils reprennent les idées principales des libéraux d'avant 1878 dans leur lutte contre le vagabondage. Ils essaient en vain de séparer l'antisémitisme (qu'ils définissent comme le mépris direct et religieux contre les Juifs) et le nationalisme (dont les caractéristiques seraient le protectionnisme économique et la xénophobie), à une époque où les nationalistes antisémites roumains sont déjà familiers des idées de Drumont. Ce discours progressiste reste marginal et il joue sur l'antisémitisme économique et social (et donc il se présente comme non religieux). C'est le cas du courant agrarien progressiste autour de la revue *Viața*

67 Pour le programme du parti et pour l'activité politique de Iorga, Radu Ioanid, Nicolae Iorga and Fascism, dans : *Journal of Contemporary History*, 27/3 (1992), p. 467–492.

68 Voir notamment Nicolae Iorga, *Problema evreiască la Cameră. O interpelare, cu o introducere de A. C. Cuza și note despre vechimea evreilor în țară*, Vălenii de Munte 1910.

69 Volovici, *Nationalist Ideology* (voir note 8), p. 18.

Românească (La Vie Roumaine), fondé en 1906 par Constantin Stere.⁷⁰ La revue salue la baisse de la population juive “ parasite ” par l’émigration et la baisse de la natalité, comme résultat de la bonne “ politique d’autodéfense économique ” menée par le gouvernement dirigé par les libéraux de 1879 à 1888, pour éviter “ l’invasion économique ”.⁷¹

George Panu fait, lui aussi, figure de modéré et il se présente comme un antisémite “ sage ” lorsqu’il accuse les “ vrais ” antisémites roumains d’être non-scientifiques, fanatiques et esclaves des superstitions et de la haine.⁷² Panu reprend la distinction entre les Juifs autochtones et les Juifs immigrés récemment, mais il défend leur naturalisation individuelle. Il fait figure de progressiste lorsqu’il recommande l’assimilation des Juifs (surtout par l’éducation). Ils participeraient ainsi à la communauté d’intérêts généraux de tous les citoyens. La ‘ question juive ’ est, d’après lui, de nature simplement économique, et non religieuse et politique : l’État devrait soutenir la bourgeoisie nationale et lutter contre la pauvreté par de vraies mesures économiques et sociales protectionnistes. A la différence des “ vrais ” antisémites qui expliquent l’exploitation économique par la différence religieuse des Juifs par rapport aux Roumains chrétiens, Panu et Stere disent que l’exploitation des paysans est faite par tous les étrangers, quelle que soit leur religion, et même par des Roumains riches. La conclusion de Panu et de Stere est que le problème de la Roumanie est un problème économique et social et que les Juifs ne sont pas le vrai enjeu. Alors que pour tous les nationalistes antisémites – comme Eminescu, Iorga ou A. C. Cuza –, cette conclusion fonctionne à l’inverse : les Juifs et les étrangers sont les causes des problèmes de la nation roumaine chrétienne. Il n’est donc pas du tout étonnant que Stere et Panu soient la cible de prédilection de Iorga et de Cuza. En suivant la logique du complot total, ces derniers crient haut et fort que Stere et Panu sont vendus aux Juifs et ils accusent toute la classe politique “ traîtresse ” d’être vendue aux Juifs (“ politicianismul trădător ”).

Dans l’argumentaire de l’antisémitisme de l’après-1878, le complot permanent contre la nation roumaine de l’Alliance israélite universelle et des Juifs est dénoncé d’une manière quasi-unanime. Sont dénoncés les hommes politiques et les banquiers au service de l’Alliance qui agiraient sans cesse contre les intérêts de la Roumanie, à l’intérieur comme à l’extérieur du pays. La conviction que les Roumains sont des victimes des étrangers malveillants n’est pas du tout nouvelle. La nouveauté réside dans le caractère systématique de ces accusations. On assiste à la formulation d’une vraie théorie du complot dont le contenu est le même pour

70 Volovici, *Nationalist Ideology* (voir note 8), p. 35–39.

71 *Viata Românească*. Revistă literară și științifică, 6, 21/10, octobre 1911, p. 92–95.

72 George Panu, *Chestiuni politice*, Bucarest 1893. Panu (1848–1910), assez inclassable, est passé du camp libéral à sa critique sous la bannière du radicalisme et du progressisme, il défend le vote universel et des idées républicaines.

toute l'intelligentsia et la classe politique : les gouvernements occidentaux et la presse européenne seraient acquis aux intérêts et au lobby Juifs, surtout de l'Alliance, cette minorité active ; il est donc nécessaire que les peuples chrétiens se solidarisent devant la menace juive. La différence est de degré, non de nature. Avant 1878 on accusait déjà explicitement cette Alliance pour expliquer les malheurs de la nation roumaine sur la scène internationale et pour dénoncer que l'accusation de persécution religieuse était l'invention de la malveillante Alliance qui ignorait sciemment l'histoire de la tolérance religieuse séculaire des Roumains.

La xénophobie de nature économique et sociale continue d'avoir pour cible les Juifs surtout dans les cercles progressistes. En général, il convient de démystifier la dimension simplement économique de l'antisémitisme roumain : l'antisémitisme économique n'en est pas moins de l'antisémitisme.⁷³ Enlever ce niveau de l'interprétation s'avère nécessaire pour mieux saisir la dimension consensuelle de l'antisémitisme roumain et sa nature avant la Grande Guerre. L'intelligentsia et la classe politique sont convaincues que les Juifs sont inassimilables aux Roumains à cause des différences religieuses, culturelles et ethniques. La définition des Juifs est une conséquence de la manière dont les élites roumaines voient leur communauté nationale, comme unité ethno-raciale-culturelle chrétienne. La nature consensuelle de l'antisémitisme est également la conséquence de l'autodéfinition identitaire.

Plus l'État roumain est faible dans sa capacité distributive des ressources et de la justice sociale et dans ses capacités régaliennes, plus grande est l'obsession au sujet de la formulation d'une identité nationale solide. Les hommes politiques et l'intelligentsia veulent construire très rapidement à la fois l'État et une nation roumaine homogène, et les Juifs (et les autres étrangers) sont là pour montrer que ni l'État, ni la nation homogène ne sont encore prêts. En dépit des quelques voix qui se veulent modérées, le ressentiment contre les Juifs fait partie d'une manière quasi-organique de l'idéologie nationale qui se veut unifiante et dominante. L'échec des élites roumaines et de l'État est d'avoir fait le choix, selon l'expression d'Eugen Weber, de mesures nationalistes comme solution aux problèmes de nature sociale et d'avoir raté l'apprentissage de la démocratie pendant la seconde moitié du XIX^e siècle.⁷⁴ L'absence d'une vraie réflexion sociale et le clivage profond entre les élites et la grande majorité paysanne de la population sont des

73 Lucian Boia fait cette remarque à propos de M. Eminescu, pour montrer justement que les éventuels dérapages antisémites des grandes figures de l'intelligentsia seraient marginaux par rapport à l'importance de leurs œuvres, Lucian Boia, Mihai Eminescu, românul absolut. Facerea și desfacerea unui mit, Bucarest 2015, p. 131.

74 Weber, România (voir note 64), p. 391 ; Raluca Alexandrescu, Difficiles modernités. Rythmes et régimes conceptuels de la démocratie dans la pensée politique roumaine au XIX^e siècle, Bucarest 2015, p. 221–307.

éléments importants pour expliquer la domination du nationalisme conservateur et traditionnaliste de l'après-1919, seule force capable de mobilisation populaire,⁷⁵ même si l'émancipation des Juifs est accomplie légalement en 1919. L'antisémitisme *qua* nationalisme de la classe politique et de l'intelligentsia reflète également leur vision sur l'État et son rôle intégrateur comme instrument pour gouverner de 1866 à 1919.

75 Weber, România (voir note 64).

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

The Lueger effect in *fin-de-siècle* Catholic Poland: the Imaginary Jew, the Viennese Christian Socials, and the rise of Catholic anti-Semitism in Eastern Europe

Introduction: anti-Semitism as social and cultural phenomena in *fin-de-siècle* Poland

Anti-Semitism as a socially and culturally acceptable project in the Polish lands was born during the 1880s and its main founder was Jan Jeleński (1845–1909), a journalist, political writer, and the editor of the die-hard conservative weekly “Soil” (*Rola*). The ‘old-new’ resentments which immediately appeared on its columns stemmed from the former landowning elites which felt in many cases overshadowed or even ‘eclipsed’ by ‘new men,’ most often Jews and Poles of Jewish origins.¹

Rola was established in 1883 in Warsaw in Russian Poland, id est, the part of Polish lands which fell to the Tsarist Empire. Following the Christmas Pogrom (1883), *Rola* consistently called for the political, social, and above all economic division of Jews from Christian Poles.² For this ‘holy’ purpose the paper intended to mobilize what contributors called the ‘silent majority’ – namely, the Christian community defined in opposition to Jewry. However, the ultimate goal for the editor and his team was what became a recognizable feature of the program spread in *Rola*: an unconditional alliance between all layers of society with the Catholic Church hierarchy at the very top. The weekly at once set about devel-

1 See above all Maciej Moszyński, A Quarter of a Century of Struggle of the Rola Weekly. “The great alliance” against the Jews, in: *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC* 3 (July 2015), URL: <<http://www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=297>> (all Links accessed last on May 31 2017); Michał Śliwa, “Rolański” antysemityzm Jana Jeleńskiego, in: *Idem, Obcy czy swój? Z dziejów poglądów na kwestię żydowską w Polsce w XIX i XX wieku (Prace monograficzne, 231)*, Kraków 1997; Theodore R. Weeks, *From Assimilation to Antisemitism. The Jewish Question in Poland, 1850–1914*, DeKalb 2006, p. 89–99; Małgorzata Domagalska, *Zatrute ziarno. Proza antysemicka na łamach “Roli” (1883–1912)*, Warsaw 2015, p. 19–45.

2 See Jerzy Jedlicki, *A Suburb of Europe. Nineteenth-century Polish Approaches to Western Civilization*, Budapest/Plymouth 1999, p. 276.

oping its growing network of contributors and correspondents in all Polish lands.

And as a matter of fact, this popular weekly presented Catholicism as a sort of greater good permeating all levels of human activity. The most apparent manifestation of this idea was the constant emphasis on the reconstruction of Catholic morality in society, along with the assertion that the Catholic clergy played, and should play a crucial part in the fight-to-the-death struggle against ‘foreign elements’. This extreme conservatism closely intermingled with social Darwinism and popular xenophobia and characterized the language of the group from the very beginning.

It was not by accident that the group which evoked the strongest anti-modernist sentiments was modern Jewry, which appeared as a result of late 19th-century emancipation. In the columns of *Rola*, Jews were the most easily recognizable symbol of foreign values, standing in opposition to every aspect of the traditional model of Christian life. Jews became a metaphor of modernity with all its disastrous consequences.

Rolarze (soilers), as they usually called themselves, were convinced of the crisis of modernity and the inevitable demise of the “materialistic and godless world.” This conviction was accompanied by a profound belief in the imminent moral rebirth of the national Christian community. If one tries to sum up the entire program of *Rola* in a single sentence, it would have to be the notion of the ‘organic’ development of a ‘spirit of solidarity’ in Christian society.³ *Rola and Jeleński himself* often addressed the proverbial ‘ordinary man,’ implying that they cared about the fate of every Catholic Pole as a member of the national community defined by religion. And indeed, the weekly drew enormous attention from the lower Catholic clergy in the mid of 1880s and was treated as a social and cultural public forum by said clergy and many contemporary observers.⁴

This ‘old-new,’ hostile approach to the Jews was built on the ‘traditional’ and ‘anti-Judaic’ premises of economics and religion, but also on the more modern foundations of ‘anti-emancipation’ and propaganda machinery. *Rola* constantly relied on the authority of the Church, pointing out its anti-Judaic legislation and rooting its political and social message in the Catholic social teaching of the period.⁵ Initially, what many critics witnessed was a tremendous flood of a new, aggressive language, one that was vitriolic and contained meticulously fabricated invectives against the Jews and Judaism as such. The late 19th-century Polish anti-Semitic vocabulary was built around such categorizations as Juda-

3 Moszyński, *A Quarter of a Century of Struggle* (see note 1).

4 Moszyński, *A Quarter of a Century of Struggle* (see note 1).

5 Agnieszka Friedrich., *Talmud i “talmudyzm” w ujęciu “Roli”*, in: *Studia Judaica* 2 (2013), p. 145–169.

ization (*zazydzenie*), “filthy insects” (*plugawe robactwo*), “weeds” (*chwasty*), “Jewish plague” (*plaga żydowska*), “enslavement by Jews” (*niewola żydowska*) and many others—all of which were endlessly reproduced in the columns of *Rola* whenever the paper dealt with the Jews and the Jewish question.⁶

The weekly devoted particular attention to the presentation of a plethora of its supposedly great ideological predecessors in the Church Fathers, nonetheless starting with Thomas Aquinas in the first place.⁷ However, the most-often quoted authors during the first period of *Rola*’s activity were actually infamous anti-Semites of the time, like the German philosopher and political economist Eugen Dühring and the French journalist Édouard Drumont. Interestingly enough, the weekly made some attempts to publish Drumont’s most ominous book (*La France juive*) in Polish, and then proceeded to do the same with many other Catholic extreme conservative writers such as the French papist Louis Veillot the Lithuanian priest Justinas Pranajtis (later on a regular contributor to the weekly), and first and foremost August Rohling, a professor of theology at Prague University.⁸

The regular readership of *Rola* in the last two decades of the 19th century, specifically, between 1886 and 1905, was estimated at 2,500–3,000, which put the magazine in the middle of the opinion weeklies. However, in the mid-80s Antoni Zaleski (a conservative, influential, and well-informed journalist of the Warsaw press, albeit rather hostile towards *Rola* and *Jeleński*) personally claimed that: “the antisemitic movement today is popular in all places, and particularly here has caused this mediocre periodical to gather an impressive number of subscribers.”⁹ In other places he frequently stated that Jeleński hated the Jews more than they actually deserved.¹⁰

Rola’s most sophisticated ideologue was the writer, dramatist, and cultural journalist Teodor Jeske-Choiński (1854–1920). To some extent, Jeske-Choiński seemed to be a son of his age: an ex-progressivist who turned to die-hard conservatism. However, his religious and in a way ‘spiritual’ anti-Semitism rapidly

6 On the unique rhetoric of *Rola* see, Domagalska, *Zatrute ziarno* (see note 1), p. 19–45.

7 See Hyppolite Gayraud, *Antysemityzm Św. Tomasza z Akwinu*, Warsaw 1903.

8 Nevertheless, all the afore-mentioned authors were serialized on the columns of *Rola* see, Agnieszka Friedrich, *The Impact of German Anti-Semitism on the Polish Weekly Periodical Rola*, in: Michael Nagel/Moshe Zimmermann (ed.), *Judenfeindschaft und Antisemitismus in der deutschen Presse über fünf Jahrhunderte. Erscheinungsformen, Rezeption, Debatte und Gegenwehr. Five hundred years of Jew-Hatred and Anti-Semitism in the German Press. Manifestations and Reactions* (Presse und Geschichte – neue Beiträge, 73/Die jüdische Presse, 14), vol. 1, Bremen 2013, pp. 273–282.

9 [Antoni Zaleski], *Baronowa XYZ, Towarzystwo warszawskie. Listy do przyjaciółki* (Biblioteka Syrenki), Warsaw 1971, p. 381. On Zaleski as a political columnist and commentator see Theodore R. Weeks, *A City of Three Nations. Fin-de-Siècle Warsaw*, in: *The Polish Review* 49/2 (2004), p. 747–766.

10 [Zaleski], *Baronowa XYZ* (see note 9), p. 381–382.

intermingled with a racist attitude that was aimed not so much against the Jews as money-lenders and innkeepers or peddlers, as was usual for his colleagues from *Rola*. For him, the Jew remained above all a symbol for the modern age with all its horrors and distortions, such as Manchesterian capitalism, bourgeois mentality, materialistic atheism, and socialism, too.¹¹ The numerous publications of Jeske-Choiński indeed covered a broad range of subjects, including decadent literature and various forms of art and popular culture—but also ritual murder, the psychology and failure of the French Revolution, emancipation of women, ‘sexualism’ in Polish culture, and brand new racial theories. As a matter of fact, he provided the most elaborate description of the process of developing from “an era of materialist decline” to an “era of Christian morality” His works offered not only key Polish anti-Semitic tropes, but also the most comprehensive rationalization and justification of anti-Semitism as national self-defense.¹² The only source of regeneration, according to Jeske-Choiński, was to stop the disintegration of the modern world by embracing true, militant Catholicism. Jeske-Choiński’s works failed to find a broad popularity and even readership, but in the aftermath of the 1905 Revolution his works (both literally and critical ones), achieved great, even enormous popularity in Catholic public opinion.

Quite interestingly, neither the Catholic hierarchy nor the official Catholic journals of the time devoted much space to the Jewish question during those years. The official Church representatives found themselves in a highly uncomfortable and embarrassing situation with this new tendency. In fact, although, the Church authorities shared most of Jeleński’s and Jeske-Choiński’s visions of the Jewish question, at that time they were far more scared of the disorder and chaos part and parcel to 19th-century modernization.¹³

It need not therefore come as a surprise that conservative Catholic Church officials wound up supporting the status quo over all such new tendencies and novelties. On the one hand, nearly all articles about the Jews in the Catholic press were generally straightforward reports, occasionally manifesting slight or stronger Judeophobia, but never anything akin to the rabble-rousing xenophobia of *Rola* and smaller such undertakings. Moreover, the Catholic Church’s crucial role during the January Insurrection of 1863 made the institution one of

11 Theodore R. Weeks, The ‘International Jewish Conspiracy’ Reaches Poland. Teodor Jeske-Choiński and His Works, in: *East European Quarterly* 31/1 (March 1997), p. 21–41, here 21.

12 Weeks, The ‘International Jewish Conspiracy’ (see note 11), p. 37.

13 On discussion on *Rola* within the Catholic circles, see Weeks, From Assimilation to Anti-Semitism (see note 1), p. 92–93; Brian Porter-Szücs, Faith and Fatherland. Catholicism, Modernity and Poland, New York 2011, p. 279–280. On the particular case of the official organ of Warsaw’s Archbishop see Krzysztof Lewalski, Problem antysemityzmu na łamach “Przeglądu Katolickiego” w latach 1863–1914, in: *Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła z kultury katolickiego w Polsce* 84 (1995), p. 186–191.

the main targets of subsequent Tsarist retribution. The repressions of the post-January era not only diminished the social position of the Church both in the Polish Kingdom and in all Polish lands, but actually had a crippling effect on various of the Church's social practices: e.g., it generated a vacuum among Catholic leadership and produced an overwhelming feeling of instability among both the hierarchy and laity. Together this created a climate of paralyzing conformity and everyday conservatism that overwhelmed the Church in this part of Poland.¹⁴

On the other hand, the weekly did compete successfully for Catholic readers, specifically those hailing from the lower clergy of the provinces, along with, paradoxically, Catholic intellectuals of diverse tendencies.¹⁵ While at the very beginning the paper's distribution and influence remained limited, the emergence of openly anti-Semitic motifs into the world of late 19th-century Polish journalism set a significant, if not central point for future relations between Poles and Jews, and (in the much longer perspective) for whole of Polish social Catholicism. Under the conditions of martial law in Russian Poland in the second half of the 19th century (precisely speaking, from the January 1863 insurrection on), journalism remained the only way of spreading the new ideological propaganda.

The Lueger effect: Western Galicia as a laboratory for the popular Catholic anti-Semitic movement in Polish lands

The Jewish communities under the Habsburg Empire, especially in the western half of the Monarchy, were comprised mostly of German Jews, while Jews of the eastern part, mainly in Galicia and Bukovina, formed an integral part of Eastern European Jewry (*Ostjuden*). Within Habsburg Austria, Jews lived in several provinces, particularly in Polish and Ukrainian-speaking Galicia and Bukovina in the Far East. In Czech lands they lived in German-speaking Bohemia and Moravia, German-, Czech-, and Polish-speaking Silesia, and in the end in Vienna itself. In every province, the Jewish community was highly varied: e.g., in Galicia, Orthodox, even ultra-Orthodox, and Yiddish-speaking communities lived

14 On the social and cultural position of the Catholic Church in Congress Poland see, Krzysztof Lewalski, *Kościół katolicki a władze carskie w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*, Gdańsk 2008. Ilona Zaleska, *Kościół a Narodowa Demokracja w Królestwie Polskim do wybuchu I wojny światowej*, Warsaw 2014, p. 41–50.

15 According to an apologetic to Jeleński but nevertheless still usually truthful account of his collaborators with *Rola* at various periods cooperated crucial Catholic intellectual of *fin-de-siècle* Poland see, *Ćwierćwiecze walki. Księga pamiątkowa "Roli"*, Warsaw 1910, p. 192–194.

alongside modern and secular Jews, ones which had assimilated into Polish or German cultural communities.

Whereas in Germany and in Western Europe Jews sought to join the given national culture, in Habsburg Austria they asserted a type of a national identity which was not shared by many others. Even more acculturated Austrian Jews, either because of the weakness of liberalism or the stronger influence of local popular anti-Semitism, found themselves asserting their Jewish identity more vigorously than Jews in Germany or any other Western European country. In contrast to Germany then, Judaism in the Habsburg Monarchy remained modern in style, but much more traditional and self-confident in content. In the Monarchy, especially in the Austrian part, one could easily deem oneself an Austrian, and at the same time remain a Jew. This multifarious Jewish experience under the Habsburg Empire widely contributed to a renewal of “chimerical,” imaginary Jews.¹⁶

Therefore, the achievement of legal equality under the constitution of 1867, which resulted in a great influx of Jews from Galicia and Bohemia (e.g., 6,000 Jewish legal residents from among Vienna’s population of 500,000 in 1857, to 145,000 among Vienna 1,674,000 inhabitants in 1900), a kind of success story, became a pretext for enormous anger and frustration between various Christian middle classes. Many artisans and white collar workers who were excluded by the suffrage law felt an everyday challenge from Jewish and foreign competition and thus treated the visible, public presence of Jews with increasing suspicion.

It was in the mid-1870s that the new image of Jews as the main victors of the revolution 1848 emerged with great vehemence. The driving factor behind this lay with the hated German-“Jewish” Liberals and liberalism as such, which mixed as well with the “vicious and godless” leadership of ‘Jewified’ Social Democracy and the corrupted “Jewish” capitalists in charge of the 1873 stock crash, and thereby lent a powerful political weapon. To some extent one could point out that Karl Lueger, a popular lawyer, brilliant speaker, and first of all a gifted politician from Vienna, simply picked up what was on the table in the late 1880s.¹⁷

Thus, for many Catholics from Eastern Europe, a role model for the revital-

16 Gavin I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley 1990, p. 341.

17 On Lueger see Richard S. Geehr, *Karl Lueger. Mayor of Fin de Siècle Vienna*, Detroit 1990; Peter Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany & Austria*, Cambridge 1988, in particular chap. “Lueger and the Catholic Revival,” p. 156–170; John W. Boyer, *Karl Lueger (1844–1910). Christlichsoziale Politik als Beruf. Eine Biografie* (Studien zu Politik und Verwaltung, 93), übersetzt von Otmar Binder, Vienna/Cologne/Weimar 2010; See chap. “Karl Lueger and Catholic Judeophobia in Austria,” in: Robert Wistrich, *Laboratory for World Destruction. Germans and Jews in Central Europe* (Studies in Antisemitism), Jerusalem 2007, p. 324–351.

ization of the Catholic public scene came neither from Germany, nor any other European country, but from Habsburg Austria, and from Vienna in particular. Teodor Jeske-Choiński, while staying in the capital of Austria-Hungary in the early 1880s, wrote in a letter to a friend: “Here in Vienna work is abundant. I am collecting material for new works on literary history that are unattainable in Warsaw. I am planning to conduct the main attack on liberals, Jews, and positivists, but I require scientific facts for this purpose.”¹⁸ And indeed, nearly every Catholic and conservative journal in the Polish lands tracked what was happening in Vienna, at least from the late 1880s. *Rola* had its own Vienna correspondents from the very beginning, and Jeske-Choiński personally traveled to Vienna, where he had studied law, frequently.

Karl Lueger was not, of course, the first to discover how flexible an explanatory tool was anti-Semitism on the social and political level. But he was in fact the one who redefined political Catholicism as the handmaiden of aristocratic oppression and as a mental product of the lower bourgeois and allowed it to return as the fully-fledged ideology of Catholic middle classes for whom liberalism meant capitalism and capitalism meant Jews. Jews as a metaphor for ‘untrue’ and even ‘false’ modernity was repeated in this discourse continuously: loving money and breaking down Christian order and national identities, dominating the press and spreading socialism, and propagating various types of sexual abnormality and prostitution. We ought to bear in mind that, at its founding, the new Christian Social party was opposed by the Austrian episcopate, not least because of its vulgar, rabble-rousing anti-Semitism. In 1895 however, Pope Leo XIII, with the great assistance of his state secretary Cardinal Mariano Rampola, rejected protests from the conservative Austrian hierarchy, giving the party Vatican approval. As many rumors had it, the pope, the great reformer of Catholic social doctrine, had a portrait of Lueger at his desk.¹⁹ And obviously, the Catholic world did not reject modernity altogether. It refuted with vehemence only a ‘false’ modernity, ‘the values of 1789,’ as Lueger once said during a street meeting.²⁰ It would not be such an exaggeration to claim that the discourse of ‘deceitful’ modernity was one of the defining feature of *fin-de-siècle* Catholicism, in the Polish lands, as well.

For many such reasons the victory of Karl Lueger in the elections to Vienna’s *Rathaus* in 1895 was followed all over Catholic Europe and had an immediate and

18 Korespondencja redakcyjna Walerego Przyborowskiego, Biblioteka Ossolineum (Rps Ossol. 13602/I), p. 156; Quotes from Moszyński, A quarter of a century of struggle (see note 1).

19 On *fin-de-siècle* public image of Lueger as a politician and anti-Semite, see Ulrich Wyrwa, The Image of Antisemites in German and Austrian Caricatures, in: *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC* 3 (July 2015), URL: <http://www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=290>.

20 Boyer, Karl Lueger (1844–1910) (see note 17), p. 298.

enormous effect both on Habsburg opinion and, what is far more interesting, abroad.²¹ Particularly in Habsburg Western Galicia, Lueger served as a bearer of hope—and this all culminated in the call for a local anti-Semitic movement.²² In the late 1880s Galicia's usually conservative-oriented Catholics radically changed their attitude towards politics and social life. They struggled to find a new Catholic way into modern times and to present their goals to believers by new methods.

Established in 1893, the "Voice of the Nation" (*Głos Narodu*), as an unofficial organ of the Cracovian Archbishop with a circulation of 5,000 copies, and the anti-Jewish slogans (such as "buy only from Christians" and "stick to your own for all you own") became the biggest daily in Kraków. In the following years, many other weeklies and monthly newspapers appeared, often functioning as press organs of the numerous newly-founded Catholic, Catholic-national, and 'Christian Social' associations. They attempted to convince readers of Christian social doctrine and to "protect" them from the influence of 'Jewified' social democracy. In most cases they were established and directed by Jesuits and new Catholic intellectuals.

In 1895 the weekly addressed Catholic workers "Thunder" (*Grzmot*) was founded in Lemberg (Lwów/Lviv), the Galician city where the second Catholic assembly had taken place. Nearly a year later, the paper moved to Kraków and its circulation tripled, reaching the peak of approx. 1,500 copies.²³ That same year there appeared another bi-weekly: "Truth" (*Prawda*), which defined itself as a

21 See Vicki Caron, Catholic Political Mobilization and Antisemitic Violence in Fin de Siècle France: The Case of the Union Nationale, in: *The Journal of Modern History* 81/2 (2009), p. 294–296; Derek Hastings, *Catholicism and the Roots of Nazism. Religious Identity and National Socialism*, Oxford 2010, p. 24–25; Michal Frankl, Can We, the Czech Catholics, Be Antisemites? Antisemitism at the Dawn of the Czech Christian-Social Movement, in: *Judaica Bohemiae* 33 (1998), p. 54–55; Idem, *Emancipace od židů. Český antisemitismus na konci 19 století*, Prague/Litomyšl 2007, p. 111–150.

22 First of all, see Tim Buchen, "Learning from Vienna Means Learning to Win": The Cracovian Christian Socials and the "Antisemitic Turn" of 1896, in: *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC* 3 (2012), URL: <http://www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=302>; Idem, *Antisemitismus in Galizien. Agitation, Gewalt und Politik gegen Juden in der Habsburgermonarchie um 1900 (Studien zum Antisemitismus in Europa, 3)*, Berlin 2012, p. 156–166; Idem, *Herrschaft in der Krise: der "Demagoge in der Soutane" fordert die "Galizischen Allerheiligen"*, in: Jörg Baberowski (ed.), *Imperiale Herrschaft in der Provinz. Repräsentationen politischer Macht im späten Zarenreich (Eigene und fremde Welten, 11)*, Frankfurt a. M. 2008, p. 331–355. In this regard only Porter-Szücs recognized those first reflections of the Lueger impact on Galician Catholic public scene with more skepticism see, Porter-Szücs, *Faith and Fatherland* (see note 13), p. 280–281; Brian Porter, *Antisemitism and the Search for a Catholic Identity*, in: Robert Blobaum (ed.), *Antisemitism and its Opponents in Modern Poland*, Ithaca/London 2005, p. 103–123, here 106.

23 Czesław Lechicki, *Pierwsze dwudziestolecie krakowskiego "Głosu Narodu"*, in: *Studia Historyczne* 4 (1969), p. 507–509; Nathaniel D. Wood, *Becoming Metropolitan. Urban Selfhood and the Making of Modern Cracow*, DeKalb 2010, p. 60–63.

“newspaper for religious, national, political, economic, and amusing matters.” Its message was directed to villages and provincial towns and its content was almost completely packed with anti-Semitic propaganda. It was published by the later bishop Jan Puzyna and edited exclusively by local priests. As historian Tim Buchen put it: “When we consider these newspapers, the appropriation of the Viennese Christian-Social movement in different shades becomes apparent as a common pattern.”²⁴

However, in Kraków and in Habsburg Galicia by and large, this new clerical camp disposed neither of people nor organizations which could embody the Catholic breakthrough into mass politics. Therefore, as Buchen put it, both Cracovian and Lvovian Christian-Socials directed their view across the Galician borders toward Vienna. One could quote those speeches, but they exhibited little or no charisma and thus failed to move the masses. Lueger was referred to in these Galician Catholic newspapers as he seemed to be one of them.²⁵

As a successful fighter against the rule of liberalism and capitalism and for the rights of the God-fearing Christian masses, the local Christian Socials aimed to use some of his “reflected glory” in winning success “on the street.” Here the Jews functioned as a code name for liberalism, socialism, capitalism, and the betrayal of rights, the sensations and needs of the Catholic man in the street. Within just a few months, all organs went through an ‘anti-Semitic turn’. Since the beginning of their existence these newspapers and organizations had clearly been anti-Jewish. They characterized Jews above all by using jokes and mixed announcements, presenting them as swindlers and shameless blasphemers. In 1895, 1896, and 1897 the ‘Jewish issue’ appeared more and more often in articles and announcements and set the tone for the papers’ and organizations’ political rhetoric. The Jews were mentioned no longer as individuals or connected to concrete events, but rather as the embodiment of all ‘modern’ threats.

The unanimity and determination of the Viennese Christian Socials and Lueger personally against the Jews seemed to be a model for the undifferentiated Western Galicians who were not able to oppose the immense menace posed by ‘Jewish power.’ Specifically, the Cracovian Catholic camp did subsequently take over ‘the pattern’ of the Viennese Christian-Socials even more clearly. Around the Catholic activist and editor in chief of *Głos Narodu*, Kazimierz Ehrenberg (1870–1932), the Christian-social community (*Stowarzyszenie Chrześcijańsko-Społeczne*) was erected, in obvious resemblance to the Viennese Christlicher Sozialverein. Two months later, the community united with the Association of

24 See Buchen, Learning from Vienna Means Learning to Win (see note 22).

25 Buchen, Learning from Vienna Means Learning to Win (see note 22).

Antisemites (*Związek Antysemitów*) which had also been founded in Kraków after the elections (1897).²⁶

Nonetheless, the new political camp lacked an integrating and charismatic figure, a party bureaucracy, and first and the foremost even latent and indirect support from the hierarchy. In the end, the Viennese context could not be encapsulated and easily grafted to the former capital of Polish Kings and the alliance devised seemed to be only a one-sided dream. Looking to Vienna brought no success story at home—not, at least, at the political level.²⁷

All the same, after years of heated debate this ‘new-old’ tendency gained its own ideologue among Polish Catholic opinion. Father Marian Morawski (1845–1901) was a professor of theology at the Jagiellonian University in Kraków, and first and the foremost the editor of the influential Jesuit monthly “Universal Review” (*Przegląd Powszechny*), one of the most relevant journals of opinion amongst Polish Catholics and clergy. Father Morawski was actually not a Church specialist on the Jewish issue, and therefore his journal seemed to be even more emblematic to the debate. In an article published in February 1896 Morawski stood out from both liberal ‘philosemitism’ and anti-Christian ‘pagan’ anti-Semitism, proposing instead ‘a-semitism.’²⁸ Taking examples directly from Vienna and viewing Jews as the enemies of all Christianity and the Polish nation, he claimed to avoid any contact with them for the reason that their influence was and ever would be inherently harmful. Morawski understood his program of ‘separatism’ as an enforced policy of social, economic, and cultural segregation Poles from Jews: e. g., he provided at the same time a detailed explanation on why Polish youth and Polish women should be strictly isolated from the everyday presence of Jewry.

One contemporary reader of this programmatic manifesto, the Ukrainian progressive journalist and regular contributor to many Polish journals Ivan Franko (1858–1916), not himself free from anti-Semitic clichés, noted: “The

26 See Jacek M. Majchrowski, “Antysemita”. Zapomniana karta dziejów ruchu chrześcijańsko-społecznego w Krakowie, in: *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z Nauk Politycznych* 23 (1991), p. 191–197; Śliwa, “Grzmot” i “Antysemita” czasopisma antyżydowskie w Krakowie, in: *Idem* (ed.), *Obcy czy swój* (see note 1), p. 53–65.

27 Buchen, *Learning from Vienna Means Learning to Win* (see note 22).

28 Marian Morawski, *Asemitism*, Kraków 1896. On in-depth discussion about the Morawski’s article see Porter-Szücs, *Faith and Fatherland* (see note 13), p. 285–289. On refreshing discussion on term asemitism see Tim Buchen, *Asemitismus in: Wolfgang Benz* (ed.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, vol. 3. *Begriffe, Theorien, Ideologien*, Berlin 2010, p.151–172. Miloslav Szabó, *Populist Antisemitism. On the Theory and Methodology of Research in Modern Antisemitism*, in: *Judaica Bohemiae* 49/2 (2014), p. 74–75.

most appropriate conclusion of Father Morawski arguments is [...] that Jews should go to Hell.”²⁹

At the very end of the 19th century this Christian social ‘self-defense’ program as formulated by Father Morawski gained significant interest in anti-Semitic circles. The concept of ‘a-Semitism’ which, in theory, rejected anti-Semitism in order to become an effective strategy for countering Jewish solidarity with solidarity between Christians. The essence of this program was the demand to strictly isolate Jews from the Christian world, both professionally and in private life. Reprints of Father Morawski’s publication were widely published in the former Kingdom of Poland and abroad (e.g., in Czech lands they contributed to the popularization of his views). For Jan Jeleński’s followers, who fully supported Morawski’s claims, this was yet further and final proof of the correctness of their proclaimed policy of “self-defense against Jewish moral and material terrorism.”³⁰

Moreover, the article was enthusiastically received and commented on among conservative, especially Catholic circles. “Polish Soil” (*Niwa Polska*), another Varsovian radical conservative weekly, reestablished in 1895 for the sake of the “Christian order”, reprinted Morawski’s credo. Many other conservative opinion-making journals, such as the daily “Century” (*Wiek*), the “Varsovian Gazette” (*Gazeta Warszawska*), and the weekly “Pilgrim” (*Wędrowiec*) under the editorship of Antoni Skrzynecki (e.g., the author of the most famous *fin-de-siècle* Polish anti-Semitic novel “Seek out the Jew. A Picture From Life” (*Szukając żyda. Obrazek z życia*, 1899) took the name ‘a-semitic’ as their own. Other Catholic journals such as the official “Catholic Review” (*Przegląd Katolicki*) appraised the program as a way to achieve a compromise with the Church’s traditional social teaching with new tendencies.³¹

‘A-semitism’ became a well-known catchphrase for nearly all Catholic movements, and not only in Galicia, but throughout the Polish lands: e.g., in western Galicia like the Catholic National Party (*Stronnictwo Narodowo-Katolickie*) of the Jesuit priest Stanisław Stojałowski, the Peasant Union (*Związek Chłopski*) of brothers Jan and Stanisław Potoczek, and multifarious forms of endemic Christian socialism in cities like Lwów (Lviv) and Kraków, but in

29 Quoted from Joanna B. Michlic, *Poland’s Threatening Other. The Image of the Jew From 1880 to the Present*, London/Lincoln 2006, p. 48. On Franko in this regard see Jarosław Hrycak, *Między filosemityzmem a antysemityzmem. Iwan Franko i kwestia żydowska*, in: Krzysztof Jasiewicz (ed.), *Świat NIE-pożegnany*, Warsaw/London 2005, p. 451–480.

30 See Moszyński, *Nieznośna konkurencja. O sporach między warszawskimi antysemitami końca XIX i początku XX wieku*, in: *Kwartalnik Historii Żydów* 1 (2015), p. 70–79; Domańska, *The Linguistic Image of the Jew in “Rola” and “Niwa” Weeklies at the Turn of the 19th and 20th Century*, in: *Studia Judaica* 13/2 (2010), p. 320–321.

31 Lewalski, *Problem antysemityzmu na łamach* (see note 13), p. 205–207.

Congress Poland under Tsarist rule, as well. One of the most vicious anti-Semitic weeklies (under the slogan “the only Polish and Catholic paper against the Jews”) in Prussian Poland was “Progress” (*Postęp*), founded in 1890 by the journalist and local ‘Christian’ businessman, Stanisław Knapowski, which tried to present itself both as ‘anti-Semitic’ and ‘a-Semitic’, depending on relevant circumstances.

Concerning the vicious attacks on Jews in western Galician villages in 1898, they were cheered on by crowds with the local Catholic priests’ support. In that year the brochure entitled “Jewish secrets” (*Tajemnice żydowskie*, published as well under title “Our friends” (*Nasi przyjaciele* and later on “About Jews”/*O żydach*), fabricated by Father Mateusz Jeż (1862–1949), a Jesuit priest, regular contributor to “Prawda” (*Tajemnice żydowskie* were first serialized in “Prawda” in 1897 and early 1898), was widely spread among the Catholic population.³² It contained e.g., August Rohling’s accusation that Jews call Christians animals, mainly apes, and still practice ritual murder. With this ‘knowledge’ in mind, along with the confrontations between ‘Christian’ readers and the Jews described in letters to the editors of many Catholic journals, it might seem that ‘a-Semitism’ was regarded as a natural and organic part of Catholic identity.

As a matter of fact, within the last decade of the 19th century, the nature of Catholic hostile neutrality towards aggressive anti-Jewish demagoguery had undergone a significant change in all Polish lands. The marginal tendency of the determined groups increasingly came to dominate throughout the whole of Catholic opinion in the Polish lands. This Catholic revival of the late 1890s in Galicia strictly related to 1897 electoral mobilization and conflated with economic tensions between Poles and Jews—the impoverished peasantry depended on Jewish middlemen ignited by priest Stojałowski alone, the official ally of the Viennese Christian Socials in the Austrian parliament³³—exploded into a wave of physical violence against Jews across much of western Galicia in 1898.³⁴ In other Polish lands this new toxic message was waiting to be picked up.

32 Father Mateusz Jeż remains an intriguing case of *fin-de-siècle* Catholic anti-Semite who actively kept on operating in the reborn Second Republic of Poland (e.g., as the author of “A-semitic songbook” (*Śpiewnik asemicki*), 1924.

33 On Stojałowski see, Buchen, *Herrschaft in der Krise* (see note 22), p. 333–346; Andrzej Kudłaszczyk, *Wpływ doktryn austriackiej i niemieckiej na katolicyzm społeczny w Galicji*, in: *Studia Historyczne* 3 (1981), p. 389–407. See as well Andrzej Kudłaszczyk, *Koncepcje polityczne Karla Luegera*, in: *Dzieje Najnowsze* 4 (1994), p. 8–9.

34 On Western Galician violent effects of this campaign see Daniel L. Unowsky, *Local Violence, Regional Politics, and State Crisis*, in: Robert Nemes/Daniel L. Unowsky (ed.), *Sites of European Antisemitism in the Age of Mass Politics, 1880–1918* (The Tauber Institute Series for the Study of European Jewry), Waltham 2014, p. 13–35; Daniel L. Unowsky, *Peasant Political Mobilization and the 1898 Anti-Jewish Riots in Western Galicia*, in: *European History Quarterly* 40/3 (2010), p. 412–435; Buchen, *Antisemitismus in Galizien* (see note 22), p. 167–194.

A hot debate in Warsaw's conservative and Catholic press about the successes of Karl Lueger in Vienna left no doubts that anti-Semitism had taken deep roots among the Catholic public and opened a discursive window for the absorption of other such clichés. But politically speaking, all those Catholic anti-Semites—both in the province of the Habsburg Empire and in Russian Poland not mentioning Prussian Poland—remained on the fringe of mass politics.

Quite interestingly, Karl Lueger dropped into Galicia for a short visit only once, on July 14, 1896 on the way to Romania, and quite by chance, as one can reconstruct. Nevertheless, he was welcomed by the Galician Christian Socials and the Polish anti-Semitic press from Congress Poland similarly as during the aftermath of his infamous Goerth speech³⁵ as a heroic warrior for Christ, battling the materialistic influence of the Jews, sent by God to lead the whole 'Christian world' to greatness

Epilogue: the 1905 Revolution and the anti-Semitic turn in Catholic Poland

The Revolution of 1905 marked a clear watershed in Polish politics, not least of which regarding the relations between Poles and Jews in the Russian Empire, and then throughout the Polish lands generally. At the very outset in 1905, Poles and Jews struggled side by side against Russian authoritarianism. But when violence and anarchy grew in late 1905, and perhaps even more in early 1906, when Tsarist repressions lashed out at revolutionaries, the desire among the Christian public to find scapegoats elsewhere grew even more intense. The imagination of the conservative section of Catholic society was then, for the very first time on that scale, attacked so deeply by the ominous spectre of revolt seen as the result of a socialist-Jewish plot.

This was the time when Jan Jeleński, an infamous 'godfather of Polish anti-Semitism', briskly opposed the revolutionary events of 1905 blaming the Jews for causing social unrest. At this time he felt the wind in his sails. He set up the "Popular Daily" (*Dziennik Powszechny*) and tried to spread such popular catchphrases as "Do not buy at Jewish shops" (*Nie kupuj u żyda*) and "Beware of the Jew" (*Strzeż się Żyda*) with his nationwide political message. It became very obvious that the formation of a new Catholic political culture would be accompanied by a rapid revitalization of enmity towards the Jewish population. Even though the Catholic Church did not turn officially anti-Semitic at that time,

35 See Anna Ehrlich, Karl Lueger. Die zwei Gesichter der Macht, Vienna 2010, p. 271.

its basic ambiguity certainly abounded over the place of Jews, and in time it reduced the whole Jewish question to a social problem.

From 1905 onwards, Catholic opinion began dealing uncompromisingly with Jews. Moreover, the picture of Jews as enemies of Christian civilization became, from 1905, a permanent element of the writings of Catholic publicists. Several conditions stood out as potential harbingers of success for these anti-Semitic drives among the Catholic public. The Church as a whole for the very first time faced a deep crisis from the new mass politics and many new religious rivalries.³⁶ Priests and local clergy sought to retain their flocks with chic politics, and anti-Semitism recommended itself from high on as a suitable, actually handy *ersatz*. Jeske-Choiński's best known works of the period (such as "Know the Jew"/*Poznaj Żyda*) lay on many of the country's tables beside the catechism and the new Catholic dailies (such as *Dziennik Powszechny*, and "Pole-Catholic"), carrying a message sandwiched between regional, practical, and national information: anti-socialist, anxiety-mongering on Jewish financial and press power, adding the Jewish unbelievers to Christ's Killers. Since 1905 Jeske-Choiński enjoyed a free entry at almost every Catholic journal in the Polish lands.

By the autumn of 1905, when the revolution approached its peak, the very first wave of accusations of 'foreign elements' foisting on innocent Polish and Christian opinion was being widely aired in nearly all Catholic dailies. In all those articles, that 'foreign and hostile' element was in most cases identified strictly with Jews. In this respect, as the wave of violence and anarchy grew in late 1905 and the repressions of the government lashed out revolutionaries, the visions of the 'imaginary Jew' became more than necessary in Catholic opinion.

But then a new competitor appeared on the Catholic and conservative scene. In this regard the vision of a disciplined society governed by a 'national organization' defined by Roman Dmowski, the new nationalist leader, might have appeared therefore on the one hand as an authentic barrier against the chaos of revolution, on the other as the only way to preserve Polish national identity. In contrast to Jeleński and other Catholic anti-Semites, the National Democrats (called *Endeks*), the new nationalist movement, had at their disposal not only centralized media, but a mass party organization as well. Within the early months of 1906, that nationalist machine would spread over near the whole country and win a massive victory in Congress Poland's first elections to the Russian State Duma. Eventually, the decline of the 1905 Revolution was the first

36 See Robert E. Blobaum, *Rewolucja. Russian Poland, 1904–1907*, Ithaca/London 1995, p. 240–249. See as well Robert E. Blobaum, *The Revolution of 1905–1907 and the Crisis of Polish Catholicism*, in: *Slavic Review* 47/4 (1988), p. 667–689; Krzysztof Lewalski, *Kościół katolicki wobec społeczno-politycznej rzeczywistości lat 1905–1907*, in: Marek Przeniosło/Stanisław Wiech (ed.), *Rewolucja 1905–1907 w Królestwie Polskim i w Rosji*, Kielce 2005, p. 93–108.

such significant victory of nationalist anti-Semitism over political Catholicism and Catholic anti-Semites such as Jeleński or Father Ignacy Kłopotowski, a founder of the Catholic media group (among others the popular daily “Pole-Catholic”/*Polak-Katolik* and *Posiew*). Therefore this new political Catholicism and a “new Luegerism on the Vistula River” as Jeleński himself claimed frequently on the columns of his papers, had failed to provide the unifying element for a successful popular movement, and merely compounded the already serious divisions within it over the other clerical ‘issues’. Anti-Semitism also could propose a unifying symbol for many Polish Catholics, at a time of declining religiosity and rising strife with dissident movements (e.g., Mariavite, an independent Christian Church that emerged from the Polish Catholic Church around the 1905 Revolution), but it did not sort the other problems out. Therefore, the significance of anti-Semitism among Catholic opinion was not so much that of a coherent political program or mass party like in Vienna, but rather as an expression of disorientation caused by fundamental changes in politics, the economy, society, and last but not least the lonely position of the Church in society at the time.

On that basis the Catholic political party Catholic Union (*Związek Katolicki*) established in 1907 with Jan Jeleński and Teodore Jeske-Choiński on the top, utterly failed to keep the Catholic bourgeois, workers, clergy, and workers under one roof. The old-new hatred did not bridge the cracks between these groups and organizations and political Catholicism in its Polish version remained marginal on the political scene apart from the enormous Catholic contribution to the general anti-Semitism in Poland during the period.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

Christlicher Antisemitismus / Christian Anti-Semitism

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

Der Antisemitismus in Deutschland als Referenzrahmen: Transnationale Aspekte des Antisemitismus im Deutschschweizer Protestantismus

Ein Hauptmerkmal des sich im Deutschschweizer Protestantismus manifestierenden Antisemitismus war, dass für diesen das Deutsche Kaiserreich eine große Bedeutung als transnationaler Referenzrahmen besaß.¹ Ein bedeutender Anteil der antisemitischen Äußerungen in den untersuchten Quellen nahm in irgendeiner Form Bezug auf Deutschland. Dieses Phänomen muss in einen größeren transnationalen Rahmen eingeordnet werden. Deutschland und vor allem der deutsche Protestantismus stellten für die Protestanten der Deutschschweiz zu jener Zeit ganz allgemein einen wichtigen Bezugspunkt dar. Germanophilie war in diesen Deutschschweizer Kreisen weit verbreitet, was sich nicht zuletzt an der Pfarrerschaft, den Kreisen der universitären Theologie und an den Redakteuren der protestantischen Periodika festmachen lässt. Die Verbundenheit war zum einen auf die konfessionelle Nähe zum Nachbarstaat, der von den Deutschschweizer Protestanten, wie die Schweiz selbst, als überwiegend ‚protestantischer Staat‘ verstanden wurde, zurückzuführen. Zum anderen war sie sprachlich-kulturell und biographisch bedingt, hatten doch viele Theologen der Deutschschweiz einen Teil ihrer Studienzzeit im nördlichen Nachbarland verbracht und unterhielten wissenschaftliche Beziehungen zum Deutschen Reich.² Bis Ende des Ersten Weltkrieges blieb das konfessionelle, sprachlich-kulturelle und oft auch theologische Verbundenheitsgefühl mit Deutschland im Deutschschweizer Protestantismus sehr ausgeprägt.

1 Die hier präsentierten Aspekte zur transnationalen Dimension des Antisemitismus im Protestantismus der Deutschschweiz basieren auf Forschungen für meine an der Universität Freiburg in der Schweiz verfasste Dissertation *Antisemitismus im Deutschschweizer Protestantismus von 1870 bis 1950*, die im Frühjahr 2017 im Berliner Metropol Verlag als Band 12 der Reihe *Studien zum Antisemitismus in Europa* erschienen ist.

2 Zur Germanophilie in der Deutschschweiz siehe: Klaus Urner, *Die Deutschen in der Schweiz. Von den Anfängen der Kolonienbildung bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges*, Stuttgart 1976, v. a. S. 49–91. Die stark germanophilen Tendenzen im Deutschschweizer Protestantismus hatten sich etwa während des Deutsch-Französischen Krieges von 1870/71 gezeigt. Siehe exemplarisch: *Die Stimme Gottes in dem Donner der Schlachten*, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 9/35 (1870), Beilage S. 1–4.

Dieser Beitrag analysiert die verschiedenen Dimensionen der Bedeutung des Deutschen Kaiserreichs als transnationaler Referenzrahmen für den Antisemitismus im Deutschschweizer Protestantismus. Die Untersuchungen basieren dabei auf einer Analyse der bedeutendsten protestantischen Zeitschriften der Deutschschweiz.³ Im zeitlichen Fokus steht das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts, situativ erstreckt sich die Analyse jedoch über diesen Zeitrahmen hinaus. Die Zeitschriftenlandschaft war geprägt von einer Aufspaltung in verschiedene theologisch-kirchenpolitische Richtungen. Sie bildeten das rigide sogenannte Richtungswesen nach, das für den damaligen Protestantismus der Deutschschweiz charakteristisch war. Dem liberalen oder ‚freisinnigen‘ Protestantismus, der sich in einer Mehrheitssituation befand, stand die sich in verschiedene Unterströmungen gliedernde Richtung der als ‚positiv‘ bezeichneten Konservativen gegenüber. Gerade die von Basel ausgehende Tradition des Pietismus spielte darin eine wichtige Rolle. Die Mittepartei der sogenannten Vermittler war theologisch nicht ohne Einfluss, aber zahlenmäßig klein.⁴ Ab den 1830er Jahren hatte sich der Gegensatz zwischen konservativer und liberaler Theologie verschärft. Die Liberalen votierten für die Aufhebung des Bekenntniszwangs und eine sich an wissenschaftlich-kritischen Maßstäben orientierende Theologie, die etwa die Bibel als historisch gewachsenes Dokument erachtete. Beides waren Standpunkte, die in den Augen der biblizistisch geprägten Konservativen an den Grundfesten des Glaubens rüttelten. Die Bibel stellte für sie göttliche Offenbarung dar, und sie plädierten für die Beibehaltung des Bekenntniszwanges.⁵

Das damals den schweizerischen ähnlich wie den deutschen Protestantismus prägende Richtungswesen bildete sich ebenso in den antisemitischen Einstel-

3 Folgende Periodika sind von besonderer Bedeutung für diesen Beitrag. Konservativ-protestantisch: *Appenzeller Sonntagsblatt*, *Christlicher Volksbote*, *Christlicher Volksfreund*, *Kirchenfreund*, *Der Freund Israels*, *Evangelisches Wochenblatt*; liberal: *Basler (Schweizerisches) Protestantenblatt*, *Reformblätter aus der bernischen Kirche/Schweizerische Reformblätter*, *Religiöses Volksblatt*; ‚vermittlerisch‘: *Volksblatt für die reformi(e)rte Kirche der Schweiz*. In der Schweiz hatte sich, im Gegensatz zum Deutschen Kaiserreich, kein protestantisches Zeitungswesen herausgebildet. Ausnahmen stellten in Ansätzen die *Allgemeine Schweizer Zeitung* sowie die *Berner Volkszeitung* dar.

4 Für das protestantische Richtungswesen siehe: Peter Aerne, *Religiöse Sozialisten, Jungreformierte und Feldprediger. Konfrontationen im Schweizer Protestantismus 1920–1950*, Zürich 2006, S. 27–75; Rudolf Gebhard, *Umstrittene Bekenntnisfreiheit. Der Apostolikumstreit in den Reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert*, Zürich 2003; Lukas Vischer/Lukas Schenker/Rudolf Dellsperger (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*, Freiburg Basel 1994, S. 218–240; Paul Schweizer, *Freisinnig – Positiv – Religiössozial. Ein Beitrag zur Geschichte der Richtungen im Schweizerischen Protestantismus* (Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie, 18), Zürich 1972.

5 Einen Überblick über die theologischen Differenzen bietet: Schweizer, *Freisinnig – Positiv – Religiössozial* (wie Anm. 4); Arnd Wiedmann, *Imperialismus – Militarismus – Sozialismus. Der deutschschweizerische Protestantismus in seinen Zeitschriften und die großen Fragen der Zeit 1900–1930* (Geist und Werk der Zeiten, 83), Bern 1995, zusammenfassend S. 46–47.

lungen ab. Diese waren im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts unter den ‚Positiven‘ und ‚Vermittlern‘ wesentlich stärker verbreitet als unter den Liberalen. Zugleich gab es auch inhaltliche Differenzen zwischen den Richtungen.⁶ Auch was die Bedeutung des Deutschen Kaiserreichs als Referenzrahmen in Sachen Antisemitismus angeht, war diese für den konservativen und ‚vermittlerischen‘ Protestantismus in jenen Jahren weit größer als für den liberalen. Die Rezeption des Antisemitismus in Deutschland, insbesondere im deutschen Protestantismus, bot den Glaubensbrüdern (und -schwestern) in der Deutschschweiz insgesamt inhaltliche Orientierung in Sachen Judenfeindschaft. Daher übertrug sich die im Kaiserreich seit Mitte der 1870er-Jahre aufkommende antisemitische Welle ebenfalls auf den Deutschschweizer Protestantismus.⁷ In diesem Prozess lassen sich die nachfolgenden drei Dimensionen herausarbeiten, die sich im Einzelfall oft miteinander verschränkt zeigten.

Antisemitismusrezeption als Katalysator für die Popularisierung der Judenfeindschaft

Die Rezeption des Antisemitismus in Deutschland wirkte sich katalytisch auf die Popularisierung der Judenfeindschaft im Deutschschweizer Protestantismus aus. Wie Entwicklungen im deutschen Protestantismus in den protestantischen Periodika der Deutschschweiz im Allgemeinen auf ein reges Interesse stießen, so wandten sich die Zeitungen auch dessen antisemitischen Aktivitäten aufmerksam zu. Besonders ausgeprägt war dieses Interesse von konservativ-protestantischer Seite. Waren in den 1860er und in den frühen 1870er-Jahren umfangreichere antisemitische Artikel in den untersuchten theologischen und erbaulichen Zeitschriften noch eine Seltenheit, so änderte sich dies gegen Ende des Jahrzehnts. Mit dieser quantitativen Veränderung einher ging eine Gewichts-

6 Differenzen zeigten sich nicht zuletzt in antimodernistisch oder heilsgeschichtlich geprägten antisemitischen Diskursen.

7 Siehe aus der Fülle der Forschungen zum Anschwellen des Antisemitismus im ersten Jahrzehnt des Deutschen Kaiserreichs: Werner Bergmann/Ulrich Wyrwa, *Antisemitismus in Zentraleuropa. Deutschland, Österreich und die Schweiz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Darmstadt 2011; Massimo Ferrari Zumbini, *Die Wurzeln des Bösen. Gründerjahre des Antisemitismus. Von der Bismarckzeit zu Hitler* (Das Abendland – N.F., 32), Frankfurt a. M. 2003; Werner Jochmann, *Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich 1871–1914*, in: Derselbe, *Gesellschaftskrise und Judenfeindschaft in Deutschland 1870–1945* (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte, 23), Hamburg 1988, S. 30–98. Mit Blick auf den Protestantismus und Katholizismus: Wolfgang E. Heinrichs, *Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne* (Kirchengeschichtliche Monografien, 12), Giessen ²2004; Olaf Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 122), Göttingen 1999.

verschiebung von religiösen hin zu sozioökonomischen, kulturellen und nationalen Diskursen, die Kernelemente des sogenannten modernen Antisemitismus sind, der sich in jenen Jahren herausbildete. Religiöse Diskurse allerdings blieben weiterhin stark verbreitet.⁸

Die thematische Bezugnahme der ab Ende der 1870er-Jahre stark gehäuft auftretenden antisemitischen Artikel auf Deutschland war prädominant.⁹ Die Autoren stützten sich dabei oft auf Beiträge aus protestantischen Zeitschriften Deutschlands, wiederholt wurden gar große Teile der Artikel aus deutschen Druckerzeugnissen übernommen.¹⁰ Der Blick auf den deutschen Kontext schlug sich nicht nur in den umfangreichen antisemitischen Beiträgen, sondern auch in einer Vielzahl kürzerer Meldungen nieder, die in den Nachrichten-Rubriken der Zeitschriften Verbreitung fanden. So insbesondere im *Appenzeller Sonntagsblatt*, das in jener Zeit mit der außergewöhnlich hohen Auflage von rund 20.000 Stück als größtes schweizerisches Sonntagsblatt und auflagestärkste protestantische Zeitschrift der Schweiz galt.¹¹

Eine herausragende Rolle als Katalysator für die Popularisierung des Antisemitismus im Deutschschweizer Protestantismus kam dabei der Rezeption der antisemitischen Agitation des Berliner Hofpredigers Adolf Stoecker zu, weswegen ausführlicher auf diesen Fall eingegangen werden soll. Als Leiter der Berliner Stadtmission war Stoecker zu einem international bekannten Prediger geworden, dessen Predigten auch im Deutschschweizer Protestantismus rege gelesen wurden.¹² Die Rezeption setzte im Kontext seiner Aktivitäten in der

8 Ausführlich in meiner Dissertation: Thomas Metzger, *Antisemitismus im Deutschschweizer Protestantismus 1870 bis 1950* (Studien zum Antisemitismus in Europa, 12), Berlin 2017.

9 Siehe als Beispiele für die Bezugnahme auf Deutschland: Ludwig Pestalozzi, *Kirchliche Rundschau vom Dezember*, in: *Evangelisches Wochenblatt* 21/2 (1880), S. 5–7, hier S. 6–7; *Politisches*, in: *Christlicher Volksbote* 48/47 (1880), S. 375–376, hier S. 376; *Nachrichten und Korrespondenzen*, in: *Volksblatt für die reformierte Kirche der Schweiz* 12/49 (1880), S. 195–196, hier S. 196; *Rundschau zur Jahreswende, Teil II*, in: *Kirchenfreund* 15/2 (1881), S. 17–23, hier S. 18; Ludwig Pestalozzi, *Kirchliche Rundschau vom Januar, Teil II*, in: *Evangelisches Wochenblatt* 22/6 (1881), S. 31–34, hier S. 32–33; [Johannes Friedrich Alexander de le Roi?], *Die socialen Verhältnisse der Juden in Preußen*, in: *Freund Israels* 12/4 (1885), S. 120–127; *Politisches*, in: *Christlicher Volksbote* 60/50 (1892), S. 399–400, hier S. 400.

10 Für die Bedeutung einzelner Zeitschriften als Medien des Antisemitismustransfers siehe weiter unten.

11 Verantwortlich für den Nachrichtenteil zeichnete der in Schaffhausen wirkende Pfarrer Johann Jakob Schenkel, der einen strikt antisemitischen Kurs fuhr. Siehe etwa: Johann Jakob Schenkel, *Nachrichten*, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 18/32 (1879), S. 254–256, hier S. 255; Derselbe, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 19/48 (1880), S. 382–384, hier S. 383–384; Derselbe, *Nachrichten*, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 20/36 (1881), S. 286–288, hier S. 287. Siehe zudem: *Kirchliche Nachrichten*, in: *Kirchenfreund* 12/23 (1878), S. 367; *Nachrichten*, in: *Christlicher Volksbote* 60/34 (1892), S. 270–272, hier S. 271.

12 Hans Engelman, *Kirche am Abgrund. Adolf Stoecker und seine antijüdische Bewegung*

inneren Mission⁴ ein und verstärkte sich ab der Gründung seiner Christlich-Sozialen Arbeiterpartei im Jahr 1878.¹³ Mit Blick auf das theologisch-kirchenpolitische Richtungswesen schieden sich an ihm die Geister. Während Zeitschriften des konservativen Protestantismus den Hofprediger zum heroischen Vorkämpfer einer ‚Rechristianisierung‘ stilisierten, brandmarkten die Organe des religiösen ‚Freisinns‘ Stoecker als Exponenten der ‚Orthodoxie‘.¹⁴ Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, dass auch die konsequente Inkorporierung des Antisemitismus in die politische Strategie Stoeckers ab 1879 auf Beachtung im Deutschschweizer Protestantismus stieß.¹⁵ Die Wahrnehmung und Diskussion von Stoeckers Antisemitismus setzten unmittelbar nach dessen ersten beiden ‚Judentum-Reden‘¹⁶ von September 1879 ein. Sie fanden im konservativen Pro-

(Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde, 5), Berlin 1984, S. 152; Urs Hofmann, Adolf Stoecker in Basel. Antisemitismus und soziale Frage in der protestantischen Presse in den 1880er Jahren, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit Universität Basel, 2003, S. 17. Betreffend die Lektüre der Predigten Stoeckers in der Schweiz: Conrad von Orelli, Adolf Stöcker †, in: Kirchenfreund 43/4 (1909), S. 53–58, hier S. 56.

- 13 Stoecker und sein Antisemitismus sind gut erforscht. Es sei exemplarisch auf folgende Publikationen verwiesen: Engelmann, Kirche am Abgrund (wie Anm. 12); Günter Brakelmann/Martin Greschat/Werner Jochmann, Protestantismus und Politik. Werk und Wirkung Adolf Stoeckers (1835–1909) (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte, 17), Hamburg 1982; Martin Greschat, Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit. Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker, in: Günter Brakelmann/Martin Rosowski (Hg.), Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie, Göttingen 1989, S. 27–51.
- 14 Für die konservative Perspektive etwa: Ludwig Pestalozzi, Kirchliche Rundschau, in: Evangelisches Wochenblatt 24/51 (1883), S. 227–228, hier S. 227; Politisches, in: Christlicher Volksbote 53/26 (1885), S. 208. Für die liberale Perspektive siehe z. B.: Christian Tester, Rundschau und Selbstschau, in: Religiöses Volksblatt 9/10 (1878), S. 76–80, hier S. 76; Im hehren deutschen Reich, in: Schweizerisches Protestantenblatt 5/4 (1882), S. 28–30, hier S. 28; Heinrich Frank, Chronik, in: Schweizerische Reformblätter 19/27 (1885), S. 215–216, hier S. 216.
- 15 Kern von Stoeckers Antisemitismus war ein konservativ-christlich geprägter integraler Nationalismus. Zugleich habe Stoecker, wie Martin Greschat betont, traditionelle Formen der Judenfeindschaft erweitert, modernisiert und transformiert: Greschat, Protestantischer Antisemitismus (wie Anm. 13), S. 34. Zum Antisemitismus Stoeckers siehe zudem: Heinrichs, Das Judenbild im Protestantismus (wie Anm. 7), passim; Ferrari Zumbini, Die Wurzeln des Bösen (wie Anm. 7), S. 151–165. Peter Pulzer deutet Stoeckers Politik als einen bewussten taktischen Entscheid: Peter G. J. Pulzer, Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867–1914, Göttingen 2004, S. 138. Ähnlich auch: Werner Jochmann, Stoecker als nationalkonservativer Politiker und antisemitischer Agitator, in: Brakelmann/Greschat/Jochmann (Hg.), Protestantismus und Politik (wie Anm. 13), S. 145–148. Werner Bergmann hingegen betont, dass Stoeckers Antisemitismus nicht nur taktischem Kalkül entsprungen, sondern auch integraler Bestandteil und eine wesentliche Triebfeder seines Denkens und Handelns gewesen sei. Werner Bergmann, Art. Stoecker, Adolf, in: Wolfgang Benz (Hg.), Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, Bd. 2: Personen, Berlin 2009, S. 798–802, hier S. 799.
- 16 Adolf Stoecker, Unsere Forderungen an das moderne Judentum, in: Günter Brakelmann, Adolf Stoecker als Antisemit, Teil 2: Texte des Parteipolitikers und Kirchenmannes

testantismus positive Aufnahme. Der pietistisch geprägte *Christliche Volksbote* aus Basel etwa druckte die Reden in großen Auszügen in zustimmendem Sinne ab.¹⁷ Die Strategie, Stoeckers Handeln als ‚Notwehr‘ zu rechtfertigen, und dessen antisemitisch motivierte Forderungen an das Judentum, „ein wenig bescheidener“, „ein klein wenig toleranter“ zu sein und „etwas mehr Gleichheit“ walten zu lassen¹⁸, erhielten von Seiten der ‚Positiven‘ auch in den Folgejahren Zuspruch. Die drei Forderungen Stoeckers wurden fast zu geflügelten Begriffen.¹⁹ Auch spätere antisemitische Reden des politisierenden Hofpredigers stießen bei den ‚Positiven‘ auf Beachtung.²⁰ Die Berichterstattung über die antisemitischen Aktivitäten Stoeckers machte den Hauptteil der Rezeption des von 1879 bis 1881 dauernden Berliner Antisemitismusstreits im Deutschschweizer Protestantismus aus. Die antisemitischen Reden Stoeckers besaßen einen ausgeprägten Ereignischarakter, wobei mit Frank Bösch Ereignisse als verdichtete, Kommunikation auslösende Momente verstanden werden können, bei denen konkurrierende Erzählungen und Vorstellungen thematisch zentriert zusammenlaufen.²¹ Ereignisse erschüttern zudem Erfahrungsräume und wirken strukturverändernd.²² In diesem Sinne hat die Rezeption der antisemitischen Betätigung

(Schriften der Hans-Ehrenberg-Gesellschaft, 11), Waltrop 2004, S. 10–24; Adolf Stoecker, Notwehr gegen das moderne Judentum, in: Brakelmann, Adolf Stoecker als Antisemit (wie Anm. 16), S. 24–41.

- 17 Zeitfragen in Briefform. Ueber die Judenfrage, 4 Teile, in: Christlicher Volksbote, 47/44 (1879), S. 346–348; 47/45 (1879), S. 356–358; 47/46 (1879), S. 364–366; 47/47 (1879), S. 370–372. Auch weitere konservative protestantische Periodika – insbesondere das *Evangelische Wochenblatt* aus Zürich – publizierten zustimmende Artikel: Ludwig Pestalozzi, Kirchliche Rundschau vom September, in: Evangelisches Wochenblatt 20/42 (1879), S. 190–192; Georg Rudolf Zimmermann, Das moderne Judentum in Deutschland, besonders in Berlin. Zwei Reden von Adolf Stöcker, in: Evangelisches Wochenblatt 20/44 (1879), S. 199–201; Justus J. Heer, Rundschau auf die kirchlichen Zustände in Deutschland, besonders in Preußen, in: Kirchenfreund 13/24 (1879), S. 383–391, hier S. 385–386.
- 18 Stoecker, Unsere Forderungen an das moderne Judentum (wie Anm. 16), S. 14, S. 19, S. 22.
- 19 Siehe beispielsweise: Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: Appenzeller Sonntagsblatt 23/46 (1884), S. 367–368, hier S. 368; Ludwig Pestalozzi, Zur Charakteristik A. Stöckers und seiner Bestrebungen, Teil III, in: Kirchenfreund 19/17 (1885), S. 257–261, hier S. 258.
- 20 Siehe beispielsweise: Politische Uebersicht, in: Allgemeine Schweizer Zeitung 6/243 (1879), S. 2; Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: Appenzeller Sonntagsblatt 22/28 (1883), S. 223–224; Jakob Schläpfer, Nachrichten, in: Appenzeller Sonntagsblatt 25/42 (1886), S. 334–336, hier S. 335.
- 21 Frank Bösch, Ereignisse, Performanz und Medien in historischer Perspektive, in: Derselbe/Patrick Schmidt (Hg.), Medialisierte Ereignisse. Performanz, Inszenierung und Medien seit dem 18. Jahrhundert, Frankfurt a. M./New York 2010, S. 7–29, hier S. 8.
- 22 Wie Andreas Suter und Manfred Hettling betonen, seien dies Eigenschaften, welche Ereignisse von ‚normalem‘ Handlungsgeschehen unterscheiden würden: Andreas Suter/Manfred Hettling, Struktur und Ereignis – Wege zu einer Sozialgeschichte des Ereignisses, in: Dieselben (Hg.), Struktur und Ereignis (Geschichte und Gesellschaft: Sonderheft, 19), Göttingen 2001, S. 7–32, hier S. 23–25.

Stoeckers im konservativen Protestantismus der Deutschschweiz in der Tat das Sprechen über ‚die Juden‘ verändert.

In den konservativ-protestantischen Zeitschriften, vor allem in jenen, die mit Stoeckers christlich-sozialen Vorstellungen sympathisierten, wurde der politisierende Hofprediger zu einem Heroen stilisiert.²³ Im *Kirchenfreund* aus Basel etwa frohlockte mit Blick auf Stoeckers ‚Judentum-Reden‘ der langjährige Redakteur, Pfarrer Justus J. Heer aus dem Kanton Zürich: „Gott wolle noch mehr Stöcker erwecken, welche in so ernster Weise die christlichen Gewissen aufwecken und unser Volk vor der Verjudung bewahren.“²⁴

Insbesondere in den 1880er-Jahren hielt die starke Anteilnahme der ‚Positiven‘, aber auch der ‚Vermittler‘ an den Aktivitäten des Hofpredigers an und mit ihr auch die Wiedergabe und Kommentierung seines Antisemitismus. Aus den Zeilen der konservativen Blätter sprachen Lob und Wertschätzung für seine Agitation.²⁵ Ganz im Sinne der Konstruktion eines vermeintlich realen Konflikts – einer klassischen Argumentationsstrategie des Antisemitismus – wurde die Kampagne Stoeckers zudem als gerechtfertigt und als von ‚den Juden‘ selbst provoziert dargestellt.²⁶ Damit einhergehend wurde der Hofprediger, einer Verkehrung von Täter und Opfer folgend, zum eigentlichen Opfer stilisiert, das in ‚Notwehr‘ gegen ‚die Juden‘ gehandelt habe.²⁷ Aufgrund der Aufmerksamkeit, die Stoeckers Ansichten in konservativ-protestantischen Kreisen der Deutschschweiz erhielten, erstaunt es nicht, dass es diesen zwischen 1881 und 1907 gelang, Stoecker für sechs Vortragsreisen zu gewinnen.²⁸ Diese stießen auf

23 Siehe etwa: Justus J. Heer, Rundschau auf die kirchlichen Zustände in Deutschland, besonders in Preußen, in: *Kirchenfreund* 13/24 (1879), S. 383–391, hier S. 385; Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 24/26 (1885), S. 207–208.

24 J. Justus Heer, Rundschau auf die kirchlichen Zustände in Deutschland, besonders in Preußen, in: *Kirchenfreund* 13/24 (1879), S. 383–391, hier S. 386.

25 Als Beispiele seien genannt: Carl Pestalozzi, Kirchliche Chronik, in: *Christlicher Volksfreund* 6/48 (1880), S. 424–426, hier S. 424; Ludwig Pestalozzi, Die Basler Festwoche, in: *Evangelisches Wochenblatt* 34/33 (1893), S. 139–142, hier S. 140. Für das Organ der ‚Vermittler‘ kann auf eine Artikelserie des Mitarbeiters und Stoecker-Bewunderers Pfarrer Johann Jakob Wälli verwiesen werden, der in dieser Zeitschrift mehrfach antisemitische Artikel verfasste: Jakob Wälli, Hofprediger Stöcker in Stuttgart, 2 Teile, in: *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 3/24 (1888), S. 93–95; 3/25 (1888), S. 97–99.

26 Siehe u. a.: Nachrichten und Korrespondenzen, in: *Volksblatt für die reformierte Kirche der Schweiz* 12/49 (1880), S. 195–196; Politisches, in: *Christlicher Volksbote* 61/25 (1893), S. 199–200, hier S. 200.

27 Für diesen Diskurs siehe etwa: Ernst Miescher, Ein Mann des Volkes, Teil II, in: *Christlicher Volksfreund* 7/20 (1881), S. 177–180, hier S. 179–180; Jakob Wälli, Hofprediger Stöcker in Stuttgart, Teil I, in: *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 3/24 (1888), S. 93–95, hier S. 93. Für den Topos der ‚Notwehr‘: Eine bedeutsame soziale Frage. Jüdisches, in: *Volksblatt für die reformierte Kirche der Schweiz* 9/48 (1879), S. 191; F., Die Nothwehr gegen die Juden, in: *Evangelisches Wochenblatt* 21/6 (1880), S. 24–25.

28 Stoecker besuchte auf seinen Vortragsreisen folgende Städte: 1881: Basel, Bern, Zürich; 1891:

großes Interesse. Allerdings stellte Stoecker nie seine antisemitischen Ansichten ins Zentrum seiner Ausführungen, da er in der Schweiz vorab als religiöser Redner und Prediger, nicht aber als politischer Agitator auftrat.²⁹ Die sehr positive Rezeption von Stoecker und dessen Antisemitismus dauerte konservativ-seits in unterschiedlicher Intensität über dessen Tod im Jahre 1909³⁰ hinaus fort. Ebenso wurde seine antisemitische Agitation retrospektiv verharmlost beziehungsweise begrüßt.³¹

Anders als der konservative Protestantismus reagierten die Liberalen sehr ablehnend auf Stoeckers politischen Protestantismus. Zugleich befassten sie sich weniger stark mit Stoeckers Ansichten. Sie assoziierten Stoecker mit der ihnen verhassten protestantischen ‚Orthodoxie‘ Preußens und sahen sich teilweise mit den Juden in einer gemeinsamen Opferrolle.³² So betonte Ende 1879 die in Bern erscheinende Zeitschrift *Reform*, dass nun den ‚Orthodoxen‘ die Bekämpfung des ‚freisinnigen‘ Christentums nicht mehr ausreiche, nun müsse auch noch ‚der Jude‘ drangelauben.³³ Man war im Deutschschweizer Protestantismus für oder gegen den Antisemitismus Stoeckers, weil man grundsätzlich ein Anhänger oder Gegner des Hofpredigers war. Somit kritisierten die Liberalen Stoeckers Antisemitismus nicht etwa deshalb, weil sie die Judenfeindschaft per se für ver-

Basel, Bern, Genf; 1891 (auf der Rückreise von der Versammlung der Evangelischen Allianz in Florenz); Zürich; 1894: Basel, Olten, Bern; 1901: Basel; 1907: Basel. Da Stoecker bereits gesundheitlich angeschlagen war, sprach er auf seiner letzten Reise nur noch in privatem Rahmen. Die Referate Stoeckers wurden teilweise als Broschüren gedruckt. So etwa: Adolf Stoecker, Die soziale Frage im Lichte der Bibel. Vortrag gehalten Dienstag den 5. April 1881 in der französischen Kirche in Bern, Bern 1881.

- 29 Eine Ausnahme stellte sein Auftritt in Bern im Jahre 1881 dar, bei dem die ‚Judenfrage‘ in der Diskussionsrunde thematisiert wurde. Dies wurde im *Christlichen Volksboten* aus Basel lobend erwähnt: Nachrichten, in: Christlicher Volksbote 49/15 (1881), S. 118–120, hier S. 119.
- 30 Anlässlich seines Todes erschienen teilweise umfangreiche Würdigungen. Siehe z.B.: Theodor Sarasin-Bischoff, Ein Blick in das Leben Hofprediger D. Ad. Stöckers, 3 Teile, in: Christlicher Volksbote 77/7 (1909), S. 50–52; 77/8 (1909), S. 60–61; 77/9 (1909), S. 69–70; Ludwig Pestalozzi, Adolf Stöcker, 2 Teile, in: Evangelisches Wochenblatt 50/7 (1909), S. 25–27; 50/8 (1909), S. 29–31; Conrad von Orelli, Adolf Stöcker †, in: Kirchenfreund 43/4 (1909) 4, S. 53–58.
- 31 Siehe als Auswahl: Adolf Stöcker, 4 Teile, in: Christlicher Volksfreund 37/19 (1911), S. 208–211; 37/20 (1911), S. 220–225; 37/21 (1911), S. 233–237; 37/22 (1911), S. 245–247; E. St. [Ernst Staehelin?], Juden und Christen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Teil VI, in: Christlicher Volksfreund 57/12 (1931), S. 138–141, hier S. 139.
- 32 Für die Ablehnung der ‚Orthodoxie‘ siehe: Gottfried Schönholzer, Eine andere Meinung, in: Religiöses Volksblatt 9/11 (1878), S. 83–85, Albert Kalthoff, Aus dem kirchlichen Leben Berlins, Teil I, in: Schweizerisches Protestantenblatt 7/41 (1884), S. 374–378, hier S. 377–378. Bezüglich der gemeinsamen Opferrolle beispielsweise: Salomon Zimmermann, Reformchronik, in: Reform 9/12 (1880), S. 197–200, hier S. 199; Die neueste Volksbeschwindelung, in: Schweizerisches Protestantenblatt 4/43 (1881), S. 352–353; Aus Staat und Kirche, in: Religiöses Volksblatt 21/46 (1890), S. 384–386.
- 33 Salomon Zimmermann, Reformchronik, in: Reform 8/25 (1879), S. 460–463, hier S. 460.

werflich hielten, sondern weil sie seine dem Liberalismus diametral entgegen gerichteten theologischen, gesellschaftlichen und politischen Ansätze verabscheuten. Daher überrascht es auch nicht, dass sich in der liberalen Kritik von Stoeckers Antisemitismus ebenfalls judenfeindliche Motive manifestierten.³⁴ Prototypisch zeigte Pfarrer Salomon Zimmermann im Dezember 1879 eine solche Verknüpfung von Aussagen gegen den Antisemitismus Stoeckers mit judenfeindlichen Bemerkungen:

„Wir möchten nun den gegen das moderne Judenthum erhobenen Klagen keineswegs alle Berechtigung absprechen. Es liegt etwas in dem allgemeinen Charakter dieses Volkes schon, das unmöglich unsere Sympathien erweckt, und der Schachergeist desselben, sein entsetzlicher Realismus, der sich so leicht über die Gewissenhaftigkeit wegsetzt und der schon so manches Bäuerlein und manchen Berufsmann ökonomisch zu Grunde gerichtet, ist nicht ohne Grund fast sprichwörtlich geworden. Aber in der Art und Weise, wie gegenwärtig der Krieg gegen die Juden geführt wird, liegt etwas Unwürdiges, etwas dem Geiste des Christenthums Widersprechendes.“³⁵

Letztlich war die theologisch-kirchenpolitische Richtung ausschlaggebend für die Haltung gegenüber Stoecker und dessen Antisemitismus. Die transnationale theologisch-weltanschauliche, konfessionelle, aber auch sprachlich-kulturelle Verbundenheit mit dem deutschen Protestantismus führte dazu, dass die ‚Positiven‘ Stoeckers Antisemitismus breit rezipierten und wiedergaben. Daraus resultierte eine Verdichtung judenfeindlicher Diskurse, und Deutschland wurde für den konservativen Deutschschweizer Protestantismus noch ausgeprägter zum Referenzrahmen für antisemitische Haltungen, als er es bis anhin gewesen war.

Transfer antisemitischer Diskurse in den Deutschschweizer Protestantismus

Im Rahmen der durch eine stark germanophile und konfessionssolidarische Einstellung gesteuerten Rezeption des deutschen Antisemitismus kann ein Transfer antisemitischer Diskurse in den Deutschschweizer Protestantismus festgestellt werden. Judenfeindlichen Publikationen aus dem nördlichen Nachbarland kam dabei eine wichtige Rolle als Medien des Transfers zu. Auch diese

34 Dies war vor allem beim *Schweizerischen Protestantenblatt* aus Basel der Fall. Siehe z.B.: Alfred Altherr, Hofprediger Stöcker in Basel, in: *Schweizerisches Protestantenblatt* 4/14 (1881), S. 119–120, hier S. 119; Oskar Brändli, Kreuz und Quer, in: *Schweizerisches Protestantenblatt* 8/29 (1885), S. 266–267, hier S. 266; Aus der Rede gegen die Juden, 2 Teile, in: *Schweizerisches Protestantenblatt* 13/43 (1890), S. 341–342; 13/44 (1890), S. 350–354.

35 Salomon Zimmermann, Reformchronik, in: *Reform*, 8/25 (1879), S. 460–463, hier S. 461–462.

Dimension der Bedeutung des Kaiserreichs als transnationaler Referenzrahmen für den Antisemitismus im Deutschschweizer Protestantismus war fast ausschließlich auf die konservative und teilweise ‚vermittlerische‘ Richtung beschränkt. Die im Zuge des Berliner Antisemitismusstreits stark zunehmende antisemitische Publizistik in Deutschland schlug sich in den Spalten der konservativ-protestantischen Zeitschriften nieder. So rezensierten diese einschlägige, deutsche Publikationen. Exemplarisch sei an dieser Stelle auf den Zürcher Theologieprofessor Conrad von Orelli verwiesen, der als Redakteur des *Kirchenfreund* im März 1880 lobend judenfeindliche Schriften des Historikers Heinrich von Treitschke, des Hofpredigers Adolf Stoecker sowie des Judenmissionars Johannes Friedrich Alexander de le Roi besprach.³⁶

Eine weit wichtigere Rolle als Medien des Transfers spielten jedoch theologische und religiös geprägte politische Zeitschriften und Zeitungen aus Deutschland. Mit Blick auf die wichtige Funktion der Agitation Adolf Stoeckers als Katalysator für die Popularisierung des modernen Antisemitismus in den untersuchten ‚positiven‘ Periodika überrascht es nicht, dass dabei insbesondere christlich-soziale Presseerzeugnisse aus dem Umfeld des politisierenden Pastors von Bedeutung waren. Diese Periodika dienten als Artikellieferanten oder Nachrichtenquellen. Als Beispiele sind vorab der *Reichsbote*, aber auch die ebenfalls christlich-soziale *Deutsche evangelische Kirchenzeitung* zu nennen, wobei der als Organ des rechten Flügels der preußischen Konservativen fungierende *Reichsbote* das mit Abstand bedeutendste Transferorgan für antisemitische Aussagen darstellte.³⁷ Insbesondere das in Basel gedruckte auflagenstarke *Appenzeller Sonntagsblatt* berief sich regelmäßig auf diese Zeitung.³⁸ Auch

36 Conrad von Orelli, Literatur für und wider Israel, in: *Kirchenfreund* 14/6 (1880), S. 91–95, hier S. 91. Er bezog sich auf folgende Schriften: Heinrich von Treitschke, Ein Wort über unser Judenthum, Separatabdruck aus dem 44. und 45. Bande der Preußischen Jahrbücher, Berlin 1880; Adolf Stoecker, Das moderne Judenthum in Deutschland, besonders in Berlin. Zwei Reden in der christlich-socialen Arbeiterpartei, Berlin ³1880; Johannes Friedrich Alexander de le Roi, Stephan Schultz. Ein Beitrag zum Verständniß der Juden und ihrer Bedeutung für das Leben der Völker, Gotha ²1878.

37 Siehe zum *Reichsboten*: Dagmar Bussiek, Art. ‚Der Reichsbote (1873–1936)‘, in: Wolfgang Benz (Hg.), Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, Bd. 6: Publikationen, Berlin/Boston 2013, S. 587–588; Dagmar Bussiek, „Das Gute gut und das Böse böse nennen“. Der Reichsbote 1873–1879, in: Michel Grunewald/Uwe Puschner (Hg.), Das evangelische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871–1963), Bern 2008, S. 97–119. Für die *Deutsche evangelische Kirchenzeitung*, an der Stoecker selbst aktiv mitwirkte, siehe: Heinrichs, Judenbild des Protestantismus (wie Anm. 7), S. 213–250.

38 Aus der Vielzahl von antisemitischen Artikeln, die sich zu einem Großteil oder partiell auf den *Reichsboten* stützten, siehe als Auswahl: Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 18/11 (1879), S. 86–87, hier S. 87; Derselbe, Nachrichten, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 20/24 (1881), S. 190–191; Derselbe, Nachrichten, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 21/38 (1882), S. 303–304, hier S. 303; Derselbe, Nachrichten, in: *Appenzeller*

die im preußischen Konservatismus verankerte und wie die anderen beiden Blätter stark antisemitische *Kreuzzeitung* sowie die *Neue Evangelische Kirchenzeitung* fanden gelegentlich Beachtung.³⁹

Die von den ‚positiven‘ Deutschschweizer Protestanten übernommenen oder ihnen als Informationsquelle dienenden antisemitischen Artikel aus dem deutschen Protestantismus befassten sich häufig mit der sogenannten ‚Judenfrage‘. Das antisemitische Konstrukt und die daran angegliederten judenfeindlichen Diskurse, die ‚den Juden‘ beispielweise großen ‚Einfluss‘ in Politik, Kultur, Wirtschaft und Medien unterstellten und ‚die Juden‘ einer ‚schädlichen‘, ja ‚zersetzenden‘ Wirkung auf die Gesellschaft bezichtigten, erlebten unter den ‚Positiven‘ im Kontext der Rezeption des Antisemitismusstreits ihren Durchbruch. Vor 1879 lässt sich der Terminus für die analysierten Zeitschriften nur äußerst selten nachweisen.⁴⁰ Besonders populär war der Begriff im *Appenzeller Sonntagsblatt*, im *Evangelischen Wochenblatt* und in den pietistisch geprägten Zeitschriften *Christlicher Volksbote* und *Freund Israels*.⁴¹ Auf liberaler Seite fehlte der Begriff für diese Periode hingegen fast ganz. Die Ausnahme stellte das *Schweizerische Protestantenblatt* dar.⁴²

Die Vorstellung, dass die Präsenz von Juden zu einer Frage respektive einem

Sonntagsblatt 22/37 (1882), S. 295–296, hier S. 295; Derselbe, Nachrichten, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 23/11 (1884), S. 87–88.

- 39 Zum Antisemitismus der *Kreuzzeitung* und der *Neuen Evangelischen Kirchenzeitung*: Dagmar Bussiek, „Mit Gott für König und Vaterland!“ Die Neue Preußische Zeitung (Kreuzzeitung) 1848–1892 (Schriftenreihe der Stipendiatinnen und Stipendiaten der Friedrichebert-Stiftung, 15), Münster/Hamburg/London 2002; Heinrichs, Das Judenbild Protestantismus (wie Anm. 7), S. 156–213, v. a. S. 166–186; Engelmann, Kirche am Abgrund (wie Anm. 12), S. 51–61. Die *Neue Evangelische Kirchenzeitung* diente vorab in den 1870er-Jahren als Quelle für antisemitische Texte. Siehe z. B.: Politisches, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 10/51 (1871), S. 407–408; Politisches, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 11/41 (1872), S. 326–328, hier S. 327; Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 12/35 (1873), S. 279–280, hier S. 280; Vermischtes, in: *Evangelisches Wochenblatt* 19/13 (1878), hier S. 58.
- 40 Sehr frühe Nennungen: Zur Judenfrage, in: *Evangelisches Wochenblatt* 1/10 (1860), S. 46–47; Zur Judenfrage, in: *Evangelisches Wochenblatt* 1/11 (1860), S. 52; Die Judenemanzipation im Aargau, in: *Kirchenblatt für die reformirte Schweiz* 19/11 (1863), S. 89–92.
- 41 Siehe als Auswahl aus den zahlreichen Artikeln: Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 18/45 (1879), S. 358–360, hier S. 358–359; Ludwig Pestalozzi, Kirchliche Rundschau vom Dezember, in: *Evangelisches Wochenblatt* 21/2 (1880), S. 5–7; Friedrich Heman, Neunundvierzigster Jahresbericht der Freunde Israels zu Basel, in: *Freund Israels* 7/4 (1880), S. 81–98, hier S. 88; Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 19/47 (1880), S. 374–376, hier S. 374; Ein Rückblick auf das Jahr 1880, Teil IV, in: *Christlicher Volksbote* 49/4 (1881), S. 29–31, hier S. 29.
- 42 Siehe etwa: Alfred Altherr, Die Judenfrage, in: *Basler Protestantenblatt* 2/35 (1879), S. 285–290; Oskar Brändli, Kreuz und Quer, in: *Schweizerisches Protestantenblatt* 8/23 (1885), S. 211–213, hier S. 213. Siehe zudem folgende Artikelserie: Hans Emil Baiter, Die Judenfrage, 2 Teile, in: *Schweizerisches Protestantenblatt* 15/23 (1892), S. 180–181; 15/24 (1892), S. 188–191.

Problem geworden sei, war bis gegen Mitte der 1880er eine Schlüsselvorstellung im Antisemitismus der konservativ-protestantischen Zeitschriften. Der mit dem Konstrukt ‚Judenfrage‘ inhaltlich ebenfalls verknüpfte Topos der ‚Verjudung‘, in dem sich das antisemitische Bild einer vermeintlich zu großen jüdischen Präsenz noch akzentuierte, tauchte in den konservativen Texten gleichzeitig auf, doch war der Begriff deutlich weniger gebräuchlich als jener der ‚Judenfrage‘.⁴³

Zentral für den Transfer des Topos der ‚Judenfrage‘ in den Deutschschweizer Protestantismus ist die Tatsache, dass eine direkte Übertragung des angeeigneten Topos auf den schweizerischen Kontext in den untersuchten Publikationen kaum je vollzogen wurde.⁴⁴ Es ist bezeichnend und letztlich auch paradigmatisch für den Antisemitismus im Deutschschweizer Protestantismus im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, dass die antisemitischen Stellungnahmen am Ausland und in erster Linie an Deutschland abgehandelt wurden. Die ‚Judenfrage‘ wurde somit exterritorialisert und für Deutschland, nicht aber die Schweiz gestellt.⁴⁵ Dasselbe ist von den eng mit dem Topos der ‚Judenfrage‘ verknüpften antisemitischen Vorstellungen eines angeblich übermäßigen ‚jüdischen Einflusses‘ zu sagen. Dass ‚die Juden‘ vorab in Deutschland eine ausgesprochene Machtsituation besitzen würden, war ein wiederkehrender antisemitischer Diskurs.⁴⁶ So

43 Siehe beispielsweise: Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: Appenzeller Sonntagsblatt 17/13 (1878), S. 102–104, hier S. 103; Mittheilungen über die Verhandlungen der evangelischen Allianz, Teil VI, in: Christlicher Volksbote 47/42 (1879), S. 330–333, hier S. 330; Israels Rückkehr nach Palästina, eine politische Zeitfrage oder religiöse Zukunftsfrage?, in: Freund Israels 5/2 (1878), S. 51–58, hier S. 56; Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: Appenzeller Sonntagsblatt 27/21 (1888), S. 166–167, hier S. 167; Eduard Preiswerk, Festrede, in: Freund Israels 17/5 (1890), S. 121–129, hier S. 125.

44 Siehe als Ausnahme: Georg Rudolf Zimmermann, Das moderne Judentum in Deutschland, besonders in Berlin. Zwei Reden von Adolf Stöcker, in: Evangelisches Wochenblatt 20/44 (1879), S. 199–201, hier S. 200. Die Entstehung einer ‚Judenfrage‘ in der Schweiz erachteten auch als möglich: Rudolf Rüetschi, Miscelle. Zur Statistik der Juden, in: Volksblatt für die reformirte Kirche der Schweiz 12/33 (1880), S. 132; Rundschau zur Jahreswende, Teil II, in: Kirchenfreund 15/2 (1881), S. 17–23, hier S. 21.

45 Siehe beispielsweise: Eine bedeutsame soziale Frage. Jüdisches, in: Kirchenblatt für die reformirte Kirche der Schweiz 9/48 (1879), hier S. 191; Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: Appenzeller Sonntagsblatt 20/10 (1881), S. 78–80, hier S. 89; Ludwig Pestalozzi, Kirchliche Rundschau vom Januar, Teil II, in: Evangelisches Wochenblatt 22/6 (1881), S. 31–34, hier S. 32–33; Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: Appenzeller Sonntagsblatt 27/36 (1888), S. 285–287, hier S. 286.

46 Siehe als kleine Auswahl: Nachrichten und Correspondenzen, in: Volksblatt für die reformirte Kirche der Schweiz 4/37 (1872), S. 174–176, hier S. 175; Carl Pestalozzi, Kirchliche Chronik, in: Christlicher Volksfreund 3/34 (1877), S. 273–274, hier S. 273; Politisches, in: Christlicher Volksbote 45/38 (1877), S. 304; J. Alexander, Die gegenwärtige sociale und politische Lage des jüdischen Volkes, in: Freund Israels 5/1 (1878), S. 22–31, hier S. 27; Ludwig Pestalozzi, Kirchliche Rundschau vom Januar, Teil II, in: Evangelisches Wochenblatt 22/6 (1881), S. 31–34, hier S. 33; Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: Appenzeller Sonntagsblatt 22/37 (1883), S. 295–296, hier S. 295. Das antisemitische Bild des ‚jüdischen Einflusses‘ in Deutschland war vereinzelt auch auf liberaler Seite präsent. Siehe etwa: Salomon

monierte etwa Pfarrer Carl Pestalozzi, Redakteur des *Christlichen Volksfreunds*, den angeblichen Zustand einer jüdischen ‚Übermacht‘ in Deutschland und verwendete dabei die Symbolik der Söhne Noahs, die nach biblischem Verständnis als Stammväter für alle ‚nachsintflutlichen Völker‘ angesehen wurden. In den Händen einer halben Million Juden würden sich, so der Zürcher Pfarrer, „ein so ungeheurer Reichthum und eine so grosse Macht“ vereinigen, dass „Japhet oft genug in den Hütten Sems wohnen und der Deutsche Haus und Feld von dem Israeliten zu lehen tragen“ müsse.⁴⁷

Die durch Solidarität mit theologischen Richtungen geprägte Positionsnahme für die antisemitischen Haltungen des deutschen konservativen Protestantismus war stark gekennzeichnet durch Rechtfertigungsdiskurse. Nicht zuletzt anhand statistischer Konstruktionen wurde wiederholt in typisch antisemitischer Manier ein Realkonflikt suggeriert, mit dem Ziel, die antisemitische Welle in Deutschland als gerechtfertigte und ‚natürliche‘ Reaktion zu verharmlosen und den nördlichen Nachbarstaat in Schutz zu nehmen.⁴⁸ Eine solche Argumentationsstrategie verfolgte beispielweise Pfarrer Johann Jakob Schenkel 1881 im konservativ-protestantischen *Appenzeller Sonntagsblatt*. Bezug auf Deutschland nehmend, reproduzierte er die Haltung des der Bewegung Stoeckers zuzurechnenden *Reichsboten* aus Berlin, wonach es kein Volk auf Dauer ertragen könne, „wenn die Juden in so großer Anzahl vorhanden“ seien,⁴⁹ und 1884 fügte er im gleichen Sinne an, dass „eine aufstrebende Nation wie die deutsche [...] eine so große Uebermacht des Judenthums auf die Dauer“ nicht ertrage.⁵⁰

Mit Blick auf die Transfer-Dimension, die der Bedeutung des antisemitischen Diskurses im deutschen Protestantismus für die Judenfeindschaft im Protestantismus der Deutschschweiz zukam, gilt es abschließend nochmals festzuhalten: Die Rezeption der antisemitischen Welle in Deutschland machte das antisemitische Konstrukt der ‚Judenfrage‘ vorab im konservativen Protestantismus der Deutschschweiz breit bekannt. Wie ist aber die Exterritorialisierung

Zimmermann, Reformchronik, in: Schweizerische Reformblätter 8/25 (1879), S. 460–463, hier S. 462.

47 Carl Pestalozzi, Kirchliche Chronik, in: Christlicher Volksfreund 6/48 (1880), S. 424–426, hier S. 424. Japhet wurde in dieser biblischen ‚Völkerkunde‘ als Urahn der europäischen Völker gesehen.

48 Siehe als Beispiele für die statistische Argumentationsstrategie: Zeitfragen in Briefform. Ueber die Judenfrage, Teil III, in: Christlicher Volksbote 47/46 (1879), S. 364–366, S. 365; Politisches, in: Christlicher Volksbote 48/47 (1880), hier S. 375; Nachrichten und Korrespondenzen, in: Volksblatt für die reformirte Kirche der Schweiz 17/22 (1885), hier S. 147–148; Gottlieb Schuster, Kirchliche Zeitschau, in: Christlicher Volksfreund 15/32 (1889), 364–365, hier S. 365.

49 Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: Appenzeller Sonntagsblatt 21/24 (1881), S. 190–191, hier S. 190.

50 Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: Appenzeller Sonntagsblatt 23/46 (1884), S. 367–368, hier S. 368.

der ‚Judenfrage‘ mit Bezug auf den einem Transfer inhärenten Aspekt des Wandels respektive der Adaption eines übernommenen Konzepts zu deuten?⁵¹ Dieser Aspekt des Wandels kann darin gesehen werden, dass das dem Konstrukt der ‚Judenfrage‘ zugrundeliegende antisemitische Denken bejaht, jedoch der imaginierte Realkonflikt in nationaler Hinsicht als ein nichtschweizerischer angesehen wurde.

Deutschland als Kristallisationspunkt für antisemitische Aussagen

Als dritte Dimension der transnationalen Bezugnahme auf die Entwicklungen in Deutschland kann abschließend deren Funktion als Kristallisationspunkt für die Artikulation fest etablierter antisemitischer Ansichten im Deutschschweizer Protestantismus verstanden werden. Das Interesse an den Vorgängen in Deutschland, das sich in den Spalten der untersuchten Zeitschriften niederschlug, legte antisemitische Einstellungen offen und ließ sie stärker manifest werden. Diese dritte Dimension ist eng verschränkt mit den beiden anderen Dimensionen. So zeigte sich das antisemitische Konzept ‚Judenfrage‘ mit seiner gesellschaftsdeutenden Stoßrichtung offensichtlich als anschlussfähig für die etablierten Vorstellungen der ‚Positiven‘. Denn die Aneignung antisemitischer Diskurse ist, was auf Transferprozesse generell zutrifft, stark vom Rezipienten gesteuert.⁵² So war die Bezugnahme auf antisemitische Entwicklungen oder die Wiedergabe antisemitischer Texte das Ergebnis einer durch die Einstellungen des Rezipienten gesteuerten bewussten Selektion. Daher widerspiegelten etwa die zahlreichen im Nachrichtenteil des *Appenzeller Sonntagsblattes* abgedruckten Kurzberichte über das angebliche Fehlverhalten von Juden in Deutschland letztlich wohl auch das Bedürfnis, die eigenen antisemitischen Einstellungen zu bestätigen. Ein weiteres Beispiel dafür ist die in konservativ-protestantischen Blättern wiederholt aufscheinende judenfeindliche Haltung, die den Aufstieg von Juden in gewisse gesellschaftliche Funktionen ablehnte. Der christliche Superioritätsanspruch stellte ein tragendes Element insbesondere des Antisemitismus der ‚Positiven‘ dar. Die rechtliche Gleichberechtigung wurde zwar nach der in der Schweiz 1866/74 erfolgten Emanzipation nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt, doch wurde sie nicht als ‚gleiche Berechtigung‘

51 Die Bedeutung des Aspekts der Transformation in Transferprozessen betonen: Michel Espagne, *Au delà du comparatisme*, in: Derselbe, *Les transferts culturels franco-allemands (Perspectives germaniques)*, Paris 1999, S. 35–49; Michael Werner/Bénédicte Zimmermann, *Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *Histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), S. 607–636.

52 Zur Wichtigkeit der Auswahlmechanismen und Aneignungsstrategien in Rezeptionsprozessen: Werner, Zimmermann, *Vergleich, Transfer, Verflechtung* (wie Anm. 51), S. 613.

für das Agieren in allen Bereichen der weiterhin als exklusiv-christlich gedachten Gesellschaft verstanden.⁵³

Der christliche Superioritätsanspruch und damit einhergehend die Vorstellung, ‚die Juden‘ hätten sich gesellschaftlich unterzuordnen, wurde insbesondere daran manifest, dass der Aufstieg von Juden in berufliche Positionen, die sie in ein hierarchisch übergeordnetes Verhältnis zu Christen stellte, abgelehnt wurde. Exemplarisch zeigte sich dies in den Feindbildern ‚jüdischer Lehrer‘ und ‚jüdischer Richter‘. Auch hier war es wiederum paradigmatisch, dass die Zeitschriften oft auf Berichte aus Deutschland zurückgriffen, welche diese vorurteilsgesteuerte Wahrnehmung zu bestätigen schienen.⁵⁴ Der Aufstieg von Juden in Autoritätspositionen deutete das *Appenzeller Sonntagsblatt* – eine ganze Fülle antisemitischer Stereotypen portierend – in endzeitlicher Weise als sogenannte Zeichen der Zeit. Vor allem mit Blick auf Deutschland folgte es im Oktober 1880:

„Und das sollen wir Alles ruhig hinnehmen, sollen zusehen, wie diese Presse unser Volk religiös und damit auch sittlich ruiniert, es aber als Kulturfortschritt preisen, wenn Juden als Richter unserm Volk den Eid abnehmen und die Lehrer seiner Kindern in den Schulen sind, sollen es als Hebung des Nationalwohlstandes loben, wenn jüdische Bankiers jährlich Millionen verdienen, wenn jüdische Schacherer und Magazinhalter reiche Leute werden und in Städten Laden bei Laden und Haus bei Haus reihen, während unser deutsches christliches Volk verarmt?!“⁵⁵

Ähnlich gelagert war der Vorwurf, ‚die Juden‘ würden den ‚christlichen Sonntag‘ gefährden und den konservativen Kampf für einen arbeitsfreien, durch die Kirche strukturierten Sonntag hintertreiben.⁵⁶

53 In der Schweiz wurde den Juden 1866 die Niederlassungs- und 1874 die Glaubens- und Kultusfreiheit gewährt.

54 Zum antisemitischen Feindbild des ‚jüdischen Lehrers‘ siehe etwa: Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 19/10 (1880), S. 78–80; hier S. 79; Conrad von Orelli, Literatur für und wider Israel, in: *Kirchenfreund* 14/6 (1880), S. 91–95, hier S. 94; Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 21/21 (1882), S. 167–168, hier S. 168. Zu jenem des ‚jüdischen Richters‘: Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 20/5 (1881), S. 38–40, hier S. 39; Conrad von Orelli, Eine christliche Eidesverweigerung, in: *Kirchenfreund* 17/3 (1883), S. 37–41.

55 Zeichen der Zeit, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 19/41 (1880), S. 325–326, hier S. 326.

56 Zu den Vorwürfen gehörte etwa, Juden würden Christen dazu zwingen, am Sonntag zu arbeiten oder aber durch ihren angeblichen großen ‚Einfluss‘ auf die Bevorzugung des jüdischen Sabbats gegenüber dem christlichen Sonntag hinwirken. Auch in dieser Argumentation wurde gerne mit Beispielen aus Deutschland argumentiert, welche diese vermeintlichen Machenschaften belegen würden. Siehe z. B.: Friedrich Heman, Rede am Epiphaniastag 1882, in: *Freund Israels* 9/2 (1882), S. 25–33, S. 29; Gustav Peyer, Ein Kampf um den Sonntag, in: *Schweizer Sonntagsfreund* 3 (1883), S. 18–24, S. 19; Johann Jakob Schenkel, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 23/10 (1884), S. 151–152, hier S. 151; Johann Jakob Schenkel, Nachrichten, in: *Appenzeller Sonntagsblatt* 24/44 (1885), S. 351–352, hier S. 351; Gustav Peyer, Des Kaufmanns Sonntag, in: *Schweizer Sonntagsfreund* 21 (1886), S. 161–165, hier S. 162; H. L.,

Mit dem Aufkommen des sogenannten modernen Antisemitismus im Deutschschweizer Protestantismus vor dem Hintergrund der antisemitischen Welle in Deutschland ab Mitte der 1870er-Jahre verschwanden die Diskurse des religiös-theologisch argumentierenden Antijudaismus keineswegs. Das Beispiel dieser gesellschaftlichen Hierarchisierung aufgrund des christlichen Superioritätsanspruches zeigt auf, wie beide Diskussionsstränge sich miteinander verbinden konnten. Dies sei an dieser Stelle mit Blick auf die wichtige Frage des Ausmaßes an Kontinuität zwischen Antijudaismus und modernem Antisemitismus für die Antisemitismusforschung erwähnt. Gerade auch der Topos der ‚Judenfrage‘ stellte eine weitere solche diskursive Brücke dar.

Der Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich im Allgemeinen und im Protestantismus des nördlichen Nachbarn im Besonderen fungierte für den Deutschschweizer Protestantismus als transnationaler Bezugsrahmen. Seine Rezeption wirkte als ein Katalysator für die Popularisierung des modernen Antisemitismus ganz besonders im konservativen und ‚vermittlerischen‘ Deutschschweizer Protestantismus. Damit einhergehend vollzog sich ein Transfer antisemitischer Konzepte, der sich beispielhaft an der Postulierung einer angeblich existierenden ‚Judenfrage‘ festmachen lässt. Da Rezeption und Übernahme selektive Prozesse sind, verweisen sie auf bereits etablierte Denkstrukturen. So wirkte Deutschland ebenso als Kristallisationspunkt für internalisierte antisemitische Vorstellungen. Indem auf die antisemitischen Entwicklungen im Kaiserreich Bezug genommen wurde, verfestigten sich diese judenfeindlichen Denkstrukturen weiter.

Das konfessionelle, sprachlich-kulturelle und oft auch theologisch-wissenschaftliche Verbundenheitsgefühl sowie die richtungsspezifische Solidarisierung mit dem Nachbarn im Norden blieben im Deutschschweizer Protestantismus bis zum Ersten Weltkrieg stark. Darin lag ein zentraler Grund für die fortdauernde Rezeption des Antisemitismus des deutschen Protestantismus. Der Ausgang des Ersten Weltkrieges schwächte die germanophile Einstellung unter den als theologische Bildungselite zu verstehenden Autoren und Redakteuren der untersuchten Zeitschriften ab, – eine Entwicklung, die letztlich auf die gesamte deutschschweizerische Bevölkerung zutraf.⁵⁷ Weiterhin explizit germanophile Positionen vertretende Pfarrer neigten hingegen in der Folge richtungsübergreifend dazu, in ihrer Deutschland verteidigenden Haltung das Land als Opfer ‚der Juden‘ darzustellen. Diese Pfarrer wurden zu den zentralen Trägern von soziokulturell, national oder kulturalistisch-essentialisierend argumentie-

Vom Stuttgarter Sonntagscongreß, Teil IV, in: Christlicher Volksbote 60/24 (1892), hier S. 189–190, hier S. 190; Nachrichten, in: Christlicher Volksbote 60/34 (1892), S. 270–272, hier S. 271.

57 Für den Charakter der Deutschschweizer Germanophilie und deren Transformation siehe: Urner, Die Deutschen in der Schweiz (wie Anm. 2), v. a. S. 49–91.

renden Diskursen des Antisemitismus im Deutschschweizer Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg.⁵⁸ Sie zeigten sich auch für antisemitische Verschwörungstheorien empfänglich.⁵⁹ Der Antisemitismus im Protestantismus Deutschlands stellte für diese Gruppe bis in die 1930er-Jahre einen wichtigen Referenzrahmen dar.

58 So trafen sich in ihrer antisemitischen Deutung der deutschen Situation nach dem Ersten Weltkrieg beispielsweise der ‚positive‘ Wilhelm Hadorn und der liberale Hans Baur. Siehe beispielsweise: Wilhelm Hadorn, Die kirchliche Lage in Deutschland, in: Kirchenfreund 53/3 (1919), S. 22–23, hier S. 22; Hans Baur, Ich war hungrig, und ihr speiset mich. Eine Reise nach Oesterreich, Teil II, in: Schweizerisches Protestantenblatt 43/42 (1920), S. 333–335, hier S. 333–334; Wilhelm Hadorn, Chronik, in: Kirchenfreund 59/8 (1925), S. 123–126, hier S. 125. Richtungsübergreifend sympathisierten einige dieser Exponenten mit dem germanophilen Volksbund für die Unabhängigkeit der Schweiz, der aus der Agitation gegen den 1920 erfolgten Beitritt der Schweiz zum Völkerbund entstand und der in den 1930er-Jahren Berührungspunkte zum faschistischen Frontismus aufwies. Zum Volksbund siehe: Gilbert Grap, Differenzen in der Neutralität. Der Volksbund für die Unabhängigkeit der Schweiz (1921–1934), Zürich 2011.

59 Siehe z. B.: Hans Baur, Aus Sturm und Stille, in: Schweizerisches Protestantenblatt 44/39 (1921), S. 309; Derselbe, Aus Sturm und Stille, in: Schweizerisches Protestantenblatt 47/5 (1924), S. 38–39, hier S. 39. Besonders ausgeprägt waren diese in der jungreformierten Bewegung präsent, die extrem germanophile Positionen einnahm. Zu den Jungreformierten siehe: Aerne, Religiöse Sozialisten (wie Anm. 4), S. 38–48.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

Daniel Véri

The Tiszaeszlár Blood Libel: Image and Propaganda

This study aims to reconstruct and analyse the anti-Semitic visual reception history of the Tiszaeszlár blood libel case from the time of the affair (1882–1883) up until today. It examines images created in connection with the blood libel together with their usage and function as instruments of anti-Semitic propaganda. It underlines the power of images by highlighting their role in the establishment and institutionalisation of an anti-Semitic, pseudo-religious cult centred on the figure of the alleged victim of the ritual murder accusation. Furthermore, the study identifies the main actors, their motivations, objectives and strategies, while also exploring the economical aspect of the phenomenon: the production, circulation, multiplication and distribution of anti-Semitic imagery. The Tiszaeszlár affair occurred in Hungary, but it received immediate attention in the Austro-Hungarian Monarchy as well as beyond. As for the anti-Semitic, artistic reception history of the case, it is a transnational phenomenon as it involves material and sources from a myriad of countries ranging from Russia to the United States.

Tiszaeszlár blood libel: a cultural history

On April 1, 1882, Eszter Solymosi, a young peasant girl, went missing in the village of Tiszaeszlár, Eastern Hungary. Soon local Jews were accused of ritual murder; it was claimed that they needed the Christian girl's blood for the approaching Passover to make the *Matzot*, the unleavened bread. (The historical Eszter Solymosi most probably drowned in the river Tisza, her—unharméd—body was found nearby at the shore.) From village rumours the case grew to gain nationwide importance as MPs Géza Ónody and Győző Istóczy—future founders of the Anti-Semitic Party—introduced the case at the Hungarian Parliament. During the investigation—which did not lack premeditated elements—Móric Scharf, son of a defendant, was forced to make a false testimony. The trial was held during the summer of 1883, the defence had been led by lawyer Károly

Eötvös, a well-known liberal politician at the time. At the end of the Europe-wide disputed, infamous case all of the defendants were cleared of the charges.¹

The cultural history of this blood libel is characterized by a rather strange phenomenon: Tiszaeszlár appears to be a key issue of identity for two distinct groups; Hungarian anti-Semites and Hungarian artists of Jewish descent are equally invested in the case. Artistically or culturally significant works authored outside these two groups are extremely rare. The cultural production related to this blood libel is remarkably rich. It includes multiple genres: literary works (poems, dramas, novels, an essay), artworks (paintings, drawings, caricatures, prints, a relief), music (polka, folk songs, rock songs, operas) and films as well as popular myths and folklore.²

The interpretations of the Tiszaeszlár case show a profound affinity with Hungary's social and political history. On the one hand, Tiszaeszlár has always been inevitably thematised when the extreme right had gained momentum; on the other hand, interpretations by Jewish artists are connected to the emergence of both latent and open anti-Semitism, and on a symbolic level, to the Holocaust. Contemporary politics have always been a major factor for both the genesis and the reception of these works.

The creators and the public of the anti-Semitic, blood libel related works belong to subsequent yet interrelated anti-Semitic subcultures present from 1882

1 Cf. the recent monograph about the affair: György Kövér, *A tiszaeszlári dráma. Társadalomtörténeti látószögek* [The Drama of Tiszaeszlár. Social Historical Viewpoints], Budapest 2011. I would like to thank for the valuable comments Ágnes Fazakas and Lilian Gergely provided for the manuscript of this study. The author's research was supported by the ÚNKP-17-4 New National Excellence Program of the Ministry of Human Capacities.

2 Cf. the author's previous publications about different segments of the Tiszaeszlár blood libel's cultural history: *Vérvád és zene. Erdélyi József versének kontextusa és recepciója* [Blood Libel and Music: The Context and Reception of József Erdélyi's Poem], in: Ádám Ignác (ed.), *Populáris zene és államhatalom* [Popular Music and State Power], Budapest 2017, p. 258–281; *A Sakterpolkától az Egészséges Fejbőrig. A tiszaeszlári vérvád zenei szubkultúrái* [Polka and Skinheads: Musical Subcultures of the Tiszaeszlár Blood Libel], in: *Múlt és Jövő* 1 (2016), p. 81–103; Major János (1934–2008). *Monográfia és űve katalógus* [János Major (1934–2008). Monograph and Œuvre Catalogue], PhD dissertation, Budapest 2016, p. 130–145; “Szembenézni a magyar történelemmel.” Véri Dániel interjúja Sándor Ivánnal Tiszaeszlár című drámájáról és a hatvanas-hetvenes évekről [“Facing Hungarian History.” Daniel Véri's interview with Iván Sándor about his drama Tiszaeszlár and about the sixties-seventies], in: Iván Sándor, *A tiszaeszlári per és 2015* (The Tiszaeszlár Trial and 2015), Budapest 2015, p. 215–226; *A tiszaeszlári vérvád zenei feldolgozásai. hagyományok, interpretációk, narratívák* [Musical Adaptations of the Tiszaeszlár Blood Libel. Traditions, Interpretations, Narratives], in: *Múlt és Jövő* 2 (2014), p. 23–36; “Leading the Dead”. The World of János Major, Budapest 2013, p. 14–29; Tiszaeszlár. The Site of an Alleged Ritual Murder, in: *The Challenge of the Object. 33rd Congress of the International Committee of the History of Art. Post Graduate Program, Nuremberg 2012*, p. 150–151; *Több szövegben. Verzió egy koncepció perre* [Choir in Multiple Voices. Version for a Show Trial], in: *Balkon* 6 (2012), p. 22–23.

up to this day. In the following study, I will concentrate exclusively on the visual material, but it has to be kept in mind that its primary context, that is, Tiszaeszlár's wider anti-Semitic cultural tradition, includes literature, folklore, and music as well as an unfinished film.

The alleged victim: an imaginary portrait

The first and—concerning its long lasting effect—the most important work of art related to the case was the imaginary portrait of the alleged victim, Eszter Solymosi. It is rather an early work, created less than three months after Ónody's speech in the Hungarian parliament.³ On August 12, the press reported that a young painter called Lajos Ábrányi set out to paint the portrait of the missing girl, based on the features of her sister and descriptions made by her acquaintances.⁴ Ábrányi was an editor of local newspapers in the city of Nyíregyháza, situated approximately 25 kilometres away from Tiszaeszlár. He received his artistic training in Munich and in Paris, later he became an established portraitist in Hungary.⁵ The sources are contradictory concerning the exact chronology, but it seems that by the end of August the painting had already been completed.⁶ Apparently, sketches or even parts of the painting were made on the spot, however the work was certainly finished in the painter's studio.⁷ Judging from the girl's supposedly authentic attire it is clear that Ábrányi made good use of further sources: the descriptions given in the missing person report and during the investigation.⁸ At the end of the month a local newspaper—founded two years before under the editorship of Ábrányi himself—reported that the painter was about to finish his work and would hand it over to a Hungarian or foreign art dealer in order to create reproductions and to sell the painting itself.⁹ This episode indicates that Ábrányi created the image out of his own initiative, because—knowing, as an editor, the workings of the press and public opinion—he saw it as a good financial opportunity. However—as we will see—he found a much better marketing agent than a simple art dealer: the local MP, Géza Ónody.

Before discussing his role, let us turn our attention to Ábrányi's work. Un-

3 Ónody's speech: May 23, 1882. Kövér, *A tiszaeszlári dráma* (see note 1), p. 397–399.

4 *Fővárosi Lapok*, August 12, 1882, p. 1151.

5 Katalin Sz. Kürti, *Debreceni képzőművészeti adattár [Debrecen Fine Arts Database]*, in: Márta Sz. Máthé, László Selmeczi (ed.), *A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve 1995–1996 [Yearbook of the Déri Museum in Debrecen]*, Debrecen 1998, p. 365.

6 *Függetlenség*, August 24, 1882, cited by Kövér, *A tiszaeszlári dráma* (see note 1), p. 452; *Nyírvidék*, August 8, 1882, p. 3.

7 *Nyírvidék*, August 27, 1882, p. 3.

8 For the descriptions, see Kövér, *A tiszaeszlári dráma* (see note 1), p. 447, 461.

9 *Nyírvidék*, August 27, 1882, p. 3.

fortunately, there is no information about the painting's whereabouts—its last track dates back to 1883 –, but we can judge it after a reproduction, a detailed drawing (Fig. 1). It was a full figure representation of the girl, described in the sources as a semi-life-size painting.¹⁰ (According to my estimate, that would be an 80 by 45 centimetre large canvas.¹¹) Concerning the facial features and the clothes, the painting might be considered—as much as an imaginary portrait could be—authentic. The painter worked carefully, after descriptions, the sister's figure and advice from the girl's relatives, almost as a forensic sketch artist.¹² The setting of the figure however—and thus the overall message of the work—is far from being descriptive or objective. Behind the girl we see a path, leading to the Tiszaeszlár synagogue and the temple servant's house: this turns the portrait into a narrative image, suggesting the ritual murder of the girl.

The painting was finished just in time for Ónody to bring it with himself to Dresden, where he took part in the first International Anti-Jewish Congress, which opened on September 11, at the Festsaal of Helbig's Etablissement located in the city centre.¹³ Before the congress, Hungarian press had reported that Ábrányi was already painting the portrait of Móric Scharf, the Jewish boy, who made a false testimony confirming the ritual murder.¹⁴ Later, it was stated that Ónody planned to bring this second portrait to Dresden as well, but Ábrányi did not manage to finish it in time.¹⁵ Strangely enough, after this episode there is no trace of the second painting.

Eszter Solymosi's portrait was displayed at the venue of the congress in illustrious company: the podium was decorated with the busts of the German Emperor, the king of Saxony and the Austrian Emperor, while Bismarck's framed letter thanking the greetings sent to him by the Dresden anti-Semitic Deutscher Reformverein adorned the wall.¹⁶ This kind of decoration had the purpose to confer an air of authority on the meeting.¹⁷

10 Fővárosi Lapok, September 8, 1882, p. 1286; Staatsbürger-Zeitung, September 12, 1882, cited by Ulrich Wyrwa, *Die Internationalen Antijüdischen Kongresse von 1882 und 1883 in Dresden und Chemnitz. Zum Antisemitismus als europäischer Bewegung*, in: Themenportal Europäische Geschichte (January 1, 2009), URL: <<http://www.europa.clío-online.de/2009/Article=362>> (all websites last accessed on May 26, 2017).

11 The height of the drowned girl was 144 centimetres. Kövér, *A tisztaeszlári dráma* (see note 1), p. 465.

12 Nyírvidék, August 27, 1882, p. 3; 12 röpirat, September 15, 1882, 31; Géza Ónody, *Tiszaeszlár a múltban és jelenben [Tiszaeszlár in the Past and Present]*, Budapest 1883, p. 235; the two latter cited by Kövér, *A tisztaeszlári dráma* (see note 1), p. 453.

13 12 röpirat, September 15, 1882, p. 13.

14 Pesti Napló, September 1, 1882, morning edition.

15 Fővárosi Lapok, September 8, 1882, p. 1286.

16 12 röpirat, September 15, 1882, p. 13.

17 Earlier about the setting: Hillel J. Kieval, *Antisémitisme ou savoir social? Sur la genèse du*



Fig. 1: Zoltán Csörgy: Eszter Solymosi, 1882, drawing, made after Lajos Ábrányi's painting created in the same year

Ónody held his speech in front of the painting, maximising the emotional effect offered by this theatrical setting.¹⁸ He talked about the girl's alleged fate, "whose body was dismembered by Hebrew vandalism."¹⁹ He described vividly the effect the painting made on him: he saw "those closed lips move, those hands raise

procès moderne pour meurtre rituel, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 49/5 (1994), p. 1094–1095.

18 12 röpirat, September 15, 1882, p. 26, 30–31.

19 12 röpirat, September 15, 1882, p. 31.

towards the sky.”²⁰ According to his account the picture was created by “the spirit of memory” in Tiszaeszlár at the presence of the girl’s family and acquaintances, who all found the portrait life-like.²¹ Ónody underlined the authenticity of the painting with an anecdotic account: when the painting was shown to the mother, “for a moment her sad face brightened up with the sweet joy of reunion and [...] she cried out: ‘This is my good child, my poor little Eszter! As if she herself were standing in front of me! She looked exactly alike!’”²² Ónody coloured the “objective authenticity” of the painting masterfully with an emotional overtone. He summarized his objective and the potential of the painting as follows: “This image will always be, until Christianity exists, the symbol of Jewish religious fanaticism, it will always be a symbol of the intolerance of that race.” He was right: the painting served as a basis and starting point for the future cult of Eszter Solymosi.

After Dresden, Ónody continued his journey to Berlin, where Ernst Henrici organized an anti-Semitic gathering on September 14 at the Bockbrauerei. Here Ónody held his speech with the same *mise-en-scène* as before.²³ According to the report of the Viennese liberal newspaper, *Neue Freie Presse*, the public was invited to view the painting for an entry fee of 50 pfennigs.²⁴ The next day, the local Hungarian newspaper—formerly edited by Ábrányi—reported that the painting was already in Hamburg and the past and future income was handled by Henrici, who was going to send the revenue to the painter.²⁵ By mid-December the work arrived back in Hungary: from December 18 it was exhibited in the restaurant of the Hotel Pannonia for an entrance fee of 30 kreuzers.²⁶ According to the reports of the press, in the beginning of January, the owner of the restaurant seized the work, because the painter was not able to provide the rental fee.²⁷ Unfortunately after this incident, we lose track of the work.

Ábrányi and Ónody had a fruitful and lucrative cooperation. Ábrányi found the impresario he had been looking for, who would help him to capitalise on the affair, while Ónody received perfect visual support for his anti-Semitic propaganda. Their harmonic association was not applauded by every branch of the

20 12 röpirat, September 15, 1882, p. 30.

21 12 röpirat, September 15, 1882, p. 30.

22 12 röpirat, September 15, 1882, p. 31.

23 12 röpirat, September 15, 1882, p. 5–6; Paul Nathan, *Der Prozess von Tisza-Eszlár. Ein Antisemitisches Culturbild*, Berlin 1892, p. 41. [cites *Deutsche Tageblatt*, September 16, 1882]

24 *Neue Freie Presse*, September 16, 1882, p. 4.

25 It is unclear whether Ónody travelled to Hamburg, the article’s reference to Henrici’s role attests otherwise. *Nyírvidék*, October 15, 1882, p. 3.

26 *Függetlenség*, December 17, 1882, p. 2; *Fővárosi Lapok*, December 17, 1882, p. 1811; *Függetlenség*, December 20, 1882, p. 2; *Egyenlőség*, December 24, 1882, p. 9.

27 *Egyenlőség*, January 7, 1883, p. 10; *Fővárosi Lapok*, January 9, 1883, p. 42; *Esztergom és vidéke*, January 21, 1883, p. 2.

press: the liberal humorous periodical *Borsszem Jankó* did not miss an occasion to have a laugh at the two gentlemen's expense.²⁸ After the Dresden congress, the paper published a caricature showing Ónody as a sideshow operator, pulling the curtain aside to show the attraction—the portrait—to the audience.²⁹ Indeed, the way Ónody illustrated his narrative about the alleged murder was very much like the role of the *Bänkelsänger* at a county fair (Fig. 2).



Fig. 2: Unknown draughtsman: Géza Ónody at the Dresden Anti-Jewish Congress, showing Eszter Solymosi's portrait, caricature

Ónody's and Ábrányi's cooperation did not end after the German tour of the painting. In the beginning of 1883, Ónody published a book about the affair in Hungarian and in a subsequent German edition.³⁰ The books were published by the Imre Bartalits company, which was essential for contemporary anti-Semitic subculture as it published a wide scale of anti-Semitic products, such as books, a

28 *Borsszem Jankó*, October 1, 1882, p. 2; October 8, 1882, p. 2, 5; December 24, 1882, p. 5; December 24, 1882, p. 9.

29 *Borsszem Jankó*, September 17, 1882, p. 7.

30 Ónody, *Tisza-Eszlár* (see note 12); Géza Ónody, *Tiŝa-Eŝlár in der Vergangenheit und Gegenwart*, Budapest 1883.

blood libel related musical score, as well as humorous periodicals.³¹ Both editions of Ónody's book contained a drawing after Ábrányi's painting, made by draughtsman Zoltán Csörgey, who worked regularly for Bartalits.³² His drawing is very detailed, the only apparent change is that he rounded off the edges of the rectangular image, probably in order to imitate a photographic portrait, thus enhancing the illusion of authenticity.

A second wave of portraits was created during the summer of 1883, at the time of the trial. Considering the limited availability of the painting compared to the drawing reproduced in Ónody's books, it was most probably Csörgey's work that served as a model. In an illustrated weekly, a rather roughly sketched drawing appeared, showing only two thirds of the original figure, without the background, while an anti-Semitic political daily newspaper published a quality drawing of the girl's bust (Fig 3–4).³³

After the trial, advertisements appeared in the anti-Semitic, humorous periodicals published by Bartalits, first in the Hungarian, then in the German version. They advertised zincographic portraits of “the martyr girl of Christianity,” created after Ábrányi's painting.³⁴ The international interest invested in the case prompted further illustrations, based on the painting and its derivatives. The new renderings were most probably created in order to avoid copyright issues. An 1883 book published in German language in New York contains a rather detailed and authentic graphic interpretation (Fig. 5).³⁵ Contrarily, the illustrator of a Berlin publication from the same year changed both the background and the figure: not being aware of its significance, he omitted the synagogue, and assimilated the girl to the figure of Little Red Riding Hood by adding a woven basket (Fig. 6).³⁶

The rapid multiplication and international distribution of Ábrányi's composition attests to the power of images. The creation of Eszter's portrait made the alleged victim visible, thus facilitated the emotional identification and it contributed to the possibility of visualising the ritual murder. As we will see,

31 About the eminent role of Bartalits: Véri, *A Sakterpolkától* (see note 2).

32 His signed drawings are attested in *Füstölő* and in *Rebach*.

33 *Vasárnapi Ujság*, July 15, 1883, p. 458. The latter was signed by Széchy [Gyula]: *Függetlenség*, July 03, 1883, cited and reproduced by Kövér, *A tiszaezlári dráma* (see note 1), p. 461–462.

34 The quoted reference is included only in the Hungarian version. *Füstölő*, August 15, 1883, n. p. and September 1, n. p.; *Rebach*, November 1, 1883 (or December 1), n. p.

35 *Der Blutprozess von Tisza Eszlár in Ungarn*, New York 1883, n. p. It is based either on Csörgey's drawing, or on the zincography if the latter was made after the painting and not its graphic interpretation.

36 Esther Solymosi. *Der Prozeß von Tisza-Eszlar*, Berlin 1883. The assimilation of the blood libel story to the tale of Little Red Riding Hood is also attested in folk songs, cf. Véri, *A Sakterpolkától* (see note 2), p. 90.



Solymosi Eszter.
Ábrányi Lajos festménye után.

Fig. 3: Unknown draughtsman (after Lajos Ábrányi and Zoltán Csörgey): Eszter Solymosi, 1883

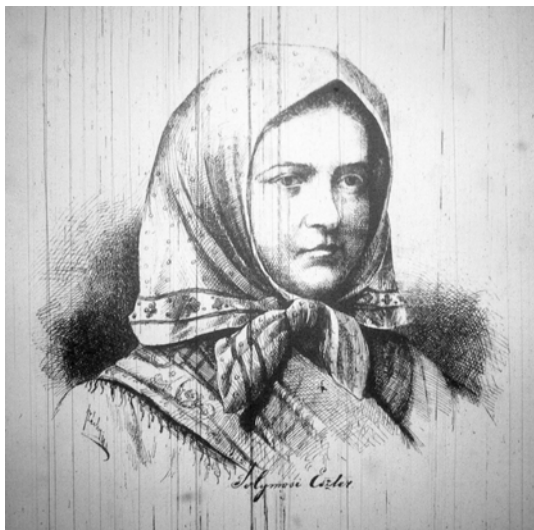


Fig. 4: [Gyula] Széchy: Eszter Solymosi, 1883

this was the first and essential step towards establishing a pseudo-religious, anti-Semitic cult.



Fig. 5: Unknown draughtsman: Eszter Solymosi, 1883

Ritual murder visualised: the Zagreb painting

Ábrányi's work only hinted at the ritual murder by presenting in the background the supposed murder scene, the synagogue, but soon open representations, anti-Semitic propaganda works were created, which showed the alleged ritual murder.

A most probably large-size painting was created in Zagreb before the beginning of October 1882. Unfortunately the painting and its photographic reproductions are lost, but a detailed description and a related drawing are at our disposal. The case, based on the reports published in the Croatian, Austrian and Hungarian press can be summarised as follows.³⁷ In Zagreb, the Trieste-born

37 Pozor, October 9, 1882, p. 3; Das Vaterland, October 9, 1882, p. 3–4; Neugkeits Welt Blatt,



Fig. 6: Unknown draughtsman: Eszter Solymosi, 1883

painter, named—depending on the sources—Ernest or Josip or Giuseppe Novak painted a canvas representing the ritual murder of Eszter Solymosi and started selling photographic reproductions of it. Local police arrested the painter and following a house search destroyed the photos together with its *Matrize*, that is the photographic original. Citizens who owned copies were summoned by the police, but the painter was released from preventive custody.

On October 11, an MP showed around a copy of the photo at the Hungarian Parliament, while the next day an anti-Semitic daily newspaper published an article which included a detailed description of the work, mentioning the painter's address and the possibility to order it by mail.³⁸ Earlier on, Croatian

October 11, 1882, p. 4; Agramer Zeitung, October 12, 1882, p. 3; Függetlenség, October 12, 1882, p. 1, 3; Fővárosi Lapok, October 13, 1882, p. 1459, Das Vaterland, 14 October, 1882, p. 5 [quotes the report of Agramer Zeitung]; Borsszem Jankó, October 15, 1882, p. 9; Borsszem Jankó, October 22, 1882, p. 3. I would like to express my gratitude to Krunoslav Kamenov for sending me relevant sources (Pozor, Agramer Zeitung) and for helping my research in Zagreb in 2013.

³⁸ Függetlenség, October 12, 1882, p. 1, 3.

newspapers had only stated that the painting represented the murder of Eszter Solymosi in the synagogue of Tiszaeszlár.³⁹ For its turn, an article published in Vienna gave a short, general description: Eszter is strapped to a bench, where the slaughterer cuts her neck while another Jew collects her blood into a bowl.⁴⁰ Unlike the previous reporters, the editor of the Hungarian newspaper, a future member of the Anti-Semitic Party, Gyula Verhovay, presumably had the chance to take a good look at the photo, although some parts of the description might be exaggerated out of poetic fervour.

According to the article, the scene is set in the anteroom of the synagogue, with candles lit in the chandelier and the tablets of the Ten Commandments on the wall. Eszter lies naked on the table, facing its top, her legs are bound, her neck is cut and her blood is flowing into a bowl below. The ritual butcher is holding her head by the hair with his right hand, with the left one he pushes her back down, holding the bloody knife in between his teeth. An old Jew holds her legs straight, another one presses her waist onto the table. A Jewish woman is bringing an empty bowl in order to change it for the filled one. Around the table an old Jew in a “praying cloak” and a rabbi in religious attire are praying, looking up with hands folded.⁴¹

If the above description is correct, there were seven figures on the painting, which, therefore, should have been a rather sizeable canvas. Unfortunately, the painting has not been discovered so far, nor its reproduction, and the archive of the Police Directorate of Zagreb does not hold the files of the affair.⁴² The painter himself is barely known, only little information is available about him in the Fine Arts Archive of the Croatian Academy.⁴³ He exhibited in Zagreb in 1881 and 1882, but after the affair there is no trace of him, according to a short biographic note his disappearance might be due to serving time in the Lepoglava prison. The accuracy of this information and its connection to the affair remains uncertain.

Nonetheless, the immediate influence of the painting is attested by a drawing

39 Pozor, October 9, 1882, p. 3.

40 Das Vaterland, October 9, 1882, p. 3–4.

41 Függetlenség, October 12, 1882, p. 3.

42 According to the list of files from the period held at the Croatian State Archives: 1.1.20. Redarstveno ravnateljstvo u Zagrebu. Vodič [Police Directorate in Zagreb. Guide] 1850/1890, 1915/1916 (Since finishing the manuscript of this study during spring 2016, I have identified a good quality lithograph created after the photograph as well as a lesser quality woodcut version.).

43 Zagreb, Arhiv za likovne umjetnosti. Novak should not be confused with an Austrian painter from the period, Ernest Nowak. Thanks to the article published in *Függetlenség*, which calls the painter “Novák Ernő” (Hungarian equivalent of Ernest) it is evident that Ernest Novak (usually mentioned as E. Novak in the archive) and Josip or Giuseppe Novak are the same person.

that appeared in two anti-Semitic humorous magazines published by Bartalits, the Hungarian *Füstölő* and its German counterpart, the *Rebach* (Fig. 7).⁴⁴

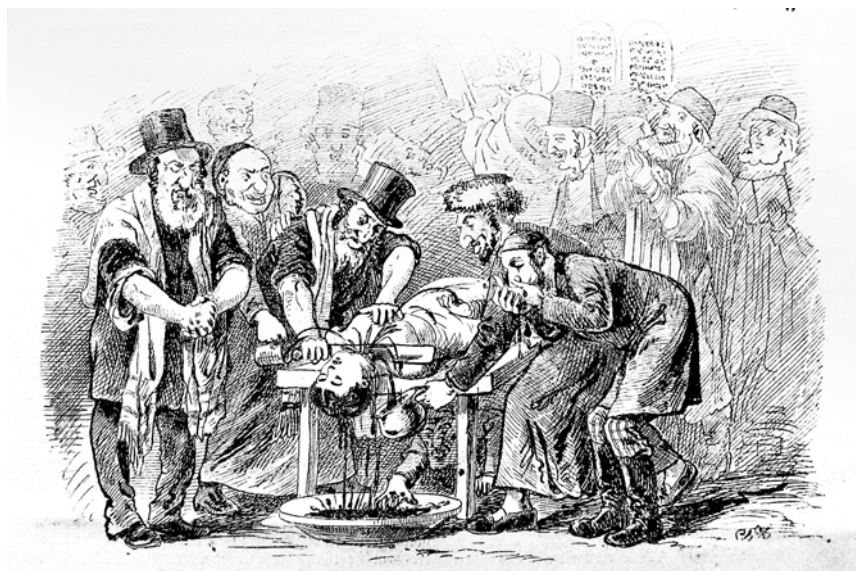


Fig. 7: Zoltán Csörgy: [The Ritual Murder of Eszter Solymosi], 1882, drawing, probably influenced by Ernest/Josip/Giuseppe Novak's painting from the same year, which depicted the alleged murder of Eszter Solymosi

The drawing was included in the first issues that followed the appearance of the painting's reproduction in Budapest—surprisingly enough, until then no visualisation of the alleged ritual murder had been published. The draughtsman was the same as the one who reproduced Eszter Solymosi's imaginary portrait: Zoltán Csörgy.⁴⁵ The image is part of a 'historical' parallel: the left page entitled "In the 1st century (according to the Jewish calendar)" shows the sacrifice of Isaac, the one on the right—"In the 57th century (according to the Jewish calendar)" represents the blood libel. The latter is not identical with the description of Novak's work, but still attests to its influence. Unlike Novak's seven figures, there are six people in the foreground, plus eight in the background. Eszter is on the table, her blood is flowing to the bowl, the butcher and the praying Jews are present, as well as the Ten Commandments on the wall. The description—apart from the religious attire—did not say anything particular about the social status

44 *Füstölő*, October 1, 1882, p. 4–5; *Rebach*, December 1, 1882, p. 6–7. Reproduced without commentary by János Gyurgyák, *A zsidókérdés Magyarországon* [The Jewish Question in Hungary], Budapest 2001, p. 341.

45 The image on the right representing the blood libel is only signed with a monogram (Cs. Z.), the full name is written on the left drawing.

of the participants. Csörgey's drawing however suggests a Jewish conspiracy by representing people of different social standing: men in top hats, in ordinary clothes and a stereotypically eastern Jew with a fur hat, who is filling a large mug with the girl's blood.

Novak's painting and its reception shows that the visualisation of a contemporary sensation, a ritual murder accusation was potentially lucrative, yet in the context of the end of the 19th century, the distribution of such anti-Semitic representations had its legal limits in the Austro-Hungarian Monarchy.

Ritual murder visualised: the pseudo-Munkácsy painting

Whereas Novak's work only had a limited reception, another monumental painting from the same period depicting a blood libel had larger success. The work surfaced in 2013 in Hungarian and subsequently in international newspapers (Fig. 8).⁴⁶ Its theme was identified as the Tiszaeszlár blood libel with a rather dubious attribution to Mihály Munkácsy (1844–1900), a successful Hungarian painter, who lived in Paris. Although we can exclude the authorship of Munkácsy and due to the lack of evidence we cannot confirm a direct relation to Tiszaeszlár, the painting and especially its reception history have interesting connections to the Hungarian case. Furthermore, from the genesis and the usage of the painting we can learn much about the mechanisms of the *fin-de-siècle* art-related sector of anti-Semitic economy.

The painting is a monumental, 225 by 392 centimetres large canvas of rather good quality representing life-size figures.⁴⁷ The scene is set in a space defined only by an entrance at the left and illuminated by the lit candles of a metal chandelier. A pale blond woman is lying naked on a table or a pulpit covered with red textile. Jewish men are holding her still in order to enable a stereotypically eastern looking Jew in a fur hat and coat to cut her. Another Jew starts either to devour her right arm or drink blood from a wound, a further one is about to drive

46 András Földes, Munkácsy Mihály meztelen nőt ölé zsidókat festett? [Did Mihály Munkácsy Paint Jews Killing a Naked Woman?], in: index (March 4, 2013), URL: <http://index.hu/kultur/2013/03/04/antiszemita_pornot_festett_munkacsy_mihaly/>; Julia Michalska, Was Hungarian Star Artist an Anti-Semite?, in: The Art Newspaper, International Edition, 22/245 (April 2013), p. 9.

47 I would like to thank Zsófia Végvári's help, who brought my attention to the painting in 2012 and generously shared the information she had about the work. In 2012 she had the opportunity to see the work in London together with Jeffrey Taylor and to perform a pigment analysis. According to her, the material would date the painting approximately to the 1880–1886 time period, sources however suggest a later execution. The current size of the canvas is given above, yet according to Végvári it is folded over the stretcher: originally it might have been ca. 8 centimetres larger.



Fig. 8: Unknown painter (pseudo-Munkácsy): Ritual murder, 1889–1896 (?), oil on canvas

a nail in or pull one out of her left palm. A man kneeling in front of her holds a bowl under her stomach wound for the blood, while another wearing a *tallit* is standing on the right, waiting with an empty brass bowl in his hands. On the left side of the painting some people are looking at the scene, others are turning away from it, one of the latter, a woman is holding nails in her open palm. The characters and their clothes represent people of different social backgrounds: clerical, bourgeois, rural, eastern, Sephardic, et cetera.

The sources about the work are rather contradictory and biased: mostly anti-Semitic and liberal newspapers were interested in the painting, yet both had their own agenda when writing about it. First, we should therefore examine the evidence offered by the work itself. The style and quality suggest a rather good but not extraordinary painter with academic training from the end of the 19th century. The current state of the painting shows alterations by the artist and some later repainting; for example opposite of the current chandelier another one appears to have been painted.⁴⁸ The nails and the position of the girl's arms make an allusion to the crucifixion of Christ. Besides the work's obviously anti-Jewish message, the painter also aimed at the attention of the potential public using an attractive female body arranged in an erotic, almost pornographic pose. The size of the canvas suggests that the painter either had a prospective, wealthy buyer or some kind of defined financial plan: a work of this size depicting a blood libel is not likely to be painted for stock.

Although it is obvious that the painting represents a blood libel, it is un-

48 Repaints can be found on the stomach. (Zsófia Végvári's observations.)

certain, which one. The work offers two defining features: the perpetrators, a large group and the victim, a young blond woman. From the blood libels of the period which ended with a trial, the gender of the alleged victim excludes Xanten (1891), Konitz (1900), and Kiev (1911).⁴⁹ What remains is Kutaisi (1878), Tiszaeszlár and Polná (1899, the Hilsner affair). The age of the woman represented on the painting however is against Kutaisi, where the alleged victim was only a child and unfavourable towards Tiszaeszlár, as Eszter Solymosi was only over 14, while the age of Anežka Hružová (Polná) suits the painting best. Contrarily, the large number of the alleged perpetrators would suggest either Kutaisi or Tiszaeszlár. However, if there was another monumental painting of Tiszaeszlár, it should have surfaced in contemporary Hungarian press. It is therefore possible that the painting is only inspired by the cases and is not representing a specific one, or it is connected to a lesser known accusation that ended without a trial.

Considering the composition, it is possible to identify its probable source. If we take into account the significant financial investment, it is likely that—as a skilled anti-Semite—the painter or more likely the sponsor had knowledge of the history of blood libels, amongst which the case of Simon of Trent (1475) was the most persistent and the most widespread. The case coincided with the blossoming of woodblock printing: after an earlier woodcut, a more detailed illustration entered the 1493 *Nuremberg Chronicle* of Hartmann Schedel (Fig. 9–10).⁵⁰ The pseudo-Munkácsy painting shows several parallels with the iconography of Simon of Trent. The allusion to the crucifixion is a commonplace, while the position of the ritual butcher could be a coincidence. Contrarily, the kneeling figure on the right holding the bowl and the only female perpetrator on the left side, holding nails in her hand shows that the composition has certainly been made with the knowledge of its 15th century prefiguration. This could have served simply to facilitate the arrangement of the figures or was more likely used in order to achieve some sort of authenticity by the usage of an authoritative model.

Traces of the painting can be found in international press between 1896 and 1914. Luckily enough, an article from *Zemscina* (1914) contains a photograph, which makes it possible to identify the work mentioned in the sources with the pseudo-Munkácsy painting.⁵¹ Most of the articles were inspired by Aleksandr

49 For general information about the following affairs, see Hillel J. Kieval, *Blood Libels and Host Desecration Accusations*, in: *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, September 22, 2016, URL: <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Blood_Libels_and_Host_Desecration_Accusations>.

50 *Martyrdom of Simon of Trent*, woodcut, 273 x 293 mm, Nuremberg, 1475–1477 (Bibliothèque nationale de France), URL: <<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb437174708.public>>; Hartmann Schedel, *Liber Chronicarum*, Nuremberg 1493, fol. 254v.

51 L. Zlotnikov, *Ritualnaya Kartina [Ritual Painting]*, in: *Zemscina* (April 18, 1914), p. 2. I received the article and its translation, provided by the owner from Zsófia Végvári.



Fig. 9: Unknown artist: Martyrdom of Simon of Trent, 1475–1477, woodcut



Fig. 10: Unknown artist: Martyrdom of Simon of Trent, 1493, woodcut

Stolypin's writing published in the St. Petersburg newspaper *Novoye Vremya*, entitled *The Triumph of Mendel Beilis*.⁵² In the last paragraph, the brother of the late Russian Prime Minister, Pyotr Stolypin, wrote that he had met the owner of Munkácsy's work depicting the blood libel. According to Stolypin, the victim, the young blond girl symbolises the Slavs, while the perpetrators are modelled after Jewish leaders, including Rothschild and Montefiore. The latter is most probably Moses Montefiore (1784–1885), but it seems impossible to name the former due to the large number of probable candidates from the Rothschild family. Nonetheless, it is not possible to identify either of them on the painting: the figures represent types rather than portraits; the names must have been part of Stolypin's or the owner's marketing invention.

The news of the article reached Munkácsy's widow, who wrote a letter denying the authorship of the painting.⁵³ Her account includes important information: 15–16 years ago there had already been an attempt to exhibit the painting in Paris with the false attribution, but Munkácsy had the exhibition closed. Later the same happened in Brussels where he also intervened. We have two further important sources from 1914: an anti-Semitic article published in *Zemscina* (St. Petersburg) which covers the painting's provenance from 1908 and a reader's letter in the liberal *Kievskaya Misl* (Kiev) by professor Trascovsky, who clarifies the genesis of the work.⁵⁴ The Hungarian newspaper *Világ* published a particular explanation: the journalist recalled a work by Ábrányi, which, according to him, depicted the Tiszaeszlár blood libel.⁵⁵ The author's information, who did not see the painting himself, was only half correct; Ábrányi's work—as we have already seen—showed Eszter Solymosi's portrait instead of the alleged murder.

Unfortunately, we do not have independent sources confirming every aspect, but the story of the painting can be more or less reconstructed. The work was commissioned by Kajetan Babetzky, a landowner in Galicia from a Russian painter living in Krakow. Babetzky's first artistic-financial venture was the ordering of another painting from the same artist, depicting the 1889 suicide of Austrian archduke Rudolf and his mistress. He planned to exhibit the painting in Paris in order to capitalise on the tragedy, but the exhibition was banned. He ordered the second painting of the blood libel and exhibited it—with an attri-

52 A[leksandr] Stolypin, Triumpf Mendelja Beilica [The Triumph of Mendel Beilis], in: *Novoye Vremya* (February 17, 1914), p. 4. I would like to thank Edit Berger for the transliteration of the article.

53 The following newspapers quote her letter in full length: *Pester Lloyd*, April 3, 1914, p. 10; *Világ*, April 4, 1914, p. 8; *Neue Freie Presse*, April 4, 1914, p. 7–8.

54 Since I was not able to locate the original article: *Kievskaya Misl*, after February 17, 1914, before April 18, 1914. I am referring to a Hungarian article, which quotes it: *Az Est*, April 4, 1914, p. 8.

55 *Világ*, April 4, 1914, p. 8 (Published by Péter Molnos on Facebook in 2013).

bution to Munkácsy—in Warsaw, but the exhibition was banned by the authorities within a couple of days.⁵⁶ In 1896, the painting was exhibited in Paris under Munkácsy's name, but the painter had the exhibition closed.⁵⁷ In 1898 the painting was exhibited in Brussels, not stating directly but at least hinting at Munkácsy's authorship, until the painter—or, due to his illness, more likely his wife—intervened.⁵⁸ At some point the work might have also been exhibited in Vienna.⁵⁹ The painting was in Warsaw before 1908, when it was exhibited in St. Petersburg. Following a scandal the work was removed; at this occasion the owner attributed it to the famous Polish painter Henryk Siemiradzki.⁶⁰ After 1908 it belonged to a Polish club, after its bankruptcy, the painting was sold at an auction and changed owners subsequently at a number of occasions until 1914. According to the current owner, it reached the United Kingdom through Finland following the 1917 revolution.⁶¹

In 1898, an anti-Semitic article in *Le Vingtième Siècle* applauded the painting on the occasion of its exhibition in Brussels.⁶² The paper provided a detailed description, an attribution and identified its source of inspiration. It was stated that although the painter was veiled in anonymity, the work should be attributed to Munkácsy. (The exhibition's advertisement in *L'Indépendance Belge* did not name the author, only the title: *Meurtre rituel*.⁶³) The article identifies the blood libel of "Gram-Kissale (Hongrie), en février 1875" as the painter's source of inspiration. The author adds that the editor of a Berlin newspaper, who denounced the affair, was brought before the Prussian tribunal, but he had been acquitted. In fact, a blood accusation did occur in Garam-Kis-Salló (today Šalov, Slovakia) in 1895 that ended with the accused suing the writer of the accusatory article.⁶⁴ The editor of the Berlin newspaper can be identified as Karl Sedlatzek, who stood trial in February 1896.⁶⁵ The Garam-Kis-Salló case—which had an

56 *Az Est*, April 4, 1914, p. 3.

57 See note 53. (According to the manuscript of this study written in spring 2016 the exhibition took place in Paris "before or during 1898," new sources however indicate that it dates back to 1896. New data about the provenance of the painting and the probable identity of the painter will be published in another, forthcoming paper.)

58 See note 53; *Le Vingtième Siècle*, June 18, 1898, p. 1; *L'Indépendance Belge*, June 17, 1898, p. 3.

59 *La Croix*, April 9, 1914, p. 1. A later reference (April 15, p. 1) was published by Földes, Munkácsy Mihály (see note 46).

60 L. Zlotnikov, *Ritualnaya Kartina [Ritual Painting]*, in: *Zemscina*, April 18, 1914, p. 2.

61 Lajos Csordás, *Munkácsy vagy látszólag hanyag tanítványa festette a Vértádat? [Was the Blood Libel Painted by Munkácsy or by his Pupil?]*, in: *Népszabadság*, March 8, 2013, URL: <http://nol.hu/kultura/20130308-a_gyanus_cinober-1371875>.

62 *Le Vingtième Siècle*, June 18, 1898, p. 1.

63 *L'Indépendance Belge*, June 17, 1898, p. 3.

64 Tamás Kende, *Vértád [Blood Libel]*, Budapest 1995, p. 135–156.

65 *Berliner Tageblatt und Handels-Zeitung*, February 18, 1896, p. 6.

alleged child victim and only one alleged perpetrator—is so marginal that the author’s information could only have originated from prior knowledge of the Berlin case or from the owner of the painting. Either way, the function of bringing up a Hungarian case was to affirm the authorship of the famous Hungarian painter; the work’s connection to Garam-Kis-Salló remains rather unlikely.

We can conclude that the work was probably painted after 1889 and before 1896 in Krakow by a Russian painter who received academic training. It depicts a blood libel in general, inspired by contemporary cases, most likely Kutaisi (1878) and Tiszaeszlár (1882), the composition is informed by the iconography of Simon of Trent. What is even more interesting, is the usage of such a monumental anti-Semitic propaganda painting. It was created as a business venture with two complementing goals, both building upon the anticipated scandal as a marketing tool. One was to generate income from exhibitions all around Europe, the other was to sell the painting at a high price. The tool which served to increase both public interest and potential price of the work was, in part, the alleged attribution. Munkácsy was a well-known brand, his name had been connected to the painting the most often, however when the work was transported from Warsaw to St. Petersburg, another great name had been used, that of Siemiradzki. In all the cases, the anti-Semitic entrepreneur built his business upon the false attribution and the scandalous topic, as well as the almost pornographic nature of the depiction. A time window was always available from the opening of the exhibition until the regular intervention of the authorities due to the depicted theme or the false attribution. The known locations of the exhibitions are of equal importance: in St. Petersburg it was the Passazh, in Brussels the Galeries Royales Saint-Hubert.⁶⁶ Both were prestigious, glass covered shopping arcades, having thus the potential to reach the well-off bourgeoisie. The functioning, usage and the European tour of this anti-Semitic painting reminds us of Eszter Solymosi’s portrait. Both cases are meaningful examples of the mechanisms of anti-Semitic sectors of economy at the turn of the century.

A martyr in the making

Although the following chapters of the Tiszaeszlár blood libel’s visual reception history are rather recent, it does not by far mean that the anti-Semitic culture built upon the case stayed dormant for a century. The affair remained a popular topic, brought up time to time by the extreme right for political reasons; anti-Semitic cultural products were equally created. The memoirs of the investigator who led the biased process were published first in 1933, and subsequently in

66 Cabaret Artistique, Galeries Royales Saint-Hubert. *L’Indépendance Belge*, June 17, 1898, p. 3.

1941, 1942, and 1944.⁶⁷ A well-known poet, József Erdélyi wrote a scandalous poem, entitled *Eszter Solymosi's Blood* in 1937, which in turn inspired rock songs in the 1990s.⁶⁸ During 1944, preparations were underway for an anti-Semitic propaganda film about Tiszaeszlár.⁶⁹ The script writer of the film, a vigorous anti-Semite, Lajos Marschalkó, had published a book about the case in 1943, and, living abroad as an émigré, touched upon the topic in another publication in 1965.⁷⁰ Furthermore, the deeply enrooted culture of folk songs and myths related to Tiszaeszlár—which are attested from 1882 up until the 1970s—can be identified, as the major factors behind the appearance of blood libel accusations against survivors of the Holocaust after the Second World War.⁷¹ Under communist rule however, it was prohibited to create overtly anti-Semitic cultural products, thus the new wave of such works arrived only after 1989.⁷²

Besides the revival of Eszter Solymosi's imaginary portrait, which will be examined in the next part of the study, two further works were created, showing the girl as a Christian martyr. Both were published on kuruc.info, the major news portal of the Hungarian extreme right.⁷³ The first was created in 2008 by an unknown artist, the second—inspired by the previous one—in 2009 by painter Tamás Molnár. Both works show the girl on the side of the enthroned Christ: he is introducing the girl, who is pointing at her neck wound (Fig. 11–12).

The model of both images is the same: the *email cloisonné* Pantocrator plaque on the front of the so-called Holy Crown of Hungary, a medieval object of prestigious Byzantine origin. The choice of model is rather significant: the crown is a major symbol for the right and a cultic object for extremists. The political importance of the crown goes back to centuries, but its recent history started after the fall of communism. As part of a political compromise, the coat of arms

67 József Bary, *A tiszaeszlári bűnper* [The Tiszaeszlár Criminal Trial], Budapest 1933, 1941, 1942, 1944.

68 Véri, *A Sakterpolkától* (see note 2), p. 95–97 and Véri, *Vérvád és zene* (see note 2).

69 *Hogyan jutott el a tiszaeszlári nagy per a filmig? Beszélgetés Marschalkó Lajossal* [How Did the Tiszaeszlár Great Trial Arrive to be Filmed? Conversation with Lajos Marschalkó], in: *Magyar Film*, June 1, 1944, p. 1–2.

70 Lajos Marschalkó, *Tiszaeszlár*, Debrecen 1943; Lajos Marschalkó, *Országhódítók* [Conquerors of the Country], Munich 1965.

71 Véri, *A Sakterpolkától* (see note 2), especially p. 95. Cf. the author's contribution entitled *Musical Patterns of Violence: The Long Shadow of the Tiszaeszlár Blood Libel to the Community and Exclusion: Collective Violence in the Multiethnic (East) Central European Societies before and after the Holocaust (1848–1948)* conference, held in Prague in 2016.

72 Contrarily, Jewish interpretations in the domain of fine arts were created mostly before 1989.

73 *Ikon a keresztény mártír, Solymosi Eszter emlékére* [Icon for the Memory of the Christian Martyr, Eszter Solymosi], in: kuruc.info, April 30, 2008, URL: <<https://kuruc.info/r/20/24253/>>; *Újabb művész állított emléket a magyar és keresztény vértanúnak* [Another Artist Commemorated the Hungarian and Christian Martyr], in: kuruc.info, April 15, 2009, URL: <<https://kuruc.info/r/6/38791/>>.

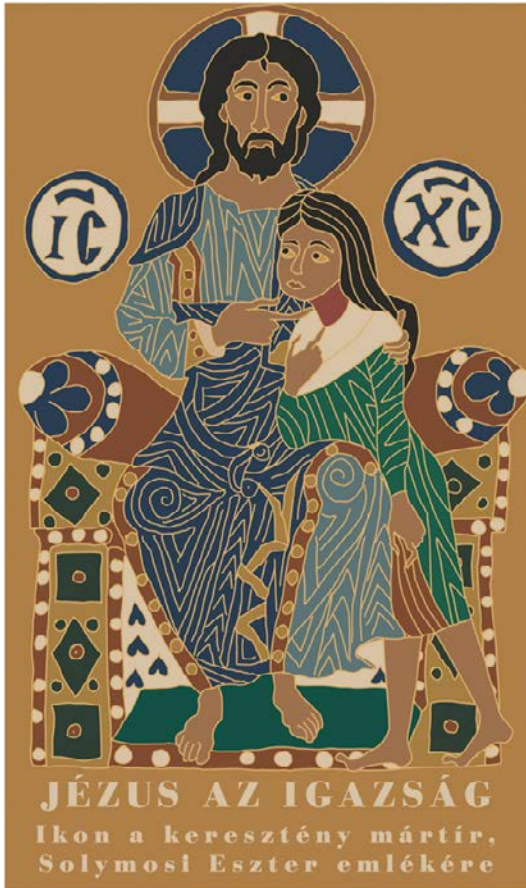


Fig. 11: Unknown painter: Icon for the Memory of the Christian Martyr, Eszter Solymosi, 2008, digital technique

of the new Republic of Hungary included the crown. It was a valued object of the Hungarian National Museum until 2000 when it was brought to the Hungarian Parliament by the governing right-wing party.⁷⁴ The new constitution introduced by the same party in 2011 includes the Holy Crown, which, according to the preamble, “embodies the unity of the nation.”⁷⁵ Today, the crown occupies a central position in the mythology of the extreme right as well.

This background makes the artists’ choice self-evident. The second work, painted in an almost hyper-realistic style, includes another motif: on the girl’s

74 Cf. Law I/2000 about the foundation of the state by St. Stephen and the Holy Crown.

75 Magyarország Alaptörvénye [Hungary’s Constitution], April 25, 2011, Nemzeti hitvallás [National Confession (preamble)].

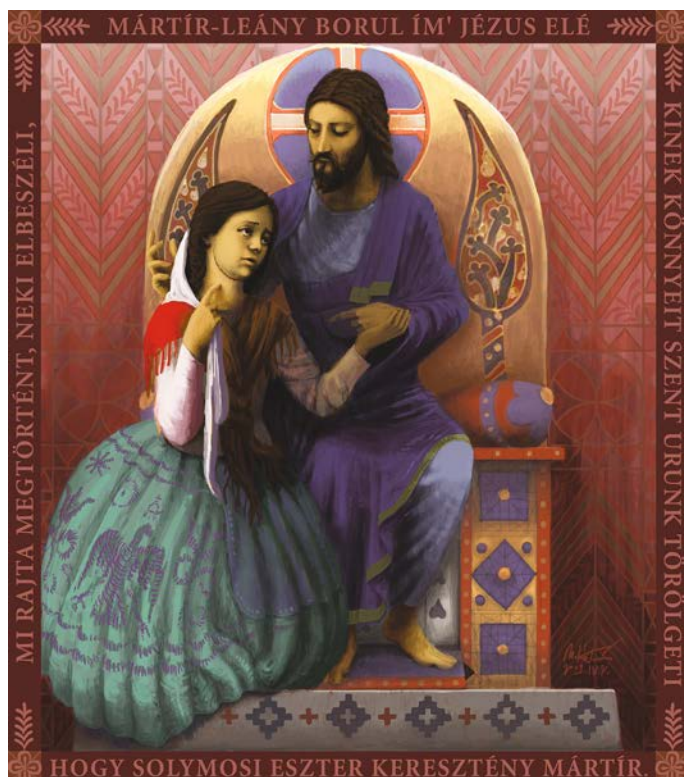


Fig. 12: Tamás Molnár: Eszter Solymosi, Christian Martyr, 2009, digital technique

skirt, a mythical Hungarian bird—the so called *turul*—is depicted, which is another popular symbol for the extreme right.⁷⁶ Both of the artists attached a letter to their work, offering explanation. According to these, the first artist is an icon painter, who wished to remain anonymous due to the anticipated negative public reactions. The author of the second, more detailed painting, however, had no such deliberation; interestingly enough, the latter even suggested the establishment of a memorial day for the saint. The artists' statements as well as the inscriptions on their works make it clear that they view Eszter Solymosi as a saint, as a Christian martyr. The two works attest to the confluence of two cults nurtured by the extreme right: that of Eszter Solymosi and the Holy Crown, which were integrated within these images in a pseudo-religious context.

76 Cf. Szabolcs KissPál, The Rise of a Fallen Feather: The Symbolism of the Turul Bird in Contemporary Hungary, in: e-flux, June 2014, URL: <<http://www.e-flux.com/journal/the-rise-of-a-fallen-feather-the-symbolism-of-the-turul-bird-in-contemporary-hungary/>>.

Tiszaeszlár: a lieu de mémoire

The cult of Eszter Solymosi was formed step by step. First the doctrine of the blood libel appeared, supported by the believers, then a true image of the martyr and subsequently depictions of her suffering were created. The missing elements to complete this pseudo-religious cult—a location, a memorial day, and rituals—developed during the 1990s and the 2000s. The blood libel myth came to be reflected in the village itself: today, Tiszaeszlár has become a genuine pilgrimage site, a real *lieu de mémoire* for right-wing extremists.⁷⁷

The major step in this process was the creation of a memorial site. In 1992, a Hungarian émigré, living in Switzerland and in Spain, Csaba Kenessey, contacted the municipal government of Tiszaeszlár, requesting permission to create a memorial for Eszter Solymosi.⁷⁸ Although his request had been declined, he was offered a slot in the local cemetery free of charge. In 1994 he erected there an empty tomb, with an inscription written in between quotation marks: “To the memory of my beloved daughter,” which anachronistically suggests that it was commissioned by Eszter Solymosi’s mother (Fig. 13). The inscription is part of an origin-myth, intended to make the site more authentic. (As anti-Semites do not accept the identification of Eszter Solymosi with the drowned body found at the river shore, no remains were available to be buried.)

Although it is located in the cemetery, the empty grave is not really a tomb, instead it functions as a veritable memorial. From 1994 to 2000, no sources are available about the site; it appears that the yearly pilgrimage was first initiated by the neo-Nazi Hungarian National Front Line (HNFL) around the year 2000.⁷⁹ In 2003, on the 120th anniversary of the affair the number of participating organisations increased, as MIÉP, a far right party represented in the parliament laid their wreaths.⁸⁰ During the last decade the yearly pilgrimage at the end of March or beginning of April—commemorating Eszter Solymosi’s alleged murder on April 1, 1882—was regularly attended by numerous participants and a wide spectrum of organisations of the far Right. An MP of the Jobbik party even held a

77 Cf. the series *Les lieux de mémoire* by Pierre Nora.

78 For the whole paragraph, see Zsolt Kácsor, Tiszaeszlár, S. E. 1867–1882, in: Népszabadság, March 8, 2003, p. 28–29, URL: <<http://nol.hu/archivum/archiv-101537-83790>>.

79 Magyar Nemzeti Arcvonal (MNA) in Hungarian. Tiszaeszlár, 2000–2012. MNA-s kézigranát a zsidó tyúkólba... [HNFL Hand Grenade into the Jewish Henhouse], jovonk.info, April 11, 2012, URL: <<http://www.jovonk.info/2012/04/10/tiszaeszlár-2000-2012-mna-s-kezigranat-zsido-tyukolba>>.

80 MIÉP stands for Magyar Igazság és Élet Pártja [Party of Hungarian Justice and Life]. János Dési, A Blood Libel History from MIÉP, in: András Gerő (ed.), *Anti-Semitic Discourse in Hungary in 2002–2003*, Budapest 2004, p. 289.

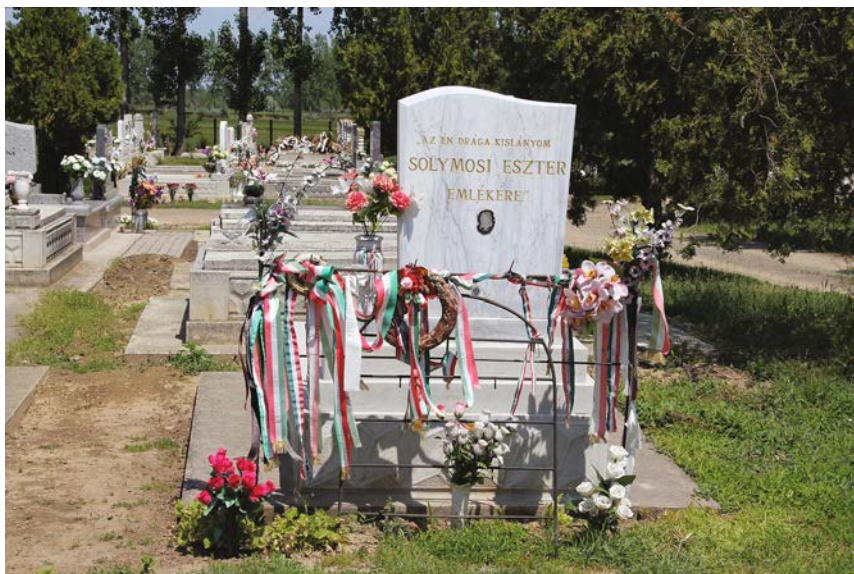


Fig. 13: Eszter Solymosi's symbolic tomb in the cemetery of Tiszaeszlár, erected in 1994 by Csaba Kenessey, with an additional plaque from 2007, placed by the group Lelkiismeret '88 [Conscience '88], photograph: Hajnal Németh, 2012

speech in 2012 in the Hungarian Parliament, reviving the blood libel accusation.⁸¹

Most probably before 2003 but certainly by 2007, the HNFL created a separate memorial: a sculpted wooden cross, with Eszter Solymosi's head in the middle medallion executed in high-relief.⁸² The portrait has apparently been created after the graphic derivatives of Ábrányi's work. The group is avoiding the public, the last known commemoration at their separate memorial dates back to 2010.⁸³ In 2007, for the 125th anniversary an extremist organisation, Lelkiismeret '88 (Conscience '88), attached a memorial plaque to the tomb erected in 1994, with a blurred image, a girl's head with a scarf which is reminiscent of Ábrányi's work. Since 2008 the Hungarian National Front has organized the program of the yearly pilgrimage to the cemetery; most of their flyers from 2009 to 2016 show the newspaper version of the imaginary portrait.⁸⁴ 2009 marked so far the most

81 A tiszaeszlári vérvádról beszélt a Jobbik [The Jobbik Talked About the Tiszaeszlár Blood Libel], index, April 4, 2012, URL: <http://index.hu/belfold/2012/04/04/a_tiszaeszlari_ver_vadrol_beszelt_a_jobbik/>.

82 Visible in this video: Solymosi Eszter Emléknep MNA [Eszter Solymosi Memorial Day HNFL], April 1, 2007, URL: <<https://www.youtube.com/watch?v=J0dTQF7NX58>>.

83 Solymosi Eszter megemlékezés 2010 [Eszter Solymosi Commemoration], jövőnk.info, April 19, 2010, URL: <<http://jovonk.info/2010/04/19/solymosiesztermegemlekezés2010>>.

84 Magyar Nemzeti Front (MNF) in Hungarian. Solymosi Eszterre emlékeztek Tiszaeszláron

intriguing revival of Ábrányi's portrait and its original function. The speeches that year were held in front of a redrawn, simplified, over life-size version of Solymosi's figure, with a sentence written at the bottom: "We will not forget!" The setting and function of the image shows striking similarities with the *mise-en-scène* of Ónody's speeches in 1882 (Fig. 14).



Fig. 14: Setting of the stage at the 2009 commemoration in Tiszaeszlár, with Eszter Solymosi's portrait, based on (the derivative of) Zoltán Csörgéy's drawing, unknown draughtsman and photographer

There are certain rituals connected to the site, which are repeated every year. Around April 1, extremists travel to Tiszaeszlár to commemorate the alleged murder of the girl. The participants—some of them in paramilitary outfits—

[Eszter Solymosi Was Commemorated in Tiszaeszlár], April 2, 2012, URL: <<http://nemzetifront.ning.com/profiles/blogs/solymosi-eszterre-emlekeztek-tiszaeszlaron>>. The flyers are in the author's archive, collected from the HNF homepage, URL: <<http://nemzetifront.ning.com/>>.

equipped with different flags and signs showing their political affiliation take part in a procession, they attend a ceremony with speeches and leave their wreaths with different, anti-Semitic messages written on the attached ribbons. From the site, the rituals, the accompanying propaganda and related visual material, it is evident that by today an anti-Semitic, pseudo-religious cult dedicated to Eszter Solymosi has been fully established.

Conclusion

Following the detailed analysis of the works and their usage it appears evident that Tiszaeszlár's current, politically eminent status for right-wing extremists is the result of a long process which started back in 1882. A wide spectrum of cultural products related to blood libel—from which here only the visual ones were examined in depth—constitute a lineage of subsequent yet interrelated anti-Semitic subcultures. Through different periods, the usage and function of blood libel-related imagery show both direct connections and strong parallels. The striking survival and strength of the blood libel myth is ultimately the result of these very subcultures, their traditions, connections and cultural production.

The visual material analysed here had a strong potential to affect the viewer emotionally, the works were therefore ideal candidates for anti-Semitic propaganda. Besides the politically motivated actors it is also evident that anti-Semitism was a potentially lucrative economic sector. This is true to an even greater extent for works of art related to blood libel, their reproduction, multiplication and distribution.

Due to the multinational background of the Austro-Hungarian Monarchy and to the immediate international interest, the visual reception history of the Tiszaeszlár blood libel is a characteristically transnational phenomenon. Although the cultural history of this blood libel appears to be uniquely rich, it is possible that other blood libels from the period might also offer interesting, yet under researched cultural aspects. As we have seen, in the case of Tiszaeszlár only few cultural products remained known and popular throughout the ages; most of them however disappeared from public discourse, while others stayed invisible due to the lack of focused research. For these reasons, other cases might also hold some previously unknown material, therefore a comparative cultural history of such famous cases in Central and Eastern Europe as the Hilsner affair or the Beilis affair might prove to be most rewarding in the future.

Illustrations

- Fig. 1: Zoltán Csörgéy: Eszter Solymosi, 1882, drawing, made after Lajos Ábrányi's painting created in the same year, source: Géza Ónody, *Tisza-Eszlár a multban és jelenben* [Tiszaeszlár in the Past and Present], Budapest 1883, n. p.; Géza Ónody, *Tisza-Eßlár in der Vergangenheit und Gegenwart*, Budapest 1883, n. p.
- Fig. 2: Unknown draughtsman: Géza Ónody at the Dresden Anti-Jewish Congress, showing Eszter Solymosi's portrait, caricature, source: Borsszem Jankó, September 17, 1882, p. 7.
- Fig. 3: Unknown draughtsman (after Lajos Ábrányi and Zoltán Csörgéy): Eszter Solymosi, 1883, source: *Vasárnapi Ujság*, July 15, 1883, p. 458.
- Fig. 4: [Gyula] Széchy: Eszter Solymosi, 1883, source: *Függetlenség*, July 3, 1883.
- Fig. 5: Unknown draughtsman: Eszter Solymosi, 1883, source: *Der Blutprozess von Tisza Eszlár in Ungarn*, New York 1883, n. p.
- Fig. 6: Unknown draughtsman: Eszter Solymosi, 1883, source: *Esther Solymosi. Der Prozeß von Tisza-Eszlar*, Berlin 1883, n. p.
- Fig. 7: Zoltán Csörgéy: [The Ritual Murder of Eszter Solymosi], 1882, drawing, probably influenced by Ernest/Josip/Giuseppe Novak's painting from the same year, which depicted the alleged murder of Eszter Solymosi, source: *Füstölő*, October 1, 1882, p. 5; *Rebach*, December 1, 1882, p. 7.
- Fig. 8: Unknown painter (pseudo-Munkácsy): Ritual murder, 1889–1896 (?), oil on canvas, 225 x 392 centimetres, photograph: courtesy of the owner.
- Fig. 9: Unknown artist: Martyrdom of Simon of Trent, 1475–1477, woodcut, 273 x 293 mm, Nuremberg, source: *Bibliothèque nationale de France*.
- Fig. 10: Unknown artist: Martyrdom of Simon of Trent, 1493, woodcut, source: Hartmann Schedel, *Liber Chronicarum*, Nuremberg 1493, fol. 254v.
- Fig. 11: Unknown painter: Icon for the Memory of the Christian Martyr, Eszter Solymosi, 2008, digital technique, source: *Ikon a keresztény mártír, Solymosi Eszter emlékére* [Icon for the memory of the Christian martyr, Eszter Solymosi], *kuruc.info*, April 30, 2008, URL: <<https://kuruc.info/r/20/24253/>>.
- Fig. 12: Tamás Molnár: Eszter Solymosi, Christian Martyr, 2009, digital technique, source: *Újabb művész állított emléket a magyar és keresztény vértanúnak* [Another artist commemorated the Hungarian and Christian martyr], *kuruc.info*, April 15, 2009, URL: <<https://kuruc.info/r/6/38791/>>.
- Fig. 13: Eszter Solymosi's symbolic tomb in the cemetery of Tiszaeszlár, erected in 1994 by Csaba Kenessey, with an additional plaque from 2007, placed by the group *Lelkiismeret '88* [Conscience '88], photograph: Hajnal Németh, 2012, © Hajnal Németh–Zoltán Kékesi.
- Fig. 14: Setting of the stage at the 2009 commemoration in Tiszaeszlár, with Eszter Solymosi's portrait, based on (the derivative of) Zoltán Csörgéy's drawing, unknown draughtsman and photographer, source: *Megválaszolta a Kuruc.info kérdését Schuster Lóránt Tiszaeszláron – vizsgálat indult ellene* [Lóránt Schuster answered the Kuruc.info's question—investigation was started against him], *kuruc.info*, April 6, 2009, URL: <<https://kuruc.info/r/26/38303/>>.

**Abwehr von Antisemitismus /
Jewish responses and the struggle against antisemitism**

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

Vers ‘ l’agitation antisémite ’ comme phénomène transnational : hostilité antijuive, équivoques libérales et solidarité juive internationale de l’Affaire Mortara au Congrès de Berlin (1858–1878)

La solidarité juive internationale comme réaction à l’antisémitisme : une fausse évidence ?

La question des rapports entre développements de la solidarité juive internationale dans la seconde moitié du XIX^e et évolutions concomitantes de l’hostilité antijuive occupe une place paradoxale dans l’historiographie. Alors que l’obsession des premiers antisémites à l’endroit de l’Alliance israélite universelle (AIU)¹ n’a pu manquer de laisser des traces dans la littérature secondaire, cette problématique semble tout juste commencer à intéresser la recherche. Il faut à ce titre saluer les efforts récents de Lisa Moses Leff² ou Grégoire Kauffmann³ pour appréhender l’émergence et l’action de la première des organisations juives internationales modernes ‘ au miroir ’ de l’antisémitisme fin-de-siècle : quand bien même leur choix de se focaliser sur la France ne permet guère d’apprécier le phénomène à l’échelle adéquate, ils n’en ont pas moins le mérite d’adopter une perspective sensiblement différente de celle qui prévaut d’habitude.

Car il existe un réflexe bien ancré qui consiste à ne voir dans le renouveau de la solidarité juive internationale à cette époque qu’une réaction à (ou une défense contre) l’antisémitisme. Or, s’il y a de bonnes raisons de penser que des manifestations d’hostilité antijuive jouèrent un rôle décisif dans la fondation de l’Alliance, cette grille de lecture prépare mal à percevoir certains aspects pourtant cruciaux de la séquence 1860–1880. En conséquence, c’est également la séquence suivante – l’agitation très spéciale qui gagne l’Europe au tournant des années 1880 – qui risque de n’être pas comprise dans toute son originalité. Rappelons d’ailleurs que le terme “ antisémitisme ” ne se met à circuler qu’à partir de

1 “ AIU ” ou “ Alliance ” dans la suite de ce texte.

2 Lisa Moses Leff, *Sacred Bonds of Solidarity. The Rise of Jewish Internationalism in Nineteenth-Century France* (Stanford Studies in Jewish History and Culture), Stanford 2006, p. 200–228 (“ The Myth of Jewish Power ”).

3 Voir Grégoire Kaufmann, *L’Alliance au miroir de l’antisémitisme français*, dans : André Kaspri (dir.), *Histoire de l’Alliance israélite universelle de 1860 à nos jours*, Paris 2010, p. 142–155.

l'automne 1879 et qu'à ce titre l'Alliance n'a pu d'abord réagir à ce phénomène proprement-dit. Avant 1880, l'organisation juive luttait pour "l'émancipation" et contre "l'intolérance", se mobilisait face à des "persécutions" plus ou moins ponctuelles ou contre le "fanatisme" en général, combattait l'esprit du "moyen-âge" au nom du "progrès et de la civilisation": ces différents maux, personne n'avait encore eu l'idée de les qualifier d'"antisémites", et ceci n'est pas sans importance.

Par-delà ce point terminologique, on aurait tort de réduire les débuts de la solidarité juive internationale à la seule réaction à l'hostilité antijuive. Il y avait alors une dimension positive, et non seulement réactive, dans le projet porté par l'Alliance israélite. Outre certains chantiers qui n'entretenaient qu'un rapport assez indirect avec la lutte contre les persécutions (ainsi la mise en place d'un réseau d'écoles dans divers pays), la jeune organisation sembla d'abord avant tout préoccupée par le besoin de redéfinir la mission du judaïsme à l'heure de la modernité – qu'on y voit une tentative de parer au risque de désaffectation religieuse en période de sécularisation accélérée (un danger alors souvent considéré comme plus préoccupant que l'hostilité antijuive), une forme de néo messianisme ou même un premier pas vers la reconstitution d'une unité nationale juive.⁴ Dans tous les cas, ce serait donner une image déformée de l'Alliance que de négliger cette facette de ses aspirations et, en réduisant ses objectifs à la simple autodéfense, d'omettre le relatif optimisme qui anima tout d'abord ses fondateurs.

On ne peut toutefois nier que la rhétorique de la lutte contre les "préjugés" et la "persécution" se mêlait si bien à tous les autres aspects de l'activité de l'AIU qu'elle finissait par paraître centrale. Mais là est bien la question: l'historien doit-il reprendre à son compte cette tendance de l'époque ou, au contraire, user d'une distance critique dont les portes-voix de l'Alliance, organisation éminemment militante, eurent logiquement tendance à s'affranchir? À retenir la seconde option, voici peut-être comment se formulerait une problématique à la fois exigeante et compréhensive: dans les années 1860 et 1870, l'Alliance adaptait sa représentation de l'hostilité antijuive – à ne pas confondre, donc, avec l'antisémitisme proprement-dit – aux diverses causes où elle était engagée, qu'il s'agît de l'articuler d'une façon cohérente avec les autres grandes représentations faisant sa marque idéologique (l'universalisme, la laïcité, la nécessité de "relever" les coreligionnaires défavorisés, etc.) ou qu'il s'agît plus prosaïquement de mieux servir ces causes dans le feu de l'action. Bien entendu, un tel processus

4 Michael Graetz, *Les juifs en France au XIX^e siècle. De la Révolution française à l'Alliance israélite universelle* (L'Univers historique), Paris 1989. Pour une autre approche, voir l'introduction de Perrine Simon-Nahum, *Aux origines de l'Alliance*, dans: Kaspi (dir.), *Histoire de l'Alliance israélite universelle* (voir note 3), p. 11–52.

d'adaptation était loin d'être toujours conscient et il serait naïf de croire que tous les effets en furent toujours parfaitement maîtrisés. Mais il serait non moins naïf d'en négliger la dimension stratégique, du reste clairement revendiquée par une organisation qui ne cacha jamais sa volonté de mener ses combats sur le terrain de ' l'opinion '. Quoiqu'il en soit, la représentation de l'hostilité antijuive mobilisée par l'Alliance ne pouvait que s'en trouver passablement orientée, si bien qu'il faut se demander si ses animateurs restèrent capables d'évaluer correctement les évolutions effectives de l'hostilité antijuive qui s'opéraient alors – à commencer par celles que l'historien croit aujourd'hui reconnaître comme les plus nettement annonciatrices de la future agitation ' antisémite '.

On l'aura compris, nous doutons fortement de cette capacité. Allons même plus loin car, ironie du sort, il s'avère que l'Alliance israélite resta particulièrement insensible à l'une de ces évolutions qui la concernait le plus directement, à savoir la montée en puissance du thème de la conspiration juive internationale. Pourtant, avant même la création officielle de l'organisation, le risque en avait été clairement exposé par Ludwig Philippsohn, fondateur et animateur de la *Allgemeine Zeitung des Judenthums* :

“ (...) le plus actif et les plus invétéré des préjugés contre les juifs, le plus dangereux, celui par lequel on les discrédite et les dénonce les plus sûrement aux yeux des masses ignorantes, c'est la croyance à l'existence d'une sorte de franc-maçonnerie entre eux, d'une ligue secrète pour se soutenir réciproquement et nuire aux autres croyances : on n'est déjà que trop porté à croire que nous nous entendons tous mystérieusement dans une pensée de secours fraternelle et de haine contre l'étranger : la formation d'une alliance spéciale n'est propre qu'à fortifier cette conviction et à multiplier nos ennemis : elle est donc une arme terrible que nous leur fournissons. ”⁵

On sait combien cette crainte se révéla fondée : non seulement les choses se déroulèrent-elles exactement comme l'avait prédit Philippsohn, mais chacun convient aujourd'hui que le thème de la conspiration juive internationale fut l'une des principales caractéristiques de l'antisémitisme dit ' moderne '. Nous reviendrons pour finir sur la réponse que fit alors l'un des fondateurs de l'AIU à cette objection. Mais ce qui importe à ce stade, c'est le cruel dilemme devant lequel une telle mise en garde ne pouvait que mettre les partisans de l'Alliance :

5 Il s'agit ici du propos de Philippsohn reformulé peu après par Isidore Cahen – Archives israélites (AI), novembre 1860, p. 616. La critique originale se trouve dans la *Allgemeine Zeitung des Judenthums* du 18 septembre 1860 (Ueber die Alliance israélite universelle, 38 (1860), p. 557–559). Nous remercions Heidi Knörzner de nous avoir éclairé sur une dimension plus personnelle de cette affaire : l'intervention de Philippsohn aurait été motivée moins par son hostilité foncière au projet d'Alliance que par son amertume de ne pas figurer au centre de l'initiative. Mais pour avoir peut-être été un simple prétexte, il nous semble que son avertissement n'en était pas moins pertinent.

convaincus de la réalité du danger, auraient-ils eu d'autre choix que de renoncer purement et simplement à leur initiative ?

Ce n'est donc pas pour blâmer l'Alliance israélite universelle que nous croyons devoir poser la question de son rôle dans certaines mutations de l'hostilité juive entre l'affaire Mortara et le Congrès de Berlin. En revanche, et quitte à écorner l'image d'Épinal, il est nécessaire de réfléchir à de nouvelles articulations, moins manichéennes et qui puissent rendre compte d'une séquence souvent délaissée par les historiens de l'antisémitisme alors qu'elle se révèle cruciale à tous égards. C'est ce que nous allons tâcher d'esquisser dans les pages qui suivent, en introduisant d'ailleurs un troisième terme à l'équation : ce que nous appelons les "équivoques libérales", dont le rôle apparaît tout aussi important pour peu qu'on adopte une perspective véritablement européenne sur cette histoire.

Quelques considérations sur l'affaire Mortara

À ce propos, commençons par quelques remarques sur l'affaire Mortara, scandale international s'il en fut et prétexte immédiat à la création de l'Alliance. Sans revenir en détail sur le sort d'Edgardo, enfant juif de Bologne enlevé à sa famille par le Vatican après nouvelle de sa conversion par une servante chrétienne,⁶ il faut rappeler quelques caractéristiques de l'événement, passablement éclipsées par sa dimension humanitaire.

Et une première mise au point s'impose : sans bien sûr que cela excuse l'habitude qu'avait alors le Vatican d'enlever des enfants juifs à la moindre rumeur de baptême sauvage, il faut garder à l'esprit que le rapt du jeune Mortara n'avait en soi aucune dimension démonstrative ; aussi, la surprise et l'embarras du Saint-Siège furent sans aucun doute sincères lorsque l'Église se trouva entraînée dans la "tempête mondiale" qu'évoquerait par la suite Pie IX lui-même, dans une lettre où il est également question des "journalistes" comme des "vrais puissants de notre temps".⁷ De fait, la dimension du scandale qui suivit l'enlèvement du jeune Mortara ne peut s'expliquer par les seuls efforts de sa famille ni même par la mobilisation des diverses communautés juives d'Europe. Il fallait pour cela que la presse libérale de différents pays s'en mêlât, ce qu'elle fit non seulement par philanthropie mais aussi et peut-être surtout pour des raisons politiques – ce qui vaut bien sûr pour l'Italie, où les partisans de l'unité nationale perçurent immédiatement le parti à tirer d'une telle circonstance, mais également pour des pays moins directement concernés par le Risorgimento et où, semble-t-il, ce n'est

6 Voir David Kertzer, *Pie IX et l'enfant juif. L'enlèvement d'Edgardo Mortara*, Paris 1997.

7 Il s'agit d'une lettre écrite par Pie XI à Edgardo Mortara en 1867 et cité dans Kertzer, *Pie IX* (voir note 6), p. 274.

qu'en fonction d'enjeux locaux que l'affaire Mortara put produire un certain écho.⁸

En France, le scandale éclata dans un contexte marqué par l'implication directe de Napoléon III dans les affaires italiennes (les troupes françaises étaient alors chargées d'assurer la protection des États du pape) et son évolution progressive vers un soutien au Risorgimento – une inflexion de la politique impériale qui ne pouvait que satisfaire les milieux libéraux, auxquels l'affaire Mortara apparut en outre comme le moyen idéal d'attaquer l'Église et de mettre à mal l'alliance ayant prévalu jusque-là entre le régime et les catholiques.⁹ C'est la raison pour laquelle, dans ce pays, ce fut d'abord la presse libérale qui porta l'affaire devant le public, et c'est pourquoi ce fut d'abord à cette presse libérale que la presse catholique, après un long silence gêné, se décida enfin à répondre. Ce point est crucial car si la réaction catholique tourna bientôt à la franche campagne antijuive, celle-ci semble avant tout avoir été le prolongement de la polémique initiale : en d'autres termes, cette campagne resta fondamentalement dirigée contre les libéraux même dans les moments où elle se mit à concentrer ses attaques sur les juifs.

Cela s'observe notamment dans *L'Univers*, principal journal de l'ultramontanisme en France mais aussi pièce maîtresse de la contre-offensive de Rome à une plus vaste échelle. Chronologiquement, l'offensive s'y déroula en trois temps.¹⁰ Lorsque s'ouvrirent les hostilités, mi-octobre 1858, *L'Univers* ferraila exclusivement avec des feuilles libérales (le *Siècle*, le *Constitutionnel*, le *Journal des débats*, la *Presse*), recourant pour cela à un argumentaire qui n'était certes pas tout à fait exempt d'hostilité antijuive, mais où celle-ci restait un thème très marginal : outre le fait que la discussion portait essentiellement sur les aspects techniques et dogmatiques de l'affaire Mortara, il était clair qu'aux yeux des rédacteurs de *L'Univers* le conflit opposait avant tout des chrétiens entre eux, c'est-à-dire de bons et de mauvais chrétiens. Les choses restèrent peu ou prou ainsi pendant un mois, puis, mi-novembre, *L'Univers* se saisit d'une nomination de quelques juifs dans les conseils généraux en Algérie pour réorienter sa

8 Ainsi la question de l'esclavage aux États-Unis ou encore celle des relations entre catholiques et protestants en Angleterre. Dans ce dernier cas, la dimension juive de l'affaire semble même avoir été complètement absente des discussions : voir Josef L. Altholz, A Note on the English Catholic Reaction to the Mortara Case, dans : *Jewish Social Studies* 23/2 (1961), p. 111–118.

9 Il s'agit là d'un résumé grossier de la situation ; pour une analyse détaillée, voir Jean Maurain, La politique ecclésiastique du second Empire de 1852 à 1869, Paris 1930 (l'affaire Mortara et son contexte sont évoqués p. 229–237).

10 Les principaux articles – non seulement de Veuillot, mais de plusieurs autres collaborateurs de *L'Univers* ainsi que d'autres journaux – sont reproduits dans Louis Veuillot, Mélanges religieux, historiques, politiques et littéraires, 2^e série, tome cinquième, Paris 1860, p. 1–316 (“ Les juifs ”). À noter que Veuillot introduit la section dans ces termes : “ Sous ce titre [‘ Les juifs ’], je recueille la longue et multiple polémique à laquelle a donné lieu l'incident sans importance propre que l'on appelle encore l'affaire Mortara. ”, *ibidem*, p. 1.

campagne : dans cette seconde phase, le thème des juifs était nettement plus présent mais la polémique continua à opposer exclusivement *L'Univers* aux feuilles libérales – même s'il est vrai que celles-ci étaient de plus en plus explicitement accusées d'agir au service de l'argent juif. Finalement, dans la première moitié de décembre et suite à la parution d'un article de *L'Univers israélite* jugé injurieux par la feuille ultramontaine, celle-ci engagea le fer directement avec la presse juive (d'abord *L'Univers israélite* puis les *Archives israélites*). En outre, le terrain touchait cette fois au cœur même du judaïsme puisque c'est le Talmud qui fut violemment mis en cause des semaines durant.

Lorsqu'on annonce qu'une feuille ultramontaine s'en prit au Talmud, il semble qu'on a affaire à un thème tellement classique qu'il frise avec l'intemporel. De fait, les griefs ici mobilisés n'étaient guère différents de ceux agités lors des précédents ou des futurs procès du Talmud – à commencer par l'accusation de haine juive à l'endroit de l'humanité en général et des chrétiens en particulier. Mais cette impression est trompeuse et il faut dépasser ce cœur apparemment inamovible pour entrevoir les véritables enjeux de la polémique. Ainsi, la principale source antitalmudique mobilisée par *L'Univers* était un certain Luigi Chiarini, abbé italien qui à la fin des années 1820 avait été chargé par le tsar Nicolas I^{er} de traduire le Talmud, ce qu'il commença à faire avant d'être emporté par une épidémie sévissant à Varsovie où il résidait.¹¹ Or, Chiarini avait commencé par tirer de ses recherches deux volumes d'une *Théorie du judaïsme*¹² qui, à l'examen, se révèle profondément équivoque : s'il est légitime d'y voir une dénonciation typiquement catholique du Talmud (doublée d'une volonté probable de convertir les juifs au christianisme¹³), la démarche de l'abbé s'inscrivait tout autant dans la lignée des tentatives de réforme "éclairée" des juifs – et à ce propos signalons seulement que Chiarini agit en tant que membre d'un comité se proposant, à l'instar du célèbre concours où l'abbé Grégoire s'était distingué quelques décennies plus tôt, de réfléchir aux "moyens de rendre plus heureux les Juifs en les rendant plus utiles".¹⁴

Sans affirmer que les rédacteurs de *L'Univers* furent tout à fait conscients de

11 Sur le parcours de l'abbé Chiarini, voir en particulier Roman Marcinkowski, Luigi Chiarini (1789–1832). An Anti-Judaistic Reformer of Judaism, dans : *Studia Judaica* 7/2 (2004), p. 237–248. Seuls deux volumes de sa traduction du talmud parurent effectivement : Abbé L. Chiarini, *Le Talmud de Babylone* traduit en langue française et complété par celui de Jérusalem et par d'autres monuments de l'antiquité judaïque, vol. 1 et 2, Leipzig 1831.

12 Abbé L. A. Chiarini, *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 Talmud de Babylone, vol. 2, Paris 1830.

13 Même si à notre connaissance Chiarini n'a jamais formulé explicitement cet objectif.

14 Notice "Chiarini, Luigi", par Herman Rosenthal, URL : <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4319-chiarini-luigi>> (dernier accès 25/05/2017) ; Chiarini, *Théorie du judaïsme* (voir note 12), vol. 1, p. 2.

cette équivoque, il est en revanche certain qu'ils surent la mettre à profit. En revenant aux ambiguïtés des discours qui accompagnaient les premières tentatives de réformer les juifs – celui d'un Chiarini, mais également celui de beaucoup d'autres pour qui la question du Talmud, pour être moins centrale, n'était guère posée différemment – *L'Univers* put inverser l'accusation de ' fanatisme ' dont l'Église était la cible dans l'affaire Mortara et endosser, contre les juifs mais à destination des libéraux, le rôle de défenseur de la tolérance et de la civilisation. Dans le même registre, la feuille ultramontaine joua sans scrupules des divisions parfois violentes qui opposaient alors la tendance orthodoxe à la tendance libérale du judaïsme français, renvoyant avec délectation certains représentants de cette dernière à leur propres ambiguïtés vis-à-vis du Talmud : ainsi démentirent-ils aisément une affirmation de Samuel Cahen selon laquelle le Talmud n'était pour les juifs contemporains plus qu'un lointain souvenir, lui rappelant au passage sa tentative avortée d'en diriger une traduction une quinzaine d'années auparavant.¹⁵ Ajoutons que s'il en avait eu connaissance, Veillot n'aurait sans doute pas manqué de reproduire ce jugement passé du même Samuel Cahen sur Chiarini : " un réformateur passionné ; un chirurgien qui, au lieu du salutaire du coup de lancette, porte souvent un coup de poignard [mais qui] émet aussi des vérités utiles, et donne des notions exactes sur le contenu du Talmud ".¹⁶

Une autre particularité de Chiarini devait permettre à *L'Univers* de poursuivre son duel avec les feuilles libérales. Nous avons signalé la résidence de l'abbé à Varsovie et le parrainage de ses projets de réformes par l'empereur de Russie : à ce titre, sa *Théorie du judaïsme* faisait une large place à une thématique encore relativement rare à l'époque, la comparaison entre juifs d'Europe de l'ouest et juifs d'Europe de l'est. Quand éclata l'affaire Mortara, cette comparaison avait une histoire vieille d'à peine un siècle qui n'avait encore guère produit d'écho public ; et comme elle revêtait un caractère problématique bien plutôt du côté des partisans de l'émancipation que de ses adversaires, elle présentait un intérêt certain aux yeux des rédacteurs de *L'Univers*. En agitant la ' question juive ' est-européenne, leur objectif était clair : le peu que les observateurs ouest-européens – à commencer par ces libéraux qui faisaient tant de cas des persécutions anti-juives lorsqu'elles pouvaient être imputées à l'Église – croyaient savoir des juifs de l'Est n'était pas particulièrement positif ; par conséquent et encore une fois, *L'Univers* pouvait prendre en faute les accusateurs de Rome sur leur propre terrain. La feuille ultramontaine s'y prit de diverses manières¹⁷ mais le propos

15 Sur tout ceci, voir notamment les articles de *L'Univers* reproduits dans Veillot, *Mélanges religieux* (voir note 10), p. 231–247.

16 AI, janvier 1840, p. 49.

17 Pour un bon aperçu des variations possibles autour de la distinction entre juifs ouest-européens et juifs est-européens, voir par exemple " Intervention de M. Alexandre Weill ", reproduit dans Veillot, *Mélanges religieux* (voir note 10), p. 190–202.

reposait sur un schéma dont on pouvait difficilement attribuer la paternité aux défenseurs de l'Église, puisqu'il se rencontrait partout dans la littérature favorable à l'émancipation. Il s'agissait d'un jeu d'oppositions qui se recoupaient tant et si bien que les termes en étaient parfaitement permutable : opposition entre le juif 'fanatique' et le juif 'civilisé', entre le juif 'thalmudiste' et celui qui avait renoncé à cette référence, ou encore entre le juif du passé et celui qui était entré dans la modernité. C'est à cette aune que le judaïsme est-européen était appréhendé, ce que *L'Univers* résuma parfaitement en évoquant au détour d'un article les "traits qui éclairent d'une manière si vive la physionomie des populations juives dans le moyen âge et dans les diverses contrées où la civilisation moderne ne les a pas encore entamées"¹⁸. En d'autres termes : les juifs de l'aire polono-russe étaient l'image vivante des juifs médiévaux, dont *L'Univers* concédait (plus ou moins) qu'ils avaient disparus à l'ouest du continent, mais dont le souvenir ravivé justifiait l'attitude historique de l'Église désormais sous le feu de la critique libérale.

Sans doute en fallait-il plus pour convaincre les adversaires de *L'Univers*. Mais la feuille catholique jouait là encore avec une équivoque bien réelle et l'occasion se présenta rapidement de le prouver. Le 20 novembre 1858, un journal ayant pourtant notoirement pris parti contre Rome dans l'affaire Mortara étala en effet à sa Une un article particulièrement dur pour les juifs est-européens. Dans sa longue correspondance de Russie, un certain Grandguillot expliquait ainsi au lecteur du *Constitutionnel* la 'question juive' telle que la lui avait exposée son compagnon de voyage russe – à quoi il ajoutait ses propres réflexions plus pessimistes encore que celles de son interlocuteur.¹⁹ On trouvait déjà ici nombre de thèmes destinés à faire florès les décennies suivantes et, à propos d'une auberge juive où il s'était arrêté du côté de Kiev, le voyageur français s'exclamait :

“ Il me semblait être en plein moyen âge ; une page d' Ivanhoe ' se déroulait devant moi [...] ”

Dès le lendemain, *L'Univers* reproduisit longuement l'article avec un chapeau laissant libre cours à sa jubilation :

“ [...] si M. Paradol [du *Journal des Débats*] trouve mauvais que l'Univers ' appelle juif un juif, que va-t-il penser du ' Constitutionnel ', employant le même terme et dénonçant la puissance des juifs comme une plaie pour le présent et un danger terrible pour l'avenir ? C'est cependant ce qu'il vient d'arriver. Oui, le ' Constitutionnel ', le propre journal de M. Mirès, fils d'Israël, ne craint pas [...] de montrer les juifs sous les traits de vampires menaçant l'ordre social et ruinant le peuple. Il est vrai qu'il s'agit du peuple

18 Veuillot, *Mélanges religieux* (voir note 10), p. 199. Les "diverses contrées" comprennent aussi bien l'Orient que l'Est de l'Europe, mais avec un accent perceptible mis sur cette dernière aire géographique, notamment dans l'article d'où est tirée la citation.

19 A[lcide] Grandguillot, *Lettres russes*. III., dans : *Le Constitutionnel*, 20 novembre 1858.

russe. Mais qu'importe! s'il est une chose reconnue, c'est que la race juive se reproduit partout sous les mêmes traits, avec les mêmes passions et sans jamais se confondre dans la nation dont elle fait matériellement partie par le hasard de la naissance."²⁰

Prendre en faute la solidarité des libéraux envers les juifs, exploiter à cette fin le consensus tacite quant à l'arriération supposée de ceux de l'Est de l'Europe, chercher de ce côté du continent des justifications à l'attitude historique de l'Église vis-à-vis des juifs, faire grand cas de la distinction entre juifs occidentaux et juifs est-européens pour mieux la nier ensuite : tout ceci ne relevait pas de l'accident mais préfigurait bel et bien une stratégie de long cours pour les marges les plus antijuives du catholicisme.

1869, année pivot (1) : Gougenot des Mousseaux et la politique roumaine de l'Alliance israélite universelle

On le vérifia dès 1869, quand les mêmes procédés furent employés dans un ouvrage capital pour l'histoire de l'antisémitisme : *Le Juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens* du Chevalier Gougenot des Mousseaux.²¹ En dépit d'un tirage alors très modeste, il s'agit bien d'un écrit incontournable pour comprendre les évolutions de l'hostilité antijuive dans la seconde moitié du XIX^e siècle, ne serait-ce que parce que son auteur s'y fit l'inventeur d'une formule destinée à un grand avenir, l'antijudéo-maçonnisme.²² Mais l'ouvrage intéresse plus largement l'histoire de l'agitation ' antisémite ' stricto sensu, sur les débuts de laquelle il exerça une influence certaine et d'emblée internationale : dès les années 1870 Gougenot essaïma via les réseaux catholiques (l'ouvrage fut salué par le pape à sa sortie et mis à profit des campagnes antijuives vaticanes) ou encore dans l'espace germanophone via le *Talmudjude* d'August Rohling (dont il constitua au moins une source importante²³), si bien qu'au début des années 1880 certaines formules de Gougenot devinrent les mots d'ordre des premiers congrès antisémites internationaux – et sa carrière était alors loin d'être finie.²⁴

20 Les juifs natifs en Russie, dans : L'Univers, 21 novembre 1858, citation d'après Veuillot, Mélanges religieux (voir note 10), p. 157–158.

21 Chevalier Gougenot des Mousseaux, *Le Juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, Paris 1869.

22 Sur ce sujet, voir Emmanuel Kreis, *Quit ut Deus ? Antijudéo-maçonnisme et occultisme en France sous la III^e République*, Thèse de Doctorat d'Histoire sous la direction de Jean-Pierre Brach, École Pratique des Hautes Études, Paris 2011.

23 Cet écrit, paru en 1871 et massivement diffusé dans les années 1870, emprunte beaucoup plus à l'ouvrage de Gougenot que ne le laisse penser les références explicites à cet auteur, déjà relativement nombreuses.

24 Édouard Drumont lui ferait de larges emprunts pour son livre *La France juive* et Alfred Rosenberg le traduirait en allemand aux lendemains de la Première Guerre mondiale ; plus

Pour nous en tenir ici à 1869, la parution de *Le Juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens* signalait une évolution significative depuis l'affaire Mortara. La campagne de *L'Univers* en 1858–1859 avait surtout été guidée par les circonstances et laissa bientôt la place à “ des questions plus graves ”, selon les termes de Veillot lui-même ;²⁵ quant à son caractère essentiellement défensif, même un Samuel Cahen avait fini par le reconnaître, lui qui pourtant en avait été personnellement la cible :

“ En France, les journaux [catholiques] ne sont pas favorables certainement à nos coreligionnaires [mais] ils ne font pas, comme la ‘ Kirchenzeitung ’, de la *chasse aux juifs* (Judenhetze) une spécialité [...]. S'ils déterrent des préjugés vieux et haineux contre les israélites, c'est, en apparence, une défense plutôt qu'une attaque; ce sera, par exemple, une tactique. [À l'occasion de l'affaire Mortara] ces journaux, et notamment *L'Univers religieux*, ont accusé les juifs pour atténuer, s'il est possible, l'infâme enlèvement de Bologne [...] ”.²⁶

On n'en était plus là en 1869 : pavé de plus de 500 pages exclusivement consacrées à dénoncer les plans maléfiques des juifs contre l'ordre chrétien, l'ouvrage de Gougenot doit être vu non seulement comme la conséquence de la très nette dégradation de la situation de l'Église aux yeux de ses plus farouches partisans, mais également comme le signe d'un passage à l'offensive.

Or, au rang des indices d'une telle évolution se trouvait une accusation alors inédite. Nous avons déjà signalé Gougenot comme le premier à avoir associé de façon systématique l'idée de conspiration maçonnique et celle de conspiration juive, mais il fut également l'un des premiers à associer cette conjuration supposée et une organisation juive existante : l'Alliance israélite universelle, décrite par lui comme un “ immense réseau dont les mailles se resserrent chaque jour pour envelopper la terre ”.²⁷ Diverses raisons peuvent être convoquées pour expliquer l'apparition de ce grief à la fin des années 1860, à commencer bien sûr par la création de l'Alliance qui n'existait pas encore au moment de l'affaire Mortara ; par ailleurs, la rumeur des juifs travaillant à dominer le monde n'était pas neuve²⁸ et les craintes d'un Philippsohn dix ans plus tôt laissent penser que la cristallisation conspirationniste autour de l'Alliance était prévisible. Reste que le processus en question fut indéniablement influencé par certaines de ses entreprises. En ce qui concerne Gougenot, un aspect précis des activités de l'AIU

proche de nous, la maison d'édition Kontre Kulture, adossée à l'organisation d'Alain Soral Égalité & Réconciliation, vient d'en proposer une réédition.

25 Veillot, *Mélanges religieux* (voir note 10), p. 299.

26 AI, septembre 1860, p. 497.

27 Gougenot des Mousseaux, *Le Juif* (voir note 21), p. XIX.

28 Voir notamment Johannes Heil, “ Gottesfeinde ” – “ Menschenfeinde ”. Die Vorstellung von jüdischer Weltverschwörung (13. bis 16. Jahrhundert) (Antisemitismus, 3), Essen 2006.

semble même avoir joué un rôle tout particulier, au point qu'il y consacrait un chapitre entier : son engagement dans les affaires de la future Roumanie.

Rappelons rapidement la façon dont, au cours des années 1860, la question de la condition des juifs dans les principautés danubiennes avait fini, contre toute attente,²⁹ par s'imposer comme l'une des principales sources de préoccupation de l'Alliance. L'affaire commença véritablement en 1866, quand le prince Charles de Hohenzollern-Sigmaringen fut appelé à régner sur la Moldavie et la Valachie réunies et qu'une assemblée constituante jeta les bases de la future nation roumaine. La petite histoire est connue. Crémieux vint en personne à Bucarest plaider l'émancipation complète des juifs et trouva d'abord chez les constituants une oreille bienveillante. Mais une agitation de rue survint et les députés décidèrent finalement de réserver l'accès à la nationalité roumaine aux seuls chrétiens (c'était le fameux article 7 dont les signataires du traité de Berlin exigeraient l'abrogation douze ans plus tard). C'est à partir de ces événements que l'opinion européenne eut l'occasion de se familiariser avec la ' question juive en Roumanie ' au gré d'une série de persécutions très médiatisées et doublées d'interventions diplomatiques encouragées (notamment) par l'Alliance.

Si l'on s'en tient aux années 1860, l'acmé de cette agitation se produisit en 1866–1868, soit précisément au moment où Gougenot rédigeait son livre : il n'est donc pas étonnant qu'il lui ait consacré une large place. Mais l'intérêt de Gougenot ne s'expliquait pas seulement par cette actualité brûlante. En fait, la ' question juive en Roumanie ' présentait au moins deux caractéristiques qui, en plus bien sûr de l'implication de l'Alliance, la rendaient particulièrement précieuse à ses yeux. Dans la première, on reconnaîtra aisément ce qui a déjà été dit de la position de *L'Univers* dix ans plus tôt et il suffit d'indiquer le titre général donné au chapitre en question : " Une population juive du moyen âge au plein milieu du XIX^e siècle ".³⁰ L'enjeu était rigoureusement le même qu'une décennie auparavant et de nouveau il faut noter que le propos s'adressait prioritairement aux libéraux :

" [...] peut-être reconnâitrons-nous [dans le juif de Roumanie] ce Juif dont on a si souvent et si singulièrement parlé, le Juif de notre moyen âge. Et s'il nous paraît sortir tout vivant de sa tombe, – où jamais il ne descendit, – voyons si le but providentiel de cette vision n'est point de ressusciter sous nos yeux l'histoire défigurée, massacrée par des historiens étrangers à la race juive pour la plupart, mais dont un certain nombre pourraient s'appeler judaïques. L'heure est venue dans doute où, dans les desseins de la

29 Sur la genèse de cette affaire, nous renvoyons à notre article Les juifs des Principautés Danubiennes au regard français jusqu'en 1860. Introduction à l'étude des campagnes pour l'émancipation des juifs des Principautés Danubiennes, 1866–1878, dans : *New Europe College Yearbook* (2013–2014), p. 213–257, URL : <<http://www.nec.ro/data/pdfs/publications/nec/2013-2014/DAMIEN%20GUILLAUME.pdf>> (dernier accès 26/05/2017).

30 Gougenot des Mousseaux, *Le Juif* (voir note 21), p. 414–459 (chapitre onzième).

Providence, la connaissance exacte d'un passé qui se ranime et reprend corps pour frapper nos yeux doit nous donner l'intelligence de l'avenir.³¹

Quant à la seconde caractéristique, plus directement liée à la situation politique roumaine, elle était effectivement une aubaine pour les ultramontains antijuifs, tout autant qu'une source de complication pour l'Alliance dont elle contrariait gravement le cadre idéologique. En effet, pour l'organisation juive de ces années, l'hostilité antijuive ne pouvait guère être que l'effet d'un fanatisme religieux anachronique bientôt destiné à être balayé par le vent du progrès. Or, de ce point de vue, le profil des persécuteurs roumains relevait clairement de l'erreur de casting : d'après Crémieux lui-même, les hommes dirigeant alors la Roumanie n'appartenaient-ils pas au "parti 'libéral', celui qui professe hautement 'les opinions les plus avancées' et qui sympathise le plus vivement avec la révolution de 1848" ?³² Il n'en fallait pas plus à un Gougenot pour s'engouffrer dans la faille :

"[...] des persécutions atroces, odieuses, et dont la violence rappelle celle des siècles les plus reculés, voilà donc le fait dont retentissent les échos de l'Europe. Mais quel en est l'instigateur ? [...] Serait-ce le parti que les hommes du libéralisme moderne appellent rétrograde et clérical ? Non, pas le moins du monde. [...] [L]e grand coupable, si les Juifs disent vrai, c'est le prince lui-même; c'est le jeune militaire de la maison de Prusse que M. de Bismark et Napoléon III ont assis sur le trône roumain ! C'est le jeune protestant que l'avocat israélite Crémieux proclame, en s'adressant à Napoléon III, un prince 'animé des intentions les plus libérales !' C'est en outre le ministre tout-puissant de ce prince, c'est-à-dire Jean Bratiano. Mais ce ministre quel est-il ? un fanatique, un ami des prêtres ? — Oh ! du tout, il est le chef des hommes du progrès; il est le grand démocrate de la Roumanie!"³³

Roumanie mise à part, cette faille traversant le camp progressiste existait-elle ailleurs que dans l'esprit de Gougenot et de ceux qui partageaient ses vues ? À l'examen, certaines dissonances se firent effectivement jour et en voici un exemple aussi précoce qu'éloquent. Le savant Ernest Desjardins, futur titulaire d'une chaire au Collège de France et qui s'était rendu dans les principautés pour une mission archéologique, signa en 1867 une petite brochure intitulée *Les Juifs de Moldavie*.³⁴ L'auteur y donnait globalement raison aux arguments roumains en matière économique, y dénonçait les "peintures exagérées dans les récits envoyés au Comité Israélite et à la presse occidentale"³⁵ ou insistait encore sur l'importance du phénomène migratoire, selon lui une véritable "invasion

31 Gougenot des Mousseaux, *Le Juif* (voir note 21), p. 414.

32 *Le Siècle*, 28 juillet 1866 (souligné dans l'original). Crémieux s'empressait toutefois d'ajouter que "pour les questions religieuses et sociales", ce même parti libéral roumain "en [était] encore [...] au quinzième et au seizième siècle".

33 Gougenot des Mousseaux, *Le Juif* (voir note 21), p. 420–421.

34 Ernest Desjardins, *Les Juifs de Moldavie*, Paris 1867.

35 Desjardins, *Les Juifs de Moldavie* (voir note 34), p. 20.

étrangère ”³⁶. L'objectif de Desjardins, toutefois, était alors moins d'accabler les juifs que de comprendre

“ comment un ministre ultra-libéral [Bratiano], représentant des idées démocratiques, qui a été exilé et a souffert pour cette cause ; qui a, dans une autre circonstance, proposé l'abrogation de la loi portant exclusion des Juifs du droit de nationalité pour motifs religieux, a pu songer à attendre les Juifs, en tant que Juifs, en faisant revivre des règlements périmés ”.³⁷

Et Desjardins, qui laissait clairement entendre qu'il partageait lui-même ces convictions libérales, de proposer pour finir un catalogue de mesures mêlant réformes structurelles et visées régénératrices, qui à ce titre reflétait certes toutes les ambiguïtés du genre mais n'en comportait pas moins de vraies concessions aux revendications de l'Alliance.³⁸

Voici donc un observateur occidental qui ne partageait guère les options philosophiques et politiques d'un Gougenot de Mousseaux, mais qui à l'occasion de l'affaire roumaine crut devoir rompre visiblement l'unanimité supposée de son propre camp.

1869, année pivot (2) : Brafman et la politique russe de l'Alliance israélite universelle

Desjardins ne serait ni le seul ni le dernier, car à partir de la fin des années 1860 la faille détectée par Gougenot n'allait plus cesser s'élargir. C'est en effet ces mêmes années que la ' question juive ' en Russie, où résidait depuis longtemps déjà la plus importante population juive au monde, commença vraiment à faire parler d'elle à l'Ouest, notamment du fait de l'intérêt nouveau que lui portait l'Alliance israélite. Dans son ouvrage, Gougenot n'évoquait guère ce sujet que dans quelques notes que l'on devine avoir été ajoutées *in extremis* avant la publication ; l'une d'elles reproduisait ainsi l'extrait d'un article du *Golos* – journal russe dont nous reparlerons – réagissant en octobre 1869 à la perspective d'une visite de Crémieux à Saint-Pétersbourg :

“ Cette fameuse Alliance s'est considérablement écartée de sa destination primitive, qui est de s'occuper exclusivement du développement moral de la race juive! Placée sous la direction d'un ex-ministre républicain, elle a donné fort mal à propos dans la politique, et M. Crémieux s'est mis à jouer sérieusement le rôle de président de la république juive universelle. Il se met directement en rapport avec les gouvernements des autres pays, tout comme s'il était lui-même le chef d'un gouvernement. Et, ce qui est plus étrange, certains

36 Desjardins, *Les Juifs de Moldavie* (voir note 34), p. 8.

37 Desjardins, *Les Juifs de Moldavie* (voir note 34), p. 17.

38 Desjardins, *Les Juifs de Moldavie* (voir note 34), p. 21–23.

gouvernements lui répondent comme à un homme investi d'un pouvoir souverain!
[...]

Quel est donc enfin ce M. Crémieux ? un chef d'État ou un simple particulier ?... Il nous semble que traiter avec lui comme avec un personnage officiel n'est conforme ni à notre dignité, ni à notre bon sens. Il n'y a pas, comme on sait, d'État juif en ce moment. Il ne peut donc être question d'un gouvernement juif, et moins encore d'un gouvernement universel ! »³⁹

Significativement, le rédacteur du *Golos* ne manquait pas de faire le lien entre son sujet et les affaires roumaines,⁴⁰ Gougenot présentant quant à lui ces considérations extraites d'un journal russe comme “ le résumé et la confirmation de l'un de nos plus importants chapitres ”, soit celui consacré à la Roumanie.⁴¹ Mais après avoir mentionné le peu que l'on trouve chez Gougenot sur la Russie, il faut surtout évoquer ce qui ne s'y trouve pas, et pour cause : c'est en effet cette même année 1869 que parut en Russie la première version de l'ouvrage fameux de Jacob Brafman, ce *Livre du Kahal* qualifié par l'historien John Doyle Klier d'écrit judéophobe le plus influent de l'histoire russe.⁴² De fait, sans même parler de ses échos plus tardifs et dans le reste du monde, c'est cet écrit qui, pendant plus de dix ans, fit de son auteur, un juif d'extraction pauvre et converti à l'orthodoxie, le grand spécialiste de la ‘ question juive ’ en Russie.

À comparer le *Livre du Kahal*⁴³ avec l'ouvrage de Gougenot, c'est d'abord le contraste qui frappe. En effet, là où le second proposait une longue dissertation sur la condition juive occidentale moderne et agrémentait l'exposé d'innombrables extraits de la presse la plus récente, le *Livre du Kahal* consistait en un recueil de documents déjà anciens (il s'agit d'actes du Kahal de Minsk entre 1794 et 1833) et qui portaient sur les aspects les plus locaux de la vie juive, le commentaire proprement-dit étant réduit à moins de cent pages elles aussi largement

39 Gougenot des Mousseaux, *Le Juif* (voir note 21), p. XXXVII–XXXVIII.

40 “ Tout le monde se rappelle quel orage a soulevé M. Crémieux à propos de la prétendue persécution des Juifs dans les principautés danubiennes. [...] Ses succès en Roumanie l'encouragent peut-être à intervenir dans les affaires de nos Juifs. À Bucharest, les conseils amicaux de Napoléon III peuvent être reçus comme des ordres ; mais à Saint-Petersbourg ? ” (les passages en italiques sont soulignés par Gougenot), Gougenot des Mousseaux, *Le Juif* (voir note 21), p. XXXVII–XXXVIII.

41 Gougenot des Mousseaux, *Le Juif* (voir note 21), p. XXXVII ; la note a même pour titre “ NOTE DESTINÉE AU CHAPITRE XI, p. 458 ” – chapitre dont Gougenot précise que les lignes du *Golos* “ devraient le terminer, mais nous les recevons trop tard ”.

42 John Doyle Klier, *Imperial Russia's Jewish Question, 1855–1881* (Cambridge Russian, Soviet and post-Soviet Studies, 96), New York 1995, p. 281.

43 Nous nous référons à l'édition suivante : J[acob] Brafman, *Livre du Kahal*. Matériaux pour étudier le Judaïsme en Russie et son influence sur les populations parmi lesquelles il existe (traduit par T. S.), Odessa 1873. Cette édition francophone (qui toutefois ne semble pas avoir été particulièrement destinée au public français) semble conforme à la première version russe de 1869.

consacrées à une approche du type ' moeurs et coutumes '. Ce contraste, toutefois, met d'autant mieux en évidence un point où convergeaient les deux auteurs, puisque Brafman en venait lui aussi à s'intéresser de très près à cette

“ alliance israélite [sic] universelle qui embrasse l'existence de tous les Juifs de l'univers et qui grâce à la puissante influence de ses protecteurs, qui occupent des positions élevées dans le monde financier, forme à présent un nouveau centre politique pour les Juifs ”.⁴⁴

Les deux hommes ayant vécu aux deux extrémités de l'Europe et toute influence réciproque semblant devoir être exclue, faut-il tenir cette coïncidence pour un simple fruit du hasard ?

Si l'on considère l'imaginaire antijuif alors en train de faire jour, il faut au contraire souligner la profonde complémentarité des deux approches. Avec *Le Juif, le judaïsme et le judaïsation des peuples chrétiens*, Gougenot prétendait démontrer l'hypocrisie d'un judaïsme occidental redéfini à l'aune de la modernité, mais dont lui-même reconnaissait la vérité permanente dans les lointaines masses juives d'Europe orientale. Quant au *Livre du Kahal*, il entendait dévoiler par l'observation des mêmes masses juives est-européennes “ les lois organiques du Judaïsme et la vie pratique du peuple juif ”⁴⁵, soit ce que Brafman décrivait quelque part comme une “ étonnante république municipale talmoudique [sic] ”⁴⁶, organisation dont les “ confréries juives ”⁴⁷ en général et l'Alliance israélite en particulier n'étaient pour lui que le prolongement et l'outil au service d'un “ but national ”⁴⁸. Ajoutons d'ailleurs qu'au moment où Brafman en venait à s'intéresser aux “ erreurs ” des “ législations concernant les Juifs ” et dont ceux-ci avaient selon lui tiré parti “ dans le siècle présent ”⁴⁹, c'est vers la France qu'il se tournait longuement.⁵⁰ La coïncidence était donc pour le moins significative, et c'est sans doute ce qui explique que les innovations propres à chacun des deux auteurs – complot judéo-maçonnique pour l'un et Kahal pour l'autre – fusionnèrent bientôt pour être utilisés comme de simples synonymes par les antisémites.

Mais il y a plus important. Cette complémentarité textuelle, aussi intéressante qu'elle soit et aussi instructive que soit l'histoire de ses instrumentalisation futures, ne doit pas éclipser la nouveauté contextuelle qui seule la rendait possible : l'émergence, durant la seconde moitié du XIX^e siècle, d'une toute nouvelle

44 Brafman, *Livre du Kahal* (voir note 43), p. 74.

45 Brafman, *Livre du Kahal* (voir note 43), p. 66.

46 Brafman, *Livre du Kahal* (voir note 43), p. 59.

47 Voir ci-dessous notre note 52.

48 Brafman, *Livre du Kahal* (voir note 43), p. 74.

49 Brafman, *Livre du Kahal* (voir note 43), p. 66.

50 Brafman, *Livre du Kahal* (voir note 43), p. 66–74.

géographie de la ‘ question juive ’, désormais à l’échelle du continent. Celle-ci devait s’imposer à un nombre toujours plus grand de contemporains, d’ailleurs loin d’être tous hostiles aux juifs – et à ce titre les analyses tendancieuses d’un Brafman ou d’un Gougenot n’en furent qu’un reflet parmi beaucoup d’autres. Nous en dirons plus pour finir sur cette nouvelle géographie, mais ses conditions de possibilité peuvent être décrites en peu de mots. Vu de l’ouest de l’Europe, l’Est et ses nombreuses populations juives gagnaient en visibilité (ne serait-ce que du fait des progrès de l’information) et si cette vision ne provoquait pas systématiquement l’hostilité, du moins inquiétait-elle bien au-delà du cercle traditionnel des ennemis des juifs. Quant à l’Est du continent, l’émancipation des juifs y était depuis longtemps une perspective quand bien même, le temps passant, elle semblait de plus en plus contrariée : il était donc logique que les regards, hostiles ou favorables, s’y tournassent vers un Occident historiquement associé à l’émancipation, voire plus précisément vers la France dont il était connu qu’elle avait la première tenté l’expérience et d’où, à partir de 1860, opérait la déroutante Alliance israélite universelle.

Car faut-il s’étonner que l’organisation juive ait fini par attirer l’attention, elle dont une partie de l’activité consistait justement à faire le lien entre les situations à l’Est et l’Ouest de l’Europe ? À ce propos, revenons brièvement à Brafman. Le *Livre du Kahal*, depuis sa sortie en 1869, connut plusieurs éditions remaniées jusqu’à la version finale établie après la mort de l’auteur par son fils, en 1882. L’historien John D. Klier a étudié l’évolution de l’image de l’Alliance au gré de ces diverses éditions – une évolution qu’il corrèle d’ailleurs clairement avec l’engagement alors croissant de l’organisation juive en Russie⁵¹ – et le tableau qui en ressort est significatif. Alors que les premières mentions⁵² étaient relativement anodines et ne traitaient pas l’organisation française indépendamment d’autres, tenues pour plus importantes, l’AIU fit bientôt l’objet d’une focalisation évidente et les méfaits qui lui étaient prêtés devinrent de plus en plus fantastiques : en 1882, la version finale en donnait une image qui anticipait sur les descriptions les plus conspirationnistes qui pulluleraient bientôt sur tout le continent.⁵³ Quant à la diffusion de cette vision paranoïaque en Russie même, un autre ouvrage du même

51 “ As the Alliance Israélite Universelle increased its activities, Brafman expanded his exposition and condemnation of it [...] ”, Klier, *Imperial Russia’s Jewish Question* (voir note 42), p. 282.

52 En fait, ce sujet fut abordé par Brafman avant même le *Livre du Kahal*, dans un ouvrage exclusivement consacré aux ‘ Confréries juives ’ et qui à notre connaissance n’a jamais été traduit du russe ; dans la version française du *Livre du Kahal*, le traducteur se réfère à cet ouvrage sous le titre de *Confréries juives locales et de l’Univers, Vilnius 1869 – Brafman, Livre du Kahal* (voir note 43), p. 16.

53 Klier, *Imperial Russia’s Jewish Question* (voir note 42), p. 282–283.

Klier, consacré aux pogroms de 1881–1882, montre qu'elle finit par devenir une croyance largement partagée dans certains milieux dirigeants.⁵⁴

Face à la cristallisation dont elle était l'objet, comment réagit l'Alliance ? À en croire certains documents consignés dans ses archives, elle n'en ignorait rien. C'est en tout cas ce que nous apprennent deux lettres adressées au printemps 1874 à Crémieux par un certain Zebi Hirsh Dainow,⁵⁵ porte-parole charismatique des maskilim qui jouissait alors d'une certaine renommée en Russie.⁵⁶ Ces lettres comportent une série d'avertissements qui, rétrospectivement, apparaissent pertinents. L'action de l'Alliance, dont Dainow déplorait qu'elle ignorât " l'esprit et la situation de nos frères russes ", avait " mécontenté le Gouvernement russe, et tous les journaux russes se sont mis à l'œuvre d'irriter le Gouvernement contre l'Alliance ". Et il poursuivait : " Ce qui a encore excité davantage le Gouvernement c'est le Juif baptisé Brafmann de Vilna en publiant une brochure dans laquelle il dit que l'[illisible : action ?] de l'Alliance a un but politique. " Il était encore question d'apaiser " l'animosité toujours plus grande qui se forme contre l'Alliance " et d'entamer des démarches afin de prouver au gouvernement " que ce Brafman, le Golos et tous les autres journaux russes qui ont écrit contre l'Alliance ont menti ". Zebi Hirsh Dainow, qui avait sans succès sollicité l'attention de l'Alliance dès 1869, s'était même cette fois déplacé en personne à Paris pour mieux faire entendre sa mise en garde. Or non seulement manqua-t-il son but mais il semble encore qu'il fut très mal reçu, lui-même se plaignant d'avoir été traité en simple fâcheux (et même en " domestique ") par les dirigeants de l'Alliance. Ceux-ci, apparemment, avaient alors d'autres priorités.

Un dernier mot du *Golos*, ce journal dont Zebi Hirsh Dainow faisait si grand cas dans ses lettres et qui avait également été cité par Gougenot en 1869 : alors la principale tribune du libéralisme en Russie, le *Golos* n'en fut pas moins le principal promoteur des théories de Brafman dans les années 1870, et cette compromission du libéralisme russe avec une hostilité antijuive de plus en plus débridée est si peu anecdotique que John D. Klier lui a consacré un plein chapitre, intitulé " L'énigme de la judéophobie libérale ".⁵⁷ Mais doit-on parler d'une énigme ? Entre l'exemple de la Russie et celui la Roumanie, n'est-ce pas plutôt que

54 John Doyle Klier, *Russians, Jews, and the Pogroms of 1881–1882*, Cambridge, 2011.

55 Archives de l'AIU, France VI-D-20 (27 mai et 2 juin 1874).

56 Précisons qu'il ne s'agit en aucun cas de créditer Zebi Hirsh Dainow d'une objectivité absolue : comme de nombreux réformateurs du judaïsme à cette époque, il se trouvait pris dans des conflits ayant pu conduire à des jugements peu nuancés – voir entre autres la notice qui lui est consacrée dans Isidore Singer (dir.), *Jewish Encyclopedia*, Bd. IV, New York 1903, p. 412–413.

57 Klier, *Imperial Russia's Jewish Question* (voir note 42), p. 370–383 (" The riddle of liberal Judeophobia ").

le libéralisme était alors en train d'éprouver l'une de ses limites dans la ' question juive ' telle qu'elle se posait à l'Est ?

Conclusion : du Congrès de Berlin à l'agitation ' antisémite '

Le Congrès de Berlin de 1878 représente à la fois terme et point d'orgue de la séquence étudiée. Après en avoir rapidement présenté les enjeux, nous concluons par une série de remarques déclinées selon les trois axes articulés jusque-là : les développements de la solidarité juive internationale, l'évolution de l'hostilité antijuive et les équivoques libérales. Par ailleurs, comme il se trouve que ces années furent également celles où se fit jour l'agitation proprement antisémite, nous en profiterons pour tracer quelques lignes de fuite.

Pour comprendre ce que cette réunion diplomatique vient faire dans notre propos, il faut de nouveau se tourner vers la Roumanie. Avec la crise des années 1866–1868, les ' nationaux-libéraux ' roumains avaient fini par se casser les dents sur la ' question juive ' et laisser la place à des conservateurs qui, bien que leur politique en la matière ne fût pas très différente de celle de leurs prédécesseurs, permirent à la tension de retomber quelque peu. En d'autres termes : le sort des juifs des Principautés avait temporairement cessé d'intéresser l' ' Europe civilisée ' . Mais dans la seconde moitié des années 1870 survint une nouvelle guerre russo-turque dont l'issue, victorieuse pour la Russie, occasionna la tenue d'un congrès à Berlin. Il s'agissait notamment d'y régler la question des Balkans et pour la Roumanie, ainsi que la Bulgarie et la Serbie, d'acquiescer enfin l'indépendance. C'est dans cette perspective que l'Alliance et ses réseaux s'activèrent. Suite à ce que l'historien Carol Iancu a nommé " une formidable politique juive d'intercession " ⁵⁸, ils parvinrent à faire inscrire au futur traité un article conditionnant la reconnaissance de la souveraineté de ces trois pays à la naturalisation des juifs. Dans un premier temps, l'adoption unanime de cet article par les puissances sembla d'abord à l'Alliance un immense succès : ne soulignait-il pas la parfaite convergence entre ses revendications et le souhait impérieux des principaux gouvernements européens ? Mais la suite ne tarda pas à s'annoncer plus compliquée. À la différence de la Bulgarie et de Serbie, qui accordèrent sans difficulté la citoyenneté au petit nombre de juifs qui y résidaient, la Roumanie refusa absolument cette mise en demeure. D'intenses tractations s'en suivirent, doublées d'une campagne de presse et de brochures en toutes langues destinée à mobiliser l'opinion européenne aussi bien pour que contre la naturalisation des

58 Carol Iancu, Bleichröder et Crémieux. Le combat pour l'émancipation des Juifs de Roumanie devant le Congrès de Berlin. Correspondance inédite (1878–1880), ed. par Collection Sem, Centre de Recherches et d'études juives et hébraïques, Montpellier 1987, p. 8.

juifs de ce pays. Finalement, après qu'un Bismarck au comble du cynisme eut donné le signal,⁵⁹ c'est l'ensemble des puissances signataires du traité qui reconnurent l'une après l'autre le royaume de Roumanie. Les concessions roumaines sur le statut des juifs ne pouvaient pourtant tromper personne : de fait, à part un nombre infime d'entre eux, il faudrait plus de trois décennies pour que les juifs de Roumanie deviennent officiellement Roumains.

Pour les dirigeants de l'Alliance, la leçon du Congrès de Berlin en matière de solidarité juive internationale dut être pour le moins amère : non seulement s'agissait-il d'un fiasco dont les juifs de Roumanie allaient durablement payer le prix, mais il s'accompagna de cette brutale révélation que même les plus sincères soutiens de la cause juive, dès qu'un intérêt supérieur entraînait en jeu, pouvaient s'asseoir sur les grands principes dont ils se gargarisaient pourtant la veille. Il s'agit d'une hypothèse, mais cet épisode ne marqua-t-il pas un premier tournant majeur dans l'histoire de l'Alliance, en quelque sorte la fin d'une époque où tout semblait possible ? Et le retour à un pragmatisme quelque peu désillusionné ne se vit-il pas confirmé par la gestion peu glorieuse, même si assurément méritoire, de la vague de migrations provoquée par les pogroms russes quelques années plus tard ?⁶⁰

C'est également sur un autre plan que le bilan du Congrès de Berlin se révéla très paradoxal pour l'organisation juive : celui de son image. En effet, sans même parler encore des antisémites, il faut s'interroger sur l'impression générale laissée par cette " politique juive d'intercession " et son efficacité, eût-elle été toute temporaire. Une anecdote rapportée en 1911 par Narcisse Leven, lui-même membre de l'Alliance et son premier historien, est ici éclairante. Au moment du Congrès de Berlin, un haut diplomate roumain serait venu solliciter des responsables ou des proches de l'organisation juive pour que celle-ci intercédât auprès de la Russie dans des dossiers pourtant très politiques – en l'occurrence le retrait de troupes d'occupation et l'obtention de concessions territoriales. Et Leven de s'interroger trente ans après les faits :

“ Était-ce par naïveté que Cogalniceanu demandait à une Société israélite [de telles] intervention[s] [...] ? [...] Feignait-il d'attribuer à l'Alliance un pouvoir auquel il était ridicule de penser qu'elle pût prétendre ? ”⁶¹

59 Sur la façon dont Bismarck mit en balance le statut des juifs et la question des chemins de fer roumains, voir Fritz Stern, *L'or et le fer. Bismarck et son banquier Bleichröder*, Paris 1990 (1^{ère} édition New York 1977), p. 415–463.

60 Voir notamment Zosa Szajkowski, *The European Attitude to East European Jewish Immigration (1881–1893)*, dans : *Publications of the American Jewish Historical Society* 41 (septembre 1951–juin 1952), p. 127–162.

61 Narcisse Leven, *Cinquante ans d'histoire. L'Alliance israélite universelle (1860–1910)*, vol. 1, Paris 1911, p. 232, 282 (citation p. 282).

Leven optait finalement pour la feinte, mais est-il vraiment inimaginable que les dirigeants Roumains aient sincèrement cru l'organisation juive capable de jouer un tel rôle ? Surtout, à combien de contemporains, même lorsqu'ils étaient plutôt sympathiques à la cause des juifs, le spectacle du congrès de Berlin fit-il croire que l'Alliance possédait un tel pouvoir ?

C'est d'ailleurs le moment de citer la réponse d'Isidore Cahen à l'avertissement déjà mentionné de Philippsohn vingt ans plutôt tôt, lors de la fondation de l'Alliance. Face à sa crainte qu'une telle initiative ne redonnât vigueur à l'accusation de fomenter une " ligue secrète pour se soutenir réciproquement ", Cahen avait rétorqué en substance que " la publicité [qu']invoque [l'Alliance] comme auxiliaire unique, la lumière qu'elle provoque sur ces tendances et ses opérations, tout cela réfute éloquemment l'accusation soulevée ".⁶² Pourtant, l'ingérence dans les coulisses du congrès de Berlin, aboutissement d'années d'activisme para-diplomatique destiné notamment à faire pression sur la future Roumanie, ne pouvait qu'affaiblir cette réfutation : en effet, la " lumière " n'est-elle pas, sinon tout à fait absente, du moins forcément moins vive dans ce type d'entreprise que dans la pure bataille pour l'opinion (qui soit dit en passant contient elle aussi sa part d'ombre) ? Ceci explique en partie les marques de scepticisme, d'inquiétude et parfois même de franche hostilité que l'historien rencontre si fréquemment lorsqu'il est question de l'Alliance à partir de la fin des années 1870, même chez des contemporains pourtant hostiles aux " antisémites " autoproclamés.

Chez ces derniers, du reste, les choses étaient plus simples. Dignes continuateurs de Gougenot et Brafman, la puissance de l'organisation juive étaient pour eux, quoi qu'il arrivât, un fait acquis de longue date. Outre que jamais peut-être ils ne dénoncèrent autant l'omnipotence de l'Alliance qu'aux lendemains du congrès de Berlin, le fait que pas un seul antisémite (à notre connaissance) ne se soit réjoui du terrible revers de l'Alliance dans l'affaire roumaine constitue l'indice clair d'une profonde déconnexion d'avec la réalité. D'ailleurs, dès cette époque, nombre de militants antijuifs n'utilisaient plus le nom d'" Alliance israélite " que comme un terme générique désignant très globalement la puissance juive, sans même l'illusion d'une référence à l'organisation éponyme. Mais peut-on pour autant affirmer, comme l'a fait jadis Raoul Girardet, que l'idée de complot juif qui se diffusait alors ne disposait, " pour assurer sa crédibilité, d'aucune référence objective " et que " le postulat principal autour duquel s'organise cette thématique, c'est-à-dire celui d'unité institutionnelle d'une communauté israélite de caractère international, semble n'avoir jamais été aussi fallacieux " ?⁶³

Bien au contraire, il est tout à fait patent que l'Alliance israélite universelle fut cette réalité autour de laquelle s'opéra la cristallisation conspirationniste. In-

62 AI, novembre 1860, p. 616.

63 Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris 1986, p. 51–52.

sistons-y, car à nier cette évidence on s'interdit de voir une facette pourtant fondamentale de l'agitation proprement antisémite – fondamentale et directement liée à son caractère international. En effet, pour les antisémites de l'Europe entière, malgré la disparité des situations locales et les antagonismes nationaux, cette figure privilégiée de l'ennemi contribua puissamment à l'élaboration d'un imaginaire commun. Plus encore, l'Alliance servit explicitement de modèle à la plupart des tentatives de structuration internationale de la mouvance antisémite. La place manque pour énumérer ici les diverses Alliance antijuive universelle et autres Alliance anti-israélite universelle qui virent alors le jour, mais on peut donner un exemple qui illustre bien l'importance attachée par certains à cette question. En 1886, alors même que les antisémites allemands cherchaient à recentrer leur mouvement en réaction aux échecs successifs des tentatives internationalistes, Theodor Fritsch annonça dans ces termes la création du Germanen-Bund :

“ Wie soll sich diese Vereinigung nennen? – Wenn ‘Allianz’ nicht ein Fremdwort wäre, würde ich für ‘Germanische Allianz’ stimmen. Beliebt das nicht, so mag’s auch der Name ‘Germanen-Bund’ verrichten; jedoch erscheint mir das Wort ‘Allianz’ von aggressiverem Klang und – moderner. Auch würde durch diese Bezeichnung der Gegensatz zur jüdischen Allianz (Alliance israélite) besser zum Ausdruck gebracht. ”⁶⁴

Rappelons enfin que cette tendance venait de loin et qu'ainsi, dès 1869, Gougenot lui-même avait appelé à la création d'une “ Alliance chrétienne universelle [...] vivant *du même droit que l'Alliance israélite universelle* ”.⁶⁵ On peut donc parler d'une obsession de long cours, à vocation performative et d'autant plus productive, il est vrai, qu'elle s'autorisait toute liberté avec sa référence supposée.

Venons-en pour finir aux ‘équivoques libérales’, encore accentuées par l'épisode du congrès de Berlin et que la forte médiatisation des pogroms russes de 1881–1882 acheva de révéler au grand jour. La France des années 1880 en fournit des exemples trop nombreux pour être de simples accidents, mais il sera plus utile de préciser ici le cadre général qui, le contexte aidant, ne pouvait qu'entraîner leur multiplication en cette fin de XIX^e siècle. Pour cela, il nous faut revenir à l'idée déjà avancée d'une nouvelle géographie de la ‘question juive’. Celle-ci reflétait bien sûr un espace réel et d'ores et déjà travaillé par des mouvements très concrets – à commencer par des migrations qui n'avaient pas

64 T. Frey (pseud. Theodor Fritsch), Unsere Ziele, dans : Antisemitische Correspondenz 4 (mars 1886).

65 Gougenot des Mousseaux, Le Juif (voir note 21), p. XXXI. À noter que cette expression d'Alliance chrétienne universelle serait reprise littéralement (et en français) par les participants au premier congrès antisémite international tenu à Dresde en 1882, cf. Manifest an die Regierungen und Völker der durch das Judenthum gefährdeten christlichen Staaten, laut Beschlusses des Ersten Internationalen Antijüdischen Kongresses zu Dresden am 11. und 12. September 1882, Chemnitz, 1882, p. 9–10.

attendu les pogroms de 1881–1882 pour se faire sentir. Mais à l'époque, compte-tenu des connaissances somme toute lacunaires sur le monde juif en général et sur le monde juif est-européen en particulier, cette géographie renvoyait surtout à un espace symbolique, espace pourvu d'une unité paradoxale car reposant avant tout sur un jeu de contraste. À l'Ouest du continent se trouvaient en effet des pays aux populations juives peu nombreuses, émancipées et dont l'assimilation était globalement parachevée. À l'Est au contraire, vivaient des populations juives nombreuses voire très nombreuses, non encore émancipées et conservant un fort ' caractère national ', comme on disait alors.

Bien entendu, il s'agissait-là d'une simplification ne tenant aucun compte des spécificités locales ni de toute autre nuance. Mais on ne se trompera guère en affirmant que tel était alors le cadre de référence qui s'imposait à quiconque souhaitait penser globalement la ' question juive ' où qu'il se trouvât sur le continent. Or, pour bien des observateurs, cette nouvelle donne eut pour conséquence d'introduire le doute, sinon quant au modèle d'émancipation lui-même, du moins quant à la vocation universelle qu'on lui avait prêtée jusque-là. Très simplement, une question se posait désormais : la solution qui avait valu à l'ouest de l'Europe restait-elle valable à l'Est, où la condition juive présentait des caractéristiques si différentes ? Et ce doute ne pouvait que s'accroître au fur et à mesure que se resserraient les interactions entre l'Est et l'Ouest du continent, mais aussi que s'accroissait la pression des antisémites là où l'émancipation avait déjà été proclamée. Dans ces conditions, bien des libéraux sincères se virent contraints de réaffirmer la validité de leur modèle de référence en sanctionnant une image systématiquement négative des juifs est-européens – soit encore une fois de l'immense majorité des juifs vivant sur terre. Empruntons une dernière citation, extraite d'un texte de Louis Farges paru en 1886 dans la revue *La Révolution française*, éloge des décisions prises par ladite révolution en même temps que réaction à la parution alors toute récente de *La France juive* de Drumont : " Le Juif français, citoyen et soumis à la loi commune, n'est-il pas infiniment supérieur au Juif russe, polonais ou roumain ? "66

Cette façon d'opposer les juifs de l'ouest et juifs de l'est, de les hiérarchiser au détriment des seconds pourtant beaucoup plus nombreux, échappera facilement à l'historien de l'antisémitisme qui s'en tient à une perspective nationale – perspective selon laquelle elle est d'ailleurs assez secondaire, en tout cas concernant la France de la fin du XIX^e siècle. Mais cette opposition acquiert une toute autre importance dès lors adopte une perspective plus large, dont on oublie souvent qu'elle fut celle de la plupart des acteurs de l'époque.

Ces équivoques libérales placent enfin l'historien devant une complexité in-

66 Louis Farges, *La question juive il y a cent ans*, dans : *La Révolution française*. Revue historique 11 (juillet–décembre 1886), p. 216.

attendue mais décisive. En effet, celui-ci peut être tenté de croire que le surgissement des antisémites à partir des années 1880 lui simplifie la tâche : dès lors, ne s'agit-il pas de rendre compte d'un débat polarisé à l'extrême, où tout jugement sur les juifs se laisse classer selon le principe clair du pro- et de l'anti-, de la sympathie et de l'hostilité ? Mais l'attention portée aux équivoques libérales lui révèle bientôt l'existence de discours qui non seulement échappèrent très largement à cette opposition manichéenne, mais furent alors loin d'être marginaux, traduisant au contraire (dans le cas de la France notamment) une posture qui resta longtemps dominante. Il est évident que l'influence de l'antisémitisme fin-de-siècle ne se laisse pas comprendre si l'on omet ce phénomène, étroitement lié aux dimensions supranationales de la ' question juive ' après comme avant 1880.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

„In Schrift und Wort [...] gegen alle antisemitischen Angriffe auftreten“: Der Kampf gegen den erwachenden Antisemitismus in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* und den *Archives israélites* (1879–1900)

Anlässlich der zehnten Auflage von Theodor Fritschs *Antisemiten-Catechismus* zu Beginn des Jahres 1891 erklärt der damalige Chefredakteur der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* Gustav Karpeles, dass es „die Aufgabe der Juden“ sei, „in Schrift und Wort offen und ehrlich gegen alle antisemitischen Angriffe energisch aufzutreten“.¹ Sein 1837 vom Altphilologen und Rabbiner Ludwig Philippson begründetes, thematisch breit gefächertes, reformorientiertes Blatt nimmt dabei seit der Entstehung des modernen Antisemitismus im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eine wichtige Rolle ein.² Blickt man nach Frankreich, so ist die Situation ganz ähnlich. Auch hier bekämpft die jüdische Presse den entstehenden Antisemitismus systematisch. In einem programmatischen Artikel aus dem Dreyfusjahr schreibt der Chefredakteur der 1840 von Samuel Cahen ins Leben gerufenen und der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* sehr verwandten *Archives israélites* Hippolyte Prague: „C'est à riposter à ces attaques [antisémites] [...] que les Archives se trouvent obligées de consacrer la plus grande partie de leur activité“.³

Nachdem lange Zeit Hannah Arendts These, die Juden seien dem Antisemitismus gegenüber „immer hilflos gewesen“ und hätten sich ihrem Schicksal wehrlos ergeben, die historische Forschung in Deutschland und Frankreich

1 Allgemeine Zeitung des Judentums (in der Folge: AZJ) (13.03.1891), S. 121.

2 Die Literatur zur Entstehung des Antisemitismus am Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland ist sehr umfangreich. Exemplarisch sei hier verwiesen auf: Helmut Berding, *Moderner Antisemitismus in Deutschland*, Frankfurt a. M., 1988; Werner Bergmann, *Geschichte des Antisemitismus*, München 2002. Für Frankreich fehlt bisher eine systematische Studie: Michel Winock, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris 1990; Pierre Birnbaum, *Le moment antisémite. Un tour de la France en 1898*, Paris 1998. Die meisten Arbeiten kommen aus dem englischsprachigen Raum, so u. a. Stephen Wilson, *Ideology and Experience. Antisemitism in France at the Time of the Dreyfus Affair* (The Littman Library of Jewish Civilization), London/Toronto 1982. Bei den vergleichenden Arbeiten sei u. a. verwiesen auf: Herbert A. Strauss, *Hostages of Modernization. Studies on Modern Antisemitism, 1870–1933/39. Germany, Great-Britain, France*, Bd. 1, Berlin/New York, 1993; Robert S. Wistrich, *Radical Antisemitism in France and Germany*, in: *Modern Judaism*, 15/2 (2005), S. 109–135.

3 *Archives israélites* (in der Folge: AI) (01.01.1894), S. 1.

bestimmt hat,⁴ gelten die Reaktionen jüdischer Intellektueller oder der innerhalb von Vereinen geführte Abwehrkampf inzwischen vor allem für Deutschland als relativ gut dokumentiert.⁵ Die systematische Analyse der Beteiligung der jüdischen Presse an diesem Abwehrkampf ist bisher jedoch mehr oder weniger ausgespart geblieben,⁶ obwohl gerade die im Laufe des 19. Jahrhunderts entstandenen jüdischen Zeitschriften oft ganz dezidiert politische Ziele verfolgten.⁷ In diesem Beitrag sollen in einer deutsch-französischen Perspektive die Reaktionen und Abwehrstrategien analysiert werden, wie sie in den eingangs zitierten jüdischen Zeitschriften im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entwickelt wurden.

Die meisten Arbeiten zum jüdischen Abwehrkampf in Frankreich und Deutschland kommen, ausgehend vom politischen Kontext, in dem die beiden Judenheiten leben, zu einem ähnlichen Ergebnis: die französischen Juden hätten gestärkt durch das Vertrauen in französische Werte der Gleichheit und Brüderlichkeit weniger das Bedürfnis gehabt, sich zu verteidigen als ihre deutschen

4 Hannah Arendt, Elemente totalitärer Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, München 1996, S. 78. Beeinflusst von Arendt sind beispielsweise: Michael R. Marrus, Les Juifs de France à l'époque de l'Affaire Dreyfus, Paris 1985; Paula Hyman, The Jews of Modern France (Jewish Communities in the Modern World, 1), Berkeley, 1988.

5 Zum Abwehrkampf französischer Juden Ende des 19. Jahrhunderts: Michael Marrus, Les Juifs de France (wie Anm. 4), S. 145; Pierre Birnbaum, Les fous de la République. Histoire politique des Juifs d'Etat de Gambetta à Vichy (Nouvelles études historiques), Paris 1992, S. 185; Philippe Oriol, Bernard Lazare (Biographies), Paris 2003, S. 185; Phyllis Cohen Albert, The Modernization of French Jewry. Consistory and Community in the Nineteenth Century, Hannover 1977, S. 151–169; Grégoire Kauffmann/Michael M. Laskier/Simon Schwarzfuchs, L'Alliance au miroir de l'antisémitisme français, 1860–1914, in: André Kaspi (Hg.), Histoire de l'Alliance Israélite Universelle. De 1860 à nos jours, Paris 2010, S. 142–155; Rafael Arnold, Das nationale und internationale Engagement französischer Juden. Die *Alliance Israélite Universelle*, in: Ulrich Wyrwa (Hg.), Einspruch und Abwehr. Die Reaktion des europäischen Judentums auf die Entstehung des Antisemitismus (1879–1914), Frankfurt a. M./New York 2010, S. 43–69. Zum Widerstand gegen den erwachenden Antisemitismus der deutschen Juden beispielsweise: Arnold Pauker, Deutsche Juden im Kampf um Recht und Freiheit. Studien zur Abwehr, Selbstbehauptung und Widerstand der Juden seit dem Ende des 19. Jahrhunderts (Veröffentlichung des Leo-Baeck-Instituts), Teetz 2003; Ismar Schosch, Jewish Reactions to German Anti-Semitism, 1870–1914 (Columbia University Studies in Jewish History, Culture, and Institutions, 3), New York 1972; Avraham Barkai, Wehr dich! Der Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens 1893–1938, München 2002; Ulrich Wyrwa, Die Reaktion des deutschen Judentums auf den Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich. Eine Rekapitulation, in: Wyrwa (Hg.), Einspruch und Abwehr (wie Anm. 5), S. 27–42.

6 Christian Wiese kommt zum gleichen Ergebnis: Christian Wiese, Modern Antisemitism and Jewish Responses, in: Michael Brenner/Vicki Caron/Uri R. Kaufmann (Hg.), Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, 66), Tübingen 2003, S. 129–153.

7 Zur politischen Zielsetzung der jüdischen Presse: Heidi Knörzer, Publicistes juifs entre France et Allemagne. Champions de la même cause? (1848–1914), Paris 2016, S. 136–167.

Glaubensbrüder, die im nationalistischen, trotz erlangter Gleichberechtigung weiterhin stark antisemitisch geprägten wilhelminischen Kaiserreich lebten.⁸

Anders als in diesen Arbeiten soll in diesem Beitrag nicht vom politischen und gesellschaftlichen Kontext ausgegangen werden, der oft als Determinante des menschlichen Verhaltens betrachtet wird. Vielmehr sollen in Anlehnung an Überlegungen aus der Alltagsgeschichte oder der *micro-histoire* die Texte der Redakteure, die die beiden Zeitschriften in dieser Zeit wesentlich geprägt haben, im Zentrum der Analyse stehen.⁹ In der Tat verging keine Woche, in der der Rabbiner und Begründer der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* Ludwig Philippson, sein Nachfolger, der Literaturhistoriker Gustav Karpeles, der Philosoph und Sohn des Begründers der *Archives israélites* Isidore Cahen und sein Kollege Hippolyte Prague, der seit 1879 für die *Archives* schrieb und 1891 zum Chefredakteur ernannt wurde, nicht einen oder mehrere Beiträge zur Bekämpfung des Antisemitismus verfassten.¹⁰ Durch diese sich an Einzelfällen orientierende Studie,¹¹ soll herausgearbeitet werden, wie die vier Redakteure den Antisemitismus wahrgenommen, gedeutet, erfahren und verarbeitet haben. Gleichzeitig soll die oben beschriebene, vorherrschende Differenz zwischen dem politischen Verhalten der französischen und deutschen Juden nuanciert werden. Die amerikanische Historikerin Vicki Caron hat zu Recht unlängst darauf aufmerksam gemacht, dass die Reaktionen der französischen Juden auf den Ende des 19. Jahrhunderts entstehenden Antisemitismus aufgrund der Passivität von Institutionen wie dem Consistoire oder der Alliance israélite universelle bislang häufig unterschätzt wurden.¹² Zugleich hat sie die Hypothese aufgestellt, dass „if we attempt to look beyond public organisational responses, we might well find that the political behaviour of French Jews was not terribly different from that of

8 Michael Marrus, *Les Juifs de France* (wie Anm. 4); Pierre Birnbaum, *Sur la corde raide. Parcours juifs entre exil et citoyenneté*, Paris 2002, S. 108; Paula Hyman, *French Jewish Historiography since 1870*, in: Frances Malino (Hg.), *The Jews in Modern France*, Hanover/London 1985, S. 329. Die Opposition zwischen Deutschland und Frankreich bestimmt zahlreiche Publikationen im Bereich der jüdischen Geschichte, wie z. B. Silvia Cresti, *Kultur and Civilisation After the German-Prussian War. Debates Between German and French Jews*, in: Brenner, Caron, Kaufmann (Hg.), *Jewish Emancipation Reconsidered* (wie Anm. 6), S. 93–110; Jacques Ehrenfreund, *Citizenship and Acculturation. Some Reflections on German Jewry during the Second Empire and French Jewry During the Third Republic*, in: Brenner, Caron, Kaufmann (Hg.), *Jewish Emancipation Reconsidered* (wie Anm. 6), S. 155–168.

9 Zur Alltagsgeschichte beziehungsweise *micro-histoire*, Jaques Revel, *Jeu d'échelles. La micro-analyse à l'expérience* (Hautes études), Paris 1996; Alf Lüdtke, *Eigen-Sinn. Fabrikalltag, Arbeitererfahrungen und Politik im Kaiserreich bis in den Faschismus*, Hamburg 1993.

10 Zur Biographie der Publizisten: Heidi Knörzer, *Publicistes juifs* (wie Anm. 7), S. 65–134.

11 Jean-Claude Passeron/Jaques Revel (Hg.), *Penser par cas* (Enquête, 4), Paris 2005.

12 Vicky Caron, *Comment by Vicky Caron*, in: Brenner/Caron/Kaufmann (Hg.), *Jewish Emancipation Reconsidered* (wie Anm. 6), S. 152.

their German coreligionists“.¹³ Dies zu zeigen ist Ziel dieses Beitrags. Schwerpunktmäßig soll dabei anhand eines *close-reading* einzelner Artikel beleuchtet werden, welchen Begriff die deutschen und französischen Publizisten von Antisemitismus hatten, wie sie die aktuelle Bedrohung empfanden und schließlich auf sie reagierten.

Deutung des ‚neuen‘ Antisemitismus: Zwischen Wandel und Kontinuität

In beiden Ländern widmen sich die Redakteure in mehreren Beiträgen der Frage nach dem Ursprung und der Natur der wiedererwachenden Judenfeindschaft. Ihre Analysen zeigen, dass sie das Besondere der neuen Judenfeindschaft durchaus erkannt haben. In beiden Zeitschriften wird so ein Zusammenhang zwischen der von den Juden erlangten Gleichberechtigung beziehungsweise der von ihnen vollzogenen beeindruckenden Integration in die deutsche und französische Gesellschaft und der erwachenden Judenfeindschaft hergestellt. Für Ludwig Philippson liegt

„die Ursache [...] in dem Konkurrenzneide, der allgemein vorhanden sei, der ebenso lebhaft unter den Christen herrscht, sich aber insgesamt gegen die Juden richtet. Man kann sich eben nicht zu der Ansicht erheben, dass jeder Mensch [...] das Recht auf die Stelle besitzt, welche er durch die Verwendung und Entwicklung seiner Kräfte einnimmt, und dass hierbei Konfession und Race gar keinen Unterschied ausmachen. Man hat in Deutschland so viele Jahrhunderte hindurch die Juden als ausgeschlossen und unberechtigt angesehen, und kann sich so schwer zu einer gerechteren Anschauung erheben, dass man dem Juden jede, auch die bescheidenste Position nicht einräumen will und wenn man es muss, ihn aufs schmachlichste beneidet und hasst.“¹⁴

Eine ganz ähnliche Argumentation findet sich bei seinem französischen Kollegen Hippolyte Prague. Ihm zufolge ist ein „sentiment d’envie et de basse jalousie“ für die „dispositions malveillantes“ verantwortlich:

„Parce que les Israélites auxquels on n’a pas pu refuser une place au soleil, se distinguent dans les différentes carrières qu’ils embrassent, parce qu’ils apportent dans leurs travaux une énergie et une ténacité, conditions indispensables de tout succès [...], on leur jette à la face cette calomnieuse accusation de vouloir accaparer la fortune et les honneurs qu’ils habitent.“¹⁵

Der entstehende Antisemitismus stellt für die Publizisten beider Länder also ganz klar eine Protestbewegung gegen die moderne Staats- und Gesellschafts-

13 Caron, Comment (wie Anm. 12), S. 153.

14 AZJ (16.08.1881), S. 536.

15 AI (02.10.1879), S. 326.

ordnung dar, in der Juden keine Außenseiterposition mehr innehaben. Interessant ist dabei, dass jeder Redakteur einen mit der Geschichte seines Landes verbundenen Begriff auswählt, um die den Antisemitismus verkörpernde Krise der Moderne zu symbolisieren. Ist der Antisemitismus bei Hippolyte Prague die „*négation la plus complète*“¹⁶ der Prinzipien der französischen Revolution oder „*la revanche de 1789*“¹⁷, erscheint er bei Ludwig Philippson als „echter Kulturkampf“¹⁸.

Für die Kritiker der modernen Gesellschaft sind Juden den Publizisten zufolge die Sündenböcke, die eine Projektionsfläche für „*toutes les racunes*“¹⁹ bieten. Sie werfen sich, so Hippolyte Prague, auf den Juden „*parce qu’il incarne le mieux la Révolution et les idées modernes, parce qu’il en est l’exemplaire vivant et circulant*“²⁰ oder, wie es Philippson formuliert, „jedes Mal, wenn [sie] sich unbehaglich oder gedrückt fühl[en], ohne die Mittel und Wege in Sicht zu haben, durch welche sich die Übelstände beseitigen liessen“.²¹ In beiden Zeitschriften wird ebenfalls ganz klar eine Verbindung zwischen den in beiden Ländern durch den Gründerkrach beziehungsweise den Bankrott der katholischen Bank Union Générale ausgelösten wirtschaftlichen Krisen, für die der jüdischen Minderheit die Schuld gegeben wird, und dem Erwachen der antisemitischen Bewegung hergestellt.²²

Hat die neue Judenfeindschaft für die vier Publizisten ihren historischen Ausgangspunkt also unter anderem in der Krise der Moderne, speist sie sich inhaltlich vor allem aus dem traditionellen Antijudaismus. Zwar deuten einige Textstellen darauf hin, dass die Redakteure durchaus auch die rassistische und politische Dimension des entstehenden Antisemitismus wahrnehmen. So beschreiben sie die neue Judenfeindschaft als „*querelles de race*“²³ die „*fonde[nt] la persécution sur l’ethnographie*“²⁴ und weisen darauf hin, dass die antisemitische Bewegung zunehmend auch politisch organisiert ist.²⁵ In den meisten Beiträgen gewichten sie jedoch die Kontinuität mit dem traditionellen Antijudaismus stärker als die neuen Elemente und gehen von einer Art ewigem Judenhass aus. Die Redakteure weisen nicht nur auf die Ähnlichkeiten zwischen dem zeitgenössischen Antisemitismus und der mittelalterlichen Inquisition hin, sondern unterstreichen auch regelmäßig, dass die neue Judenfeindschaft „*peu d’idées*

16 AI (27.10.1881), S. 356.

17 AI (12.03.1896), S. 84.

18 AZJ (21.02.1882), S. 117.

19 AI (29.10.1891), S. 349.

20 AI (03.12.1896), S. 393.

21 AZJ (06.01.1880), S. 1.

22 Beispielsweise AZJ (22.12.1899), S. 602; AI (09.02.1882), S. 54.

23 AI (06.05.1886), S. 138.

24 AI (19.05.1887), S. 154.

25 AI (29.10.1891), S. 349; AZJ (20.10.1886), S. 69; AZJ (14.12.1886), S. 803.

neuves²⁶ beinhalte. Die Judenfeindschaft wird vielmehr als zyklisches Phänomen verstanden, in dem ein und dasselbe Thema in unterschiedlicher Gestalt in regelmäßigen Abständen wiederauftaucht. Hippolyte Prague spricht von einer „tradition de famille“²⁷, die mit „der Muttermilch“ weitergegeben wird und in Krisenmomenten an die Oberfläche gelangt.²⁸ Für Philippson ist „der Judenhass [...] eine alte Pflanze, die ihre Zeit des Blühens, des Früchtetragens und des winterlichen Stillstandes hat, immer aber besteht und in ihrem Innern immer wieder frische Säfte hegt.“²⁹

Antisemitismus als Bedrohung

Die Betonung der Dauer und Kontinuität des Antisemitismus, die im Übrigen für die zeitgenössischen jüdischen Intellektuellen typisch ist,³⁰ veranschaulicht vielleicht, dass der erwachende Antisemitismus unabhängig von seinem Charakter für die Publizisten in erster Linie eine existenzielle Bedrohung darstellte. „Es ist leicht zu sagen, dass der Antisemitismus aus psychologischen Momenten, aus sozialen Bewegungen, aus wirtschaftlichen Erscheinungen abzuleiten [...] sei; noch leichter, ihn einfach [...] für eine Gehirnkrankheit zu erklären“, schreibt Gustav Karpeles 1891 in diesem Zusammenhang. Und weiter: „Viel wichtiger als die Untersuchungen darüber, woher der Antisemitismus gekommen, ist für uns in diesem Augenblick die Frage: Wohin führt derselbe?“³¹

Die verschiedenen Beiträge zeigen in der Tat, dass der erwachende Antisemitismus die Redakteure nicht nur in Deutschland, wie von der vergleichenden Forschung oft behauptet, sondern auch in Frankreich tief verunsichert hat. Zwar ist die Verunsicherung zunächst bei Ludwig Philippson größer, während Isidore Cahen und Hippolyte Prague den Antisemitismus aus der Distanz erleben. In ihren Beiträgen um 1880 geht es vor allem um den Antisemitismus in Deutschland. Sie kommentieren die Schriften von Marr und Treitschke und berichten über die ersten Abwehrreaktionen der deutschen Juden,³² wie zum Beispiel die Rede von Moritz Lazarus *Was heißt national?*.³³ Nur in wenigen Artikeln geht es um den Antisemitismus in Frankreich, der in der Regel oft mit

26 AI (16.03.1882), S. 81.

27 AI (16.09.1880), S. 308.

28 AI (29.10.1891), S. 349.

29 AZJ (26.10.1886), S. 690.

30 So beispielsweise die Analysen in: Der Israelit (05.01.1881), S. 2–4, oder bei: Eliézer Lambert, *Les juifs, la société moderne et l'antisémitisme*, Paris 1887.

31 AZJ (07.08.1891), S. 374.

32 Beispielsweise: AI (02.10.1879), S. 326; AI (26.08.1880), S. 282; AI (02.02.1881), S. 33.

33 AI (04.03.1881), S. 81.

leichter Ironie auf „des maladroites commises par des publicistes enthousiastes de leur immaculé drapeau“³⁴ reduziert wird. Die französischen Publizisten scheinen noch Vertrauen in den französischen Staat zu haben, den sie als „inébranlablement attaché aux principes de la Révolution“³⁵ erleben.

Doch spätestens ab 1882, als in Frankreich nach dem Bankrott der katholisch und monarchistisch ausgerichteten Bank Union Générale der Judenhass immer lauter formuliert wird³⁶, schlagen auch Isidore Cahen und Hippolyte Prague einen anderen Ton an. „La campagne antisémitique [...] qui désole l'Allemagne, cette chasse aux Juifs, cette guerre sans merci déclarée à des frères en humanité, était-ce un spectacle que nous, les petits-fils des hommes de 89, supposions avoir un jour sous les yeux?“, fragt Hippolyte Prague Ende 1881 und gibt gleich die Antwort: „Et cependant, nous qui devons récolter les fruits des heureuses conquêtes de la Révolution française, nous sommes témoins de faits, d'actes et de discours qui en sont la négation la plus complète“.³⁷ Die gefühlte Verunsicherung wird mit dem Erscheinen von Edouard Drumonts antisemitischem Bestseller *La France juive* (1886) noch größer:³⁸ „On ne nous connaît plus!“, schreibt Hippolyte Prague im Mai desselben Jahres, „on s'approche de nous comme si nous étions quelques monstres de foire“.³⁹ Sein Kollege Isidore Cahen bemängelt die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis in Frankreich: „Nous n'estimons pas que l'idée féconde de 1789 – égalité absolue de tous les citoyens, respect universel de toute liberté de conscience – ait produit [...] des résultats complets: de grandes lacunes existent encore à cet égard, moins dans les lois que dans les mœurs“.⁴⁰ In den Beiträgen aus dieser Zeit unterstreichen die französischen Journalisten regelmäßig die Passivität von Presse und Regierung, die Drumonts Pamphlet nicht entschieden genug entgegneten⁴¹ und weisen darauf hin, dass sie sich als Bürger des französischen Staats im Stich gelassen fühlen.⁴² Mit der 1894 einsetzenden Dreyfusaffäre, in deren Zuge es zu zahlreichen antisemitischen Ausschreitungen kommt und der Antisemitismus sich in Frankreich mit der Action Française als politische Bewegung formiert, erreicht die Verunsicherung und Einsamkeit der französischen Publizisten ihren Höhepunkt.⁴³ In

34 AI (20.01.1881), S. 20.

35 AI (20.01.1881), S. 20.

36 Hierzu Regina Schleicher, Antisemitismus in der Karikatur. Zur Bildpublizistik in der französischen Dritten Republik und im deutschen Kaiserreich (1871–1914), Frankfurt a. M. 2009, S. 116–117.

37 AI (27.10.1881), S. 356.

38 Grégoire Kauffmann, Edouard Drumont 1844–1917, Paris 2008.

39 AI (06.05.1886), S. 140.

40 AI (06.01.1887), S. 1.

41 AI (07.10.1886), S. 314; AI (06.05.1886), S. 138; AI (02.08.1894), S. 253.

42 AI, (07.10.1886), S. 314.

43 Vincent Duclert, L'Affaire Dreyfus (Repères, 141), Paris 42006.

einem Artikel mit dem sprechenden Titel *Sommes-nous défendus?* drückt Isidore Cahen öffentlich Zweifel an seinem Land aus: „Nous estimons que, [...], nos intérêts sont menacés, nos droits sont méconnus, la sécurité de notre avenir est insuffisamment protégée“.⁴⁴ Die Republik erscheint nicht mehr als eine schützende Heimat, sondern ist nur mehr „une tente pour la nuit“⁴⁵ und die jüdische Minderheit wird als „un troupeau privé de berger“⁴⁶ beschrieben. Aber auch während der Dreyfusaffäre, wahrscheinlich der Selbstvergewisserung wegen, gibt es immer wieder Beiträge, in denen die Publizisten ihren Glauben an die Werte der Republik ausdrücken, die als „conquêtes définitives“⁴⁷ bezeichnet werden.

Auch die deutschen Redakteure schwanken zwischen Verunsicherung und Selbstvergewisserung. In Ludwig Philippsons Beiträgen zum erwachenden Antisemitismus macht sich bereits kurze Zeit nach Beginn der Krise, also schneller als bei seinen französischen Kollegen, ein Gefühl der Einsamkeit und Panik breit. Wie Cahen und Prague, doch bereits im Oktober 1879, bemängelt Philippson die Indifferenz der deutschen Öffentlichkeit, die „schweigt“ und sogar „Wohlgefallen“ an der judenfeindlichen Agitation in Deutschland zu finden scheint, wo man „ununterbrochen, [...] keine Mittel scheuend, [...] in Schrift und Wort auf seine Schlachtopfer losstürmt, und ganz schamlos und offen schon den Scheiterhaufen zusammenträgt, auf dem man dieselben zu verbrennen gedenkt“.⁴⁸ Gleichzeitig betonen auch die deutschen Publizisten regelmäßig ihren Glauben an „das deutsche Volk“, von dem die Antisemiten „nur einen Bruchtheil“ bilden und das „ein Volk des Friedens, der Humanität“⁴⁹ und der „Aufklärung“⁵⁰ sei sowie ihr Vertrauen in die „Lebenskraft“⁵¹ der deutschen Nation und in die „Macht der Kultur“⁵².

Einspruch und Abwehr

Trotz der zu verzeichnenden starken Verunsicherung treten die Journalisten den antisemitischen Angriffen und Beleidigungen in beiden Ländern entschieden entgegen. Zwar finden sich in den Artikeln von Isidore Cahen und Hippolyte

44 AI (27.12.1894), S. 423.

45 AI (27.12.1894), S. 423.

46 AI (03.02.1889), S. 24.

47 AI (30.05.1895), S. 169.

48 AZJ (28.10.1879), S. 659. Auch AZJ (05.02.1904), S. 62.

49 AZJ (07.08.1891), S. 374. Auch AZJ (14.03.1882), S. 167.

50 AZJ (07.08.1891), S. 374. Auch AZJ (14.03.1882), S. 167.

51 AZJ (28.01.1879), S. 68.

52 AZJ (07.08.1891), S. 400.

Prague immer wieder Passagen, in denen die Publizisten die Unmöglichkeit eines echten Dialogs mit Antisemiten unterstreichen⁵³ oder „die lächerlichen Gerüchte“⁵⁴ aus der Antisemitenküche zu ignorieren raten. Doch scheint der vom zeitgenössischen französischen Historiker Théodore Reinach (1860–1928) geprägte Ausdruck des *silence du dédain*, der lange zur Beschreibung der Haltung der französischen Juden gegenüber dem erwachenden Antisemitismus benutzt wurde,⁵⁵ nicht auf sie zuzutreffen. Im Gegenteil macht sich Isidore Cahen, der selbst in jungen Jahren Diskriminierung erfahren musste⁵⁶, spätestens seit Ende der 1850er-Jahre für die Bekämpfung der Judenfeindschaft stark⁵⁷ und spricht sich 1882 dezidiert gegen *le silence du dédain* aus: „Il ne faut jamais dédaigner d’une façon absolue les appels à la haine, à la violence, à la persécution qui se font jour par la voie de la presse, ni croire qu’il suffit du silence du mépris pour en faire justice“.⁵⁸ Gleiches gilt für Hippolyte Prague. Er bezeichnet *le silence du dédain* als „illusion puérite“⁵⁹, die die *Archives israélites* nie gehabt hätten, und stellt dieser Haltung ganz klar seinen „contre-antisémitisme“⁶⁰ gegenüber, das heißt den Willen, die antisemitischen Attacken zu „demaskieren“ und „die öffentliche Meinung zum Zeugen zu nehmen“.⁶¹

Die Gegenüberstellung mit einzelnen Aussagen ihres deutschen Kollegen Ludwig Philippson scheint diese These zu bekräftigen. Auch er weist in manchen Beiträgen auf „die Uebertreibung ins Ungeheuerliche“ und „die gemeine Leidenschaftlichkeit“⁶² der Antisemiten hin, mit denen zu diskutieren keinen Sinn mache, da sie ohnehin „auf Widerlegungen keine Rücksicht“⁶³ nehmen würden. Aber nichtsdestotrotz bekämpft er den Antisemitismus in seiner Zeitschrift unermüdlich.

53 AI (19.06.1879), S. 202.

54 AI (22.12.1881), S. 427.

55 Marrus, *Les Juifs de France* (wie Anm. 4), S. 166–167.

56 Nach seinem Philosophiestudium an der Ecole Normale Supérieure in Paris wird Cahen 1849 nicht zur „agrégation“ zugelassen. Im Zusammenhang mit dem verstärkten gesellschaftlichen Einfluss des Katholizismus in Frankreich verweigerte der Klerus in diesen Jahren Juden oft das Unterrichten von Philosophie. Als er dann schließlich dennoch eine Stelle an einem Gymnasium in der Region Vendée bekommt, wird er auf Veranlassung eines Priesters seines Amtes enthoben.

57 1857 ruft Cahen zur Schaffung einer Verteidigungsorganisation, deren Aufgaben er wie folgt definiert: „Elle prendra en main [...] la défense du nom israélite contre les préjugés [...] et veillera à ce qu’aucune attaque ne se produise sans être réfutée, et traduira à la barre de la justice [...] les inculpations odieuses“ (AI, April 1857, S. 202). Mit der Gründung der Alliance Israélite Universelle 1860, an der Cahen maßgeblich beteiligt ist, wird dieser Plan Realität.

58 AI (26.01.1882), S. 25.

59 AI (18.04.1895), S. 122.

60 AI (02.02.1893), S. 30.

61 AI (18.04.1895), S. 122.

62 AZJ (09.12.1879), S. 788.

63 AZJ (06.07.1880), S. 418.

So findet man in beiden Zeitschriften in den 1880er- und 1890er-Jahren jede Woche mindestens einen oder sogar mehrere Beiträge, die antisemitische Vorurteile dekonstruieren, von antisemitischen Gewaltakten berichten oder über mögliche Verteidigungsstrategien reflektieren. Isidore Cahen richtet 1886 sogar eine Spezialrubrik ein, „La revue des revues“, in der Beiträge aus der antisemitischen Presse analysiert werden. Schlägt jeder Publizist einen anderen Ton an, sind sich die angewandten Abwehrstrategien jedoch sehr ähnlich. Grundsätzlich kann man zwei Strategien unterscheiden: die Devalorisierung des Antisemitismus und die Valorisierung des Judentums.

Devalorisierung des Antisemitismus

Zur Devalorisierung des Antisemitismus widmen die Publizisten zahlreiche Beiträge der Dekonstruktion antijüdischer Stereotype. Manche Texte stellen den Versuch dar, die historische Wahrheit zu retablieren. Die angenommene jüdische Solidarität wird durch Verfolgung und Ausgrenzung erklärt⁶⁴ oder als etwas betrachtet, das, so Karpeles, „nur in der erhitzten Phantasie unserer Gegner“ existiert.⁶⁵ Die vermeintliche Leidenschaft der Juden für Handel und Geldgeschäfte wird als eine Konsequenz des „isolement où les a confinés la méfiance et la haine implacable de la chrétienté“⁶⁶ dargestellt. In beiden Zeitschriften werden auch regelmäßig Statistiken oder Listen von einflussreichen jüdischen Persönlichkeiten abgedruckt, um aufzuzeigen, dass die Juden Deutschland und Frankreich nicht dominieren können, da sie in beiden Ländern nur eine Minderheit bilden. In diesem Zusammenhang erbot sich Hippolyte Prague nach dem Erscheinen von Drumonts *La France juive*:

„Comment [...] les Juifs ne sont en France que 85 000, que 100 000 pour mettre les choses au mieux, et ils conduisent le pays à la baguette, l'entraînent dans des guerres et dans des crises. [...] 35 900 000 contre 100 000, et ce sont les 100 000 qui triomphent ? On nous trompe, on nous dupe, on se moque effrontément de nous!“⁶⁷

Ganz ähnlich wettet Ludwig Philippson gegen Wilhelm Marr. Die von ihm heraufbeschworene Domination Europas durch die Juden sei einfach eine „lächerliche Behauptung“ und

„bereits schon so oft abgeleiert, daß sie allmählig ihren Stachel verloren hat, da schließlich der thatsächliche Beweis immer ausbleibt. So weit hat sich aber noch Nie-

64 AZJ (18.02.1879), S. 115; AI 29.05.1879, S. 176.

65 AZJ (06.01.1893), S. 1.

66 AI (21.08.1879), S. 274. Auch AI (16.09.1880), S. 305; AZJ (02.09.1879), S. 561; AZJ (03.04.1891), S. 113.

67 AI (06.05.1886), S. 140–141.

mand verstiegen, wie W. Marr, der mit dem Schmerzzufendet: „Finis Germaniae!“. Frägt man sich einfach, worin denn die Herrschaft der Juden sich bekunde? So sieht man sich vergebens im Bereiche des Thatsächlichen um“.⁶⁸

An anderer Stelle wird versucht, die antijüdische Hetze mit Humor oder Ironie zu entkräften. Bezüglich der vermeintlichen Beherrschung der Presse durch die Juden schreibt Isidore Cahen: „Ces feuilles les plus importantes du monde, Times, Débats, Indépendance belge, Revue des Deux-Mondes, les juifs les tiennent par la puissance de ... leurs abonnements“.⁶⁹ Und auf die Frage, ob die Emanzipation der Juden durch die Französische Revolution nicht ein Irrtum war, die der Mitbegründer der drumontschen Ligue antisémitique Jacques de Biez (1852–1915) in seiner Broschüre *La question juive* (1886) stellt, antwortet Cahen: „Evidemment ils se sont trompés, car ils auraient dû au préalable émanciper l'intelligence des chrétiens“.⁷⁰

In manchen Beiträgen machen die Publizisten ihrer tiefen Geringschätzung gegenüber der antisemitischen Bewegung Luft. Sie unterstreichen die Einfallslosigkeit der „Expectorationen der Judenfresser“, die sich „alle gleich in Inhalt und Form“ sind.⁷¹ „Celui qui a lu un de ces pamphlets dirigés contre Israël en a lu cent“ schreibt Hippolyte Prague in diesem Sinne, „tant le cercle des préjugés et des fables où se meut l'imagination des hébreéphobes est restreint“.⁷² Und auch der Begriff Antisemitismus, der 1879 im Umkreis des Journalisten Wilhelm Marr entsteht, um eine neue Form einer sich wissenschaftlich verstehenden und rassistisch begründeten Ablehnung von Juden zu begründen, wird von ihnen in die Mangel genommen.⁷³ Es handle sich um ein „klingende[s] Wort“⁷⁴ „au faux air scientifique“⁷⁵, mit dem nur „der ganz gemeine Judenhass verdeckt“⁷⁶ und der antisemitischen Bewegung ein vermeintlich wissenschaftlicher Charakter verliehen werden soll. Der Antisemitismus habe jedoch nichts wissenschaftliches, er sei vielmehr „der Schandfleck der Wissenschaften“⁷⁷, so die jüdischen Publizisten.

68 AZJ (18.03.1879), S. 178. Auch AZJ, 28.10.1879, S. 690.

69 AI (19.06.1879), S. 202.

70 AI (08.07.1886), S. 209.

71 AZJ (06.07.1880), S. 418.

72 AI (04.07.1895), S. 209.

73 Zum Begriff Antisemitismus: Bergmann, Geschichte (wie Anm. 2), S. 6–8.

74 AZJ (25.07.1882), S. 489.

75 AI (23.07.1891), S. 233.

76 AZJ (25.07.1882), S. 489.

77 AZJ (25.07.1882), S. 489.

Valorisierung des Judentums

Ebenso wie die Dekonstruktion der antijüdischen Klischees gehört die Aufwertung der jüdischen Minderheit und ihrer religiösen sowie kulturellen Traditionen zum Kampf gegen den erwachenden Antisemitismus. Sie beruht auf der Grundüberzeugung, dass Minderheiten keine Bedrohung, sondern im Gegenteil eine Bereicherung für jede Gesellschaft darstellen. In diesem Sinne entwickeln die Publizisten im Laufe ihrer journalistischen Tätigkeit „Visionen einer gerechten Gesellschaft“⁷⁸, die, gegen die nationalen, religiösen und rassistischen Fundamentalismen ihrer Zeit gewandt, auf einer konstruktivistischen Konzeption der Nation fußt und in der die Menschen in ihrer Eigenart und Verschiedenheit anerkannt und respektiert werden.⁷⁹ Mit dem Erwachen des Antisemitismus in den 1880er-Jahren schreiben sie, wie Philippson, gegen die „nationalen Zeloten“, „die gegen eine Minorität, das Judentum ins Feld zieh[en]“ und gegen diese „moderne Cultur [...], welche alle Verschiedenheiten unter den Menschen zu beseitigen strebt“.⁸⁰ Oder sie monieren, wie Prague, das System, das „la France aux Français“ heißt und das nicht nur „l’oppression des minorités“, sondern auch eine Verarmung der geistigen und intellektuellen Kapazitäten eines Landes bedeutet.⁸¹ Gegen Marr, Treitschke und Drumont unterstreichen zahlreiche Artikel aus dieser Zeit die Bereicherung, die die jüdische Minderheit für die deutsche oder französische Gesellschaft darstellt, indem sie auf das patriotische Engagement der Juden im Deutsch-Französischen Krieg von 1870/1871,⁸² auf die „Beiträge“ der Juden zur wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung des Landes und zur internationalen Solidarität oder auf die Schönheit der jüdischen Feste, der Synagogen und der jüdischen Religion insgesamt eingehen, die als zutiefst modern, humanistisch und universell dargestellt wird.⁸³

78 Michel Brocke/Margarete Jäger/Siegfried Jäger/Jobst Paul/Iris Tonks, Visionen der gerechten Gesellschaft. Der Diskurs der deutsch-jüdischen Publizistik im 19. Jahrhundert, Köln 2009.

79 Heidi Knörzner/Ludwig Philippson/Isidore Cahen, Deux journalistes, deux pays, un discours politique commun?, in: Archives Juives. Revue d’histoire des Juifs de France 43/2 (2010), S. 122–131.

80 AZJ (13.04.1880), S. 226.

81 AI (20.06.1885), S. 194.

82 Christiane G. Krüger, „Sind wir denn nicht Brüder?“. Deutsche Juden im nationalen Krieg 1870/71 (Krieg in der Geschichte, 31), Paderborn 2006; Philippe Landau, De l’Empire à la République: les juifs français et la guerre de 1870–71, in: Archives Juives. Revue d’histoire des Juifs de France 37/2 (2004), S. 111–126.

83 AI (18.12.1879), S. 413, AI (18.08.1887), S. 257; AZJ (06.04.1880), S. 209.

Deutsch-französische Vernetzung

Eine weitere Strategie im Kampf gegen den Antisemitismus besteht in der gegenseitigen transnationalen Vernetzung.⁸⁴ Durch den Austausch über die Presse wird der Kampf gegen den Antisemitismus zu einem deutsch-französischen Kampf, wie es Hippolyte Prague 1893, als der Antisemitismus die politische Landschaft in beiden Ländern stark prägte, feststellt: „Combattre l’antisémitisme, c’est bien. C’est une tâche à laquelle toute la presse israélite de ce côté comme de l’autre côté des Vosges s’entend très bien“.⁸⁵

Die Funktion der jüdischen Presse als Vermittlerin und Bindeglied zwischen den Juden der verschiedenen Nationen – von der Forschung neuerdings hervorgehoben⁸⁶ – wurde von den Publizisten bereits früh erkannt. Im Juni 1861, kurz nach der Gründung der Alliance Israélite Universelle, die wie Carsten L. Wilke herausgearbeitet hat, bis zum Ersten Weltkrieg eine echte deutsch-französische Dynamik hatte,⁸⁷ schreibt Isidore Cahen:

„Parmi les moteurs les plus énergiques de l’activité israélite moderne, et au premier rang des instruments de progrès, nous n’hésitons point à placer la presse israélite: c’est elle qui a ranimé le sentiment d’une juste solidarité, celui de notre dignité méconnue, celui d’une activité qui s’était trop ralentie [...], c’est elle qui, réunissant nos membres épars sur le monde, entretient d’incessantes communications parmi eux, c’est elle qui, donnant aux actes louables une publicité féconde, les provoque et les multiplie; par elle, nous avons un esprit public qui devient de plus en plus vif“.⁸⁸

Dass die jüdische Presse den Austausch und die Kommunikation zwischen den Juden der verschiedenen Länder nach der Emanzipation aufrecht erhalten kann, wird auch von seinen Kollegen in zahlreichen programmatischen Artikeln so gesehen und eingefordert: Für Philippson bildet seine Zeitung ein „Band um die durch alle Erdtheile zerstreuten Bekenner unseres Glaubens“,⁸⁹ für Karpeles ist sie „ein geistiger Sammelpunkt für alle gebildeten Juden“⁹⁰ und für Prague

84 Hierzu ausführlicher: Heidi Knörzer, *Nous sommes en dehors des vaines jalousies de peuple à peuple: pratiques et réflexions transnationales des rédacteurs de l’Allgemeine Zeitung des Judenthums (1837–1921) et des Archives israélites*, in: Dorothea Bohnenkamp (Hg.), *Penser les identités juives dans l’espace germanique, XIX^e–XX^e siècles (Études germaniques)*, Rennes 2015, S. 81–95.

85 AI (19.01.1893), S. 19.

86 Heidi Knörzer, *La presse juive, espace politique transnational entre la France et l’Allemagne, le cas des Archives israélites et de l’Allgemeine Zeitung des Judenthums (1840–1900)*, in: *Archives Juives. Revue d’histoire des Juifs de France* 45/2 (2013), S. 81–96.

87 Carsten L. Wilke, *Das deutsch-französische Netzwerk der Alliance israélite universelle, 1860–1914. Eine kosmopolitische Utopie im Zeitalter des Nationalismus*, in: *Frankfurter judaistische Beiträge* 34 (2007–2008), S. 173–199.

88 AI (Juni 1861), S. 341.

89 AZJ (02.08.1879), S. 611.

90 AZJ (23.09.1892), S. 457.

ein „*trait d'union entre les originaires d'une même souche*“.⁹¹ Die Analyse der beiden Zeitschriften ergibt, dass die vier Publizisten, die sich nie persönlich kennen lernen konnten, nicht nur regelmäßig die Zeitung ihrer Kollegen lesen, sondern sich gegenseitig zitieren und Beiträge oder von ihren Kollegen initiierte Aktionen kommentieren. Durch diese regelmäßigen Kontakte zwischen den Publizisten beider Länder werden die beiden Zeitschriften zu einem virtuellen transnationalen sozialen Raum, in dem gemeinsame politische Aktionen entwickelt werden.⁹² In diesem Zusammenhang ist es erwähnenswert, dass die Publizisten sich selbst als transnationale Akteure verstehen, die, sich gegenseitig unterstützend, für eine gemeinsame Sache eintreten. Während Isidore Cahen seinen Kollegen Ludwig Philippson als „*champion de la même cause*“⁹³ bezeichnet, erscheint Isidore Cahen unter der Feder von Gustav Karpeles als „ein Mitkämpfer für unsere gemeinsame Sache“.⁹⁴

Die grenzüberschreitenden Interaktionen scheinen vor allem in Krisenmomenten wie dem im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts aufkommenden Antisemitismus besonders wertvoll zu sein. Wie bereits erwähnt, berichten die Publizisten nicht nur vom aufkommenden Antisemitismus in ihrem Land, sondern sie verfolgen auch mit Anteilnahme die Entwicklung der Ausgrenzung und Stigmatisierung im Nachbarland und zeigen sich mit dem Schicksal ihrer Glaubensbrüder solidarisch. Wie die Migrationsforschung der letzten Jahre immer wieder unterstrichen hat, gibt dieser empathische Austausch über die Landesgrenzen hinaus den Betroffenen, hier also den Publizisten und ihren Lesern, sicherlich eine gewisse psychologische Unterstützung.⁹⁵ Er dient aber auch dem Ausfeilen der Abwehrstrategien. Das Nachbarland kann hier als Modell, aber auch als Gegenmodell erscheinen.

Die im Kaiserreich zu Beginn der 1890er-Jahre entstehenden Abwehrvereine⁹⁶, zu deren Bildung Philippson bereits seit 1881 aufgerufen hat⁹⁷, sind für die

91 AI (05.02.1891), S. 42.

92 Ich beziehe mich hier auf die Überlegungen von Ludger Pries, *Neue Migration im transnationalen Raum*, in: Derselbe (Hg.), *Transnationale Migration (Soziale Welt: Sonderband, 12)*, Baden-Baden 1997, S. 15–44.

93 AI (01.05.1869), S. 285.

94 AZJ, *Der Gemeindebote* (21.03.1902), S. 3.

95 Beipieelsweise Riva Kastoryano, *Participation transnationale et citoyenneté. Les immigrants dans l'Union européenne*, in: *Culture et conflits* 28 (Hiver 1997), URL: <<http://conflits.revues.org/2121>> (alle Websites wurden am 17.05.2017 zuletzt aufgerufen); Jean-Pierre Zuniga (Hg.), *Pratiques du transnational. Terrains, preuves, limites* (La bibliothèque du Centre de recherches historiques), Paris 2011.

96 Zum Verein zur Abwehr des Antisemitismus (1891): Peter Pulzer, *Die Reaktion auf den Antisemitismus*, in: Steven M. Lowenstein/Paul Mendes-Flohr (Hg.), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit? Bd. 3*, München 1996, S. 250–253. Zum Centralverein: Avraham Barkai, *Wehr dich!* (wie Anm. 5).

97 AZJ (27.09.1881), S. 638.

französischen Publizisten ganz klar ein Vorbild. In einem Beitrag, in dem verschiedene Abwehrstrategien diskutiert werden, erwähnt Hippolyte Prague den 1893 gegründeten Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens und seine Arbeitsweise lobend und fragt sich, „s’il y aura lieu en France [...], le cas échéant, d’examiner s’il ne faudrait pas recourir à cette méthode de défense israélite“.⁹⁸ Ein Jahr später kommt er erneut auf die deutschen Abwehrvereine zurück und bedauert, dass es in Frankreich „rien de pareil“⁹⁹ gibt.

Doch das Nachbarland kann auch ein Gegenmodell sein, von dem man sich gerne abgrenzt. Zwar unterstreichen die Publizisten immer wieder die Wichtigkeit, die die Glaubensbrüder und ihre Zeitschrift aus dem Nachbarland für sie haben, doch sehen sie in ihnen auch Rivalen. Diese Rivalität liegt im Wunsch begründet, dass jeder mit seiner Zeitung in der Welt eine Vorrangstellung einnehmen will;¹⁰⁰ sie ergibt sich aber auch aus den Spannungen zwischen Deutschland und Frankreich, die nach dem Deutsch-Französischen Krieg von 1870/1871 besonders stark waren¹⁰¹ und die insbesondere die französischen Publizisten in ein Dilemma versetzen, das so weit gehen kann, dass sich Isidore Cahen manchmal fragt, ob die Solidarität der französischen Juden mit ihren deutschen Glaubensbrüdern legitim ist.¹⁰² Beispielhaft für diese Spannungen ist die Diskussion um den Ursprung des Antisemitismus: jedes Mal, wenn die *Allgemeine Zeitung des Judenthums* die Haltung der französischen Kollegen oder Frankreichs kritisiert, wird der erwachende Antisemitismus in den *Archives Israélites* als ein deutsches Produkt dargestellt, das in Frankreich nur „ein ausländisches Importprodukt“¹⁰³ sei. Als Philippson beispielsweise in den 1880er-Jahren Frankreich seine passive Haltung bezüglich der russischen Juden zum Vorwurf macht und die Vorwürfe in den 1890er-Jahren von der *Israelitischen Wochenschrift* (1870–1895) erneut vorgetragen werden,¹⁰⁴ klagt Hippolyte Prague Deutschland an, an den „barbaries russes“ Schuld zu sein: Letztere seien

„historiquement précédées de l’explosion de l’antisémitisme germanique, qui, lui-même, a été le produit direct, la conséquence virtuelle de la victoire de l’Allemagne en 1871 [...] Pas de France écrasée, comme en 1870, et la haine de race n’aurait pas vu le jour de l’autre côté du Rhin, et l’épidémie n’aurait pas gagné la Russie voisine [...] La France occupait la première place en Europe, la Prusse la lui a prise. La France était la pro-

98 AI (02.02.1893), S. 34.

99 AI (04.10.1894), S. 330.

100 AZJ (24.12.1861), S. 746; AI (Januar 1861), S. 9.

101 Zum deutsch-französischen Verhältnis: Michael Jeismann, *Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich (1792–1918)* (Sprache und Geschichte, 19), Stuttgart, 1992.

102 AI (25.11.1880), S. 392.

103 AI (12.01.1893), S. 10. Siehe auch AI (22.12.1881), S. 427; AI (29.11.1884), S. 394; AI (09.04.1896), S. 121.

104 AZJ (18.04.1882), S. 253.

tectrice née de tous les opprimés [...] Ce rôle, [...] la Prusse piétiste s'est bien gardée de s'en emparer [...]"¹⁰⁵

Isidore Cahen verfolgt eine ganz ähnliche Argumentation: Der Sieg des „preußischen Militarismus“ hätte der „moralischen Vorherrschaft Frankreichs in der Welt“, die den Respekt der Prinzipien von 1789 sicherte, ein Ende gesetzt und zum Ausbruch des Antisemitismus, auch in Frankreich, geführt.¹⁰⁶ Philippon lässt diese wiederholten Anschuldigungen seiner Kollegen nicht unbeantwortet. Zwar gibt er zu, dass der Antisemitismus chronologisch zuerst in Deutschland aufgetaucht ist, doch erkennt er in den Vorwürfen seiner französischen Kollegen auch ein Mittel „um gegen Deutschland zu deklamieren“.¹⁰⁷ Doch die meisten Meinungsverschiedenheiten betreffen eher grundsätzliche Fragen des Kampfs gegen die Judenfeindschaft und tragen dazu bei, die Abwehrstrategien auszufeilen. So fordert Gustav Karpeles die französischen Juden beispielsweise dazu auf, „angesichts der drohenden Gefahr“ nicht abzuwarten, sondern sich „zu energischer Abwehr zu rüsten und aus den Erfahrungen, die die deutschen Juden in den letzten zwanzig Jahren gemacht haben, [...] Lehren zu ziehen“.¹⁰⁸ Und Hippolyte Prague moniert Ungenauigkeiten in der Berichterstattung der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* über das französische Judentum, weil sie fälschlicherweise aus dem neuen französischen Handelsminister einen Juden gemacht hat und somit Wasser auf die Mühlen der Antisemiten gießt, die ohnehin „l'importance de l'élément israélite dans la société“¹⁰⁹ übertreiben.

Zwar werden in der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* bis 1881 deutlich mehr Beiträge zum erwachenden Antisemitismus abgedruckt, doch spätestens ab 1886 wird dieser Vorsprung von den *Archives Israélites* aufgeholt und die französischen Publizisten sind mindestens genauso aktiv im Kampf gegen die Judenfeindschaft wie ihre deutschen Kollegen. Das Beispiel des Antisemitismus veranschaulicht auf interessante Weise, dass politische und soziale Phänomene von einem zum anderen Land ‚wandern‘ können und wie wichtig es ist, die zeitliche Verschiebung zu berücksichtigen, um den Einfluss eines Phänomens auf die Menschen richtig einzuschätzen. Die Mikroanalyse der Beiträge der Publizisten zum Antisemitismus konnte zeigen, dass ihre Reaktionen trotz ganz unterschiedlicher Lebensverhältnisse und gegenseitiger Spannungen nicht so verschieden sind, wie die Forschung lange Zeit angenommen hatte.

Alle vier fühlen sich durch den erwachenden Antisemitismus bedroht und in ihrem Vertrauen in ihr Land verunsichert. Diese Verunsicherung kompensieren

105 AI (11.06.1891), S. 186. Siehe auch AI (12.09.1895), S. 289.

106 AI (13.10.1887), S. 322–323.

107 AZJ (24.01.1882), S. 49.

108 AZJ (17.06.1898), S. 277–278.

109 AI (19.01.1893), S. 18.

sie jedoch nicht durch den Rückzug aus dem gesellschaftlichen Leben, sondern sie versuchen ihren Handlungsspielraum aktiv zu erweitern, indem sie mit publizistischen Mitteln eine Öffentlichkeit schaffen, um den neuen Antisemitismus zu erfassen und „in Wort und Schrift“ zurückzuweisen. Der Blick auf und die Vernetzung mit den Kollegen aus dem Nachbarland erweist sich in diesem Abwehrkampf als fruchtbar, auch wenn diese grenzüberschreitende Kooperation nicht frei von deutsch-französischem Ressentiment ist.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY 4.0

© 2019, V&R unipress GmbH, Cöttingen

ISBN Print: 9783847109778 – ISBN E-Lib: 9783737009775

Erforderliche Reaktionen. Moritz Lazarus' Erwiderung auf Heinrich von Treitschkes *Unsere Aussichten* (1879) und Bernard Lazares Auseinandersetzung mit Édouard Drumonts *La France Juive* (1886)

Transformation eines jahrtausendealten Ressentiments

Ab den späten 1870er-Jahren verbreitete sich ein neuer Begriff rasant über Ländergrenzen hinweg. Sowohl in Deutschland als auch in Frankreich löste der Terminus „Antisemitismus“ zunehmend den älteren Ausdruck „Antijudaismus“ ab. Die Beschreibung diente fortan als Selbstbezeichnung von judenfeindlichen Hetzern, tauchte im Titel von Zeitschriften und Büchern sowie im Namen von Organisationen auf. Bald wurde er auch von Kritikern des Judenhasses übernommen. Diese Substitution steht nicht nur für eine bloße Verschiebung von Wörtern, sondern indiziert eine grundlegende Wandlung der Judenfeindschaft im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts.¹ Ein neuer Begriff für ein älteres Phänomen setzt sich dann gesellschaftlich durch, wenn es entweder seinen Inhalt qualitativ gewandelt oder einen neuen Verbreitungsgrad erreicht hat.² Beides trifft hinsichtlich der Judenfeindschaft in jenen Jahren europaweit zu. Der moderne Antisemitismus baute auf einem jahrtausendealten, christlich geprägten Antijudaismus auf, veränderte aber sukzessive die Struktur und die Ausrichtung des Ressentiments in einer Weise, die eine neue Beschreibungskategorie erforderte. Darin bündelten sich die Entwicklungen der vorherigen Jahrzehnte, wie etwa das Aufkommen der Rassentheorien, des Sozial-Darwinismus, des völkischen Denkens und die Aversion gegen die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft mit all ihren Auswirkungen.

In geradezu idealtypischer Weise artikulierte Wilhelm Marr den neuen Judenhass in seiner 1879 erschienen Schrift *Der Sieg des Judenthums über das*

1 Helmut Berding, *Moderner Antisemitismus in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1988, S. 85–150. Vgl. dazu auch den Beitrag von Ulrich Wyrwa in diesem Band.

2 Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt a. M. 2006, S. 9–98. Zur Genese des Antisemitismus vgl. Thomas nipperdey/Reinhard Rürüp, *Antisemitismus*, in: Otto Brunner/Werner Conzel/Reinhard Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1972, Bd. 1, S. 129–153.

*Germanenthum. Vom nicht confessionellen Standpunkt aus betrachtet.*³ Er grenzte sich damit deutlich von der religiösen Judenfeindschaft ab. Marr sah die Juden als eigene, fremde Rasse, die sich parasitär in anderen Völkern einniste. Besonders in Deutschland sei der jüdische Einfluss erschreckend groß und kaum noch aufzuhalten. Folglich schloss Marr so reißerisch wie pessimistisch: „Finden wir uns in das Unvermeidliche, wenn wir es nicht ändern können. Es heißt: Finis Germaniae.“⁴ Er stilisierte sich in dieser Art und Weise zum einsamen Rufer in der Wüste, der die Wahrheit verkünde. Dadurch hoffte er, die Massen gegen die Juden aufzurütteln. Insofern stellte die dystopische Aussicht lediglich eine rhetorische Figur dar. Die suggerierte Ohnmacht angesichts der „jüdischen Gefahr“ sollte umso mehr zur Aktion anspornen, ein Anspruch, dem Marr selbst 1879 mit der Gründung der sogenannten Antisemiten-Liga nachkam.⁵ Damit hatte er der inhaltlichen und organisatorischen Entwicklung des Antisemitismus den Weg bereitet.

In dem Artikel werden die Reaktionen von Moritz Lazarus und Bernard Lazare auf die Genese der modernen Judenfeindschaft in Deutschland und in Frankreich im späten 19. Jahrhundert beschrieben. Dabei wird zunächst der jeweilige gesellschaftliche und politische Kontext skizziert, um dann in einem nächsten Schritt die intellektuellen Auseinandersetzungen von Lazarus und Lazare am Beispiel bedeutsamer zeitgenössischer judenfeindlicher Schriften von Heinrich Treitschke beziehungsweise von Édouard Drumont darzulegen. Die Spezifik der beiden Analysen für die Gründe des Antisemitismus und die Möglichkeiten seiner Überwindung sind herauszuarbeiten, bevor sie in den abschließenden Bemerkungen vergleichend zusammengeführt werden.

Die gesellschaftliche Situation Deutschlands in den 1870er-Jahren

Der deutsch-französische Krieg 1870/71, die Niederlage Frankreichs und die Ausrufung des deutschen Kaiserreiches im Spiegelsaal von Versailles führte die lange schwelende nationale Frage endgültig in der kleindeutschen Variante unter preußischer Führung einer Lösung zu. Frankreich musste den Großteil des Elsass und Teile Lothringens abtreten und unterschiedliche symbolische Demütigungen hinnehmen. Während die Bevölkerungsmehrheit in Deutschland trunken im nationalen Siegestaumel schwelgte und einen Überlegenheitsdünkel

3 Wilhelm Marr, *Der Sieg des Judentums über das Germanentum. Vom nicht confessionellen Standpunkt aus betrachtet*, Bern 1879.

4 Marr, *Der Sieg des Judentums* (wie Anm. 3), S. 48.

5 Zur Antisemiten-Liga vgl. die Statuten des Vereins „Antisemiten-Liga“, Berlin 1879; online einzusehen unter: <<http://digital.slub-dresden.de/werkansicht/dlf/15281/0/>> (23.05.2017).

pflegte, hegten Teile der französischen Gesellschaft Revanchegelüste. Die Suche nach Schuldigen für die Niederlage begann.

Der Sieg bedingte einen Wirtschaftsaufschwung im Kaiserreich, nicht zuletzt aufgrund der französischen Reparationszahlungen. Es wurden viele Unternehmen gegründet, die Industrieproduktion stark ausgedehnt und das Eisenbahnnetz erweitert. Die einsetzende Überproduktion sowie Börsenspekulationen provozierten 1873 den sogenannten Gründerkrach. Die folgende ökonomische Depression ging mit einer schweren sozialen Krise einher.

Die Regierung ergriff protektionistische Maßnahmen und wandte sich von der Politik des Freihandels ab. Der Liberalismus war zunehmend diskreditiert. Auch das innenpolitische Klima wurde repressiver. Bereits 1871 hatte Reichskanzler Otto von Bismarck im sogenannten Kulturkampf beabsichtigt, den Einfluss der katholischen Kirche zurückzudrängen und das Verhältnis von Staat und Kirche neu zu bestimmen. 1878, im gleichen Jahr, in dem der Kulturkampf überwiegend beigelegt wurde, verabschiedete der Reichstag das „Gesetz gegen die gemeingefährlichen Bestrebungen der Sozialdemokratie“.⁶

In diesem angespannten Umfeld fiel die Judenfeindschaft auf fruchtbaren Boden. Die Ressentiments richteten sich gegen Juden als vermeintliche Krisen-Profiteure und stachelten Teile der Gesellschaft auf. Agitatoren machten jüdische Spekulanten für den wirtschaftlichen Zusammenbruch verantwortlich. Jüdische Bankiers wurden als raffgierige, heimatlose Plutokraten dargestellt und dem produktiven deutschen Fabrikbesitzer gegenübergestellt. Bereits 1874 publizierte Otto Glagau in seiner Zeitschrift *Die Gartenlaube* eine Artikelserie über den „Börsen- und Gründungsschwindel“ der jüdischen Spekulanten, die zwei Jahre später in Buchform erschien.⁷

Die Judenfeindschaft verbreitete sich in allen Gesellschaftsschichten. Sie wurde gewissermaßen zu einem „kulturellen Code“⁸. Außerdem artikuliert sich der Antisemitismus nicht mehr nur situativ und spontan, sondern vermehrt in organisierter Form. Es entstanden unterschiedliche antisemitische Bewegungen und Parteien. Besonders aktiv war die 1878 gegründete Christlich-Soziale Arbeiterpartei des Berliner Hofpredigers Adolf Stoecker.⁹ In seinem Judenhass mischten sich klassische Topoi des christlichen Antijudaismus mit Aspekten des

6 Zum Sozialistengesetz vgl. Heinrich Potthoff/Susanne Miller, *Kleine Geschichte der SPD 1848–2002*, Bonn ⁸2002, S. 47–49.

7 Otto Glagau, *Der Börsen- und Gründungs-Schwindel in Berlin*, Leipzig 1876. Zu Glagau vgl. Daniela Weiland: *Otto Glagau und „Der Kulturkämpfer“*. Zur Entstehung des modernen Antisemitismus im frühen Kaiserreich (Reihe Dokumente, Texte, Materialien, 53), Berlin 2004.

8 Shulamit Volkov: *Antisemitismus als kultureller Code*, München ²2000.

9 Zur Berliner Bewegung vgl. Peter G. J. Pulzer, *Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867 bis 1914*, Göttingen 2004, S. 134–145.

modernen Antisemitismus. Er bemühte sich, mit seiner Agitation bewusst die Arbeiterschaft anzusprechen, allerdings mit geringem Erfolg.

Der Berliner Antisemitismusstreit 1879

Dass der Antisemitismus aus verschiedenen politischen Richtungen – von ganz links bis ganz rechts – kam und nicht einer bestimmten sozialen Schicht zuzuordnen war, zeigte sich in der wichtigsten Auseinandersetzung des 19. Jahrhunderts über die sogenannte Judenfrage in Deutschland: dem Berliner Antisemitismusstreit.¹⁰

Der Auslöser war 1879 der Aufsatz *Unsere Aussichten* des konservativen Historikers Heinrich von Treitschke in den Preußischen Jahrbüchern.¹¹ Treitschke konstatierte darin eine „in den Tiefen unseres Volkslebens wundersame, mächtige Erregung.“ Das Volksgewissen sei erwacht und wende sich nun gegen die effemierte Philanthropie. Treitschke stilisierte sich zur Stimme dieser brodelnden Stimmung, die angesichts der jüdischen Einwanderung aus Osteuropa nach Berlin immer weiter angeheizt werde: „[Ü]ber unsere Ostgrenze aber dringt Jahr für Jahr aus der unerschöpflichen polnischen Wiege eine Schar strebsamer hosenverkaufender Jünglinge hinein, deren Kinder und Kindeskinde dereinst Deutschlands Börsen und Zeitungen beherrschen sollen.“¹² Demnach würden Juden nach und nach größeren Einfluss in der deutschen Gesellschaft erreichen und Schlüsselpositionen besetzen. Diese Entwicklung müsse verhindert werden. Auch wenn Treitschke selbst Juden nicht für unassimilierbar hielt und sie aufforderte, Deutsche zu werden und sich als Deutsche zu fühlen, schätzte er doch die Mehrheitsmeinung in der deutschen Gesellschaft in kaum zu überbietender Deutlichkeit wie folgt ein: „Die Juden sind unser Unglück.“¹³

Durch die folgende mehrjährige Debatte wurde der Begriff des Antisemitismus gesamtgesellschaftlich bekannt, auch bei Intellektuellen, im Bildungsbürgertum und an den Universitäten. Die sich ausbreitende Haltung der Judenfeindschaft hatte nun ihren adäquaten Ausdruck gefunden. So forderten Bernhard Förster, Max Liebermann von Sonnenberg, Ernst Henrici und andere 1880

10 Die wichtigsten Texte finden sich in: Walter Boehlich (Hg.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt a. M. 1965.

11 Heinrich von Treitschke, *Unsere Aussichten*, in: *Preußische Jahrbücher* 44 (1879), S. 559–576. Hier zitiert nach: Detlev Claussen, *Vom Judenhass zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*, Darmstadt 1987, S. 110–116.

12 Treitschke, *Unsere Aussichten* (wie Anm. 11), S. 112.

13 Treitschke, *Unsere Aussichten* (wie Anm. 11), S. 115. Dieser Satz wurde später zum Leitspruch der nationalsozialistischen Zeitschrift *Der Stürmer*.

in der „Antisemitenpetition“ die Rücknahme der rechtlichen Gleichstellung der Juden. Der Aufruf erhielt über 250 000 Unterschriften.

Zum prominentesten Widersacher Treitschkes wurde der in Berlin lehrende Althistoriker und (national-)liberale Reichstagsabgeordnete Theodor Mommsen, der sich allerdings erst gut ein Jahr später, am 10. Dezember 1880, mit dem Aufsatz *Auch ein Wort über unser Judenthum* in die Debatte einmischte.¹⁴ Das deutsche Volk setze sich aus unterschiedlichen Volksstämmen zusammen, die alle ihre sprachlichen und kulturellen Eigenheiten hätten aufgeben müssen, um sich zu einem größeren Ganzen zu vereinigen. Die Juden seien eine weitere Komponente in dieser Vermischung und hätten bereits große Verdienste um das Vaterland erworben. Mommsen beendet seine Überlegungen folgendermaßen: „Auch die Juden führt kein Moses wieder in das gelobte Land; mögen sie Hosen verkaufen oder Bücher schreiben, es ist ihre Pflicht, so weit sie es können ohne gegen ihr Gewissen zu handeln, auch ihrerseits die Sonderart nach bestem Vermögen von sich zu thun und alle Schranken zwischen sich und den übrigen deutschen Mitbürgern mit entschlossener Hand niederzuwerfen.“¹⁵ Mommsen verstand die Juden als Teil der deutschen Nation und verteidigte die rechtliche Gleichstellung, verlangte aber eine weitreichende Anpassung.

Die Intervention Mommsens erwies sich als entscheidend, da sich mit ihr ein geachteter Intellektueller dezidiert gegen Antisemitismus positioniert hatte. Jedoch war sein Artikel keineswegs der erste Widerspruch: Bereits einen Monat nach dem Erscheinen von Treitschkes Aufsatz hatte ein Leitartikel in der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* dessen Argumentation als moderne Variante der mittelalterlichen Pogromhetze bezeichnet.¹⁶ Weitere jüdische Intellektuelle mischten sich ebenfalls früh ein, darunter der liberale Politiker und Bankier Ludwig Bamberger sowie der Historiker Heinrich Graetz.

Moritz Lazarus' Kritik an Treitschke

Auch Moritz Lazarus intervenierte schon im Dezember 1879 mit dem Vortrag *Was heisst national?* an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.¹⁷ Er formulierte eine beißende Kritik an Treitschke. 1880 wurde die Rede

14 Theodor Mommsen, *Auch ein Wort über unser Judenthum*, Berlin 1880. Hier zitiert nach Claussen, *Judenhass* (wie Anm.11), S. 117–129.

15 Mommsen, *Auch ein Wort* (wie Anm. 14), S. 129.

16 Ludwig Philippson, Antwort an Professor Dr. v. Treitschke, Bonn, 9. December, in: *Allgemeine Zeitung des Judenthums* 43/50 (1879), S. 785–787.

17 Moritz Lazarus, *Was heißt national?* Ein Vortrag, Berlin 1880.

als Broschüre veröffentlicht. Sie stellte eine idealtypische Kritik des Antisemitismus aus der liberalen Perspektive eines assimilierten Juden dar.¹⁸

Moritz (geb. Moses) Lazarus kam 1824 in der preußischen Provinz Posen in der Kleinstadt Filehne (poln. Wieleń) zur Welt.¹⁹ Er wuchs in einer multireligiösen und kulturell diversen Umgebung auf. Juden, Protestanten und Katholiken lebten als nahezu gleich große Bevölkerungsgruppen mehr oder weniger friedlich nebeneinander. Rückblickend beschreibt Lazarus, dass diese Koexistenz ihn früh zum Nachdenken angeregt und seine Sicht auf gesellschaftliches Zusammenleben geprägt habe.²⁰ Nach einer kaufmännischen Lehre besuchte Lazarus bis 1846 ein Gymnasium in Braunschweig. Danach studierte er in Berlin, unter anderem bei Johann Friedrich Herbart, und wurde dort 1850 promoviert. Wenig später publizierte er den Artikel *Über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie als Wissenschaft* und in den folgenden Jahren die drei Bände seines Hauptwerks *Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze*.²¹ 1860 gründete er zusammen mit Heymann Steinthal die *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* und wurde im selben Jahr zum Professor an die Universität Bern berufen. Ab 1867 unterrichtete er Philosophie an der Preußischen Kriegsakademie in Berlin und ab 1874 an der Berliner Universität.

Lazarus beruflicher Aufstieg verlief parallel zur gesellschaftlichen Emanzipation der Juden. Er erlangte die Hochschulreife im Herzogtum Braunschweig, das bereits 1831 Juden rechtlich gleichgestellt hatte. Der Judenemanzipation im Norddeutschen Bund 1869 folgte zwei Jahre später die Gleichstellung im neu gegründeten Kaiserreich. Die gesellschaftliche Fortentwicklung schien aus Sicht liberaler Juden geradezu unausweichlich. Die antisemitische Hetze in Wirtschaftshäusern oder auf der Straße stellte für sie zwar ein Ärgernis dar, war aber gemäß dem Fortschrittsoptimismus ein zum Verschwinden verurteiltes Phänomen der

18 Vgl. Marcus Stoetzler, Moritz Lazarus und die liberale Kritik an Heinrich von Treitschkes liberalem Antisemitismus, in: Hans-Joachim Hahn/Olaf Kistenmacher (Hg.), *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944 (Europäisch-jüdische Studien. Beiträge, 20)*, Berlin/Boston 2014, S. 98–120.

19 Zum Leben und Werk von Moritz Lazarus vgl. Mathias Berek, Schnittpunkt sozialer Kreise statt völkischer Verwurzelung – Die Entstehung moderner Sozialtheorie aus der deutsch-jüdischen Lebenswelt des 19. Jahrhunderts am Beispiel Moritz Lazarus, in: *Medaon* 5 (2009), S. 1–14. Außerdem Derselbe, Neglected German-Jewish Visions for a Pluralistic Society. Moritz Lazarus, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 60 (2015), S. 1–15.

20 Moritz Lazarus, *Aus meiner Jugend. Autobiographie von M. Lazarus*, Frankfurt a. M. 1913.

21 Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze*, Berlin 1856–1881. Zur Völkerpsychologie vgl. auch Nicolas Berg, *Völkerpsychologie*, in: Dan Diner (Hg.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, Bd. 6, Stuttgart/Weimar 2015, S. 291–296. Vgl. Auch Matti Bunzl, *Völkerpsychologie and German-Jewish Emancipation*, in: H. Glenn Penny/Matti Bunzl (Hg.), *Worldly Provincialism, German Anthropology in the Age of Empire*, Ann Arbor 2003, S. 47–85.

Vergangenheit. Die Pöbeleien könnten den Aufstieg der Juden nicht unterminieren, so die unter Liberalen verbreitete Annahme. Insofern markierte der Aufsatz des angesehenen Professors Treitschke für Lazarus eine Zäsur, die nicht unwidersprochen bleiben durfte.

Zum Zeitpunkt der Rede war Lazarus seit gut einem Jahrzehnt in der jüdischen Gemeinde als Vorkämpfer für die rechtliche Gleichberechtigung von Juden bekannt. Er hatte nicht nur 1869 und 1871 als Präsident der israelitischen Synode fungiert, sondern war auch an der Gründung der 1872 eröffneten Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin beteiligt gewesen.²² Außerdem engagierte er sich im Kampf gegen den Antisemitismus.

Lazarus' Rede besteht aus zwei Teilen: Nach einer allgemeinen Erörterung über die Nationalität diskutiert er das Verhältnis (deutscher) Juden zur Nation. Gleich zu Beginn bemerkte er, dass ausschließlich Juden zu seinem Vortrag eingeladen worden seien. Es gehe aber nicht um Geheimhaltung, sondern darum, „für unsere Glaubensgenossen Klärung und Belehrung zu schaffen.“²³ Er weigerte sich, direkt zu den judenfeindlichen Angriffen der letzten Zeit Stellung zu beziehen. Der Antisemitismus müsse mit einer Krankheit verglichen werden. Unklar sei jedoch, ob Juden zu ihrer Bekämpfung beitragen könnten. Lazarus äußerte sich skeptisch. Denn, und hier formulierte er eine grundlegende Annahme, „was man wieder einmal die Judenfrage nennt, ist lediglich eine deutsche Frage.“²⁴ Am Umgang damit lasse sich ermesen, ob die deutsche Nation zu Humanität und Gerechtigkeit willens sei. Juden seien Teil dieser Nation: „Aber wir sind Deutsche, als Deutsche müssen wir reden.“²⁵ Der Artikel von Treitschke bewege sich, so Lazarus, auf einer Ebene mit der Hetze der Antisemiten-Liga von Wilhelm Marr und treibe ihn selbst zur Weißglut: „[A]ber wer auf dem Standpunkt der Humanität steht, der wird wissen, dass es nicht die Zornesröthe des Juden, sondern die Schamröthe des Deutschen ist, die auf unserer Wange brennt.“²⁶ In diesen Aussagen manifestierte sich das liberale Bekenntnis zur deutschen Nation geradezu paradigmatisch. Trotz antisemitischer Invektiven verwehrte sich Lazarus, als Jude zu reagieren. Sein affirmativer Begriff der Nation war mit Vernunft, Humanität, Weltbürgerlichkeit und Gerechtigkeit assoziiert. Nationale Einheit und (bürgerliche) Freiheit betrachtete er als komple-

22 Zur Hochschule für die Wissenschaft des Judentums vgl. Christian Wiese, Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, in: Dan Diner (Hg.), Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Bd. 3, Stuttgart/Weimar 2012, S. 75–81.

23 Moritz Lazarus, Was heißt national? Ein Vortrag, in: Karsten Krieger (Bearb.), Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation, Bd. 1, München 2003, S. 37–89, hier S. 40.

24 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 40.

25 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 40.

26 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 41.

mentär. Deshalb sah sich Lazarus herausgefordert, als Deutscher zu antworten. Würde er dies als Jude tun, hätte er schon die von Antisemiten betriebene Spaltung der Nation implizit akzeptiert. Weil Juden ständig vorgehalten werde, eine separate Entität zu bilden, sei es sein genuines Interesse, das Konzept der Nationalität zu beleuchten sowie das Verhältnis von Nation und Volk zu diskutieren. Dabei arbeitete sich Lazarus an zeitgenössischen Positionen ab: weder erweise sich die gemeinsame Sprache noch die territoriale Einheit als konstitutiv für eine Nation, denn, „die territorialen Grenzen schwanken, ihre Bestimmung [ist] von subjectiver Ansicht abhängig.“²⁷ Vielleicht seien vor langer Zeit einmal die Staats- mit den Nationengrenzen kongruent gewesen, aber mittlerweile bestehe doch kein Staat aus lediglich einer einzigen Nationalität. Außerdem lebten nicht alle Angehörigen einer Nation auch im gleichen Land. Ebenso verhalte es sich mit dem Verhältnis von Religion und Nationalität. Gar noch weniger plausibel sei der Bezug auf eine gemeinsame Abstammung: Die Vorstellung einer homogenen Nation stelle eine Schimäre dar, denn „es gibt gar keine Nationalität, welche von reiner ungemischter Abstammung ist. Hier auf dem Boden, wo wir uns bewegen, haben Sie eine durchgehende Mischung von Slaven und Deutschen.“²⁸

Im Gegenteil beruhe der Begriff des Volkes vor allem auf den subjektiven Ansichten seiner Angehörigen, dem Volksgeist. Deswegen könnten Nation, Volk oder Nationalität auch nicht nach objektiven Kriterien bestimmt werden: „Getragen also wird dieser subjective Zusammenhang im Geiste einer Nation, und ausgebildet, weil innerlich erlebt, am meisten durch die Geschichte derselben, im weitesten Sinne des Wortes.“²⁹ Die Entwicklung Deutschlands veranschauliche, wie durch gemeinsame Erfahrungen und eine geteilte Geistesgeschichte heterogene Stämme schließlich zu einer Einheit gelangten. Diese allgemeinen Erörterungen beantworteten jedoch noch immer nicht die Frage, zu welcher Nationalität nun eigentlich die deutschen Juden gehörten. Seine Antwort gab Lazarus im ausführlicheren zweiten Teil des Vortrags.

Dezidiert konstatiert er dort: „[W]ir sind Deutsche, nichts als Deutsche, wenn vom Begriff der Nationalität die Rede ist, wir gehören nur einer Nation an, der deutschen.“³⁰ Sicherlich unterschieden sich die Juden durch ihre nicht-germanische Abstammung. Aber dies treffe auch auf andere Stämme der deutschen Nation zu und der Verweis auf „rassische“ Abstammung sei ohnehin kein Argument: „Uebrigens ist diese ganze Blut- und Racentheorie ein Ausfluß des grobsinnlichen Materialismus der Welt- und Lebensanschauung überhaupt.“³¹

27 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 43.

28 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 44.

29 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 48.

30 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 52.

31 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 54.

Vor Generationen seien die Juden als Fremde eingewandert, aber als Fremde, die eine Heimat suchten und fanden. Diese neue Heimat erweiterte sukzessive auch die Pflichten, bis hin zum Kriegsdienst für das Vaterland. Die Juden seien diesen Pflichten nicht nur nachgekommen, sondern hätten sie als heilige Rechte angenommen. Das Judentum sei heute eine deutsche Religion, ganz so wie der Protestantismus und der Katholizismus, und außerdem das Fundament des Christentums. Eine christliche motivierte Judenfeindschaft oder eine jüdische Verachtung des Christentums seien deshalb unmöglich. Ihr Verhältnis sei vergleichbar mit dem einer Mutter zu ihrem Kind. Allerdings fiel bei den Juden die Glaubens- mit der Stammeseinheit zusammen. Daraus ließen sich aber keine Schlussfolgerungen über die Zugehörigkeit ableiten. Diese Argumentation resümiert Lazarus folgendermaßen: „Abstammung also und Religion hindern den Juden nicht im vollsten Sinne der deutschen Nationalität anzugehören.“³² Dass sich Juden in Bezug auf die gewählten Berufe von der Mehrheitsbevölkerung absetzten, resultiere aus historischen Gründen. Juden betrieben seltener Ackerbau, da sie lange keinen Boden besitzen durften. Außerdem waren sie frühzeitig Stadtbewohner. Insofern verhielten sich die Juden genauso wie Christen, deren Vorfahren kein Land besaßen. Die spezifische Sozialstruktur der Juden sei sozial bedingt und keine ‚rassische‘ Eigenart. Denn, so Lazarus rhetorisch, „[u]nterliegen die Juden nicht denselben psychologischen Gesetzen wie andere Menschen?“³³

Seitdem die gesetzlichen Beschränkungen aufgehoben worden seien und den Juden beispielsweise die universitäre Laufbahn offenstehe, hätten sie viel für den Fortschritt in der Wissenschaft und die kulturelle Entwicklung geleistet. Die starke Affinität zum deutschen Geistesleben habe eine emotionale Verbindung zur Nation hervorgebracht: „Wir sind deshalb auch glücklich[,] Söhne dieser Nation zu seyn, die wir von ganzer Seele hochhalten und mit Stolz betrachten.“³⁴ Dieser Nationalstolz werte aber nicht die Fremden ab, ganz im Gegenteil: der Nationalstolz impliziere „einen Zug nach dem allgemein Menschlichen hin.“³⁵ Weltbürgertum und Nationalstolz ergänzten sich, wie Lazarus mit Bezug auf Friedrich Schiller ausführt. Deshalb bedeute der affirmative Bezug zur deutschen Nation auch nicht, die jüdische Herkunft zu verleugnen: „Wir dürfen nicht bloß, wir müssen, um vollkommene, im höchsten Maße leistungsfähige Deutsche zu seyn, Juden seyn und bleiben.“³⁶

32 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 59.

33 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 60.

34 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 68.

35 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 69.

36 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 69.

Zusammenfassung

Lazarus' Rede stellte eine der intellektuell anspruchsvollsten Er widerungen auf Treitschke dar. Er kritisierte den Antisemitismus auf einer grundlegenden Ebene als die meisten seiner Zeitgenossen und formulierte Erkenntnisse, die noch heute nichts von ihrer Richtigkeit eingebüßt haben. So verweist Lazarus darauf, dass die „Judenfrage“ keine ausschließliche Frage für Juden sei, sondern als gesellschaftliches Problem alle Angehörigen einer Nation angehe. Besonders Nicht-Juden müssten sich damit im Eigeninteresse auseinandersetzen, denn die „Judenfrage“ werde schließlich von der nicht-jüdischen Umgebung gestellt.³⁷ Konsequenterweise griff Lazarus deshalb nicht als Jude, sondern als Deutscher in den Streit ein. Das Problem des Antisemitismus verortete er im Kontext der Genese der modernen Nationalstaaten. Ausgehandelt werde dabei die (Nicht-) Zugehörigkeit zur Nation. Mit rationalen Argumenten wies Lazarus viele Begründungen des Antisemitismus zurück und betonte den subjektiven Aspekt der Nationalität, das individuelle Bekenntnis des Einzelnen. Vermeintlich objektive Kriterien wie Abstammung oder Sprache dekonstruierte er als historisch entstandene Phänomene. Eine angeblich unverrückbare Feindschaft zwischen Judentum und Christentum wies er vehement zurück. Lazarus verweigerte sich einer homogenisierenden Auffassung von Nationalität und verwies stattdessen auf die Entstehung von Nationen aus vielen unterschiedlichen Teilen zu einem Ganzen. Er vertrat nicht nur einen aufgeklärten gesellschaftlichen Pluralismus, sondern erblickte gerade in der Vielfalt eine produktive Quelle für die jeweilige Nationalkultur. Darüber hinaus weise ein richtig verstandener Nationalismus eine Affinität zum Weltbürgertum auf. Deshalb seien deutsche Juden zuvörderst Deutsche. Sie unterschieden sich nicht signifikant von anderen Gruppen in Deutschland.

Lazarus' Position steht exemplarisch für die Haltung der assimilierten liberalen Juden. Sie verstanden sich als Deutsche, hatten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert nicht selten den sozialen Aufstieg geschafft und von der rechtlichen Gleichstellung profitiert. Die wirtschaftliche und politische Entwicklung lieferten dem Fortschrittsoptimismus eine plausible Grundlage. Der Antisemitismus erschien als zu überwindende Störung in diesem Prozess. Dem Ressentiment trat Lazarus deshalb auch selbstbewusst als Deutscher entgegen. Die deutsche Geistestradi tion diene ihm hierbei als Legitimation. Diese liberale Hoffnung konvergierte mit seinen subjektiven Erfahrungen.

37 Ähnlich argumentiert später Hannah Arendt in ihrem Aufsatz zu Aufklärung und Judenfrage, wenn sie schreibt, dass die nicht-jüdische Welt die Judenfrage aufgeworfen habe. Vgl. Hannah Arendt, *Aufklärung und Judenfrage* (1932), in: Dieselbe, *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt a. M. 1976, S. 117–138.

Aus heutiger Perspektive unterschätzte Lazarus die Gefährlichkeit des Antisemitismus und blendete die Möglichkeit einer weiteren Radikalisierung aus. Es lässt sich jedoch keine Linie vom Berliner Antisemitismusstreit nach Auschwitz ziehen. Historische Entwicklungen sind nicht determiniert. Darüber hinaus war damals der Antisemitismus keineswegs ein genuin deutsches, sondern ein europaweites Phänomen.³⁸ Die Judenfeindschaft zeigte sich in besonderer Heftigkeit in den Pogromen im zaristischen Russland. Doch auch in Frankreich, dem Land der Revolution von 1789 und der Erklärung der Menschenrechte, war der Antisemitismus in den 1890er Jahren und im Umfeld der Dreyfusaffäre weit verbreitet.³⁹

Frankreich nach dem deutsch-französischen Krieg 1870–1871

Große Teile der französischen Gesellschaft werteten die Niederlage 1871 als nationale Demütigung.⁴⁰ Nach der Gefangennahme Napoleons III. in der Schlacht von Sedan war die Dritte Republik ausgerufen worden. Die neue Regierung setzte zunächst den Kampf gegen Preußen-Deutschland fort, musste aber im Januar 1871 nach der Belagerung der Stadt Paris den Waffenstillstand akzeptieren. Das provisorische Staatsoberhaupt Adolphe Thiers unterzeichnete schließlich mit Preußen den Vorfrieden von Versailles. Als das französische Militär die Pariser Nationalgarde entwaffnen wollte, eskalierte die Situation in der Hauptstadt. Den im März 1871 ausbrechenden Aufstand der Pariser Kommune schlug die Armee äußerst brutal nieder, während die deutschen Belagerer vor der Stadt dem Bürgerkrieg zuschauten. Mehr als 10.000 Aufständische und Zivilisten wurden getötet.⁴¹

Bereits zwei Jahre später, zeitgleich mit dem „Gründerkrach“ in Deutschland, verschärfte ein wirtschaftlicher Einbruch die politischen Auseinandersetzungen. Nicht selten wurden Juden als vermeintliche Nutznießer für die Krise verantwortlich gemacht. Der Judenhass radikalisierte sich auch in Frankreich ab Mitte der 1870er Jahre deutlich. Der moderne Antisemitismus entwickelte sich

38 Vgl. den Beitrag von Ulrich Wyrwa in diesem Band. Außerdem Ulrich Wyrwa, *Gesellschaftliche Konfliktfelder und die Entstehung des Antisemitismus: das Deutsche Kaiserreich und das Liberale Italien im Vergleich* (Studien zum Antisemitismus in Europa, 9), Berlin 2015.

39 Vgl. dazu Mareike König/Elise Julien, *Verfeindung und Verflechtung. Deutschland und Frankreich 1870–1918* (Deutsch-Französische Geschichte Band VII), Darmstadt 2019.

40 Zur Dritten Republik vgl. Arnaud Houete, *Le triomphe de la République (1871–1914)* (Histoire de la France contemporaine, 4), Paris 2014.

41 Zur Kommune vgl. Jacques Rougerie, *Paris insurgé – La Commune de 1871* (Découvertes Gallimard, 263), Paris 2006 und Robert Tombs, *The Paris Commune 1871* (Turning points), London 1999.

dort ebenfalls zu einer umfassenden Verschwörungstheorie, die alle Verwerfungen der industriellen Gesellschaft zu erklären beanspruchte. Soziale Prozesse wurden personalisiert und vermeintlich Schuldige ausfindig gemacht. So wurde etwa die Rothschild-Familie für den Bankrott der katholisch-monarchistischen Bank Union Générale 1882 verantwortlich gemacht.⁴² Eine erneute Wirtschaftskrise brachte den politischen Aufstieg des Generals Georges Boulanger, der eine antiparlamentarische, autoritär-nationalistische Massenbewegung formierte, Ende der 1880er sensationelle Wahlerfolge erzielte und die Republik an den Rand des Zusammenbruchs brachte.⁴³

Ein weiterer Vorfall beförderte den Judenhass in Frankreich: der Panama-Skandal.⁴⁴ Der angesehene Architekt des Suez-Kanals, Ferdinand de Lesseps, hatte 1879 eine Gesellschaft zum Bau des Panamakanals gegründet. Dauerhaft von Schwierigkeiten geplagt, musste sie ein paar Jahre später Konkurs anmelden. Die Inhaber hatten noch mit ungedeckten Wertpapieren neues Kapital akquiriert. Die politische Erlaubnis dafür sicherten sie sich durch Bestechung von Politikern bis in höchste Regierungskreise. Verantwortlich waren vor allem Cornelius Herz und Jacques de Reinach, zwei Juden mit familiärer Herkunft aus Deutschland. Das wohl unausweichliche Scheitern dieses Vorhabens konnte zwar noch eine Weile verdeckt werden, riss dann aber 1889 an die 90.000 Kleinsparer in den Ruin. Die Vorgänge wurden zu einem großen Skandal, als Édouard Drumont eine Liste der bestochenen Parlamentarier in der 1892 gegründeten Zeitung *La Libre Parole* veröffentlichte. Besonders hob Drumont die Beteiligung jüdischer Finanziere hervor. Zwei Regierungen stürzten über die Enthüllungen. Die Ereignisse radikalisierten vor allem die unteren Gesellschaftsschichten gegen die Republik und den Parlamentarismus.

Der Vordenker des radikalen Antisemitismus: Édouard Drumont

Édouard Drumont war der Protagonist des sich formierenden rassistischen Antisemitismus in Frankreich und darüber hinaus. Sein 1886 erschienenes Werk *La France Juive* verkaufte sich in über einhundert Auflagen mehr als eine Million Mal. Es wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt und zu einem der einfluss-

42 Jean Bouvier: *Études sur le krach de l'Union Générale (1878–1885)*, Paris 1960 und Jeannine Verdès-Leroux, *Scandale financier et antisémitisme catholique. Le krach de l'Union générale (Études de sociologie)*, Paris 1969.

43 Jean Garrigues, *Le boulangisme (Que sais-je?, 2698)*, Paris 1992.

44 Jean-Yves Mollier, *Le scandale de Panama*, Paris 1991; Pierre-Alexandre Bourson, *L'affaire Panama (Grands procès de l'histoire)*, Paris 2000.

reichsten antisemitischen Pamphlete des späten 19. Jahrhunderts.⁴⁵ Drumont deutete darin den Verlauf der Geschichte als unausweichlichen Konflikt zwischen der „arischen“ und der „semitischen Rasse“. Die in zwei Bänden erschienene, über 1.000 Seiten umfassende Schrift beginnt wie folgt: „Am Anfang dieser Untersuchung müssen wir versuchen, dieses eigentümliche Wesen, so lebenskräftig, so völlig verschieden von allen anderen Lebewesen, zu analysieren: den Juden.“⁴⁶ Er beschreibt die Unvereinbarkeit der „semitischen“ mit der „arischen Rasse“ und die verschiedenen Typen „des Juden“. Drumont behandelt die spezifische „jüdische Kriminalität“ ebenso wie die innerjüdische Solidarität und das Unverständnis von Juden gegenüber wahrer Kunst und Schönheit. Anschließend beschreibt er die Geschichte der Juden bei den Galliern, den Römern, und im Frühmittelalter bis zu ihrer Vertreibung aus Frankreich im Jahr 1394. Danach habe das Land bis 1789 eine Blüte erlebt. Die Revolution habe dann den raschen Niedergang provoziert. Daran trügen Juden die größte Schuld. Drumonts Erzählung stellt eine dystopische Verfallsgeschichte dar, die Juden zu den Schuldigen und zugleich den Nutznießern der modernen Gesellschaft stilisiert. Sie würden die kulturellen und nationalen Wurzeln Frankreichs, besonders den Katholizismus, zerstören. Folglich finden sich bei Drumont noch Stereotype des christlichen Antijudaismus. Jedoch wirken sie wie Residuen, auf denen eine rassenantisemitische Verschwörungstheorie aufbaut, die die gesamte Weltgeschichte aus der Dualität zwischen der „arischen“ und „semitischen Rasse“ ableitet. Juden könnten niemals Teil einer organisch gewachsenen Nation sein. Sie seien strukturell das Andere, die Nicht-Dazugehörigen, die im Hintergrund die Fäden ziehen. Hinter dem Protestantismus und der Freimaurerei steckten sie ebenso wie sie die Geschicke des Deutschen Reiches lenkten. Auch Drumont gerierte sich als Wahrheitssucher – allein gegen eine übermächtige Kraft. Nichtsdestotrotz traue er sich, verborgene Zusammenhänge aufzudecken und unterdrückte Tatsachen auszusprechen. Dieser Gestus der „verfolgenden Unschuld“ ist (bis heute) typisch für Antisemiten.⁴⁷ Drumont beendete seine Schrift folgerichtig in dieser Weise: „Ich habe auf jeden Fall meine Pflicht erfüllt, indem ich mit Beleidigungen auf die unzähligen Beleidigungen reagiert habe, die

45 Zur Interpretation der Schrift Drumonts siehe Klaus Holz, *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*, Hamburg 2001, S. 298–358.

46 Édouard Drumont, *La France juive. Essai d'histoire contemporaine*, Bd. 1, Paris 1886, S. 3. Alle Übersetzungen, soweit nicht anders vermerkt, stammen vom Verfasser des Aufsatzes.

47 Diese projektive Haltung zeichnet sich dadurch aus, dass sich Täter als Opfer stilisieren und ihre Verfolgungen als eine bloße Reaktion auf Angriffe von außen darstellen. Es ist ein klassisches Element der Täter-Opfer-Umkehr. Der Begriff wurde ursprünglich von Karl Kraus geprägt, um die Haltung im Habsburgerreich während des Ersten Weltkriegs zu beschreiben. Irina Djasemy, *Die verfolgende Unschuld. Zur Geschichte des autoritären Charakters in der Darstellung von Karl Kraus (Literaturgeschichte in Studien und Quellen, 17)*, Wien/Köln/Weimar 2006.

in der jüdischen Presse gegen Christen erhoben wurden. Indem ich die Wahrheit ausgesprochen habe, bin ich dem zwingenden Ruf meines Gewissens gefolgt, liberavi animam meam....⁴⁸

Seine eigene Schrift verstand Drumont also lediglich als eine Antwort auf vermeintliche Beleidigungen und Anschuldigungen von Juden gegen die christliche Mehrheitsgesellschaft. Er selbst höre allein auf sein Gewissen. Damit kaschierte er sein antisemitisches Ressentiment als notwendige Abwehrreaktion, die einer hehren Suche nach Wahrheit entspringe.

Die Erwiderung Bernard Lazares

Als Drumonts antijüdische Schrift 1886 erschien, siedelte der 21-jährige Bernard Lazare gerade nach Paris über. Er wurde 1865 als Lazare Marcus Manassé Bernard in Nîmes geboren. Seine Eltern verstanden sich als Franzosen, assimilierte bürgerliche Juden, die dem Judentum bestenfalls kulturell verbunden waren.⁴⁹ In der Hauptstadt schrieb er sich zunächst an der Universität ein und arbeitete als Journalist. Er wandte sich den anarchistischen Ideen Michael Bakunins zu. Aufgerüttelt durch den massenhaften Absatz der Schriften Drumonts beschäftigte sich Lazare seit den frühen 1890er Jahren mit dem Antisemitismus. Seinerzeit hielt er seine eigene Herkunft noch für irrelevant. Er kämpfte als liberärer Anarchist für die Emanzipation der Menschheit. Antisemiten klassifizierten häufig jedoch genau diesen Internationalismus als typisch jüdisch. Juden würden die Revolution zur Zerstörung der Nationen propagieren. Drumont formulierte dieses Stereotyp deutlich: „Die Karl Marx, die Lassalles, die prinzipiellen Nihilisten, alle Anführer der kosmopolitischen Revolution sind Juden.“⁵⁰

Trotz seines universalistischen Selbstverständnisses konnte sich auch Lazare solchen antisemitischen Anfeindungen nicht entziehen. Nach ausgiebiger Beschäftigung mit den historischen Ursachen des Judenhasses veröffentlichte er 1894 *L'antisémitisme, son histoire et ses causes*.⁵¹ Das Buch stellte eine der ersten Abhandlungen über die Genese des Antisemitismus dar.⁵² Auf über 400 Seiten schilderte er die Geschichte der Juden von der vorchristlichen Zeit bis in die

48 Édouard Drumont, *La France juive. Essai d'histoire contemporaine*, Bd. 2, Paris 1886, S. 565.

49 Eine Kurzbiographie Lazares findet sich auch in der *Jewish Encyclopedia* von 1906, die online abrufbar ist: <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9683-lazare-bernard>> (23.05.2017).

50 Drumont, *France* (wie Anm. 46), S. 524.

51 Bernard Lazare, *L'antisémitisme, son histoire et ses causes*, Paris 1894.

52 Jacques Aron, Bernard Lazare, premier historien de l'antisémitisme, in: *Diasporiques 2* (2008), S. 115–120.

Gegenwart. Es ist als Gegenerzählung zu Drumont konzipiert. Im Vorwort schrieb Lazare, er sei weder philosemitisch noch antisemitisch, sondern ein unparteiischer Forscher, der einer der ältesten Formen der Feindschaft auf den Grund gehe. Der Judenhass sei über Jahrtausende beständig geblieben und in all den Ländern und Kontinenten erstarkt, wo Juden lebten. Diese Langlebigkeit erfordere eine ernsthafte Untersuchung.

Die Kenntnis der Geschichte der jüdischen Religion sah Lazare als notwendig an, um den Judenhass zu verstehen. Die Gründe dafür sucht er demnach auch im Judentum selbst. Als exklusivistische Religion habe es sich vom Polytheismus und später von anderen monotheistischen Glaubensrichtungen abgegrenzt. Der Anspruch, ein von Gott auserwähltes Volk mit der einzig wahren Religion zu sein, habe diesen Hochmut noch verstärkt. So überlebten sie bis in die heutige Zeit „als eine Schar von Parias, von Verfolgten und oftmals von Märtyrern“.⁵³ Die Spezifika des Judentums seien jedoch nur einer von zahlreichen Faktoren. Bedeutsam seien ferner die Unterschiede zwischen Ländern und Epochen. Diese Formen der Feindschaft hätten nichts mit Juden, sondern mit ihrer jeweiligen Umgebung zu tun. Diese Differenzen zeichnete Lazare in langen Ausführungen zum Antijudaismus in der Antike nach. Er diskutierte die Verfolgungen der frühen Christen als Abkömmlinge der Juden bis zur Christianisierung Roms unter Kaiser Konstantin dem Großen. Bis ins 16. Jahrhundert seien die Juden in Ghettos eingesperrt und aus dem gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen gewesen. In ihrer Mehrzahl hätten sie in einem bemitleidenswerten Zustand gelebt. Der Einfluss der katholischen Kirche habe den Antijudaismus zu einem gesamtgesellschaftlichen Phänomen gemacht: „Der Jude“, so Lazare, wurde zum „universellen Feind“.⁵⁴ Erst in der Renaissance und durch die Reformation habe sich ihre Lage verbessert. Die eingeleitete Entwicklung mündete letztlich in der Aufklärung. Obwohl Voltaire und andere Enzyklopädisten glühende Judenfeinde gewesen seien, hätten ihre Ideen doch den Grundstein für die Denkmöglichkeit universeller Freiheit und Gleichheit gelegt.

Lazare drehte folglich das Geschichtsbild Drumonts um. Während dieser eine goldene Epoche Frankreichs vom Mittelalter bis zur Revolution konstruierte, stellte sich die Entwicklung aus Sicht der Juden gegenteilig dar. Die lange Zeit des Leidens und des sozialen Ausschlusses sei 1789 an ein Ende gelangt. Die rechtliche Gleichstellung am 27. September 1791 habe eine Zäsur markiert: „Die Juden traten in die Gesellschaft ein.“⁵⁵ Der Emanzipationsprozess habe sich bis ins späte 19. Jahrhundert hingezogen und sei mit einem ökonomischen Aufstieg der Juden sowie der Entstehung einer neuen Gesellschaftsformation zusam-

53 Lazare, *L'antisémitisme* (wie Anm. 51), S. 19.

54 Lazare, *L'antisémitisme* (wie Anm. 51), S. 126.

55 Lazare, *L'antisémitisme* (wie Anm. 51), S. 157.

mengefallen: dem modernen Kapitalismus. So wie die Aristokratie Hofjuden benötigt habe, um ihren Lebensstil und ihre Kriege zu finanzieren, so brauche die Bourgeoisie als neue herrschende Klasse ebenso Handlager. Weil sie lange im Geldgeschäft tätig gewesen seien, hätten sich die Juden als Mittelsmänner angeboten. Im Zuge dieser Verschiebungen habe sich die Feindschaft gegen die Juden verändert: „Der Antijudaismus, der zuvor religiös war, wurde ökonomisch, oder, um es genauer zu sagen, die religiösen Ursachen, die einst im Antijudaismus vorherrschend gewesen waren, wurden den ökonomischen und sozialen Ursachen untergeordnet. Diese Wandlung, die der Veränderung der Rolle von Juden entsprach, war nicht die einzige. Die Feindschaft gegen Juden, früher gefühlsbetont, wurde vernunftgeleitet.“⁵⁶

Damit analysierte Lazare, wie die gefühlsmäßige Ablehnung der vernunftmäßigen, mit wissenschaftlichen Argumenten legitimierten Feindschaft wich. Frühzeitig erfasste er dadurch die entscheidende Transformation des Antijudaismus zum Antisemitismus. Dessen neue Qualität erblickte er darin, dass Juden als Angehörige einer fremden „Rasse“, als prinzipiell unfähig zur Anpassung und als feindselig gegenüber der christlichen Religion und Zivilisation angesehen wurden. Er hielt das Konzept der Rasse für eine Fiktion. Keine Rasse sei rein und im Verlauf der Geschichte hätten sich überall Mischformen herausgebildet. „Deshalb“, so Lazare, „ergibt die anthropologische Klassifikation der Menschheit überhaupt keinen Sinn.“⁵⁷ Die Rassenkunde sei pseudowissenschaftlich. Juden ihrerseits trügen aber dazu bei, diese absurden Theorien zu stützen, wenn sie sich selbst als auserwähltes Volk betrachteten. Die Anti- und die Philosemiten bezögen sich folglich auf die gleiche Argumentationsgrundlage. Während Rassen eine Fiktion darstellten, existieren jedoch Nationen, die – trotz Verlust des Vaterlandes und der Sprache – durch ein gemeinsames Bewusstsein, geteilte Interessen und eine gemeinsame Geschichte zusammengehalten würden. In fast allen westlichen Ländern hätten sich Juden assimiliert und ihre Religion mehr oder weniger aufgegeben. Zwar behaupte das moderne Judentum, nichts weiter als eine religiöse Konfession zu sein, aber, so Lazare: „Es ist in Wahrheit noch immer ein *ethnos*, solange es daran glaubt, solange es seine Vorurteile bewahrt, seinen Egoismus [...]“⁵⁸ Dadurch lieferten Juden selbst einen der Gründe für den Hass auf sich. Jedoch degradiere vor allem der Antisemitismus als Bestandteil des Nationalismus die Juden zu Fremden. Der Nationalismus strebe per definitionem nach Homogenität, und Juden seien in der antisemitischen Perspektive ein störendes Element. Die Juden gehörten nicht nur nicht zur Nation, sondern verkörperten geradezu die Anti-Nation: „Die

56 Lazare, *L'antisémitisme* (wie Anm. 51), S. 227.

57 Lazare, *L'antisémitisme* (wie Anm. 51), S. 249.

58 Lazare, *L'antisémitisme* (wie Anm. 51), S. 294.

Nationalisten neigten dazu, sie als die aktivsten Verbreiter der Ideen des Internationalismus zu betrachten; sie fanden sogar, dass jedes einzelne Exemplar dieser Jahrhunderte lang Vaterlandslosen schlecht sei, und dass sie durch ihre Anwesenheit die Idee des Vaterlands, das heißt jede besondere Idee des Vaterlands zerstören. Deshalb sind sie Antisemiten geworden, oder eher, deshalb hat sich ihr Antisemitismus verstärkt.⁵⁹

Damit nimmt Lazare einen grundlegenden Gedanken der modernen Antisemitismustheorie vorweg: „der Jude“ als die Figur des Dritten außerhalb aller Nationen.⁶⁰ Es lasse sich historisch erklären, warum den Juden diese Rolle zugeschoben worden sei. Aus dem gelobten Land vertrieben und in der Diaspora verstreut, seien sie nolens volens zu Kosmopoliten geworden, was in einer nach Homogenität strebenden Welt von Nationalstaaten fatale Konsequenzen zeitige. Durch ihre bloße Anwesenheit zerstörten Juden die Idee des Vaterlands. Sie würden als zersetzendes Element, als Gegenprinzip zur Nation wahrgenommen. Deshalb würde ihnen vorgehalten, sie seien kosmopolitische Revolutionäre. Viele Juden hätten sich aufgrund ihrer Geschichte als verfolgte Minderheit realiter im Kampf für Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit hervorgetan, wie Moses Hess, Heinrich Heine und Ludwig Börne in Deutschland, Daniele Manin in Italien, Adolf Jellinek im Habsburgerreich. Zugleich befänden sich Juden in der modernen Gesellschaft auf den extremen Polen der sozialen Skala: Einerseits gehörten sie zu den bedeutendsten Gründungspersönlichkeiten des industriellen und finanziellen Kapitalismus; auf der anderen Seite seien sie zugleich dessen heftigste Widersacher: „Rothschild entsprechen Marx und Lassalle; dem Kampf um das Geld der Kampf gegen das Geld und der Kosmopolitismus der Börse entwickelte sich zum proletarischen und revolutionären Internationalismus.“⁶¹ Die Avantgarde in den revolutionären Bewegungen seien keine Juden im religiösen Sinne mehr, sondern atheistische Kosmopoliten gewesen. Dennoch seien sie immer noch Teil der jüdischen Gemeinschaft, weil sie gerade mit ihrem Engagement – bewusst oder unbewusst – den Geist ihrer Nation bewahrten. Außerdem würden sie von Antisemiten unabhängig von ihrer Selbstwahrnehmung als Juden wahrgenommen. Bei allen historischen Veränderungen und nationalen Variationen existiere eine Grundkonstante in der Judenfeindschaft von der Antike bis in die Moderne: der Hass auf das Fremde. Juden verkörperten prototypisch die Anderen, die außerhalb der religiösen, staatlichen und nationalen Gemeinschaft stünden.

Lazare hoffte, mit seiner Analyse substantiell zur Bekämpfung des Juden-

59 Lazarus, *L'antisémitisme* (wie Anm. 51), S. 302.

60 Klaus Holz weist ihn als Grundzug der antisemitischen Ideologie systematisch nach: Holz, *Nationaler Antisemitismus* (wie Anm. 45).

61 Lazarus, *L'antisémitisme* (wie Anm. 51), S. 343.

hasses beizutragen. Letztlich müssten dafür aber die herrschenden Verhältnisse umgestürzt werden, so seine Überzeugung. Erst in einer freien Gesellschaft könne dem Antisemitismus die Grundlage entzogen werden. Lazare erblickte zum ersten Mal die historische Möglichkeit, den Judenhass ein für allemal zu überwinden. Der Kapitalismus sei nämlich dem Untergang geweiht, weil sich der Klassenkampf so weit verschärfe, dass das Proletariat – egal ob jüdisch oder christlich – einer geeinten Klasse aus Kapitalisten gegenüberstehe. Indem Antisemiten die Mittelschicht, das untere Bürgertum und Bauern gegen die jüdischen Kapitalisten aufhetzten, trieben sie diese langsam, aber unaufhaltsam in Richtung Sozialismus, weil sie einen Hass gegen alle Kapitalisten entwickelten. Damit bereite sich der Antisemitismus selbst den Ruin. Mit der Abschaffung des Kapitalismus inklusive seiner Begleiterscheinungen würden Juden endlich Teil der geeinten Menschheit.

Zusammenfassung

Lazares Position entsprach dem seinerzeit unter Sozialisten weit verbreiteten fortschrittsoptimistischen Geschichtsdeterminismus. Die bestehende Gesellschaft müsse zwangsläufig untergehen. Die Zuspitzung des Klassenwiderspruchs bewirke, dass der Antisemitismus letztlich dem Sozialismus in die Hände spiele. Aus heutiger Sicht erscheint die Hoffnung, dass die sich gegen jüdische Kapitalisten richtende antisemitische Agitation in eine andere Richtung gelenkt werden könne, bestenfalls naiv. Sie verkennt die Wirkmächtigkeit des Antisemitismus als Ideologie. Prinzipiell problematisch erscheint an Lazares Argumentation, dass er Juden als mitursächlich für den Judenhass wählte. Wenn ein Phänomen länder- und epochenübergreifend auftauche, müsse es auf einem realen Kern basieren. Dadurch glitt Lazare in eine vereinfachende materialistische Analyse ab, die tendenziell die Opfer zu Mittätern an ihrer Verfolgung umdeutet. Bei aller Kritik stellte die Schrift dennoch aus vielerlei Gründen ein großes Verdienst dar. Lazare war einer der ersten Historiker des modernen Antisemitismus. Er lieferte eine umfassende Darstellung des Judenhasses von den Anfängen bis in seine Gegenwart. Seine Schrift ist vor allem im Kontext der damaligen Zeit als Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus in der französischen Gesellschaft zu sehen. Lazare formulierte explizit eine Gegenposition zu Drumont und reagierte als einer der Ersten auf dessen antisemitisches Machwerk. Aus universalistischer Perspektive wollte er das antisemitische Ressentiment wissenschaftlich widerlegen. Zugleich begriff er die Auseinandersetzung auch als eine politische. Der Antisemitismus werde erst mit der kapitalistischen Gesellschaftsformation gänzlich verschwinden.

Zwei erforderliche Reaktionen

Beide, Moritz Lazarus und Bernard Lazare, sahen sich gezwungen, in die aktuelle politische Debatte über die „Judenfrage“ zu intervenieren und einflussreiche Pamphlete prominenter Antisemiten nicht unwidersprochen zu lassen. Sie stehen jeweils für eine exemplarische Position: Lazarus für einen assimilierten jüdischen Liberalen und Lazare für einen kosmopolitischen libertären jüdischen Sozialisten. Während Lazarus seine Haltung auch nach dem Berliner Antisemitismusstreit nicht grundlegend änderte und seine Hoffnung in die deutsche Nation nicht aufgab, wurde Lazare von der Dreyfusaffäre 1894 massiv erschüttert. Sein Glauben an die Möglichkeit, die Judenfeindschaft endgültig zu überwinden, war zerstört. Folglich näherte er sich zunächst dem Zionismus von Theodor Herzl an, wandte sich aber bald wieder ab und setzte seine Hoffnung in die pauperisierten jüdischen Massen Ost(mittel)europas. Damit modifizierte Lazare zugleich sein Selbstverständnis: affirmativ wandte er sich nun seiner jüdischen Herkunft zu. Er begriff sich seitdem als Teil der jüdischen Nation, der ein Recht auf einen eigenen Staat zustehe. Dadurch revidierte er frühere Einschätzungen grundlegend. Im Antisemitismus erblickte er keine fehlgeleitete Sozialrevolte mehr, sondern eine mit allen Mitteln zu bekämpfende Ideologie.

Bei aller Erschütterung durch die ansteigende Judenfeindschaft in den späten 1870er Jahren revidierte Lazarus seine Position hingegen nicht fundamental. Er hielt an der deutsch-jüdischen Synthese als alternativlos fest und gab seine optimistische Haltung gegenüber der deutschen Nation nicht auf. Er engagierte sich weiterhin in den etablierten Organisationen des deutschen Judentums. Unter anderem war er bis 1894 für mehr als ein Jahrzehnt der stellvertretende Präsident des Deutsch-israelitischen Gemeindebundes. Überzeugt trat er für eine pluralistisch-liberale Gesellschaft ein.

Die Unterschiedlichkeit der Positionen von Moritz Lazarus und Bernard Lazare resultiert vor allem aus den divergierenden Sozialisationsbedingungen, den damit zusammenhängenden persönlich-politischen Erfahrungen und den nationalen Kontexten. Moritz Lazarus, geboren 1824, erlebte die schrittweise Emanzipation der deutschen Juden. Sie ermöglichte ihm den sozialen Aufstieg. Gemäß dem liberalen Fortschrittsdenken schien die gesellschaftliche Entwicklung in die richtige Richtung zu gehen. Diese Überzeugung Lazarus' wurde auch durch den anwachsenden modernen Antisemitismus nicht in ihren Grundfesten erschüttert.

Als Bernard Lazare 1865 geboren wurde, war die Judenemanzipation in Frankreich schon rechtlich verankert. Politisiert wurde er gerade in dem Jahrzehnt, in dem der von Drumont propagierte Rassenantisemitismus seinen Höhepunkt erlebte. Die bürgerlich-republikanische Gesellschaft erwies sich nun keineswegs als unüberwindliche Hürde gegen Judenhass, sondern schien diesen

vielmehr immer wieder aus sich heraus hervorzubringen. Insofern entwickelte Lazare keine affirmative Haltung zur republikanischen Staatsform, sondern setzte seine Hoffnung stattdessen auf den Sozialismus. Seine Überzeugungen wurden erneut von der Dreyfusaffäre grundlegend durcheinandergebracht, weil sie die Verbreitung und Persistenz des Antisemitismus offenbarte.

Bei allen Differenzen zwischen Lazarus und Lazare besteht doch eine Gemeinsamkeit: beide waren mit ihren Positionen marginalisiert; sie waren Paria.⁶² Weder die liberale Überzeugung in die pluralistische Gesellschaft noch die Hoffnung auf einen sozialistischen Umsturz erwiesen sich als ausreichend wirksame Gegenmittel gegen die weitere Radikalisierung des Antisemitismus. Die Entwicklung des Judenhasses im 20. Jahrhundert sollten sie jedoch nicht mehr erleben: beide starben 1903; Moritz Lazarus mit fast 80 Jahren und Bernard Lazare mit noch nicht einmal 40 Jahren.

Als frühe Kritiker des modernen Antisemitismus harrt ihr intellektuelles Erbe noch immer weitgehend der wissenschaftlichen Aufarbeitung. Die Einsichten von Moritz Lazarus und Bernard Lazare in die Entstehung, Entwicklung und Wirkmächtigkeit der Judenfeindschaft können darüber hinaus auch zum Verständnis und zur Bekämpfung der heutigen Formen des Antisemitismus beitragen.

62 Zum Pariabegriff vgl. Hannah Arendt, Bernard Lazare. Der bewußte Paria (1944), in: Dieselbe, Die verborgene Tradition. Acht Essays, Frankfurt a. M. 1976, S. 60–64.

Autorinnen und Autoren

Nicolas Berg ist leitender wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Institut für jüdische Geschichte und Kultur – Simon Dubnow in Leipzig. Seine Forschungsschwerpunkte und -interessen liegen im Bereich der deutschen und jüdischen Geschichte und Geschichtsschreibung und der Wissenschafts- und Wissensgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert; außerdem arbeitet er zu den Themen Antisemitismus und völkischer Nationalismus.

Richard E. Frankel is an Associate Professor of modern German history and the Richard G. Neiheisel Professor in European History at the University of Louisiana at Lafayette. His research interests center on nationalism, antisemitism, and political culture. His first book was *Bismarck's Shadow: The Crisis of German Leadership and the Transformation of the German Right, 1898–1945*. He has published articles that take a comparative approach to the study of antisemitism, including *One Crisis Behind? Rethinking Antisemitic Exceptionalism in the United States and Germany*, in *American Jewish History* in 2013. Frankel is currently at work on a new book-length project that will explore the relationship between antisemitism and globalization from 1880 to 1914 with a focus on Germany and the United States.

Damien Guillaume achève actuellement la rédaction d'une thèse de doctorat d'histoire consacrée aux " débuts de l'agitation ' antisémitique ' en France dans une perspective européenne " à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Il a participé au projet *Antisemitismus in Europa (1879–1914). Nationale Kontexte, Kulturtransfer und europäischer Vergleich*, dirigé par Werner Bergmann et Ulrich Wyrwa (Zentrum für Antisemitismusforschung, Technische Universität Berlin) et a récemment bénéficié d'une bourse du New Europe College de Bukarest (2013–2014) pour faire des recherches sur la tentative d'émancipation des juifs de Roumanie entre 1866 et 1881.

Hildegard Frübis ist promovierte und habilitierte Kunsthistorikerin und Privatdozentin am IKB der Humboldt Universität Berlin; von April 2015 bis Mai 2017 war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Centrum für Jüdische Studien der Universität Graz mit einem Forschungsprojekt zur *Jüdischen Moderne* (Lise Meitner Programm, FWF Austria), seit Juni 2017 Forschungsstipendiatin der Gerda Henkel Stiftung.

Timo Hagen studierte Europäische Kunstgeschichte, Mittlere und Neuere Geschichte sowie Öffentliches Recht an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, wo er 2016 mit einer Arbeit zu „Gesellschaftliche(n) Ordnungsvorstellungen in der siebenbürgischen Architektur um 1900“ promoviert wurde. Nach Aufenthalt u. a. am Kunsthistorischen Institut in Florenz – Max-Planck-Institut und am Lehrstuhl für Osteuropäische Geschichte des Historischen Seminars der Universität Heidelberg ist Timo Hagen seit 2018 als Wissenschaftlicher Assistent am Kunsthistorischen Institut der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn tätig.

Mareike König ist promovierte Historikerin und wissenschaftliche Bibliothekarin. Sie leitet die Abteilung Digital Humanities und die Bibliothek am Deutschen Historischen Institut in Paris. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen auf der deutschen und französischen Geschichte im 19. Jahrhundert. Soeben veröffentlicht wurde ihr gemeinsam mit Élise Julien geschriebenes Buch *Verfeinerung und Verflechtung. Deutschland-Frankreich 1870–1871* auf Deutsch (Darmstadt 2019) und auf Französisch (*Rivalités et interdépendances*, Villeneuve d'Ascq 2018).

Heidi Knörzer ist Dozentin für deutsche Sprache und Kultur an der École polytechnique in Paris. Ihre Promotion *Publicistes juifs entre France et Allemagne. Champions de la même cause?* ist 2016 beim Verlag Honoré Champion erschienen. Zu weiteren Veröffentlichungen zählen die Sammelbände *Expériences croisées. Juifs de France et d'Allemagne aux XIX^e et XX^e siècle* (Editions de l'Éclat 2010), *Le détail à l'œuvre. Individu et histoire dans la littérature, les arts et les discours*, Les Editions de l'École polytechnique, 2012 (mit Daniel Argelès, Anne-Marie Jolivet, Cristina Marinas und Véronique Pauly) und *Berlin et les juifs. XIX^e–XXI^e siècle* (Editions de l'Éclat 2014, mit Laurence Guillon). Sie ist Mitglied des Centre d'études et de recherche sur l'espace germanique (Université Paris III), Co-Direktorin der Forschungsgruppe Identités, cultures, histoires (École polytechnique) und zusammen mit Valérie Assan Chefredakteurin der Zeitschrift *Archives Juives. Revue d'histoire des Juifs de France*.

Grzegorz Krzywiec, PhD, Researcher at the Institute of History, Polish Academy of Sciences (*Polska Akademia Nauk, PAN*). Published largely on Polish anti-Semitism, Polish-Jewish relations, right-wing in Poland in Central and East European context. Among others: *Chauvinism, Polish style. The Case of Roman Dmowski. Beginnings (1886–1905)*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2016. Now completing a book on modern Polish anti-Semitism in the Central and East European context (1905–1914).

Silvia Marton est docteur en sciences politiques et maître de conférences à la Faculté de sciences politiques de l'Université de Bucarest. Ses thèmes de recherche principaux sont : parlements, élections, clientélismes, corruption politique ; construction de l'État-nation en Europe de l'Est au XIX^e siècle. Publications récentes : “ *Republica de la Ploiești ” și începuturile parlamentarismului în România* (Humanitas, 2016) ; *Moralité du pouvoir et corruption en France et en Roumanie, XVIIIe–XXe siècle*, co-dirigé avec Frédéric Monier and Olivier Dard, Presses universitaires de Paris-Sorbonne, 2017 ; “ Dénoncations socialistes et nationalistes de l' oligarchie ’ en Roumanie ”, in Cesare Mattina, Frédéric Monier, Olivier Dard, Jens Ivo Engels (dir.), *Dénoncer la corruption. Chevaliers blancs, pamphlétaires et promoteurs de la transparence à l'époque contemporaine*, Demopolis, 2018, p. 95–115.

Thomas Metzger, 1978 geboren, studierte Geschichte und Volkswirtschaftslehre an der Universität Freiburg (CH) und California State University Long Beach. Er ist Dozent für Geschichte und Co-Leiter der Fachstelle *Demokratiebildung und Menschenrechte* an der Pädagogischen Hochschule St. Gallen und Lehrbeauftragter an den Universitären Fernstudien Schweiz. Er dissertierte an der Universität Freiburg (CH) zum Thema *Antisemitismus im Deutschschweizer Protestantismus 1870 bis 1950*.

Oliver Schulz (b. 1971) is a trained translator. He studied history, Romance philology and English Studies in Düsseldorf and Toulouse. His research interests are: the history of international relations, World War 1, Russia and Southeastern Europe (Bulgaria and Romania) including their relations with Western and Central Europe, research on nationalism and antisemitism as well as the history of political ideas. From 2007 until 2013, he was an independent researcher and involved in various exhibition projects in Germany and in France, and he has also been working as a free-lance translator. In 2013, he was “Resident Fellow” at the German Historical Institute in Paris. Since September 2015 he has been working with the German Studies Department at the University of Clermont-Ferrand. Apart from research on World War 1 in Southeastern Europe, he is currently

preparing a study on economic antisemitism in 19th century Europe from a transnational perspective.

Tuvia Singer, PhD student at the history department, Hebrew University of Jerusalem. Fields of interest: German-Jewish relations/ideology and folk beliefs/historiography and folklore. Title of the dissertation: *Nationalism, Regionalism and Local Folklore: "Juden" and "Zigeuner" in German Folk-Narratives, 1840–1870*.

Marcel Stoetzler is Senior Lecturer in Sociology at Bangor University, UK. His publications include *Beginning Classical Social Theory* (Manchester University Press), *Antisemitism and the Constitution of Sociology* and *The State, the Nation and the Jews. Liberalism and the Antisemitism Dispute in Bismarck's Germany* (both Nebraska University Press). He is an advisory board member of the *Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory* and the editorial board of *Patterns of Prejudice*, a visiting fellow at the Pears Institute for the Study of Antisemitism, Birkbeck College, and a fellow at the Centre for Jewish Studies at the University of Manchester. He has previously held teaching and research positions at Greenwich University, Goldsmiths College, Oxford Brookes, and the universities of Sussex and Manchester.

Miloslav Szabó, Dr., ist Marie Curie Fellow am Historischen Institut der Slowakischen Akademie und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Germanistik, Hollandistik und Skandinavistik an der Philosophischen Fakultät der Comenius-Universität in Bratislava. Er beschäftigt sich mit der Geschichte des Antisemitismus und Katholizismus in Ostmittel- und Zentraleuropa. Veröffentlichungen u. a.: *From Protests to the Ban: Demonstrations Against the Jewish Films in Interwar Vienna and Bratislava*, in: *The Journal of Contemporary History* (im Druck); „Von Worten zu Taten“. *Die slowakische Nationalbewegung und der Antisemitismus, 1875–1922* (Studien zum Antisemitismus in Europa, 6), Berlin 2014.

Özgür Türesay is an assistant professor at École Pratique des Hautes Études (EPHE, IV^e section, PSL) in Paris. He received his PhD in Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO, Paris) in 2008 with a thesis on Ebüzziya Tevfik (1849–1913), a renowned Ottoman intellectual of the second half of the nineteenth century. He has published several articles on late Ottoman intellectual and political history in scholarly journals, and a book entitled *Le Moyen-Orient, 1839–1876* (Paris 2017). He is currently working on the history of spiritism in the Ottoman Empire between the 1860s and the 1920s and also on the new political language created and propagated by the Ottoman official gazette in the 1830s.

Daniel Véri is Art historian, PhD candidate at the Eötvös Loránd University (ELTE), Budapest, Doctoral School of Art History. He holds an MA in Art History (ELTE, 2009) and an MA in History (Central European University, 2010). His research interests include the Cultural History of the Tiszaeszlár Blood Libel, Holocaust and the Arts, 1960s–1970s Hungarian and Central European Art and Neo-Avant-Garde Art. Recently. He has been the curator of two exhibitions: *La Shoah et les arts: histoires hongroises (1945–1989)* at the Hungarian Institute in Paris in 2014 and “Leading the Dead” – The World of János Major at the Hungarian University of Fine Arts in 2013 (a bilingual catalogue has also been published under the latter title).

Sebastian Voigt, Dr., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Zeitgeschichte München-Berlin, Fellow am Institut für Soziale Bewegungen und Lehrbeauftragter an der Ruhr-Universität Bochum; veröffentlichte u. a.: *Der jüdische Mai '68. Pierre Goldman, Daniel Cohn-Bendit und André Glucksmann im Nachkriegsfrankreich*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen/Bristol, CT, 2015 (2., durchgesehene Auflage 2016); als Hrsg. (zusammen mit Heinz Sünker): *Arbeiterbewegung – Nation – Globalisierung. Bestandsaufnahmen einer alten Debatte, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2014*. Zahlreiche Aufsätze zur Geschichte der Gewerkschaften, der Arbeiterbewegung und des (Anti-)Kommunismus sowie der Geschichte des Antisemitismus.

Ulrich Wyrwa, Professor für Neuere Geschichte an der Universität Potsdam und Fellow am Zentrum für Antisemitismusforschung der TU Berlin. Veröffentlichungen unter anderem: *Gesellschaftliche Konfliktfelder und die Entstehung des Antisemitismus. Das Deutsche Kaiserreich und das Liberale Italien im Vergleich* (Studien zum Antisemitismus in Europa, 9), Berlin 2015; *The Language of Antisemitism in the Catholic Newspapers Il Veneto Cattolico – La Difesa in Late Nineteenth Century Venice*, in: *Church History and Religious Culture* 96/3 (2016), S. 346–369; *German-Jewish Intellectuals and the German Occupation of Belgium*, in: *Quest. Issues in Contemporary Jewish History* 9, October 2016; <<http://www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=379>>; *Antisemitism* (zusammen mit Werner Bergmann), in: 1914–1918-online. International Encyclopedia of the First World War, <<https://encyclopedia.1914-1918-online.net/pdf/1914-1918-Online-antisemitism-2017-03-02.pdf>>.

Schriften aus der Max Weber Stiftung

Herausgegeben von der Max Weber Stiftung – Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland

Die Max Weber Stiftung (MWS) fördert die Forschung mit Schwerpunkten auf den Gebieten der Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften. Mit ihren weltweit tätigen Instituten leistet die MWS einen wesentlichen Beitrag zur Verständigung und Vernetzung zwischen Deutschland und den Gastländern bzw. -regionen. Die Bände der Reihe „Schriften der Max Weber Stiftung“ dokumentieren die Ergebnisse, die aus den jährlich stattfindenden Stiftungskonferenzen hervorgehen. Das Format dieser Veranstaltung greift Forschungsthemen der Institute auf und diskutiert sie international vergleichend sowie trans- und interdisziplinär. Die Stiftungskonferenz wird jedes Jahr von einem anderen Institut ausgerichtet. Die Max Weber Stiftung wird institutionell gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung.

Vorschau:

Band 2: Bernhard Bachinger / Wolfram Dornik / Stephan Lehnstaedt (Hg.)

Österreich-Ungarns imperiale Herausforderungen

Nationalismen und Rivalitäten im Habsburgerreich um 1900

Band 3: Nikolaus Katzer / Sandra Dahlke / Denis Sdvizhkov (eds.)

Revolutionary Biographies in the 19th and 20th Century

Imperial – Inter/national – Decolonial

Max Weber
Stiftung

Deutsche
Geisteswissenschaftliche
Institute im Ausland

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage



Leseproben und weitere Informationen unter www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

E-Mail: info-unipress@v-r.de | Tel.: +49 (0)551 / 50 84-306 | Fax: +49 (0)551 / 50 84-333