



Leseprobe

Dr. Peter Longerich

Antisemitismus: Eine deutsche Geschichte

Von der Aufklärung bis heute

Bestellen Sie mit einem Klick für 22,00 €



Seiten: 640

Erscheinungstermin: 29. März 2023

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

www.penguinrandomhouse.de

Inhalte

- Buch lesen
- Mehr zum Autor

Zum Buch

80 Jahre nach dem Holocaust: Ein Buch, das uns die Augen öffnet

Der Anschlag auf die Synagoge in Halle 2019 hat nicht nur gezeigt, wie gefährlich die Lage für Juden in Deutschland geworden ist – die Debatte hat auch offengelegt, dass antijüdische Einstellungen schon lange in der Mitte der Gesellschaft existieren. Peter Longerich, renommierter Historiker und Mitautor des 2012 veröffentlichten ersten Antisemitismusberichts des Deutschen Bundestags, zeigt, dass wir den gegenwärtigen Antisemitismus in Deutschland nicht begreifen können, wenn wir ihn vor allem als Sündenbock-Phänomen verstehen, wie es hierzulande in Schule und Hochschule gelehrt wird. Denn der Blick in die Geschichte offenbart, dass das Verhältnis zum Judentum bis heute vor allem ein Spiegel des deutschen Selbstbildes und der Suche nach nationaler Identität geblieben ist. Ein brisantes Buch, das mitten in die aktuelle Debatte stößt.



Autor

Dr. Peter Longerich

Peter Longerich, geboren 1955, lehrte als Professor für moderne Geschichte am Royal Holloway College der Universität London und war Gründer des dortigen Holocaust Research Centre. Von 2013 bis 2018 war er an der Universität der Bundeswehr in München tätig. Er war einer der beiden Sprecher des ersten unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus des Deutschen Bundestags und Mitautor der Konzeption des Münchner NS-

Peter Longerich

Antisemitismus: Eine deutsche Geschichte

Von der Aufklärung bis heute

Pantheon

Sollte diese Publikation Links auf Webseiten Dritter enthalten,
so übernehmen wir für deren Inhalte keine Haftung,
da wir uns diese nicht zu eigen machen, sondern lediglich
auf deren Stand zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung verweisen.



Penguin Random House Verlagsgruppe FSC® N001967

1. Auflage

Copyright © 2023 by Pantheon Verlag
in der Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH,
Neumarkter Straße 28, 81673 München

Copyright © 2021 by Siedler Verlag, München

Lektorat: Jonas Wegerer

Umschlaggestaltung: Büro Jorge Schmidt, München

Umschlagabbildung: © picture alliance / Winfried Rothermel

Satz: Uhl + Massopust GmbH, Aalen

Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck

Printed in Germany

ISBN 978-3-570-55483-8

www.pantheon-verlag.de

Inhalt

Prolog	7
Einleitung: Einige begriffliche und methodische Vorüberlegungen	11
I. 1780–1871	
1. Die »bürgerliche Verbesserung« der Juden im Zeitalter der Aufklärung.	19
2. Judenemanzipation, früher Nationalismus und Romantik (1807–15).	32
3. Emanzipationsdebatte und antijüdische Gewalt nach dem Ende der napoleonischen Herrschaft (1815–20)	40
4. Restaurationszeit und Vormärz (1820–48).	49
5. Die Durchsetzung der Emanzipation (1848–71)	69
II. 1871–1918	
1. Die erste antisemitische Welle (1870er und 1880er)	87
2. Die zweite antisemitische Welle der 1890er und die Ausbreitung des Antisemitismus in der deutschen Gesellschaft	105
3. Antisemitismus und Rasse: Der intellektuelle Diskurs seit den 1890ern	132
4. Völkischer Antisemitismus	146
5. Die Neuformierung der antisemitischen Bewegung seit 1912	155
6. Erster Weltkrieg	170

III. 1918–1933

1. Antisemitismus in den Nachkriegsjahren (1918–23)	183
2. Formierung und Vormarsch der Neuen Rechten (1924–29)	205
3. Gesellschaftlicher Ausschluss der Juden	241
4. Der rassistische Diskurs: Rassenhygiene und jüdische Rasse	258
5. Siegeszug der Antisemiten (1930–33)	266

IV. 1933–1945

1. Anfänge der nationalsozialistischen »Judenpolitik« (1933–35)	283
2. Die »Entjudung« der deutschen Gesellschaft und ihre Folgen	294
3. In den gesellschaftlichen Tod (1936–39)	313
4. »Judenpolitik« in anderen europäischen Ländern	325
5. Ausbreitung und Radikalisierung der Judenverfolgung (1939–41)	342
6. Holocaust (1941–45)	352

V. NACH DEM HOLOCAUST

1. Latenter Antisemitismus nach 1945	373
2. Neue Erscheinungsformen und tradierte Inhalte – Die 1960er und 1970er	384
3. Vergangenheitspolitische Neuorientierungen der 1980er . .	394
4. Antisemitismus im wiedervereinigten Deutschland	402
5. Antisemitismus und deutsche Identität	415
Epilog: Antisemitismus heute – ein durchlöcherteres Tabu	429
Anmerkungen	455
Bibliographie	557
Personenregister	625

Prolog

Das Manuskript zu diesem Buch habe ich im Herbst 2019 beendet. In diesem Herbst, am 9. Oktober, dem Tag des jüdischen Versöhnungsfestes, versuchte ein schwer bewaffneter Täter, sich gewaltsam Zugang zu dem von etwa 80 Personen besuchten Gottesdienst in der Synagoge von Halle zu verschaffen; wäre ihm dies gelungen, hätte dies ein Dreivierteljahrhundert nach dem Ende des Holocausts ein in der Bundesrepublik beispielloses Massaker unter im Lande lebenden Juden zur Folge gehabt. Der Ausgang der Ereignisse von Halle ist noch in frischer Erinnerung: Frustriert wandte sich der Täter, bekennender Antisemit und Rechtsextremist, von der Synagoge ab und ermordete eine zufällig vorbeikommende Frau und anschließend einen Gast in einem nahen Döner-Imbiss. Die Tat von Halle, die sich in eine globale Serie von ähnlichen Gewalttaten mit vielen Toten einordnen lässt, löste nicht nur weltweites Entsetzen aus, sondern führte in Deutschland zu einer aufgeregten Debatte über die Motive des Täters, über rechtsextreme Gewalt und das Fortwirken des Antisemitismus, über Repression und Prävention zur Verhinderung solcher Gewalttaten sowie über Versäumnisse auf diesem Gebiet in der Vergangenheit.

Die Debatte machte erneut deutlich, dass der Hass auf die Juden eine zentrale Rolle im rechtsextremen Weltbild einnimmt, das im Übrigen aus einem Konglomerat von Fremdenfeindlichkeit, Antiislamismus, militantem Antifeminismus, Antiisraelismus und Verschwörungstheorien besteht, letztlich aber »die Juden« für die großen Übel dieser Welt verantwortlich macht. Über den Rechtsextremismus hinaus, das wurde in dieser Debatte deutlich, ist der Antisemitismus in seinen verschiedenen Erscheinungsformen und Abstufungen in der Gesellschaft weit verbreitet. Diese Popularität der Judenfeindschaft gibt nicht nur dem Gewalttäter von Halle das Gefühl, seine Tat werde insgeheim von vielen gebilligt, sondern hat zur Folge, dass alle bisherigen Anstrengungen zur Bekämpfung des Antisemitismus keineswegs dazu geführt haben, ihn zu einem bloßen

Randphänomen zu reduzieren. Er ist vielmehr mitten unter uns und anscheinend unausrottbar.

Ohne auf alle Facetten der durchaus unterschiedlich erfolgenden Begriffsbestimmung einzugehen, soll an dieser Stelle festgehalten werden, dass in diesem Buch unter Antisemitismus alle Einstellungen und Verhaltensweisen zusammengefasst werden, die Personen, die als Juden wahrgenommen werden, *aufgrund dieser Zurechnung zum jüdischen Kollektiv* negative Eigenschaften unterstellen. Es geht also um das Zuordnen bekannter antijüdischer Stereotype auf eine Person oder eine Personengruppe, die als Juden eingestuft werden, sei es nun als Angehörige der jüdischen Religion, des jüdischen Volkes oder einer jüdischen »Rasse«, als Bürger Israels – oder auch auf Menschen, die tatsächlich gar keine Verbindung zum Judentum haben. Dabei geht es aber nicht nur um bloße Vorurteile gegenüber Juden; vielmehr konstruiert der Antisemitismus aus den negativen Eigenschaften, die er den Juden zuschreibt, eine Weltanschauung, in der sie als Verursacher aller möglicher Übel eine zentrale Rolle einnehmen. Dabei sind die Übergänge vom geläufigen, unreflektierten Vorurteil zur gefestigten Ideologie durchaus fließend.¹

In den letzten Jahren häuften sich alarmierende Meldungen über die Zunahme des Antisemitismus. In Deutschland, so war und ist vielerorts zu lesen, nähmen Übergriffe auf Juden zu, würden jüdische Schulkinder gemobbt, würden in den Medien (insbesondere im Internet) zunehmend antisemitische Statements verbreitet, die so noch vor wenigen Jahren undenkbar gewesen wären. Laut Meinungsumfragen verbinden viele Menschen ihre zunehmend negative Einstellung zu Israel mit den altbekannten antijüdischen Stereotypen. Der Vorsitzende des Zentralrats der Juden Josef Schuster spricht über ein Jahr nach dem Anschlag in Halle davon, »dass wir einen deutlich enthemmteren Antisemitismus in Worten erleben, wie ich ihn mir vor einigen Jahren nicht vorgestellt habe«. ² Ähnliche Trends lassen sich in vielen anderen europäischen Ländern feststellen. Die amerikanische Anti-Defamation League schätzte aufgrund der von ihr durchgeführten Umfragen im Jahre 2015 die Zahl der erwachsenen Antisemiten weltweit auf über eine Milliarde.³ Auch wenn man solche Perspektiven zumindest zum Teil als überzogen einschätzen mag, so ist nicht zu leugnen, dass mehr als sieben Jahrzehnte nach dem Ende des Holocausts das Phänomen des Antisemitismus in erheblichem Umfang existiert und einiges dafür spricht, dass es an Bedeutung zunimmt.

In der öffentlichen Wahrnehmung erscheint der Antisemitismus, gerade vor dem Hintergrund zunehmender antisemitischer Gewalt vor allem durch muslimische Jugendliche in einigen europäischen Ländern, immer mehr als ein transnationales europäisches Phänomen; mit einer wachsenden Fixierung auf den jüdischen Erzfeind Israel in der muslimischen Welt und der weltweit zunehmenden Resonanz globalisierungskritischer, tendenziell antisemitischer Verschwörungstheorien gar als ein globales Problem. Aus historischer Sicht wäre eine solche – abermalige – Wandlung des Phänomens, bei der verschiedene Formen der Judenfeindschaft miteinander verschmolzen werden, keine Überraschung. Denn wie in diesem Buch im Einzelnen zu schildern sein wird, besitzt der Antisemitismus eine chamäleonhafte Wandlungsfähigkeit, liefert immer neue Begründungen für die Judenfeindschaft, die von seinen Anhängern, so unterschiedlich, ja widersprüchlich diese Argumente auch sind, als Facetten der gleichen Grundwahrheit angenommen werden: Je heterogener Formen und Motive, je vieldeutiger die Judenfeindschaft, desto größer die Gewissheit, dass an der Sache doch irgendetwas dran sein muss. So entsteht im Laufe der Zeit ein Arsenal von Argumenten, die zu einem immer größeren Fundus an »Wissen« über Juden und ihr Verhalten aufgespeichert werden. Die gemeinsame Teilhabe an diesem Fundus macht es diversen Gruppierungen mit höchst unterschiedlichen Interessenlagen möglich, Allianzen zu schmieden: Allianzen, die negativ in der gemeinsamen Feindschaft gegenüber den Juden begründet sind. Gerade wegen seiner Wandlungen und seiner Vieldeutigkeit besitzt der Antisemitismus in seinem Kern eine scheinbar unausrottbare Kontinuität: die wie auch immer begründete Feindschaft gegen Juden.

Eine historische Analyse des Antisemitismus, wie sie in diesem Buch unternommen wird, zielt nicht, wie sozialwissenschaftliche, sozialpsychologische und psychoanalytische Ansätze, auf eine generelle Erklärung des Phänomens.⁴ Vielmehr gelten für Entstehung und Ausbreitung des Antisemitismus in verschiedenen Epochen, und in den einzelnen Epochen jeweils in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen, jeweils unterschiedliche Erklärungen. Die Beharrlichkeit des Phänomens über die Zeit und seine zunehmende Virulenz ergeben sich aus der Kumulation der verschiedenen Formen des Antisemitismus in einem zeitlichen Kontinuum, und nicht aus einer einmaligen oder immergleichen Situation. Eine Typologie der ver-

schiedenen Formen der Judenfeindschaft, wie sie die Antisemitismusforschung leistet, führt dann in die Irre, wenn sie nicht in der Analyse der Verschmelzung dieser verschiedenen Typen in einem historischen Prozess mündet. Die Frage »Warum die Juden?« kann nicht ohne Einsicht in diesen sich über Jahrhunderte erstreckenden Prozess beantwortet werden. Und in einer »deutschen Geschichte« des Antisemitismus, wie sie hier beabsichtigt ist, muss bei der Analyse dieses historischen Prozesses die wechselvolle Herausbildung einer Form von nationaler Identität im Vordergrund stehen, die die Juden nicht als gleichberechtigte Mitbürger ertragen kann.

Einleitung:

Einige begriffliche und methodische Vorüberlegungen

Es geht also in diesem Buch darum, die historischen Wurzeln des heutigen Antisemitismus zu erklären.

Zu diesem Zweck konzentriert sich die Darstellung *zeitlich* auf die Geschichte und Vorgeschichte des »modernen« Antisemitismus, d. h. die Geschichte der Judenfeindschaft seit dem Beginn der Emanzipation und der ihr vorausgehenden Debatte, also seit dem späten 18. Jahrhundert. Mit der »drohenden« und dann realen Gleichberechtigung der Juden erhält die Judenfeindschaft eine ganz andere Qualität als in den Jahrhunderten zuvor, in denen die Juden als abgesonderte und in ihrem religiösen Grundirrtum verharrende Minderheit angesehen wurden; jetzt, mit der Emanzipation, erscheinen sie vorwiegend als global verschworene Bedrohung der traditionellen Gesellschaftsordnung und der (im Entstehen begriffenen) Nation, ja als ihre potentiellen Zerstörer. Dabei geht es in erster Linie um die Geschichte des »radikalen« modernen Antisemitismus, also die Geschichte der politischen Bewegung, die die Emanzipation verhindern und dann rückgängig machen wollte und schließlich im Holocaust eine mörderische »Endlösung« für das von ihr selbst geschaffene Problem fand. Da der Ausgangspunkt dieses Buches aber die Fortexistenz des Antisemitismus nach dem Holocaust und bis in die Gegenwart ist, stellt sich darüber hinaus die Frage, in welchen Formen und Begründungszusammenhängen der nach wie vor »moderne« Antisemitismus in den mehr als siebenzig Jahren nach Auschwitz weiterbestehen konnte.

Räumlich befasst sich diese Darstellung vorwiegend mit Deutschland, also dem Land, das sich der Emanzipation der Juden seit Ende des 18. Jahrhunderts so nachdrücklich widersetzte, in dem der Begriff in den 1870ern erfunden wurde, der schließlich weltweite Verbreitung finden sollte, und in dem 1933 eine radikalantisemitische Bewegung an die Macht kam, um ihre jüdenfeindlichen Vorstellungen in der denkbar brutalsten Form nicht nur

im eigenen Land, sondern in ganz Europa zu realisieren. Dabei soll aber die Geschichte des deutschen Antisemitismus in einen internationalen Kontext eingebettet werden.

Methodisch gehe ich davon aus, dass die Exklusion einer Minderheit nur durch die Frage nach der Identität der sie ausgrenzenden Mehrheit befriedigend beantwortet werden kann. Damit muss sich diese Darstellung vor allem auch mit der Geschichte des deutschen Nationalismus befassen und wird (in der Form von Überblicken) auch auf die mit der »Reinheit der eigenen Nation« begründete Ausgrenzung der Juden in anderen Ländern eingehen. Um diese Position klarer zu machen, will ich sie gleich von einer vorwiegend sozialgeschichtlichen Erklärung abgrenzen. Die weit verbreitete sozialgeschichtlich bzw. funktional informierte Lesart würde den Antisemitismus in etwa folgendermaßen erklären: Offensichtlich sind die »Argumente« der Antisemiten falsch und dumm, sie haben mit der Realität des jüdischen Lebens nichts oder sehr wenig zu tun, die Anklagen der Judengegner sind nachweisbar falsch und absurd. Um zu erklären, wie sie trotzdem historisch so wirksam werden konnten, bietet sich an, den Antisemitismus zu einer nahezu beliebig einzusetzenden Strategie zu erklären, die von den wahren (politischen, wirtschaftlichen, sozialen) Problemen ablenken soll. Es handelt sich demnach in erster Linie um ein Phänomen, das in Krisenzeiten von interessierter (herrschaftsnaher) Seite eingesetzt wird, um einen Sündenbock dinghaft zu machen. Der »Gründerkrach«, die abgeschwächte Konjunktur im späten Kaiserreich, und seine gesellschaftlichen Widersprüche, der Erste Weltkrieg, die Nachkriegszeit und die Wirtschaftskrise der frühen 1930er wären dann solche Krisenzeiten, in denen der Antisemitismus mit seinen falschen Begründungen gedeihen konnte. Diese Erklärung kann natürlich einiges abdecken, sie ist insgesamt gesehen aber unzureichend: Sie erklärt nämlich nicht hinreichend, warum immer die Juden das Opfer solcher Krisen und der dann entwickelten Ablenkungsstrategien wurden, und zwar deshalb, weil sie sich zu wenig mit der »Wir«-Position der Antisemiten beschäftigt, warum diese ihre Identität und Existenz ausgerechnet von den Juden bedroht sehen.

In der chronologischen Abfolge wird deutlich werden, dass die Judenfeindschaft von Epoche zu Epoche – entsprechend des Identitätsverständnisses der Mehrheitsgesellschaft – erheblichen Veränderungen ausgesetzt ist, ja ihren Charakter und ihre »Argumente« mehrfach grundlegend wan-

delt. Die Vergleiche mit anderen Ländern zeigen, dass diese Wandlungsfähigkeit des Phänomens durchaus transnationaler Natur ist. Trotzdem besitzt der Antisemitismus, über die letzten zweieinhalb Jahrhunderte, ein erhebliches Maß an Kontinuität, und zwar nicht nur deshalb, weil er sich immer gegen die gleiche Zielgruppe richtet: Im Laufe der Zeit erarbeiten sich die Antisemiten ein Arsenal an »Wissen« über die Juden und ihre Schädlichkeit, das ständig erweitert und zunehmend von konkreten und im Einzelnen begründbaren Vorwürfen zu verallgemeinernden Stereotypen abstrahiert wird, ein Prozess, den man als antisemitische Codierung bezeichnen kann. Die Einsicht in Wandlungsfähigkeit *und* Kontinuität des Antisemitismus hilft auch zu erklären, dass der Antisemitismus nach Auschwitz zwar seinen Charakter als »Post-Holocaust« und israelbezogener Antisemitismus grundlegend gewandelt hat, seine Stereotype und Feindbilder aber zu einem großen Teil aus dem alten antisemitischen Arsenal bezieht.

Wenn es in diesen Buch um den »modernen« Antisemitismus geht, dann bedarf dies einer begrifflichen Klarstellung die zugleich schon in die reale Geschichte der Judenfeindschaft führt. Häufig wird in der Literatur – auch begrifflich – zwischen einer älteren, religiös motivierten *Judenfeindschaft* und dem modernen säkularen und rassistischen *Antisemitismus* unterschieden. Doch diese Differenzierung ist in dieser einfachen Form problematisch und wird in diesem Buch aufgegeben; die Begründung führt uns bereits zu zentralen Themenstellungen:

Schon die mittelalterliche und frühneuzeitliche Judenfeindschaft war zwar ursprünglich in der von den Christen beanstandeten religiösen Differenz begründet, jedoch häufig mit anderen durchaus weltlichen Motiven und Interessen vermischt. Die vormodernen Judenverfolgungen richteten sich tatsächlich gegen eine Minderheit, die in der Gesellschaft aufgrund ihrer unterschiedlichen Religion und damit verbundenen andersartigen Lebensweise, aber ebenso aufgrund ihrer sozialökonomischen Position und einer ihr zugeschriebenen fremden Mentalität, eine Sonderstellung außerhalb der ständischen Ordnung einnahm. Auch den getauften Juden schlugen vielfach Vorurteile entgegen, der Faktor der jüdischen Abstammung als kollektiver Makel spielte durchaus eine Rolle.

Ist der Faktor Religion als Erklärung für die vormoderne Judenfeindschaft also durchaus ergänzungsbedürftig, so ist die in der älteren Literatur häufig für die 1870er angesetzte Zäsur von religiöser Judenfeindschaft und

modernem, rassistischem Antisemitismus sicherlich eine heute nicht mehr aufrechtzuerhaltende Vereinfachung. Denn es ist zum einen klar, dass die »religiöse« Judenfeindschaft auch nach den 1870ern weiterexistierte (im Vergleich mit früheren Jahrhunderten allerdings so stark mit säkularen Aspekten vermischt, dass ihre »rein religiöse« Form eine Minderheitsposition darstellte). Zum anderen aber finden sich auch schon vor den 1870ern, nämlich seit dem Beginn der Emanzipationsdebatte um 1780, in der Argumentation der Judengegner zunehmend (und rasch überwiegend) säkulare Motive: Die Emanzipation der Juden wird nicht primär aus religiösen Gründen bekämpft, sondern wegen der verhängnisvollen Rolle, die man dem Juden nach der Erlangung seiner Gleichberechtigung zuordnet. Dazu gehört insbesondere der Vorwurf eines betrügerisch-raffinierten jüdischen Wirtschaftsgebarens, der kulturellen »Zersetzung«, ihrer nationalen Unzuverlässigkeit usw. In der Abwehr der Emanzipationsbewegung werden Juden nicht mehr primär als Religion, sondern als Volk, dann als Rasse wahrgenommen, ja es mehren sich die Stimmen, die in ihrer Ablehnung des religionslosen, modernen Judentums die jüdische Religion an sich positiv bewerten. Die Anti-Emanzipationsbewegung formt also in ihrer inhaltlichen Begründung bereits seit dem Ende des 18. Jahrhunderts die »modernen« antisemitischen Argumente aus, während sie organisatorisch (antisemitische Parteien, Verbände und Massenpresse) tatsächlich erst seit den 1870ern (jedoch mit starken Vorläufern in den 1860ern) »modern« ist. Wenn also der Begriff Antisemitismus erst in den 1870ern aufkommt, so wird die Zeit seit Ende des 18. Jahrhunderts häufig als »frühantisemitisch« bezeichnet, um so die Übergangsphase von einem religiös begründeten zu einem modernen Antisemitismus zu kennzeichnen.

Festzuhalten ist dabei auch, dass die Wahrnehmung der Juden als »Rasse« erst nach 1900 einen überwiegend deterministischen Zug erhielt, nachdem sich nämlich die biologische Erkenntnis durchsetzte, dass das Erbgut durch im Laufe des Lebens erworbene Eigenschaften nicht verändert wird: Wenn man nun einen Menschen einer Rasse zuordnete, dann schien auch die Teilhabe an kollektiv vererbten, nicht veränderbaren Eigenschaften unwiderprüflich festgelegt. Vor 1900 wird der Begriff der Race hingegen überwiegend nicht in einer deterministischen, d. h. eine Veränderbarkeit der Juden ausschließenden Art und Weise gebraucht, sondern er stellt eine inhaltlich weitgehend offene Beschreibung der Juden als Abstammungsgemeinschaft

dar und wird häufig als synonym für jüdisches Volk oder jüdische Nation verwendet. Allerdings, um die Sache noch komplizierter zu machen, finden sich bereits seit dem Ende des 18. Jahrhunderts Stimmen, die »Race« doch in einem deterministischen Sinne verwenden, und nach 1900 gibt es Rasseideologen, die dem alten, Lamarck'schen Weltbild (wonach erworbene Eigenschaften vererbt werden) anhängen, also an die Erziehbarkeit der Juden glauben.

Ein weiterer Punkt, der hier infrage gestellt werden soll, ist der Versuch, den Vorurteilskomplex Judenfeindschaft/Antisemitismus von »realen« Konflikten von Juden und ihrem nichtjüdischen Umfeld abzugrenzen. Zu unterscheiden wäre nach dieser Auffassung demnach, ob eine judenfeindliche Einstellung etwa auf ein tatsächliches Konkurrenzverhältnis von jüdischen und christlichen Kaufleuten zurückzuführen ist oder ob eine solche Gefährdung der eigenen wirtschaftlichen Position nur eine in der Realität nicht (oder nur ganz marginal) nachvollziehbare Phobie der christlichen Geschäftsleute darstellt. Diese Unterscheidung zwischen realer und imaginierter Begründung für Judenfeindschaft erscheint mir nicht überzeugend. Sie besitzt keine Trennschärfe: Es macht keinen Sinn, historisches Handeln nach der Realitätsnähe (d. h. nach einer nachträglich analysierten Realitätsnähe) beurteilen zu wollen. Vielmehr muss man davon ausgehen, dass menschliches Handeln immer von »Imagination«, d. h. von bestimmten Einschätzungen der Realität bestimmt ist und heftige »Imagination« die Realität durchaus verändern kann. Denkt man etwa an die Geschichte der frühneuzeitlichen Religionskriege, der sozialistischen Arbeiterbewegung oder der heutigen Klimaschutzbewegung und ihrer Gegner, so erweist sich rasch, dass eine Unterscheidung zwischen Realität und nur vorgestellter Realität als analytisches Werkzeug nicht wirklich hilfreich ist. Daher wird auch in diesem Buch Antisemitismus nicht als Resultat einer jüdisch-christlich/deutschen Beziehungsgeschichte beschrieben, sondern als ein Phänomen, das sich in erster Linie durch eine intensive Beschäftigung mit dem Antisemitismus erklären lässt.

Im Gegensatz zum Haupttrend der Geschichtsschreibung über den Antisemitismus komme ich zu dem Ergebnis, dass bei der Kumulation der Judenfeindschaft durch die verschiedenen Epochen hin zur Verfolgung im »Dritten Reich«, der Zeitabschnitt der Weimarer Republik (und weniger das Kaiserreich) besondere Beachtung verdient. Und zwar nicht zuletzt

wegen einer weit verbreiteten Suche nach einer neuen nationalen Identität, die sich – ausgrenzend – auf das »deutsche Volkstum« bezog.

Kurz und gut, damit sind eine ganze Reihe von grundlegenden Konventionen der Geschichte von Judenfeindschaft und Antisemitismus infrage gestellt. Wenn aber die Unterscheidung zwischen religiöser Judenfeindschaft und modernem Antisemitismus in dieser Form nicht möglich ist, so stellt sich auch die Frage, ob nicht die begriffliche Konvention endgültig aufgegeben werden muss, nämlich von Judenfeindschaft oder Antijudaismus nur im Falle A, von Antisemitismus nur im Falle B zu sprechen. Diese terminologische Unterscheidung unterstellt etwa für das Kaiserreich und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Abgrenzung von kirchlichem »Antijudaismus« und völkischem, schließlich nationalsozialistischem »Antisemitismus«, die höchst fragwürdig ist und einprägsam zeigt, wie sehr Begrifflichkeiten die Wahrnehmung von historischen Phänomenen prägen.

Was nun die in diesem Buch verwandte Terminologie angeht, so scheue ich davor zurück, den Begriff Antisemitismus für die Zeit vor seiner tatsächlichen Einführung in den 1870ern zu verwenden oder vom »Frühantisemitismus« im Zeitraum 1780–1870 zu sprechen. Es handelt sich ja um einen historischen Begriff aus jener Zeit kurz nach der Reichsgründung, der eine neue Form von Judenfeindschaft suggerieren will: Bekämpft werden nicht mehr die konkreten Juden, sondern das Abstraktum »Semitismus«, ein Synonym für das durch rechtliche Gleichstellung der Juden von ihnen errichtete System völlig neuartiger Qualität, das, wenn ihm kein Widerstand entgegengehalten wird, zu einer – in apokalyptischen Bildern ausgemalten – Zerstörung der bestehenden Gesellschaftsordnung führen würde.

Werden die Antisemiten mit ihren Parteien, Verbänden und Publikationen zunächst als eine Außenseiterbewegung wahrgenommen, so werden mit der gesellschaftlichen Ausbreitung des Antisemitismus, spätestens seit den 1890ern, doch sehr rasch die »modernen« Argumente der Antisemiten, die auf Revision der Emanzipation zielen, mit konventionellen judenfeindlichen Positionen und bloßer antijüdischer Polemik vermischt. Daher wird im Folgenden für die Zeit vor den 1870ern von Judenfeindschaft gesprochen und für die Zeit nach der offiziellen Einführung des Begriffs wegen der im Einzelnen nicht oder nur sehr mühsam zu erreichenden Abgrenzbarkeit seiner verschiedenen Formen Antisemitismus als Synonym für Judenfeindschaft verwendet.

I.

1780–1871

1. Die »bürgerliche Verbesserung« der Juden im Zeitalter der Aufklärung

Die Judenfeindschaft, jahrhundertlang mit der religiösen Differenz zum Christentum begründet, erhielt gegen Ende des 18. Jahrhunderts eine neue Qualität: Von dem Moment an, als Vertreter der Aufklärung die Frage der jüdischen Gleichberechtigung zu einem Thema der öffentlichen Debatte machten, richtete sich die Polemik der Judenfeinde nicht mehr primär gegen die Juden als Religionsgemeinschaft, sondern als »Nation« bzw. als fremde ethnische Gruppierung. Je deutlicher die Forderung nach jüdischer Emanzipation erhoben wurde, desto schärfer reagierten deren Gegner; so wurde in drei Phasen (Anfang der 1780er, Anfang der 1790er sowie zwischen 1799 und 1803) in einem ständig verschärften polemischen Ton bereits ein Kernbestand von »Argumenten« gegen Juden als gleichberechtigte Mitbürger zusammengetragen, die den Antisemiten kommender Generationen als Fundament für ihre Demagogie dienen sollten.

Doch so sehr sich auch die Judenfeindschaft Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts argumentativ veränderte: Emanzipationsgegner und -befürworter waren sich einig, dass der traditionelle rechtliche und soziale Status der Juden unhaltbar geworden war. Tatsächlich bestanden die aus dem Mittelalter stammenden Beschränkungen der jüdischen Existenz im Wesentlichen auch während des 18. Jahrhunderts fort, ja sie wurden durch den bürokratischen Apparat des absolutistischen Staates ausgefeilt und verschärft. Diese Beschränkungen betrafen die wirtschaftliche Betätigung der Juden, den Erwerb von Grund- und Hausbesitz, die Niederlassungsfreiheit, die Eheschließung und vieles anderes mehr. Die Juden standen nach wie vor außerhalb der ständischen Ordnung, sie hatten für den ihnen gewährten »Schutz« in erheblichem Umfang finanzielle Gegenleistungen (»Schutzgelder«) zu entrichten, waren zahlreichen anderen Sonderabgaben unterworfen und hafteten kollektiv für die ihnen auferlegten Verpflichtungen.

Dabei waren die Verhältnisse in den mitteleuropäischen Territorien sehr verschieden; in den einzelnen Landesteilen der größeren Staaten existier-

ten zusätzlich häufig unterschiedliche »Judenordnungen«. Zudem war der Rechtsstatus der jüdischen Bevölkerung nirgendwo einheitlich geregelt, sondern entsprechend ihrer sozialen Hierarchie sorgfältig abgestuft. Zu diesem Zweck unterschied man im Allgemeinen: eine privilegierte Oberschicht, häufig »Hofjuden« mit engen Verbindungen zu den regierenden Häusern; die »Schutzjuden«, denen eine wirtschaftliche Tätigkeit erlaubt war; dann ihre zum Teil nur geduldeten, aber nicht ausdrücklich geschützten Angehörigen; schließlich Gemeindeangestellte sowie Gesinde. Darüber hinaus existierte eine in ungesicherten rechtlichen und prekären wirtschaftlichen Verhältnissen lebende jüdische Unterschicht. Über diesem komplizierten Reglement standen das auf die Wohlfahrt des Staates gerichtete Nützlichkeitsdenken und das fiskalische Interesse der Regierenden, was zur Folge hatte, dass wohlhabende Juden durchaus Verhandlungsspielraum für Privilegierungen und Ausnahmeregelungen hatten, während die als weniger »nützlich« angesehenen Glaubensgenossen in erheblichem Umfang den Willkürmaßnahmen ausgesetzt waren.¹ Neuere, detaillierte Studien zur Situation der preußischen Juden im 18. Jahrhundert zeigen etwa, dass diese mitnichten zunehmende Rechtssicherheit genossen und als Folge der gezielten und exzessiven fiskalischen Abschöpfung unter Friedrich II. weitgehend verarmten. Ein nennenswerter jüdischer Mittelstand bestand am Ende des Ancien Régime in Preußen nicht.² Diese Befunde lassen sich auch im Hinblick auf andere deutsche Territorien bestätigen.³ Folge war das stetige Anwachsen der Zahl mittelloser »Betteljuden« sowie in ärmlichsten Verhältnissen lebenden Hausierern und Trödlern. Andererseits konzentrierte sich eine kleine Schicht emporstrebender jüdischer Kaufleute und Unternehmer, häufig gefördert durch Maßnahmen, die im staatlichen Eigeninteresse lagen, in bestimmten Handels- und Gewerbebranchen und setzte durch ihr vergleichsweise flexibles und dynamisches Wirtschaften die alteingesessene, noch im Zunftdenken verhaftete christliche Kaufmannschaft unter Konkurrenzdruck. Beides, die Armut der großen Masse und der Wohlstand der wenigen privilegierten Aufsteiger, nährte den Unmut der in ihren traditionellen Vorurteilen verhafteten christlichen Mehrheit. Zudem nahm man Anstoß an der als rückständig und störend gesehenen religiösen und kulturellen Eigenexistenz der Juden, an ihrer »Absonderung«, obwohl diese ja nicht zuletzt Folge der auf Ausgrenzung setzenden staatlichen »Judenpolitik« war. Dabei gingen die absolutistisch regierten

Staaten immer mehr dazu über, die traditionelle Autonomie der jüdischen Gemeinden – sie betraf insbesondere die Rechtsprechung in zivilen und religiösen Dingen, Eheangelegenheiten, Steuereintreibung sowie das Armen- und Schulwesen – abzubauen und sie stärkerer staatlicher Kontrolle zu unterwerfen, wodurch sich wiederum die Bindung an die Gemeinden lockerte und die Abschottung zwischen christlicher und jüdischer Lebenswelt verringert wurde.⁴

Angesichts dieser Situation kam im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts unter einer Reihe von der Spätaufklärung zuzurechnenden Gelehrten und Beamten die Idee auf, diese verwinkelte und allgemein als unbefriedigend empfundene Sonderexistenz der Juden nicht durch immer weitere staatliche Interventionen zu perpetuieren, sondern im Gegenteil ihre Situation durch eine schrittweise Aufhebung der zahlreichen Diskriminierungen und Verbote zu verbessern und sie zu weitgehend oder gar vollständig gleichberechtigten Bürgern zu erziehen. Diese Überlegungen ergaben sich zum einen aus dem rationalen Effizienzdenken der Reformer, die zugleich im Geiste der Aufklärung Menschenrechte und religiöse Toleranz durchsetzen und im Namen der Vernunft althergebrachte Vorurteile und menschliches Elend beseitigen wollten. Vor allem aber war für die Reformer die letztendliche Gleichberechtigung der Juden unumgänglich im Rahmen eines sich abzeichnenden (und von den Aufklärern gewollten) sehr viel weiter gehenden gesellschaftspolitischen Transformationsprozesses, der die Qualität eines epochalen Wandels hatte: nämlich die Ablösung der Ständegesellschaft durch eine Gesellschaft gleichberechtigter qualifizierter Staatsbürger, in der die enge Verbindung von Kirche und Staat aufgehoben und Religion nur noch als Privatsache gelten würde. Das bedeutete aber, dass derjenige, der sich zum Anwalt der »bürgerlichen Verbesserung« der Juden mit dem Endziel der Emanzipation machte, die abgestufte ständische Gesellschaftsordnung und ihren christlichen Charakter infrage stellte und gleichzeitig die Juden in die Rolle der Vorboten einer neuen Zeit mit weitreichenden Veränderungen brachte. Die Gegner der Emanzipation wiederum mussten, wenn sie die alte Ordnung nicht aufgeben wollten, die Abgesondertheit und gänzlich andere Mentalität (und das hieß vor allem eine Minderwertigkeit) der Juden hervorheben. Ihre Polemik war nicht mehr gegen die jüdische Religion als solche gerichtet, sondern gegen ihre Rolle als Grundlage einer vollkommen anders gearteten sittlich-kulturellen Lebensweise der Juden. Ihre mentale

Reservation gegen die Emanzipation beruhte nicht nur auf traditionellen Vorurteilen, sondern ergab sich aus der Befürchtung, mit der Emanzipation der relativ kleinen jüdischen Bevölkerungsgruppe Tür und Tor für einen nicht mehr überschaubaren Umwälzungsprozess zu öffnen. Aus einer Minderheitenfrage wurde eine »Prinzipienfrage der Gesellschaftsordnung«.⁵

Die Heftigkeit der Emanzipationsdebatte Ende des 18. Jahrhunderts wird aber nur verständlich, wenn man gleichzeitig einen zweiten Diskurs in Betracht zieht. Denn die gleichen gebildeten, bürgerlichen Kreise waren zu dieser Zeit intensiv damit befasst, ihre eigene kollektive »nationale« Identität zu suchen und zu begründen. Die Frage: Wer sind wir, und was zeichnet uns aus?, beinhaltete – ausgesprochen oder nicht – aber auch eine Positionierung gegenüber dem Judentum: Wer sind die Juden, und gehören sie zu uns?

Die Emanzipationsdebatte begann in einem Zeitraum, in dem auch die Grundlagen für die moderne deutsche Nationalbewegung geschaffen wurden. Die Idee der Zusammengehörigkeit aller Deutschen auf gemeinsamer »nationaler« Grundlage sollte die so dringend benötigte Einheit und Loyalität stiften – in einer Zeit tiefgreifender Veränderungsprozesse, in der die alte ständische Ordnung in die moderne Staatsbürgergesellschaft überführt wurde und in der sich eine neue, auf Marktbeziehungen, Leistung und Kapitaleinsatz beruhende Wirtschaftsordnung herausbildete, und das in einem großen, zunehmend nach einheitlichen Gesichtspunkten gestalteten und erschlossenen Raum, dem Territorium des künftigen Nationalstaates. Die moderne Nationalbewegung konnte dabei an kollektive Vorstellungen und Identitäten anknüpfen, die sich bis ins Spätmittelalter zurückführen lassen und sich unter anderem an Genealogie, Sprache und Territorialität orientierten.⁶ Zur unmittelbaren Vorgeschichte des modernen Nationalismus in Deutschland gehören jedoch auch eine Reihe von Entwicklungen, die in das letzte Drittel des 18. Jahrhunderts fallen, also in den Zeitraum, in dem die Emanzipationsdebatte ihren Anfang nahm. Zu dieser Vorgeschichte, die als »Frühnationalismus«, »Deutsche Bewegung« oder als »Nationalismus vor dem Nationalismus«⁷ bezeichnet wird, sind insbesondere folgende Faktoren zu rechnen:

- Grundvoraussetzung für die Entstehung einer nationalen Bewegung war die Herausbildung einer sozialen Trägerschicht aus gebildeten Bürgern, denen es gelang, eine bürgerliche Öffentlichkeit herzustellen.⁸

- Diese im Entstehen begriffene bürgerliche Kultur schuf sich eigene Leitbilder. Dazu gehörte unter anderem der »Patriotismus«, also die im 18. Jahrhundert immer mehr um sich greifende Überzeugung, sich aktiv an der Gestaltung der Lebensverhältnisse im eigenen Landesterritorium (bzw. im eigenen Stadtstaat) zu beteiligen.⁹
- Epocheprägend war die neue Sichtweise, die die Philosophie Herders¹⁰ auf die elementaren Faktoren Volk, Sprache und Geschichte und ihr Zusammenwirken eröffnete. »Volk« war nun nicht mehr das »einfache Volk« im Gegensatz zu den höheren Schichten, sondern Volk stand von nun an als Kollektivbegriff für alle Menschen gleicher Sprache und Abstammung; Sprache wurde als grundlegend für die menschliche Weltaneignung erkannt; die durch Sprache geeinten und voneinander abgegrenzten Völker traten als die eigentlich handelnden Subjekte der Weltgeschichte auf, sie prägten im Lauf ihrer Entwicklung ihren jeweiligen »Nationalcharakter« aus.
- Zentrale Betätigungsfelder bildungsbürgerlicher Schichten waren konsequenterweise die Bemühungen um die Herausbildung einer einheitlichen deutschen Hochsprache, einer deutschen nationalen Literatur¹¹ sowie eines Nationaltheaters;¹² Anstrengungen, die sich gegen die französische Kultur richteten, die vor allem über die Höfe einen dominierenden Einfluss auf die deutschen Staaten ausübte.¹³
- Die Neubewertung von Volk/Sprache/Geschichte verstärkte den seit langem existierenden Mythos »Germanien«, also die relativ weit verbreitete Vorstellung, die in der Gegenwart lebenden Deutschen seien nicht nur Nachfahren der historischen Germanen, sondern besäßen in ihrem »Volkscharakter« die gleichen Eigenschaften wie diese: rau, ungehobelt und kriegerisch, offenherzig und bieder, von bescheidener Lebensweise, ritterlich gegenüber ihren Frauen, treu und stolz auf ihre »unvermischte« Abstammung.¹⁴

Die hier skizzierte deutsche Identitätssuche Ende des 18. Jahrhunderts, in der es in der Hauptsache um die Faktoren Vaterland, Volk, germanische Abstammung und Sprache ging, schloss aber tendenziell das jüdische Element aus – und das ist als Hintergrund für die Emanzipationsdebatte des 18. Jahrhunderts von nicht zu unterschätzender Bedeutung: Hier wurde nun behauptet, die Juden brächten wegen ihrer fremden Volkszugehörigkeit

bzw. den Grundsätzen ihrer »theokratischen« Religion nicht die notwendige Loyalität gegenüber dem Land auf, in dem sie lebten, sie seien nicht in der deutschen Sprache verwurzelt bzw. nicht in der Lage, diese wirklich zu beherrschen (der breite Übergang von Jiddisch zu Deutsch als Standardsprache stand noch bevor), und sie waren in den Augen der Deutschen nun einmal keine Germanen.

Der Beginn der Debatte Anfang der 1780er

Vor diesem Hintergrund begann im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts in den deutschen Territorien eine Debatte über eine verstärkte Integration der Juden in die bestehende Gesellschaftsordnung.¹⁵ Den Anstoß bildete die Schrift des hohen preußischen Beamten Wilhelm Dohm *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* aus dem Jahre 1781.¹⁶ Dohms programmatischer Beitrag spiegelte die Vorstellungen wider, die zu jener Zeit innerhalb der aufgeklärten Beamenschaft und in gebildeten Kreisen der preußischen Hauptstadt, die in diesen Jahren zu einem kulturellen Zentrum von europäischem Rang heranwuchs, debattiert wurden. 1779 hatte Lessing mit der Veröffentlichung seines Dramas *Nathan der Weise* den Gedanken der religiösen Toleranz auf ansprechende Weise zum Ausdruck gebracht. In Berlin, wo das Stück 1783 offiziell uraufgeführt wurde, existierte in den 1780ern ein wohlhabendes und gebildetes jüdisches Bürgertum, das den kulturellen Anschluss an die Mehrheitsgesellschaft suchte, ohne sein Judentum aufzugeben: Durch die Aneignung von aufgeklärter Bildung, durch den gelehrten Dialog mit nichtjüdischen Intellektuellen und durch eine Erneuerung des Judentums – beispielhaft war hier Mendelssohns Bibelübersetzung ins Deutsche – sollten Isolierung und Diskriminierung der Juden aufgehoben werden. Die berühmten Berliner Salons, ins Leben gerufen von jüdischen Gastgeberinnen, wurden in diesem Zusammenhang zu wichtigen Begegnungsräumen.¹⁷ So entstand Dohms Schrift auf Anregung von (und im engen Kontakt mit) dem Philosophen Moses Mendelssohn, dem intellektuellen Kopf der eigenständigen jüdischen Aufklärungsbewegung jener Jahre in Berlin und Vorbild für Lessings *Nathan*.¹⁸

Auch für Dohm war die sittliche »Verdorbenheit der Juden« eine Tatsache, doch führte er sie auf ihre jahrhundertelange Unterdrückung zurück. Um diese Verhältnisse zu ändern, plädierte er für eine weitreichende

rechtliche Gleichstellung der Juden, die sodann mit staatlicher Förderung sowie durch Aufklärung und Erziehung (auch der Nichtjuden) in einem langfristigen Prozess in die Gesellschaft integriert werden sollten, beginnend mit der Hinführung zu Handwerk und Landwirtschaft, der Verbreitung säkularer Bildung und später (nach mehreren Generationen) auch durch die Öffnung des Staatsdiensts.¹⁹ Zwar hatte es auch in den Jahrzehnten zuvor Vorschläge für eine punktuelle »Verbesserung« der Juden gegeben, doch Dohm legte erstmalig ein Gesamtkonzept vor, abgeleitet von philosophischen und politischen Prinzipien der Aufklärung.²⁰ Seine Vorschläge lösten eine über ein Jahrzehnt währende Debatte aus,²¹ und wurden zum wichtigen Bezugspunkt für verschiedene, in diesem Zeitraum unternommene Reformversuche. Neben viel Zustimmung stieß Dohm vor allem auf massiven Widerspruch.²² Die Juden, so argumentierten die Kritiker, besäßen mit ihren eigenständigen Gemeindeeinrichtungen, mit ihren religiösen Vorschriften und ihrer besonderen Gottesvorstellung in Wirklichkeit ihre eigene politische Verfassung, sie sonderten sich nicht nur als Religionsgemeinschaft, sondern als jüdische »Nation« bewusst von der übrigen Gesellschaft ab, und diese sei durch ihre moralische Korruption nicht gesellschaftsfähig und verhalte sich als »Staat im Staate«²³ nicht loyal gegenüber der Obrigkeit. Im Gegensatz zum Dohm'schen Verbesserungskonzept hielten die Kritiker den Grundcharakter der Juden für nicht veränderbar, ja zum Teil glaubten sie an die Vererbbarkeit der den Juden zugeschriebenen negativen Eigenschaften. Es könne, so das Kernargument, keine »Gleichheit der Rechte« geben, da die Juden »keine Gleichheit der Pflichten« akzeptierten;²⁴ so fielen sie aufgrund des Sabbatgebots und ihrer angeblich schlechten körperlichen und mentalen Beschaffenheit für den Militärdienst aus (die aktive Teilnahme von jüdischen Freiwilligen an den Befreiungskriegen sollte die Haltlosigkeit dieser Argumentation beweisen). »Welches Volk nicht mit uns essen und trinken kann«, so schrieb der Göttinger Orientalist und Theologe Johann David Michaelis, »bleibt immer ein in seinen und unsern Augen sehr abgesondertes Volk.«²⁵ In dieser »Absonderung« im Alltag, nicht in der religiösen Differenz, lag für ihn und die anderen Kritiker das eigentliche Emanzipationshindernis. Michaelis' Argumentation lief bezeichnenderweise auf die Gegenüberstellung »die Juden« und »wir Deutschen« hinaus,²⁶ eine Frontstellung, die bereits über die übliche Kontrastierung Christen – Juden hinausführte. Die Debatte

zeigt, dass das aufklärerische Motiv, auch gegenüber den Juden Toleranz walten zu lassen und sie gesellschaftlich zu integrieren, tatsächlich darauf hinauslief, das Judentum als religiöse und kulturelle Einheit aufzulösen. Die Aufklärung lieferte nicht nur die Argumente zur Aufhebung der diskriminierenden Sonderstellung der Juden, sondern auch die scheinbar rationale Begründung für eine nicht mehr religiös, sondern säkular begründete Judenfeindschaft, wobei man sich aber aus dem Fundus an jahrhundertealten, religiös geprägten Feindbildern unreflektiert bediente. So ignorierte man insbesondere, dass nach herrschender rabbinischer Lehre einheimisches Recht bindend sei, auch wenn es dem jüdischen Gesetz widerspreche,²⁷ oder stufte die religiöse Observanz der Juden in Unkenntnis ihrer Religiosität zur rein mechanischen »Gesetzesfrömmigkeit«, zur toten »Buchstabenreligion« herab.²⁸ Die Geschichte des modernen Antisemitismus hat in dieser vorurteilsbeladenen Argumentation ihre Wurzeln.

Dohm reagierte 1783 mit einer um einen zweiten Band ergänzten Neuauflage seiner Schrift. Konkret forderte er hier von den Juden die Aufgabe der Speisegesetze, des Talmuds sowie der rabbinischen mündlichen Überlieferung, also die Rückkehr zur rein mosaischen Lehre.²⁹ Doch die Frage, ob diese »Reformen« nicht letztlich auf eine Aufgabe einer eigenständigen jüdischen Religiosität hinausliefen, ließ Dohm offen. Damit aber hatte er es versäumt, der Forderung nach einer Anpassung der Juden an die christlich geprägte Gesellschaft eine klare Grenze zu setzen. Sein Konzept beinhaltete von vornherein das Risiko, dass unerfüllbare Assimilationserwartungen zum Misslingen der »bürgerlichen Verbesserung« führen und letztlich die Ablehnung der real existierenden Juden weiter verstärken würden. In jedem Fall liefen seine Vorstellungen nicht auf die Integration der Juden als religiös-kulturelle Minderheit hinaus, sondern auf eine möglichst spurlose »Verschmelzung«. Auch von jüdischer Seite wurde daher die grundsätzlich begrüßte Emanzipation nicht nur aus orthodox-konservativer Sicht skeptisch betrachtet, da sie in der Art und Weise, wie von Dohm und seinen Anhängern eingefordert, auf eine Auflösung jüdischer Religiosität und Lebensweise hinauszulaufen schien.³⁰ Andererseits veröffentlichte Mendelssohn, enttäuscht über die zu Tage getretene Unkenntnis und Vorurteile, 1783 mit *Jerusalem* eine Programmschrift für eine vollständige *Emanzipation der Juden als Juden*, ohne sich auf den von Dohm propagierten weitreichenden Erziehungs- und Anpassungsprozess einzulassen; Punkt für

Punkt wies er hier die leichtfertigen und feindseligen Behauptungen der Judengegner zurück.³¹

Im Ergebnis muss man zu der Schlussfolgerung kommen, dass die publizistische Debatte die tatsächliche bürgerliche Verbesserung der Juden nicht beflügelte, sondern selbst kleine Schritte zur Verbesserung der jüdischen Situation wütende öffentliche Reaktionen auslösten, die, so schien es, einen breiten Unwillen in der Bevölkerung gegenüber dem Emanzipationsprojekt zum Ausdruck brachten und schließlich eine auf Gleichstellung zielende »Judenpolitik« verhinderten.

Verschärfung des Tons

Tatsächlich mehrten sich dennoch in den folgenden Jahren Anzeichen für Fortschritte auf dem Gebiet der Rechtsstellung der Juden: 1782 erließ Kaiser Joseph II. das – allerdings ganz einem rigiden Erziehungsgedanken verpflichtete – Toleranzpatent für die Juden Wiens und Niederösterreichs, der 1786 auf den Thron gelangte preußische König Friedrich Wilhelm II. gewährte den Juden gewisse kleinere Erleichterungen und ließ weitere Vorschläge erarbeiten,³² und in einer Reihe von Territorien löste Dohms Buch immerhin regierungsinterne Debatten über Maßnahmen zur bürgerlichen Verbesserung der Juden aus.³³ Diese – dann in den 1790ern nicht konsequent fortgeführten – Reformansätze veranlassten die Emanzipationsgegner sogleich, sich von dem bisher überwiegend gelehrten und höflichen Ton der Debatte zu verabschieden und zu antijüdischer Polemik bzw. offener Beschimpfung überzugehen: Der bisher durch aufklärerisches Denken geprägte Diskurs ging zu Ende. Eine Vorreiterrolle spielte dabei die 1791 erschienene anonyme Publikation *Ueber die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden*, die dem Jurastudenten und späteren hohen Justizbeamten Carl Wilhelm Friedrich Grattenauer zugeordnet wird. Dort hieß es etwa, »kein Volk, und selbst das uncultivirteste nicht, hat solche abscheuliche Grundsätze der Moralität, als die Juden«, wobei davon auszugehen sei, dass ihre negativen Eigenschaften erblich seien. Auf über 130 Seiten reiht sich Beschimpfung an Beschimpfung, die Forderung, den Angehörigen der jüdischen »Nazion« Bürgerrechte zu verleihen, sei an sich schon eine Zumutung, am besten sei es, »sie mit guter Manier los zu werden«, nämlich »wieder nach Kanaan zu transportieren« oder, da man über

keine eigene Strafkolonie verfüge, sie von der übrigen Bevölkerung abzusondern.³⁴ Die Debatte erhielt durch die Entscheidung der französischen Nationalversammlung vom September 1791, den Juden volle Bürgerrechte zu gewähren, ohne sie einem langwierigen Erziehungsprogramm zu unterwerfen, aber bei gleichzeitiger Aufgabe ihrer Gemeindeautonomie, einen neuen Akzent. In den USA genossen die Juden bereits seit der Staatsgründung 1776 volle Rechtsgleichheit, doch dies war in den deutschen Staaten vergleichsweise unbeachtet geblieben.

Die französische Revolution trug aber gerade nicht dazu bei, die Emanzipationsdebatte in Deutschland zu beflügeln. Ganz im Gegenteil, eine Reihe deutscher Geistesgrößen äußerte sich in dieser Frage eindeutig negativ, und zwar durchaus in polemischer Form. So griff etwa der noch am Beginn seiner Karriere stehende Philosoph Johann Gottlieb Fichte 1793 in die Diskussion ein, um sich entschieden gegen die jüdische Emanzipation zu stellen. Zur Begründung benutzte er in seiner viel beachteten Schrift zur französischen Revolution das einige Jahre zuvor zur Charakterisierung der jüdischen Absonderung in Umlauf gebrachte Wort vom »Staat im Staat«: »Fast durch alle Länder von Europa verbreitet sich ein mächtiger, feindselig gesinnter Staat, der mit allen übrigen im beständigen Kriege steht, und der in manchen fürchterlich schwer auf die Bürger drückt; es ist das Judenthum.« Obwohl Fichte zu dieser Zeit noch Anhänger der französischen Revolution war, empfahl er gerade nicht, nach dem Vorbild der zwei Jahre zuvor eingeführten Emanzipation der französischen Juden den jüdischen »Staat im Staat« nun auch im Deutschen Reich aufzulösen – ganz im Gegenteil. Zwar war er bereit, den Juden Menschenrechte zuzugestehen: »Aber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein Mittel, als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen nicht eine jüdische Idee sey. Um uns vor ihnen zu schützen, dazu sehe ich wieder kein ander Mittel, als ihnen ihr gelobtes Land zu erobern, und sie alle dahin zu schicken.«³⁵ Bei dem Bild der in einer Nacht sämtlich zu enthauptenden Juden handelt es sich sicher nicht um eine Aufforderung zum Mord (tatsächlich hatte Fichte ihnen ja die Menschenrechte zugestanden), sondern um eine Metapher, mit der im Gegensatz zum Verbesserungskonzept die Unveränderbarkeit des jüdischen Wesens auf drastische, ja menschenverachtende und Gewaltphantasien bloßlegende Weise betont werden sollte.

Immanuel Kant, der zur Emanzipationsdebatte nicht ausführlich Stellung nahm, hat jedoch mit einigen Bemerkungen in seinem Werk den Emanzipationsgegnern wichtigen moralischen Rückhalt geboten. 1793 schrieb er, man müsse den jüdischen Glauben von seinem Ursprung her als »Inbegriff bloß statuarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war«, sehen und dem Judentum daher den Charakter einer Religion eigentlich absprechen.³⁶ Einige Jahre später, 1798, bezeichnete er die Emanzipation als den »vergeblichen Plane, dieses Volk in Rücksicht auf den Punkt des Betrugs und der Ehrlichkeit zu moralisieren«.³⁷ Im gleichen Jahr legte Kant an anderer Stelle dar, wie er sich die Umwandlung der Juden in ein »gelehrtes, wohlgesittetes und aller Recht des bürgerlichen Zustands fähiges Volk« vorstellte: Sie sollten die Ritualgesetze ablegen und sich zu einer eigenen »Religion Jesu« bekennen, die eine »rein moralische Religion mit Verlassung aller Satzungslehren« sein müsse, die Unterschiede zum Christentum seien dann nur noch »Sectenunterschiede«. Für dieses Ende der herkömmlichen jüdischen Religiosität verwendete Kant den Begriff »Euthanasie des Judentums«. Auch wenn Kant diese Formulierung im Sinne von »sanfter Tod« gemeint haben dürfte, so ist doch festzuhalten, dass er für das angestrebte Ende der bisherigen jüdischen Existenz eine Todesmetapher wählte.³⁸

Zu den großen Philosophen, die sich zu jener Zeit gegenüber den Juden positionierten, gehörte auch Herder. Seine Einstellung zum Judentum war ambivalent, wie bereits sein Versuch deutlich macht, die Existenz der Juden im Kontext seiner *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (erschienen 1784–1791) zu verorten.³⁹ Einerseits bewunderte Herder, der in seiner Zeit als einer der besten Kenner des Alten Testaments galt, die Geschichte und Kultur der biblischen »Hebräer«, grenzte hiervon aber die spätere Geschichte der Juden scharf und voller Geringschätzung, ja Verachtung ab. Ausgangspunkt war dabei sein geschichtsphilosophischer Volksbegriff: Die Weltgeschichte entfalte sich durch die kulturelle Entwicklung von Völkern; die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. und die Vertreibung der Juden aus ihrer Heimat hätten aber zwangsläufig eine kulturelle Höherentwicklung des jüdischen *Volkes* verhindert. Herders Verdikt mündete sodann in dem vielzitierten Urteil: »Das Volk Gottes« sei lediglich »eine parasitische Pflanze auf den Stämmen anderer Nationen; ein Geschlecht schlauer Unterhändler beinah auf der gesamten Erde, das Trotz

aller Unterdrückung nirgend sich nach eigener Ehre und Wohnung nirgend nach einem Vaterlande sehnet«.

*Zuspitzung der Emanzipationsdebatte
zur Zeit der Jahrhundertwende*

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts waren die Bemühungen zur »bürgerlichen Verbesserung« der Juden in Preußen schon seit mehreren Jahren weitgehend zum Stillstand gekommen. Eine Ausnahme bildete lediglich das *General Juden Reglement für Süd und Neu Ostpreußen* von 1797, das den Juden in diesen annektierten polnischen Gebieten gewisse Erleichterungen bot, jedoch wegen der Abtretung dieser Gebiete 1807 für den Gesamtstaat folgenlos blieb.⁴⁰ Eine Petition der Ältesten der Berliner Juden von 1795 wurde durch die Behörden nach dreijähriger Beratungszeit abschlägig beschieden.⁴¹ Diese starre Haltung Preußens stand im krassen Gegensatz zu der Entwicklung im Westen des Reiches: In den von Frankreich 1797 annektierten linksrheinischen Gebieten wurde die vollständige rechtliche Gleichstellung der Juden wie im übrigen Lande eingeführt.⁴² Das französische Modell löste auch auf der anderen Seite des Rheins in einer Reihe von Staaten, die nun immer stärker unter den Einfluss Napoleons gerieten, erste Reformbestrebungen aus.⁴³

Angesichts dieser Lage entschloss sich der Seidenfabrikant David Friedländer, nach dem Tod Mendelssohns 1786 Wortführer der jüdischen Aufklärungsbewegung in Berlin, kämpferischer und pragmatischer gesinnt als sein Vorgänger, im Jahre 1799 zu einem spektakulären Schritt. Friedländer, der sich vor allem für eine Reform des jüdischen Erziehungswesens sowie des Gottesdienstes einsetzte, um so – im Sinne der Dohm'schen »Verbesserungs«-Vorstellungen – die Juden enger an die christliche Mehrheitsgesellschaft heranzuführen, stellte in einem (anonymen) Brief an den aufgeklärten Theologen Wilhelm Abraham Teller im Namen einiger jüdischer »Hausväter« die Frage, ob man nicht zum – allerdings von Dogmen wie der Christologie befreiten – Protestantismus übertreten könne, wobei man zu gewissen religiösen Reformen bereit wäre, ohne den eigenen Glauben völlig aufzugeben; beide Religionen beruhten doch im Kern auf den gleichen »Wahrheiten«. Friedländer dürfte vorausgesehen haben, dass sein Vorstoß zur »christlich-jüdischen Glaubensvereinigung unter dem Dach

einer formalen Christlichkeit«⁴⁴ bei Teller sowie bei der Mehrheit der sich hierzu äussernden protestantischen Theologen auf entschiedene Ablehnung stieß. Man könnte seine Initiative daher als ein Gedankenspiel interpretieren, den Vorstellungen der Gegenseite zur »bürgerlichen Verbesserung« der Juden auf den Grund zu gehen: Gäben die Juden, wie erwartet, wesentliche Bestandteile ihrer religiösen Praxis auf – wäre die christliche Seite dann wirklich bereit, im Sinne der von Aufklärern gepredigten »Vernunftreligion« ihrerseits religiöse Konventionen hinter sich zu lassen?⁴⁵ Besondere Bedeutung in dieser durch Friedländer ausgelösten Debatte kam der ausführlichen, anonym publizierten Stellungnahme Friedrich Schleiermachers zu, als Theologe Wegbereiter eines romantischen anstelle eines aufgeklärten Religionsverständnisses und damit eine zentrale Figur des damaligen Zeitgeistes. Schleiermacher – der an anderer Stelle geschrieben hatte, das Judentum sei »schon lange eine todte Religion«⁴⁶ – forderte hier als Voraussetzung der Emanzipation, die Juden sollten die »Zeremonialgesetze«, also ihre rituellen Vorschriften, staatlichen Gesetzen unterordnen und den Messiasglauben ablegen (beides hatte Friedländer bereits konzedierte), mithin eine jüdische »Reformsekte« bilden. Die Konversion lehnte er indessen wegen der unüberbrückbaren Gegensätze beider Religionen ab, ja er sprach sich entschieden gegen die bürgerliche Gleichstellung der Konvertiten aus – und das war wohl das Hauptanliegen der in einem ironisch-spöttischen Ton gehaltenen Schrift und nicht etwa eine ernstgemeinte Wegweisung zur Emanzipation: Das dafür vorgeschlagene Szenario war von jüdischer Seite ebenso wenig erfüllbar, wie die Protestanten sich wirklich auf Friedländers Anliegen hätten einlassen können. Insofern erscheint die gesamte Debatte als intellektuelles Spiegelgefecht.

Die Debatte, die Friedländer anstieß, verließ bald den engeren Kreis des theologischen Streitgesprächs. Den meisten Autoren ging es darum, die Unmöglichkeit zu beweisen, die Angehörigen dieser sich absondernden und verkommenen »Nation« durch Erziehung bzw. Taufe in die Gesellschaft zu integrieren; als Alternativen blieben die dauerhafte Absonderung oder die völlige Auflösung der jüdischen Gemeinschaft.⁴⁷ In diesem Schriftenkampf erreichten die publizistischen Angriffe gegen die Juden ein solches Ausmaß, dass die preußischen Behörden weitere Publikationen (auch die pro-jüdischen Gegenschriften) kurzerhand verboten. Nicht nur in Form von wüsten Satiren (wie bei Grattenauer), sondern auch mit Hilfe literarischer

Texte wurde jedoch die Tendenz fortgeführt, die kulturellen Assimilationsbemühungen der Juden ad absurdum zu führen.⁴⁸ Gravierender scheint, dass sich auch in den Akten der Behörden in diesen Jahren eine Reihe von schriftlichen Äußerungen hoher Beamter finden, die vom »Ausrotten«, von der »Vertilgung« der Juden sprechen, von der Möglichkeit, sie »umzubringen«, um solche Gedankenspiele dann aber sogleich als unrealistisch oder nicht konkret weiterzuverfolgen zu verwerfen. Bemerkenswert erscheint trotzdem, dass solche radikalen »Lösungen« des Judenproblems nicht nur in den Köpfen einiger Verantwortlicher existierten, sondern sich diese nicht scheuten, solche Gedankenexperimente schriftlich zu formulieren.⁴⁹

Seit dem Beginn der Diskussion über die bürgerliche Verbesserung der Juden Anfang der 1780er hatten sich die gegen die Judenemanzipation ins Feld geführten Argumente, gestützt durch die Beiträge gelehrter Köpfe, zu einem Kanon verdichtet und sich der Ton verschärft: Im Vordergrund stand die Kritik an der »Absonderung« der Juden; sie sei zwar durch die religiösen Vorschriften bedingt, doch eigentlich handele es sich beim Judentum um keine Religion, sondern um eine Art Verfassung, so dass die Juden eine Sonderexistenz als »Nation«, als »Staat im Staate« führten. Sie könnten daher gegenüber dem christlich geprägten Staatswesen nicht loyal sein und nicht die gleichen Rechte wie die übrigen Bürger verlangen; hinzu komme ihre Sitten- und Skrupellosigkeit, die sie als wirtschaftliche Konkurrenten gefährlich erscheinen ließen. Deutlich werden schon in diesem Zeitraum die zunehmende »Zuschreibung national-kultureller Eigenheiten«,⁵⁰ die den Juden wie anderen Völkern eigen seien und die entsprechende Abgrenzung von der eigenen, noch im Entstehen begriffenen Nationalkultur.

2. Judenemanzipation, früher Nationalismus und Romantik (1807–15)

Infolge der Revolutionskriege und der Ausdehnung der napoleonischen Herrschaft auf Deutschland machte die Emanzipation der Juden erste Fortschritte. 1798 war in den von Frankreich annektierten linksrheinischen Gebieten des Reiches die vollständige rechtliche Gleichstellung der Juden – wie im übrigen französischen Staatsgebiet seit 1791 – eingeführt worden. Die Entwicklung der folgenden Jahre, die die Landkarte Mitteleuropas radi-

kal veränderte und neue politische Rahmenbedingungen schuf,¹ sollte den Emanzipationsprozess weiter vorantreiben: Die französische Gesetzgebung (die allerdings 1808 durch das »Décret infâme« für den Zeitraum von zehn Jahren wieder empfindlich eingeschränkt wurde),² galt schließlich auch in den von Napoleon geschaffenen »Modellstaaten« Berg, Westphalen und Frankfurt sowie im nach 1810 annektierten Nordwestdeutschland.³ Diese Veränderungen provozierten jedoch auch eine Gegenbewegung von erheblicher Durchschlagskraft: Nach der Niederlage Preußens 1807 konstituierte sich eine Nationalbewegung, die in vielerlei Weise an die frühen Formen des Nationalismus bzw. an den Patriotismus des 18. Jahrhunderts anknüpfen konnte, in ihren politischen Zielvorstellungen aber noch diffus blieb. Im Zuge der durch die napoleonische Herausforderung in den meisten deutschen Staaten ausgelösten Reformanstrengungen stand nun aber auch die Frage der Rechtsstellung der Juden auf der Tagesordnung. Sie wurde insbesondere⁴ in den beiden erheblich vergrößerten Staaten Baden und Bayern durch Edikte von 1809 und 1813 teilweise verbessert, wobei allerdings die Freizügigkeit beschränkt blieb, ja Bayern durch die Einführung von lokalen »Matrikeln« eine Obergrenze für die Zahl der Juden festlegte und damit einen erheblichen Auswanderungsdruck ausübte.⁵ Preußen erklärte in seinem Judenedikt von 1812 die sich legal im Lande aufhaltenden Juden unter bestimmten Bedingungen prinzipiell zu Staatsbürgern, stellte allerdings durch wesentliche Vorbehalte und Einschränkungen – sie betrafen insbesondere die Ausübung ständischer Rechte, die Anstellung im Staatsdienst und die Wehrpflicht – klar, dass an eine völlige Gleichberechtigung nicht gedacht war.⁶

Gegenbewegung gegen die Emanzipation: Facetten der Romantik

Der Beginn der Nationalbewegung stand unter dem Vorzeichen der »Politischen Romantik« und war zunächst auf eine relativ kleine Zahl von intellektuellen Vordenkern und Multiplikatoren begrenzt.⁷ In Wien versammelte sich ab 1808 eine Gruppe von Gelehrten und Publizisten um Friedrich Schlegel und Friedrich Gentz⁸ – 1811 kam Adam Müller hinzu – und entwickelte unter der Schirmherrschaft der österreichischen Regierung die Grundlagen für eine katholisch-konservativ geprägte Propaganda aus

einer Kombination von Reichspatriotismus und einem neuen deutschen Nationalismus (wobei Gentz und Müller solche Visionen mit einer heftigen Judenfeindschaft verbinden sollten).⁹ Zwar blieben diese Vorarbeiten politisch weitgehend wirkungslos, doch boten sie eine Reihe von Anknüpfungspunkten, an denen ein sich in den nächsten Jahren entwickelndes deutsches Identitätsgefühl anschließen konnte.

Zum Zentrum einer frühen Nationalbewegung wurde indessen Berlin. Die dortigen Protagonisten waren in erster Linie Ernst Moritz Arndt, Johann Gottlieb Fichte und Friedrich Ludwig Jahn. Diesen Vordenkern des deutschen Nationalismus ging es darum, eine Nation (die im Bewusstsein der ihr zugeschriebenen Angehörigen überhaupt nicht bestand) ins Leben zu rufen, indem man Geschichte, Abstammung, Kultur und Sprache als wichtige, Gemeinschaft stiftende Faktoren herausarbeitete. Hierbei konnte man an den Kulturnationalismus des späten 18. Jahrhunderts, namentlich an Herders Volksbegriff, anknüpfen. Die Konstituierung der Nation mit Hilfe der genannten Faktoren war durch und durch als Gegenprogramm gegen den Rationalismus der französischen Aufklärung und dem aus ihm abgeleiteten Wertekanon der französischen Revolution angelegt, ja im Vordergrund stand die Überzeugung (und hier wich man entscheidend von Herder ab) von der Überlegenheit der eigenen Nation, die »natürliche« Wurzeln hatte und nicht als Ergebnis eines überzogenen künstlich-rationalen Denkens dargestellt wurde.

Bei diesen frühen Vordenkern war die Begründung der Nation nicht nur gegen den Hauptfeind Frankreich gerichtet, sondern erfolgte auch in Abgrenzung gegenüber der im Lande ansässigen Minderheit der Juden, deren vollständige rechtliche Gleichstellung unmittelbar bevorzustehen schien. Die Ablehnung des Jüdischen wurde zu einer tragenden Säule des deutschen romantischen Nationalismus in seiner Geburtsstunde. Damit erhielt die Ablehnungsfront der konservativen Reformgegner, denen es um die Wahrung des gesellschaftlichen Status quo ging, Verbündete ganz neuer Art. So wollte beispielsweise Arndt die »wohlthätige Scheidewand« aus »Vaterlandsliebe« und »Volkshaß«, die die Völker voneinander trennen sollte, auch zwischen Deutschen und Juden aufrechterhalten sehen.¹⁰ Die Juden hätten einen völlig anderen Volkscharakter als die Deutschen und stünden den slawischen und südeuropäischen Völkern, namentlich den Franzosen, weitaus näher – so bezeichnete er bei anderer Gelegenheit denn

auch die verhassten Franzosen als »Judenvolk«.¹¹ Die durch jahrhundertelange Verfolgung hervorgerufenen Untugenden der Juden, so Arndt, seien mittlerweile aber »etwas Angebohrnes«, und es bedürfe »wenigstens drei Menschenalter«, um sie wieder auszutreiben.¹² In den Briefen von Friedrich Ludwig Jahn, der die mentale und körperliche Fitness der deutschen Jugend für den Entscheidungskampf mit der französischen Besatzungsmacht durch die Gründung der Turnerbewegung (seit 1810) sicherstellen wollte, finden sich zahlreiche abfällige Bemerkungen über Juden, die auf der Gegensatzbildung Deutsche–Juden beruhen.¹³ Seine Einstellung gegenüber dem Judentum erschließt sich näher in seinem Hauptwerk *Deutsches Volksthum* von 1810. Hier entwarf Jahn einen umfassenden Plan für einen großdeutschen Einheitsstaat mit einem durchstrukturierten Verwaltungs-, Justiz-, Militär- und Bildungssystem auf der Grundlage gemeinsamer Abstammung und (ur-)christlicher Religion. Stärken wollte Jahn das »deutsche Volksthum« durch feste Regeln für Sitten und Volkskultur, durch Reinigung der deutschen Sprache und eine einheitliche Volkstracht; die »Ausländerei« sollte verbannt, die Ehe mit einer »Undeutschen« den Verlust der Bürgerrechte zur Folge haben. Dass Jahn über die Stellung der Juden in diesem Staat – trotz anschwellender einschlägiger Diskussion – kein Wort verlor, erscheint bezeichnend: In dem neuen ganz und gar »volkstümlichen« Staatsgebilde war für sie offenbar kein Platz vorgesehen.

Ähnlich lagen die Dinge bei Fichtes nationaler Vision, die er wenige Jahre zuvor vor allem in den *Reden an die Nation* (1807/08) entwickelt hatte.¹⁴ Im Zentrum der Überlegungen Fichtes stand dabei das Projekt einer umfassenden »Nationalerziehung« der deutschen Jugend auf der Grundlage einer überkonfessionellen christlichen Religion sowie gemeinsamer Herkunft und Sprache – seien die Deutschen doch ein »Urvolk«, das über eine Ausländern verschlossene bleibende »Ursprache« verfüge.¹⁵ Mit diesen Kriterien hatte Fichte aber – ohne dass er das explizit herausstellen musste – die Juden aus der künftigen deutschen Nation ausgeschlossen, für sie gäbe es nur die Alternative »entweder verschmolzen oder ausgewandert«; nur »Deutsche« könnten Bürgerrechte erwerben und zur »reinen Sittlichkeit«, zur »wahren Religion« und zur »Vaterlandsliebe« erzogen werden.¹⁶

Fichte, jetzt Rektor der Berliner Universität, befand sich auch unter den Mitgliedern einer illustren Tafelrunde, die sich seit 1811 in Berlin regelmäßig

zusammenfand: Die »Deutsche Tischgesellschaft«, gegründet auf Initiative von Achim von Arnim, einem der führenden Vertreter der deutschen literarischen Romantik (und engagiertem Judenfeind), sowie von dem Staats- und Wirtschaftstheoretiker Adam Müller. Letzterer vermengte seine gegen die Moderne gerichteten Vorstellungen nationaler Zusammengehörigkeit mit antijüdischen Positionen: Konkurrenz, Steuerung durch den Markt, internationaler Handel und Geldwirtschaft waren für ihn Faktoren, die die Wirtschaft und Volk destabilisierten und deswegen zurückgedrängt werden müssten. Mit diesen Grundübeln der wirtschaftlichen Entwicklung assoziierte Müller das moderne Judentum, das die feudal geordnete Landwirtschaft kapitalisieren, also, wie Müller das ausdrückte, der »Oberlehnherrschaft der Juden und Wucherer unterwerfen« wolle, und dies mit verheerenden Folgen. Dem »rechtschaffenen christlichen Hausvater wird kein Ausweg bleiben, als sie zu vernichten oder ihr Sklave zu werden«.¹⁷

In der von Müller mitgegründeten Tischgesellschaft konnten laut Statuten nur Männer Mitglied werden, die »in christlicher Religion geboren« waren, was den Ausschluss auch getaufter Juden bedeutete. Die Runde hatte einen höchst exklusiven Charakter: Unter den 86 Mitgliedern, die sich für den Zeitraum 1811–1813 nachweisen lassen, befanden sich Professoren der Berliner Universität (u. a. Fichte, Schleiermacher, Savigny), Spitzenbeamte der Reform-Regierung (wie Hardenberg), Offiziere (u. a. Clausewitz) und angesehene Künstler (wie der Dichter Clemens Brentano oder der Architekt Schinkel). Der Ausschluss von Frauen und Juden, die wichtige Rolle des gemeinsamen Essens und Trinkens und nicht zuletzt der Name der Runde (die auch als Deutsche christliche Gesellschaft bezeichnet wurde) verwiesen darauf, dass man der aufgeklärten deutsch-jüdischen Berliner Salonkultur bewusst eine Alternative entgegenstellen wollte.

Der Kreis wurde zusammengeführt durch die radikale Ablehnung und den Hass auf die französische Besatzungsherrschaft, durch einen preußischen Nationalismus (der sich seit 1813 in Richtung auf einen gesamtdeutschen Nationalismus öffnete) und nicht zuletzt auch durch die Gegnerschaft gegen die unmittelbar bevorstehende Reform der preußischen Judengesetzgebung. Die Verspottung und Karikierung der Juden bildete denn auch in den häufig launigen Tischreden und sonstigen, zum Teil ausgelassenen Darbietungen ein wichtiges Element. So knüpfte man an die scharfe und öffentlich geäußerte Kritik an, mit denen der Eintritt gebildeter

Berliner Juden in die Kulturwelt seit Jahren begleitet wurde. Brentano und sein Freund Achim von Arnim lieferten mit deftigen Zoten gespickte anti-jüdische Grotesken ab, während der erste Sprecher der Tischgesellschaft, Ludolph von Beckedorff, im Juni 1811 seine Auffassung kundgab, man führe »Krieg«, und zwar einen »gründlichen, ernsthaften und aufrichtigen gegen die Juden, gegen ein Gezücht, welches mit wunderbarer Frechheit, ohne Beruf, ohne Talent, mit wenig Muth und noch weniger Ehre, mit bebendem Herzen und unruhigen Fußsohlen, wie Moses ihnen prophezeit hat, sich in den Staat, in die Wissenschaft, in die Kunst, in die Gesellschaft und letztlich sogar in die ritterlichen Schranken des Zweikampfes einzuschleichen, einzudrängen und einzuzwängen bemüht sind«. Man war unter sich; die Exklusion und Ablehnung der Juden bildete ein wesentliches Element für den Zusammenhalt und das Selbstbewusstsein des Kreises, der in seiner Mehrheit aus Männern bestand, die aktiv in die preußische Reformpolitik involviert waren. Die Existenz der Tischgesellschaft und die hier zum Vergnügen der Gäste zum Besten gegebenen antijüdischen Pöbeleien verdeutlichen, dass der Erlass des preußischen Judenedikts im Jahre 1812 auch im Kreise der Reformen auf erhebliche innere Reserven stieß.¹⁸

Judenfeindschaft in der Literatur der Romantik

Auch in der romantischen Literatur der ersten Jahrhunderthälfte wurde ein Arsenal von stereotypen Judenfiguren entwickelt – unabhängig davon, ob man die Werke selbst bzw. ihre Urheber als antisemitisch einstuft (was in der germanistischen Literatur in diversen Fällen durchaus umstritten ist). So beschränkte sich Arnims und Brentanos polemisches Engagement gegen die Juden selbstverständlich nicht nur auf die Tischgesellschaft; auch in den literarischen Werken dieser beiden herausragenden Autoren der Romantik lassen sich eine Reihe von negativ gezeichneten jüdischen Figuren nachweisen.¹⁹ In der von ihnen gemeinsam unter dem Titel *Des Knaben Wunderhorn* (1805–1807) herausgegebenen Sammlung alter deutscher Lieder – die zum Literaturkanon des 19. Jahrhunderts gehören sollten – findet sich eine Reihe von Texten mit antijüdischer Tendenz, die zum Teil von den Herausgebern in diesem Sinne bearbeitet wurden.²⁰ Klischeehafte Darstellungen von Juden lassen sich unter anderem auch bei E. T. A. Hoffmann nachweisen,²¹ und Joseph von Eichendorff führte diese Traditionslinie der

deutschen Romantik fort, indem er in seinen Werken der 1840er negativ konnotierte jüdische Aufsteiger auftreten ließ.²²

Wie der Germanist Marco Puschner herausgearbeitet hat, ist die Darstellung von jüdischen Figuren in der Literatur der Romantik durch sich beständig wiederholende Zuschreibungen unveränderbar negativer Eigenschaften bestimmt: charakterlich und körperlich degeneriert, angetrieben von einer unerschöpflichen Gier nach Geld, Einfluss und Macht, egoistisch und illoyal gegenüber der nationalen Gemeinschaft und – durch ihre Wühlarbeit – für diese letztlich schädlich, ja verhängnisvoll.²³ Typisch für die Darstellung des stereotypen Juden in der romantischen Literatur ist denn auch die schematische Gegenüberstellung »aufrechter Deutscher/korrupter Jude«, wie die Literaturwissenschaftlerin Ruth Angress (Ruth Klüger) festgestellt hat. Der Typ des lauterer Deutschen funktioniert eben besonders gut, wenn man ihn mit dem fieser jüdischen Gegenüber konfrontiert – eine Erkenntnis, die sich nicht nur auf die Literaturwissenschaft beschränkt.²⁴ Unschwer ist die literarische Häufung dieser negativ gezeichneten Figuren in den Jahren 1811 bis 1820 als negativer Kommentar zur Emanzipationsdiskussion dieser Jahre zu lesen.²⁵ So entstand vor den Augen des bürgerlichen Lese- und Theaterpublikums ein Repertoire von Figuren mit abrufbaren, »typischen« Eigenschaften. Neben dem »braven, rechtschaffenden Juden«²⁶ handelte es sich vor allem um negativ gezeichnete Typen: Der raffgieriger jüdischer Geschäftemacher, der zu Wohlstand gekommene alte »Schacherjude«, dessen Herkunft ebenso zweifelhaft war wie das Zustandekommen seines Reichtums;²⁷ der parvenühafte, in seinen Assimilationsbemühungen allzu leicht zu erkennende Aufsteiger;²⁸ die exotisch-verführerische, gleichzeitig gefährlich-zerstörerische »schöne Jüdin«,²⁹ die »ästhetische« Jüdin (deren Bemühungen, die christlich-deutsche Kultur zu verinnerlichen, als leicht durchschaubare und zum Scheitern verurteilte Anbiederung »entlarvt« wird).³⁰ In der Regel werden diese Figuren einem deutschen »Gegentypus«, ehrbar und bieder, gegenübergestellt, und der besondere Reiz besteht darin, den Helden zuzuschauen, wie sie ihre jüdischen Widersacher erkennen und unschädlich machen.³¹

Der Widerstand gegen die Reformbestrebungen in der ersten Hälfte des Jahrhunderts ist auch in einer anderen, im Niveau niedriger anzusiedelnden Literaturgattung nachweisbar: Gemeint ist die karikaturhafte Darstellung von Juden in populären Bühnenstücken, die antijüdische »Posse«. Dieses

Genre stammt ebenfalls aus dem Zeitraum zu Beginn des Jahrhunderts (Vorbilder finden sich bereits im Zeitraum vor der Emanzipationsdebatte)³² und resultierte aus dem Unwillen, mit dem man in bürgerlichen Kreisen die durch die napoleonische Epoche erzwungenen Teilfortschritte betrachtete. So erwies sich insbesondere das Stück *Unser Verkehr* des Breslauer Arztes Karl Borromäus Alexander Sessa aus dem Jahre 1813 nicht nur als äußerst wirkungsvoll, sondern es prägte ein weit in das 19. Jahrhundert hineinreichendes Genre.³³ Das Stück karikierte die Assimilation der Juden als bloße äußere Maskerade und führte ihren Aufstieg in der deutschen Gesellschaft auf nackte Geldgier zurück. Der vom Publikum goutierte besondere »Witz« des Stückes bestand in der Sprechweise der Charaktere, die bei all ihren angestregten Bemühungen um Anpassung an die deutsche Kultur doch durch das Jiddische bestimmt war: vom starken Akzent bis hin zum fast perfekten Deutsch, das jedoch durch kleine Nuancen den jüdischen Sprecher verriet. Verstärkt wurde diese Karikierung durch Gestik und Mimik. Die Botschaft – man kann sie doch immer erkennen! – löste, verstärkt durch die derb-burleske Darstellungsweise, einen johlenden Lacherfolg beim Publikum aus. Das Stück wurde 1813 in Breslau uraufgeführt, jedoch von der Zensur alsbald wegen seines judenfeindlichen Inhalts abgesetzt. Nach erheblichen öffentlichen Protesten (die sich zu einer Kampagne gegen eine angebliche Dominanz der Juden im kulturellen Leben der Hauptstadt ausweiteten) kam eine überarbeitete Version noch im gleichen Jahr in Berlin auf die Bühne und wurde zu einem beispiellosen Publikumserfolg. Weitere Aufführungen in zahlreichen weiteren Städten folgten, das Stück gehörte bald zum bevorzugten deutschen Lustspiel-Repertoire, es gab Nachahmungen, Fortsetzungen und Gegenstücke. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden über 100 Stücke veröffentlicht, in denen Juden vorkamen, meist handelte es sich um ähnliche »Possen« und unterhaltende Lustspiele. Die Bühne eignete sich besonders dazu, durch jiddischen Akzent und Ausdrucksweise das so karikierte jüdische Personal gezielt dem Spott des Publikums auszuliefern.³⁴ Schon zu Beginn des Jahrhunderts hatten sich also in Theater und Literatur leicht abrufbare stereotype Darstellungen der sich zu emanzipieren beginnenden Juden etabliert, die einen festen Bestandteil der vom Bürgertum rezipierten Kultur bildeten.

3. Emanzipationsdebatte und antijüdische Gewalt nach dem Ende der napoleonischen Herrschaft (1815–20)

Nach dem Scheitern des napoleonischen Russlandfeldzugs 1812/13, den »Befreiungskriegen« der Jahre 1813–1815, dem Zusammenbruch des französischen Okkupations- und Bündnissystems und der Neuregelung der staatlichen Verhältnisse in Mitteleuropa auf dem Wiener Kongress 1815 standen die politischen Vorzeichen auf Restauration der politischen Verhältnisse, auf möglichst weitgehende Wiederherstellung der monarchischen Autorität und der ständestaatlichen Ordnung. Unter diesen Vorzeichen gingen nun die meisten Staaten im neu gebildeten Deutschen Bund daran, die den Juden unter dem Eindruck der napoleonischen Expansion und dem offenkundigen Modernisierungsvorsprung Frankreichs gewährten Rechte wieder rückgängig zu machen (während einige Staaten noch mit dem Ausbau der Gleichstellung beschäftigt waren).

Diese Revision betraf zunächst vor allem die Gebiete, die von Frankreich annektiert (bzw. den napoleonischen »Modellstaaten« einverleibt) worden waren und wo »fremdes« französisches Recht gegolten hatte, aber auch die Staaten, die unter dem Druck der Verhältnisse von sich aus eine Reformpolitik eingeleitet hatten. So kehrten etwa die Hansestädte Hamburg, Bremen und Lübeck wieder zu den vornapoleonischen Verhältnissen zurück,¹ ebenso die Reichsstadt Frankfurt, in der die Juden erst nach zähen Verhandlungen 1824 zumindest eine zivilrechtliche Besserstellung erreichten.² In Württemberg machte die Verfassung von 1819 die Ausübung voller (staats-)bürgerlicher Rechte von der christlichen Religionszugehörigkeit abhängig.³ Baden hielt in der Verfassung von 1818 grundsätzlich an der Anerkennung der Juden als Staatsbürger fest, betonte jedoch ihre mindere Rechtsstellung gegenüber christlichen Einwohnern.⁴ In Bayern blieben Bemühungen, das Edikt von 1813 zu revidieren, ohne konkrete Resultate. In Sachsen wurden nach 1816 Reformansätze angesichts starker Proteste aus der Bürgerschaft nicht weiter verfolgt.⁵ Preußen behielt zwar das relativ großzügige Judenedikt von 1812 bei, dehnte seine Anwendung jedoch letztlich nicht auf die 1815 neu erworbenen Gebiete aus, wo bei weitem die meisten im Lande ansässigen Juden lebten.⁶ Und so entwickelten sich die Rechtsverhältnisse der Juden von Staat zu Staat, ja sogar innerhalb

einzelner Staaten höchst unterschiedlich, was hier aber nicht im Einzelnen dargestellt werden kann.

Die Denkschrift *Verhältnisse der Juden zu den christlichen Unterthanen in deutschen Staaten* von Anfang 1818, durch die das Königreich Hannover seine Gesandten bei der Frankfurter Bundesversammlung instruierte, zeigt beispielhaft, welchen immensen Gefahrenherd aus konservativer Regierungssicht die Forderung nach »bürgerlicher Verbesserung« darstellte.⁷ Denn nach der Auffassung der hannoverschen Regierung war es der besondere Charakter des Judentums als einer »National-Religion«, die einer Eingliederung ihrer Angehörigen in die christliche Gesellschafts- und Staatsordnung entgegenstand. Die religiöse Neutralität des Staates – bei den aufgeklärten Reformern Grundvoraussetzung für die Statusangleichung der Juden – erschien nun, nach der Erfahrung der französischen Revolution, undenkbar, »wenn nicht das ganze Gebäude der christlichen religiösen Unterrichts- und Bildungs-Anstalten, und deren Verbindung mit dem Staate, auf die Art zuerst zerstört würde, als am Anfang der französischen Revolution versucht worden«. Erschwerend komme hinzu, dass die Juden andererseits in den verschiedenen deutschen und europäischen Ländern untereinander »eine politische Verbindung zu einer abgesonderten Nation« unterhielten. Außerdem, so ein weiteres Kernargument der Schrift, würde eine Gleichberechtigung der Juden die bestehende ständisch-korporative Gesellschaftsverfassung sprengen: Würde man sie vollkommen mit den christlichen Bürgern gleichstellen, so müsste »die allgemeine Gewerbefreyheit im Gegensatze mit der Zunft- und Gildeverfassung und die Aufhebung aller Unterschiede unter verschiedenen Ständen ... vorangehen«. Dies würde aber das Ende des ständisch-korporativen Systems bedeuten. »Bürgerliche Verbesserung« war also nur im Rahmen einer christlich ständisch-korporativen Verfassungsstruktur erwünscht – und diese in jedem Fall zu erhalten war das Primärziel der nun anbrechenden Restaurationsperiode. Die Denkschrift macht demnach sehr deutlich, worin aus konservativer Perspektive gesehen die außerordentliche Gefahr einer vollen Emanzipation der kleinen Randgruppe der Juden bestand: Die vollständige Gleichberechtigung hätte Tür und Tor für eine Auflösung der mit der christlichen Religion verklammerten traditionellen Gesellschaftsordnung geöffnet.

Im Rahmen der bestehenden Gesellschaftsordnung war man jedoch durchaus zu gewissen Konzessionen bereit, insbesondere was ihre wirt-

schaftliche Tätigkeit betraf. Idealerweise sollten aber die Juden zum Christentum übertreten, »Wildfänge«, also konfessionslos lebende ehemalige Angehörige der jüdischen Religion, wollte man auf keinen Fall dulden.

Die Debatte in der nationalen und liberalen Bewegung

Neben den alten konservativen Eliten, die mit der «bürgerlichen Verbesserung» das gesamte Gefüge der christlich-ständischen Gesellschaftsordnung untergehen sahen, äußerte sich nun aber zunehmend auch in der frühen Nationalbewegung Unbehagen an der Vorstellung einer jüdischen Gleichberechtigung. Ihre Vordenker, das haben wir im letzten Kapitel dargestellt, schlossen in ihrer romantischen Vorstellung Juden in der Regel als Teilhaber an der zu bildenden Nation aus. Doch auch in der Zeit nach 1815 waren in der intellektuellen Debatte und publizistischen Auseinandersetzung um die Judenemanzipation Autoren tonangebend, die einen aus der Romantik gespeisten, »teutschen«, Patriotismus auf christlicher Grundlage einforderten.

Die Geburtsstunde der politischen Nationalbewegung in den Jahren 1807 bis 1813 wurde durch den Befreiungskampf gegen Napoleon geprägt. Die nationale Aufbruchstimmung und die Hoffnung auf politische Mitsprache, die schließlich in den gebildeten Schichten entstanden war, wurden jedoch durch die restaurative und partikularistische Politik nach 1815, den Abbruch der Reformpolitik, die Blockierung der Verfassungsbestrebungen (außer in den süddeutschen Staaten) und die Bildung eines nur schwachen Deutschen Bundes, der lediglich der Austarierung der Interessengegensätze der einzelnen Staaten diene und kaum Ansatzpunkte für nationale Ambitionen bot, erheblich gedämpft und enttäuscht. Als organisierte Träger einer freiheitlich-nationalen Bewegung traten die durch Jahn gegründeten Turner, die seit 1815 neu gebildeten studentischen Burschenschaften und die vor allem im Rhein-Main-Gebiet maßgeblich durch Arndt 1814 inspirierten »Deutschen Gesellschaften« auf.⁸ Angesichts der politisch blockierten Situation, die die Entwicklung einer in absehbarer Zukunft zu verwirklichenden politischen Einheit Deutschlands gar nicht zuließ, verlagerte sich der Schwerpunkt der nationalen Bewegung auf die Belebung eines kulturell und historisch fundierten Nationalbewusstseins im Geiste der Romantik.⁹

Dieses romantische, auf Sprache, Volkstum, Kultur und Geschichte beruhende Nationalbewusstsein prägte den Liberalismus, die zweite große, in dieser Zeit entstehende politische Bewegung.¹⁰ Sie begann sich im Bürgertum als eigenständige Kraft zu formieren, zu einem Zeitpunkt also, als erkennbar wurde, dass der Deutsche Bund zu einer konservativ-restaurativen Politik überging und infolgedessen die von den meisten deutschen Staaten als Reaktion auf die napoleonische Herausforderung unternommene Reformpolitik am Ende des zweiten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts (abgesehen von einigen Ausnahmen) auslief und die Verfassungsbewegung abgestoppt wurde. Nun wurden vor allem die Ständeversammlungen der süddeutschen Staaten zu Tribünen frühliberaler Politiker, die individuelle Freiheitsrechte und politische Partizipation von den konservativen Regierungen einforderten. Nationale und liberale Bewegungen gingen eine immer enger werdende, schließlich unauflösbare Verbindung ein. Der so in den folgenden Jahrzehnten entstehende »Nationalliberalismus« beinhalten beides: eine in der Tradition der Aufklärung stehende, Bürger- und Menschenrechte einfordernde Freiheitsbewegung und gleichzeitig eine romantisch inspirierte und gefühlsbetonte Einheitsbewegung.

Daraus sollte sich eine durchaus ambivalente Einstellung vieler Liberaler zur Lösung des jüdischen Problems ergeben: Auf der einen Seite forderte man für die Juden aus prinzipiellen Gründen, nachdem diese durch eine erfolgreiche »Verbesserung« in der bürgerlichen Gesellschaft angekommen waren, die rechtliche Gleichstellung; auf der anderen Seite wandte sich aber das auf Sprache, Kultur, christlichem Sittengesetz und Geschichte beruhende Nationalbewusstsein vieler Liberaler eher gegen die Aufnahme von noch so sehr assimilierten Juden in die Gemeinschaft der Deutschen,¹¹ wobei viele Liberale die gleichen Zerrbilder jüdischer Existenz kultivierten wie die konservativen Emanzipationsgegner. Es waren vor allem zwei bekennende Patrioten, die der entstehenden liberalen Bewegung zuzurechnen waren, der an der Berliner Universität lehrende Historiker und Skandinavist Friedrich Christian Rühls sowie der Jenaer Philosophieprofessor Jacob Friedrich Fries, die sich 1815/16 in einflussreichen Schriften gegen die Juden wandten.¹²

Rühls, ein enger Freund Arndts, leidenschaftlicher Nationalist und überzeugter Preuße, aber auch offen gegenüber liberalen Forderungen, nahm 1815 in einer Flugschrift eingehend Stellung: Man habe die Vorstellung der

Aufklärer überwunden, der Staat funktioniere mechanisch, wie ein Uhrwerk, stattdessen sei seine Grundlage das Volk, zusammengehalten durch »Gesinnung, Sprache, Glauben, durch die Anhänglichkeit an seine Verfassung«. Das Judentum sei aber nicht nur eine Religion, sondern ein eigenes Volk, ja ein eigener Staat und damit – Rühs griff das bekannte Schlagwort der Reformgegner auf – »ein Staat im Staate«. Der Bürger des jüdischen Staates, so die einfache Logik, könne aber nicht zugleich Bürger in einem christlichen Staat sein. Die Juden könnten daher nur als »geduldetes Volk« unter den Deutschen leben, wobei ihnen der Weg, durch Konversion Deutsche zu werden, offen gehalten werden solle. Wünschenswert sei eigentlich die »Verminderung und Ausrottung« der Juden; diese Formulierung zielte zwar nicht auf physische Vernichtung, sondern ganz allgemein auf die erstrebte Aufhebung der jüdischen Existenz im eigenen Land, doch die brutale Wortwahl zeigte an, dass man durchaus gewillt war, dabei mit Zwang und Gewalt vorzugehen.¹³

Einen noch rabiateren Ton schlug der Philosoph Jacob Friedrich Fries an, ein entschiedener Liberaler und Patriot, der 1816 Rühs Schrift rezensierte, der Beitrag erschien auch sogleich als Broschüre. Er wollte die eingeborenen Juden nicht als »geduldetes Volk« behandeln, sondern er verlangte zunächst die »Verminderung« dieser »Blutsauger des Volkes« durch Einwanderungsverbote, Heiratsbeschränkungen und ihre Verdrängung vom Lande, dann aber vor allem eines: »Die bürgerliche Lage der Juden verbessern heißt eben das Judentum ausrotten, die Gesellschaft prellsüchtiger Trödler und Händler zerstören.« Fries begründete seinen Standpunkt mit dem liberalen Grundsatz der staatsbürgerlichen Gleichheit, auf den die Juden aber als Juden keinen Anspruch hätten, verehrten sie doch einen »Nationalgott«, lebten nach den Sondergesetzen des Talmuds und gehorchten einer Religionslehre, die in Wirklichkeit eine »theokratische Staatsverfassung« sei. Die Lösung des Problems könne nur in vollständiger kultureller Anpassung bestehen. Sollte es nicht möglich sein, so fügte Fries warnend-drohend hinzu, der »Judenschaft bald möglichst ein Ende zu machen«, so solle man sich an die historischen Ereignisse in Spanien erinnern, wo »allem Volke zur Freude wurde, sie zu tausenden auf dem Scheiterhaufen verbrennen zu sehen Und wie ähnlich liegen die Dinge bey uns«. In dieser düsteren Perspektive war nun doch die massenweise physische Vernichtung als eine durchaus vorstellbare »Lösung« enthalten.¹⁴

Die Schriften von Rühs und Fries markieren deutlich die schrittweise Distanzierung vom aufgeklärten Verbesserungskonzept à la Dohm: War dieser davon ausgegangen, dass man durch eine weitgehende rechtliche Gleichstellung der Juden, die sich ihrerseits zu einer Reform ihrer Religion bereitfinden mussten, im Verein mit staatlichen Förderungs- und Aufklärungsmaßnahmen einen weitreichenden Anpassungs- und Integrationsprozess in Gang setzen könne, an dessen Ende Juden sogar in staatliche Ämter gelangen könnten, so war für Rühs ein nichtchristlicher Bürger eine unmögliche Vorstellung, da die Juden nicht zum deutschen Volk gehörten und an sich zutiefst verdorben seien; Fries wollte die nicht zur vollständigen Assimilation bereiten Juden gar nicht mehr dulden, sondern ausweisen.

Die Schriften von Rühs und Fries wurden stark beachtet und lösten eine ganze Reihe überwiegend zustimmender Stellungnahmen aus.¹⁵ Auf der anderen Seite äußerten sich die Befürworter von Reformen, die jedoch keineswegs ein einheitliches Lager bildeten. Nur ein Teil der liberalen Autoren war bereit, die Gleichstellung der Juden ohne weiteres bzw. Hand in Hand mit Reformen zu konzedieren.¹⁶ Die Mehrzahl der Debattenteilnehmer – Liberale wie gemäßigte Konservative – konnten sich jedoch die »bürgerliche Verbesserung« nur als das Ergebnis eines umfassenden staatlich gesteuerten Erziehungsprogramms vorstellen: radikale Reform der Religion, vollständige Einbeziehung der Kinder in das allgemeine Schulwesen, wirtschaftliche Beschränkungen, Berufsumschichtung und anderes. Im Gegensatz zu Dohm, der die Gleichberechtigung der Juden als einen Impuls für den Prozess der bürgerlichen Verbesserung vorausgesetzt hatte, setzte sich nun die Vorstellung einer nur Zug um Zug zu gewährenden, von jüdischen »Fortschritten« abhängig gemachten Rechtebewilligung im Aushandlungsverfahren durch.¹⁷ An die Stelle des aufklärerischen Vertrauens in die Fähigkeit der Juden zur Einsicht und effektiven Verbesserung ihrer misslichen Lage traten nun kleinliches Misstrauen und Kontrollbedürfnis.

Auch wenn sie also prinzipiell an der Reformfähigkeit des Judentums festhielten, so schlugen viele dieser Autoren bei der Schilderung der realen jüdischen Existenz einen ähnlich verächtlichen Ton wie Rühs, Fries und andere Reformgegner an und wollten massive Zwangsmittel zur Durchsetzung ihrer Vorstellungen anwenden. So bezeichneten Vertreter des Erziehungskonzepts Juden als »Wucherpflanzen« oder »faules Gewässer«,

unterstellten ihnen »religiösen Nationaldünkel, Priesterherrschaft und merkantilischen Kastengeist«. ¹⁸ Alexander Lips, einer der Befürworter einer raschen Emanzipation, erschien der Jude »als Zerrbild, als Schatten und Nachtseite der menschlichen Natur«, und in einem programmatischen Beitrag im liberalen Weimarer *Oppositionsblatt* wurde ausgeführt, wie absurd es doch wäre, die »Schacherjuden« mit »ihren gierigen Fratzen und ihren zuckenden Gebärden« mit den Deutschen gleichstellen zu wollen. ¹⁹ Auch war sowohl unter den Gegnern wie den Befürwortern von Reformen die Vorstellung einer (tatsächlich schon eingetretenen oder im Falle der Emanzipation befürchteten) wirtschaftlichen Dominanz der Juden weit verbreitet, ²⁰ ebenso das Argument eines angeblichen jüdischen »Staates im Staat«. ²¹ Dabei wurde nun auch, gerade in Anknüpfung an Rühs, diese angebliche Gefährdung des eigenen Staates mit der Befürchtung vermengt, die Substanz des deutschen Volkes mit seinen germanischen Wurzeln sei durch die »asiatischen« Juden gefährdet; den Juden sei die »germanische Freysinnigkeit« wesensfremd, die Mischehe stellte eine »neue Befleckung der echt germanischen Race« dar. ²² Die Mehrheit der Autoren argumentierte jedoch nicht rassistisch: Bis in die 1830er herrschte die Auffassung vor, Mischehen seien an sich zu befürworten, da sie die Integration der Juden beförderten bzw. sie allmählich zum Verschwinden bringen würden. ²³ Doch das Gesamtbild der Debatte war eindeutig: »Haß und Verachtung gegen meine Mitbrüder zu predigen«, so beschwerte sich der jüdische Aufklärer David Friedländer 1820 in einer Publikation, »ist bei vielen Schriftstellern gleichsam stereotypisch geworden.« ²⁴

Vernichtungsdiskurse und antijüdische Gewalt

Es blieb aber nicht nur bei Hass und Verachtung: Tatsächlich zogen sich Gewaltdrohungen und eine krude Ausrottungsrhetorik, wie bereits bei Rühs und Fries gezeigt, durch die gesamte Debatte und blieben keineswegs nur auf die Judenfeinde beschränkt. ²⁵ So veröffentlichte etwa 1816 ein Reformbefürworter unter dem Namen Dr. Fürchtgott Leberecht Christlieb in der Zeitschrift *Nemesis* – sie wurde vom liberalen, emanzipationsfreundlichen Heinrich Luden in Weimar herausgegeben – einen Artikel, in dem die verschiedenen Alternativen des Problems erörtert wurden, darunter auch die Frage »Ob wir die Juden ausrotten sollen«. Bei dieser Option gäbe es zwei

mögliche Vorgehensweisen, die der Autor dem Leser mit allen Konsequenzen vorführt: »Auf eine härtere, indem wir sie, etwas kreisweise, zusammentrieben, niederschössen oder totschiessen oder ersäuften – Alle, ohne Ausnahme, Männer und Frauen, Greise und Kinder, Kranke und Gesunde. Auf eine gelindere, indem wir sie etwas kreisweise zusammentrieben, auf die Graenze führten, sie hinüberstießen, und Jenen zurückschiessen, der etwa wagt umzukehren – Alle ohne Ausnahme, Männer und Frauen, Greise und Kinder, Kranke und Gesunde.« Nun, der Autor ging davon aus, dass sich niemand für die »härtere« Lösung aussprechen würde, aber doch »Einer oder der Andere« für den »gelinderen« Ansatz. Doch nach diesen seltsamen Gedankenspielen verwirft Christlieb die Vertreibung ebenso wie die Bekehrung und spricht sich für die rechtliche Gleichstellung aus, allerdings unter Beachtung umsichtiger »Vorsichtsmaßregeln« und nach strenger Prüfung der einzelnen Antragsteller.²⁶ Trotzdem: Als Denkexperiment war die physische Ausrottung der Juden Bestandteil der Debatte. Auch die von Christlieb ins Spiel gebrachte Exmittierung der Juden findet sich als Gedankenspiel – auch in der Form einer organisierten Auswanderung der Juden nach Palästina²⁷ oder Amerika²⁸ – bei verschiedenen Autoren.²⁹

Aber es gab auch kritische Stimmen, die sich gegen die antijüdischen Tendenzen innerhalb der Nationalbewegung richteten, wobei insbesondere die Schrift des jüdischen Publizisten und Verlegers Saul Ascher über die grassierende *Germanomanie*, so der Titel, hervorzuheben ist. Politische Vordenker wie Fichte, Jahn, Arndt und vor allem Rühs hätten in den vergangenen Jahren, so kritisierte Ascher, bedenkenlos alles »Deutsche« glorifiziert, um somit ein intellektuelles Gegengewicht gegen die französische Vorherrschaft zu bilden, dabei aber zugleich vor allem durch eine protestantische Befruchtung der »Deutschheit« einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen den zum Bewusstsein ihrer selbst kommenden Deutschen und den »fremden« Juden konstruiert. Ascher brandmarkte die oft geforderte Bindung der staatsbürgerlichen Stellung an ein religiöses Bekenntnis als Rückfall in mittelalterliche Zeiten und wandte sich entschieden gegen die Vorstellung, der angeblich so fundamentale Gegensatz zwischen Juden und Deutschen ließe sich dann doch kurzerhand – »wie die Wäsche zu wechseln« – durch die Taufe aufheben.³⁰

Die *Germanomanie* befand sich dann auch nicht zufällig unter den Büchern, die Burschenschaftler auf dem Wartburgfest im Jahr 1817 in einer

makaberen Zeremonie verbrannten, ein Akt, den ihr Mentor, der am Ort anwesende Fries, ausdrücklich billigte.³¹ Der Feuerspruch, mit dem das Buch in die Flammen geworfen wurde – »Wehe über die Juden, so da festhalten an ihrem Judenthum und wollen über unser Volksthum und Deutschthum spotten und schmähen« –, verdeutlicht zweierlei: Für einen Teil der nationalen Bewegung war die antijüdische Positionierung konstitutiv, und diese Richtung machte mit einem symbolischen Gewaltakt deutlich, dass aus ihrer Sicht die »Judenfrage« nicht durch eine Debatte gelöst werden würde.³²

Die antijüdische Kampagne und die »theoretischen« Erörterungen von Gewaltmaßnahmen gegen Juden blieben nicht ohne Folgen. Zeitgenossen bemerkten durchaus, dass sich die Bereitschaft zur Gewaltanwendung ausbreitete. Der Reformbefürworter Pfaff schrieb 1819, es gebe in letzter Zeit an verschiedenen Orten eine »gereizte und gefährliche Ausbrüche drohende Stimmung«, wozu er insbesondere die enthusiastische Aufnahme von *Unser Verkehr* zählte; ein anonymes Autor schrieb im gleichen Jahr, dieser »ausgelassene Jubel« sei »wahrscheinlich der Vorläufer irgend eines gewaltsamen Ausbruches«.³³

Der in der Bevölkerung ohnehin weit verbreitete Unwillen gegen die Emanzipation der Juden machte sich 1819 tatsächlich in einer gewalttätigen antijüdischen Kampagne Luft. Sie ging vor allem von denjenigen aus, die die Liberalisierungstendenzen im Wirtschaftsleben – Gewerbefreiheit und Freihandel – als Existenzbedrohung ansahen und die nun auf die Juden, die sich die neuen Verhältnisse überall begannen zunutze zu machen, losgingen: Händler, Handwerker, bei Juden verschuldete Bauern, Angehörige der städtischen Unterschichten. »Hepp-Hepp, Jude verreck« wurde zum Schlachtruf des Mobs, der sich in zahlreichen Städten und Gemeinden zusammenschloss und vor allem jüdische Häuser mit Steinen bewarf, aber auch Synagogeneinrichtungen zerstörte und Läden plünderte; Juden wurden bedroht, teilweise auch tödlich angegriffen.³⁴ Die Unruhen nahmen ihren Ausgangspunkt Anfang August 1819 in Würzburg, offenbar als unmittelbare Reaktion auf die Debatten über die Verbesserung der Rechtsstellung der Juden im Landtag, griffen rasch auf andere bayerische Orte über, sodann auf Württemberg und Baden, auf Frankfurt, Hessen und das Rheinland sowie auf Hamburg, aber auch auf Kopenhagen und einige dänische Orte. Eine detaillierte Analyse der Ereignisse in den betroffenen Orten zeigt, dass

sich die Angriffe ursprünglich bevorzugt gegen Örtlichkeiten richtete, die von den Einwohnern mit dem jüdischen Aufstieg identifiziert wurden: In Würzburg wurden die Läden der erst seit wenigen Jahren in der Stadt zugelassenen Händler zerstört, in Frankfurt verjagte man die Juden gewaltsam aus dem Posthaus sowie von der Wallpromenade, Orte, die erst vor kurzem für sie zugänglich gemacht worden waren, und in Hamburg missgönnte man den Juden, dass sie es sich seit der französischen Besatzungszeit zur Gewohnheit gemacht hatten, die zuvor für sie gesperrten vornehmen Kaffeehäuser an der Binnenalster zu besuchen, und vertrieb sie nun mit Gewalt von dort; als der Mob auf gewaltsamen Widerstand einer Gruppe von jungen Juden stieß, eskalierte die Situation, und lärmende Haufen attackierten überall in der Stadt jüdische Häuser.³⁵ An allen Unruheorten gelang es den staatlichen Ordnungskräften jedoch, den Aufruhr relativ schnell einzudämmen und niederzuhalten. In Würzburg – und nur hier – waren Todesopfer zu beklagen: ein Aufrührer und ein Soldat.

Mit den Hepp-Hepp-Unruhen (Herkunft und Bedeutung des Rufes sind unklar) war es erstmals seit Beginn der Emanzipationsdiskussion in größerem Umfang zu direkter Gewalt gegen Juden und ihren Besitz gekommen.³⁶ Die Vorgänge der Jahre 1819 und 1821, als es in Danzig zu ähnlichen Unruhen kam,³⁷ markieren den Beginn einer langen Kette antijüdischer Gewalt, die sich durch das gesamte 19. Jahrhundert, die Weimarer Republik bis hin zu den Pogromen des Novembers 1918 (und, wenn man will, bis nach Halle im Jahre 2019) verfolgen lassen. Seit den Hepp-Hepp-Unruhen bildete Gewalt eine wichtige Ergänzung zu den publizistischen Kampagnen gegen Juden,³⁸ und die Drohung mit Gewalt war nicht mehr nur spekulativ, sondern hatte einen konkreten Bezugspunkt.

4. Restaurationszeit und Vormärz (1820–48)

In den 1820ern, die unter dem Vorzeichen der Restauration standen, sowie im »Vormärz«, dem Zeitabschnitt im Vorfeld der 1848er Revolution, stießen weitere Bemühungen um Fortschritte in der Emanzipation der Juden – dieser Begriff ersetzte in den 1830ern auf breiter Front die »bürgerliche Verbesserung«¹ – zunächst und in erster Linie auf den Widerstand der konservativen Regierungen der Staaten des Deutschen Bundes. Sie sahen in

der Gleichstellung der Juden einen gefährlichen Angriff auf die immer noch ständisch-korporativ verfasste Staats- und Gesellschaftsordnung sowie auf die Legitimität der Monarchie, die aus ihrer Sicht unauflöslich mit dem Christentum verbunden war. In den publizistischen Auseinandersetzungen um die rechtliche Gleichstellung der Juden in den 1820ern argumentierten die Reformgegner ganz auf der Linie von Rühls und Fries mit der fundamentalen Andersartigkeit der Juden als Nation und Konfession, die die rechtliche Gleichstellung per se ausschloss;² empfohlen wurde unter anderem, die Eheschließung unter Juden grundsätzlich zu verweigern, oder eine geschlossene Umsiedlung nach Palästina.³

Die Reform der rechtlichen Stellung der Juden kam in den 1820ern in den meisten Staaten praktisch zum völligen Stillstand oder wurde sogar in Teilen wieder revidiert. So scheiterten in Bayern 1822 und 1827 Initiativen für Reformgesetze am Widerstand konservativer Kräfte,⁴ ebenso im Großherzogtum Mecklenburg 1828 sowie im Großherzogtum Hessen.⁵ Im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach erlangte 1823 eine »Judenordnung« Gesetzeskraft: Sie stellte die Juden im Prinzip mit den übrigen Untertanen gleich, schränkte jedoch gleichzeitig ihre Rechte verhältnismäßig stark ein.⁶ Als die württembergische Regierung 1824 den Entwurf eines Judengesetzes vorlegte, stieß sie vor allem seitens städtischer Innungen auf starken Widerstand. Das 1828 nach heftigen Diskussionen erlassene Gesetz sagte den Juden zwar prinzipiell die rechtliche Gleichstellung zu, sah jedoch zugleich vor, im Sinne des Erziehungskonzepts die Anzahl der ärmeren Juden durch besondere Beschränkungen bei Heirat, Zuzug und Gewerbe zu vermindern, was angesichts einer tatsächlich rigoros durchgesetzten Politik in den folgenden Jahrzehnten – wie in Bayern – zu einer starken Auswanderungsbewegung führte.⁷ In Preußen wurde zwar das Edikt von 1812 beibehalten, jedoch durch zahlreiche Maßnahmen durchlöchert, insbesondere wurden Juden bestimmte Positionen in Staat und Armee, die eigentlich für sie geöffnet worden waren, nun verweigert, oder sie wurden aus ihnen entlassen bzw. verdrängt. Bezeichnend für die Situation in Preußen war, dass die acht Provinzialstände⁸ zwischen 1824 und 1827 auf Ersuchen der Regierung Stellungnahmen abgaben, die sämtlich auf eine Minderung der Rechtsstellung der Juden hinausliefen.⁹

Die frühe liberal-nationale Bewegung und die Emanzipationsfrage

Aber auch die bürgerlichen Gegenspieler, die Liberalen, befürworteten die rechtliche Gleichstellung der Juden nicht vorbehaltlos. Es waren in der Tat in erster Linie prinzipielle rechts- und verfassungspolitische Gründe (und nicht Philosemitismus), die die Liberalen in diesen Jahrzehnten bewegten, die jüdische Emanzipation einzufordern: Wenn sogar die jahrhundertlang diskriminierten Juden die gleichen Rechte erhielten, war das Prinzip der Rechtsgleichheit auf besonders augenfällige Weise durchgesetzt und der christliche Charakter des Staates infrage gestellt. Andererseits war nur eine Minderheit der Liberalen für die sofortige Gleichberechtigung. Die Mehrheit verfolgte nach wie vor ein Erziehungskonzept, wonach die Gleichstellung nur schrittweise, in einem längeren Zeitraum einzuführen sei, und zwar *nachdem* die Juden ihre bürgerliche Tauglichkeit bewiesen hätten. Die Anforderungen an diesen Assimilationsprozess waren in der Regel jedoch so hoch angesetzt, dass sie auf die Aufgabe der bisherigen religiösen Praxis und Lebensweise hinausliefen und eigentlich nur durch die Taufe zu erbringen waren. Zwar hielten die Liberalen (wie auch gemäßigte Konservative) in der publizistischen Auseinandersetzung an dem Erziehungsgedanken prinzipiell fest, doch handelte es sich eher um einen liberalen Dogmatismus, während sie in der Praxis im Grunde die gleichen Bedenken, Einwände und Vorurteile hatten wie die konservativen Reformgegner.¹⁰ Sie unterstellten, dass die Juden wegen ihrer grundsätzlichen moralischen Verdorbenheit, ihrer Einbindung in ein absurdes System religiöser Rituale und wegen ihrer Schachermentalität die Qualifikation für eine wirkliche bürgerliche Verbesserung nur schwerlich – wenn überhaupt – erreichen könnten.

Dabei spielte aber auch eine erhebliche Rolle, dass die Liberalen neben der verfassungsmäßigen Sicherung individueller Rechte und der staatsbürgerlichen Gleichheit mit ebenso großer Vehemenz Fortschritte in der nationalen Einigung der Deutschen einforderten; in diesen Jahren wuchsen nationale und liberale Bewegung immer enger zusammen. Da der politische Einigungsprozess der Nation durch die konservativen Regierungen innerhalb des Deutschen Bundes blockiert wurde, sahen auch die Liberalen das nationale Einigungswerk in diesen Jahrzehnten vor allem als eine kulturpolitische Aufgabe: Es ging darum, ein immer breitere Schichten

umfassendes Nationalbewusstsein auf der Basis von gemeinsamer Sprache, Kultur, Abstammung und Geschichte wachzurufen. Dieses in der Romantik wurzelnde nationale Bewusstsein schloss aber – explizit oder implizit – die Juden wegen ihrer fremden Sprache, Kultur, Abstammung und Geschichte weitgehend aus. Hier liegt die Erklärung dafür, dass liberale Politiker – aber auch viele andere von der nationalen Bewegung erfassten Deutsche – die sofortige und vollständige Gleichstellung der Juden auch aus einem, man möchte fast sagen, instinktiven Unbehagen ablehnten. Liberales Dogma und nationales Gefühl standen diesem Schritt entgegen.

Die Frage nach den Wurzeln der Judenfeindschaft führt wieder zur Frage nach den Inhalten des in diesen Jahrzehnten weite Volksschichten erfassenden Nationalbewusstseins. Die Breite und Fülle dieser Bewegung soll im Folgenden mit einigen Stichworten skizziert werden. Dabei tritt die Vorreiterrolle »deutsch« gesinnter Intellektueller und Gelehrter, die ihr Volk zu guten Deutschen erziehen wollten, deutlich hervor.

Die verstärkte und systematische Beschäftigung mit der deutschen Sprache nahm eine bedeutende Rolle ein.¹¹ Es wurden große Sammlungen mündlicher »Volksüberlieferungen« in der Absicht erstellt, eine in den Tiefen der Volksseele schlummernde Tradition nicht bloß zu dokumentieren, sondern in großen Teilen überhaupt erst zu erzeugen, so etwa *Die Teutschen Volksbücher* von Joseph Görres, die von Arnim und Brentano angelegte Sammlung *Des Knaben Wunderhorn*, die von den Brüdern Grimm zusammengetragenen und überarbeiteten *Kinder- und Hausmärchen*, ihre *Deutschen Sagen* sowie weitere Sammlungen und Editionen.¹² Durch umfangreiche literarische Bearbeitungen und bildliche Darstellungen wurden zudem nationale Mythen aus der germanischen Vor- und der mittelalterlichen Blütezeit der »Deutschen« geschaffen, insbesondere der Hermannmythos um den Sieger der Varusschlacht,¹³ die Erhebung des Nibelungenliedes zu einem Nationalepos,¹⁴ die Renaissance der Barbarossaage,¹⁵ die aus der Romantik fortgeführte Stilisierung des Rheins zum »deutschen Strom«¹⁶ oder die Umdeutung Luthers in einen Vorkämpfer der deutschen Nationalbewegung.¹⁷ Diese nationalen Mythen wurden in einer Reihe von Denkmälern versinnbildlicht: Zu nennen sind vor allem das Herrmannsdenkmal im Teutoburger Wald, der Walhallatempel bei Regensburg, die Befreiungshalle bei Kehlheim, die wiederaufgebaute Wartburg und der mittelalterliche Kölner Dom, dessen Bau nun vollendet wurde.¹⁸

In den Vordergrund all dieser Bemühungen trat die gemeinsame Geschichte als einigendes Band der Deutschen. Um die Grundlagen einer Nationalgeschichte zu legen, begründete Freiherr vom Stein 1819 eine Edition mittelalterlicher Quellen zur »deutschen« Geschichte, aus der das Großprojekt der *Monumenta Germaniae Historica* hervorging.¹⁹ Auch die Werke der Historiker Karl von Rotteck und Heinrich Luden, die führend in der liberalen Bewegung auftraten, zeichnen sich dadurch aus, dass sie die »germanischen« Ursprünge der deutschen Geschichte stark betonten, ja unter Berufung vor allem auf Tacitus »Teutsche« mit Germanen gleichsetzten.²⁰ Das »Volk« tritt dabei – und zwar über die Jahrhunderte kontinuierlich – als historischer Akteur in Erscheinung und erscheint damit in der Bilanz als legitimer Inhaber politischer Rechte.

Diese Bausteine eines nationalen Mythos wurden über eine ganze Reihe von Trägern verbreitet. Eine Vorreiterrolle nahmen akademische Gesellschaften und andere Berufsverbände und deren gesamtdeutsche Kongresse ein. An die Stelle der Burschenschaften und der Turner, die 1818/19 verboten wurden, traten andere patriotische Organisationen, die das neue Nationalbewusstsein in breitere Volksschichten hineintrugen: seit den 1820ern die Sängerbewegung, die im Enthusiasmus für deren nationalen Befreiungskampf gebildeten Griechenvereine sowie die ab 1831 entstehenden Polenvereine, die ab 1832 gebildeten Preß- und Vaterlandsvereine, ab 1842 kam schließlich auch die wiederbelebte Turnerbewegung hinzu. Verbreitet wurde der nationale Gedanke insbesondere über Zeitschriften, populäre Literatur, über Schulunterricht, über Denkmalseinweihungen, Jubiläumsfeste und lokale Feiern.²¹

Das vor allem kulturell und durch Mythenbildung beförderte Nationalbewusstsein hatte nun allerdings die Tendenz, Juden als außerhalb der deutschen Kultur und ihrer angeblich germanischen Ursprünge stehend tendenziell vom Prozess der Nationsbildung auszuschließen.²² Daher ist es kein Zufall, dass eine ganze Reihe – keineswegs alle – führender Protagonisten eines kulturell verwurzelten Nationalbewusstseins sich deutlich negativ zum Judentum positionierten. Für Arnim und Brentano wurde dies bereits gezeigt; es trifft aber auch für Görres (in einer späteren Lebensphase) zu, und für Wagner ist es unbestritten. Es gilt aber auch für Christian Dietrich Grabbe, den bedeutenden unkonventionellen Dramatiker des Vormärz und Autor nationalheroischer Dramen: In seinem Stück *Napoleon oder die*

100 Tage sowie in seinem Lustspiel *Aschenbrödel* ließ er ins grotesk-karikaturhafte verzeichnete Judenfiguren auftreten.²³ Insbesondere lässt sich Judenfeindschaft aber bei den Brüdern Grimm nachweisen: Nicht nur anhand ihrer Märchen- und ihrer Sagensammlungen²⁴ sowie in der Korrespondenz der beiden, sondern vor allem hatte auch ihre wegweisende Definition des deutschen Volkes als Sprachgemeinschaft eine ethnische und »moralische« Dimension, die Juden grundsätzlich ausschloss, da sie ihrer Ansicht nicht in der Lage waren, die deutsche Sprache vollkommen zu beherrschen, während das Jiddische (wie überwiegend durch die deutsche Sprachforschung)²⁵ von ihnen als minderwertige »Unsprache« eingeschätzt wurde.²⁶

Emanzipationsdebatten im Vormärz

Als Reaktion auf die französische Julirevolution von 1830 kam es in ganz Deutschland zu einer Welle von Unruhen.²⁷ In Braunschweig, Hannover, Kurhessen und Sachsen erzwangen Aufständische grundlegende Reformen und Verfassungen. Die Proteste und Ausschreitungen waren in erster Linie der prekären wirtschaftlichen Lage breiter Volksschichten geschuldet, sie richteten sich vor allem gegen die Obrigkeit, gleichzeitig aber an vielen Orten auch gezielt gegen Juden, die als Mitverursacher oder Nutznießer der wirtschaftlichen Not angeprangert wurden. Wie schon in den Jahrzehnten zuvor folgten die Ausschreitungen einem Schema: Die Menge ließ ihrer Wut eher in Angriffen gegen Gebäude, meist durch Steinwürfe, freien Lauf; Juden wurden zumeist verhöhnt, bedroht und gewaltsam verjagt, es war aber nicht das Ziel der Tumulte, sie erheblich zu verletzen oder gar zu töten.

Zu ähnlichen antijüdischen Ausschreitungen kam es in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aber nicht nur im Zusammenhang mit den revolutionären Ereignissen von 1830 oder 1848 (wie noch zu schildern sein wird). Anlass und Ursache waren jeweils höchst verschieden, doch ging es stets darum, Juden öffentlich zu degradieren und zu verdrängen, sie als Kollektiv zu »bestrafen«.²⁸ Nach den Hepp-Hepp-Unruhen von 1819 und den Danziger Ausschreitungen von 1821 kam es 1825 im westfälischen Werl zum Aufruhr, als ein jüdischer Kaufmann den Beitritt zum örtlichen Schützenverein begehrte; 1835 wurden in Hamburg (wie schon 1819 und 1830) jüdische Besucher gewaltsam aus Kaffeehäusern entfernt; bei den Unruhen im Rheinland

1834/35 stand der Ritualmordvorwurf im Vordergrund; bei den Tumulten in Minden 1843, im westfälischen Geseke 1844 und im rheinischen Blatzheim 1847 entzündete sich der Konflikt an angeblichen Religionsschmähungen der Juden; in Breslau griffen 1844 unter dem Eindruck der Weberaufstände (die sich gegen christliche Unternehmer richteten) Einwohner von Juden bewohnte Häuser an; im oberschwäbischen Buchau kam es 1846 als Folge eines langwährenden Streits um die Rechte der jüdischen Einwohner zu gewaltsamen Beschädigungen jüdischen Besitzes; im Zuge der Hungerproteste des Jahres 1847 wurden auch jüdische Kornhändler in verschiedenen ostdeutschen Orten attackiert.²⁹

Nachdem die konservativen Regierungen Anfang der 1830er die Kontrolle nach den Unruhen wieder zurückgewonnen hatten, verschärfte sie ihre reaktionäre Politik und drängte die Liberalen zurück. Andererseits bildete sich nun über die deutschen Staatsgrenzen hinweg eine radikalere außerparlamentarische Opposition, die sich vor allem in den Preßvereinen organisierte und 1832 mit dem Hambacher Fest eine eindrucksvolle Kundgebung für Freiheit und Einheit durchführen konnte. Es kam also, trotz aller Repression, eine gewisse Bewegung in das politische Leben, und dies sollte sich auch auf die weitere Erörterung der Rechtsstellung der Juden auswirken.³⁰

Insbesondere die (durch eine kleine Oberschicht gewählten) Ständeversammlungen der süddeutschen Staaten wurden nun zu Tribünen frühliberaler Politik. Dort fanden in den 1830ern und 1840ern relativ häufig »Judendebatten« statt, in denen sich die ambivalente Einstellung der Liberalen zur Emanzipation der Juden zeigte. Diese lässt sich anhand der fortgesetzten Debatte über die Rechtsstellung der Juden in der Ständeversammlung Badens, dem Kernland des deutschen Liberalismus, plastisch nachvollziehen. Die Debatte wurde in ihrer Anfangsphase in hohem Maße durch die Schrift des Heidelberger Theologen Heinrich Eberhard Gottlob Paulus über *Die Jüdische Nationalabsonderung* beeinflusst. Paulus, der der liberalen Bewegung nahestand, hatte sein Buch als Gegenschrift gegen die Argumentation der proemanzipatorischen Petitionsbewegung angelegt, die das Thema 1831 an die Badische Ständeversammlung herangetragen hatte. Paulus' Schrift wurde im Plenum verlesen, seine Argumente sollten die Mehrheit der Abgeordneten überzeugen. Der Kernsatz lautete: »Die Judenschaft, so lange sie wirklich im rabbinisch-mosaischen Sinn

jüdisch seyn zu müssen glaubt, kann deßwegen nicht Staatsbürgerrechte bei irgendeiner andern Nation erhalten, weil sie selbst eine abgesondert bestehende Nation bleiben will und es für ihre Religionsaufgabe hält, daß sie eine solche von allen Nationen, unter denen sie Schutz gefunden hat, immer geschiedene Nation sein müsse.« Konkret forderte Paulus ein Verbot des Schacherhandels, den Unterricht jüdischer Kinder an staatlichen Schulen, die Aufgabe der Beschneidung als »Nationalabsonderungszeichen«, die Verlegung des Sabbats auf den Sonntag sowie überhaupt die Aufgabe aller »scheidenden und die Nichtjuden für unrein erklärenden Gebräuche und Verbote«.³¹

Diese Position war charakteristisch für die liberale Bewegung, die mehrheitlich eine vollständige Assimilation als Vorbedingung für eine Rechtsreform einforderte.³² Sogar die Taufe, früher als Eintrittsbillett in die bürgerliche Gesellschaft allgemein akzeptiert, erschien einigen Autoren nun nicht mehr ausreichend.³³ Nach wie vor trat nur eine Minderheit der Liberalen – wie die sich immer stärker an der Debatte beteiligenden jüdischen Stimmen³⁴ – für die bedingungslose rechtliche Gleichstellung der Juden ein,³⁵ während andererseits Stimmen im konservativen Lager prinzipiell die gleichberechtigte Teilhabe der Juden am gesellschaftlichen und politischen Leben zu einer Unmöglichkeit erklärten.³⁶ Die Forderung nach Vertreibung der Juden, seit der Dohm-Debatte immer wieder in den Raum gestellt, von den meisten Autoren jedoch, da inhuman und unpraktikabel, als grotesk abgelehnt, kam in der Debatte des Vormärz in modifizierter Form, nämlich in Auswanderungs- und Kolonisationsprojekten, wieder ans Tageslicht: Drohgebärden, die den Anpassungsdruck gegenüber den zur Assimilation nicht ohne weiteres bereiten Juden erhöhen sollten.³⁷

Durch Paulus eingestimmt, sprach sich in der Debatte der Zweiten, durch die liberale Opposition dominierten Kammer der Badischen Ständeversammlung am 3. Juni 1831 denn auch die große Mehrheit der Abgeordneten – bis auf zwei Stimmen – dagegen aus, den Juden die staatsbürgerliche Gleichstellung zu gewähren.³⁸ Im Zuge der Debatte wurde zwar immer wieder der liberale Grundsatz betont, allen Einwohnern des Landes die gleichen Rechte einzuräumen, andererseits jedoch überwog die Skepsis, dass dies im Hinblick auf die Juden bereits zum jetzigen Zeitpunkt möglich sei: Denn die »bürgerliche Verbesserung« der Juden habe noch nicht ausreichend Fortschritte gemacht.³⁹ Mehrere Abgeordnete,

darunter die Wortführer des badischen Liberalismus Karl von Rotteck, Johann Adam von Itzstein und Carl Theodor Welcker, beriefen sich dabei ausdrücklich auf die Volksstimmung, die eindeutig gegen eine Reform sei; Welcker bezog sich in seiner Argumentation unter anderem auf die judenfeindliche Schrift von Rühls.⁴⁰ Rotteck gab als Sprecher der liberalen Mehrheit in einer erneuten Debatte zwei Jahre später klar zu erkennen, dass die Existenz des Judentums an sich mit dem von ihm und seinen Gesinnungsgenossen vertretenen Prinzipien vom Fortschritt ziviler Gesellschaft unvereinbar sei: »Diese schroff verschiedene Lebensweise, diese Begriffe und Sitten, diese offenbare Absonderung, diese den Christen selbst zugewendete, jede Familienverbindung hinanhaltende Scheu« ließen nicht zu, die Juden »als ganz gleiche Genossen unseres staatsbürgerlichen Vereins im vollen Sinne des Wortes betrachten« zu können.⁴¹ Rotteck machte damit deutlich, dass die immer wieder von liberaler Seite erhobene Forderung nach einer Reform des Judentums vor allem einen Zweck hatte: dessen Nichtreformierbarkeit zu beweisen und damit die Emanzipation der Juden zu verhindern.

Konsequenterweise führten die Emanzipationsdebatten in der Badischen Ständeversammlung auch in den kommenden Jahren (1835, 1837, 1839, 1842 und 1845) immer zum gleichen Ergebnis. Die staatsbürgerliche Gleichberechtigung der Juden wurde von Bedingungen abhängig gemacht, die diese nicht erfüllen konnten, wenn sie ihr Judentum nicht aufgeben wollten.⁴² Dabei spielte neben den geschilderten grundsätzlichen Bedenken auch die judenfeindliche Volksstimmung immer wieder eine Rolle.⁴³ Liberale, so schrieb denn auch der *Brockhaus* von 1844, hätten oftmals im Hinblick auf die »Volksgunst« Bedenken, sich »offen und entschieden für die Juden zu erklären; denn populair ist die Sache der Juden nicht«.⁴⁴

Erst 1846 schlug die Stimmung in der Zweiten Kammer um. Ursache war bezeichnenderweise weniger die nun schon beträchtlich fortgeschrittene Verbürgerlichung der Juden, sondern die Parteinahme der Liberalen für den Deutschkatholizismus, einer Bewegung, die sich gegen die katholische Kirchenhierarchie auflehnte; damit aber stellte sich die Frage nach der Stellung religiöser Minderheiten neu und grundsätzlich. Der Petitionsausschuss empfahl nun einstimmig die sofortige Gleichstellung der Juden. Mehrere Abgeordnete erörterten, so wie der Kommissionsbericht selbst, dass viele Klagen über Verhalten der Juden in Wirklichkeit in Vorurteilen

wurzelten, die es nun einzugestehen gelte und die auch Ergebnis systematisch geschürter Kampagnen seien.⁴⁵

Baden blieb jedoch das einzige Land, in dem sich die Mehrheit der Abgeordneten vor Beginn der Revolution von 1848 für die sofortige und vollständige Emanzipation der Juden aussprach. In zahlreichen anderen parlamentarischen Versammlungen, unter anderem im Königreich Sachsen, Großherzogtum Hessen, in Kurhessen und im Königreich Hannover verhinderten die aus der badischen Kammer bekannten Bedenken der Liberalen einen solchen radikalen Schritt.⁴⁶ Im Ständetag von Hannover war es etwa der liberale und eigentlich reformwillige Abgeordnete Johann Carl Bertram Stüve, als langjähriger Bürgermeister bis heute als bedeutender Sohn seiner Stadt angesehen, der unter anderem unter Berufung auf Tacitus die sittliche Verdorbenheit der Juden hervorhob, die nicht ohne weiteres zu ändern sei: Bevor bestimmte »gefährliche Irrthümer ihres Talmuds und ihrer Rabinern nicht reformirt seyen, könne man nicht viel Gutes von ihnen hoffen.«⁴⁷

Die Mehrheit der liberalen Abgeordneten im Vormärz zeichnete sich in der Emanzipationsfrage also durch eine zögerliche Haltung aus: Im Grundsatz waren sie dafür, bei der konkreten Umsetzung zeigten sie jedoch starke Reserven, offenbar nicht zuletzt beeindruckt durch Petitionswellen, in denen Bürger, in der Regel auf Initiative des städtischen Mittelstandes und häufig unter kirchlicher Patronage, kollektiv gegen die weitere Verleihung von Rechten an Juden Stellung nahmen.⁴⁸ Die schrittweise Gewährung von Rechten an die jüdische Minderheit als »Belohnung« für ihre Assimilation, dieses in der Aufklärung geborene und von Liberalen übernommene Erziehungskonzept musste notwendigerweise zur Falle für die Juden werden. Denn die »Erzieher« gingen von einer einseitig negativen Vorstellung über Religion, Kultur, Lebensweise und Mentalität der Juden aus, waren nicht bereit, tatsächliche Assimilationsfortschritte positiv zu bewerten, ja sahen in einer zu schnellen und zu starken Anpassung der Juden sogar eine Gefahr. Letztlich gingen sie davon aus, dass die als schädliche Absonderung empfundene Gruppenidentität der Juden möglichst vollständig aufgelöst werden müsse, das »Jüdische« also vollständig zu verschwinden habe. Wenn unter anderem von den Juden gefordert wurde, sie sollten den Sabbat und andere Vorschriften aufgeben, die das Alltagsleben der Juden von dem der Umwelt abhoben; sie sollten das Deutsche statt des Hebräischen im Gottesdienst und des Jiddischen im Alltagsleben verwenden; sie sollten die jüdi-

schen Schulen auflösen und sich mit der Abschaffung der Gemeindeautonomie abfinden; sie müssten, wenn sie denn »Mischehen« eingingen, ihre Kinder taufen lassen usw. – dann mussten diese Erwartungen auf Dauer das jüdische Leben aushöhlen und am Ende die Konversion zum Christentum stehen. Da jedoch im Zuge der »Erziehung« der Juden die Aufmerksamkeit sich immer mehr von der Religion zur kulturellen und ethnischen Eigenart der Juden verschob, erhielten jene Stimmen mehr und mehr an Gewicht, die nicht davon überzeugt waren, dass das »Jüdische« mit der Taufe aus der Welt geschafft werden könne. Die Vorstellung, die Juden könnten durch Anpassung ihre Gleichstellung erreichen, wurde zwar aufrechterhalten, blieb aber tatsächlich eine Fiktion, da die Mehrheitsgesellschaft den Juden als einem fremden Volk die Fähigkeit zur Assimilation absprach.⁴⁹

Restriktive Judenpolitik in Preußen und Bayern

Insbesondere die beiden größten deutschen Staaten, Preußen und Bayern, setzten ihre reformfeindliche Politik fort. In Bayern scheiterten 1831, 1834, 1846 und 1847 erneute Bemühungen der Abgeordnetenkommission, die Regierung zu einer Revision des Edikts von 1813 zu bewegen.⁵⁰ In Preußen, also dem Staat, der zunächst die weitestgehenden Gleichstellungsbestimmungen entwarf, führte die restriktive Haltung der Regierung zu heftigen Kontroversen, die in den 1840ern ihren Höhepunkt fanden. Die Bemühungen der preußischen Regierung Anfang der 1830er, die Rechtsverhältnisse im Lande durch eine »Judenordnung« zu vereinheitlichen, liefen darauf hinaus, einen Teil der preußischen Juden zu »jüdischen Staatsbürgern«, allerdings minderen Rechts, zu erklären. Öffentlich verteidigt wurde diese Politik von dem für den ursprünglichen Entwurf verantwortlichen Geheimen Oberregierungsrat Karl Streckfuß in einer stark diskutierten Publikation.⁵¹ Zu einer landesweiten Neuordnung der jüdischen Rechtsverhältnisse kam es jedoch nicht; lediglich die Neuordnung des »Judenwesens« in der Provinz Posen, wo 40 Prozent der Juden in Preußen lebten, ermöglichte 1833 einer Minderheit die persönliche »Naturalisation« (aber eben nicht die volle staatsbürgerliche Gleichstellung).⁵² Als Friedrich Wilhelm IV. 1840 das Königsamt übernahm, schlug er eine Politik ein, die ganz im Gegenteil – im Zuge einer Restauration eines christlich-ständischen Staates nach mittelalterlichem Vorbild – die korporative Ausgliederung der Juden

aus der Gesellschaft und damit eine fundamentale Revision des Emanzipationsprozesses zum Ziel hatte.⁵³ Dieses explizit antijüdische, moralisch aufgeladene Programm des »christlichen Staates« beflügelte sowohl eine neue Petitionswelle von jüdischer Seite wie auch zahlreiche Publikationen gegen die Emanzipation.⁵⁴

Unter den Autoren, die in dieser Weise zur »Judenfrage« – dieser Begriff wurde in dieser Debatte geboren – Stellung nahmen, befanden sich – neben dem schon genannten Paulus – unter anderem der konvertierte Arzt Wolfgang Bernhard Fränkel,⁵⁵ der Mindener Regiments-Auditeur (Militärjustizbeamte) H. E. Marcard, der mit seinen Schriften die dortigen Tumulte im Jahre 1843 entfachte,⁵⁶ der Breslauer Theodor Brand, der unter den Handwerkern gegen Emanzipationsbestrebungen agitierte,⁵⁷ und der für den preußischen Staat tätige Publizist Constantin Frantz.⁵⁸ Philip-Ludwig Wolfart, ein aus dem Dienst ausgeschiedener hoher Beamter, übernahm es, die offizielle Regierungsposition zu verteidigen: Preußens Staatswohl als das einer »rein evangelisch-christlichen Monarchie« beruhe auf der natürlichen »Mannigfaltigkeit« der Eigenschaften der Untertanen, und die sei am besten durch eine »Rechtsungleichheit« gesichert. Jeder Versuch einer totalen Nivellierung – »nächst der Emanzipation der Juden, auch allenfalls ... der der Frauen, der Proletarier usw.« – würde zu einer Auflösung des Staates führen.⁵⁹

Am wirkmächtigsten war jedoch der aus einer jüdischen Familie stammende Konvertit Friedrich Julius Stahl, seit 1840 Professor der Rechte in Berlin, der als führender Kopf des Konservatismus in Preußen galt. Seine Schrift zur Verteidigung des christlichen Staates macht sehr deutlich, dass die Forderung nach staatsbürgerlicher Gleichberechtigung von Juden (und nichtchristlichen Deisten) nach konservativer Auffassung auf die Delegitimierung der bestehenden staatlichen Ordnung ziele und insbesondere das Gottesgnadentum, die auf christlicher »Gesittung« beruhende Rechtsordnung sowie die gesellschaftliche Verfassung mit ihren abgestuften Ständen und die Garantie privaten Eigentums infrage stelle.⁶⁰

Vor dem Hintergrund dieser Debatte machte die Judenpolitik in Preußen aber tatsächlich allmählich Fortschritte. In Umfragen sprachen sich die Regierungspräsidenten (1842/43) sowie die Provinziallandtage (1845) eindeutig für eine Fortsetzung der durch das Edikt von 1812 eingeleiteten schrittweisen Gleichstellungspolitik aus und gegen die vom König verfolgte

korporative Lösung. Der rheinische Provinziallandtag, eine Hochburg des Liberalismus, plädierte sogar in einer Entschließung dafür, alle Hindernisse für eine vollständige Gleichstellung zu beseitigen.⁶¹ Auch Streckfuß, der 1833 im Innenministerium den Entwurf der restriktiven Judenordnung erstellt hatte, plädierte nun öffentlich für eine Aufhebung aller antijüdischen Sondergesetze.⁶² 1845 setzten Militär und Staatsbürokratie – dem vielfach von jüdischer Seite geäußerten Wunsch folgend⁶³ und entgegen den Vorstellungen des Königs – die Einführung der (bis dahin uneinheitlich geregelten) Wehrpflicht für Juden in allen Gebietsteilen Preußens durch und regelten damit einen der Punkte, die 1812 offengelassen worden waren, im Sinne des Gleichberechtigungsprinzips.⁶⁴ 1847 beriet der im gleichen Jahr ins Leben gerufene Vereinigte Preußische Landtag den von der Regierung vorgelegten Gesetzentwurf »betr. die Verhältnisse der Juden« (in dessen Zusammenhang die Schrift von Stahl entstand). Die Versammlung, die aus den Angehörigen der preußischen Provinziallandtage gebildet wurde, hatte allerdings nur beratende Funktion, und das preußische Staatsministerium berücksichtigte ihre Änderungswünsche auch nur teilweise: Zwar wurde eine weitgehende Vereinheitlichung der preußischen Judengesetzgebung erreicht, doch unterlagen die »naturalisierten« Juden (man vermied wohlweislich den Begriff Staatsbürger) weiterhin erheblichen Einschränkungen. Doch das Kernstück des Gesetzentwurfs, die vom König betriebene Bildung politischer Korporationen, wurde fallen gelassen, die Befugnisse der jüdischen Synagogengemeinden blieben auf das Kultus- und Unterrichtswesen beschränkt.⁶⁵ Die Rechtsvereinheitlichung betraf jedoch nicht Posen, wo das 1833 eingeführte Zweiklassensystem erhalten blieb: 75 bis 80 Prozent der dort lebenden Juden genossen weiterhin weder Freizügigkeit noch umfassende Gewerbefreiheit.⁶⁶

Gegenüber der in den einzelnen deutschen Staaten immer wieder neu aufgeworfenen, heftig und grundsätzlich debattierten »Judenfrage« verlief die Entwicklung in den westeuropäischen Ländern zwar nicht konfliktfrei, doch insgesamt wesentlich unspektakulärer. So verbesserte sich in Frankreich die Situation der Juden seit dem Auslaufen des »Décret infâme« 1818 und nach dem Ende der Restaurationsperiode 1830 relativ stetig. In den 1813 gebildeten Niederlanden (zu denen bis 1830 territorial auch Belgien gehörte) wurden den Juden die ihnen unter französischer Besatzung verliehenen Bürgerrechte ausdrücklich bestätigt.⁶⁷ In Großbritannien hatte

sich die staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden bereits bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts durchgesetzt, bis auf den bei der Übernahme öffentlicher Ämter, aber auch bei der Ablegung von Examina, der Aufnahme in Gilden usw. abzulegenden christlichen Eid. Seit den 1830ern fielen nach und nach diese Barrieren, und die Emanzipation der britischen Juden gilt mit der Einführung einer liberalen Eidesformel im Unterhaus 1858 als abgeschlossen.⁶⁸

Katholische Judenfeindschaft im Vormärz

Im Vormärz kam es auch zu einem Aufschwung einer spezifisch katholischen Judenfeindschaft. Es zeigte sich, dass der mittelalterliche Volksaberglaube des Ritualmordes aufgrund regionaler Überlieferungsspuren wiederbelebt werden konnte; ein Phänomen, das auch im Kontext der von der katholischen Kirche organisierten Volksfrömmigkeitsbewegung zu sehen ist.⁶⁹ Bereits 1819 war es im Zuge der Hepp-Hepp-Unruhen im niederrheinischen Dormagen und Umgebung zu Ritualmordbeschuldigungen gekommen.⁷⁰ Ganz in der Nähe, im Landkreis Grevenbroich sowie in den benachbarten Kreisen, flammten zwischen Juli 1834 und April 1835 immer wieder antijüdische Unruhen auf. Anlass war der gewaltsame Tod eines Jungen, der von Teilen der katholischen Bevölkerung als ein von Juden begangener Ritualmord gedeutet wurde. In einem Ort verwüstete eine Menge von 400 bis 500 Menschen zwei Häuser jüdischer Händler und misshandelte die Bewohner, im Nachbarort wurde die Synagoge geschändet. Schnell sprangen diese Angriffe – die von Hepp-Hepp-Rufen begleitet waren – auch auf andere Gemeinden über. Zeitgenössischen Berichten zufolge kamen die Angreifer meist aus wirtschaftlich schwächeren Schichten, wurden aber durchaus von »besseren Bürgern« unterstützt, die offenbar die jüdische Konkurrenz loswerden wollten. Die Unruhen brachten auch die Unzufriedenheit der katholischen Bevölkerung mit der seit 1815 über sie gekommenen preußischen Herrschaft zum Ausdruck. Eine Aufklärungsschrift eines katholischen Theologen, die den Unsinn der Ritualmordlegende aufdecken wollte, wurde in ungebildeten Kreisen als gelehrte Bestätigung des alten Aberglaubens missverstanden.⁷¹ Weitere Mordfälle in Willich 1835 sowie in Düsseldorf 1836 lösten dann erneut Ritualmordgerüchte aus, in Jülich kam es 1840 zu derartigen Gerüchten und dementsprechender Aufregung.

Einen andersartigen Charakter hatten die jüdenfeindlichen Tendenzen im Katholizismus infolge des sogenannten Kölner Kirchenstreits. Die Verhaftung und Inhaftierung des Kölner Erzbischofs Clemens August Droste zu Vischering durch die preußische Regierung im Zusammenhang mit dem Streit um die Mischehenfrage im Jahre 1837 löste eine Protestwelle aus und führte zur Formierung des politischen Katholizismus. Als dessen Kern fungierte der Kreis um den Münchner Hochschullehrer Joseph Görres, dessen Mitglieder gegen Fortschritte der jüdischen Emanzipation opponierten. Görres selbst veröffentlichte 1838 unter dem Titel *Athanasius* ein Pamphlet, in dem er in polemisch-ironischer Form den Juden in den Kreis der Gegner der katholischen Sache einreichte. Mit dem vierten Band seiner *Christlichen Mystik* (1842) legte er zudem eine das gesamte Mittelalter erfassende Sammlung von Schilderungen von Juden begangener Morde an christlichen Kindern vor – wobei er fast durchgehend den Wahrheitsgehalt dieser auf Legenden, Foltergeständnissen und Schauprozessen beruhenden Schauer geschichten unterstellte.⁷²

Für die weitere Entwicklung bedeutsamer stellten sich jedoch die 1838 von Görres mitbegründeten *Historisch-Politischen Blätter für das katholische Deutschland* heraus, die zum konservativen Sprachrohr des politischen Katholizismus wurden. Dort nahm beispielsweise der Würzburger Staatsrechtler Kraft Karl Ernst Freiherr von Moy de Sons eindeutig gegen die Emanzipation Stellung. Er warnte eindringlich vor den Gefahren, »welche im Falle einer Emancipation durch die den Juden so tief eingeprägte Idee des messianischen Reiches nach ihrer irdischen und rein materiellen Auffassung herbeigeführt werden« und in der »Unterjochung der Christen« enden könnten.⁷³ Die abwehrende Haltung war also nicht nur gegen die Angehörigen der jüdischen Religionsgemeinschaft gerichtet, sondern, wie 1848 in den *HPB* ausformuliert, gerade auch gegen das postreligiöse Judentum, das die im Neuen Testament prophezeite Herrschaft des Antichristen errichten wolle;⁷⁴ auf diese Weise wurde die uralte christliche Judenfeindschaft für den Kampf gegen das moderne Judentum mobilisiert. Diese Haltung des ultramontanen Katholizismus, der sich in den nächsten Jahrzehnten als Hauptströmung innerhalb der Kirche durchsetzen konnte, sollte bei Emanzipationsfragen programmatischen Charakter haben.

Junghegelianer und »Judenfrage«

Im Vormärz scheiterte die vollständige Durchsetzung der Emanzipation vor allem an konservativen Widerständen, die mit dem Prinzip des christlichen Staates begründet wurden, eine Argumentation die auch in der antijüdischen Polemik des politischen Katholizismus übernommen wurde; die Liberalen traten zwar prinzipiell für die Emanzipation ein, nahmen jedoch tatsächlich eine dilatorische Haltung ein. Für den Zeitgeist charakteristisch erscheint, dass auch Vertreter einer »linken« Hegel-Interpretation, die sogenannten Junghegelianer, in den frühen 1840ern ihre prinzipiell proemanzipatorische Position mit antijüdischer Polemik verbanden oder sie an kaum erfüllbare Voraussetzungen knüpften.⁷⁵ So kam Ludwig Feuerbach im Zuge seiner umfassenden Religionskritik zu einer besonders negativen Bewertung der jüdischen Religion; in ihr spiegelten sich die kollektiven Charakteristika des jüdischen Volkes: Egoismus und extremes Nützlichkeitsdenken (»Utilismus«) – in Wirklichkeit ein klassischer Zirkelschluss des Philosophen, der sich hier offenbar von seiner stereotypen Wahrnehmung des zeitgenössischen Judentums leiten ließ.⁷⁶ Abfällige Bemerkungen über »die Juden« finden sich auch verstreut in den Briefen des Junghegelianers Arnold Ruge,⁷⁷ während sich der ehemalige Theologieprofessor, und nun Anhänger eines Atheismus, Bruno Bauer mit seiner gleichnamigen religionsphilosophischen Abhandlung über die »Judenfrage« entsprechend positionierte. Hierin bestritt Bauer jede Entwicklungsfähigkeit des Judentums, das mit orientalischer Zähigkeit an den starren Gesetzen seiner Religion festhalte.⁷⁸ Die Emanzipation sei aber erst dann möglich, »wenn sie nicht als Juden, d. h. als Wesen, die den Christen immer fremd bleiben müssen, emancipiert werden, sondern wenn sie sich zu Menschen machen, die durch keine, auch keine fälschlich für wesentlich gehaltene Schranke mehr von ihren Mitmenschen getrennt sind«. Voraussetzung für eine Emanzipation der Juden wäre vielmehr eine Emanzipation aller Bürger, also eine Überwindung des »christlichen Staates«: «Wer selbst nicht frei ist, kann auch Anderen nicht zur Freiheit verhelfen. Der Knecht kann nicht emancipiren.»⁷⁹ In seiner berüchtigten Rezension der *Judenfrage* wies Karl Marx, der ursprünglich den Junghegelianern nahegestanden hatte, 1844 die religionsphilosophische Argumentation Bauers zurück und forderte die vorbehaltlose Emanzipation der Juden ein, verbunden allerdings mit einer heftigen Polemik, in der

