



Philipp Lenhard

Volk oder Religion?

Die Entstehung moderner jüdischer
Ethnizität in Frankreich und
Deutschland 1782–1848

V&R

Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit

Herausgegeben von
Friedrich Wilhelm Graf, Miloš Havelka und
Martin Schulze Wessel

Band 4

Vandenhoeck & Ruprecht

Philipp Lenhard

Volk oder Religion?

Die Entstehung moderner jüdischer Ethnizität
in Frankreich und Deutschland 1782–1848

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit zwei Karten

Umschlagabbildung:

Grand Sanhédrin des Israélites de France (4 février 1807)

d'après la peinture d'Édouard Moïse, Lithographie, 1868

Photo © Musée d'art et d'histoire du Judaïsme

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-666-31025-6

Der Druck dieses Buches wurde ermöglicht durch einen Druckkostenzuschuss aus Mitteln des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanzierten Internationalen Graduiertenkollegs »Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts«.

© 2016, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

Dieses Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz BY-NC-ND International 4.0 (»Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen«) unter dem DOI 10.13109/9783666310256 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: textformart, Göttingen | www.text-form-art.de

Inhalt

| | |
|--|---|
| Vorwort: Geschichtsschreibung als Formgebung | 7 |
|--|---|

Einleitung

| | |
|--|----|
| 1. Wandel statt Erfindung: Eine Neubetrachtung jüdischer Ethnizität | 19 |
| 2. Auf- und Umbrüche: Das Ringen um die jüdische Moderne | 25 |
| 3. Blickpunkte: Identität, Kollektivbewusstsein, Ethnizität | 38 |

Erster Teil: Der Übergang zur Moderne

| | |
|---|----|
| 4. Tradition im Wandel: Jüdische Lebenswelten und Kollektivbewusstsein im 17. und 18. Jahrhundert | 53 |
| 5. Von anderen Menschen: Die Entstehung der Völker- und Rassenlehre | 80 |
| 6. Echte und unechte Nationen: Die Juden im Zeitalter des entstehenden Nationalismus | 93 |

Zweiter Teil: Von der Einheit zur Unterscheidung

| | |
|---|-----|
| 7. Zerbrechende Tradition: Neuverortungen des jüdischen Volkes | 117 |
| 8. Nichts als Religion: Die Abkopplung des Judentums vom Volksgedanken | 152 |
| 9. Christliche Religion, jüdischer Stamm: Die Ambivalenz des Konvertiten | 172 |

Dritter Teil: Die Romantisierung des Vergangenen

| | |
|--|-----|
| 10. Keine deutsche Synagoge: Orthodoxe Widerstände | 189 |
| 11. Gemeinschaft und Tradition: Der moderne Konservativismus | 215 |
| 12. West und Ost, Schwarz und Weiß: Identifikation und Abgrenzung | 238 |

Vierter Teil: Dialektiken des Universalismus

| | |
|---|-----|
| 13. Spukende Volkseister: Der »Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden« | 259 |
| 14. Ein lebendiger Organismus: Der jüdische Hegelianismus | 283 |
| 15. Der zukünftige Völkerbund: Saint-Simonismus und jüdischer Messianismus | 317 |
| Ausblick: (Dis-)Kontinuitäten | 351 |
| Danksagung | 361 |
| Glossar hebräischer Begriffe | 362 |
| Anhang | 364 |
| Quellen und Literatur | 366 |
| Register | 406 |
| Namen | 406 |
| Orte | 411 |

Vorwort: Geschichtsschreibung als Formgebung

Wir alle leben mit eingeschliffenen Denkmustern und Stereotypen. Ohne sie kämen wir in der Welt nicht zurecht, denn unsere Vorstellungen, wie realitätsfern auch immer sie im Einzelnen sein mögen, geben uns Halt und bieten Orientierung. Niemand kann ohne Vorannahmen in die Welt hinausgehen, weil die schiere Flut an Wahrnehmungen jeden erdrückt, der sie nicht zu strukturieren, zu gewichten und zu ordnen vermag. Ein Mensch lernt das ganze Leben, wie die Welt, in der er sich bewegt, funktioniert, wie sie aufgebaut ist und welche Möglichkeiten sie bereithält. Diese Suche nach Orientierung hört niemals auf und ständig können bisherige Gewissheiten an der Macht des Faktischen zerschellen. Problematisch wird es, wenn wir uns der Erfahrung verschließen; wenn wir die Erkenntnis nicht zulassen wollen, dass wir uns bislang in unseren Anschauungen geirrt haben könnten. Dann verhärten sich Stereotype zu Ressentiments und die Anschauung der Welt verwandelt sich in eine Weltanschauung.

Geschichtsschreibung als Formgebung des Sinnlosen

Man könnte die Wissenschaft als großangelegtes Unternehmen zur Infragestellung alter Gewissheiten bezeichnen. Ähnlich den Naturwissenschaften versuchen auch Historiker, Hypothesen, die mitunter gar als Tatsachen gelten, zu falsifizieren. Oder es werden Forschungsfragen formuliert, die unbearbeitetes Territorium erschließen sollen und dabei bisherige Erkenntnisse und Vermutungen korrigieren oder präzisieren. Bei diesem Verfahren entstehen, ganz wie von selbst, neue Hypothesen, alte werden gestützt oder verworfen. »Wissenschaftlicher Konsens« ist daher, streng gesehen, ein Mythos. Tatsächlich handelt es sich beim so genannten Konsens um einen bestimmten Aggregatzustand der Wissensproduktion, der allerdings, so naiv sollte gerade ein Historiker nicht sein, gewiss nicht kondensierte, endgültige Wahrheit ist. »Die Wahrheit hat immer einen Zeitkern«¹, pflegte Theodor W. Adorno seinen Studenten immer wieder einzuschärfen, um sie vor Dogmatismus zu bewahren und ihnen

¹ Diese Wendung findet sich u. a. im Vorwort zur Neuausgabe der *Dialektik der Aufklärung* aus dem Jahr 1969, in: *Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M. 1998, IX.

das kritische Potential von Wissenschaft zu erschließen. Gleichwohl wäre es Adorno nie in den Sinn gekommen, deshalb den Wahrheitsanspruch als solchen aufzugeben – vielmehr war es ihm um eine gesellschaftstheoretische Situierung von Erkenntnis zu tun. Sein Werk ist ein einziges Zeugnis dafür, Erkenntnis geschichtlich zu verstehen und zugleich Geschichte als von gesellschaftlicher Zwangslage Ergriffenes zu dechiffrieren. Geschichte ist keine zufällige Ansammlung von toten Fakten, sondern das Übergreifen gesellschaftlicher Dynamiken auf die Zeit. Damit kann auch eine historiographische Arbeit niemals ein unschuldig Unterfangen sein, in dem Begebenheiten einfach zu einer zusammenhängenden Darstellung addiert werden. Vielmehr sind stets jene Ebenen in Betracht zu ziehen, welche die Bedingungen geschichtlicher Ereignisse darstellen – gesellschaftliche, politische, ökonomische Voraussetzungen und Kontexte, ohne die weder Wandel noch Kontinuität zu verstehen sind.² Dies gilt nicht nur für die Vergangenheit: Auch seine eigene Zeit, seine eigenen Abhängigkeiten und Beschränkungen muss der Historiker berücksichtigen. Wissenschaft und Gesellschaft, Begriff und Sache, sind daher stets aufeinander zu beziehen, der Historiker muss die Form des Gegenstandes und deren Darstellung reflektieren. Handelt es sich um ein weithin zufällig gewähltes »Thema«, um ein Forschungsfeld, das erfunden wurde, um den Historiker zu beschäftigen? Oder steckt im Gegenstand das Potential, Antworten auf Fragen zu finden, die den beschränkten Horizont der Untersuchung übersteigen? Vermögen die gewonnenen Ergebnisse die Erkenntnis der Gegenwart zu verbessern, weil sie etwas Unabgeholtes erfassen, das noch ins Jetzt hineinragt?

Die vorliegende Arbeit hat den Anspruch, nicht nur eine »Lücke« zu schließen, sondern die Geschichte der Modernisierung des Judentums aus einer anderen, bislang nicht berücksichtigten Perspektive in den Blick zu nehmen. Die zentrale These lautet, dass jüdische Ethnizität – also das Bewusstsein, einer spezifisch jüdischen Abstammungsgemeinschaft anzugehören³ – im Prozess dieser Modernisierung eine bedeutsame Rolle spielte, die mit der Transformation des religiösen Bewusstseins nicht nur korrespondierte, sondern ihr teilweise auch widersprach. Die Arbeit setzt damit freilich jene anderen Erzählungen, gegen die sie Einspruch erhebt, immer schon voraus und kann sie bei Strafe des Verstummens nicht loswerden. Allerdings kann sie das Bekannte in einen anderen Zusammenhang stellen, es mit bisher nicht beachtetem Quellenmaterial konfrontieren und gerade durch die Einbeziehung und Betonung bislang nicht untersuchter Thematiken das geläufige Interpretationsschema partiell revidieren. Damit ist die von Theodor Lessing klug konstatierte »Sinngabe des

2 Vgl. die programmatischen Vorbemerkungen von *Kittsteiner*, Heinz Dieter: Die Stabilisierungsmoderne. Deutschland und Europa 1618–1715. München 2010, 23–33.

3 Zur Definition von »Ethnizität« vgl. Kapitel 3.

Sinnlosen«, welche die Geschichtsschreibung betreibe, nicht außer Kraft gesetzt.⁴ Auch durch Korrekturen und Revisionen wird der Sinnzusammenhang, den jeder Historiker, ob willentlich oder nicht, konstruiert, grundsätzlich nicht gesprengt. Ohne diesen Sinn, den der Historiker in die Geschichte hineinlegt, gäbe es kein Verstehen. Doch die Sinngebung des Historikers, welche Siegfried Kracauer – der der Geschichtswissenschaft freundlicher gegenüberstand als Lessing – erkenntnistheoretisch als »Formgebung« gefasst hat, kann immerhin versuchen, die Offenheit der Geschichte im historiographischen Entwurf selbst zum Ausdruck kommen zu lassen und damit allem Determinismus eine Absage zu erteilen.⁵ Es war, so schrieb Walter Benjamin in einer Vorstudie zu seinen berühmten Geschichtsthesen, immer möglich, die »Notbremse« zu ziehen.⁶

Auch wenn Benjamin die »Notbremse« emphatisch als Revolution verstand, die mit allem Bestehenden bricht, lässt sich aus seinem Gedanken auch etwas über das Begreifen von Geschichtlichkeit überhaupt lernen: Was sich als objektive Tendenz darstellt, was als historische Entwicklungslinie in den großen Büchern von Meisterdenkern postuliert wird, ist nie so eindeutig, wie es den Anschein hat. Geschichte verdankt ihre Existenz den Entscheidungen, Weigerungen, Vermittlungen der Einzelnen; selbst wenn sich eine Tendenz im historischen Rückblick als übermächtig erweisen sollte, so beruht ihre Kraft doch immer auch auf der Zustimmung oder zumindest Akzeptanz von Individuen – obwohl die Einzelnen als Vereinzelte wenig zu bewirken vermögen.⁷ Geschichte ist *ab ovo* offen, widersprüchlich, kontingent. Erst im gesellschaftlichen Vollzug erstarrt sie zu jenem Objektiven, zu dem sie Ontologen des Geschichtlichen immer schon machen wollen. Benjamin und auch andere Vertreter der Kritischen Theorie beanspruchten ganz in diesem Sinne, »Geschichte gegen den Strich zu bürsten«⁸, das zeitgeschichtliche Kontinuum für eine offene Zukunft »aufzusprenken«⁹.

Diesem Imperativ fühlt sich auch die vorliegende Arbeit verpflichtet. Jeder Historiker, so positivistisch sein Selbstverständnis im Einzelfall auch sein mag und so sehr er womöglich »nur die Fakten« aufzählen will, ist demnach verpflichtet, sich mit dem Begriff dessen, was er tut – nämlich *Geschichte schreiben* –, auseinanderzusetzen. Historiographie und Nachdenken über

4 Vgl. Lessing, Theodor: Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen [1919]. München 1983.

5 Vgl. Kracauer, Siegfried: Geschichte – Vor den letzten Dingen. In: *Ders.: Werke*. Herausgegeben von Ingrid Belke. Bd. 4. Frankfurt a. M. 2009, 60–69.

6 Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte (Vorstudien). In: *Ders.: Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann. Bd. 1.3. Frankfurt a. M. 1991, 1223–1266, hier 1232.

7 Vgl. Adorno, Theodor W.: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit [1964/65]. In: *Ders.: Nachgelassene Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Abt. 4: Vorlesungen. Bd. 13. Frankfurt a. M. 2006, 102–106.

8 Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. In: *Ders.: Illuminationen*. Ausgewählte Schriften 1. Frankfurt a. M. 1974, 251–261, hier 254.

9 Ebd. 260.

Geschichtlichkeit ergänzen einander im Idealfall nicht nur, sondern durchdringen sich wechselseitig.¹⁰ Geschichtsschreibung, die nicht die Form ihres Gegenstandes reflektiert, ist genauso zum Scheitern verurteilt wie eine nur abstrakte Geschichtsphilosophie, die sich gegen das Material, also die Quellenerfahrung, abdichtet. Weder sprechen Quellen einfach für sich selbst noch lässt sich Geschichte abseits der Quellen schreiben: »Auch der gewöhnliche und mittelmäßige Geschichtsschreiber, der etwa meint und vorgibt, er verhalte sich nur aufnehmend, nur dem Gegebenen sich hingebend,« bemerkt Hegel, »ist nicht passiv in seinem Denken; er bringt seine Kategorien mit und sieht durch sie das Vorhandene.«¹¹ Geschichtsschreibung konstruiert Geschichte, aber sie tut das nur im ständigen Bezug auf das Material. Ihre Qualität gewinnt sie dadurch, dass sie die richtigen Fragen stellt; Fragen nämlich, die das Material zum Sprechen bringen. Der Historiker agiert somit als Vermittler zwischen Vergangenheit und Gegenwart, er stellt Verbindungen her und bedient sich bei dem, was ihm an Quellen aus der Vergangenheit vorliegt. Er handelt willkürlich, wenn er Quellen nach seiner eigenen Fragestellung auswählt, aber die Willkür gerät schnell an ihre Grenzen, weil ein sorgfältiges Studium des Materials den Historiker dazu zwingen kann, die ganze Fragestellung über Bord zu werfen. Wer einmal intensiv mit Quellen gearbeitet hat, der weiß, dass diese häufig etwas anderes sagen – und sei es nur in Nuancen – als das, was man von ihnen erwartet hat. Damit ist der Historiker nicht jener souverän über die Deutung der Geschichte verfügende Intellektuelle, als der er sich im Zeitalter des Historismus noch dünkete. Er steht der Vergangenheit genauso ohnmächtig gegenüber wie jeder andere Mensch auch, denn er kann sie nicht mehr ändern. Doch durch das Studium der Geschichte verschafft er sich ein Bewusstsein davon, dass dieser scheinbar unveränderliche und ewig sich gleichende Monolith der Vergangenheit ständig sein Aussehen verändert. *Geschichte*, im Unterschied zum bloß Gewesenen, ist deshalb nicht einfach die Summe des Unverfügbaren, sondern impliziert auch eine *Form*: Und diese Form der Deutung und Interpretation verdankt ihre eigenen Begriffe und Kategorien der jeweiligen Gegenwart. Geschichte hat, um Adornos eingangs zitiertes Apeçu wieder aufzugreifen, selbst einen Zeitkern.

Nicht nur der Laie, auch der Historiker hangelt sich an Stereotypen entlang durchs Leben. Kritisch kann nur sein, wer sich die Erfahrungsfähigkeit nicht verkümmern lässt, sondern offen ist für das, was ihm die befragten Quellen sagen. Erst dann verwandelt sich die historiographische Konstruktion in etwas, das mehr ist als ein »literarischer Text«¹²: ein Einblick in das, was einst gewe-

10 Vgl. Kittsteiner, Heinz Dieter: *Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens*. Frankfurt a. M. 1998, 7–42.

11 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg 1955, 31.

12 Vgl. Hayden Whites häufig zitierte These, an historiographische Werke seien einzig literaturwissenschaftliche Maßstäbe anzulegen, weil es keine Objektivität jenseits des

sen ist. Dann sind Quellen – freilich durch unsere eigene Zeit getönte – Fenster in eine Vergangenheit, die wir uns niemals in Gänze vergegenwärtigen, von der wir aber Eindrücke erhaschen können, die unser Bewusstsein und unser Handeln verändern. Solche Eindrücke zu vermitteln ist Aufgabe des Historikers.

Angesichts der Shoah

Soll dieses Verständnis von Historiographie auf die vorliegende Arbeit bezogen werden, so ist zunächst zu fragen, von welcher Geschichte in unserem Zusammenhang überhaupt die Rede ist: Wie wird über die jüdische Moderne gesprochen? Welche Entwicklungslinien werden gezogen? Und nicht zuletzt: Wie verhält sich die Rekonstruktion der jüdischen Geschichte heute zur alle Versprechen der Moderne dementierenden Menschheitskatastrophe der Shoah?

Eine gängige Darstellung dieser Geschichte lässt sich beispielhaft am Inhaltsverzeichnis eines jüngeren Überblickswerkes mit dem Titel *The Jews of France. A History from Antiquity to the Present* zeigen.¹³ Zweifellos sind Überblickswerke, die häufig von Einsteigern in die Materie herangezogen werden, dazu gedacht, einen Gesamteindruck über eine gewaltige Zeitspanne zu vermitteln, und damit automatisch gewissen Verpflichtungen unterlegen, die eine kritische Darstellung erschweren. Dennoch ist interessant, welche Eindeutigkeit und Zielgerichtetheit diese Werke der jüdischen Geschichte fast immer zuschreiben. Sie sind daher gute Seismographen, welche die jeweilige, von Epoche zu Epoche und je nach politisch-ideologischem Lager divergierende »Sinnggebung« zum Ausdruck bringen.¹⁴ Esther Benbassas Buch, das deutlich einem liberalen, französisch geprägten Narrativ mit zionismuskritischer Schlagseite verpflichtet ist, mag hier als Beispiel gelten. Ihr Inhaltsverzeichnis über die uns interessierende Periode von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart ist folgendermaßen gegliedert:

On the Way to Emancipation
 New Perspectives
 Entry into French Society
 Advancement and Identity
 Breaches in Franco-Judaism
 Between the Wars
 The Dark Years
 Recovery

Textes gebe. White, Hayden: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore 1973.

13 Benbassa, Esther: *The Jews of France. A History from Antiquity to the Present*. Princeton 1999.

14 Vgl. dazu ausführlich Brenner, Michael: *Propheten des Vergangenen. Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert*. München 2006, besonders 20–29.

Demnach wäre die neuzeitliche Existenz der Juden in Frankreich, von einem Zwischenfall abgesehen, eine Erfolgsgeschichte. Denn der »way« habe ja zum »entry« und zum »advancement« geführt; nach den »dark years« stehe, als Endpunkt, die »recovery«. Heute, so insinuiert die Autorin, sei das Judentum genesen von den dunklen Jahren der Verfolgung und Vernichtung, die Brüche auf dem geradlinigen Weg von der mittelalterlichen Sondersituation hin zur Normalität seien überwunden, Anfang und Ende stünden in einer direkten Beziehung.¹⁵ Der »Franco-Judaismus« habe gesiegt.

Man kann diese Geschichte auch genau gegenteilig erzählen: Der »Franco-Judaismus« sei von Anfang an und bis zum Holocaust höchst prekär gewesen und endgültig gescheitert, als das Vichy-Regime Juden an das nationalsozialistische Deutschland ausgeliefert hat. Die Kollaboration mit dem Naziregime sei der logische Endpunkt des *Décret infâme* und der Dreyfus-Affäre gewesen, die Ideen der Aufklärung bestenfalls Makulatur, wenn nicht gar Teil des Problems.¹⁶ Etwas vorsichtiger, aber dennoch für den Leser drastisch genug, formulierte Max Horkheimer 1939 in seinem berühmten Aufsatz *Die Juden und Europa*: »Die Ordnung, die 1789 als fortschrittliche ihren Weg antrat, trug von Beginn an die Tendenz zum Nationalsozialismus in sich.«¹⁷ Ob jene von Horkheimer konstatierte »Tendenz« nicht auch eine *logificatio post festum* ist, sei dahingestellt.¹⁸ Denn das würde gar nichts ändern: Von heute aus betrachtet lässt sich der Nationalsozialismus tatsächlich ohne eine Reflexion auf die »Selbsterstörung der Aufklärung«, auf das »Destruktive des Fortschritts« nicht begreifen.¹⁹

Und dennoch: Dan Diners These vom »Zivilisationsbruch«, die in kritischer Auseinandersetzung vor allem mit Horkheimer entwickelt wurde, hatte ihren eminenten Sinn darin, die Bruchmetapher endlich ernst zu nehmen.²⁰ Die Shoah bedeutete weder einen Zwischenfall auf dem zwangsläufigen Weg der Vervollendung der Zivilisation noch die in der Geschichte der Aufklärung

15 Für die deutsch-jüdische Geschichte wäre ein analoges Beispiel *Mosse*, Werner E.: From »Schutzjuden« to »Deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens«. The Long and Bumpy Road of Jewish Emancipation in Germany. In: *Birnbaum, Pierre/Katznelson, Ira* (Hg.): Paths of Emancipation. Jews, States, and Citizenship. Princeton 1995, 59–93.

16 *Hertzberg*, Arthur: The French Enlightenment and the Jews. The Origins of Modern Anti-Semitism. New York 1968 argumentiert überzeugend, dass die französische Aufklärung von Beginn an judenfeindlich gewesen ist.

17 *Horkheimer*, Max: Die Juden und Europa [1939]. In: *Ders.*: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr und Alfred Schmidt. Bd. 4: Schriften 1936–1941. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2009, 308–331, hier 324.

18 Dieser Ausdruck stammt von *Lessing*: Geschichte § 50.

19 *Horkheimer/Adorno*: Dialektik der Aufklärung 3.

20 *Diner*, Dan: Einleitung. In: *Ders.* (Hg.): Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz. Frankfurt a. M. 1988, 7–9; *Ders.*: Aporie der Vernunft. Horkheimers Überlegungen zu Antisemitismus und Massenvernichtung. In: *Ders.*: Zivilisationsbruch 30–53.

notwendig angelegte Selbstzerstörung, sondern einen Bruch mit teleologischem Denken überhaupt. Der bürgerliche Fortschrittsglaube ist durch die Shoah unwiederbringlich dementiert; der planmäßigen Vernichtung einer als »Gegenrasse«²¹ imaginierten Gemeinschaft ist kein Sinn, auch kein negativer, abzugewinnen.²² Mit den Juden sind eine ganze Gesellschaftsform und das ihr eigene Vertrauen in die Vernunft der Geschichte ausradiert worden, keine »recovery« kann das rückgängig machen. Heute über die Geschichte der Juden zu schreiben, bedeutet deshalb unweigerlich, dies im Schatten von Auschwitz zu tun und doch sich seiner Rückprojektion in die Vergangenheit zu verweigern.

So absurd die bürgerliche Teleologie des 19. Jahrhunderts angesichts der Menschheitskatastrophe ist, so fragwürdig ist auch deren unvermittelter Gegensatz: eine Erzählung, die Auschwitz als zwangsläufiges Resultat der langen Geschichte des Antisemitismus interpretiert.²³ Dass es zu dem Grauen gekommen ist, war weder vorherbestimmt noch unausweichlich; es konnte geschehen, weil zu viele mitgemacht haben und sich zu wenige dem kollektiven Wahn entgegenstellten.

Auch in der zionistischen Geschichtsschreibung gibt es eine Tendenz, die Gründung des Staates Israel als »recovery« des Zivilisationsbruches zu interpretieren.²⁴ Sie kann sich bei dieser Deutung auf die unzweifelhafte Tatsache stützen, dass Millionen Juden vor der Vernichtung hätten gerettet werden können, wenn Israel 1933 bereits existiert hätte. Leon Pinsker und Theodor Herzl schienen die Vernichtung vorausgesehen zu haben. Den wahren Bruch mit einer Diaspora-Existenz, die nur noch als Abfolge von Leid und Verfolgung erscheint, und die Rückkehr zum heilsgemäßen »Ursprung« habe die Gründung eines jüdischen Staates dargestellt. Doch diese Sichtweise verdrängt, dass niemand Auschwitz und Sobibór voraussehen konnte, weil das, was dort geschah, jede menschliche Vorstellungskraft überstieg und übersteigt.²⁵ Pinsker und Herzl

21 Der Begriff wurde 1927 von Arno Schickedanz, einem Mitarbeiter Alfred Rosenbergs im Außenpolitischen Amt der NSDAP, entwickelt und 1930 von Rosenberg in dem für die nationalsozialistische Bewegung programmatischen Buch *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* übernommen. Vgl. dazu *Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung* 177 f.

22 Vgl. *Diner, Dan: Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust*. Göttingen 2007, 13–41.

23 Vgl. *Brenner, Michael: Kleine jüdische Geschichte*. München 2008, 10; *Kates, Gary: Jews into Frenchmen: Nationality and Representation in Revolutionary France*. In: *Fehér, Ferenc* (Hg.): *The French Revolution and the Birth of Modernity*. Berkeley u. a. 1990, 103–116, hier 105–107.

24 So betitelt Shmuel *Ettinger* ein Kapitel in Ben Sassons *Geschichte des jüdischen Volkes* salopp mit »Das Scheitern der Emanzipation, der Überlebenskampf und die nationale Wiedergeburt (1881–1948)«. In: *Ben Sasson, Haim Hillel: Geschichte des jüdischen Volkes*. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. 5. Aufl. München 2007, 887–1348, hier 1047.

25 Die Schriftstellerin und Holocaust-Überlebende Ruth Klüger schrieb in ihren Memoiren über eine absurde Situation im Vernichtungslager: »Da war die Studienrätin, die nach ihrer Ankunft in Auschwitz und angesichts der rauchenden, flammenden Kamine mit

mögen nach dem Prinzip der »Linienverlängerung«²⁶, das aus der Dystopie-theorie bekannt ist, das Fortwesen des Antisemitismus befürchtet haben, aber den qualitativen Sprung von der Verfolgung zur planmäßigen und objektiv vollkommen sinnlosen Auslöschung konnten sie nicht ahnen.²⁷

Genauso können Holocaustforscher bestenfalls rekonstruieren, wer was getan hat, wie die Verwaltungsstrukturen funktionierten, welche Ideologie gepredigt wurde und, schlussendlich, wer ermordet worden ist – aber *vorstellen* können sie sich die Shoah nicht. Es ist wohl kein Zufall, dass neuere philosophische Werke über die Vernichtung, die das Grauen in rationalen Begriffen einzufangen versuchen, wie etwa Giorgio Agambens *Was von Auschwitz bleibt*, im Schweigen die »Wahrheit« der Shoah erblicken – und konsequenterweise die Holocaustüberlebenden als »Pseudo-Zeugen« verunglimpfen.²⁸ Auch wenn einem die Auseinandersetzung mit dem Grauen allzu oft die Sprache verschlägt, kann das Schweigen für den Historiker keine Option sein. Er möchte die Vergangenheit zum Sprechen bringen, um ihr zuzuhören und zu verstehen, *warum* es so gekommen ist – ohne dass es so hat kommen *müssen*. Und doch ist er durch einen Abgrund von der Vergangenheit getrennt, über die er schreibt, und trachtet danach, diesen Abgrund durch das Bauen von Brücken zu überschreiten. Allerdings muss er sich darüber im Klaren sein, dass die Brücken nur wacklige Hilfskonstruktionen sind, die bei jeder genaueren Inaugenschein-nahme zerbröckeln können. Dagegen gibt es kein Mittel, gleichwohl müssen die unsicheren Wege gegangen werden, die der Historiker bahnt, wenn überhaupt etwas von der Vergangenheit begriffen werden soll.

Das zitierte Inhaltsverzeichnis der Historikerin Esther Benbassa, einer Expertin für die französisch-jüdische Geschichte, ist solch eine Brücke. Hält man sich ihren konstruierten, formgebenden Charakter stets vor Augen, so mag sie Wege der Erkenntnis bereitstellen, die nicht mit einem billigen Verweis auf

Überzeugung dozierte, daß das Offensichtliche nicht möglich sei, denn man befinde sich im 20. Jahrhundert und in Mitteleuropa, also im Herzen der zivilisierten Welt. Ich weiß es noch wie heute: ich fand sie lächerlich, und zwar *nicht*, weil sie an den Massenmord nicht glauben wollte. Das war verständlich, denn die Sache war in der Tat nicht ganz plausibel (wozu alle Juden umbringen?), und jeder Einwand kam meiner zwölfjährigen Lebenshoffnung, beziehungsweise Todesangst, entgegen. Das Lächerliche waren die Gründe, das mit der Kultur und dem Herzen Europas.« Vgl. *Klüger*, Ruth: Weiter leben. Eine Jugend. Göttingen 1992, 118 f.

26 Vgl. *Adorno*, Theodor W.: Aldous Huxley und die Utopie. In: *Ders.: Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Bd. 10.1: Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1997, 97–122, hier 99.

27 Vgl. dazu *Friedländer*, Saul: Nachdenken über den Holocaust. München 2007, 9–45; *Ders.*: Den Holocaust beschreiben. Auf dem Weg zu einer integrierten Geschichte. Göttingen 2007, 28–53. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, dass der Antisemitismus vor Auschwitz in irgendeiner Weise rationaler gewesen sei.

28 *Agamben*, Giorgio: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Frankfurt a. M. 2003, 30.

die Relativität von Historiographie abzutun sind. Die geläufige Erzählung, die Juden seien durch die Französische Revolution aus ihrer mittelalterlichen Borniertheit gerissen und in die Moderne geschleudert worden, wo sie, um sich zurechtzufinden, das Judentum dem Zeitgeist entsprechend umgeformt hätten, was aber nicht gegen den Antisemitismus geholfen habe, der die Juden dann nicht mehr wegen ihrer Religion, sondern wegen ihrer »Rasse« verfolgt und schließlich, im Nationalsozialismus, massenhaft ermordet habe, kommt der realen geschichtlichen Entwicklung gewiss ebenso nahe wie Benbassas Erfolgsgeschichte; doch zugleich sind beide Deutungen, vor allem in der kausalen Anordnung, viel zu schematisch, als dass sie im Sinne eines »Forschungskonsenses« restlos zu akzeptieren wären. Davon zeugt die Vielfältigkeit historischer Untersuchungen in den letzten Jahrzehnten, die Ausdruck eines zunehmenden Abrückens von geschichtlichen »Großerzählungen« ist.²⁹

Die vorliegende Arbeit begibt sich in den Zwischenraum der großen Erzählungen und spürt Geschichten »von Blut und Geist« auf, in denen Juden trotz aller Forderungen von staatlicher, nichtjüdischer und auch jüdischer Seite, das Judentum nicht mehr als »Nation« oder »Volk« zu definieren, weil das im Widerspruch zum neu entstehenden Nationalstaat stehe, ausgerechnet zu ethnischen Konzeptionen griffen, um das Judentum in der Moderne neu zu bestimmen. Die Arbeit kann dadurch die erwähnte Offenheit der Geschichte anhand einer zentralen Konfliktlinie der Moderne – des Verhältnisses von Universalismus und Partikularismus – zur Darstellung bringen. Der Fokus liegt dabei nicht, wie so häufig, auf dem Staat als Organisator gesellschaftlicher Modernisierung, sondern auf jüdischen Akteuren, die ihre eigenen Wege in die neue Zeit suchten und originelle Antworten auf die Frage fanden, was das eigentlich sei: ein Jude.

29 Vgl. *Brenner*: Propheten des Vergangenen 262–294; *Heschel*, Susannah: Wissenschaft des Judentums als Gegengeschichte. In: *Brenner*, Michael u. a. (Hg.): Jüdische Geschichte lesen. Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert. München 2003, 392–404.

Einleitung

1. Wandel statt Erfindung: Eine Neubetrachtung jüdischer Ethnizität

Es sind nicht nur die vielen kleinen Mikrostudien, die das Bild von der jüdischen Geschichte permanent verändern, sondern auch die mit großem Pomp vorgetragenen »Dekonstruktionen«, die sich der Ergebnisse anderer bedienen, als handele es sich um bloße Spielmarken ohne eigenen epistemischen Wert. Dies gilt in besonderem Maße für die Frage, was das Judentum sei – eine Religion, eine Kultur, ein Volk oder gar eine Rasse? Eine zufriedenstellende Antwort auf das Problem einer Definition des Judentums haben Wissenschaftler bis heute nicht gefunden. Auch der Versuch, eine Konkretisierung aus dem jüdischen Selbstverständnis zu destillieren, ist nicht ohne Probleme: Was Juden selbst unter dem Begriff »Judentum« verstanden und verstehen, scheint zu sehr vom jeweiligen gesellschaftlichen und geschichtlichen Kontext, zu sehr auch von der jeweiligen politischen, religiösen oder kulturellen Orientierung abhängig zu sein, um eine für alle Zeit gültige Bestimmung geben zu können. Diese Uneindeutigkeit spiegelt sich daher fast zwangsläufig in Lexika wider, die qua Genre auf die Knappheit und Präzision von Informationen abstellen. So schreibt etwa das aktuelle *Duden*-Bedeutungswörterbuch unter dem Lemma »Judentum«:

1. Gesamtheit der Jüdinnen und Juden in ihrer religions- und volksmäßigen Zusammengehörigkeit; das jüdische Volk: *das Selbstverständnis des internationalen Judentums*. 2. Jüdische Religion, Kultur und Geschichte; Geist und Wesen der jüdischen Religion; 3. a) Gesamtheit der für die Jüdinnen und Juden typischen Lebensäußerungen, der durch Religion, Kultur, Geschichte geprägten jüdischen Eigenschaften, Eigenheiten. b) Zugehörigkeit, Gefühl der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, zur jüdischen Religion: *er hat sein Judentum nie verleugnet*.¹

Der mit dem Begriff des Judentums verbundenen Verwirrung kann also nur begegnet werden, indem historisch-analytisch die Entwicklung des Begriffs, seine Bedeutungsvielfalt und seine semantischen Verschiebungen *en détail* nachgezeichnet werden. Anstatt einer autoritären Setzung müssen dabei die geschichtlichen Akteure selbst im Fokus stehen, denn ihre Wahrnehmungen, ihre Interpretationen, ihre Reaktionen auf die Zwänge, Angebote und Forderungen der Umwelt prägten das, was nicht nur ideell, sondern auch ganz praktisch das Judentum zu einem konkreten Zeitpunkt ausmachte. Blinder Essentialismus

1 Judentum, das. In: Duden. Das Bedeutungswörterbuch. 4. Aufl. Berlin 2010, 530.

muss daher einer historischen Analyse konkreter Aushandlungsprozesse weichen, die ihrerseits auf eine Essentialisierung, eine Verfestigung bestimmter Interpretationen zu geltenden Definitionen ausgerichtet waren. Nach den Interessen historischer Akteure zu fragen, kann indes nicht bedeuten, ihnen auf der Basis eigener politischer Interessen die Wahrheit oder Falschheit ihrer Konzeption des Judentums zu bescheinigen. Daran krankt unter anderem der von Anfang an mit dezidiert politischen Absichten vorgetragene postzionistische Ansatz, der auf eine Delegitimation des Zionismus abzielte: Insbesondere die Dekonstruktion des zionistischen Paradigmas vom »jüdischen Volk«, das 1948 endlich in sein Heimatland »zurückgekehrt« sei, trug von Anbeginn das Potential in sich, zugunsten des »großen Wurfs« differenzierte Erkenntnis zu verunmöglichen.

Das war freilich nicht immer so: Laurence J. Silbersteins These, der Zionismus habe die religiöse Identität des Judentums verdrängt, um einen »secular Jew« zu schaffen, deckte sich weitgehend mit dem Selbstverständnis insbesondere linkszionistischer Akteure.² Silbersteins Betonung des Epochenumbruchs innerhalb der jüdischen Geschichte, die der Zionismus mit seiner Version eines modernen jüdischen Nationalismus eingeleitet habe, zielte zwar darauf ab, den mythischen Kern nationaler Legitimationsstrategien einzelner israelischer Gruppierungen freizulegen, war dabei aber schlicht von einem aufklärerischen Motiv getrieben. Dass Wissenschaft auch zur Dechiffrierung nationaler Mythen beitragen muss, versteht sich von selbst. Dementsprechend sind insbesondere in den neunziger Jahren zur Entwicklung des zionistischen Nationsbegriffs zahlreiche verdienstvolle Studien erschienen.³ Wird allerdings von der ideologischen Rationalisierung staatlicher Herrschaft unmittelbar auf deren Existenzrecht geschlossen, so entsteht der Fehlschluss, der Staat Israel dürfe nicht existieren, weil die vom Zionismus geschaffene »jüdische Nation« – anders als von so manchem israelischen Politiker behauptet – in dieser Form nicht seit biblischen Zeiten besteht. Berücksichtigt man die Ergebnisse der neueren Nationalismusforschung, dann ist jede Gemeinschaft in ideologischer Hinsicht »konstruiert« – aber das ändert nichts an ihrer materiellen Existenz.⁴ Wenn eine Gruppe von Menschen daran

2 Silberstein, Laurence J.: Others Within and Others Without: Rethinking Jewish Identity and Culture. In: *Ders./Cohn, Robert L.* (Hg.): *The Other in Jewish Thought and History. Constructions of Jewish Culture and Identity.* New York 1994, 1–34. Zum Verhältnis des Linkszionismus zur Religion vgl. *Brenner, Michael*: *Geschichte des Zionismus.* München 2002, 89 f; *Shimoni, Gideon*: *The Zionist Ideology.* Hanover, London 1997, 293–297.

3 Vgl. etwa *Dieckhoff, Alain*: *L'Invention d'une nation. Israël et la modernité politique.* Paris 1993; *Sternhell, Zeev*: *The Founding Myths of Israel. Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State.* Princeton 1998; *Zerubavel, Yael*: *Recovered Roots. Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition.* Chicago 1995; *Ben Yehuda, Nachman*: *The Masada Myth.* Madison 1995.

4 Vgl. die Kritik von *Anderson, Benedict*: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts.* 2. Aufl. Frankfurt a. M., New York 1996, 17 an Ernest Gellner.

glaubt, eine Nation zu bilden, und sich dementsprechend verhält, dann mag der Glaube noch so irrational sein – die Nation existiert praktisch, performativ. Und wenn darüber hinaus, wie im Fall der Juden, eine bestimmte Gruppe über Jahrhunderte hinweg als »Nation« ausgegrenzt, unterdrückt und schließlich sogar versucht wird, sie vollständig zu vernichten, dann ist die »Konstruktion des jüdischen Volkes« keine bloße Erfindung, sondern, wenn auch negativ, brutale Realität. In diesem Sinne schrieb Michael Brenner über Shlomo Sands aufsehen-erregenden Bestseller *Die Erfindung des jüdischen Volkes*:

Anders als man nach der Lektüre dieses Buches vermuten könnte, braucht der Staat Israel keinen Nichtariernachweis bis hin zu den biblischen Königen, um seine Existenz zu legitimieren. Der Staat Israel existiert, weil über Jahrhunderte hinweg Menschen, die sich als Juden betrachteten, täglich für eine Rückkehr nach Zion beteten; weil einige Millionen Europäer im 19. Jahrhundert den Juden ihr Lebensrecht in Europa absprachen; und weil manche ihrer Kinder im 20. Jahrhundert diesen Plan systematisch und brutal umsetzten und niemand bereit war, die Heimatlosen aufzunehmen.⁵

Doch Sand mühte sich (unter völliger Ausklammerung des Antisemitismus) auf hunderten Seiten ab nachzuweisen, dass es keine ethnisch homogene – soll heißen: »reine« – jüdische Nation gebe, weil es immer wieder zu Konversionen und Mischehen gekommen sei; als sei damit die Existenz eines jüdischen Staates in irgendeiner Weise obsolet.⁶ In welche Widersprüche sich verstrickt, wer von einem solchen biologistischen Volksbegriff ausgeht – sei es affirmativ oder kritisch –, zeigt sich in Sands These, das Judentum sei nicht nur erst im Zeitalter des Nationalismus als Volk »erfunden« worden, sondern *ursprünglich* eine reine Religionsgemeinschaft gewesen.⁷ Sand behauptete allen Ernstes, die Juden seien vor den »Erfindungen« des Historikers Heinrich Graetz eine »Konfession« gewesen, womit er den in der Reformationsära aufgekommenen, aber erst im 19. Jahrhundert auch auf Nichtchristen angewendeten Konfessionsbegriff einfach als Deutungsraaster auf die gesamte jüdische Geschichte übertrug.⁸ Sand setzte sich also nicht etwa kritisch zu den »asymmetrischen Gegenbegriffen«⁹ Nation und Religion ins Verhältnis, wie man es von einem Historiker erwarten

5 Brenner, Michael: Im Reich der groben Klötze. In: Die Welt vom 3. Juli 2010.

6 Tatsächlich scheint der ganze Zweck von Sands Argumentation darin zu bestehen, Israel am Ende des Buches eine »Ethnokratie« schelten zu können. Sand, Shlomo: Die Erfindung des jüdischen Volkes. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand. Berlin 2010, 448.

7 Zu den handwerklichen Fehlern vgl. Shapira, Anita: Review Essay: The Jewish-People Deniers. In: The Journal of Israeli History 28/1 (März 2009) 63–72.

8 Vgl. Ratschow, Carl Heinz: Konfession/Konfessionalität. In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 19: Kirchenrechtsquellen – Kreuz. Berlin, New York 1990, 419–426.

9 Vgl. Koselleck, Reinhart: Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In: Ders.: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. 1995, 211–259.

darf, sondern unterstellte seinerseits ein überhistorisches Wesen des Judentums, das seiner politischen Agenda zupass kommt.

Was in den achtziger Jahren in Israel mit den »Neuen Historikern« als Gegengeschichte begann, als Versuch, herrschende Narrative gegen den Strich zu lesen, um differenzierte Erkenntnis jenseits staatlicher Legitimationsstrategien zu erlangen, kulminierte schließlich mit Sands Buch in einer abstrusen Konstruktion, wonach es vor Heinrich Graetz nie ein jüdisches Selbstverständnis als Abstammungsgemeinschaft gegeben habe, an das der Zionismus anknüpfen konnte. Dass die von Sand so heftig attackierte zionistische Geschichtsschreibung die sogenannte Vermischung niemals bezweifelt hat, ist da fast schon ein Randphänomen.¹⁰ Sands Erfolg beruhte zu einem großen Teil darauf, dass er weit verbreitete Vorurteile über den Zionismus bestätigte – also die ideologischen Bedürfnisse genau jener bediente, die nur nach Kronzeugen für ihre Ressentiments suchen und es stets mit einfachen Antworten halten. In dem Maße, wie zentrale Einsichten der »Neuen Historiker« Eingang in die breite Forschung gefunden haben, geriet das Projekt als solches auch an sein Ende – es diffundierte in die verschiedenen wissenschaftlichen, publizistischen und politischen Felder.¹¹ Ein Gegenarrativ wird schlicht nicht mehr gebraucht, wenn es sich selbst in den einst kritisierten Mainstream aufgelöst hat. Wer heute dennoch provozieren und dabei gleichzeitig Beifall außerhalb Israels ernten will, ist gut beraten, die Legitimität eines jüdischen Staates Israel in Zweifel zu ziehen. Und was eignete sich dafür besser als eine Dekonstruktion des »jüdischen Volkes«?

Allein, was hat das mit seriöser, d.h. dem Gegenstand verpflichteter Geschichtsschreibung zu tun? Sand, der im Einleitungskapitel durchaus kenntnisreich den aktuellen Stand der Nationalismusforschung rekapituliert hatte, wies dementsprechend nicht etwa, wie es das von ihm selbst präsentierte Material erfordern würde, auf einen *Wandel des Volksbegriffs* hin¹², sondern präjudizierte jenes in den Quellen *auch*, aber nicht ausschließlich vorkommende biologistische Verständnis von Ethnizität, das er dann auftrumpfend verurteilen und dekonstruieren konnte: Jede Ambivalenz wurde ausgetilgt, am Ende blieb nur noch eine Aussage übrig: Der Zionismus sei von Anfang an eine völkische und rassistische Bewegung gewesen, die mit dem »richtigen«, nämlich: konfessionellen jüdischen Selbstverständnis nichts gemein habe.

Wenn im Folgenden die Frage jüdischer Ethnizität in der Moderne grundlegend neu aufgerollt wird, dann ist dies weder der anmaßende Versuch, ein

10 Vgl. *Bartal*, Israel: hamitza'at ha-hamtza'at (Die Erfindung der Erfindung). In: ha-aretz vom 27. Mai 2008.

11 Vgl. *Penslar*, Derek J.: Shlomo Sand's The Invention of the Jewish People and the End of the New History. In: *Israel Studies* 17/2 (2012) 156–168.

12 Vgl. dazu die allgemeinen Anmerkungen von *Silbermann*, Alphon: Was ist jüdischer Geist? Zur Identität der Juden. Zürich, Osnabrück 1984, 76–85.

neues Meisternarrativ aufzustellen, noch geht es darum, bestehende Narrative zu »dekonstruieren«. Vielmehr wird unter Einbeziehung bislang nicht oder nur unzureichend untersuchter Quellen neues Licht auf Entwicklungen geworfen, die den widersprüchlichen Weg der Juden in die Moderne erhellen und bislang übersehene Schattierungen sichtbar machen. Die weit über dreihundert ausgewerteten Quellen sind in erster Linie publizierte Texte (Monographien, Artikel, Flugblätter), insofern es um öffentlich wahrnehmbare Konzeptionen des Jüdischen geht; in sekundärer Hinsicht werden auch unveröffentlichte Quellen mit einbezogen, vor allem Briefe, Predigten und private Aufzeichnungen aus Nachlässen.¹³ Das primäre Auswahlkriterium der analysierten Quellen stellt das Vorhandensein einer ethnischen Konzeption des Judentums dar. Insofern evoziert die Fragestellung, die zu Beginn als *Hypothese* fungierte, von vornherein ein gewisses Ergebnis: die *These*, dass französische und deutsche Juden im Untersuchungszeitraum 1782–1848 das Judentum als ethnische Gemeinschaft definiert haben. Diese Aussage ist nur insofern repräsentativ und verallgemeinerbar, als die Priorität bei der Auswahl des Quellenkorpus auf die *Breite* und *Vielstimmigkeit* der Diskussionen jüdischer Ethnizität gelegt wurde. Weder soll suggeriert werden, alle Juden hätten das Judentum ethnisch definiert, noch, dass moderne jüdische Ethnizität auf ein einziges Konzept reduziert werden kann. Vielmehr konnten in nahezu allen maßgeblichen religiösen und politischen Lagern des Judentums divergierende Konzeptionen des Jüdischen identifiziert werden. Dies zeigt, dass jüdische Ethnizität ein Leitgedanke war, der die verschiedenen Parteien miteinander verband – gerade aufgrund ihrer Streitigkeiten über die Bedeutung ethnischer Begriffe und Ideen. Diese Vielfalt an ethnischen Konzeptionen des Jüdischen abzubilden, ist die Hauptaufgabe, die sich diese Arbeit stellt.

Es dürfte klar sein, dass es nicht darum gehen kann, *alle Schriften*, in denen Entwürfe jüdischer Ethnizität zu finden sind, auszuwerten. Es kann sich, schon allein aufgrund der ursprünglich nicht erwarteten Masse an Beiträgen, nur darum handeln, exemplarische Äußerungen herauszugreifen. Dass die Quellengattungen einen gewissen Typus von Autoren implizieren – ausnahmslos gebildete Männer –, muss nicht heißen, dass die Wirkung dieser Quellen auf männliche Intellektuelle beschränkt gewesen wäre. Gerade weil auch Gattungen wie Predigten, Reden, Zeitungsartikel und Flugschriften miteinbezogen wurden, ist davon auszugehen, dass die untersuchten Ideen breit rezipiert wurden. Inwieweit Zuhörer und Leser sie teilten, lässt sich freilich nicht abschließend beurteilen.

Um die Schraffuren des Bildes, das von der jüdischen Moderne gezeichnet wird, besser erkennbar zu machen, ist es angezeigt, die Quellenanalyse in eine sozial- und ideengeschichtliche Kontextualisierung einzubetten. Erst

13 Siehe das Literatur- und Quellenverzeichnis am Ende dieser Arbeit.

dadurch gewinnt die Darstellung an Kraft und die Grundthese der Arbeit an Profil. Deshalb folgt auf die Einleitung, in der der Forschungsstand rekapituliert und zentrale Arbeitsbegriffe wie Identität und Ethnizität erläutert werden, ein erster Teil, in dem die sozial- und geistesgeschichtlichen Kontexte im 17. und 18. Jahrhundert rekonstruiert werden, innerhalb derer Formen moderner jüdischer Ethnizität gedeihen konnten. Der zweite Teil widmet sich dann der beginnenden Moderne, von der jüdischen Aufklärung über die Religionsierungsbestrebungen der Reformen bis hin zu Legitimationsstrategien jüdischer Konvertiten. Der dritte Teil setzt sich mit Romantisierungen der Tradition auseinander, von der Orthodoxie als Gegenströmung zum Reformjudentum über die Neorthodoxie und den modernen jüdischen Konservatismus bis hin zu Kolonialfantasien über ein scheinbar ursprüngliches Judentum in Polen, Algerien und Äthiopien. Der vierte Teil untersucht »Dialektiken des Universalismus«, also all jene Debatten, die im ideologischen Kontext des seinerzeit in Deutschland hegemonialen Hegelianismus und des französischen Saint-Simonismus über das Verhältnis von jüdischer Partikularität und allgemeinem Menschsein geführt wurden. Im abschließenden Ausblick wird auf die Fragestellung dieser Einleitung zurückgegangen und anhand der gewonnenen Ergebnisse eine auf die Zeit nach 1848 vorausschauende kursorische Antwort auf die Frage gegeben, inwieweit die analysierten ethnischen Konzeptionen des Judentums Kontinuitäten oder Diskontinuitäten mit späteren jüdischen Selbstbeschreibungen aufweisen, allen voran mit dem Zionismus, der jüdische Ethnizität ins Zentrum seiner Ideologie rückte. Zunächst aber gilt es, wie immer bei der Lektüre historischer Darstellungen, die eigene Kenntnis dessen, was folgte, zur Seite zu schieben, um das Begreifen der Vergangenheit nicht *a priori* durch das Überstülpen einer scheinbar objektiven geschichtlichen Teleologie zu unterminieren.

2. Auf- und Umbrüche: Das Ringen um die jüdische Moderne

Wie haben französische und deutsche Juden an der Schwelle zur Moderne versucht, die als versteinert wahrgenommenen Formen der Vergangenheit aufzubrechen und zu einer aus ihrer Sicht zeitgemäßen Form des Judentums zu gelangen? Diese Grundfrage wird die gesamte Arbeit strukturieren und alle Überlegungen begleiten. Die Art und Weise einer solchen Modernisierung des Judentums war, so wird zu verdeutlichen sein, von Anfang an umstritten; es gab keinen eindeutigen Weg »aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft«, wie Jakob Katz den Emanzipationsprozess so wunderbar klar, allerdings auch teleologisch auf eine Formel gebracht hat.¹ Das Aufbrechen der traditionellen Gesellschaftsstrukturen setzte Dynamiken frei, welche zu einer bisher nie in diesem Ausmaß stattgefundenen internen Differenzierung führten. Diesen Prozess schlicht unter die Stichworte »Integration« und »Assimilation« zu subsumieren, würde bedeuten, die Veränderungen der jüdischen Welt allein unter den Gesichtspunkten ihrer Anpassung und Einfügung in die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft zu interpretieren.² Dabei wird vergessen, dass es für die jeweiligen Akteure nicht nur darauf ankam, das Judentum mit der modernen Gesellschaft kompatibel zu machen, sondern auch darauf, angesichts der neuen Herausforderungen das Judentum zu verteidigen und zu erhalten. Genauso wie sich die radikale Transformation der Gesellschaften durch neue Möglichkeiten *und* neue Zwänge auszeichnete, waren in der jüdischen Diskussion die Pole Modernisierung und Konservierung aufs Engste miteinander verschränkt. Das zeigt sich insbesondere an Debatten über den Inhalt jüdischer Identität – also über die Frage, *was* das Judentum seinem Wesen nach sei. Dabei kam dem Topos jüdischer Ethnizität eine zentrale Stellung zu. Bereits in den vorrevolutionären Emanzipationsdebatten ist zu erkennen, dass das Selbstverständnis als »Volk« nicht mehr selbstverständlich war, weil es den Integrationsbemühungen der Juden und den »Besserungsforderungen« der Christen entgegenzustehen

1 Katz, Jakob: *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870*. Frankfurt a. M. 1986.

2 Aus diesem Grund wird in der neueren Forschung der Begriff der »Akkulturation« dem der »Assimilation« vorgezogen. Vgl. Brenner, Michael: Einführung. In: Meyer, Michael A. u. a. (Hg.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*. Bd. 2: 1780–1870. München 2000, 9–11, hier 10. Wenn im Folgenden trotzdem von »Assimilation« gesprochen wird, so deshalb, weil es ein Begriff ist, der in den Quellen selbst verwendet wird.

schien. Von den Fürsprechern wie Feinden der Juden wurde immer wieder thematisiert, dass die Juden *nur eine Religion* respektive *immer noch ein Volk* seien. Analysiert man die verschiedenen Entwürfe jüdischer Ethnizität am Übergang zur Moderne, so ist deshalb immer eine doppelte Perspektive einzunehmen: Es gab sowohl starke Selbst- als auch Fremdzuschreibungen, und beide verfehlten ihre Wirkung nicht.

Ein zentrales Problem der Historiographie der jüdischen Neuzeit besteht darin, Kategorien zu finden, die auf eine dem Gegenstand angemessene Weise das Neue vom Alten abgrenzen können. Analog zur sonst in den Geschichtswissenschaften üblichen Periodisierung wird in der jüdischen Geschichte ebenfalls zwischen Antike, Mittelalter und Neuzeit unterschieden. Es ist evident, dass diese Termini der Aufklärungsideologie verhaftet sind und stark wertenden Charakter haben, weswegen sie immer wieder Kritik auf sich zogen.³ Dennoch haben sie sich im Großen und Ganzen ebenso erhalten wie die Parallelbegriffe Moderne und Vormoderne. Auch der vorliegenden Arbeit liegen die Unterscheidungen zwischen *traditionellen* und *modernen* jüdischen Gemeinschaften sowie zwischen *traditionellen* und *modernen* jüdischen Selbstdarstellungen zugrunde. Diese Differenzierung ist weder wertend zu verstehen noch sollen die fließenden Übergänge, die Künstlichkeit der Grenzziehung oder die Vieldeutigkeit der Begriffe geleugnet werden. Trotzdem dient die Unterscheidung dem Verständnis einer fundamentalen Differenz in der Lebenswelt deutscher und französischer Juden: Sie ist in unserem Kontext streng soziokulturell zu verstehen als Präsenz oder Absenz von jüdischer Gemeindeautonomie. Es ist eine Grundannahme der vorliegenden Arbeit, dass kaum etwas die Geschichte der Juden mehr verändert hat als die Auflösung des *kehillah*-Systems (bzw. seiner Äquivalente im nicht-aschkenasischen Judentum).⁴ Dass sich innerhalb der *kehillot* – also im Inneren der so genannten »traditionellen« jüdischen Gemeinschaften – im 16., 17. und 18. Jahrhundert zweifellos weitreichende Veränderungen ereigneten, bleibt von dieser Erkenntnis genauso unberührt wie die Feststellung, dass die jüdischen Gemeinschaften nie so hermetisch waren, wie es im Nachhinein oft dargestellt wurde. Selbstverständlich hat die Transformation des Judentums in der Moderne eine Vorgeschichte; jedoch ist die Radikalität jener

3 Vgl. etwa *Welsch*, Wolfgang: *Unsere postmoderne Moderne*. 6. Aufl. Berlin 2002, 6f., 73–75.

4 Eine Bemerkung zur verwendeten Umschrift des Hebräischen: Wörter, die in den Duden aufgenommen sind, werden gemäß der dort angegebenen Schreibweise wiedergegeben. Alle anderen Wörter werden kursiv gesetzt und anstelle der für den angloamerikanischen Sprachraum entwickelten Transkription der deutschen Aussprache der lateinischen Buchstaben angepasst. ך wird als *b/v*, ך als *h* (auch im Auslaut), ך als *w/o/u*, ך als *z*, ך als *ch*, ך am Anfang einer Silbe als *j*, sonst als *i*, ך als *s*, ך/ך als *p/f*, ך als *s/sh*, ך/ך als *tz* und ך ebenso wie ך als *t* wiedergegeben. Der Artikel wird durch einen Bindestrich vom Nomen getrennt, alle Wörter werden klein geschrieben.

Umwälzungen nur zu verstehen, wenn man den ganz realen Epochenbruch, den die Abschaffung der Gemeindeautonomie bedeutete, welche die zunächst langsam und verdeckt verlaufende Erosion der spätmittelalterlichen innerjüdischen Ordnungsstrukturen auf die Spitze trieb, als bedeutsames Ereignis, als *krisis* im griechischen Sinne zur Kenntnis nimmt. Damit ist nicht gesagt, dass die »Moderne« in jeglicher Hinsicht mit der »Tradition« gebrochen hat, sondern nur, dass sich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen so gravierend veränderten, dass auch die Zeitgenossen selbst die neue Zeit als eine »Neuzeit« empfanden, die eine Erneuerung und/oder eine Behauptung des Judentums erzwang. Welche Form dieses neuzeitliche Judentum annehmen sollte, war dabei keineswegs schon entschieden, sondern leidenschaftlich umkämpft. Von diesen Kämpfen und einem ganz besonderen Schauplatz, der von Zeitgenossen als Austragungsort einer bedeutenden Auseinandersetzung wahrgenommen wurde, handelt die vorliegende Arbeit.

Ziel ist es demnach, die immer noch hegemoniale Deutung der jüdischen Geschichte als eines kontinuierlichen und geradlinigen Aufsteigens von einer mittelalterlich-»nationalen« Borniertheit bis zur neuzeitlichen Konfessionalisierung herauszufordern und zu korrigieren. Die Einwände gegen diese Deutung verdichten sich in der These, dass die im Zuge der staatsbürgerlichen Integration der Juden aufkommenden Ideen einer »jüdischen Glaubensgemeinschaft« oder »mosaischen Religion« umstritten waren – und zwar nicht nur, wie bisher in der Forschung angenommen, zwischen den Parteien »modern« und »orthodox«. ⁵ Die Transformierung des Judentums in eine Religion stellte einen so tiefgreifenden Bruch mit der Tradition dar, dass viele jüdische Intellektuelle, die einer Modernisierung generell durchaus offen gegenüberstanden, dies für den falschen Weg hielten. Aus ihrer Sicht ging das »Wesen des Judentums« verloren: sei es die Fokussierung auf das Gesetz oder sei es – worauf sich unser Hauptaugenmerk richten wird – der ethnische Charakter des Judentums, der es von einer reinen »Glaubensgemeinschaft« fundamental unterscheidet. Zahlreiche jüdische Intellektuelle in Frankreich und Deutschland stellten deshalb der religiösen Selbstdefinition explizit ethnische Konzeptionen entgegen, in denen gerade die gemeinsame Abstammung ins Zentrum rückte. Dabei wurden die Begriffe »Volk«, »Nation«, »Stamm« und sogar »Rasse« verwendet, um sich gegenüber religiösen Reformern abzugrenzen und eigene Modelle jüdischer Kollektivität zu kreieren, in denen mitunter dem religiösen Aspekt nur eine von der ethnischen Definition abgeleitete, sekundäre Rolle zukam. Freilich handelte es

⁵ Eine solche Gegenüberstellung findet sich etwa bei *Lindemann*, Albert S.: *The Jewish Question*. In: *Ders./Levy*, Richard (Hg.): *Antisemitism. A History*. Oxford 2010, 17–33, hier 25. Differenzierter, aber dennoch jenem Dualismus verpflichtet, argumentiert auch Michael A. Meyer, der von »zwei Polen« ausgeht, zwischen denen sich verschiedene reformerische Ansätze ansiedeln lassen. *Meyer*, Michael A.: *Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum*. Wien u. a. 2000, 122–129.

sich bei diesen Deutungen ebenfalls um Reformulierungen und Neuinterpretationen, welche das Alte in neuen Begriffen zu fassen versuchten, die den Debatten der Zeit entnommen waren und es damit zugleich erneuerten. Jedoch fühlten sich auch diese Reformen als Bewahrer der Tradition; auch sie wollten das so genannte »Wesen« erhalten – oft auch den »Geist« – und ihrer Ansicht nach Unwesentliches aufgeben, um das Judentum in Einklang mit den Erfordernissen der Gegenwart zu bringen. Für den Historiker ist es nicht von Interesse, ob sie mit ihren divergierenden Einschätzungen über das *eigentliche* Judentum richtig lagen oder nicht – wichtig ist nur, dass die untersuchten Akteure davon überzeugt waren, das Richtige zu tun.

Frankreich und die deutschen Länder

Die neue Selbstwahrnehmung als ethnische Gemeinschaft fand im Kontext des grundlegenden Wandels jüdischen Kollektivbewusstseins statt, der sich in einer Zeit vollzog, die von einer Krise des traditionellen Judentums gekennzeichnet war. Insofern waren jüdische Ethnizitätsentwürfe Teil der Modernisierungsprozesse des europäischen Judentums und nicht, wie gemeinhin unterstellt, ein Relikt der Vergangenheit. Um dies zu verdeutlichen, ist es angezeigt, sich ins Herz des gesellschaftlichen Transformationskreislaufs zu begeben: nach Frankreich, dem Land, in dem europäische Juden das erste Mal gleiche Rechte erhielten; und nach Deutschland, wo die jüdische Aufklärung, die *haskalah*, die in der Reformbewegung mündete, ihren Ursprung hat.⁶ Inwieweit die skizzierten Entwicklungen auf andere Regionen, gar auf andere Kontinente übertragbar sind, kann hier nicht beantwortet werden. Doch überdeutlich scheint, dass die beiden Länder, zusammen mit Großbritannien, in der »Sattelzeit« am Übergang zur Moderne als Schrittmacher der gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Entwicklung gelten müssen.⁷ Schon Zeitgenossen haben das bemerkt, wie etwa Moses Hess, der 1841 sein Werk *Die europäische Triarchie* vorlegte, in dem er die Einheit von geistiger (Deutschland), politischer (Frankreich) und sozialer (England) Freiheit als Bedingung einer glücklicheren Zukunft behauptete.⁸ Wie auch immer man Hess' Spekulationen über den Gang des Weltgeistes bewerten mag, so liegt doch auf der Hand, dass die enormen kulturellen, politischen, militärischen und industriellen Kapazitäten der drei Mächte

6 Wenn im Folgenden von »Deutschland« die Rede ist, dann sind damit alle mehrheitlich deutschsprachigen Gebiete des (ehemaligen) »Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation« gemeint. »Deutsche Juden« gelten hier also als solche, die sich innerhalb einer mehrheitlich deutschsprachigen Umgebung bewegt haben.

7 Der Begriff »Sattelzeit« ist geborgt von *Koselleck*, Reinhart: Einleitung. In: *Brunner*, Otto u. a. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 1. Stuttgart 1972, XIII–XXVII, hier XV.

8 *Hess*, Moses: *Die europäische Triarchie*. Leipzig 1841.

auf ganz Europa ausstrahlten und dessen Gesicht nachhaltig veränderten.⁹ Dies gilt auch, und vielleicht sogar in besonderem Maße, für die Juden, die aus ihrer isolierten Stellung gerissen und, ob willentlich oder nicht, in die moderne Gesellschaft gezerzt wurden. Frankreichs Einfluss auf die Modernisierung des Judentums lag dabei, von den revolutionären Umwälzungen der Jahre 1789 bis 1793 ausgehend, zuvörderst in der politischen Sphäre, in der Bereitstellung juristischer wie kultureller Räume, in denen der Überschreitung erzwungener jüdischer Absonderung neue Möglichkeiten eröffnet wurden, die zur Herausbildung eines mit stark normativem Anspruch auftretenden »Franco-Judaismus« führten.¹⁰ Nichtjuden wie Juden hatten Anteil an diesen Modernisierungsprozessen und Personen beider Gruppen agierten als Botschafter der Revolution in den deutschen Ländern, in denen von einer rechtlichen Gleichstellung der Juden noch keine Rede sein konnte. Umgekehrt versuchten gerade deutsch-jüdische Intellektuelle ein Judentum zu kreieren, das den Anforderungen der soeben angebrochenen Epoche standhalten sollte, und wirkten mit ihren im Innern der jüdischen Gemeinschaft teilweise als hochexplosiv wahrgenommenen Neuentwürfen auf das übrige Europa zurück. Rabbiner und Gelehrte fuhren gen Osten, um die neuen Lehren zu verkünden, oft auch auf Bitten der Gemeinden hin. Auch der »Franco-Judaismus« im Westen empfing deutlich Impulse aus der deutschsprachigen Reformszene, wie sich etwa am Herausgeber der *Archives israélites*, Samuel Cahen, studieren lässt.¹¹ In urbanen Zentren, allen voran in Paris und Berlin, kamen Juden und Nichtjuden zusammen, stritten und diskutierten miteinander, so dass sich ihre Positionen unaufhörlich miteinander vermischten und am Ende nur noch schwer zu rekonstruieren ist, wer eigentlich wen beeinflusst hat. Die nachrevolutionäre Gesellschaft brodelte kaum weniger als diejenige von 1789. Auf geistigem Gebiet hat insbesondere der Vormärz wohl so nachhaltig gewirkt, dass ein Mann wie Carl Schmitt, der als konservativer Revolutionär und späterer Nationalsozialist immer schon darauf erpicht war,

9 Vgl. *Hobsbawm*, Eric J.: Europäische Revolutionen. 1789–1848. München 1983, 50–52. Das bleibt letztlich auch bei den jüngsten Globalgeschichten, die eigentlich vom Zentrum-Peripherie-Schema abrücken wollen, unbestritten. Vgl. etwa *Osterhammel*, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München 2011, 20. Auch *Bayly*, Christopher A.: Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914. Frankfurt a. M. 2006, 17 geht es nur um den Anteil der nichteuropäischen Kontinente an der Herausbildung der Moderne.

10 Vgl. *Kaplan*, Zvi Jonathan: Between the Devil and the Deep Blue Sea? French Jewry and the Problem of Church and State. Providence 2009, 8–32; *Raphael*, Freddy: Une entrée singulière dans la modernité. Les Juifs d'Alsace du XVIIIe au XXe siècles. In: *Miething*, Christoph (Hg.): Politik und Religion im Judentum. Tübingen 1999, 133–140, hier 139. Vgl. dazu ausführlich auch die Kapitel 7 und 8.

11 Vgl. *Neumann-Schliski*, Jens: Konfession oder Stamm? Konzepte jüdischer Identität bei Redakteuren jüdischer Zeitschriften 1840 bis 1881 im internationalen Vergleich. Bremen 2011, 168.

auch mit den Positionen seiner Feinde vertraut zu sein, in den 1950er Jahren resümierte, dass, »wer die Tiefen des europäischen Gedankenganges von 1830 bis 1848 kennt, auf das meiste vorbereitet [ist], was heute in Ost und West laut wird«¹². Auch wenn man Schmitts Einschätzung nicht teilen muss, so lässt sich doch nicht abstreiten, dass die Debatten des Vormärz – insbesondere über das Verhältnis von Universalismus und Partikularismus, von Integration und Ausschluss – noch heute von bemerkenswerter Aktualität sind.

Der Grund, warum sich die vorliegende Studie auf Frankreich und Deutschland beschränkt und die Betrachtung der Verhältnisse in England bewusst ausklammert, liegt erstens darin, dass die Geschichte jüdischer Ethnizität in Großbritannien so einzigartig und vom Kontinent verschieden ist, dass Léon Poliakov im Kontext seiner Untersuchung über die Verbreitung des »arischen Mythos« spitzfindig bemerken konnte: »England bleibt eine Insel.«¹³ Zudem waren die jüdischen Gemeinden Frankreichs und Deutschlands so eng miteinander verbunden – sowohl in sprachlicher und kultureller als auch in personeller Hinsicht –, dass sich an ihnen eine verflochtene Geschichte, eine *histoire croisée*¹⁴, aufzeigen lässt, die den für die Untersuchung kontraproduktiv wirkenden nationalstaatlichen Rahmen zu übersteigen vermag. Nicht ein Vergleich soll angestellt werden, sondern eine weithin integrierte Geschichtsschreibung, die den transnationalstaatlichen Charakter des (früh-)neuzeitlichen Judentums ernst nimmt und ihn nicht aufgrund methodischer Vorgaben schon im Vorhinein relativiert.¹⁵ Sollten sich dabei nationalstaatspezifische Unterscheidungen herauskristallisieren, die einen Vergleich rechtfertigen, so muss dem zweifellos Rechnung getragen werden. Aber eine Studie, die von vornherein als Vergleich angelegt ist, präjudiziert die Unterscheidungen anstatt sie analytisch am Material zu rekonstruieren.¹⁶ Das französische und deutsche Judentum eignet sich in besonderer Weise für eine solche verschränkte Geschichtsschreibung, wie etwa in dem von Heidi Knörzer herausgegebenen Sammelband *Expériences croisées. Juifs de France et d'Allemagne aux XIX^e et XX^e siècles* gezeigt werden konnte.¹⁷ In dem genannten Band hat vor allem Silvia Richter anhand

12 Zitiert nach Taubes, Jacob: Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung. Berlin 1987, 8.

13 Poliakov, Léon: Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus. Hamburg 1993, 71.

14 Vgl. Werner, Michael/Zimmermann, Bénédicte: Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *Histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen. In: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002) 607–636.

15 Vgl. dazu auch den Ansatz der »connected history«. Etwa Subrahmanyam, Sanjay: *Explorations in Connected History. Mughals and Franks*. Oxford 2005.

16 Zur transnationalen Geschichte des Judentums siehe auch Volkov, Shulamit: *Jewish History. The Nationalism of Transnationalism*. In: Budde, Gunilla-Friederike u. a. (Hg.): *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*. Göttingen 2006, 190–201.

17 Knörzer, Heidi (Hg.): *Expériences croisées. Juifs de France et d'Allemagne aux XIX^e et XX^e siècles*. Paris 2010.

der Emanzipationsschrift des preußischen Geheimrats Dohm, ihrer Übersetzungen und Kommentare überzeugend dargelegt, wie eng die Gedankenwelten der französischen und deutschen Debatte miteinander verwoben waren.¹⁸ Richters Beitrag bestätigt wesentliche Einsichten der *haskalah*-Forschung: Demnach kommt Moses Mendelssohn das besondere Verdienst zu, im deutschsprachigen Raum als Repräsentant des Judentums gegenüber der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft anerkannt gewesen, darüber hinaus aber auch bei den französischen Juden in hohen Ehren gehalten worden zu sein.¹⁹ Er war ein wenn auch nicht unumstrittener, so doch wichtiger Fürsprecher der linksrheinischen Gemeinden, was den Ausschlag dafür gab, dass sich die elsässischen Juden 1781 an ihn wandten, um ihn um eine Verteidigungsschrift zu ersuchen. Mendelssohn lehnte diese Bitte bekanntlich aus pragmatischen Gründen ab und leitete sie an den aufklärerisch gesinnten preußischen Beamten Christian Wilhelm Dohm weiter, der daraufhin seine aufsehenerregende Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* verfasste, die auch in französischer Übersetzung mehrere Auflagen erlebte und einflussreiche Persönlichkeiten wie den Marquis de Mirabeau zutiefst beeindruckte.²⁰

Doch nicht allein die Person Mendelssohns rechtfertigt eine integrierte deutsch-französische Geschichte der Juden. Denn die französische Besetzung der rechtsrheinischen Gebiete führte dazu, dass deutsche Juden, etwa in Köln²¹ und Mainz²², zumindest für kurze Zeit unter französische Herrschaft gerieten und somit die Ideen der Revolution auch ganz praktisch im deutschen Alltag

18 Richter, Silvia: Le discours sur l'émancipation des Juifs en Prusse et en France au XVIII^e siècle. In: *Knörzer: Expériences croisées* 13–43.

19 Vgl. Bourel, Dominique: Zur Mendelssohn-Legende in Frankreich. In: *Knoll, Joachim H./Jasper, Willi* (Hg.): Preußens Himmel breitet seine Sterne. Beiträge zur Kultur-, Politik- und Geistesgeschichte der Neuzeit (Festschrift zum 60. Geburtstag von Julius H. Schoeps). Bd. 1. Hildesheim u. a. 2002, 203–213; Malino, Frances: Jewish Enlightenment in Paris and Berlin. In: *Brenner, Michael* u. a. (Hg.): Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models. Tübingen 2003, 27–34. Sorkin, David: The Early Haskalah. In: *Ders./Feiner, Shmuel* (Hg.): *New Perspectives on the Haskalah*. London, Portland 2001, 9–26 relativiert die Rolle Mendelssohns für die *haskalah*, indem er »Vorläufer« benennt. Vgl. auch für das sephardische Judentum seinen Aufsatz *The Port Jew: Notes Toward a Social Type*. In: *Journal of Jewish Studies* 50/1 (1999) 87–97.

20 Vgl. Quastana, François: La pensée politique de Mirabeau (1771–1789). *Républicanisme classique et régénération de la monarchie*. Aix-en-Provence 2007, 438–443.

21 Magnus, Shulamit S.: From »Judenrein« to Jewish Community. Origins and Growth of Jewish Settlement in Cologne, 1798–1814. In: *Dotterer, Ronald* u. a. (Hg.): *Jewish Settlement and Community in the Modern Western World*. London, Selinsgrove 1991, 27–38; Magnus, Shulamit S.: »Who shall say who belongs«? Jews between City and State in Prussian Cologne, 1815–1828. In: *AJS Review* 16/1–2 (1991) 57–105.

22 Vgl. Post, Bernhard: Judentoleranz und Judenemanzipation in Kurmainz 1774–1813. Wiesbaden 1985, 476–499.

präsent waren.²³ Umgekehrt lässt sich beschreiben, wie sich zahlreiche deutsche Kinder der Revolution – Heine, Börne und andere – nach den »Befreiungskriegen« in einer Phase der politischen Reaktion ins Pariser Exil aufmachten, mit Franzosen verkehrten und die dort gemachten Erfahrungen wiederum zurück nach Deutschland übermittelten. Jüdische Gelehrte wie Salomon Munk zog es schon früh nach Paris, während etwa der Saint-Simonist Gustave d’Eichthal monatelang seine Verwandten in Prag und Wien besuchte und das jüdische Leben vor Ort eingehend erleben konnte, bevor er als gut vernetzter Intellektueller in die französische Hauptstadt zurückkehrte.²⁴ Es ließen sich Dutzende solcher Beispiele anführen, und wir werden zwangsläufig im Laufe der Untersuchung immer wieder auf die Verschränkung von französischer und deutscher Sozial- und Geistesgeschichte zurückkommen.²⁵ Michel Espagne hat in einem bahnbrechenden Buch darauf aufmerksam gemacht, wie sehr sich diese »Vermischung« auf die Herausbildung des modernen Judentums westlich des Rheins ausgewirkt hat.²⁶ Seinen Erkenntnissen folgend, wird in der vorliegenden Arbeit der Blickwinkel ausgeweitet und die Fragestellung fokussiert: Auf welche Weise entwickelten deutsche und französische Juden eigene Konzeptionen jüdischer Ethnizität und welche Bedeutung hatten diese Konzeptionen für die Modernisierung des Judentums?

Uri R. Kaufmann hat in seiner knappen Untersuchung der deutschen und französischen Emanzipationsbewegungen betont, dass die Gemeinsamkeiten die Unterschiede deutlich übertreffen.²⁷ Seine Argumentation vermag durchaus zu überzeugen, allerdings mangelt es ihr an einer zeitlich umfassenderen Perspektive auf die unterschiedlichen Ausgangsbedingungen für die Emanzipation und Integration gesellschaftlich marginalisierter Gruppen in Frankreich und

23 Salomon Oppenheim Junior, der ab 1798 die Gemeinde in Köln maßgeblich mit aufbaute, nachdem sich Juden erst seit 1794 unter dem Schutz des *code civil* wieder in der Stadt ansiedeln durften, war Mitglied der Notabelnversammlung Napoleons. Vgl. *Müller-Jerina*, Alwin: Die Geschichte der Juden in Köln von der Wiederzulassung 1798 bis um 1850. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte einer Minderheit. Köln 1984, 22. Allgemein zum deutsch-jüdischen Jakobinismus vgl. *Grab*, Walter: Der deutsche Weg der Judenemanzipation, 1789–1938. München, Zürich 1991, 41–72.

24 Zu Munk vgl. *Schwab*, Moise: Salomon Munk. Membre de l’institut, professeur au collège France. Sa vie et ses œuvres. Paris 1900. Zu d’Eichthals Aufenthalt in Prag vgl. *Niedhammer*, Martina: Nur eine Geld-Emancipation? Loyalitäten und Lebenswelten des Prager jüdischen Großbürgertums 1800–1867. Göttingen 2013, 157.

25 Vgl. dazu auch die Karten im Anhang 1 und 2. Dort werden die Lebensstationen von zehn ausgewählten Personen dieser Untersuchung nachgezeichnet, um den Verflechtungscharakter graphisch darzustellen.

26 *Espagne*, Michel: Les Juifs allemands de Paris à l’époque de Heine. La translation ashkénaze. Paris 1996.

27 *Kaufmann*, Uri R.: The Jewish Fight for Emancipation in France and Germany. In: *Brenner*: Jewish Emancipation Reconsidered 79–92. Vgl. auch die übrigen Beiträge in diesem Band.

in den deutschen Ländern. Im sechsten Kapitel werden wir sehen, wie stark die unterschiedliche religionsgeschichtliche Entwicklung seit dem Dreißigjährigen Krieg mit dem jeweiligen Verständnis von »Nationalität« und »Volkstum« verknüpft war. Dementsprechend wurde in der Forschung auch immer wieder deutlich auf die Differenz von französischem und deutschem Nationalismus hingewiesen. Diese Unterschiede sollen dann auch in der vorliegenden Arbeit keineswegs unterschlagen werden, ganz im Gegenteil: Vielmehr ist zu fragen, warum insbesondere die geistesgeschichtlichen Entwicklungen im deutschen und französischen Judentum in vielerlei Hinsicht trotz der so unterschiedlichen politischen Entwicklungen so erstaunlich ähnlich verliefen? Eine befriedigende Antwort kann nur eine verschränkte Analyse finden, die den synchronen Verknüpfungspunkten und Überschneidungen ebenso Raum gibt wie den diachronen Absetzbewegungen.

Forschungsstand: Jüdische Ethnizität in der Moderne

Nimmt man die Publikationslage zu ethnischen Konzeptionen des Judentums in der Zeit zwischen der Auflösung der jüdischen Gemeindeautonomie und dem »Wendepunkt«²⁸ 1848 in Augenschein, so ist das Ergebnis eher ernüchternd. Die vorhandene Forschung bezieht sich vornehmlich auf den französischen, seltener auf den deutschen Raum: Phyllis Cohen Albert steht mit ihrem Hinweis darauf, dass die französischen Juden nach 1791 nicht ausnahmslos »assimilationistisch« gewesen seien, sondern sich auch nach der Emanzipation wenig mit der nicht-jüdischen Bevölkerung gemischt hätten – und zwar weder in politischer, noch in geographischer und ethnologischer Hinsicht –, ziemlich isoliert da. Vor allem der grassierende Antisemitismus, so Cohen Albert, sei ein Grund dafür, dass sich die französischen Juden auch nach der politischen und rechtlichen Gleichstellung in einem Verhältnis »nationaler« und »internationaler Solidarität« befunden hätten.²⁹ Eine mit dem französischen Patriotismus kompatible jüdische Solidarität betont auch Patrick Girard, der allerdings, anders als Cohen Albert, ebenfalls die Absage an ethnische Konzeptionen des Judentums hervorhebt.³⁰

28 Vgl. *Toury*, Jacob: Die Revolution von 1848 als innerjüdischer Wendepunkt. In: *Liebeschütz*, Hans/*Paucker*, Arnold (Hg.): Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800–1850. Tübingen 1977, 359–376; *Elon*, Amos: Zu einer anderen Zeit. Porträt der jüdisch-deutschen Epoche 1743–1933. München 2005, 182.

29 Vgl. *Cohen Albert*, Phyllis: Ethnicity and Jewish Solidarity in Nineteenth-Century France. In: *Troen*, Selwyn Ilan/*Pinkus*, Benjamin (Hg.): Organizing Rescue. National Jewish Solidarity in the Modern Period. London, Portland 1992, 50–76; *Cohen Albert*, Phyllis: The Modernization of French Jewry. Consistory and Community in the Nineteenth Century. Brandeis 2002.

30 Vgl. *Girard*, Patrick: Les Juifs de France 1789 à 1860. De l'émancipation à l'égalité. Paris 1976, 138–152.

Jay R. Berkovitz rückt vor allem die »Flucht vor der traditionellen Identität« und diejenigen Modernisierungsprozesse ins Zentrum, die auf eine Ablösung jüdischer Ethnizität abzielten.³¹ Ähnliches gilt für die Standardwerke Paula E. Hymans³² und Arthur Hertzbergs³³. Ein differenzierteres Bild bietet Simon Schwarzfuchs.³⁴ Zwar deutet er den Wandel der Selbstbezeichnung von »Jude« zu »Israelit« ebenfalls als bewusste Abkehr von ethnischen Identitätsformen, arbeitet aber zugleich heraus, dass die Emanzipationsphase zugleich von einer Modernisierung der Vorstellung vom »jüdischen Volk« begleitet war. Anhand der Auflösung der bis ins 19. Jahrhundert hineinreichenden Unterscheidung zwischen der »Nation der Deutschen«, i. e. der Aschkenasen, und der »portugiesischen Nation«, i. e. der Sepharden, lasse sich studieren, wie mit der Frage der staatsbürgerlichen Integration langsam und nicht ohne Widerstände die Idee eines *französischen* Judentums entstanden sei. Ähnlich argumentiert auch Michael Graetz, der ebenfalls die Zentralisierungstendenz und damit Paris in den Vordergrund rückt, was ihn dazu führt, die Doktrin des Konsistoriums allzu stark zu machen.³⁵ Ronald Schechter, der die Beziehungen der Juden gegenüber dem König bzw. der Republik untersucht, kommt zu dem Schluss, die französischen Juden seien bereits vor der Revolution glühende Patrioten gewesen.³⁶ Die naheliegende Folgerung, dieses neue gesamtfranzösische Judentum sei ausschließlich als religiöses Kollektiv gedacht worden, wird interessanterweise gerade von den Ergebnissen derjenigen Autoren infrage gestellt, die methodisch einer *histoire croisée* folgen oder eine vergleichende Perspektive einnehmen und deshalb die Sicht der elsässischen und lothringischen Juden stärker in den Fokus rücken. So weist besonders Michel Espagne auf die starken ethnizistischen Untertöne im jüdischen Identitätsdiskurs hin.³⁷ Er zeigt, dass Jüdischkeit gerade in linksintellektuellen Kreisen im Einklang mit nationalistischen Ideologieformen keineswegs als rein religiöses Phänomen interpretiert wurde. Sein Hinweis auf

31 Vgl. Berkovitz, Jay R.: *The Shaping of Jewish Identity in Nineteenth-century France*. Detroit 1989. In seinem zweiten Buch *Rites and Passages* nimmt Berkovitz die Erkenntnisse Cohen Alberts auf, allerdings ohne mit der Grundtendenz seines früheren Werkes zu brechen. Berkovitz, Jay R.: *Rites and Passages. The Beginnings of Modern Jewish Culture in France, 1650–1860*. Philadelphia 2004.

32 Hyman, Paula E.: *The Jews of Modern France*. Berkeley u. a. 1998.

33 Hertzberg: *The French Enlightenment*.

34 Schwarzfuchs, Simon: *Du Juif à l'Israélite. Histoire d'une mutation, 1770–1870*. Paris 1989.

35 Graetz, Michael: *Les Juifs en France au XIX^e siècle. De la révolution française à l'Alliance israélite universelle*. Paris 1989.

36 Schechter, Ronald: *Obstinate Hebrews. Representations of Jews in France, 1715–1815*. Berkeley 2003.

37 Espagne: *Les Juifs allemands*. Vgl. auch, allerdings vor allem für die Zeit nach 1848, Neumann, Jens: *Un agenda commun? Les conceptions de l'identité juive dans le Allgemeine Zeitung des Judenthums et les Archives Israélites de France (1840–1881)*. In: Knörzer: *Expériences croisées* 44–67.

die jüdischen Saint-Simonisten, die sogar mit der Idee der »Rasse« hantierten, wurde von Lisa Moses Leff aufgegriffen.³⁸ Leider sind die Arbeiten von Espagne und Moses Leff bislang nicht zum Anlass genommen worden, sich diesem Thema intensiv und systematisch zuzuwenden – diese Forschungslücke schließt die vorliegende Arbeit.

Für den deutschen Sprachraum sind bislang fast ausnahmslos Werke vorgelegt worden, die den Wandel des Judentums von einer ethno-religiösen zur religiösen Gemeinschaft nachvollziehen.³⁹ An erster Stelle sind hier sicherlich die höchst verdienstvollen Arbeiten Michael A. Meyers zu nennen.⁴⁰ Insbesondere in seinem Buch über die Entstehung der jüdischen Reformbewegung zeigt Meyer, dass die Konfessionalisierung des Judentums nicht ohne Widerstände vonstatten ging. Allerdings bleibt es bezüglich ethnischer Neuentwürfe des Judentums bei Andeutungen. David Sorkins Arbeit über die Transformation des deutschen Judentums verwendet den Begriff der »subculture« explizit als Gegenmodell zum ethnischen Selbstbewusstsein, dessen Existenz er für das deutsche Judentum verneint.⁴¹ Michael Brenner hat in einem wichtigen Aufsatz einen Überblick über den Wandel jüdischer Identität in Deutschland gegeben und dabei das Motiv des »Suchens« stark gemacht.⁴² In seinem Band über die jüdische Geschichtsschreibung des 19. und 20. Jahrhunderts geht er zudem ausführlicher auf den Streit ein, ob das Judentum eine Nation oder eine Religion

38 Vgl. *Moses Leff*, Lisa: Self-Definition and Self-Defense. Jewish Racial Identity in Nineteenth-Century France. In: *Jewish History* 19/1 (2005) 7–28. Zu den jüdischen Saint-Simonisten vgl. auch *Szajkowski*, Zosa: The Jewish Saint-Simonians and Socialist Antisemites in France. In: *Ders.* (Hg.): *Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848*. New York 1970, 1091–1118; *Rodrigue*, Aron: Léon Halévy and Modern French Jewish Historiography. In: *Carlebach*, Elisheva u. a. (Hg.): *History and Jewish Memory. Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*. Hanover 1998, 413–427; *Ratcliffe*, Barrie M.: Crisis and Identity. Gustave d'Eichthal and Judaism in the Emancipation Period. In: *Jewish Social Studies* 37/2 (Frühjahr 1975) 122–140; *Graetz*, Michael: Une initiative saint-simonienne pour l'émancipation des Juifs. Lettres de Gustave D'Eichthal sur son voyage en Autriche. In: *Revue des Études Juives* 129/1 (1970) 67–84.

39 Eine exemplarische Zusammenfassung gibt *Endelman*, Todd: Jewish Self-Identification and West European Categories of Belonging. From the Enlightenment to World War II. In: *Gitelman*, Zvi (Hg.): *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution*. Piscataway 2009, 104–130.

40 *Meyer*, Michael A.: Die Anfänge des modernen Judentums. Jüdische Identität in Deutschland 1749–1824. München 2011 (zuerst als: *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749–1824*. Detroit 1967); *Ders.*: *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*. New York, Oxford 1988; *Ders.*: *Jüdische Identität in der Moderne*. Berlin 1996.

41 *Sorkin*, David: *The Transformation of German Jewry, 1780–1840*. Detroit 1999, 181, Fußnote 7.

42 *Brenner*, Michael: Religion, Nation oder Stamm: zum Wandel der Selbstdefinition unter deutschen Juden. In: *Haupt*, Heinz-Gerhard/*Langewiesche*, Dieter (Hg.): *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*. Frankfurt a. M., New York, 587–601.

sei.⁴³ Auch Shulamit Volkov hebt in einem leider wenig beachteten Essay hervor, dass die Idee eines jüdischen Nationalismus nicht von den Zionisten erfunden worden ist und weist auf die nachhaltigen Bemühungen der Religionsreformer um eine Verabschiedung des Nationalgedankens hin:

Über Jahrhunderte hinweg waren die Juden in aschkenasische und sephardische Gemeinden geteilt, und besonders in den ersteren hatten religiöse Fraktionen oft in bitterem Kampf miteinander gelegen. Trotzdem hatte sich unzweifelhaft auch im späten 18. Jahrhundert noch ein grundsätzliches Gefühl der Einheit und gemeinsamen Identität erhalten. Jahrzehntlang war es ein Hauptanliegen des Reformjudentums gewesen, diese Identität zugunsten einer neuen Identifikation mit den jeweiligen Nationalstaaten und Gesellschaften zu schwächen.⁴⁴

Volkov plädiert dafür, den jüdischen Protonationalismus als Forschungsfeld einzubeziehen und positioniert sich damit gegen eine Interpretation des Zionismus, wonach dieser die »jüdische Nation« aus dem Nichts erfunden habe.⁴⁵ Till van Rahdens Aufsatz über die jüdische Selbstbezeichnung als »Stamm« in den Jahren 1860 bis 1933 sei deshalb an dieser Stelle auch angeführt, obwohl sein Untersuchungszeitraum jenseits unseres Gegenstandsereichs liegt.⁴⁶ An van Rahdens Untersuchung anschließend und dem vorliegenden Buch thematisch – wenn auch nicht methodologisch – am ähnlichsten ist Jens Neumann-Schliskis komparatistische Studie über die Identitätskonzeptionen insgesamt fünf jüdischer Zeitungsredakteure in Deutschland, Frankreich, England und Österreich.⁴⁷ In Deutschland analysiert Neumann-Schliski detailliert die Äußerungen Ludwig Philippsons (*Allgemeine Zeitung des Judenthums*), in Österreich nimmt er sich Simon Szánto vor (*Österreichisches Central-Organ*) und in Frankreich fokussiert er sich auf die Sicht Samuel und Isidor Cahens (*Archives israélites*). Sein Befund über die Jahre 1840 bis 1849 lautet, dass Samuel Cahen »stark von den deutschen Reformern inspiriert« gewesen sei und eine radikal assimilationistische Haltung formuliert habe, die auf einen klaren Bruch mit der nationalen Vergangenheit setzte und von den Juden einen französischen Patriotismus

43 Brenner: Propheten des Vergangenen, besonders 19–24; 67–77.

44 Volkov, Shulamit: Reflexionen zum »modernen« und zum »uralten« jüdischen Nationalismus. In: *Dies.*: Das jüdische Projekt der Moderne. München 2001, 32–48, hier 39. Vgl. auch Gotzmann, Andreas: Zwischen Nation und Religion: Die deutschen Juden auf der Suche nach einer bürgerlichen Konfessionalität. In: *Ders.* u. a. (Hg.): Juden – Bürger – Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800–1933. Tübingen 2001, 241–261.

45 Vgl. dazu auch die Anmerkungen von Graf, Friedrich Wilhelm: Die Nation – von Gott »erfunden«? In: *Ders.*: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München 2007, 102–132, hier 116f.

46 Van Rahden, Till: Germans of the Jewish Stamm. Visions of Community between Nationalism and Particularism, 1850 to 1933. In: *Gregor, Neil* u. a. (Hg.): German History from the Margins. Bloomington 2006, 27–46.

47 Neumann-Schliski: Konfession oder Stamm.

forderte.⁴⁸ Der Sohn, Isidor Cahen, habe zwar grundsätzlich ähnlich argumentiert, aber durchaus mit ethnischen Konzeptionen des Jüdischen hantiert und die internationale jüdische Solidarität in den Vordergrund gerückt. Ludwig Philippson, so Neumann-Schliski, habe als Hegelianer viel Wert auf die gemeinsame Geschichte der Juden gelegt, diese aber in verschiedene Stufen des Weltgeistes unterteilt, wonach die Revolution von 1848 tatsächlich als »Wendepunkt« fungiert habe, nämlich als endgültige Aufhebung der jüdischen Nationalität. Allerdings sei Philippsons Begrifflichkeit durchaus widersprüchlich gewesen. So habe er zwar wie die Cahens den Begriff »Israelit« bevorzugt, aber im Gegensatz zu diesen durchaus auch die Bezeichnung »Jude« weiter verwendet. Zudem habe er sich des Stammesbegriffs in verschiedenen Kontexten bedient, wobei er diesem im Vormärz eine positivere Konnotation habe angedeihen lassen als im Revolutionsjahr selbst, als es darum ging, jeden Zweifel an der nationalen Zuverlässigkeit der Juden auszuräumen. Simon Szánto schließlich habe zwar häufig das Wort »Nation« für die Juden verwendet, aber dennoch einen unmissverständlichen »Mosaismus« vertreten, der das Judentum ausschließlich als Glaubensgemeinschaft zu fassen gesucht habe. Insgesamt lässt sich konstatieren, dass Neumann-Schliski einen Personenkreis untersucht, der in jenen Jahren bemüht war, aus dem Judentum eine Religion und deren Angehörige zu loyalen Staatsbürgern jüdischen Glaubens zu machen. Seine Studie vermag durchaus zu überzeugen, wenn man ihren angesichts der relativ fokussierten Auswahl beschränkten Aussagewert berücksichtigt. Insofern fließen ihre Ergebnisse über die genannten Akteure in die vorliegende Arbeit ein, werden aber als Teil eines breiteren Panoramas integriert.

3. Blickpunkte: Identität, Kollektivbewusstsein, Ethnizität

Wer über Identität schreibt, tappt schnell in eine Falle. Allzu leicht lässt sich der Wissenschaftler dazu verführen, seinen Untersuchungsgegenstand selbst zu kreieren oder das gewünschte Ergebnis rückwärtig in die Köpfe seiner Protagonisten zu verpflanzen. Es mag dann mitunter scheinen, als ob die Menschen nichts anderes zu tun hätten, als sich den Kopf darüber zu zerbrechen, wer oder was sie sind. In der Realität ist es selbstverständlich ganz anders – das wissen wir aus unseren eigenen Erfahrungen, und es ist schwer vorstellbar, dass dies für frühere Generationen nicht gegolten haben soll. Französischer Staatsbürger zu sein wurde etwa dann gegenwärtig, wenn eine Staatsgrenze überquert werden musste oder ein Krieg bevorstand; Jude oder Christ zu sein wurde genau dann wichtig, wenn man sich in religiös besetzte Räume begab, mit Anders- oder Nichtgläubenden konfrontiert wurde oder aufgrund seiner Religionszugehörigkeit Diskriminierung erfuhr; und ein Mann zu sein erschien als problematisch, wenn es nicht gelang, die mit der sozialen Rolle verbundenen Erwartungen zu erfüllen.

Identität war und ist also etwas, das uns zwar die ganze Zeit begleitet, das aber nur in besonderen Situationen ins Bewusstsein tritt. Deshalb muss der Historiker, der über die Geschichte von Identitätsprozessen schreibt, sich klar machen, dass Identität durchaus situativen Charakters ist.¹ Das bedeutet auch, dass ein Individuum niemals auf einen sozialen Zugehörigkeitsbereich festgelegt ist, sondern sich gleichzeitig als Jude, Deutscher, Kleinunternehmer, Arbeiter, Demokrat, Mann usw. fühlen kann – bisweilen sogar, wie im neunten Kapitel zu sehen sein wird, als Jude *und* Christ. Es kann einer Gemeinde angehören und zugleich einem Sportverein oder einer politischen Vereinigung. Mit anderen Worten: Das moderne Individuum ist ein mehrdimensionales Wesen,

1 Das Konzept der »situativen Ethnizität« hat Till van Rahden in seiner Dissertation expliziert und am Material ausgeführt. Vgl. *Van Rahden, Till: Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925. Göttingen 2000.* Allerdings schränkt van Rahden ein, der Begriff sei erst auf das deutsche Judentum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts anwendbar und bevorzugt für die Zeit vor 1850 David Sorkins Modell der »Subkultur« (S. 19). Vgl. auch *Van Rahden, Till: Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich in vergleichender Perspektive.* In: *Blaschke, Olaf/Kuhlemann, Frank-Michael (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen. Gütersloh 1996, 409–434.*

das auf eine starre und monolithische Identität festzuschreiben eine grobe Verzerrung wäre. Identitäten sind komplexe, vielschichtige Gebilde, deren innere Hierarchie nicht statisch ist, sondern sich von Situation zu Situation verschieben kann.

Menschen machen sich nur dann Gedanken darüber, wer oder was sie sind, welcher Gruppe sie zugehören und welcher nicht, wenn ein besonderer Augenblick eintritt – nämlich dann, wenn ihre Sinn- und Vorstellungswelt durch praktische Erfahrungen infrage gestellt wird. Wenn das bislang Selbstverständliche plötzlich mit Alternativen konfrontiert wird, sei es durch gesellschaftliche Ereignisse, durch Fremdzuschreibungen, zwischenmenschliche Erfahrungen oder durch die Beschäftigung mit neuen Ideen und Gedanken, dann ist das Individuum gezwungen, sich selbst Rechenschaft gegenüber seinen Überzeugungen abzugeben. Insofern ist Identität unauflösbar mit Reflexion verknüpft. Will man sie erforschen, so liegt es deshalb nahe, sich mit den Äußerungen von Intellektuellen zu beschäftigen, also Angehörigen jener sozialen Gruppe, deren Hauptaufgabe in eigener Wahrnehmung darin besteht, stellvertretend für die Allgemeinheit ihre »Zeit in Gedanken« zu fassen – und damit unabsichtlich auch Identität für den Historiker sichtbar zu machen.² Dass die Intellektuellen immer schon mehr als Buchhalter ihrer Epoche waren, nämlich mindestens im gleichen Maße auch deren Architekten, soll dabei nicht verschwiegen werden.³

Identität hat folglich einen Doppelcharakter: Sie ist Reflexion über eine für selbstverständlich gehaltene soziale Ordnung, damit aber zugleich – ob willentlich oder nicht – eine kreative und sinnstiftende Umdeutung dessen, was sich unwillkürlich im Kopf des Individuums eingenistet hat. Was vordem evident schien, verwandelt sich in der Reflexion in einen bewussten Inhalt und wird damit seiner Selbstverständlichkeit entkleidet. Identität ist damit eine Einheit von objektiver gesellschaftlicher Vorgängigkeit und deren subjektiver Ausdeutung und Mitgestaltung. Als soziale Geschöpfe sind Menschen immer Bedingungen unterworfen, deren Schöpfer sie selbst nicht unmittelbar sind. Es gibt eine Vorgängigkeit, in die sie hineingeboren werden und die sich ihnen vermittelt über soziale Institutionen als objektivierte Macht gegenüberstellt. Wie sie sich aber zu dieser Welt verhalten, das ist keineswegs vollständig vorherbestimmt, denn die wie auch immer begrenzte Denk- und Handlungsfreiheit ist die Grundvoraussetzung jeder Historiographie, die beansprucht, *menschliche* statt Naturgeschichte zu schreiben. Und diese Bedingung ist auch vorausgesetzt,

2 Die Formulierung stammt von Hegel, der mit ihr das Wesen der Philosophie charakterisierte. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts [1821]. In: *Ders.: Werke*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 7. Frankfurt a. M. 1986, 26.

3 Vgl. Giesen, Bernhard: Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit. Frankfurt a. M. 1993, 74f.

wenn man den Wandel von Identität untersucht. Sie wird von vornherein als dynamisches Phänomen verstanden, das kein bloßer Abdruck der Zeit ist, sondern diese selbst mitprägt und gestaltet. Identität ist kein »Überbau«, sondern Teil der sozialen Realität.

Personale und kollektive Identität

Versteht man Identität als sinnstiftende Selbstverortung innerhalb einer sozialen Umwelt, dann ist evident, dass mit gesellschaftlichem Wandel auch eine Transformation von Identitäten verbunden ist. Menschen deuten die Welt vor dem Hintergrund ihrer komplexen Identität, aber dies ist kein eindimensionaler Prozess, weil die Erfahrungen, die Menschen machen, wiederum auf das Selbstverständnis zurückwirken und beständig den eigenen Deutungshorizont verändern. Das Set an Überzeugungen, in das der Einzelne seit seiner Geburt behutsam von Eltern und Gesellschaft eingeführt wird, kann sich dabei in der Alltagswelt sowohl bestätigen als auch durch die Realität in Frage gestellt werden. Je pluraler und widersprüchlicher die Erfahrungswelt, um so eher kommt es zu Identitätskrisen, also Bewusstwerdungsakten, die die bisherige Weltsicht infrage stellen.

In der aktuellen Forschung tun sich zwei Extreme auf, die dazu neigen, jeweils einen Pol gesellschaftlicher Realität zu verabsolutieren und damit den Doppelcharakter von Identität zu verfehlen. Die einen sind in Gefahr, die Vorgängigkeit von Identität überzubetonen und dabei deren heterogene Züge zu vernachlässigen, während umgekehrt ein radikaler Konstruktivismus objektive, also vom Willen des Individuums unabhängig existierende gesellschaftliche Phänomene kleinzureden tendiert. Charles Taylor, der für seine Skepsis gegenüber der Idee des autonomen Individuums bekannt ist, kann als prominentes Beispiel für Theoretiker gelten, die das Objektive: die Gesellschaft, sehr stark hervorheben. In seinem Buch *Quellen des Selbst* widmet Taylor sich zwar mittels des von ihm entwickelten »Best Account Principle« zunächst dem individuellen Erleben der sozialen Umwelt, doch dadurch, dass er die ethischen Dichotomien von »gut« und »schlecht« in den Vordergrund dieses Erlebens rückt, erscheint das Individuum ganz im Sinne des Kommunitarismus als weithin sozial determiniertes Wesen.⁴ In dem Maße aber, wie die Einbettung in *die Gesellschaft* in der Moderne zunimmt, nehmen auch die Verpflichtungen und Abhängigkeiten gegenüber jenen partikularen Gemeinschaften ab, in denen der Einzelne noch, zumindest der Tendenz nach, vollständig aufging – in denen also, kurz gesagt,

4 Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a. M. 1996. Vgl. dazu auch Rosa, Hartmut: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt a. M., New York 1998, 73.

personale und kollektive Identität unmittelbar zusammenfielen. Taylors Theorie tendiert dazu, die moderne Differenz von personaler und kollektiver Identität, zwischen dem autonomen Individuum und seiner sozialen Unterordnung zu verwischen.

Die gegenteilige These, wie sie von bestimmten Spielarten des Konstruktivismus formuliert wird, ist kaum überzeugender. Indem soziale Realität auf eine diskursive Praktik reduziert wird, wird dem Handeln (einschließlich der Sprechakte) der Individuen eine fast schrankenlose Fähigkeit zur willkürlichen Gestaltung der Welt zugesprochen, die unabhängig vom Willen und Wollen der Individuen obwaltende Zwänge außer Acht lässt. Gerade in der Nationalismusforschung treten immer wieder die Mängel dieser subjektivistischen Verkürzung zutage, wenn es mitunter scheinen mag, als handele es sich beim Nationalismus und verwandten Identitätsformen um bloße Erfindungen gewiefter Intellektueller. Die Rekonstruktion der gesellschaftlichen Genese des Nationalismus klingt dann bisweilen nicht viel anders als eine Verschwörungstheorie, in der hinterhältige Intellektuelle die Hauptrolle spielen.

Anstatt eines Mittelweges zwischen Objektivismus und Subjektivismus soll hier dafür plädiert werden, das Soziale mit Adorno als von den Individuen produzierte und reproduzierte, aber gleichwohl über sie hinausgehende verselbständigte Objektivität zu fassen.⁵ Die Menschen sind sowohl Schöpfer ihrer eigenen Welt als auch den Resultaten ihres eigenen Handelns und dem anderer unterworfen. Das gilt auch für persönliche Identität: Die Menschen wählen sich zwar ihren je eigenen Lebensentwurf, aber damit können sie dennoch nicht bestimmten Zwängen und praktischen Erfordernissen entkommen. Individuelle Freiheit ist über gesellschaftliche und natürliche Unfreiheit vermittelt. Was ein unvermeidbarer Zwang ist, das wiederum ist historisch kontingent und hängt vom jeweiligen gesellschaftlichen Zustand ab. Identität ist also sowohl eine *soziale* als auch eine in ihrem Innersten *geschichtlich kontingente* Kategorie.

Die soziale Dimension von Identität ist in der jüngeren Forschung eingehend analysiert worden. Im Wesentlichen herrschen drei miteinander konkurrierende Begriffe einer nicht nur persönlichen, sondern »kollektiven« Form von Identität vor: Während Erving Goffmann bereits in den 60er Jahren den Begriff der »social identity« entwickelte, der stark auf das Individuum und dessen autonomen Willen rekurriert⁶, hat Alois Hahn den Terminus »partizipative Identität« geprägt, um die handlungstheoretische Komponente von Identität – etwa die Solidarisierung und Assoziierung mit anderen Personen oder Grup-

5 Vgl. Adorno, Theodor W.: Einleitung zum »Positivismusstreit in der deutschen Soziologie«. In: *Ders.: Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Bd. 8: Soziologische Schriften 1. Frankfurt a. M. 1997, 280–353, hier 292.

6 Vgl. Goffmann, Erving: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt a. M. 1967.

pen – stärker hervorzuheben.⁷ Der Begriff der »kollektiven Identität« wiederum wurde in den letzten Jahren vor allem von Bernhard Giesen theoretisiert. Giesen geht von Gruppenzusammenhängen aus, in die die Individuen auch ohne ihren Willen eingebunden sind.⁸ Darin schließt er an Niklas Luhmanns Systemtheorie an, die ebenfalls die Vorgängigkeit der Systeme und Subsysteme hervorhebt.⁹ Es erscheint legitim, alle drei Konzepte in einen komplexen Begriff von *kollektiver Identität* zu integrieren: Demnach ist kollektive Identität eine individuelle, durch gesellschaftliche Praxis hergestellte oder in dieser sich ausdrückende Identifizierung mit übergeordneten Gruppen – im Unterschied zur *personalen Identität*, die auf die eigene Unverwechselbarkeit und Einzigartigkeit abhebt.¹⁰ Persönliche und kollektive Identität können dabei in Widerspruch zueinander geraten, wenn die jeweilige Gemeinschaft die Unterordnung und den Verzicht auf individuelle Ansprüche verlangt.

Ethnizität

Ethnizität bildet einen Sonderfall von kollektiver Identität.¹¹ Die übergeordnete Gruppe, mit der sich der Einzelne identifiziert, wird als *naturwüchsige*, auf einer gemeinsamen Abstammung basierende und damit unabhängig vom Willen des Subjekts existierende verstanden. Aus der bisherigen Darstellung sollte bereits hervorgegangen sein, dass Ethnizität nicht naturgegeben ist, sondern eine bestimmte Art von Interpretation gesellschaftlicher Zusammenhänge bezeichnet. Der Begriff »Ethnie« ist nach 1945 wiederentdeckt worden, um durch den nationalsozialistischen Rassenwahn und die dazugehörige völkische Theorie anrüchig gewordene Ausdrücke wie »Volk« und vor allem »Rasse« zu ersetzen.¹² Die Bedeutung des Wortes »Ethnie« ist gleichwohl nicht vollkommen identisch mit

7 Vgl. Hahn, Alois: »Partizipative« Identitäten. In: Münkler, Herfried (Hg.): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin 1997, 115–158.

8 Vgl. Giesen, Bernhard: Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2. Frankfurt a. M. 1999; Ders.: Nationale und kulturelle Identität. Frankfurt a. M. 1996.

9 Vgl. Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a. M. 1984.

10 Martin Schulze Wessel hat vorgeschlagen, den Begriff der Loyalität dem der Identität vorzuziehen, weil jener es erlaube, das »Nebeneinanderstehen von verschiedenen, vormodernen und modernen Identifikationsmustern« zu denken – ein Postulat, das auch einem dynamischen und multiplen Begriff von »kollektiver Identität« zugrunde liegen muss. Schulze Wessel, Martin: »Loyalität« als geschichtlicher Grundbegriff und Forschungskonzept. Zur Einleitung. In: Ders. (Hg.): Loyalitäten in der Tschechoslowakischen Republik 1918–1938. Politische, nationale und kulturelle Zugehörigkeiten. München 2004, 1–22, hier 10.

11 Vgl. Jenkins, Richard P.: Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations. Thousand Oaks 1997, 166; Smith, Anthony D.: National Identity. London 1991, 25.

12 Vgl. dazu ausführlich Finkielkraut, Alain: Die Niederlage des Denkens. Hamburg 1989, 86–91.

den vorgenannten: So liegt der Schwerpunkt ethnologischer Untersuchungen auf den *kulturellen Ausprägungen* bestimmter »Völker« und »Ethnien«, nicht auf der Kategorisierung verschiedener Physiognomien. Es war insbesondere der strukturalistische Anthropologe Claude Lévi-Strauss, der 1946 in seiner im Auftrag der UNESCO erstellten Studie *Rasse und Geschichte* den biologischen Rassen- durch den Kulturbegriff zu ersetzen vorschlug.¹³ Doch wäre es ein Irrglaube anzunehmen, dass das Problem der Biologisierung des Sozialen schon aus der Welt ist, wenn statt »Rasse« nun der Begriff »Ethnie« verwendet wird. Auch die Rassentheoretiker haben sich immer mit Kulturen beschäftigt und diese mit Abstammungsgemeinschaften identifiziert.¹⁴

Die entscheidende Frage ist demnach, welche kulturelle Bedeutung biologischer Abstammung zukommt. Dass die Frage der Abstammung durchaus relevant ist, ist nicht nur an deren bürger- und erbrechtlicher Bedeutung zu erkennen – also in der politischen und ökonomischen Sphäre –, sondern auch in sozial-psychologischer Hinsicht. Nahezu alle Theorien der Herausbildung von Individualität gehen davon aus, dass das biologische (genetische) und das soziale (Erziehung) »Gepäck« von fundamentaler Bedeutung für die spätere Entwicklung des Einzelnen sind. Doch was für den Einzelnen gilt, gilt nicht im gleichen Sinne für die kulturelle Gemeinschaft: Genetiker sind sich mittlerweile darin einig, dass es angesichts der seit Beginn der Menschheitsgeschichte währenden Vermischung verschiedener Bevölkerungen in biologischer Hinsicht keinen Sinn ergibt, von verschiedenen »Rassen« zu sprechen.¹⁵ Nichtsdestoweniger reproduzieren kulturelle Gemeinschaften – Ethnien – sich vermittelt durch Erziehung, Riten und Sprache; Eltern, die innerhalb einer bestimmten kulturellen Gruppe aufgewachsen sind, geben dieses kulturelle »Erbe« an ihre Kinder weiter.¹⁶ Zwar sorgt der Prozess der Globalisierung, der mit der Entstehung des Weltmarktes in der Frühen Neuzeit begann, dafür, dass die Grenzen zwischen verschiedenen Kulturen verschwimmen, aber das Beharren auf Eigenständigkeit und Andersartigkeit hält das ethnische Bewusstsein auch weiterhin am Leben oder verstärkt es sogar.¹⁷

13 Lévi-Strauss, Claude: *Rasse und Geschichte*. Frankfurt a. M. 1972.

14 Vgl. Hund, Wulf: *Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse*. Münster 2006, 18. Floya Anthias rechnet deshalb auch den Rassebegriff der Kategorie Ethnizität zu. Vgl. Anthias, Floya: *Connecting »Race« and Ethnic Phenomena*. In: *Sociology* 26/3 (1992) 421–438.

15 Vgl. Lewontin, Richard: *Not in Our Genes. Biology, Ideology, and Human Nature*. New York 1984; Gould, Steven Jay: *Der falsch vermessene Mensch*. Frankfurt a. M. 1983; Cavalli-Sforza, Luigi Luca: *Verschieden und doch gleich*. München 1994.

16 Vgl. Hastings, Adrian: *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion, and Nationalism*. Cambridge 1997, 167–169.

17 Über die Bedeutung der Aushandlung von Grenzen für den Begriff der Ethnizität vgl. Barth, Fredrik: *Introduction*. In: *Ders.* (Hg.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo 1969, 9–38.

Für Historiker, die sich mit dem Selbstverständnis geschichtlicher Akteure beschäftigen, ist es freilich irrelevant, ob die Einzigartigkeit, die ethnische Gemeinschaften sich zuschreiben, »wahr« ist oder nicht. Alleine die Tatsache, dass eine Gruppe von Menschen daran glaubt, macht sie »real« im Sinne von *wirklich*. Das griechische Wort *éthnos* bezeichnete in der Antike ganz allgemein Abstammungs- und Kulturgemeinschaften, im Unterschied zu *dēmos*, politisch verfassten Gemeinschaften. Beides konnte, musste aber nicht zusammenfallen, da die Griechen bekanntlich noch nicht über das Konzept des Nationalstaates verfügten. Die lateinische Entsprechung des Wortes *éthnos* lautet *gens* und hat eine interessante Karriere hinter sich: Während es ursprünglich Familienverbände bezeichnete, diente es von der Christianisierung des römischen Selbstverständnisses an zur Unterscheidung von den Heiden: Hier das Christentum, dort die *gentes*, die »Völker«. Diese Differenzierung war allerdings nicht von den Römern erfunden worden, sondern geht bereits auf die *Septuaginta*, die jüdhellenische Bibelübersetzung zurück, welche die hebräischen Begriffe *am* und *goj* mit *laós* und *éthnos* übersetzte: »Am ist Israel, das auserwählte Volk, mit dem Jahwe einen *berit*, eine Abmachung getroffen hat; *gojim* sind die anderen Völker.«¹⁸ *Gentes* und *ethnè* wurden demnach in theologischer Hinsicht dem Judentum als *laós Ioudaíos* gegenübergestellt. Das bedeutet, dass der moderne, säkularisierte Volksbegriff sich vor allem insofern vom antiken unterscheidet, als jener nicht mehr primär theologisch besetzt ist und deshalb die Juden als ein *gens/éthnos* unter anderen beschreibt – wobei freilich die alte Unterscheidung zwischen dem auserwählten Volk und den übrigen Völkern immer noch latent wirksam bleibt. Allen voran Baruch de Spinozas *tractatus theologico-politicus* (1670), der sowohl Juden als auch Nichtjuden »nationes« nennt, hat an dieser Neutralisierung des Volksbegriffs mitgewirkt, indem er die Auserwähltheit Israels historisierte.¹⁹

Die vorliegende Studie verwendet den Begriff der »Ethnizität« losgelöst von jener alten theologischen Unterscheidung ausschließlich als Analyseinstrument zur Untersuchung ethnischer Konzepte des Jüdischen.²⁰ Dies ist nicht unproblematisch, schließlich haben Ethnizität beschreibende Begriffe wie »Volk«, »Nation«, »Stamm«, »Rasse« oder auch »Volksgeist« je nach Kontext und je nach Autor unterschiedliche Bedeutungen; mitunter werden sie synonym verwendet, bisweilen widersprechen sie sich sogar innerhalb eines Textes. Gerade in dem uns interessierenden Zeitraum kann nicht davon gesprochen werden, dass

18 *Agamben*, Giorgio: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt a.M. 2006, 59.

19 Vgl. *Spinoza*, Benedictus de: Tractatus theologico-politicus. In: *Ders.*: Opera. Bd. 1. Darmstadt 1979, 100–131. Auf Seite 104 und an vielen anderen Stellen bezeichnet er die Juden als »natio Hebraeorum«.

20 Vgl. auch die Erörterungen bei *Shimoni*: The Zionist Ideology 4–21.

die verwendeten Termini klar definiert wären. Biologische, genealogische, politische, religiöse und kulturelle Bedeutungen überlagerten sich, und es ist eine besondere Herausforderung, anhand des Kontextes genau zu analysieren, was jeweils gemeint war. Dementsprechend wäre es völlig verfehlt, diese Begrifflichkeiten vorab klar zu definieren. Als analytische Oberbegriffe gelten deshalb die der »Ethnizität« und der »ethnischen Konzeption«, die unabdingbar an die Vorstellung gebunden sind, die vermeintliche oder tatsächliche »gemeinsame Abstammung« sei von besonderer Bedeutung für das »Wesen« einer Gemeinschaft. Max Weber schreibt dazu:

Der Stammverwandtschaftsglaube kann – ganz einerlei natürlich, ob er objektiv irgendwie begründet ist – namentlich für die politische Gemeinschaftsbildung wichtige Konsequenzen haben. Wir wollen solche Menschengruppen, welche auf Grund von Ähnlichkeiten des äußeren Habitus oder der Sitten oder beider oder von Erinnerungen an Kolonisation und Wanderung einen subjektiven Glauben an eine Abstammungsgemeinsamkeit hegen, derart, daß dieser für die Propagierung von Vergemeinschaftungen wichtig wird, dann, wenn sie nicht ›Sippen‹ darstellen, ›ethnische‹ Gruppen nennen, ganz einerlei, ob eine Blutsgemeinsamkeit objektiv vorliegt oder nicht. Von der ›Sippengemeinschaft‹ scheidet sich die ›ethnische‹ Gemeinsamkeit dadurch, daß sie eben an sich nur (geglaubte) ›Gemeinsamkeit‹, nicht aber ›Gemeinschaft‹ ist, wie die Sippe, zu deren Wesen ein reales Gemeinschaftshandeln gehört. Die ethnische Gemeinsamkeit (im hier gemeinten Sinn) ist demgegenüber nicht selbst Gemeinschaft, sondern nur ein die Vergemeinschaftung erleichterndes Moment.²¹

Webers Ausführungen folgend, können wir »jüdische Ethnizität« bzw. eine »ethnische Konzeption des Judentums« als Glaube an eine alle Juden weltweit verbindende Gemeinsamkeit definieren, die gemäß diesem Glauben in der vermeintlichen oder tatsächlichen gemeinsamen Abstammung gründet und ihren Ausdruck in geistigen, religiösen, politischen, biologischen oder auch kulturellen Phänomenen findet.

Nicht alle diese der Abstammung scheinbar entspringenden Aspekte müssen gleichzeitig vorhanden sein, um von »Ethnizität« zu sprechen; fehlt allerdings 1) der Rekurs auf die Abstammung oder wird 2) das Judentum auf eine »Glaubensgemeinschaft« reduziert, dann handelt es sich unserer Definition gemäß *nicht* um eine »ethnische Konzeption des Judentums«. Diese weite Fassung des Ethnizitätsbegriffs ermöglicht es, vielfältige Konzeptionen des Judentums in die Analyse einzubeziehen und dadurch auch ein farben- und nuancenreiches

21 Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5. Aufl. Tübingen 1980, 236. Vgl. auch Wehler, Hans-Ulrich: *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*. 3. Aufl. München 2007, 38. Zum fiktiven Charakter ethnischer Identifikationsmodelle vgl. auch Balibar, Étienne: *Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen*. Bonn 2005, 53–61.

Bild kollektiver jüdischer Identität malen zu können. Gleichzeitig entspricht die strenge Unterscheidung zwischen *ethnischen* und *rein religiösen* Konzeptionen des Judentums, wie zu sehen sein wird, der Hauptkonfliktlinie des zeitgenössischen jüdischen Modernisierungsdiskurses.

Verschiedene psychische Mechanismen konstituierten das ethnische Bewusstsein. Erkenntnistheoretisch betrachtet, wäre dabei zunächst auf den Vorgang der Projektion (in Kants Sprache wäre es die Anschauung²²) einzugehen, da dieser das Grundmodell von Wahrnehmung ausmacht. Projektion ist die Übertragung und Verlängerung der Außenwelt ins Ich, also »die vom Intellekt gelenkte Rückspiegelung der Daten, die das Gehirn von den Gegenständen empfängt«²³. Doch handelt es sich bei der Projektion nicht um ein simples Verpflanzen des äußerlich Gegebenen in einen inneren Sinneseindruck, denn zwischen »dem wahrhaften Gegenstand und dem unbezweifelbaren Sinnesdatum, zwischen innen und außen, klafft ein Abgrund, den das Subjekt, auf eigene Gefahr, überbrücken muß. Um das Ding zu spiegeln, wie es ist, muß das Subjekt ihm mehr zurückgeben, als es von ihm erhält. Das Subjekt schafft die Welt außer ihm noch einmal aus den Spuren, die sie in seinen Sinnen zurückläßt: die Einheit des Dinges in seinen mannigfaltigen Eigenschaften und Zuständen«²⁴. Das Subjekt vermittelt also, wie Immanuel Kant herausgefunden hat, zwischen Innen- und Außenwelt und prägt dieser die Formen des Verstandes ein.²⁵ Die objektive Welt ist somit für uns immer Erscheinung, und das bedeutet auch, dass sie für uns erkennbar und veränderbar ist.

Mit dieser epistemologischen Erkenntnis verbunden ist der Vorgang der Identifikation, also die mimetische Annäherung an den äußeren Gegenstand oder auch die fremde Person. Hatte Kant erklärt, dass wir uns die Außenwelt durch unsere Verstandesarbeit aneignen, sie ins Ich hinein holen, so erklärt Freud den umgekehrten Prozess: wie wir uns dem Erkannten gleichmachen, uns selbst als Teil des Objekts betrachten: »Die Identifizierung ist also nicht simple Imitation, sondern Aneignung auf Grund des gleichen ätiologischen Anspruches; sie drückt ein ›gleichwie‹ aus und bezieht sich auf ein im Unbewußten verbleibendes Gemeinsames.«²⁶ Dabei ist das Objekt der Identifizierung keineswegs zufällig, sondern muss affektiv besetzt sein. In seiner

22 Vgl. *Kant*, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft 1. In: *Ders.: Werke in zwölf Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Bd. 3. Frankfurt a. M. 1997, A 19–22, 69–71.

23 *Horkheimer/Adorno*: Dialektik der Aufklärung 197.

24 Ebd. 198.

25 Vgl. *Kant*: Kritik der reinen Vernunft 1, B 130/131, 135.

26 *Freud*, Sigmund: Die Traumdeutung. In: *Ders.: Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Anna Freud und Marie Bonaparte. Bd. II–III. Frankfurt a. M. 1999, 1–642, hier 324 f, hier abweichend zitiert nach *Laplanche, Jean/Pontalis, Jean-Bertrand*: Identifikation. In: *Dies.: Das Vokabular der Psychoanalyse*. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1977, 221.

Schrift *Massenpsychologie und Ich-Analyse* nennt Freud Gründe, warum Individuen sich mit bestimmten Kollektiven identifizieren, warum sie sich als Teil einer Masse sehen. Neben der Tatsache, dass der Einzelne in der Masse bis zu einem gewissen Grad von seiner individuellen Verantwortlichkeit entbunden wird, weil er nur mit dem Strom schwimmt – also das tut, was alle tun –, ist es besonders der »Eindruck einer unbeschränkten Macht und einer unbesiegbaren Gefahr«²⁷, die den Einzelnen anspricht. Im Seelenhaushalt des Individuums generiert die Zugehörigkeit zu einem spezifischen Kollektiv demnach die Selbstwahrnehmung als mächtig und bedeutsam.

Zu diesem Zwecke ist es wichtig, dass die Gemeinschaft nicht ein beliebiger Interessenverband ist, sondern ein mit besonderer Heiligkeit ausgestattetes, exklusives Kollektiv. Besonders in der Nationalismusforschung ist betont worden, wie wichtig dabei religiöse Zuschreibungen sind.²⁸ Laut Friedrich Wilhelm Graf sind »starke historische Narrative gefragt, um der Nation eine gemeinsame Geschichte zu geben und alle Angehörigen der Nation als Teilhaber eines kollektiv geteilten, sie bis in die Tiefenschichten ihrer Subjektivität emotional bindenden Schicksals zu definieren«²⁹. Er weist darauf hin, dass »es in solchem ›Sakraltransfer‹ darum [geht], der Bindung des Einzelnen an seine Nation eine religiöse Qualität zu geben«³⁰, weshalb die »Erfinder« der Nation auf religiöse Symbolsprache angewiesen«³¹ seien. Ethnizität ist demnach, psychologisch betrachtet, der Vorgang der Identifizierung mit einer durch Grenzziehung konstituierten und oft sakral aufgeladenen Gemeinschaft.

Doch Ethnizität ist nicht nur eine Frage des Bewusstseins, sondern bedarf auch der Praxis. Sie muss performativ hergestellt und reproduziert werden, was sich in Ritualhandlungen ausdrückt.³² In Ritualen wie öffentlichen Feierlichkeiten, politischen und religiösen Akten wird historisches Bewusstsein konstruiert oder gefestigt, es werden soziale Rangordnungen festgelegt und gesellschaftliche Rollen zugewiesen. Ferner werden in Ritualen Herrschaftsverhältnisse legitimiert und zukünftige Ansprüche geltend gemacht. All dies geschieht in einer Sprache symbolischer Kommunikation, die von den Beteiligten verstanden und akzeptiert werden muss. Diese Symbolsprache ist eingebettet

27 Freud, Sigmund: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. In: *Ders.: Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Anna Freud und Marie Bonaparte. Bd. XIII. Frankfurt a. M. 1999, 71–161, hier 91 f.

28 Vgl. *Hastings: The Construction 185–209*; *Smith, Anthony D.: Nationalism and the Historians*. In: *Ders.* (Hg.): *Ethnicity and Nationalism*. Leiden 1992, 58–80, hier 67.

29 *Graf: Die Nation* 118.

30 Ebd.

31 Ebd. 119.

32 Vgl. *Soeffner, Hans-Georg: Überlegungen zur Soziologie des Symbols und des Rituals*. In: *Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg* (Hg.): *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen. Praktiken. Symbole*. München 2004, 149–176.

in die Existenz einer Sprachgemeinschaft, deren fiktives Herzstück die *lingua materna* ist.³³ Dabei ist zu beachten, dass der Begriff »Muttersprache« einen ideologischen Subtext mit sich führt, der darin besteht, Sprache auf Abstammung zurück zu führen. Der Terminus »Muttersprache« ist nicht mit der Aussage gleichzusetzen, jemand erlerne die Sprache der Mutter – denn mit gleichem Recht könnte man dann ja von »Vatersprache«, »Familiensprache« oder »Freundessprache« reden. Die Beziehung des Kindes zur Mutter wird als primäre Bindung verstanden, die *lingua materna* somit als primordiale Disposition. Sprache ist dann kein in seiner konkreten Ausformung gesellschaftliches Phänomen mehr, sondern Bestandteil einer natürlichen Ordnung, in der ethnischen Gruppen eine jeweils bestimmte Sprache zugewiesen wird. Sprache gilt daher als Schibboleth der Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit.³⁴

Muttersprache und Nationalsprache müssen nicht identisch sein.³⁵ Vielmehr kann die Muttersprache einer Gemeinschaft gerade wegen ihrer Differenz zur Standardsprache – die durch Machtverhältnisse festgelegt wird – identitätsstiftend wirken. Hinzukommt noch die Unterscheidung zwischen Alltags- und sakraler Sprache, die gerade im Judentum augenfällig ist. Sowohl das Jiddische als auch das Hebräische gelten selbstverständlich als »jüdisch«³⁶, aber jeweils in einer unterschiedlichen Weise: Das Jiddische hatte bis zur Ablösung durch das moderne Hebräisch den Status einer Alltags- und Volkssprache, das Hebräische war jahrhundertlang weitgehend auf die Synagoge und andere religiöse Einrichtungen beschränkt. Dass im 19. Jahrhundert Millionen Juden vornehmlich Deutsch oder Französisch (oder eine andere Nationalsprache) sprachen, wird häufig vergessen.³⁷ Niemand kommt auf die Idee, Deutsch als jüdische Sprache zu bezeichnen, was als Indiz sowohl für die enge Verschweißung von Ethnizität und sprachlicher Besonderung betrachtet werden kann als auch

33 Vgl. *Davies*, Alan: *The Native Speaker. Myth and Reality*. Clevedon u. a. 2003, 118–150.

34 Die biblische Geschichte, in der das hebräische Wort *shibboleth* vorkommt, spielt genau darauf an. Richter 12, 5–6.

35 Vgl. für die weiteren Differenzierungen *Brann*, Conrad M. B.: *Lingua Minor, Franca & Nationalis*. In: *Ammon*, Ulrich (Hg.): *Status and Function of Languages and Language Varieties*. Berlin, New York 1989, 372–385.

36 Obwohl zahlreiche Nichtjuden ebenfalls Jiddisch oder Hebräisch gelernt haben – etwa Mitglieder der Arbeiterbewegung, die sich die *lingua franca* des osteuropäischen Proletariats aneignen mussten, um sich verständigen zu können. Ein Beispiel aus dem *fin-de-siècle* wäre der deutsche Anarchist Rudolf Rocker, der im Londoner Exil als Mitarbeiter der Zeitung *Das freie Wort* Jiddisch lernen musste. Vgl. *Graur*, Mina: *An Anarchist »Rabbi«*. The Life and Teachings of Rudolf Rocker. New York, Jerusalem 1997, 79.

37 Vgl. *Gotzmann*, Andreas: *Vatersprache und Mutterland: Sprache als nationaler Einheitsdiskurs im 19. Jahrhundert*. In: *Brenner*, Michael (Hg.): *Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert*. Göttingen 2002, 28–42, hier 30.

für eine oft nicht eingestandene Offenheit und Überschneidung ethnischer Gemeinschaften.³⁸

Zusammenfassend lässt sich Ethnizität am besten als ein System beschreiben, in dem sich Bewusstseinsprozesse, Riten, Sprachen und Herrschaftsverhältnisse (sowohl im Inneren der Gemeinschaft als auch nach Außen hin) zu einem komplexen Geflecht verdichten. Ethnizität umfasst demnach nicht nur das Bewusstsein einer gemeinsamen Abstammung, sondern – daraus unmittelbar resultierend – eine kulturelle Verbundenheit, welche die Eigen- von der Fremdgruppe anhand klarer Linien abgrenzt. Inklusions- und Exklusionsdynamiken greifen ineinander und konstruieren eine weithin hermetische Gemeinschaft, deren Mitglieder sich verpflichtet fühlen, die gezogenen Grenzen zu bewahren.

38 Zur kategorialen Unterscheidung von »jüdischen« und »nicht-jüdischen« Sprachen kritisch: *Roemer*, Nils: Sprachverhältnisse und Identität der Juden in Deutschland im 18. Jahrhundert. In: *Brenner*: Jüdische Sprachen 11–18, hier 11 f. Eine Definition »jüdischer Sprachen« gibt *Fishman*, Joshua A.: *The Sociology of Jewish Languages from a General Sociolinguistic Point of View*. In: *Ders.* (Hg.): *Readings in the Sociology of Jewish Languages*. Leiden 1985, 3–21, hier 4.

Erster Teil:
Der Übergang zur Moderne

4. Tradition im Wandel: Jüdische Lebenswelten und Kollektivbewusstsein im 17. und 18. Jahrhundert

Es liegt auf den ersten Blick nahe, die Juden als ethnische, und nicht nur als religiöse Gemeinschaft zu definieren. Schließlich spricht schon die Bibel als ältestes Zeugnis der jüdischen Geschichte vom *am jisrael* (Volk Israel) und wer wollte schon daran zweifeln, dass die Juden über Jahrhunderte hinweg ein von der Umwelt abgesondertes Dasein gefristet haben? Schaut man freilich genauer hin, so ist zu konstatieren, dass die Juden nur in den seltensten Fällen so abgeschieden gelebt haben, wie es ihnen häufig im Nachhinein unterstellt wurde. Deshalb gilt es zu fragen, ob hebräische Begriffe wie *am* (Volk), *le'um* (Nation) und *goj* (Volk) im traditionellen Kontext wirklich dasselbe bedeutet haben wie die heutigen Ausdrücke »Volk« und »Nation«. Und, daran anschließend: Hat sich das kollektive Bewusstsein der Juden tatsächlich seit der Antike unverändert bis zum Anbruch der Moderne gehalten?

Nicht erst seit die Juden im Exil leben, haben sie sich mit Nichtjuden vermischt, mit ihnen ausgetauscht und sich wechselseitig in kultureller, religiöser und ökonomischer Hinsicht beeinflusst. Offenbar hinderte sie das allerdings nicht daran, sich ein explizit *jüdisches* Kollektivbewusstsein zu bewahren. Das Bewusstsein einer gemeinsamen Geschichte und Aufgabe, einer eigenen Sprache und Kultur, eines eigenen Gesetzes, eigener Riten und Symbole sowie einer gemeinsamen Abstammung waren über die Jahrhunderte hinweg allgegenwärtig und haben das Judentum lebendig gehalten.¹ Anders ist nicht zu erklären, dass die Juden sich trotz ihrer weltweiten Verstreuung, trotz der gewaltigen Veränderungen, denen das, was jüdisch ist, seither ausgesetzt war und trotz ihrer so unterschiedlichen regionalen Bräuche als Gemeinschaft bis auf den heutigen Tag erhalten haben. Ungeachtet aller Vorbehalte gegenüber essentialistischen Setzungen ist festzustellen, dass es über einen sehr langen Zeitraum hinweg einen Kern des Jüdischen gegeben hat, der von der Mehrheit der Juden als originär und signifikant jüdisch verstanden wurde. Juden haben sich selbst als Juden gesehen und mit diesem Begriff einen bestimmten Gehalt verbunden, den Juden auch außerhalb der eigenen Familie, der Kleinstadt oder einer

¹ Vgl. *Silbermann*: Was ist jüdischer Geist? 108–113. »Il est clair«, schreibt Simon Schwarzfuchs für das 18. Jahrhundert, »que le judaïsme n'était pas, aux yeux des contemporains, une religion: tout au plus était-il aussi une religion.« *Schwarzfuchs*: Du Juif 37.

bestimmten Region geteilt haben. Das soll keineswegs bedeuten, es habe keinen Streit und keine Auseinandersetzungen gegeben. Im Gegenteil: Vielmehr sind die vielen Auseinandersetzungen, die man in der Geschichte nachverfolgen kann, Indizien dafür, dass den Beteiligten wichtig war, was es bedeutete, Jude zu sein. Umgekehrt heißt das auch, dass Jüdischkeit niemals selbstverständlich war, sondern stets darüber gestritten wurde, wie deren Wesen richtig zu bestimmen sei. In immer neuen Anläufen bearbeiteten Juden den Kernbestand der für sakrosankt erklärten Tradition und fügten ihm immer neue Schichten und Farben hinzu, sodass der Ausdruck »traditionelles Judentum« verschleiert, dass die Tradition im Judentum nie abgeschlossen war, sondern unaufhörlich weiter angereichert wurde. Einflüsse von Außen schlugen sich dabei ebenso im evolutionären Prozess der Traditionserweiterung nieder wie innerjüdische Auseinandersetzungen. Innen und Außen standen in einer nicht auflösbaren dialektischen Beziehung: Einerseits waren die Juden Teil der sie umgebenden Gesellschaft, andererseits aber auch von ihr getrennt; die Form, in der sich die jüdische Gemeinschaft ihre Eigenständigkeit zu bewahren versuchte, war fundamental abhängig von den politischen, ökonomischen und kulturellen Verhältnissen der Umwelt; und die jüdische Gemeinschaft wirkte wiederum auf die Mehrheitsgesellschaft zurück.

Unabhängig davon, *wie* isoliert die jüdische Gemeinschaft über die Jahrhunderte hinweg tatsächlich war, so ist doch festzuhalten, *dass* die Juden im dauerhaften Austausch mit Nichtjuden standen und bis zu einem gewissen Grad auch Teil ihrer »Überlebensgruppe« waren.² Die religiösen Autoritäten versuchten immer wieder, das Diasporabewusstsein zu stärken, weil es der allzu weitreichenden Akkulturation an die nichtjüdische Umwelt einen Riegel vorschob. Tatsächlich ist das *kehillah*-System der Frühen Neuzeit, das Jacob Katz so detailliert beschrieben hat, nur zu verstehen, wenn man sich vergegenwärtigt, wie alltäglich die Kontakte mit Christen in der Frühen Neuzeit waren. Das Bewusstsein, einer scheinbar exklusiven Gemeinschaft anzugehören, kann daher nur erklärt werden, wenn man sich die faktische Widersprüchlichkeit der jüdischen Lebenswelt ins Gedächtnis ruft.³ Um der Darstellung der Entstehung moderner jüdischer Ethnizitätsformen die nötige Tiefenschärfe zu geben, ist es deshalb er-

2 Katz, Jacob: Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne. München 2002, 42.

3 Der Begriff »Lebenswelt« wird hier unspezifisch im Sinne von »Alltag« verwendet. Bezüglich der theoretischen Diskussionen um den Begriff der Lebenswelt sei auf die einschlägigen Werke von Alfred Schütz und Jürgen Habermas verwiesen. Speziell für die Verwendung im Bereich der jüdischen Geschichte interessant sind: *Haumann*, Heiko: Lebensweltlich orientierte Geschichtsschreibung in den Jüdischen Studien. Das Basler Beispiel. In: *Hödl*, Klaus (Hg.): Jüdische Studien. Reflexionen zu Theorie und Praxis eines wissenschaftlichen Feldes. Innsbruck u. a. 2003, 105–122; *Sadowski*, Dirk: Haskala und Lebenswelt. Herz Homberg und die jüdischen deutschen Schulen in Galizien 1782–1806. Göttingen 2010, 30–36.

forderlich zu fragen, wie denn die jüdische Gesellschaft vor dem Übergang zur Moderne aussah: Wie und wovon haben Juden im 17. und 18. Jahrhundert gelebt? Wie waren die Gemeinden organisiert? Was bedeutete es, Jude zu sein? In diesem Kapitel werden diese Fragen mit Bezug auf unseren Untersuchungsraum – Frankreich und die deutschen Länder – einer kursorischen Antwort zugeführt.

Die jüdischen Gemeinden der Frühen Neuzeit

In den vergangenen Jahren wurde die lange vorherrschende Sicht auf die jüdische Frühe Neuzeit von Grund auf infrage gestellt. Hatte Jacob Katz in seinem klassischen Werk *Tradition und Krise*, das zuerst 1953 auf Hebräisch erschien, noch ein relativ isoliertes, ja geradezu hermetisches Bild der jüdischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit gezeichnet, die erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in eine tiefgreifende Krise geraten sei⁴, sah insbesondere Jonathan Israels *European Jewry in the Age of Mercantilism* jene Zeit wesentlich durch Mobilität, eine Umstrukturierung der Gemeindehierarchien, die revolutionäre Erfindung des Buchdruckes sowie inner- und außerjüdischen Austausch gekennzeichnet.⁵ Ob Kontinuität, Tradition, Austausch, Wandel oder Krise als signifikantes Stichwort hervorgehoben wird, scheint stark davon abzuhängen, welche Regionen in den jeweiligen Untersuchungen in den Fokus gerückt werden. Während Jacob Katz sich auf Mittel- und Osteuropa konzentriert, besonders auf das Königreich Polen und die deutschen Länder, stehen bei Jonathan Israel die Niederlande im Vordergrund der Betrachtung. Andere Autoren, wie etwa David B. Ruderman, heben Italien besonders hervor, wieder andere das Osmanische Reich oder England.⁶ Es ist nicht zu entscheiden, wer von ihnen »Recht« hat. Offenkundig ist die jüdische Welt der Frühen Neuzeit komplizierter, als es den Anschein hat, allgemeine Aussagen stehen daher vor dem Problem, die Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit der jüdischen Gemeinschaft am Übergang zur Moderne zugunsten eines allzu glatten Modells einzuebnen.

4 Katz: *Tradition und Krise* 213.

5 Vgl. Israel, Jonathan: *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550–1750*. 2. Aufl. Oxford 1989.

6 Ruderman, David B.: *Early Modern Jewry. A New Cultural History*. Princeton 2010; Ders. (Hg.): *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*. New York, London 1992; Lehmann, Matthias B.: *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*. Bloomington 2005; Rodrigue, Aron (Hg.): *Ottoman and Turkish Jewry. Community and Leadership*. Bloomington 1992; Goffmann, Daniel: *Jews in Early Modern Ottoman Commerce*. In: Levy, Avigdor (Hg.): *Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*. Syracuse 2002, 15–34; Endelman, Todd M.: *The Jews of Georgian England, 1714–1830. Tradition and Change in a Liberal Society*. 2. Aufl. Ann Arbor 1999.

Für das Judentum in Frankreich und den deutschen Ländern gilt Ähnliches: In diesem gewaltigen Gebiet, das immerhin vom Atlantik bis zur Grenze des Königreiches Polen und von der Nordseeküste bis Triest und zum Mittelmeer reichte, gab es verschiedene jüdische Gemeinschaften, die ihre eigenen Bräuche, Organisationsstrukturen und Bezugssysteme herausgebildet hatten. Bevor wir uns den *Gemeinsamkeiten* zuwenden können, ist es deshalb erforderlich, zunächst auf die *Unterschiede* einzugehen. Es empfiehlt sich, im Wesentlichen vier Typen voneinander zu unterscheiden: 1) Die Aschkenasen in den deutschen Ländern sowie im Elsass, in Metz und in Lothringen, 2) die »portugiesische« Gemeinde in Bayonne/Saint-Esprit und Bordeaux sowie in Hamburg und Altona, 3) die provençalischen Juden in und um das dem Papst unterstellte Avignon und 4) die nur etwa 500–800 Personen umfassende jüdische Gemeinde von Paris, die erst in späterer Zeit von wirklicher Bedeutung sein sollte.⁷ Friedrich Battenberg gibt für die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts folgende Zahlen an: »In Böhmen und Mähren waren [...] 50 000 ansässig, nur wenig mehr als 1 % einer Gesamtbevölkerung von 4 Millionen. Für das übrige Heilige Römische Reich ist eine jüdische Bevölkerung von vielleicht 60 000 Einwohnern anzunehmen. [...] Hinzu kamen [...] 12 000 Juden in Frankreich, namentlich in den vom Heiligen Römischen Reich erworbenen Gebieten Lothringen und Elsaß«⁸. Gab es also um die Mitte des 17. Jahrhunderts im gesamten Raum kaum mehr als 120.000 Juden, so hatten sich am Beginn des 19. Jahrhunderts die Zahlen mehr als verdreifacht: Für das Jahr 1806 verzeichnet de Monbret 46.290 Juden in Frankreich (davon etwa 4.000 im Südwesten, 38.000 an Rhein und Mosel, 2.733 in Paris und nur noch 631 im Raum Avignon).⁹ In den deutschen Ländern, einschließlich Böhmen und Mähren, gab es um das Jahr 1816/17 circa 328.000 Juden (davon 123.800 in Preußen, 53.200 in Bayern, 34.400 in Hessen und Kurhessen, 17.600 in Baden, 40.000 in Böhmen sowie 30.000 in Mähren).¹⁰

1. Die zahlenmäßig größte Gruppe stellten zweifellos die *aschkenasischen Gemeinden* in Preußen, im Elsass, in Lothringen, Böhmen, Mähren, Franken, Baden und Hessen: Zwar gab es auch zwischen diesen weit verstreuten Gemeinden regionale Verschiedenheiten, dennoch lässt sich von einer weitgehend homogenen aschkenasischen Kultur mit annähernd gleicher

7 Zur zahlenmäßigen Entwicklung der Pariser Gemeinde: *Espagne: Les Juifs allemands* 8 sowie *Bensimon-Donath*, Doris: *Socio-démographie des Juifs et d'Algérie, 1867–1907*. Paris 1976, 73.

8 *Battenberg*, Friedrich: *Das europäische Zeitalter der Juden*. Bd. II: Von 1650 bis 1945. Darmstadt 1990, 1 f.

9 *Coquebert de Monbret*, Eugène: *Notice sur l'état des Israélites en France*. Paris 1821.

10 Vgl. *Jersch-Wenzel*, Stefi: *Bevölkerungsentwicklung und Berufsstruktur*. In: *Meyer: Deutsch-jüdische Geschichte*. Bd. 2, 57–95, hier 59.

Gemeindestruktur und ähnlichem Ritus sprechen.¹¹ Gegenüber den sephardischen Juden bestanden zum Teil große religiöse und kulturelle Vorbehalte bis hin zum Vorwurf des Agnostizismus.¹²

2. In den Gemeinden von Bordeaux, Bayonne/Saint-Esprit sowie Hamburg und Altona, in denen sich *sephardische Juden* niedergelassen hatten, deren wirtschaftliche Elite erfolgreich im Überseehandel war, gelang es scheinbar besser, sich in die lokale Ständeordnung einzufügen und eine Form des Judentums herauszubilden, die kompatibel mit der christlichen Kultur war.¹³ Diese zunächst positiv klingende Entwicklung war indes vor allem dem Umstand geschuldet, dass die spanischen und portugiesischen Juden offiziell als Katholiken eingewandert waren, nachdem die Inquisition sie oder ihre Vorfahren hatte zwangstaufen lassen. Damit entfielen für sie manche der Restriktionen, von denen die Aschkenasen betroffen waren, aber diese Situation implizierte auch, dass sie über eine lange Zeit hinweg ihr Judentum nur heimlich praktizieren konnten. Als sie sich im Laufe des 17. Jahrhunderts zunehmend öffentlich zum Judentum bekannten, führte die immer schärfere kulturelle Differenz zu den deutschen Juden dazu, dass sich beide Gemeinschaften stark voneinander abgrenzten und auch vollkommen unabhängige Gemeindestrukturen etablierten. Doch auch die Sepharden, die ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl verband, das sowohl auf die biblische Tradition als auch auf die Kultur der iberischen Halbinsel rekurrierte, waren darauf bedacht, das Bewusstsein ihrer Andersartigkeit zu bewahren.¹⁴ In dieser

11 Vgl. Maier, Johann/Henrix, Hans Hermann: Jüdische Liturgie: Geschichte, Struktur, Wesen. Freiburg i. B. 1979, 28. Es gibt grundsätzlich zwei, allerdings sehr ähnliche Varianten des aschkenasischen Ritus. Vgl. Kwasman, Theodore: Ritus II. In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 29: Religionspsychologie – Samaritaner. Berlin, New York 1998, 265–270, hier 267.

12 David Gradis und Cerf Berr, die Führer der sephardischen (Bordeaux) bzw. aschkenasischen (Elsass) Juden in Frankreich sprachen von sich als von zwei »unterschiedlichen Stämmen«. Zitiert nach Girard, Patrick: La révolution française et les Juifs. Paris 1989, 97. Nach der Revolution, als es um die rechtliche Gleichstellung ging, bezogen sich beide »Nationen« in Paris jedoch auf ihre gemeinsame Abstammung. Vgl. Élie, Mardochee/Silveyra, David: Adresse présentée à l'Assemblée nationale, par les Juifs domiciliés à Paris. Paris 1790, 1. Vgl. Nahon, Gérard: Séfarades et Ashkénazes en France. La conquête de l'émancipation, 1789–1791. In: Ders. (Hg.): Les Juifs dans l'histoire de France. Leiden 1980, 121–145, hier 140.

13 Vgl. Birnbaum, Pierre: Between Social and Political Assimilation. Remarks on the History of Jews in France. In: Ders./Katznelson: Paths of Emancipation 94–127, hier 94–96.

14 Vgl. Benbassa, Esther/Rodrigue, Aron: Sephardi Jewry. A History of the Judeo-Spanish Community, 14th–20th Centuries. 2. Aufl. Berkeley, Los Angeles 2000, XLI f.; Graizbord, David: Religion and Ethnicity Among »Men of the Nation«: Toward a Realistic Interpretation. In: Jewish Social Studies 15/1 (Herbst 2008) 32–65. Malino, Frances: Attitudes toward Jewish Communal Autonomy in Prerevolutionary France. In: Dies./Cohen Albert, Phyllis (Hg.): Essays in Modern Jewish History. A Tribute to Ben Halpern. East Brunswick 1982, 95–117, hier

spezifisch sephardischen Identität gab es sowohl Anknüpfungspunkte an ein übergeordnetes gesamtjüdisches Kollektivbewusstsein als auch ein starkes, zum Teil elitäres Abgrenzungsbedürfnis gegenüber den Aschkenasen, die als rückschrittlich und unkultiviert empfunden wurden.¹⁵

3. Die Juden aus den zum Vatikan gehörenden *Gebieten um Avignon* standen unter dem besonderen Schutz des Papstes.¹⁶ In Avignon und der benachbarten Comtat Venaissin, wo Juden schon seit Jahrhunderten ohne Unterbrechung gelebt hatten, war eine hermetische Gemeinschaft schon deshalb trotz geringerer wirtschaftlicher Armut ähnlich stark ausgeprägt wie etwa im Elsass, weil die »Juden des Papstes« als Strafe für ihre Weigerung, Jesus von Nazareth als Christus anzuerkennen, in Ghettos gedrängt wurden.¹⁷ Sie pflegten einen eigenständigen provençalischen Ritus, der allerdings dem sephardischen sehr ähnelte.¹⁸
4. Die *jüdische Gemeinde in Paris* war zwar bis Mitte des 19. Jahrhunderts, wie wir oben gesehen haben, sehr klein, sollte aber ab Ende des 18. Jahrhunderts, wo sie schnell anwuchs, eine bedeutende Rolle spielen. Sie bestand, und das ist in jener Zeit durchaus ungewöhnlich, sowohl aus aschkenasischen als auch aus sephardischen Juden und wies eine beträchtliche Zahl von Flüchtlingen aus ganz Europa auf.

Trotz aller regionalen Eigenheiten lässt sich jedoch festhalten, dass sich die verschiedenen Ausprägungen des Judentums in der Frühen Neuzeit allmählich einander angeglichen haben. Die lange Zeit vorherrschende Ansicht, die sephardischen Juden seien gewissermaßen das Licht der Aufklärung gewesen, während die Aschkenasen die ungebildeten Massen repräsentierten, kann heute nicht mehr aufrecht erhalten werden.¹⁹ Erstens übersieht eine solche Sichtweise, dass keineswegs alle Sepharden erfolgreich, gebildet und integriert wa-

96, behauptet, die sephardische Gemeindeautonomie der »nation bordelaise« habe hauptsächlich der Regelung kommerzieller Interessen gedient und nichts mit Separierung zu tun gehabt. Leider bleibt sie einen Beweis für diese These schuldig.

15 Vgl. *Zimmels*, Hirsch Jakob: *Ashkenazim and Sephardim. Their Relations, Differences, and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa* [1976]. Hoboken 1996.

16 Vgl. *Girard*: *La révolution* 26–28.

17 Vgl. *Moulinas*, René: *Les Juifs du Pape. Avignon et le Comtat Venaissin*. Paris 1992; *Hyman*: *The Jews of Modern France* 7.

18 Vgl. *Kwasman*: *Ritus II* 267.

19 Vgl. *Schorsch*, Ismar: *The Myth of Sephardi Supremacy*. In: *Leo Baeck Institute Year Book* 34 (1989) 47–66. Nachhaltig hat diese Sichtweise der ehemalige Premierminister Großbritanniens, Benjamin Disraeli (1804–1881), popularisiert, der selbst als Nachfahre sephardischer Conversos aufgetreten ist. Vgl. *Endelman*, Todd M.: *Benjamin Disraeli and the Myth of Sephardi Superiority*. In: *Jewish History* 10/2 (Herbst 1996) 21–35.

ren, zweitens hatten bereits seit dem 17. Jahrhundert auch im deutschen Judentum vielfältige Wandlungsprozesse stattgefunden, deren Resultate es verbieten, von einer homogenen, quasi ewig gestrigen Gemeinschaft zu sprechen, die der entstehenden Aufklärungsbewegung vollkommen ignorant gegenüberstand.²⁰ Diese verzerrte Perspektive ist maßgeblich einer allzu naiven Quellenlektüre geschuldet, die nicht zwischen Tatsachen und Selbstdarstellungen der Akteure unterscheidet. Das prominenteste Beispiel hierfür ist wohl der »portugiesische«, in Amsterdam lebende Ökonom Isaac de Pinto, der in einem Traktat Voltaires jundenfeindliche Äußerungen auf folgende Art und Weise kritisierte:

Ein portugiesischer Jude aus Bordeaux und ein deutscher Jude aus Metz erscheinen als zwei Wesen einer unterschiedlichen Natur! Darum ist es unmöglich, vom Verhalten der Juden im Allgemeinen zu sprechen, ohne tiefer ins Detail zu gehen und die jeweiligen Unterschiede zu beachten; der Jude ist ein Chamäleon, das all die Farben der unterschiedlichen Klimata, in denen es lebt, der verschiedenen Völker, mit denen es Umgang pflegt, und der unterschiedlichen Regierungen, unter denen es lebt, annimmt. [...] Wenn Monsieur Voltaire gemäß dem Prinzip der Vernunft gehandelt hätte, wie er es vorgibt zu tun, dann hätte er angefangen, die anderen Juden von den Spaniern und Portugiesen zu unterscheiden, welche sich niemals mit der Masse der anderen Söhne Jacobs vermischt oder verbündet haben. [...] Die Verhaltensweisen der portugiesischen Juden sind sehr verschieden von denen der übrigen: Die Ersteren tragen weder Bärte noch irgendeine außergewöhnliche Kleidung. Die Reichen unter ihnen leben kultiviert und vornehm mit den anderen Nationen in Europa zusammen und unterscheiden sich von diesen nur durch ihren Glauben.²¹

Im Zentrum von de Pintos Argumentation stand der Unterschied zwischen den sephardischen und aschkenasischen Juden. Die einen seien wohlhabend, aufgeklärt und gesittet, die anderen roh, ignorant und barbarisch.²² De Pintos Verteidigung bestärkte also Voltaires Vorbehalte, lenkte sie allerdings einzig auf die aschkenasischen Juden. Bemerkenswert an de Pinto ist, dass dieser sich, trotz aller Vorurteile gegenüber den deutschen Juden, am Ende des Textes dazu genötigt sah, Partei für sie zu ergreifen:

20 Szajkowski, Zosa: Relations among Sephardim, Ashkenazim and Avignonese Jews in France. From the 16th to the 20th Centuries. In: *Ders.: Jews and the French Revolutions* 235–266, hier 243–248 zeigt überzeugend, dass die aristokratische Abgrenzungsrhetorik der bordelaiser Juden von der wirtschaftlichen Elite ausging, die mit ihrer Bezugnahme auf die Abstammung von den *kohanim* ihre Abgrenzung nicht nur von aschkenasischen, sondern auch von sephardischen und provençalischen *armen Juden* legitimierten. Zudem weist Szajkowski darauf hin, dass es durchaus zahlreiche sephardisch-aschkenasische Mischehen gab (249 f, 253).

21 Pinto, Isaac de: Apologie pour la nation juive, ou reflexions critiques sur le premier chapitre du VIIe tome des oeuvres de M. de Voltaire au sujet des Juifs. Amsterdam 1762. [Alle Übersetzungen aus nichtdeutschen Texten, soweit nicht anders angegeben, vom Verfasser.]

22 Vgl. Hertzberg: *The French Enlightenment* 179 f; Szajkowski: *Relations Among Sefardim* 250.

Was kann man von Ignoranten, Wilden und Vulgären [d. i. die Aschkenasen] erwarten, wenn die Zerstörung ihrer bedauernswerten Nation beschlossen wird (wie von Voltaire), wenn die abscheulichen Vorurteile vom größten Genie des aufgeklärtesten Zeitalters autorisiert werden? Man lasse ihn seine Vernunft und sein Herz befragen und ich bin sicher, dass er all seine Kräfte darauf verwenden wird, seine Fehler zu widerrufen: Er wird in meisterhafter Weise zeigen, dass der gemeine Charakter bestimmter polnischer und deutscher Juden nicht der antiken, göttlichen und heiligen Religion zur Last gelegt werden darf.²³

De Pinto nahm hier einen Diskurs vorweg, der zwanzig Jahre später von Christian Wilhelm Dohm auf den Punkt gebracht werden sollte: Der schlechte Charakter der Juden habe nichts mit ihrer Religion zu tun, sondern mit ihrer Verfolgung und Unterdrückung. Beende man diese, so würden die Juden zu nützlichen Staatsbürgern. De Pintos Apologie, die sich vordergründig nur auf die »eigene« Nation bezog, lässt auf den zweiten Blick eine gesamtjüdische Solidarität erkennen. Eine solche Identifizierung mit den bedrängten aschkenasischen Brüdern bei gleichzeitiger Ablehnung ihrer vermeintlichen oder tatsächlichen Eigenarten ist durchaus symptomatisch für die langsame Annäherung der verschiedenen jüdischen »Nationen« am Ende der Frühen Neuzeit.²⁴ Vor dem Hintergrund eines starken, vom Kolonialismus und später von der Aufklärung inspirierten Zivilisationsparadigmas fand nicht nur eine paternalistische Abwertung der *Judengasse* von Seiten der jüdischen Geisteselite statt, sondern eben auch eine zunehmende Solidarisierung mit den bedrängten »Brüdern«. Die innere Spaltung des Judentums, die jahrhundertlang dazu geführt hatte, dass es kaum Kontakte zwischen beiden Gruppen gab, wurde nun durch eine neue Art von Einheit überformt, welche die heterogenen Judentümer unter einen Wesensbegriff subsumierte. Jene Einheit war auch mit einem neuartigen Kollektivbewusstsein verbunden, das sowohl an traditionelle Formen von Jüdischkeit anknüpfte als auch gänzlich neue erfand. Die Einführung des Buchdrucks war zur Festlegung eines jüdischen Kerns, wie David B. Ruderman herausgestellt hat, ein bedeutender generierender Faktor.²⁵ Insbesondere die Entstehung und Verbreitung halachischer Werke – zu nennen sind vor allem der *shulchan aruch* (1565) von Joseph Karo und das ergänzende Werk *ha-mappah* (1578) von Moses Isserles – hatten seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert stark zu einer religiösen Vereinheitlichung des Judentums beigetragen, wie sie seit der Ära der Rabbinen nicht mehr existiert hatte. Diese religiöse Homogenisierung beförderte die Annäherung zwischen Aschkenasen und Sepharden spürbar. Auch wenn der Ausdruck »jüdische Solidarität« mit Vorsicht zu gebrauchen ist, lassen sich solche Tendenzen durchaus erkennen. So versuchte beispielsweise

23 Pinto: Apologie.

24 Israel: European Jewry 146, 195.

25 Ruderman: Early Modern Jewry 99–111.

der sephardische Resident der Königin Christina von Schweden, Manoel Teixeira, 1670 auf Bitte der Wiener Juden seinen Einfluss gegen die bereits verfügte Ausweisung geltend zu machen und zeigte damit eine Solidarität, welche die Grenze zwischen Sepharden und Ashkenasen überwand.²⁶ Und knapp neunzig Jahre später war es ausgerechnet der von Heinrich Graetz so heftig angefeindete Jonathan Eybeschütz – ab 1741 Rabbiner in Metz, dann ab 1750 in der Dreigemeinde Hamburg-Altona-Wandsbek –, der mehrere Schreiben an die sephardischen Gemeinden in Bordeaux und Bayonne richtete, um von ihnen Geld zur Unterstützung der soeben aus Prag vertriebenen Juden zu erhalten – zumindest im Falle Bayonnes offenbar erfolgreich.²⁷

Und auch auf der Ebene der Gemeindefstrukturen und der Alltagswelt überwogen, in der Gesamtschau betrachtet, im 17. und 18. Jahrhundert die Gemeinsamkeiten.²⁸ Unterschiedliche individuelle Erfahrungswelten hingen weitaus mehr von der jeweiligen sozialen Stellung innerhalb und außerhalb der jüdischen Gemeinschaft sowie der Größe und Beschaffenheit des Wohnortes ab als von der geographischen Lage der *kehillah* oder der »ursprünglichen« Herkunft ihrer Mitglieder.²⁹ Im feudalen System bildeten die Judenschaften eigenständige Körperschaften, die durch ein jeweils variierendes Maß an Autonomie gekennzeichnet waren. Zwar konnte sich in den zum Heiligen Römischen Reich gehörenden Ländern kein so hoher Grad jüdischer Selbstverwaltung wie im Königreich Polen ausbilden, wo sich bereits Mitte des 16. Jahrhunderts der *wa'ad arba aratzot* (Vier-Länder-Ausschuss) als überregionales Gremium konstituiert hatte³⁰, doch entwickelte sich auch in den deutschen Ländern, im Elsass und in Lothringen nach den gewaltigen kriegesischen Verheerungen, die Europa erschüttert hatten, eine Form der jüdischen Gemeindeautonomie, die den neu entstandenen politischen Bedingungen Rechnung trug. In den sephardischen Gemeinden bekannten sich im Verlauf des 17. Jahrhunderts im-

26 Vgl. Weber, Klaus: Zwischen Religion und Ökonomie. Sepharden und Hugenotten in Hamburg, 1580–1800. In: Jürgens, Henning P./Weller, Thomas (Hg.): Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa. Göttingen 2010, 137–167, hier 144.

27 Das geht aus dem Brief Jonathan Eybeschütz' an die Bordelaiser Gemeinde hervor. Abgedruckt in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 11 (1867) 428–430. Vgl. Schwarzfuchs: Du Juif 28 f.

28 Vgl. Szajkowski: Relations Among Sefardim 259.

29 Das zeigt sich auch an den annähernd gleichen juristischen Restriktionen, denen etwa die Hamburger Juden unterworfen waren. Vgl. Das Neue Reglement der Judenschaft in Hamburg, so Portugiesisch- als Hochdeutscher Nation. Hamburg 1710. Vgl. auch Szajkowski: Relations Among Sefardim 242.

30 Vgl. Fram, Edward: Ideals Face Reality. Jewish Law and Life in Poland, 1550–1655. New York 1997, 42–47. Die Frankfurter Rabbinerversammlung von 1603 scheiterte mit ihrem Vorhaben, eine einheitliche Reichsvertretung zu gründen, weil sie bei Rudolf II. als vermeintliche »Verschwörung gegen das Reich« denunziert worden war.

mer mehr *homens de nação* offen zum Judentum ihrer Vorfahren, was dazu führte, dass auch das jüdische Gesetz wieder deutlich in den Vordergrund rückte. Die Transformation der ursprünglichen Zweckverbände »neuchristlicher« Migranten zu jüdischen Gemeinden mit eigenen *chachamim* (sephardischen Rabbinern), die so gut es ging darüber wachten, dass die Halacha auch von jenen befolgt wurde, die der »mündlichen Thora« durch die Vertreibungen und Zwangskonversionen ihrer Ahnen weitgehend entfremdet waren, schritt im 18. Jahrhundert immer weiter voran. Die erstaunliche massenhafte »Rückkehr« von *Conversos* zum Judentum kulminierte vor dem Hintergrund der ständischen Ordnung in der Herausbildung ähnlich autonomer kommunaler Strukturen wie die der aschkenasischen Juden. Alle Institutionen der frühneuzeitlichen jüdischen Gemeinden waren darauf ausgerichtet, die Tradition zu bewahren und das Diasporabewusstsein aufrecht zu erhalten.³¹ Gleichzeitig brachen innerhalb der Gemeinden seit dem 17. Jahrhundert immer wieder häretische, auf die Veränderung des traditionellen Glaubensbestandes gerichtete Positionen durch, die allerdings zunächst noch von Einzelgängern vertreten wurden, die sich oft unter christlichem Einfluss in religiöser und kultureller Hinsicht von der Gemeinde entfremdet hatten. Dennoch kamen Konversionen zum Christentum ausgesprochen selten vor.³²

So sehr sich die jüdische Welt europaweit in organisatorischer und religiöser Hinsicht vereinheitlichte, so sehr ist umgekehrt in derselben Zeitspanne eine Verschärfung der ökonomischen Widersprüche innerhalb der Gemeinden festzustellen: Zunehmend öffnete sich die Schere zwischen Arm und Reich, denn der Anteil an verarmten Juden stieg gegenüber einer geringen Zahl von privilegierten Hofjuden, Bankiers und Grossisten an.³³ Die soziale Spaltung, die sich quer durch die jüdische Gesellschaft zog, veränderte auch nachhaltig das Gemeindeleben selbst. Die Autorität der Rabbiner sank zugunsten der reichen Familien, welche die Führung der Gemeinden unter sich aufteilten, und die Notwendigkeit, das soziale Fürsorgesystem auszubauen, steigerte die Abhängigkeit der Gemeinden von reichen Magnaten noch. Zusehends löste der Wohlstand die Gelehrsamkeit als oberstes soziales Statussymbol ab, was das traditionelle Ju-

31 »Tradition« war, anders als im Diskurs der Aufklärung, ein Wert für sich – unabhängig davon, was mit diesem Begriff im Einzelnen gemeint sein mochte. Vgl. zur Bedeutung der Tradition im Judentum *Scholem*, Gershom: Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum. In: *Ders.*: Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt a. M. 1970, 90–120.

32 Vgl. *Carlebach*, Elisheva: *Divided Souls. Converts from Judaism in Germany, 1500–1750*. New Haven 2001, 47.

33 Vgl. *Guggenheim*, Yacov: Von den Schalantjuden zu den Betteljuden. Jüdische Armut in Mitteleuropa in der Frühen Neuzeit. In: *Jersch-Wenzel*, Stefi (Hg.): *Juden und Armut in Mittel- und Osteuropa*. Köln u. a. 2000, 55–69; *Kromminga*, Peter: Duldung und Ausgrenzung. Schutzjuden und Betteljuden in Hamburg im 17. und 18. Jahrhundert. In: *Herzig*, Arno (Hg.): *Die Juden in Hamburg, 1590–1990*. Hamburg 1991, 187–193.

dentum, wie es sich im Mittelalter mit seiner Fokussierung auf die lokalen Zentren rabbinischer Bildung entwickelt hatte, langsam aber sicher in eine Krise stürzte, von der es sich nie wieder erholen sollte.

Insofern mag es eher erstaunen, wie stark der innerjüdische Zusammenhalt noch bis in das 18. Jahrhundert hinein war. Trotz aller Konkurrenzkämpfe, trotz aller Kompetenzstreitigkeiten zwischen religionsgesetzlicher und weltlicher Führung und trotz der enormen sozialen Probleme, mit denen die Gemeinden zu kämpfen hatten, funktionierte das mit weitreichender Autonomie ausgestattete *kehillah*-System überraschend gut. Die Gemeinden waren fähig, ihre Mitglieder zu integrieren, und zu größeren Absetzungsbewegungen kam es nach dem Scheitern der sabbatianischen Bewegungen vorerst auch nicht mehr. Die hermetische Gemeinschaft, als die die Juden der christlichen Umwelt erschienen, war in der Lage, sich kraft eigener Dynamik zu erhalten. Freilich hat dies auch mit der Außenseiterstellung zu tun, welche den Juden von der Obrigkeit aufgenötigt wurde, doch auch die innere Struktur der Gemeinden sowie ein tiefgreifendes Gefühl der Einheit und Solidarität hatten ihren Anteil an der Persistenz jüdischer Kollektivität. Insbesondere die rituelle Praxis, die das gesamte Leben eines Juden begleitete, war dafür ausschlaggebend. Nicht nur jeder Sabbat, sondern vor allem Geburten, Beschneidungen, Bar Mitzwas, Hochzeiten, Todesfälle waren Anlässe, zu denen die Gemeinde zusammenkam und das Ereignis nach festen Regeln zelebrierte. Die täglichen Gebete mussten nicht notwendigerweise in einer Synagoge verrichtet werden – das wäre auch praktisch gar nicht durchführbar gewesen. Doch der jüdische Haushalt war dominiert von einer religiösen Struktur, welche die Präsenz verschiedener ritueller Gebrauchsgegenstände einschloss, so dass das Bewusstsein, einer geheiligten Gemeinschaft anzugehören, allgegenwärtig war. Die zahlreichen Fest- und Feiertage bestärkten jene Gewissheit noch und hielten das kollektive Gedächtnis aufrecht. Insbesondere am einwöchigen Pessachfest, dem Gedenken an den Auszug aus Ägypten, wurde dieses Bewusstsein durch das Lesen der Haggada repetiert und verfestigt. Aber auch *shavuot*, die Erinnerung an das Sinaiereignis, und *sukkot*, das Laubhüttenfest, transportierten eine Botschaft von kollektiver Bedeutung, die das Zusammengehörigkeitsgefühl stärkte.³⁴

Trotzdem lohnt es sich, genauer hinzuschauen. Welche Triebkräfte waren unter der Oberfläche am Werk? Welche auseinanderstrebenden Interessen gab es? Und wie genau sah eigentlich das jüdische Selbstverständnis am Vorabend des Emanzipationszeitalters und der Auflösung der Gemeindeautonomie aus?

34 Vgl. allgemein zum jüdischen Festtagskalender *Lau*, Israel M.: *Wie Juden leben. Glaube, Alltag, Feste*. 3. Aufl. Gütersloh 1993; *De Vries*, S. Ph.: *Jüdische Riten und Symbole*. Wiesbaden 1981.

Interne und externe Strukturen

Jacob Katz hat in dem bereits genannten und immer noch wegweisenden Buch *Tradition und Krise* mit seinem soziologisch geschärften Blick beschrieben, wie diese Gemeinschaft – allerdings lediglich mit Blick auf die aschkenasischen Juden – funktionierte.³⁵ Er unterscheidet dabei zwischen internen und externen Strukturen. Erstere zeigen das Bild einer komplex gegliederten Gemeinschaft, die neben verschiedenen Graden religiöser Autorität – vom einfachen Lehrer (*morenu*) über den Gemeinderabbiner (*av bejt din*) und dem Leiter einer Talmudschule (*rosh jeshivah*) bis zum Großrabbiner (*rav ha-medinah*) – auch eine politisch-kommunale Ordnung herausbildete, die eine erstaunliche demokratisch-repräsentative Legitimierung aufwies: Es »entschied ein begrenztes Gremium von fünf bis sieben *mevorerim* (Wählern), das sich durch Mehrheitswahl auf den geeigneten Kandidaten einigte, über die Ernennung zu einem Amt. Diese *mevorerim* wiederum wurden entweder von einer größeren Gruppe von Wählern oder aber durch das zufällige Ziehen von Namen aus der Zahl der zur Kandidatur Berechtigten bestimmt.«³⁶ In soziologischer Hinsicht ist diese auf einer Wahl basierende innere Ordnung der *kehillah* von großer Bedeutung für die Identifizierung mit der Gemeinde. Wer an den Entscheidungen der Gemeinschaft partizipiert, der fühlt sich selbstverständlich auch als Teil derselben. Freilich muss einschränkend gesagt werden, dass nur männliche Steuerzahler mit Aufenthaltsgenehmigung stimmberechtigt waren, so dass es verfehlt wäre, diese patriarchal-ständische Form von »Demokratie« mit der modernen zu verwechseln.³⁷ Dennoch war die gesellschaftliche Autorität auf mehrere Schultern verteilt, womit sich ein eher funktionaler als starr hierarchischer Zusammenhang bildete. Selbstverständlich kam es zu Konkurrenzkämpfen, Familienfehden und persönlichen Auseinandersetzungen, aber im Allgemeinen können die Gemeinden als äußerst stabil bezeichnet werden.

Zugleich jedoch wies die Gemeinschaft im Inneren eine deutliche Mobilität auf, die dem statischen Charakter, der ihr oft zugeschrieben wird, zuwiderlief. Schon die Vielfalt an Ämtern und Institutionen und die durchaus wechselnde personelle Zusammensetzung sprechen dafür, dass die *kehillot* prinzipiell

35 Katz: *Tradition und Krise*. Für Metz vgl. auch die glänzende Studie von Meyer, Pierre-André: *La communauté juive de Metz au XVIIIe siècle. Histoire et démographie*. Nancy 1993.

36 Katz: *Tradition und Krise* 114.

37 Deshalb hat Jonathan Israels bittere Bemerkung, die jüdische Selbstverwaltung sei »oligarchic, authoritarian, and not infrequently despotic« gewesen, durchaus eine Berechtigung. *Israel: European Jewry* 198. Vgl. auch Gotzmann, Andreas: *Jüdische Autonomie in der Frühen Neuzeit. Recht und Gemeinschaft im deutschen Judentum*. Göttingen 2008, 487–494.

als dynamische Gebilde anzusehen sind. Jedes Mitglied, das ein festes Amt innehatte, war für die damit verbundenen Aufgaben ganz persönlich verantwortlich, so dass es bei Fehlern ebenso mit Konsequenzen zu rechnen hatte wie ein Häretiker oder ein Krimineller mit Zwangs- und Strafmaßnahmen. Auf diese Weise war die oft romantisierte Sicherheit, zu wissen, wo der eigene Platz in der Gemeinschaft ist, stets prekär; man konnte scheitern und durch andere ersetzt werden; und es gab enge lebensweltliche, religiöse und moralische Grenzen, die nicht überschritten werden durften. Die drastischste Maßnahme, welche die Führung ergreifen konnte, war der Bann (*cherem*), der vollständige Ausschluss aus der Gemeinschaft. Traditionell war es einzig das Recht des Rabbiners, einen *cherem* zu verhängen, doch im Laufe des 17. Jahrhunderts wurde dieses Vorrecht immer wieder von der Laienführung infrage gestellt. Die Heftigkeit, mit der die Auseinandersetzungen um das Recht, einen Bann auszusprechen, ausgefochten wurden, verdeutlicht, von welcher großen Bedeutung es für die Autorität innerhalb der Gemeinde war. In einer Ordnung, die bei aller inneren Differenzierung auf dem Eingebundensein des Einzelnen in die Gemeinschaft basierte, war der *cherem* in all seinen verschiedenen Abstufungen die härteste Sanktion, die gegen eine Person verhängt werden konnte. Wer über das Bannrecht verfügte, hatte ganz zweifellos die imperative Gewalt inne. Doch trotz der zeitweise exzessiven Verhängung von *charamot* und Gegen-*charamot* – insbesondere infolge der Ausbreitung des Sabbatianismus seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert³⁸ – beruhte die *kehillah* der Frühen Neuzeit im Allgemeinen mehr auf einer Kombination von Tradition und Konsens als auf Bestrafung und Ausschluss.

Die einzelnen Gemeinden waren in ihrem Handeln weitgehend auf sich selbst gestellt. Es gab zwar überregionale politische und religiöse Strukturen, doch dienten diese weniger der Regelung des Lebensalltags als vielmehr der Entscheidung grundsätzlicher Fragen sowie der Repräsentation gegenüber dem Landesherrn. Konkret bedeutete das, dass die Juden sich vor allem als Mitglieder ihrer jeweiligen Gemeinde wahrnahmen, und es ist fraglich, inwieweit sie sich überhaupt als Teil eines fränkischen oder elsässischen Judentums definierten. Die geographischen Zuschreibungen, die in den Quellen immer wieder auftauchen, scheinen zumindest gegenüber der lokalen Identität einerseits und einem ungleich diffuseren, aber nichtsdestoweniger omnipräsenten, allgemeinen jüdischen Zusammengehörigkeitsgefühl andererseits nur von sekundärer Bedeutung gewesen zu sein. Das Gefühl für die Verbindung aller Juden miteinander war stets gegenwärtig, war sie doch ein zentraler Bestandteil jener

38 Das berühmteste Beispiel ist der sogenannte »Amulettenstreit« zwischen Jakob Emden und Jonathan Eybeschütz. Vgl. Breuer, Mordechai: Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne. In: Meyer, Michael A. u. a. (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 1: Tradition und Aufklärung. 1600–1780. München 2000, 83–247, hier 244–247.

Tradition, die lokal zwar unterschiedlich, aber doch in ihren Grundsätzen einheitlich gepflegt wurde. Jeden Sabbat wurde, wie auch heute noch, sowohl in den »portugiesischen« als auch in den deutschen Gemeinden ein Abschnitt der Thora in der Synagoge gelesen, so dass innerhalb eines Jahres der gesamte Text gehört wurde. Vergegenwärtigt man sich, dass die fünf Bücher Moses zu einem ganz erheblichen Teil die Ursprungsgeschichte des jüdischen Volkes erzählen, dann wird zumindest annäherungsweise deutlich, wie stark das Bewusstsein der Einheit gewesen sein muss.

Die externen Strukturen, welche die Kontakte mit Nichtjuden betrafen und die sich, wie Katz ausführt, weitgehend auf den ökonomischen Sektor beschränkten, förderten dieses Gemeinschaftsgefühl noch. Angesichts der religiös begründeten Ablehnung durch die christliche Umwelt, die jeder Jude immer wieder auf die eine oder andere Weise erfuhr, fanden sich jene Rabbiner, die die Absonderung und Abschottung von den Christen befürworteten und rechtfertigten, bestätigt. Doch zugleich bedeutete die Tatsache, dass der übergroße Teil der Juden im Handel beschäftigt war³⁹, dass es unumgänglich war, permanent die Gemeinschaft zu verlassen, um sich auf Geschäftsreisen zu begeben.⁴⁰ Männliche Juden kamen also ständig mit Nichtjuden in Kontakt und wurden dergestalt mit dem Alltag der christlichen Bevölkerung konfrontiert. Gerade mobile Kleinunternehmer, die über die Dörfer reisten, um der Landbevölkerung Waren zu verkaufen, an die diese aufgrund ihrer dezentralen Wohnsituation gar nicht anders gelangen konnten, bestritten ihren Lebensunterhalt damit, die geschäftlichen und privaten Bedürfnisse der Christen zu kennen und sie, soweit das möglich war, zu befriedigen. Das implizierte ein recht präzises Wissen darüber, wie diese Menschen lebten.

Überhaupt war die Reise, wie Robert Liberles betont, überaus charakteristisch für den jüdischen Alltag: »Bei Durchsicht der Memoirenliteratur offenbart sich eine recht überraschende Antwort auf die Frage, wo Juden ihre Zeit verbrachten: Sie waren zum größten Teil fern von zu Hause. Jeder Versuch, einen Bezug zum jüdischen Alltagsleben in der Frühen Neuzeit herzustellen, muss die vielfachen Auswirkungen hervorheben, die häufige, lange Reisen auf die

39 Vgl. *Israel: European Jewry 170–174*; Verschiedene Aspekte beleuchtet der Sammelband von *Rauscher, Peter* u. a. (Hg.): *Hofjuden und Landjuden. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit*. Berlin 2004. *Toch, Michael*: Die ländliche Wirtschaftstätigkeit der Juden im frühmodernen Deutschland. In: *Richarz, Monika/Rürup, Reinhard* (Hg.): *Jüdisches Leben auf dem Land. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte*. Tübingen 1997, 59–67 weist nach, dass auch der agrarische Sektor, der »ein klar ausgeprägter Aspekt« (61) des jüdischen Lebens war, nur in geringem Maße zur Deckung des Eigenbedarf diente. Zu den Zahlenverhältnissen vgl. *Battenberg*: *Das Europäische Zeitalter*. Bd. 2, 1–10.

40 Die Mobilität der Juden in der Frühen Neuzeit hebt besonders *Ruderman*: *Early Modern Jewry 23–55* hervor.

reisende Person und die Familie daheim hatten.«⁴¹ Nicht nur die Händler wanderten ständig umher, auch viele Söhne gingen, bevor sie ins Berufsleben einstiegen, in eine Jeschiwa in der nächst größeren Stadt oder sogar weit entfernt vom eigenen Wohnort, um zunächst einige Jahre zu lernen.⁴² In der Praxis bedeutete das, dass die jüdische Gemeinschaft ein transregionales Beziehungsnetzwerk aufbauen musste, um einerseits die Reisenden unterwegs versorgen und ihnen ein Dach über dem Kopf bereitstellen zu können und andererseits garantieren zu können, dass sie ihr Judentum überall, wo sie arbeiteten, zumindest grundlegend leben konnten. So entstand eine jüdische Infrastruktur, die nicht auf den ökonomischen Bereich beschränkt war, sondern eine jüdische Solidarität auch über die eigene Gemeinde hinaus förderte, die stets mit der rituellen Sphäre vermengt war. Doch auch andere Berufsgruppen, die nicht unbedingt auf das Verlassen der *kehillah* angewiesen waren, hatten regen Kontakt mit der nichtjüdischen Bevölkerung: So arbeiteten unverheiratete jüdische Frauen als Dienstbotinnen in christlichen Haushalten⁴³, und jüdische Ärzte – eine weitere Berufsgruppe, in der Juden traditionell stark vertreten waren – hatten oft auch christliche Patienten.

Aus all dem wird ersichtlich, dass der erste Blick auf die frühneuzeitlichen *kehillot* täuscht: So autonom die jüdische Gemeinschaft der Frühen Neuzeit auch in ihrem Inneren funktioniert haben mag, so sicher ist doch, dass sie auf den ständigen Kontakt mit Nichtjuden angewiesen und folglich keineswegs so isoliert war, wie mancher Historiker es dargestellt hat. Die Juden bildeten sehr wohl eine abgegrenzte Gemeinschaft, aber der scheinbar hermetische Raum, den sie bewohnten, war erstens in sich wiederum vielfach unterteilt und zweitens durch die vielfältigen Kontakte mit der nichtjüdischen Umwelt gewissermaßen perforiert. Soziale Räume entstehen nicht aus der Abschottung selbst (was ohnehin einen Zirkelschluss darstellen würde), sondern durch die Abgrenzung gegenüber den Nichtdazugehörigen. Die gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Exklusion der Juden von christlicher Seite aus war in diesem Sinne den eigenen jüdischen Exklusionsmechanismen sehr zuträglich.

Dabei herrscht in der Forschung durchaus Uneinigkeit darüber, wie eng die Kontakte mit Nichtjuden waren, und jede Antwort hängt wiederum vom genauen Ort und Zeitraum der jeweils untersuchten Gemeinden ab. Unbestritten ist, dass die sephardischen Gemeinden in Bordeaux und Bayonne/Saint-Espirit sowie, im deutschsprachigen Raum, in Hamburg und Altona aufgrund der

41 *Liberles*, Robert: An der Schwelle zur Moderne, 1618–1780. In: *Kaplan*, Marion A. (Hg.): Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945. München 2003, 19–122, hier 33.

42 Vgl. *Katz*: Tradition und Krise 196–198.

43 Vgl. *Hyman*, Paula E.: Jüdische Familie und kulturelle Kontinuität im Elsaß des 19. Jahrhunderts. In: *Richarz/Rürup*: Jüdisches Leben auf dem Land 249–267.

besonderen kulturellen Situation ihrer spanischen und portugiesischen Herkunftsländer sowie der Tatsache, dass die auch verwandtschaftlichen Beziehungen zu Neuchristen nach wie vor bestanden, im Allgemeinen wohl stärker in die nichtjüdische Umwelt integriert waren.⁴⁴ Das hatte sowohl religiöse – allen voran die Entfernung vom traditionellen Judentum, die eine Folge sowohl der Inquisition als auch der Vertreibung war⁴⁵ – als auch wirtschaftliche Gründe: Die »Portugiesen« brachten beträchtliches kommerzielles Wissen mit und verfügten außerdem über weitverzweigte Kontakte im überseeischen Handel, was sie für die Christen als Geschäfts- und Gesprächspartner interessant machte.⁴⁶ Hinzu kam der Umstand, dass es einige sephardische Familien zu großem Wohlstand gebracht hatten, der ihnen einen gewissen Einfluss auf die politischen Institutionen gestattete.

Dennoch ist grundsätzlich zu konstatieren, dass es sich bei der jüdischen Gemeinschaft im Ganzen um eine Art Parallelgesellschaft handelte, die zwar Überschneidungspunkte mit nichtjüdischen Bevölkerungsgruppen aufwies, aber einen eigenen kleinen Mikrokosmos bildete.⁴⁷ Das war allerdings, so ist hinzuzufügen, überhaupt nichts Ungewöhnliches für eine ständisch strukturierte Gesellschaft, die in viele Untergruppen zergliedert war, die jeweils über einen nach heutigen Maßstäben hohen Grad an interner Autonomie verfügten. Zwar existierte das Christentum als einigendes Band der Nichtjuden, aber man darf nicht vergessen, dass erstens die Konfessionskriege noch nicht lange zurücklagen und in ihren Folgen nachwirkten, und dass zweitens die Lebenswelten verschiedener sozialer Schichten oder auch nur Berufszweige so stark differierten, dass man von einer homogenen nichtjüdischen Umwelt nicht im Entferntesten sprechen kann.

Jonathan Israel fasst den Zustand des frühneuzeitlichen Judentums treffend so zusammen: »Politisch, genauso wie in anderen Gebieten, markierte die Periode von 1650–1713 den Höhepunkt einer unverwechselbaren jüdischen Kultur in Europa. Während die Juden, jedenfalls in vielen Teilen Europas, im-

44 Vgl. *Bossong*, Georg: Die Sepharden. Geschichte und Kultur der spanischen Juden. München 2008, 73; *Israel*: European Jewry 144; *Katz*: Aus dem Ghetto 45.

45 Vgl. *Brenner*: Kleine jüdische Geschichte 129–131.

46 Vgl. *Marzagalli*, Silvia: Atlantic Trade and Sephardi Merchants in Eighteenth-Century France. The Case of Bordeaux. In: *Bernardini*, Paolo/*Fiering*, Norman (Hg.): The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450 to 1800. New York 2001, 268–286; *Israel*, Jonathan: Jews and Crypto-Jews in the Atlantic World Systems, 1500–1800. In: *Kagan*, Richard L./*Morgan*, Philip D. (Hg.): Atlantic Diasporas. Jews, Conversos, and Crypto-Jews in the Age of Mercantilism, 1500–1800. Baltimore 2009, 3–17.

47 Vgl. *Endelman*: Jewish Self-Identification 104–106; *Meyer*: La communauté 77–89. In Kleinstädten und Dörfern, in denen Juden und Christen eng zusammenlebten – teilweise im selben Haus – waren die Überschneidungen im Lebensalltag größer als in Städten, in denen es Ghettos oder zumindest eigene jüdische Viertel gab. Vgl. *Liberles*: Schwelle zur Moderne 115.

mer dazu tendiert hatten, sich in eigenen Vierteln zu versammeln, [...] haben die Veränderungen des 16. Jahrhunderts [...] dazu geführt, dass sich ein weit- aus entwickelteres und komplexeres Muster jüdischer Selbstregierung ausgebreitet hat als zuvor. Sowohl in der politischen als auch in der kulturellen Sphäre war das herausstechendste Charakteristikum der allgemeinen Transformation das große Maß an Konformität und Bindekraft, die sich über den Kontinent legten.«⁴⁸

Traditionelle Selbstbeschreibungen

In der Frühen Neuzeit veränderte sich also, wie wir gesehen haben, das Kollektivbewusstsein der französischen und deutschen Juden: Die jüdische Einheit trat wieder stärker hervor und überwand so manche soziale, kulturelle und geographische Grenze, die noch im Spätmittelalter als unüberwindbar erschienen sein mag. Zugleich nahmen die Kontakte mit der nichtjüdischen Bevölkerung eher zu. Doch obwohl die Autorität der Rabbiner tendenziell im Sinken begriffen war und die jüdische Gemeinschaft sich immer weiter sozial ausdifferenzierte, gab es ein festes Band, das die Juden als religiös-ethnische Gemeinschaft zusammenhielt. Zu Recht fragt Jacob Katz: »Wie bestimmten Juden ihre eigene Stellung innerhalb der nichtjüdischen Welt? Anders gefragt, was betrachteten sie als den wichtigsten Faktor, der ihre Trennung vom Rest der Welt begründete? Die Antwort scheint in dem religiösen Wahrheitsanspruch der jüdischen Tradition zu liegen, wonach alle anderen Religionen falsch und der Illusion verhaftet waren.«⁴⁹ Worin aber genau besteht diese besondere Stellung aus der Sicht des frühneuzeitlichen Judentums? Mit anderen Worten: *Was* waren die Juden in ihrer eigenen Wahrnehmung? Eine Antwort auf diese Frage zu finden, ist gewiss nicht einfach. Denn wenn vom traditionellen Verständnis von Jüdischkeit gesprochen wird, dann ist ein so komplexes Gefüge – von der Bibel über die rabbinische, mittelalterliche und mystische Literatur bis hin zum Verhältnis von Aschkenasen und Sepharden – in Augenschein zu nehmen, dass die nähere Bestimmung im Rahmen dieser Arbeit notwendig verkürzt und skizzenhaft bleiben muss. Wenn begriffen werden soll, wie sich jüdisches Kollektivbewusstsein mit dem Umbruch zur Moderne verändert hat, auf welchem Boden neue Formen von Ethnizität gedeihen konnten, dann ist ein Umriss traditioneller Jüdischkeit gleichwohl dringend geboten.

Sinnvollerweise ist dabei mit einer kurzen Rekapitulation der biblischen Konstruktion des *am jisrael* zu beginnen, wobei die verwendeten Termini auf

48 *Israel: European Jewry* 184.

49 *Katz: Tradition und Krise* 31.

ihre Bedeutungshorizonte im Gesamtkontext zu befragen sind.⁵⁰ Die nachfolgenden Reflexionen heben bestimmte Aspekte, Anklänge und Nuancierungen hervor, die für das jüdische Selbstverständnis von Bedeutung gewesen sind. Keineswegs ist damit jedoch gesagt, dass diese Interpretation des biblischen Berichtes sowie die Erörterungen des Exils, des Messianismus oder des Verhältnisses zu den Nichtjuden exakt den Ansichten der Mehrheit der Juden in der Frühen Neuzeit entsprechen (das lässt sich unmöglich genau bestimmen) – sie helfen allerdings dabei, einen zumindest oberflächlichen Eindruck vom kollektiven Bewusstsein der frühneuzeitlichen Juden zu bekommen. Unerlässlich ist es dafür, vom hebräischen Text auszugehen, denn die Bibel wurde selbstverständlich auf Hebräisch gelesen und gehört. Wir wissen von Walter Benjamin, dass jede Übersetzung einer Neuschöpfung nach dem Gesetz des Originals gleichkommt.⁵¹ Da die vorliegende Arbeit auf Deutsch verfasst ist, ist jede Übersetzung auf das hebräische Original und dessen »Gesetze« rückzubeziehen, um den besonderen »Klang« spiegeln zu können: »In ›Brot‹ und ›pain‹ ist das Gemeinte zwar dasselbe, die Art es zu meinen, dagegen nicht.«⁵² Dasselbe gilt für »Volk« und *am* sowie andere Kollektivbegriffe.

In der Bibel werden verschiedene aufeinander folgende Phasen der Volkwerdung beschrieben: Die Thora reicht nur von der Schöpfung der Welt bis zur Ankunft im Lande Kanaan; erst in den weiteren Büchern des *TaNaCh* folgt die Geschichte der Israeliten in dem ihnen von Gott verheißenen Land, die Einnahme Jerusalems, der Aufbau des Staates, die Entzweiung in Nord- und Südreich, die Zerstörung des ersten Tempels, die Verschleppung ins babylonische Exil, der Wiederaufbau des Tempels und schließlich die Reformen Esras und Nehemias. Der *TaNaCh* als Ganzes bildet damit einen Korpus, den man als Gründungsnarrativ des jüdischen Volkes bezeichnen könnte. In hermeneutischer Hinsicht ist den fünf Büchern Moses sicherlich eine primäre Stellung zuzuschreiben, die sich praktisch auch in der synagogalen Lesung – die das kollektive Wissen nachhaltig prägt und prägt – ausdrückt.

Seinen Ausgang nimmt die Geschichte des Volkes Israel bei Abraham, der als Stammvater und erster Monotheist betrachtet wird. Gott befiehlt Abraham, alles hinter sich zu lassen und nach Kanaan zu ziehen. Er verspricht ihm: »Dann

50 Sämtliche Kollektivbegriffe werden deshalb im Folgenden in eckigen Klammern im Hebräischen wiedergegeben. Es werden dabei drei verschiedene Bibelübersetzungen miteinander abgeglichen: Die von *Mendelssohn*, Moses: Die Torah. Berlin 1783; *Philippson*, Ludwig: Die Israelitische Bibel. Erster Theil: Die fünf Bücher Moscheh. Leipzig 1844; *Zunz*, Leopold: Die vier und zwanzig Bücher der heiligen Schrift. Nach dem masoretischen Texte. Berlin 1838. Übersetzungsabweichungen werden nur erwähnt, wenn und wo es für die Interpretation der Stelle in unserem Zusammenhang notwendig erscheint.

51 Vgl. *Benjamin*, Walter: Die Aufgabe des Übersetzers. In: *Ders.*: Illuminationen 50–62, hier 50.

52 Ebd., 55.

werde ich dich machen zu einem großen Volke [*goj gadol*]⁵³. Mit der Berufung Abrahams ist gleichzeitig ein universelles Versprechen verbunden: »und gesegnet werden in dir alle Geschlechter des Erdreiches [*mishpachot ha-adamah*]⁵⁴. Der Bundschluss Gottes mit Abraham dient dazu, die Wahrheit unter den Völkern zu verbreiten. Dabei wird offen gelassen, auf welche Weise diese Verbreitung geschehen soll. Klar ist nur, dass es Abraham und seinen Nachkommen auferlegt ist, als Vorbilder zu dienen.⁵⁵ In diesem Sinne verweist der Bund mit Abraham nicht nur auf das richtige, nämlich gottergebene Leben, sondern auch schon auf das messianische Ende, wenn die damit verbundene Selbstverpflichtung Gottes realisiert wird⁵⁶ – Gottes Versprechen richten sich alle auf die Zukunft, Abraham muss sich auf Gott verlassen und ihm *glauben*. Allein deshalb ist es so wichtig, dass Abraham, der aus einer reichen Familie kommt, dem materiellen Besitz entsagt und sich voll und ganz Gottes Fürsorge überlässt. Der Bund wird erneuert, als Abraham Gottes Befehl gehorcht und bereit ist, seinen Sohn Isaak auf dem Berg Moria (der Überlieferung nach der spätere Tempelberg in Jerusalem) zu opfern. Gott will Abraham prüfen und schickt, als er sieht, dass dieser bereit ist, seiner Anweisung Folge zu leisten, in letzter Minute einen Widder, der anstelle Isaaks geopfert wird. Diese symbolische Verneinung des Menschenopfers stellt einen weiteren Höhepunkt der biblischen Geschichte dar. Gott spricht zu Abraham: »Ich bin es – siehe, mein Bund mit dir ist, daß du werdest zum Vater einer Menge von Völkern [*l'av hamon gojim*].⁵⁷ Aus Avram – so der ursprüngliche Name – wird *av-raham*, der »Vater der Menge«.⁵⁸ Die weitere Chronologie besagt, dass Isaak – der zweitgeborene Sohn – mit seiner Frau Rebekka die beiden Söhne Esau und Jakob zeugt, wobei der jüngere Sohn Jakob dank einer List zum Haupterben wird. Es ist dann auch Jakob, der – nachdem er am Fluss Jabbok mit einem Himmelswesen gekämpft hatte und ihm deshalb von Gott der Zweitname »Israel« (der mit Gott streitet) gegeben wurde – die

53 Genesis 12, 2. (Nach *Philippon*.)

54 Genesis 12, 3. (Nach *Zunz*.)

55 Vgl. etwa den *seder elijahu rabbah* aus dem 16. Jahrhundert: »So war unser Vater Abraham, der den Geschöpfen die Augen öffnete und sie unter die Flügel der Wesensgegenwart führte«. Zitiert nach *Stemberger*, Günter: *Midrasch: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung, Texte, Erläuterungen*. München 1989, 195. Die Vorbildfunktion Abrahams galt freilich schon in der Antike: Vgl. *Mühling*, Anke: »Blickt auf Abraham, euren Vater«. Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des zweiten Tempels. Göttingen 2011, 148 f.

56 Kurz vor Jakobs Tod verkündet er seinen Söhnen ganz in diesem Sinne noch: »Versammelt euch, ich will euch anzeigen, was euch in den spätesten Zeiten begegnen wird.« (Genesis 49, 1. Zitiert nach *Mendelssohn*.) *Philippon*, der bestrebt ist, alle Verweise auf die messianische Erwartung zu tilgen, übersetzt »Folge der Zeiten«, *Zunz* schreibt »späte Zeiten«.

57 Genesis 17, 4.

58 Vgl. Genesis 17, 5. Vgl. zu diesem Aspekt *Zierner*, Benjamin: *Abram – Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17*. Berlin 2005, 318–326.

zwölf Söhne zeugt, deren Nachkommen laut biblischem Bericht die verheißenen zwölf Stämme bilden. Bis zu diesem Zeitpunkt hat Gott einen Bund mit einem Konglomerat von Stämmen geschlossen, die zwar miteinander verwandt sind, aber keineswegs eine einheitliche innere Struktur aufweisen.

Aber Gott hatte Abraham, wie wir gesehen haben, angekündigt, dass aus seinen Nachkommen ein *goj gadol* werden würde. Der nächste Schritt der Erfüllung der Prophezeiung wird im Buch Exodus erzählt, wenn aus den nach Ägypten immigrierten Stämmen Israels (d.h. Nachfahren Jakobs) ein zahlreiches Volk geworden ist: »Und die Söhne Israel's [*b'nej jisrael*] waren fruchtbar, und wimmelten, und mehrten sich, daß sie mächtig wurden über die Maßen sehr, und das Land ward ihrer voll.«⁵⁹ Es ist auffällig, dass das zweite Buch Mose ausgerechnet damit beginnt, über die große Masse an Israeliten in Ägypten zu berichten. Die Erzählung aus dem ersten Buch wird hier fortgeführt und die Größe des Volkes durch einen zeitlichen Sprung eingeführt: Zwischen dem ersten und zweiten Buch besteht eine zeitliche Lücke, über die der biblische Text nicht spricht. In dieser Zeit haben sich die Israeliten fortgepflanzt und sind zu einer großen Menge angewachsen. Sie sind nun keine Familie und auch kein bloßer Stammesverband mehr, sondern ein ungeordneter, nur durch die gemeinsame Herkunft und den weitgehend in Vergessenheit geratenen Vertrag ihres Stammvaters miteinander verbundener Haufen. Erstaunlicherweise ändert sich hier die hebräische Bezeichnung für »Volk«. Der ägyptische König spricht zu seinem Volk: »Siehe, das Volk der Söhne Israel's [*am b'nej jisrael*], zahlreicher und mächtiger wird es, denn wir.«⁶⁰ Was bedeutet der Wechsel von *goj* zu *am*? Während ersteres vermutlich mit dem Jüdisch-Aramäischen *giwajta* (»Leib«) bzw. dem Aramäischen *gawa* (»Inneres«, »Mitte«) verwandt ist⁶¹ und unverkennbar einen organisch-biologischen Unterton hat, ist *am* mit dem aramäischen Verb *amam* (»verbinden«) in Beziehung zu setzen. Es bezeichnet – passend zum referierten Einstieg in das Buch Exodus – eine eher unspezifische Volksmenge.⁶² Trotzdem wäre es falsch, wenn man den Übergang von *goj* zu *am* als Auflösung eines genealogischen Volksbegriffs lesen würde (beide Begriffe tauchen im weiteren Text abwechselnd auf). Denn entscheidend ist, dass das

59 Exodus 1, 7. (Nach *Philippson*; *Zunz* übersetzt »Kinder Israël«. Das von *Philippson* und *Zunz* als »sie wurden mächtig« übersetzte Verb *ja'atzmu* leitet Abraham *Ibn Esra* in seinem wichtigen Midrasch aus dem 12. Jahrhundert von »Knochen« (*etzem*) ab und konstatiert, nicht nur das Volk als Ganzes habe sich gemehrt, sondern jeder einzelne Israelit sei körperlich stärker geworden. Vgl. Abraham *Ibn Esras* langer Kommentar zum Buch Exodus. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Dirk U. Rottzoll. Berlin, New York 2000, 13.

60 Exodus 1, 9. (Nach *Philippson*; *Zunz* übersetzt wieder »das Volk der Kinder Israël«.) »Mächtiger« heißt bei *Zunz* »stärker«.

61 Vgl. *Gesenius*, Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 17. Aufl. Berlin u. a. 1962, 133.

62 Vgl. ebd., 596. Hier liegt auch der Ursprung der Bedeutung des Ausdruckes *am ha-aretz* als »Volksmenge«, »einfache Leute«.

Wort *am* fast immer in einer Genitivverbindung steht, die genauer bestimmt, was für eine Art »Volk« je gemeint ist.⁶³ An der zitierten Stelle etwa ist noch ein Hinweis auf die Abstammung enthalten.

Vor allem aber betont der Wortwechsel den desaströsen Zustand der Israeliten, die, weit entfernt von politischer Einigkeit, im Exil leben, ohne sich des Versprechens auf das Land Kanaan noch bewusst zu sein. Es muss etwas, oder vielmehr: *jemand*, hinzutreten, um aus der Masse von Hebräern ein »Volk« zu machen: vom *am b'nej jisrael* zum *am jisrael*. Dieser Jemand ist bekanntlich Moses, der das Volk politisch eint und ihm ein Gesetz übermittelt – das Gesetz Gottes, die Thora. Michael Walzer hat in seinem beeindruckenden Buch *Exodus und Revolution* nachdrücklich auf die Bedeutung des Sinaiereignisses hingewiesen: »Der Bund ist ein Gründungsakt, der neben der alten Stammesvereinigung eine neue Nation aus willigen Mitgliedern schafft. In Ägypten sind die Israeliten nur insofern ein ›Volk‹, als sie Stammeserinnerungen teilen – oder, was wichtiger ist, soweit sie die Erfahrung der Unterdrückung teilen. [...] Ihre Identität, wie die aller Männer und Frauen vor der Befreiung, ist etwas, was ihnen zufällig widerfahren ist. Erst durch den Bund machen sie sich zu einem Volk, das in der Lage ist, eine moralische und politische Geschichte aufrechtzuerhalten, das zu Gehorsam und auch zu halsstarrigem Widerstand, zum Marsch vorwärts und zum Rückfall fähig ist.«⁶⁴ Erst die kollektive, durch Moses vermittelte, *Annahme* des Gesetzes, die sich, wie wir wissen, in großer Dramatik vollzieht, konstituiert Israel zu jenem großen Volk, das Gott Abraham angekündigt hatte. Und Gott spricht:

So waret die Worte dieses Bundes, und thuet sie, damit ihr Glück habet in Allem, was ihr thuet. Ihr stehet heute alle vor dem Ewigen, eurem Gotte, eure Häupter, eure Stämme [*shibtejchem*], eure Aeltesten und eure Vorsteher, alle Mannen Israel's [*kol ish jisrael*]; eure Kinder, eure Weiber und dein Fremdling, der in der Mitte deiner Lager, von deinem Holzhauer bis zu deinem Wasserträger, daß du eingehest in den Bund des Ewigen, deines Gottes, und in seinen Fluch, den der Ewige, dein Gott, heute schließet mit dir; auf daß er dich heute sich zum Volke [*lo l'am*] bestätige, und er dir zum Gotte sei, wie er dir verheißen, und wie er geschworen deinen Vätern, dem Abraham, dem Izchak und dem Jakob.⁶⁵

63 Das übersieht *Sand*: Erfindung 458, Fußnote 12, wenn er richtig festhält, dass das Wort *am* »ganz unterschiedliche Kollektive« bezeichnet.

64 *Walzer*, Michael: *Exodus und Revolution*. Frankfurt a. M. 1995, 85. *Novak*, David: *The Election of Israel. The Idea of the Chosen People*. Cambridge 1995, 143 bestreitet, dass es sich beim Bund um einen »Vertrag« handelt, weil aufgrund Gottes Nähe keine Entscheidungsfreiheit gegeben sei. Der biblische Text steht dieser Deutung allerdings klar entgegen. In der rabbinischen Theologie findet sich, je nach Anlass, sowohl die Betonung der Entscheidung als auch die der Allmacht Gottes.

65 Deuteronomium 29, 8–12. (Nach *Philippson*; *Zunz* übersetzt statt »Fluch« klärender »Vereidigungsfluch« und benutzt die wörtlichere Wendung: »Auf daß er dich heute zum Volke aufrichte«.)

Gott richtet [*l'ma'an hakim*] Israel »für sich zum Volk« auf, der Schwur gegenüber Abraham, Isaak und Jakob wird durch *eine Tat* erfüllt. Wo vorher das Wort war, das sich auf die Zukunft richtete, ist jetzt ein Akt getreten, der dem Glauben an und der Treue zu Gott eine Verfassung gibt.

Doch man sollte sich hüten, die biblische Geschichte als lineare Handlung zu lesen, als bloße Geschichte, die durch aufeinander folgende Ereignisse konstruiert wird. Vielmehr ist es so, dass der gesamte hebräische Text mit Querverweisen auf vorangegangene und später vorkommende Stellen durchsetzt ist. Dieser Umstand ist eine wichtige Prämisse für rabbinische Diskussionen, die den Sinn des heiligen Textes zu ergründen versuchen. Der oben bereits erwähnte Abraham Ibn Esra weist beispielsweise in seinem Kommentar zum Exodus darauf hin, dass der Beginn des zweiten Buches in mancher Hinsicht dem des ersten gleicht:⁶⁶ Als im Buch Genesis die ersten Lebewesen auftauchen, heißt es: »Es sollen wimmeln [*jishr'tzu*] die Wasser vom Gewimmel Leben-Athmender [...]«⁶⁷ Dann sagt Gott: »Seid fruchtbar [*p'ru*] und mehret [*ur'vu*] euch [...]«⁶⁸ Zu Beginn des Buches Exodus heißt es, nachdem die Namen der in Ägypten anwesenden Stämme aufgezählt worden sind: »Und die Kinder Israel waren fruchtbar [*p'ru*] und wimmelten [*jishr'tzu*] und mehrten [*wajirvu*] sich [...]«⁶⁹ Diese Parallelen kann man auf verschiedene Weise interpretieren. Zum einen könnte man argumentieren, dass die Israeliten Gottes Anweisung aus den ersten Tagen der Schöpfung befolgt haben, zum anderen könnte man auch sagen, dass die Schöpfung nicht einfach abgeschlossen ist, sondern fortwirkt und damit eine Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen hervorbringt, die das lineare Zeitschema überschreitet. Beide Lösungen ergeben, dass das Vergangene in der Gegenwart präsent ist und dass noch die Zukunft – wie am Beispiel des Bundeschlusses gesehen – immer auf die Vergangenheit zurückverweist. Der gesamte biblische Text ist als gegenwärtige Vergangenheit und als gegenwärtige Zukunft zugleich zu lesen. Damit steht er im Widerspruch zum modernen Zeitverständnis und eröffnet einen Raum, in den der Messias als Vollender aller Zeiten eintreten kann.

Das Messianische, das für die Frühe Neuzeit von so großer Wichtigkeit war, sprengt den Rahmen der biblischen Geschichte, die vielmehr nur den Hintergrund abgibt, vor dem sich die Hoffnung auf Erlösung aufspannt. In der hebräischen Bibel wird der Messias als ein König dargestellt, der den Tempel wieder aufbaut, Gottes Gesetz aufrichtet und die Ungläubigen richtet. Er sorgt damit – nach »notwendigen« Gewalttaten freilich – für Frieden auf der Welt. Mithin, etwa bei Jesaja, finden sich auch fantastische Gedanken eines versöhnten

66 Vgl. *Ibn Esra*: Kommentar 11.

67 Genesis 1, 20. (Nach *Zunz*.)

68 Genesis 1, 22.

69 Exodus 1, 7. (Nach *Zunz*.)

Zustandes, in dem »der Tiger neben dem Böcklein« lagert.⁷⁰ Doch es sind auch bereits Andeutungen zu erkennen, die auf ein Ende der Welt hindeuten. Neben dem Buch Daniel wäre hier unter anderem eine Äußerung des Propheten Micha zu nennen: Des Messias

Ursprung ist aus der Urzeit, seit alten Tagen. Darum wird er sie dahingeben bis zur Zeit, da die Gebälerin geboren hat, dann kehrt der Rest seiner Brüder nebst den Kindern Israël zurück. Und er tritt auf und weidet durch die Kraft des Ewigen, durch die Hoheit des Namens des Ewigen seines Gottes; und sie bleiben wohnen, denn nun wird er groß seyn bis an die Enden der Erde [*afsej aretz*]. Und es wird sodann Friede seyn.⁷¹

Doch bleiben die Hinweise auf das Kommen des Messias im *TaNaCh* spärlich. Es ist vor allem die kabbalistische Literatur, die das messianische Element des Judentums aus den heiligen Texten destilliert.⁷² Das aufschäumende Interesse an mystischer Theosophie und Esoterik besonders im 17. Jahrhundert ist ein Indiz dafür, dass die jüdische Existenz als bedrückend empfunden wurde und neue Pfade der Gotteserfahrung gesucht wurden. Zwar hatte es immer mystische Elemente im Judentum gegeben, doch das Entstehen großer, überregionaler kabbalistischer Bewegungen – erinnert sei hier an Sabbatianismus und Chassidismus – stellte eine Revolution innerhalb des rabbinischen Judentums dar.⁷³ Beide knüpften in unterschiedlicher Weise an die lurianische Kabbala des 16. Jahrhunderts an, die noch die strenge Gesetzesobservanz mit einer kollektiven Erlösungsperspektive verknüpft hatte. Die lurianische Kabbala entfaltete bis in die Zeit der Aufklärung hinein ihre Wirkung als »nationale« religiöse Ideologie«, die »eine Erklärung für das Exil zu finden und einen Weg zur nationalen wie individuellen Erlösung zu weisen« schien.⁷⁴ Zwar versuchten einige Rabbiner, der Verbreitung kabbalistischer Lehren Einhalt zu gebieten, weil jene oft die Tendenz zum Antinomismus bargen (wie der fatale Umschlag von Lurianismus in Sabbatianismus zeigte), doch bedeutete dies nicht, dass sie deshalb die Perspektive der Erlösung preisgaben. Schließlich finden sich auch in der rabbinischen Literatur, vor allem im Mischnatraktat *sanhedrin*, bereits ausführliche Auseinandersetzungen darüber, wann der Messias kommt, wie man

70 Jesaja 11, 6. (Nach *Zunz*.)

71 Micha 5, 1–4. (Nach *Zunz*.) *Philippson*, Ludwig u. a.: Die Heilige Schrift. Der Urtext. Bd. 2: Die späteren Propheten und die Hagiographen. Berlin 1867, übersetzen ebenfalls »Enden der Erde«. Das Wort *efes*, das im Neuhebräischen passenderweise für »Null« steht, meint allerdings ein zeitliches, nicht ein geographisches Ende. Man kann es auch mit »Nichtsein« oder »Nichts« übersetzen. Vgl. *Gesenius*: Handwörterbuch 60.

72 Vgl. dazu ausführlich die einschlägigen Werke von Scholem, etwa seine Einführung: *Scholem*, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. 6. Aufl. Frankfurt a.M. 1996.

73 Vgl. *Schulte*, Christoph: Die jüdische Aufklärung. München 2002, 153.

74 *Dan*, Joseph: Die Kabbala. Eine kleine Einführung. Stuttgart 2007, 107.

ihn erkennt und was sein Erscheinen bedeutet.⁷⁵ Und die *tanna'im* hatten eine noch bis in unsere Epoche wichtige Unterscheidung eingeführt: die der *olam ha-zeh* (dieser Welt) und der *olam ha-ba* (kommenden Welt), wobei letztere im platonischen Sinne ein immaterielles Reich meint, in dem die Seelen sich wieder mit dem Körper vereinigen.⁷⁶ Die Trennung vom Körper wurde als Erlösung empfunden, aber anders als im Christentum und Islam bedeutete das nicht, dass die Juden ihr Handeln auf die kommende Welt ausrichteten. Die Erfüllung der Gebote war für die Mehrheit der Rabbiner und ihre Gemeinden streng diesseitig; das Gesetz wurde befolgt, weil Gott es gegeben und das Volk Israel es angenommen hatte. Doch zugleich hatte seine Befolgung auch eine eschatologische Bedeutung: Wenn die Juden alle Gebote befolgten, würde, so glaubte man, der Messias erscheinen und den jüdischen Staat wieder aufrichten.

Diese Hoffnung, diese Heilserwartung war im Alltag auch der frühneuzeitlichen Juden stets präsent. Das wichtigste Gebet des Judentums, das in jedem Gottesdienst an zentraler Stelle gesprochen wurde, das *shmoneh ezre* bzw. *amidah*, ist voll von Verweisen auf den Messias und die Rückkehr ins heilige Land:

Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, großer, starker und furchtbarer Gott. [...] Der du die Frömmigkeit der Väter erinnerst und einen Erlöser bringst ihren Kindeskindern, um seines Namens willen in Liebe. [...] Stoße in das große *shofar* zu unserer Befreiung, erhebe das Panier, unsere Verbannten zu sammeln, und sammle uns insgesamt von den vier Enden der Erde. Gelobt seist du, Ewiger, der du die Verstoßenen deines Volkes Israel sammelst! [...] Nach deiner Stadt Jerusalem kehre in Erbarmen zurück, wohne in ihr, wie du gesprochen, erbaue sie bald in unseren Tagen als ewigen Bau, und Davids Thron gründe schnell in ihr. Gelobt seist du, Ewiger, der du Jerusalem erbaust! Den Sprössling deines Knechtes David lass rasch emporsprießen, sein Horn erhöhe durch deine Hilfe, denn auf deine Hilfe hoffen wir den ganzen Tag. Gelobt seist du, Ewiger, der das Horn der Hilfe emporsprießen lässt!⁷⁷

Es ist unmöglich, sich das kollektive Bewusstsein des frühneuzeitlichen Judentums vorzustellen, ohne diese Heils- und Rückkehrerwartung ernst zu nehmen. Ja, die für die Heilserwartung so wichtige Auferstehung der Toten war laut rabbinischer Lehre sogar an diese Rückkehr gebunden.⁷⁸ Nur daraus ist zu verstehen, warum die Juden – obwohl sie sich *auch* als hessische oder elsässische Bewohner verstanden haben mögen – über ein ausgeprägtes Exilbewusstsein verfügten, wie Jacob Katz konstatiert: »Selbst wenn keine erkennbare Gefahr bestand, der Herrscher könnte seine Gunst entziehen und das Niederlassungsrecht

75 Vgl. bSanhedrin 93b; 97a–99a. Weitere bekannte Stellen sind bShabbat 63a, Mischna Eduyot VIII, 7 oder bBerachot 58a. Ein deutlicher Antinomismus findet sich in bNidda 61b.

76 Vgl. *Grözinger*, Karl Erich: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Bd. 1: Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles. Frankfurt a. M. 2004, 269.

77 Sidur Sefat Emet. Basel 1946, 40–42.

78 Vgl. bKetubbot 111a.

aufheben, warteten die Juden ihrem eigenen Selbstverständnis nach darauf, daß Gott in seiner Gnade den Messias sandte, um sie zu erlösen und in ihre Heimat zurückzubringen. Diese Hoffnung auf zukünftige Erlösung verstärkte das Selbstbild der Juden als ›zeitweilige Einwohner‹, und als solche erschienen sie auch den Nichtjuden.⁷⁹ Paradigmatisch für Katz' Einschätzung ist sogar noch der bekannte Altonaer Rabbiner Jakob Emden, der, obwohl den christlichen Nachbarn und säkularen Wissenschaften gegenüber aufgeschlossen, immer noch – um die Mitte des 18. Jahrhunderts – ganz unmissverständlich an der Hoffnung auf Rückkehr in die Heimat festhielt:

Es ist bekannt, dass wir verpflichtet sind, beim Gebet unseren Blick auf Jerusalem zu richten [...]. Darin allein darf sich aber noch lange nicht unsere Liebe zur heiligsten Stätte, die wir einst besaßen, erschöpfen. Unsere Pflicht ist es vielmehr, zu jener Stätte zu gelangen, wo die Gebeine unserer Erzväter ruhen, um dort zu leben, dort selbst zu beten, dort Gott zu dienen mit ganzer Seele. [...] Wem es daher nur irgendwie möglich ist, trachte nach Zion zu gelangen, um auf diese Weise dazu beizutragen, das zerstörte und verwüstete Land der Verheißung wieder aufzurichten und es urbar zu machen.⁸⁰

Sicher, Emden formulierte hier die Norm, und dass er es tun musste, ist ein Indiz dafür, dass es Juden gab, die an die Rückkehr nach Zion nicht mehr recht glaubten. Dennoch dürften die Ermahnungen eines solch anerkannten Talmudisten nicht folgenlos geblieben sein. Verbunden war das von ihm formulierte Exilsbewusstsein mit dem der Auserwähltheit unter den Völkern. Die Juden lebten demnach nicht nur fern vom Heiligen Land, sondern auch unter den *umot ha-olam*, also den Völkern der Welt. Schon im Talmud gibt es ausführliche Erörterungen über das Verhältnis des *am jisrael* zu den *umot ha-olam*. Im Mischnatraktat *avodah zarah* (Götzendienst) finden sich komplizierte Überlegungen darüber, welche Kontakte mit den profanen Völkern erlaubt sind und welche nicht.⁸¹ Vor allem das Verbot der »Vermischung« war für die Rabbiner zentral, sah man in ihr doch die Gefahr der Akkulturation, ergo: die Preisgabe des Judentums.

Insbesondere die rabbinischen Diskussionen über die Amalekiter, die als Synonym für judenfeindliche Völker standen, zeigen, dass auch das Thema der Abstammung durchaus präsent war. Amalek – gemäß biblischer Genealogie ein Enkel Esaus⁸² – habe seine Bosheit daher, dass die Erzväter Israels seine

79 Katz: Tradition und Krise 27.

80 Emden, Jacob: bejt ja'akov (Haus Jakobs) [1756]. Zitiert nach Höxter, Julius: Quellentexte zur jüdischen Geschichte und Literatur. (Neuaufgabe von: Frankfurt a. M. 1930) Wiesbaden 2009, 451.

81 Katz: Tradition und Krise, hat allerdings am Beispiel der Responsenliteratur über den Weinhandel gezeigt, dass diese Weisungen bisweilen äußerst pragmatisch ausgelegt wurden.

82 Vgl. Genesis 36, 12.

Mutter Timna nicht als Proselytin akzeptiert hätten; Timna habe deshalb, um dennoch zu Israel zu gehören, den Weg gewählt, Konkubine von Esaus Sohn Eliphas zu werden. Gemeinsam hätten sie Amalek gezeugt, der seinen von der Ablehnung Timnas herrührenden Hass auf die Israeliten an seine Nachfahren weitergegeben habe.⁸³ Die Amalekiter bilden im biblischen Text und vor allem in der rabbinischen Literatur ein Mischvolk, das zwar mit den Söhnen Jakobs verwandt ist, aber sie vernichten will.⁸⁴ Als »Edom« (ein Spitzname Esaus) stellt es ein feindliches Reich dar, das zunächst mit den Römern, im Mittelalter dann mit Byzanz und den Christen identifiziert wurde. Ähnliches gilt für die biblischen Völker der Moabiter und Ammoniter – Nachfahren Lots –, die zwar nicht direkt mit Christen identifiziert wurden, deren Fall aber in der rabbinischen Literatur immer wieder als Argument für das Verbot einer »Völkervermischung« angeführt wurde. Man bezog sich dabei auf die nachexilischen politischen Reformen Esras und Nehemias, die ganz deutlich befohlen hatten: »Kein Ammoniter oder Moabiter darf jemals in die Gemeinde Gottes eintreten [...]. Nach Anhörung des Gesetzes nun sonderte man aus Israel alles Mischvolk aus.«⁸⁵ Ob die Ehe mit einem Proselyten erlaubt war, darüber herrschen im Talmud durchaus kontroverse Ansichten.⁸⁶ Die dominierende besagt zwar, dass jeder »Proselyt, der sich bekehrt hat, einem neugeborenen Kinde gleicht«⁸⁷, also in jeder Hinsicht als Jude zu betrachten ist.⁸⁸ Allerdings stellt sich für die von uns betrachtete Epoche angesichts der verschwindend geringen Zahl der zum Judentum Konvertierten die Frage ohnehin nicht, so dass die genannten Argumente entscheidender waren, die die Distanz zu den *gojim* (Nichtjuden) rechtfertigten. Religionszugehörigkeit und Abstammungsgemeinschaft waren deshalb weder ein- und dasselbe noch deutlich voneinander getrennt. Vielmehr galt es immer neu auszuloten, wie das Verhältnis zu den *umot ha-olam* zu regeln war.

Allgemein lässt sich sagen, dass die Juden sich vor dem epochemachenden Umschwung zur Moderne als ein »Volk« verstanden, dessen Einheit in einer gemeinsamen Abstammung und dem geschichtlichen Bundesschluss mit Gott bestand. Das wesentliche Symbol dieser Einheit war das Gesetz. Verschiedene Initiationsriten – allen voran die Beschneidung – festigten dieses Gefühl der

83 Vgl. bSanhedrin 99b.

84 Abkömmlinge von Mischvölkern können laut Deuteronomium 23, 2 nicht ins Volk Israel aufgenommen werden.

85 Nehemia 13, 1–3. Sie beziehen sich dabei wiederum auf Deuteronomium 23, 3.

86 Vgl. *Schereschewsky*, Ben-Zion (Benno): *Mixed Marriage, Inter-marriage*. In: *Encyclopaedia Judaica*. Bd. 14. 2. Aufl. Detroit 2007, 376.

87 bJebamot 22a.

88 *Löw*, Jehudah (MHR^l): *tif'eret jisrael* (Glorie Israels). Venedig 1599, 10a–b schreibt dazu: »[D]enn wenn er zum Judentum übertritt, hat er die israelitische Qualität. Wenn er übertritt, wird er dem Volk Israel beigelegt und wird wie es.«

Einheit und sorgten dafür, dass die kollektive Identität ständig reproduziert wurde. Neben einer gemeinsamen mythischen Erinnerung teilten die Juden auch die Hoffnung auf eine eschatologische Zukunft, die Rückkehr ins Heilige Land. Doch so sehr diese Form vormoderner Ethnizität in mancher Hinsicht zur modernen Definition zu passen scheint, so nachdrücklich ist darauf hinzuweisen, dass die religiösen, kulturellen, politischen und genealogischen Sphären in diesem Volksbegriff nicht deutlich unterschieden waren, sondern durchaus widersprüchlich nebeneinander standen. Ob die Juden eine Religionsgemeinschaft oder ein Volk (im politischen Sinne) waren, ließ sich gar nicht beantworten – es gab noch gar kein Bewusstsein für die *Fragestellung*. Theoretisch konnte ein Christ zum Judentum konvertieren und umgekehrt, doch änderte das nichts daran, dass das Judentum seine Einheit wesentlich auf die gemeinsame Abstammung zurückführte. Und die Christen hinterfragten nicht, ob die Juden ein eigenes Volk waren. Auf diese Weise wurde die Unterscheidung zwischen den Christen und einem »jüdischen Volk« in die modernen, mit dem Kolonialismus einsetzenden Völker- und Rassenlehren integriert, so dass die biblische Völkertafel als Grundlage für die Neuvermessung der Welt dienen konnte. Die Juden erschienen in dieser Betrachtung als rätselhaftes Überbleibsel aus einer fernen Vergangenheit, als ein »asiatisches Volk«, das alle anderen Völker, von denen in der Bibel die Rede ist, überlebt hatte. Und dieses Rätsel verlangte nach einer Erklärung.

5. Von anderen Menschen: Die Entstehung der Völker- und Rassenlehre

Auch wenn die Hüter der jüdischen Tradition sich bemühten, äußere Einflüsse von den eigenen religiösen Vorstellungen fernzuhalten, und danach strebten, die *torah she-b'al-peh* (mündliche Lehre) unverändert weiterzugeben, so musste dieser Versuch eingedenk der in Kapitel 4 skizzierten vielfältigen Kontakte mit Nichtjuden nahezu zwangsläufig scheitern. Zu allen Zeiten wurden jüdische Religion und Kultur durch die Umgebungsgesellschaften mitgeprägt, so dass neue, hybride Formen von Jüdischkeit entstanden, die ebenso die Merkmale der Epoche wie die Züge der Vergangenheit trugen. Auch in der Neuzeit ist zu beobachten, wie die neuen geistigen Strömungen – namentlich Aufklärung und Romantik – die sich diversifizierenden Konzeptionen des Jüdischen durchdrangen und beeinflussten. Im Folgenden wird deshalb der Entstehung neuer Welt- und Menschenbilder im außerjüdischen Kontext nachgespürt, die dann auch nachhaltige Auswirkungen auf das jüdische Kollektivbewusstsein zeitigen sollten. Insbesondere die zunächst religiös, dann säkular und »wissenschaftlich« begründeten Völker- und Rassenlehren sollten eine eminente Wirkungskraft entfalten, deren Folgen für die Umformung jüdischer Identität in den nächsten Kapiteln weiter verfolgt wird. Nicht zuletzt ist aber auch der moderne Antisemitismus, der alte antijüdische Stereotype mit der neuen Lehre der Menschenrassen verband, in die Darstellung einzubeziehen – schließlich waren die Juden gezwungen, ihm in der öffentlichen Selbstdarstellung entgegenzutreten. Der folgende Abriss skizziert demnach die Entwicklung der modernen Völker- und Rassenlehren sowie die variierenden Bilder des Juden innerhalb dieser Weltanschauungen.

Die Entstehung zivilisatorischer Differenz

Während die mittelalterliche Literatur »anscheinend keine abwertenden Vorurteile gegen Schwarze und Gelbe« kannte, wurde in der kolonialen Literatur, insbesondere in Reiseberichten, die privilegierte Stellung des Europäers geschichtlich begründet und biologisiert.¹ Vor der Entdeckung Amerikas wur-

¹ *Poliakov, Léon u. a.: Über den Rassismus. Sechzehn Kapitel zur Anatomie, Geschichte und Deutung des Rassenwahns. Stuttgart 1984, 63.*

den biologische Differenzen nicht als Makel wahrgenommen, als Ausdruck eines primitiven Wesens, sondern als faszinierendes Kuriosum: »Im Mittelalter mit seiner Vorliebe für das Unwirkliche und Wunderbare nahm man alle phantastischen Erzählungen begierig auf«, so der Historiker Patrick Girard resümierend.² Ganz anders die Schriften, die nach der Landnahme verfasst wurden und insbesondere der Rechtfertigung der Ausbeutung und Versklavung dienten. Auch an diese Reiseberichte heftete sich zwar das Interesse der Leser, aber die bloße Unterhaltung wurde überlagert von einer Bedeutungskonstitution des Biologischen. Der Soziologe Robert Miles schreibt: »Die Konstruktion von ›Rasse‹ ist ein dialektischer Prozeß der Bedeutungskonstitution. Wenn man ein reales oder vorgestelltes biologisches Merkmal zum Bedeutungsträger macht, um den Anderen zu definieren, unterwirft man das eigene Selbst notwendigerweise der Definition durch das gleiche Kriterium. Als die Griechen und Römer und später die europäischen Entdecker und Kaufleute die Afrikaner als ›schwarz‹ definierten, definierten sie sich implizit als das entgegengesetzte Ende einer gemeinsamen Dichotomie oder eines Kontinuums, nämlich der Hautfarbe.«³ Der frühneuzeitliche Reisebericht war dementsprechend ein ständeübergreifendes Identifikationsangebot, das zwar nach wie vor auf dem Einfühlungs- und Vorstellungsvermögen des Einzelnen beruhte, aber darüber hinaus die Konstitution eines *weißen und europäischen* Gemeinschaftsgefühls beförderte.⁴

Theoretisch stand dieser Protorassismus im Widerspruch zur universalistischen Lehre der Kirche, die prinzipiell jeden Menschen zum Christen machen wollte und damit auch das Versprechen der eschatologischen Gleichheit vor Gott verknüpfte. Doch das Zivilisierungsparadigma verband sich mit der christlichen Missionierungspolitik, so dass die afrikanischen und amerikanischen Bevölkerungen als bemitleidenswerte Objekte wahrgenommen wurden, die man trotz ihres scheinbar niedrigen kulturellen Status an der Gnade des Herrn teilhaben lassen müsse – auch gegen ihren Willen. Hinzu kam, dass der Protestantismus und später die entstehende Aufklärungsbewegung, die beide in unterschiedlicher Weise mit dem Aufstieg eines selbstbewussten und nach Unabhängigkeit strebenden Bürgertums verbunden waren, zunehmend Lehren der Kirche in Zweifel zogen: so auch den biblischen Monogenismus, die Annahme also, dass alle Menschen von Adam und Eva abstammen.

Es dürfte kein Zufall gewesen sein, dass ausgerechnet ein Hugenotte mit marranischem Hintergrund, Isaac de La Peyrère aus Bordeaux, als wohl erster

2 Ebd.

3 Vgl. Miles, Robert: Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus. In: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 175/3 (Mai/Juni 1989) 353–368, hier 357.

4 Vgl. Fredrickson, George M.: *Rassismus. Ein historischer Abriss*. Hamburg 2004, 51 f.

Theologe in der Frühen Neuzeit den Monogenismus grundlegend infrage stellte.⁵ Schließlich hatten seine Vorfahren, als Kryptojuden verfolgte *Conversos* aus Spanien, am eigenen Leib spüren müssen, was es bedeutete, die Menschheit in zwei biologisch scheinbar fundamental verschiedene Gruppen aufzuspalten, so dass sich diese Erfahrung tief ins »marranische« Gedächtnis einschrieb. Der Priester Alfonso Martínez aus Toledo hatte 1438 erstmals den Ausdruck »rraça« zur Bezeichnung unveränderlicher Wesenszüge einer Abstammungsgemeinschaft verwendet.⁶ Damit hatte er eine Idee in die Welt gesetzt, die sich nur zwei Generationen später gegen die Juden (und die in Spanien verbliebenen Muslime) richten sollte. Nach heftigen antijüdischen Ausschreitungen wurde, um den Volkszorn der Altchristen einzuhegen und zugleich zu institutionalisieren, die Politik der *limpieza de sangre* verkündet, also der »Blutsreinheit«. Diese Politik, die erstmals ebenfalls in Toledo statuarisch festgehalten wurde, richtete sich gegen getaufte Juden, von denen es etliche zu Wohlstand und Ansehen gebracht hatten und die den Neid vieler Altchristen auf sich zogen.⁷ *Conversos*, so lautete der Vorwurf, seien dem Blut nach immer noch Juden und dürften deshalb nicht die gleichen Rechte haben wie die Christen. Obwohl hier eindeutig schon biologistisch argumentiert wurde⁸ – man berief sich vor allem auf Galens Säftetheorie⁹ –, ist es wichtig zu beachten, dass Natur hier noch als unmittelbar von Gott gemachte Ordnung galt, sich also religiöse und biologische Aspekte überlagerten. Die Bezüge auf das jüdische Blut sind in den entsprechenden Texten vor allem mythischen Charakters und stellen eine Verbindung zwischen dem Anti-Christ und den vermeintlichen Gottesmördern her. Resultat des *limpieza de sangre*-Theorems war nicht nur die Verbrennung, Verfolgung

5 Zum Polygenismus La Peyrères vgl. *Pietsch*, Andreas Nikolaus: *Isaac de La Peyrère: Bibelkritik, Philosemitismus und Patronage in der Gelehrtenrepublik des 17. Jahrhunderts*. Berlin, Boston 2012, 94f.

6 Vgl. *Hering Torres*, Max Sebastián: *Rassismus in der Vormoderne. Die »Reinheit des Blutes« im Spanien der Frühen Neuzeit*. Frankfurt a. M. 2006, 219. Die etymologische Herkunft des Wortes bleibt unklar. Einleuchtend ist die These Imanuel Geiss', das Wort stamme vom arabischen *ras* ab, was genau wie das hebräische *rosh* sowohl »Kopf« als auch »Ursprung« und »Anfang« bedeutet und laut Geiss im Kontext arabischer Genealogien auftaucht. Dass das Wort »Rasse« 1438 erstmals ausgerechnet im teilweise noch immer von den Muslimen beherrschten Spanien auftaucht, könnte Geiss' Theorie bestätigen. Vgl. *Geiss*, Imanuel: *Rassismus*. In: *Fischer, Gero/Wölflingseder, Maria* (Hg.): *Biologismus – Rassismus – Nationalismus. Rechte Ideologien im Vormarsch*. Wien 1995, 91–107, hier 92.

7 Vgl. *Fredrickson*: *Rassismus* 35–52; *Poliakov*, Léon: *Geschichte des Antisemitismus*. Bd. IV: *Die Marranen im Schatten der Inquisition*. Worms 1981, 82–97.

8 Vgl. *Yerushalmi*, Yosef Hayim: *Assimilation and Racial Anti-Semitism: The Iberian and the German Models*. New York 1982; *Netanjahu*, Benzion: *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*. 2. Aufl. New York 2001.

9 Vgl. *Hering Torres*: *Rassismus* 172–176.

und Ausgrenzung sogenannter Kryptojuden, sondern ein Klima der permanenten Verdächtigungen und Bespitzelungen, das allein schon Tausende zur Flucht bewegte.¹⁰

Das Bewusstsein, als »Marrane« verfolgt worden zu sein, blieb auch in den folgenden Generationen lebendig. Selbst für Familien, die bereits in dritter oder vierter Generation Christen waren, konnte dieser Hintergrund Teil der eigenen Identität bleiben.¹¹ Für Isaac de La Peyrère traf dies mit Sicherheit zu. Sein Leben lang beschäftigte er sich überaus empathisch mit der Not der Juden – freilich von einem eindeutig christlichen Standpunkt aus. So nahm er die Idee auf, dass es zwei Sorten Menschen gebe, und wendete sie ins Positive: Die Juden sollten nun nicht etwa Abkömmlinge Satans sein, sondern besonders heilige, von Gott auserwählte Menschen. Bereits 1643 hatte La Peyrère seine Schrift *Du Rappel des Juifs* veröffentlicht, in der er darlegte, dass die Absonderung der Juden Teil eines göttlichen Heilsplanes sei. Am Ende der Zeiten träten die Juden kollektiv zum Christentum über und leiteten damit das messianische Zeitalter ein.¹² Soweit stimmte La Peyrère durchaus mit der offiziellen Kirchenlinie überein, allerdings verband er die religiöse Rechtfertigung der Ausgrenzung mit einem dezidierten Philosemitismus.¹³ Dieser drückte sich im Titel des Werkes unmissverständlich aus: Es warb – auch unter dem Eindruck des Toleranzpatents von Nantes, das ihn als Calvinisten ganz persönlich betraf¹⁴ – dafür, die Juden nach Jahrhunderten des Ausschlusses wieder nach Frankreich »zurückzurufen«. Dementsprechend war das Buch auch dem französischen König gewidmet. In seinen Schriften *Prae Adamitae* und *Systema Theologicum*, die 1655 in Amsterdam in einem Band veröffentlicht wurden, arbeitete La Peyrère seine messianische Theorie zum System aus. Beeinflusst von der protestantischen Gelehrtenkultur seiner Zeit¹⁵ stellte er die hermeneutische Frage, weshalb Gott Kain ein Zeichen auf die Stirn setze, wenn es doch keine anderen Menschen gab, die ihn hätten erschlagen können. Woher kam die Ehefrau Kains, wenn Adam doch laut biblischem Bericht keine Töchter hatte? Und wozu hütete Abel Schafe,

10 Vgl. Edwards, John: Die spanische Inquisition. Düsseldorf 2008, 74 f.

11 Vgl. Yovel, Yirmiyahu: The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity. Princeton, Oxford 2009, 290 f.

12 La Peyrère, Isaac de: Du Rappel des Juifs. O. O. 1643. Vgl. Römer 11, 25–27.

13 Vgl. Parente, Fausto: »Du tort qu'ont les Chrestiens de persécuter les Juifs«. Quelques observations à propos du »philosemitisme« d'Isaac de La Peyrère. In: Tollet, Daniel (Hg.): Les textes judéophobes et judéophiles dans l'Europe chrétienne à l'époque moderne. Paris 2000, 51–62.

14 Vgl. allgemein zu dem Edikt *Garrisson*, Janine: L'Édit de Nantes. Chronique d'une paix attendue. Paris 1998.

15 Ob ihm auch Giordano Brunos Äußerungen über den mutmaßlichen präadamitischen Ursprung der Afrikaner geläufig waren, ist nicht bekannt. Vgl. dazu Graves, Joseph L.: The Emperor's New Clothes. Biological Theories of Race at the Millennium. Newark 2003, 25.

wenn er keine Diebe fürchten musste?¹⁶ Die einfache Antwort lautete: Nicht alle Menschen stammten von Adam und Eva ab, sondern nur die Juden. Geboren war die sogenannte präadamitische Theorie, nach der die Juden einen anderen Stammvater hätten als alle übrigen Völker.¹⁷ Doch dabei beließ es La Peyrère nicht. Vielmehr behauptete er, dass nur die Juden von Gott aus Lehm geschaffen worden seien, wie es der zweite Schöpfungsbericht erzähle¹⁸ – die Nichtjuden seien zusammen mit den Tieren nur durch das Wort auf die Welt gekommen.¹⁹ Daraus ergab sich seiner Ansicht nach, dass die Juden besonders perfekte, göttliche Wesen seien, die alleine das Heil bringen können. Ludwig XIV. kam dabei die Aufgabe zu, als messianischer König die Juden ins gelobte Land Frankreich zu rufen, um damit den Heilszustand herbeizuführen, von dem die Propheten kündeten. So absurd diese Theorie klingen mag – und für Vertreter der Kirche tat sie das –, das anonym veröffentlichte Buch fand mit fünf Auflagen in kürzester Zeit reißenden Absatz und stellte damit eine Gefahr für die herrschende Ordnung dar.²⁰ Es wurde noch im November desselben Jahres verboten, und La Peyrère wurde solange unter Druck gesetzt, bis er 1657 abschwor und zum Katholizismus konvertierte.²¹ Als Beweis der Ernsthaftigkeit seines Übertritts widmete er seinen *Rappel des Juifs* um: Es war nun nicht mehr für den König, sondern für den Papst bestimmt.

Mit La Peyrères Konversion war die Angelegenheit offiziell bereinigt – schließlich hatte er öffentlich kundgetan, dass er sich geirrt hatte. Doch wie es so oft mit revolutionären Ideen ist: Sie verschwinden nicht einfach. Die präadamitische Theorie wurde von La Peyrères Nachfolgern aufgegriffen, weiter ausgearbeitet und sollte in den folgenden Jahrhunderten eine wichtige Quelle der entstehenden Menschenrassentheorien darstellen.²² Wenn nicht alle Menschen von einem Stammvater abstammten, dann war es nur folgerichtig, dass es verschiedene Menschentypen gab, die sich in biologischer und geistiger Hinsicht qualitativ voneinander unterschieden.²³

16 Vgl. *Schoeps*, Hans-Joachim: *Philosemitismus im Barock*. Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen. Tübingen 1952, 4.

17 In seinen Untersuchungen über die Geschichte Islands (1644) und Grönlands (1647) hatte La Peyrère ebenfalls schon nach voradamitischen Völkern gesucht.

18 Genesis 2, 7.

19 Vgl. *La Peyrère*, Isaac de: *Systema Theologica ex praeadamitarum hypothesi pars prima*. Amsterdam 1655, 2.–4. Buch.

20 Vgl. *Schoeps*: *Philosemitismus* 3.

21 Vgl. *Pietsch*: *Peyrère* 20.

22 Vgl. *Kidd*, Colin: *The Forging of Races. Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600–2000*. Cambridge 2006, besonders 62–68; vgl. auch *Fredrickson*: *Rassismus* 54; *Poliakov*: *Rassismus* 71 f.

23 Besonders heftig – und mit antijüdischer Schlagseite – verfocht Ende des 19. Jahrhunderts der jüdische Sozialdarwinist Ludwig Gumplowicz den Polygenismus. Vgl. *Lenhard*, Philipp: *Assimilation als Untergang. Ludwig Gumplowicz' Judentum und die Frage des Antisemitismus*. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 64/2 (2012) 105–116.

Von der biblischen Völkertafel zur aufgeklärten Rassentheorie

In der Bibel – der bis in die Aufklärung hinein immer noch maßgeblichen Geschichtsdarstellung – geht bekanntlich ein Riss durch die Historie der Menschheit. Denn Noah und seine Familie sind laut biblischer Erzählung die Einzigen, die die große Sintflut überlebt haben. Von ihnen stammten demnach alle Menschen ab: die Söhne Sems, Japhets und Hams. Die biblische Völkertafel, die aus diesem imaginierten Abstammungszusammenhang gebildet wird, schreibt die Völker des Nahen Ostens einschließlich der Hebräer den Nachkommen Sems zu, die Eurasier Japhet und die Nordafrikaner Ham.²⁴ Da die biblische Darstellung die antike Landkarte zur Grundlage hat, ist es evident, dass nicht nur die Übertragung der Völkertafel auf die neuzeitliche Welt große interpretatorische Leistungen voraussetzt²⁵, sondern darüber hinaus zwei ganze Kontinente fehlen: Amerika und Australien.²⁶ An dieser Stelle greift La Peyrères Theorie, wenn sie nur entsprechend den kolonialen Anforderungen modifiziert wird: Die Ureinwohner Amerikas und Australiens wurden als »Präadamiten« identifiziert, die noch nicht Teil der zivilisierten Welt, sondern von Gott zu einem niederen Status des Menschseins bestimmt worden seien. Und die afrikanische Bevölkerung wurde – vermittelt über das protorassistische »Wissen« arabischer Sklavenhändler²⁷, die sich wiederum vor allem auf die jüdische Tradition beriefen²⁸ – zwar als Nachkommenschaft Hams eindeutig identifiziert, aber ebenfalls für minderwertig erklärt. Man bezog sich dabei auf den Fluch, den Noah

24 Vgl. Genesis 10, 1–32.

25 Vgl. Braude, Benjamin: The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods. In: William and Mary Quarterly 54 (1997) 103–142.

26 Das spiegelte sich auch in der christlichen Kunst: Vor der Entdeckung Amerikas repräsentierten die »drei Weisen aus dem Morgenland« häufig die drei Kontinente – der gelbhäutige Asiat den »alten« Kontinent, dann der dunkelhäutige, servile Afrikaner und schließlich der hellhäutige, dem Christuskind am nächsten stehende Europäer. Vgl. Söding, Beatrice: Drei Könige. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 3. Freiburg i. B. 1995, 363–367, hier 367.

27 Vgl. Lewis, Bernard: Race and Slavery in the Middle East. New York 1990; Segal, Ronald: Islam's Black Slaves. The Other Black Diaspora. New York 2001; Sweet, James H.: The Iberian Roots of American Racist Thought. In: William and Mary Quarterly 54 (1997) 143–166; McKee Evans, William: From the Land of Canaan to the Land of Guinea. In: American Historical Review 85 (1980) 15–43.

28 Vgl. etwa den Midrasch Bereschit Rabba 36, 5. Zu den Rezeptionslinien vgl. Goldenberg, David: The Curse of Ham. Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam. Princeton 2003. Die muslimische Aneignung der Ham-Geschichte wird etwa deutlich im *mi'radj as-su'ud ila nail hukm maglub as-sud* des Achmad Baba at-Timbukti (1556–1627). Vgl. Barbour, Bernard/Jacobs, Michelle: The Mi'raj: A Legal Treatise on Slavery by Ahmad Baba. In: Willis, John Ralph (Hg.): Slaves and Slavery in Muslim Africa. Bd. 1: Islam and the Ideology of Enslavement. London, Totowa 1985, 125–159.

über Ham ausgesprochen hatte, als jener ihn nackt im Weinberg liegen sah:²⁹ »Verflucht sei Kanaan! Ein Knecht der Knechte sei er seiner Brüder. Und sprach: Gepriesen sei der Ewige, Gott Schem's, und Kanaan sei ein Knecht bei ihnen. Weit mache es Gott dem Jefet, und wohne in den Zelten Schem's; und es sei Kanaan ein Knecht bei ihnen.«³⁰ Die Strahlungskraft der »Verfluchung Hams« lässt sich auch in den jüdischen Gemeinden, die mit dem kolonialen Handel in Verbindung standen, aufzeigen, wie der Historiker Jonathan Schorsch eindrucksvoll unter Beweis gestellt hat.³¹ Besonders häufig traten apologetische Bezugnahmen auf die Ham-Geschichte von jüdischer Seite erklärlicherweise in den *communities* in Holland, Spanien, Frankreich, Italien und Großbritannien auf.³² Das zeigt, in welchem Maße jüdische Händler Bestandteil des kolonialen Systems waren, dass sie teilhatten an der Sklavenwirtschaft und folglich auch an der damit verbundenen Ideologie partizipierten.³³ Dennoch handelt es sich bei diesen frühneuzeitlichen Argumentationsmustern um Vorformen des modernen, scheinbar wissenschaftlichen Rassismus.

Auch wenn George L. Mosse unbedingt darin zuzustimmen ist, dass dieser Rassismus ein Produkt der Aufklärung war³⁴, so bedeutet das nicht, dass die Wissenschaft der Menschenrassen darauf verzichtet hätte, religiöse Rechtfertigungen gesellschaftlicher Ungleichheit zu adaptieren und zu modifizieren. Allerdings wandelten jene religiös aufgeladenen Gehalte unter dem Eindruck der Säkularisierung ihre Form: vom offenbarten Wissen zur vermeintlich rationalen Erkenntnis. Und so waren die Erfinder der modernen Rassentheorien auch keine Theologen, sondern Naturforscher und Philosophen.³⁵ Die Anthropologie als neuer Zweig der Philosophie wurde im Laufe des 18. Jahrhunderts zu einer Art internationaler Leitdisziplin, welche christliche Lehrsätze über das Wesen des Menschen in den Hintergrund drängte und damit zum Inbegriff aufgeklärter Wissenschaft avancierte. In Paris gründete sich 1799 schließlich gar eine eigene Gesellschaft, die *Société des Observateurs de l'homme*, um, wie ihr Gründer Louis-François Jauffret schrieb, »den Menschen nach seinen verschiedenen

29 Über die Verschiebungsleistungen, die dieser Auslegung zugrundeliegen, vgl. *Baumgarten*, Albert I.: Myth and Midrash: Genesis 9: 20–27. In: *Neusner*, Jacob (Hg.): Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty. Leiden 1975, 55–71.

30 Genesis 9, 25–27. (Nach *Zunz*.)

31 Vgl. *Schorsch*, Jonathan: Jews and Blacks in the Early Modern World. Cambridge 2004.

32 Vgl. ebd. 136–138.

33 Vgl. *Faber*, Eli: Jews, Slaves, and the Slave Trade. Setting the Record Straight. New York 1998.

34 Vgl. *Mosse*, George L.: Die Geschichte des Rassismus in Europa. 11.–12. Aufl. Frankfurt a.M. 1995, 28.

35 Einen guten Einblick in die ethnographischen Darstellungen der Juden in der Frühen Neuzeit gibt *Deutsch*, Yaacov: Judaism in Christian Eyes. Ethnographic Descriptions of Jews and Judaism in Early Modern Europe. Oxford 2012.

physischen, intellektuellen und moralischen Seiten zu betrachten«³⁶. Jauffret machte aber sogleich klar, dass es der *Société* nicht um das Individuum, sondern um die Kategorisierung verschiedener Völker gehe:

Während diese letzteren [medizinischen] Gesellschaften ihren gewöhnlichen Forschungen nachgehen und sich um die Vervollkommnung der Heilkunst bemühen werden, wird die ›Société des Observateurs de l'homme‹ aufmerksam auf die Physiognomie der verschiedenen Erdbewohner blicken; sie wird die Gründe dafür untersuchen, warum ein Volk sich von einem anderen unterscheidet, und warum sich die ursprüngliche Gestalt und Farbe der menschlichen Spezies in verschiedenen Ländern verändert. Es ist [...] eine Tatsache, daß sich schon auf den ersten Blick nicht nur der Schwarze vom Weißen, sondern auch der Jude vom Christen, der Spanier vom Franzosen, der Franzose vom Deutschen, der Deutsche vom Engländer unterscheidet; und wenn man sich auf eine einzelne Nation beschränkt und sie in verschiedene Gebiete teilt, wird man auch bei den Bewohnern dieser Gebiete ausgeprägte Unterschiede erkennen.³⁷

Jauffret bezog sich dabei explizit auf einen großen Naturforscher seiner Zeit, der als einer der ersten eine systematische Rassentheorie aufgestellt hatte: der Göttinger Gelehrte Johann Friedrich Blumenbach. In seiner 1775 eingereichten Dissertationsschrift *De generis humani varietate nativa* (Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlechte) vertrat er die These, dass es insgesamt vier Menschenrassen gebe.³⁸ Im Unterschied zu seinen Kollegen Buffon, Linné oder Kant meinte Blumenbach auch eine besondere jüdische »Varietät« – wenn auch noch keine eigene Rasse – entdecken zu können:

Beispiele von Veränderlichkeit der Gesichtszüge bei Völkern, welche sich nicht durch Heyrathen mit andern Nationen vermischt haben, gaben sonst die alten Germanen, jetzt aber die ächten Eingaren, eingeborne Siebenbürgen und vor allen die jüdische Nation, die unter jedem Himmelsstriche ihre ursprüngliche Gesichtsbildung beybehält und sich durch den, diesem Volk fast durchgängig eigenen Nationalcharakter auszeichnet, ein Charakter, der auch ohne Kenntniß der Physiognomik beym ersten Anblick unterschieden, obwohl schwer durch Worte bezeichnet und ausgedrückt werden kann.³⁹

36 Jauffret, Louis-François: Einführung in die »Mémoires« der »Société des Observateurs de l'homme«. Abgedruckt in: *Moravia*, Sergio: Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung. Frankfurt a. M. u. a. 1977, 209–219, hier 209.

37 Ebd.

38 Vgl. Mosse: Geschichte 46f. Wenn auch spät, so wurde Blumenbachs Rassentheorie erstmals 1825 auch in einer maskilischen Zeitschrift offen rezipiert. Vgl. *Schönefeld*, Baruch: ha-adam (Der Mensch). In: *bikkurej ha-ittim* 5 (1825) 85–88. Dank an Iris Idelson-Shein für diesen Hinweis. Zu jüdischen »Übersetzungen« rassetheoretischer Schriften vgl. auch *Idelson-Shein*, Iris: »Their Eyes Shall Behold Strange Things«. Abraham Ben Elijah of Vilna Encounters the Spirit of Mr. Buffon. In: *AJS Review* 36/2 (November 2012) 295–322.

39 *Blumenbach*, Johann Friedrich: Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlechte [1775]. Leipzig 1798, 142 f.

In einer dazugehörigen Fußnote konnte Blumenbach dann aber doch einiges zur Charakterisierung der vermeintlichen jüdischen Physiognomie beisteuern:

Dem großen Künstler Benj. West, Präsidenten der königl. Akademie der Künste, mit dem ich mich über die Nationalgesichtsbildung der Juden unterhielt, schien es, daß sie außer andern hauptsächlich etwas besonders und charakteristisches ziegenartiges hätten, welches nicht sowohl in dem Bug der Nase, als in dem Übergang und der Verbindung der Nasenscheide mit der Oberlippe läge.⁴⁰

Auch in Johann Caspar Lavaters berühmten *Physiognomischen Fragmenten* finden sich bereits ausführliche Erörterungen über die vermeintlichen Charakteristika des jüdischen Gesichts. Den Sturm und Drang-Dichter Jakob Michael Reinhold Lenz zitierend, mit dem Lavater intensiven Briefkontakt pflegte, heißt es:

Es ist mir besonders, daß die Juden das Zeichen ihres Vaterlandes, des Orientes, in alle vier Welttheile mit sich herumtragen. Ich meyne die kurzen, schwarzen, krausen Haare und die braune Gesichtsfarbe. Die geschwinde Sprache, das Hurtige und Kurzabgebrochene in allen ihren Handlungen scheint mir eben daher zu rühren. Ich glaube, dass die Juden überhaupt mehr Galle haben, als andre Menschen.⁴¹

Fertig waren die ersten Judenkarikaturen der Neuzeit, in Lavaters Fall sogar ganz handgreiflich – er integrierte in seine Darstellung eine Abbildung der neutestamentlichen Judas-Figur, die angeblich eine typisch jüdische Physiognomie zeige. Blumenbachs Göttinger Kollege Christoph Meiners übernahm in seinem *Grundriß der Geschichte der Menschheit* (1785), der die Existenz von zwei menschlichen »Hauptstämmen« mit jeweils verschiedenen »Racen« konstatierte, diese Darstellung der Juden und unterschied sie von den »Weißen«. Allerdings war er so gnädig, die Juden oberhalb von Orang-Utans, »Negern« und Mongolen anzusiedeln, weshalb sie zwar nicht gleichberechtigt seien, aber dennoch nicht versklavt werden dürften. Bemerkenswert an all diesen Konstruktionen, die in immer neuen Wellen das gesamte 19. Jahrhundert hindurch wieder aufgelegt wurden und den Buchmarkt überschwemmten, ist die eigentümliche Verknüpfung von Biologie und Kultur, von Körper und Geist. Viele Aufklärer waren der Ansicht, nur in einem schönen Körper könne auch ein guter Geist stecken.⁴² Deshalb wurden all jene Völker, deren Unterdrückung und Ausbeutung legitimiert werden musste, hässlich gemacht.⁴³ Und was für die Versklavten in den Kolonien galt, galt auch für die Juden im Inneren der

40 Ebd. 143, Fußnote 128.

41 Lavater, Johann Casper: *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe*. Vierter Versuch. Leipzig, Winterthur 1778, 272–274.

42 Vgl. etwa Meiners, Christoph: *Grundriß der Geschichte der Menschheit*. Lemgo 1785, 43 f.

43 Vgl. Mosse: *Geschichte* 36–38.

europäischen Gesellschaften, die von den Machthabern durch Sondersteuern ausgepresst und von verarmten christlichen Untertanen in regelmäßigen Abständen gebrandschatzt und ausgeplündert wurden. Das Zerrbild des reichen, mächtigen und assimilierten Hofjuden verschwamm dabei immer wieder mit dem des osteuropäischen »Schmarotzers«, die letztlich doch beide dieselbe »Physiognomie« trügen, nämlich »das Düstere der polnischen Juden mit den zerzausten Schmutzbärten«⁴⁴. Ein Autor betonte, es sei

nicht die Aermlichkeit der Kleidung, welche wir hier dem Juden zum Vorwurf machen wollen, denn Armuth oder Einfachheit verdienen einen solchen gleichwenig; sondern jene Unsauberkeit, jener Ekel erregende Schmutz und Unordentlichkeit, welche den Juden überall charakterisieren. Es ist ihm fast unmöglich, vom Kopf bis zum Fuße ganz nett und reinlich zu sein, es *muss* sich ein Schmutz finden;⁴⁵

Das Zwanghafte dieser Erklärungen ist bemerkenswert: Es darf nicht anders sein, die Juden *müssen* irgendetwas an sich haben, das sie *immer und überall* schmutzig erscheinen lässt. Was sich mit den Mitteln der Psychoanalyse unschwer als pathische Projektion dechiffrieren lässt⁴⁶, als Verschiebung uneingestandener eigener Begierden auf eine Gruppe, die vom Ich wie das Unbewusste als fremdartig wahrgenommen wird, erschien den Zeitgenossen als empirische Wahrnehmung. Die Juden konnten tun, was sie wollten, den ewigen Makel des Schmutzes, scheinbar konkretisiert in ihrem »Charakter«, konnten sie nicht abschütteln. Am Weitesten trieb es wohl der Berliner Jurist Carl Wilhelm Friedrich Grattenauer in seiner hetzerischen Schrift *Wider die Juden* und deren nachträglichen Ergänzungen. Im ersten Nachtrag heißt es, Gott habe »diese ganz besondere Menschen-Race« mit einem »besonderen Gestanke, und mit mancherlei Erbübeln, geheimen Krankheiten, und ekelhaften Gebrechen gestraft«⁴⁷.

Grattenauer ist zweifellos ein besonders extremes Beispiel antijüdischer Agitation, weil er zahlreiche antisemitische Ressentiments, die später von den Nationalsozialisten übernommen werden sollten, das erste Mal formulierte und damit als eine Art Urvater des Rassenantisemitismus gelten kann.⁴⁸ Doch ist

44 *Anonymus*: Reisebriefe aus der Krim. In: Beilage zur Allgemeinen Zeitung (München) 22 (22. Januar 1843) 171.

45 *Anonymus*: Das Judenthum in Oesterreich und die böhmischen Unruhen. Leipzig 1845, 109 f. (Hervorhebungen vom Verfasser.) Laut Albert Lichtblau heißt der Verfasser Ferdinand Graf Schirnding. Vgl. *Lichtblau*, Albert (Hg.): Als hätten wir dazugehört. Österreichisch-jüdische Lebensgeschichten aus der Habsburgermonarchie. Wien u. a. 1999, 143.

46 Vgl. *Fenichel*, Otto: Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus. In: *Ders.*: Aufsätze. Bd. II. Frankfurt a. M. u. a. 1985, 373–389, hier 379–381.

47 *Grattenauer*, Carl Wilhelm Friedrich: Erster Nachtrag zu seiner Erklärung über seine Schrift: *Wider die Juden*. Ein Anhang zur fünften Auflage. Berlin 1803, 30.

48 Vgl. *Erb*, Rainer/*Bergmann*, Werner: Die Nachtseite der Judenemanzipation. Berlin 1989, 204 f; *Brumlik*, Micha: Deutscher Geist und Judenhaß. München 2000, 78.

ebenso wenig zu bestreiten, dass es eine logische wie historische Verbindung zwischen den Judenkarikaturen der Aufklärer und den abscheulichen Schriften Grattenauers gibt. Bereits Philosophen wie Voltaire, die in erster Linie mit dem vermeintlichen religiösen Starrsinn der Juden haderten, ansonsten aber deren Gleichberechtigung nicht infrage stellten, ließen sich ebenfalls zu Identifikationen der Juden mit Schmutz und Dreck hinreißen: »Ich spreche mit Bedauern von den Juden: Diese Nation ist, in vielerlei Beziehung, die verachtenswerteste, die jemals die Erde beschmutzt hat.«⁴⁹ Und der radikale Materialist d'Holbach beendete sein 1770 anonym veröffentlichtes antijüdisches Machwerk *L'Esprit du judaïsme* mit den Worten: »Kümmere dich nicht um die dummen Hebräer, diese frenetischen Schwachköpfe, diese feigen und degradierten Asiaten, ihren Aberglauben, der so erniedrigend wie unsinnig ist; sie sind nicht gemacht für Einwohner deines Klimas.«⁵⁰ Sowohl bei Voltaire als auch bei d'Holbach vermischte sich die antireligiöse mit der antisemitischen Ebene, indem die Kritik nicht auf den religiösen Glauben oder bestimmte Riten beschränkt blieb, sondern den Juden als Menschen treffen wollte. Einerlei, ob er die Erde beschmutze oder einfach nicht für das europäische Klima gemacht sei – jedenfalls gehöre er von Natur aus nicht nach Europa.

Anderer Ansicht war der preußische Geheimrat Dohm, der 1781 die berühmte und bereits erwähnte Apologie der Judenemanzipation verfassen sollte. Schon 1774 verteidigte er die Juden gegenüber den Angriffen der französischen Aufklärer. In den *Lippischen Intelligenzblättern* schrieb er:

Der Haß und die Verachtung andrer Nationen, die gewiß bey dem großen Haufen der Hebräer sehr stark sind, ist vielleicht nicht sowohl ihrem Character als der Lage anzurechnen, in der sie sich befinden. Denn welcher Unterdrückte haßt nicht seinen Unterdrücker, oder tröstet sich mit Verachtung desselben, wenn er kann? Diese Lage hat vielleicht dem hebräischen Character noch mehr Züge eingedrückt, welche die Voltaires für Nationalbosheit ausgeben. Der Jude ist listig, falsch, betrügerisch? Ja, aber muß ers nicht seyn, wenn er in unsern Staaten leben will, wo er nichts anderes thun kann und darf, als handeln, und doch fünf- sechsmal mehr, wie der andre Bürger, in die Landescasse eintragen soll?⁵¹

49 Voltaire: *Tolérance*. In: *Le dictionnaire philosophique* IV [1764]. In: *Ders.: Œuvres complètes*. Bd. 20. Paris 1879, 517–526, hier 517 f. Vgl. zu Voltaire ausführlich *Badir*, Magdy Gabriel: *Race et Nation au XVIIIe Siècle. Étude comparative de la Nation Juive et Arabe par Voltaire*. In: *History of European Ideas* 15/4–6 (1992) 709–715; *Hertzberg: The French Enlightenment* 280–313.

50 *Anonymous* [Holbach, Paul Henri Thiry de]: *L'Esprit du Judaïsme ou Examen raisonné de la loi de Moïse et de son influence sur la religion chrétienne*. London 1770, 201.

51 *Dohm*, Christian Wilhelm: *Probe einer kurzen Characteristick einiger der berühmtesten Völker Asiens* [1774]. Wieder abgedruckt in: *Ders.: Ausgewählte Schriften*. Lemgoer Ausgabe. Lemgo 1988, 31–36, hier 32.

Dohm kritisierte Voltaire dafür, dass er den Juden eine »Nationalbosheit« unterstellte. Zugleich jedoch war auch seine eigene Apologie von der Vorstellung durchzogen, es gebe einen besonderen, überaus hässlichen Nationalcharakter der »Hebräer«, welcher ihre Integration in die deutsche Gesellschaft behindere.⁵² Vom Resultat her gesehen beschränkte sich der Unterschied zwischen Voltaire und Dohm darauf, dass letzterer den Fokus auf Fehler des Staates legte, während ersterer die Natur für den vermeintlich barbarischen Zustand der Juden verantwortlich machte⁵³ – obgleich beide anders als Grattenauer nicht prinzipiell ausschlossen, dass die Juden verbesserungsfähig seien. Die Frage war nur, wie diese Besserung zu bewerkstelligen war? Dabei sollte man nicht vergessen, dass Dohm ein preußischer Beamter, Voltaire dagegen Schriftsteller und Philosoph war, so dass es nur natürlich ist, dass beide unterschiedliche Mittel zur Bewältigung des von ihnen als »Judenfrage« wahrgenommenen Problems im Sinne hatten.⁵⁴ Ihre divergierende Stellung zu den Juden basierte ganz wesentlich auf ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Position: Der Beamte forderte eine Mischung aus rechtlicher Gleichstellung und Zwangsreformierung unter staatlicher Ägide, der Philosoph radikale Selbstkritik und die Preisgabe der Religion.⁵⁵ Für beide stand jedoch fest, dass die Juden nicht so bleiben konnten, wie sie waren.

Anders als die mittelalterlichen Theologen sahen die Aufklärer nicht unbedingt die Taufe als Mittel zur »Verbesserung der Juden«. Zwar wäre es vollkommen unangebracht, die Aufklärung als atheisches oder gar areligiöses Projekt zu klassifizieren⁵⁶, dennoch bedeutete die Entdeckung einer säkularen Sphäre,

52 Der Pädagoge Benjamin Gottlieb Gerlach meinte in einer als Apologie angelegten Schrift, die Juden gehörten zwar zur Rasse der »Indostaner«, der es an »körperliche[r] Gewandheit und Stärke, [...] Witz, Scharfsinn und Beurtheilung« fehle, aber er hielt Meiners und anderen Rasse-theoretikern vor, dass sie »doch wenigstens die Rechte und Begünstigungen fordern« könnten, »derer sich jeder einfältige Mensch von eingeschränkten Einsichten unter uns erfreuen darf«. *Gerlach*, Benjamin Gottlieb: Moses und Christus. Oder über den inneren Werth und die wahrscheinlichen Folgen des Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion an Herrn Propst Teller und dessen darauf ertheilte Antwort. Berlin 1799, 11 f.

53 Dass Voltaire den Grund für den schlechten Charakter der Juden nicht nur in ihrem Festhalten an der Religion, sondern in ihrer Natur sah, wird noch deutlicher, wenn er schreibt: »Sie [die Juden] sind allesamt mit wütendem Fanatismus in ihrem Herzen geboren, genau so wie die Bretonen und Germanen mit blondem Haar geboren wurden.« *Voltaire*: Lettres de Memmius à Cicéron. In: *Ders.*: Œuvres complètes. Bd. 28. Paris 1879, 435–463, hier 440.

54 Kritisch zum apologetischen Begriff der »Judenfrage« bereits *Arendt*, Hannah: Aufklärung und Judenfrage. In: *Dies.*: Die verborgene Tradition. Acht Essays. Frankfurt a. M. 1976, 108–126, hier 108.

55 Vgl. *Hess*, Jonathan M.: *Germans, Jews, and the Claims of Modernity*. New Haven, London 2002, 38–41.

56 Vgl. *Sorkin*, David: *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*. Princeton 2011, besonders 5–11. Das antireligiöse Moment der Aufklärung hebt dagegen *Byrne*, James M.: *Religion and the Enlightenment. From Descartes to Kant*. 2. Aufl. Louisville 1997 hervor.

in der Gott nicht mehr unmittelbar zu herrschen schien, dass Juden unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit gleichberechtigte Bürger werden konnten. Dies setzte allerdings erstens voraus, dass der Staat realiter nicht mehr christlich definiert wurde, und zweitens, dass die Juden aufhörten, sich als separate Gemeinschaft zu begreifen und auf ihren autonomen Status als *kehillah* verzichteten. Der Zwiespalt, in dem sich die Juden im Zeitalter der Aufklärung und des beginnenden Nationalismus befanden, bestand deshalb darin, einerseits die rechtliche und politische Gleichstellung erlangen, andererseits aber Juden bleiben zu wollen. Es hing jedoch maßgeblich von den Machthabern der neu zu schaffenden »Nation« und den Intellektuellen, auf deren Konzeptionen sie sich stützten, ab, ob, und wenn ja: in welcher Weise die Juden in das nationale Kollektiv integriert werden konnten – ob sie als »besondere Menschen-Race« gesehen wurden, die qua Natur unfähig war, loyale Staatsbürger hervorzubringen oder ob sie »nur« bestimmte Riten und ihre komunitäre Separation ablegen mussten, um »nationskompatibel« zu werden. Diese Vorgaben von nichtjüdischer, insbesondere staatlicher Seite eröffneten ein diskursives Feld, innerhalb dessen Juden nicht nur Objekte einer Nationalisierungspolitik waren, sondern das Judentum und die Stellung der jüdischen Gemeinschaft in der Gesellschaft selbst neu definierten. Ob sie nur den *status quo* verteidigen, das Judentum reformieren oder sogar vollständig in der bürgerlichen Gesellschaft aufgehen wollten – alle Optionen waren mit Neuformulierungen jüdischen Selbstbewusstseins verknüpft, die den Gegensatz zwischen Tradition und Moderne meistern mussten. Der entstehende Nationalismus in Frankreich und auch in den deutschen Ländern war dabei ein zentraler Orientierungspunkt, denn wenn die Juden gezwungen waren, sich zu einer nichtjüdischen Gesellschaft ins Verhältnis zu setzen, die sich immer stärker als »Nation« und exklusive Gemeinschaft verstand, dann musste die traditionelle Selbstdefinition als »jüdisches Volk« grundlegend neu gedacht werden. Stand das Judentum im Widerspruch zum entstehenden Nationalstaat? Wollte, ja, konnte man überhaupt gleichberechtigtes Mitglied dieser als so ganz und gar fremd erscheinenden »Nation« werden? Alle Antworten auf diese Fragen hingen maßgeblich davon ab, wie die »Nation« – sei es die französische, sei es die deutsche, sei es die jüdische – definiert wurde.

6. Echte und unechte Nationen: Die Juden im Zeitalter des entstehenden Nationalismus

Wie also ist der Nationsgedanke in Frankreich und den deutschen Ländern entstanden und welche konkreten politischen Auswirkungen hatte die Formierung zu modernen Nationalstaaten für die Juden? Auch wenn es aus heutiger Perspektive vollkommen natürlich erscheint, dass die europäischen Gesellschaften sich früher oder später als Nationalstaaten konstituierten, ist es für den Historiker, der sich in die Gedankenwelt der Frühen Neuzeit zurückzusetzen sucht, immer noch ein erstaunlicher Umstand, dass innerhalb relativ kurzer Zeit – wir sprechen von etwa hundert Jahren – die Existenz von ethnisch und kulturell homogenen »Nationen« für jedermann evident und unbezweifelbar geworden war. War noch bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein die Zersplitterung der Gesellschaft in Stände mit unterschiedlichen Rechten und Privilegien so selbstverständlich gewesen, dass es keine Versuche gab, diese Ordnung grundsätzlich zu überwinden (auch die deutschen Bauernaufstände richteten sich ursprünglich gegen bestimmte Privilegien oder Benachteiligungen durch Sondersteuern, nicht gegen das feudale System als solches¹), so entstand in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in allen west- und mitteleuropäischen Ländern ein »nationales Empfinden«², das sich spätestens am Vorabend der Französischen Revolution unter dem Banner von *liberté, égalité, fraternité* in eine oppositionelle Bewegung gegen die herrschenden Mächte transformierte. Das verlangt nach einer Erklärung, die auch längerfristige soziale, politische und theologisch-philosophische Entwicklungslinien berücksichtigt.

1 Vgl. *Rösener*, Werner: Die Bauern in der deutschen Geschichte. München 1993, 114–121. Es ist in der Forschung immer noch umstritten, inwieweit man die deutschen Bauernkriege überhaupt als »antifeudal« bzw. »national« bezeichnen kann, wie das in der DDR-Geschichtsschreibung – ausgehend von Friedrich Engels' berühmter Schrift – gang und gäbe war. Vgl. *Müller*, Laurenz: Diktatur und Revolution. Reformation und Bauernkrieg in der Geschichtsschreibung des »Dritten Reiches« und der DDR. Stuttgart 2004, 255. Anders verhielt es sich allerdings bei der Fronde in Bordeaux, wie Eckart Birnstiel hervorhebt. Die Ideologie der *Ormée* zielte demnach in ihrer zugespitzten Form auf einen egalitären, naturrechtlich begründeten Staat. Vgl. *Birnstiel*, Eckart: Die Fronde in Bordeaux 1648–1653. New York u. a. 1985, 171–193.

2 Der Ausdruck ist geborgt von *Bell*, David A.: The Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism, 1680–1800. Cambridge, London 2001, 3.

Der Untergang des Ancien Régime

In einem programmatischen Essay hat der 2008 verstorbene Historiker Heinz Dieter Kittsteiner die Zeit zwischen 1648 und 1780 als »Stabilisierungsmoderne« bezeichnet.³ Analog zu unserer Darstellung des frühneuzeitlichen Judentums in Kapitel 4 beschreibt Kittsteiner jenen Zeitraum nach den großen Konfessionskriegen (bzw. nach den großen Vertreibungswellen und dem Ende des Sabbatianismus) als wesentlich durch die Herstellung und Wahrung von Stabilität, Kontinuität und Ordnung gekennzeichnet.⁴ Insbesondere mit dem Namen Ludwigs XIV. ist ein Absolutismus verbunden, dem es durch die Zentralisierung der Gewalt und den massiven Ausbau des höfischen Systems gelang, einen *status quo* zu erhalten, in dem die Interessensgegensätze der verschiedenen feudalen Gruppen in einer Weise austariert wurden, dass das gesamte politische System auf der forcierten Ausbeutung des *Tiers État* beruhte.⁵ Nach den Verheerungen des Dreißigjährigen Krieges hatten sich die absolutistischen Potentaten zunächst von gesamt europäischen Herrschaftsbestrebungen gelöst und waren darauf aus, ihr jeweiliges Hoheitsgebiet zu verwalten und bestmöglich auszupressen. Neben einem stehenden Heer, das die Machtbalance zwischen den einzelnen Reichen gewährleisten sollte und immer wieder dazu genutzt wurde, globale Konflikte zu eigenen Gunsten zu entscheiden – erinnert sei an den Spanischen Erbfolgekrieg –, wurde auch erstmals eine Polizei sowie ein ausgedehntes Steuereintreibungswesen eingeführt.⁶ Die höfische Kultur, die der Einbeziehung der untereinander verfeindeten Adelsstände diente, wurde massiv ausgeweitet und zu diesem Zwecke wurden zahllose prächtige Paläste und Verwaltungsgebäude errichtet.⁷ Gepaart mit dem massiven Ein- und Ausströmen konfessioneller Migrationsgruppen⁸ sowie der sich mit dem Westfälischen

3 Vgl. Kittsteiner, Heinz Dieter: Die Stufen der Moderne. In: *Ders.*: Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne. Hamburg 2006, 25–57. Ausgeführt am Beispiel Deutschlands vgl. auch den ersten Halbband seiner »Deutschen Geschichte« mit dem Titel *Die Stabilisierungsmoderne*. Einen gesamt europäischen Blickwinkel nimmt ein: *Rabb*, Theodore K.: *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*. New York 1975.

4 Vgl. analog für die jüdische Perspektive *Israel: European Jewry*.

5 Vgl. *Soboul*, Albert: *Kurze Geschichte der Französischen Revolution*. Berlin 1996, 9–33. Einen mentalitätsgeschichtlichen Überblick gibt *Bluche*, François: *Im Schatten des Sonnenkönigs. Alltagsleben im Zeitalter Ludwig XIV. von Frankreich*. Würzburg 1986.

6 Vgl. *Buisson*, Henry: *La police: Son histoire*. Paris 1958, 49–102; *Bonney*, Richard: *The State and its Revenues in Ancien Régime France*. In: *Ders.*: *The Limits of Absolutism in Ancien Régime France*. Aldershot 1995, 150–176.

7 Vgl. die immer noch erhellende Studie von *Elias*, Norbert: *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*. Neuwied 1969.

8 In Salzburg etwa wurden 1732 mit einem Schlag 22.000 Protestanten ausgewiesen, die hauptsächlich nach Preußen sowie Nordamerika flüchteten. Vgl. *Walker*, Mack: *Der*

Frieden einstellenden Bevölkerungsexplosion⁹ führte dieser tiefgreifende Umbau des Staates zu einer chronischen Fiskalkrise. Der Adel benötigte immer neue Geldmittel, die er einerseits durch immer höhere Steuern eintrieb und sich andererseits von Finanziers kreditieren ließ.¹⁰ Im Jahr 1774 setzten sich die französischen Staatsausgaben aus 30 % Zinslast, 33 % Heeresunterhalt und 10 % Hofkultur zusammen – 27 %, also nur ein gutes Viertel, wurde für Infrastrukturmaßnahmen oder die Armenfürsorge ausgegeben.¹¹ Die repressive Politik der absolutistischen Herrscher verschärfte nicht nur die Pauperisierung der Mehrheit der Bevölkerung, sondern führte auch zunehmend zu ihrer eigenen Abhängigkeit von adligen wie nichtadligen Geldgebern.¹² Dank des merkantilistischen Produktivitätsanstiegs und der anwachsenden Bedeutung des Außenhandels – eine Folge der Kolonisierungspolitik – war zudem in den Städten eine frühbürgerliche Kaufmannsschicht entstanden, die größere Mengen Kapital akkumulierte, mit denen auch steigende politische Ansprüche insbesondere gegenüber den schwächeren Adelsständen, die am Tropf des Königs hingen, verbunden waren. Immer weniger waren die Bürger gewillt, sich die wirtschaftlichen und politischen Bedingungen von oben diktieren zu lassen. Deshalb versuchten sie, ihre politische Macht auszubauen. Je mächtiger das Bedürfnis nach Unabhängigkeit wurde, desto stärker wurde auch die feudale Legitimationsideologie infrage gestellt, die immer noch auf dem Gottesgnadentum beruhte. Aus England, wo die Herausbildung eines selbstbewussten Bürgertums schon weiter gediehen war, nahmen die französischen Aufklärer dankbar die naturrechtlichen Ideen eines Thomas Hobbes oder John Locke auf, die sich gegen das Gottesgnadentum einer usurpatorischen Klasse richteten. Thomas Hobbes' *Leviathan* (1651) etwa, der bereits auf das bürgerliche Ideal des Gemeinwohls abstellte, darf trotz der

Salzburger Handel. Vertreibung und Errettung der Salzburger Protestanten im 18. Jahrhundert. Göttingen 1997.

9 In »Deutschland« lebten um 1500 circa 9 Millionen Menschen, um 1800 dagegen trotz des dazwischenliegenden Krieges 22 Millionen Menschen. So waren es 1618 noch 17,1 Millionen Einwohner, 1650 aber nur noch 10 Millionen. In den darauf folgenden hundert Jahren wuchs die Bevölkerung wieder auf 17,5 Millionen an, um im Zuge der Frühindustrialisierung innerhalb von 50 Jahren noch einmal um 4,5 Millionen anzusteigen. Vgl. Pfister, Christian: Bevölkerungsgeschichte und historische Demographie, 1500–1800. München 2007, 10. In Frankreich gab es um 1500 zwischen 15 und 18 Millionen Einwohner, Ende des 17. Jahrhunderts etwa 21,5 Millionen, 1789 circa 28 Millionen. Vgl. Garnot, Benoît: La population française: aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. Paris 2005, 11 f.

10 Vgl. dazu Asch, Ronald G.: Kriegsfinanzierung, Staatsbildung und ständische Ordnung in Westeuropa im 17. und 18. Jahrhundert. In: Historische Zeitschrift 268/3 (1999) 635–671.

11 Vgl. DTV-Atlas Weltgeschichte. Bd. 2: Von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart. 32. Aufl. München 1998, 294.

12 Vgl. Van den Heuvel, Gerd: Grundprobleme der französischen Bauernschaft 1730–1794. Soziale Differenzierung und sozio-ökonomischer Wandel vom Ancien Régime zur Revolution. München, Wien 1982, 86–89.

offenkundigen Differenzen als wichtigste Inspiration für Rousseaus *Du contrat social* (1762) gelten.¹³ Und John Locke leitete erstmals den Eigentumsbegriff aus der Arbeit ab und begründete damit ein Naturrecht auf den gesellschaftlichen Reichtum, der die Ansprüche der unproduktiven Klassen implizit negierte.¹⁴ Worauf all diese Theorien in letzter Instanz abzielten, war die Umwälzung einer Ordnung, die einzig auf das Wohl der unproduktiven Stände ausgerichtet war. Um die Illegitimität ihrer Herrschaft auszuweisen, bedurfte es fundamentaler Revisionen des mittelalterlichen Weltbildes, das die Erde für eine gottgewollte Ordnung und jede Veränderung für ketzerisch hielt.

In der feudalen Welt war der soziale Status des Einzelnen noch weitgehend festgeschrieben gewesen und die im 17. Jahrhundert langsam aufkommende Vorstellung, jeder sei seines eigenen Glückes Schmied und mithin selbst verantwortlich für seine Stellung in der Gesellschaft, die Überzeugung Einzelner. Doch diese Einzelnen, die sich in Frankreich bald als *philosophes* bezeichnen sollten, wurden immer zahlreicher und lösten mit ihren Fragen und Überlegungen – befeuert durch die langsam fortschreitende kopernikanische »Infiltration« der Kosmologie¹⁵ – einen Orkan aus, der die gesamte Gesellschaft erfassen sollte. Den Aufklärern wurde der Selbstentwurf, oder, wie es später bei Fichte hieß, die »Selbstsetzung«¹⁶ wichtiger als die vom Klerus beschworene göttliche Vorsehung – ja, die radikalsten unter ihnen verneinten sogar jede Form von Prädestination und damit auch die Gottgewolltheit jener Ordnung, die dem Dritten Stand einen inferioren Platz innerhalb der Gesellschaft zuwies.

Schon immer hatte das augustinische Prädestinationsdogma für die Kirche ein Problem dargestellt, weil es im Widerspruch zur Bestrafung des Sünders stand, doch erst mit der Reformation und der radikalen Prädestinationstheorie der Calvinisten sah sich die katholische Kirche veranlasst, die Entscheidungsfreiheit gegenüber der Gnadenwahl deutlicher hervorzuheben. Insbesondere katholische Erneuerungsbewegungen, die als Reaktion auf die Herausforderung des Protestantismus entstanden, allen voran die Jesuiten, erweiterten den Begriff der Willensfreiheit in Auseinandersetzung sowohl mit den dominikanischen Widersachern im eigenen Lager als auch mit den Protestanten. Symptomatisch dafür ist der berühmte Disput *De auxiliis* an der Universität von

13 Vgl. Kersting, Wolfgang: Die Vertragsidee des *Contrat social* und die Tradition des neuzeitlichen Kontraktualismus. In: Brandt, Reinhard/Herb, Karlfriedrich (Hg.): Jean-Jacques Rousseau. Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts. Berlin 2000, 45–66.

14 Vgl. Locke, John: Zwei Abhandlungen über die Regierung [1689]. Frankfurt a. M. 1977, zweite Abhandlung, Kapitel 5.

15 Kuhn, Thomas S.: *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Erneuerte Auflage. Cambridge 1985, 185.

16 Vgl. Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [1794]. In: Ders.: Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke. Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte. Bd. I. Berlin 1845/46, 96.

Salamanca, der dazu führte, dass dem Jesuiten Prudencio Montemayor aufgrund seines vermeintlichen Pelagianismus vom Papst die Lehrerlaubnis entzogen wurde.¹⁷ Die Tatsache, dass der Molinismus – also die revidierte Gnadentheorie – letztlich nicht unterdrückt werden konnte, sondern die Frage der Prädestination ein ungelöstes Problem in der katholischen Theologie geblieben ist, verweist darauf, dass das neue, dezidiert *bürgerliche* Bewusstsein, selbst für seine Geschicke verantwortlich zu sein,¹⁸ auch vor den Toren des Vatikans nicht Halt machte.¹⁹ Doch diese theologische Entwicklung war keineswegs auf die katholische Kirche beschränkt, sondern muss als ein entscheidendes Charakteristikum der neuen Epoche gelten. Schließlich hatte es bereits im 17. Jahrhundert auch im protestantischen Lager erste Entwürfe von Seiten christlicher Theologen gegeben, die Absolutheit insbesondere der calvinistischen Prädestinationslehre abzumildern.²⁰ Doch erst mit den französischen Aufklärern, die entgegen ihrer atheistischen Selbstdeutung in vielerlei Hinsicht an jene theologischen Diskussionen anknüpfen konnten, wurde das göttliche Universum grundlegend infrage gestellt – und damit zugleich der Machtanspruch der irdischen Träger dieses Universums.²¹

Im Judentum, wo der Freiheitsbegriff schon seit der mittelalterlichen Philosophie des Maimonides eine bedeutende Rolle gespielt hatte²², fiel die Kritik der

17 Pelagius (350–420) vertrat die Ansicht, dass es keine Erbsünde geben könne, weil dies im Widerspruch zur Schöpfung des Guten stehe. Vgl. *Greshake*, Gisbert: Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius. Mainz 1972, 80–85, vgl. zur Prädestination auch 147–150.

18 Zum »bürgerlichen Bewusstsein« vgl. *Schäfer*, Michael: Geschichte des Bürgertums. Köln u. a. 2009, 27–31.

19 Vgl. *Dülmen*, Richard von: Antijesuitismus und Aufklärung in Deutschland. In: Historisches Jahrbuch 89 (1969) 52–80; *Plongeron*, Bernard: Recherches sur l'«Aufklärung» catholique en l'Europe occidentale (1770–1830). In: Revue d'histoire moderne et contemporaine 16/4 (1969) 555–605. Diese innerkatholischen Auseinandersetzungen blendet *Gericke*, Wolfgang: Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung. Berlin 1989 vollkommen aus.

20 Vgl. etwa *Amyraldus*, Moses: Traité de la prédestination. Saumur 1634, dazu erläuternd *Rohls*, Jan: Protestantische Theologie der Neuzeit I. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert. Tübingen 1997, 84.

21 Dass religiöse Inhalte und Symbole nicht nur bei den Aufklärern, sondern selbst noch in der Revolution von 1789 eine bedeutende Rolle gespielt haben, zeigt *Schulze Wessel*, Martin: The Impact of Religion on the Revolutions in France (1789) and Russia (1905/17). In: *Hilfermeier*, Manfred (Hg.): Historical Concepts between Eastern and Western Europe. New York, Oxford 2007, 48–58.

22 Vgl. insbesondere *Maimon*, Mose ben: Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis [1165–1168]. Deutsch und Arabisch von Maurice Wolff. 2. Aufl. Hamburg 1992, 56–72. Der große Maimonidesstreit zwischen Aristotelikern und Neuplatonikern fand vor allem in der Provence statt. In Frankreich wirkten beispielsweise Jakob ben Abba Mari ben Anatoli (1194–1256), Moshe ibn Tibbon (1195–1274), Levi ben Abraham ben Chajim (1235–1305) und natürlich Gersonides (1288–1344) in Maimonides' Sinne. Im

maskilim am sogenannten Rabbinismus nicht im Entferntesten so radikal aus wie etwa die Angriffe Voltaires auf die Kirche. Die jüdischen Aufklärer konnten sich auf eine gemäßigte, durchaus traditionelle Form der Prädestinationstheorie stützen, die dem freien Willen der Menschen großen Raum gab – weshalb Moses Mendelssohn oder Zalkind Hourwitz vor allem die rabbinischen Strafmaßnahmen kritisierten, welche die Handlungen und Entscheidungen sanktionierten.²³ Doch beide, sowohl *maskilim* als auch *philosophes*, richteten sich in unterschiedlicher Radikalität gegen Autoritäten, welche die Interpretation der Welt monopolisiert hatten. Denn mit der Interpretation der Welt ging der Anspruch einher, sie als Exekutoren des göttlichen Willens zu beherrschen. Deshalb hatte die Revision zentraler Glaubenssätze auch unmittelbare Folgen für die Politik. Insofern muss die jesuitische Theologie Luis de Molinas letztlich als Rettungsversuch der kirchlichen Macht angesichts des protestantischen Ansturms gelesen werden. Denn sein Unterfangen, göttliche Allmacht – vermittelt über den päpstlichen Vertreter auf Erden – mit individuellem Willen zu verbinden, war ja darauf ausgerichtet, die Autorität der Kirche und ihr weltliches Regiment zu bewahren. Gegenüber der protestantischen und – im katholischen Lager – jansenistischen Zwei-Reiche-Lehre hielt Molina an der Einheit von göttlicher und weltlicher Herrschaft fest. Genau jene Aufspaltung der Verbindung von Thron und Altar war aber die zentrale Voraussetzung für die Entstehung des Nationalstaates, der sich nicht mehr auf das Gottesgnadentum, sondern auf die Souveränität des Volkes berief.²⁴

Paradoxerweise liegt der tiefere Grund für die Aufspaltung von Staat und Kirche im Bündnis des Protestantismus mit den Fürsten begründet, das schon Luther geschlossen hatte. Die Haltung des großen Reformators in den Bauernkriegen war auf die Bewahrung des *status quo* ausgerichtet gewesen, denn er befürchtete, der Krieg könne die Erfolge der Reformation zunichte machen. Als sich die Niederlage der revoltierenden Bauern abzeichnete, schlug Luther sich deshalb unmissverständlich auf die Seite der Herrschaft und erklärte, er

deutschen Raum lässt sich der erhebliche Einfluss Maimonides' ebenfalls nachweisen, etwa bei Jehudah Löw (1525–1612). Von erheblicher Bedeutung für die Kanonisierung des Werkes von Maimonides war der den Ausgleich suchende Nachmanides (1194–1270), der den Bann gegen ihn aufhob. Vgl. zum Maimonidesstreit in der Provence *Freudenthal*, Gad: Les Sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: leur appropriation, leur rôle. In: *Revue des Études Juives* 152/1–2 (1993) 29–136 sowie allgemein *Hayoun*, Maurice-Ruben: Geschichte der jüdischen Philosophie. Darmstadt 2004, 131–145. Der größte Halachist des Mittelalters, Raschi (1040–1105), der im deutsch-französischen Grenzraum wirkte, begriff die Willensfreiheit als ein entscheidendes Charakteristikum der Ebenbildlichkeit, war allerdings der Vorstellung göttlicher Manipulation nicht grundsätzlich abgeneigt.

23 *Mendelssohn*, Moses: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum [1783]. Hamburg 2005, 74–76; *Hourwitz*, Zalkind: Apologie des Juifs. En réponse à la question; Est-il des moyens de rendre les Juifs plus heureux & plus utiles en France? Paris 1789, 38 f.

24 Vgl. dazu auch *Bell*: Cult of the Nation 28 f.

beabsichtige eine Reformierung der Kirche, nicht des Staates.²⁵ Unter Berufung auf das Evangelium trennte er das weltliche vom geistigen Regiment und legte damit den Grundstein für die reformatorische Haltung zum Staat. In seiner Schrift *Institutio christianae religionis* schrieb Johannes Calvin gleichen Sinnes über »das andere [d. i. weltliche] Regiment, das allein dazu bestimmt ist, die *bürgerliche* und *äußerliche Gerechtigkeit der Sitten* zu gestalten«²⁶. Dagegen sei es

ein *jüdischer Wahn* [...], Christi Reich unter den Elementen dieser Welt zu suchen und darin einzuschließen, [und] so wollen wir vielmehr bedenken, was die Schrift deutlich lehrt, nämlich daß die Frucht, die wir aus Christi Wohlthat empfangen, *geistlich* ist, und darauf bedacht sein, diese ganze *Freiheit*, die uns in ihm verheißen und dargeboten wird, *innerhalb ihrer Grenzen* zu halten²⁷.

Innerhalb ihrer Grenzen: Zwar propagierte Calvin eine strenge Kirchenzucht gegenüber dem Einzelnen, zugleich aber sprach er sich für die Trennung von Staat und laisierter Kirche aus, weil er befürchtete, ein Herrscher könne sich göttliche Macht anmaßen. Die ständische Ordnung wurde zwar auch von Luther und Calvin als gottgegeben anerkannt, aber sie blieb der Erwählung der Gläubigen, die sich ständeübergreifend nach dem Plan Gottes vollziehe, letztlich äußerlich. Niemandem wurde in dieser egalitären Anschauung ein Heilsprivileg zuteil, dem Herrscher genauso wenig wie der Küchenmagd. Der Staat habe sich mithin auf die Aufgabe der Gestaltung der »äußerlichen Sitten« zurückzuziehen. Es wäre falsch, dieses Konzept politischer Souveränität »säkular« zu nennen – schließlich thronte das religiöse Heilsversprechen über allem. Dennoch hatte sich hier ein dramatischer Wandel des Politischen vollzogen, der dem bürgerlichen Herrschaftsanspruch zumindest vorarbeitete. Indem der Protestantismus den Staat von seiner unmittelbaren Heilsbezogenheit abschnitt, schuf er Raum für eine säkulare Sphäre, in der Religion und Gesetz auseinanderfallen konnten.

Aber gab es diesen Raum im selben Zeitraum auch im Judentum? Es wurde schon konstatiert, dass die Gewissheit, in der Diaspora zu leben, und die Hoffnung, einstweilen ins Gelobte Land zurückzukehren, um dort den jüdischen Staat wieder aufzubauen, für das frühneuzeitliche Judentum immer noch bestimmend war. Nur dreißig Jahre nach Calvins *Institutio* erschien in Prag die Schrift *netzach jisrael* des großen Rabbiners Jehudah Löw (MHR"l), eines der bedeutendsten Halachisten des 16. Jahrhunderts, in der es hieß:

25 Vgl. *Luther*, Martin: Wider die Mordischen und Reubischen Rotten der Bawren. Landshut 1525. Luther bezog sich auf Matthäus 22, 21: »So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!«

26 *Calvin*, Johannes: Unterricht in der christlichen Religion (*Institutio christianae religionis*) [1559]. Übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Neukirchen-Vluyn 1997, 1033.

27 Ebd.

Das Exil ist eine Abweichung von der Ordnung der Natur, durch die der Herr jedes Volk an den Ort stellte, der für es am geeignetsten war [...]. Der Ort, der ihnen nach der Ordnung alles Bestehenden zukam, war *eretz jisrael* in Unabhängigkeit [...], sowie eine natürliche Nation nicht zweigeteilt ist. [...] Und da die jüdische Nation eine ungeteilte Nation ist, sei sie auch weiter versprengt als alle anderen Nationen, ist diese Zerstreuung doch wider die Natur.²⁸

Löws Insistieren auf der Widernatürlichkeit der Diaspora, die man freilich auch als Antwort auf erste Zweifler lesen kann²⁹, zielte auf die Wiedererrichtung des jüdischen Staates im Heiligen Land und die vollständige Aufrichtung des Gesetzes ab.³⁰ Wie abstrakt auch immer dieser Wunsch gewesen sein mag, so steht doch fest, dass die zunächst von christlichen Reformern, dann von den Philosophen vorangetriebene Säkularisierung des Staatsbegriffs die Juden lange Zeit merklich unbeeindruckt ließ. Wichtiger als die Art der Legitimation einer ihnen ohnehin als fremd erscheinenden staatlichen Macht war die lebenswichtige Erhaltung oder gar Ausweitung von Privilegien – und die schien nur ein den Juden gnädiger Souverän gewähren zu können. Und so verwundert es nicht, dass etwa die französischen Juden sich noch unmittelbar vor der Französischen Revolution als dankbare Untertanen und glühende Bewunderer des Königs präsentierten;³¹ eines Königs, der sie zwar hemmungslos ausbeutete und ihnen nur einen prekären Schutz gewährte, der aber nichtsdestoweniger als einzig verlässlicher Bündnispartner erschienen sein muss.³²

Insofern stellten die Ereignisse von 1789 – zwei Jahre vor der vollständigen Gleichstellung in Frankreich – auch für die Juden einen fundamentalen Einschnitt dar. Nicht nur waren sie ebenfalls von den durch die Revolten, den Umsturz und die Invasion fremder Kriegsmächte bedingten Hungersnöten betroffen – vergleichbare Phasen hatte es schon oft gegeben. Nein, viel schwerwiegender war die Krise politischer Loyalität. Sollten die Juden sich wirklich den neuen Machthabern anvertrauen und sich auf deren Seite schlagen? Was, wenn der König sich am Ende mithilfe der konterrevolutionären Truppenverbände

28 Löw, Jehudah: *netzach jisrael* (Ewigkeit Israels). Prag 1591, 2b. Zitiert nach *Ben-Sasson: Geschichte* 866.

29 Es ist indes bezeichnend, dass ein großer Gelehrter wie Spinoza sogar in der verhältnismäßig liberalen sephardischen Gemeinde von Amsterdam noch 1656 mit dem Bann belegt wurde. Shmuel Feiner konzentriert sich in seiner Geschichte der jüdischen Freidenker konsequenterweise auf das ausklingende 18. und frühe 19. Jahrhundert. Vgl. *Feiner, Shmuel: The Origins of Jewish Secularism in Eighteenth-Century Europe*. Philadelphia 2010.

30 Ein großer Teil der im Talmud verzeichneten Gesetze lässt sich im Exil nicht durchführen. Vgl. zur Aufrichtung des Gesetzes Jesaja 11, 4–5.

31 Vgl. dazu ausführlich *Schechter: Obstinate Hebrews* 110–149.

32 *Szajkowski, Zosa: The Sephardic Jews of France During the Revolution of 1789*. In: *Ders.: Jews and the French Revolutions* 434–461, hier 446 f berichtet, dass Abraham Furtado sich während der *Terreur* nostalgisch in die Monarchie zurücksehnte; er dürfte kein Einzelfall gewesen sein.

doch noch durchsetzte? Würde die Rache nicht blutig sein und würde sie sich nicht, wie so oft, zuallererst gegen die Juden richten? Auf der anderen Seite: Versprachen nicht die Ideen der Revolutionäre die lang ersehnte Befreiung von Sonderabgaben, Residenzpflicht und stark reglementierter Aufenthaltserlaubnis? Nur: Was war der Preis für diese Freiheit? Und konnte man den revolutionären Klassen trauen? Den Bauern etwa, die doch in der Vergangenheit immer wieder ihre Feindseligkeit durch Pogrome zum Ausdruck gebracht hatten, oder den Bürgern, die noch 1787 von Metz aus auf den König eingewirkt hatten, um die Juden explizit vom Toleranzedikt auszuschließen?

Diese und andere Fragen stellten sich die französischen Juden genauso wie ihre Brüder und Schwestern östlich des Rheins und sie waren begierig zu hören, was die Revolutionäre ihnen zu sagen hatten. Das bedeutet indes nicht, dass sie einfach passiv abgewartet hätten: Angesehene jüdische Persönlichkeiten wie der den Girondisten nahestehende sephardische Immobilienhändler Abraham Furtado, der »portugiesische« Kaufmann David Gradis oder der aschkenasische Hofjude Cerf Berr auf der französischen, David Friedländer und Marcus Herz auf der deutschen Seite stritten für die Gleichberechtigung der Juden und ihre volle Anerkennung als Staatsbürger.³³ Doch die jüdischen Fürsprecher, welche allesamt einer gebildeten, wohlhabenden und akkulturierten Elite angehörten, mussten sich auf die aufgeklärte Philosophie und ihre Begrifflichkeiten einlassen, wenn sie ernst genommen werden wollten – sie mussten »aufgeklärt«, *französisch*, argumentieren. Ihre Apologien und Streitschriften sind deshalb nur aus dem spezifischen Kontext heraus zu verstehen, innerhalb dessen sie ihre Wirkung entfalten sollten. Dieser Kontext aber war nicht nur *laizistisch* – was nicht einmal für die traditionellsten Juden ein Problem darstellte, schließlich hatten sie kein Interesse an einem christlichen Staat –, sondern auch *nationalistisch*.

Französische und jüdische Nation

David A. Bell hat in seiner aufschlussreichen Studie über die Entstehung des Nationalismus in Frankreich gezeigt, dass innerhalb weniger Jahrzehnte die Vokabeln »*nation*« und »*patrie*« plötzlich in aller Munde waren, obwohl sie vorher nur eine marginale Rolle gespielt hatten.³⁴ Ähnliches lässt sich für die

33 Vgl. *Malino*, Frances: Abraham Furtado and the Sephardi Jews of France. A Study of Emancipation during the French Revolution and Napoleonic Era. Philosophical Dissertation. Brandeis 1971; *Hertzberg*: The French Enlightenment 341; *Szajkowski*: Jews and Revolution 262, 900; *O'Leary*, Margaret R.: Forging Freedom. The Life of Cerf Berr of Médelsheim. Bloomington 2012; *Davies*, Martin L.: Identity or History? Marcus Herz and the End of Enlightenment. Detroit 1995, 10–25.

34 *Bell*: Cult of the Nation, besonders pointiert auf 11–19. Vgl. auch *Fritz*, Gérard: L'idée de peuple en France du XVII^e au XIX^e siècle. Straßburg 1988, 19–49.

deutschen Länder sagen: Zwar existierte das Wort »Nation« schon im Mittelalter, etwa für die verschiedenen nach der Herkunft organisierten studentischen Korporationen an Universitäten,³⁵ aber die Idee, die gesamte Bevölkerung eines Landes als »Nation« zu bezeichnen, ist ein Produkt des ausgehenden 18. Jahrhunderts.³⁶ Entstanden ist sie, wie schon Michel Foucault gezeigt hat, als anti-feudaler Gegendiskurs.³⁷ Zu Beginn des 18. Jahrhunderts hatte sich »eine ganze Galaxie von adligen Historikern«³⁸ daran gemacht, die eigenen Machtansprüche gegenüber dem absolut und damit in gewisser Hinsicht auch willkürlich herrschenden König dadurch zu unterstreichen, dass die vermeintlich noble Herkunft der Aristokratie hervorgehoben wurde. Insbesondere Henri de Boulainvilliers, der aus dem mittleren Blutadel der Normandie stammte, hatte eine Genealogie der französischen Nobilität konstruiert, die ihr angeblich historisches Recht auf die Herrschaft über Frankreich untermauern sollte.³⁹ In seiner posthum erschienenen *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* von 1727 schrieb er über die historische Eroberung Frankreichs durch die Franken, die der germanischen »Race« angehörten.⁴⁰ Sie hätten die »Race« der »Gallier«, aus deren Nachfahren sich der Dritte Stand zusammensetze, unterworfen und damit das natürliche Recht erworben, Frankreich zu beherrschen.⁴¹ Nun ging es Boulainvilliers zwar auch darum, die Macht über den aufstrebenden Dritten Stand zu legitimieren, aber in einer Übergangsperiode, die durch die Regentschaft Herzog Philipps II. von Orléans geprägt war, stand dennoch der Versuch im Zentrum, die Illegitimität der Bourbonendynastie nachzuweisen, welche die Ansprüche der Aristokratie im Zuge der sich verschärfenden Fiskalkrise im-

35 Vgl. Schumann, Sabine: Die »nationes« an den Universitäten Prag, Leipzig und Wien. Ein Beitrag zur älteren Universitätsgeschichte. Berlin 1974; Wehler: Nationalismus 36.

36 Zum mittelalterlichen Nationsbegriff vgl. Schumann: Die »nationes« 43–71; Quillet, Jeannine: État et nation aux XIV^e et XV^e siècles. Remarques doctrinales. In: *Dies.: D'une cité l'autre. Problèmes de philosophie politique médiévale*. Paris 2001, 115–127. Ausführlich vgl. Koselleck, Reinhart u. a.: Volk, Nation, Nationalismus, Masse. In: Brunner, Otto u. a. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 7. Stuttgart 1972, 141–431.

37 Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76). Frankfurt a. M. 2001, 255–281.

38 Ebd. 172.

39 Vgl. Tholozan, Olivier: Henri de Boulainvilliers: L'Anti-absolutisme aristocratique légitimé par l'histoire. Aix-en-Provence, Marseille 1999, 225–230; Ellis, Harold A.: Boulainvilliers and the French Monarchy. Aristocratic Politics in Early Eighteenth-Century France. Ithaca 1988, 18–20.

40 Boulainvilliers, Henri de: *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*. Avec XIV Lettres Historiques sur les Parlemens ou Etats-Generaux. Band 1. La Haye, Amsterdam 1727, 129, 331. Vgl. auch Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. 12. Aufl. München 2008, 358–362, die allerdings im Einklang mit der These ihres Buches den »antinationalen« Charakter Boulainvilliers unangemessen hervorhebt und seinen Konflikt mit dem König vollkommen ausblendet.

41 Boulainvilliers: *Histoire* 67, 108, 255.

mer weiter beschnitt. Sein Kunstgriff bestand darin, die Dynastie der Kapetinger, aus der das Haus der Bourbonen hervorgegangen war, der rassischen »Vermischung« mit den Unterworfenen zu bezichtigen.⁴² Damit hätten sie ihren Anspruch auf Herrschaft verwirkt und sollten sich gefälligst in den Dienst der Aristokratie stellen.

Schon zeitgenössische Autoren hatten Boulainvilliers' Konzeption kritisiert, etwa der Kunsttheoretiker und Theologe Jean-Baptiste Dubos.⁴³ Doch wirkliche Kraft sollten erst die nationalen Gegenkonzepte der Revolutionäre entfalten. Im Kampf gegen den Adel konstituierte sich erstmals eine »Nation«, deren gemeinsamer Nenner, trotz der manifesten Klassenunterschiede, die Feindschaft gegen die Herrschaft des Adels und des Klerus (sowie die diese Herrschaft garantierenden Bourbonen) war. So schrieb Emmanuel Joseph Sieyès am Vorabend der Revolution in seiner berühmten Schrift *Qu'est-ce que le Tiers État?*: »Der Dritte Stand umfasst also alles, was zur Nation gehört; und alles, was nicht der Dritte Stand ist, kann sich nicht als Bestandteil der Nation ansehen. Was also ist der Dritte Stand? *Alles*.«⁴⁴ Die Nation war für Sieyès synonym mit dem *Tiers État*; Adel und Klerus stellten ein »*imperium in imperio*«⁴⁵ dar. Er beließ es aber nicht dabei, den Dritten Stand als »vollständige Nation« zu bezeichnen, sondern stellte den Adel – wie um die letzten Zweifler zu überzeugen – auch noch als geldgierig, faul, sexuell promiskuitiv und ausschweifend dar. Dies war keineswegs ein reines Hirngespinnst, aber die Verdichtung zum Ressentiment, die Sieyès betrieb, zielte darauf ab, den Adel als minderwertige Menschengruppe zu kennzeichnen. Und so nahm er auch explizit auf Boulainvilliers' Konzeption Bezug (ohne dessen Namen zu nennen) und drehte sie um:

Aber wenn die Rassen ganz vermischt sind, wenn das Blut der Franken, das für sich allein nicht besser wäre, mit dem der Gallier sich in den Adern mischt, wenn die Vorfahren des Dritten Standes die Väter der ganzen Nation sind, darf man da nicht hoffen, eines Tages das Ende dieses langen Vätermordes zu erleben, den eine Klasse tagtäglich an allen anderen begeht und sich noch zur Ehre anrechnet?⁴⁶

42 *Boulainvilliers*, Henri de: *Essais sur la noblesse de France, contenant une dissertation sur son origine et abaissement*. Amsterdam 1732, 66.

43 Vgl. *Dubos*, Jean-Baptiste: *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*. 2 Bände. Amsterdam 1735. Vgl. dazu auch *Foucault*: *Verteidigung* 238–240.

44 *Sieyès*, Emmanuel Joseph: *Was ist der Dritte Stand?* In: *Ders.: Was ist der Dritte Stand? Ausgewählte Schriften*. Herausgegeben von Oliver W. Lembcke und Florian Weber. Berlin 2010, 115.

45 Ebd.

46 Ebd. 116.

Man müsse, so Sieyès weiter, den Adel »nötigen, wieder auf die andere Seite [des Rheins] zurückzukehren; der Dritte Stand wird dann wieder Adel werden, indem er seinerseits Eroberer wird.«⁴⁷ Was in diesem Grundlagentext des französischen Nationalismus formuliert wird, ist nichts weniger als die Konstruktion der Nation gegen die Anti-Nation, die Propaganda für eine Gemeinschaft, die sich durch den Ausschluss der Nichtdazugehörigen konstituiert.⁴⁸ Und ganz in dieser Logik schlug Sieyès dann auch vor, diesen »Stamm der Eroberer« in seine »fränkischen Wälder« zurückzuschicken.⁴⁹ Auch wenn Sieyès' Anspielung von Ironie und Sarkasmus geprägt war und er sich vor allem über die Selbststilisierung des Adels als höhere Spezies lustig machte, so kann doch kein Zweifel darüber bestehen, dass das Bild, das er vom Adel zeichnete, durchaus einer Biologisierung des Sozialen Vorschub leistete. Der Adel, so Sieyès, sei

eine Klasse Menschen, die, ohne Funktion *wie* ohne Nutzen, bloß deswegen, weil sie existieren, die an ihre Person geknüpften Privilegien genießen. [...] [Der Adel] bildet wahrhaftig ein Volk für sich, aber kein echtes Volk, da er aus Mangel an nützlichen Organen nicht durch sich selbst existieren kann, sich vielmehr einer wirklichen Nation wie jene Schmarotzerpflanzen anhängt, welche nur vom Saft der Bäume leben können, die sie krank machen und austrocknen.⁵⁰

Die biologischen Metaphern, die Unterscheidung zwischen dem künstlichen Pseudo-Volk und der wirklichen Nation, das Ressentiment gegen das mühelose Einkommen, die Nützlichkeitsabwägungen – hier sind, auch wenn sich Sieyès persönlich für die Emanzipation der Juden ausgesprochen hat und die Händler explizit zu den produktiven Klassen rechnete, strukturell alle Stereotype des modernen Antisemitismus bereits versammelt und prägen die neue Gesellschaft, die doch, der Idee nach, ganz rational auf einem Sozialvertrag beruhen sollte.⁵¹ Die »Nation« war insofern von vornherein eine ambivalente Erscheinung: Sie schuf formale Gleichheit nach innen, aber nur um den Preis des Ausschlusses der Nichtdazugehörigen; ein Ausschluss, der bereits in der Französischen Revolution antihumane Züge trug und in der Terrorherrschaft der Jakobiner vollends seine hässliche Fratze zeigte. Die Nation war seit ihrem Bestehen eine repressive Vergesellschaftungsform, die ihre Mitglieder permanent mit dem Ausschluss bedrohte. Am deutlichsten sprachen das die radikalen Jakobiner, die sogenannten »Enragés« um Jacques Roux aus, wenn sie ihrem Zorn

47 Ebd.

48 Vgl. die luzide Analyse von Bruhn, Joachim: Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation. Freiburg i. B. 1994, 36–45.

49 Sieyès: Dritter Stand 116.

50 Ebd. 114.

51 Vgl. Karp, Jonathan: The Politics of Jewish Commerce. Economic Thought and Emancipation in Europe, 1638–1848. Cambridge 2008, 135–169.

auf »Schmarotzer«, »Vampire«, Blutsauger«, »Spekulanten« und »Wucherer« freien Lauf ließen.⁵² An die biologischen Metaphern hefteten sich unverhohlenen Vernichtungsfantasien: »Reinigen wir die Erde von den Ungeheuern, die sie besudeln!«⁵³

Auch wenn Roux ebenso wenig wie Sieyès gegen die Juden, sondern gegen das *Ancien Régime* feuerte, so verband sich seine Polemik nahezu schlafwandlerisch mit der bäuerlich-antifeudalen Stimmungsmache gegen die Juden im Elsass, die im Sommer 1789 in pogromartigen Ausschreitungen gegipfelt war.⁵⁴ Schließlich sprach er nicht nur dieselbe sozialrevolutionäre Sprache, sondern unterlegte seine Drohgebärden auch noch mit allerlei Verschwörungstheorien.⁵⁵ Auf drei verschiedenen Ebenen äußerten sich während der revolutionären Ereignisse antijüdische Vorbehalte: *Erstens* im allgemeinen antireligiösen Furor der Jakobiner⁵⁶, *zweitens* in der Opposition gegen die Emanzipation der elsässischen Juden, die in der Nationalversammlung am vehementesten von Jean-François Reubell vertreten wurde, und *drittens* in gewalttätigen Übergriffen gegen jüdische »Schmarotzer«, »Vampire«, »Spekulanten« und »Wucherer« auf dem Land, besonders im Elsass, wo ja mit Abstand die meisten französischen Juden lebten.⁵⁷ So harmonisch sich die Geschichte der französischen Judenemanzipation also im Vergleich zu ihrem deutschen Gegenstück auf den ersten Blick darbietet, so wichtig ist es auch, sich klarzumachen, dass sie in der Realität für die Juden ein zweischneidiges Schwert war. Jede spontane Regung der Massen und jede Krise der Ordnung war potenziell gefährlich für die Juden, die ja nicht nur aufgrund ihrer Religion als fremd erschienen, sondern darüber hinaus aufgrund ihrer traditionellen Stellung als Vermittler – sei es als Steuereintreiber,

52 Vgl. Roux, Jacques: Verfolgung der Spekulanten, der Wucherer und Verräter [1793]. In: *Ders.*: Freiheit wird die Welt erobern. Reden und Schriften. Leipzig 1985, 95–105, hier 95, 99, 102–104; *Ders.*: Rede über die Ursachen der Mißgeschicke der Französischen Republik [1793]. in: *Ders.*: Freiheit 106–146, hier 108 f, 111, 115, 122–126, 128 f, 133 f, 138, 140.

53 Roux: Verfolgung 102.

54 Vgl. Gerson, Daniel: Die Kehrseite der Emanzipation in Frankreich. Judenfeindschaft im Elsass 1778–1848. Essen 2006, 76–86.

55 Vgl. Roux: Rede 111, 113, 116, 130 f, 133, 135–137. Vgl. zum »aristokratischen Komplott« *Vovelle*, Michelle: Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten. München 1982, 88–98.

56 Es kann nicht verwundern, dass zwar zahlreiche Juden in der Revolution auf Seiten der Girondisten, kaum einer aber in den Reihen der Jakobiner gekämpft hat. Eine Ausnahme stellte Jacob Berr dar, das einzige jüdische Mitglied der Jakobiner in Metz. Vgl. Szajkowski, Zosa: Marriages, Mixed Marriages and Conversions Among French Jews During the Revolution of 1789. In: *Ders.*: Jews and the French Revolutions 826–847, hier 835. Vgl. auch *Ders.*: The Attitude of French Jacobins toward Jewish Religion. In: *Ders.*: Jews and the French Revolutions 399–412.

57 Zu Reubells Biographie vgl. *Badinter*, Robert: *Libres et égaux... L'émancipation des Juifs (1789–1791)*. Paris 1989, 130, Fußnote 1; *Berkovitz*: *The Shaping* 33; zum »jüdischen Wucherer« vgl. *Szajkowski*: *Jews and the French Revolutions* 506–508.

als Kreditgeber oder schlicht als Händler – den Hass derer auf sich zogen, die sich vor der direkten Konfrontation mit den herrschenden Mächten scheuten. Sowohl die Umbruchphase in den 1780er Jahren als auch die Revolutionen von 1830 und 1848 sollten dann auch von antijüdischer Agitation und Gewalt begleitet werden.⁵⁸

Die prekäre Emanzipation in Frankreich

Die Zugehörigkeit zur Nation war für die Juden eine durchaus existentielle Frage, die nicht bloß auf einen freien geistigen Entwurf zu reduzieren ist: Das Erringen nationaler Identität war ein von außen auferlegter Zwang; die Juden sollten sich den Nichtjuden gleichmachen, mit ihnen identisch werden, damit sie vollkommen gleichberechtigte Staatsbürger sein konnten.⁵⁹ Im Revolutionsjahr 1789 brachte der liberale Graf Stanislas de Clermont-Tonnerre diese repräsentative Gleichheit in der Debatte der französischen Nationalversammlung über die Gleichstellung der Juden auf den Punkt: »Man muss den Juden als Nation alles verweigern, den Juden als Individuen jedoch alles gewähren.«⁶⁰ Was aber, wenn die Juden sich weiterhin als »ausgewähltes Volk« und als »jüdische Nation« verstanden, wenn sie nicht bereit waren, ihr Judentum auf eine »Religion« zu reduzieren, und an der Gemeindeautonomie festhalten wollten? Den jüdischen Gemeindevorstehern, den *parnasim*, war vollkommen klar, was auf dem Spiel stand. Und so betonte die Gemeinde von Nancy in ihrer Eingabe an die Nationalversammlung ihre Treue zum französischen Zivilrecht bei gleichzeitiger Verteidigung des eigenen autonomen Status:

Von diesem Augenblick an versichern wir Ihnen von unserer Seite aus eine vollkommene Umkehr; der Unterschied der religiösen Meinung wird uns Euch nicht als Fremde sehen lassen und wir erkennen an, dass jeder das Gesetz der Religion befolgt, in der er aufgewachsen ist, und dass das Zivilrecht das nationale Gesetz sein muss, das allen gemein ist; jeder muss seinen Lohn im Segen dieses Gottes, unseres gemeinsamen Vaters, finden.⁶¹

58 Vgl. *Gerson*: Kehrseite; *Szajkowski, Zosa*: French Jews during the Revolution of 1830 and the July Monarchy. In: *Ders.*: Jews and the French Revolutions 1017–1042, hier 1028–1032.

59 Vgl. *Kates*: Jews into Frenchmen 103–116.

60 Zitiert nach *Brenner*: Kleine jüdische Geschichte 185. In einer anderen Version heißt es erweitert: »Den Juden als Nation im Sinne einer verfassten Körperschaft...« Zitiert bei *Benbassa, Esther*: Geschichte der Juden in Frankreich. Berlin 2000, 109. In einem Vortrag an der New York University am 16. April 2012 hat David Sorkin überzeugend die unsichere Überlieferungsgeschichte des Zitats nachgezeichnet. Sorkins Analyse wird in seinem neuen Buch nachzulesen sein.

61 *Députation de la Communauté des Juifs de Nancy*: Réponse des Juifs de la province de Lorraine [1789]. Straßburg 1790, 22.

Ganz deutlich wird an dieser Loyalitätsbekundung, dass die jüdische Autonomie, die im »Gesetz der Religion« inkarniert war, in das man hineingeboren sei, soweit wie möglich verteidigt werden sollte, die Umkehr also so »vollkommen« (*parfait*) nicht war.⁶² Die Beschwörung des gemeinsamen Gottes wirkt angesichts der starken antireligiösen Strömung in der Nationalversammlung darüber hinaus fast schon hilflos. Und dennoch ist der damit verbundene Versuch bemerkenswert, die Frage des Unterschieds auf rein religiöses, vermeintlich durch die Idee der Toleranz entschärftes Gebiet zu verlagern. Doch diese Strategie ging nicht auf, zu sehr war sie an der deutschen Aufklärung eines Gotthold Ephraim Lessing ausgerichtet, dessen Ringparabel genau jenen Gedanken eines toleranten religiösen Pluralismus ausformulierte, wie er auch der Eingabe an die Nationalversammlung zugrunde lag.⁶³ Die französischen Aufklärer und Revolutionäre aber waren – im Gegensatz zur deutschen »Pastorenaufklärung« – mehrheitlich entweder antireligiös oder doch zumindest der Ansicht, dass das Religiöse aus dem staatlichen Leben zu verschwinden habe.⁶⁴ Das schloss auch die ständestaatliche Sonderexistenz der *kehillot*, der »*imperii in imperio*«, ein. Das Resultat ist bekannt: Die aschkenasischen Juden, welche fast 90% der jüdischen Bevölkerung Frankreichs stellten, wurden nicht 1789, sondern erst am 27. September 1791 nach langwierigen Debatten rechtlich gleichgestellt⁶⁵ – und selbst diese Gleichstellung wurde durch das *Décret infâme* Napoleons 1808 vorübergehend wieder eingeschränkt, weil der Kaiser die Juden verdächtigte, noch immer keine loyalen Franzosen zu sein.⁶⁶ In einem dem *Conseil d'État* vorgelegten Bericht vertrat Napoleon schon 1806 die Ansicht, es sei nötig, »die Juden als eine Nation und nicht als eine Sekte zu betrachten, weil sie eine Nation in der Nation sind«⁶⁷.

62 Vgl. dazu auch Hyman, Paula: L'impact de la révolution sur l'identité et la culture contemporaine des Juifs d'Alsace. In: Birnbaum, Pierre (Hg.): Histoire politique des Juifs de France. Entre universalisme et particularisme. Paris 1990, 21–38, hier 22.

63 Der Verfasser der Eingabe war Berr-Isaac Berr, der stark von der deutschen *haskalah* geprägt war. So war er einer von einigen Dutzend Abonnenten der Zeitschrift *ha-me'assef* in Frankreich. Vgl. Hyman: Jews of Modern France 13. Vgl. auch Berr, Berr-Isaac: Lettre d'un citoyen, membre de la ci-devant communauté des juifs de Lorraine (B.-I. Berr), à ses confrères, à l'occasion du droit de citoyen actif rendu aux Juifs par le décret du 28 septembre 1791. Nancy 1791.

64 Vgl. Duchhardt, Heinz: Barock und Aufklärung. München 2007, 130; Schulte: Die jüdische Aufklärung 41 f.

65 Die »portugiesischen« und Avignoneser Juden wurden bereits am 28. Januar 1790, also eineinhalb Jahre früher, gleichgestellt.

66 Vgl. Schwarzfuchs, Simon: Napoleon, the Jews and the Sanhedrin. Boston 1979, 45; Wyrwa, Ulrich: Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich. Aufklärung und Emanzipation in Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg i. Pr. Tübingen 2003, 178 f.

67 Napoleon an den Conseil d'État, Bericht vom 30. April 1806. Zitiert nach Liber, Maurice: Napoléon I^{er} et les Juifs. La question juive devant le Conseil d'État en 1806. In: Revue des études juives 71/142 (1920) 127–147; 72/143 (1921) 1–23; 72/144 (1921) 135–162, hier 72/143 (1921) 18.

Angesichts dessen kann es nicht verwundern, dass Napoleon der von ihm 1806 einberufenen Notabelnversammlung mit eben jener Frage die Pistole auf die Brust setzte, die schon in der Nationalversammlung diskutiert worden war: »Sind die Franzosen in den Augen der Juden Brüder, oder sind sie Fremde?«⁶⁸ Die Gemeindevorsteher wussten, dass die Emanzipation selbst zur Disposition stand. Ihre Antwort, die nichts daran ändern sollte, dass die elsässischen und lothringischen Juden noch einmal zehn Jahre lang mit gravierenden diskriminierenden Beschränkungen ihrer bürgerlichen Freiheit belegt wurden, lautete: »Als die Israeliten noch eine Nation formten, schrieb ihnen ihre Religion vor, Fremde wie ihre Brüder zu betrachten.«⁶⁹ Und jetzt, wo Juden und Christen unter »denselben Gesetzen« lebten, gebe es ohnehin keinen Zweifel mehr: »Ja, Frankreich ist unser Vaterland, die Franzosen sind unsere Brüder«⁷⁰. Doch entgegen aller egalitären Emphase, die der Imperator versprühte, stellte er die Juden noch einmal auf die Probe und gab damit implizit jenen judenfeindlichen Strömungen Recht, die sich vor allem im Elsass immer wieder gewalttätig Gehör verschafften.

Dennoch markiert die Emanzipation der französischen Juden zweifellos einen Epochenbruch: Erstmals hatten Juden in Europa dieselben Rechte wie Nichtjuden, erstmals wurden sie formal vollständig in die neu entstandene französische Nation integriert. Und trotz aller Rückschläge blieb es nicht bei der rechtlichen Gleichstellung, sondern es entstand tatsächlich ein »Franco-Judaismus«, der die Vaterlandsliebe mit dem Judentum verband, das umgekehrt ein mehrheitlich akzeptierter Bestandteil der französischen Gesellschaft wurde. Die Offenheit des französischen Nationalismus, die ihm in der Literatur oft bescheinigt wird – sei es aufgrund seines kontraktionalistischen Charakters⁷¹, sei es aufgrund seines katholischen Hintergrundes⁷² – schien diese Entwicklung möglich gemacht zu haben. Indes haben wir gesehen, dass auch der französische Nationalismus sowohl mit einer starken Exklusionsdynamik als auch mit Judenfeindschaft verbunden war. Die Gründe, warum die Emanzipation dennoch gelang, mögen vielfältig sein, maßgeblich aber scheint die Konzentration auf den schließlich siegreichen Kampf gegen die aristokratische »Anti-Nation« gewesen zu sein. In Frankreich, abgesehen vielleicht vom Elsass, überlagerte der

68 Recueil contenant le règlement organique du culte Judaïque, et les décrets impériaux y relatifs; les réponses de l'assemblée générale des Israélites tenue à Paris, aux questions lui proposées; et les décisions doctrinales du Grand Sanhédrin précédé d'un précis. Des faits et cérémonies, et des procès-verbaux de l'élection, nomination et installation du consistoire israélite du département de Rhin-et-Moselle, avec les discours et sermons prononcés à cette occasion [1807]. Koblenz 1809, 89.

69 Ebd. 90.

70 Ebd. 91.

71 Klassisch für diese Argumentation ist *Brubaker*, Rogers: *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge 1992.

72 Diese These vertritt *Bell*: *Cult of the Nation*.

Klassenkonflikt die »Judenfrage«, was dazu führte, dass die Befürworter der Judenemanzipation sich letztlich durchsetzen konnten.

Vom Reich »deutscher Nation« zum deutschen Nationalismus

Anders als Frankreich war das Heilige Römische Reich am Vorabend der Revolution territorial in eine Unzahl von Kleinstaaten zersplittert. Mit dem Erstarken der Reichsstände im Anschluss an den Westfälischen Frieden war die Macht des Kaisers erheblich begrenzt worden, so dass ein Absolutismus nach französischem Vorbild auf deutschem Boden unmöglich war. Nichtsdestoweniger gilt auch für die deutschen Länder Kittsteiners Diktum von der »Stabilisierungsmoderne«: Auch hier war die Politik vor allem durch Kompromisse in komplexen Aushandlungsprozessen zwischen den Reichsständen und dem Kaiser gekennzeichnet.⁷³ Die Einheit des Reiches beruhte einerseits auf den schwächeren Ständen, die sich von der Reichsführung Schutz und die Garantie ihrer Privilegien erhofften, und andererseits auf den äußeren Bedrohungen durch Frankreich im Westen und die Osmanen im Osten. Seit Mitte des 18. Jahrhunderts geriet das Reichsgefüge zunehmend in eine Krise, weil die beiden größten Territorialstaaten Brandenburg-Preußen und Österreich Führungsansprüche anmeldeten und den polykratischen Konsens infrage stellten.

Obgleich das Reich seit dem 15. Jahrhundert den Zusatz »deutscher Nation« trug, war der Nationalgedanke sowohl den Fürsten und Herzogen, die auf die Erhaltung ihrer eigenen Souveränität bedacht waren, als auch den Untertanen, die sich eher mit ihrem Wohnort oder ihrer Region verbunden sahen, im Grunde fremd. Er diente zwar als schwache ideologische Klammer, blieb dabei aber stets als terminologische Überwölbung machtpolitischer Interessen durchschaubar. Zudem wurde er nicht mit einem politischen Körper oder gar einer organisch gewachsenen Gemeinschaft assoziiert, sondern auf die *teutsche Zung*, die Sprache also, bezogen.⁷⁴ Die Idee einer deutschen Nation, die alle »Stämme« auf deutschem Boden vereinte, weil sie eine substanzielle Gemeinsamkeit teilten, die über die Sprache hinausging, war hingegen eine Reaktion auf den entstehenden Nationalismus in Großbritannien und vor allem im benachbarten Frankreich, dessen nationale Revolution die entstehende deutsche Nationalbewegung nachhaltig prägen sollte.⁷⁵ Dabei kam es aber nicht zu einer bloßen

73 Vgl. *Stollberg-Rilinger*, Barbara: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Vom Ende des Mittelalters bis 1806. München 2006, 88 f.

74 Vgl. *Thomas*, Heinz: Sprache und Nation. Zur Geschichte des Wortes deutsch vom Ende des 11. bis zum 15. Jahrhundert. In: *Gardt*, Andreas (Hg.): Nation und Sprache. Die Diskussion ihres Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart. Berlin 2000, 47–101, hier 95.

75 Vgl. repräsentativ für unzählige Beispiele die Kompilation von *Träger*, Claus (Hg.): Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur. 2. Aufl. Leipzig 1979.

Adaption des französischen Modells, was schon aufgrund der oben erörterten völlig anderen politischen und konfessionellen Ausgangslage überhaupt nicht möglich gewesen wäre, sondern zu einer aneignenden Modifizierung, die sich – besonders in und nach den napoleonischen Kriegen – bewusst als *Gegenmodell* verstand.

Ältere Nationalismusforscher haben jenes Selbstbild der anti-»welschen«, deutschen Nationalisten interessanterweise weitgehend übernommen. Zu fragen wäre aber, gerade aus transnationaler Perspektive, ob sich nicht oberhalb der offenkundigen Differenzen allgemeine Muster erkennen lassen, die der deutsche mit dem französischen Nationalismus teilte. Es bietet sich an, zu diesem Zwecke den bereits besprochenen Grundlagentext des Abbé de Sieyès mit programmatischen Äußerungen eines intellektuellen Führers des deutschen Nationalismus – Johann Gottlieb Fichte – zu vergleichen. Dabei stechen zunächst die Unterschiede ins Auge: In seinen *Reden an die deutsche Nation*, verfasst im Jahre 1808, definierte Fichte das Volk – hier ein Synonym für »Nation« – als

das Ganze der in Gesellschaft miteinander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesamt unter einem gewissen besondern Gesetze der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht. Die Gemeinsamkeit dieses besondern Gesetzes ist es, was in der ewigen Welt, und eben darum auch in der zeitlichen, diese Menge zu einem natürlichen und von sich selbst durchdrungenen Ganzen verbindet.⁷⁶

Gegenüber Sieyès, der die Nation ebenfalls als »Körperschaft von Gesellschaftern, die unter einem gemeinschaftlichen Gesetz leben«⁷⁷, gefasst hatte, fällt besonders Fichtes Gottesbezug auf, der dem bereits konstatierten christlichen Charakter der deutschen Aufklärung entspricht. Mindestens ebenso wichtig ist aber, dass Fichte das Gesetz nicht – wie Sieyès und die ihn beeinflussenden englischen Rationalisten – aus einem universellen Naturrecht ableitete, sondern es mystifizierte und der dunklen Natur eines deutschen »Urvolkes« zuschrieb: Es könne niemals »ganz mit dem Begriffe durchdrungen werden«⁷⁸ und sei ein »Gesetz der Entwicklung des Ursprünglichen und Göttlichen«⁷⁹. Diese Ursprünglichkeit sei aber gerade nicht die Gleichheit und Freiheit des *Einzelnen* im Naturzustand, sondern die gleichfalls naturentsprungene Wesenheit eines *Volkes*. An dieser Stelle knüpfte Fichte an Herders Sprachphilosophie an und bestimmte die Sprache als »Gesetzgeber« der Volkseigentümlichkeit.⁸⁰ Im Unterschied zum frühneuzeitlichen deutschen Nationsbegriff substantialisierte

76 Fichte, Johann Gottlieb: *Reden an die deutsche Nation* [1808]. Leipzig 1871, 98.

77 Sieyès: *Dritter Stand* 115.

78 Fichte: *Reden* 98.

79 Ebd. 98 f.

80 Vgl. ebd. 43 f.

Fichte die Sprache und machte sie zu einem eigenständigen Wesen. Das, was deutsch sei, stand dabei sowohl am Anfang als auch am Ende. Fichtes Nationalismus ist daher eine reine Tautologie: Der ursprüngliche Volksgeist sei verkörpert in der Sprache, die wiederum die besondere Volkseigentümlichkeit formte: $A = A$, bzw. $A = A^* = A$. Die Sprache (A^*) war dabei die einzige bekannte Größe, nur über sie konnte man Konkretes aussagen. Deshalb kommt es auf ihre Bestimmung besonders an, und diese vollzog Fichte durch eine Negation alles Un-deutschen ($A^* = \neg\neg A$), vor allem durch die Abgrenzung von den romanischen Sprachen, welche das Überleben der deutschen Sprache gefährdeten.⁸¹ Dieser Gedanke entspricht exakt Fichtes Selbstbewusstseinstheorie, in der das Ich sich durch Negierung des Nicht-Ich als Ich setzt.⁸² Paradoxerweise ist deshalb gerade die Unfähigkeit, einen positiven Inhalt aus sich selbst zu gewinnen, für Fichtes Nationalismus charakteristisch: Die Emphase des »absoluten Subjekts« verdeckte nur mühsam, dass aller Inhalt über die Negation des Anderen gewonnen wurde. Aus diesem Grund konnte Fichtes Konzept der Nation niemals auf *individuellen Interessen*, politisch ausgedrückt: auf dem *bourgeois*, aufruhren, welche die westlichen Vertragstheorien kennzeichnen, sondern musste stattdessen auf ein *abstraktes Gemeinwohl* abstellen, das spiegelbildlich am Feind gebildet wurde: National sei, was nicht anti-national ist. Dieser Dezisionismus war der philosophische Grund für den letztlich in völkischen Bahnen verlaufenden deutschen Nationalismus – selbst dort, wo er nicht unmittelbar als Blut und Boden-Ideologie auftrat.

Dabei gilt es sich aber klar zu machen, dass Fichtes Unfähigkeit einer positiven Bestimmung des Deutschen kein persönliches intellektuelles Manko war, sondern ein ideologischer Reflex auf die politische Gemengelage im Reich: Die territoriale Zersplitterung und die Existenz von hegemonialen Zentren bei gleichzeitigem Fehlen eines starken, monarchischen Mittelpunktes, gegen den sich das auch in den deutschen Ländern aufstrebende Bürgertum auf der Grundlage seiner Klasseninteressen hätte vereinen können, hatte einen politischen Stillstand zur Folge, der die revolutionären Kräfte fast vollständig absorbierte und erst dann in eine kämpferische Euphorie umschlug, als es darum ging, »mit Gott für König und Vaterland« in die Schlacht zu ziehen: gegen Frankreich. All dies führte dazu, dass der deutsche Nationalismus als antifranzösisches Gegenmodell auf den Plan trat und sich vor allem über seine Gegnerschaft zu den »Welschen« im Äußeren und, wie wir sehen werden, den Juden im Inneren definierte.

Mehr noch als in den *Reden* kam der Unterschied zwischen deutschem und französischem Nationalismus nämlich bereits in Fichtes *Beiträgen zur*

81 Vgl. ebd. 61–63.

82 Vgl. Fichte: Grundlage 101–105. Vgl. Haag, Karl Heinz: Der Fortschritt in der Philosophie. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2005, 98–101.

Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution aus dem Jahr 1793 zum Vorschein, einem unmittelbaren Kommentar zur Revolution. Hier lässt sich erkennen, wie sich in Deutschland die »Judenfrage« vor die Konfrontation mit dem Adel schob: »Fast durch alle Länder von Europa verbreitet sich«, so Fichte, »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.«⁸³ Einige Seiten weiter heißt es dann:

Weniger gefährlich, seitdem er nicht mehr der ausschliessende Besitzer der Reichtümer und der dürftigen Cultur unmündiger Völker ist, aber doch noch immer ein wirklicher Staat im Staate ist der Adel, abgesondert durch seinen Zunftgeist, durch seine Verheirathungen unter einander, und durch das noch immer ausschliessende Recht auf gewisse Bedienungen;⁸⁴

Der Staat im Staate, über den Sieyès geklagt hatte, war auch Fichte ein Dorn im Auge.⁸⁵ Allerdings war er vier Jahre nach dem Beginn der Revolution der Ansicht, dass die Macht des kosmopolitischen Adels gebrochen sei. Nun sei die Zeit gekommen zu verhindern, dass sich ein weiterer, angeblich sehr viel mächtiger Staat im Staate etablierte und an seine Stelle setzte: die Juden. Sie bildeten eine abgesonderte Gemeinschaft, seien aber durch ihre »Plünderereien« viel einflussreicher als der Adel. Ein guter Deutscher, dem es um das Wohl des Volkes gehe, müsse demnach sein Land vor den Juden schützen und ihre Emanzipation verhindern:

Menschenrechte müssen sie [die Juden] haben, ob sie gleich uns dieselben nicht zugestehen; denn sie *sind* Menschen, und ihre Ungerechtigkeit berechtigt uns nicht, ihnen gleich zu werden. [...] Aber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein Mittel, als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden, und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sei. Um uns vor ihnen zu schützen, dazu sehe ich wieder kein anderes Mittel, als ihnen ihr gelobtes Land zu erobern, und sie alle dahin zu schicken.⁸⁶

Was Fichte hier polemisch formulierte, spiegelt die zwiespältige Auffassung vieler deutscher Aufklärer gegenüber den Juden wider. Einerseits schrieb man sich

83 *Fichte*, Johann Gottlieb: Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution [1793]. In: *Ders.*: Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke. Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte. Bd. 6. Berlin 1845, 149.

84 Ebd. 152.

85 Bereits 1779 hatte der elsässische Politiker François Hell die elsässischen Juden in einer antijüdischen Hetzschrift als »Staat im Staate« bezeichnet. Vgl. *Brumlik*: Deutscher Geist 78.

86 *Fichte*: Beiträge 150. Vgl. dazu auch *Hubmann*, Gerald: Sittlichkeit und Recht. Die jüdische Emanzipationsfrage bei Jakob Friedrich Fries und anderen Staatsdenkern des Deutschen Idealismus. In: *Gronke*, Horst u. a. (Hg.): Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Frankfurt a. M. 2001, 125–152; *Becker*, Hans-Joachim: Fichtes Idee der Nation und das Judentum. Amsterdam, Atlanta 2000, 33–38.

das Gebot der Toleranz auf die Fahnen und setzte sich für die Wahrung der Menschenrechte ein; andererseits empfand man Missbehagen bis hin zu glühendem Hass gegenüber den Juden und stilisierte sie zum bedrohlichen inneren Feind. Wie Sieyès die französische Nation gegen das aristokratische Anti-Volk in Stellung brachte, so konstituierte sich das deutsche Volk gegenüber dem Anti-Volk der Juden. Der Historiker George L. Mosse schreibt: »Der Kampf um die Einheit der Nation brauchte Feinde. So trat der äußere Feind schon mit dem Anfang des Nationalismus ins Bild, und der innere Feind bald danach.«⁸⁷ Die praktischen Konsequenzen dieser Feinderklärung waren nicht nur ein massiver Antisemitismus gerade in der bürgerlichen Elite, sondern auch immer wieder gewalttätige Ausschreitungen, die gerade in Krisenzeiten hervorzuberechnen pflegten.⁸⁸

Das bedeutet indes nicht, dass die Emanzipation der Juden in Deutschland von vornherein unmöglich und folglich die Phase zwischen 1871 und 1933 letztlich ein quasi unnatürlicher Zustand gewesen wäre. Genau wie in Frankreich wurde auch in Deutschland darüber gestritten, wie mit den Juden zu verfahren sei. Das Ergebnis dieser Debatten fand seinen stärksten rechtlichen Ausdruck – sieht man einmal vom vorrevolutionären Toleranzpatent Josephs II. ab – im preußischen Emanzipationsedikt vom 11. März 1812, das Teil der großen Reformwelle war, mit der der preußische Staat auf die verheerende Niederlage bei Jena und Auerstedt reagierte: Die Juden wurden zwar, entgegen den Wünschen Fichtes, als »Einländer« und Staatsbürger anerkannt, aber das alte »Verbesserungs«-Denken hielt sich dennoch hartnäckig. So wurde den Juden zwar Niederlassungs-, Handlungs- und Gewerbefreiheit gewährt und die diskriminierenden Sondersteuern abgeschafft, sie blieben aber nach wie vor von den Innungen und Zünften sowie vom Staatsdienst ausgeschlossen. Noch immer verdächtigte man sie der Illoyalität. Um sie zu »bessern«, um aus ihnen nicht nur formal Preußen zu machen, sondern auch »wirklich«, griff der preußische Staat zu einem Mittel, das auf das Herz der jüdischen Gemeinschaft zielte: Er beseitigte – mit einigen zivilrechtlichen Ausnahmen – die Gemeindeautonomie und entriss damit die Juden der Aufsicht und Anleitung der Rabbiner und Ältesten.⁸⁹ Sie sollten, trotz ihrer benachteiligten Stellung, nur noch eines sein: *Preußische Staatsbürger jüdischen Glaubens.*

87 Vgl. Mosse, George L.: Juden im Zeitalter des modernen Nationalismus. In: *Alter*, Peter u. a. (Hg.): Die Konstruktion der Nation gegen die Juden. München 1999, 15–25, hier 23.

88 Vgl. Rohrbacher, Stefan: Gewalt im Biedermeier. Antijüdische Ausschreitungen in Vormärz und Revolution (1815–1848/49). Frankfurt a. M. 1993; Sterling, Eleonore: Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland (1815–1850). Frankfurt a. M. 1969.

89 Vgl. Brammer, Annegret H.: Judenpolitik und Judengesetzgebung in Preußen 1812 bis 1847. Berlin 1987, 62–71.

Wie französische und deutsche Juden auf den Anbruch der nationalistischen Ära reagierten, als die frühneuzeitliche Gemeindestruktur aus den Fugen geriet, werden wir im zweiten Teil nachverfolgen. Die Französische Revolution war ein politisches Fanal, das die traditionelle Selbstbeschreibung der Juden als Gottesvolk obsolet machte und sie zu unsicheren Kantonisten im Eifer des nationalen Aufbruchs stempelte. Es kam daher darauf an, sowohl die Loyalität gegenüber dem Souverän unter Beweis zu stellen als auch das Judentum durch den Sturm der Modernisierung zu navigieren und es dann im sicher angelaufenen Hafen entschlackt, aber doch in altherwürdigem Glanz zu präsentieren. Die Geschichten von jüdischem Blut und jüdischem Geist, die in den folgenden Jahrzehnten formuliert wurden, um ein modernes Judentum auf der Höhe der Zeit zu entwerfen, werden wir daher in den nun folgenden drei Teilen des Buches ausführlich analysieren.

Zweiter Teil:
Von der Einheit zur Unterscheidung

7. Zerbrechende Tradition: Neuverortungen des jüdischen Volkes

Bereits Mitte des 18. Jahrhundert hatte im Zuge der absolutistischen Politik Friedrichs II. in Preußen eine Politik der Zentralisierung Einzug erhalten, die ganz darauf ausgerichtet war, die Gerichtsbarkeit zu monopolisieren und autonome Gemeinschaften in den Staat zu integrieren. In den Jahren 1747–49 war der von Samuel von Cocceji entwickelte *Codex Fridericianus* nach und nach in den preußischen Provinzen in Kraft getreten. Dieser beschnitt nicht nur die juristische Autorität der christlichen Konfessionen, sondern verpflichtete auch die Rabbiner darauf, nach den Prozessvorschriften des *Codex* zu verfahren.¹ Zwar wurde die gemeindliche Autonomie nicht vollständig aufgehoben und es bestand eine große Diskrepanz zwischen staatlichem Allmachtsanspruch und sozialer Wirklichkeit, aber mit der preußischen Justizreform Coccejis war eine Entwicklung eingeleitet worden, die am Ende des Jahrhunderts zur weitgehenden Erosion der politischen Verfasstheit der *kehillot* in West- und Zentraleuropa führen sollte.

Die je nach Territorium plötzliche oder sukzessive, mancherorts von temporären Rücknahmen begleitete Abschaffung der Gemeindeautonomie fügte der traditionellen jüdischen Gesellschaft einen tiefen Riss zu.² Dieser verlief in der Vorstellung vieler Zeitgenossen zwischen den »Orthodoxen« oder »Ewiggestrigen« einerseits und den »Aufgeklärten« oder »Reformern« andererseits. Einer ökonomischen, kulturellen und intellektuellen Elite, deren Angehörige häufig – wenn auch nicht immer – durchaus nicht unglücklich über den Machtverlust der Rabbiner waren, standen viele einfache Gemeindemitglieder gegenüber, welche den Zerfall der gewohnten Strukturen als tiefgreifende Verunsicherung und Desorientierung erlebten. Insbesondere auf dem Lande, wo immer noch die Mehrheit der Juden lebte, war von den berühmten Assimilationsprozessen,

1 Vgl. *Stern*, Selma: Der preußische Staat und die Juden. Tübingen 1971, 115.

2 Im Habsburger Reich ist das entscheidende Datum das Jahr des Toleranzpatents Joseph II., 1782, in Frankreich die Auflösung religiöser Körperschaften durch die Nationalversammlung im Jahr 1790, im Königreich Westfalen die Reform des Jahres 1808, im Großherzogtum Baden das Jahr 1809, in Frankfurt das Jahr 1811, in Preußen neben dem bereits erwähnten Codex die Edikte von 1797 und 1812, in Bayern die Erlasse von 1806 und 1813. Vgl. *Meyer*, Michael A.: Jüdische Gemeinden im Übergang. In: *Ders.*: Deutsch-jüdische Geschichte. Bd. 2, 96–134, hier 107; *Battenberg*: Europäisches Zeitalter. Bd. 2, 85–109; *Graetz*: Les Juifs 48.

welche die Forschung lange Zeit herausgestellt hat, wenig zu spüren.³ Doch darf nicht vergessen werden, dass es immer mehr Juden in die Städte zog – allen voran nach Paris, aber auch nach Berlin, Breslau oder Wien –, wo sie auf eine Atmosphäre des Aufbruchs stießen, die ihren Lebensalltag einhüllte und ihre Identität umformte. Diese Erfahrungen wirkten auf die Landjuden zurück, freilich in ihrer Strahlkraft durch die räumliche Distanz deutlich gedämpft. Wie Martina Niedhammer in ihrer Studie über das jüdische Großbürgertum in Prag gezeigt hat, wäre es verfehlt, *das* jüdische Bürgertum als säkularisiert oder reformerisch darzustellen; vielmehr gab es auch unter der Elite verschiedene Ausprägungen jüdischer Religiosität.⁴ Dennoch war die Säkularisierung, also die Abwendung von der Religion als lebens- und alltagsbestimmender Orientierungsstruktur, eher ein Phänomen der städtischen Mittel- und Oberschicht.⁵ Religiöse Vorschriften wurden von jener Schicht immer öfter als Störfaktor begriffen und man bemühte sich, unter dem Stichwort »Reform« eine dem kulturellen und wirtschaftlichen Leben adäquate Form von Religiosität zu entwickeln.

Dass diese Umgestaltung des Religiösen überhaupt möglich war, verdankte sich auch der voranschreitenden Verstädterung der Juden und ihres zunehmenden Aufstiegs in die entstehende Mittelschicht in den postrevolutionären Dekaden.⁶ Das jüdische urbane Bürgertum wurde genau wie das christliche immer mehr vom allgemeinen Fortschrittsoptimismus der liberalistischen Ära durchdrungen, was schon bald in scharfen Polemiken gegen die Rabbiner und deren verstaubten »Talmudismus« münden sollte. Auch wenn in diesen Disputen spezifisch jüdische Inhalte infrage gestellt wurden, so ähnelte die Strukturlogik der Auseinandersetzungen frappierend denen der christlichen Umwelt.

Die enthusiastische, gleichwohl aufgeheizte Stimmung, die sich in den Debatten kundtat, kommt am besten in einem Wort zum Ausdruck, das Johann Gottfried Herder erstmals 1769 eingeführt hatte, dessen eigentliche Karriere aber erst in der napoleonischen Ära begann: *Zeitgeist*.⁷ Seit der Revolution war

3 Vgl. Hyman: Jüdische Familien 249–267; Meyer: Jüdische Gemeinden 98.

4 Vgl. Niedhammer: Geld-Emancipation. Dasselbe gilt etwa auch für die Familie Rothschild. Vgl. Liedtke, Rainer: N M Rothschild & Sons. Kommunikationswege im europäischen Bankenwesen im 19. Jahrhundert. Köln 2006, 31 f.

5 Vgl. Endelman, Todd M.: Secularization and the Origins of Jewish Modernity: On the Impact of Urbanization and Social Transformation. In: Simon-Dubnow-Institut Yearbook 6 (2007) 155–168, besonders 161–168.

6 Vgl. Cohen Albert: Modernization 20–23; Jersch-Wenzel: Bevölkerungsentwicklung 66–95; Toury, Jacob: Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum. In: Liebeschütz/Paucker: Judentum in der deutschen Umwelt 139–242. Sogar in Nordostfrankreich besserte sich die finanzielle Lage sukzessive. Vgl. Szajkowski, Zosa: Tabelle 1. In: Ders.: Jews and the French Revolutions 1158.

7 Vgl. Herder, Johann Gottfried: Kritische Wälder oder Betrachtungen, die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend, nach Maßgabe neuerer Schriften. Erstes Wäldchen.

es zu einem Schlüsselbegriff des neuen Bewusstseins geworden: So veröffentlichte Hölderlin 1799 sein Gedicht *Der Zeitgeist*, sein Jenaer Zimmernachbar Fichte hielt nur fünf Jahre später eine Vorlesung mit dem Titel *Der Geist des gegenwärtigen Zeitalters* und Ernst Moritz Arndt publizierte 1806 und 1809 die beiden Teile seines Buch *Geist der Zeit*; in Frankreich begann mit Jean Guillemin-Courchamps 1796 erschienener Schrift *L'Ésprit du temps, ou l'erreur et la vérité* eine ganz ähnliche Laufbahn. Wer nicht dem Geist der Zeit entspreche, sei noch immer dem dunklen Mittelalter verhaftet, das doch vom Fortschritt eigentlich längst auf der Müllhalde der Geschichte entsorgt worden war. Der neue »Zeitgeist«, der auch die jüdische Gemeinschaft nach und nach ergriff, stürzte das zirkuläre Zeit- und Geschichtsverständnis, dessen Verfassung das engmaschige Netz aus Feiertagen und religiösen Ritualen gewesen war, zunehmend in eine Krise. Je mehr die Juden ihre komunitäre Unabhängigkeit und Abgeschlossenheit verloren, je mehr sich ihre Lebenswelten mit denen der Nichtjuden überschritten, desto mehr entfernten sie sich auch von der orthodoxen Strukturierung ihres Alltags. Im selben Maße, in dem die Juden Teil der bürgerlichen Gesellschaft wurden, verwandelte sich auch die Wahrnehmung der Zeit als einer »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« – die ständige symbolische Gegenwart biblischer Ereignisse – in eine teleologische, linear aufsteigende Wahrnehmung von Geschichte.⁸ Dies veränderte nicht nur das Verhältnis zur Vergangenheit radikal, sondern auch zur Zukunft, deren scheinbar notwendiger, logischer Zusammenhang als zielgerichteter *Prozess* gedacht wurde. Hatte einst die Hoffnung auf das messianische Zeitalter einen mystischen Bruch innerhalb der zirkulären, diasporischen Zeit impliziert, so wurde es nun als Vollendung einer aufsteigenden Geschichte der Zivilisierung naturunmittelbarer, urtümlich »barbarischer« Verhältnisse empfunden. Die utopische Strömung des jüdischen Messianismus, so ließe sich im Anschluss an Gershom Scholem formulieren⁹, gewann Überhand gegenüber der konservativen – allerdings in wiederum säkularisierter Gestalt. Bürgerlicher Fortschrittsglaube, die neuen Ideale von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und der überkommene Messianismus verbanden sich so eng miteinander, dass nur noch schwer zu sagen ist, ob jene Erwartungshaltung als »religiös« oder »säkular« zu bezeichnen ist – sie

In: *Ders.: Werke und Briefe*. Herausgegeben von Gunther E. Grimm. Bd. 2: Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767–1781. Frankfurt a. M. 1993, 57–245. Vgl. zur weiteren Begriffsgeschichte bis in den Vormärz hinein den Überblick bei *Popitz*, Heinrich: *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*. Berlin 1953, 4–66.

8 Vgl. *Yerushalmi*, Yosef Hayim: *Zachor: Erwinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. Berlin 1988, 52–55; *Carlebach*, Elisheva: *Palaces of Time. Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe*. Cambridge 2011.

9 Vgl. *Scholem*, Gershom: *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*. In: *Ders.: Grundbegriffe des Judentums* 121–167, hier 123 f.

war religiösen Inhalts, aber in säkularer Form, und gerade das machte ihre Anziehungskraft aus.

Dieser säkularisierte Messianismus war nicht spezifisch jüdisch, auch in christlichen Kreisen wurde das neue Zeitalter als Zustand der Versöhnung und der Herrschaft der Vernunft gefeiert.¹⁰ Nichtsdestoweniger war die neue bürgerliche Denkweise für all jene Juden von besonderer Bedeutung, die sich aus der traditionellen Gesellschaft herauslösten und nach alternativen, »modernen« Umgangsformen, Normen, Regeln und Haltungen suchten. Eine ganze Reihe von jüdischen Persönlichkeiten lebte vor, was einige Dekaden später charakteristisch für die mittlerweile im bürgerlichen Mittelstand angekommene Mehrheit der deutschen und französischen Juden sein sollte: ein Bedeutungsverlust traditioneller religiöser Gelehrsamkeit zugunsten aufklärerischer Bildungsideale.¹¹ Doch bedeutete das Herausschälen des utopisch-säkularisierten Messianismus keineswegs, dass damit die biblische Vergangenheit, jenes zentrale Erinnerungsmoment jüdischer Ethnizität, *ad acta* gelegt worden wäre: Das Judentum, wie es in der hebräischen Bibel dargestellt wird, musste nun als Vorbild für eine bessere Zukunft dienen: In der grauen Vorzeit sei die Herrschaft der Vernunft bereits angelegt gewesen, allerdings hätten die äußeren Umstände der Verfolgung und abergläubische Elemente im Inneren der Nation die an sich gute Essenz des Judentums verschüttet und mit mystischem Ballast überladen;¹² nun sei die Zeit gekommen, das einstige Judentum wieder freizuschaukeln¹³, zu dem auch, wie die biblischen Geschichten selbst gezeigt hätten, eine gewisse Flexibilität gehöre, sich an die Umgebung anzupassen. Wenn sich die Juden gegen

10 Vgl. dazu das immer noch hochinteressante Werk von *Talmon*, Jacob: Political Messianism. The Romantic Phase. London 1960, sowie *Smith*, Anthony D.: Nationalism and Modernism. London, New York 1988, 104. Für die Vorgeschichte dieses politischen Messianismus im Christentum entscheidend waren die frühneuzeitlichen millenaristischen Bewegungen. Vgl. *Kottmann*, Karl A. (Hg.): Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Bd. II: Catholic Millenarianism: From Savonarola to the Abbé Gregoire. Dordrecht, Norwell 2001; *Laursen*, John Christian/*Popkin*, Richard H. (Hg.): Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Bd. IV: Continental Millenarians: Protestants, Catholics, Heretics. Dordrecht, Norwell 2001.

11 Vgl. *Lässig*, Simone: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert. Göttingen 2004; *Piette*, Christine: Les Juifs de Paris (1808–1840). La marche vers l'assimilation. Québec 1983, 71–81; *Cohen Albert*: Modernization 38–40.

12 Exemplarisch sei hier auf den Text von *Friedländer*, David: Über den besten Gebrauch der heiligen Schrift. Berlin 1788 verwiesen, in dem er »eine Menge abentheuerlicher Mährchen, Teufelsbannereyen, Zaubergeschichte, Amuletenkram und mystische Fratzen« geißelt, mit welchem die Kabbala die »reinen ächten Grundbegriffe der Religion« (78) durchsetzt habe.

13 Diese Auffassung spiegelt wiederum die dritte von Scholem genannte jüdisch-messianische Strömung – die restaurative. Vgl. *Scholem*: Verständnis 123 f. Vgl. auch *Katz*, Jacob: Messianismus und Zionismus. In: *Hessing*, Jakob (Hg.): Jüdischer Almanach 1993 des Leo Baeck Instituts. Frankfurt a. M. 1992, 11–26, hier 12.

die Fanatiker in den eigenen Reihen durchsetzten, die auf der starren Befolgung der Tradition beharrten und sich bewusst dem »Zeitgeist« verweigerten, dann, so glaubte man in Kreisen der bürgerlichen Elite, würde das Judentum den Prototyp einer moralischen und aufgeklärten »Vernunftreligion« abgeben. Der Zustand der Juden, ihr Ansehen und ihre innere Verfassung, würde sich bessern, die »Religion der Väter« würde edler und erhabener sein als sie es je seit den Tagen Mosis gewesen war.

Der Weg zur Religionisierung des Judentums, die Verwandlung des Judentums in eine bloße Glaubensgemeinschaft jenseits ethnischer Archaismen, war in jener Gedankenbewegung als Möglichkeit bereits angelegt; doch zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass der proklamierte vollständige Abschied von der Idee eines *am jisrael* keineswegs beschlossene Sache war. Vielmehr zerfiel die traditionelle Einheit von Religion und Ethnizität schrittweise, ohne dass es jemals gelingen sollte, beide Elemente wirklich *vollständig* auseinanderzusprengen. Der ethnische Charakter des Judentums war noch den radikalsten Gegnern jedes jüdischen Nationalbewusstseins so gegenwärtig, dass sie permanent dagegen polemisieren mussten. Erst Recht gilt diese Persistenz jüdischer Ethnizität für jene Generation der jüdischen Geisteselite, die den Epochenbruch seit den 1780er Jahren selbst miterlebt hatte: die Träger der jüdischen Aufklärungsbewegung *haskalah*, die *maskilim*. Sie versuchten einerseits, die Tradition in die Moderne hinüberzuretten, andererseits aber standen sie, ausgerüstet mit den philosophischen Werkzeugen ihrer Zeit, der Tradition inzwischen selbst kritisch gegenüber.¹⁴ Diese ambivalente Haltung schlug sich in dem Versuch nieder, Universalismus und Partikularismus zu synthetisieren, was für die Frage der Ethnizität bedeutete, einen zeitgemäßen Ausdruck jüdischer Kollektividentität zu finden, ohne die angenommene Essenz des Judentums aufzugeben. Die *maskilim* waren die Ersten, die sich dem Problem eines Ausgleichs zwischen Universalismus und jüdischer Partikularität in einer Begrifflichkeit widmeten, die außerhalb der rabbinischen Lehre lag. Sie verstanden sich selbst als Widersacher der Orthodoxie und beanspruchten für sich, das Judentum im Namen des »Zeitgeistes« von Aberglauben und Irrationalismus zu reinigen. Auch die traditionelle Form jüdischer Ethnizität, die mit einer Rückkehr ins Heilige Land und dem Wiederaufbau des antiken jüdischen Staates verbunden war, erregte ihren Widerwillen. Und so machten sie sich daran, den Begriff des *am jisrael* neu zu definieren.

14 Vgl. *Pelli*, Moshe: *The Age of Haskalah. Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany*. Leiden 1979, 114 bringt diese Ambivalenz in Bezug auf Naphtali Herz Wesselys konservative *haskalah* zum Ausdruck, sieht in ihm aber einen Sonderfall, der den »allgemeinen Geist der hebräischen Haskalah nicht repräsentiert«. Zu fragen wäre, ob nicht der gesamten *haskalah* ein konservatives Element innewohnte, weshalb sie – trotz des fließenden Übergangs – kategorial von der späteren Reformbewegung zu unterscheiden ist. Besonders hervorgehoben hat diesen Gedanken *Sorkin*: *The Early Haskalah* 9–26.

Eine priesterliche Nation

Jedes Zeitalter, besonders aber eines, das von solch hohen Erwartungen und drastischen Einbrüchen erfüllt war wie das ausgehende 18. Jahrhundert, braucht seine Helden. Für die wohlhabenden und gebildeten Juden in Frankreich und den deutschen Ländern gleichermaßen verkörperte diese Figur zweifellos niemand so sehr wie Moses Mendelssohn.¹⁵ Ihm wurde auf beiden Seiten des Rheins eine solche Verehrung zuteil, dass der alte, auf den großen Gelehrten Moses Maimonides gemünzte Spruch *mi-moshe (rabejnu) ad moshe (ha-rambam) lo kam ke-moshe (ha-rambam)* – »Von Moses (unserem Meister) bis Moses (Maimonides) war keiner wie Moses (Maimonides)« – im Volksmund auf Mendelssohn bezogen wurde: »[V]on Moses bis auf Ben Maimon war kein Jude wie er, und so war von Ben Maimon bis auf diesen Moses kein Jude wie er.«¹⁶ Indem der letzte Name der Reihung mit Mendelssohn identifiziert wurde – vom biblischen Moses bis zu Mendelssohn sei keiner wie Maimonides gewesen – wurde dieser auf eine Stufe mit dem bedeutenden mittelalterlichen Philosophen gestellt. Es sei unverkennbar, schrieb sein enger Freund David Friedländer später rückblickend, »daß alle Bildung des Geistes, alle wahre Aufklärung der Israeliten«¹⁷ von ihm ausgegangen sei. Moses Mendelssohn als Erfinder des modernen, aufgeklärten Judentums – dieses Bild hat sich bis heute weitgehend gehalten.¹⁸ Und tatsächlich hat es seine Berechtigung darin, dass Mendelssohn wie kaum ein anderer in dieser Zeit die Grenzen zwischen jüdischer und nichtjüdischer Gesellschaft überwand und in beiden Welten großes Ansehen genoss.¹⁹

15 Zur französischen Mendelssohn-Rezeption vgl. *Bourel*: Mendelssohn-Legende 203–213.

16 Aufgegriffen etwa von *Abbt*, Thomas in einem Brief an Karl Ludwig Blum, Brief vom 25. April 1761. Zitiert nach *Berwin*, Beate: Moses Mendelssohn im Urteil seiner Zeitgenossen [1919]. In: *Dies.*: Mendelssohn. Hölderlin. Kleist. Drei Monographien zur Einführung. Berlin 2003, 27–132, hier 53.

17 *Friedländer*, David: Über Mendelssohn, seinen Charakter, seinen Wirkungskreis und seine Verdienste um die Israeliten. Ein Fragment. In: *Ders.*: Moses Mendelssohn. Fragmente von und über ihn. Berlin 1819, 12–21, hier 12.

18 *Bourel*, Dominique: Moses Mendelssohn. Begründer des modernen Judentums. Zürich 2007, 382 nennt die Jerusalem-Schrift passenderweise die »Charta des modernen Judentums«. Vgl. auch *Elon*: Zu einer anderen Zeit 12.

19 Dennoch wäre es ein Fehlschluss zu glauben, die Grenze zwischen diesen beiden Welten hätte sich mit dem Prozess der Aufklärung vollständig aufgelöst. Dafür spricht unter anderem die Tatsache, dass christlich-jüdische Mischehen, die mit der Einführung der Zivilehe in Frankreich seit 1792, in den französisch besetzten oder dominierten deutschen Staaten seit der Einführung des *Code civil* (1801–1814), in den übrigen deutschen Staaten allerdings erst seit den 1850er Jahren bzw. endgültig seit 1875 erlaubt waren, kaum stattfanden. Vgl. *Cohen Albert*: Ethnicity; *Meiring*, Kerstin: Die Christlich-Jüdische Mischehe in Deutschland, 1840–1933. Hamburg 1998, 13 f; *Büttner*, Annett: Hoffnungen einer Minderheit. Suppliken jüdischer Einwohner an den Hamburger Senat im 19. Jahrhundert. Münster 2003, 100–103.

Doch zugleich gilt es zu berücksichtigen, dass seine Schüler, die *maskilim*, durchaus interessiert mit der Nachlassverwaltung verfahren: Mendelssohn wurde zwar als Modernisierer und Reformier dargestellt, seine Treue zur Tradition, speziell zum Talmud, dagegen zunehmend verdrängt.²⁰ Und so nimmt es nicht wunder, dass spätere Reformier sich in ihrem Bemühen, aus dem Judentum eine reine Glaubensgemeinschaft zu machen, maßgeblich auf Mendelssohn als ihren Vorgänger beriefen.²¹

Bei näherer Betrachtung ist die Sache freilich ein wenig komplizierter. In Mendelssohns Schrift *Jerusalem*, die er 1783 als Reaktion auf neuerliche Konversionsforderungen verfasste, kam seine Widersprüchlichkeit in Bezug auf die Tradition deutlich zum Ausdruck: Zwar kritisierte er vor dem Hintergrund einer modernen, laizistischen Staatstheorie die Straf- und Machtbefugnisse der Rabbiner, die von integraler Bedeutung für das Funktionieren der *kehillot* gewesen waren, sowie die Existenz eines »christlichen Staates«, andererseits bekräftigte er die Geltung der mündlichen Thora in ihren vom Staat gesetzten Grenzen. Ein Jahr nach dem Toleranzpatent Josephs II. im Habsburger Reich, das die Gemeindeautonomie faktisch aufhob²², und inmitten einer allgemeinen Stimmung, die auf das Ende partikularer Kollektivgebilde im Inneren der Territorial- und entstehenden Nationalstaaten drängte, war es fast aussichtslos geworden, sich dem »Zeitgeist« zu widersetzen und die Bewahrung der alten Formen jüdischer Selbstverwaltung zu fordern. Aus der Perspektive der Tradition galt zu retten, was noch zu retten war. Und auch für einen Kopf wie Mendelssohn, der zwar tief im traditionellen Judentum verwurzelt war, sich als Philosoph aber nach Freiheit von autoritärer Bevormundung sehnte, war klar, dass das Judentum unter veränderten Bedingungen sein Dasein verteidigen müsse. Seine Haltung gegenüber diesen neuen Umständen war durchaus zwiespältig: Einerseits sah er einen freiheitlichen Zug durch das verknöcherte Gerüst der Vergangenheit ziehen, der ihm imponierte, andererseits sah er durchaus die Gefahr, dass sich in dem daraus resultierenden Sog das Judentum als solches verlieren könnte. Deshalb kam es seiner Ansicht nach darauf an, die unveränderliche Essenz des Judentums gegenüber ihren historisch kontingenten Akzidenzien abzugrenzen. Dies würde zugleich die Chance eröffnen, sachlich über die Gemein-

20 Das gilt noch mehr für die Mendelssohn-Rezeption im frühen 20. Jahrhundert. Vgl. Brenner, Michael: The Construction and Deconstruction of a Jewish Hero. Moses Mendelssohn's Afterlife in Early-Twentieth-Century Germany. In: Ders./Strauss, Lauren B. (Hg.): Mediating Modernity. Challenges and Trends in the Jewish Encounter with the Modern World. Detroit 2008, 274–289; Hoffmann, Christhard: Constructing Jewish Modernity. Mendelssohn Jubilee Celebrations within German Jewry, 1829–1929. In: Liedtke, Rainer/Rechter, David (Hg.): Toward Normality? Acculturation and Modern German Jewry. Tübingen 2003, 27–52.

21 Vgl. dazu ausführlich das folgende Kapitel.

22 Vgl. McCagg Jr., William O.: A History of the Habsburg Jews, 1670–1918. Bloomington, Indianapolis 1992, 67.

samkeiten und Unterschiede von Juden und Christen zu sprechen, ohne dabei die Polemik fortzuführen, mit der christliche Eiferer die Juden überzogen.

Für Mendelssohn stellte das Judentum eine Trias dar: Es bestehe erstens aus den allgemeinen, »ewigen Wahrheiten von Gott«²³, die für alle Menschen gälten und dem Konzept der »natürlichen Religion« entsprachen, das er dem englischen Deismus entlehnt hatte; zweitens aus den »Geschichtswahrheiten«, die in der Bibel festgehalten seien und »hauptsächlich von den Lebensumständen der Stammväter der Nation«²⁴ handelten; und drittens aus dem Gesetz, das nur »dieser Nation eigen« und ihr »und allen ihren Nachkommen, als unabänderliche Pflicht und Schuldigkeit auferlegt worden«²⁵ sei.²⁶ Mendelssohn ließ keinen Zweifel daran, dass die Geltung des Gesetzes sakrosankt war:

In der Tat sehe ich nicht, wie diejenigen, *die in dem Hause Jakobs geboren sind*, sich auf irgend eine gewissenhafte Weise, vom Gesetz entledigen können. Es ist uns erlaubt, über das Gesetz nachzudenken, seinen Geist zu erforschen, hier und da, wo der Gesetzgeber keinen Grund angegeben, einen Grund zu vermuten, der *vielleicht* an Zeit und Ort und Umstände gebunden gewesen, *vielleicht* mit Zeit und Ort und Umständen verändert werden kann – wenn es dem allerhöchsten Gesetzgeber gefallen wird, uns seinen Willen darüber zu erkennen zu geben; so laut, so öffentlich, so über alle Zweifel und Bedenklichkeit hinweg zu erkennen zu geben, als Er das Gesetz selbst gegeben hat. Solange dieses nicht geschieht, solange wir keine so authentische Befreiung vom Gesetz aufzuweisen haben, kann uns unsere Vernünftelei nicht von dem strengen Gehorsam befreien, den wir dem Gesetz schuldig sind [...].²⁷

Doch zugleich war sich Mendelssohn bewusst, dass die traditionelle Form des Gesetzes, die nicht auf den Bereich des Glaubens und der Rituale beschränkt war, sondern immer eine zugleich politische Bedeutung innegehabt hatte, mit seinem Konzept des laizistischen Rechtsstaates, vor dessen Autorität alle Bürger gleich waren, im Konflikt stand. Deshalb verschob er Teile des Gesetzes, die er nicht für wesentlich hielt, in die zweite Kategorie: die Geschichtswahrheiten. Denn mit dem Verlust des Tempels und der Zerstörung des jüdischen Staatswesens hätten »die bürgerlichen Bande der Nation«²⁸ aufgehört zu existieren. Was war dann aber das Judentum noch anderes als eine Konfession?

Genau diese Frage stellten Mendelssohns Nachfolger und einige von ihnen kamen zu dem Schluss, dass vom nationalen Charakter der jüdischen Gemeinschaft nichts übrig geblieben oder doch zumindest nichts mehr zu bewahren sei.

23 *Mendelssohn*: Jerusalem 128.

24 Ebd. 129.

25 Ebd.

26 Vgl. *Sorkin*, David: Moses Mendelssohn und die theologische Aufklärung. Wien 1999, 164–166.

27 *Mendelssohn*: Jerusalem 135 f. (Erste Hervorhebung vom Verfasser.)

28 Ebd. 133. Die Betonung liegt hier auf den »bürgerlichen Banden«, nicht auf der »Nation«.

Ihr Meister freilich sah das noch etwas anders: Er hielt die Juden nach wie vor für ein »Volk« oder eine »Nation« – die beiden Ausdrücke changierten, wobei Mendelssohn dazu tendierte, »Volk« eher unspezifisch für »Menge« oder »einfache Leute« zu verwenden, »Nation« aber analog zum lateinischen Ursprung als durch die Geburt miteinander verbundene Gruppe zu verstehen –, aber er wollte diese Bestimmung nicht mehr politisch verstanden wissen. Der Philosoph Nathan Rotenstreich hat vorgeschlagen, Mendelssohns Judentum mit dem Begriff »Kultur« einzufangen.²⁹ Und der Schriftsteller Amos Elon behauptete, Mendelssohn habe die Juden als »eine religiöse und kulturelle, aber keine nationale Gemeinschaft gesehen«³⁰. So einleuchtend diese These auf den ersten Blick zu sein scheint, so sehr muss gefragt werden, weshalb Mendelssohn die Juden konstant als »Nation« bezeichnet hat, wenn er den damit verbundenen Gehalt abgelehnt hätte. Die Historisierung des Nationsbegriffs gerät an ihre Grenzen, wenn die Worte »Nation« und »Kultur« einfach austauschbar werden.³¹ Nicht nur maß Mendelssohn der verwandtschaftlichen Beziehung der Juden, ergo: ihrer Abstammung eine große Bedeutung zu³², sondern diese »Nachkommen« der »Stammväter unserer Nation« seien auch noch

von der Vorsehung ausersehen, eine *priesterliche Nation* zu sein; das ist, eine Nation zu sein, die durch ihre Einrichtung und Verfassung, durch ihre Handlungen, Gesetze, Schicksale und Veränderungen immer auf gesunde unverfälschte Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften hinweise, solche unter Nationen gleichsam durch ihr bloßes Dasein, unaufhörlich lehre, rufe, predige und zu erhalten suche.³³

Mit anderen Worten: Mendelssohn war davon überzeugt, dass das jüdische Volk von Gott auserwählt worden sei, die »ewigen Wahrheiten« durch seine eigentümliche Lebensweise zu bewahren und durch seine bloße Existenz als nachahmenswertes Beispiel für andere Nationen zu fungieren.³⁴ Es kamen hier

29 Vgl. *Rotenstreich*, Nathan: *Jewish Philosophy in Modern Times. From Mendelssohn to Rosenzweig*. New York u. a. 1968, 15 f.

30 *Elon*: Zu einer anderen Zeit 57.

31 Mendelssohn hat selbst zwischen »Cultur« und »Nation« sehr klar unterschieden. Es gebe Nationen mit mehr und manche mit weniger Kultur und Bildung. Vgl. *Mendelssohn*, Moses: Über die Frage: was heißt aufklären? [1784] In: *Ders.: Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Georg Benjamin Mendelssohn. Bd. 3. Leipzig 1843, 399–403, hier 401.

32 Das gilt auch schon für den Mendelssohn vor der *Jerusalem*-Schrift. Vgl. etwa den Brief von *Mendelssohn* an Johann Caspar Lavater vom 12. Dezember 1769, wo es heißt: »Nach den Grundsätzen meiner Religion soll ich niemand, der nicht nach unserm Gesetze gebohren ist, zu bekehren suchen. [...] Alle unseren Rabbinen lehren einmüthig, daß die schriftlichen und mündlichen Gesetze, in welchen unsere geoffenbarte Religion bestehet, nur für unsere Nation verbindlich seyen. Mose hat uns das Gesetz geboten, es ist ein Erbtheil der Gemein[d]e Jakob.« In: *Briefe von Herrn Moses Mendelssohn und Joh. Caspar Lavater*. Berlin 1770, 21.

33 *Mendelssohn*: Jerusalem 119.

34 Vgl. *Bourel*: Mendelssohn 430.

verschiedene Aspekte zusammen, die es sinnvoll erscheinen lassen, Mendelssohns »Nation« als *ethnische Kategorie* zu verstehen, in der genealogische, kulturelle und religiöse Aspekte zusammenfließen, die aber gleichzeitig einen Gegenentwurf zu einer staatszentrierten Ethnizität darstellte.³⁵ Mendelssohn wollte keinen jüdischen Staat – also auch keine jüdische Nation im Sinne eines Staatsvolkes³⁶ –, aber er war der Ansicht, dass die Juden ein besonderes ethnisches Kollektiv bildeten, das seine mit der Abstammung unauflösbar verbundenen religiösen Eigenheiten bewahren müsse: eine Religionsnation, eine »priesterliche Nation«. Anders ist nicht zu erklären, warum er immer wieder auf dieses Konzept zurückgekommen ist, und zwar gerade dann, wenn es darum ging, sich und die gesamte »jüdische Nation« gegen Angreifer und Eiferer zu verteidigen.

Spätere Anhänger der Reform, denen Mendelssohn nicht radikal genug war, haben das genau gesehen: Bereits Saul Ascher, der wortgewaltige Kantianer, hatte in seinem nur sechs Jahre nach Mendelssohns Tod erschienenen Buch *Leviathan* gegen dessen Festhalten am Nationsbegriff polemisiert und damit Mendelssohn gewissermaßen als Repräsentant der Orthodoxie porträtiert. Dieser stelle das Judentum als »ein politisches Geschöpf dar, das den Staat der Israeliten zu einem Wesen schuf, welches er Theokratie nennt«³⁷. Und Max Wiener, einer der bedeutendsten Vertreter des liberalen Judentums in der Weimarer Republik, monierte, dass Mendelssohn nicht müde geworden sei, »die Notwendigkeit gottgewollten jüdischen Eigenlebens«³⁸ zu betonen. Am entschiedensten aber urteilte wohl der Historiker und Rabbiner Ismar Elbogen, der Mendelssohn und seinem Freund David Friedländer vorwarf, den Ausdruck »jüdische Nation« überhaupt erstmals in Deutschland eingeführt zu haben.³⁹

35 Wie einflussreich Mendelssohns Nationskonzept war, zeigt sich daran, dass noch fünfzig Jahre später etwa der umtriebige Bernburger Rabbiner Salomon Herxheimer dieselbe Argumentation verwandte: »Die wahre Nationalität Israels ist seine Heiligkeit, d. i. sein Leben, in 1. seinem Glauben, 2. seiner Erinnerung, 3. heilige Sitte und Handlung. [...] Die Seele des Nationallebens ist ferner das Volksheiligthum der Erinnerung. Hat irgendein Volk der ganzen Erde solche uralte, solche heilige Erinnerung, wie Israel?« *Herxheimer*, Salomon: Über Nationalität. Predigt in Bernburg 1847. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Salomon Herxheimer, P 46/13.

36 Vgl. *Mendelssohn*, Moses: Anmerkungen zu des Ritters Michaelis Beurtheilung des ersten Theils von Dohm, über die bürgerliche Verbesserung der Juden. In: *Ders.*: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Georg Benjamin Mendelssohn. Bd. 3. Leipzig 1843, 365–367, hier 366.

37 *Ascher*, Saul: *Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums* [1792]. In: *Ders.*: *Ausgewählte Werke*. Herausgegeben von Renate Best. Köln u. a. 2010, 94–182, hier 150.

38 *Wiener*, Max: *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation* [1933]. Berlin 2002, 36.

39 Vgl. *Elbogen*, Ismar: Die Bezeichnung »jüdische Nation«. In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 63/2 (1919) 200–208.

Apologie eines umherirrenden Volkes

Entgegen Elbogens Behauptung war allerdings Mendelssohns Beharren auf dem nationalen Charakter des Judentums bei gleichzeitiger Ablehnung seiner politischen Implikationen typisch für jene Zeit des Übergangs, die zwischen der weithin unhinterfragten Existenz eines *am jisrael* im traditionellen Judentum und dem lautstarken Versuch von Seiten des Staates und einer bestimmten Fraktion innerhalb des Judentums lag, es in eine »Glaubensgemeinschaft« zu verwandeln. Das zeigt sich auch bei dem ursprünglich aus Polen stammenden Juden Zalkind Hourwitz, der etwa vierzig Jahre lang in Paris lebte und dort energisch für die Sache der Juden eintrat.⁴⁰ In seiner preisgekrönten Schrift *Apologie des Juifs*, die er unmittelbar vor Ausbruch der Revolution veröffentlichte, kritisierte er zwar genau wie Mendelssohn den »Despotismus« der Rabbiner und erklärte die politische Einheit des Judentums in der Diaspora für ungültig. Gleichzeitig aber verteidigte er emphatisch die Partikularität der Juden und sogar ihre besondere Beziehung zu Palästina.⁴¹ Dabei fällt besonders auf, dass er bisweilen sogar den Talmud als Quelle heranzog, seine Kritik an den Rabbinern sich also offensichtlich – genau wie bei Mendelssohn – nicht gegen die rabbinische Literatur und das Gesetz als solche, sondern gegen ihren Missbrauch richtete. Prinzipiell jedoch hielt Hourwitz in seiner Apologie in gewissen Grenzen am traditionellen Judentum fest und wendete dessen geschichtliches Wesen gegen die Feinde der Emanzipation – allen voran Johann David Michaelis, der schon Mendelssohn attackiert hatte.⁴²

Dabei bediente sich Hourwitz der neu aufgekommenen wissenschaftlichen Methode der Fußnote.⁴³ Im Fließtext verteidigte er die Worte und Taten Mosis, bei dem er davon ausgehen konnte, dass auch Christen ihn verehrten; in den Fußnoten zog er Parallelen zur Situation der »modernen Juden«. Er fasste die Angriffe, welche die Bösartigkeit der Juden und ihre Abkapselung von den nichtjüdischen Völkern – zwischen religiösen und ethnischen Kollektiven unterschied er genauso wenig wie seine Gegner – beweisen sollten, in drei Punkten

40 Hourwitz war 1740 in Lublin geboren, ging als Jugendlicher nach Berlin, wo er Mendelssohn und seinen Kreis kennenlernte. Von dort reiste er weiter nach Nancy, Straßburg und Metz (wo er bei Arjeh Leib ben Asher Ginsburg den Talmud studierte), um sich 1774 schließlich in Paris niederzulassen. Dort fand er eine Anstellung in der *Bibliothèque royale*. Vgl. *Berkovitz: The Shaping* 61.

41 Vgl. *Malino, Frances: A Jew in the French Revolution. The Life of Zalkind Hourwitz*. Cambridge 1996, 36, 49, 53.

42 Vgl. *Ruth-Löwenbrück, Anna: Johann David Michaelis und Moses Mendelssohn. Judenfeindschaft im Zeitalter der Aufklärung*. In: *Albrecht, Michael u. a. (Hg.): Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Berlin 1994, 315–332.

43 Zur Entstehung der Fußnote in Frankreich vgl. *Grafton, Anthony: Die tragischen Ursprünge der deutschen Fußnote*. Berlin 1995, 189–220.

zusammen: 1. Die Juden zögen ihre eigene Nation den anderen Nationen vor. 2. Die Juden dürften nicht gemeinsam mit Nichtjuden speisen und keine Angehörigen anderer Nationen heiraten. 3. Die Juden hätten Palästina erobert und dort ein Massaker an den Nichtjuden angerichtet.

Dem ersten Anwurf begegnete er zunächst mit der rhetorischen Frage, welche »antike oder moderne Nation sich denn nicht in irgendeiner Weise religiöse oder politische Überlegenheit gegenüber allen anderen zuschreibt«⁴⁴, und verwies damit auf den Umstand, dass jedes Kollektiv auf dem Glauben an die eigene Einzigartigkeit basiert. Beginnend mit den Griechen und ihrer Unterscheidung von den sogenannten Barbaren arbeitete er sich in einer zweiseitigen Ausführung bis zur Gegenwart vor, bis zu den Vorurteilen der Franzosen gegenüber den Deutschen und dem Absolutheitsanspruch von Christentum und Islam. Damit hatte er gewissermaßen Gleichstand geschaffen: Auch die Franzosen waren von ihrer eigenen Überlegenheit überzeugt – woher also nahmen sie sich das Recht, genau dies den Juden vorzuwerfen? Das Argument war mutig, doch Hourwitz ging in seiner Kühnheit sogar noch einen Schritt weiter, indem er Gründe dafür anführte, warum die antiken Juden zurecht davon ausgegangen seien, dass ihre Nation respektive Religion – ganz traditionalistisch waren diese beiden Pole für ihn, ebenso wie für Mendelssohn, untrennbar miteinander verknüpft – den anderen überlegen war: Moses habe die anderen Nationen verachtet, weil diese Idolatrie betrieben, Menschenopfer dargebracht und in inzestuösen Verbindungen gelebt hätten.⁴⁵ Er führte an dieser Stelle nicht weiter aus, was das für die Beziehungen der *modernen* Juden zu den anderen Völkern bedeute, aber er machte klar, dass die Juden die ersten gewesen seien, die sich von diesen heidnisch-barbarischen Praktiken abgekehrt hätten und insofern allen Grund hätten, auf ihre Geschichte stolz zu sein.

Mit dem zweiten Vorwurf tat er sich schwerer, musste er doch einräumen, dass den Juden zahlreiche Speisen verboten sind. Trotzdem gebe es kein Verbot, mit Christen zusammen zu speisen, solange der Jude nur koscher zubereitete Nahrung zu sich nehme; und auch Vermählungen mit »fremden Frauen«⁴⁶ seien ursprünglich nicht verboten gewesen, schließlich hätten David und viele andere »fromme Könige« Frauen aus umliegenden Völkerschaften geheiratet. Allerdings – so schränkte er in einer zugehörigen Fußnote ein – versagten sich

die modernen Juden aus Angst vor den Beschwerlichkeiten, die aus einer solchen Beziehung resultieren, die Hochzeit mit allen Fremden, wegen ihrer [der Juden] Abstinenz bezüglich bestimmter Lebensmittel und auch bezüglich ihrer *menstruierenden* Frauen⁴⁷.

44 Hourwitz: Apologie 50.

45 Vgl. ebd. 51.

46 Ebd. 53.

47 Ebd. 52 f, Fußnote 2.

Der Hinweis auf die weibliche Regelblutung erfolgte völlig unvermittelt und Hourwitz erklärte auch nicht, wieso diese ein Problem für die Ehe mit Nichtjuden darstellen sollte. Es scheint naheliegend, diese Bemerkung auf die halachischen Bestimmungen der *toharot ha-mishpachah* («Familienreinheit») zu beziehen⁴⁸, allerdings schließen diese – entgegen Hourwitz' Aussage – ohnehin eine Ehe mit Nichtjuden aus.⁴⁹ Es bleibt ein nicht weiter erörterter Verweis auf rituelle Reinheitsvorschriften, die eine Ehe mit Nichtjuden beschwerlich machten. So sehr also Hourwitz vordergründig auch dem zweiten Vorwurf widersprach, so sehr gab er implizit dessen Berechtigung zu – und rechtfertigte damit die bestehenden Trennlinien zwischen Juden und Nichtjuden.

Dasselbe gilt für den dritten Vorwurf, der seit d'Holbachs aufsehenerregender Schrift *Le christianisme dévoilé* aus dem Jahr 1766 zum Standardrepertoire der aufklärerischen Judenfeindschaft gehörte.⁵⁰ Auf die Anklage, die Juden hätten bei der Landnahme in Kanaan ein Massaker angerichtet, antwortete Hourwitz, Moses sei nicht der erste gewesen, der Palästina erobert habe.⁵¹ Allerdings sei er der einzige Eroberer gewesen, dessen Tat wirklich gerechtfertigt sei, weil er die Pflicht gehabt habe, »sein umherirrendes Volk in irgendeinem Winkel der Erde anzusiedeln«⁵² – und schließlich seien die anderen Völkerschaften in Palästina ebenfalls fremde Eroberer gewesen. Zudem sei Moses – abgesehen von dem ursprünglichen Massaker bei der Landnahme, das Hourwitz freimütig einräumte – »gegenüber dem Rest der menschlichen Gattung der toleranteste und wohlthätigste aller Gesetzgeber«⁵³ gewesen. Die Niederlassung des jüdischen Volkes in Palästina sei also, folgt man Hourwitz, eine Wohltat für die Menschheit gewesen, das dazu erforderliche Massaker durch den Zweck gerechtfertigt. Wieder trat Hourwitz den Feinden der vermeintlich »perversen und abscheulichen Rasse«⁵⁴ selbstbewusst entgegen, nicht im Entferntesten zu Demut und Unterwürfigkeit bereit.

Wie wenig er sich davor scheute, mit offenen Karten zu spielen, zeigt sich auch in einem wenig später angefügten Anhang, in dem Hourwitz noch einmal auf Palästina einging. Entgegen den patriotischen Beteuerungen der realpolitisch unter massivem Druck stehenden Gemeindeführer, dass die Juden

48 Vgl. dazu *Meacham*, Tirzah: An Abbreviated History of the Development of the Jewish Menstrual Laws. In: *Wasserfall*, Rahel R. (Hg.): Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law. Hanover 1999, 23–39, hier 32–36.

49 Vgl. etwa bKiddushin 68b.

50 Vgl. *Holbach*, Paul Henri Thiry de: *Le christianisme dévoilé, ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne*. London 1766, 19f.

51 Es ist unklar, warum hier Moses, nicht Josua als Eroberer auftritt.

52 *Hourwitz*: Apologie 53.

53 Ebd. 54.

54 Ebd. 58.

Palästina nicht mehr als Heimatland ansähen und sich auch nicht danach sehnten, ins Heilige Land zurückzukehren, schrieb Hourwitz ganz offen:

Es stimmt, dass sie [die Juden] nicht glauben, dass sie für immer in den Ländern bleiben werden, in denen sie jetzt leben, und dass sie auf die Ankunft eines Messias warten, der sie zurück nach Palästina bringt.⁵⁵

Aber war das ein Grund, ihnen deshalb im Hier und Jetzt die Gleichberechtigung zu verweigern? Hourwitz' *Apologie* war in ihrem Gespür für die exkludierende Dynamik des entstehenden Nationalstaates und seiner Logik überaus hellichtig. Er sah genau, dass den Juden ein Bekenntnis zum französischen Vaterland und eine Abgrenzung von der eigenen ethnischen Identität abverlangt wurde, aber er war nicht bereit, diesen Weg mitzugehen, weil Menschenrechte seiner Ansicht nach universell waren. In dieser Anschauung erwies er sich als Kind der Aufklärung und es ist erklärlich, warum dieser selbstbewusste polnisch-französische Jude sich kurze Zeit später an der großen Revolution beteiligte.⁵⁶ Seine Verteidigungsschrift bezog Partei für die Juden als Religionsnation und – parallel dazu – für jedes einzelne Individuum, dem sein natürliches Recht auf Gleichheit vorenthalten wurde. Er forderte keine Gleichberechtigung für das Judentum *als Gemeinschaft*, weil ein solcher, im Grunde noch ständisch geprägter Rechtsbegriff seinem aufgeklärten Bewusstsein fundamental widersprach; vielmehr war es ihm um die Gleichheit jedes *Menschen* – ob Jude oder nicht – zu tun. Aber diese *égalité* schloss für Hourwitz, anders als für den bereits zitierten Clermont-Tonnerre, die Möglichkeit ein, französischer Staatsbürger und Angehöriger der jüdischen Nation gleichzeitig zu sein. Niemand musste, so Hourwitz' Vorstellung, seine Zugehörigkeit zu seiner ethnisch-religiösen Gemeinschaft verleugnen, um von einem Staat, der über den Bürgern thronte und sie nur als Exemplare eines abstrakten Gattungswesens Mensch betrachtete, mit gleichen Rechten und Pflichten ausgestattet zu werden.

Die gefährliche, weil schon im Ansatz repressive Frage, wer denn zur Nation gehöre und wer nicht, war, wie wir schon bei Sieyès gesehen haben, von Beginn an mit der Vorstellung einer völkisch-naturhaften Substanz verbunden, die als ebenso willkürliches wie scheinbar evidentestes Kriterium fungierte. Dies galt nicht nur für den so oft als völkisch herausgestellten deutschen Nationalismus im Gefolge der napoleonischen Besatzung. Auch das revolutionäre Frankreich definierte Staatsbürgerschaft, trotz aller voluntaristischen Bekenntnisse, nicht nur über den Geburtsort (*ius soli*), sondern gleicherweise über die Abstammung (*ius sanguinis*). Der Artikel 2 der Französischen Verfassung von 1791 statuierte, Staatsbürger seien

55 Ebd. 77.

56 Vgl. *Malino*: A Jew 60–85.

diejenigen, welche in Frankreich von einem französischen Vater gezeugt sind; diejenigen, welche in Frankreich von einem ausländischen Vater gezeugt sind und ihren Wohnsitz in Frankreich aufgeschlagen haben; diejenigen, welche im Ausland von einem französischen Vater gezeugt sind, aber nach Frankreich gekommen sind und sich hier niedergelassen und den Bürgereid geleistet haben; endlich diejenigen, welche in der Fremde geboren sind und, in welchem Grade es auch sei, von einem Franzosen oder einer Französin abstammen, die um ihrer Religion willen vertrieben wurden und nach Frankreich zurückkehren, um hier zu wohnen und den Bürgereid leisten.⁵⁷

Es ist kein Zufall, dass alle diese Bestimmungen auf Geburt und Abstammung rekurren, auch wenn nur drei der vier Definitionen sich nebulös auf eine wiederum undefinierte »französische« Abstammung beziehen und die zweite Definition selbst dann zur Anerkennung der Mehrheit der in Frankreich lebenden Juden als Staatsbürger hätte führen müssen, wenn diese als Angehörige eines fremden Volkes betrachtet worden wären.⁵⁸ Gleichwohl blieb die Nation eine exklusive Gemeinschaft, die eindeutig zu definieren versuchte, wer ihr angehörte und wer nicht. Und die Tatsache, dass diese Angehörigkeit primär über Abstammungsverhältnisse legitimiert wurde, setzte all jene, die wiederum auf ihrer Partikularität bestanden, dem Verdacht aus, sie bildeten einen »Staat im Staate«, eine fremdartige »Kolonie«. Zalkind Hourwitz stand keineswegs allein in dem Bemühen, Staatsbürgerschaft und Menschenrechte noch mehr zu konfundieren, als es die revolutionäre Verfassung ohnehin schon tat, und damit den Bruch zwischen diesen beiden Abstrakta zu kitten.⁵⁹ Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit sollte den Individuen nicht aufgrund ihrer Vorfahren, sondern bloß ob ihres Menschseins zukommen. Was sie im Einzelnen glaubten, mit wem sie

57 Französische Verfassung vom 3. September 1791. Entnommen von: <http://www.verfassungen.eu/f/fverf91-i.htm> (letzter Zugriff: 15. März 2014).

58 Hourwitz dagegen wurde aufgrund dieser Bestimmungen die Staatsbürgerschaft verweigert, obwohl er, wie er sarkastisch erklärte, »in direkter Linie ein Abkömmling Adams« sei. Hourwitz, Zalkind: Paris, le 9 janvier 1791. In: *Chronique de Paris* 12 (12. Januar 1791) 45 f, hier 45. Vgl. dazu auch Girard: *La révolution* 182 f.

59 Der kategoriale Bruch zwischen Mensch- und Staatsbürgersein kommt auch in der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* vom 26. August 1789 zum Ausdruck, welche die merkwürdig paradox klingende Formulierung »droit de l'homme et du citoyen« verwendet und bereits in der Präambel zwar von »natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Rechten der Menschen« spricht, den justiziablen Anspruch auf Durchsetzung dieser Rechte aber dem »Bürger« vorbehält (Artikel 6 und 7; Hervorhebungen vom Verfasser). Die Konzeption geht auf Rousseau zurück. Vgl. Ehlers, Niels: Der Widerspruch zwischen Mensch und Bürger bei Rousseau. Göttingen 2004. Noch deutlicher, allerdings in eine wesentlich ständisch geprägte Verfassung eingespannt, wird die Unterscheidung im Preußischen Landrecht von 1794, das in Teilen zugleich eine Reaktion auf die französische Erklärung darstellte. Vgl. Schwennicke, Andreas: Die Entstehung der Einleitung des Preußischen Allgemeinen Landrechts von 1794. Frankfurt a. M. 1993, 51 f. § 1 lautet: »Der Mensch wird, in so fern er gewisse Rechte in der bürgerlichen Gesellschaft genießt, eine Person genannt.« Ein Mensch sei also, so die Tautologie, nur ein Rechtssubjekt (eine Person), wenn er über Rechte verfüge.

verwandt waren, welche Bräuche sie pflegten, welche Sprache sie sprachen und welche Erinnerungen sie pflegten, das war für die Frage der Gleichberechtigung aus Hourwitz' naturrechtlicher Sicht vollkommen irrelevant.

Noachidisches Naturrecht

Für orthodoxe Kreise, die nicht aus taktischen Gründen, sondern aus religiöser Überzeugung die Tradition verteidigten, stellte Hourwitz' Bezugnahme auf die Naturrechtskonzeptionen der *philosophes* ein Problem dar. Denn aus theologischer Sicht konnte es selbstverständlich kein Recht geben, das seine Geltung allein der Natur verdankte. Nur insofern die Natur und ihre Ordnung auf die Schöpfung Gottes, auf seine Vorsehung und seinen Willen, zurückgeführt werden konnten, eröffnete sich auch die Möglichkeit, unter religiösen Vorzeichen an die Gedanken der Aufklärer anzuschließen. Doch auch dies war nicht so einfach wie es scheint, schließlich steht der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen im Hinblick auf ihre Gottesebenbildlichkeit (*tzelem/d'mut elohim*) im Judentum die privilegierte Stellung des Volkes Israel zur Seite (*am segulah*). Die entscheidenden Fragen lauteten also, in welcher Weise die Juden vor Gott eine bevorzugte Stellung einnahmen und wie sich die Offenbarung zu den Naturrechtskonzeptionen der Aufklärer verhielt.

Der um die Jahrhundertwende bedeutendste Talmudist des französischen Judentums, der 1745 in Trier geborene und in Straßburg amtierende Rabbiner Joseph David Sinzheim, argumentierte in seiner Eigenschaft als Vorsitzender des bereits erwähnten Sanhedrin 1807 folgendermaßen: Das göttliche Recht sei allgemein und allumfassend, schließe jedoch zugleich eine zusätzliche Verpflichtung ein, die ausschließlich den Juden als auserwähltem Volk auferlegt sei.⁶⁰ Er bemühte dafür die Figur der Noachidischen Gebote, die eine Art jüdisches Naturrecht darstellen.⁶¹ Diese haben laut rabbinischer Lehre für jeden Menschen Geltung, unabhängig davon, ob Jude, Christ oder Heide, und sie beinhalten sowohl allgemeine ethische Normen und das Verbot der Blasphemie als auch, und das ist in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung, die Vorschrift, unabhängige Gerichte einzuführen.⁶² Die Juden, so Sinzheim, könnten und müssten Christen als Brüder betrachten, weil diese sich den Noachidischen Geboten beugten. Umgekehrt gelte allerdings dasselbe, denn das Gesetz Mosis ersetze schließlich nicht jenes allgemeine göttliche Recht, sondern füge ihm nur

60 Vgl. dazu *Schechter*: *Obstinate Hebrews* 221–235.

61 Vgl. dazu auch *Lenhard*, Philipp: *Aufstand gegen das Gesetz. Zur Kritik des Neopaulinismus*. In: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie* 55 (2012) 31–46, hier 31–33.

62 Vgl. *Novak*, David: *Natural Law in Judaism*. Cambridge u. a. 1998; *Rakover*, Nahum: *Law and the Noahides. Law as a Universal Value*. Jerusalem 1998.

weitere 606 Bestimmungen hinzu.⁶³ Diese seien jedoch unerlässlich bindend für die Juden, und zwar einzig und allein deshalb, weil Gott es so wolle und die Juden in den Bund eingestimmt hätten.

Die Identifizierung des Naturrechts mit den Noachidischen Geboten war unter strategischen Gesichtspunkten ein geschickter Schachzug. Damit konnten nicht nur die Kompatibilität jüdischen Rechts mit den staatlichen Vorgaben unter Beweis gestellt werden, sondern auch alle Vorwürfe, die Juden sonderten sich ab, in den Wind geschlagen werden. Denn was als Absonderung diffamiert wurde, war aus dieser Perspektive ja lediglich die freiwillige Annahme einer zusätzlichen Bürde. Wie der Historiker Ronald Schechter überzeugend ausgeführt hat, war mit der Ineinssetzung von göttlichem Gesetz und *Code civil* auch eine Stilisierung Napoleons zum *jüdischen* König verbunden.⁶⁴ Repräsentierte Napoleon in Sinzheims Darstellung den von Gott erwählten Hüter des Gesetzes, so war der vermeintliche Widerspruch zwischen Allgemeinem und Partikularem, zwischen dem Gesetz der ganzen Menschheit und dem des jüdischen Volkes aufgelöst. Die Herrschaft des Kaisers garantierte, dass beide erfüllt würden.

Wie wenig überzeugend dieses Argument trotz aller Lobreden Sinzheims⁶⁵ auf Napoleon wirkte, als die elsässischen Bauern mit ihren Klagen über »jüdischen Wucher« und der Drohung, gewaltsam gegen die Juden einzuschreiten, bei ihm vorstellig wurden, lässt sich schon daran erkennen, dass er die Loyalität der Juden mit dem *Décret infâme* noch einmal auf den Prüfstand stellte. Aber es war doch von erheblicher Bedeutung für die rabbinischen Diskussionen über die halachischen Voraussetzungen einer staatsbürgerlichen Integration, die über den äußerlich bleibenden talmudischen Grundsatz *dina de-malchuta dina* (»Das Gesetz des Staates ist Gesetz«) hinausgehen sollte.⁶⁶ Immerhin stellte der Sanhedrin ja tatsächlich eine Art *who is who* der europäischen Rabbinerschaft dar, so dass die dort geführten Diskussionen – trotz des Damoklesschwerds, das über der Veranstaltung schwebte – erhebliche Ausstrahlungskraft entfalten sollten. Es wurden hier erstmals halachische Figuren kreiert, die es ermöglichten, Tradition und Moderne zusammenzudenken – kein Wunder also,

63 Eine bedeutsame rabbinische Auseinandersetzung mit der »Einheit des Gesetzes«, die eine Vorlage für Sinzheims Argumentation gebildet haben könnte, ist Joseph Albos Werk *sefer ha-ikkarim* aus dem 15. Jahrhundert. Vgl. *Albo*, Joseph: *sefer ha-ikkarim* (Buch der Grundsätze). Soncino 1485, insbesondere Abschnitt I, Kapitel 25.

64 Vgl. *Schechter*: *Obstinate Hebrews* 223.

65 Vgl. *Sungolowsky*, Joseph: Joseph Sinzheim, President of Napoleon's Sanhedrin and the First Chief Rabbi of France. In: *Midstream* 55/1 (Winter 2009) 16–19, hier 17. Sinzheim hatte bereits 1805 eine Rede zu dessen Ehre gehalten: *Sinzheim*, David Joseph: *Sermon prononcé dans la grande synagogue à Strasbourg, le 2 brumaire an XIV, pour célébrer les glorieuses victoires de Sa Majesté l'empereur des Français, roi d'Italie*. Traduit de l'Hébreu par Abraham Furtado. Straßburg 1805.

66 Vgl. dazu *Shilo*, Shmuel: *dina de-malchuta dina* (Das Gesetz des Staates ist Gesetz). Jerusalem 1974.

dass die Ratssitzungen immer wieder in heftigen Streit ausarteten.⁶⁷ Trotz der im Endeffekt neuerlichen Begrenzung der Emanzipation für die elsässischen und lothringischen Juden wird man festhalten müssen, dass Napoleons Sanhedrin erfolgreich eine rabbinische Debatte über einige der drängendsten Fragen der Zeit initiiert hatte, deren Ergebnisse alle noch folgenden Entwicklungen beeinflussen sollten.⁶⁸

Meist sind nur die Antworten der Notabelnversammlung zitiert worden, woraus sich der Eindruck ergab, die französischen Juden hätten ein Staatsjudentum nach napoleonischen Maßgaben befürwortet und auf eigene, partikuläre Ansprüche verzichtet.⁶⁹ Demgegenüber ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass intern und extern anders gesprochen wurde. Im Unterschied zur in Kapitel 6 bereits zitierten offiziellen Erklärung der Notabelnversammlung nämlich, dass die Juden sich selbst nicht mehr als Nation sähen, verneinte Sinzheim in seiner hebräischen Abschlusspredigt keineswegs die ethnische Dimension des Judentums. Er sah Napoleon, das »wunderbare Instrument«⁷⁰ Gottes, einen »sozialen Pakt des Volkes Gottes mit den Nationen, die es in ihr Inneres aufgenommen haben«⁷¹, schmieden. Er sprach zu seinen Kollegen, wie sie es von ihm erwarteten, zugleich jedoch tat er auch den Laienvorstehern Genüge, indem er klar machte, dass ein neues Zeitalter angebrochen war, das ein Umdenken und eine Neujustierung der eigenen Identität erforderte. Und doch klangen sogar noch die offiziell verabschiedeten rabbinischen Beschlüsse des Sanhedrin so ganz anders als die Antworten der Notabeln. Hatten diese geschrieben, die Franzosen seien keine »Fremden« und die Juden betrachteten sich als Franzosen, so wurde schon die Ausgangsfrage in der Erklärung des Sanhedrin anders formuliert: In Frage stehe, ob die Israeliten die christlichen Mitbürger *auch* als »Brüder« oder *nur* »als Fremde« sähen. Und entsprechend fiel die Antwort aus:

Wir erklären, »dass gemäß dem durch Moses den Kindern Israels gegebenen Gesetz diese verpflichtet sind, die Individuen der Nationen, welche Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde anerkennen, und unter denen sie die Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft oder auch nur einer wohlwollenden Gastfreundschaft genießen, als ihre Brüder zu betrachten. [Wir erklären], dass die Heilige Schrift uns befiehlt, unsere

67 Zu den Streitigkeiten vgl. den aufschlussreichen Brief des elsässischen Juden Alexander Hirsch vom 10. Oktober 1806 an seinen Bruder in Böhmen, den Kantor Amschel Hirsch. In: *Kobler, Franz: Jüdische Geschichte in Briefen aus Ost und West*. Wien 1938, 28 f.

68 Noch 1844 empfahl die von Ludwig Philippson einberufene Reform-Rabbinerversammlung in Braunschweig die Annahme der Beschlüsse des Sanhedrin. Vgl. *Battenberg: Das Europäische Zeitalter*. Bd. 2, 159.

69 So etwa bei *Schwarzfuchs, Simon: A Concise History of the Rabbinate*. Oxford 1993, 79–82.

70 *Sinzheim, Joseph David: Discours prononcé par le chef du grand-sanhédrin, à la clôture des séances de cette assemblée, le 9 Mars 1807*. Traduit de l’Hébreu. Paris 1807, 2.

71 Ebd. 4.

Mitmenschen wie uns selbst zu lieben [...]. Indem die mosaische Religion den Israeliten gebietet, die Fremden, die sich in ihren Städten niederlassen, mit solcher Liebe und solchem Wohlwollen zu empfangen, befiehlt diese Religion mit um so größerem Nachdruck, dieselben Gefühle gegen diejenigen Individuen der Nationen zu hegen, welche sie gastfreundlich aufgenommen, durch ihre Waffen verteidigen, ihnen erlauben, dem Ewigen nach ihrem Kultus zu dienen und sie, wie in Frankreich und im Königreich Italien, an allen bürgerlichen und politischen Rechten teilhaben lassen.«⁷²

Ganz deutlich wurde unterschieden zwischen »uns«, den »Kindern Israels«, und den »Individuen der Nationen«. Diese seien zwar als »Brüder« und »Mitbürger« zu betrachten, aber die Juden seien nach wie vor Gäste, die nicht mehr »in ihren Städten« lebten. Das Argument lautete: So wie wir in der Vergangenheit gemäß Gottes Gebot Fremde mit Wohlwollen in unserer Heimat aufgenommen haben, so sind auch die Franzosen verpflichtet, die Juden aufzunehmen. Selbstverständlich seien diejenigen, die sich dementsprechend verhielten, als »Brüder« anzusehen – warum auch nicht? Aber die friedliche Koexistenz, die nicht nur von den Rabbinern angestrebt wurde, bedeutete nicht, dass das Judentum plötzlich nur noch ein austauschbarer individueller Glaube war. Der Sanhedrin kam mit diesem Beschluss einerseits den Anforderungen des Staates und den Integrationsbemühungen der jüdischen Oberschicht nach, andererseits musste das Bewusstsein kollektiver Verbundenheit nicht aufgegeben werden.

Es handelt sich demnach bei den Beschlüssen des Rates um ein sprachlich ausgefeiltes Kompromisspapier, das Staat, Notabeln und Orthodoxe gleichermaßen zufriedenstellen sollte. In einem privaten Brief an den Prager Rabbiner Baruch Jeiteles vom 16. Oktober 1806, dessen Kenntnis wir den österreichischen Zensurbehörden verdanken⁷³, beschrieb Sinzheim den schwierigen Balanceakt, den er schon während der Notabelnversammlung zu bewerkstelligen hatte:

Wenn ich Ihnen die Wahrheit sagen und Ihnen gar nichts verhehlen soll, so muß ich die ganze Bürde allein tragen, sowohl was die zwölf Fragen betrifft, als auch den äußersten Widerstand leisten gegen jene, die nur Torah fordern[,] und [gegen jene, die] überhaupt alles umwälzen wollen; mit Gottes Hilfe wird es ihnen nie gelingen, so wie es bisher nicht gelang, weil Gott bei uns ist; und ich bin sicher, daß es nie der Wille unseres Herrn, des großen Kaisers, war, uns von unseren Gesetzen – weder von den mosaischen noch von den talmudischen – auch nur um eines Haares Breite abzubringen.⁷⁴

72 *Décisions doctrinales du Grand Sanhédrin*, le 8 Mars 1807. Paris 1812, § 4.

73 Vgl. *Gelber*, Nathan Michael: La police autrichienne et le Sanhédrin de Napoléon. In: *Revue des Études Juives* 83 (1927) 1–21 und 113–145, hier 118–120.

74 *Sinzheim*, Joseph David an Baruch Jeiteles: Brief vom 16. Oktober 1806. Abgedruckt in: *Kobler*: Jüdische Geschichte 29f. Koblers Übersetzung weicht von der in schlechtem Deutsch verfassten von *Gelber*: La police autrichienne 139 ab.

Die doppelte Frontstellung, in der Sinzheim sich befand, ähnelte der Mendelssohns und Hourwitz', auch wenn ihm letzterer vermutlich ebenfalls als potenzieller Umstürzler erschienen ist. Alle drei hatten miteinander gemein, dass sie der Moderne positiv gegenüberstanden und durchaus bereit waren, das Licht der Zeit in das vermeintliche Dunkel der Tradition zu lassen, solange das nicht zur Auflösung der Halacha führte, die Gott dem jüdischen Volk gegeben hatte; sie waren bestrebt, sich der Moderne zu öffnen und gleichzeitig die Einheit aus Religions- und Abstammungsgemeinschaft zu bewahren und gegen Anfeindungen zu schützen.

Die *maskilim* und die Wiederbelebung des Hebräischen

Bei der zweiten Generation der jüdischen Aufklärer, der *maskilim*, stellte sich dieses Problem in verschärfter Weise, hatten sich doch deren Vertreter wie Aaron Halle-Wolfssohn, Joel Löwe oder Isaak Euchel unter dem Einfluss der Kantischen Philosophie zu offenen Opponenten der Rabbiner entwickelt⁷⁵, wenn nicht gar, wie Lazarus Bendavid und Marcus Herz, zu Skeptikern gegenüber der Religion schlechthin.⁷⁶ Die Fragen, die sie aufwarfen, waren darauf gemünzt, vollkommen neu zu definieren, was zum Wesen des Judentums gehörte und was nicht. Die Zeitschrift *ha-me'assef* (»Der Sammler«), die ab 1784 aus dem Kreis der Mendelssohn-Schüler herausgegeben wurde und mittels derer diese die Ideen der Aufklärung unter den Juden verbreiten wollten, erschien, anders als Hourwitz' Traktate, auf Hebräisch.⁷⁷ Der naheliegende Grund für diese Entscheidung war die Tatsache, dass große Teile des jüdischen Zielpublikums zunächst nur wenig oder gar kein Deutsch in lateinischen Lettern lesen konnten.⁷⁸ Aber mit der Entscheidung war auch eine dezidierte Sprachpolitik verbunden, ging es den Herausgebern doch um eine Wiederbelebung und Erneuerung der hebräischen Sprache und die Ablösung des verhassten jiddischen »Jargons«

75 Vgl. Kants Invektiven gegen die »statuarische Religion« des Judentums. In: *Kant*, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: *Ders.*: Werke in zwölf Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Bd. 8, Frankfurt a. M. 1977, 789f.

76 Vgl. *Graupe*, Heinz Mosche: Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942. Hamburg 1969, 134f.

77 Die von Mendelssohn herausgegebene, philosophisch orientierte Zeitschrift *kohelet musar*, die ebenfalls auf Hebräisch erschienen war, erlebte nur zwei Ausgaben. Dennoch geht die Idee einer »Reinigung« und Wiederbelebung des Hebräischen auf Mendelssohn zurück. Vgl. *Schorch*, Grit: Moses Mendelssohns Sprachpolitik. Berlin, Boston 2012, 49 und 74–78.

78 Vgl. *Euchel*, Isaak: Ist nach dem jüdischen Gesetze das Übernachten der Toten wirklich verboten? [1797] In: *Ders.*: Vom Nutzen der Aufklärung. Schriften zur Haskala. Düsseldorf 2001, 119–137, hier 120f.

der aus ihrer Perspektive ungebildeten und rohen Ostjuden.⁷⁹ Führt man sich vor Augen, dass Juden um die Jahrhundertwende entweder die Landessprache oder Jiddisch bzw. Ladino sprachen – manchmal auch beides abwechselnd oder durcheinander –, dann ist die Entscheidung fürs Hebräische, das bislang hauptsächlich als Sakral- und Schriftsprache (etwa bei gelehrten Traktaten oder auch bei Korrespondenzen) gedient hatte, nicht jedoch als gesprochene Alltagssprache, ein Element der Modernisierung des Jüdischen gewesen. Die *me'ass'fim* kreierten zahlreiche neue hebräische literarische Genres, erweiterten das sprachliche Ausdrucksvermögen und widmeten sich ausführlich der Erforschung der Grammatik.⁸⁰

Es ist kein Zufall, dass sich der Zionismus am Ende des 19. Jahrhunderts erneut dem Projekt der »Wiederbelebung der hebräischen Sprache« zuwenden sollte, schließlich stärkt eine gemeinsame Nationalsprache die kollektive Identität oder bringt sie sogar erst hervor.⁸¹ Insofern in den geschichtsphilosophischen Theorien der Zeit, insbesondere bei Herder, dessen Einfluss auf die *haskalah* kaum zu überschätzen ist⁸², Sprache als Essenz der Nation beschrieben wurde, stellten auch die Revitalisierungsversuche der Aufklärer eine Form der Rückkehr zum vermeintlichen Ursprung der Nation dar.⁸³ Der aus Krakau stammende *maskil* Jehuda Ben-Zeev, der 1787 nach Berlin übersiedelte und dort 1796 sein in zwanzig Auflagen erschienenenes Werk *talmud leshon ivri* (Hebräische Sprachlehre) fertigstellte, machte es sich zur Aufgabe, das Hebräische dadurch zu revitalisieren, dass er es von der Beschränkung auf den religiösen Bereich befreite und gegenüber dem Profanen öffnete.⁸⁴ Sein Befund über den Niedergang der hebräischen Sprache betonte die Verbindung von Volkstum und

79 Vgl. Schatz, Andrea: Sprache in der Zerstreung. Die Säkularisierung des Hebräischen im 18. Jahrhundert. Göttingen 2012, 260–272; Aschheim, Steven E.: Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923. Madison, London 1982, 8 f.

80 Isaak Euchel und Mendel Bresselau gründeten 1782 zu diesem Zweck die *chevrat dorshej leshon ivri* (Gesellschaft der Erforscher der hebräischen Sprache). Vgl. Ajzensztejn, Andrea: Die jüdische Gemeinschaft in Königsberg. Von der Niederlassung bis zur rechtlichen Gleichstellung. Hamburg 2004, 94.

81 Vgl. Stukenbrock, Anja: Sprachnationalismus. Sprachreflexion als Medium kollektiver Identitätsstiftung in Deutschland (1617–1945). Berlin 2005, 50 f.

82 Vgl. die entsprechenden Aufsätze in Schulte, Christoph (Hg.): Hebräische Poesie und jüdischer Volksgeist. Die Wirkungsgeschichte von Johann Gottfried Herder im Judentum Mittel- und Osteuropas. Hildesheim u. a. 2003, 17–150.

83 Exemplarisch dafür steht Schnaber, Mordechai Gumpel: ma'amar ha-torah ve ha-chochmah (Abhandlung von der Thora und von der Weisheit). London 1771. Vgl. dazu Schatz: Sprache in der Zerstörung 270 f.

84 Vgl. die biographischen Angaben bei Lohmann, Uta/Lohmann, Ingrid (Hg.): »Lerne Vernunft!« Jüdische Erziehungsprogramme zwischen Tradition und Modernisierung. Quellentexte aus der Zeit der Haskala, 1760–1811. Münster, New York 2005, 532.

Nationalsprache. Wolle man das Judentum an sich beleben, so müsse man auch dessen Sprache stärken – und umgekehrt:

Denn die Sprache bestehe vermöge des Bestands ihrer Nation, sie erhebt sich mit ihrem Aufstieg und fällt mit ihrem Niedergang. Wenn nämlich ein Volk mächtig ist, ruhig und sicher wohnt, frei von Knechtschaft und vom Joch des Feindes ist, richtig geführt durch göttliches Recht, geleitet durch staatliche Gesetze und geordnet durch Tugenden und Moral – ein Volk, in dem alle diese Eigenschaften sich vereinigen, in dem gedeihen Wissenschaft und Handwerk, in dem gibt es findige Erfinder in sinnreichen Künsten, große jeder Wissenschaft kundige Denker, Gelehrte, Schriftsteller, Poeten und Dichter, Autoren von Büchern über alle diese Dinge. Die Wissenschaft gedeiht und die Sprache erweitert sich, man bereichert sie mit Wörtern, macht ihre Wendungen tauglich für jeglichen Gedanken. Die Schönheit der Sprache und ihre Vollkommenheit entsprechen der Vollkommenheit ihrer Nation, wie die Rede des Individuums seinem Verstand. Solange deshalb unsere Väter ruhig und sicher auf unserem Boden in dem auserwählten Land wohnten, sie mächtig waren und die Edlen des Volkes an den Türen der Tora und der Weisheit wachten, da blühte auch unsere Sprache. Aber seit die Nation aufgehoben wurde, das Königtum aufhörte und die Lehrhäuser der Tora und der Weisheit aufgehoben wurden, fiel auch unsere Sprache. Denn sie [die Juden] gingen ins Exil unter fremde Völker, die ihre Sprache nicht verstanden. Und infolge der langen Dauer und der Bedrängnis der Zeitgeschehnisse ließen sie ab davon, in der Sprache ihres Volkes zu sprechen und lernten in der Sprache jeglichen Volkes zu sprechen, unter dem sie wohnten. Und weil sie immer weniger in ihr sprachen, vergaßen sie nach und nach viel von ihr, bis auf den Überrest, der in den 24 heiligen Büchern aufbewahrt geblieben ist.⁸⁵

Für Ben-Zeev war klar, dass Volkstum, Boden, Gesetz, Staatlichkeit, Kultur und Religion eine Einheit bildeten, die sich in der Sprache ihren Ausdruck verschaffte. Nehme man eines der Elemente heraus, dann zerfalle die »Vollkommenheit« der Sprache sowie des Volkes insgesamt. Allerdings sollte man nicht darauf verfallen, dass Ben-Zeev den jüdischen Staat wieder errichten wollte, denn auch ihm schwebte als gutem Aufklärer eine Wiedergeburt des Judentums unter modernen Bedingungen vor. Die Förderung der hebräischen Sprache bildete für ihn das Zentrum einer solchen Rekonstituierung der vollkommenen Nation. Das Judentum sollte sowohl von der hebräisch-aramäischen »Mischsprache« der Rabbinen als auch vom Jiddischen gesäubert werden und das eigentliche Wesen des Hebräischen »gereinigt« wieder hervortreten.

Von den *maskilim* wurde Herders Diktum: »Wer die Sprache seiner Nation verachtet, [...] wird ihres Geistes [...] gefährlichster Mörder«⁸⁶ sehr ernst ge-

85 *Ben-Zeev*, *Jehudah*: *talmud leshon ivri* (Hebräische Sprachlehre). Breslau 1796. Zitiert nach der Übersetzung von Rainer Wenzel in *Lohmann/Lohmann*: »Lerne Vernunft!« 213.

86 *Herder*, Johann Gottfried: *Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit* [1784–91]. Zitiert nach *Löchte*, Anne: *Johann Gottfried Herder. Kulturtheorie und Humanitätsidee der Ideen, Humanitätsbriefe und Adrastea*. Würzburg 2005, 83.

nommen. Auch sie waren der Überzeugung, dass die Sprache Inbegriff des Nationalen sei, dass sie wie ein Silo sämtliche geschichtlichen Erfahrungen, religiösen Vorstellungen und Charakterzüge des jüdischen Volkes speichere und für die Nachwelt aufbewahre, damit es sich aus diesem Vorrat stärken könne. Doch so sehr bei Herder die Sprache im Zentrum seines Volksbegriffs stand, so war er doch auch ein zutiefst geschichtlicher Denker, der, anders als Fichte, ihren Ursprung nicht im Dunkel des Mythos verschwinden ließ, sondern sie aus den jeweiligen klimatischen und geographischen Gegebenheiten ableitete. Die Sprachen waren für ihn Produkte der Naturgeschichte des Menschen, die spezifische Art und Weise, in der sich eine Gruppe von Menschen, die er als »Stamm« und, wenn dieser sich fortentwickelte und vermehrte, als »Volk« bezeichnete, mit der sie umgebenden Natur auseinandersetzte. Völker waren demnach ein Resultat von Kultur, eine Folge von Naturbeherrschung im doppelten Wortsinne, und die Sprache war deren unmittelbarster Ausdruck. So beginnt seine *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* mit den bewegenden Sätzen:

Schon als Tier hat der Mensch Sprache. Alle heftigen und die heftigsten unter den heftigen, die schmerzhaften Empfindungen seines Körpers, alle starke Leidenschaften seiner Seele äußern sich unmittelbar in Geschrei, in Töne, in wilde, unartikulierte Laute. Ein leidendes Tier sowohl als der Held Philoktet, wenn es der Schmerz anfällt, wird wimmern, wird ächzen, und wäre es gleich verlassen, auf einer wüsten Insel, ohne Anblick, Spur und Hoffnung eines hülfreichen Nebengeschöpfes. Es ist, als obs freier atmete, indem es dem brennenden, geängstigten Hauche Luft gibt; es ist, als obs einen Teil seines Schmerzes verseufzte und aus dem leeren Luftraum wenigstens neue Kräfte zum Verschmerzen in sich zöge, indem es die tauben Winde mit Ächzen füllet.⁸⁷

Diesen Ausdruck des physischen Schmerzes werde Sprache niemals los, immerhafte die Natur an ihrer Phonetik. Doch je mehr Kultur voranschreite, desto feiner werde das sprachliche Ausdrucksvermögen, desto mehr gerate der natürliche Ursprung in Vergessenheit:

In einer feinen, spät erfundenen metaphysischen Sprache, die von der ursprünglichen wilden Mutter des menschlichen Geschlechts eine Abart vielleicht im vierten Gliede und nach langen Jahrtausenden der Abartung selbst wieder Jahrhunderte ihres Lebens hindurch verfeinert, zivilisiert und humanisiert worden: eine solche Sprache, das Kind der Vernunft und Gesellschaft, kann wenig oder nichts mehr von der Kindheit ihrer ersten Mutter wissen; allein die alten, die wilden Sprachen, je näher zum Ursprunge, enthalten davon desto mehr.⁸⁸

87 Herder, Johann Gottfried: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [1772]. In: *Ders.: Von deutscher Art und Kunst und andere Schriften*. Berlin 1953, 9–108, hier 11.

88 Ebd. 14.

In seiner 1782/83, unmittelbar vor dem ersten Erscheinen des *me'assef*, veröffentlichten Schrift über den *Geist der Ebräischen Poesie*, mit der er der hebräischen Sprache, die er für die älteste hielt, ein unvergessliches Denkmal setzte, machte Herder dann erstmals explizit, was er einige Jahre später in seinem Aufsehen erregenden geschichtsphilosophischen Hauptwerk ausführen sollte: dass die Hebräer dank ihrer natürlichen Anlagen und ihres spezifischen Genius »eine Unterlage des größten Teils der Weltaufklärung«⁸⁹ bildeten. In Form eines fiktiven Dialogs ließ Herder die beiden griechischen Philosophen Eutyphron und Alciphron über den Charakter des Hebräischen diskutieren und enthüllte auf diesem Wege seine Bewunderung für die poetische Literatur der Juden, deren Kern die fünf Bücher Moses und die Propheten seien.

Auch wenn antijüdische Vorurteile in dem Dialog durchaus bestätigt werden,⁹⁰ so ist das Werk von den *maskilim*, angefangen bei Mendelssohn selbst⁹¹, dennoch begeistert rezipiert worden.⁹² Sie stürzten sich förmlich auf die Idee, das Hebräische als Ausdruck des jüdischen Volksgeistes wieder zu entdecken, doch konnten sie sich zugleich Herders zentralem Befund bezüglich des schlechten Zustandes der Juden aus den *Ideen* gerade nicht anschließen:

Wie die Ägypter fürchteten sie das Meer und wohnten von jeher lieber unter andern Nationen: ein Zug ihres Nationalcharakters, gegen den schon Moses mit Macht kämpfte. Kurz, es ist ein Volk, das in der Erziehung verdarb, weil es nie zur Reife einer politischen Kultur auf eignem Boden, mithin auch nicht zum wahren Gefühl der Ehre und Freiheit gelangte. [...] Das Volk Gottes, dem einst der Himmel selbst sein Vaterland schenkte, ist Jahrtausende her, ja fast seit seiner Entstehung eine parasitische Pflanze auf den Stämmen andrer Nationen, ein Geschlecht schlauer Unterhändler beinah auf der ganzen Erde, das trotz aller Unterdrückung nirgend sich nach eigener Ehre und Wohnung, nirgend nach einem Vaterlande sehnet.⁹³

Doch für die *maskilim* der zweiten Generation war nicht der Mangel eigenen Territoriums oder gar politischer Unabhängigkeit entscheidend, sondern vielmehr das Klammern an fremde, »chaldäische« Kulturelemente, die den Charakter des Volkes verdorben hätten. Deshalb musste das ursprüngliche, von

89 Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1784–91]. Bd. 1. Berlin, Weimar 1965, 63.

90 Vgl. etwa Herder, Johann Gottfried: *Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes* [1782/83]. 3. Aufl. Leipzig 1825, 353 f.

91 Siehe schon den Brief *Mendelssohns* an Herder vom 20. Juni 1780, noch vor Erscheinen des Buches. Abgedruckt in: *Kobler*, Franz: *Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten*. Wien 1935, 73 f.

92 Vgl. *Pelli*, Moshe: »These are the words of the great pundit, scholar and poet Herder...«. Herder and the Hebrew Haskalah. In: *Schulte*: *Hebräische Poesie* 107–124.

93 Herder: *Ideen* 72.

Herder so herrlich besungene Hebräertum gefördert und gegen das talmudische Judentum in Stellung gebracht werden.

»Der edlere Teil unserer Nation«

Angesichts der Bewunderung für Herders Philosophie kann es nicht erstaunen, dass das Zentralorgan der jüdischen Aufklärer, *ha-me'assef*, immer wieder anthropologisch und völkerkundlich gefärbte Texte veröffentlichte, die einem Weltbild entsprangen, das die Welt in verschiedene ethnische Kollektive mit unterschiedlichen Charakteristika unterteilt sah, welche miteinander in Konflikt und Austausch stünden. Allerdings ist dies nicht allein dem Einfluss Herders zuzuschreiben, sondern muss allgemeiner auf einen Zeitgeist zurückgeführt werden, der, wie wir in Kapitel 6 gesehen haben, eine Unmenge an völker- und sogar schon rassetheoretischen Schriften hervorspülte. Darunter sind etwa Kants Vorlesungen zur Anthropologie zu rechnen, über die Marcus Herz, der enge Freund Mendelssohns, in Berlin Vorlesungen hielt⁹⁴ und die Isaak Euchel, einer der Hauptakteure der jüdischen »Kulturrevolution«⁹⁵ und erste Herausgeber des *me'assef*, bei dem großen Königsberger Philosophen gehört und fleißig exzerpiert hat.⁹⁶ In einem Vergleich von Euchels Nachschrift der Kantschen Anthropologievorlesungen mit der mehr als fünfzehn Jahre später auf Grundlage der Vorlesungen erschienenen Druckfassung – die freilich kaum identisch mit dem gesprochenen Wort gewesen sein wird – zeigt sich, wie aufmerksam der eben erst nach Königsberg gezogene junge *maskil* des Professors Ausführungen über die Eigentümlichkeiten verschiedener Völkerschaften und »Racen« zu gehört hat.⁹⁷ Über die Asiaten etwa heißt es in Euchels Mitschrift:

In Asien ist keine Nation die Geschmack hatt, außer der Persischen. Die Perser sind die Franzosen in Assia. Wo aber das Tartarische Blut hingekommen, da hatt es die Nation grob und ohne Geschmack gemacht.⁹⁸

94 Vgl. Kennecke, Andreas: Isaac Abraham Euchel. Architekt der Haskalah. Göttingen 2007, 282.

95 Feiner, Shmuel: Isaak Euchel und die jüdische Kulturrevolution im 18. Jahrhundert. In: Aptroot, Marion u. a. (Hg.): Isaak Euchel. Der Kulturrevolutionär der jüdischen Aufklärung. Hannover 2010, 13–27, hier 13.

96 Vgl. Kennecke: Architekt der Haskalah 273–285.

97 Vgl. etwa Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [1798]. In: Ders.: Werke in zwölf Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Bd. 12: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2. Frankfurt a. M. 1977, 658–672.

98 Euchel, Isaak: Anthropologie des Herrn Prof. Kant in Königsberg [1783]. Staatsbibliothek Riga. RA 182, Nr. 4, 262. (Dank an Prof. Werner Stark von der Universität Marburg für die Zurverfügungstellung des Transkripts und Andreas Kennecke für den Hinweis.)

Auch über die Juden wusste der Kant aus Euchels Skizzen etwas zu erzählen: Sie seien geborene Betrüger, denn wenn man einem Juden Geld leihe, »so ist zu vermuthen daß er solches niemahls wiedergeben werde.«⁹⁹ Außerdem sonder-ten sie sich immer ab und würden deshalb stets sehr rasch betrunken, wenn sie die ihnen fremde, bürgerliche Sitte des Alkoholtrinkens annähmen.¹⁰⁰ Ob dafür auch die Beimischung »tartarischen Blutes« verantwortlich war oder nur die vermeintlichen kulturellen Eigenarten, ließ Euchels Kant offen. Aufschlussreich dagegen ist, dass er allen Rassen und Nationen besondere Charakteristika zuschrieb, nur einer einzigen nicht:

Unter den Preußen kan wohl kein National Character angetroffen werden, weil die Nation sehr gemengt ist. Indeßen will man ihr doch die Falschheit und Zurückhaltung beymaßen. Das letztere kann wohl als eine Folge davon angesehen werden, daß die Familien ganz verschieden, und sich einander fremde sind.¹⁰¹

Diese Aussage steht in einem erstaunlichen Missverhältnis zu den Erörterungen des *deutschen* Nationalcharakters in der Druckfassung der Anthropologievorlesung: »Sein Charakter ist mit Verstand verbundenes Phlegma«¹⁰². Auch die Idee, die Preußen hätten keinen solchen Charakter, weil sie ein Mischvolk seien, ergibt vor dem Hintergrund, dass Kant an zahlreichen anderen Stellen über die »Blutsvermischung« verschiedener Völker spricht, wenig Sinn. Angesichts der Tatsache, dass dergleichen Ausführungen über die Preußen in der Druckfassung nicht vorkommen, lässt sich mutmaßen, dass Euchel diese Stelle selbst eingefügt oder ergänzt haben könnte. Die Berliner Juden könnten somit in den preußischen Mischkörper als eine »Familie« unter anderen eingefügt werden; das preußische Mischvolk wiederum stelle den Kern der deutschen Nation, womit die Juden nur ein ethnischer Bestandteil unter anderen wären: ein deutscher Stamm.

Ob Euchel hier seinen Gedanken freien Lauf gelassen hat oder ob Kant nicht vielmehr diese oder ähnliche Thesen in den Vorlesungen wirklich geäußert hat, bleibt letztlich Spekulation. Aus anderen Texten wissen wir jedoch, dass Euchel die Juden sehr wohl als eigenständige Nation verstanden hat und dieses Gefühl durch seine Schriften befördern wollte. In der Einleitung zu seiner Übersetzung hebräischer Gebete beklagte Euchel, »Zwist, Partheigeist und Nachahmung fremder Nationen« hätten das »Band des jüdischen Volkes« allmählich aufgelöst, wobei sich auch der »Nationalgeist« nach und nach verloren habe.¹⁰³ Doch die Rabbinen hätten dem Niedergang jüdischen Volkstums nicht taten-

99 Ebd. 191.

100 Vgl. ebd. 85.

101 Ebd. 342.

102 *Kant*: Anthropologie 667.

103 *Euchel*, Isaak: Gebete der Juden. Aus dem Ebräischen übersetzt. 2. Aufl. Berlin 1799, XIV.

los zusehen, sondern spezielle Gebete entwickelt, die »das Band der Nation, wenn auch nur an schwachen Fäden, so viel in ihrem Vermögen war, zusammen« hielten.¹⁰⁴ Euchels Motiv für die Übersetzung der Gebete war es mithin, dieses Band nach dem Vergessen des Hebräischen wieder zu stärken.

Ein Beispiel für die produktive Aneignung und Verbreitung völkerkundlicher Ideen unter den *maskilim* stellt auch ein anderes Dokument dar, welches mittlerweile gesichert Isaak Euchel als Autor zugeschrieben werden kann.¹⁰⁵ Es handelt sich um eine Sammlung von Briefen, die Euchel unter dem Pseudonym »M. P.« nach dem Vorbild von Montesquieus *Lettres persanes* zu einem Briefroman arrangiert und 1790 in der Zeitschrift *ha-me'assef* veröffentlicht hat.¹⁰⁶ Es ist unübersehbar, dass der kurze, über vier Ausgaben verteilte Text eine pädagogische Wirkung beabsichtigte. »M. P.« behauptet in seinem Anschreiben an die Redaktion, über hebräische Abschriften einer Korrespondenz zu verfügen, welche zwei Juden aus Aleppo im Sommer 1769 auf Arabisch miteinander geführt hätten und die dann von einem »spanischen Weisen« übersetzt und nach Mallorca gebracht worden seien – von wo aus sie dann über Umwege in seinen Besitz gelangt seien. Er bietet sie der Redaktion zum Druck an, weil man viel aus ihnen lernen könne. Die Grundkonstellation der auftauchenden Figuren – allen voran der Hauptfigur Meshulam – weist frappante Ähnlichkeiten mit Euchels eigener Biographie auf: Meshulams Vater wird als durchaus weltoffener und der breiten Bildung zugetaner Vernunftmensch beschrieben, der seinen Sohn zwar traditionell jüdisch, aber doch zugleich aufgeklärt erzieht, während der Großvater als harscher Talmudist porträtiert wird, der ihm einschärft:

Liebe die Söhne der Tora und hasse das Volk des Landes, denn es sei Dir kein so verschmähtes Geschöpf in der Welt wie das Volk des Landes. Und was süß ist, das sind die Dinge unserer Weisen, ihr Andenken sei gesegnet, denn es ist gesagt: Es ist erlaubt, das Volk des Landes zu zerreißen wie einen Fisch.¹⁰⁷

Meshulam begibt sich auf Wanderschaft in die große weite Welt, erfüllt von der Neugier und gleichzeitig eingeschüchtert durch die Warnungen seines Großvaters.

Auch Euchel, dessen Vater der weltlichen Bildung wohl relativ offen gegenüberstand, war im Jahre 1769 nach Berlin gegangen, um sich Wissen anzueignen,

104 Ebd. XV.

105 Vgl. *Kennecke*: Architekt der Haskala 398.

106 Anonymus (*Euchel*, Isaak): *iggarot meshulam ben uriah haeshtemo'i* (Briefe des Meschulam ben Uriah Haeshtemoi). In: *ha-me'assef* 6 (1789/90) 38–50, 80–85, 171–176, 245–249. Hier und im Folgenden zitiert nach der Übersetzung von Andreas Kennecke: *Euchel*, Isaak: Briefe des Meschulam ben Uriah Haeshtemoi. In: *Ders.*: Nutzen der Aufklärung 87–118.

107 Ebd. 97.

das über das religiöse hinausging.¹⁰⁸ Ohne finanzielles Polster und eigenes Einkommen war er zunächst gezwungen, bei seinem Onkel Massus Rintel unterzukommen, welcher Leiter einer orthodoxen Talmudschule in Berlin war. Erschüttert über die Methoden der Lehranstalt und die Begrenztheit des vermittelten Wissens entfernte sich Euchel zunehmend von der Tradition und schloss sich den *maskilim* an.¹⁰⁹ Doch er fühlte sich immer noch nicht unabhängig genug und so zog er weiter, erst nach Westfalen, dann nach Hannover und schließlich 1778 nach Königsberg, wo er sich als Hauslehrer verdingte und die Gelegenheit wahrnahm, bei Immanuel Kant zu studieren.¹¹⁰

Seine Romanfigur Meshulam entflieht ebenfalls der Enge der Tradition, doch verlässt sie sogar den Kontinent – und reist von Asien nach Europa, von Ost nach West. Meshulam erreicht zunächst Izmir, von wo er ein Schiff nach Spanien nimmt. Obwohl sein Großvater ihm verboten hat, sein Äußeres zu ändern, das ihn eindeutig als Juden zu erkennen gibt, ist er auf Anraten seines Vaters überzeugt davon, dass es nicht gegen das Gesetz der Thora verstößt, sich in europäische Kleidung zu werfen, um nicht sofort als Jude aufzufallen. Unerkant gelangt er deshalb an Bord und lernt dort den spanischen Händler Don Badajatzy kennen, der sich ihm im Vertrauen als Kryptojude zu erkennen gibt:

Von den Hebräern bin ich, die in Spanien leben. Das Haus meiner Väter war früher groß, bekannt unter den Bewohnern Madrids, und sie sind gezwungen worden, den Glauben der Christen anzunehmen. Zwar bewahren wir bis zum heutigen Tage im Verborgenen noch die Gebote Moses und Teile der Gesetze Gottes, das Gesetz, das unseren Vätern auferlegt wurde. [...] Aber all das geht nicht über unsere Lippen, denn wenn man dieses in den Straßen bemerkte, so würde über uns das Todesurteil gesprochen, wir würden den Flammen übergeben, und unser Vermögen konfisziert.¹¹¹

Euchel betonte an dieser Stelle die Zwangssituation, in der die Marranen lebten, und rühmte an ihnen, dass sie trotzdem den »Geboten Moses« treu blieben. Die entscheidende Botschaft für seine Leserschaft, die durch den weiteren Verlauf der Geschichte untermauert wird, lautete: Die Marranen haben sich vom Talmud entfernt und beschränken sich auf das Wesentliche, die Gebote Mosis – und trotzdem sind sie gute Juden. Sie haben sich den Sitten und Gebräuchen der Christen angepasst, aber sie bleiben doch dem Judentum durch ihre Befolgung elementarer Gebote treu verbunden: Aus Furcht bezeugen sie nach außen hin den christlichen Glauben. »In ihren Herzen aber gehören sie nicht zu diesem

108 Vgl. *Kennecke*: Isaak Abraham Euchel 27.

109 Vgl. ebd. 32f.

110 Vgl. ebd. 41.

111 *Euchel*: Briefe 91.

Volk.«¹¹² Meshulam lernt noch weitere Marranen kennen, die ihn freundlich in sein Haus aufnehmen, und beginnt sie als ehrenwerte Menschen zu schätzen. Durch die Eröffnung eines marranischen Gegenhorizonts erscheint der Konservatismus des Großvaters umso dunkler. Die Marranen waren für Euchel und seinen Protagonisten keine »Verräter«, die sich öffentlich zum Christentum bekannten, sondern mutige Bewahrer des Glaubens, denen Respekt und Achtung gebührte.¹¹³ In ihnen komme – befreit vom talmudistischen Ballast – der reine und aufgeklärte Geist des Judentums zum Ausdruck. Dies belegt auch ein nicht näher gekennzeichnetes Buch über die Geschichte der Juden – womöglich das *sefer shevet jehudah* von Shlomo Ibn Verga –, das Meshulam bei Badajazy findet und dessen Inhalt er seinem Briefpartner kurz referiert. Es liest sich wie eine Verfolgungsgeschichte, aber im selben Maße ist es auch eine Anklage gegenüber den Juden, die aus Geld- und Machthunger den Neid der anderen Völker auf sich gezogen hätten und somit selbst eine Mitschuld an ihrer Verfolgung trügen. Wenn sich die Juden auf die Moral des mosaischen Gesetzes besännen, dann würde auch der äußere Druck verschwinden:

Aber wie ich sagte, nicht aus Neid der Religion, nicht aus Liebe zu seiner Lehre taten diese Völker ein solches an Israel, sondern aus Neid vor ihrer Größe und wegen ihrer Überheblichkeit. [...] Wenn die Israeliten weise und einsichtig gewesen wären, ihre Seele zu schützen, und sich ihren Feinden gegenüber nicht gebrüstet hätten, [...] wäre ihnen all das Schreckliche nicht widerfahren.¹¹⁴

Der ursprüngliche Geist des Judentums hingegen, so schloss Euchel implizit an Mendelssohns *Jerusalem*-Schrift an, sei vernünftig und moralisch und daher durchaus kompatibel mit den sittlichsten unter den übrigen Völkern.¹¹⁵ Aber Euchel, geschult an den anthropologischen Lehren seiner Zeit, verteilte unterschiedliche Noten für das sittliche Betragen dieser Völker. Über die Afrikaner wusste er, dass sie »schonungslose Wilde« und »Barbaren« seien.¹¹⁶ »Die Menschen Spaniens« seien nicht viel besser, sondern »stolz und überheblich und zu faul, sich mit Gewerbe und Arbeit zu beschäftigen, so sehr, daß sie es vorziehen, von den Ärmsten ein Krümel Brot zu erbitten, bevor sie sich selbst mit Arbeit plagen würden, um ihren Hunger durch ihrer Hände Arbeit zu stillen.«¹¹⁷ Und die Araber »wollen zum Himmel emporsteigen, auf dem geflügelten Engel reiten, sie wollen das Schwert ziehen und ihre Feinde ermorden, ihre Pfeife wollen

112 Ebd. 95.

113 Vgl. *Schapkow*, Carsten: Vorbild und Gegenbild. Das iberische Judentum in der deutsch-jüdischen Erinnerungskultur, 1779–1939. Köln u. a. 2011, 115.

114 *Euchel*: Briefe 105.

115 Vgl. dazu auch die sich auf Moses und Jesaja stützenden Ausführungen: Ebd. 110.

116 Vgl. ebd. 104.

117 Ebd. 111. Vgl. dazu die entsprechende Charakterisierung der Spanier durch *Kant*: Anthropologie 665.

sie trunken vom Blut machen«¹¹⁸. Nur den Italienern gebührte in seinen Augen ein positives Urteil:

Anders sind die Menschen Italiens, jene sind bescheiden, sie stehen dem Menschen näher, jedermann gemäß seiner Würde. Sie sind arbeitsam in jedem Gewerbe und Geschäft, lieben die Wissenschaft und beschäftigen sich mit der Lehre der Dichtung und der Musik, der Malerei und der Architektur, und sie spenden der Weisheit und deren Menschen höchste Achtung und Anerkennung. Und wenn auch ihr Glaube der Glaube des Volkes von Spanien ist, so sind die Prinzipien doch trotzdem nicht durch diesen verdorben, und sie hassen nicht die Gegner ihres Glaubens und vertreiben ein anderes Volk nicht von der Teilhabe an ihrem Erdteil, und sie werden nicht gewalttätig gegenüber dem Fremden, der fremd unter ihnen ist.¹¹⁹

Die Italiener sind für Euchels Protagonisten das Vorbild eines aufgeklärten, toleranten und den Künsten zugeneigten Menschenschlages. Sie seien so kultiviert, dass sie auch gegen ein fremdes Volk wie die Juden, die unter ihnen lebten und das Land mit ihnen teilten, Toleranz übten. Nicht einmal der »Glaube des Volkes von Spanien«, den die Italiener angenommen hätten, könne diese Nationaleigentümlichkeit zerstören. Angesichts der Tatsache, dass die *Briefe* auf Hebräisch verfasst wurden, kann Euchel mit ihrer Veröffentlichung – ungeachtet der Hebräischkenntnisse mancher christlicher Theologen – keinen Mahnruf an die Nichtjuden beabsichtigt haben, tolerant zu sein. Die Figur des Italieners sollte auch für die Juden nachahmenswert sein, und zugleich ist die Geschichte als Hinweis darauf zu verstehen, dass es auch in Preußen »Italiener« gebe, die, wie es im letzten Beitrag Euchels für den *me'assef* heißen wird, »mit dem edleren Teile unserer Nation gemeinschaftlich zur Verbesserung unseres Zustandes«¹²⁰ wirkten.

Doch Euchel musste zunehmend feststellen, wie vergeblich seine Bemühungen um eine Regeneration der Juden in seinem vor allem sprachpolitischen Sinne waren. Die einen zeigten sich scheinbar immun gegen jede Aufklärung und hielten wie eh und je an ihren Vorurteilen fest, die anderen entfernten sich so weit vom Judentum, dass Euchel es als Verrat empfinden musste. 1797 brachte er seine Enttäuschung in einem auch in der Zeitschrift veröffentlichten Brief zum Ausdruck:

Als wir vor vierzehn Jahren, die Nützlichkeit einsahen, über manche Ideen, Sitten, Gebräuche und Gegenstände der Literatur unserer Nation, den Weg der Publizität einzuschlagen, und zu diesem Ende eine periodische Schrift einzig und allein für Jehudim projektierten; fanden wir zu unserem Endzweck die hebräische Sprache allein

118 *Euchel*: Briefe 115.

119 Ebd. 111 f.

120 *Euchel*: Ist nach dem jüdischen Gesetze 120.

hinreichend. Damals konnten wir noch auf Leser rechnen, weil zu jener Zeit noch jeder angehende jüdische Literatus sich ein Verdienst daraus machte Hebräisch zu verstehen¹²¹.

Jetzt aber sei die Situation vollkommen anders, denn mittlerweile habe der »Geist unserer Nation [...] eine mißliche Gestalt angenommen«¹²². Er schlug vor, den *me'assef* künftig auf Deutsch in hebräischen Lettern zu publizieren, damit auch jene Juden, die kaum noch Hebräisch lasen, erreicht werden konnten. Aber offenbar sah er zwei Jahre später auch diesen Weg als versperrt an. In einem Brief an Shalom Hacoen, seinen Nachfolger als Herausgeber, schrieb er:

Überschritten sind die Tage der Liebe, vergangen die Tage des Bundes, welcher zwischen mir und den Söhnen Israels war; eine Zeit, welche die Keime der Weisheit zum Vorschein brachte und in der die hebräische Sprache erblühte, zum Lobpreis und zur Herrlichkeit, dann zogen die jungen Söhne Israels aus, Alltägliches von den Früchten der Vernunft einzusammeln. Sie entflohen und sind nicht mehr – Oh weh!¹²³

Die Sache der Wiederbelebung des Hebräischen, jener Volkssprache der Juden, in der sich ihr heiliger Geist vergegenständliche und der Welt zuwende, schien für ihn verloren. Die Juden, so stellte es sich für ihn dar, hatten sich assimiliert, hatten ihr Judentum aufgegeben und waren Deutsche geworden. Resigniert zog sich Euchel zurück und verstummte.

Das Wesen des Jüdischen in der *Sulamith*

Zwar sollte Shalom Hacoen lange nach Euchels Tod 1821 ein Nachfolgeprojekt des *me'assef* gründen – die Zeitschrift *bikkurej ha-ittim* –, welches immerhin zwölf Jahre bestand, aber sein Eindruck, dass die Mehrheit der bürgerlichen Juden zunehmend kein Hebräisch mehr verstand, trog ihn nicht. Die Frage war nur, ob das wirklich bedeutete, dass die Juden dem Judentum entflohen, wie er glaubte, oder lediglich, dass das Programm der Zentrierung des Jüdischen um die hebräische Sprache (vorerst) gescheitert war. Betrachtet man das aufblühende jüdische Zeitungs- und Zeitschriftenwesen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts¹²⁴, dann drängt sich der Eindruck auf, dass die sogar zahlreicher werdende Leserschaft nicht das Judentum, sondern das Projekt des

121 Ebd. 120f.

122 Ebd. 121.

123 *Euchel*, Isaak an Shalom Hacoen: Brief vom 21. August 1799. Abgedruckt in: *Hacoen*, Shalom: katav joshier (Ehrenhafter Korrespondent). Bd. 2. Wilna 1896, 18.

124 Vgl. *Lowenthal*, Ernst Gottfried: Press (Frankreich und Deutschland). In: *Encyclopaedia Judaica*. Bd. 16. 2. Aufl. Detroit 2007, 490f.

Hebräischen als Alltagssprache aufgeben wollte.¹²⁵ Wie in der *haskalah* insgesamt, so gingen auch hier die ersten Impulse von den deutschen Ländern aus: Sieht man von der Metzger *Zeitung* ab, die nur ein halbes Jahr zwischen 1789 und 1790 während der Revolutionswirren auf Deutsch in hebräischen Lettern erschien, so waren die maßgeblichen *Archives israélites* (gegründet 1840) und die konservative *Univers israélite* (gegründet 1844) echte Spätzügler und unmittelbare Nachahmer der bereits existierenden deutschen Zeitungen.¹²⁶ Einzig der nur für kurze Zeit erscheinende *Israélite français*, 1818 von dem aus Franken stammenden *maskil* Élie Halévy herausgegeben, kann als unmittelbares Nachfolgeprojekt von *ha-me'assef* in Frankreich gelten, erschien allerdings in französischer Sprache.¹²⁷ Am bedeutendsten aber war die Gründung der *Sulamith* 1806 durch David Fraenkel und Joseph Wolf, die überregional in modernster Setzung erschien und wohl auch Halévys Projekt beeinflusst haben dürfte. Wolf war in der Vergangenheit als Autor von *ha-me'assef* in Erscheinung getreten, doch nun wollte er gemeinsam mit Fraenkel ein deutschsprachiges Nachfolgeprojekt etablieren.¹²⁸ Im Vorwort zur ersten Ausgabe erläuterten die Herausgeber, inwiefern sich die *Sulamith* als Projekt der *haskalah* verstand.¹²⁹ Ganz wie *ha-me'assef* war es auch ihnen vornehmlich um die Bildung der Juden zu tun. Aber Bildung zu was? Wolf machte deutlich, dass es ihm nicht darum ging, das Judentum zugunsten eines abstrakten Universalismus aufzugeben, in dem alles Jüdische verschwand. Ganz im Gegenteil: Die *Sulamith* sei ein Ausdruck und Förderer des jüdischen Volksgeistes, seiner natürlichen Substanz:

Jedes Volk hat seine eignen Anlagen und Bedürfnisse, seine eignen Begriffe und Fähigkeiten. In seinem frühern Entstehen haben sie ihren Grund, in der Art seiner Organisation ihre Selbständigkeit und Dauer, und sind daher, als wesentliche Eigenschaften, von der Existenz desselben untrennbar. Der uneingenommene Menschenbeobachter wird sie nicht in Nebendingen und Zufälligkeiten suchen, er wird nicht muthwillig streben, den Grund ihres Seyns in dem allgemeinen Menschencharakter entdecken zu wollen; denn hier findet er nur den Menschen, nicht das Besondere, das Nationelle, das Menschen von Menschen unterscheidet.¹³⁰

125 Vgl. *Toury*, Jacob: Die Anfänge des jüdischen Zeitungswesens in Deutschland. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 10 (1967) 93–123.

126 Vor allem der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* von Ludwig Philippson mit bis zu 10.000 verkauften Exemplaren und 1.600 Abonnenten, die seit 1837 erschien. Vgl. *Meyer*: Jüdisches Selbstverständnis 162.

127 Vgl. *Rodrigue*: Léon Halévy 413.

128 Vgl. *Schorch*: Sprachpolitik 46.

129 Vgl. den expliziten Bezug auf *ha-me'assef* bei *Fraenkel*, David: Vorläufige Bemerkungen über die zweckmäßigsten Mittel zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation. In: *Sulamith* 1/1 (Juli 1806) 12–40, hier 28 f.

130 *Wolf*, Joseph: Inhalt, Zweck und Titel dieser Zeitschrift. In: *Sulamith* 1/1 (Juli 1806) 1–11, hier 1.

Nur wenn allerdings bewiesen sei, dass die »Elemente, die sein Wesen begründen, ursprünglich gut«¹³¹ gewesen seien, sei das Volk auch zur Bildung fähig; nur dann nämlich habe es einen festen Grund, auf den es bauen könne. Es ist offenkundig, dass Wolf hier das Konzept der ersten und zweiten Generation der *maskilim* fortspann, welche Fortschritt immer als Rückgriff auf das ursprüngliche Wesen des Judentums verstanden hatten:

Nichts Fremdes läßt sich dem Menschen an bilden, sowohl im Einzelnen als auch bei ganzen Völkern. Die bildende Natur hat jedem Stoffe, so wie jedem Klima, seine besondern Kräfte und Erzeugnisse angewiesen, und die Kunst vermag nur da etwas zu wirken, wo sie zu dem heimischen Boden ihre Zuflucht nimmt.¹³²

Wie die erste Generation der *maskilim* war auch Wolf modernem, nichtjüdischem Wissen gegenüber durchaus aufgeschlossen und bemühte sich darum, es unter seiner Leserschaft zu verbreiten; der äußere Rahmen für sein Aufklärungsprojekt blieb aber jüdisch. Es zehrte von der Synthese von Judentum und aufklärerischem Universalismus, die Mendelssohn, wie wir gesehen haben, mit durchaus widersprüchlichen Resultaten formuliert hatte. Und so galt auch für die *Sulamith*, dass die Frage jüdischer Ethnizität bis zuletzt uneindeutig blieb. Wolf hatte sich zwar in der ersten Nummer auf eine nationale Besonderheit des jüdischen Volkes festgelegt, aber immer wieder erschienen in den folgenden Jahren auch Beiträge, die den nationalen Charakter des Judentums bestritten – insbesondere, wenn es sich um Reaktionen auf Anfeindungen von antijüdischer Seite handelte. Das vorherrschende Muster war allerdings die gleichzeitige Definition der Juden als »Volk« und »Nation« einerseits, als »Glaubensgemeinschaft« und »Religion« andererseits, analog zu Mendelssohns Konzept der »priesterlichen Nation«. Ein gutes Beispiel ist ein von Fraenkel verfasster Bericht über den Sanhedrin in Paris, in dem die Juden abwechselnd als »Brüder aus dem Stamme Jakob« und als »Glaubensbrüder« definiert wurden und festgehalten wurde, dass da, »wo man euch menschlich behandelt, wo es euch wohl geht«, auch »euer Palästina, euer Vaterland« sei, »welches ihr nach euern Gesetzen lieben und vertheidigen müßet«¹³³.

Ein anderes, in der Langzeitperspektive besonders wirkungsmächtiges Argument legte der Reformier Gotthold Salomon im Jahre 1812 vor.¹³⁴ In seinem Text mit dem programmatischen Titel *Über das Charakteristische und Wesentliche des Israelitischen Volkes*, der auf einem öffentlich gehaltenen Vortrag an *shavuot* in Dessau basiert, bezeichnete er zunächst die Juden als »Israeliten«,

131 Ebd. 2.

132 Ebd.

133 Fraenkel, David: Reform der Israeliten in Frankreich und Italien. In: *Sulamith* 1/2 (1807) 3–27, hier 4.

134 Zu Salomon vgl. Meyer: Antwort auf die Moderne 92 f.

wan an den biblischen Ausdruck *b'nej jisrael* (Söhne Israels) anschloss und damit eine Distanz zu dem Begriff »Jude« herstellte, der oft pejorativ gebraucht wurde.¹³⁵ Zugleich bezog sich Salomon mit der Bezeichnung auf das antike Volk der Israeliten, das noch im Geiste Mosis gelebt habe, vor aller Verwirrung durch fremdartige abergläubische Beeinflussungen. Zweifellos griff Salomon hier auch auf ein Abstammungskonzept zurück, schließlich benutzte er nicht nur die Wörter »Volk« und »Stamm«, sondern benannte die Juden auch nach ihrem Stammvater Jakob (Israel). Doch der Inhalt, den er dem israelitischen Volk zusprach, das ihm »Charakteristische und Wesentliche«, war gerade *universeller* Natur. Die Absicht Gottes für das jüdische Volk sei keine andere gewesen, »als ihm völlige Unabhängigkeit und eine wohleingerichtete Verfassung in einem eignen Lande zu verschaffen, damit es ein selbständiges Volk, eine freie Nation ausmache«¹³⁶. Aber was ihm diese Selbständigkeit sichere, sei der »Sinn für eine auf Vernunft und Wahrheit sich gründende, und von unläugbaren sprechenden Ereignissen unterstützte Religion«¹³⁷. Insofern der Gott Israels nicht nur ein Stammesgott, sondern der »Vater des Alls«¹³⁸ sei, sei auch der von ihm »auerkohrene Stamm«¹³⁹ ein Weltvolk, das »auf alle Völker der Erde« Einfluss ausübe und eine »wenigstens *mittelbare Lehrerin* für alle Nationen«¹⁴⁰ sei. In der partikularen Hülle stecke ein universeller Kern, der dem jüdischen Volk für immer sein Überleben sichere. Salomon nahm mit diesem Text zahlreiche Debatten der 1830er Jahre vorweg und muss damit nicht nur als einer der Hauptvertreter, sondern auch als Pionier des Reformjudentums gelten. Gleichzeitig waren mit den Begrifflichkeiten, die in der *Sulamith* als erster öffentlichkeitswirksamer, deutschsprachiger Publikation verwendet wurden, die Eckpunkte der weiteren Diskussion über das Wesen des Judentums festgesteckt. Die bereits in den Neuformulierungen der *maskilim* aufgetretenen Widersprüche, welche der Anpassung an die Philosophie der Aufklärung und die Ideologie des Nationalismus geschuldet waren, transformierten sich nun binnen kurzer Zeit in verfeindete Lager, die einander mit Polemiken überzogen und bald gar verschiedene *jüdische Konfessionen* ausbilden sollten.

Die *maskilim* bemühten sich unter dem Einfluss speziell der Kantschen und Herderschen Philosophie, jüdische Ethnizität neu zu bestimmen. Insbesondere die Sprachphilosophie Herders und die damit verbundene Politik der Wiederbelebung des Hebräischen als Volkssprache schienen einen Weg aufzuzeigen,

135 Salomon, Gotthold: Über das Charakteristische und Wesentliche des Israelitischen Volkes. In: *Sulamith* 4/1 (1812) 28–47. 1810 wurde der Ausdruck »jüdische Nation« im Untertitel der *Sulamith* durch »Israeliten« ersetzt.

136 Ebd. 35.

137 Ebd.

138 Ebd. 41.

139 Ebd. 38.

140 Ebd. 41.

wie essentielle Jüdischkeit auch jenseits des Religiösen fundiert werden konnte. Andererseits lebte besonders bei der ersten Generation der *haskalah* die traditionelle Einheit von Volkstum und Religion fort und erhielt ihren Ausdruck in schillernden Begriffen wie dem der »priesterlichen Nation« bei Moses Mendelssohn. Im nächsten Kapitel werden wir sehen, wie die in der *haskalah* sich abzeichnende Aufspaltung des Jüdischen in eine ethnische und eine konfessionelle Bestimmung von einer reformerischen Strömung weitergeführt und zu einer Reduktion des Judentums auf eine »Glaubensgemeinschaft« zugespitzt wurde.

8. Nichts als Religion: Die Abkopplung des Judentums vom Volksgedanken

In ihrem innovativen Buch *How Judaism Became a Religion* hat Leora Batnitzky die These vertreten, Moses Mendelssohn habe – vor allem mit seiner *Jerusalem-Schrift* – maßgeblich dazu beigetragen, dass sich das Judentum in eine Religion nach protestantischem Vorbild verwandelt habe.¹ Wir haben bereits gesehen, dass Mendelssohn die Juden nach wie vor auch als ethnische Gemeinschaft verstand und lediglich die Einheit von Volkstum und Staatlichkeitsanspruch aufgehoben wissen wollte. Genau hier setzt Batnitzky an, wenn sie die Trennung von Staat und Kirche sowie die Errichtung einer gesonderten religiösen Sphäre im Inneren des Individuums als Wesen des modernen Religionsbegriffs kennzeichnet. Während Mendelssohn ersteres befürwortet habe, habe er immer noch auf der Zentrierung des Judentums um das Gesetz beharrt, entgegen der Innerlichkeit religiösen Glaubens. Daraus ergebe sich ein ungelöster Widerspruch in Mendelssohns Religionsphilosophie, den Batnitzky als Gleichzeitigkeit von Partikularismus und Universalismus fasst.² Es ist an dieser Stelle wichtig festzuhalten, dass Mendelssohn nicht bereit war, dem Christentum die Besetzung des Universalismus zu überlassen. Auf den Versuch, diesen gegen die jüdische Absonderung auszuspielen, reagierte Mendelssohn mit dem Nachweis, dass die Allgemeinheit des Menschseins weder spezifisch jüdisch noch christlich sei, sondern eben – allgemein. Damit zielte er auf den zentralen paulinischen Glaubenssatz, Jesus von Nazareth habe den Bund der Juden mit Gott von seiner partikularen Beschränkung befreit und auf die gesamte Menschheit ausgeweitet, woraus die Behauptung christlicher Theologen resultierte, das Christentum sei die wahrhaft universelle Religion. Mendelssohn wies darauf hin, dass das Christentum das Judentum keineswegs *aufgehoben habe*, sondern als religiöse Partikularität *neben* das Judentum getreten sei. Jede Religion wurde von ihm somit als Partikularität gefasst, die zwar an der allgemeinen Vernunft teilhabe, aber nicht mit ihr identisch sei. Der Staat als das zu Judentum und Christentum hinzutretende Dritte habe ausschließlich der Förderung des Allgemeinen zu dienen und dürfe sich deshalb nicht in die religiösen Angelegenheiten einmischen. Dies

1 Batnitzky, Leora: *How Judaism Became a Religion. An Introduction to Modern Jewish Thought*. Princeton 2011.

2 Ebd. 28.

impliziert tatsächlich, wie von Batnitzky beschrieben, die Trennung von Staat und Religion, allerdings von einer ganz anderen Argumentation ausgehend als etwa Johann Caspar Lavater, Christian Wilhelm Dohm oder gar der Romantiker Friedrich Schleiermacher, deren Einfluss Batnitzky zu erkennen meint.³ Mendelssohn bezog sich hier stattdessen auf den angelsächsischen Empirismus und dessen Konzepte eines religiösen Pluralismus.⁴ Dabei darf nicht vergessen werden, dass die Juden 1776 in den Vereinigten Staaten mit eben diesem pluralistischen Argument die vollständige Gleichberechtigung erreicht hatten. Die Theorie vom religiösen Pluralismus erlaubte es Mendelssohn auch, den religiösen Kern des traditionellen Judentums weitgehend unangetastet zu lassen und gleichzeitig eine vom Staat geschützte säkulare Sphäre zu fordern, innerhalb derer Juden wie Nichtjuden sich ungegänzelt von rabbinischen oder kirchlichen Autoritäten bilden könnten. Genau das umgreift Mendelssohns Vorstellung von jüdischer Aufklärung: Das Auseinanderfallen von Staat und Kirche hätte den Juden größere Freiheiten ermöglicht, die sie nicht nur für das Erwerbsleben nutzen sollten, sondern auch für die eigene »Besserung«, für den Ausgang aus der fremd- und selbstverschuldeten Unmündigkeit.

In dem Maße allerdings, wie Mendelssohns Visionen an der Realität zerschellten, weil der preußische Staat und seine intellektuelle Elite ein ganz anderes Konzept der Judenemanzipation verfolgten, das letztlich auf die Auflösung des Judentums und die Massenkonversion zum Christentum abzielte, gingen Mendelssohns Nachfolger dazu über, ihre Konzepte in ganz verschiedener Weise den realen Anforderungen und Gegebenheiten anzupassen. Die

3 Das ist schon allein deshalb unmöglich, weil Schleiermachers Buch *Über die Religion* erst nach Mendelssohns Tod erschien. Richard Crouter dreht deshalb das Argument um und behauptet, Mendelssohn und die »Berliner Kultur« als solche, deren Teil er war, habe massiven Einfluss auf Schleiermacher gehabt, der sich allerdings weniger in den Inhalten als vielmehr in den »Zielen und argumentativen Strategien« zeige – er meint damit den religiösen Pluralismus und die damit verbundene Religionsfreiheit. Crouter, Richard: Friedrich Schleiermacher. Between Enlightenment and Romanticism. Cambridge 2005, 39, 41.

4 Vgl. *Mendelssohn*: Jerusalem 34–38. Vgl. auch *Altmann*, Alexander: Moses Mendelssohn über Naturrecht und Naturzustand. In: *Hinske*, Norbert (Hg.): Ich handle mit Vernunft... Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung. Hamburg 1981, 45–84; *Bergmann*, Cord-Friedrich: Moses Mendelssohns »Jerusalem«. Ein Beitrag zur Geschichte der Menschenrechte und der pluralistischen Gesellschaft in der deutschen Aufklärung. Tübingen 2001, 235–255. Es ist bezeichnend, dass Manfred Kuehn in seinem Aufsatz, in dem er Mendelssohns Hume-Rezeption nachzeichnet, die Jerusalem-Schrift ausblendet. *Kuehn*, Manfred: David Hume and Moses Mendelssohn. In: *Hume Studies* 21/2 (November 1995) 197–220. Ein Hinweis auf die Bedeutung der angelsächsischen Debatten ist auch, von Batnitzky vollständig übersehen, die Übersetzung von *Israel*, Menasse ben: *Vindiciae iudeorum* [1656] und der dazugehörige Kommentar, welcher besonders auf die naturrechtlichen Aspekte von ben Israels Argumentation hinweist und die Appellation an den philojüdischen Millenarismus weitgehend verschweigt. Vgl. *Mendelssohn*, Moses: Vorrede zu Manasse ben Israel: Rettung der Juden [1782]. In: *Ders.*: Jerusalem 1–27, hier 20 f.

revolutionären Ereignisse in Frankreich und die damit verbundene Etablierung eines laizistisch-staatszentrierten Nationalismus entfalteten eine so ungeheure Wirkung auf die *maskilim*, dass Mendelssohns angelsächsisch inspirierte liberale Staatsphilosophie allmählich in Vergessenheit geriet. Nicht mehr über religiös-kulturellen Pluralismus wurde debattiert, sondern über die Entnationalisierung des Judentums. Entsprechend dem französischen, preußischen und österreichischen Staatszentrismus waren alle Debatten über die Emanzipation und »Besserung« der Juden auf den Staat (als Verkörperung der *Volonté generale*, als institutionalisierte Vernunft oder als Ausdruck göttlicher Bestimmung) ausgerichtet, dem sich jeder Staatsbürger einzufügen und zu unterwerfen habe. Mit diesem Emanzipationsmodell war die Vorstellung einer nationalen Homogenität verbunden, der sich die Juden anzugleichen hätten, wenn sie gleichberechtigte Staatsbürger sein wollten. Dies implizierte allen voran die Preisgabe des ethnischen Charakters des Judentums, der – anders als vor allem im angloamerikanischen Pluralismus – im Widerspruch zur souveränen Existenz der Nation zu stehen schien.

Die Religionisierung des Judentums

So gewichtig die theologischen Gründe aus der Sicht jüdischer Reformen auch gewesen sein mögen: Die Initialzündung für die forcierte Religionisierung des Judentums, den Versuch seiner Abkopplung vom Volksgedanken, war die Form der Judenemanzipation in Frankreich auf der einen Seite, das Scheitern der Emanzipationshoffnungen in den deutschen Ländern auf der anderen; die konfessionellen Konflikte innerhalb der christlichen Umwelt und die Art ihrer Beilegungen kamen als ein dem Religionisierungsmodell zuträglicher Faktor hinzu. Indes handelte es sich zunächst lediglich um eine kleine Schar von Reformern, die sich das Projekt der Entnationalisierung des Judentums auf die Fahnen schrieben. Nicht nur die gemäßigten oder ganz traditionellen Rabbiner waren diesen Reformern ein Dorn im Auge, auch mit einem Großteil der Gemeinde hatten sie zu kämpfen, hielt dieser doch, wie aus zahlreichen Korrespondenzen ärgerlicher, reformerisch gestimmter Rabbiner hervorgeht, hartnäckig an den bisherigen Gewissheiten fest.⁵ Das hatte zweifellos auch mit den religiösen Texten selbst zu tun: In Gebeten, *parashot* oder *pijutim* wurde das Selbstverständnis als Volk permanent repetiert und reproduziert, und die große Mehrheit der Juden dürfte kaum ernsthaft daran gezweifelt haben, dass auch Geschichte und Abstammung sie mit anderen Juden verbanden, nicht nur der Glaube an Gott. Auch wenn es von Seiten der Reformen in den folgenden

⁵ Vgl. etwa Geiger, Abraham an Jakob Auerbach. Brief vom 18. April 1842. In: Geiger, Ludwig (Hg.): Abraham Geiger's nachgelassene Schriften. Bd. 5. Berlin 1975, 161.

Jahrzehnten zahlreiche Versuche geben sollte, Verweise auf die Rückkehr ins Gelobte Land oder auf den Messias aus den Gebetbüchern zu streichen – die Vorstellung vom »Volk Israel« war nicht einmal unter größter Anstrengung aus dem kollektiven Gedächtnis und den heiligen Texten zu tilgen.⁶ Diejenigen, die mit der eigenständigen, abgesonderten Existenz des Judentums aufräumen wollten, mussten also eine historisierende Argumentation finden, um den Volksbegriff zu entschärfen.⁷ Die Juden, so wurde argumentiert, seien zwar in biblischen Zeiten ein Volk gewesen, heute aber nur noch eine Religionsgemeinschaft.

Vergegenwärtigt man sich, dass die deutschen Juden am Beginn des 19. Jahrhunderts noch immer nicht politisch und rechtlich gleichgestellt, dass sie auch weiterhin von bestimmten Berufen ausgeschlossen waren, dann wird evident, dass das Religionisierungsmodell des Judentums auch von der Hoffnung angetrieben war, die Unterdrückungsverhältnisse endlich hinter sich lassen zu können. Nicht nur die Reformer, auch alle anderen Juden, die mit offenen Augen durch die Welt gingen, wussten nur zu gut, was die christliche Gesellschaft von ihnen verlangte. Der »Verbesserungs«-Diskurs, dessen Ursprünge bereits in der merkantilistischen *Raison d'état* des 18. Jahrhunderts liegen, hatte seine Wirkung nicht verfehlt. Folgte man deutschnationalen Fanatikern und Befürwortern des »christlichen Staates«, protestantischen Missionaren und radikalen Aufklärern, dann reichte es nicht, dass die Juden Menschen waren, um sie gleichzustellen. Nein, sie müssten sich erst »bessern«, also zu »richtigen« Deutschen werden, die sie bislang in den Augen vieler Christen noch nicht waren. Die Besserung bestand nicht nur darin, das Jiddische ganz abzulegen, sich in Bildung, Kleidung und Verhalten den Christen anzugleichen, sondern implizierte auch die Konversion zur »deutschen Religion«, zum Christentum – oder, was die tolerantere Variante darstellte, die Umgestaltung des Judentums nach laizistisch-nationalstaatlichen Maßstäben. An einer Modernisierung des Judentums ging folglich kein Weg vorbei, so sehr sich traditionelle Rabbiner auch dagegen sperrten.

Nach den innerhalb des ständestaatlichen Rahmens verbleibenden Reformen des *Codex Fridericianum* und der Toleranzpolitik Josephs II. war es zuerst der französische Staat, der es nicht bei theoretischen Erörterungen beließ, sondern die jüdische Gemeinschaft von Grund auf reorganisierte – und die Kräfte der Modernisierung östlich des Rheins orientierten sich am Pariser Vorbild und ahmten die zentralstaatlichen Maßnahmen nach. Am 17. März 1808, zeitgleich

6 Vgl. *Yerushalmi*, Yosef Hayim: Israel, der unerwartete Staat. Messianismus, Sektierertum und die zionistische Revolution. Tübingen 2006, 57–61.

7 Einen europaweiten Überblick gibt *Brenner*: Propheten des Vergangenen 67–77.

8 Vgl. die Polemik Saul Aschers gegen den Gedanken einer »deutschen Religion«. *Ascher*, Saul: Die Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde. Berlin 1815, 12–14 sowie *Ders.*: Die Wartburgs-Feier. Mit Hinsicht auf Deutschlands religiöse und politische Stimmung. Leipzig 1818, 34.

mit dem *Décret infâme*, richtete Napoleon das *Consistoire centrale israélite de France* ein und schuf damit eine vom Staat kontrollierte Institution, die den Kultus regelte, bürokratische Aufsicht über die Mitglieder ausübte und von nun an die religiösen Autoritäten in ihr Amt einsetzte.⁹ Das Konsistorialsystem als institutioneller Ausdruck der Verstaatlichung des Judentums war damit an die Stelle der alten Gemeindeautonomie getreten. Zwar wurden die Gemeindevertreter wie zuvor von den Mitgliedern gewählt, aber ihre Anerkennung war von der Bestätigung durch die staatlichen Präfekten abhängig, die damit faktisch über ein absolutes Vetorecht verfügten. Alle, die sich nicht in Wort und Tat dem offiziellen Motto des Konsistoriums *Religion et patrie!* verschrieben, wären als ungeeignete Kandidaten abgewiesen worden.¹⁰

Die Wirkung dieser radikalen Umgestaltung der Gemeindestrukturen war nicht auf Frankreich beschränkt; auch die eroberten Gebiete waren davon betroffen, so dass in Trier, Koblenz/Bonn, Krefeld und Mainz ebenfalls Konsistorien eingerichtet wurden.¹¹ Auch im Königreich Westfalen, das durch Napoleons Bruder Jérôme regiert wurde, wurde ein analoges System eingeführt. Damit war ein Großteil der jüdischen Gemeinden in den westlichen Provinzen »französisiert«. Im Zuge der großen Reformwelle, welche auf die Niederlage Preußens bei Jena und Auerstedt folgte, zogen in den folgenden Jahren drei weitere große deutsche Flächenstaaten nach: Bayern, Baden und vor allem Preußen erließen eigene Judenedikte, in denen die Beziehungen des Staates zur jüdischen Gemeinde nach französischem Vorbild neu geregelt wurden. Das bayrische Judenedikt etwa verkündete:

Die in den verschiedenen Orten des Königreichs wohnenden Juden, sie mögen sich von ordentlichen bürgerlichen Gewerben, oder noch ferner von dem Nothandel ernähren, bilden keine eigenen Judengemeinden, sondern schließen sich an die christlichen Bewohner des Ortes in Gemeindeangelegenheiten an, mit welchen sie nur eine Gemeinde ausmachen.¹²

Sofern in einem Ort mindestens fünfzig jüdische Familien lebten, hätten sie wie alle »Privat-Kirchengesellschaften«¹³ das Recht, »eine eigene kirchliche Gemeinde zu bilden, und an einem Orte, wo eine Polizeibehörde besteht, eine

9 Vgl. *Berkovitz: The Shaping* 17 f.

10 Vgl. auch das Kapitel »Power and Control« bei *Cohen Albert: Modernization* 174–239. Insofern ist es äußerst problematisch, nur von den Äußerungen der Mitglieder des Konsistoriums auf die Identität der französischen Juden zu schließen. Vgl. etwa *Berkovitz: The Shaping* 247–251.

11 Vgl. *Kasper-Holtkotte, Cilli: Jüdischer Kultus in napoleonischer Zeit. Aufbau und Organisation der Konsistorialbezirke Krefeld, Koblenz/Bonn, Trier und Mainz. Köln u. a. 1997.*

12 *Max Joseph I.: Edikt vom 10. Juni 1813 über die Verhältnisse der jüdischen Glaubensgenossen im Königreiche Baiern. München 1813, § 22.*

13 Ebd. § 23.

Synagoge, einen Rabbiner und eine eigene Begräbnisstätte zu haben«¹⁴. Allerdings, so schränkte das Edikt in impliziter Anlehnung an das französische Konsistorialsystem ein, müssten die Rabbiner vom jeweiligen General-Kreis-Kommissariat geprüft und zugelassen werden.¹⁵ Vier Kriterien entschieden über die Tauglichkeit des Kandidaten zum Rabbiner: Erstens musste er bayrischer Staatsbürger, zweitens der deutschen Sprache mächtig, drittens ausreichend gebildet und viertens durch sittlichen Lebenswandel ausgezeichnet sein (was die Tätigkeit in bestimmten Formen des Handels ausschloss).¹⁶

Alle diese Reformen waren darauf gemünzt, die traditionellen Loyalitäten der Juden zu schwächen und sie zu treuen Staatsbürgern zu machen. Die ethnische Identität sollte aufgelöst und durch eine »Kirche« ersetzt werden, die der Staat überwachen und kontrollieren konnte. Die Rabbiner sollten nicht mehr Recht sprechen, sondern einerseits seelsorgerisch tätig werden, andererseits moralisch im Sinne des Staates Einfluss nehmen. Ihre Aufgabe sollte es sein, das Judentum in einer staats- und gesellschaftskonformen Weise zu vermitteln und damit bei der nationalen Erziehung der jüdischen Staatsbürger entscheidend mitzuwirken. Gerade deshalb war das Vetorecht des Staates bezüglich der Einsetzung neuer Rabbiner von so fundamentaler Bedeutung.

In welchem Umfang Anspruch und Wirklichkeit, staatliche Forderungen und deren rabbinische Umsetzung auseinanderklafften, ist eine andere Frage. Es ist davon auszugehen, dass es nicht nur einen gewissen Spielraum bei der Interpretation des Staatsauftrages gab, sondern zudem die Rabbiner – die entsprechend den Vorgaben zunehmend eine weltliche Bildung durchliefen – teilweise der Religionisierung des Judentums durchaus positiv gegenüberstanden. Immerhin garantierte sie ihre gesicherte Stellung im neuen gemeindlichen Gefüge und ließ sich als Mittel gegen die um sich greifende Abwendung vom Judentum benutzen. Doch zugleich bedurfte es – eine entsprechende Überzeugung vorausgesetzt – beträchtlicher hermeneutischer Mittel, um den Volksgedanken aus dem jüdischen Selbstverständnis zu verbannen.

Friedländers Revolution und ihr Scheitern

David Friedländer, dem eigenen Verständnis nach Mendelssohns geistiger Erverwalter, nahm eine betont negative Haltung zum Volkscharakter des Judentums ein. Er war viel mehr als andere *maskilim* geneigt, zentrale Inhalte der jüdischen Tradition aufzugeben, ja, als bekennender Deist erklärte er sich sogar

14 Ebd. § 24. Es ist bezeichnend, dass das Recht, eine eigene Gemeinde zu gründen, an die Existenz einer örtlichen Polizeibehörde geknüpft wurde.

15 Ebd. § 26.

16 Vgl. ebd. § 27.

unter allerdings für einen Christen unannehmbaren Bedingungen bereit, nominell zum Christentum überzutreten.¹⁷ Er setzte sich nicht nur dafür ein, dass die jüdische Abstammung kein exkludierendes Kriterium der staatsbürgerlichen Gleichheit sein möge, sondern hielt jene selbst für eine Chimäre, wie ein Brief aus dem Jahre 1789 zeigt, den er an den orthodoxen Glogauer Kaufmann Meier Eger schrieb. Als Meier Eger sich in einem Brief auf die »Religion der Väter« bezog, antwortete Friedländer süffisant: »Welcher Väter? Reb Meier Egers seine? Reb Gnantsches' seine oder Wolf Elias' seine? Oder meinen Sie ›Abraham, Isaak und Jakob‹? Welcher unsinnige Gedanke!«¹⁸

Friedländer wollte mit allem aufräumen, was in seinen Augen das rabbinische Judentum repräsentierte, und der Nationalstolz oder auch nur der Verweis auf die Genealogie löste Argwohn in ihm aus. Die jüdische Abstammung war seiner Ansicht nach zwar ein Schicksal, dem man nicht entkommen konnte, aber es war gerade deshalb auch ohne Bedeutung sowohl für den staatlichen Agenten bürgerlicher Verbesserung als auch für die Identität eines Individuums. Friedländers Verwurzelung in der Aufklärung schärfte ihm den Blick für jene Bereiche, in denen Fortschritt möglich war: Das galt aber nur für das Geistige, nicht für die ethnische Herkunft, die er rein dem Zufall der Natur zuschrieb. Da Friedländer, der zur ökonomischen Elite Berlins gehörte und fast ausschließlich in aufgeklärten Kreisen verkehrte, sich persönlich weit von der Tradition entfernt hatte, Zeremonien und Rituale ihm fremd geworden waren, suchte er nach der Verschmelzung mit der nichtjüdischen Umwelt.¹⁹

Allerdings zeigt sein andauerndes Engagement für die Rechte der Juden, dass er sich der jüdischen Gemeinschaft sehr wohl solidarisch verbunden fühlte. Aber es war eher die negative Zugehörigkeit zu einer verfolgten und unterdrückten Gemeinschaft als eine positiv benennbare Bindung an ein wie auch immer gartetes jüdisches »Wesen«. Symptomatisch dafür ist eine frühe, bereits 1793 veröffentlichte Schrift über die »Reform der Jüdischen Kolonien« in Preußen.²⁰ Bereits die Bezeichnung »jüdische Kolonie« gibt die Richtung vor: Übernommen von der offiziellen Bezeichnung der Hugenottenenklaven in Berlin implizierte der Ausdruck »Kolonie« zwar sowohl religiöse als auch nationale Differenz.²¹ Doch zugleich machte Friedländer mit einem berühmten Herder-Zitat auf der

17 Vgl. Meyer: Die Anfänge 81–89; Graupe: Entstehung 135.

18 Friedländer, David an Meier Eger. Brief vom August 1789. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Moritz Stern, P 17/102. Auch abgedruckt in: Kobler: Juden und Judentum 121.

19 Zu Friedländer vgl. ausführlich Meyer: Die Anfänge 66–98.

20 Friedländer, David: Akten-Stücke die Reform der Jüdischen Kolonien in den Preussischen Staaten betreffend. Berlin 1793.

21 Ebd. 93 f. Vgl. Herzig, Arno: Das Assimilationsproblem aus jüdischer Sicht (1780–1880). In: Horch, Hans-Otto/Denkler, Horst (Hg.): Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Tübingen 1988, 10–28, hier 12–14.

Titelseite deutlich, dass jene Zugehörigkeiten für die Rechtsgleichheit im Staat eines Tages unerheblich würden: »Es wird eine Zeit kommen, da man in Europa nicht mehr fragen wird, wer Jude oder Christ sey; denn auch der Jude wird nach Europäischen Gesetzen leben und zum Besten des Staates beytragen.«²² Jetzt allerdings würden die Juden noch in jedem Land, in dem sie lebten, »Amerika ausgenommen, [...] gedrückt, gehaßt, verfolgt, oder wenigstens isolirt, sich selbst überlassen, in ihrer bürgerlichen Verfassung eingeschränkt, und vernachlässigt«²³. Doch der »Geist der Zeit«²⁴ drehe sich langsam, die Vernunft setze sich sukzessive durch. Wenn erst die Scheidewände zwischen Juden und Christen eingerissen würden, wenn die Christen die Juden als Gleiche anerkannten und die Juden sich den Christen in Kleidung, Sprache und Manieren anglichen, dann endlich wäre jenes Zeitalter der Vernunft, von dem Herder gesprochen hatte, vollendet. Friedländer sparte nicht mit Kritik an den Juden, betonte aber zugleich, man müsse differenzieren und dürfe nicht alle Juden über einen Kamm scheren. Damit arbeitete er zwar der Kollektivschuldthese entgegen, die ja in Form der erst ein Jahr zuvor unter anderem auf Betreiben Friedländers hin in Preußen abgeschafften Solidarhaftung ganz handfeste pekuniäre Folgen gehabt hatte²⁵, grenzte sich aber als Teil der aufgeklärten Elite von den polnischen Juden ab, denen er »in Absicht der Moralität, Civilisation und Brauchbarkeit«²⁶ ein schlechtes Zeugnis ausstellte. Er war sich in diesem Punkt ganz einig mit Lazarus Bendavid, der in seiner zeitgleich veröffentlichten *Charackteristik der Juden* für die »Abergläubigen« nur einen Vorschlag hatte: Diese Klasse von Juden »wird immer und ewig unverbesserlich bleiben, und ihr Aussterben ist die einzige Hofnung für die Nachkommenschaft.«²⁷ Doch was hier so drastisch klingt und sich maßgeblich aus dem bürgerlichen Habitus der beiden *maskilim* speiste, war nur die eine Seite: Die andere war eine Verteidigung der Juden als unterdrücktes und gegängelt Kollektiv – unabhängig vom vermeintlichen oder tatsächlichen Fehlverhalten Einzelner. Zu diesem Behufe unterschied Bendavid strikt zwischen den antiken Juden und seinen eigenen Zeitgenossen:

Doch, es giebt gerade bey diesem Volke, und gerade durch das Mangelhafte in dem Zusammenhange seiner Geschichte, Einen Umstand, wodurch das Aufsuchen seiner Fehler und des Grundes zu denselben, leichter und vielleicht einzig und allein möglich gemacht wird. Ein anders wäre es nehmlich die Fehler der Juden überhaupt, ein

22 Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit. Zitiert nach *Friedländer: Akten-Stücke* 1.

23 Ebd. 3.

24 Ebd.

25 Vgl. Meyer: Die Anfänge 78; Herzig, Arno: Jüdische Geschichte in Deutschland. München 2002, 121; Keuck, Thekla: Hofjuden und Kulturbürger. Die Geschichte der Familie Itzig in Berlin. Göttingen 2011, 197.

26 *Friedländer: Akten-Stücke* 8.

27 *Bendavid, Lazarus: Etwas zur Charackteristick der Juden*. Leipzig 1793, 46 f.

anders ist es, die der heutigen Juden betrachten. Diese sind, eben durch die große Lücke in ihrer Geschichte, von den Juden in Palästina so getrennt, durch ihre Unterjochung und ihre Zerstreung in alle Länder, von den alten Juden so geschieden, und ihr jetziger Charakter ist von den Sitten ihrer Väter meistens so unabhängig, daß man die jetzigen Juden als ein ganz eigenes Volk betrachten, und, mit nur flüchtigem Rückblicke auf ihre alte Verfassung, den Grund zu ihren jetzigen Fehlern, auch nur in ihrer jetzigen Lage aufzusuchen braucht.²⁸

Die schlechten Eigenschaften dieses »ganz eigenen Volkes« seien indes seiner Unterdrückung durch die christliche Umwelt geschuldet. Schließlich hätte es mit den Bräuchen der Juden in Palästina gänzlich gebrochen und sei deshalb endlich dem Geist der Zeit entsprechend zu emanzipieren.

Allerdings ist zu beachten, dass beide Schriften – sowohl Friedländers *Akten-Stücke* als auch Bendavids *Charackteristick* – aus den 1790er Jahren stammen, in denen die Erinnerung an die Revolution in Frankreich noch frisch und die Hoffnung auf baldige Emanzipation noch allgegenwärtig war. In dem Maße, wie zunächst die Rückschläge im Elsass und dann vor allem die antijüdischen Ausbrüche während und nach den »Befreiungskriegen« die Stimmung unter den Juden verdüsterten, wandelte sich auch die Strategie gegenüber dem Staat. Besonders an Friedländers intellektueller Entwicklung lässt sich das studieren.

1799 noch konstatierte er in seinem anonym veröffentlichten *Sendschreiben*, dass die Juden aufgehört hätten, »eine Nation zu heißen und zu sein«²⁹. Doch zeitige die Tatsache, dass sie »in der ganzen Welt zerstreut, ohne bleibende Stätte, [...] ohne bürgerliches Oberhaupt, ohne geistlichen Führer, ganz sich selbst überlassen«³⁰ seien, moralische Verwahrlosung und geistige Verrohung. Die Diasporaexistenz wurde von ihm als ein Übel beschrieben, das es zu überwinden gelte. Allerdings stellte er sich strikt gegen eine messianische Perspektive der Rückkehr ins Heilige Land: Es sei diese Idee,

welche vollends die Köpfe verfinsterte und jeden freien Überblick unmöglich machte. [...] Diese Erwartung des Messias und der Rückkehr nach dem gelobten Lande mußte dem Hang, allen Fleiß, alles Nachdenken auf alte Geschichte, auf Tempeldienst und Opfer, auf Ceremonialgesetze zu wenden, neue Kraft verleihen.³¹

Friedländers radikale Forderungen, einschließlich der Abschaffung der »Ceremonialgesetze«, stießen auf heftige Kritik, nicht nur von Seiten der Orthodoxie.³² Zwar hatte Friedländer mit dem *Sendschreiben* vor allem versucht, die

28 Ebd. 12.

29 *Friedländer*, David: Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrat und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion. Berlin 1799, 34.

30 Ebd. 37.

31 Ebd. 38.

32 Die Mehrheit der deutschen Juden blieb ohnehin bis in die 1840er Jahre hinein eher orthodox eingestellt. Vgl. *Lowenstein*, Steven M.: The 1840s and the Creation of the

christliche Umwelt von der Emanzipationsfähigkeit der Juden zu überzeugen, doch zeigen Briefe, die er im selben Zeitraum an Meier Eger schrieb, dass es ihm sehr wohl auch um die restlose Assimilation der Juden ging. Der Inhalt der privaten Briefe ähnelt frappierend dem *Sendschreiben*, dessen Autorschaft Friedländer nie offiziell zugegeben hat. Energisch betonte er:

[D]enn ich wiederhole es Ihnen, unsere ›traditionellen Gebote‹ passen so wenig auf unsere jetzigen Zeiten und Sitten und Freiheiten, die wir genießen, daß nach meiner Meinung in zehn Jahren eine Revolution in religiöser Rücksicht unter den Juden durchaus vorgehen muß.³³

Der Radikalismus jener Jahre verblasste allerdings zunehmend – aus der »Revolution« wurde eine Reform. In den ersten Dezennien des neuen Jahrhunderts reifte – vor allem unter dem Eindruck des grassierenden, antijüdisch konnotierten Nationalismus – die Erkenntnis in ihm heran, dass die Auflösung des Judentums weder praktisch durchsetzbar war noch zur Gleichberechtigung in einem Staat führen würde, der sich noch immer explizit christlich definierte. Bereits 1812 – parallel zum Preußischen Toleranzedikt, das die Juden zwar erstmals als »Einländer« klassifizierte, sie aber immer noch von den Zünften und dem höheren Staatsdienst ausschloss –, veröffentlichte er einige Vorschläge zur Reform des Gottesdienstes und des Erziehungssystems³⁴; es folgten nachdrückliche Bemühungen, das Judentum als Religion neu zu definieren. Man müsse sich klar machen, deklamierte er 1815 in einer Rede,

daß wir nur alsdann wahre, ächte Israeliten sind, nur alsdann uns rühmen können, eine erhabene Religion zu besitzen, wenn jede Vorstellung der näheren Gegenwart Gottes, wenn jede Andachtsübung, zum Zweck hat, unser Gemüth von unedlem Hang, von fehlerhaften Neigungen zu befreien. – Lassen Sie uns, meine andächtigen Zuhörer, tief in unser Gemüth einprägen, daß alles Beten und Singen, daß alle gottesdienstlichen Handlungen ohne Werth bleiben, und zur Werkheiligkeit herabsinken, wenn wir nicht jenen höheren Zweck vor Augen haben.³⁵

Hier klingt, anders als bei Mendelssohn, deutlich die protestantische Theologie Schleiermachers durch. Besonders die emphatische Beschwörung des »Gemüths«

German-Jewish Religious Reform Movement. In: *Mosse*, Werner E. u. a. (Hg.): *Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History*. Tübingen 1981, 255–296, hier 255.

³³ *Friedländer*, David an Meier Eger. Brief vom 30. März 1799. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Moritz Stern, P 17/102. Auch abgedruckt in: *Kobler*: Juden und Judentum 121.

³⁴ Vgl. *Friedländer*, David: *Ueber die durch die neue Organisation der Judenschaften in den preußischen Staaten nothwendig gewordene Umbildung 1) ihres Gottesdienstes in den Synagogen, 2) ihrer Unterrichts-Anstalten und deren Lehrgegenstände und 3) ihres Erziehungswesens überhaupt*. Ein Wort zu seiner Zeit. Berlin 1812.

³⁵ *Friedländer*, David: *Über Handel und Reichthum*. In: *Ders.*: *Reden, der Erbauung gebildeter Israeliten gewidmet*. Berlin 1815, 3–28, hier 4f.

und der »Erhabenheit« sowie die mystischen Anklänge an die »Gegenwart Gottes« trugen unverkennbar die Handschrift des großen Theologen der Romantik. Mehr noch als die Trennung von Staat und Religion ist die Festschreibung der Religion auf die Innerlichkeit des Gefühls und die Beziehung eines Individuums auf eine unerkennbare, unendliche und »höhere« Entität für die Religionisierung des Judentums, seine Angleichung an eine seinerzeit populäre protestantische Form, charakteristisch.³⁶ Deutlich wird hier, was der Historiker Jürgen Osterhammel für den Begriff der »Religion« im 19. Jahrhundert ausgeführt hat: »Ein abstrakter und universal gemeinter Begriff von ›Religion‹ ist ein Produkt europäischer, insbesondere protestantisch orientierter Intellektueller des 19. Jahrhunderts.«³⁷ Speziell Schleiermachers 1799 anonym erschienene Schrift *Über die Religion*, deren zweites Kapitel mit »Über das Wesen der Religion« betitelt ist, scheint paradigmatisch für das neue Verständnis von Religion gewesen zu sein.³⁸ Beeinflusst vom Pietismus wurde sie hier erstmals als »Sinn und Geschmack fürs Unendliche«³⁹ definiert, als Gegenwart des Erhabenen im Gemüt⁴⁰ – genau wie in Friedländers Rede:

Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen.⁴¹

36 Aufschlussreich ist auch die Verwendung des Begriffs »Werkheiligkeit« als eines Minderwertigen, bloß Äußerlichen – eine eindeutige Übernahme aus dem Arsenal protestantischer Theologie, die dem Wertsystem des rabbinischen Judentums in diesem Punkt geradezu entgegengesetzt ist. *Adelung*, Johann: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der deutschen Mundart. Bd. 4. Leipzig 1801, 1503 f definierte »Werkheiligkeit« pejorativ als »eine Frömmigkeit, welche bloß in äußern guten Handlungen besteht; die Fertigkeit, gute Handlungen um des Scheines der Heiligkeit Willen zu verrichten«.

37 *Osterhammel*: *Verwandlung der Welt 1241*. Zum modernen Plural Religionen vgl. auch *Haußig*, Hans-Michael: Einleitung. In: *Ders./Scherer*, Bernd (Hg.): *Religion – eine europäisch-christliche Erfindung?* Berlin, Wien 2003, 13–33, hier 15 f.

38 *Schleiermacher*, Friedrich Daniel Ernst: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799]. Herausgegeben von Andreas Arndt. Hamburg 2004. Vgl. zur Begriffsgeschichte auch *Feil*, Ernst: Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von »Religion«. In: *Ders.* (Hg.): *Streitfall »Religion«*. Münster 2000, 5–35.

39 *Schleiermacher*: *Über die Religion* 30. Zum pietistischen Einfluss vgl. *Pikulik*, Lothar: *Frühromantik. Epoche – Werke – Wirkung*. 2. Aufl. München 2000, 26 f.

40 Zum Begriff »Gemüt« bei Schleiermacher vgl. auch *Welker*, Klaus Eberhard: Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher. Leiden 1965, 68–70; *Ringleben*, Joachim: Schleiermachers Reden »Über die Religion« und Hegels »Theologische Jugendschriften«. Einige Beobachtungen zu ihrem Verhältnis. In: *Barth*, Ulrich/*Osthöven*, Claus-Dieter (Hg.): *200 Jahre »Reden über die Religion«*. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft. Halle, 14.–17. März 1999. Berlin, New York 2000, 416–443, hier 418.

41 *Schleiermacher*: *Über die Religion* 29. Vgl. auch *Friedländer*: *Handel* 15 f.

Es entsprach Friedländers Interesse einer Schwächung der Gesetzeszentriertheit des traditionellen Judentums, dass Schleiermacher explizit Moral und Religion voneinander trennte und schrieb, letztere dürfe »keinen Kodex von Gesetzen enthalten«⁴². Auf diese Weise konnte auch das Judentum in ein spirituelles Erlebnis transformiert werden, das kollektiv in der Synagoge exerziert wurde, und verlöre damit seinen legislativen Charakter: Es gebe dementsprechend auch keine spezifisch jüdische Moral mehr, sondern nur noch die allgemeine Sittlichkeit der Staatsbürger. Das Judentum sei seinem Wesen nach eine Sache des Gemüts, es unterscheide sich vom Christentum nur mehr dadurch, dass es Jesus nicht als Messias anerkenne. Friedländers jüdische oder »mosaische Religion« war – anders als noch bei Mendelssohn – eine sich auf die *Geschichten* der Bibel beziehende Gefühlsregung, die nicht im Widerspruch zur Vernunft stand, aber von ihr kategorial unterschieden werden sollte. Der rationalistische Verstand konnte sich gerade deshalb den heiligen Texten kritisch zuwenden, weil er von der Theologie abgespalten wurde. Das eine sei die Religion, das andere die Philosophie – dazwischen gebe es keine Vermittlung. Auf diese Weise ging Friedländer einen Kompromiss ein: Für die gebildete, dem Judentum immer mehr entfremdete Elite hielt er am Rationalismus fest und propagierte weiter die Ideale von Wissenschaft und Aufklärung; denjenigen, die am Judentum festhalten wollten, machte er das Angebot, eine zeitgemäße Form des Judentums zu leben, die sich in Staat und Gesellschaft nahtlos einfügte und deshalb das Wohlwollen der Herrschenden erregte. Das Praktische war, dass sich beide Neigungen – die wissenschaftlich-säkulare und die religiös-spirituelle – sogar wunderbar miteinander vereinbaren ließen, da sie in unterschiedliche Sphären verlagert wurden. Die religiöse Sphäre war ab sofort begrenzt auf heilige Räume, so dass Synagogen sogar plötzlich, wie einst der Tempel in Jerusalem, »geweiht« werden mussten. Und was Familien etwa an Feiertagen in ihren Wohnungen und Häusern taten, war ihnen selbst überlassen, solange es nicht in den öffentlichen Raum eindrang, der als religionsfreie Zone deklariert wurde.

Die Beförderung des religiösen Gefühls

Auch in Frankreich wurde aufmerksam verfolgt, was jenseits des Rheins geschah. Zwar schien der rechtliche Status dauerhaft gesichert, aber das ideologische Angebot, das der Staat den Juden nach dem Scheitern des Sanhedrin und der Neuordnung des jüdischen Gemeindegewesens machte, war wenig zufriedenstellend. Schließlich beschränkte sich die jüdische Identität in dessen Vorstellung auf einen individuellen Aberglauben und wurde mit dem Makel der Rückschrittlichkeit belegt; auch der antireligiöse Furor der *Terreur* war noch allzu

42 *Schleiermacher*: Über die Religion 25.

präsent im Gedächtnis, als dass die Rolle der Religion im neuen Staat unproblematisch gewesen wäre. Rabbiner und Vorsteher sahen sich deshalb auch in Frankreich genötigt, das Jüdische entlang der Parameter »moderner« Religiosität neu zu definieren. Angesichts der erdrückenden katholischen Bevölkerungsmehrheit muss allerdings auf den ersten Blick erstaunen, dass auch in Frankreich die Religionisierung des Judentums am protestantischen Modell gebildet wurde. Dies deutet daraufhin, dass die jeweiligen Vertreter des französischen Judentums das Konzept direkt aus Deutschland importierten oder für sie diese Trennung zwischen Deutschland und Frankreich in theologischen Fragen überhaupt nicht existierte. Dass die sogenannte franco-jüdische Religion nicht katholischer war als die deutsche, mag auch damit zu tun gehabt haben, dass die Reform des französischen Judentums eher von aschkenasischen Akteuren ausging. Entscheidend scheint aber ein der Logik der Sache geschuldeter Grund zu sein: Die Reformierung des Judentums kam einem Protest gegen das traditionelle Judentum, ergo: einem *jüdischen Protestantismus* gleich. Dafür griff man auf die bereits fortgeschrittenen Konzeptionen aus Deutschland zurück, die maßgeblich von Friedländer entwickelt worden waren. So sehr also die Entwicklungen in Frankreich und die Diskussionen der Rabbiner im Sanhedrin nicht nur die radikale Fraktion der Reformen beeinflusst haben, so sehr muss umgekehrt konstatiert werden, dass aus Deutschland wichtige Impulse für eine Neuformierung des Judentums über den Rhein gesendet wurden.⁴³

Olry Terquem, ein Mathematiker aus Metz und Pionier des radikalen französischen Reformjudentums, unterschied in seinen *Lettres d'un israélite français* strikt zwischen einer »antiken und asiatischen« Phase des Judentums einerseits, einer »neuen und europäischen«, die den Kultus modernisiere, andererseits.⁴⁴ Das Wesen einer Religion bestehe zwar ewig, aber der konkrete Kultus müsse den Erfordernissen der Zeit angepasst werden: »Führen wir nach und nach die protestantische Predigt, die katholische Orgel, die Akkorde Mayerbeers und Halevys ein.«⁴⁵ Weil die Juden gleichberechtigte Bürger Frankreichs seien, müssten das hebräische »Idiom« aufgegeben, der Sabbat auf den Sonntag verlegt und Mischehen zugelassen werden. Tatsächlich war Terquem selbst mit einer Katholikin verheiratet und ließ seine Kinder katholisch erziehen.⁴⁶ Er gehörte zu einer kleinen Gruppe junger Juden, die sich weigerten, Gemeindeabgaben zu entrichten, und durch ihre Radikalität heftige Kritik von Seiten der Orthodoxie

43 Hier muss auf die große Bedeutung der *Berliner* Aufklärerkreise verwiesen werden, deren Programm auch in den katholisch dominierten Gebieten an Rhein und Mosel, aus denen sich ein wichtiger Teil der franco-jüdischen Geisteselite rekrutierte, rezipiert wurde.

44 *Tsarphati* [Terquem, Olry]: Première lettre d'un israélite français à ses coréligionnaires. Paris 1821, 12.

45 *Tsarphati* [Terquem, Olry]: Huitième lettre d'un israélite français à ses coréligionnaires. Paris 1836, 17.

46 Vgl. Meyer: Antwort auf die Moderne 241.

auf sich zogen.⁴⁷ Obwohl selbst nicht observant, suchte Terquem das Judentum zu reformieren und es in eine Religion umzuwandeln, die vor allem durch das »Gefühl« bestimmt war.⁴⁸ Die europäische Religion des Judentums habe nichts mehr mit dem überlebten asiatischen Rabbinismus zu tun, der damit auf eine besondere Form des Kultus herabgesetzt wurde. Ja, er ging sogar so weit, die zukünftige Verschmelzung von Judentum und Christentum zu projektieren. In seinen anonym veröffentlichten Briefen war allerdings der im Grunde antireligiöse Rationalismus und die Bewunderung für Voltaire kaum zu überlesen, und so nimmt es nicht wunder, dass kaum jemand Terquems Projekt einer »israelitischen Religionsgesellschaft« folgte. Je radikaler er sich in den folgenden Jahren äußerte, desto isolierter wurde er.

Gemäßigter und deshalb in der Sache erfolgreicher war der bereits erwähnte Élie Halévy, der Vater des Saint-Simonisten und Historikers Léon Halévy, von dem später noch die Rede sein wird. Élie Halévy, 1760 in Fürth geboren, war erst kurz vor der Revolution von Franken nach Paris übergesiedelt, hatte also die Diskussionen der Berliner Aufklärerkreise noch im deutschen Sprachraum verfolgen können.⁴⁹ In Paris war er als *chazan* (Kantor) der jüdischen Gemeinde und Sekretär des Konsistoriums tätig. Inspiriert durch die maskilischen Religionslehrbücher von Wolf Abraham Nathan, Salomon Lax und vor allem Herz Homberg, verfasste er 1820 ein eigenes Werk, das in französischer und hebräischer Sprache zugleich, jede Seite abwechselnd, gedruckt wurde.⁵⁰ Unter dem Titel *Instruction religieuse et morale de la jeunesse israélite* nahm er sich in der Einleitung zunächst die drei Rubriken vor, in die das mittelalterliche *sefer ha-chinuch* (Buch der Bildung) die Kommentare zu den 613 Mitzwot aufgeteilt hatte:⁵¹ Die erste Rubrik – der menschliche Verstand – diene als Motiv für jedes einzelne Gebot, die zweite der Definition des Gebots. Die dritte schließlich

erklärt, ob dieses oder jenes Gebot heute noch obligatorisch ist, obwohl wir heute keinen Nationalkörper [*corps de nation*] mehr formen, oder ob die Beachtung des Gebots wegen dieses Umstandes suspendiert ist⁵².

47 Vgl. Szajkowski: *Jews and the French Revolutions 682–684*. Vgl. auch *Élèves de l'école centrale rabbinique de France* an Tsarphati [Olry Terquem]. Brief vom Mai 1836. In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 1/6 (1836) 192 f.

48 Vgl. *Tsarphati* [Terquem, Olry]: *Projet d'établissement d'une société israélite des amis de la religion*, § 1. In: *Ders.: Première lettre* 14.

49 Laut *Berkovitz*: *The Shaping* 61 hat Halévy Mendelssohn in Paris auch persönlich kennengelernt.

50 *Nathan*, Wolf Abraham: *Jüdische Religionsstütze, oder Grundsätze der Jüdischen Religion aus den heiligen Büchern, Talmud und den vorzüglichen Rabbinen*. Dessau 1782; *Lax*, Salomon: *Elementarunterricht in der Religion*. Leipzig 1807; *Homberg*, Herz: *imrej shefer* (Schöne Worte). Wien 1808.

51 *Halévy*, Élie: *Instruction religieuse et morale, de la jeunesse israélite*. Metz 1820, 3 f.

52 Ebd. 3.

Halévys Fokus lag dabei eindeutig auf der Reform des Gültigkeitskataloges des Gesetzes und der Verabschiedung der nationalen Idee. An ihre Stelle trat das religiöse Gefühl »unserer Abhängigkeit von Gott«⁵³ – ein klassisches Schleiermachersches Theorem. Anders aber als Schleiermacher und Friedländer sah Halévy, darin noch den »ewigen Wahrheiten« Mendelssohns verpflichtet, die Moral als Anfang und Prinzip des »Geistes einer Religion«⁵⁴. Damit war Religion als emotionaler Niederschlag eines moralischen und vernünftigen Gottes im Inneren des Gläubigen definiert. Das Gesetz aber, das den Hauptinhalt von Halévys Buch ausmacht, sei zwar ein Bekenntnis zu diesem Gott, aber genau wie die ihm zugrundeliegende Moral historischen Wandlungen unterworfen, die es nötig machten, immer neu zu bestimmen, welche Mitzwa noch gültig war und wenn ja, auf welche Weise sie zu interpretieren sei. Konsequenter fügte Halévy dem gesetzlichen Kodex einen Auszug der Antworten des napoleonischen Sanhedrin an, der zusammen mit der Einleitung die bloße Wiedergabe biblischer Ge- und Verbote einrahmte und damit geschichtlich relativierte. Mendelssohns Betonung des nichtdogmatischen Charakters des Judentums, die Friedländer dahingehend interpretiert hatte, dass das Gesetz ohnehin nicht verbindlich sei, erfuhr durch Halévy ein größeres Maß an Flexibilität. Weniger radikal als Friedländer, aber doch zu größeren halachischen Zugeständnissen bereit als Mendelssohn, repräsentierte er die gemäßigte Strömung der französischen Reformbewegung. Doch der Impetus, die Widersprüchlichkeit der Mendelssohnschen Konzeption zu überwinden und zu einer lehrbuchmäßigen Definition der Religion zu gelangen, bedeutete auch für Halévy, dass er zeitgeisttypische christliche Figurationen des Religiösen übernehmen musste.

Auch Samuel Cahen, der spätere Herausgeber der *Archives israélites* und eines der wichtigsten intellektuellen Sprachrohre des französischen Judentums seit den 1820er Jahren, war am Religionisierungsprojekt federführend beteiligt. Geboren 1796 in Metz und aufgewachsen in Mainz, hatte Cahen nachhaltig dabei mitgewirkt, die Gedanken der jüdischen Spätaufklärung in Frankreich populär zu machen. Dabei half ihm seine 1822 angetretene Stelle als Direktor der israelitischen Konsistorialschule in Paris, aber mehr noch seine extensive publizistische Tätigkeit. Bereits 1820 veröffentlichte er – gleichsam als Bewerbungsschreiben für die Stelle in Paris – sein *Précis élémentaire d'instruction religieuse et morale pour les jeunes Français israélites*, in das er die Konzeption einer jüdischen Glaubensgemeinschaft aufnahm.⁵⁵ Einige Jahre später erläuterte er

53 Ebd. 11.

54 Ebd.

55 Vgl. Cahen, Samuel: *Précis élémentaire d'instruction religieuse et morale pour les jeunes Français israélites*. Paris 1820. Übersetzungen erschienen u. a. auf Englisch (1840), Spanisch (1845) und Italienisch (1846). Die Idee einer jüdischen »Religionsgesellschaft« findet sich prominent auch bei Ulmann, Salomon: *Recueil d'instructions morales et religieuses à l'usage des jeunes Israélites français*. Straßburg 1843.

im Vorwort seiner Übersetzung des Buches Genesis – die erste jüdische Übersetzung der Bibel ins Französische überhaupt – seine Methodik und seinen Zugang zur Heiligen Schrift. Nachdem er den Unterschied zwischen supranaturalistisch-irrationaler und aufgeklärt-rationalistischer Schriftexegese parallel zur Friedländerschen Sphärentrennung herausgestellt hatte, heißt es:

Wir glauben, dass diese [rationalistische Doktrin] allein im aktuellen Zustand des Geistes den heiligen Schriften bei der Erhaltung des religiösen Gefühls dienen kann. Es ist diese Doktrin, von der wir hoffen, dass sie sich in unserem Vaterland durchsetzt; sie ist es, der sich junge Israeliten verbunden fühlen müssen, die zum Rabbinat berufen sind; und durch diesen Blick haben wir unsere Übersetzung unternommen und die erläuternden Anmerkungen abgefasst.⁵⁶

Die Aufgabe, das »religiöse Gefühl« ausgerechnet durch eine rationalistische Bibellexegese zu fördern, mag paradox klingen; für Cahen indes war dies kein Widerspruch, erfordere es doch gerade das Amt des Rabbiners, zwischen Glaube und Wissen zu vermitteln. Der wahre religiös Gebildete durchschaue die Religion auf ihren verborgenen rationalen Gehalt hin und sei dadurch in der Lage, »wesentliche« Aspekte des Judentums in seinen Predigten hervorzuheben und zu betonen. Dadurch würde er das aufrichtige »religiöse Gefühl« stärken und das Gemüt, wie es bei Friedländer hieß, »von unedlem Hang, von fehlerhaften Neigungen« befreien. Es gelte, den Aberglauben auszumerzen und zu sogenannten »reinen Religionsbegriffen« zu kommen, an denen sich die religiöse Seele dann laben könne. Zu diesem Zwecke sei die Beschwörung einer mythischen Vergangenheit, welche sich in den biblischen Geschichten kundtat, durchaus zuträglich. Denn in der mythischen Hülle stecke ein rationaler Kern – hier schloss Cahen auch an Maimonides' Religionsphilosophie an⁵⁷ –, den man nicht zwangsläufig für die gesamte Gemeinde offenlegen müsse, weil sie damit sowieso überfordert sei. Aber gewisse Akzentuierungen und vor allem die strenge Auswahl zwischen nützlichen und schädlichen Geschichten könne dabei helfen, die Gemeindemitglieder zu rationaleren Bürgern zu erziehen, die in der Anbetung Gottes zugleich ihrer eigenen Endlichkeit und der Grenzen ihrer Vernunft inne würden. Und so wurde in Cahens Schriften einerseits Gott zum jedes Anthropomorphismus entkleideten, unergründlichen Wesen und andererseits die biblische Geschichte des Volkes Israel Teil der Weltgeschichte. Schon im genannten Vorwort der Genesisübersetzung ist diese Tendenz unübersehbar: Unter explizitem Verweis auf den Historiker Joseph Salvador⁵⁸ extrahierte Cahen

56 Cahen, Samuel: Avant-Propos. In: *Ders.: La Bible. Traduction nouvelle, avec l'Hébreu en regard, accompagné des points-voyelles et des accents toniques*. Bd. 1: La Genèse. Paris 1831, XV.

57 Vgl. *Maimon*, Mose ben: Führer der Unschlüssigen. Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiß. Hamburg 1995. 1. Buch, 96–98.

58 Zu Salvador vgl. auch Kapitel 15.

die »Institutionen der liberalsten unter den modernen Völkern«⁵⁹ aus der Bibel – bis hin zu den revolutionären »Barrikaden des Juli« 1830. Fünf Jahre später ging er noch einen Schritt weiter und veröffentlichte seinerseits eine Weltgeschichte, innerhalb derer die Juden nur ein weltgeschichtliches Volk unter anderen darstellten, das sich aber in der Neuzeit – gipfelnd im Sanhedrin – endgültig von einer Nation in eine reine Glaubensgemeinschaft verwandelt habe.⁶⁰ Das Verhältnis zwischen Religion und Geschichte erklärte er in der Einleitung so:

Die Geschichte formt das Herz und den Geist; sie schützt vor dem Bösen, dessen Ursprung und Bestrafung sie aufdeckt; sie übt das Gute ein, deren wohltätige Resultate die Jahrhunderte übergreifen; und, mehr als jede andere Wissenschaft, mit Ausnahme der Religion, produziert und unterstützt die Geschichtswissenschaft den Glauben an die ewige Verheißung.⁶¹

Die Geschichtswissenschaft habe demnach, obwohl in Diktion und Form unterschiedlich, denselben Inhalt wie die Religion: die Abhängigkeit der Welt vom Willen Gottes. Was diese positiv als Glaubenssatz formuliere, könne jene als Offenlegung des geschichtlichen Verlaufs wissenschaftlich nachweisen. Die Verfassung der Juden als Nation sei damit ebenso Teil des göttlichen Heilsplanes wie der Verlust der eigenen Staatlichkeit, die Zerstreuung im Exil und die »Wiedergeburt« als Religionsgemeinschaft. Mit einem solchen Erklärungsansatz ausgestattet, der jede geschichtliche Veränderung auf den von Gott gewollten Heilsplan zurückführte, konnte jede noch so radikale Neudefinition des Jüdischen begründet werden.

Das Judentum als Monotheismus

Weiter noch als Élie Halévy und Samuel Cahen gingen jene, die selbst noch die religiösen Spezifika des Judentums soweit zu relativieren suchten, dass es sich problemlos unter den abstrakten Oberbegriff des Monotheismus subsumieren ließ und die Differenzen zum Christentum sich nur noch auf Nebensächlichkeiten zu belaufen schienen. Der Monotheismus wurde als Formel für eine Gemeinsamkeit zwischen Judentum und Christentum gebraucht, die alle Besonderheiten nivellierte, insbesondere die der Herkunft und Abstammung. Der radikale Reformrabbiner Mendel Hess aus Lengsfeld etwa rief in einer Predigt seiner Gemeinde zu:

59 *Cahen*: Avant-Propos XIV.

60 *Cahen*, Samuel: *Manuel d'histoire universelle, résumé raisonné des faits et événements les plus importants; des inventions les plus utiles et des hommes les plus remarquables, depuis le commencement du monde jusqu'en 1836*. Paris 1836.

61 Ebd. 2f.

Israeliten! Wir haben längst aufgehört, ein selbständiges Volk zu seyn, und selbst die Trümmer unserer früheren Herrlichkeit sind verschwunden! – Aber, *Eines* ist uns geblieben; *Eines* haben alle unsere Leiden und Drangsale nicht vertilgen können: Es ist die Erinnerung, – dass wir die Kinder, Nachkommen derer sind, die berufen waren, Verkünder zu seyn des einigen, einzigen Gottes.⁶²

Hess gelang es, das Selbstverständnis als geschichtlich entstandene und mit einer besonderen Mission ausgestattete Gemeinschaft mit einer seiner Ansicht nach zeitgemäßen Religiosität zu verbinden. Jüdische Religion auf der Höhe der Zeit bestand für ihn im Wesentlichen in der Betonung des Monotheismus, denn der Eingottglaube an sich war ja kein Spezifikum des Judentums, sondern ermöglichte die religiöse Koexistenz mit dem Christentum. Dass Hess' Konzeption des Judentums eine tiefgreifende Reduktion und Umgestaltung der Tradition bedeutete, dass er den Fokus weg von der mündlichen Thora hin auf den Glauben an ein einigendes transzendentes Prinzip verschob, ist einsichtig.⁶³ Er vertrat eine Annäherung an das Christentum, in der seine Kritiker, insbesondere auf Seiten der Orthodoxie, eine völlige Verschmelzung und den Untergang des Judentums witterten; genau das also, was der preußische Staat letztlich als Bedingung für die Deutschwerdung der Juden und der damit verbundenen Gleichberechtigung erwartete. Gleichen Sinnes wie Hess fragte auch Samuel Holdheim, ein anderer radikaler Vertreter der Reform,

ob wir unsere Volksthümlichkeit noch so schroff gesondert glauben, wie sie einst in Palästina gewesen; ob wir mit unseren Vaterlandsgenossen nicht ein einiges *unzertrennliches Volk* bilden wollen? Wenigstens sträubt sich unser heutiges Volksbewusstsein gegen die Annahme, daß wir noch immer ein getrennter jüdischer Volksstamm sind; wenigstens sprechen wir es überall bei jeder Gelegenheit aus, daß wir dem *deutschen Volke* angehören, daß wir im ganzen nationalen Sinne des Wortes Deutsche sind und sein wollen; wir beschwören es, daß wir keine jüdische Nationalität, keine besondere jüdische Volksthümlichkeit haben. [...] Wir sprechen es überall aus, daß wir nur eine *jüdische Religion* haben, aber von einem jüdischen *Volke* nichts wissen wollen.⁶⁴

Und auch Holdheim verband mit seiner Ablehnung jüdischen Volkstums die Idee des Monotheismus, die für die jüdische Religion kennzeichnend sei. Er ging so weit, den Talmudisten vorzuwerfen, das jüdische Prinzip von Grund auf verfälscht zu haben. Erst die Rabbinen hätten das jüdische Volk erfunden und dessen Einheit auf die Vorstellung von Blutsverwandtschaft gegründet.⁶⁵

62 Hess, Mendel: Israels Bestimmung in der Vorzeit und Gegenwart. In: *Ders.: Predigten, Confirmations-, Trau- und Schul-Einführungs-Reden*. Eisenach 1839, 1–15, hier 8.

63 Vgl. *Wiener: Jüdische Religion* 5, 87–89; *Meyer: Antwort auf die Moderne* 57 f, 183 f.

64 *Holdheim, Samuel: Das Religiöse und Politische im Judenthum*. Mit besonderer Beziehung auf gemischte Ehen. Schwerin, Berlin 1845, 78 f.

65 Vgl. ebd. 72–76.

Sie hätten entgegen den Lehren der Bibel behauptet, »durch jegliche Blutsvermischung mit unheiligen Volksstämmen« verliere sich die Heiligkeit Israels, und deshalb vor »Vermischungen mit unreinerem Geblüthe«⁶⁶ gewarnt. In Wahrheit aber beziehe sich das biblische Mischeheverbot nur auf Heiraten mit Polytheisten – Christen, »mit denen wir sogar auf gemeinsamem Offenbarungsgrund des Alten Bundes stehen«⁶⁷, dürften ohne Zweifel geehlicht werden. Indem Holdheim wie Hess das Judentum auf den »Alten Bund« reduzierte, also überspitzt ausgedrückt: auf ein Christentum ohne Messias, glaubte er, der Verschmelzung von Juden und Christen zu einem »unzertrennlichen Volk« auf die Beine zu helfen.⁶⁸ Dass diese Vision nicht nur auf Illusionen beruhte, sondern auch von vielen Juden, die ihre distinkte Identität in welcher Form auch immer bewahren wollten, strikt abgelehnt wurde, konnte Holdheim nicht davon abhalten, unermüdlich gegen jeden Anflug von ethnischem Bewusstsein anzukämpfen.⁶⁹ Im Gegenteil: Dass er seine Kritik jüdischer Ethnizität unaufhörlich wiederholen musste, weist daraufhin, dass die Vorstellung, Teil eines gesonderten Volkes zu sein, entgegen seinen Versicherungen alles andere als aus dem »Volksbewußtsein« verschwunden war. Und so blieb Holdheim innerhalb der Gemeinde bis zuletzt hoch umstritten.⁷⁰

Wir werden in den Kapiteln 10 und 11 noch sehen, wie Konservative und Orthodoxe auf diese Religionisierungsbestrebungen reagierten und dass das Verhältnis von Volkstum und Kult- bzw. Glaubensgemeinschaft häufig im Zentrum der Streitigkeiten stand. Da Friedländer und seine Nachfolger den aufgetretenen Widerspruch zwischen Staatsbürgerschaft und jüdischer Ethnizität dadurch zu lösen trachteten, dass sie das Judentum in eine »Religion« transformierten, bestand aus orthodoxer Sicht die Gefahr, dass ein wichtiger Teil der traditionellen kollektiven Identität, der in den zentralen Schriften der jüdischen Erinnerung seinen Ausdruck gefunden hatte, verloren ging. Wer die Tradition

66 Ebd. 77.

67 Ebd. 77, Fußnote 13.

68 Es ist bezeichnend, dass Holdheim nicht einmal davor zurückschreckte, den bisweilen durchaus polemisch verwandten Begriff des »Alten Bundes« aus der christlichen Theologie zu übernehmen. Vgl. die erhellenden Ausführungen von *Grässer*, Erich: Antijudaismus bei Bultmann? Eine Erwiderung. In: *Ders.*: Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Fragen zur Israelfrage im Neuen Testament. Tübingen 1985, 201–211.

69 Ganz analog zu Holdheim vgl. auch die Erklärung der Mannheimer Rabbiner Leopold Schott, Hirsch Traub, Moses Epstein, Abraham Rosenfeld, Jakob Lindemann und Salomon Fürst: *Schott*, Leopold u. a.: Erklärung, 27. Mai 1846. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Leopold Schott, P 125/1: »Eine religiöse Gesellschaft, aber keine nationale ist die heutige Judenheit. Nicht nur, daß uns alles fehlt was eine Nation, einen Staat charakterisirt, Land- und Staatsoberhaupt, gegliederte Verfassung usw., es fehlt das eigentliche Lebensmoment einer Nation, das Bewußtsein als Nation.«

70 Vgl. *Meyer*, Michael A.: »Most of My Brethren Find Me Unacceptable«. The Controversial Career of Rabbi Salomon Holdheim. In: *Jewish Social Studies* 9/3 (2003) 1–19.

bewahren wolle, müsse daher das Friedländersche Konzept eines jüdischen Protestantismus ablehnen. Doch auch bei säkularen Juden vermochte das Religionisierungskonzept nur bedingt zu überzeugen. Für diejenigen, die mit der Halacha nicht mehr viel anfangen konnten, hätte Mendel Hess' Monotheismuskonzeption, die den Religionsbegriff soweit in ein Abstraktum auflöste, dass die halachischen Vorschriften praktisch jede Gültigkeit verloren, durchaus eine plausible Option dargestellt. Doch aus der Perspektive aufgeklärter Rationalisten waren meist selbst die Ideen Hess' oder Holdheims noch zu sehr mit dem vermeintlich vormodernen Aberglauben verbunden, weshalb ein ethnisch verstandenes Judentum, in dem das religiöse Moment nur als ein kultureller Ausdruck eines spezifisch jüdischen Volksgeistes galt, eine näherliegende Variante darstellte, die keine Bezugnahme auf eine Offenbarung verlangte und überdies im Einklang mit rezenten anthropologischen und kulturwissenschaftlichen Theorien stand. Wem religiöse Wahrheiten ohnehin wenig galten, weil das Primat der menschlichen Ratio zukomme, der sah – abgesehen von pragmatischen Erwägungen – auch keine Notwendigkeit, den Glauben zu wechseln, um Anschluss an die aufgeklärte Vernunft zu erhalten. Zugleich jedoch waren gerade nicht-religiöse Juden eher bereit, zugunsten beruflicher und rechtlicher Vorteile zum Christentum überzutreten. In den Augen der Orthodoxie waren diese Konversionen auch ein Resultat des häretischen Treibens der Reformer, die den essentiellen Kern des Judentums auflösten und deshalb dessen Bindungskraft nivellierten. Indes werden wir im folgenden Kapitel sehen, dass die Konversion nicht notwendig eine vollständige Abkehr vom Judentum bedeuten musste. Gerade diejenigen Konvertiten, die aus religiöser Überzeugung übergetreten waren, konnten zwar teilweise an die reformerische Kritik an der Orthodoxie anknüpfen, lehnten aber die Verneinung jüdischer Ethnizität ab: Sie hielten sich auch nach ihrem Übertritt zum Christentum für Angehörige einer jüdischen Abstammungsgemeinschaft und schwankten im Verhältnis zu ihren »Stammesgenossen« zwischen Gefühlen der Solidarität und der Verachtung hin und her. Die Verteidigung der Juden gegen Anfeindungen und der Drang, sie zu missionieren, gingen eigentümliche Mischformen ein, die den Charakter des Konvertiten in höchstem Maße ambivalent erscheinen lassen. Hing er auch dem christlichen Glauben an, so verstand er sich doch häufig nach wie vor als Abkömmling eines »jüdischen Stammes« und nutzte damit auf seine Weise die entstandene Trennung zwischen Religion und Ethnizität, um seine auf den ersten Blick widersprüchliche Identität zu begründen.

9. Christliche Religion, jüdischer Stamm: Die Ambivalenz des Konvertiten

Der Niedergang des traditionellen Judentums, der ein direktes Resultat der Abschaffung rabbinischer Gerichtsbarkeit war, sollte, wenn es nach dem Willen des Staates ging, dazu führen, dass aus den halachischen Gelehrten »Geistliche« wurden. Das eng mit der politischen Verfassung der *kehillot* verbundene Rabbineramt sollte in eine kirchliche Struktur eingebunden werden, das Judentum mithin nach christlichem Vorbild formatiert werden. Die Religionisierungsbestrebungen Friedländers, Terquems oder Holdheims waren die ideologische Entsprechung dieser Politik und stellten insofern eine sehr radikale Variante der Umgestaltung des Judentums dar. Friedländers *Sendschreiben* und Terquems *Lettres*, die beide weitreichende Vorschläge zur Amalgamierung von Christen- und Judentum beinhalteten, hatten allerdings nicht nur in orthodoxen Kreisen die Befürchtung ausgelöst, dieser Weg könne zur völligen Aufgabe des Judentums führen.¹ Auch Liberale mahnten an, man dürfe Reform und Destruktion nicht verwechseln. Ein allzu heftiger Bruch mit den Kernbestandteilen der Tradition könne dazu verleiten, dem Judentum ganz den Rücken zuzukehren, weshalb es wichtig sei, die Unterschiede zwischen Christentum und Judentum auch weiterhin scharf zu konturieren. Und tatsächlich gab es immer wieder reformerisch gestimmte Juden, die das Modernisierungsprogramm als Aufruf interpretierten, dem Judentum den Rücken zuzukehren. Bei einigen von ihnen spielten auch pragmatische Gründe eine Rolle – gerade in Deutschland, wo mit dem Übertritt auch rechtliche Schranken hinter sich gelassen werden konnten –, aber viele Konvertiten wechselten auch aus religiöser Überzeugung den Glauben.

Dass die Bekehrung aber nicht im Widerspruch zur fortgesetzten Identifikation mit einem ethnisch verstandenen Judentum stand, zeigen zahlreiche Fälle von Konvertiten, die die Aufspaltung in einen ethnischen und einen religiösen Begriff von Jüdischkeit aufnahmen und auf durchaus originelle Weise für sich nutzbar machten. Zwar war es nach rabbinischer Lehre umstritten, ob es möglich war, aus dem jüdischen Volk auszutreten, dennoch wurde der zum Christentum Übergetretene faktisch zumeist nicht mehr als Teil der eigenen

1 Vgl. Ellenson, David: *The Orthodox Rabbinate and Apostasy in Nineteenth-Century Germany and Hungary*. In: *Ders.: Tradition in Transition. Orthodoxy, Halakha, and the Boundaries of Modern Jewish Identity*. Boston, London 1989, 161–184, hier 165.

Gemeinschaft wahrgenommen.² Freilich gab es immer Grenzfälle, abhängig davon, wie stark die Verbindungen des Konvertierten zum Judentum blieben. Bekannten Konvertiten des Mittelalters, die zu antijüdischen Kronzeugen wurden, deren Hetzpropaganda mitunter gar gewalttätige Ausschreitungen provozierten – am prominentesten ist wohl Johannes Pfefferkorn³ –, standen viele andere gegenüber, die ein ambivalentes Verhältnis zum Judentum einnahmen: Zwar fühlte man sich der Religion nicht mehr verbunden, der Familie und den Freunden aber sehr wohl; man glaubte innig an die Botschaft Jesu, teilte aber weiterhin Erinnerungen und geschichtliche Erfahrungen mit den ehemaligen Glaubensbrüdern.⁴ Und genau wie die im Prozess der Aufklärung entstehenden atheistischen »nichtjüdischen Juden«⁵ empfanden auch viele Konvertiten weiterhin große Loyalität gegenüber den Juden. Was der Mathematiker und Mitbegründer des Frankfurter Reformvereins, Moritz Abraham Stern, im Dezember 1842 an Gabriel Rießer schrieb, lässt sich deshalb vom Grundimpuls her durchaus auf manchen Konvertiten übertragen:

Wenn ich frage, was mich verpflichtet, für das Judentum und dessen Verbesserung zu wirken, so muß ich mir sagen, daß dies keineswegs in einer religiösen Seelenverwandtschaft mit der großen Menge seiner Bekenner liegt, da ich sicher und seit langer Zeit ebenso entfernt von ihm bin wie vom Christentum. Ich kann nicht einmal, wie Du und andere, sagen, daß ich durch den Glauben an einen reinen Monotheismus mit demselben zusammenhänge. [...] Was mich an das Judentum fesselt, ist das reine Pflichtgefühl der Pietät. Wie an die Mutter, wie an die Familie, wie an das Vaterland bin ich an die Religionspartei gewiesen, in der ich geboren, in deren Lehren ich erzogen bin. Solche Gefühle soll man nicht mit dem anatomischen Messer zerlegen, man soll ihren tiefen Gründen nicht nachgraben, man wird dabei nicht besser. [...] Es ist meine Pflicht, die Interessen der Juden zu wahren; das ist mir Grundsatz.⁶

Wie atheistische Juden sich für das Los ihrer »Religionspartei« engagierten, so gab es auch unter den Getauften jene, die sich auch weiterhin mit dem Judentum identifizierten und sich für dessen Bekenner einsetzten. Zur Ambivalenz der Konversion gehörte allerdings auch die andere Seite: Der Versuch, die Juden vom »wahren Glauben« zu überzeugen, oder sie gar, sollten sie sich der erwünschten Einsicht verschließen, mit den Mitteln der Staatsgewalt

2 Vgl. *Maier, Johann/Schäfer, Peter*: Apostasie. In: *Dies.*: Kleines Lexikon des Judentums. Stuttgart, Konstanz 1981, 28 f. Der shulchan aruch, orach chajim 385, 5 sagt, dass der Apostat wie ein Heide zu behandeln ist. Dem steht eine Stelle im Babylonischen Talmud gegenüber, die besagt, dass ein Jude immer ein Jude bleibt. Vgl. bSanhedrin 44a.

3 Vgl. *Martin, Ellen*: Die deutschen Schriften des Johannes Pfefferkorn. Zum Problem des Judenhasses und der Intoleranz in der Zeit der Vorreformation. Göppingen 1994.

4 Zu den Folgen in den Familien vgl. *Meyer*: Jüdische Gemeinden 110.

5 Der Begriff stammt von *Deutscher, Isaac*: Der nichtjüdische Jude. Essays. Berlin 1988, 59–74.

6 *Stern, Moritz Abraham* an Gabriel Rießer. Brief vom Dezember 1842. In: *Kobler*: Jüdische Geschichte 60 f.

dazu zwingen. Die beiden Pole – Solidarität und Aggression – kennzeichneten zwei Typen des jüdischen Konvertiten in der hier untersuchten Epoche, wobei durchaus auch Mischformen dieser emotionalen Typen vorkamen und die nichtjüdisch-jüdische Identität des Konvertiten alles andere als eindeutig und unkompliziert war. Für diejenigen, die aus religiöser Überzeugung zum Christentum übergetreten waren, stellte die ethnische Bestimmung des Judentums eine Möglichkeit dar, sich trotz des Glaubenswechsels weiterhin als Jude zu definieren. Deshalb sollen im vorliegenden Kapitel auch Personen in die Analyse einbezogen werden, die aus der Kategorie Jüdischkeit herausfielen, legte man einen ausschließlich konfessionellen Maßstab an.⁷ Ebenso wie unter jüdischen Atheisten gab es auch zahlreiche Christen jüdischer Herkunft, die sich auch weiterhin explizit als Juden bezeichneten.

Judenchristen

Da das Christentum einst als jüdisches Schisma entstanden war, ist es evident, dass »jüdische Christen« prinzipiell kein modernes Phänomen darstellten.⁸ Und auch die Problematik, das Judentum als Volk, das Christentum aber als universelle Religion zu charakterisieren, begegnet bereits in den Schriften des Paulus von Tarsus.⁹ Wie aber dieses Verhältnis konkret gedacht wurde, wandelte sich in den zwei Jahrtausenden der Existenz des Christentums sehr wohl. Erhielt der Begriff des Gläubigen gegenüber der jüdischen Zentrierung auf das »Volk«, die etwa in der repräsentativen Konzeption des *minjan* ihren zeremoniellen Ausdruck findet, im Christentum zunehmend Vorrang, so war doch die theologische Doktrin, dass das jüdische Volk um des Heils der Menschheit willen kollektiv zum Christentum übertreten und durch die Taufe sein separates Volkstum aufgeben müsse, für die Politik der Kirche jahrhundertlang konstitutiv.¹⁰ Daraus folgte der Imperativ der Judenmission, für deren propagandistische Strahlkraft der Erfolg bei möglichst namhaften Juden von besonderer Bedeutung war. Einer der erfolgreichsten Judenmissionare im Frankreich des frühen 19. Jahrhunderts war der Orientalist und katholische Priester Jean Labouderie (1776–1849), der zahlreiche seiner Taufpredigten drucken und

7 Vgl. dazu auch *Graetz: Les Juifs* 19.

8 Zu den Anfängen vgl. *Frankemölle*, Hubert: Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verkauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.). Stuttgart 2006, 262–267 und 330–337, dessen Begriff des »Reformjudentums« allerdings äußerst irreführend ist.

9 Vgl. etwa Galater 3, 28–29.

10 Vgl. *Czermak*, Gerhard: Christen gegen Juden. Geschichte einer Verfolgung. Von der Antike bis zum Holocaust, von 1945 bis heute. Reinbek bei Hamburg 1997, 77.

verbreiten ließ.¹¹ In seinen Reden betonte er stets, dass die Getauften den wahren Inhalt der Religion ihrer Väter nun endlich erkannt hätten und nicht etwa einen Bruch mit dem Bund Abrahams und Mosis vollzogen hätten, sondern diesen im Gegenteil durch ihren Glauben an die Messianität Jesu bekräftigten. Und selbst Verteidiger der Juden gegen katholische Apologeten, wie etwa der französische Orientalist Étienne Fourmont, konnten bisweilen nicht umhin, den Konvertiten dem traditionellen Juden als scheinbar geläutertes Ideal gegenüberzustellen.¹² Unter dem merkwürdigen Pseudonym »R. Ismael ben Abraham, juif converti« veröffentlichte Fourmont 1722 einen offenen Brief an den Priester Claude-François Houteville, in dem er diesem seine Unkenntnis bezüglich des Talmud nachwies. Gleichzeitig betonte er jedoch, dass er die Wahrheit des Christentums erkannt habe. Er sei »Jude durch das Unglück meiner Geburt« und folge dem »Beispiel des heiligen Paulus, der immer für meine Nation geeifert«¹³ habe. Fourmonts Kunstfigur war also – ungeachtet ihres Namens¹⁴ – als gebürtiger Jude konzipiert, der aus der Tradition des rabbinischen Judentums kommend zum Christentum gefunden habe und insofern christlichen Fanatikern unendlich überlegen sei, die von den theologischen und historischen Grundlagen ihrer Religion keine Ahnung hätten.

Aber auch die Getauften selbst betonten oft ihre jüdische Herkunft. 1825 veröffentlichte David-Paul-Louis-Bernard Drach, ein jüdischer Konvertit aus Straßburg, seinen *Lettre d'un rabbi converti aux Israélites, ses frères*.¹⁵ Drach war der Sohn eines bekannten elsässischen Talmudisten, hatte eine traditionelle rabbinische Ausbildung in den etablierten elsässischen Jeschiwot in Ettendorf, Bischeim und Westhoffen erhalten und 1818 die Tochter des Großrabbiners im Pariser Konsistorium, Emmanuel Deutz, geheiratet. Nach einigen Jahren als Direktor einer jüdischen Grundschule konvertierte er 1823 plötzlich zum

11 Vgl. etwa *Labouderie*, Jean: Discours pour le baptême de Joseph-Marie-Louis-Jean Wolf, Juif converti, à Saint Eustache, le 23 Mai 1818. Paris 1818; *Ders.*: Discours pour le baptême de M. D. J. B. Lévy, Juif converti, à la Métropole de Paris, le 14 Juin 1815. Paris 1815; *Ders.*: Discours pour le baptême d'Ange-Alexandre-Bernard-Jean Mayer, Juif converti, prononcé à Saint-Nicolas du Chardonnet, le 23 Avril 1818. Paris 1818.

12 Vgl. *Leung*, Cécile: Etienne Fourmont, 1683–1745. *Oriental and Chinese Languages in Eighteenth-Century France*. Leuven 2002, 111–113.

13 *Abraham*, R. Ismael ben: Lettre à M. l'abbé Houteville. Paris 1722, 3.

14 Der Kunstname »Ismael ben Abraham« ist aus zwei Gründen bemerkenswert: Erstens verweist der Vorname »Ismael« auf eine nichtjüdische, muslimische Herkunft, zweitens war der Beiname »ben Abraham« eine Formel, mit der Konvertiten zum Judentum bezeichnet wurden. Der vermeintliche »juif converti« war also seinem Namen nach selbst ein zuvor zum Judentum konvertierter Muslim. Inwieweit Fourmont, der sich sehr gut in der rabbinischen Literatur auskannte, dieses Spiel mit den Namen bewusst eingesetzt hat, ist nicht abschließend zu klären.

15 *Drach*, David-Paul-Louis-Bernard: *Lettre d'un rabbi converti aux Israélites, ses frères, sur les motifs de sa conversion*. Paris 1825.

Christentum, das er zuvor jahrelang ausgiebig studiert hatte.¹⁶ In seiner Konversionsschrift schrieb er an »seine Brüder« gerichtet, er habe sich vom »pharisäischen Kult« ab- und der »heiligen und wahrhaften Religion Israels« zugewendet.¹⁷ Die »katholische, apostolische und römische Religion« sei die »unserer Vorfahren« und Jesus der Messias, der »unserer Nation« angekündigt worden sei.¹⁸ Drach legte großen Wert darauf, dass er immer noch der jüdischen Nation angehöre, aber anders als die meisten seiner Brüder eingesehen habe, dass die Rabbinen sich bei ihrer Ablehnung Jesu getäuscht hätten. Drach hatte sich intensiv sowohl mit dem rabbinischen als auch mit dem christlichen Schrifttum auseinandergesetzt und keine *ad hoc*-Entscheidung aus opportunistischen Gründen gefällt, sondern war aus religiöser Überzeugung konvertiert. Um so größer war der Schock in der jüdischen Gemeinschaft, als ein gelehrter Mann aus dem Pariser Establishment der jüdischen Religion öffentlich den Rücken zukehrte.

1841 erschien eine deutsche Übersetzung des Drachschen Werks von Luitpold Baumblatt unter dem Titel *Der Katholizismus und der Judäismus*. Auch Baumblatt, 1806 als Jakob Baumblatt in Unterfranken geboren, hatte eine rabbinische Ausbildung hinter sich und war 1840 zum Katholizismus übergetreten. Anders als Drach, der im Auftrag der Römischen Kurie arbeitete, verdingte sich Baumblatt als Lehrer und Schuldirektor, war aber ein ebenso entschiedener Verfechter des Katholizismus.¹⁹ In seiner Einleitung zu Drachs Buch schrieb er, ihn habe nichts anderes angetrieben als der Wille, »meinen Brüdern, den Israeliten, zu nützen und sie für das Reich Gottes zu gewinnen«²⁰. Drachs Buch versuchte genau dies: Die Juden davon zu überzeugen, dass Jesus vor allem *ihr* Erlöser sei.²¹ Einem dem tiefen Glauben fernstehenden Beobachter mag dieses Motiv suspekt erscheinen, aber aus der Perspektive Drachs und Baumblatts stellte der Missionierungsversuch keinen feindlichen Übergriff dar, sondern ein freundliches Angebot, das nur zum Besten der Juden sei. Es besteht kaum ein Zweifel daran, dass Drach und Baumblatt die Juden tatsächlich vor dem Strafgericht Gottes bewahren wollten, ihr Ansinnen also durchaus ernst meinten.

Auch Wolfgang Bernhard Fränkel behauptete in seiner Schrift *Die Unmöglichkeit der Emanzipation der Juden im christlichen Staate*, seinen »Brüdern« nur Gutes tun zu wollen.²² An seinem Fall zeigt sich jedoch, wie fließend der Über-

16 Vgl. *Berkovitz*: The Shaping 115 f.

17 *Drach*: Lettre 1.

18 Ebd. 2.

19 Vgl. Lemma »Baumblatt, Luitpold«. In: *Killy, Walther/Vierhaus, Rudolf* (Hg.): Deutsche biographische Enzyklopädie. Bd. 1. München 1995, 339.

20 *Drach*, David-Paul-Louis-Bernard: Der Catholicismus und der Judäismus. Übersetzt von Luitpold Baumblatt. Frankenthal 1841, II.

21 Vgl. ebd. 3.

22 *Fränkel*, Wolfgang Bernhard: Die Unmöglichkeit der Emanzipation der Juden im christlichen Staate. Elberfeld 1842.

gang vom christlichen Paternalismus zur Feindseligkeit war. Der aus Bonn gebürtige Fränkel hatte 1812 erst auf Seiten Napoleons, dann auf deutscher Seite in der Armee gedient und nach seiner Rückkehr nach Deutschland von 1819–1824 in seiner Heimatstadt Medizin studiert. Nach seinem Studium ließ er sich in Elberfeld als Arzt nieder und publizierte einige medizinische Schriften. Die größte Bekanntheit erzielte er allerdings durch seine antijüdischen Propagandabroschüren, die auch auf jüdischer Seite rezipiert wurden und gehörigen Protest erregten.²³ Seine besondere Berufung, den Juden die Wahrheit zu verkünden, bezog Fränkel ausgerechnet aus seiner vermeintlich edlen Abstammung:

Mein Vater war ein Levite und diente nach uraltem Brauch und Recht in der Synagoge, wenn der Priestersegen gesprochen wurde, mit dem Wasserbecken um den Priestern, Kohanim, die Hände zu waschen. Mein Großvater war ebenfalls ein Levite und versah dasselbe Amt; dessen Vater war auch ein Levite, und dessen Vater ebenfalls einer, und so weiß ich, und Niemand wird mir das abstreiten wollen, daß ich zum Stamme Levi gehöre.²⁴

Er brauche sich seiner jüdischen Abstammung nicht zu schämen, sondern könne im Gegenteil sogar stolz auf sie sein. Fränkel betonte, eigentlich wolle er seinen »Stammesgenossen einmal wahrhaft nützlich«²⁵ sein, aber anders als bei Baumblatt hatte seine Schrift den bitteren Beigeschmack, dass sie die Juden zu ihrem Glück zwingen wollte. *Als Menschen*, so hatte Fränkel bereits in seiner ein Jahr zuvor erschienen Schrift *Das Bekenntniss des Proselyten* ausgeführt, könnten die Juden selbstverständlich emanzipiert werden, *als Juden* hingegen nicht. Denn der »Mosaismus« enthalte »Prinzipien, welche mit den Grundsätzen des Staatsrechts nicht harmoniren«²⁶. Er ließ offen, wie er mit diesem Widerspruch umgehen wollte. Einerseits bejahte er durchaus das rein negative »Recht« der Juden auf Militärdienst und Steuerabgaben, andererseits beabsichtigte er sie von der vollen Teilhabe an der Nation auszuschließen, weil diese sich entsprechend ihrem Wesen als »christlicher Staat« formiert habe. Es kann nicht verwundern, dass sich Bruno Bauer zwei Jahre später in seiner berühmten Schrift *Die Judenfrage* ausführlich auf Fränkels Buch bezog.²⁷

23 Vgl. Löwenstein, Lippmann Hirsch: Überzeugungen eines Israeliten, gegenüber dem Proselytentum. Erwiderung auf die Schrift des Herrn Dr. W. B. Fränkel. Rödelheim 1842; Philippson, Ludwig: Literarische Nachrichten. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 33 (14. August 1841) 469–472.

24 Fränkel: Die Unmöglichkeit III.

25 Ebd. XI.

26 Fränkel, Wolfgang Bernhard: Das Bekenntniss des Proselyten. Das Unglück der Juden und ihre Emancipation in Deutschland. Elberfeld 1841, 11.

27 Vgl. Bauer, Bruno: Die Judenfrage. Braunschweig 1843, 50–55. Zu Bauer vgl. auch Kapitel 14.

Unübersehbar sind jedoch auch die Parallelen von Fränkels Sprachduktus und Denken mit dem jüdischer Reformers. So beklagte er, von der wahren Religion Mosis sei nichts als »ein armseliges Schnörkelwesen des Rabbiniismus«²⁸ übrig geblieben und hob besonders – gegen Mendelssohn – die Bedeutung des »Glaubens« für den wahren »Mosaismus« hervor.²⁹ Statt sich dem echten Glauben zuzuwenden, hätten sich die Juden entweder im toten Buchstaben des Gesetzes oder im blutleeren Rationalismus verfangen. Viele der Klagen reformerisch gestimmter Juden teilte Fränkel, worin er sich jedoch von ihnen unterschied, war die Einschätzung des Reformjudentums selbst, das er für eine indifferente Mischung aus überkommenem Rabbiniismus und chimärischem Deismus hielt. Die jüdische Religion, so deklamierte er, sei nicht zu reformieren:

Ja, ich sage noch mehr, wenn ich auch dadurch Oel in's Feuer gießen, und die Flamme des Zornes helllohernd anfachen sollte, daß ich die ganze Verfassung des Judenthums, und *namentlich seine Religion* für so obsolet, morsch und wurmstichig halte, daß der Übertritt der Juden zum Christenthum überall eine Nothwendigkeit ist [...].³⁰

Die von einigen Reformern forcierte Unterscheidung zwischen der veralteten jüdischen Nationalität und der ehrwürdigen jüdischen Religion wurde von Fränkel zwar übernommen, die Bewertung aber umgekehrt: Gerade wer von so edler levitischer Abstammung wie er selbst sei, müsse die jüdische Religion als historische Verirrung erkennen. Die Taufe sah er folglich nicht nur als einen rein formellen Akt, der »den Nachfolger[n] des Proselyten eine geebnete Bahn zu allen Zweigen der Industrie, Kunst und Wissenschaft« eröffne und das »einzige Mittel der Assimilation *in* und *mit* der großen menschlichen Gesellschaft« sei, sondern »in ihrer edlern, höhern Bedeutung« zugleich als ein »geheimnisvolle[s] Weihe-Zeichen«.³¹

Erstaunlicherweise schwankte Fränkel zwischen der ethnischen und der religiösen Definition der Juden hin und her, manchmal die eigene Abstammung verdrängend, manchmal genau diese hervorhebend. Immer wieder kam er auf das Problem zurück, dass er einerseits das Judentum als »Bekenntnis« fasste, das sich auch durch ein christliches ersetzen lasse, andererseits aber die Juden ein eigenes Volk mit bestimmten unveränderlichen Eigenschaften bildeten. Der Widerspruch wurde nicht aufgelöst, sondern durchzieht Fränkels Schriften von Anfang bis Ende. Zwar trage »der Jude ein Empfänglichkeitsvermögen für Edles und Großes in gleichem Maße in sich [...] wie die Bekenner jeder andern Glaubenslehre«, schrieb er, aber nicht ohne sofort anzufügen:

28 *Fränkel*: Das Bekenntniss 13.

29 Vgl. ebd. 99–102.

30 Ebd. 80 (Hervorhebung vom Verfasser).

31 Ebd. 81.

Aber täuschen wir uns nicht! Der Jude ist einmal providenziell bestimmt, der *Paria* der Gesellschaft zu sein [...], und weder seine Armuth noch sein Reichthum an irdischen Gütern, weder seine Bildung noch seine Vaterlandsliebe, weder das tiefste Elend noch der Besitz der reinsten Sittlichkeit, werden im Stande sein, vom Namen des Judenthums einen Fluch zu entfernen, der auf demselben unter allen Himmelsstrichen und unter allen Völkern haftet, entweder als Haß oder als Neid oder als Mitleid oder als Verachtung sich kundtut, und zu allen Zeiten die rohesten Ausbrüche der entfesselten Leidenschaften und Greuelthaten hervorgerufen hat, welche sogar dem Kannibalen fremd sind.³²

Der Fluch, der auf dem Judentum lastet, wurde von Fränkel theologisch unter Verweis auf Deuteronomium 28, 37 erklärt und stellte zugleich eine Apologie des Judenhasses und sogar der Verfolgungsgeschichte dar.³³ Doch reichte das theologische Konzept des »verfluchten Volkes« offenbar nicht aus, um die Verachtung Fränkels zu legitimieren, und so musste er Anleihen beim völkischen Denken des antinapoleonischen Nationalismus Fichtes oder Arndts nehmen. Die »Ursache von dieser Abneigung« der Völker gegenüber den Juden liege theils

in den Sitten und Gebräuchen und in der religiösen Stimmung der Völker, theils in den Sitten und Gebräuchen und in der religiösen Stimmung der Juden. Eine vollkommene Gleichstellung setzt beim Volksleben eine innige Amalgamation der wechselseitigen Verhältnisse in Betreff der Ehe, des sozialen Zusammenlebens, der kirchlichen Gemeinschaft, der Abstammung, des Idioms und der Macht der Gewohnheit voraus³⁴.

Anders als die antinationalen Kräfte im reformjüdischen Lager war Fränkel davon überzeugt, dass das Aufgeben der Selbstdefinition als »Volk« nicht ausreichte, um die Voraussetzungen für eine vollkommene Gleichheit von Juden und Christen im Staat zu schaffen. Vielmehr müssten sich die zum Christentum konvertierten Juden vollständig mit den Christen vermischen – und zwar sowohl sozial als auch biologisch. Fränkels Fanatismus zeigt sich besonders darin, dass er den Befund, dass »die Juden, bis zur heutigen Stunde, als ein besonderes Volk abge sondert von allen Völkern der Erde«³⁵ anzusehen seien, für durch bloßes Wollen unauflösbar ansah. Denn die Absonderung der Juden sei ein von Gott bestimmtes Schicksal und insofern unausweichlich.³⁶ Er selbst habe nur durch einen Gnadenakt Gottes – hier zeigt sich Fränkels Luthertum – zum rechten Glauben finden können. Und dennoch: »Durch den Uebertritt zum

32 Ebd. 82.

33 In Deuteronomium 28, 37 heißt es: »Alle Völker, zu denen der Herr dich führt, wenden sich entsetzt von dir ab, sagen Spottverse über dich auf und stimmen Hohngelächter an.«

34 Ebd. 83.

35 Ebd. 115.

36 Vgl. ebd. 118.

Christentum habe ich nicht allein nicht aufgehört, ein Israelit zu sein, sondern ich glaube vielmehr durch den Geist des Evangelii erst ein wahrer Sohn Israels geworden zu sein [...].³⁷ Fränkel bezeichnete sich selbst dezidiert als »getauften Juden«, um festzuhalten, dass er zwar dem Talmud, nicht aber dem jüdischen Volk, dessen Sohn er sei, den Rücken zugekehrt habe. Offenbar sah er es als seine göttlich verfügte Aufgabe an, den Fluch, der für immer und ewig auf dem Judentum laste, zu Papier zu bringen.

Wehklagen eines jüdischen Katholiken

Eine Konversion, die besonderes Aufsehen erregte, ist mit dem Namen Joel Jacoby verbunden. Jacoby war 1807 in Königsberg als »Sohn eines stockfrommen Vaters«³⁸ geboren worden und Anfang der 1830er Jahre zum Studium nach Berlin gegangen.³⁹ Noch während seiner Studienzeit veröffentlichte er eine leider nicht erhalten gebliebene Schrift mit dem Titel *Zur Kenntnis der jüdischen Verhältnisse in Preußen*, in der er sich als liberaler Jude zur Situation seiner Glaubensgenossen äußerte.⁴⁰ Auch in seinem 1833 erschienenen *Politischen Büchlein für Deutsche*, das zahlreiche zensierte Stellen aufweist, zeigte sich Jacoby noch ganz als Liberaler, der die französische Julirevolution und ihr geistiges Pendant in Deutschland als »historische Nothwendigkeit« bezeichnete.⁴¹ Die Schrift ist ein gutes Beispiel dafür, wie sehr der liberale deutsche Nationalismus des Vormärz mit dem Protestantismus amalgamiert war, den Jacoby als nationale Freiheitsbewegung wider das Papsttum wertete. Ähnlich wie Hegel, dessen Einfluss bis in einzelne Formulierungen hinein offensichtlich ist, favorisierte auch Jacoby zu dieser Zeit eine konstitutionelle Monarchie. So sehr er allerdings die Bedeutung des Protestantismus für die deutsche Volkwerdung hervorhob, so sehr beharrte er auch darauf, dass erst die antinapoleonischen Kriege einen neuen »Abschnitt in der Entwicklungsgeschichte der deutschen

37 Ebd. 3.

38 *Graetz*: Geschichte der Juden. Bd. 11, 477.

39 Die Literatur ist sich uneins über das Geburtsdatum, zeitgenössische Quellen sprechen vom Jahr 1810. Zum Geburtsort vgl. *Rosenkranz*, Karl an Theodor von Schön. Brief vom 15. August 1849. In: *Ders.*: Briefe 1827 bis 1850. Herausgegeben von Joachim Butzlaff. Berlin, New York 1994, 454. Zum Studium in Berlin vgl. *Rasch*, Wolfgang (Hg.): Karl Gutzkow. Erinnerungen, Berichte und Urteile seiner Zeitgenossen. Eine Dokumentation. Berlin, New York 2011, 461.

40 Vgl. *Kohut*, Adolph (Hg.): Berühmte israelitische Männer und Frauen in der Kulturgeschichte der Menschheit. Lebens- und Charakterbilder aus Vergangenheit und Gegenwart. Bd. 2. Leipzig 1900, 14.

41 *Jacoby*, Joel: Politisches Büchlein für Deutsche. Altenburg 1833, 6.

Volksthümlichkeit« bedeutet hätten, weil sie jene »das deutsche Gemüth anregende[.] Willenskraft« hervorgebracht hätten, die dem deutschen »Phlegma« eigen sei.⁴² Dieses »germanische[.] Volksgemüth[.]«, diese »traditionell begründete[n] Nationalneigungen, die sich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzen«⁴³, hätten allerdings, anders als bei den Franzosen, die Religion zur Grundlage. Jacoby äußerte sich im *Politischen Büchlein* nicht zum Judentum, der Protestantismus hingegen spielte für ihn vor allem eine geistesgeschichtliche Rolle. Religion scheint für Jacoby zu diesem Zeitpunkt keinen eigenen Wert gehabt zu haben, sondern einfach ein Bestandteil des jeweiligen Volksgeistes gewesen zu sein. Ob er die Juden für ein Volk oder eine Glaubensgemeinschaft hielt, geht aus seiner Schrift nicht hervor. Allerdings stellte die deutsche Nation für ihn die Gesamtheit »germanischer Volksstämme« dar, während etwa Österreich »viel fremdartige, undeutsche Völkerstämme« enthalte.⁴⁴ Damit meinte er vor allem die Polen, denen er einen ausführlichen Abschnitt widmete. Insofern ist davon auszugehen, dass die deutschen Juden von Jacoby den »germanischen Völkerstämmen« zugeordnet wurden.

Vier Jahre später sah sich Jacoby genötigt, sich zum jüdischen Volkstum zu bekennen. Friedrich Wilhelm III. hatte ein Gesetz erlassen, das den Juden die Verwendung christlicher Vornamen untersagte. Zudem sollten sie in amtlichen Texten nicht mehr als »mosaische oder alttestamentliche Glaubensgemeinschaft«, sondern schlicht als »Juden« bezeichnet werden.⁴⁵ Jacobys Reaktion, zusammengefasst in der Schrift *Klagen eines Juden*, war die eines selbstbewussten Juden: Das Wort »Jude« sei kein Schimpfwort, man habe es mit Stolz zu tragen.⁴⁶ Im Vorwort, am Heiligabend des Jahres 1836 geschrieben, machte Jacoby klar, dass er sich mit dem jüdischen Volkstum identifizierte, das die antiken Israeliten einschließlich der Rabbinen mit den besten Köpfen des jüdischen Volkes der Gegenwart verbinde. Gerade die liberalen Juden aber, denen jedes Gefühl für dieses verbindende Moment abgehe, geißelte er in schonungslosen Worten: »Darum habe ich niemals begriffen, wie diejenigen, deren Vorfahren, durch Hilfe des heiligen Geistes, die Bibel geschrieben, sich mit solch nichtsnutzigem Quark und bodenlosem Kram befassen mögen.«⁴⁷ Eine Reform des Judentums nämlich strebte Jacoby nicht an. Im Gegenteil: Seine Apologie des Judentums war mit einem Plädoyer für das Christentum als Vollendung der jüdischen Verheißung verknüpft:

42 Ebd. 11.

43 Ebd. 44.

44 Ebd. 98.

45 Vgl. *Graetz*: Geschichte der Juden. Bd. 11, 476 f.

46 Vgl. *Jacoby*, Joel: Klagen eines Juden. Mannheim 1837, 26 f.

47 Ebd. XI.

[D]iese Aufmunterung für das Verharren im Glauben der Väter, dieses fanatische Nationalgefühl, dieses historische Bewußtsein sind aber verknüpft und verbunden mit dem Glauben an die Nothwendigkeit und Herrlichkeit der christlichen Religion und Kirche für die gedeihliche Weiterführung und Vollendung des geschichtlichen Lebens, das um uns wogt und sich entwickelt.⁴⁸

Der Widerspruch, einerseits dazu aufzurufen, im »Glauben der Väter« zu verbleiben, andererseits aber das Christentum als Vollendung dieses Glaubens auszugeben, wurde von Jacoby nicht als ein solcher betrachtet. Vielmehr hielt er die Spannung zwischen Verheißung und Vollendung aufrecht und fasste seine eigene Stellung zum Judentum folgendermaßen zusammen:

Ich bin strenger Jude in Bezug auf jüdisches Leben und jüdische Gebiete; ich bin christlich gesinnt, wann und wo es gilt, die Welt und ihre Kreise um uns zu beleuchten und zu erörtern, zu begründen und auszubauen. Das ist nicht Heuchelei, noch Inconsequenz; das ist der innerste Kern meiner Gesinnung und meines Strebens.⁴⁹

Damit rückte Jacoby Judentum und Christentum in einen dialektischen Gegensatz zueinander, wobei beide Pole ein »Gebiet« besetzten. Das Judentum stehe für den »strengen Particularismus«, das Christentum für die »Allgemeinheit«; ersteres für das »Leben«, zweiteres für die »Anschauung«. Das konkrete Leben – das der Abstammung, der Geschichte, der Tradition – stempelte ihn unwider-ruflich zum Juden. Dafür grämte er sich nicht, sondern betonte selbstbewusst die Größe seines »Volkes«. Sein geistiger Ort war aber das Christentum, das nicht nur in religiöser Hinsicht für die Fortsetzung der göttlichen Verheißung stand, sondern darüber hinaus von Jacoby mit der Allgemeinheit gleichgesetzt wurde – mit dem begreifenden Denken. Der Gegensatz zum *Begriff* aber war das *Gefühl*, und das gehörte dem konkreten Leben, seinem Judesein, an. Die *Klagen*, stilistisch eindeutig der Spätromantik zugehörend, spiegeln Jacobys ambivalente Haltung: Zunächst hebt die Ode mit dem Hinweis an die Christen an, »der Gott der Liebe [habe sie] entbunden vom Gesetz«⁵⁰. Der Glaube an Christus beende die Knechtschaft und bringe die Freiheit. Für das lyrische »Ich« aber – sei es nun auf Jacoby selbst oder auf die Figur des Juden bezogen –, gelte diese Freiheit nicht: »Für mich waltet keine versöhnende Geschichte und keine fortschreitende Entwicklung. Das macht mir Gram und darum empfinde ich Angst.«⁵¹ Der Jude sei dem »Gott des Zornes« auf immer verpflichtet, gleichzeitig aber sehne er sich nach dem »Gott der Liebe«.

48 Ebd. XII.

49 Ebd. XII f.

50 Ebd. 2.

51 Ebd. 5.

Doch was hier zunächst wie – allerdings literarisch glänzende – Bekehrungslyrik klingt, kann durchaus als authentischer Ausdruck von Jacobys Gefühlsleben verstanden werden. Anders als etwa Fränkel, der seine jüdische Herkunft nur als Legitimation ins Spiel brachte, um die Juden um so heftiger zu attackieren, bleibt Jacobys Ode fundamental ambivalent: Nach dem Christentum sich sehndend, doch dem jüdischen Volk nach wie vor tief verbunden, schwärmte Jacobys Jude vom »morgenländischen Brauch« und gestand seine Verachtung für den »abendländischen Tand«⁵². Immer noch fühle er sich mit der Heimat, mit Jerusalem, verbunden und gedenke dort begraben zu werden. Solcherart verwandelte sich die Elegie an ihren schwärmerischsten Stellen in eine Eloge:

Also schreitet der verachtete Genius meines verachteten Volkes einher, mit der trostreichen, davidischen Harfe in der Rechten, mit dem Gesetze Mosis in der Linken. Er beugt sich über seine Kinder und kräftigt die Zerstreuten in der Fremde. Er gießt Muth und Heil in ihre Seelen und er lehret sie die Pein ertragen. Er stärket sie im Glauben und in den Sitten der Väter, er lenket das Herz der Könige und der Völker für unser Heil.⁵³

Der Elegie aber stand das Bekenntnis zum deutschen Vaterland, das auch das *Politische Büchlein* vollkommen bestimmt hatte, nicht im Wege. Jacoby erklärte hier, wie er sich das Verhältnis von Judentum und Deutschtum dachte. Er gebrauchte dafür die Metapher des Baumes, die schon so lange das Denken über Herkunft und Zugehörigkeit dominiert hat, dass noch heute wie selbstverständlich von »Ab-Stammung« gesprochen wird.⁵⁴ Bei Jacoby heißt es in Anlehnung an seine früher geäußerte Ansicht, die deutsche Nation bestehe aus verschiedenen »germanischen Volksstämmen«:

Ich bin wie ein welker Zweig von dem großen südländischen Baum und der Sturm hat mich nach dem Norden getrieben. Hier nahm mich die germanische Erde in den treuen, trauten Schoß, nährte mich mit ihrem Mark, kleidete mich in ihr Grün, gab mir eine zweite Heimath und gönnte mir die alten Blüten und den jungen Stamm. Und so wurzele ich in der fremden, gastlichen Erde, und bin gesäugt von deutschem, nordischem Mark. Aber den Wipfel schmückt südliche Gluth, den Wipfel küssen südliche Sonnenblicke und der Heimath phantasiereiche Sängerschöre wohnen in dem südlichen Laub.⁵⁵

Deutschland wurde von Jacoby explizit als *zweite Heimat* bezeichnet; die ursprüngliche liege im Süden und trotz aller Germanisierung, trotz aller Assimi-

52 Ebd. 30.

53 Ebd. 38.

54 Vgl. Lemma ›Stamm‹. In: Pfeifer, Wolfgang (Hg.): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. 3. Aufl. München 1995.

55 Jacoby: Klagen 42 f.

lation (hier drängt sich die biologische Metapher förmlich auf), bewahre sich der »junge Stamm«, der aus der nordischen Erde emporsprieße, seinen eigentümlichen Charakter.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Jacoby mit den *Klagen* seine Solidarität mit den Juden ausdrücken wollte. Umso erstaunlicher ist, dass sein trotziges Bekenntnis, die jüdischen Namen seien mit Stolz zu tragen, nur kurze Zeit später von ihm aufgegeben werden sollte. Am 20. August 1839 vollzog er in Dresden das, was sich schon in den *Klagen* angedeutet hatte: Er konvertierte zum Christentum und nannte sich fortan Franz Carl Joel-Jacoby.⁵⁶ Binnen weniger Jahre hatte sich Jacobys politische und religiöse Gesinnung vollständig gewandelt. War er einst ein liberaler Jude mit nationalistischen Sympathien für den Protestantismus gewesen, so war er nun ein konservativer, zunehmend der Reaktion zustrebender Katholik. Was blieb, waren seine Bekenntnisse zum deutschen Vaterland und zu seiner jüdischen Herkunft.

Und doch hatte die Konversion tiefgreifende Auswirkungen auf sein Verhalten gegenüber den Juden: 1840 veröffentlichte er seine *Klagen* erneut, dieses Mal aber ließ er ihnen *Klagen eines Katechumenen* und *Klagen eines Katholiken* folgen.⁵⁷ Er nannte das dreigliedrige Werk *Kampf und Sieg* und es nimmt nicht wunder, dass es in der internationalen katholischen Presse – im Gegensatz zur jüdischen – frenetisch gefeiert wurde.⁵⁸ Denn durch die Anordnung war die Apologie des Judentums eindeutig als überkommene Position gekennzeichnet, als Unsicherheit eines im Glauben Schwankenden. Jacoby machte zwar keine Anstalten, seine *Klagen eines Juden* zu revidieren, aber durch die Komposition der Texte verwandelten sie sich in den Auftakt des Bekehrungsprozesses. Der Widerspruch zwischen Judesein und Christsein sollte aufgelöst werden, ohne sich von den älteren Anschauungen merklich abzusetzen.

Bemerkenswert ist, dass Jacoby in seinen *Klagen eines Katholiken* – dem dritten Teil, der ebenso wie die *Klagen eines Juden* 25 Gesänge umfasste – das Thema seines *Politischen Büchleins* wieder aufgriff, denn die ersten beiden Gesänge waren an das »Vaterland« gerichtet. Statt mit einem religiösen begann Jacoby also mit einem patriotischen Bekenntnis. Betrachtet man seine frühen Ausführungen über den Zusammenhang von Protestantismus und Nationalismus, so ist davon auszugehen, dass er sich des antikatholischen Ressentiments gewahr war, das in Preußen umging und vor allem anderen ein Ressentiment

56 Vgl. *Heinsius*, Wilhelm (Hg.): Allgemeines Bücher-Lexikon oder vollständiges alphabetisches Verzeichniß aller von 1700 bis zu Ende 1841 erschienenen Bücher, welche in Deutschland und in den durch Sprache und Literatur damit verwandten Ländern gedruckt worden sind. Bd. 9. 1. Abteilung: A–K. Leipzig 1846, 442.

57 *Joel-Jacoby*, Franz Carl: *Kampf und Sieg*. Regensburg 1840.

58 Vgl. etwa die Rezension in: *Katholik*. Eine religiöse Zeitschrift zur Belehrung und Warnung 83/3 (1842) 295 und *Anonymous*: *Nouvelles ecclésiastiques*. In: *L'Ami de la religion*. *Journal ecclésiastique, politique et littéraire* 3218 (21. Dezember 1839) 570.

gegen die antinationale Tendenz des Katholizismus darstellte.⁵⁹ Doch auch die Metapher des germanisierten Juden griff er an dieser Stelle wieder auf: »Wie die Blüthe sich ihr Leben aus des Baumes Adern saugt, so – mein Vaterland – trank aus deinem Born Anschauung ich und Liebe, die schöpferisch uns drängt, die Farbe gibt und Form, Gestalt und Wesen.«⁶⁰ Dieser Nationalismus war allerdings anderen Zuschnitts als noch der des *Politischen Büchleins*, der sich am Jungen Deutschland und Ludwig Börne orientiert hatte. Jacoby war nun nicht mehr auf Pressefreiheit und die Liberalisierung des Staates aus, sondern zum katholischen Fundamentalisten avanciert, der gegen Demokraten und Revolutionäre giftete, welche die Säulen des Glaubens und der herrschenden Ordnung untergruben. Analog dazu veränderte sich auch der Charakter seines Bekenntnisses zum jüdischen Volk: Nicht mehr die Solidarität war nun das seine Ausführungen kennzeichnende Gefühl, sondern der Bekehrungseifer: »Wenn reuevoll mein Volk das Kreuz umfaßt, wenn Peters Dom einst Israel versammelt, dann ist erfüllt die Zeit, dann naht das Ende.«⁶¹

Nichts war geblieben von der Offenheit, die mit der Erklärung verbunden war, sich nicht zwischen Judentum und Christentum entscheiden zu wollen, sich nicht entscheiden zu können. Aus dem Liberalen Jacoby, der sich mit den Juden solidarisierte, war ein reaktionärer Eiferer geworden, der eine gesellschaftliche Ordnung verteidigte, in der die Juden nach wie vor Bürger zweiter Klasse waren. Und Jacoby ließ es nicht bei seinen journalistischen und schriftstellerischen Veröffentlichungen bewenden; vielmehr trat er in den Polizeidienst ein und betätigte sich jahrelang als preußischer Spitzel, der Demokraten und andere Radikale bei den Behörden denunzierte.⁶² Aus dem vielbeachteten und gelobten Schriftsteller war für die Liberalen und Reformer, für die Juden, Christen und Atheisten unter ihnen, ein politischer Gegner geworden, der zu bekämpfen war. Und so verwandelte sich Jacobys christlicher Einsatz für die Juden in eine aktive Beteiligung an der Niederschlagung jener Revolution, die das erste Mal in der Geschichte die volle Gleichberechtigung der Juden auf deutschem Boden verkündet hatte. Die Preisgabe seines ethnischen Judentums brachte Jacoby auch dazu, seine Solidarität mit den Juden aufzugeben, in denen er jetzt nur noch Objekte der Bekehrung sah.

Manchem Reformers erschien jede positive Bezugnahme auf jüdische Ethnizität als ein Rückfall ins vormoderne Zeitalter, aber der Fall Joel Jacobys zeigte, dass die Ablösung jüdischen Nationalbewusstseins durch ein scheinbar universalistisches Bekenntnis nicht automatisch ein Plädoyer für menschliche

59 Vgl. dazu *Gramley*, Hedda: Propheten des deutschen Nationalismus. Theologen, Historiker und Nationalökonomien. Frankfurt a. M. 2001, 144–147.

60 *Joel-Jacoby*: Kampf und Sieg 78.

61 Ebd. 112.

62 Vgl. *Minkels*, Dorothea: 1848 nachgezeichnet. Der Berliner Polizeipräsident Julius von Minutoli. Berlin 2003, 104f.

Gleichheit implizierte. Wir haben in diesem zweiten Teil der Arbeit gesehen, dass das Verhältnis von Universalismus und Partikularismus, das sich trotz der Verwobenheit mit älteren religiösen Auseinandersetzungen vor dem Hintergrund der Entstehung des Nationalismus neu stellte, für Juden prekär blieb. Mendelssohn hatte einen Ausweg in der Trennung von Staat und Kirche gesucht, aber nicht geahnt, dass die Selbstwahrnehmung als »jüdische Nation« einmal mit der entstehenden nationalen Identität der Christen in Konflikt stehen könnte. Einige seiner engsten Schüler griffen kursierende völkerkundliche und sprachphilosophische Theorien auf und versuchten, dem Judentum abseits des Religiösen attraktivere nationale Konturen zu verleihen, stießen aber im eigenen Lager auf Widersacher, die das Judentum gemäß protestantischem Vorbild in eine Glaubensgemeinschaft zu verwandeln trachteten und jeden Bezug auf ein jüdisches Volkstum ablehnten. In diesen Auseinandersetzungen wurde auch der Grundstein für eine besonders radikale Strömung des Reformjudentums gelegt, die David Friedländers Ideen aufgriff und zu verbreiten suchte. Die entstandene Trennung zwischen einem ethnisch und einem religiös verstandenen Judentum, die die traditionelle Einheit des Begriffs vom Judentum aufbrach, war aber nicht nur für Orthodoxe und Reforme von Bedeutung, sondern auch für diejenigen christlichen Konvertiten, die sich auch nach ihrem Glaubenswechsel als Juden definierten. Sie nahmen das Angebot der Reforme auf, verkehrten das Argument aber ins Gegenteil und wurden zu jüdischen »Stammesgenossen« christlicher Religion.

Im nächsten Teil werden wir uns Romantisierungen des Vergangenen zuwenden, die als Reaktionen auf die geschilderten Religionisierungsversuche entstanden sind und sich in unterschiedlicher Weise der Rettung des Nationalen im Judentum verschrieben haben. Das Spektrum dieser Romantisierungen reichte von der alten Orthodoxie über die Neo-Orthodoxie und die Konservativen bis hin zu den von Modernisten formulierten Phantasien jüdischer Authentizität, die auf die Juden in Polen, Algerien und Äthiopien projiziert wurden. Bedeutete die von Friedländer nach dem Ausbleiben der von ihm anvisierten »Revolution« konzipierte Substitution rationalistischen Antirabbinismus durch die Theologie Schleiermachers den religionsgeschichtlichen Übergang von der jüdischen Aufklärung zur Romantik, so zeigte sich auf der Seite der Orthodoxie und der Konservativen das genaue Spiegelbild dieses Übergangs: die moderne Reformulierung traditioneller Prinzipien und ihre Durchsetzung mit philosophischem und theologischem Wissen der Gegenwart. Ob Reformjudentum oder Orthodoxie – beide mussten sich auf ein neues Zeitalter einstellen und ihre Begriffe, Methoden und Argumente den Herausforderungen der Moderne anpassen.

Dritter Teil:
Die Romantisierung des Vergangenen

10. Keine deutsche Synagoge: Orthodoxe Widerstände

Am 18. Oktober 1818 wurde in Hamburg eine neue Synagoge eingeweiht. Das wäre nicht der Rede wert gewesen, wenn nicht der Zeitpunkt und die Umstände der Eröffnung dem Festakt eine Brisanz verliehen hätten, die ihm oberflächlich betrachtet gar nicht zukam. Für den unbeteiligten Zuschauer deutete an jenem Herbsttag wenig darauf hin, dass dieser Synagogenneubau einen Einschnitt in das jüdische Gemeindeleben bedeutete, mit dem die ohnehin schon brüchige Einheit endgültig verloren ging. Nach dem Wiener Kongress hatte eine Phase der politischen Reaktion eingesetzt, in der die unter französischer Besatzung erreichte Gleichberechtigung der Juden abermals infrage gestellt und revidiert worden war. In der Hansestadt, in der die Juden mit über 6.000 Personen eine durchaus relevante Bevölkerungsgruppe darstellten, war die Emanzipation sogar unmittelbar nach Ende der Besatzung zurückgezogen worden. Humboldts Versuch, das Preußische Judenedikt von 1812 auf andere deutsche Staaten auszuweiten, war weitgehend gescheitert. Insofern war der Bau einer neuen Synagoge ein klares Signal, dass die Juden sich von den Rückschlägen nicht einschüchtern ließen und Hamburg trotz alledem als ihre Heimatstadt ansahen. Um so mehr gilt dies, wenn man sich vor Augen führt, dass es sich dabei um eine Synagoge neuen Typs handelte – um einen »Tempel«.¹

Beeinflusst vom französischen Konsistorialgedanken hatte Jérôme Bonapartes Hoffaktor Israel Jacobson in Berlin reformerische Kräfte um sich gesammelt und eine neue Art von Gottesdienst in seinem Privathaus durchgeführt, die den Vorstellungen Friedländers oder Terquems entgegen kam. Es gab nicht nur Choralgesänge und Predigten nach christlichem Vorbild, sondern auch sonntägliche Andachten, die es ermöglichten, religiöse Praktiken parallel zu denen der christlichen Nachbarn durchzuführen. Obwohl die Behörden diese Veranstaltungen nach Protesten der traditionell ausgerichteten Gemeinderabbiner bald untersagten, hatte sich rasch ein begeisterter Kreis von Reformern gesammelt, der entschlossen war, diese neue Form von Judentum zu propagieren

¹ Am 14. Mai 1812 war bereits in Bordeaux ein »Temple israélite« vom sephardischen Rabbiner Abraham Andrade eingeweiht worden, der in seiner Inaugurationsrede ebenfalls betonte, dass die französischen Juden sich nicht mehr nach Palästina zurücksehnten. Vgl. *Andrade, Abraham: Inauguration du Temple. Programme. Bordeaux 1812*. Vgl. dazu auch *Nahon, Gérard: Juifs et judaïsme à Bordeaux. Bordeaux 2003, 181–185*.

und institutionell zu verankern. Es war dann nicht in Berlin, sondern im bürgerlich geprägten Hamburg, wo sich 1817 der »Neue Israelitische Tempel-Verein« gründete, dessen maßgeblicher Protagonist Eduard Kley wurde, der bereits in Jacobsons »Privattempel« sonntäglich Andachten abgehalten hatte.² Er legte eine Programmschrift mit dem Titel *Die deutsche Synagoge* vor, in der er in geschwollener Sprache seine Vorschläge zu einer Reform des Gottesdienstes erörterte.³ Im Zentrum dieser Reform stand die Einführung der deutschen Sprache in Predigt und Gebet und damit die weitgehende Verdrängung des Hebräischen:

Heilig ist die Sprache, in welcher Gott einst unsern Vätern das Gesetz gab und die Gotteslehre durch den Mund seines vielgetreuen Dieners Moscheh: *heilig* ist uns diese Sprache, als ein Denkmal aus den Tagen grauer Vorwelt, als ein süßer Anklang aus vergangener Kindheit Tagen, aus der Blütezeit des menschlichen Geschlechts, als ein theurer Ueberrest von dem, was dahin geschwunden in der Jahre Kreislauf; heilig auch und ehrwürdig wird sie jedem bleiben, der die Vergangenheit als vielerfahrne Mutter, als weise Lehrerin noch ehrt, bey der er jetzt noch stets sich Rath's erholen kann. Aber siebenfach noch heiliger ist die Sprache uns, die der Gegenwart gehört und dem Boden, welchem wir entsproßen sind, deren Töne uns mit jedem Luftzug, den wir athmen, süß entzücken; die Sprache, in welcher die Mutter ihr neugebornes Kind zuerst begrüßt, in welcher sich das erste Lächeln ihres Säuglings, das stumme Lallen seiner Zunge auflöst.⁴

Die Beteuerung, das Hebräische bleibe doch eine heilige Sprache, muss die Orthodoxie vor dem Hintergrund, dass diese im selben Satz als Relikt der Vergangenheit gekennzeichnet und durch die größere Heiligkeit einer profanen Sprache relativiert wurde, erschüttert haben. Auch die Verwurzelung der Juden im deutschen »Boden« und die Behauptung, ein jüdisches Neugeborenes »lalle« bereits auf Deutsch, weil es deutsche Luftzüge atme und von seiner Mutter selbstverständlich nicht auf Hebräisch, sondern auf Deutsch auf der Welt begrüßt werde, dürfte traditionellere Kreise schockiert haben.⁵ Ebenso radikal waren die

2 Bereits drei Jahre zuvor hatte Kley einen »Catechismus« veröffentlicht, der sich inhaltlich und konzeptionell weitgehend mit Friedländers protestantisierendem Judentum deckt, worauf schon der Titel schließen lässt. Vgl. *Kley, Eduard: Catechismus der mosaischen Religion.* Berlin 1814.

3 *Kley, Eduard/Günzburg, Carl Sigfried: Die deutsche Synagoge, oder Ordnung des Gottesdienstes für die Sabbath- und Festtage des ganzen Jahres zum Gebrauche der Gemeinden, die sich der deutschen Gebete bedienen.* Berlin 1817.

4 Ebd. XI f.

5 Der Begriff »Orthodoxie« wird hier im Sinne einer religiösen Strömung verstanden, deren Ideal und Vorbild für die Gegenwart das vormoderne Judentum mit seinem Totalitätsanspruch ist. Dass diese »Orthodoxie« – trotz ihres betonten Traditionalismus – selbst ein Phänomen der Moderne ist, wird im Folgenden gezeigt. Vgl. *Breuer, Mordechai: Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit.* Frankfurt a. M. 1986, 34–46.

übrigen Reformen, die sich um die Germanisierung des Gottesdienstes drehten. Gegenüber dem eher chaotischen und wenig andachtvollen traditionellen Gottesdienst – der schließlich ursprünglich aus talmudischen Akademien hervorgegangen war und den Untergang des Zentralheiligtums in Jerusalem zur Voraussetzung hatte⁶ – wollte Kley ein klar durchstrukturiertes, ästhetisch wertvolles, »heilige Ergriffenheit« stiftendes Event schaffen, das die spirituellen Bedürfnisse der Gemeindemitglieder befriedigte. Dazu zählten nicht nur scheinbar ursprüngliche sephardische Melodien, die in Chorälen unter Orgelbegleitung vorgetragen wurden, sondern auch deutsche Übersetzungen der Gebete, die teilweise gekürzt wurden und bestimmte, nicht in das Weltbild der Reformen passende Stellen einfach übergingen.⁷ Das *shmoneh ezre*, immerhin eines der wichtigsten Gebete im Judentum, wurde schlicht aus dem Kanon gestrichen, weil es, wie bereits gesehen, zahlreiche Verweise auf die Rückkehr ins Heilige Land und das Erscheinen des Messias enthielt. Das Konzept dieses »gereinigten«, auf moderne Bedürfnisse zugeschnittenen Gottesdienstes harpte nun nur noch der Verwirklichung.

Kley musste nicht lange warten: Mit der finanziellen Unterstützung wohlhabender jüdischer Kaufleute konnte nur ein Jahr später der neue »Tempel« mit jenem eingangs erwähnten Festakt unter Teilnahme zahlreicher Honoratioren seine Tore öffnen, dessen erster Rabbiner Kley neben Gotthold Salomon wurde. Dabei war schon der Name »Tempel« eine neuerliche Provokation: Eine Synagoge war nach traditioneller Vorstellung kein Tempel, denn der konnte als monopolisierter Opferplatz mit einem Allerheiligsten, in dem Gott »wohnte« (*shechina*), nur in Jerusalem stehen. Die Reformen erteilten dem Rückkehrgedanken eine klare Absage, indem sie ihre Synagoge als Tempel weihten, als »Gotteshaus«, wie es bei Kley heißt. Anders als der – bis auf die Thorarolle – profane Raum der Synagoge sollte der Tempel von der Heiligkeit Gottes erfüllt sein. Wenn dieser Tempel in Hamburg stand, dann gab es für die Juden keinen Anlass mehr, sich nach Palästina zu sehnen – Hamburg sei nun auch in religiöser Hinsicht ihre Heimat.

6 Vgl. *Stemberger*, Günter: Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit. München 1997, 93.

7 Vgl. *Meyer*: Antwort auf die Moderne 89–99, besonders 97 f.

Die Reaktion der Orthodoxie

Die Orthodoxie nahm die Eröffnung des Hamburger Tempels als Fanal wahr, das man nicht ignorieren könne. Insbesondere die Tatsache, dass diese »Sektierer« einige Erfolge gerade bei der jüdischen Mittel- und Oberschicht zu verzeichnen hatten, auf die die Gemeinden auch finanziell angewiesen waren, machte ein Eingreifen aus Sicht der Traditionalisten unumgänglich. Das Hamburger Rabinat holte zu diesem Zweck zahlreiche Gutachten prominenter Rabbiner vor allem aus den deutschen Ländern, aber auch aus Frankreich, Polen, den Niederlanden und Italien ein und veröffentlichte sie 1819 in deutscher Übersetzung in einer Textsammlung mit dem Titel *Dibere Haberith* (»Worte des Bundes«).⁸ Es ging ihnen dabei um nichts weniger als den Nachweis, dass der Tempel-Verein »die Gesetze des Judenthums« verletze und folglich, gäbe es noch die rabbinische richterliche Autorität, mit einem *cherem* belegt werden müsse.⁹ Doch diese Möglichkeit war zum Verdruss der Hüter der Tradition verstellt.¹⁰ Was blieb da anderes, als die eigenen Anhänger mit Texten vor diesen Häretikern zu warnen? »Mögen die Worte dieser ausgezeichneten Männer, Euch vor dem verführerischen Gifte der Neuerungssucht schützen.«¹¹ Nicht ein Jota dürfe von der Tradition abgewichen werden, schließlich handele es sich dabei um Erlasse des antiken Sanhedrin von Esra, dessen Beschlüsse noch immer – und bis zum messianischen Zeitalter – gültig seien.¹² Besonders eine Sache aber lag den Rabbinern am Herzen:

8 *Rabbiner der Israelitischen Gemeinde zu Hamburg* [Meyer, Baruch/Meyer Jaffe, Jacob/Israel Speyer, Michel]: *Dibere Habrith* oder Briefe der ausgezeichnetsten Rabbiner und Rabbiner-Collegien der vorzüglichsten Israelitischen Gemeinden Deutschlands, Pohlen und Italien, über den in Hamburg von einigen Individuen der dasigen Israelitischen Gemeinde – gegen die Gesetze des Judenthums – errichteten »Neuen Tempel-Verein«. Altona 1819. Zuvor hatte es schon eine halachisch ausführlichere hebräische und eine in hebräischen Lettern gedruckte deutsche Fassung gegeben.

9 Vgl. auch Ellenson, David: *Traditional Reactions to Modern Jewish Reform. The Paradigm of German Orthodoxy*. In: *Ders.: After Emancipation. Jewish Religious Responses to Modernity*. Detroit 2004, 154–183, hier 156–159.

10 Dennoch dürfte die Verurteilung ihre Wirkung nicht verfehlt haben, hatten doch auch viele reformerische Juden verwandtschaftliche, berufliche oder freundschaftliche Kontakte zum orthodoxen Milieu. Die öffentlich erhobene Forderung der Rabbiner, keine »gemeinschaftliche Sache« mit den Reformern zu machen, war eine allzu vertraute Formulierung, so dass jeder wusste, dass es sich inhaltlich tatsächlich um einen *cherem* handelte. Jeder aufrechte Jude hatte also alle Kontakte mit den Reformern unverzüglich einzustellen. *Bresslau*, Eckiva A.: *Bekanntmachung*. In: *Rabbiner: Dibere Habrith* 15 f, hier 16.

11 *Rabbiner: Dibere Habrith* 1.

12 So etwa der Mainzer Rabbiner *Schoyer*, Hertz: *Schreiben*. In: *Rabbiner: Dibere Habrith* 20–23, hier 21.

[E]ndlich sind alle Stellen in den Gebeten welche sich auf unsere theuerste Hoffnung der Vereinigung des zerstreueten Israels beziehen als: [und wir kommen zusammen aus allen vier Ecken der Erde und steigen mit Freude hinauf in unser Land] u.m.d.gl., theils ganz ausgelassen, theils in andere Ausdrücke abgeändert; wodurch die Verfasser gleichsam dem Glauben an dieser Verheißung feierlich entsagen, die Prophezeiung Moses [...] gänzlich ableugnen, und indem sie solchergestalt in die Dogmen unserer Religion [...] freyentlich eingreifen, die Stiftung einer neuen Sekte unter uns zu bezwecken scheinen.¹³

Und tatsächlich war es ein zentrales Anliegen des Tempel-Vereins gewesen, die Beziehung zum Heiligen Land – genauso wie die Bindung an die heilige Sprache – zu lockern oder sogar aufzugeben. Moses Sopher, Rabbiner zu Bratislava, empörte sich darüber dergestalt, dass er zunächst die religiöse Bedeutung der Wiedererrichtung des Tempels in Jerusalem betonte und dann ausführte, dass die Juden in der Diaspora nichts als Kriegsgefangene seien:

Eigentlich sind wir, nach der Zerstörung Jerusalems als Kriegsgefangene nach andern Ländern gebracht worden, nur die göttliche Gnade verlieh uns Gunst in den Augen der Könige und Fürsten, so daß wir nach und nach in diesen Ländern einheimisch wurden, weshalb wir für das Wohl der respectiven Regierungen dieser Länder zu beten verpflichtet sind [...]. Dennoch ist es uns nicht zu verargen, wenn wir hoffen einst nach dem Erbtheil unsrer Väter zurückzukehren, wo von dem Genuß des Guten, das Gott uns als dann bestimmt, auch unsern Wohltätern aus andern Nationen zufließen wird.¹⁴

Im Grunde lehnten alle in dem Band versammelten Autoren die Ziele der Reformen ab – und weil das Ergebnis erwartbar war, hatte sich die Hamburger Führung ja auch dazu entschlossen, das Maximum an rabbinischer Autorität gegen Kley und seine Gesinnungsgenossen aufzubieten. Vom Ergebnis her betrachtet war die Aktion erfolgreich: Zwar existierte die Tempelgemeinde auch weiterhin und hatte stetigen Mitgliederzuwachs zu verzeichnen, aber die Trennlinien waren nun schärfer geworden. Aus den Reformern war *de facto* eine Art Sekte geworden, oder, etwas neutraler ausgedrückt: eine jüdische Konfession. Die Mehrheit der Juden blieb jedoch zu den revolutionären Ideen auf Abstand – insbesondere auf dem Land, etwa im Elsass.¹⁵ In anderen Regionen, etwa im kleinstädtisch geprägten Judentum Mährens hatte schon länger eine gewisse Liberalität bestanden, die zur Folge hatte, dass sich weitgehend konfliktfrei neben der

13 *Rabbiner*: Dibere Habrith 5f. (Text in eckigen Klammern im Original hebräisch.)

14 *Sofer*, Moses: Erstes Schreiben. In: *Rabbiner*: Dibere Habrith 24–30, hier 28f.

15 Naphtali Hirsch Katzenellenbogen aus dem elsässischen Wintzenheim kam in *Dibere Habrith* ebenfalls zu Wort, wenn auch nur in der hebräischen Ausgabe. Vgl. *Bejt din tzedek be-hamburg*: eleh divrej ha-brit (Dies sind die Worte des Bundes). Altona 1819, 83–87.

Orthodoxie eine gemäßigte, »konservative« *haskalah* herauskristallisiert hatte, weshalb eine radikale Partei wohl kaum hätte Anhänger gewinnen können.¹⁶ In der Gesamtschau betrachtet lässt sich konstatieren, dass den radikalen Reformern um Kley und Salomon zwar ein äußerst geräuschvoller Auftritt auf der Bühne innerjüdischer Auseinandersetzungen gelang, zahlenmäßig aber – erst Recht außerhalb Hamburgs – ihre Gemeinden auf einen eher elitären Kreis von Anhängern beschränkt blieben.¹⁷ Das anfänglich überbordende jüdische wie christliche Interesse am neuen Gottesdienst, welches die Zeitschrift *Sulamith* dazu brachte, begeistert über die erste Mädchen-Konfirmationsfeier im neuen Tempel zu berichten, verebbte und künftig war es nicht mehr nötig, ein »Einlaßbillet« vorzuzeigen, um überhaupt den Tempel betreten zu dürfen.¹⁸ Die Mehrheit der Juden vertrat nach wie vor Ansichten, bei denen die Ermahnungen etwa Mordechai Bennets, des Oberrabbiners von Nickolsburg in Mähren, zumindest auf fruchtbaren Boden fielen:

Haltet also zusammen, o Brüder! Israels Söhne! Ihr, die Ihr unter allen Völkern zerstreut seyd, haltet brüderlich zusammen. Warum soll die Heerde des Herrn getheilt und ein Spott und Vorwurf der Nationen seyn? Macht nicht, daß der Zorn Gottes sein Volk treffe! Brüder! Wir haben nur einen Vater, beten alle einen Gott an! Laßt Euch erzählen die Trübsale, welche einst die Neuerungssucht unsern Brüdern in Spanien und Portugal zuzog. Laßt Euch von keinem eitlen Wahn blenden! Laßt uns den heiligen Bund wieder erneuern, in den Fußstapfen unsrer Väter zu wandeln[.]¹⁹

Bennet, der in der Literatur mitunter als *Semi-maskil* dargestellt worden ist²⁰, präsentierte sich hier noch rigoroser als viele seiner Kollegen. Nicht nur hielt er strikt am Glauben an Israels Erwählung fest, sondern er verurteilte sogar die liberalen Tendenzen des mittelalterlichen Judentums auf der iberischen Halbinsel, die als Gottes Strafe die Vertreibung zur Folge gehabt hätten. Nicht die

16 Vgl. dazu *Miller*, Michael Laurence: *Rabbis and Revolution. The Jews of Moravia in the Age of Emancipation*. Stanford 2011, 9.

17 Selbst Salomon gibt zu, dass innerhalb der ersten fünfundzwanzig Jahre »die Zahl der förmlichen Mitglieder nicht so auffallend« zugenommen habe. *Salomon*, Gotthold: *Kurzgefaßte Geschichte des Neuen Israelitischen Tempels in Hamburg während der ersten 25 Jahre seines Bestehens, nebst Anmerkungen und Beilagen*. Hamburg 1844, 30. *Meyer*: *Antwort auf die Moderne* 91 gibt allerdings an, in den ersten Jahren wären etwa hundert Familien und damit immerhin zehn Prozent der Hamburger Gemeinde Mitglieder der Tempel-Gemeinde gewesen. Sehr viel weniger Mitglieder hatten die Frankfurter »Reformfreunde« in den 1840er Jahren. Vgl. ebd. 183.

18 Vgl. den Bericht über die Feier, als der Tempel so »drückend voll von Juden und Christen« gewesen sei, dass »Sitze einzustürzen drohten«. *Anonymous*: Hamburg. In: *Sulamith* 6/1 (1820) 72.

19 *Bennet*, Mordechai: Erstes Schreiben. In: *Rabbiner*: *Dibere Habrith* 31–35, hier 35.

20 Etwa durch Isaac Hirsch Weiss. Vgl. *Miller*: *Rabbis and Revolution* 66.

Anpassung des Judentums an seine Umwelt führe zur Glückseligkeit, sondern nur die fortgeführte Separierung des *am segulah*.²¹ Sein Kollege aus dem benachbarten Triesch stieß ins gleiche Horn und appellierte an die Loyalität unter Stammesgenossen: »Volk des Gott Abrahams! Schauet auf Euren Urstamm! wir sind alle Kinder eines Mannes, haben alle einen Vater, und was frommt es Euch, daß Ihr das Ansehen Israels herabwürdigt und das Feuer des Zwiespalts anfachet?«²² Doch der Zwiespalt, der innerhalb der Gemeinde bestand, war ja keine bloße Angelegenheit des Wollens; die Mitglieder des Tempel-Vereins sahen ihre ideologischen und spirituellen Bedürfnisse in den alten Gemeinden einfach nicht mehr ausreichend befriedigt, da half alle Beschwörung des Stammesbewusstseins wenig.

Ein Kompromiss konnte nicht gefunden werden, so dass es an den staatlichen Behörden – dem Hamburger Senat – war, eine Lösung zu finden: Er veröffentlichte schließlich am 17. September 1819 eine Verordnung, die einen *modus vivendi* schaffen sollte.²³ In dem Schreiben hieß es, der Verein habe weder eine Synagoge noch einen Tempel, sondern ein »Lokal zum Behuf der öffentlichen Erbauung« geschaffen, seine Vorsteher seien keine Rabbiner, sondern »Lehrer«.²⁴ Aus Sicht der Reformer bedeutete dies, dass sie die Auseinandersetzung formal verloren hatten, galten sie doch offiziell nicht als legitime Vertreter des Judentums, sondern nur als tolerierter Zusatz zur eigentlichen Gemeinde. Gleichzeitig jedoch gewährleistete die Verordnung, dass sie ihr Projekt fortführen konnten; so beugten sie sich zähneknirschend dem Senat und ließen die Sache dabei bewenden. Ganz im Gegensatz zur Orthodoxie, welche die bloße Existenz des Tempels als Gefahr einstufte und weiter – allerdings erfolglos – versuchte, die Behörden umzustimmen.²⁵

21 Vgl. auch ebd. 78.

22 *Eliaser* [Eleazar Löw?]: Zweites Schreiben. In: *Rabbiner*: Dibere Habrith 72–86, hier 79f.

23 Das gibt zumindest *Meyer*: Antwort auf die Moderne 95 an. In der Sammlung der Verordnungen der Freyen Hanse-Stadt Hamburg seit deren Wiederbefreyung im Jahre 1814. Bearbeitet von Christian Daniel Anderson. Bd. 6: Verordnungen von 1819. Hamburg 1819 findet sich leider kein Eintrag zum Tempelverein.

24 Zitiert nach *Meyer*: Antwort auf die Moderne 95.

25 Dazu gehörte vor allem die ebenfalls im September 1819 veröffentlichte deutsche Ausgabe von *Dibere Habrith*, aus der oben auch zitiert wurde. Die hebräische Ausgabe war bereits vor dem Senatsbeschluss, nämlich im April oder Mai erschienen (vgl. die Datierung »Ijjar 5579« in der hebräischen Ausgabe: *eleh divrej ha-brit VI*).

Israel Deutschs Angriffe auf Geiger

Ungeachtet der Beobachtung, dass die radikalen Reformer immer eine Minderheit im Judentum geblieben sind, lässt sich doch nicht von der Hand weisen, dass es schien, als ob die Orthodoxie frühneuzeitlichen Zuschnitts unaufhaltsam ihrem Untergang entgegenging.²⁶ Doch auch innerhalb orthodoxer Kreise lassen sich Modernisierungstendenzen erkennen, die dazu beitragen, den traditionellen Gehalt durch die Auseinandersetzung etwa mit der *haskalah* oder dem Reformjudentum in einen neuen Kontext einzubetten und dadurch unfreiwillig zu modifizieren.²⁷

Wie hartnäckig selbst gemäßigt-orthodoxe Rabbiner sich allerdings auch dann noch den Reformern widersetzen, als ihre Machtbasis bereits geschrumpft war, zeigt die Person des Rabbiners Israel Deutsch aus dem oberschlesischen Beuthen. Am 2. April 1800 selbst als ältester von fünf Söhnen eines einfachen Rabbinatsassessors unter ärmlichen Verhältnissen in der oberschlesischen Kleinstadt Zülz geboren, hatte sich Deutsch schon von früh an unter väterlicher Anleitung auf die talmudische Lehre gestürzt.²⁸ Der Vater verstarb bereits, als Israel gerade zwölf Jahre alt war, und die Mutter hatte alle Hände voll zu tun, um die Familie zu ernähren. Entlastung brachte ein Stipendium der Gemeinde, das es Israel ermöglichte, in den Haushalt des Rabbiners von Zülz einzutreten, seine rabbinischen Studien dort fortzusetzen und zu vertiefen. Während Deutsch im Hause des Rabbiners eifrig lernte und sich zusätzlich noch autodidaktisch weltliches Wissen aneignete, musste er miterleben, wie die altehrwürdige Gemeinde des Ortes immer kleiner und unbedeutender wurde. Bei der Teilung Schlesiens war Zülz 1742 zu Preußen geschlagen worden und seit dem Emanzipationsedikt von 1812 war es den Juden möglich geworden, ihren Wohnort zu wechseln. Immer mehr Juden zogen fort und vom einstigen

26 Unter der geistigen Führung Moses Schreibers (»Chatam Sofer«) blieb die altorthodoxe Fraktion, die sich radikal gegen jede Änderung der Tradition aussprach, vor allem in Ungarn noch längere Zeit sehr stark. Vgl. zu Sofer *Shapiro*, Marc B.: Aspects of Rabbi Moses Sofer's Intellectual Profile. In: *Harris*, Jay M. (Hg.): Be'erot Yitzhak. Studies in Memory of Isadore Twersky. Cambridge 2005, 285–310.

27 Vgl. *Haußig*, Hans-Michael: Ein Fest der Freude und des Dankes. Zur Huldigungsrede von Rabbiner Israel Deutsch anlässlich der Inthronisation des Geburtstages des Preußenkönigs Friedrich Wilhelm IV. In: *Herzig*, Arno u. a. (Hg.): Judentum und Aufklärung. Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit. Göttingen 2002, 178–193, hier 178 f, der statt »Modernisierung« den Begriff des »religiösen Wandels« verwendet, um kein normatives Urteil zu implizieren.

28 Zu den biographischen Angaben vgl. *Deutsch*, David: Notizen über das Leben des Verfassers. In: *Ders./Deutsch*, Abraham (Hg.): Sera yisrael. Proben aus dem literarischen Nachlass des Herrn Israel Deutsch. Gleiwitz 1855, 1–8.

»Judenzühl«, dem *makom tzadik*²⁹, in dem einige Dekaden zuvor noch ein Drittel der knapp 3.000 Einwohner Juden gewesen waren, blieben nur noch nostalgische Erinnerungen zurück.³⁰ Die Stadt selbst, die einst aufgrund ihrer Anbindung an die Eisenbahnlinie Neustadt – Krapitz – Gogolin eine gewisse regionale Bedeutung besessen hatte, wurde zu einem verschlafenen Provinznest mit stark überalterter Bevölkerung.³¹ Vor diesem Hintergrund reifte in Israel Deutsch ein rabbinischer Gelehrter heran, der nach einigen eher unglücklichen Zwischenstationen als Hauslehrer und Schächter 1829 seine Rabbinerstelle in Beuthen antrat.³² Seine 1820 geschlossene Ehe blieb kinderlos, so dass das Paar trotz des geringen Einkommens einigermaßen über die Runden kam. Deutsch widmete den größten Teil seiner Zeit dem Studium des Talmud, aber auch die nicht unmittelbar auf die Auslegung der Halacha bezogene Gemeindegarbeit war ihm wichtig. So war er in allen Bereichen der Wohltätigkeit aktiv und setzte sich dafür ein, Mittellose beim Erlernen handwerklicher Berufe zu unterstützen.³³ Besonders die Einheit der jüdischen Gemeinde lag ihm am Herzen, weshalb er nicht nur alles dafür tat, die Armen und Abgehängten zu integrieren, sondern auch jeglichem Sektierertum entschlossen entgegenzutreten. Die Gefahr eines zerstörerischen Schismas sah er vor allem in der jüdischen Reformbewegung, die im benachbarten Glogau auf einigen Zuspruch rechnen konnte und deren Ideen auch auf Beuthen überzugreifen schienen.³⁴ Deutschs Zorn erregten aber weniger die Vertreter der Reform vor Ort – mit einem ihrer Wortführer, dem aus Pleß stammenden Kaufmann Abraham Muhr, verkehrte er sogar durchaus freundschaftlich –, sondern der junge Abraham Geiger, den er als gefährlichen Urheber einer tiefgreifenden Spaltung des Judentums ansah.

Geiger, ein streitbarer Gelehrter und Rabbiner, der heute zumeist als der geistige Gründungsvater des Reformjudentums betrachtet wird, machte Ende der

29 Vgl. *Conrads*, Norbert: Schlesiens frühe Neuzeit (1469–1740). In: *Ders.*: Deutsche Geschichte im Osten Europas: Schlesien. Berlin 1994, 178–344, hier 236. *makom tzadik* bedeutet übersetzt »Ort des Gerechten«, was sich nicht nur auf die bedeutende Jeschiwa Zülz bezog, sondern auch eine traditionelle Bezeichnung für Jerusalem ist. Vgl. etwa den Anfang des 13. Jahrhunderts verfassten Bibelkommentar von *Kimchi*, David: perush RD"K al ha-torah. sefer b'reshit (Kommentar des RD"K zur Thora. Genesis). Pressburg 1842, 39b.

30 Vgl. *Shapiro*, Alexander: Zuelz. In: *Encyclopaedia Judaica*. Bd. 21. 2. Aufl. Detroit 2007, 679.

31 Vgl. *Stiftung Ostdeutscher Kulturrrat*: Kulturpolitische Korrespondenz. Ausgabe 959. Bonn 1996, 14.

32 Vgl. *Dudek*, Beata: Juden als Staatsbürger in Schlesien. Glogau und Beuthen im Vergleich 1808–1871. Hamburg 2009, 309.

33 Vgl. ebd. 206 f.

34 Was er vom Reformjudentum hielt, fasste er in seinem Bericht über Zacharias Frankels Theologen-Versammlung zusammen. Vgl. *Deutsch*, Israel: Die Theologen-Versammlung. In: *Der Orient* 8/1 (1. Januar 1847) 5–8. Siehe auch: *Frankel*, Zacharias: Aufruf zu einer Versammlung jüdischer Theologen. In: *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums* 6 (Juni 1846) 201–204.

1830er Jahre von sich reden, weil er in seiner *Wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie* Texte abdruckte, die merklich darauf ausgerichtet waren, das traditionelle Judentum in seinen Grundfesten zu erschüttern. Bereits in der ersten Ausgabe hatte Michael Creizenach seine Ansichten darüber verbreitet, dass weder die politische («kirchliche») Form des Judentums göttlich legitimiert noch die Messiaserwartung ein Kernelement der »israelitischen Glaubenslehre« sei.³⁵ Ob Deutsch diesen oder einen anderen Artikel im Sinne hatte, als er empört an Abraham Muhr über die *ra-banim*³⁶ schrieb, ist nicht genauer belegt³⁷:

Ich habe nur ein Heft der G-schen Zeitschrift gelesen, und weiß genug. Bequemlichkeit, ungebundene Freiheit, Neuerungssucht und der alberne Drang alles nachzu-
öffnen, sind die Motive ihres Treibens, und nun wird alles aufgeboten, das Heilige lächerlich zu machen. Hier sieht man Unglauben mit Fanatismus, der Waffe des Aber-
glaubens; mit der Fackel der Aufklärung will man das ergrauete, ehrwürdige Ge-
bäude der Religion in Asche legen und auf dessen Schutthaufen ein modernes Ju-
dentum aufführen, ein Judenthum, das eigentlich nichts anderes als ein schlecht
korrigirtes Christenthum, ohne Christus und Apostel, ist.³⁸

Aber offenbar ist es nicht bei dieser einmaligen Lektüre geblieben, denn immer wieder empörte sich Deutsch in den folgenden Jahren über den neuen Doyen der Reform des Judentums und seine Mitstreiter, so dass er zusammen mit seinem Bruder David 1842 gar eine eigene Broschüre drucken ließ, in der er gegen Geiger polemisierte.³⁹ Besonders stieß ihm auf, dass die Reformer alles negierten, was das Judentum seiner Ansicht nach besonders machte und von den übrigen Völkern abhob. Und tatsächlich war ein wichtiges Ziel von Geigers Kreis, den allgemein-menschlichen Charakter der jüdischen Religion hervorzuheben und dabei alle partikularistischen Elemente auszuschneiden.⁴⁰ Dass Deutsch das wie

35 Creizenach, M[ichael]: Grundlagen des israelitischen Glaubens. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 1/1 (1835) 39–51, hier 42.

36 Hebräisch für »böse Söhne«, zugleich aber ein Wortspiel, da die Aussprache genau wie *rabbanim*, also »Rabbiner« klingt.

37 Dass ihm Creizenach namentlich bekannt war, geht allerdings aus einem Brief vom 24. Januar 1839 hervor, den er ebenfalls Muhr schrieb. Vgl. *Deutsch*, Israel an Abraham Muhr. Brief vom 24. Januar 1839. In: *Deutsch/Deutsch*: Sera yisrael 49–54, hier 50.

38 *Deutsch*, Israel an Abraham Muhr. Brief vom 10. Oktober 1837. In: *Deutsch/Deutsch*: Sera yisrael 26–29, hier 28.

39 *Deutsch*, Israel/*Deutsch*, David: Rücksprache mit allen Gläubigen des rabbinischen Judenthums über die jüngst erschienene Broschüre betitelt »Ansprache an meine Gemeinde« von Dr. Abraham Geiger. Breslau 1842. Drei Jahre später folgte noch eine weitere Broschüre, eine heftige Attacke gegen die von Geiger maßgeblich mitinitiierte Braunschweiger Rabbinerversammlung. *Deutsch*, Israel: Zur Würdigung der Braunschweiger Rabbinerversammlung. Ein Beitrag. Breslau 1845.

40 Vgl. dazu symptomatisch den Brief von Geiger, Abraham an Josef Dérenbourg vom 30. September 1833. Abgedruckt in: *Allgemeine Zeitung des Judenthums* 60/9 (28. Februar 1896) 103 f, besonders 104 unten.

ein »korrigirtes Christenthum« vorkam, darf angesichts der Tatsache, dass er gerade in der Partikularität der jüdischen Verpflichtung gegenüber dem Gesetz den Inbegriff der universellen Gottheit sah, nicht verwundern.

Doch es waren nicht nur das Christenthum und die Aufklärung, die auf die Gedanken der Reformen Einfluss ausübten, sondern auch der politische Druck der Umwelt. Sie begriffen, dass eine rein äußerliche Gleichstellung für die ersehnte Integration nicht ausreichen würde. Ein namentlich nicht genannter »Laie« – tatsächlich handelt es sich höchstwahrscheinlich um Geiger selbst⁴¹ – verfasste 1837 einen programmatischen Aufsatz in Geigers Zeitschrift, in dem er sich nichts weniger vornahm, als »die Stellung der Judenheit in der menschlichen Gesellschaft zu bestimmen« und damit »ihre Ansprüche an die völlige und uneingeschränkte Aufnahme in den Staatsverband zu würdigen«⁴². Es genüge nicht, öffentlich seine Loyalität zum deutschen Vaterland zu bekunden, vielmehr bedürfe es einer völligen Umgestaltung der Religion, ja, sogar jedes einzelnen Juden. Der Autor ging so weit, dass er dem Einzelnen in sein Gefühlleben hineinreden wollte und ihm dekretierte, was er zu wünschen und über was er sich zu freuen habe. Beglückt stellte er fest, dass die Umgestaltung »auch in die Individualität und die Privathandlungsweise eingedrungen«⁴³ sei. Man könne ganz klar erkennen, dass

»die Nachkommen der ehemaligen Flüchtlinge aus Judäa, dieses Denkmal einer langen Vergangenheit, die Schüler eines verstorbenen Geschlechts, [...] weder mehr eine volksthümliche Absonderung, noch Befangenheit in Wahnansichten, welche entweder die Kinderstufe der Menschheit oder das künstliche Dunkel und der traurige Druck des Mittelalters erzeugt hatte, noch auch das verderbliche Vorurtheil, durch die Ausübung leerer, begriffs- und verstandesloser Formen willig den menschlichen und göttlichen Anforderungen Genüge zu leisten«⁴⁴, vertreten.

Dass Geiger alles, was Israel Deutsch heilig war, verhöhnte und verspottete, verletzte den Beuthener Rabbiner tief. Für ihn stand fest, dass weder der Talmud aus leeren Formeln bestand noch das rabbinische Judentum ein »Wahn« war. Und die »volksthümliche Absonderung« verteidigte er ebenso selbstbewusst: »Jemehr nun der Jude sich innerlich zum Nichtjuden hingezogen fühlt«, schrieb er an Muhr, »um so mehr ist er in Gefahr, seine Nationalität zu verläugnen und mit anderen Völkern spurlos zusammenzuschmelzen«⁴⁵. Gleichzeitig drehte er

41 Vgl. den Brief von Geiger, Abraham an Josef Dérenbourg vom 23. August 1837. Abgedruckt in: Allgemeine Zeitung des Judenthums 60/18 (1. Mai 1896) 213 f, hier 214.

42 *Anonymous*: Die Judenheit und das Judenthum. Bedenken eines Laien. In: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 3/2 (1837) 161–171, hier 163.

43 Ebd. 162.

44 Ebd. 162 f.

45 *Deutsch*, Israel an Abraham Muhr. Brief vom 24. April 1838. In: *Deutsch/Deutsch*: Sera yisrael 32–35, hier 33.

Mendelssohns Betonung auf das Zeremonielle um, indem er die Zeremonie gerade als »äußerliches Abzeichen und Werbemittel«⁴⁶ der jüdischen Nationalität verstand, welche ihre Einheit sicherten. Wenn Aufrührer wie der anonyme Laie aus Geigers Zeitschrift genau diese Nationalität verleugneten und ablegen wollten, dann verstünden sie nicht, dass ein Jude immer eine doppelte Bindung zu Gott habe: Erstens ganz allgemein als Mensch – dies entspreche auf der halachischen Ebene den Noachidischen Geboten –, aber zweitens eben auch als Mitglied eines mit bestimmten Eigenschaften versehenen Volkes:

Zweitens als Volk zum Herrscher ([erwähltes Volk]) nicht wie man uns verleumdet, einen Nationalgott zu haben, sondern, so wie es der Vorsehung gefällt, physische und moralische Gaben ungleich zu vertheilen, so gefiel es ihr auch, ein verstoßenes Häuflein aus dem Staube zu ziehen, und es zur Erziehung der Völker so lange als Träger der Wahrheit zu wählen, bis die verheißene Zeit kommt, [alsdann werde ich die Sprache der Völker verwandeln, dass sie rein werde usw.⁴⁷]. In dieser Beziehung nun hat dieses Volk besondere Pflichten, welche auf diese Nationalität hinweisen, und sie erhalten; daher auch die Thora die meisten Gebote auf den [Auszug aus Ägypten] zurückführt.⁴⁸

Deutsch verglich die Erwähltheit Israels mit einer Natureigenschaft: So wie die Menschen von der Vorsehung ein verschiedenes Aussehen und unterschiedliche Charaktere zugewiesen bekommen hätten, so sei es nun einmal das Schicksal der Juden, den anderen Völkern als Licht der Wahrheit zu dienen. Sein Messianismus war daher untrennbar mit den Juden als messianischem Volk, das den Erlöser dereinst hervorbringen werde, verbunden. Deshalb konnte er auch nicht begreifen, wie Juden ernsthaft leugnen konnten, dass der Messias eines Tages kommen würde: »Was sagen Sie z. B. dazu«, fragte er seinen Freund fassungslos,

wenn ein Christ die Juden als emancipationsunfähig erklärt, weil sie durch den Glauben an die [Ankunft des Messias] niemals einheimisch werden, und die Bürgerpflichten ernstlich erfüllen könnten; ein sogenannter Vertheidiger des Judenthums hat aber entgegnet, daß kein vernünftiger und gebildeter Jude nunmehr ernstlich an die [Ankunft des Messias] denkt; jener Wunsch und Glaube lebe nur noch in den Köpfen finsterer Orthodoxer fort.⁴⁹

Für Deutsch war es klar, dass die Erfüllung bürgerlicher Pflichten und die Messiaserwartung überhaupt keinen Widerspruch darstellten, dass aber die Aufgabe dieses Herzstücks jüdischer Sehnsucht zur Preisgabe des Judentums schlechthin

46 *Deutsch* an Muhr. Brief vom 24. April 1838, 33.

47 Zefania 3, 9.

48 *Deutsch*, Israel an Abraham Muhr. Brief vom 12. November 1839. In: *Deutsch/Deutsch*: Sera yisrael 65–71, hier 67 f. (Stellen in eckigen Klammern im Original hebräisch.)

49 *Deutsch*, Israel an Abraham Muhr. Brief vom 2. Juli 1839. In: *Deutsch/Deutsch*: Sera yisrael 57–61, hier 58. (Stellen in eckigen Klammern im Original hebräisch.)

führe. Es tauchte hier ein Gedanke auf, den bereits Zalkind Hourwitz, der doch der Orthodoxie scheinbar so fernstand, formuliert hatte: Man könne ein guter Bürger sein, ohne seine nationale Partikularität aufzugeben. Auch Deutsch sah Staatsbürgerschaft als eine staatsrechtlich-formale Frage, nicht als eine substantielle, die seine Identität als Mitglied eines nationalen Kollektivs tangierte.

Insofern ist es problematisch, Deutschs Predigt anlässlich der Krönung Friedrich Wilhelms IV. am 7. Juni 1840 allzu wörtlich zu nehmen. Der Rabbiner war von der Gemeindeleitung dazu genötigt worden, die Predigt auf Deutsch zu halten und es ist davon auszugehen, dass auch nichtjüdische Honoratioren dem Ehrenakt beiwohnten.⁵⁰ Dass dem König in der Predigt Treue geschworen und ihm sogar mit messianischen Anklängen gehuldigt wurde, erinnert an Sinzheims Preisung Napoleons.⁵¹ Hier wie dort handelte es sich um eine Unterwerfungsgeste, die durchaus in einer alten Tradition der Loyalitätsbekundung gegenüber dem Herrscher stand.⁵² Daraus allerdings auf einen »Hurratriotismus«⁵³ zu schließen, der eine Absage an das traditionelle Selbstverständnis als *am jisrael* dargestellt habe, verkennt doch die Zwangssituation, innerhalb derer die Königshuldigung formuliert wurde. Loyalität zum Herrscher und das Beharren auf jüdischer Partikularität waren durchaus miteinander kompatibel, ebenso wie Israel Deutsch sich zugleich als Angehöriger des jüdischen Volkes und als preußischer Staatsbürger verstehen konnte.

Zwei Jahre nach der Krönungsfeier, im Juli 1842, veröffentlichte Deutsch gemeinsam mit weiteren orthodoxen Rabbinern aus Schlesien ein Beschwerdeschreiben an die Breslauer Gemeindeführung, in dem er diese aufforderte, den »Karäer« Abraham Geiger aus seinem Amt zu entlassen, weil er ein »Tora-Leugner« sei.⁵⁴ Ganz selbstverständlich bezog er sich auch hier auf »unsere Vorfahren«, die »Schmach und Elend willig erduldet« und »ihr Blut in Strömen vergossen« hätten, um der »angestammte[n] väterlichen Religion, nebst *allen* ihren heiligen Ueberlieferungen« die Treue zu halten.⁵⁵ Wie in seiner Korrespondenz mit Abraham Muhr zeigt sich auch hier, dass Deutsch an der Einheit von Abstammungsgemeinschaft und Religion festhielt. Die Einführung neuer, dem Religionsdiskurs entlehnter Begriffe war vor allem der Verwendung der deutschen Sprache und der Übersetzung hebräischer Termini ins Deutsche geschuldet, die das Missverständnis erzeugen können, Deutsch sei es, entgegen seinen eigenen Bekundungen, wie Geiger um die Auflösung der jüdischen Nationalität gegangen.

50 Vgl. *Haußig*: Ein Fest der Freude 180.

51 Vgl. dazu Kapitel 7.

52 Vgl. etwa *Pirkej Avot* 3, 2.

53 Vgl. *Haußig*: Ein Fest der Freude 186.

54 *Deutsch*, Israel u. a.: Beschwerde. In: *Der Orient* 3/28 (9. Juli 1842) 217–220, hier 218.

55 Ebd. 219 f.

Die treuen Zions-Wächter

Deutsch war allerdings nicht der Einzige aus den Reihen der alten Orthodoxie, welcher der »Nationalvergessenheit« der Reformen entgegenwirken wollte. Die schon für kurze Zeit zum Untergang verurteilt scheinende Alt-Orthodoxie zog aus dem Kampf gegen die sogenannten Häretiker neue Kraft. Samuel Enoch, Direktor einer religiösen Schule, und Jakob Ettlinger, der renommierte Oberrabbiner von Altona und Schleswig-Holstein, gründeten 1845 eine eigene Zeitschrift, welche den Widerstand bündeln und die Argumente der Vertreter der Tradition hörbar machen sollte: Der *Treue Zions-Wächter*, untertitelt: *Organ zur Wahrung der Interessen des orthodoxen Judenthums*, erschien allerdings – und das verweist bereits darauf, dass auch die Traditionalisten angesichts der Veränderungen in ihrer Leserschaft Konzessionen machen mussten – auf Deutsch. Nichtsdestotrotz war der Name Programm: Ettlinger und Enoch verstanden sich als Trutzburg wider den Unglauben, und der Zionsbezug im Titel war überdies geeignet, ihre Kontrahenten zu provozieren. Es gelang ihnen, nicht zuletzt aufgrund des ausgezeichneten Rufes und der guten Verbindungen Ettlingers, aber auch wegen eines polemischen, ja oft beleidigenden Tones, für einigen Wirbel zu sorgen.⁵⁶ Tot war die Orthodoxie offenbar nicht: Ihre ätzende Kritik polarisierte die Gemeinde und machte den Reformern das Leben schwer. Im Editorial der ersten Ausgabe wetterten die Herausgeber gegen die verächtlich »Deutsch-Juden« genannten Reformen, jene »sogenannten modernen Rabbinen«, die weder Leiter ihrer Gemeinden seien noch deren Gesinnung angemessen verträten.⁵⁷ Und nur eine Woche später setzten sie nach und wetterten gegen den Versuch, das Judentum dem Zeitgeist entsprechend in eine reine »Glaubensgemeinschaft« umzuformen:

Das Judentum ist eine von Gott der Gesamtheit des jüdischen Volkes geoffenbarte Religion. Diese Religion fordert von ihren Bekennern, nicht nur zu glauben, sondern ebensowol zu thun und zu lassen. Durch die Geburt von jüdischen Eltern ist man verpflichtet, dieser Religion anzugehören, die Gesamtheit der Bekenner derselben heißen: Juden. Eine göttliche Religion ist nicht von der Zeit abhängig, Gottes Wort gilt für ewig.⁵⁸

56 Vgl. etwa den überaus gehässigen Artikel von *Gettig*, J.: Naturgeschichte des Reformers. Ein Beitrag zur Kunde der Zweifüßler. In: *Der treue Zions-Wächter* 1/11 (9. September 1845) 85–87.

57 *Ettlinger*, Jakob/*Enoch*, Samuel: Die Redaction an das Publikum. In: *Der treue Zions-Wächter* 1/1 (3. Juli 1845) 1–3, hier 2.

58 *Ettlinger*, Jakob/*Enoch*, Samuel: Sind die sogenannten »Gebildeten« par excellence befähigt und berechtigt, als neue Religions-Stifter aufzutreten? In: *Der treue Zions-Wächter* 1/2 (10. Juli 1845) 9–11, hier 10.

Unverkennbar vermischte sich hier die ethnische mit der religiösen Definition des Judentums, entsprechend dem vormodernen Verständnis der Rabbinen. Die Autoren forderten, das Judentum nicht nur als unveränderliche Offenbarungsreligion anzuerkennen, sondern auch, Glaube und Gesetz, Abstammung und Kultus nicht voneinander zu trennen. Im Mittelpunkt stand bei ihnen die Vorstellung von der Einheit des jüdischen Volkes, denn sie waren sich sicher, dass das Judentum keine Privatsache, die Angelegenheit jedes Einzelnen sei, sondern eine kollektive Verpflichtung, die das Volk Israel und dessen Nachfahren am Berg Sinai gegenüber Gott eingegangen seien.⁵⁹ Und gerade weil es um jeden einzelnen Juden gehe, könnten inkriminierte Häretiker von ihnen nicht geduldet werden: »Die Lehre, die uns Gott gegeben, ist das Erbtheil der Gesamtheit Israels.«⁶⁰ Es sei notwendig, sich dazu zu bekennen, Angehöriger eines separaten »jüdischen Volkes« zu sein: »Erröthe nicht ob des Ausdrucks, wähne dich nicht gekränkt.«⁶¹ Und wie um die Provokation – Ettliger und Enoch sprachen ja nicht einmal, wie es *en vogue* war, von »Israeliten« oder wenigstens von »Juden« im Allgemeinen, sondern dezidiert und immer wieder vom »jüdischen Volk« – auf die Spitze zu treiben, internationalisierten sie ihr Beharren auf dem jüdischen Volkstum noch, indem sie sich explizit weigerten, es nach den »Provinzen der Länder« zu unterteilen.

Dass für die Orthodoxen die Ablehnung des Nationalgedankens eines der schwerwiegendsten Vergehen der Reformler war, geht auch aus einer Rede Jakob Ettligers hervor, die nachträglich im *Zions-Wächter* abgedruckt wurde. Darin widmete sich Ettliger der Zerstörung des Jerusalemer Tempels und der fest ins Judentum eingegangenen Trauer um den Verlust der »Heimat«. Für ihn war ganz klar, dass diese Trauer, die die Propheten bekräftigt und angemahnt hatten, ein unverzichtbarer Bestandteil der Religion sei, den man nicht aufgeben könne, nur weil ihr öffentlicher Ausdruck Unannehmlichkeiten mit sich bringen könnte. Es sei deshalb verwerflich, dass »von Vielen in unserer, Alles verflachenden Zeit, achselzuckend über diese Trauer geurtheilt wird.«⁶² Und an die Adresse der Reformler gerichtet schrieb er: »Möchtet auch ihr dieses [die Treue zur Tradition] beherzigen, die ihr in wahnsinniger Reformsucht alles Bestehende niederwerfen wollt, so alt, so ehrwürdig, so heilig es auch sei; die ihr alle nationalen Zeichen aus dem Leben Israels entfernen möchtet, damit den übrigen Völkern in Sitte und Lebensweise es ganz ähnlich sei.«⁶³

59 Vgl. *B...ck*, J...l: Stabilität und Fortschritt. In: Der treue Zions-Wächter 1/6 (5. August 1845) 45–48, hier 47.

60 *Ettliger/Enoch*: Sind die sogenannten »Gebildeten« 10.

61 Ebd.

62 *Ettliger*, Jakob: Der Verfall Israel's zur Zeit der Tempel-Zerstörung, mit seinen Beziehungen für die Gegenwart (Teil 1). In: Der treue Zions-Wächter 1/7 (12. August 1845) 56–58, hier 56.

63 Ebd. 58.

Angesichts der sich stetig wiederholenden Anklagen gegen die vermeintlichen Verräter des Judentums, welche achtzig Prozent des Gesamtinhaltes des *Zions-Wächters* bildeten, ist es erstaunlich, dass die Zeitschrift so kontinuierlich erschien – bis Ende 1848 kam sie wöchentlich und insgesamt 183 mal heraus – und im Laufe der Zeit etliche Beiträger hinzugewinnen konnte. Der Erfolg lässt sich auf verschiedene Weise erklären: Erstens war der polemische, dezidiert unwissenschaftliche Stil der Zeitung auch für weniger gebildete Leser konsumierbar, zweitens scheint die Leidenschaft, mit der gegen die Moderne und ihre Verwerfungen gepredigt wurde, bei einem erklecklichen Teil der Gemeindemitglieder verfangen zu haben. Doch das ändert freilich nichts an der Tatsache, dass die Orthodoxie mit ihrem Festhalten an jedem einzelnen rabbinischen Lehrsatz, und spreche er noch so sehr gegen den Zeitgeist, in zunehmenden Widerspruch zum Lebensalltag vieler Menschen geriet – besonders der städtischen Elite. Denn die Lebensrealität vieler Juden hatte sich im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts fundamental geändert. Am Beispiel von Zülz haben wir bereits gesehen, was sich auch andernorts ereignete: Jahrhundertlang intakte jüdische Gemeinden lösten sich auf, gerade die jungen Leute zogen in die städtischen Zentren und kamen dort, etwa an den Universitäten, in engen Kontakt mit Nichtjuden. Die für das Bestehen auf dem Markt und für die gebildete Kommunikation erforderlich werdende Aneignung weltlichen Wissens drängte ganz real im Lebensalltag das partikulare Bewusstsein zurück. Jüdischkeit wurde immer mehr zu einer situativen Angelegenheit, so dass der umfassende Anspruch der Orthodoxie, das gesamte Leben mit Religion zu durchdringen, von der neuen Generation immer öfter zurückgewiesen wurde.

Orthodoxie und Neoorthodoxie

Nun war der Weg Kleys, Salomons und Geigers nicht die einzige Möglichkeit, auf diesen Strukturwandel zu reagieren. Eine ganz andere Art der »Reform« war die Entstehung einer *neuen* Orthodoxie, die sich einerseits ähnlich entschieden wie die Zionswächter gegen die Reformer stellte, andererseits aber selbst eine Modernisierung der Orthodoxie einleiten wollte.⁶⁴ Auch hier war das französische Element von einigem Gewicht: Isaac Bernays, der Pionier dieser modernen Orthodoxie, war 1792 im französisch besetzten Mainz geboren und aufgewachsen. Parallel zu seinem Talmudstudium in der Jeschiwa Abraham Bings in Würzburg studierte Bernays auch noch an der dortigen

⁶⁴ Vgl. zum Unterschied zwischen Orthodoxie, Konservatismus und Neoorthodoxie Breuer: Jüdische Orthodoxie 27–34.

Universität sowie später in München Orientalistik und Altphilologie.⁶⁵ Die traditionelle Erziehung und Ausbildung, die Prägung durch die französische Besatzungspolitik und schließlich der Einfluss der Wissenschaft – allen voran die Philosophie des frühen Schelling und Herders – all diese Faktoren kamen zusammen und formten aus Bernays eine hochgebildete und geachtete Persönlichkeit, die in der Lage war, sich mit den Reformern anzulegen. Als er 1821, nachdem sich der Tempelstreit halbwegs gelegt, gemäßigt reformerische Kräfte aber zusehends das Ruder innerhalb der Gemeinde übernommen hatten, als eine Art Kompromissrabbiner nach Hamburg berufen wurde, sicherte sich Bernays durch geschickte Verhandlungen eine gute Ausgangsbasis, seine Idee einer Modernisierung der Orthodoxie umzusetzen.⁶⁶ Das fing schon bei Äußerlichkeiten an: So kleidete er sich im Stil eines protestantischen Pfarrers mit Talar und Beffchen und veränderte seine Berufsbezeichnung von »Rabbi« zur sephardischen Variante *chacham*. Inhaltlich befürwortete er die Zuwendung zu weltlichem Wissen, war aber zugleich darauf bedacht, die Gesetzesobservanz sowie das jüdische Selbstbewusstsein wieder stärker in den Vordergrund zu rücken. In seiner mehrbändigen Zeitschrift *Der Bibel'sche Orient*, die er selbst als Einleitung zu Herders *Ebräischer Poesie* konzipiert hatte, sparte er nicht mit Kritik an den »heutigen Friedländianern«⁶⁷, die sich der jüdischen Tradition schämten und »wild über die unmodischen Schranken des Gesetzes« hüpfen, »statt in der Schule ihrer Stammesbildung fromm und gesittet aufzuhorchen«⁶⁸. Doch nicht nur die Unveränderlichkeit des Gesetzes war Bernays wichtig; auch die Restituierung eines jüdischen Geschichtsbewusstseins lag ihm am Herzen. In seinen Sabbat-Predigten – neben dem Kleidungsstil eine weitere Übernahme aus den Reformkonzepten – versuchte er deshalb, der Gemeinde in Erinnerung zu rufen, dass sie Angehörige des von Gott erwählten Volkes seien und unter dessen schützender Hand eine lange Geschichte zu verzeichnen hätten. Bereits der *Bibel'sche Orient* enthielt ein historisches Konzept vom Judentum, das Aktualisierungen und Reformen ausdrücklich einschloss – allerdings müssten

65 Vgl. *Morgenstern*, Matthias: Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaac Breuer und die Geschichte des Austrittsstreits in der deutsch-jüdischen Orthodoxie. Tübingen 1995, 111.

66 Vgl. *Bach*, Hans Israel: Isaac Bernays. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1 (1939) 533–547, hier 535.

67 *Bernays*, Isaac: Der Bibel'sche Orient. Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften 2 (1821) 22.

68 *Bernays*: Bibel'sche Orient. Hier zitiert nach *Bach*: Bernays 536. Immer noch ist umstritten, ob Bernays wirklich der Autor der anonym veröffentlichten Schrift war oder nur assistiert hat. Der meines Erachtens überzeugenden Position von *Bach*, Hans Israel: »Der Bibelsche Orient« und sein Verfasser. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 7/1 (1937) 14–45 stehen die Ausführungen von *Horwitz*, Rivka: On Kabbala and Myth in Germany in the 19th Century: Isaac Bernays. In: *Goodman-Thau*, Eveline u. a. (Hg.): Kabbala und Romantik. Die jüdische Mystik in der romantischen Geistesgeschichte. Tübingen 1994, 217–247 gegenüber.

diese Neuerungen im authentischen Geist des jüdischen Volkes vor sich gehen. Denn Gott habe zwar das jüdische Volk einst von Ägypten nach Kanaan geleitet, um es »an den canaanitischen Boden isolirt, fest und unablösbar« zu knüpfen. Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil sei der Buchstabe des Gesetzes jedoch »zeitgemäß« vergeistigt worden und den Juden der neue Geist, der »Menschengeist«, eingehaucht worden: »die Reflexion«⁶⁹. Bernays' durchaus rationalistisch angehauchtes Judentum verortete seine Ursprünge zweifellos in Kanaan und die Sehnsucht nach der messianischen »Restauration [...] des hingewekkten Volkes«⁷⁰ war ihm noch ganz gegenwärtig. Der Sündenfall stellte für ihn vor allem die Hellenisierung des Judentums dar, in der sich die Lehre Mosis mit fremden, heidnischen Gedanken vermischt habe. Insbesondere die Septuaginta lehnte er als rein wörtliche, dem Geist des Judentums widersprechende »Verdolmetschung« ab. Dem jüdischen Volk entfremdete, hellenisierte Gruppen hätten die Einheit des Judentums zerstört und unter dem Einfluss der griechischen Philosophie dem Gesetz die Moral gegenübergestellt. Am Ende dieser Entwicklung habe die Entstehung des »Essäismus« und dann des Christentums gestanden:

Und an dessen Erwartung [der messianischen Restauration], mußte nun eben so natürlich, ein *Volkszweig* verzweifeln, der außerhalb seines *religiös nationalen Bodens*, in seiner *geistigen* Bildung, blos *Trümmer griechischer Stämme* zum *Vorbilde* hatte, die selbst, sogar der *Idee* eines *Vaterlandes*, despotisch beraubt, in egoistischer Cohäsion, lebten und starben.⁷¹

Bernays hatte zwar viele lobende Worte für die neue Religion übrig und betonte ihren jüdischen Hintergrund, letztlich sei es aber das rabbinische Judentum einschließlich der Kabbalisten gewesen, das am »einstige[n] Himmelreich [...] fortbaute«⁷². Den vorläufigen Höhepunkt habe Jehuda ha-Levis mittelalterliches *sefer ha-kuzari* dargestellt:

Lang, nach diesem geistigen Scheintode des rabinischen Judenthums, trat es völlig, zum Begriffe seiner selbst gelangt, in dem Buche *Cosri* [*sefer ha-kuzari*], als geschlossene Kirche, in die Schranken gegen das Christenthum, auf; Und indem es, dem jüdischen Gesetze, die nationalhistorische Anschauung; und seiner Sprache, die bedeutsame Einfachheit ihrer Elemente und deren Composition, als Document der Göttlichkeit derselben, vorhält; arbeitete es umsonst die damahlige jüdische Zeit von der arabischen Sprach- und Weltwissenschaft isolirt und rein zu erhalten;⁷³

69 Alle Zitate: *Bernays*: Bibel'sche Orient. Heft 2, 4.

70 Ebd. 20.

71 Ebd. 21.

72 Ebd. 44.

73 Ebd. 52.

Obschon Bernays weltlichem Wissen positiv gegenüberstand, bewunderte er ha-Levi dafür, dass dieser das Judentum selbstbewusst gegen alle Angriffe – sei es von christlicher, muslimischer oder philosophischer Seite – verteidigt habe. Und so wie der große Dichter des Mittelalters, der Maimonides erst den Weg ebnet habe, selbst philosophisch gebildet war und seine jüdische Kritik des Aristotelismus in eben dessen Sprache formulierte, so war auch Bernays bestrebt, trotz seiner Verankerung in der nichtjüdischen Umwelt das Judentum zu verteidigen und zu erhalten: und zwar mittels der Förderung der hebräischen Sprache und der »nationalhistorischen Anschauung«. ⁷⁴ Dem »antihistorische[n] Wahn« ⁷⁵ der Reformen, die das Judentum protestantisieren und dem Christentum nachbildeten, setzte er nachdrücklich seine Version der messianischen Zukunft entgegen:

Und aus dieser Wanderreise, zum heimatlichen *Oriente* zurückgelangt, mögen erst alle *Völker*, brüderlich, ihre *großjährige Meisterschaft* feyern! freylich aber jedes, in dem *vergeistigten Gepräge seiner nationellen – Individualität*. – ⁷⁶

Was das genau bedeuten sollte, versuchte Bernays in immer neuen Anläufen zu erläutern. Zu einem theologischen Prinzip hat aber erst sein Schüler Samson Raphael Hirsch das »vergeistigte Gepräge nationeller Individualität« gemacht.

Hirschs Jissroeil-Mensch

Samson Raphael Hirsch, geboren 1808 in Hamburg, hatte im Grunde einen ganz ähnlichen Bildungsweg hinter sich wie Abraham Geiger. Beide entstammten orthodoxen Familien und durchliefen die traditionelle Erziehung, und beiden genügte das nicht, so dass auch Hirsch sich 1829 an der erst kurz zuvor gegründeten Bonner Universität für das Studium der klassischen Sprachen, der Philosophie und der Geschichtswissenschaft einschrieb. Dort lernte er Geiger persönlich kennen und schätzen. Die beiden freundeten sich nicht nur an, sondern gründeten gemeinsam die »Vereinigung jüdischer Studenten«. ⁷⁷ Das Zerwürfnis kam erst einige Jahre später, war dafür aber so heftig, dass Geiger zu einem regelrechten Erzfeind wurde. Zum großen Krach kam es, als Geiger einen groben Verriss von Hirschs erster Veröffentlichung – den unter dem Pseudonym Ben Usiel publizierten *Neunzehn Briefen über Judenthum* – schrieb. ⁷⁸ Es

⁷⁴ Vgl. *Wiener*: Jüdische Religion 117.

⁷⁵ *Bernays*: Bibel'sche Orient. Heft 2, 56.

⁷⁶ Ebd. 60.

⁷⁷ Vgl. *Däschler-Seiler*, Siegfried: Auf dem Weg in die bürgerliche Gesellschaft. Joseph Maier und die jüdische Volksschule im Königreich Württemberg. Stuttgart 1997, 193.

⁷⁸ *Geiger*, Abraham: Recension zu Neunzehn Briefe über Judenthum von Ben Usiel. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 3/1 (1837) 74–91.

ist kaum davon auszugehen, dass Geiger die Autorschaft Hirschs unbekannt war, schließlich hatten die beiden im Studentenverein sicherlich so oft miteinander diskutiert, dass ihm bei der Lektüre sofort ins Auge gesprungen sein muss, wer der Urheber dieser Gedanken war.⁷⁹ Zudem fing Hirschs außergewöhnlicher Stil bereits bei der Form an, schrieb er doch hebräische Worte konsequent in der unüblichen und für den Nichteingeweihten exotisch wirkenden aschkenasischen Aussprache: Aus der Thora wurde die *thauróh*, aus den Mitzwot die *mizwaúß*. Hirsch beabsichtigte damit, das Gefühl seiner (aschkenasischen) Leserschaft zu erreichen, denn die Sprache war für ihn nicht bloß ein Kommunikationsmittel, sondern etwas, das den ganzen Menschen durchdringen musste.⁸⁰ Das galt erst recht für die besondere Beziehung der Juden zur heiligen Sprache. Wie selbstverständlich knüpfte Hirsch an die Sprachphilosophie Herders an, mit dem gewichtigen Unterschied allerdings, dass er die Heiligkeit des Hebräischen nicht als überwundenes Relikt der Vergangenheit ansah.⁸¹ Hebräisch sei immer noch die heilige Sprache und die Juden seien noch immer das auserwählte Volk. Auf diese Weise verband Hirsch die romantische Sprachphilosophie, die ans Gefühl appellierte, mit der jüdischen Orthodoxie. Hinzu kam der vertrauliche Ton, der in diesem vermeintlich von »Ben Usiel« nur veröffentlichten, aber angeblich authentischen Briefwechsel zwischen »Benjamin« und seinem Freund »Naphtali« angeschlagen wurde. Auch er trug dazu bei, dass Hirsch seinen Leser auf einer anderen als einer nüchtern-wissenschaftlichen Ebene in seinen Bann zog.

Doch auch inhaltlich war dieses Dokument durchaus bemerkenswert. »Benjamin« trug zu Beginn seine »Anklage« vor; Fragen, die ein aufgeklärter, bürgerlicher Jude, dessen Religiosität sich in einer Krise befand, sich vermutlich genauso stellte: Ist nicht die Religion dazu da, Menschen glücklich zu machen? Und hat nicht das Judentum den Juden immer nur Unglück gebracht, Herabsetzung, Unterdrückung, Verfolgung?

Die Lehre selbst versagt alle Genüsse, ist ein Hemmschuh aller Lebensfreuden! Und nun, seit 2 Jahrtausenden sind wir ein Spielball aller Uebrigen, noch in heutiger Zeit zurückgewiesen von allen Bahnen des Glücks. – Und Vervollkommnung? welche Cultur? welche Eroberungen im Felde der Wissenschaft, der Kunst, der Erfindung, überhaupt welche Größe hat das Judentum erzeugt; verglichen mit Aegyptern,

79 Vgl. *Nauen*, Franz: Diverging Conceptions of a Jewish Renaissance in the Early Thought of Abraham Geiger and Samson Raphael Hirsch. In: Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte X (1981) 191–218.

80 Vgl. *Tasch*, Roland: Samson Raphael Hirsch. Jüdische Erfahrungswelten im historischen Kontext. Berlin, New York 2011, 97.

81 Vgl. *Grözinger*, Karl Erich: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Bd. 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert. Darmstadt 2009, 500.

Phöniciern, Griechen, Römern, Italienern, Franzosen, Engländern, Deutschen? – Und so, bis aufs Letzte unserer Volksthümlichkeit beraubt, dünkt man uns gleichwohl Volk, und werden wir durch Geburt jeder an diese Unglückskette geschmiedet!⁸²

Das Problem, das sich »Benjamin« stellte, war die Frage, ob das Judentum wirklich eine Schicksalsgemeinschaft ist, aus der es kein Entkommen gibt. Wozu bedurfte es auch weiterhin der jüdischen »Absonderung«, wenn es doch nicht einmal mehr ein jüdisches Staatswesen gab, sondern nur noch einen losen Abstammungszusammenhang und die Ausgrenzung von Seiten der Nichtjuden? »Naphtali« alias Hirsch antwortete darauf zunächst mit einer kulturkritischen, konservativen Verdammung des materialistischen Zeitgeistes, der immer nur danach frage, was einem diese oder jene Sache einbringe: »Ich könnte fragen: ist es denn so gewiß, daß Glückseligkeit und Vollkommenheit Ziel der Menschenbestimmung sey?«⁸³ Könne es denn nicht sein, dass es einen Zweck außerhalb unserer selbst gibt, der uns das Maß unseres Handelns vorgibt? Dieses Maß war für »Naphtali« selbstverständlich Gott. Der gewaltigen Mannigfaltigkeit der Natur, ihrem Werden und Vergehen, gehe nicht nur der ursprüngliche Schöpfungsakt voraus, sondern ein detaillierter Gottesplan, ein *Gesetz*, das das All ordne und strukturiere: »Nicht nur *ward* Alles durch Ihn; alles *ist* auch durch Ihn.«⁸⁴ Und da der Mensch *tzelem elohim*, Ebenbild Gottes sei, habe auch er diesem Gesetz zu gehorchen, das ihm durch Moses offenbart worden sei – aber entsprechend der erhöhten Stellung des Menschen auf eine andere Weise als die Natur: »Dem Gesetz, dem alle Kräfte bewusst- und willenlos dienen müssen, dem sollst auch du, aber mit Bewußtseyn und frey dich unterordnen.«⁸⁵

Obwohl sich Samson Raphael Hirsch selbst als strikter Anti-Hegelianer verstand, ist bemerkenswert, wie viele theoretische Versatzstücke von dessen dialektischem System er in sein eigenes Denken integrierte.⁸⁶ Was Hirsch hier als Aufgabe für den Menschen formulierte, war nichts anderes als Hegels Aufsteigen zum An-und-für-sich: Der Mensch dürfe nicht bei der individuellen Willkür stehen bleiben – etwa dem zu Beginn des Buches gescholtenen Nützlichkeitsmaterialismus –, es reiche aber auch nicht aus, einfach nur Gott zu gehorchen. Vielmehr müsse das Gesetz Gottes bewusst und aus freien Stücken angenommen, etwas Äußeres also verinnerlicht werden. Die größte Freiheit besteht auch nach Hegel in der Einsicht in die Notwendigkeit⁸⁷, Hirsch übertrug

82 *Ben Usiel* [Hirsch, Samson Raphael]: Igarot tsafon. Neunzehn Briefe über Judenthum. Altona 1836, 2f.

83 Ebd. 6.

84 Ebd. 12.

85 Ebd. 18.

86 Vgl. auch *Grözinger*: Jüdisches Denken. Bd. 3, 500.

87 *Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [1830]. Herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. 8. Aufl. Hamburg 1991, § 467.

den »objektiven Geist« in enger Analogie auf das jüdische Gesetz. Es bezeichnet indes den geistesgeschichtlichen Schritt von der Aufklärung zur Romantik, dass Gott nicht mehr direkt mit der Vernunft identifiziert, sondern als für den Menschen letztlich unergründliches Wesen präsentiert wurde. Wie eklektisch Hirschs Religionsphilosophie von Grund auf war, zeigt sich auch daran, dass sein Schöpfungsbegriff pantheistische, eindeutig spinozistische Tendenzen aufwies, was doch eigentlich so gar nicht zur Selbstdarstellung als treuer Verfechter der Orthodoxie passte.

Kennzeichnend für Hirschs Philosophie war die Verknüpfung von Geist und Geschichte. In der Geschichte, die von Gottes Weltenplan abhing, setzte sich letztlich immer der Geist gegenüber der Natur durch, der diese zu beherrschen und zu veredeln habe. Das Judentum sei die höchste Form dieser Naturbeherrschung und darin ein Instrument Gottes zur Regierung der Welt. Aus dieser Perspektive heraus ist einsichtig, warum Hirsch so sehr auf der jüdischen Partikularität und – damit verknüpft – der Beachtung der Gebote beharrte. Das Gesetz sei die praktische Seite der Geistesherrschaft Gottes, die Juden hätten am Berg Sinai das Versprechen abgegeben, sich der Regierung Gottes zu fügen und als Gottesvolk auf der Welt zu wirken. Assimilation könne also nur so weit gehen, wie sie mit der heiligen Aufgabe des jüdischen Volkes zu vereinbaren war – und diese schließe vor allem die strikte Befolgung der halachischen Bestimmungen ein. Konsequenterweise liest sich Hirschs weltgeschichtliches Modell als gleichzeitiger Untergang der Abtrünnigen und Fortschreiten der göttlichen Idee. Die Noah-Geschichte bildete dabei den Anfang der neueren Menschengeschichte:

Das Geschlecht erschien unverbesserlich und – Vernichtung war sein Loos. Nur einer Familie Haupt, das noch seinen Wandel vor dem Alleinen begriff, Gerechtigkeit erstrebte, und auch das Thier in sich beherrschend veredelte, bot Trost in diesem Untergang des Geschlechtes, ward mit seiner Familie gerettet, zur Gründung neuen Bau's der Menschheit (*noach*).⁸⁸

Weil Noahs Familie gottesfürchtig gewesen und seine innere Triebnatur beherrscht habe, sei sie gerettet worden und habe nach der Sintflut den Urstamm der neuen Menschheit gebildet. Von nun an habe Gott die Menschen nicht mehr vernichten, sondern erziehen wollen. Bezeichnenderweise heißt es bei Hirsch, dass sich Gott zur Erziehung zunächst selbst der Natur bedient habe, die ja eigentlich von den Menschen beherrscht werden sollte: In protodarwinistischer Weise schilderte »Naphtali«, wie etwa »ein alle Stadien des Menschenwahns durchlaufener, entnervter Menschenstamm einem kräftigern, roheren weichen müsse, der ein neues Leben beginnt«⁸⁹. Gott habe bei der Neuerschaffung der

88 *Ben Usiel*: Neunzehn Briefe 28.

89 Ebd. 29.

Welt nach der Katastrophe die Menschheit verstreut und die Erde in verschiedene Klimazonen und Böden unterteilt, damit die unterschiedlichen Stämme in einen Kampf um die Hoheit des Geistes gerieten,

so daß überall dem Menschen, der sich Herr des Bodens wähnet, dieser Boden selber Richtung vorschreibe in Lebensart und Beschäftigung, und ihn durch Clima und Eigenheit bis in sein Inneres, seinen Körper, seine Ansichten, Denkweisen und Triebe beherrsche und das Product von alle Dem, seine Sprache, und so die Vielseitigkeit der Erfahrung begründe⁹⁰.

Was Hirsch hier formulierte, war nichts anderes als eine Rassentheorie – freilich ohne das Wort »Rasse« zu gebrauchen. Nach vielen Generationen, in denen die Völker immer wieder in die Tierhaftigkeit, die bloße Bedürfnisbefriedigung, zurückgefallen seien, seien es dann die Israeliten gewesen, die Gott zu seinem Volk aufgerichtet und zum Vorkämpfer des Geistes gemacht habe.⁹¹ Aus dem Kampf der Völker hervorgegangen, sei es Israels einzige Besonderheit, sich Gottes Wille vollständig unterworfen und dem Herrn der Welt gegenüber Schwäche bekannt zu haben. Nur durch diese Unterwerfung sei aber Israel auch dem Schicksal aller anderen großen Völker der Weltgeschichte entgangen: nämlich aufgrund des egoistischen und materialistischen Übermutes am Ende zugrunde zu gehen. Das Volk Israel bestehe ewig, weil es seine Schwäche bekenne und sich nicht anmaße, die Welt zu beherrschen. Nur darin gelinge ihr der entscheidende Schritt über die Ausbeutung der Natur hinaus – die Versöhnung mit ihr, die Veredelung.⁹² Es sei zwar die Mission Israels, alle Völker zu dieser Unterwerfung anzuhalten, aber dieser universalistische Impuls könne nur unter der Bedingung der Absonderung – einschließlich der Verdammung der Mischehe⁹³ – aufrechterhalten werden; andernfalls gehe Israel und mit ihr die göttliche Idee im Heidentum der Allgemeinheit unter.⁹⁴

Abraham fungierte in Hirschs Geschichtsphilosophie als »Stammvater dieses Volkes«⁹⁵, der allem materiellen Besitz entsagt habe, sich Gottes Wille vollständig unterworfen habe und dadurch zum Urbild des »Mensch-Jissroëil« avanciert sei. Er habe seine Gesinnung an Isaak vererbt, der sie wiederum an Jakob weitergegeben habe – so sei über Generationen hinweg der Korpus eines Volkes entstanden, das unter Gottes strenger Anleitung besondere Dispositionen habe entwickeln können, die es für die spätere – freilich von Gott bereits vorhergeplante und Abraham frühzeitig prophezeite – Erwählung qualifizierten.

90 Ebd.

91 Vgl. *Wiener*: Jüdische Religion 71.

92 Vgl. dazu die Ausführungen über den Charakter der *chukkim*. *Ben Usiel*: Neunzehn Briefe 56.

93 Vgl. ebd. 77.

94 Vgl. ebd. 36.

95 Ebd. 37.

Doch die Entstehung des Gottesvolkes sei kein geradliniger Prozess gewesen, denn es habe immer wieder der Erziehung Israels bedurft, das stets zum Rückfall ins Heidentum geneigt habe:

Im Gegensatz zu den übrigen Völkern mußte es den Weg zur Volksthümlichkeit nur in der *Schule des Elends* machen. Abgestreift werden sollte ihm Alles, was Völker zu Völker, ja Alles, was äußerlich Menschen zu Menschen macht; bis zur Freiheit sollte es Alles verlieren, nur Sitte und Verheißung auf Hinaufblick zum Alleinen bewahren, – und dann aus *Seinen* Händen Alles neu empfangen.⁹⁶

Hirsch ging nicht genauer darauf ein, was das Wort »äußerlich« bedeutete, aber es liegt durchaus nahe, dass er hier auf grassierende Ressentiments vom »hässlichen Juden« anspielte.⁹⁷ Nicht, dass er diese Vorurteile geteilt hätte, aber es war ihm wichtig zu betonen, dass die Juden nicht deshalb besonders seien, weil sie außerordentlich mächtig, schön oder stark sind, sondern alleine wegen ihrer Beziehung zu Gott. Deshalb sei auch der Verlust des Staates zwar ein tiefer Einschnitt, aber nicht das Ende des Judentums gewesen. Vielmehr erinnerte ihn die politische Verfasstheit Israels allzu stark an die übrigen Völker, die sich an ihren Besitz klammerten und sich nur vermittels ihrer Macht am Leben erhalten könnten. Deshalb bezog Hirsch den Verlust des Staates in den göttlichen Plan mit ein: Nur Israel sei für seine materialistischen Verfehlungen bestraft worden, ohne dabei unterzugehen, denn Gott habe es schließlich erziehen wollen. Hirschs Judentum war demnach strikt auf die Diaspora ausgerichtet – trotz aller Bekenntnisse zum Volkscharakter des Judentums hielt er recht wenig von der Idee einer Wiedererrichtung des Staates und des Tempelheiligtums. Die Ersetzung des Opfers durch das Gebet war für ihn kein zu überwindendes Provisorium, sondern die eigentliche Bestimmung. Das Diasporajudentum sei deshalb die reinere Form göttlichen Willens als das noch an den Boden gebundene Tempeljudentum.⁹⁸ Die Eingliederung der Juden in den Staat stellte vor diesem Hintergrund für Hirschs Insistieren auf jüdischer Absonderung keinen Widerspruch dar – zumindest, wenn es sich um einen laizistischen Staat handelte, der den Juden Autonomie in religiösen Angelegenheiten zugestand:

Dieses Anschließen überall an die Staaten ja auch, dem Geiste des Judenthums unbeschadet, möglich; denn jenes frühere selbstständige Staatenleben war ja auch nicht Wesen und nicht Zweck der Volksthümlichkeit Jissroëils, war ja auch nur Mittel zur Lösung seines geistigen Berufs.⁹⁹

96 Ebd. 38 f.

97 Vgl. *Gilman*, Sander L.: »Die Rasse ist nicht schön« – »Nein, wir Juden sind keine hübsche Rasse!« Der schöne und der hässliche Jude. In: *Ders.* u. a. (Hg.): »Der schejne Jid«. Das Bild des »jüdischen Körpers« in Mythos und Ritual. Wien 1998, 57–74.

98 Vgl. *Wiener*: Jüdische Religion 73.

99 *Ben Usiel*: Neunzehn Briefe 79.

Das Volkstum Israels sei nicht an Boden und Land gebunden, sondern an die Thora – das sei, auch wenn dieses Argument nicht zu überzeugen vermag, der Unterschied zwischen dem hebräischen *am* gegenüber dem deutschen Wort »Volk«. Und dennoch: Hirsch, der sich als Vertreter des authentischen, orthodoxen Judentums verstand, konnte nicht auf die messianische Idee verzichten, auch wenn er sie kleinzureden bemüht war. Er glich dabei Maimonides, der ebenfalls versucht hatte, dieser Idee das Schwärmerische zu nehmen und den rein gesetzlichen Charakter der Wiedererrichtung des Staates hervorzuheben. Was schon für Maimonides galt, stellte sich im Zeitalter des Nationalismus als noch gravierenderes Problem dar: Juden, die sich öffentlich nach der Rückkehr ins Heilige Land sehnten, wurden der Illoyalität mit dem Vaterland verdächtigt und als »Staat im Staate« wahrgenommen.¹⁰⁰ Und genau gegen diesen Vorwurf galt es ja anzugehen, wenn die Emanzipation erreicht werden sollte, die selbstverständlich auch für Hirsch ein erstrebenswertes Ziel darstellte. Das Dilemma, einerseits die messianische Rückkehr als fundamentalen Bestandteil des Judentums nicht ausklammern zu können und andererseits seiner eigenen Konzeption wie den Anforderungen der nichtjüdischen Umwelt nicht zu widersprechen, löste Hirsch, indem er die Thematisierung der Rückkehr kurz hielt und sie zur rein göttlichen Fügung in ferner Zukunft erklärte: Israels Einheit bestehe so lange in der Zerstreung,

bis sie einmal Gott auch äußerlich als Volk auf einem Boden vereinigen und die Lehre der Tauróh wieder als Princip eines Staates dastehen werde, zum Muster und zur Offenbarung Gottes und des Menschenberufs. – Eine Zukunft, die als Ziel des Golúß [Exils] gesteckt, verheißen ist, aber ja nicht thätig von uns gefördert werden darf, nur erhofft.¹⁰¹

Die messianische Hoffnung auf eine Wiedererrichtung des jüdischen Staates sei zwar unaustilgbar, aber man müsse sich klarmachen, was diese Rückkehr bedeute: nichts anderes nämlich als die unumstrittene, also von allen Völkern akzeptierte Herrschaft Gottes – und damit den Weltfrieden. Mochte diese Befriedung der Welt für gläubige Christen noch eine gewisse Attraktivität haben, so war sie allen weniger frommen Nationalisten ein Dorn im Auge. Denn ihnen ging es ja nicht um die Auflösung der Grenzen zwischen den Völkern, sondern um die Behauptung der Nation im Kampf mit anderen: um das also, was Hirsch zum Ausgangspunkt der Heilsgeschichte Israels erklärt hatte. Hirsch formulierte hier im religiösen Feld eine Nationalismuskritik, welche die

100 Hirschs Schrift erschien noch vor der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV., der, romantisch gesinnt, die Restituierung des ständischen Prinzips auf das Judentum bezogen hatte und ihm gerade wegen seiner »nationalen Eigentümlichkeit« Autonomie einräumen wollte. Zitiert nach *Jersch-Wenzel: Rechtslage und Emanzipation* 53. Allerdings hat sich Hirsch auch später nicht positiv auf diese Vorstellung bezogen.

101 *Ben Usiel: Neunzehn Briefe* 79.

staatsbürgerliche Emanzipation letztlich zur Nebensache erklärte, weil ein viel höheres Ziel – die Emanzipation der Menschheit zu Gott – bevorstehe. Strukturell ähnlich wie später Karl Marx in seiner Kritik an Bruno Bauer spielte Hirsch die allgemein-menschliche gegen die nur politische Emanzipation aus, ohne freilich letztere deshalb als Forderung preiszugeben.¹⁰² Doch das Spannungsfeld zwischen Universalismus und Partikularismus, das allen Debatten um die Emanzipation zugrunde lag, wurde von Hirsch in einer ihm eigenen Art bestellt. Die Betonung der universellen Mission Israels war, wie wir noch sehen werden, *common sense* unter den jüdischen Intellektuellen des Vormärz. Die Hintanstellung der Emanzipationsfrage aber konnte nur von einem Mann kommen, für den das Judentum kein rationales oder sittliches System war, sondern ein auf tiefem Glauben an den göttlichen Plan beruhendes Gefühl.

Die Bedeutung des Glaubens und des Gefühls verband die Neoorthodoxie paradoxerweise mit dem jüdischen Protestantismus Friedländers, aber anders als dieser hielten Bernays und Hirsch strikt am Volksbegriff fest. Sie modernisierten ihn, indem sie zeitgenössische anthropologische und biologistische Modelle übernahmen und sie mit vormodernen Vorstellungen jüdischer Ethnizität amalgamierten. Die Dialektik von Natur und Geist, die insbesondere aus der idealistischen Philosophie übernommen wurde, diente dazu, das Judentum in seiner partikularistischen Abschottung als Träger des universalen Geistes auszuweisen. Anders als die alte Orthodoxie, die sich bemühte, die Tradition in die deutsche Sprache zu übersetzen, und sich gegen jede Verwässerung der rabbinischen Lehre stellte, suchten Bernays und Hirsch in Anlehnung an Maimonides, der Wissenschaft dort Raum zu geben, wo sie nicht im Widerspruch zur Thora stand.¹⁰³ Die modernen Völker- und Rassentheorien konnten dabei als Hilfsmittel dienen, die Entstehung Israels zum Gottesvolk besser zu verstehen. Im nächsten Kapitel werden wir sehen, dass neben der modernen Orthodoxie noch eine weitere Strömung entstand, die sich selbst als konservativ verstand, in ihrer Öffnung für die Wissenschaft aber noch weiter ging als Hirsch. Diese Konservativen strebten nicht an, die reine Lehre des Rabbinismus zu verteidigen, sondern waren eher bemüht, ein spezifisch jüdisches Selbstbewusstsein einschließlich der damit verbundenen ethnischen Implikationen zu fördern. Daher stand bei ihnen nicht die Halacha im Zentrum ihres Judentums, sondern die Identifikation mit der Geschichte und Kultur eines uralten Volkes.

102 Vgl. Marx, Karl: Zur Judenfrage [1843]. In: Marx-Engels-Werke. Bd. 1. Berlin (Ost) 1976, 347–377. Vgl. zum geistesgeschichtlichen Hintergrund Claussen, Detlev: Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2005, 89–100.

103 Dieses Prinzip nannte Hirsch *torah im derech erez*. Vgl. dazu Eliav, Mordechai: Jüdische Erziehung im Deutschland der Aufklärung und Emanzipation. Münster, New York 2001, 291–298.

11. Gemeinschaft und Tradition: Der moderne Konservatismus

Auch die Orthodoxie in Frankreich stellte sich entschieden gegen die einseitige Auflösung des Judentums hin zu einer bloßen »Glaubensgemeinschaft«, auch wenn sie sich nicht wie Ettliger und Enoch ein eigenes Organ schuf. Aber sie war ohnehin eng mit der deutschen Orthodoxie verbunden, wie schon die Konfrontationen um den Hamburger Tempelstreit gezeigt hatten, als der elsässische Oberrabbiner einträchtig mit seinen Kollegen auftrat. In Paris freilich war die Lage anders. Dort herrschte eine ganz andere Stimmung als in den ostfranzösischen Land- und Kleinstadtgemeinden. Es liegt auf der Hand, dass gerade in den städtischen Zentren – und in Frankreich war das vor allem Paris – unter dem Einfluss modernistischer Kräfte eine Strömung entstand, die sich zwar selbst als traditionell begriff, aber dennoch in der Moderne, ihrer Wissenschaft und Kultur, fest verwurzelt war. Insbesondere aus orthodoxem Hause stammende Rabbiner, die auf verschiedenen Wegen in die urbanen Zentren gekommen waren, neigten dazu, konservativ, aber nicht notwendig orthodox im alten Sinne zu sein.¹ Wie Samson Raphael Hirsch legten sie großen Wert auf die Bewahrung des Gesetzes in seiner Gesamtheit, waren aber so genannten »äußerlichen«, vor allem ästhetischen Neuerungen gegenüber offen. Sie standen abseits der Orthodoxie, arbeiteten auch mit Reformkräften zusammen, aber formulierten nichtsdestoweniger ihr eigenes Programm, das eine deutliche Kritik nicht nur an der Relativierung des halachischen Gesamtkorpus, sondern insbesondere auch an der völligen Preisgabe jüdischer Ethnizität beinhaltete. Doch mussten sie sich in ihrer Kritik ebenso wie Bernays und Hirsch an den neuen politischen Parametern orientieren, was bezüglich der jüdischen Kollektividentität bedeutete, dass man ihrer Ansicht nach gleichzeitig dem jüdischen Volk und der sei es deutschen, sei es französischen Nation angehören konnte. Man war ein guter Patriot, ja, denunzierte gar jene vaterlandslosen Gesellen, die mit ihrem Kosmopolitismus ihrem »Heimatland« schadeten, zugleich aber war das Judentum für sie mehr als eine Religion – eine heilige Abstammungsgemeinschaft mit gemeinsamer Geschichte, Kultur und Sprache, und vor allem: einer unauflösbaren Verpflichtung gegenüber Gott.

¹ Vgl. zum Begriff des »Konservatismus« bzw. »Konservatismus« die klassische Abhandlung von *Mannheim*, Karl: *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Frankfurt a. M. 1984.

Blochs *L'Univers israélite*

Das wichtigste Instrument bei dieser konservativen Neuformulierung jüdischen Kollektivbewusstseins in Frankreich war die 1844 von Simon Bloch gegründete und bis zu seinem Tod 1879 von ihm herausgegebene Monatszeitschrift *L'Univers israélite*, die den programmatischen Untertitel *Journal des principes conservateurs du Judaïsme* trug. Bloch war 1810, also zu einer Zeit, da die Reformbewegung bereits in ihren Anfängen steckte, im elsässischen Reichshoffen geboren.² Die dortige Gemeinde reichte bis ins Mittelalter zurück und hatte zahlreiche rabbinische Gelehrte hervorgebracht. Auch Bloch hatte noch eine traditionelle Bildung durchlaufen, war aber in jungen Jahren zunächst von der Idee einer Reform des Judentums angetan. Doch ihm schwebte eher eine Erneuerung in den Grenzen der Tradition vor als die vollständige Auflösung des hermetischen Charakters des orthodoxen Judentums oder gar eine Anpassung an das Christentum. 1836–37 gab er in diesem Geiste in Straßburg die deutsch-französische Zeitschrift *La régénération/Die Wiedergeburt* heraus, die sich laut Untertitel der Verbesserung (*amélioration*) der religiösen und moralischen Zustände der Juden verschrieb.³ Im programmatischen Einleitungsartikel der ersten Ausgabe erklärte Bloch, die wichtigsten Elemente der Gegenwart seien zweifelsohne einerseits die »Nationalität« und andererseits die »Religion«. Er jedoch teile

das Streben Derer nicht, die es sich, in Beziehung auf unsere Glaubensgenossen, zur höchsten Aufgabe gemacht haben, [...] alles Eigenthümliche in Sitte, Ansicht und Bildung, ohne Ausnahme, was sich der Religion beigesellt hat, von Grund aus zu vernichten, und die Religion, so wie die auf ihr beruhende Gemeinschaft auf diese Weise aller Beziehung zum Leben herauszubringen und in eine trostlose Einsamkeit zu isolieren.⁴

Bloch verstand sich als Kraft des Ausgleichs zwischen Orthodoxie und Reform, so dass er auch beiden Lagern in seiner Zeitschrift Raum gab. Allerdings zeigte sich auch bereits seine konservative Tendenz, die ihn auf Distanz zu den radikalen Reformkräften gehen ließ. Kam es zum Streit zwischen den Kontrahenten – für Diskussionen war die Rubrik »Korrespondenz« vorgesehen –, dann

2 Zu den biographischen Angaben vgl. *Sitzmann*, Edouard: Dictionnaire de biographie des hommes célèbres de l'Alsace. Depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Bd. 1. Rixheim 1909, 174.

3 Vgl. *Hyman*: L'impact 30–34.

4 *Bloch*, Simon: Sur l'ésprit de la tendance de ce recueil/Über den Geist und die Tendenz dieser Zeitschrift (Teil 1). In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 1/1 (1836) 1–8, hier 2f.

stellte sich Bloch im Zweifelsfall auf die Seite der Orthodoxie.⁵ Reformen seien nur dann zulässig, wenn sie in der Tradition wurzelten, »mithin in allen Theilen das Kennzeichen ihrer Abstammung, das Gepräge ihrer Göttlichkeit erblicken lassen«⁶. In einem weiteren Artikel der Zeitschrift wehrte Bloch sich deshalb gegen die Übernahme weltlicher Fächer in die religiösen Schulen und beharrte auf einer strikten Trennung von Heiligem und Profanem – eine Haltung, die den religiösen Kernbestand des Judentums für sakrosankt erklärte.⁷ Das bedeutete aber nicht, dass Bloch um jeden Preis auf der Unveränderlichkeit der Tradition beharrt hätte. In einem Gastbeitrag für die Frankfurter ökumenische *Universal-Kirchenzeitung* beklagte er den »Stillstand [...] in den religiösen Einrichtungen der französischen Juden«⁸, der sowohl der Vernachlässigung der Religion als auch übereifrigen Reformversuchen nach deutschem Modell geschuldet sei:

Wir wollen aber hiemit zugleich darauf hinweisen, daß so manche Vorschläge zu Reformen in andern Ländern oft das Gepräge einer gänzlichen Verläugnung des Judenthums an sich tragen, und auf diese Weise beurkunden, wie sehr sie lediglich dem Wunsche, alles Eigenthümliche abzustreifen, ihre Entstehung verdanken; Vorschläge, denen sich die Synagoge nicht fügen kann und darf [...]. Sie läßt natürlich nur ein Fortschreiten innerhalb ihrer eigenen Sphäre zu, innerhalb ihrer Lehre und stehenden Ordnung, und gestattet der äußeren Welt so wenig Einfluß, als möglich, auf ihre inneren Angelegenheiten.⁹

Auch nach seinem Umzug nach Paris blieb er seiner konservativen Linie treu, ja, verdichtete sie in den dreiunddreißig Jahren als Herausgeber von *L'Univers*

5 Vgl. die Auseinandersetzung um den Sabbat zwischen Olry Terquem, Lion Mayer Lambert und dem Heidelberger Reformrabbiner Carl Rehfuss. *Lambert*, Lion Mayer an Simon Bloch. Brief vom 13. März 1836. In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 1/4 (1836) 127 f.; *Bloch*, Simon: Antwort auf Lion Mayer Lambert. In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 1/4 (1836) 128; *Rehfuss*, Carl an Simon Bloch. Brief vom 15. April 1836. In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 1/4 (1836) 158; *Rehfuss*, Carl an Lion Mayer Lambert. Brief vom April 1836. In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 1/4 (1836) 159 f.; *Tsarphati* [Terquem, Olry] an Simon Bloch. Brief vom 11. Mai 1836. In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 1/6 (1836) 188–190; *Bloch*, Simon: Antwort auf Tsarphati. In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 1/6 (1836) 191 f.

6 *Bloch*, Simon: Sur l'ésprit de la tendance de ce recueil/Über den Geist und die Tendenz dieser Zeitschrift (Teil 2). In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 1/2 (1836) 33–42, hier 41.

7 Vgl. *Bloch*, Simon: Die jüdischen Schullehrer im Elsaß/Les instituteurs d'écoles juives en Alsace. In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 2/1 (1837) 1–5. Vgl. dazu *Kaufmann*, Uri R.: Das jüdische Schulwesen auf dem Lande. Baden und Elsaß im Vergleich 1770–1848. In: *Richarz/Rürup*: Jüdisches Leben auf dem Land 293–326.

8 *Bloch*, Simon: Von dem Einfluß der Emancipation auf den Cultus. In: *Unparteiische Universal-Kirchenzeitung für die Geistlichkeit und die gebildete Weltklasse des protestantischen, katholischen, und israelitischen Deutschland's* 4 (27. April 1837) 538 f, hier 538.

9 Ebd. 539.

israélite gar zu einer zwar nicht widerspruchsfreien, aber doch in ihren Grundzügen einigermaßen konsistenten Haltung. Eine kleine Episode mag dies verdeutlichen: Gleich in der ersten Ausgabe veröffentlichte Bloch eine scharfe Polemik gegen alle Abweichler, obwohl sich der Artikel vordergründig nur gegen den Verein der »Frankfurter Reformfreunde« richtete.¹⁰ Dieser Verein bestand aus nicht mehr als fünfundvierzig Mitgliedern, seine große Bedeutung liegt aber laut Michael A. Meyer in der Tatsache begründet, dass hier »erstmal ein wirklich radikales Laienelement für sich die Vorhutstellung in Anspruch«¹¹ nahm. Und diesen Anspruch musste Bloch zurückweisen, denn die drei wesentlichen Punkte des Vereinsprogramms waren aus seiner Sicht nicht tolerierbar: 1. Die Unabgeschlossenheit und Entwicklungsfähigkeit der »mosaischen Religion«; 2. die vollständige Ablehnung des Talmud; sowie 3. das unbedingte und jede messianische Rückkehr nach Zion ausschließende Bekenntnis zum deutschen Vaterland. Insbesondere die radikale Negation der Autorität des Talmud hatte auch im Reformlager für viel Kritik gesorgt – nur der bereits genannte Herausgeber des *Israelit des Neunzehnten Jahrhunderts* und Lengsfelder Rabbiner Mendel Hess gab den Reformfreunden diesbezüglich Rückendeckung.¹² Mit dem dritten Punkt dagegen, dem patriotischen Bekenntnis zu Deutschland, hatte offenbar kaum einer der Reforme ein Problem. Doch für den Verein war mit jenem Patriotismus auch die Forderung nach der Abschaffung der Beschneidung als vermeintlich vormosaischem Relikt verbunden.¹³ Und hier ging es nicht mehr nur um theoretische Fragen, sondern um einen eklatanten Eingriff in die Ritualordnung. Die Beschneidung, die nicht im Talmud, sondern im Pentateuch eindeutig vorgeschrieben wird¹⁴, hatte immer als *das* Symbol der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk gegolten, mit ihr wurde Abrahams Bund mit Gott bei jedem einzelnen männlichen Juden erneuert und bekräftigt.¹⁵ Nachdem in der Frankfurter Gemeinde erstmals zwei Söhne von ihren liberal gestimmten Eltern nicht beschnitten worden waren, entbrannte ein Streit, der eine Flut von rabbinischen Gutachten zur Folge hatte und über den *L'Univers israélite*

10 Vgl. zu diesem Verein Meyer, Michael A.: *Allienated Intellectuals in the Camp of Religious Reform: The Frankfurt Reformfreunde 1842–1845*. In: *AJS Review* 6 (April 1981) 61–86.

11 Meyer: *Antwort auf die Moderne* 183.

12 Hess, Mendel: *Geschichte des Tages* (Frankfurt a. M.). In: *Der Israelit des Neunzehnten Jahrhunderts* 5/5 (4. Februar 1844) 36. Vgl. auch Meyer: *Antwort auf die Moderne* 183.

13 Vgl. die im *Frankfurter Journal* vom 21. Juni 1843 gedruckte Meldung, die Reformfreunde wollten die Beschneidung aussetzen. Leider konnte die Quelle nicht eingesehen werden, daher beziehe ich mich hier auf *Gotzmann*, Andreas: *Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts*. Tübingen 1997, 261, Fußnote 24.

14 Genesis 17, 10–14; Leviticus 12, 3.

15 Vgl. *De Vries*: *Jüdische Riten* 173–191.

eingehend berichtete.¹⁶ Ein Gutachten für die Beibehaltung der Beschneidung verfasste auch Samuel Hirsch, der reformerische Oberrabbiner von Luxemburg, ein anderes Isaak Noah Mannheimer, zu dieser Zeit eigentlich eher ein Konservativer, der aber aufgrund seiner gemäßigten Haltung und seiner reformerischen Aktivitäten in jüngeren Jahren auch bei den liberalen Kräften geachtet war.¹⁷ Hirsch und Mannheimer betonten, dass die Beschneidung zum Wesen des Judentums gehöre, ja, dass man zwar qua Geburt Jude sei, damit aber die Verpflichtung gegenüber Gott verbunden sei, alle Söhne am achten Tage zu beschneiden.¹⁸ Wer sie missachte, sei kein Jude mehr.¹⁹ Der eigentümliche Widerspruch, dass ein Mensch zwar als Jude geboren werde, aber kein Jude mehr sei, wenn er sich nicht an das Gesetz halte, wurde von beiden nicht aufgelöst, sondern blieb als Aporie bestehen; aber Hirsch, der das Judentum im Sinne seiner von Hegel inspirierten Religionsphilosophie durchaus neu ordnen wollte, machte eine Hierarchie von Geboten auf. Demnach seien nicht mehr alle Gebote in gleichem Maße bindend. Im zweiten Teil seines Gutachtens erklärte er, die Missachtung des Sabbats und der Speisegebote – die sich zunehmend im jüdischen Bürgertum verbreitete – sei tolerierbar, die Beschneidung dagegen sei das Fundament des Judentums. Zwar weniger eindeutig, aber der Tendenz nach ähnlich, argumentierte auch Mannheimer: Die Beschneidung sei die oberste Pflicht, wichtiger noch als die Einhaltung des Sabbat.²⁰

Diese Aufweichung der Gültigkeit des gesamten Gesetzes nahm Bloch als fatale Konzession an die Abtrünnigen wahr. Und so griff er in seinem Artikel nicht nur die »Reformfreunde«, sondern auch Hirsch und Mannheimer an. Er ging dabei durchaus taktisch vor: Zunächst schrieb er scheinbar wohlwollend,

16 Vgl. *Trier*, Samuel Abraham (Hg.): *Rabbinische Gutachten über die Beschneidung*. Frankfurt a. M. 1844.

17 Mannheimer bekannte sich emphatisch zum jüdischen Volkstum. So heißt es in einer Predigt aus dem Jahr 1826: »Jedes Volk bewahret das Andenken seiner Stifter, und ehret und segnet die Namen seiner Begründer. Jedes Geschlecht zählet seine Ahnen mit innigem Wohlgefallen, und geht gern zurück auf den Ursprung seines Stammes; und je größer die Zahl der Namen, die die Geschichte hat aufbewahrt, je weiter des Volkes Anfang hinaufreicht ins Alterthum – desto größer dünkt ihm seine Würde. Die Geschichte Israels die reicht gar weit hinauf. Sie eröffnet die Weltgeschichte.« *Mannheimer*, Isaak Noah: Abraham [1826]. Gottesdienstliche Vorträge über die Wochenabschnitte des Jahres. Gehalten im israelitischen Bethause zu Wien. Bd. 1: Erstes und zweites Buch Moses. Wien 1835, 41–58, hier 43. Zu Mannheimer vgl. auch *Rozenblit*, Marsha L.: *Jewish Identity and the Modern Rabbi: The Cases of Isak Noa Mannheimer, Adolf Jellinek, and Moritz Güdemann in Nineteenth-Century Vienna*. In: *Leo Baeck Institute Year Book XXXV* (1990) 103–131, hier 104–110.

18 Vgl. *Hirsch*, Samuel: Gutachten. In: *Trier*: *Rabbinische Gutachten* 48–57, hier 51.

19 Mannheimer schrieb explizit, der unbeschnittene Knabe sei weder in die Gemeindegemeinde aufzunehmen, noch durch einen Rabbiner zu verhehlichen, noch auf einem jüdischen Friedhof zu begraben. Vgl. *Mannheimer*, Isaak Noah: Gutachten. In: *Trier*: *Rabbinische Gutachten* 89–104, hier 102.

20 Ebd. 95.

seit je hätten religiöse Reformen ihren Ausgang in Deutschland genommen, diesem »Vesuv der moralischen und intellektuellen Welt«²¹. Das sei an sich zu befürworten, doch beim Frankfurter Verein liege der Fall anders, weil dieser nicht einfach für »einzelne Innovationen in der Kultusfeier oder einzelne Konzessionen im Verhältnis zur christlichen Gesellschaft«²² eintrete, sondern für eine

radikale, einschneidende Transformation, die sich anschickt, ein neues Judentum zu kreieren, welches kein Zeitalter zuvor gesehen oder gekannt hat. Es handelt sich um ein ideales, spirituelles Judentum, das weder Offenbarung, noch Geschichte, noch Tradition, noch Feste, noch Zeremonien kennt; ein Judentum ohne Juden, oder für Juden ohne Judentum²³.

Das Gerücht, wonach der Reformverein die Beschneidung als verpflichtendes Ritual aussetzen wolle, erregte Blochs Zorn – noch mehr verärgerte ihn aber, dass Hirsch und vor allem Mannheimer, die man nicht so leicht als Sektierer und Häretiker abtun konnte, plötzlich die Sabbatruhe zur Disposition stellten. Nicht ganz zu Unrecht sah er in ihrer Betonung der Beschneidung eine Zentralisierung und damit auch möglich werdende Reduzierung des Gebotskataloges. Wer beschnitten, also Jude sei, müsse sich, so interpretierte Bloch die Gutachten der beiden, an vermeintlich unwichtige Gebote wie die Sabbatruhe nicht mehr halten. »Aber ist es denn wirklich sicher«, fragte er rhetorisch, »dass im Judentum nur der Akt der Beschneidung den Juden macht, wie die Taufe den Christen?«²⁴ Nein, antwortete er:

Der Israelit ist Israelit durch das Recht der Geburt. Gemäß der Doktrin des Talmud [...] ist er *seit der Offenbarung am Berg Sinai geheiligt*. Andernfalls würden die israelitischen Frauen nicht am göttlichen Bund teilhaben [...]. Wenn nicht die Geburt und der Glaube einen Israeliten machen, wie sollen dann unsere Mütter, unsere Ehefrauen und unsere Töchter Teil unserer Gemeinde sein?²⁵

Das war ein schwer zu entkräftendes Argument, das allerdings, recht betrachtet, von Radikalen wie Mendel Hess oder Samuel Holdheim postwendend auch als Argument für die Abschaffung des Beschneidungsritus hätte umfunktioniert werden können. Aber das war selbstverständlich nicht Blochs Absicht. Es ist vielmehr interessant zu sehen, dass Bloch, der sich als Hüter der Tradition sah, ausgerechnet eine dezidiert androzentrische Definition des Judentums ins Visier nahm, um der Relativierung des Gesetzes entgegenzutreten. In

21 Bloch, Simon: Les réformateurs de Francfort et le synode (Teil 1). In: L'Univers israélite 1 (April 1844) 5–9, hier 5.

22 Ebd. 5f.

23 Ebd. 6.

24 Ebd. 8.

25 Ebd. 8f.

das Judentum wurde man seiner Ansicht nach unabhängig vom Geschlecht hineingeboren und mit diesem Schicksal war jeder Jude gleichermaßen, ob Mann oder Frau, verpflichtet, dem Bund mit Gott, den die Ahnen geschlossen hatten, treu zu sein.

Diese Verpflichtung sei aber nicht nur eine Bürde und beschränke sich auch nicht auf das Gesetz allein, sondern sei auch Quell von Solidarität und Zusammenhalt unter allen Angehörigen des jüdischen Volkes. Dieser Gedanke kommt besonders treffend in einem Artikel zum Ausdruck, den ein leider nicht zu identifizierender »F. C. B.« beisteuerte und der aufgrund seiner programmatischen Aussagekraft hier ausführlich wiedergegeben wird:

Seit Menschengedenken existiert eine bewundernswerte Brüderlichkeit zwischen allen Juden auf der ganzen Welt; von dieser göttlichen Barmherzigkeit aus betrachtet existieren keine unterschiedlichen Nationen. Wer Jude sagt, sagt auch: Söhne einer großen und antiken Familie, die sich über die Jahrhunderte hinweg fortsetzt, durch das Unglück hindurch, das von ungerechtem Hass hervorgerufen wird. Aus diesen Schmerzen ging die Einigung hervor, und diese Einigung gibt Stärke; das ist der Grund, warum die Juden immer noch existieren; und diese Barmherzigkeit, unser erstes Prinzip, macht es, dass ein Kind von den Ufern der Weichsel von einem Einwohner Andalusiens aufgenommen wird; dass ein italienischer Jude bei einem Juden aus dem Elsass Obdach finden kann. Man schaut nicht zu, man hilft. Unter uns existiert kein anderer Pass als der anbetungswürdige Ruf *schema Israël!*²⁶

Es ist ganz deutlich, dass hier neben dem religiösen Element – das Gebet *sh'ma jisrael* – noch ein weiteres hinzukommt: Das Gefühl, ein Volk zu sein, entspringe auch der Jahrhunderte währenden Verfolgung und Unterdrückung. Neben ihrer religiösen Bindung habe diese Erfahrung die Juden zusammengeschweißt und sie sei der Grund dafür, dass sich Juden überall auf der Welt miteinander solidarisierten.

Entsprechend internationalistisch war die Zeitschrift ausgerichtet: Dem ersten Teil mit drei bis vier längeren Abhandlungen folgte stets ein Nachrichtenteil, der nach Ländern bzw. Kontinenten geordnet war und nicht nur über das Geschehen in den Nachbarländern – vor allem Deutschland als ständiger Bezugspunkt – berichtete, sondern auch über die Juden in Russland, Amerika, Afrika und immer wieder: Palästina. In einer Besprechung von Solomon Munks Buch über die Geographie Palästinas, in dem dieser die Juden als ein Volk lobte, das sich »bis auf den heutigen Tag seinen antiken Kultus bewahrt« habe,²⁷ hieß es schwärmerisch: »Palästina! Das ist zugleich die Geburtsstätte unserer Rasse wie

26 F. C. B.: Schlofstadt. in: *L'Univers israélite* 2 (Mai 1844) 44–50, hier 48.

27 Munk, Solomon: *Palestine. Description géographique, historique et archéologique*. Paris 1845, 2. Munk stammte aus Schlesien, hatte in Bonn und Berlin studiert und hatte dort zum Umfeld des »Vereins für Wissenschaft und Cultur der Juden« gehört. Vgl. *Graetz: Les Juifs* 96–99.

unseres Glaubens, die Heimat unseres Volkes und das Grab unserer Nation.«²⁸ Bloch wusste sehr genau, dass Palästina nicht nur ein nationaler Mythos war, sondern dass immer noch Juden im Heiligen Land lebten und dass diese unter armseligen Umständen lebenden Glaubensbrüder finanzielle Hilfe benötigten. Allerdings waren sie da nicht die einzigen, so dass in *L'Univers israélite* zahlreiche Spendenkampagnen für Juden in aller Herren Länder lanciert wurden.²⁹ Die wohlthätigen Geber durften darauf rechnen, positive Erwähnung im Nachrichtenteil zu finden, so dass allgemein bekannt wurde, welche reiche jüdische Persönlichkeit wieder einmal ihre Frömmigkeit unter Beweis gestellt hatte, indem sie die Mitzwa der *zedakah* (»Wohlthätigkeit«) sehr großzügig ausgelegt hatte. Wer regelmäßig durch Spenden auffiel, konnte sich sicher sein, dass er selbst dann als Zierde seines Volkes galt, wenn er es im Privatleben mit der Halacha nicht ganz so genau nahm.

Doch so sehr *L'Univers israélite* daran festhielt, dass die Juden ein Volk seien, so sehr betonten seine Autoren durchaus im Sinne ihrer liberalen Kontrahenten, dass sie damit keinen ihren vaterländischen Patriotismus ausschließenden Nationalcharakter meinten.³⁰ Französische Juden seien in Sitte und Haltung französisch, englische englisch. Man könne also ein guter Franzose sein und sich trotzdem als Teil der »jüdischen Nation« fühlen. Macht man sich klar, dass gerade das Wort *nation* im französischen Sprachgebrauch seit der Revolution ein Reizwort war, dann leuchtet auch ein, dass Bloch an jenen Stellen, wo es um die Vaterlandstreue der Juden ging, plötzlich auf das Vokabular der Reformerschwänkte und von *confession* redete. Ausdrücke jüdischer Ethnizität und kollektiver Zugehörigkeit im Allgemeinen wurden gerade von ihm höchst situativ verwendet. Das gilt sogar für den noch sensibleren Begriff des *citoyen*: Galt die staatsbürgerliche Integration der Juden auch in *L'Univers israélite* gemeinhin als historisches Verdienst der Revolution von 1789, so konnte es dennoch vorkommen, dass Bloch deren Bedeutung herunterspielte. In einem Artikel schrieb er über das religiöse Band, das »unsere Rasse« über Jahrhunderte und Kontinente hinweg miteinander verbinde – »von den Steppen Australiens bis zu den Wüsten Sibiriens«:

Zeit und Raum, Sprache und Nationalität, politische Interessen und private Interessen – alles tritt zurück hinter das unvergängliche Band des Glaubens, so wie der Mensch hinter Gott zurücktritt, wie das Leben hinter der Ewigkeit zurücktritt. Wir

28 Bloch, Simon: Palestine. In: *L'Univers israélite* 12 (Dezember 1845) 425–432, hier 426.

29 Das Sammeln von Spenden für die Juden in Palästina hatte bereits eine lange Tradition, die in die Frühe Neuzeit zurückreicht. Vgl. dazu demnächst Lehmann, Matthias B.: Networks of Beneficence. Rabbinic Emissaries from Palestine and the Making of a Modern Jewish Diaspora.

30 Vgl. etwa Bloch, Simon: Grande-Bretagne. In: *L'Univers israélite* 7 (Oktober 1844) 290–295, hier 293.

sind Bürger [*citoyens*] in unserem Glauben bevor wir Bürger [*citoyens*] in unseren Ländern sind, so wie wir unsere Pflichten gegenüber der Familie vor unseren Pflichten gegenüber der Welt platzieren.³¹

Welchen Begriff Bloch jedoch auch wählte, immer ging es ihm darum, dass alle Juden auf der Welt durch ihre Abstammung und die Religion miteinander verbunden seien und sich diese Beziehung stets gewärtigen müssten. Religion aber, das war für Bloch mehr als eine Konfession: In seinen Augen war man als Jude geboren und alleine durch dieses Faktum dazu verpflichtet, der ganzen Thora treu zu sein. Das umschloss die mündliche wie die schriftliche Lehre, Glauben und Praxis, aber auch das Bewusstsein einer gemeinsamen Geschichte. Trotzdem sah Bloch durchaus Raum für Veränderungen, und zwar gerade im Bereich der Kultur. Hier galt es, französisch zu werden und sich damit auf das seinerzeit angeblich höchste Niveau menschlicher Kultur und menschlichen Wissens zu erheben. Doch das Judentum behielt für Bloch im Zweifel immer Vorrang vor Wissenschaft, Anpassung und Patriotismus.³²

Die Mission der Hebräer

Von ähnlichen Gedanken durchdrungen und ebenso zwischen Orthodoxie und Moderne schwankend war der Metzzer Großrabbiner und Gelehrte Lion Mayer Lambert.³³ 1781 im damals noch deutschen, ab 1793 von Frankreich annektierten und seitdem zum lothringischen Département Moselle gehörenden Pontpierre als Sohn eines Metzzer Rabbiners geboren³⁴, war er in jungen Jahren nach Frankfurt am Main gegangen und hatte dort an der renommierten Jeschiwa des Rabbiners Pinchas Halevi Horowitz studiert. Parallel dazu hatte er das israel-

31 *Bloch*, Simon: À M. le docteur L. Philipson. In: *L'Univers israélite* 2 (Februar 1845) 73 f.

32 Vgl. auch die entsprechende Bemerkung von *Bloch*, Simon: Les réformateurs de Francfort et le synode (Teil 2). in: *L'Univers israélite* 2 (Mai 1844) 39–44, hier 40.

33 Einen guten Eindruck von seinem Schwanken zwischen Tradition und Moderne – wobei grundsätzlich die Tradition die Oberhand behielt – gibt die Debatte, die Lambert anlässlich des Artikels von *Bloch*, Simon: La stabilité et le mouvement. In: *L'Univers israélite* 2 (Juni 1844) 33–38 mit einem Vertreter der Reform namens »N. H.« über die autoritative Geltung des Talmud führte. Vgl. *Lambert*, Lion Mayer: Lettre au rédacteur du 4 septembre 1844. In: *L'Univers israélite* 6 (September 1844) 223–228; *N. H.*: L'autorité de la loi orale. Réponse à M. le grand rabbin de Metz. In: *L'Univers israélite* 7 (Oktober 1844) 257–263; *Lambert*, Lion Mayer: Lettre au rédacteur du 11 novembre 1844. In: *L'Univers israélite* 8 (November 1844) 325 f; *N. H.*: Encore sur l'autorité de la loi orale. Réplique à la réponse de M. Lambert, grand rabbin de Metz. In: *L'Univers israélite* 9 (Dezember 1844) 386–389.

34 Über die dortigen sozialen und religiösen Verhältnisse gibt Auskunft *Ulbrich*, Claudia: Shulamit und Margarete. Macht, Geschlecht und Religion in einer ländlichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts. Wien u. a. 1999.

litische Philanthropin besucht und dort unter anderem Französisch gelernt.³⁵ Seine Karriere allerdings begann in Metz. War er zunächst 1827 Leiter der dortigen Rabbinerschule gewesen, hatte man ihn 1836 als Rabbiner berufen und später auch zum Großrabbiner ernannt.

In religiösen Fragen ähnlich wie Bloch konservativ, widmete Lambert doch einen großen Teil seiner Zeit profanen wissenschaftlichen Studien. Bereits 1820 legte er eine hebräische Grammatik vor, 1827 ein Buch über Psychologie und 1840 dann – nach zahlreichen weiteren kleinen Aufsätzen und Eingaben – ein überaus bemerkenswertes Buch über die Geschichte der Juden von Abraham bis zur Gegenwart.³⁶ Bereits der Titel verrät, dass Lambert eine drei Jahrtausende übergreifende Existenz der »Hebräer« behauptete, die man als zusammenhängende Stammesgeschichte darstellen könne.³⁷ Er hielt sich bei seiner Schilderung weitgehend an die biblische Erzählung – etwa daran, dass Abraham 175 Jahre alt geworden sei – und an rabbinische Quellen, vermischte sie aber mit neueren Erkenntnissen der historischen Forschung, so dass sein Buch nur schwer als bloß religiöse Apologie abgetan werden konnte. Zwar nannte er seine nichtbiblischen Quellen nicht, aber es steht zu vermuten, dass er vor allem auf die Werke Joseph Salvadors und Léon Halévys zurückgriff, die er wegen ihrer Nähe zum Saint-Simonismus kaum für zitierfähig halten konnte. Auch Isaak Markus Josts Werke dürften in seine Darstellung eingeflossen sein, wenn gleich ein eindeutiger Beweis dafür fehlt. Judenfeinde wie den Berliner Historiker Friedrich Rühls oder den Heidelberger Philosophen Jakob Friedrich Fries griff er dagegen namentlich an.³⁸

Lamberts Historiographie jüdischer Leid- und Verfolgungserfahrungen erinnert sowohl sprachlich als auch inhaltlich in vielem an das spätere Werk Heinrich Graetz', ohne freilich an dessen reichhaltigen Fundus an Quellen heranzureichen. Während aber Graetz immer darauf beharrte, trotz seines Jüdischseins objektiv und unparteilich zu sein, ging es Lambert laut eigener Aussage mit der Publikation seines Buches darum, »die Ehre unserer Ahnen wieder herzustellen«³⁹. Abraham fungierte daher in Lamberts Darstellung als

35 Vgl. *Daltroff*, Jean: Écoles rabbiniques et séminaires théologiques dans la seconde moitié du XIXe siècle. In: Kirchliche Zeitgeschichte 2 (2001) 373–388.

36 *Lambert*, Lion Mayer: Abrégé de la grammaire Hébraïque, d'après une nouvelle méthode. Metz 1820; *Lambert*, Lion Mayer: Éléments de psychologie, fondés principalement sur l'expérience et l'observation, précédés de quelques réflexions sur la liaison de l'âme avec le corps et suivis de notes. Metz 1827; *Lambert*, Lion Mayer: Précis de l'histoire des Hébreux. Depuis le patriarche Abraham jusqu'en 1840. Metz 1840.

37 Vgl. *Berkovitz*: The Shaping 145.

38 *Lambert*: Précis de l'histoire 319f. Lambert nennt Rühls fälschlich »Ries«.

39 *Lambert*: Lettre au rédacteur 326. Vgl. *Graetz*, Heinrich: Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Bd. 1: Von ihren Uranfängen (um 1500) bis zum Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristlicher Zeit). Leipzig 1874, XIII.

»Stammvater des jüdischen Volkes«⁴⁰, der ein leuchtendes Vorbild für alle Generationen sei. Seine historische Mission sei es gewesen, ein heiliges Volk zu gründen, indem er auf Gottes Geheiß alles hinter sich gelassen und sich nur noch in den Dienst des Herrn gestellt habe. Doch erst nach der Geburt Isaaks kommt es in Lamberts Darstellung zur Schlüsselszene in der jüdischen Geschichte: Abraham willigt ein, seinen eigenen Sohn auf dem Berg Moria zu opfern. Für diese fromme Tat sei Abraham belohnt worden:

[...] Gott war so zufrieden mit seiner [d. i. Abrahams] Opfergabe, dass diese große selbstlose Tat von Vater und Sohn für immer unauslöschlich sein sollte und dass die Nachkommen Isaacs für alle Völker der Erde den Segen empfangen sollten, was bedeutet, dass die Rasse Isaacs über die ganze Erde die Kenntnis des wahren Gottes verbreiten würde, die Liebe zur Tugend und zu den moralischen Prinzipien. Dies ist, was geschah und was jeden Tag geschieht; denn das hebräische Volk, obwohl es für alle anderen Völker ein Objekt des Hasses, der Verachtung und der Verfolgung ist, hat doch immer als Vorbild und Leuchtturm gedient [...].⁴¹

Alle weitere Geschichte der Juden reduziert sich bei Lambert auf die Bemühung, der Verfolgung und Unterdrückung zu trotzen und die Lehre Gottes zu verteidigen. Die Juden wurden dadurch zu Märtyrern der Tugend und Moral stilisiert, die das Zeitalter der Aufklärung, in dem diese Werte erstmals auch von Nichtjuden propagiert worden seien, immer schon vorweggenommen hätten:

Die Reinheit und Heiligkeit ihrer [der Hebräer] Sitten war einzigartig in der ganzen Welt. Ihre Nüchternheit und Enthaltensamkeit war fast schon übermäßig; die Trunkenheit war beinahe unbekannt unter ihnen [...]. Man kann ihnen nur eine große Nachlässigkeit in der Befolgung der Pflichten gegenüber ihrem Nächsten zum Vorwurf machen. Dennoch breitete sich diese Nachlässigkeit nicht auf die Barmherzigkeit und Wohltätigkeit aus; im Gegenteil: Sie trieben ihre Tugendhaftigkeit bis zu einem Grad, der unbekannt ist unter allen Völkern der Erde [...].⁴²

Die Hebräer repräsentierten die Tugendhaftigkeit in reinerer Form als die ungläubigen Aufklärer, die Lambert zielsicher als Judenfeinde und damit als unmoralisch entlarvte.⁴³ Toleranz, nicht Überwindung des Glaubens war für Lambert das Entscheidende; und Toleranz meinte für ihn vor allem, dass Christen und Atheisten die Absonderung der Juden akzeptieren sollten. Deshalb erfuhr auch die Revolution von 1789 eine durchaus zwiespältige Beurteilung in seiner Schrift. Auf der einen Seite charakterisierte er sie als »roh«, »barbarisch« und

40 *Lambert*: Précis de l'histoire 6. Nur ausnahmsweise benutzte Lambert die Bezeichnung »jüdisches Volk«; meist ist schlicht von »Hebräern« die Rede.

41 Ebd. 10.

42 Ebd. 400f.

43 Mit dem »Philosophen«, der im dritten Abschnitt eingeführt wird, dürfte Voltaire gemeint sein. Ebd. 400.

»wild« – darin dem ostentativen Franco-Judaismus von Samuel Cahens *Archives israélites* brüsk widersprechend –, auf der anderen Seite sah er durchaus, dass sie »heilbringende Früchte der Toleranz und Freiheit« gezeitigt habe.⁴⁴ Die positiven Aspekte seien allerdings der bürgerlichen Elite geschuldet, die nichts mit den barbarischen Regungen der Massen gemein habe und als einzige versucht habe, »das Joch des Satanismus« – gemeint ist der jakobinische Atheismus – abzuschütteln.⁴⁵ Entsprechend seines konservativen Weltbildes sah Lambert demnach die Revolution prinzipiell als einen gefährlichen, die bestehende Ordnung aus den Angeln hebenden Akt, der nur dann positive Effekte haben könne, wenn die Revolutionäre durch die herrschende Klasse (*la classe première*) gezähmt und an die Kandare genommen würden. Nur dann könne das Resultat des Umsturzes die Toleranz sein, die essentiell für die Fortexistenz des jüdischen Volkes sei, weil dieses als eigenständige und separierte Gemeinschaft innerhalb der Nation lebe. Er griff hier auf einen Gedanken zurück, den er schon über zwanzig Jahre früher in seinem Buch *Catéchisme du culte judaïque* formuliert hatte und der seine Auffassung vom Judentum stets prägte: Die Separierung des jüdischen Volkes sei gottgewollt und notwendig, damit die messianische Aufgabe der »Hebräer« erfüllt werden könne.⁴⁶ Diese Mission aber bleibe unabhängig von jeder äußeren geschichtlichen Veränderung bestehen.

Angesichts dieser Statik seines geschichtsphilosophischen Entwurfs verwundert es nicht, dass er auch den Begriff der Verbesserung (*amélioration*), der in den Emanzipationsdebatten eine so große Rolle gespielt hatte, ausschließlich auf die äußeren Zustände bezog, anstatt, wie die *maskilim*, auf die Sitten und Gebräuche der Juden. Was die Verbesserung betraf, die von ihm vornehmlich mit der Gewährung der Religions-, Bewegungs- und Gewerbefreiheit identifiziert wurde, so argumentierte er internationalistisch:

Wir haben gesehen, dass sich das Los der Hebräer während dieser Epoche [der Frühen Neuzeit] beträchtlich verbessert hat, und wir werden sehen, dass es sich in der folgenden Epoche noch mehr verbessert hat. Aber im Orient ist ihr Schicksal immer gleich geblieben, bis auf den heutigen Tag.⁴⁷

Es folgten eine Auflistung der jüdischen Bevölkerungszahlen im Orient und Spekulationen über ihre Abstammung. Über die indischen Juden etwa wusste Lambert zu berichten, dass es schwarze und weiße unter ihnen gebe. Während die schwarzen Juden Abkömmlinge der Juden in babylonischer Gefangenschaft seien, hätten die Weißen keine solche edle Herkunft, sondern seien vermutlich

44 Ebd. 405.

45 Ebd. 406.

46 Lambert, Lion Mayer: *Catéchisme du culte judaïque*. Metz 1818. Vgl. dazu auch die Ausführungen von Berkovitz: *Rites and Passages* 219–222.

47 Lambert: *Précis de l'histoire* 397.

nicht »rein«.⁴⁸ Dennoch äußerte sich Lambert weder despektierlich über schwarze Juden noch über Mischlinge. Sie alle seien Teil der hebräischen Mission.

Die »Verbesserung« wurde erst wieder im letzten Teil des Buches thematisiert, wo Lambert verkündete, es sei nun Zeit, dass er sich auch zu Fragen der Gegenwart äußere. Zwar scheue er sich, in einem Geschichtsbuch über Aktuelles zu sprechen, aber er wolle doch noch kurz auf die Forderung einiger moderner Juden nach einer religiösen Reform eingehen. Die »Reformatoren«, so führte er aus, wollten nicht etwa den Kern des Judentums bewahren, wie sie vorgaben, sondern nur zerstören, weil sie selbst nicht mehr an Gottes Offenbarung glaubten. Er selbst sei nicht prinzipiell gegen eine Reform, aber nicht in dem Sinne, wie sie diesen »angeblichen Juden« vorschwebte, diesen »geheimen Missionaren«, die von katholischen Bibelgesellschaften geschickt worden seien.⁴⁹ Eine Reform des Judentums müsse sich darauf beschränken, den Juden Zugang zu neuen Berufsfeldern zu verschaffen und ihnen eine breitere und bessere Bildung angedeihen zu lassen – aber ohne das Bekenntnis zur Offenbarung aufzugeben. Am Judentum selbst solle nichts verändert werden, die Tradition müsse unangetastet bleiben, denn der mitunter schlechte Charakter von einzelnen Juden habe nichts mit ihrer Religion, sondern einzig mit äußeren Umständen zu tun. Deshalb seien auch die Vorwürfe einiger »moderner Juden« an die »orthodoxen Hebräer« zurückzuweisen, wonach es nicht mehr legitim sei, an die Ankunft des Messias zu glauben, wenn die Juden die Länder, in denen sie sich aufhielten, als ihr Vaterland anerkannten. Lambert verglich die Situation der Hebräer mit polnischen und italienischen Flüchtlingen in Frankreich, denen man ja auch nicht vorschreibe, sich die Sehnsucht nach einer Rückkehr in die Heimat aus dem Kopf zu schlagen, nur weil sie sich gerade in Frankreich befänden.⁵⁰ Doch das sei nicht der einzige Grund, warum der Messianismus aufrecht zu erhalten sei:

Der Messias wird nicht für die Hebräer allein kommen, sondern für das Wohl der Welt im Allgemeinen, wie unsere Propheten ausdrücklich verkündet haben. [...] Wir lieben unser Vaterland und wir bleiben solange dort, bis uns Gott sagt, dass wir es verlassen sollen. [...] Im Übrigen verdienen jene, welche die Moral und Zivilisation auf der ganzen Erde verbreiten, die Nationalität genauso wie die Griechen und die Polen.⁵¹

Hiermit war Lambert wieder am Ausgangspunkt angelangt: Die Juden seien ein messianisches Volk, das der ganzen Welt Moral, Tugend und Zivilisation bringe. Was allerdings zunächst wie eine bloße Wiedergabe traditioneller

48 Ebd. 399.

49 Ebd. 410.

50 Vgl. ebd. 413 f.

51 Ebd. 414.

jüdischer Selbstwahrnehmung klingt, hat durch Lambert tatsächlich eine moderne Umformung erhalten: Nicht nur die bereits erwähnte Vermengung religiöser und profaner Quellen ist hier zu nennen, sondern auch die Begrifflichkeiten, die Lambert verwendete. Statt von »Gesetz« und »Gebot«, sprach er von »Tugend« und »Moral«, was keineswegs einfach in eins gesetzt werden kann. Denn Tugendhaftigkeit und Moral sind allgemeine Vorstellungen, die nicht für das Judentum spezifisch sind. Erst durch diese Schwerpunktverschiebung gelang es Lambert, die Juden als das Volk der Allgemeinheit schlechthin darzustellen, dessen Absonderung nur den Zweck habe, das universelle Telos zu schützen. Aber auch die Konstruktion der Hebräer als einer den Polen und Griechen vergleichbaren »Nationalität« spricht die Sprache des Vormärz, in dem politische Aktivisten wie Giuseppe Mazzini die Ideen des Nationalismus mit einem Kampf für die staatliche Unabhängigkeit der »Italiener« verbanden.⁵² Eine solche hatte Lambert zwar nicht im Sinn – zumindest nicht vor Erscheinen des Messias –, aber er bediente sich mühelos des nationalistischen Vokabulars seiner Zeit und reformulierte die Idee des *am jisrael* als Existenz eines Volkes der Hebräer.

Die Heiligen Bande des Blutes

Positionen wie die Lamberts stießen auf heftigen Protest von Seiten der antinationalen Reformkräfte. Aber Polemik war auch im Lager der Konservativen zu finden. Im April 1839 schrieb Michael Sachs, 1808 im niederschlesischen Großglogau geboren und zu dieser Zeit Rabbiner in der Prager Altschul, einen bitterbösen Brief an seinen Freund Moritz Veit in Berlin, in dem er sich in drastischen Worten über die »Philister, Kriecher und Schleicher« echauffierte, die in der Hölle schmoren sollten.⁵³ Was Sachs in dem Brief auf Karl Ernst Schubarth, einen antijüdischen Hegelianer bezog, galt offenbar auch für radikale Reformen wie Mendel Hess, denen er »platte Hohlheit und bequeme Philisterei« vorwarf.⁵⁴ Nun war Sachs, wie aus seinen Briefen hervorgeht, ein sehr impulsiver Charakter, der in seiner privaten Korrespondenz mit wüsten Beschimpfungen

52 Über die Wirkungskraft Mazzinis vgl. Bayly, Christopher A./Biagini, Eugenio F. (Hg.): Giuseppe Mazzini and the Globalization of Democratic Nationalism, 1820–1920. Oxford 2008. 1830 war zudem Griechenland unabhängig geworden und in Polen ein national gefärbter Aufstand gegen das russländische Reich ausgebrochen – umso bemerkenswerter, dass Lambert die Juden gerade mit diesen beiden Nationalitäten verglich.

53 Sachs, Michael an Moritz Veit. Brief vom 29. April 1839. In: Geiger, Ludwig (Hg.): Briefwechsel Michael Sachs und Moritz Veit. Frankfurt a.M. 1897, 16 f, hier 17. Zu Moritz Veit siehe ausführlich das Kapitel 13.

54 Sachs, Michael an Moritz Veit. Brief vom 19. August 1839. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Michael Sachs, P 47/13.

nicht geizte.⁵⁵ Deshalb könnte man geneigt sein, seine ausfallenden Bemerkungen als Privatsache abzutun, wenn nicht sein Zorn über die radikalen Reformen einer Absetzbewegung entsprungen wäre, die sein eigenes Verständnis vom Judentum offenlegt.

Es wäre verfehlt, Michael Sachs als ewig gestrigen Vertreter der Orthodoxie abzustempeln.⁵⁶ Er hatte nicht grundsätzlich etwas gegen Reformen einzuwenden, was schon daraus erhellt, dass er die Stelle in der explizit reformierten Altshul überhaupt annahm. Ja, Sachs hatte sogar selbst im Mai 1837 die erste »Konfirmation« im Prager Tempel abgehalten.⁵⁷ Doch was ihn an Mendel Hess und anderen störte, war, dass sie *tabula rasa* mit der Tradition machen wollten. In Sachs' Augen war das keine behutsame und im Einklang mit der Offenbarung stehende Modifikation des Judentums mehr, sondern eine vollständig destruktive und demütigende Assimilation an das Christentum. Er wehrte sich dagegen, alles preiszugeben, was das Judentum seiner Ansicht nach auszeichnete, und beharrte auf dessen Selbstständigkeit. Sachs wollte aus der reichhaltigen Tradition schöpfen, um das Judentum zu erneuern. Dafür freilich musste man die Tradition erst einmal kennen, und so verband sich Sachs' Konservatismus ganz von selbst mit der Wissenschaft des Judentums, allem voran der Philologie.

Modernisierung des Judentums, das hieß für Sachs vor allem eines: Die Entfaltung seiner Anlagen und damit die Erfüllung seiner göttlichen Bestimmung. Dementsprechend schrieb er an Veit, ihm gelte »das Judentum als eine selbständige Potenz, nur durch sich selbst commensurabel, in sich selbst einig – trotz zugestandener Auswüchse, die aber wohl anderswo sitzen, als M. Heß in St. Lengsfeld meint...«⁵⁸ Jene Einigkeit sei aber nicht auf einen bestimmten Glauben zu reduzieren. Vielmehr handele es sich um eine »Lebensaufgabe«⁵⁹, welche einem »tiefgewurzelte[n] Zug in dem geschichtlichen Leben des Volkes« entspringe, einer Erinnerung an die Vorzeit, die sich »von Geschlecht zu Geschlecht« forterbe.⁶⁰ Jenes geschichtlich verstandene Judentum sei nicht in ein diffuses und mit dem Christentum eng verwobenes Allgemeines aufzulösen.

55 So heißt es in dem Brief aus dem April 1839 weiter, die »Philister« seien eine »pestitis humanae gentis«, die man »ausrotten« solle. *Sachs* an Veit. 29. April 1839, 17.

56 Franz D. Lucas und Heike Frank wählen den Ausdruck »konservativer Mittelweg«. *Lucas, Franz D./Frank, Heike: Michael Sachs. Der konservative Mittelweg.* Tübingen 1992. *Schad, Margit: Rabbiner Michael Sachs. Judentum als höhere Lebensanschauung.* Hildesheim 2007, 16 kritisiert Lucas und Frank dafür, dass sie Sachs als Konservativen charakterisiert haben, und wählt selbst die Bezeichnung der »mittleren Strömung«.

57 Vgl. *Niedhammer: Geld-Emancipation* 12, Fußnote 3.

58 *Sachs* an Veit. 19. August 1839.

59 *Sachs, Michael: Die zwölf Stämme.* Predigt aus dem Jahr 1844. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Michael Sachs, P 41/8.

60 *Sachs, Michael: Wessen Israel angeklagt wird.* Predigt aus dem Jahr 1841. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Michael Sachs, P 41/9.

Vielmehr gelte es, die eigenständige Potenz des Judentums innerhalb des Allgemeinen zu realisieren und die Essenz des Jüdischen wieder voll zur Geltung zu bringen. Reformen seien folglich nur dann wünschenswert, wenn sie diesem Ziel zuträglich wären.

Innerhalb der Prager Gemeinde nahm Sachs deshalb eine delikate Stellung ein: Einerseits wehrte er sich dagegen, zu sehr von seinem Arbeitgeber – dem »Verein zur Verbesserung des israelitischen Cultus« – vereinnahmt zu werden und drang insbesondere gegenüber dem Reformer Peter Beer auf Mäßigung; andererseits musste er sich immer wieder auch gegen orthodoxe Widerstände von Seiten der Prager Halachisten (den sogenannten »Oberjuristen«) durchsetzen, wenn es darum ging, Neuerungen im Bereich der Gottesdienstordnung einzuführen oder diese zu verteidigen. Das bedeutet freilich nicht, dass Sachs ein bloßer Vermittler zwischen zwei entgegengesetzten Parteien war. Vielmehr verfolgte er sein eigenes Programm und versuchte, so unabhängig wie möglich von parteipolitischen Vorgaben zu sein. Sein gespaltenes Verhältnis zum Reformverein äußerte sich immer wieder in Briefen, die er an Leopold Zunz und Moritz Veit nach Berlin schickte.⁶¹

Nach acht Jahren, die von zum Teil heftigen Auseinandersetzungen und intellektueller Trostlosigkeit geprägt waren, gelang es Sachs' engem Freund Moritz Veit, der seit 1838 Berliner Gemeindevorsteher war, ihn als Rabbinatsassessor in die preußische Hauptstadt zu holen.⁶² In seiner Prager Abschiedspredigt betonte Sachs noch einmal, wie sehr er sich der Gemeinde immer verbunden gefühlt habe:

Das kann ich in dieser ernsten Stunde mir bezeugen, daß ich mit der Liebe und Innigkeit, die wir den Nächsten, uns durch *die heiligen Bande des Blutes Zugehörigen* als Gebühr und Zoll entgegen zu bringen pflegen, euer Wohl und Weh in innerster Seele mit- und nachgeföhlt habe.⁶³

Es fällt auf, dass Sachs die jüdische Gemeinschaft an dieser Stelle dezidiert über Blutsbande und das daraus scheinbar natürlich entstehende Zusammengehörigkeitsgefühl definierte. Er sprach vom Judentum wie von einer großen Familie, die zusammenhalten und füreinander sorgen müsse. Es ging ihm um eine Solidarität, die sich nicht im Religiösen erschöpfte. Sachs folgte darin der historischen Genese des jüdischen Volkes, wie sie in der Bibel gezeichnet wird: Die Juden in der ägyptischen Diaspora waren demnach ein loser Stammesverband, nur durch verwandtschaftliche Verhältnisse und die gemeinsame Erfahrung

61 Vgl. *Schad*: Rabbiner 48.

62 Vgl. ebd. 75.

63 *Sachs*, Michael: Abschiedswort (Prag 1844). In: *Ders.*: Predigten. Sechste Lieferung: Sabbatpredigten zum fünften Buche Moses. Aus dessen schriftlichem Nachlaß herausgegeben von David Rosin. Berlin 1869, 429–441, hier 440. (Hervorhebung vom Verfasser.)

der Sklaverei miteinander verbunden. Erst als Moses den Israeliten den Bund Abrahams wieder ins Gedächtnis gerufen habe, seien sie zu einer »Glaubensgemeinschaft« geworden. Durch den Bundesschluss am Sinai seien die »Bande des Blutes«, die schon vorher bestanden hatten, geheiligt worden. Aus dem *goj gadol*, das Gott Abraham prophezeit hatte, sei ein »heiliges Volk«, *am kadosh*, geworden.⁶⁴ Sachs' Begriff des jüdischen Volkes vereinte dementsprechend die primordiale mit der konstruktivistischen Bestimmung.⁶⁵ Es handele sich um eine ursprüngliche und sich qua Abstammung reproduzierende Gemeinschaft, deren Wesen aber jenseits der Biologie zu verorten sei.⁶⁶ Erst durch die Annahme des Gesetzes sei aus dem Abstammungsverband ein Volk geworden. Darin kam auch der Doppelcharakter des deutschen Wortes »Volk« als ethnisch bestimmte Gemeinschaft einerseits, als Synonym für die unbestimmte »Menge«, das »niedere Volk« andererseits gut zum Ausdruck.⁶⁷ Im Falle der Juden komme der »Menge« erst durch den Bundesschluss eine Bestimmung, ein Wesen zu. Die bloße Biologie selbst sei stumm, sie habe erst beseelt, durchgeistigt werden müssen. Das Wesen des jüdischen Volkes sei die Treue zur Offenbarung, aber dieses Wesen gründe im Naturalverbund, im »Gesamtleben des Volkes«⁶⁸. Gott hat den Bund laut Sachs nicht nur mit einem Teil des Volkes geschlossen, sondern mit allen Nachfahren derer, die das Gesetz *stellvertretend* für alle kommenden Generationen angenommen haben.⁶⁹ Nur in diesem Sinne war man für Sachs von Geburt an Jude – und durch seine Abstammung an das »Heilige« gebunden.⁷⁰

Beide Bestimmungen – Abstammung und »Religion« – auseinander zu reißen, dieser im Reformjudentum modische Gedanke war Sachs fremd. Für ihn handelte sich beim Volk Israel ganz im Sinne Herders um einen Organismus, um eine »lebendige Bewegung, das zuckende, pulsierende Leben«, das sich

64 Vgl. dazu Kapitel 4.

65 Vgl. zu diesem Begriffspaar Geertz, Clifford: Schicksalsbedrängnis. Religion als Erfahrung, Sinn, Identität, Macht. In: Sinn und Form 53/6 (2001) 742–760.

66 Vgl. auch *Schad*: Rabbiner 129.

67 Vgl. *Koselleck* u. a.: Volk, Nation, Nationalismus, Masse 380–382.

68 *Sachs*, Michael: Von wem sollen wir eine Spende für das Heiligthum Gottes annehmen? [1845] In: *Ders.*: Predigten. Dritte Lieferung: Sabbatpredigten zum zweiten Buche Moses. Aus dessen schriftlichem Nachlaß herausgegeben von David Rosin. Berlin 1867, 429–446, hier 433.

69 In seiner Berliner Antrittspredigt aus dem Jahr 1844 heißt es in diesem Sinne: »Er [Gott] war in Jeschurun [Jerusalem] König, als sich vereinigten die Häupter des Volkes, insgesamt die Stämme Israels.« *Sachs*, Michael: Antrittspredigt in Berlin (1844). In: *Ders.*: Predigten. Zweite Lieferung: Sabbatpredigten zum ersten Buche Moses. Aus dessen schriftlichem Nachlaß herausgegeben von David Rosin. Berlin 1866, 173–184, hier 182 f.

70 Vgl. *Sachs*, Michael: Abraham. In: *Ders.*: Predigten. Zweite Lieferung 196–209, hier 203 f. Vgl. auch *Sachs*, Michael: Bedeutung und Zweck der Ceremonien [1845]. In: *Ders.*: Predigten. Zweite Lieferung 368–382, hier 378.

»nicht durch starre Abstraktionen, nicht durch hohle Theoreme bannen, he-
raufbeschwören oder abtöden lasse«⁷¹. Die seinerzeit beliebte Metapher vom
Organismus, die Sachs und seinen Zeitgenossen möglicherweise nicht ein-
mal als eine solche erschien, war dabei nicht zufällig gewählt.⁷² Während das
Reformjudentum die Metapher immer wieder verwandte, um das lebendige,
neue Judentum gegenüber dem veralteten und abgestorbenen Rabbinismus in
Stellung zu bringen⁷³, war es Sachs darum zu tun, das Judentum *per se* als eine
lebendige, sich wandelnde und sich dabei doch immer treu bleibende Entität zu
fixieren:

Wie weit sie auch im Raume entfernt sind, die Einen im Osten, die Andern im fer-
nen Abendlande – umgeben von verschiedener Zunge und Redeweise, von Sitten und
Bräuchen, die einander unähnlich, fremd, unverträglich mit einander – so giebt es
doch ein Einigendes und Bindendes, ein unsichtbares Band, das sie zusammenhält, –
es giebt des Gemeinsamen und Zusammenhaltenden so Vieles, daß die entlegensten
Fernen [...], daß aller Volks- und Länderunterschied dagegen zurücktritt, darin sich
auflöst und verschwindet!⁷⁴

Trotz aller Einflüsse der jeweiligen Umwelt, die das Judentum immer schon
in sich aufgenommen und integriert habe, sei die »Sendung« dieselbe geblie-
ben, nämlich »an sich selber festzuhalten, das Göttliche zu bezeugen und zu be-
kennen in jeder Lage und Schickung des Lebens, in jedem Alter der Welt und
auf jeder Stufe ihrer Entwicklung sich treu zu bleiben, und auf dem Standpunkt
auszuhalten und auszuharren, den ihnen Gott angewiesen!«⁷⁵ Dieser Stand-
punkt garantiere die Fortexistenz des Judentums in widrigen Zeiten: »Darum
ist es ein *Volk*, ein Volk, in sich einig und verbündet, in sich selber kräftig und
stark – ob auch zerstreut und zertrümmert, ob auch verschleudert und umher-
geworfen – denn sein Gott ist überall [...].«⁷⁶ Die Treue zu Gott sei, anders als
bei Luther und seinen jüdischen Nachahmern, keine Frage des individuellen Ge-
wissens, sondern eine kollektive Aufgabe ganz Israels. Sie werde durch die Rit-
ten und Symbole des Judentums bezeugt und erfülle sich in der Observanz ge-
genüber dem Gesetz.⁷⁷ Dabei kommt der Beschneidung – deren Notwendigkeit

71 Zitiert nach *Schad*: Rabbiner 52–55.

72 Zum ideengeschichtlichen Kontext vgl. *Ewers*, Michael: Philosophie des Organismus
in teleologischer und dialektischer Sicht. Ein ideengeschichtlicher Grundriss. Münster 1986,
29–56.

73 Vgl. *Meyer*: Antwort auf die Moderne 188.

74 *Sachs*: Wessen Israel angeklagt wird.

75 *Sachs*: Abraham 202.

76 *Sachs*: Wessen Israel angeklagt wird.

77 Zur Bedeutung des Gesetzes für die historische Herausbildung jüdischer Differenz
von der Antike bis zur Gegenwart vgl. *Berkovitz*, Beth A.: Defining Jewish Difference. From
Antiquity to the Present. New York 2012.

Rabbiner wie Samuel Holdheim oder auch der bereits erwähnte Frankfurter Reformverein anzweifelten⁷⁸ – aus Sachs' Perspektive eine zentrale Stellung zu. Die Beschneidung sei die auf ewig zu wiederholende (denn Gott schloss einen *ewigen Bund* mit Abraham⁷⁹) Besiegelung des Bundesschlusses mit dem Blut Israels. Die religiöse Bedeutung des Blutes machte Sachs etwa zeitgleich in seinem *Gutachten über den Reformverein* deutlich, in dem er auf die Forderung der Reformers, die Beschneidung abzuschaffen, einging:

Dies Festopfer [die Beschneidung] war der erste national-religiöse Act der Israeliten als eines Volkes, und da als unerlässliche Bedingung hier die Beschneidung hervor gehoben wird, so geht daraus deutlich hervor, daß sie das wesentliche und ausschließliche Bundeszeichen sei, ohne welches Niemand als zur Gemeinde gehörig betrachtet werden kann. [...] Das ›Bundesblut‹ (Secharjah 9, 11) bezeichnet, nach Ebn Esra und Kimchi zur Stelle, das Blut der Beschneidung, und tritt in diesem Ausdrucke schon die sublimirte, symbolisirende Fassung des Gebotes hervor, der mit dem Blute, dem Leben, besiegelte Eintritt in den Bund.⁸⁰

Sachs bediente sich hier im Rekurs auf Sacharja eines klassischen rabbinischen Analogieschlusses: Das Tierblut, das Moses auf das Volk Israel spritzt⁸¹, sei Zeichen desselben Bundes, den Gott bereits mit Abraham geschlossen habe. Die biblische Einführung der Beschneidung, in der das Wort Blut (*dam*) unerwähnt bleibt, wurde damit bereits prospektiv als sublimiertes (Tier-)Opfer interpretiert. Sachs hob hervor, dass der Bund mit Gott auf Leben und Tod geschlossen werde. Nur der sei Teil des Volkes, der bereit sei, sich dem Gesetz zu unterwerfen. Doch zugleich geht es in Sachs' Interpretation der Beschneidung nicht um das Verhältnis des Einzelnen zu Gott, sondern immer um dasjenige Gottes zu dem von ihm erwählten Volk. Mit dem jüdischen Volk sei der einzelne Jude auf Gedeih und Verderb verbunden, die Beziehung zu Gott also über das Kollektiv vermittelt.

Vermutlich noch in Prag entstand der Plan, sich dem Verständnis dieses Kollektivs – und damit dem Wesen des Judentums – über den Inbegriff »lebendiger Bewegung« zu nähern: der Kultur. Doch erst 1845 konnte das Ergebnis dieser Studien veröffentlicht werden: Im Vorwort zu seiner Schrift *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien* rechnete Sachs öffentlich mit denjenigen ab, die seiner Ansicht nach »die verbrauchten Redeblumen und Kraftwörter eines schon verhauchenden Nihilismus mit selbstgefälliger Eitelkeit als ein ›neues Bewußtsein«

78 Vgl. etwa *Holdheim*, Samuel: Über die Beschneidung zunächst in religiös-dogmatischer Beziehung. Schwerin, Berlin 1844.

79 Genesis 17, 7.

80 *Sachs*, Michael: Gutachten über den Reformverein. In: Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums 1/2 (Mai 1844) 49–60, hier 50.

81 Deuteronomium 24, 8.

ausbieten und feil halten«⁸². Diesen Verirrungen stellte er nationale Helden entgegen, darunter auch den berühmten Philosophen, Jerusalem-Reisenden und Dichter Jehudah ha-Levi (1075–1141):

Die Teilnahme für die geschichtliche Vergangenheit seines Volkes tritt bei R. Jehudah Hallewi so entschieden und durchgängig hervor, wie fast bei keinem Dichter und Denker; er ist der nationalste, patriotischste von ihnen, und wer sich das Problem, wie ein zerstreutes Volk eine Nationalität und ein heimatloses ein Vaterland haben könne, theoretisch nicht zu lösen vermag, der wird in den Poesien unseres Sängers eine tatsächliche praktische Lösung finden.⁸³

Jehudah ha-Levis *sefer ha-kuzari* ist seit jeher ein zentrales Referenzwerk jüdischer Apologie gewesen. Das Buch beinhaltet unter anderem vier fiktive Gespräche zwischen dem König der Chasaren und einem Philosophen, einem Muslim, einem Christen sowie, als letztem in der Reihenfolge, einem Juden. Der Jude überzeugt den König von der Wahrheit des Judentums und dieser konvertiert. Zwar ist das Hauptthema der Gespräche das Verhältnis von Glaube, Gesetz und Philosophie, aber die Frage der Ethnizität wird ebenfalls verhandelt. So sieht der jüdische Protagonist des *kuzari* im jüdischen Volk eine besondere Eignung zur Prophetie walten, die von Generation zu Generation weitervererbt werde und sich insbesondere in der Erhabenheit der hebräischen Sprache niederschlage. Es ist aus unserer Perspektive müßig darüber zu spekulieren, inwieweit ha-Levi hier moderne Konzeptionen des Ethno-Nationalismus vorweggenommen hat, wie einige seiner Kritiker meinten.⁸⁴ Entscheidend für unseren Zusammenhang ist die Rezeptionsgeschichte des Werkes. Der Historiker Adam Shear hat gezeigt, wie Anfang des 19. Jahrhunderts eine neue Welle der Aufmerksamkeit für das Buch *kuzari* entstanden ist.⁸⁵ Unter vielen anderen widmete sich auch Michael Sachs' Lehrer Shlomo Jehudah Rapoport dem mittelalterlichen Werk und dürfte seinen Schüler inspiriert haben.⁸⁶ Samuel David Luzzatto aus Padua, mit dem Sachs in engem brieflichen Kontakt stand, hatte sich ebenfalls bereits intensiv mit Jehudah ha-Levi beschäftigt und 1840 erstmals einige von dessen Gedichten übersetzt.⁸⁷ Sachs schloss sich auf Luzzattos

82 Sachs, Michael: Die religiöse Poesie der Juden in Spanien. Berlin 1845, VII. Der Titel nimmt offenkundig auf Herders bereits erwähnte Schrift über den *Geist der Ebräischen Poesie* Bezug.

83 Sachs: Die religiöse Poesie 300.

84 Am krasssten wohl Baron, der schlicht von »extreme racialism« und »racism« spricht. Baron, Salo Wittmayer: Jehuda Halevy. An Answer to an Historical Challenge. In: *Jewish Social Studies* 3 (1941) 243–272, hier 264 und 271.

85 Shear, Adam: *The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity, 1167–1900*. New York 2008, 247–291.

86 Vgl. ebd. 249.

87 Vgl. Luzzatto, Samuel David: *Betulat Bat Jehuda oder Liedersammlung aus dem Diwan des Jehuda Haléwy*. Prag 1840.

Anregung hin⁸⁸ der Wiederentdeckung ha-Levis an und nahm einige *pijutim* in seine Sammlung über *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien* auf. Er sah in ha-Levis Dichtung einen wunderbaren Ausdruck des jüdischen Volksgeistes, dessen Schönheit er dem entleerten Rationalismus der Reformen entgegenhielt⁸⁹:

Im Allgemeinen können wir den schwärmerischen, glühenden Nationalsinn, die jugendliche Hingebung und Wärme für die Lehre des Judentums und die Schicksale seiner Bekenner als den auszeichnenden Grundzug R. Jehudah's festhalten; er ist der belebende Hauch seiner religiösen Poesien, so wie seiner ganzen religiösen Ansicht.⁹⁰

Damit ähnelte die Poesie ha-Levis in Sachs' Augen der Lyrik der Psalmen. Auch sie seien der Ausdruck einer nationalen Kraft, die sich in der Literatur des Judentums niederschlägt:

Die Lyrik der Psalmen ist gewiß nicht der Ausdruck der religiösen Stimmung Einzelner, sie mußte sich aus Anfängen entwickeln, die in dem allgemeinen Zuge, in dem herrschenden Bedürfnisse des Volkes gegeben waren; und so wenig wir in irgend einer Literatur das früheste poetische Werk, das die Zeiten überdauert, als die erste und einzige Regung des poetischen Genius in einem Einzelnen ansehen werden, so wenig stehen die Psalmen als abgerissene Gedichte bevorzugten Talents einer dumpfen regungslosen Masse gegenüber. Immer müssen unsichtbare Fäden gezogen werden, die das als geschichtliche That Auftretende mit dem Volksgeiste verknüpfen, der, als Stoff und Substrat, jenes erst möglich machte. Die Wurzel und den Stamm sehen wir in dem nationalen Gesamtleben, das in seinen Dichtern und Sängern seine duftigsten unverwelklichen Mythen trieb.⁹¹

Der jüdische Volksgeist sei das Erste, das »Substrat«, das als Nährboden sich entwickelnder geschichtlicher Formen und Bearbeitungen fungiere. Aus diesem Geist erwachse eine Literatur, die unvermeidlich den besonderen, partikularen Charakter des jüdischen Volkes an sich trage. Insofern ist nicht nur die Tatsache bemerkenswert, dass Sachs am Volksbegriff festhielt, sondern auch seine eigentümliche Fassung des Religiösen. Anders als Schleiermachers romantischer Begriff der Religion als »Sinn und Geschmack fürs Unendliche«⁹², die im Gemüt des Einzelnen ihren Ort hätten, vertrat Sachs ein kollektives, organisches Konzept von Religiosität. Er folgte hier Hegels Religionsphilosophie, die nach dem Vorbild Herders ebenfalls Religionen Völkern, ja, Volksgeistern zugeord-

88 Vgl. Sachs: Die religiöse Poesie VII.

89 Vgl. auch Graetz: Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Bd. 11: Vom Beginn der mendelssohnschen Zeit (1750) bis in die Neueste Zeit (1848). Leipzig 1900, 539–544, dem diese Position freilich sehr entgegenkommt.

90 Sachs: Die religiöse Poesie 298.

91 Ebd. 166 f.

92 Schleiermacher: Über die Religion 30.

net hatte.⁹³ Sachs, der Hegels Vorlesungen besucht und Exzerpte von dessen Vorlesungen zur *Enzyklopädie* hinterlassen hat⁹⁴, ging mit dessen Philosophie ganz anders um als viele andere jüdische Hegelianer. Er versuchte gar nicht erst, Hegels philosophische Herabsetzung des Judentums zu entkräften, sondern klammerte diese bewusst aus, um die spekulative Philosophie für seine eigene Position nutzbar zu machen. Bei Hegel heißt es: »Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält. [...] Die Vorstellung von Gott macht somit die allgemeine Grundlage eines Volkes aus.«⁹⁵ Und dieser deutlich romantisch geprägte Begriff von Religion erlaubte es den Juden viel eher, Juden zu bleiben, als eine universalistische Aufklärungsphilosophie, die den Juden ihren Partikularismus vorwarf, um sie zum Übertritt zur »Menschheitsreligion« zu bewegen.

Der Bezug zum Heiligen Land, der von Feinden der Juden als Beweis für ihre nationale Unzuverlässigkeit angeführt wurde, war dabei ein besonderer Stein des Anstoßes. Reformersische Unternehmungen, die Zionssehnsucht aus den Gebeten und Liedern zu streichen, stießen bei Michael Sachs allerdings auf wenig Verständnis. Bereits 1836 verfasste er ein Gedicht mit dem programmatischen Titel *Sehnsucht nach Palästina*, in dem es heißt:

Aus fernem Westen sieh mich nach dir bängen. / Es wogt der Liebe Strom, denk' ich der Vorzeit / Der [...] Pracht die nun vergangen. / O hätt' ich Adlers Flug, zu dir entflög' ich, / Mit deinem Staub ich tränkte' meine feuchten Wangen. / Mich zieht's zu dir, ob auch dein König fort / Ob auch wo Balsam troff, jetzt nisten Schlangen. / Wie wollt ich küssen deinen Staub, die Scholle, / Wie Honig süß dem liebenden Verlangen! –⁹⁶

Zwar war Sachs trotz dieser schwärmerischen Zeilen kein Befürworter der Wiedererrichtung eines jüdischen Staates, dennoch betrachtete er die Beziehung des jüdischen Volkes zum von Gott verheißenen Land als unauflösbar. Diese Haltung spiegelt sich in einer Predigt, die Sachs anlässlich des *tisha b'av*, des Fest- und Trauertages im Gedenken an den Jerusalemer Tempel, hielt. Sachs forderte, den Verlust des Tempels nicht zu historisieren, sondern sich bewusst zu machen, dass der »Riß, der damals in das Leben Israels gekommen, [...] noch nicht geheilet«⁹⁷ ist. Deshalb gälte es, statt wohlfeiler Bekenntnisse echte Trauer

93 Vgl. Hegel: *Enzyklopädie* §§ 392–395. Siehe ausführlich auch Kapitel 13.

94 Sachs, Michael: Exzerpt zu Hegels Vorlesungen zur *Enzyklopädie*. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Michael Sachs, P 41/4.

95 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: *Ders.: Werke*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 12. Frankfurt a. M. 1986, 70.

96 Sachs, Michael: *Sehnsucht nach Palästina* [1836]. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Michael Sachs, P 41/15.

97 Sachs, Michael: Am Tage der Zerstörung Jerusalems. (9. Ab) Das neue Zijon. In: *Ders.: Predigten*. Erste Lieferung: Festpredigten. Aus dessen schriftlichem Nachlaß herausgegeben von David Rosin. Berlin 1866, 159–172, hier 162.

zu zeigen. Zugleich aber löste Sachs die *Bedeutung* Zions von dessen *Ort* ab: »Ja, meine Freunde, auch wir können und müssen an dem Wiederaufbau des Tempels arbeiten, *des* Tempels, der nicht an den Boden geheftet ist [...].«⁹⁸ Mit dieser Vergeistigung des Zionsgedenkens bewahrte Sachs die uralte Sehnsucht nach einer Rückkehr ins Heilige Land und integrierte sie zugleich in modifizierter Form in seine moderne Konzeption des Judentums.

Michael Sachs war ein Kind seiner Zeit, das die Kraft und Lebendigkeit des Judentums in der Vergangenheit suchte, um sie für das Überleben in der Moderne fruchtbar zu machen. Er adaptierte zahlreiche zeitgenössische philosophische, philologische und theologische Konzepte und leistete doch seinen ganz eigenen Beitrag zur Modernisierung des Judentums. Und so lässt sich festhalten, dass Sachs' Konzeption des Judentums verschiedene Aspekte miteinander verschmolz, um sie zu einer Einheit zusammenzufügen. Dazu brauchte er den Begriff des Organismus, weil in dieser Metapher Platz für verschiedene, nebeneinander existierende Partikularitäten war. Sachs hielt an der traditionellen Einheit von Gesetz und Volk fest, wobei er beide Pole in einem modernen Sinne interpretierte. Der Bundesschluss am Sinai nahm darin eine Schlüsselfunktion ein, wurde er doch als historischer Akt der Volkwerdung verstanden, in dem das bloß biologische Vorhandensein einer Abstammungsgemeinschaft geheiligt und veredelt worden sei. Die Existenz eines Volkes manifestierte sich für Sachs in den Hervorbringungen eines genuinen Volksgeistes, besonders in der Literatur. Das Judentum um diesen Volksgeist zu bringen, indem man es auf eine »Glaubensgemeinschaft« reduzierte, tue der »lebendigen Bewegung« Gewalt an und sei zudem ein Bruch mit der heiligen Tradition.

Im nächsten Kapitel werden wir sehen, dass die Romantisierung der Vergangenheit nicht auf Orthodoxie und Konservativismus beschränkt war. Auch in jenen Modernisten, die sich vom Talmud entfernt und der traditionellen Auslegung den Rücken zugekehrt hatten, war eine Sehnsucht nach dem Ursprünglichen virulent, die sich in einer Verklärung des Geschichtlichen ausdrückte. Zwar wollten sie das aus der Vormoderne Überkommene von ihrer eigenen religiösen Praxis fernhalten, aber sie identifizierten sich doch damit – und zwar über den Umweg der Projektion.⁹⁹ Exemplarisch werden wir deshalb unser Augenmerk auf die Wahrnehmung »exotischer Juden« aus Polen, Algerien und Äthiopien richten. Die Figur des »edlen Wilden« freilich geht zurück auf ältere koloniale Traditionen, die schon in der frühen *haskalah* begegnen. Von dort aus sind deshalb die Spuren einer Identifikationslinie aufzunehmen und bis in den Vormärz hinein nachzuverfolgen.

98 Ebd. 164.

99 Zum Zusammenhang von Identifikation und Projektion vgl. Kapitel 3.

12. West und Ost, Schwarz und Weiß: Identifikation und Abgrenzung

1766 schrieb der aus Wilna stammende und in Amsterdam lebende Arzt Jehudah Horowitz seine Erzählung *amudej bejt jehudah*, die eine jüdische Variante von Defoes berühmter Geschichte *Robinson Crusoe* darstellte.¹ Hier wie dort geht es um das Aufeinandertreffen von Zivilisation und in Wildheit verharrender Ursprünglichkeit. Im Unterschied zu Defoes Geschichte jedoch sind Horowitz' Protagonisten zwei Rabbiner, die auf einen nackten Wilden treffen, der jeder menschlichen Kultur entbehrt und noch vollkommen der Natur anzugehören scheint. Die beiden Rabbiner aus Horowitz' Geschichte unterrichten den Wilden, der *ira ha-je'ari* (»Ira der Waldmensch«) genannt wird, bringen ihm zunächst Hebräisch, dann das Beten und schließlich die Thora bei.

Zu Recht ist *amudej bejt jehudah* dem Bestand der *haskalah*-Literatur zugesprochen worden, schließlich lautet dessen implizite Botschaft: Jeder Mensch kann am Lichte der Vernunft partizipieren und ist fähig, sich auf die Höhe der Zivilisation zu erheben, die Horowitz – wenn auch nicht ausschließlich – mit dem Judentum gleichsetzt. Allerdings durchzieht ein Kontrapunkt die gesamte Erzählung, der deutlich macht, wie fließend der Übergang vom aufklärerischen Paternalismus zum kolonialen Ressentiment sein kann. Die beiden Rabbiner erklären »ihrem« Wilden, dass eine bestimmte Gruppe von Menschen geistig noch dem Tierreich angehöre und daher eine schmutzige Seele habe. Anders als die Tiere aber hätten diese Menschen auch eine menschliche Form, die mit menschlichem Inhalt gefüllt werden könne:

Wisse, dass diese Menschen sich von der Gattung in ihrem natürlichen Charakter für immer unterscheiden werden und dass ihre Seele schmutzig wie die Seele der Tiere ist. Aber der Vorteil gegenüber den Tieren ist, dass diese Verfluchten ihre menschliche

1 Vgl. *Idelson*, Iris: *gilgulej pere. hashwa'ah bejn »robinson crusoe« le-daniel defoe we »bejt jehudah« le-jehudah horowitz* (Verwandlungen eines Wilden. Ein Vergleich zwischen »Robinson Crusoe« von Daniel Defoe und »Bejt Jehuda« von Jehudah Horowitz). In: *historiah* 21 (2008) 31–84. Zur Geschichte jüdischer *Robinson Crusoe*-Aneignungen vgl. *Garrett*, Leah: *The Jewish Robinson Crusoe*. In: *Comparative Literature* 54/3 (Sommer 2002) 215–228. Laut *Girard*: *La révolution* 54 hat Moïse May, der Betreiber einer hebräischen Buchdruckerei aus dem lothringischen Neufchâteau, schon im 18. Jahrhundert eine *version yiddishisée* der Geschichte veröffentlicht.

Form verloren haben. Aber wenn sie keine Einführung in die Thora und in die genannten Zeichen bekommen, wie sollen sie die menschliche Natur und ihre Form ausrichten, um der Dunkelheit des Tierreiches zu entkommen [...]?²

Das »für immer« steht im krassen Gegensatz zu der Annahme, auch Wilde wie Ira könnten Juden werden. Woher kommt dieser Widerspruch? Shmuel Feiner hat darauf hingewiesen, dass Horowitz' Text, der schließlich auf Hebräisch verfasst ist, vor allem als Mahnung an Juden zu verstehen ist, dem Judentum treu zu bleiben.³ Wenn »sogar« ein Wilder ein gesetzestreuer Jude sein kann, so lautet die Argumentationsstrategie, wieso sollten dann ausgerechnet als Juden Geborene es nicht sein können?⁴ Wieso, mahnte Horowitz, verhalten sich einige Juden wie Wilde?⁵ Es ist offensichtlich, dass der Gegensatz von Zivilisation und Barbarei der Argumentation von vornherein vorausgesetzt war. Im genannten Zitat schlagen die Vorurteile der Aufklärung voll durch: Die Europäer seien zivilisiert, »die Wilden« nicht; die Europäer hätten sich, im Gegensatz zu den Wilden, aus der Natur hervor gearbeitet und bildeten eine besondere geistige Spezies. Dass die dunklen Eigenschaften der Wilden mit ihren scheinbar natürlichen Anlagen verknüpft wurden, war nur folgerichtig, denn es musste ja erklärt werden, warum nur die Europäer – und als deren Untergruppe die Juden – es zur Zivilisation gebracht hätten. Wurden aber in der rabbinischen Tradition diese natürlichen Anlagen mit der göttlichen Vorsehung verknüpft, weil die Natur für einen gläubigen Juden ein Werk der Schöpfung war, das von Anfang an durch Gottes Willen beseelt sei, so zeichnete es *maskilim* wie Horowitz aus, dass sie die Verfluchung der »Rasse Hams« relativierten und die universelle Menschennatur hervorhoben, die prinzipiell sogar Wilden wie Ira den Weg zum vernünftigen und kultivierten Wesen ebnet konnte.⁶ Trotzdem unterschieden auch die *maskilim* klar zwischen »schwarz« und »weiß«, zwischen »barbarisch« und »kultiviert«.

2 Horowitz, Jehudah: amudej bejt jehudah (Säulen des Hauses Jehudah). Amsterdam 1766, 28.

3 Feiner, Shmuel: Haskala – Jüdische Aufklärung. Geschichte einer kulturellen Revolution. Hildesheim u. a. 2007, 74–83.

4 Horowitz bediente sich hier der klassischen talmudischen Argumentationsfigur des *kal wa-chomer* (»leicht und schwer«), das durch die Formel »um wie viel mehr« gekennzeichnet ist. Vgl. dazu Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. 8. Aufl. München 1992, 28.

5 Horowitz musste nach Erscheinen des Buches auf Druck der religiösen Führung hin Wilna verlassen. Vgl. dazu das bald erscheinende Buch von Idelson-Shein, Iris: Difference of a Different Kind. Jewish Constructions of Race During the Long Eighteenth Century. Philadelphia 2014.

6 Vgl. auch Isaak Euchels Ausführungen über die Natur als »Tempel des Herrn«, der jedem Volk offenstehe. *Euchel*: Gebete der Juden XIII. Zum »Fluch Hams« vgl. Kapitel 5.

Insbesondere die Historikerin Iris Idelson-Shein hat den paternalistischen Zug der jüdischen Aufklärung ausgiebig erforscht.⁷ Es ist wichtig, ihn bei der Betrachtung des europäisch-jüdischen Blicks auf diejenigen Juden, die außerhalb der Zivilisation zu stehen schienen, im Gedächtnis zu behalten. »Wilde Juden« spielten als Kontrastfolie auch eine zentrale Rolle für die Konzeptualisierung scheinbar authentischer jüdischer Ethnizität. Im Folgenden wird deshalb exemplarisch die Wahrnehmung der polnischen, algerischen und äthiopischen Juden im französisch-deutsch-jüdischen Denken nachgezeichnet.

Die polnischen Juden

Die vermeintlich einhellige Abgrenzung der westlichen Juden gegenüber den sogenannten Ostjuden – vor allem den Juden aus Polen – wird in der Forschungsliteratur in Analogie zu den ubiquitären Ressentiments um 1900 oft als Tatsache behandelt.⁸ Heinrich Heines ambivalente Gefühle, von denen im nächsten Kapitel noch ausführlicher die Rede sein wird, erscheinen dabei als Anomalie, die Verachtung gegenüber dem vermeintlichen Schmutz und Aberglauben der polnischen Juden, die sich etwa in David Friedländers Bericht *Über die Verbesserung der Israeliten im Königreich Pohlen* von 1819 kundtut, als Allgemeingut.⁹ Dabei wich Friedländers Argumentation von dem üblichen Lamento über die mangelnde Nützlichkeit der Juden für den Staat ab, wenn es um Polen ging. Hatten Aufklärer wie Christian Wilhelm Dohm und Henri Grégoire gefordert, dass die Juden Handwerksberufe ergreifen und sich vom verpönten Handel abwenden sollten, um zum Wohle der Nation beizutragen, hielt Friedländer den polnischen Juden gerade vor, dass sie stark im Handwerk aktiv seien. Seiner Ansicht nach hatte nämlich die Erlaubnis, auch außerhalb der Sphäre des Handels tätig sein zu dürfen, zur Folge, dass die polnischen Juden autarke Gemeinschaften gebildet hätten, die mit der christlichen Umwelt nicht in Kontakt kämen. Der Handel habe im Westen zu einer Amalgamierung der jüdischen mit der christlichen Kultur geführt und die Differenzen langsam aber stetig eingeebnet. Während im Westen »die Israeliten von andern Unterthanen kaum mehr zu unterscheiden« seien und in der kommenden Generation auch endlich der charakteristische Bart verschwinden werde, finde in Polen »keine Annäherung

7 Vgl. *Idelson-Shein*: Difference of a Different Kind.

8 Vgl. exemplarisch *Lorenz*, Dagmar C.G.: Die Kultur des Schtetls und die osteuropäischen »Anderen« als Identitätsvorlagen bei deutschsprachigen jüdischen Autoren und Autorinnen. In: *Dies./Spörk*, Ingrid (Hg.): Konzept Osteuropa. Der »Osten« als Konstrukt der Fremd- und Eigenbestimmung in deutschsprachigen Texten des 19. und 20. Jahrhunderts. Würzburg 2011, 27–59. Zum Bild des Ostjuden um 1900 vgl. *Brenner*, David A.: Marketing Identities. The Invention of Jewish Ethnicity in »Ost und West«. Detroit 1998.

9 Vgl. zu dieser Schrift *Schapkow*: Gegenbild 84.

in Sprache, Sitten, Kleidung und Gewohnheiten« statt.¹⁰ Deshalb gälte es, sie mit »Leitung und Nachsicht zu ihrer Bestimmung zu führen«¹¹: der Verschmelzung nicht etwa mit der für minderwertig erachteten polnischen Kultur, sondern mit der westlichen Aufklärung. Die »Nachsicht« aber solle man nicht übertreiben, man könne ihnen ihre »Arbeitsscheu« ohne großen Aufschub austreiben.¹² Friedländers harte Position, die das polnische Judentum als Projektionsfläche eigener Zivilisiertheit benutzte, ist nur im Kontext der Aufklärungsphilosophie zu verstehen, die eine radikale Umbildung der kulturell vermeintlich minderbemittelten Bevölkerungsgruppen bezweckte. Die polnischen Juden mit ihrer starken Verankerung in der orthodoxen Tradition konnten da nur als zu behobender Störfall betrachtet werden, insbesondere weil ihr schlechtes Image auf die Juden im Westen abzufärben schien.

Friedländers Gutachten, das er ursprünglich bereits 1816 im Auftrag der polnischen Regierung angefertigt hatte, spiegelte noch das rationalistische Vorurteil der *maskilim* gegenüber der jüdisch-polnischen Kultur wider. Schon im 18. Jahrhundert hatte sich das Ressentiment besonders gegen das äußere Erscheinungsbild der polnischen Juden gerichtet. 1771, fünf Jahre nach Horowitz' Geschichte, erschienen die deutschsprachigen Gedichte des litauischen (»polnischen«) Juden Isaschar Falkensohn-Behr in Buchform.¹³ In der Einleitung sprach er die Vorurteile des Lesers ungeschminkt an:

Erregen nicht die Worte: pohlnischer Jude, in der Seele das Bild eines Mannes, schwarzvermummt, das Gesicht verwachsen, die Blicke finster und rauh die Stimme? wird die angewöhnte misverstandene Frömmigkeit einiger zärtlichen Leserinnen, das Bild nicht grässlicher malen, als es meine armen Landesleute wirklich sind? und wird dieses lebhaft Bild meinen Liedern nicht nachtheilig sein?¹⁴

Die *maskilim* gingen über die Verurteilung der Äußerlichkeiten hinaus, indem sie kategorisch zwischen Wesen und Erscheinung unterschieden. Auch ein schmutziger Bettler trage den Keim der Vernunft in sich, deshalb müsse man ihm helfen, seinen Geist zu bilden und sich zu kultivieren. Allerdings gebe es

10 Friedländer, David: Über die Verbesserung der Israeliten im Königreich Pohlen. Berlin 1819, 7.

11 Ebd. 20.

12 Der Vorwurf der »Untauglichkeit der jüdischen Nation zum Arbeiten«, der in der Geschichte des Antisemitismus noch so bedeutsam werden sollte, findet sich bereits bei Hippel, Theodor von: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden [1791]. Abgedruckt in: Dorow, Wilhelm (Hg.): Reminiscenzen. Goethe's Mutter; nebst Briefen und Aufzeichnungen zur Charakteristik anderer merkwürdiger Männer und Frauen. Leipzig 1842, 286–299, hier 291.

13 Vgl. Alexander, Gerhard: Isachar Falkensohn Behr (1746–1817). In: Gründer, Karlfried/Rothenstreich, Nathan (Hg.): Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht. Heidelberg 1990, 57–66.

14 Behr, Isaschar Falkensohn: Gedichte von einem pohlnischen Juden. Mietau, Leipzig 1772, 9.

widerständige reaktionäre Kräfte, deren Macht gebrochen werden müsse. Man war daher bemüht, das sogenannte Sektenwesen als usurpatorischen Angriff auf das echte, authentische Judentum zu deuten. In der *Sulamith* wurden deshalb immer wieder Schmähartikel insbesondere gegen »die so schädliche und Unheil stiftende Sekte der Chasidim« veröffentlicht, »welche unter unserer Nation so vieles Aufsehen erregte, und vielleicht jetzt noch in Polen ihr Wesen, oder vielmehr ihr Unwesen treiben mag«¹⁵.

Und es blieb nicht bei tadelnden Worten: In einer merkwürdigen Allianz mit der polnisch-litauischen Orthodoxie bemühte man sich, gegen den sogenannten Aberglauben vorzugehen. Israel Löbel, Rabbiner der litauischen (heute: weißrussischen) Gemeinde Nawahradak, wandte sich an die russischen und habsburgischen Behörden und bewirkte laut eigener Aussage, dass »dieser Sekte bei harter Strafe ihre öffentliche[n] Zusammenkünfte verboten wurden«¹⁶. Die *Sulamith* druckte Löbels ausführlichen Bericht über seine Aktivitäten ab, der von zahlreichen Invektiven gegen seine religiösen Konkurrenten begleitet war, und bezog somit Partei in einem heftigen innerjüdischen Streit, zu dessen Zwangsschlichtung die weltlichen Behörden eingeschaltet worden waren. Im selben Heft der *Sulamith* erschien ein Reisebericht über den »Charakter der Einwohner in Galizien«, der auf einer Übersetzung aus dem Französischen basierte. Autor war der Krakauer Botanikprofessor Joseph August Schultes, Übersetzer der böhmische Journalist Ignaz Jeitteles, der auch eine ausführliche Einleitung schrieb, in der er festhielt, dass die polnische »Kultur auf der untersten Stufe« anzusiedeln sei.¹⁷ Der Bericht reproduzierte zwar zahlreiche antijüdische Stereotype, stellte aber unmissverständlich klar, dass die polnischen Christen um keinen Deut besser seien. Jeitteles fügte noch ein Zitat Friedländers an, in dem dieser die polnischen Bauern als »ungebildet«, die Juden aber nur als »verbildet« bezeichnete. Diese Unterscheidung implizierte, dass man die galizischen Juden umbilden müsse, um sie auf die Höhe der abendländischen Kultur zu heben – eben das, was Friedländer auch in seiner Schrift aus dem Jahr 1819 fordern sollte.

15 Anmerkung der Herausgeber zu dem Artikel von *Löbel*, Israel: Glaubwürdige Nachricht von der in Polen und Lithauen befindlichen Sekte: Chasidim genannt. In: *Sulamith* 1/2 (1807) 308–333, hier 309.

16 Ebd. 333. Zu Löbel vgl. *Wilensky*, Mordecai L.: Some Notes on Rabbi Israel Loebel's Polemic against Hasidism. In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 30 (1962) 141–151. *Manekin*, Rachel: A Jewish Lithuanian Preacher in the Context of Religious Enlightenment: The Case of Israel Löbel. In: *Jewish Culture and History* 13/2–3 (2012) 134–152 untersucht Löbels Verhältnis zur *haskalah*.

17 *Jeitteles*, Ignaz: Bemerkungen eines Reisenden über den Charakter der Einwohner in Galizien. In: *Sulamith* 1/2 (1807) 182–188, hier 183. Zu Jeitteles, Sohn des berühmten Prager Rabbiners Baruch Jeitteles, vgl. *Institut für Neuzeit- und Zeitgeschichtsforschung* (Hg.): *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950* 12/56 (2002), 132f.

Zwanzig Jahre später jedoch hatte sich die Perspektive gewandelt: Zwar war man noch immer von der Rückständigkeit der polnischen Juden überzeugt, aber statt sich von ihnen abzugrenzen und sie erziehen zu wollen, überwog die Forderung der Solidarität. Im *Orient* erschien ein Artikel über Lemberg, in dem der Autor die Ignoranz der deutsch-jüdischen »Geistesaristokratie« tadelte, die sich gegen die Einheit des Judentums richte und separatistisch verhärtet sei. Es sei falsch, »Polen selbst namentlich als den Flecken am Judenthume zu bezeichnen, ihm alle Fähigkeit zur Herausbildung abzuspochen, mit Satyre und Hohn, es und seine vielen Anhänger aller Orten von jedem Anschlusse zurückzuweisen.«¹⁸ Statt sich herablassend gegenüber den polnischen Juden zu verhalten, sei es wichtig, den »Mangel an Gemeinsinn, Mangel an Sinn für das Judenthum, als ein Ganzes«¹⁹, abzustellen. Der rabbinische Leitsatz *kol jisrael arawim zeh ba-zeh* (»Die Gesamtheit Israels bürgt einer für den anderen«) bedeute, sich für das Wohl der Juden in anderen Ländern einzusetzen. Des Autors Diagnose lautete:

Ueberall das eine Uebel: Absonderung! und darum überall nur ein Mittel: gegenseitiger Anschluß! Es ist nicht unsre Aufgabe, dasselbe hier praktisch zu beleuchten. Nur möchten wir unsre Freude darüber ausdrücken, daß ein Hauptmedium der allgemeinen Verständigung sich gegenwärtig einer neuerwachten Thätigkeit dafür erfreut: der *An- und Ausbau der heiligen Sprache*.²⁰

Die Distanzierung war einer Identifikation mit *kol jisrael*, der Gesamtheit Israels, gewichen und die Verbrüderung mit den polnischen Juden spielte dabei eine zentrale Rolle. Dies erklärt auch, warum insbesondere in französischen Publikationen immer wieder Abhandlungen oder sogar ganze Bücher über die Geschichte und den Zustand des polnischen Judentums erschienen. Am meisten taten sich dabei zwei polnische Exilanten hervor, die beide in Paris lebten und in den beiden größten jüdischen Zeitschriften veröffentlichten, den bereits genannten *Archives israélites* Samuel Cahens und *L'Univers israélite* Simon Blochs.²¹ Léon Hollaenderski, 1808 im von Russland besetzten Teil Polens geboren, setzte mit seiner Schrift *Les Israélites de Pologne* der »Schönheit und Größe des Charakters der polnischen Israeliten« ein eindrückliches Denkmal, wie

18 *Anonymous*: Galizien – Lemberg (Teil 1). In: *Der Orient* 1/49 (5. Dezember 1840) 381 f, hier 382.

19 Ebd.

20 *Anonymous*: Galizien – Lemberg (Teil 2). In: *Der Orient* 1/50 (12. Dezember 1840) 389. Der Verweis auf den Ausbau des Hebräischen ist zu dieser Zeit kontrafaktisch – sieht man von der *Wissenschaft* des Judentums ab, die das Hebräische aber nicht zwecks besserer Verständigung untersuchte, sondern um der wissenschaftlichen Erkenntnis willen.

21 Zur polnischen Exilantenszene in Paris vgl. *Diaz*, Delphine: *Une difficile fraternité. Polonais et Allemands en exil en France sous la monarchie de Juillet*. In: *Brice*, Catherine/*Aprile*, Sylvie (Hg.): *Exil et fraternité en Europe au XIXe siècle*. Paris 2013, 161–171.

Jean Czynski, der andere Exilant, im Vorwort schrieb.²² Er sah Polen als »Asyl« der aus ihrer Heimat Palästina vertriebenen Juden an: »Die Rasse, die der Welt Moses und Christus gegeben hat und seit dem Fall Jerusalems verstreut ist, bitet die zivilisierten Nationen einzig um Gastfreundschaft und einen Platz an der Sonne«²³, während die Christen sie überall auf der Welt verfolgten. Hollaenderski war als junger Mann zum Studium nach Königsberg gegangen und erst 1833 nach Polen zurückgekehrt, wo er aufgrund seiner patriotischen Aktivitäten vom russischen Regime aus dem Land gejagt wurde. Er ließ sich 1843 in Paris nieder, wo er sofort Anschluss sowohl an jüdische als auch nichtjüdische Kreise fand und als Übersetzer, Historiker und Journalist tätig war.²⁴ Jean Czynski hingegen, ein eifriger Anhänger Charles Fourriers, hielt sich schon seit 1832 in Frankreich auf.²⁵ Obwohl seine Eltern schon kurz vor seiner Geburt zum Katholizismus konvertiert waren, beschäftigte ihn seine jüdische Herkunft sein ganzes Leben und motivierte ihn, sich trotz seiner Abstinenz von jeder Religion für das Los der Juden zu engagieren. Dazu gehörten auch seine Schriften über die polnischen Juden, die großes Aufsehen in der jüdischen Öffentlichkeit erregten. Schon 1833 hatte er in seinem Werk *Question des Juifs polonais* darauf hingewiesen, was »dieses Volk für den Zweck der Freiheit und der Zivilisation« getan habe.²⁶ Er bezog sich auf die Bedeutung der Juden in der Industrie sowie – in Anlehnung an Joseph Salvador und Léon Halévy²⁷ – auf die Größe der mosaïschen Institutionen: »Welches Volk der Erde kann sich heute rühmen, solch weise und menschenfreundliche Institutionen zu haben?«²⁸ Allerdings unterschied Czynski strikt zwischen den vernünftigen Juden, die ihren Namen von »polnische Juden« in »Polen mosaïscher Religion« ändern wollten, und der Mehrheit der polnischen Juden, die »fanatischen Rabbinern« aufsitze, welche die mosaïsche Lehre verfälschten. Diese Mehrheit betreibe Aberglauben und betrachte Polen nicht als ihr Heimatland, sondern als Exil vor der messianischen Rückkehr nach Palästina.²⁹ Obwohl aber Czynski eine Identifikation mit Polen als Vaterland forderte, bedeutete das nicht, dass er das Bewusstsein jüdischer Ethnizität abgelehnt hätte. Seine Kritik galt dem Aberglauben der Rabbiner, die

22 Hollaenderski, Léon: *Les Israélites de Pologne*. Paris 1846, XIV.

23 Ebd. IX.

24 So war Léon Hollaenderski Mitglied der exklusiven Freimaurerloge Henri IV. Vgl. Schreiber, Jean-Philippe: *Les élites politiques juives et la franc-maçonnerie dans la France du XIXe siècle*. In: *Archives Juives* 43/2 (2010) 58–69, hier 64.

25 Zur Biographie vgl. Sibalís, Michael: Jan Czynski: Jalons pour la biographie d'un fourrieriste de la Grande émigration polonaise. In: *Cahiers Charles Fourier* 6 (1995) 58–84; Szajkowski: *French Jews during the Revolution of 1830*, 1034–1036.

26 Czynski, Jean: *Question des Juifs polonais, envisagée comme question européenne*. Paris 1833, 23.

27 Siehe dazu Kapitel 15.

28 Ebd. 25.

29 Ebd.

ihre Gemeinden von den Nichtjuden entfernt halten und jegliche Integration verhindern wollten, nicht aber dem Gedanken jüdischer Nationalität: »Indem wir ihren Aberglauben schelten«, so Czyski, »verdammten wir nicht ihren Nationalgeist [*esprit de nationalité*]«³⁰. Denn die Juden hätten allen Grund, stolz auf das zu sein, was sie geschichtlich hervorgebracht hätten. Czyskis Schrift unterschied sich fundamental von der Position der Orthodoxie oder auch des Konservatismus, denn mit einer religiös besetzten Nationalität konnte er wenig anfangen. Vielmehr betrachtete er das Judentum als eine altherwürdige antike Kultur, die Maßgebliches zur Entwicklung der modernen Zivilisation hervorgebracht habe. Die Orthodoxie war in seinen Augen ein reaktionäres Element, das den ursprünglich edlen Nationalgeist, der am polnischen Judentum studiert werden könne, mit seinem Aberglauben beflecke. Die Affirmation der Moderne und die Apologie jüdischer Ethnizität gingen bei Czyski also Hand in Hand und waren beide gegen die Indoktrinationen der traditionellen Rabbiner gerichtet.

Am 27. Juli 1845 schrieb Alphonse Ennery, ein Schriftsteller und Verfasser einer Schrift über die Moral der Pariser Juden, einen Brief an Simon Bloch, den bereits erwähnten Herausgeber von *L'Univers israélite*.³¹ Ein Kreis von Honoratioren habe sich entschlossen, Czyski aufgrund seiner Verdienste um »unsere Brüder in Polen« eine von dem jüdischen Bildhauer Adam Salomon angefertigte Silbermedaille zu überreichen. Ennery freute sich, wenn Bloch auf die Verleihung in seiner Zeitung hinweise und die Namensliste der Stifter des Preises abdrucke. Bloch, der selbst mit zu den Stiftern gehörte, druckte nicht nur Ennerys Brief und die Liste ab, sondern fügte auch noch einen redaktionellen Kommentar an, in dem er Czyski dafür lobte, dass dieser »mit seinem Blut das Bündnis des Menschen mit der Freiheit besiegelt hat, das das Bündnis des Menschen mit Gott ist, [...] noch immer auf dem Boden des Exils«³². In den folgenden Monaten kamen immer mehr Subskribenten für die Preisverleihung hinzu, darunter namhafte Rabbiner wie etwa Lion Mayer Lambert.³³ Czyskis Popularität spiegelte das aufflammende Zusammengehörigkeitsgefühl wider, das den aufklärerischen Paternalismus zwar nicht völlig ablöste, aber doch in den 1840er Jahren zur dominierenden emotionalen Regung gegenüber den Glaubensgenossen in Polen wurde. Seine Fähigkeit, dieser Regung zum Ausdruck zu verhelfen, mag der tiefere Grund für Czyskis Erfolg gewesen sein. In seinem

30 Ebd. 26.

31 Ennery, Alphonse an Simon Bloch. Brief vom 27. Juli 1845. In: *L'Univers israélite* 8 (August 1845) 193. Vgl. Ennery, Alphonse: *Moeurs des Israélites de Paris*. Paris 1842. Wieder abgedruckt in: *Romantisme* 125/3 (2004) 125–131.

32 Ennery an Bloch. 27. Juli 1845, 193. Die Anspielung auf das Blut bezieht sich auf Czyskis Teilnahme am polnischen Novemberaufstand von 1830.

33 *Deuxième liste des souscriptions pour la médaille à offrir à M. Czyski*. In: *L'Univers israélite* 10 (Oktober 1845) 320.

Roman *Le roi des paysans*, der auch ins Deutsche übersetzt wurde, zeichnete er mitfühlend das Leben der polnischen Juden unter Kasimir dem Großen anhand seiner Hauptfigur, der hübschen jungen Jüdin Esterka, nach.³⁴ Und in den *Archives israélites* erschien ein Fortsetzungsroman über die Kosakenkriege, mittels dessen er dem Leser einen emotionalen Zugang zu den »Brüdern im Osten« verschaffte. Seine polnisch-jüdische Hauptfigur etwa beschrieb er als

ein Individuum zwischen vierzig und fünfzig Jahren, seine melancholische Physiognomie, ohne Zweifel ausgehöhlt durch innere Leiden, zeigte jedoch ein fortgeschrittenes Alter an. Er war mit der Burka eines polnischen Bauern bedeckt, aber in seiner Gestalt, in seinen Bewegungen, konnte man einen vornehmen Polen [*un Polonais de distinction*] erkennen, der sich mithilfe einer Kostümierung in Zeiten des Trubels und des Krieges Zugang verschaffte, den Wald bei Konary durchquerte, der Route folgend, die nach Krakau führt, der alten Hauptstadt des unabhängigen Polen. Seine rechte Größe ließ erahnen, dass dieser Mann in seiner Jugend im Militärdienst gewesen war, und trotz seines Alters fehlte es ihm weder an Energie noch an Kraft.³⁵

Solche einführenden Beschreibungen, versetzt mit einer Kontrastierung des distinkten Juden im Gegensatz zum einfachen Bauern, kamen bei der Leserschaft gut an. Sie ermöglichten eine Identifikation mit Menschen, die der eigenen Kultur scheinbar doch so fern waren. Das Bild der »Burka« ist hier gewiss nicht zufällig gewählt: Einerseits ist sie das untrügliche Zeichen für den Orient und steht damit symbolisch für die exotische Erscheinung des »Ostjuden«, andererseits trägt der Jude die Burka aber nur, um unerkannt an sein Ziel, die »alte Hauptstadt des unabhängigen Polen«, zu gelangen. Es ist nur eine Maske, ein Kostüm, unter dem ein ganz anderer steckt: ein *Polonais de distinction*, ein besonderer, vornehmer, vor dem Bauern ausgezeichnete Pole, der selbst im Alter, nach Verrichtung seiner vaterländischen Pflichten, noch vor Energie und Kraft strotzt. Dieser polnische Jude war ein Ideal, das sich jeder französische oder deutsche Jude zum Vorbild nehmen konnte. Man dürfe sich nicht vom oberflächlichen Schein blenden lassen, sondern habe auf das Wesen zu schauen – denn dieses edle jüdische Wesen verbinde die französischen, deutschen und polnischen Juden miteinander. Der jüdische Nationalgeist enthalte *in nuce* bereits die moderne Zivilisation, wenn man nur die orientalische Burka abschüttele und sich vom Rabbinitismus frei mache.

34 Vgl. *Czynski, Jean: Le roi des paysans. Paris 1838.*

35 *Czynski, Jean: Une lutte sur une tombe. Épisode historique de la guerre de Pologne (Teil 1). In: Archives israélites de France VI (1845) 940–948, hier 940.*

Die algerischen Juden

Hatte unter der Burka noch unzweifelhaft ein aschkenasischer Jude gesteckt, der durch entsprechende Erziehungsmaßnahmen auf das kulturelle Niveau des Westens gehoben werden könne, so stellte sich die Frage bezüglich der algerischen Juden ganz anders. Es ist wohl kein Zufall, dass nach dem Einmarsch französischer Truppen am 5. Juli 1830 ausgerechnet Jean Czynski eines der ersten Bücher über die Kolonisierung Algeriens geschrieben hat.³⁶ Denn hier konnte er die »Burka« in Gestalt der orientalischen Kleidung wiederentdecken, die die algerischen Juden trugen und die sie für westliche Augen fremd erscheinen ließen. Erstaunlicher allerdings ist, auf welch großes Interesse die »Entdeckung« der algerischen Juden im Gefolge der französischen Kolonialpolitik in den *deutschen* Ländern stieß. Der erste Satz auf der Titelseite der Zeitschrift *Orient* vom 12. Dezember 1840 lautete:

Man wird genöthigt anzunehmen, daß das Ansehen, was im Allgemeinen alle Juden rücksichtlich ihrer Intelligenz genießen, so günstige Urtheile über sie erweckt, daß diese die Antipathie stets überwiegen, welche alle Muselmänner gegen sie im Herzen tragen.³⁷

Dieser Satz voller positiver wie negativer Vorurteile schien Klarheit zu schaffen: *Die* »Muselmänner« hassten die Juden, aber *die* Juden seien so intelligent, dass jeder, sogar der Muselmann, gezwungen sei, seinen Hass zurückzunehmen. Vor aller distanzierten Betrachtung, vor jeder Differenzierung war der Identifikationspunkt bereits festgelegt: Die algerischen Juden seien wie alle anderen Juden über die Maßen intelligent. Wer die Gleichsetzung nicht sofort verstanden hatte, wurde noch mit einem zweiten Satz belehrt: »Diese Achtung vor der Geschicklichkeit [der Juden] steht so fest, daß sie sich selbst dem Herzen der Europäer eingepägt hat, die den Juden gleiches Zutrauen schenken und sie zugleich mit derselben Geringachtung zu Boden halten.«³⁸ Aber der aus Algerien berichtende Autor, ein Dr. Goldscheider, der als »Arzt bei der afrikan. Mission«³⁹ vorgestellt wurde, war weit entfernt davon, die orientalischen Juden vollkommen mit den europäischen Juden gleichzusetzen. Sie seien zwar intelligent und geschickt, aber auch – und hier kamen eindeutig orientalistische Ressentiments

36 Vgl. Czynski, Jean: Colonisation d'Alger d'après la théorie de Charles Fourier. Paris 1839.

37 Goldscheider, Dr.: Algier: Dr. Goldscheider's Bericht über die dortigen Zustände (Teil 4). In: Der Orient 1/50 (12. Dezember 1840) 385–387, hier 385.

38 Ebd.

39 Goldscheider, Dr.: Algier: Dr. Goldscheider's Bericht über die dortigen Zustände (Teil 1). In: Der Orient 1/41 (10. Oktober 1840) 313 f, hier 313.

ins Spiel – listig, denn sie dienten der europäischen Kolonialmacht nur aus Berechnung:

[D]enn sie haben sich uns bloß aus Berechnung in die Arme geworfen, da sie bloß für sich selbst gewinnen wollten. Sie dienen uns grade so, wie sie den Türken dienten, nicht aber mit dem Verlangen, aus den weisen Einrichtungen und wirklichen Vortheilen unsrer Civilisation Nutzen zu ziehen.⁴⁰

In einer dazugehörigen Fußnote merkte Goldscheider an: »Um die Civilisation zu lieben, muß man sie zu schätzen wissen; muß man darüber unterrichtet sein, was die Juden von Algier nicht sind.«⁴¹ Die Rollen waren hier klar verteilt: Auf der einen Seite seien die Träger der europäischen Zivilisation, die den Juden nicht nur die rechtliche Gleichstellung, sondern auch Kultur brächten; auf der anderen stünden die »wilden Juden« Algeriens, die zwar zahlreiche positive Eigenschaften mit den europäischen Juden teilten, aber orientalisiert seien und die ihnen dargereichten Gaben nicht zu schätzen wüssten.

Was aber war die Erklärung Goldscheiders für die scheinbare Verdorbenheit der algerischen Juden? Sein Artikel, der in mehreren Teilen als Serie erschien, war in verschiedene Abschnitte gegliedert, die jeweils einen Teil seiner Antwort enthielten. Die »Naturanlagen« der Juden seien nicht schuld an ihrem Elend, das mit drastischen Worten beschrieben wird, sondern vielmehr ihr Charakter: »Dieser Charakter, obwohl der Entfaltung der Civilisation wenig günstig, ist bei ihnen mehr das Ergebnis einer fehlerhaften und unwissenden Erziehung, als Wirkung der Religion und ihrer Abstammung.«⁴² Es sei daher die Aufgabe der Europäer, die algerischen Juden richtig zu erziehen, um die in ihnen qua Judesein schlummernden »Naturanlagen« zur vollen Entfaltung zu bringen. Das komme nicht nur der europäischen Zivilisation zugute, sondern auch den Juden selbst, die vollkommen vergessen hätten, dass sie eines Blutes seien: »Man glaubt nicht, wie viel Berechnung unter den Juden herrscht, wie sehr das *Mein* und *Dein* bei einem durch die innigste Blutsverwandschaft und Freundschaft verbundenen Volke auseinander gehalten wird.«⁴³ Dieser Missstand sei allerdings auch darauf zurückzuführen, dass sie vom Sultan nicht als Volk anerkannt worden seien, weil ihnen die politische Macht zur Durchsetzung dieses Status gefehlt habe: »Sie sind daher alle eines Schlages, und ihr Charakter besteht in einer nationalen Eigenthümlichkeit, von der jeder Jude seinen Theil besitzt.«⁴⁴

Goldscheiders Bericht war zuerst in der Septemбераusgabe der *Archives israélites* erschienen, der *Orient* hatte ihn in Windeseile übersetzt. Doch auch

40 *Goldscheider*: Algier 4, 385.

41 Ebd. 385, Fußnote 1.

42 *Goldscheider*, Dr.: Algier: Dr. Goldscheider's Bericht über die dortigen Zustände (Teil 2). In: *Der Orient* 1/43 (24. Oktober 1840) 330 f, hier 330.

43 Ebd. 331.

44 *Goldscheider*: Algier 1, 313.

Isaak Marcus Josts *Israelitische Annalen* brachten eine Übersetzung – die sich erheblich von der des *Orient* unterschied. Dort hieß es:

Im ganzen Reiche des Islams sind die Juden getheilt und unstät, sie machen überall eine *Nation* aus und nirgend ein *Volk*. Sie bilden eine Nation, indem sie ihre eigenen Gesetze genießen, und *sui generis* sind, denn in Betreff der Sitten stehen sie noch wo sie vor der Zerstreung waren, und sind in Jerusalem wie in Constantinopel, in Cairo wie in Tanger, in Tunis wie in Algier.⁴⁵

Dieser wichtige Abschnitt, der dem weiteren Text vorausgeht, fehlt in der Übersetzung des *Orient*. Die Unterscheidung zwischen »Volk« und »Nation« verwirrt, denn offenbar sind hier die Begriffe vertauscht: »Volk« bezeichnet hier die politische Verfassung einer »Nation«.⁴⁶ Noch irritierender ist allerdings die Behauptung, die algerischen Juden hätten sich seit der Antike nicht verändert und seien immer noch die Gleichen wie die, die in der Bibel beschrieben werden. Hält man sich vor Augen, dass bei einem Aufklärer wie Jost die Antike gegenüber dem scheinbar dunklen Mittelalter positiv besetzt war, dann tritt die Doppeldeutigkeit der Figur des orientalischen Juden zutage: Er möge zwar nach europäischen Maßstäben unzivilisiert sein, aber er sei immer noch Träger einer alten und ehrwürdigen Zivilisation – des »Mosaismus«. Die Romantisierung ursprünglicher Jüdischkeit und der Tadel unzivilisierter Zurückgebliebenheit fielen hier in eins und waren damit symptomatisch für das Bild, das sich westliche von algerischen Juden machten. Die Kolonisierung Algeriens verstärkte dieses Bild, das allerdings schon Jahre vorher im Umlauf war. Die *Sulamith* etwa zitierte bereits 1825, also noch vor der Besetzung, einen Algerienreisenden, der Folgendes zu berichten hatte:

So ein jüdisches Mädchen erkennt man auf den ersten Blick; mir schien das ganze alte Testament aus der Figur zu erwachen, und ich dachte unwillkürlich: so muß Rebekka am Brunnen gestanden haben. [...] Ihre Kleidung trägt wohl viel dazu bei; eine zwei Schuhe hohe, trichterförmige, von Silberdraht und weißem Flor gewirkte Kopfbedeckung, auf dem Rücken das hohepriesterliche Viereck mit der patriarchalischen Verbrämung, ein langes, weißes, nicht geschnürtes Kleid, unter dem die schneeweißen Füße mit den spitzen Schuhen hervorstehen: das ist gewiss eine israelitische Antiquität. Die Juden bilden übrigens hier eine sehr achtbare und wohl die gebildetste Klasse der algerischen Einwohnerschaft.⁴⁷

45 *Goldscheider*: Ueber die Zustände der Juden in Algier und die Mittel sie zu verbessern (Teil 1). In: *Israelitische Annalen* 42 (16. Oktober 1840) 349–351, hier 349.

46 Es handelt sich um eine korrekte Übersetzung aus dem französischen Original (»nation«; »peuple«). Vgl. *Goldscheider*: Sur l'état des Juifs de l'Algérie et sur les moyens de les tirer de l'abjection dans laquelle ils sont tombés (Teil 1). In: *Archives israélites de France* 1/9 (September 1840) 476–480, hier 476.

47 *Anonymous*: Die Kleidertracht der Israelitinnen in Algier. In: *Sulamith* 7/2 (1825) 354 f.

Zwar kommentierte der Herausgeber den Bericht sarkastisch und spottete über den Rebekka-Vergleich – »Dieser Mann hat eine gar zu starke Fantasie!«⁴⁸ –, aber der exotische Zauber, der von dieser Jüdin ausging, schien doch nach dem Geschmack der Leser zu sein. – Und der Leserinnen! Zumindest muss der Redaktor geglaubt haben, die weiblichen Leser interessierten sich für die Mode der jungen Schönen. So kommentierte er den Verweis auf das ungeschnürte Kleid mit folgenden Worten: »Ja, ja, meine schönen europäischen Leserinnen, nicht einmal geschnürt, kein Schnürleib! nein, es ist doch gar zu arg in diesem barbarischen Lande!«⁴⁹ Wie in Goldscheiders Bericht der Jude intelligent und geschickt war, so war hier die Jüdin schön und anmutig; beide Figuren verkörperten die Vergangenheit, die einerseits glorreich, andererseits aber auch rückständig und barbarisch sei. Die Faszination fürs Exotische stand somit in einer Spannung zum Modernisierungsauftrag, dem man sich als jüdischer *Europäer* verpflichtet fühlte.

Umso wichtiger war es, die guten Eigenschaften der Juden hervorzuheben. Ähnlich wie in den Berichten über die polnischen Juden wurden die Schilderungen der algerischen Juden mit der Zeit zu Lobreden auf deren edlen Charakter, das Barbarische trat demgegenüber in den Hintergrund. Exemplarisch dafür steht ein Bericht, den die *Sulamith* 1834 abdruckte. Es handelte sich um einen Text des amerikanischen presbyterianischen Pfarrers Thomas Campbell, dessen Darstellung der algerischen Juden man gerne übernahm:

Unter den vorhandenen verschiedenen Völkerstämmen ist keiner, welcher die Juden an Gemeinnützigkeit und Gewerbleiß überträfe. Die reichsten, und sogar einige aus der Mittelklasse, kleiden sich wie die Europäer; die ältern tragen noch den alttestamentarischen Bart, eine Jacke nebst Beinkleidern, welche denen der Mauren ähnlich sind, und statt des Turbans eine Plattmütze. Die Rabbiner und die übrigen Beamten unter ihnen kleiden sich ebenfalls in Israelitische Tracht. Ihre Weiber gehen nicht verschleiert, wie die Maurinnen, zeichnen sich aber durch noch größere Liebe zum Putz aus.⁵⁰

Campbell betonte die guten Eigenschaften der Juden, die sie gegenüber den muslimischen Bewohnern auszeichneten. Besonders die jüdischen Frauen, die nicht verhüllt seien, aber ihre Rolle als Dienerin des Mannes sogar noch mehr erfüllten als die muslimischen Frauen, hatten es ihm angetan. Untrüglich nahm Campbell – und mit ihm seine jüdischen Leser in Europa – den Blick des Kolonialherren ein, der die Unterworfenen daraufhin untersuchte, ob sie ihm in irgendeiner Weise zu Diensten seien konnten: Die Frauen als hübsch

48 Ebd. 354.

49 Ebd. 355, Fußnote 1.

50 *Campbell*, Thomas: Etwas über die Juden in Algier. In: *Sulamith* 8/1 (1834) 215–221, hier 215f.

anzuschauende Putzkräfte, die alten Männer in Trachten als Inkarnationen »alttestamentarischer« Sehnsüchte, an denen sich das europäische Auge nicht minder weiden konnte. Für die jüdischen Leser kam aber noch ein weiterer Gesichtspunkt hinzu: Sie sollten auch sich selbst in diesen scheinbar so fremden Gestalten erkennen, ihre eigene, mühsam im Prozess der Aufklärung verdrängte Vergangenheit, die ihnen nun lebendig entgegenzutreten schien. Das Paradoxon, die orientalischen Juden einerseits als »edle Wilde« zu fixieren, die den ursprünglichen Zustand des jüdischen Volkes repräsentierten, sie andererseits aber zu »verbessern«, »umzubilden«, und dadurch eben jene scheinbare Ursprünglichkeit zu tilgen, war für das Verhältnis europäischer Juden gegenüber ihren »Brüdern im Osten« (der geographisch auch südwestlich liegen konnte) konstitutiv.

Einige Jahre später, Frankreichs Okkupation war noch immer von anti-kolonialen Aufständen bedroht, aber die Lage hatte sich einigermaßen stabilisiert, berichteten die *Archives israélites* wieder einmal aus Algerien, betonten jetzt aber erste Erfolge der Kolonisierung:

[Das] Streben der israelitischen Bevölkerungen Algeriens nach einem höheren sozialen Status, nach ihrer vollständigen Assimilation mit der europäischen Rasse entwickelt sich nach und nach durch den Einfluss der Fortschritte, die man jeden Tag in Algerien aufblühen sieht.⁵¹

Noch zerfielen die europäischen und orientalischen Juden in »zwei Rassen«, aber bald schon würden letztere die »Laster der Sklaverei: die Listigkeit, die Gier, den Egoismus, die Schurkerei« von sich werfen.⁵² Die Frage war, ob die Algerier mit ihren orientalisches-barbarischen Eigenschaften auch ihr alttestamentarisches Antlitz ablegen würden. Wenn sie mit der europäischen »Rasse« verschmolzen, dann wären sie bald nicht mehr als besonderer Typus erkennbar und eigneten sich auch nicht mehr für die romantischen Sehnsüchte der Juden in Frankreich und den deutschen Ländern. Um ihre Jüdischkeit zu erhalten, blieb daher nur eine Möglichkeit: Sie mussten zu europäischen Juden gemacht werden, die sich substantiell von den Muslimen unterschieden und ihrer jüdischen Essenz eine moderne Form gaben.⁵³

51 *Anonymous*: Organisation des populations israélites en Algérie. In: *Archives israélites de France* 6/3 (März 1845) 144–148, hier 145.

52 Ebd. 146.

53 Diese Strategie sollte dann ab 1860 für die Alliance israélite universelle und ihre Schulen im Nahen Osten charakteristisch werden. Vgl. dazu *Laskier*, Michael M.: *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities in Morocco, 1862–1962*. Albany 1983, 133–140.

Die äthiopischen Juden

Waren die algerischen Juden schon fremd und wie aus einer anderen Zeit stammend erschienen, so galt das noch mehr für die Juden in Nordostafrika, genauer gesagt: in Äthiopien. Hier hatte man vor kurzem auf der Suche nach den »verlorenen Stämmen Israels« die sogenannten Falascha wiederentdeckt, die sich als Nachfahren des Stammes Dan bezeichneten und einen vom rabbinischen Judentum grundsätzlich unterschiedenen Kultus praktizierten, weil sie weder den Talmud noch die Midrasch-Literatur kannten.⁵⁴ Doch nicht nur in rituel-ler Hinsicht waren die Falascha europäischen Juden suspekt: Auch ihre dunkle Hautfarbe zeichnete sie scheinbar als biologisch Andere, die schon rein äußerlich nichts mit den Sitten der europäischen Juden zu tun haben konnten. Im achten Band seiner *Geschichte der Israeliten* äußerte sich Isaak Markus Jost deshalb bereits 1828 skeptisch über die Jüdischkeit der Falascha:

Sie wissen vom Talmud nichts, kennen einige Bücher des alten Testaments, und auch diese nur aus einer Uebersetzung, deren Sprache (es ist die semitische Geez-Sprache) sie erst studieren müssen, und scheinen eher ein wildes, als ein durch Mosaisches Gesetz civilisiertes Volk, ja selbst innere Mosaische Polizei wird bei ihnen nicht gefunden. Sie irren daher sicherlich, wenn sie aus der grauen Vorzeit ihre Anwesenheit beschreiben, da sie einen bestimmtern Charakter einer Salomonischen Zeit an sich tragen müßten, in welchem Falle sie am Wenigsten den Juden gleichen, und für solche erkannt sein würden.⁵⁵

Jost hatte ernsthafte Zweifel, inwieweit ein solch »wildes Volk« tatsächlich jüdisch sein konnte, und er machte diese Bedenken nicht nur am religiösen Ritus, sondern auch an der Fremdheit der semitischen Sprache – als müsste nicht jeder aschkenasische Jude ebenfalls mühsam Hebräisch lernen – und der Erkennbarkeit ihrer Abstammung fest. Einige Jahre später sinnierte Jost noch einmal über seine Zweifel an der Jüdischkeit der Falascha: »Wir fragen aber nochmals, [...] wer beweist uns, daß diese Leute in Abyssinien *Juden* sind?«⁵⁶ Josts Frage war rhetorischer Natur, denn er war sich mittlerweile sicher, dass Falascha keine Juden sein könnten, denn immerhin habe der Forscher Alexander von Katte⁵⁷ glasklar festgestellt,

54 Vgl. Kaplan, Steven: The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia. From Earliest Times to the Twentieth Century. New York, London 1992, 123.

55 Jost, Isaak Markus: Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsre Tage. Bd. 8. Berlin 1828, 170.

56 Jost, Isaak Markus: Bedenken über die Nachricht von Juden in Afrika. In: Israelitische Annalen 9 (1. März 1839) 71 f, hier 71.

57 Womöglich war Albo von Katte gemeint, ein Korrespondent der *Augsburger Allgemeinen Zeitung*, der in den 1830er Jahren durch Äthiopien gereist war. Vgl. Humboldt, Alexander von an Carl Ritter. Brief vom 1. März 1837. In: Päßler, Ulrich (Hg.): Alexander von

dass diese Juden völlig afrikanischer Race seien, folglich gewiß nicht von einer jüdischen Colonie herkommen, sondern höchstens von einigen Flüchtlingen herrühren können, die sich mit Landeskindern vermischt, und ihnen das Judentum mitgeteilt haben. Der Verf. weist hierauf mit Recht die vielen Hypothesen, wonach bald alle Abyssinier, bald die Nordamerikaner, und gar die Chinesen, von Juden herkommen sollen, als müßige Träumereien ab⁵⁸.

Jost, der sich ein von jeder Archaik gereinigtes, europäisches und modernes Judentum wünschte, wollte den Gedanken, dass diese so ganz und gar afrikanisch aussehenden Geschöpfe in einer ethnischen Beziehung zu ihm selbst stehen könnten, nicht zulassen. Offenbar gab es für ihn eine Grenze der Identifikation und diese Grenze begann dort, wo der Europäer vermeintlich auf eine differente »Race« stieß; auf jene Rasse ausgerechnet, die im Denken der Zeit nach wie vor – wie säkularisiert auch immer – als »verflucht« galt, die dem Menschenaffen mindestens genauso nahe stehe wie dem Europäer und deren Angehörige in Nordamerika noch immer als Sklaven gehalten wurden.⁵⁹ Keine dieser rassistischen Zuschreibungen wurde von Jost ausgesprochen, aber die Heftigkeit, mit der er sich gegen ethnische und religiöse Gemeinsamkeiten mit den Falascha aussprach, zeigt doch, dass diese Diskurse sein Denken nicht unberührt gelassen hatten.

Jost war selbstverständlich kein Einzelfall, ganz im Gegenteil. Aber die Tatsache, dass im völkerkundlichen Denken jüdischer Forscher, die selbst nach wie vor mit gesellschaftlicher Stigmatisierung und Unterdrückung zu kämpfen hatten, strikt zwischen verschiedenen »Stämmen« und »Racen« hinsichtlich ihrer Jüdischkeit unterschieden wurde, zeigt an, dass auch subalterne Gruppen das koloniale Schema adaptierten. Allerdings gab es auch andere Stimmen: In der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* erschien 1840 ebenfalls ein Artikel, der sich mit den »Abyssiniern« auseinandersetzte. Auch dieser Autor warf die Frage auf, von wem die Falascha abstammten:

Es würde sehr interessant sein wenn man historisch nachweisen könnte, daß diese Falaschas wirklich Abkömmlinge von in früherer Zeit aus Judäa eingewanderten Juden sind. Die überall die Juden charakterisirende National-Physiognomie, die sie in allen Climates und unter allen Völkern sogleich wieder erkennen läßt, fehlt diesen abyssinischen Juden gänzlich. Ihr Physisches unterscheidet sie in nichts von den übrigen Abyssiniern. Sie sind schwarz wie diese und tragen ebenfalls den eigenen afrikanischen Zug um Mund und Nase, während die Juden in Yemen, also unter gleicher geographischer Breite und in einem weit heißern Klima sich deutlich von den Arabern unterscheiden und gar nicht als Juden zu verkennen sind.⁶⁰

Humboldt. Carl Ritter. Briefwechsel. Berlin 2010, 65. Vgl. auch die dazugehörige Fußnote 2 des Herausgebers.

58 Jost: Bedenken 71.

59 Vgl. zum zeitgenössischen Rassedenken Kapitel 5.

60 *Anonymus*: Abyssinien. In: *Allgemeine Zeitung des Judenthums* 4/21 (23. Mai 1840) 301–303, hier 302.

Im Gegensatz zu Jost war der Autor der *Allgemeinen Zeitung* der Meinung durchaus nicht abgeneigt, dass es sich bei den Falascha um einen israelitischen Stamm handele. Offenbar hielt er eine Wiederentdeckung antiker jüdischer Volksstämme für ein erstrebenswertes Ziel. Aber auch er vermochte in den Falascha keine Juden zu sehen, weil sie jene »National-Physiognomie« vermissen ließen, die die Juden angeblich überall auf der Welt miteinander gemein hätten und die sie als Juden erkennbar mache. Anders als die jemenitischen Juden, die diese jüdische Physiognomie an sich trügen, handele es sich bei den Falascha ganz eindeutig um Afrikaner. Woher kamen dann aber die jüdischen Rituale dieser Schwarzen? Woher bezogen sie das Selbstbewusstsein, Juden zu sein? Der Autor nahm sich noch eine weitere kursierende These vor, bevor er seine eigene Antwort gab. Konnte es nicht sein, dass die äthiopischen Juden von sephardischen, also »halb-orientalischen« Juden abstammten und dass ihre Hautfarbe aufgrund der Vermischung mit Afrikanern und wegen des dortigen Klimas gewissermaßen nachgedunkelt sei?

Es gibt in Abyssinien noch viele Abkömmlinge der dort angesiedelt gewesenen Portugiesen, diese Abkömmlinge zeichnen sich noch immer trotz ihrer Vermischung mit den Abyssiniern von diesen durch eine weniger schwarze Färbung und durch eine mehr europäische Gesichtsbildung aus. Es wäre daher völlig unerklärbar, wie ein weißer in Abyssinien eingewanderter Volksstamm bei einem von den Eingebornen völlig zurückgezogenen Leben und bei der Sorge, sich niemals mit ihnen zu vermischen, sich so verändern könne, daß in einem so milden und wenig heißen Klima, wie das abyssinische, aus der weißen Farbe die schwarze und aus einer asiatischen Race die afrikanische entstehen könne, während man sieht, daß derselbe Völkerstamm in allen andern Ländern und in jeder Zone seine Eigenthümlichkeiten beibehalten hat.⁶¹

Und so gab es nur einen Schluss: »Aus diesen Gründen scheint es wahrscheinlich, daß sich nur das Judenthum mit seiner ganzen Abgeschlossenheit in Abyssinien verbreitet hat, daß aber keine förmliche Einwanderung der Juden stattgefunden habe.«⁶² Die äthiopischen Juden seien also ursprünglich keine gewesen, sondern erst durch den Übertritt ein eigenständiger Zweig des Judentums geworden. Die doppelte Bestimmung des Judentums als ethnische und religiöse Gruppe bot dem Autor den Anlass, einerseits die Unterscheidung zwischen verschiedenen Rassen aufrecht zu erhalten, andererseits aber das Judentum prinzipiell nicht-weißen Gruppen zu öffnen, denn im Unterschied zu Jost erkannte er die Falascha als Juden im religiösen Sinne an.

Dabei mögen auch religionspolitische Gründe eine Rolle gespielt haben, schließlich war die *Allgemeine Zeitung des Judenthums* durchaus offen für Strömungen, die auf die Preisgabe des rabbinischen Schrifttums abzielten und

61 Ebd.

62 Ebd.

daher sowohl mit den Falascha als auch mit den besonders in Osteuropa noch verbreiteten Karäern sympathisierten. Da die Orthodoxie der Ansicht war, ein Abrücken vom Talmud bedeute nicht nur die schwerste Sünde wider das Gesetz, die der Apostasie ebenbürtig sei, sondern impliziere zugleich auch den Niedergang der Sitten, mussten Reformen, die die Gültigkeit des Talmud theologisch anders bewerteten, nachweisen, dass die Moral der Bibel vollkommen ausreiche, um eine moralische Gesellschaft zu gründen. Josts Behauptung, dass die Falascha ein nicht »durch das Mosaische Gesetz zivilisiertes Volk« seien, hätte so gegen seinen eigenen Willen von Seiten der Orthodoxie als Beleg dafür angegeben werden können, dass ein Judentum ohne Talmud notwendig unmoralisch sei. Der Autor der *Allgemeinen Zeitung* verfuhr daher ganz anders, wenn er hervorhob, dass die Falascha im Gegensatz zu den nicht-jüdischen Abyssiniern durchaus zivilisiert seien: »Von ihren Sitten, Gebräuchen und ihrer innern Verfassung weiß man wenig. Jedoch sind sie weit arbeitsamer, als die übrigen Abyssinier; man kann sagen, sie sind die nützlichsten Einwohner des Landes.«⁶³

Es liegt in der Logik des Arguments, dass hier das Wort »Nützlichkeit« Verwendung fand: Die nordostafrikanischen Juden schlüpfen plötzlich in die Rolle der aschkenasischen Ghettojuden und die Leserschaft der *Allgemeinen Zeitung* wurde zum Wiedergänger der Landesfürsten, die darüber zu entscheiden hatten, wie »nützlich« die Juden für den Herrscher und sein Land waren. Ihr scheinbar barbarisches religiöses Leben – dieses Mal erstaunlicherweise nicht durch den Talmud, sondern durch das Fehlen des Talmud ausgedrückt – stehe ihrer Produktivität nicht im Weg; mehr noch, die Fundierung ihrer Kultur im »Mosaismus« mache sie sogar zu besonders nützlichen, alle übrigen Einwohner an Fleiß übertreffenden Bürgern: »Ihre Häuser sollen die besten [sein], die man in Abyssinien findet, sie halten sie sehr reinlich, erlauben aber niemals einem Christen den Eintritt; übrigens sind sie in Bezug auf die Bibel sehr unwissend und kennen kaum die fünf Bücher Moses.«⁶⁴ Auch den Falascha müsse man also Bildung angedeihen lassen, damit sie den Geist des Mosaismus, der sie bislang nur unvollkommen erreicht habe, auf dem Niveau der Moderne kennen und schätzen lernten. Anders als Jost sah die *Allgemeine Zeitung* diese Umbildung des »wildes Volkes« aber nicht von vornherein als vergeblich an, sondern witterte in den Falascha potentielle Verbündete gegen den Rabbinismus. Hautfarbe und Physiognomie indes fungierten für beide als taugliche Kriterien zur Feststellung jüdischer Authentizität. Und so ergab sich ein widersprüchliches Bild des Falascha, der einerseits wild, schwarz und unzivilisiert sei, andererseits reinlich, nützlich und arbeitsam. Dennoch waren sich beide Seiten einig darin, dass die Falascha *keine richtigen Juden* seien, sondern wahlweise überhaupt keine Juden oder wenn doch, dann zumindest nur halbherzig zum Juden-

63 Ebd.

64 Ebd.

tum Übergetretene, die durch den daraus folgenden Einfluss des Mosaismus zumindest rudimentär zivilisiert worden seien. Deshalb unterschieden sie sich fundamental von den algerischen Juden, die tatsächlich unter der orientalischen Maskerade die Merkmale des authentischen Judentums der Antike trügen, und auch von den polnischen Juden, die in ihrer Abgeschlossenheit die Würde und Eigentümlichkeit des aschkenasischen Judentums konservierten.

Orthodoxe, Konservative und auch Reformen waren also gleichermaßen geneigt, ein scheinbar ursprüngliches Judentum zu romantisieren und es gegen vermeintlich schädliche Einflüsse in Stellung zu bringen. Allerdings unterschieden sich die verschiedenen Parteien in dem, was sie als authentisch wahrnahmen, denn die Romantisierung folgte ihrer jeweiligen politisch-religiösen Agenda. Während die Orthodoxie vor allem die Bewahrung der Halacha in den Mittelpunkt rückte und die Konservativen auf die heilige Mission der Hebräer verwiesen, versuchte so mancher Reformen, den antiken Mosaismus, der sich bei orientalischen Völkern seit der Vertreibung aus Jerusalem gehalten habe, als Vorbild für ein vom Rabbinismus gereinigtes Judentum der Gegenwart fruchtbar zu machen. In all diesen Entwürfen aber spielte die Frage jüdischer Ethnizität eine zentrale Rolle. Volksgeist und Religion, Kultur und Glaube, Abstammung und Ritus schienen auf zwar komplexe, aber doch unauflösbare Weise ineinander verflochten zu sein. Die Art und Weise, wie diese Verflechtungen auf den Begriff gebracht wurden, zeigt, wie sehr alle genannten Autoren der Moderne verhaftet waren, in der sie, ob willentlich oder nicht, lebten.

Im nun folgenden letzten Teil der Arbeit werden wir uns zwei philosophischen Strömungen im deutschen und französischen Judentum der Restaurations- und Vormärzzeit zuwenden, die viele gemeinsame Züge aufwiesen und sich gegenseitig beeinflusst haben: Hegelianismus und Saint-Simonismus. Zunächst werden wir uns, zum Teil auf der Basis gänzlich unerforschter Quellen, dem von Hegels Assistenten Eduard Gans angeführten »Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden« zuwenden, in dem die national-jüdische und antinationale Partei auf engstem Raum aufeinanderstießen und ihren Streit bis zum Zerwürfnis austrugen. Daran anschließend werden wir die Denkwege verschiedener Vertreter des vormärzlichen Hegelianismus untersuchen, die sich auf der bürgerlich-liberalen bis frühsozialistischen Seite des politischen Spektrums verorteten und somit als Kontrastpunkt zur Darstellung des jüdischen Konservatismus dienen können. Im letzten Kapitel dann wird der säkularisierte Messianismus saint-simonistischer Denker in Frankreich analysiert, der auch in den deutschen Ländern den Fortschrittsoptimismus beflügelte, welcher sich schließlich in der Revolution von 1848 Geltung verschaffen sollte.

Vierter Teil:
Dialektiken des Universalismus

13. Spukende Volksgeister: Der »Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden«

Nach den sogenannten Befreiungskriegen war Berlin zu einem politischen und zunehmend auch intellektuellen Zentrum in Europa aufgestiegen. Die Gründung des Königlichen Schauspielhauses am Gendarmenmarkt, der Bau der Museumsinsel und die Neugestaltung des Stadtbildes durch Karl Friedrich Schinkel ließen die preußische Kapitale, die noch 1813 »keinen wirklich ernstzunehmenden Eindruck« auf Germaine de Staël gemacht hatte, in neuem Glanz erstrahlen.¹ Die Neuerfindung der Stadt, die mit dem Abriss zahlreicher alter Gebäude verbunden war, stellte eine Reaktion auf die mit der Niederlage bei Jena und Auerstedt zutage getretene Rückständigkeit Preußens im Vergleich zum napoleonischen Frankreich dar.² Trotz des Sieges der Heiligen Allianz über Napoleon und der damit einhergehenden antifranzösischen Rhetorik war die mit der Revolution im Nachbarland verbundene Modernisierung des Staats- und Kulturwesens nach wie vor der Orientierungspunkt einer reformorientierten Elite, die genau wusste, dass Preußens Zukunft maßgeblich von der Fähigkeit abhing, sich selbst zu verjüngen. Der klassizistische Baustil, der Berlin bis heute prägt und nicht zufällig Anleihen beim französischen Empirestil Fontaines und Perciers machte, sollte einerseits ein Rückgriff auf die heroische Jugend Europas sein, andererseits war er ein Ausdruck des königlichen Machtanspruchs. Und auch in der Politik standen sich zwei Lager gegenüber, die den Begriff der Restauration doppeldeutig erscheinen lassen: Auf der einen Seite waren Reformeure wie Karl vom Stein zum Altenstein, Karl August von Hardenberg und Wilhelm von Humboldt, die deutlich von den Ideen des Humanismus beeinflusst waren und das konstitutionelle Moment stärken wollten, auf der anderen Seite standen Vertreter der Reaktion wie Jean Pierre Frédéric Ancillon, die bestrebt waren, den *status quo ante* wiederherzustellen und jede Demokratisierungstendenz zu stoppen.³

1 Staël, Anne-Louise-Germaine de: De l'Allemagne [1813]. In: *Dies.: Œuvres complètes*. Bd. 2. Paris 1836, 4–257, hier 34.

2 Vgl. Bergdoll, Barry: Karl Friedrich Schinkel. Preußens berühmtester Baumeister. München 1994, 48.

3 Zur Unmöglichkeit einer vollen Revision vgl. Langewiesche, Dieter: Europa zwischen Restauration und Revolution. 1815–1849. München 2007, 9 f.

Hegel und die Juden

Das Emanzipationsedikt, das 1812 auf Betreiben der Reformkräfte in den preußischen Ministerien erlassen worden war, hatte es den Juden erstmals erlaubt, innerhalb Preußens ihren Wohnsitz frei zu wählen.⁴ In der Folge zog es zahlreiche junge Juden in die neue Metropole, nicht zuletzt, um an der 1809 neu gegründeten Universität zu studieren, aber auch, um vom wirtschaftlichen Aufstieg der Stadt zu profitieren.⁵ Und tatsächlich kristallisierte sich eine neue jüdische Elite heraus, die nicht auf die Nachkommen der alten Berliner Schutz- und Hofjudenschaft beschränkt blieb, sondern auch Kulturschaffende, Wissenschaftler und risikofreudige Unternehmer einschloss.⁶ Sie hatten sich schon räumlich durch ihre Niederlassung in Berlin vom traditionellen Judentum ihrer Herkunftsorte losgesagt, und häufig folgte dem Ortswechsel auch eine kulturelle Entfremdung von der alten Heimat. Das bedeutete nicht unbedingt, dass das Judentum aufgegeben worden wäre, aber es verlor doch seinen den Lebensalltag dominierenden Charakter und wurde zu einem Bestandteil der Identität unter anderen.⁷ Die kosmopolitische Atmosphäre der Stadt und die Distanz zum Elternhaus machte sie empfänglich für den neuen Zeitgeist, der in Preußen zu wehen begann.

Besonders ein Mann sollte diese jüdische Elite in seinen Bann ziehen: Der Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der am 22. Oktober 1818 das erste Mal ans Katheder der Berliner Universität trat. Die Gründe für diese besondere Anziehungskraft waren vielfältig: Zum einen stellte Hegel mit seiner von der französischen Revolution beeinflussten liberalen Staatskonzeption für alle fortschrittlich eingestellten Kräfte, den jüdischen wie nichtjüdischen, einen wichtigen Bezugspunkt dar. Da der Liberalismus eine Befürwortung der bürgerlichen Gleichstellung der Juden beinhaltete, waren die Berliner Juden mehrheitlich jenem politischen Lager zuzurechnen, und auch Hegel gehörte ihm an.⁸ Ein weiterer Grund für die Begeisterung mag in der schlichten Tatsache gelegen haben, dass Hegel zahlreiche Juden wie etwa den Satiriker Moses Gottlieb Saphir, den Bruder des Komponisten Giacomo Meyerbeer, Heinrich Beer, und den Juristen Eduard Gans zu seinen engsten Freunden zählte und bei öffent-

4 *Hardenberg*, Karl August von: Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate. Berlin. 11. März 1812, § 10.

5 Vgl. *Jersch-Wenzel*: Bevölkerungsentwicklung 74.

6 Vgl. *Bruer*, Albert A.: Geschichte der Juden in Preußen (1750–1820). Frankfurt a. M., New York 1991, 343–379.

7 Dennoch war die Zahl der Konversionen zum Christentum in Berlin überdurchschnittlich hoch. Vgl. *Meyer*, Michael A.: Judentum und Christentum. In: *Ders.*: Deutsch-jüdische Geschichte. Bd. 2, 177–207, hier 187.

8 Siehe Hegels eindeutige Befürwortung der vollen Gleichstellung in den Grundlinien 421.

lichen Versammlungen in den Cafés, Salons oder der Oper keinerlei Anstalten machte, zwischen Juden und Nichtjuden zu unterscheiden. Diese Offenheit war durchaus nicht selbstverständlich und sie zeigte jedermann, dass Hegel sich zu seinen politischen Grundsätzen auch im unmittelbar menschlichen Umgang bekannte. Auch seine harschen Polemiken gegen antijüdische Agitatoren wie Jakob Friedrich Fries trugen zu seinem Ruf bei, auf der Seite der Judenemanzipation zu stehen.⁹ Der wichtigste Grund für die Anziehungskraft Hegels aber dürfte tatsächlich im philosophischen Angebot gelegen haben, das er seinen Zuhörern und Lesern unterbreitete. Hatte Kants Skeptizismus noch die Kritik in den Vordergrund gerückt, so war Hegel ein Mann der Versöhnung und der Synthese; hatte Kant, der »Alleszermalmer«, alte Gewissheiten zerschlagen, so klaubte Hegel die Scherben auf und fügte die einzelnen Teile zu einem neuen, sinnhaften Ganzen zusammen. Seine Stärke lag in der Fähigkeit, jeder Partikularität ihr Recht zuzusprechen und sie als historische Notwendigkeit in eine organisch gegliederte Totalität zu integrieren. Der Wunsch seiner jüdischen Studenten, als gleichberechtigte Bürger in die Gesellschaft einzutreten, fand damit seinen intellektuellen Ausdruck in einer Philosophie, die nicht nur ein Gedankenspiel war, sondern auf die Errichtung einer neuen Gesellschaft abzielte. Man darf nicht vergessen, dass Hegels Philosophie, trotz der massiven Beeinträchtigungen durch die Metternichsche Demagogenverfolgung, die einige von Hegels Mitarbeitern und Schülern ins Gefängnis brachte und mit Berufsverbot belegte, nachhaltige Auswirkungen auf das Staatswesen entfaltete.¹⁰ Seinen Vorlesungen wohnte neben zahlreichen Polizeispitzeln ein großer Teil der preußischen Beamenschaft bei, der nach Unterweisung in das moderne Rechtsdenken verlangte.

Doch es gab auch eine andere Seite Hegels: Bereits in jungen Jahren hatte er eine allerdings zu Lebzeiten unveröffentlicht gebliebene Kritik des Judentums geschrieben, die von antisemitischen Untertönen begleitet war.¹¹ Zwar hat der

9 Vgl. *Hegel*: Grundlinien 18f. Zur Rolle Fries' bei den Hep-Hep-Unruhen vgl. *Katz*, Jakob: Die Hep-Hep-Verfolgungen des Jahres 1819. Berlin 1994, 26.

10 Vgl. dazu *Hosfeld*, Rolf: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Berlin 1988, 105–109.

11 *Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Der Geist des Judentums [1798–1800]. In: *Ders.:* Werke. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 1: Frühe Schriften. Frankfurt a. M. 1986, 274–297. Die Literatur zum Antisemitismus Hegels ist zahlreich: Vgl. *Avineri*, Shlomo: A Note on Hegel's Views on Jewish Emancipation. In: *Jewish Social Studies* 25/2 (April 1963) 145–151; *Liebeschütz*, Hans: Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber. Tübingen 1967; *Yovel*, Yirmiyahu: Dark Riddle. Hegel, Nietzsche, and the Jews. University Park 1998; *Hentges*, Gudrun: Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und »Wilden« in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts. Schwalbach/Taunus 1999; *Brumlik*: Deutscher Geist; *Meyfeld*, Dirk: Das »jüdische Prinzip der Entgegensetzung«. Antisemitismus und Kantkritik in Hegels Geist des Christentums. In: *Arndt*, Andreas u. a. (Hg.): Hegel-Jahrbuch 2006: Das Leben denken. Teil 1. Berlin 2006, 40–45.

Philosoph Nathan Rotenstreich mit Recht darauf hingewiesen, dass man zwischen »einer Kritik des Judentums, die in einem Affekt oder einer emotionalen Reaktion wurzelt, und einer Kritik des Judentums, die sich in philosophischen Kategorien ausdrückt«¹², unterscheiden muss, aber das bedeutet nicht, dass die antijüdischen Vorurteile aus den Frühschriften keinen Widerhall in der entwickelten Religions- und Geschichtsphilosophie des Berliner Hegel gefunden hätten. Zentral für Hegels frühe Schrift über das Judentum war der Vorwurf der Absonderung. »Der erste Akt, durch den Abraham zum Stammvater einer Nation« geworden sei, hieß es da, sei die Trennung von der Familie gewesen, welche »die Bande des Zusammenlebens und der Liebe« zerrissen habe.¹³ Diesen vermeintlichen Unwillen, seine Mitmenschen zu lieben, und die daraus entstehende Folgerung, sich von ihnen abzusondern, sah Hegel als charakteristisch für das Judentum an. Die »Seele der jüdischen Nationalität« sei somit »das *odium generis humani*«.¹⁴ Besonders die Beschneidung als äußeres Zeichen jüdischer Partikularität erregte Hegels Abscheu: Abraham »hielt an seiner Absonderung fest, die er auch durch eine sich und seinen Nachkommen auferlegte körperliche Eigenheit auffallend machte«¹⁵. Diese Ausfälle als Jugendsünden abzutun und zur Beschwichtigung auf die bereits genannten gegenteiligen Signale aus der Berliner Zeit zu verweisen, wäre verfehlt, schließlich blieb der Vorwurf des Partikularismus ein Kontinuum des Hegelschen Denkens über das Judentum. Die vermeintliche weltgeschichtliche Überwindung dieses Partikularismus durch das Christentum bildete den Kern von Hegels Universalismus, so dass eine jüdische Aneignung seiner Philosophie nicht bruchlos zu haben war.¹⁶

In den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, die er vom Wintersemester 1822/23 bis zum Wintersemester 1830/31 fünfmal hielt¹⁷ und die junge jüdische Intellektuelle wie Heinrich Heine und Moses Moser hörten, entfaltete Hegel den Begriff der Weltgeschichte. Sie sei ein Prozess, in dem die

12 Rotenstreich, Nathan: Hegel's Image of Judaism. In: *Jewish Social Studies* 15/1 (Januar 1953), 33–52, hier 33.

13 Hegel: *Geist des Judentums* 277.

14 Ebd. 293. »*Odium generis humani*« bedeutet »Hass auf alle Menschen« und ist Tacitus' Äußerungen über die Juden in seinen *Historien* entlehnt.

15 Ebd. 278.

16 Hegel spitzte die Differenz von Partikularismus und Universalismus folgendermaßen zu: »[D]ie Antithesen sind das jüdische Volk einerseits und andererseits das ganze übrige Menschengeschlecht und die Welt.« Ebd. 283.

17 Die Vorlesungen sind erst posthum, 1837 von Eduard Gans auf Grundlage von Nachschriften und Aufzeichnungen Hegels zusammengestellt, erschienen. 1840, nach Gans' Tod, erschien eine neu bearbeitete Ausgabe von Karl Hegel, die 1848 eine zweite Auflage erlebte. Vgl. dazu die Anmerkungen der Redaktion. In: *Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* 562 f.

verschiedenen Völker vom Weltgeist als »Werkzeuge«¹⁸ zu seiner eigenen Verwirklichung gebraucht würden. Hegel nannte vier »Prinzipien der Gestaltungen dieses Selbstbewusstseins [des Weltgeistes] in dem Gange seiner Befreiung«¹⁹: 1. das orientalische, 2. das griechische, 3. das römische und 4. das germanische Prinzip.²⁰ Jedes dieser vier Prinzipien finde seinen Ausdruck in einer besonderen Form des Staates, denn für Hegel hatte der Einzelne nur in der Unterordnung unter das vernünftige Allgemeine – den Staat – seine Berechtigung im Gefüge der Totalität: Für ein Volk gelte, dass es erst dann »wirklich« werde, wenn es sich zum Staat konstituiere. Dementsprechend heißt es:

Ein Volk ist zunächst noch kein Staat, und der Übergang einer Familie, Horde, Stammes, Menge usf. in den Zustand eines Staates macht die *formelle* Realisierung der Idee überhaupt in ihm aus. Ohne diese Form ermangelt es als sittliche Substanz, die es *an sich* ist, der Objektivität, in Gesetzen, als gedachten Bestimmungen, ein allgemeines und allgemeingültiges Dasein für sich und für die anderen zu haben, und wird daher nicht anerkannt²¹.

Mit anderen Worten: Erst in der Form des Staates und der damit verbundenen Unterwerfung des Volkes unter ein Gesetz werde das Kollektiv zu einem wahren Allgemeinen. Was das Volk nur *an sich* sei, müsse es durch die Zustimmung der unter es subsumierten Individuen *an und für sich* werden: eine formelle Realisierung der Idee der Freiheit. Die Verknüpfung von Geist und Gesetz macht verständlich, warum Hegel die selbsttätige Bewegung des Weltgeistes mit der Abfolge verschiedener Staaten bzw. Reiche vermitteln musste. Einzig in ihnen sah er eine Form der Allgemeinheit realisiert und nur deshalb seien die Völker, die sich zu Staaten konstituiert hatten, welthistorisch notwendige Durchgangsstufen. Ihnen wurde dadurch ein *Sinn* zugesprochen – ein Gedanke, der für die jüdischen Hegelianer von zentraler Bedeutung war.²²

Allerdings darf bei aller Rede von »Allgemeinheit« nicht vergessen werden, dass für Hegel die Staaten keine frei schwebenden Abstraktionen waren, sondern ihre Substanz im je besonderen Volksgeist hatten. Die Wirklichkeit dieses Volksgeistes sei »das gemeinschaftliche Gepräge seiner Religion, seiner politischen Verfassung, seiner Sittlichkeit, seines Rechtssystems, seiner Sitten, auch seiner Wissenschaft, Kunst und technischen Geschicklichkeit«²³. Dieses

18 *Hegel*: Grundlinien § 344.

19 Ebd. § 352.

20 Vgl. ebd. § 354. Diese vier Prinzipien wurden in sich noch mal in vier Abschnitte – Geburt, Jugend, Mannes- und Greisenalter – unterschieden.

21 Ebd. § 349.

22 An diesen Gedanken schließt auch Jonathan Boyarin an. Vgl. *Boyarin*, Jonathan: Hegels Zionism? In: *Ders.* (Hg.): *Remapping History. The Politics of Timespace*. Minneapolis 1994, 137–160.

23 *Hegel*: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte 87.

»besondere Prinzip« aber, das »jedes welthistorische Volk an sich trägt, hat es zugleich als Naturbestimmtheit an sich«²⁴: als Rasse- oder Stammeseigenschaft. Hegel unterschied, wie bereits Kant, vier verschiedene Rassen, die hierarchisch nach ihren Fähigkeiten geordnet seien: Auf der untersten Stufe befänden sich die amerikanischen Ureinwohner bzw. die Indianer; eine Rasse, die durch »Sanftmut und Trieblosigkeit, Demut und kriechende Unterwürfigkeit«²⁵ charakterisiert sei und »untergehen musste, sowie der Geist [Europa] sich ihr näherte«²⁶. Darüber stehe der »Neger«, der allerdings »wild« und »unbändig« sei.²⁷ Als drittes nannte Hegel die asiatische bzw. mongolische Rasse, der es immerhin zufalle, den Anfang der Weltgeschichte hervorgebracht zu haben. Die oberste, herrschende Rasse sei hingegen die kaukasische bzw. europäische.²⁸ Diesen vier Hauptrassen wurden von Hegel dann im weiteren Verlauf verschiedene Stämme und Völker zugeordnet, die sich zwar alle voneinander unterschieden und auch einen eigenen Volksgeist hervorgebracht hätten, aber dennoch Völkern derselben Rasse vom Charakter her mehr ähnelten als denen fremder Rassen. Im letzten Teil seines Einleitungskapitels der Vorlesung zur Geschichtsphilosophie fasste Hegel den grundlegenden Gedanken des gesamten Buches zusammen:

Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang. [...] Die Weltgeschichte ist die Zucht von der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum Allgemeinen und zur subjektiven Freiheit. Der Orient wusste und weiß nur, dass *Einer* frei ist, die griechische und römische Welt, dass *Einige* frei seien, die germanische Welt weiß, dass *Alle* frei sind. Die erste Form, die wir daher in der Weltgeschichte sehen, ist der *Despotismus*, die zweite ist die *Demokratie* und *Aristokratie*, und die dritte ist die *Monarchie*.²⁹

Diese Einteilung der Geschichte hielt Hegel in seinem Buch strikt durch und sie deckte sich auch mit der in der *Enzyklopädie* und in der Rechtsphilosophie.³⁰ Demnach sei der Orient durch die Theokratie gekennzeichnet, also durch eine Form des Staates, in der noch nicht zwischen Staat und Religion unterschieden worden sei und alle dem Einen unterworfen gewesen seien.³¹ Charakteristisch

24 Ebd. 105 f.

25 Ebd. 108.

26 Ebd.

27 Vgl. ebd. 122–129.

28 Hegel, ebd. 215.

29 Ebd. 134.

30 Allerdings wurde die Philosophiegeschichte von Hegel anders eingeteilt. Vgl. dazu Brauer, Daniel: Die Historizität der Philosophie und die Logik ihrer Geschichte. In: Ottmann, Henning (Hg.): Hegel-Jahrbuch 1997. Hegel und die Geschichte der Philosophie. Berlin 1998, 60–65, hier 61.

31 Vgl. Hegel: Grundlinien § 355.

für den Orient seien aus dieser Perspektive die *Ungeschiedenheit* und die daraus resultierende *Willkür*. Das griechische Reich dagegen habe eine Demokratie herausgebildet, welche die erstmalige Trennung von Geist und Natur, die Hegel in der Geburt der Philosophie verortete, zur Grundlage gehabt habe. Kennzeichnend für die Demokratie sei die Gleichheit und Freiheit aller – aber nur derjenigen, die zum *demos* dazugehören. Weil aber die griechische Demokratie auf der Sklaverei basierte, schloss Hegel, dass nur *Einige* frei seien.³² Und die Römer, obschon Weltmacht und dadurch potentiell allgemein, waren als Aristokratie verfasst – in der deshalb ebenfalls nur *Einige* frei gewesen seien. Das germanische Reich nun, gemeint ist der protestantisch geprägte preußische Staat, beschließe die Weltgeschichte. Erst im germanischen Reich seien wirklich *Alle* frei, nämlich vor Gott, der nicht mehr, wie angeblich im Orient, als starre Einheit gedacht sei, sondern als in sich vermittelte Trinität von Vater, Sohn und Heiligem Geist – also genau der dialektischen Figur, die Hegel seiner gesamten Philosophie zugrunde legte. Entscheidend war für Hegel, dass Gott nicht mehr nur als eine äußere Macht vorgestellt werde, sondern im Inneren der Menschen – in ihrem Bewusstsein – tätig sei. Vernunft war für Hegel niemals als partikulare zu haben, sondern nur als Realisierung im Ganzen. Einzig das Christentum hatte in seinen Augen diese Erkenntnis voll erfasst, nur die Religion Jesu sei wirklich allgemein und bewahre deshalb die Individualitäten als solche in sich. Das Besondere werde nicht negiert, sondern in der wahren Allgemeinheit aufgehoben. Die absolute Freiheit bestehe darin, sich auf das Andere als ein Anderes seiner selbst beziehen zu können, also die Einheit des Getrennten realisiert zu haben.³³ In diesem Gedanken ging seine Philosophie restlos auf: Die »Einheit der Identität und des Unterschieds«³⁴.

Aus der Perspektive Hegels hatte das Judentum weltgeschichtlich den ersten Schritt der Emanzipation des Geistes von der Natur dargestellt, indem es die Beherrschung der Natur an die Stelle der Fetischisierung gesetzt habe. Dadurch habe es den »Bruch zwischen dem Osten und dem Westen« markiert, denn die »Natur, die im Orient das Erste und die Grundlage ist, wird jetzt herabgedrückt zum Geschöpf; und der Geist ist nun das Erste«³⁵. Damit sei das Judentum eine *Religion des Geistes* und die Juden ein Volk des Übergangs, der Vermittlung von Ost und West. Doch zugleich monierte Hegel, darin an seine Frühschriften anknüpfend, dass die Juden einen nationalen Partikularismus praktizierten.

32 Vgl. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte 286 f.

33 Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik II. In: *Ders.: Werke*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 6. Frankfurt a. M. 1986, 496.

34 Hegel: Enzyklopädie § 121.

35 Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte 241.

[Der] allgemeine Inhalt der Erschaffung der Welt und dann jener Fall des Menschen, der der Mensch der Gattung nach ist, hat keinen Einfluß auf das gehabt, was in der Folge die jüdische Religion ist. Es ist nur diese Weissagung, deren allgemeiner Inhalt dem israelitischen Volke nicht zur Wahrheit geworden ist. Der Gott ist nur der Gott dieses Volkes, nicht der Menschen, und dies Volk ist das Volk Gottes³⁶.

Erst das Christentum habe diesen Partikularismus überwunden: »*Christus ist erschienen*, ein Mensch, der Gott ist, und Gott, der Mensch ist; damit ist der Welt Friede und Versöhnung geworden.«³⁷ Das Judentum stelle eine historisch notwendige, aber zugleich überwundene Stufe in der Bewegung des Weltgeistes dar. Wer nach dem Kreuzestod Jesu immer noch dem jüdischen Partikularismus anhänge, der wolle nicht begreifen, dass einzig das Christentum die Versöhnung habe verwirklichen können, auf die das Judentum in Form des Messianismus noch immer warte. Denn das Judentum sei nicht fähig, den geistig vollzogenen »Verlust der bloß äußerlichen Realität«³⁸ durch die Anerkennung der Menschlichkeit Gottes (Christus) aufzufangen. Den Juden bleibe anstatt der Versöhnung der Welt nur die leere Subjektivität übrig, die den Gegensatz zwischen Gott und Natur als unversöhnten fasse, ohne ihn aufheben zu können. Indem sie das Reich Gottes, das mit Jesu Opfer angebrochen sei, nicht anerkannten und auf der Unerlöstheit beharrten, entschlügen sie sich des »Erkennens Gottes in seiner Wahrheit«³⁹. Und Hegel gab auch an, was diese Erkenntnis sei: »Die Natur Gottes, reiner Geist zu sein, wird dem Menschen in der christlichen Religion offenbar. Was ist aber der Geist? Er ist das Eine, sich selbst gleiche Ungleiche, die reine Identität, welche zweitens sich von sich trennt, als das Andere ihrer selbst, als das Fürsich- und Insichsein gegen das Allgemeine.«⁴⁰ Mit anderen Worten: die Trinität.

36 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Teil 2). In: *Ders.: Werke*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 17. Frankfurt a. M. 1986, 72. Ähnlich auch in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte 241 f.

37 Ebd. 392 f.

38 Ebd. 391.

39 Ebd.

40 Ebd.

Hegelianismus und Judentum im Culturverein

Für jüdische Hegelianer bestand demnach nur die Möglichkeit, entweder dem Judentum abzuschwören oder aber die Hegelsche Philosophie weiter zu entwickeln bzw. zu revidieren.⁴¹ Für die Zeit des Vormärz, als der jüdische Hegelianismus seinen Höhepunkt erreichen sollte, spricht der Philosoph Dirk Westerkamp sehr plausibel davon, dass dieser neben dem Links- und dem Rechtshegelianismus als eigenständige »dritte Strömung« betrachtet werden müsse.⁴² Ob dies aber auch für die erste Generation der jüdischen Hegelianer gilt, ist zunächst fraglich: Schließlich ist die erste Figur, die hier genannt werden muss, nicht für seine *jüdische Abweichung* von Hegel bekannt, sondern dafür, dessen wichtigster Assistent, Freund und Botschafter gewesen zu sein: Eduard Gans.

Allerdings könnte man umgekehrt mit ebenso großer Berechtigung fragen, was denn so jüdisch sei an Gans' System. Dass Leopold Zunz einmal scharfzünftig bemerkte, Gans sei eigentlich ein »ungetaufter Hegelischer Christ«⁴³, mag vielleicht etwas überspitzt klingen, trotzdem verstand dieser sich, obwohl bekennender Jude, selbst als orthodoxer und gelehriger Schüler seines Meisters, der es sich zur Aufgabe gemacht hatte, Hegels Rechtsphilosophie in die Jurisprudenz einzuarbeiten und gegen die historische Rechtsschule Savignys als normativ zu etablieren.⁴⁴ Sein Judentum war vor allem negativ durch die Herabsetzung und Benachteiligung bestimmt, die er allerorten erfahren musste. Es waren diese Erlebnisse, die ihn dazu brachten, vornehmlich mit anderen jüdischen Intellektuellen zu verkehren, allen voran in einem wissenschaftlichen Zirkel, in dem man sich gegenseitig Vorträge anhörte und darüber diskutierte. Dass die Mehrheit der Mitglieder jüdisch war, wurde weder hervorgekehrt noch spiegelte es sich im Programm der Zusammenkünfte wider.

41 Das beste Beispiel für die erste Variante ist Ferdinand *Lassalle*, der sich nach anfänglichen Bemühungen, auf das entstehende Reformjudentum einzuwirken (vgl. den Brief an Theodor Creizenach aus dem Jahr 1843. In: *Mayer, Gustav* (Hg.): Ferdinand Lassalle. Nachgelassene Briefe und Schriften. Erster Band: Briefe von und an Lassalle bis 1848. Berlin 1921, 72–76), ab Mitte der 1840er Jahre fast schon epigonenhaft hegelianisch über das Judentum äußerte, ohne jedoch formell zum Christentum überzutreten. Vgl. dazu die Briefe an die Mutter vom 30. Juli 1844 und an den Vater vom 6. September 1844. In: *Mayer: Lassalle* 106–114, 114–136. Vgl. zu Lassalles Beziehung zum Judentum ausführlicher *Na'aman, Shlomo: Lassalle*. Hannover 1970.

42 Vgl. *Westerkamp, Dirk: Das Bild der Vernunft. Feuerbach und die jüdischen Hegelianer*. In: *Reitemeyer, Ursula* (Hg.): Feuerbach und der Judaismus. Münster 2009, 75–85. Das gilt vor allem für Samuel Hirsch und, wie zu sehen sein wird, Salomon Formstecher, weniger für Figuren wie Hermann Jellinek.

43 *Zunz, Leopold* an Isak Noah Mannheimer. Brief vom 27. Januar 1826. Abgedruckt in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 61/4 (1917) 293–318, hier 295.

44 Vgl. *Waszek, Norbert* (Hg.): Eduard Gans (1797–1839). Hegelianer – Jude – Europäer. Texte und Dokumente. Frankfurt a. M. u. a. 1991, 53 f.

Die Initialzündung für Gans' jüdisches Engagement war ein Ereignis im Sommer 1819. Gans hielt sich gerade in Heidelberg auf und musste mit eigenen Augen zusehen, wie ein Mob unter lauten »Hep! Hep!«-Schreien Juden bedrängte und attackierte.⁴⁵ Tief verstört von dieser Erfahrung, trommelte Gans unmittelbar nach seiner Rückkehr nach Berlin im Herbst 1819 seine Mitstreiter aus dem Wissenschaftszirkel zusammen, um ihnen die Gründung eines Vereins zur Besserung der Situation der Juden vorzuschlagen.⁴⁶ Seine Initiative wurde begeistert aufgenommen und so wurde bereits am 7. November desselben Jahres die konstituierende Sitzung des (später so benannten) »Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden« einberufen, an der neben Gans auch Joseph Hillmar⁴⁷, Joel Abraham List⁴⁸, Isaac Levin Auerbach⁴⁹, Isaak Marcus Jost, Leopold Zunz und Moses Moser⁵⁰ teilnahmen.⁵¹ Erstaunlicherweise wurde nicht darüber beraten, wie man etwa mit Petitionen oder anderen Schriften gegen die grassierende Judenfeindschaft vorgehen konnte, deren pogromartige Auswüchse freilich mittlerweile in ganz Deutschland durch die Staatsgewalt unterdrückt worden waren. Vielmehr widmete man sich sofort der Frage, wie man die Juden so verändern könne, dass sie von den Christen nicht mehr gehasst würden. Der Grund für die Judenfeindschaft sei mithin, zumindest teilweise, bei den Juden selbst zu finden. Allerdings sollte sich bald zeigen, dass die Vor-

45 Vgl. *Braun*, Johannes: Judentum, Jurisprudenz und Philosophie. Bilder aus dem Leben des Juristen Eduard Gans (1797–1839). Baden-Baden 1997, 11 f. Über die Bedeutung des Rufes »Hep!« gibt es in der Antisemitismusforschung zahlreiche Diskussionen. Vgl. *Erb/Bergmann*: Die Nachtseite 218–220.

46 Vgl. *Braun*: Judentum 11.

47 Leider ist kaum etwas über Hillmar bekannt: nur, dass er, am 6. Dezember 1767 im pommerischen Stargard geboren, der Vereinsälteste war und als erster aus dem Verein austrat. Vgl. *Reissner*, Hanns Günther: Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz. Tübingen 1965, 174. *Grundmann*, Regina: »Rabbi Faibisch, Was auf Hochdeutsch heißt Apollo«. Judentum, Dichtertum, Schlemihltum in Heinrich Heines Werk. Stuttgart, Weimar 2008, 46 schreibt, Hillmar sei Buchhalter gewesen.

48 List war am 15. April 1780 im polnischen Schwesenz bei Posen geboren worden und lebte seit 1814 in Berlin. 1823 wurde er Inhaber einer Privatschule für jüdische Kinder, zwei Jahre später eröffnete er eine Buchhandlung. Vgl. *Jacobson*, Jacob: Die Judenbürgerbücher der Stadt Berlin. Bd. 1. Berlin 1962, 206. Was er vorher oder nachher beruflich tat, ist leider nicht bekannt. Im Wissenschaftszirkel war er laut Protokollbuch noch nicht aktiv (Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B1/1). Vgl. auch die Bemerkungen von *Ucko*, Siegfried: Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 5 (1934) 1–34, hier 5, Fußnote 10.

49 Dr. Isaac Levin Auerbach (1791–1853), als Sohn eines Rabbiners im pommerischen Inowrazlaw geboren, war Prediger in Berlin. Vgl. *Jacobson*: Die Judenbürgerbücher 230.

50 Moses Moser, als Sohn des Kaufmannes Jaeckel Moser am 29. September 1797 im westpommerischen Lippelne geboren, hielt sich seit 1814 in Berlin auf und war als Disponent bei der Handlung Friedländer und Comp. tätig. Er starb 1838. Vgl. ebd. 249 f.

51 Gans, Jost und Zunz sind so prominent, dass hier auf eine biographische Einführung verzichtet werden kann.

stellungen der einzelnen Mitglieder über den Charakter dieser »Besserung« des Zustandes der Juden durchaus unterschiedlich und teilweise sogar gegensätzlich waren. Hatte Gans in der Eröffnungsrede noch von zwei Vorhaben gesprochen, über deren Nützlichkeit Einigkeit bestehe – »1) das Hinwirken auf Errichtung von jüdischen Colonien, und Arbeits- und Waisenhäusern. 2) Zerstörung des Rabbinismus von Grund aus und Zurückführung der Religion, auf den reinen Mosaismus«⁵² –, so war es vor allem Joel Abraham List, der etwas ganz anderes ins Zentrum rücken wollte. Nicht die Religion sollte das Band des Judentums sein, sondern das »Nationelle«:

Allein, meine Freunde, wir fühlen und erkennen, daß das, was unserer Nation eigenthümlich ist, unsere reine Nationalität, keine bloße Frucht der Zeit, keine vorübergehende Erscheinung ist. Unser vergängliches Aeußere, soll uns unser ewiges Innere, dessen wir uns selbst am überzeugendsten bewußt sind, keineswegs streitig machen; wir erkennen ein Wesen in uns, ein bleibendes Seyn. Und weil wir wissen, daß wir sind, wollen wir uns erhalten, und weil wir uns erhalten wollen, müssen wir uns erhalten. – Wir haben also eine klare Idee unseres Daseyns, und zwar unseres gemeinschaftlichen Daseyns, weil wir sonst nicht mehr wir, also gar nichts mehr wären.⁵³

List führte nicht aus, was er mit diesem »gemeinschaftlichen Daseyn« jenseits der Religion meinte, aber der Kontrast zu Gans' Position könnte nicht stärker sein. Wie Gans wollte auch List dem »Rabbinismus« den Garaus machen, aber anders als jener beabsichtigte er, durch den Verein gerade die »nationale Eigenthümlichkeit« der Juden zu bewahren und zu fördern. Es gelte, »aus allen Kräften zu arbeiten, daß unsere Volksthümlichkeit wieder in ihrer ganzen Würde hergestellt, und daß als das erste unumgängliche Erfordernis hierzu, der die Nation entstellende und entartende Rabbinismus gänzlich gestürzt werde.«⁵⁴ So hatte es Gans selbstverständlich nicht gemeint. Für ihn war der Rabbinismus eine Stütze der Volkseigentümlichkeit und genau deshalb müsse er verschwinden. Der partikulare Volksgeist der Juden, den Hegel in seiner Geschichtsphilosophie borniert genannt und durch die »wahre Allgemeinheit« des Christentums ersetzt hatte, war für Gans hauptsächlich an den Talmud, an dessen Gesetz, Lebensweise und Weltanschauung gebunden. Wollte man die Juden verbessern, so gelte es, diesen Rabbinismus durch die Wissenschaft – also die Philosophie

52 Gans, Eduard: Rede vom 7. November 1819. Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B 10–1, fol. 4.

53 List, Joel Abraham: Rede vom 7. November 1819. Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B 10–3, fol. 4. Orthographisch geglättet auch bei Ucko: Geistesgeschichtliche Grundlagen 10. Vgl. auch die Vortragsnotiz, angefertigt wahrscheinlich von Moser, Moses: Vortragsnotiz. Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B 1/2, fol. 4.

54 List: Rede vom 7. November 1819, fol. 5 f.

Hegels – auszutauschen. Direkt gegen die Ansichten Gans', aber auch gegen Zunz gerichtet⁵⁵, heißt es bei List weiter:

Daher muß zum Beispiel die intellektuelle, industrielle und bürgerliche Verbesserung der Juden, so wohlthätig sie auch wäre, dennoch nur als nothwendige Folge, also als Nebenzweck betrachtet werden. Denn dergleichen ist Sache der gesamten Menschheit und Pflicht der Regierungen, unter welchen Juden leben. Uns aber muß nichts so sehr am Herzen liegen, als die Integrität der Nation, und, um diese zu erhalten, dürfen wir keine Opfer scheuen, wenn es uns anders ein Ernst um die Sache ist. [...] Als Juden muß uns auch unser nationeller Wert über alles gehen, sonst ist es nicht ein Pfifferling wert, daß wir uns so nennen lassen.⁵⁶

Damit stellte sich List in äußersten Gegensatz zu Gans, der seine Rhetorik noch verschärfte und es zur Aufgabe des Vereins erklärte, »alle Volksansichten [der Christen] den Juden einzupfropfen bis auf die christliche Religion, die den Juden nimmer eingepft werden soll«⁵⁷. Dieses Programm der beinahe vollständigen Assimilation – was vom »Mosaismus« noch übrig bleiben sollte, nachdem Gans Hand an den »Rabbinismus« gelegt hatte, war noch nicht ausgemacht – stieß einigen Mitgliedern übel auf, insbesondere wieder List. Wenig später legte dieser nach und mahnte noch einmal, dass die »Charakteristik unserer Volksthümlichkeit die erste Aufgabe unseres Vereins«⁵⁸ sein müsse. List beklagte, er sei beim letzten Mal mit seinem Vorschlag überstimmt worden und habe das so hinnehmen müssen. Es zeige sich aber

bei der ersten wichtigen Frage: wiefern der Zustand der Juden überhaupt zu verbessern sey, daß die geehrten Mitglieder sich wiederum zu weitläufigen Untersuchungen hinneigten, und dennoch sich nicht verständigen konnten, über den Grund und die Quellen alles Makels in dem der Verbesserung so sehr benöthigenden Zustande. Hieraus ergibt sich nun, daß der Verein das Bedürfniß fühlt, die dunkle, verdorbene und schlechte Seite der Juden so klar, deutlich und bestimmt als möglich kennen zu lernen, welche Erkenntniß uns zur Lösung de[s] einen Theils meiner in der ersten Sitzung dargethanen gerade zu führt, und so wird auch, da wir nicht einseitig seyn wollen noch können, indem wir voraussetzen müssen, daß die hellere, unverdorbene und gute Seite unserer Glaubensbrüder, als das einzige Mittel, dessen wir uns zur Verbesserung ihres Zustandes zu bedienen haben, überwiegend sey, der andere Theil nothwendig von selbst folgen.⁵⁹

55 Zunz hat seine Ansicht über das Verhältnis von jüdischer Religion und jüdischer Nationalität später entscheidend verändert, so dass ein Zugang wie der von *Grundmann*: Rabbi Faibisch 50 f, die auf zwei Seiten zwischen den 1820er, 1850er und 1870er Jahren hin und her springt, wenig hilfreich ist.

56 List: Rede vom 7. November 1819, fol. 4f.

57 Gans: Rede vom 7. November 1819.

58 List, Joel Abraham: Rede vom 18. November 1819. Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B 10–5, fol. 1.

59 Ebd. fol. 1f.

Dieses Mal war nun Gans der Empörte. Er entgegnete, nicht nur das Schlechte der Juden sei den Christen verhasst, »sondern auch das Gute, insofern die Nichtjuden nicht auf diese Art gut sein würden«⁶⁰. Was aber blieb dann noch zu tun, als das Judentum vollständig abzulegen? Oder war vielleicht nicht einmal dies möglich, wenn sogar das Gute laut Gans in einer »nichtjüdischen Art« getan werden musste? List jedenfalls war sich sicher, dass eigentlich nur an der Oberfläche Korrekturen nötig seien. Er hielt die »ästhetische Verdorbenheit« für den wirklichen Fehler. Ansonsten stünden die Juden den Christen in nichts nach:

Es kann allerdings dem Verein nicht gleichgültig seyn, ob die Schattenseite der Juden, wohin er doch eigentlich seine Wirksamkeit zu richten habe, ein vereintes Ganzes ausmache, oder nur als Makel in der Lichtseite derselben, die er nothwendig annehmen muß, wenn er seine Wirksamkeit sich möglich denken wolle, zerstreuet anzutreffen sey. [...] Ohne den Juden zu nah zu treten, möchte ich daher ihr Hauptübel (als ersten Gefühlspunkt des Vereins) ästhetische Verdorbenheit nennen, weil ich glaube, daß der ganze Unwerth des Juden im Gebiete der Menschheit auf seiner vormaligen Unfähigkeit, im äußern Leben würdig zu erscheinen, beruhe. Denn hinsichtlich seines geistigen und sittlichen Lebens, steht der Jude, nach meiner reinen Ueberzeugung, allen, wie er, nicht wissenschaftlich gebildeten Menschen, nicht nach.⁶¹

Lists Argument war kaum zu entkräften: Wieso sollte man einen »Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden« gründen, wenn man davon ausging, dass erstens das Judentum nicht verbesserungsfähig und zweitens die Juden von bildungsresistenter Art waren? So hatte es Gans sicher nicht intendiert, aber er musste bald feststellen, dass List mit seinen Vorbehalten ihm gegenüber nicht alleine war. List, Moser und Jost bemühten sich in den kommenden Monaten erfolgreich, durch das Verschieben bürokratischer Verfahren die ersten Aktivitäten des Vereins hinauszuzögern.⁶² Zunächst einmal sollten Statuten verabschiedet werden, um dann beim Staat formell um Zulassung als Verein vorstellig werden zu können. Gans, der sofort in seinem Sinne aktiv werden und eine Schule sowie eine Zeitschrift gründen wollte, gefiel das zwar nicht, aber er musste sich zunächst der Mehrheit beugen. Flankiert von anderen Mitgliedern und auch dem Hamburger Zweig, dem radikale Reformers wie Eduard Kley und Gotthold Salomon angehörten⁶³, intensivierte Gans daraufhin seine Angriffe

60 *Gans*, Eduard: Entwurf vom 30. April 1820. Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B 10–13, fol. 34–47.

61 *List*: Rede vom 18. November 1819, fol. 2.

62 Diesen Punkt übersieht *Braun*: Judentum 19–21, wenn er die Verzögerungen implizit auf den bürokratischen Charakter von List und Jost schiebt.

63 Vgl. dazu *Friedlander*, Albert: The Wohlwill-Moser Correspondence. In: Leo Baeck Institute Yearbook XI (1966) 262–299, hier 265. Laut der ersten Präsidiarrede von *Gans*, Eduard: Rede bei der Wiedereröffnung der Sitzungen des Vereins für Cultur und Wissenschaft der

auf den jüdischen Nationalismus, den List hatte verteidigen und sogar restaurieren wollen. Immer mehr unter dem Einfluss Hegels stehend, schlug sich dessen Charakterisierung des Judentums als überlebte Religion eines separaten Volkstums auch in Gans' Reden nieder. Am 30. April 1820 trug er der Versammlung einen Entwurf vor, der dem Innenministerium vorgelegt werden sollte, um endlich die Genehmigung zu erhalten, mit den geplanten Aktivitäten zu beginnen. Darin forderte er die »innige Verschmelzung der Juden mit der christlichen Welt«⁶⁴ und »alles die Juden im allgemeinen bürgerlich Absondernde der Glaubensmeinungen, Sitte, Denk- und Lebensweise auf dem natürlichen Wege einer allgemeinen Geistesumbildung zu tilgen«⁶⁵. Der Entwurf wurde, wie man sich vorstellen kann, zurückgewiesen. Und doch hatten sich die Widersprüche innerhalb der Gruppe so sehr intensiviert, dass zuerst Jost und dann, einige Monate später, auch List nach einem heftigen Streit austrat. Zwei der wortstärksten Widersacher Gans' waren damit ausgeschieden, aber auch die Einheit dahin. Der Verein wurde immer mehr zu Gans' Privatsache, so dass es nicht wunder nimmt, dass Heine ihn spöttisch als »alte[n] Freyherr[n] von Sinai und Alleinherrscher Judäas« titulierte.⁶⁶

Unweigerlich stellt sich die Frage, warum Gans soviel Zeit und Energie darauf verwandte, die Juden zu Deutschen, oder eher noch: zu Europäern zu machen, wenn er doch am Ende nichts Jüdisches mehr im Judentum belassen wollte. Offenbar fühlte er sich aber auf irgendeine Weise dem Judentum verbunden, ja, sogar verpflichtet. In einer Rede, die er am 28. Oktober 1821 hielt, wird deutlich, dass auch für Gans, der sich so sehr gegen jeden Partikularismus sträubte, die Abstammung eine wichtige Bedeutung hatte:

Meine Herren und Freunde! Uns, wie wir hier versammelt sind, hat die göttliche Bestimmung als Mitglieder eines Stammes geboren werden lassen, der seiner [politischen] Selbstständigkeit beraubt, wo er sich auch hingewendet, auf welche Weise er auch sich auszubilden und seines Daseyns froh zu werden gesucht hat, immer als der Völkergeschichte verrufenstes Stiefkind behandelt worden.⁶⁷

Es war demnach die scheinbar unwiderrufliche Bestimmung, Mitglied jenes verachteten Stammes zu sein, die Gans immer wieder antrieb, für seine Schicksalsgenossen Partei zu ergreifen. Je mehr er aber in den Sog der Hegelschen

Juden. Gehalten Berlin, den 28. October 1821. Zitiert nach *Waszek*: Eduard Gans 60 waren zahlreiche radikale Reformer Vereinsmitglieder, so etwa Carl Sigfried Günsburg, Levi Lazarus Hellwitz, Jacob Pinchas und Israel Jacobson.

64 Gans, Eduard: Entwurf einer Eingabe vom 30. April 1820. Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B 10–13, fol. 21.

65 Ebd. fol. 20.

66 Heine, Heinrich an Moses Moser. Brief vom 18. Juni 1823. In: *Ders.*: Säkularausgabe. Werke, Briefe, Lebenszeugnisse. Bd. 20. Berlin 1984, 96.

67 Gans: Rede vom 28. October 1821.

Theorie geriet, desto mehr war er davon überzeugt, dass er alles daran setzen müsse, den jüdischen »Volksgeist« hinter sich zu lassen. Allerdings war für Hegel dieser Volksgeist mit der Seele verbunden, die man als Natureigenschaft nicht abschütteln konnte. Dementsprechend versuchte Gans, die Naturseite des jüdischen Geistes zu negieren – nur dann sei die »vollständige Verschmelzung« möglich.

In dieser Hinsicht ist besonders die zweite Präsidialrede von Gans aufschlussreich. Hier, mehr als in allen anderen Äußerungen, wartete Gans mit dem gesamten Hegelschen Programm auf, um sein Hadern mit dem Judentum in eine philosophische Form zu gießen. Er griff zunächst Lists Anregung auf, sich über den nationalen Charakter der Juden Klarheit zu verschaffen: »Was ist *das heutige Europa?* und was sind *die Juden?*«⁶⁸ Seine Antwort hätte hegelianischer nicht ausfallen können: Europa sei der Endpunkt der selbsttätigen Bewegung des Geistes, eine »Vielheit, deren Einheit allein im Ganzen«⁶⁹ liege. Ganz wie sein Lehrer ging Gans nicht von der Welt als einem starren Block aus, sondern vom »Reichthum eines vielgliedrigen Organismus«⁷⁰, in dem die einzelnen Teile hierarchisch angeordnet seien. So wie ein Organismus viele einzelne Teile zum Überleben benötige, diese aber erst in einer Weise in Beziehung setzen müsse, dass sie *zusammen* funktionieren, so setze sich auch die Weltgeschichte, deren Spitze Europa sei, aus verschiedenen Partikularitäten zusammen, die jedoch ihre »Einheit allein im Ganzen« hätten:

Ueberall zeigt sich die fruchtbarste Mannigfaltigkeit von Ständen und Verhältnissen, das Werk des seiner Vollendung immer näher rückenden Geistes. Jeder dieser Stände ist ein geschlossenes, in sich vollendetes Ganzes, aber dennoch hat er seine Bedeutung nicht von sich, er hat sie nur von dem Anderen; jedes Glied hat sein besonderes Leben, und dennoch lebt es nur in dem organischen Ganzen.⁷¹

Weltgeschichtlich habe der Orient den Monotheismus, Griechenland die Schönheit und die Idee der Freiheit, die Römer den Staat, das Christentum »die Schätze des allgemeinmenschlichen Lebens«⁷², das Mittelalter die ständische Formierung und die Neuzeit die Philosophie zu jener Totalität beigesteuert, die heute in Europa ihre vollendete Gestalt finde. Es ist einsichtig, dass für Gans, genau wie für Hegel, das Judentum zwar eine historische Rolle spielte, nun aber seine »zeitige Alleinherrschaft aufgehört«⁷³ habe und es nurmehr Teil des Ganzen sei. Was aber bedeutete das konkret? »Aufgehen«, sagte Gans, »ist nicht un-

68 Gans, Eduard: Halbjähriger Bericht im Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden. Gehalten am 22. April 1822. In: *Waszek*: Eduard Gans 63 f.

69 Ebd. 64.

70 Ebd.

71 Ebd. 65.

72 Ebd.

73 Ebd.

tergehen. Nur die störende und bloß auf sich relectirende Selbstständigkeit soll vernichtet werden, nicht die dem Ganzen untergeordnete; der Totalität dienend, soll es sein Substanzielles nicht zu verlieren brauchen.«⁷⁴ Das Judentum, so ließe sich resümieren, sollte ein Staatsjudentum werden. Nur so könne es sein »Substanzielles« retten und weiterhin produktiv zur Geltung bringen. Das Problem allerdings bestand darin, dass Gans die Substanz des Judentums nur noch historisch zu bestimmen wusste. Der biblische Monotheismus, der ihm das bleibende zu sein schien, war ja im Sinne Hegels zutiefst mangelhaft, weil er noch der »Substanz des Einzelnen« verhaftet sei, dem Gott eines Volkes. Gans distanzierte sich an keiner Stelle von dieser dem dialektischen System inhärenten Konsequenz, im Gegenteil, er repetierte sie unaufhörlich. Er ging sogar so weit, die antijüdischen Ausschreitungen als »Aeußerung jenes Kampfes, der aus dem Bedürfniß der Einigung hervorgeht«⁷⁵, zu adeln.

Es kann kaum verwundern, dass Gans schon Ende 1825, als sich der Verein nicht nur wegen finanzieller Engpässe, sondern vor allem wegen der tiefen inneren Zerstrittenheit seiner Mitglieder aufgelöst hatte, vor die Wahl gestellt, entweder zum Christentum zu konvertieren oder aber keine Anstellung als ordentlicher Professor zu bekommen, für die erste Variante entschied. Es ist kaum davon auszugehen, dass er anfänglich aus Überzeugung zum Christentum übertrat – obwohl sofort das Gerücht kursierte, Gans versuche, Juden zur Konversion zu bewegen⁷⁶ –, aber es gab auch nichts mehr, was ihn zurückgehalten hätte. Der militante Antijudaismus war zunächst abgeebbt und die jüdische Subkultur, innerhalb derer er sich bewegt hatte, war fragmentiert. Und geglaubt hatte er ohnehin an die Kraft der Vernunft, nicht an eine göttliche Offenbarung.

Widersprüche und Kompromisse

Obwohl Gans sich durchaus mit dem Judentum verbunden gefühlt hatte, geriet diese Empfindung doch immer wieder in Widerspruch zu seiner Philosophie. Unfähig oder unwillens, beides zu versöhnen, blieb ihm, der sich doch selbst vor allem als Mann des Geistes sah, letztlich nur der Taufgang als Lösung seines inneren Zwiespalts übrig. Gerade bei jener aus Polen stammenden Fraktion – List, Hillmar, Moser, aber auch Jost, dessen Vater nach Bernburg eingewandert war – war das Judentum aber ein so selbstverständlicher Teil

74 Ebd. 66.

75 Ebd.

76 Vgl. *Heine*, Heinrich an Moses Moser. Brief vom 19. Dezember 1825. In: *Ders.*: Säkularausgabe. Bd. 20, 227. In einem späteren Brief von *Heine* an Moser. 14. Oktober 1826. In: *Ders.*: Säkularausgabe. Bd. 20, 267 schob Heine das Gerücht einem »G. G. Plumber« zu, laut den Herausgebern der Säkularausgabe ein Spitzname für den Zuckermakler Gerson Gabriel Cohen aus Hamburg. Vgl. ebd. S. 41.

ihrer Persönlichkeiten, dass sie einen Weg suchen mussten, Tradition und Moderne miteinander zu verbinden.⁷⁷ Die Religion war für sie trotz aller Glaubensrhetorik nur noch ein schwaches Band. An deren Stelle trat, ähnlich wie bei Gans, nur sehr viel stärker, das Gefühl einer ethnischen und kulturellen Zusammengehörigkeit – es war eine Sache von »Herz und Seele«⁷⁸. Löse man sich einseitig von seiner Nation, so stehe man verloren und entwurzelt in einer fremden Welt. Denn die »Bande des Herzens« seien nicht willkürlich zu brechen, so Moses Moser, schließlich handele es sich um »das Schicksal einer verbrüdernten Nation«⁷⁹. Er konstatierte, dass

in dem Theil der Nation, der sich bereits von den alten Banden ganz oder zum Theil losgemacht hat, [...] so wenig Einheit herrscht, [...] daß die Blicke überall schwankend umherirren, und der Einzelne in den traurigsten Zwiespalt mit sich und der Außenwelt geräth, weil der Mittelpunkt fehlt, worin sich die von dem alten Stoff losgerissenen Kräfte wieder vereinen und zu dem neuen auf den Ruinen des alten zu errichtenden der Menschheit heiligen Gebäude energisch und bewußt mitarbeiten können⁸⁰.

Nur wer sich auf die »Einheit« konzentrierte, sei mithin auch frei, sich der Moderne zu öffnen. Das klingt zunächst gar nicht so verschieden von der Position Gans'. Indes zielte Mosers Konzeption der »Aufhebung«, die er als bekennender Hegelianer tief verinnerlicht hatte⁸¹, nicht auf eine »Verschmelzung«, sondern auf eine Versöhnung, also auf eine friedliche Koexistenz von Judentum und Christentum:

Eine völlige Aufhebung desselben [des Judentums] erstreben, hieße freilich nichts anderes, als in den Gesichtspunkt vieler Zeitgenossen eingehen, die den Uebergang zum Christenthum als unser einziges Heil betrachten und über jedes andere Bestreben das Verdammungsurtheil aussprechen. Diese Denkungsart ist nicht die unsrige. Wir verkennen zwar nicht, daß mit der Erreichung dieses Ziels in vieler Hinsicht ein bedeutender Schritt vorwärts für die Nation (die alsdann eine solche zu seyn aufhörte) gethan wäre; aber jenes höhere Ziel im Auge, ist uns eine andere, größere Anstrengungen fordernde Richtung vorgeschrieben. Nur soweit diese beiden Richtungen zusammenlaufen, soweit ist Aufhebung des Gegensatzes geboten.⁸²

77 Vgl. Meyer: Jüdische Gemeinden im Übergang 96–99 bezüglich der Bedeutung des traditionellen Milieus für eine bestimmte Form von Modernisierung.

78 Moser, Moses: Rede vom 7. November 1819. Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B 10–2, fol. 1. Im Original heißt es »H. & S.«

79 Ebd. fol. 2.

80 Ebd. fol. 7.

81 In einem Brief von Moser, Moses an Immanuel Wohlwill vom 15. April 1823. Abgedruckt in: Friedlander: The Wohlwill-Moser Correspondence 289, behauptete Moser, er gedanke sich nun in Hegels Philosophie einzuarbeiten. Duktus und Vokabular sprechen allerdings dafür, dass er schon 1819 mit deren Grundzügen vertraut war.

82 Moser: Rede vom 7. November 1819, fol. 6.

Dieses Statement ist durchaus bemerkenswert und es ist wichtig, es sehr genau zu lesen. Zunächst sprach sich Moser vehement dagegen aus, zu konvertieren, räumte aber ein, dass diese Möglichkeit die Juden *einem* Ziel näher bringen *würde*: der Gleichberechtigung. Die Konversion habe zudem die Aufgabe der »Nation« zur Folge, was darauf hindeutet, dass die Religion von ihm immer noch als Basis der Nationalität betrachtet wurde – unabhängig von seiner eigenen Stellung zur Religion. Aber die Emanzipation sei nicht das einzige Ziel; es gebe noch ein weiteres, das den Juden »vorgeschrieben« sei. Moser buchstabierte nicht aus, was dieses Ziel sei, aber die Logik seines Arguments lässt nur den Schluss zu, dass es darin bestand, das Judentum zu erhalten. Nur so lange diese beiden Ziele »zusammenlaufen«, sei es geboten, den Gegensatz zwischen Judentum und Christentum aufzuheben. Was aber kann das »zusammenlaufen« bedeuten? Moser griff hier implizit auf Mendelssohns *Jerusalem*-Schrift und dessen Konzeption eines säkularen Staates zurück und verknüpfte diese mit bestimmten Momenten von Hegels Dialektik: »Mit anderen Worten: das ideale Judentum muß uns erscheinen als völlig ausgesöhnt mit dem Staate, so weit dieser nehmlich durch bürgerliche Cultur bedingt ist, aber im entschiedenen Gegensatze mit der herrschenden Kirche als solcher und in Hinsicht ihrer Dogmen.«⁸³ Man könnte es auch umgekehrt formulieren: *Wenn* der Staat bürgerlich wäre und nicht mehr christlich, *dann* könnten Judentum und Christentum parallel zueinander im Staat existieren, ohne dass jenes in diesem verschwände; dann könnten beide an einer Kultur partizipieren, die sie in völligen Einklang mit dem bürgerlichen Staat bringe. Das freilich verlange auch eine Neuformierung des Judentums, und so regte Moser an, sich Gedanken darüber zu machen, was »sich aus d. Religionsbüchern und geltenden Auctoritäten über das Verhältniß der Staatsgesetze zu den Religiösen Gesetzen, folgerecht herleiten«⁸⁴ lasse. Anders als Gans war es Moser wichtig, eine Reform aus dem Inneren des Judentums heraus zu gestalten anstatt einfach eine christlich zurechtgeschnittene Schablone darüber zu legen. Und er wusste, dass eine Modernisierung des Judentums nicht elitär dekretiert werden könne, sondern im Judentum verwurzelt sein müsse. Im Mai 1824 schrieb er einen Brief an den ebenfalls dem Verein angehörenden Lehrer Immanuel Wohlwill, in dem er über die Gründe für das Scheitern des Vereins räsonierte. Er meinte, den Untergang des Judentums beobachten zu können, weil »vom Judentum nichts weiter übrig« sei »als der Schmerz in einigen Gemütern. Die Mumie zerfällt zu Staub bei der Berührung mit der freien Atmosphäre [...]«⁸⁵. Und tatsächlich war das ja eine zutreffende

83 Ebd. fol. 4f.

84 Moser, Moses: Darstellung der von der zweiten Kommission behandelten Themen, verhandelt am 1. Juli 1820. Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B 12–12, fol. 2.

85 Moser, Moses an Immanuel Wohlwill. Brief vom Mai 1824. Abgedruckt in: Kobler: Juden und Judentum 213.

Beschreibung für Gans' Haltung zum Judentum, mit der sich offenbar auch Moser ein Stückweit identifizieren konnte. Doch anders als jener war er nicht bereit, die Konsequenz zu ziehen, das »Bewußtsein von sich als Volk Gottes zu verlieren und zu vergessen«⁸⁶, sondern strebte nach einem Ausgleich, nach einem »In-der-Mitte-schweben«⁸⁷, das man allerdings nicht zum Absolutum machen dürfe. So blieb Moser ein Mann des Widerspruchs – aber auch ein Mann des Kompromisses.

In anderer Weise galt das für Heinrich Heine, obwohl dieser aus anderen sozialen Verhältnissen stammte und auch einen anderen Lebensweg wählte als sein enger Freund Moser.⁸⁸ Heine kam aus einer stark akkulturierten, wohlhabenden Familie⁸⁹, seine jüdische Ausbildung beschränkte sich auf ein einziges Jahr in der Israelitischen Privatschule in Düsseldorf.⁹⁰ Anders als Moser hatte Heine einen Teil seiner Kindheit und Jugend unter napoleonischer Besatzung gelebt, was sich in seinem weiteren Leben sowohl in ideologisch-politischer Hinsicht niederschlug als auch mit der konkreten Erfahrung rechtlicher Gleichstellung verbunden war. Doch Heine lernte auch schon als junger Mann ein jüdisches Milieu kennen, das so ganz anders war als das bürgerlich-liberale seines Elternhauses. Als er 1815 für zwei Jahre nach Frankfurt am Main zog, um für den jüdischen Bankier Rindskopff zu arbeiten, wurde er unwillkürlich mit dem Elend und der drückenden Enge der Judengasse konfrontiert, in der auch nach der Aufhebung des Ghettozwangs das Gros der Frankfurter Judenschaft unter miserablen Bedingungen lebte.⁹¹ Es gibt aus dieser Zeit wenig Indizien für Heines Haltung zum Judentum.⁹² Das ändert sich erst für die Berliner Periode, der zunächst zahlreiche persönliche Krisen vorausgegangen waren: 1819 war das von seinem Onkel gestiftete Tuchgeschäft in Hamburg in Konkurs gegangen, der darauf folgende Versuch, sich an der Bonner Universität zum Juristen ausbilden zu lassen, scheiterte schon nach wenigen Monaten, weil Heines Interesse für die Rechtswissenschaften einfach zu gering war. Stattdessen hörte er Vorlesungen über Literatur bei den Koryphäen der Romantik, August Wilhelm Schlegel und Ernst Moritz Arndt. Schon 1820 wechselte er jedoch an die Univer-

86 Ebd.

87 Ebd.

88 *Briegleb*, Klaus: Bei den Wassern Babels. Heinrich Heine. Jüdischer Schriftsteller in der Moderne. München 1997 hebt die Widersprüchlichkeit und Zerrissenheit Heines gegenüber dem Judentum besonders hervor.

89 Dies gilt zumindest, wenn man das weitere familiäre Umfeld mit in Betracht zieht. Heines Onkel Salomon war ein reicher Hamburger Bankier, der seinen Neffen trotz immer wiederkehrender Spannungen bis an sein Lebensende finanziell unterstützte.

90 Vgl. *Grundmann*: Rabbi Faibisch 21.

91 Im Romanfragment *Rabbi von Bacherach* verarbeitete Heine 1824 seine diesbezüglichen Eindrücke.

92 Vgl. *Fritzlar*, Lydia: Heinrich Heine und die Diaspora. Der Zeitschriftsteller im kulturellen Raum der jüdischen Minderheit. Berlin 2012, 4–6.

sität Göttingen, wo er mit dem Antisemitismus in der Studentenschaft zu kämpfen hatte und wegen einer Duellaffäre, die von einer antijüdischen Beleidigung ausgelöst worden war, für ein Semester vom Studium ausgeschlossen wurde. Im selben Jahr, 1821, wechselte er schließlich nach Berlin, wo er endlich Anschluss an die Literaturszene gewann und auch erstmals in Kontakt mit der Hegelschen Philosophie kam, die ihn stark beeindruckte. Es ist gut möglich, dass Heine Moser in der Hegel-Vorlesung, die beide parallel besuchten, kennenlernte, obwohl dafür ein eindeutiger Beweis fehlt. Sicher hingegen ist, dass just in Berlin, wo Heines literarische Karriere ihren Ausgang nahm und wo er sich das erste Mal seit seinem Weggang aus dem Rheinland wieder halbwegs wohl fühlte, auch sein Engagement für die Sache der Juden begann.

1822, parallel zum Erlass Friedrich Wilhelms III., der die Juden erneut vom Staatsdienst ausschloss, trat Heine in den Culturverein ein und freundete sich mit Moser, Wohlwill, Zunz und Ludwig Marcus an. Und es blieb nicht bei einer passiven Mitgliedschaft: Heine war in den Lehrbetrieb der Vereinsschule eingebunden und unterrichtete dort Geschichte.⁹³ Im gleichen Jahr reiste Heine nach Polen und veröffentlichte ein Jahr später seinen Reisebericht, in dem er voller Mitgefühl von den dortigen Juden sprach. Zu diesem Zeitpunkt stand Heine noch ganz unter dem Eindruck von Friedländers bereits erwähnter Schrift *Über die Verbesserung der Israeliten im Königreich Pohlen*.⁹⁴ Die Verbesserungsideologie schlug auch in Heines Bericht voll durch, wenn er die polnischen Juden lobte, im Gegensatz zu ihren Glaubensgenossen in Deutschland »alle Gewerbe« zu treiben und deshalb »durch Zahl und Stellung von größerer staatswirtschaftlicher Wichtigkeit [zu sein] als bei uns in Deutschland«⁹⁵. Und entsprechend lautete sein Ratschlag, der sich mit dem Programm des Culturvereins deckte: »Es wäre zu wünschen, daß unsere Regierung durch zweckmäßige Mittel den Juden des Großherzogtums mehr Liebe zum Ackerbau einzuflößen suchte«⁹⁶. Doch zugleich deutete sich bereits im Polenbericht eine andere Tendenz an, die in den folgenden Jahren bestimmend für Heines Judentum werden sollte, nämlich eine immer selbstbewusster vorgetragene Kritik der jüdischen Modernisierer sowie eine tiefe Identifikation mit einem romantisch verkörperten jüdischen Volkstum, wie wir es schon im letzten Kapitel betrachtet haben. Bereits in der Polenschrift verteidigte Heine nicht nur die »Verdienste und sittliche[,] Bedeutung der Rabbinen«⁹⁷ gegen Friedländer – und damit auch gegen Gans und seinen Plan einer »Zerstörung des Rabbinismus« –, sondern

93 Vgl. dazu das empirische Material bei Lutz, Edith: Der »Verein für Wissenschaft und Cultur der Juden« und sein Mitglied H. Heine. Stuttgart 1997.

94 Friedländer: Verbesserung.

95 Heine, Heinrich: Über Polen [1822]. In: Ders.: Werke und Briefe in zehn Bänden. Bd. 3. 2. Aufl. Berlin, Weimar 1972, 559–588, hier 562.

96 Ebd. 563.

97 Ebd.

zog auch jene »zerlumpten Schmutzgestalten«, die in »schweinstallartigen Löcher[n]« wohnten, in denen sie »mauscheln, beten, schachern und – elend sind«⁹⁸, dem modernen Juden »in all seiner staatspapiernen Herrlichkeit«⁹⁹ vor. Denn der polnische Jude sei unverfälscht und habe sich gerade in der Isolation prächtig entwickelt:

In der schroffen Abgeschlossenheit wurde der Charakter des polnischen Juden ein Ganzes; durch das Einatmen toleranter Luft bekam dieser Charakter den Stempel der Freiheit. Der innere Mensch wurde kein quodlibetartiges Kompositum heterogener Gefühle und verkümmerte nicht durch die Einzwängung Frankfurter Judengaßmauern, hochweiser Stadtverordnungen und liebereicher Gesetzbeschränkungen.¹⁰⁰

Mit anderen Worten: Der polnische Jude sei authentisch, der deutsche hingegen verkünstelt, verdeutsch, verstaatlicht. Auf den ersten Blick mutet es paradox an, aber Heine, der sich selbst immer wieder als ungläubig beschrieb und mit den radikalsten Elementen der Gesellschaft verkehrte, sah sich genötigt, das traditionelle Judentum um so heftiger zu verteidigen, je mehr die Reformer es beerdigen wollten.¹⁰¹ In seiner unnachahmlich bilderreichen Sprache drückte es Heine in einem Brief an Wohlwill so aus:

Einige Hünereaugenoperateurs (Friedländer & Co) haben den Körper des Judenthums von seinem fatalen *Hautgeschwür*, durch Aderlaß zu heilen gesucht, und durch ihre Ungeschicklichkeit und spinnwebige Vernunftsbandagen muß Israel verbluten. Möge bald die Verblendung aufhören daß das Herrlichste in der Ohmacht, in der Entäußerung aller Kraft, in der einseitigen Negazion, im idealistischen Auerbachthume bestehe.¹⁰²

Es sei nur eine Hautkrankheit, also eine Oberflächenerscheinung, die das Judentum so hässlich aussehen lasse – Heine vertrat hier die Position Lists, der ja ebenfalls eine lediglich ästhetische Verbesserung gefordert hatte. Friedländer und andere dagegen, so Heine, hielten den ganzen »Körper« für verderbt und gäben sich ihren Illusionen hin. Heines Widerwille, sich vor dem Staat und seinen Ansprüchen zu beugen, dürfte ein tieferes Motiv gewesen sein, diesen jüdischen »Körper« zu verteidigen, als irgendeine religiöse Rücksichtnahme. In den radikalen

98 Ebd. 564.

99 Ebd. 565.

100 Ebd.

101 Vgl. Heine, Heinrich an Moritz Embden. Brief vom 3. Mai 1823. In: *Ders.*: Säkularausgabe. Bd. 20, 82.

102 Heine, Heinrich an Immanuel Wohlwill. Brief vom 1. April 1823. In: *Ders.*: Säkularausgabe. Bd. 20, 71 f. Der Ausdruck »Auerbachthum« ist eine doppelte Anspielung: Erstens auf die bacchischen Exzesse in »Auerbachs Keller«, die in Goethes *Faust* beschrieben werden, zweitens auf die romantischen Dorfgeschichten des populären jüdischen Schriftstellers Bernhard Auerbach. Beides ist für Heine offenbar gleichbedeutend mit Illusionen.

Reformern sah er im Wesentlichen Opportunisten, ein »miserabeles Pak«¹⁰³, von dem man sich besser entfernt halte. Am 23. August 1823 beispielsweise schrieb er nach einer Hamburgreise einen Brief an Moser, in dem er sich über die dortigen Reformer ausließ, vor allem über den Rabbiner des Hamburger Tempels, Eduard Kley: »Kley hab ich nicht besucht, Du weißt er war mir von jeher zuwider, und er ist wirklich ekelhaft.«¹⁰⁴ Diese fast körperliche Abneigung gegenüber den Reformern, die in vielen seiner Briefe zum Ausdruck kommt, speiste sich zum einen aus einer starken Skepsis gegenüber dem deutschen Emanzipationsversprechen, dem er immer die revolutionäre Variante aus Frankreich gegenüberstellte, zum anderen aber auch aus einer Angst vor dem Verlust jüdischer Identität.

In seinem Romanfragment *Der Rabbi von Bacherach* aus dem Jahre 1824 gab Heine eine zunächst merkwürdig klingende, aber für ihn durchaus bezeichnende Definition des Judentums. Nachdem dem Rabbi seiner Geschichte zusammen mit der »schönen Sara« die Flucht nach Frankfurt gelungen ist und sie dort in der Judengasse angekommen sind, wird Sara plötzlich von einem »frommen Behagen« ergriffen: »Sie hatte noch nie eine so große Anzahl *Glaubensgenossen* gesehen, wie sie da unten erblickte, und es ward ihr noch heimlich wohler ums Herz in der Mitte so vieler *Menschen, die ihr so nahe verwandt durch gemeinschaftliche Abstammung, Denkweise und Leiden.*«¹⁰⁵ Was Heine hier beschrieb, entsprach seinem eigenen Verhältnis zum Judentum: Er fühlte sich von ihm angezogen, sah sich durch Abstammung, Ausgrenzung und »Denkweise« mit anderen Juden verbunden. Gerade das Wort »Denkweise« muss stutzig machen, denn Heine sprach hier explizit nicht von Religion – die kam unter dem Begriff »Glaubensgenosse« noch hinzu –, sondern von einer bestimmten Art, die Welt anzuschauen, von einem jüdischen Blick auf die Dinge. »Jüdische Denkweise« meinte also für Heine etwas anderes als einen religiösen Glauben oder die Verinnerlichung bestimmter Dogmen: eine Geisteshaltung. Mehr als fünfzehn Jahre später, nach seinem Übertritt zum Christentum, brachte Heine diese Idee noch einmal auf den Punkt. In einem Konspekt über den *Bacherach* für seinen Verleger Julius Campe erklärte er, die Ausdrücke »jüdisch« und »christlich« würden von ihm nicht gebraucht,

um einen Glauben, sondern um ein Naturell zu bezeichnen. ›Juden‹ und ›Christen‹ sind für mich ganz sinnverwandte Worte im Gegensatz zu Hellenen, mit welchem Namen ich ebenfalls kein bestimmtes Volk, sondern eine sowohl angeborne als angebildete Geistesrichtung und Anschauungsweise bezeichne.¹⁰⁶

103 Heine, Heinrich an Moses Moser. Brief vom 23. August 1823. In: *Ders.*: Säkularausgabe. Bd. 20, 106.

104 Ebd.

105 Heine, Heinrich: *Der Rabbi von Bacherach* [1824]. In: *Ders.*: Werke und Briefe in zehn Bänden. Bd. 4. 2. Aufl. Berlin, Weimar 1972, 7–50, hier 36. (Hervorhebung vom Verfasser.)

106 Heine, Heinrich an Julius Campe. Brief vom 21. Juli 1840. In: *Ders.*: *Confessio Judaica*. Eine Auswahl aus seinen Dichtungen, Schriften und Briefen. Herausgegeben von Hugo

Heine hatte mehr als genug die Lehren der Romantik, aber auch die Geschichtsphilosophie Hegels studiert, als dass ihm diese Idee einfach zugeflogen wäre.¹⁰⁷ So originär sein vielfach durch Ironie gebrochenes Denken sein mochte, er war doch auch ein Kind seiner Zeit, der die romantischen, idealistischen und später frühsozialistischen Ideen in seiner ihm eigenen Weise synthetisierte. Bei Heine kam diese innere Zerrissenheit, diese Widersprüchlichkeit eines gottlosen Juden noch mehr zum Ausdruck als bei Moser. Paradigmatisch zeigte sich dies nach Heines Konversion 1825. Immer wieder betonte er in Briefen an seine Freunde, dass er nicht zum Christentum übergetreten sei, weil er an dessen Lehre glaube oder weil er sich vom Judentum entfremdet habe, sondern einzig aus pragmatischen Gründen. Schon im Januar 1826 schrieb er an Moser, wie sehr er es bereue, sich habe taufen zu lassen.¹⁰⁸ Doch zugleich war er auch ein Freidenker, der mit der jüdischen Religion genauso wenig zu schaffen hatte wie mit dem Christentum. Judentum – das war für ihn ein Schicksal, der »nie abzuwaschende Jude«¹⁰⁹, der zum Wohl und Wehe an ihm haftete.

Der »Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden« stellte einen Interessensverband von reformgesinnten, mit der Tradition hadernnden Juden dar, die neben einer breitgefächerten Wissbegier auch der Kosmos der hegelianischen Philosophie vereinte. Allerdings hatte sich bei den Mitgliedern des Vereins noch keine eigentliche Synthese von Judentum und Hegelianismus herausgebildet, wie sie uns im nächsten Kapitel in all seinen Facetten beschäftigt wird. Kennzeichnend für die Mitglieder des Vereins, besonders für Heine und Moser, war der Widerspruch, nicht die Synthese. Hegels Suprematie des Christentums als wahrhafte Aufhebung des jüdischen Partikularismus stellte seine jüdischen Anhänger vor große Probleme. Je näher sie ihrem Lehrer standen – und das galt besonders für Eduard Gans –, desto mehr tendierten sie dazu, auch das »nationale« Moment des Judentums preiszugeben, während List und Moser die Idee des Volksgeistes stark machten und den Universalismus in einem zu realisierenden laizistischen und multiethnischen Staat verorteten. Für beide Parteien stellte das Verhältnis von Universalismus und Partikularismus das zentrale

Bieber. Neu-Isenburg 2006, 138. Im selben Konspekt spitzte Heine die Weltgeschichte auf den Kampf zweier »angeborener Triebe« – der »jüdische Spiritualismus« und die »hellenische Lebensherrlichkeit« – zu, scheint sich selbst jedoch an dieser Stelle den Hellenen zugeschlagen zu haben.

107 Heines Haltung gegenüber Hegel war die der Ehrfurcht. Er sei »der größte Philosoph, den Deutschland seit Leibnitz erzeugt hat« und der Vollender der Philosophie schlechthin. Heine, Heinrich: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland [1834]. In: *Ders.*: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Bd. 8/1. Hamburg 1979, 9–120, hier 113 und 115.

108 Heine, Heinrich an Moses Moser. Brief vom 9. Januar 1826. In: *Ders.*: Säkularausgabe. Bd. 20, 233.

109 Heine, Heinrich an Moses Moser. Brief vom 8. Juli 1826 [vermutlich eigentlich: 8. August 1826]. In: *Ders.*: Säkularausgabe. Bd. 20, 265.

Problem der Zeit dar. Der Widerstand gegen Gans' einseitige Auflösung dieses Konflikts zeigt, dass viele Mitglieder des Vereins einen abstrakten Universalismus, der die Partikularitäten entgegen Hegels eigener Aussage nur im negativen Sinne aufhob, ablehnten. Sie machten die beiden anderen Dimensionen des Aufhebungsbegriffs – *conservare* und *levare* – geltend und richteten sich damit sowohl gegen Hegels eigene antijüdische Tendenz als auch gegen deren Adaption durch Gans.¹¹⁰ Auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen nahm dieser die Kritik auf und entwarf eine Dialektik des Universalismus, die dem Judentum sein Recht innerhalb des Ganzen geben sollte. Aber in der Bestimmung dieses Ganzen nahm er erneut alles Jüdische zurück und vermochte es nicht, genau anzugeben, was er denn am Judentum erhalten wollte. So kam es zum Bruch. Einige Mitglieder hielten nach wie vor Kontakt zueinander oder waren sogar miteinander befreundet, andere lebten sich auseinander und brachen jeden Kontakt ab. Das Problem des Universalismus aber blieb bestehen. Es sollte erst der nächsten Generation beschieden sein, es wieder aufzugreifen und nach einer philosophisch stringenten Lösung zu suchen. Ihrem Engagement und ihren Denkwegen, die in der vorrevolutionären Epoche des Vormärz unmittelbar politischen Charakter annahmen, werden wir uns im Folgenden widmen.

110 Zum Begriff der »Aufhebung« bei Hegel vgl. Röd, Wolfgang: Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Bd. 2: 17. bis 20. Jahrhundert. München 1996, 256f.

14. Ein lebendiger Organismus: Der jüdische Hegelianismus

In dem Maße, wie der Hegelianismus nach dem Tod Hegels 1831 in verschiedene Schulen zersplitterte, differenzierten sich auch die jüdischen Aneignungen der spekulativen Philosophie aus. Von besonderer Wichtigkeit für den jüdischen Hegelianismus im Allgemeinen war jedoch der schon bei Hegel selbst angelegte Gedanke, dass die Juden ein »Volk des Geistes« bzw. *das* »Volk des Geistes« seien. Auch Heine hatte in seiner heiteren philosophiegeschichtlichen Überblicksdarstellung diese Bestimmung gewählt¹, und er sollte nicht der Einzige bleiben.

Am konsequentesten ausgebildet war die Theorie vom »Volk des Geistes« in der Religionsphilosophie Salomon Formstechers. Am 26. Juli 1808 im seinerzeit relativ liberalen Offenbach am Main geboren², hatte er als Sohn des Druckvorlagenherstellers (»Formstecher«) Abraham Moses und seiner Frau Schönchen Formstecher zunächst eine traditionelle jüdische Ausbildung erhalten, erst durch den Vater selbst, dann durch einen Rabbiner.³ Nachdem sich sein Wunsch, in die Fußstapfen des Vaters zu treten und den verwandten Beruf des Buchbinders zu ergreifen, mangels einer Ausbildungsstätte, die ihn als Juden aufnahm, zerschlagen hatte, entschloss er sich kurzerhand, Theologie, Philologie und Philosophie im nahegelegenen Gießen zu studieren, um Rabbiner werden zu können.⁴ Noch im Jahr seiner Promotion 1831 kehrte Formstecher zurück nach Offenbach, um in der dortigen Synagoge als Prediger zu wirken, bevor er 1842 nach dem Tod des Oberrabbiners Gottlieb Metz endlich sein Vorhaben realisieren konnte und als Metz' Nachfolger berufen wurde.⁵ 1833

1 Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie 58.

2 Bereits 1803 hatte Fürst Carl Ludwig Moritz den diskriminierenden Leibzoll abgeschafft.

3 Zum jüdischen Handwerk in Offenbach vgl. Decker, Klaus-Peter: Juden in Offenbach unter isenburgischer Herrschaft in der frühen Neuzeit. In: *Magistrat der Stadt Offenbach am Main* (Hg.): Die Geschichte der Juden in Offenbach am Main. Von den Anfängen bis zum Ende der Weimarer Republik. Offenbach a. M. 1990, 5–98, hier 73–75.

4 In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte sich der Trend durchgesetzt, dass Rabbiner in der Regel Doktoren der Philosophie waren. Vgl. dazu Meyer: Antwort auf die Moderne 155; Schorsch, Ismar: Emancipation and the Crisis of Religious Authority: The Emergence of the Modern Rabbinate. In: *Ders.: From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism*. Hanover, London 1994, 9–50, hier 16–18.

5 Zur Biographie vgl. Kratz-Ritter, Bettina: Salomon Formstecher. Ein deutscher Reformrabbiner. Hildesheim 1991, besonders 13–16.

veröffentlichte er eine Sammlung seiner ersten Predigten, die bereits einigen Aufschluss über seine Auffassung vom Judentum geben, wenngleich diese noch nicht in der systematischen Weise entfaltet wurde wie in seinem Hauptwerk *Religion des Geistes*. Einerseits war Formstecher ein, wenn auch skeptischer, Verfechter jener »Religionisierung« des Judentums, die wir in Kapitel 8 nachvollzogen haben: Während der Begriff des »religiösen Gefühls« immer wieder in den Predigten auftaucht und er 1836 sogar ein *Israelitisches Andachtsbüchlein zur Erweiterung und Ausbildung der ersten religiösen Gefühle und Begriffe* publizierte⁶, konnte er mit der Norm des »Glaubens« ähnlich wie Mendelssohn nicht viel anfangen – an dessen Stelle traten »Erkenntnis« und »Wissenschaft«.⁷ Zugleich stand für ihn, anders als für den ihm ansonsten philosophisch nahestehenden Samuel Hirsch, außer Frage, dass die Juden ein eigenes Volk bildeten. Ähnlich wie Simon Bloch, in dessen Zeitschrift *La régénération* Formstecher auch einen Artikel veröffentlicht hat⁸, wollte auch er sich nicht zwischen Volkstum und Religion entscheiden, sondern beide Seiten miteinander vermitteln. Sie in einen Begriff aufzuheben, war für ihn als jüdischen Hegelianer eines der höchsten Anliegen. In den Predigten finden sich schon erste Ansätze zu einer solchen Synthetisierung, aber dem Genre entsprechend bleibt es bei philosophischen Andeutungen, während Erbauliches im Zentrum steht. Bemerkenswert allerdings ist die Einleitung, in der Formstecher grundsätzliche Überlegungen über das Verhältnis von Judentum und Christentum, von verschiedenen Völkern und der Menschheit als Ganzes anstellte. Schon hier ist deutlich zu sehen, dass Formstecher sich hauptsächlich Hegelscher Termini bediente, um seine Ideen kundzutun, etwa wenn er von der dynamischen und für sein reformerisches Wirken basalen geschichtsphilosophischen Prämisse ausging, dass das »Dasein eines Jahrhunderts die Verwirklichung seiner absoluten Idee«⁹ sei. In Einklang mit diesem Hegelschen Modell einer fortschreitenden Geschichte des Geistes, die bezüglich des Judentums, wie wir gesehen haben, mit einigen Problemen behaftet war, verwendete Formstecher immer wieder biologische Metaphern, allen voran den Begriff des »Organismus«. Obgleich dieser

6 Vgl. *Formstecher*, Salomon: *Israelitisches Andachtsbüchlein zur Erweiterung und Ausbildung der ersten religiösen Gefühle und Begriffe*. Offenbach a. M. 1836.

7 Dass Formstecher Religion mit dem Streben nach wahrhafter Erkenntnis in eins setzte, geht etwa aus einem Gedicht hervor, das Formstecher am 21. August 1840 Gabriel Riesser widmete: »Wer die Wahrheit liebt, / Der ist Gottes Freund. / Wer im Leben sie erstrebt, / Ist des Höchsten Liebling. / Wer für sie beständig lebt, / Der ist sein Prophet / Den bedrängten Brüdern gesandt.« *Formstecher*, Salomon: Widmung. Leo Baeck Institute Archives New York. Fond Gabriel Riesser. AR 2027, Folder 2, fol. 18.

8 Vgl. *Formstecher*, Salomon: *Sur la stabilité et le mouvement dans le Judaïsme/Über Stabilität und Fortschreiten im Judentum*. In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 2/3 (1837) 111–116. Vgl. auch *Kratz-Ritter*: *Formstecher* 78–80, die allerdings eine falsche Quellenangabe macht.

9 *Formstecher*, Salomon: *Zwölf Predigten*. Würzburg 1833, XVII.

im Vormärz ohnehin im Schwange war, gab es bei Formstecher einen besonderen Hintergrund, der ihn für das Denken in biologischen Bildern empfänglich machte. Nicht nur hatte bereits sein Vater mit ihm in seiner Freizeit naturwissenschaftliche Experimente angestellt¹⁰, sondern die Gießener Universität war zur Zeit seines Studiums ganz maßgeblich durch die von Schelling beeinflusste Naturwissenschaft geprägt. Der Physiologe Johann Bernhard Wilbrand, bei dem Formstecher Vorlesungen zur »Naturgeschichte des Tierreiches« und zum Thema »Kryptogamische Gewächse« besucht hat, war ein hervorragender Vertreter der romantischen Naturphilosophie und beschäftigte sich vor allem mit dem Verhältnis des Organismus zu seinen Einzelteilen.¹¹ Die Vorstellung von organischen Körpern übertrug nun Formstecher im Vorwort seiner Predigtsammlung auf die Menschheit, bestrebt, diesen abstrakten Begriff mit Leben zu füllen:

Die Menschheit ist als Menschheit ein Organismus, aber nicht bloß als Christenthum; dieser Organismus lebt in seiner Allgemeinheit, concentrirt aber nicht sein Leben in einem einzelnen Theile und läßt es von diesem aus, durch einen unbegreiflichen Sprung, in den abgerissenen Adern pulsiren. [...] Das Judenthum lebt daher, wenn es auch keinen eigenen Staat mehr bilden soll und zu bilden nöthig hat, dennoch nach seinem eigenen Geist.¹²

Das Judentum sei mithin zwar Teil des Ganzen, aber »lebe« dennoch selbstständig aus seiner ihm eigenen Substanz. Totalität wurde von Formstecher analog zur Biologie als Zusammenspiel unterschiedlicher »Organe« verstanden, die wiederum als Chiffren für unterschiedliche Volksgeister standen. Zwar unterlägen auch die einzelne Organe einer Entwicklung und trieben dadurch gewissermaßen arbeitsteilig die Totalität ihrer Vollendung und Veredelung zu, jedoch könnten sie nur ihre Erscheinungsform, nicht ihr »Wesen« ändern, denn

noch nie hat ein Volk eine Religion von Außen her wie ein Kleid angezogen, sie producirt sich vielmehr aus dem innerlichsten Geiste des Volks selbst (die Germanen waren schon lange vor der Taufe keine wahren Götzendiener mehr, und noch lange nach der Taufe keine Christen); dieser schafft sich selbst seine Form, wie die Seele ihren eigenen Körper bildet und nie einen fremdartigen Stoff in ihr Leben aufnehmen kann.¹³

Der Geist besondere sich, getreu Hegels Konzeption, in verschiedene Volksgeister und ordne diese so, dass sich ein harmonisches Ganzes ergebe. Die

10 Vgl. *Kratz-Ritter*: Formstecher 14.

11 Vgl. ebd. 132, Fußnote 8. Wie viel Formstecher möglicherweise Wilbrand verdankt, wird deutlich, wenn man eines seiner Bücher liest: *Wilbrand*, Johann Bernhard: Darstellung der gesammten Organisation. Bd. 1. Gießen, Darmstadt 1809, etwa 5.

12 *Formstecher*: Zwölf Predigten XVII f.

13 Ebd. XIX.

Schwierigkeit, Allgemeines und Besonderes begrifflich zu versöhnen, löste Formstecher so, dass er eine innere Hierarchie des Geistes aufstellte anstatt das allem zugrundeliegende Subjekt einfach »Gott« zu nennen. Dadurch blieb der dem Hegelschen System inhärente Spinozismus verdeckt, der alles in Göttlichkeit auflöste und damit in letzter Konsequenz – so zumindest argumentierten die Rabbiner, die Spinoza mit dem Bann belegten¹⁴ – Gott als transzendente Macht zum Verschwinden brachte.

Genau diesem Problem stellte sich Formstecher 1841 in seinem Hauptwerk, der bereits erwähnten *Religion des Geistes*. Inspiriert von Schellings Naturphilosophie reicherte Formstecher sein grundsätzlich immer noch an Hegel ausgerichtetes System um den Begriff der »Weltseele« an, der an die Stelle des »absoluten Geistes« trat.¹⁵ Demnach gehe die Weltseele alias Gott einerseits der Trennung von Natur und Geist voraus, sei aber andererseits in jeder irdischen Entität (oder: Monade) wirksam. Diesem Pantheismus nun fügte Formstecher eine jüdische Besonderheit ein, wonach nur das Judentum vermöge der Offenbarung Gottes erkannt habe, dass einzig im Geiste Freiheit und Selbstbewusstsein lägen und deshalb der Geist die Natur unterwerfen müsse.¹⁶ Zwar sei auch im Geiste die Weltseele tätig, aber in anderer Weise: Während die Natur einer blinden Notwendigkeit folge, der sich die »Heiden« durch ihren Götzendienst anglichen, ermögliche der Geist den Menschen, aus Freiheit Gottes Ebenbild zu werden. Formstecher legte also seiner Philosophie einen Dualismus zugrunde und meinte diesen zu überwinden, indem er den Geist als höhere Form von Göttlichkeit qualifizierte, welche sich die Natur untertan mache. Im Unterschied zu Hegel aber begriff Formstecher das Christentum, genau wie den Islam, als »Bastardreligion«, die einerseits als Prophetin des Judentums unter den Heiden wirke, andererseits aber immer noch der Natur verhaftet sei. Nur das Judentum sei die wahre »Religion des Geistes«, die sich über die Anbetung der Natur erhebe und Gott selbst – als Geist – verehere. Dies zeige sich vorzüglich am Charakter des Volkstums. Während sich die Juden und andere antike Völker zunächst gleich gewesen seien, habe sich das jüdische Volkstum von der bloßen Naturhaftigkeit gelöst und sei zu einem durch »Familienreinheit« und »Cereemonien« geschützten Geistesvolk geworden:

14 Vgl. *Spinoza*, Baruch de an Heinrich Oldenburg. Brief vom November/Dezember 1675. Abgedruckt in: *Kobler*: Juden und Judentum 32–34, hier 33.

15 Vgl. *Schelling*, Friedrich Wilhelm: Von der Weltseele – Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus [1798]. In: *Ders.*: Werke. Herausgegeben von Karl Friedrich August Schelling. I. Abteilung. Bd. 6. Stuttgart 2000, 181–270.

16 Bruno Bauer hat dieses Argument ein Jahr später gegen die Juden gekehrt, indem er ihnen gerade die einseitige Beherrschung der Natur zur Last legte. Vgl. *Bauer*, Bruno: Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu sein. In: *Herwegh*, Georg (Hg.): Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz. Zürich, Winterthur 1843, 56–71, hier 58.

Die Uebereinstimmung in der Vorstellung vom göttlichen Wesen, oder das Streben: die Reinheit einer ausgedehnten Familie gegen das Eindringen fremdartiger Elemente zu behaupten, war volksbildendes Princip der antiken Welt. Der Mensch lebte in der Sphäre des Gefühls, ließ sich nach objectiv gegebenen Normen wie Glieder der Natur in Racen eintheilen, und behauptete auf dem ihm angewiesenen Gebiete, gegen alles Fremdartige particularistisch sich abschließend, wie die Natur ihre Racen gegen Abarten schützt, streng seine Eigenthümlichkeit.¹⁷

Erst mit der Völkerwanderung seien die Völker, einschließlich der Juden, von ihrem heimatlichen Boden gerissen worden. Dies sei die Voraussetzung dafür gewesen, sich von der Natur zu lösen und sich einem rein geistigen Gott zuzuwenden. Allein, nur die Juden hätten sich dieses Prinzip in aller Ausschließlichkeit zu eigen gemacht, nur sie bildeten deshalb wahrhaft das Volk des Geistes. Um nicht rückfällig zu werden und sich abermals an ein bestimmtes Klima oder eine Scholle zu binden, hätten die Juden sich von den übrigen Völkern abgegrenzt und ihr »volksbildendes Band« vergeistigt: »In dem strengen Particularismus zeigt das Volk des Judenthums [...] die lebensfrische Thatkraft, sich gegen den Einfluß feindlicher Elemente rein zu behaupten«¹⁸. Anders als alle anderen Völker hätten die Juden einen guten Grund für dieses »unentbehrliche[.] Mittel der Selbsterhaltung«¹⁹. Nur sie verkörperten schließlich die Herrschaft des Geistes, ergo: Gottes. Deutlich ist hier der Einfluss Nachman Krochmals zu spüren, des einflussreichen galizischen Philosophen, der in seinem Werk *moreh nevuchei ha-z'man*²⁰ ähnlich wie Formstecher versuchte, das Hegelsche System mit Israels Erwähltheit zu verbinden.²¹ Laut Krochmal entspreche jedem »Volksgeist« (*ruach ha-umah*) eine eigene Gottesvorstellung. Während aber alle anderen Völker es nur zu Partikularegeistern brächten, sei einzig

17 *Formstecher*, Salomon: Die Religion des Geistes, eine wissenschaftliche Darstellung des Judenthums nach seinem Charakter, Entwicklungsgange und Berufe in der Menschheit. Frankfurt a. M. 1841, 141 f. Zum Begriff der »Race« führte er aus: »Die racenbildenden Merkmale der verschiedenen Völkerschaften sind die Folgen des Clima's und der von demselben bedingten Lebensweise, der Gewohnheit und der religiösen Sitte.« Ebd. 443.

18 Ebd. 136.

19 Ebd. 144.

20 Das Werk zirkulierte zwar schon vorher in maskilischen Kreisen, erschien aber erst posthum 1851 und wurde durch Leopold Zunz herausgegeben. Seit kurzem existiert eine historisch-kritische deutsche Übersetzung, die Andreas Lenhardt besorgt hat: *Krochmal*, Nachman: Führer der Verwirrten der Zeit. Bd. 1 und 2. Hamburg 2012.

21 Formstecher war mit Krochmals Werk vertraut, wie sich aus der Fußnote in Religion des Geistes 131 ergibt. Zu Krochmal vgl. *Lenhardt*, Andreas: Die Entwicklung von Halakha in der Geschichtsphilosophie Nachman Krochmals. In: Frankfurter Judaistische Beiträge 29 (2002) 106–126; *Schlüter*, Margarete: Jüdische Geschichtskonzeptionen der Neuzeit. Die Entwürfe von Nachman Krochmal und Heinrich Graetz. In: Frankfurter Judaistische Beiträge 18 (1990) 175–205; *Amir*, Yehoyada: The Perplexity of our Time. Nachman Krochmal and Modern Jewish Existence. In: Modern Judaism 23/3 (Oktober 2003) 264–301; *Harris*, Jay M.: Nachman Krochmal. Guiding the Perplexed of the Modern Age. New York, London 1991.

der Gott Israels »absoluter Geist« (*ha-ruchani ha-muchlat*). Formstecher hat diese Vorstellung unverändert übernommen, sie aber in seinen Geist-Natur-Dualismus eingebaut, den Krochmal in dieser Schärfe nicht vertreten hat.

Nun ist Formstechers Konfundierung von Gott und Geist einerseits, von Natur und Gott andererseits nicht frei von Widersprüchen.²² Aber sie ermöglichte es Formstecher, das Hegelsche System auf ähnliche Weise zu »judaisieren« wie Krochmal es tat. Die Juden waren in dieser Fassung der Hegelschen Philosophie nicht mehr eine überwundene Stufe im Prozess des Weltgeistes, sondern gerade umgekehrt dessen Avantgarde. Und diese Sonderstellung rechtfertigte laut Formstecher auch den jüdischen Partikularismus: »[D]as jüdische Volk [...] bedarf des Separatismus nur als einer schützenden Mauer gegen die Stürme des Heidenthums, welche Mauer aber sinken darf, ja sinken muß, sobald diese Stürme aufhören, sobald das Heidenthum, als eine nur relativ wahre Offenbarung, sich überlebt hat und verschwindet.«²³ Man muss sich klar machen, dass Formstecher das Christentum explizit als Mittelglied zwischen Judentum und Heidentum verstand, um die Radikalität seiner Antwort zu verstehen. Solange nicht alle Menschen sich der Wahrheit des Judentums öffneten – was nicht automatisch bedeutete, dass sie konvertierten –, müssten die Juden ihre schützende Mauer aufrecht erhalten. Erst dann sei die messianische Aufhebung jedes naturhaften oder schützenden Volkstums erreicht, wenn Christentum und Islam aufhörten und sich zum Judentum erheben, »wenn beide für letzteres ihre Mission vollendet und die Menschheit zur Aufnahme des reinen Judenthums hinlänglich vorbereitet haben«²⁴. – Eine entschiedener Verteidigung jüdischen Partikularismus ist von keinem Reformrabbiner je verfasst worden.

Allerdings hatte Formstecher neben diesem messianischen Argument, mit dem er offenkundig ziemlich allein stand, noch ein pragmatischeres zur Hand, das direkt an die zeitgenössischen Volksgeistdiskussionen anknüpfte. Wie schon in seinen Predigten aus den dreißiger Jahren betonte Formstecher auch in der *Religion des Geistes*, dass wahrhafte Totalität nur als dialektisch gegliederte Bestand haben könne:

Der Particularismus des Volkslebens darf nicht, wenn letzteres sich nicht selbst negieren soll, in einem äußeren Eklekticismus sich umbilden, welcher durch sein mechanisches Zusammenschütten mehrerer Stoffe bloß ein todes, principloses Aggregat bildet, sondern muß sich zu einem organisch gegliederten Universalismus erheben,

22 Vgl. dazu ausführlich *Rotenstreich: Jewish Philosophy* 115–117.

23 *Formstecher: Religion des Geistes* 139.

24 Ebd. 144. Insofern ist es problematisch, wenn Thomas Meyer davon spricht, bei der *Religion des Geistes* handele es sich um ein »jüdisches Gesprächsangebot an die beiden christlichen Konfessionen«. Vgl. Meyer, Thomas: Salomon Formstechers »Religion des Geistes« – Versuch einer Neulektüre. In: *Aschkenas* 13/2 (Dezember 2003) 441–460, hier 444.

in welchem die heterogenen Elemente nicht mehr als solche friedlich oder gezwungen neben einander liegen, sondern ein jedes Element seinen ihm eigenthümlichen Charakter aufgegeben und sich der höheren Einheit assimilirt hat.²⁵

Formstechers Forderung nach Assimilation²⁶ unterschied sich sowohl von der des christlichen Staates als auch von der so manches jüdischen Reformers, denn er hob explizit hervor, dass das Volkstum nicht einfach negiert werden, sondern als separates, wenn auch nicht mehr *eigentümliches* Organ seine Funktion fürs Ganze ausüben solle. Alles kam in dieser universalistischen Konzeption darauf an, wie die »höhere Einheit« definiert wurde, der sich die Partikularitäten zu »assimilieren« hätten. Es musste eine Einheit des Mannigfaltigen sein, die nicht durch nationale Homogenität, sondern durch ethnische und religiöse Vielfalt geprägt war. Die Synthesis dieser Vielfalt, die verhinderte, dass die Partikularitäten einfach isoliert nebeneinander existierten, war die Vernunft, die in der »Religion des Geistes« ihren höchsten Ausdruck fand. Ein Staat mithin, der das jüdische Volk und die ihm innewohnende Religion unterdrücke, sei unvernünftig und wider die göttliche Ordnung. Das bedeutete in Formstechers Anschauung nichts anderes, als dass ein Staat, der den Juden die Gleichstellung vorenthielt, vor der Macht der »Weltseele« nicht bestehen konnte und früher oder später untergehen musste: »Die Emancipation der Juden ist ein Bedürfniß der Weltgeschichte, und was diese fordert, vermag weder eine beschränkte noch eine egoistische Lebensansicht ihr zu versagen.«²⁷

Die heilige Geschichte der Menschheit

Auch ein ganz anderer jüdischer Intellektueller machte sich zeitgleich seine Gedanken über die Rolle des Judentums in der neuen Zeit: Moses Hess, der wohl eigensinnigste jüdische Denker des Vormärz, quälte sich bereits als junger Mann mit hochphilosophischen Überlegungen bezüglich des Verhältnisses von Religion und Nation, Judentum und Christentum, Staat und Kirche. Er war 1812 im napoleonisch besetzten Bonn als Sohn eines Zuckerfabrikanten in der Judengasse 807 geboren worden und hatte, nachdem der Vater schon vier Jahre später aus beruflichen Gründen nach Köln gezogen war, von seinem

25 *Formstecher*: Religion des Geistes 136f.

26 Vgl. zum Begriff der »Assimilation« *Van Rahden*, Till: Verrat, Schicksal oder Chance: Lesarten des Assimilationsbegriffes in der Historiographie zur Geschichte der deutschen Juden. In: Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag 13 (2005) 245–264. Wie das obige Zitat zeigt, wurde das Wort auch schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von Juden gebraucht, was allerdings nichts daran ändert, dass es erst in der Auseinandersetzung mit dem Zionismus zu einem polemischen Kampfbegriff avancierte.

27 *Formstecher*: Religion des Geistes 433.

orthodoxen Großvater eine traditionelle jüdische Erziehung erhalten. 1825 starb seine Mutter und der junge Moses zog zu seinem Vater nach Köln, um dort im Geschäft auszuhelfen. Parallel dazu setzte er das Talmudstudium fort, das er unter dem Großvater begonnen hatte, und fing an, sich nebenher autodidaktisch zu bilden. Insbesondere die Umgangssprachen Deutsch und Französisch musste er sich selbst beibringen, weil im Haus des Großvaters noch Jiddisch gesprochen worden war. Es gelang ihm, seine Fähigkeiten so weit auszubauen, dass er sich 1835 an der Bonner Universität für das Fach Philosophie einschreiben konnte.²⁸

In Bonn wehte zu dieser Zeit noch der Geist Schleiermachers in der Philosophischen Fakultät, hegelianische Gedanken galten als subversiv. Anders als in Berlin, wo der preußische Staat nach wie vor Studenten und Professoren bespitzeln ließ und die unbequemsten Köpfe der linken Hegelschule wie Ludwig Feuerbach (1832) und David Friedrich Strauß (1835) aus dem Staatsdienst ausschloss²⁹, erhielten in Bonn ausgesprochene Hegelianer gar nicht erst Zugang zum Hochschulsystem. Die Bonner Universität wurde damit »zu einer Art von Schutzvorrückung, die für längere Zeit das Eindringen des von der preußischen Regierung adoptierten Systems abhielt«³⁰. Dennoch war der Geist Hegels auch am Rhein spürbar, gerade weil sich die Bonner Hochschullehrer von seiner Philosophie so schroff abgrenzten; Studenten, die den Verhältnissen ohnehin kritisch gegenüberstanden, fühlten sich daher, wie etwa Marx, vom Hegelianismus besonders angezogen. Zugleich drang langsam das Gedankengut des englischen und französischen Frühsozialismus nach Deutschland, und besonders im Rheinland waren die ersten Wellen der industriellen Revolution zu spüren. Die französische Julirevolution gab nicht nur dem liberalen Bürgertum neuen Aufschwung, sondern zeigte erstmals unübersehbar, dass mit der proletarisierten Industriearbeiterschaft eine neue Klasse die politische Bühne betreten hatte, die sich etwa in der englischen Chartistenbewegung auch zu organisieren begann.

All dies machte Eindruck auf den jungen Moses Hess, der nach Orientierung suchte und sie doch nicht fand. Von der traditionellen Form des Judentums hatte er sich schon früh gelöst, wie aus einem Brief an seinen Jugendfreund

28 Das eindrucklichste Bild von Hess' Leben hat *Berlin*, Isaiah: Das Leben und die Ansichten von Moses Hess. In: *Ders.*: Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte. Frankfurt a. M. 1994, 321–367 gezeichnet.

29 Diese Entwicklung gipfelte 1841 nach dem Antritt Friedrich Wilhelms IV. in der Berufung des alternden, konservativ gewordenen Schelling auf den vakanten Lehrstuhl Hegels in Berlin. Damit sollte der subversive Geist des Hegelianismus endgültig ausgetrieben werden. Vgl. dazu auch *Marx*, Karl an Ludwig Feuerbach. Brief vom 3. Oktober 1843. In: *Feuerbach*, Ludwig: Briefwechsel. Leipzig 1963, 178–181.

30 *Bezold*, Friedrich von: Geschichte der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität. Von der Gründung bis zum Jahr 1870. Bonn 1920, 225.

Levy hervorgeht, den er als Neunzehnjähriger geschrieben hatte. Dort bekannte er, durchaus religiös und sogar ein »echter frommer Jude« zu sein, aber er löste das Judentum sogleich in eine allgemeine Menschheitsreligion auf und ging auf Abstand zur Tradition.³¹ In seinen privaten Aufzeichnungen und Exzerpten lässt sich erkennen, dass sein Interesse für die soziale Frage zwar Mitte der dreißiger Jahre bereits geweckt war, aber zunächst noch die Religion das bestimmende Thema war. Am 1. Januar 1835 notierte er:

Es müsste also eine Lehre geben, die, zwar wissenschaftlich begründet, aber nicht zum Verstande, sondern zum Herzen spräche. Eine solche Lehre ist die Religion. Gott, der Lehrer, wird in ihr vorausgesetzt. Er, der Urheber u. der Lebegeist aller Gesetze, spricht zum Menschen in einer Sprache, die nur dem Gemüthe, der Einheit, der Seele verständlich ist. Der Verstand mag prüfen, zergliedern, das Falsche scheiden, zerstören – das Leben gibt eben nur die Religion.³²

Verschiedene Aspekte schlugen sich in dieser Aufzeichnung nieder: Zum einen spiegelten sich in Hess' Überlegungen die Debatten desjenigen Teils des reformjüdischen Lagers wider, der mit dem »blutleeren« Rationalismus der *maskilim* nicht einverstanden war³³, zum zweiten das Gedankengut der Romantik, etwa Madame de Staëls oder Jean Pauls³⁴. Hess' Romantik, die sich in der Betonung der »Liebe« und des »Gefühls« ausdrückte, sollte zwar einige Jahre später durch sein sozialistisches Engagement überlagert werden, aber er blieb dieser Grundtendenz sein Leben lang treu – und fing sich dafür den Vorwurf Friedrich Engels' ein, »ungeheuer sanguinisch« zu sein.³⁵ Der Übergang von der theoretischen Kritik, die sich insbesondere auf die Abgeschlossenheit von Hegels Religions- und Geschichtsphilosophie konzentrierte, und der praktischen Sozialkritik, wie sie dann zuerst von August von Cieszkowski, von Hess selbst und anschließend vor allem von Karl Marx vertreten werden sollte, war zu die-

31 Hess, Moses an M. Levy. Brief vom April 1831. In: *Silberner*, Edmund (Hg.): *Moses Hess Briefwechsel*. S'Gravenhage 1959, 45–49.

32 Hess, Moses: *Tagebuch*. Heft 1. Eintrag vom 1. Januar 1835. International Institute for Social History Amsterdam. Fond Moses Hess, B 1, fol. 1b.

33 Vgl. Hess' diesbezügliche Kritik Mendelssohns im *Tagebuch*. Heft 1, fol. 4a–b. Eine Notiz vom September 1835 belegt, dass Hess schon damals persönlich mit Samuel Hirsch bekannt war. Vgl. Hess, Moses: *Tagebuch*. Heft 3. Eintrag vom 17. September 1835. International Institute for Social History Amsterdam. Fond Moses Hess, B 1, fol. 81b.

34 Für den Staël-Bezug vgl. *Tagebuch*. Heft 1. 1. Januar 1835, fol. 1b. sowie das Exzerpt B 233 der Moses Hess Papers. Original in den Central Zionist Archives Jerusalem als A49/1–2t. Im *Tagebuch*. Heft 1. 12. Februar 1835, fol. 17b schreibt Hess von seiner Jean Paul-Lektüre. Auch Schleiermacher ist an dieser Stelle als wichtiger Einfluss zu nennen – vermutlich über den Umweg Karl Heinrich Sacks, bei dem Hess in Bonn Vorlesungen besucht haben könnte.

35 Vgl. Engels, Friedrich an Karl Marx. Brief vom 22. Februar 1845. In: *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*. Bd. III.1. Berlin 1975, 268.

sem Zeitpunkt noch nicht vollzogen.³⁶ Es war vor allem David Friedrich Strauß mit seinem zweibändigen Werk *Das Leben Jesu*, der einigen Staub aufwirbelte, als er 1835 Hegels vermeintlichen Opportunismus angriff und ihm vorwarf, mit der wissenschaftlichen Kritik vor der Religion Halt gemacht zu haben.³⁷ Strauß und seine Mitstreiter wollten Hegels System weiterführen und die Autorität der Kirche unterminieren. Dabei waren sie nicht antireligiös, im Gegenteil: Sie sahen das Christentum als humanistisches Versprechen, das dringend eingelöst werden müsse, aber sie spalteten den mythischen oder »supranaturalistischen« Charakter des Glaubens, der ein Kennzeichen der Romantik gewesen war, durch eine historische Kritik vom Christentum ab und rationalisierten damit den religiösen Gehalt. Strauß' Christologie identifizierte die Menschwerdung Gottes mit der »fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Geistes« und dem Voranschreiten der menschlichen Freiheit.³⁸ Auch im entstehenden sozialistischen Lager war ein Echo dieser Debatten zu finden. Der Handwerker Wilhelm Weitling, Gründer des »Bundes der Gerechten«, den später Marx übernehmen und in seinem Sinne unter dem Namen »Bund der Kommunisten« weiterführen sollte, veröffentlichte 1838/39 sein Werk *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte*, eine sozialetische Anklageschrift, die sich auf die Ideen des Urchristentums berief.³⁹ Und in Frankreich hatte mit der Julirevolution eine neue Lektüre von Saint-Simons posthum 1825 gedruckter Schrift *Le Nouveau Christianisme* eingesetzt, die, wie wir im nächsten Kapitel noch sehen werden, eine ganze Bewegung hervorbrachte, welche sich teilweise auf Martin Luthers Erneuerung des Christentums berief.

Nur vor diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund lässt sich begreifen, warum der junge Hess, hadernd sowohl mit der jüdischen Tradition, an die er nicht mehr glauben konnte, als auch mit der Reform, die er schon für antiquiert hielt⁴⁰, plötzlich Interesse für das Christentum bekundete:

In einer Weihnachtspredigt, der ich verflommenen Monat beiwohnte, wurden folgende Momente der christlichen Religion entwickelt. – Entstehung und Verbreitung desselben durch den Verfall der alten Staaten; – Zweck derselben, Ein Band um die ganze Menschheit zu schlingen, daher sie nicht Staatsreligion, sondern Weltreligion ist; – Prinzip derselben, wechselseitige Durchdringung des Universellen und Individuellen.⁴¹

36 Vgl. dazu den Überblick von Quante, Michael: After Hegel: The Actualization of Philosophy in Practice. In: Moyer, Dean (Hg.): The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy. London 2010, 197–237.

37 Strauß, David Friedrich: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet [1835]. 2 Bände. 3. Aufl. Tübingen 1839.

38 Vgl. ebd. 779.

39 Weitling, Wilhelm: Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte. Paris 1838/39.

40 Vgl. Hess: Tagebuch. Heft 3. 17. September 1835, fol. 82a–b.

41 Hess: Tagebuch. Heft 1. 1. Januar 1835, fol. 2b.

Doch Hess war weit davon entfernt, zum Christentum überzutreten. Ihn reizte lediglich das, was er als christlichen Leitgedanken identifizierte. Ähnlich wie seine linkshegelianischen Mitstreiter hing er einem vollständig vergeistigten Gottesbegriff an, der mit religiöser Observanz nichts mehr zu tun hatte. Er war der Ansicht, dass das Christentum die Religion sei, »die für die Gegenwart vollständig paßt«⁴². Dennoch war für ihn das Judentum auch weiter von bleibender Bedeutung, wenn es sich auf seinen ursprünglichen Geist besinne:

Auch Ihr, jüdische Geistliche, wirkt fort in jugendlicher Kraft auf eure Kinder. Ihr werdet zwar die mosaische Gesetzgebung nicht erhalten können, wohl aber den Geist der Bibel, den wahrhaft göttlichen, über die Menschheit verbreiten! Es ist wohl gleichgültig, meine Besten, ob die Beschneidung, oder die Taufe der allgemeinen Vereinigung Zeichen ist. Am Besten wäre es, wenn alle diese äußern Zeichen, die am Ende doch mehr separiren, als einen, durch den Geist ersetzt würden.⁴³

Schon an der Gleichsetzung von Beschneidung und Taufe ist zu erkennen, dass Hess sich nicht um die rituelle Praxis scherte, sondern ihm Religion vielmehr eine Chiffre für soziale Einheit war. Zwar wurde dieses soziale Programm noch nicht ausbuchstabiert, aber für Hess war klar, dass die Zeit der Trennungen in der Gesellschaft vorüber sei. Auch der jüdische Separatismus war seiner Ansicht nach an sein Ende gekommen, aber der wahre Geist des Judentums sei universalistisch, angefangen schon bei Moses: »Dessen Zeit ist eine große Uebergangsperiode vom unschuldigen Separatismus der Alten, in dem die Keime erst unbewusst schlummerten, zur entwickelten Universalität.«⁴⁴ Hess schwankte darin, ob die Juden als Volk vollständig »tot« seien oder ob sie sich über den Verlust des Staates hinaus als »Volksgeist« erhalten hätten.⁴⁵ Und von der Antwort hing entscheidend ab, ob das säkularisierte Christentum das alleinige Heil der Zukunft war oder ob auch das Judentum dazu etwas beitragen konnte.

Nur zwei Jahre später gab Hess eine Antwort auf diese drängende Frage. Im selben Jahr, in dem er der Universität ohne Abschluss den Rücken zugekehrt hatte, veröffentlichte er sein erstes Buch: *Die heilige Geschichte der Menschheit*.⁴⁶ Die anonym publizierte Schrift erregte sofort einiges Aufsehen in der hegelianischen Szene, weil sie so ungewöhnlich war. Hess verband darin literarische Passagen mit historischen Darstellungen und philosophische Überlegungen mit utopischen Entwürfen. Die Parallelen zu Saint-Simons *Nouveau Christianisme* sind unübersehbar, aber gleichzeitig war Hess' Geschichte viel schillernder, fa-

42 Ebd.

43 Ebd. fol. 7b.

44 Ebd. fol. 2a.

45 Vgl. etwa Hess: Tagebuch. Heft 1. Eintrag vom April 1835, fol. 30a–31a und Tagebuch. Heft 3. 17. September 1835, fol. 81b.

46 Hess, Moses: Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinoza's. Stuttgart 1837.

cettenreicher und: widerspruchsvoller. Wenn das Werk auf eine Grundthese gebracht werden soll, so ist der Untertitel *Von einem Jünger Spinoza's* hilfreich: In ihm sah Hess seinen »Meister«, weil er die dritte und letzte Revolution nach Abraham und Jesus von Nazareth eingeleitet habe. Das Buch besteht aus zwei Teilen, zunächst der »Vergangenheit als Grund dessen, was geschehen wird«⁴⁷, dann der »Zukunft als Folge dessen, was geschehen ist«⁴⁸. Schon diese Titel zeigen an, dass Hess ein strikt geschichtsteleologisches Programm vertrat. Und tatsächlich war er der nicht gerade bescheidenen Ansicht, das Buch sei »der erste Versuch, die Weltgeschichte in ihrer Ganzheit und Gesetzmäßigkeit aufzufassen«⁴⁹.

Grundlage dieser Geschichtsschreibung war die Bibel, deren Chronologie Hess im ersten Teil des Abschnittes über die »Vergangenheit« treu folgte. Obwohl er eine präadamitische These vertrat⁵⁰, beginnt seine Darstellung mit Adam und Eva. Ursprünglich, so Hess, habe totale Einheit geherrscht. Doch in dem Maße, wie sich die Menschen vermehrt hätten, sei Zwietracht eingetreten und die Menschen hätten sich in miteinander verfeindete Stämme und Nationen geteilt. Die Ursünde der Erbllichkeit – eine ironische Verkehrung des Begriffs der Erbsünde – habe Gier, Hass und Ungleichheit in die Welt gebracht, weshalb Gott die Sintflut geschickt habe. Den ersten großen Auftritt auf der weltgeschichtlichen Bühne hätten die Juden in der Gestalt Abrahams gehabt: »Ihn sonderte Gott von dem großen Hause[,] der Götzendiener und Sklaven, und erkohr ihn zum Stammhaupte einer Nation, aus der sich die Erkenntniß Gottes über die Erde verbreiten sollte.«⁵¹ Allerdings vertrat Hess ein dreigliedriges Entwicklungskonzept, wonach auf den »Stamm« erst die »Krone« und dann die »Frucht« folgten. Demnach gebar der Stamm selbst jene Frucht, die ihn schließlich ersetzte, indem sie zu einem neuen Stamm wurde. Dieses Entwicklungsgesetz wandte Hess auf das Judentum an. Während der alte Bund »Einheit und Gleichheit im Volke« geschaffen habe, sei es die Aufgabe Jesu Christi gewesen, diese Einheit und Gleichheit auf alle Völker auszuweiten. Im Prinzip gab Hess hier nur das christliche bzw. Hegelsche Argument wieder, das den Juden ihren Partikularismus vorhielt. Aber so sehr Hess seitenweise über die bedeutende Rolle Jesu im historischen Prozess schrieb, so wenig war es ihm doch darum zu tun, das Judentum einfach zu negieren. Der Name Spinozas stand bei Hess für die Versöhnung von Judentum und Christentum und damit für jene messianische Einheit von Universalismus und Partikularismus, die er im zweiten Teil seines Buches in Form einer utopischen Abhandlung lang und breit erörterte. Der

47 Ebd. 13.

48 Ebd. 227.

49 Ebd. 210.

50 Vgl. ebd. 213–217.

51 Ebd. 35.

»Meister« habe die Idee der Einheit – die wahre Erkenntnis Gottes – ausformuliert und damit die Revolution der Zukunft eingeleitet. Immer und immer wieder repetierte Hess, dass alles darauf ankomme, die Menschheit zu einen und jegliche Separierung aufzulösen. Doch was bedeutete das für das Judentum?

Auch wenn sich Hess in der *Heiligen Geschichte* bereits als Frühsozialist, als Anhänger von »freier Liebe« und »Gütergemeinschaft« zu erkennen gab, so war ihm seine Nähe zum Judentum doch eindeutig anzumerken.⁵² Er wehrte sich verzweifelt gegen die Resultate seiner eigenen universalistischen Theorie und widersprach sich immer wieder selbst, um den Schluss, das Judentum sei tot, zu vermeiden. Hätte es sich nur um eine philosophische Frage gehandelt, so wäre das Problem sicher leichter zu beheben gewesen. Aber Hess wusste aus eigener Erfahrung, dass es darum ging, das bestehende Judentum gegen Ausgrenzung und Unterdrückung zu verteidigen. Zudem verhandelte er zwar in erster Linie eine Geistesgeschichte, war aber doch davon überzeugt, dass der Geist eines Volkes aus seiner Natur folge, das Volk dessen »Substanz« sei und eine Religion durch die Tradition eines Volkes »vererbt« werde.⁵³ Wenn er also den »jüdischen Geist« mit dem christlichen versöhnen wollte, so blieb ihm auch theoretisch – praktisch ja ohnehin – nichts anderes übrig, als seine Einheitsthese zu spezifizieren. Er bediente sich ebenfalls, aber anders als Formstecher, eines organisistischen Konzepts, in dem »Juden und Christen [...] friedlich neben einander leben«⁵⁴ konnten. Oder, noch prägnanter formuliert: einer »Einheit in der Verschiedenheit«⁵⁵.

Es ist kein Zufall, dass ausgerechnet am Ende seines Buches, das ein Resümee enthält, die Bedeutung des jüdischen Volkes für die Weltgeschichte noch einmal besonders betont wird. Das »neue Jerusalem«, das Hess mitten in Europa errichten wollte, entpuppte sich schließlich als eine Reaktualisierung des alten Bundes:

In den *Juden*, in diesem verachteten, seine alten Sitten treu bewahrenden Volke, das nach langem Schlafen wieder zu höherem Bewußtseyn erwacht ist – das nachgerade anfängt, seine unstete Wanderung zu beschließen, zu der es der Herr verdammt hatte, bis er sein Antlitz wieder sähe – in den *Juden*, sagen wir, lebt ihr altes Gesetz wieder auf, und das gibt von seiner Heiligkeit ein lebendigeres Zeugniß, als jedes andre historische Denkmal – ein getreueres, als ihre heiligen Bücher – ein sprechenderes, als alle geretteten Urkunden der Vorzeit. *Dieses Volk war vom Anfange an dazu berufen, die Welt zu erobern [...]*.⁵⁶

52 Zu »Gütergemeinschaft« und sozialer Gleichheit vgl. ebd. 248 f.

53 Über den Islam wusste er etwa zu berichten, dieser sei die »Frucht eines warmen Klimate«. Ebd. 106. Zur »Substanz« vgl. ebd. 328. Zur Vererbung ebd. 263.

54 Ebd. 184.

55 Ebd. 203.

56 Ebd. 344 (Hervorhebung des letzten Satzes vom Verfasser). Dass Hess von den Juden in der dritten Person Plural spricht, bedeutet nicht notwendig, dass er sich von ihnen distanziert. Aus Gründen der Zensur war das Buch, wie bereits erwähnt, anonym erschienen. Hätte Hess sich als Jude zu erkennen gegeben, wäre es sehr viel leichter gewesen, ihn zu identifizieren.

Zwei Seiten später war Hess mit seinen Ausführungen am Ende, die Lobrede auf das jüdische Volk markiert den Schluss des Buches. In der Hess-Forschung ist bislang weitgehend übersehen worden, dass die *Heilige Geschichte* im Gesamten betrachtet eine Apologie des Judentums darstellt.⁵⁷ Das liegt zum einen daran, dass Hess' Aussagen zum Judentum sehr widersprüchlich sind – aber ein Resümee ist durchaus substanzvoll für die Interpretation eines Werkes! –, zum anderen an der Verwirrung über seine offen sozialistischen Neigungen. Doch wird man sogleich sehen, dass Hess der Verknüpfung von Religion, »Volksindividualität« und sozialer Gleichheit auch in den folgenden Jahren, trotz mancher Neuerungen, grundsätzlich treu blieb.

1838, nur ein Jahr nach der Veröffentlichung der *Heiligen Geschichte*, erschien ein Werk, das den orthodoxen Hegelianismus erneut herausforderte: August von Cieszkowskis *Prolegomena zur Historiosophie*.⁵⁸ Der Autor entwickelte eine Metakritik der Philosophie, die darin bestand, Hegel vorzuwerfen, er habe zwar die höchsten Höhen des Geistes erklommen, aber dabei die materielle Wirklichkeit, das »Leben«, aus den Augen verloren. Philosophiegeschichtlich betrachtet bildete Cieszkowskis Buch die Voraussetzung für den Übergang vom Idealismus zum Materialismus, denn nunmehr wurde die Philosophie nicht nur als reine Wissenschaft von der Theologie geschieden, sondern von den radikalsten Vertretern selbst zur Ideologie erklärt, welche die konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse verschleierte.⁵⁹ Hess kam dieser Entwicklung entgegen, schließlich hatte auch er schon versucht, Philosophie und Sozialkritik miteinander zu verbinden, war aber in systematischer Hinsicht nicht über den Eklektizismus hinausgekommen. In deutlicher Rückwendung auf Fichte entwickelte er in den folgenden Jahren eine »Philosophie der Tat«, die sich das erste Mal 1841 in dem Werk *Die Europäische Triarchie* niederschlug.⁶⁰ Die »freie Geistes-*that*«⁶¹ sollte die Schellingsche Natur- und die Hegelsche Geistesphilosophie zusammenführen und damit Hegels Postulat von der »Identität von Denken und Sein« neu fassen.⁶² Hess hatte mit feinem Gespür Hegels Vergeistigung der Natur entlarvt und ihm vorgeworfen, Natur in reines Denken aufzulösen. Umgekehrt hielt er Schelling, den er nicht ganz zu Recht als Stellvertreter

57 Das gilt leider auch für die Studie von *Koltun-Fromm*, Ken: *Moses Hess and Modern Jewish Identity*. Bloomington 2001, 23–26, die ebenfalls die Gegenwartsbezogenheit der *Heiligen Geschichte* in Bezug auf das »jüdische Volk«, die der toten Vergangenheit gegenübersteht, ausblendet.

58 *Cieszkowski*, August von: *Prolegomena zur Historiosophie*. Berlin 1838.

59 Vgl. *Quante*: *After Hegel* 207–210.

60 *Hess*: *Europäische Triarchie*. Vgl. auch den Aufsatz von *Hess*, Moses: *Philosophie der That, oder: Die eine und die ganze Freiheit*. In: *Herwegh*: *Einundzwanzig Bogen* 309–331.

61 *Hess*: *Europäische Triarchie* 25.

62 Vgl. ebd. 7.

einer romantischen Naturverfallenheit figurieren ließ, vor, bei ihm bleibe das freie Bewusstsein des Geistes auf der Strecke.⁶³ Die »freie Geistesthat« stand somit für ein bewusstes und selbstbewusstes Handeln in der konkreten sozialen Wirklichkeit – das war ein Abschied von der Kritik der Philosophie mit den Mitteln der Philosophie. Gegenüber der *Heiligen Geschichte* war nun neben Brüderlichkeit und Gleichheit auch noch die Freiheit als Ideal getreten und damit die heilige Trias der Französischen Revolution komplett. Der Ausdruck »Triarchie«, der freilich wieder auf das Christentum anspielte, bezog sich auf die Geistesrevolution Deutschlands (von Luther bis Hegel), die »sittliche« Revolution Frankreichs und die angeblich zu erwartende politisch-soziale Revolution Englands. Nur wenn diese drei Mächte – Geist, Moral und Politik – zusammenwirkten, könne ein freies und gleiches Europa entstehen. England, das in der *Heiligen Geschichte* nur peripher auftauchte, stand nun im Fokus; hier sollte sich der Durchbruch zum »neuen Jerusalem« ereignen.⁶⁴

Hatte Hess schon in seinem Erstlingswerk Probleme gehabt, eine bedeutende Rolle der Juden im weltgeschichtlichen Prozess zu konstruieren, was nicht ohne Widersprüche vonstatten gegangen war, so stellte sich diese Frage nun in verschärfter Weise, denn immer mehr verwandelte sich seine Philosophie in eine Revolutionstheorie – und die Mehrheit der Juden, die im bürgerlichen Mittelstand angekommen war, konnte schwerlich als subversiver Unruhefaktor bezeichnet werden. Die Briefe Hess' vom Anfang der vierziger Jahre lassen den Schluss zu, dass sein Interesse für das Judentum im Laufe der Jahre immer mehr abgenommen hat. Je mehr er im sozialistischen Milieu verkehrte, desto mehr trat seine jüdische Herkunft in den Hintergrund. Doch immer wieder wurde er daran erinnert, dass er Jude war. Besonders die Ereignisse in Damaskus 1840 – also ein Jahr vor Veröffentlichung der *Europäischen Triarchie* –, als auf einen Ritualmordvorwurf hin gewalttätige Ausschreitungen gegen Juden den gesamten Nahen Osten überzogen, schienen Hess wie aus einem Traum gerissen zu haben.⁶⁵ Retrospektiv schrieb er später:

63 Symptomatisch dafür ist der Ausspruch: »Die Natur ist noch nicht das eigentliche Gebiet der Philosophie, sondern deren Poesie.« Ebd. 8.

64 Damit griff Hess den späteren einflussreichen Arbeiten von *Engels*, Friedrich: Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Leipzig 1845 und *Weerth*, Georg: Joseph Rayner Stephens, Prediger zu Stanleybridge, und die Bewegung der englischen Arbeiter im Jahre 1839. In: Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform 2 (1846) 94–129 weit voraus und zeigte sich abermals als aufmerksamer Beobachter des Zeitgeschehens. Vermutlich kannte er aber schon die Schriften Adolphe Jérôme Blanquis aus den zwanziger und dreißiger Jahren, etwa *Blanqui*, Adolphe Jérôme: Histoire de l'économie politique en Europe. 2 Bände. Paris 1838.

65 Zur »Damaskusaffäre« vgl. *Frankel*, Jonathan: The Damascus Affair. »Ritual Murder«, Politics, and the Jews in 1840. Cambridge 1997; *Florence*, Ronald: Blood Libel. The Damascus Affair of 1840. Madison 2004.

[D]amals, als es mir mitten in meinen sozialistischen Bestrebungen zum ersten Male wieder recht schmerzlich ins Gedächtnis zurückgerufen wurde, daß ich einem unglücklichen, verleumdeten, von aller Welt verlassenem, in allen Ländern zerstreuten, aber nicht getöteten Volke angehöre, damals schon hatte ich, obgleich ich dem Judentume bereits fernstand, meinen jüdisch-patriotischen Gefühlen Ausdruck geben wollen in einem Schmerzensschrei, der jedoch bald wieder in der Brust erstickt worden ist durch den größeren Schmerz, den das europäische Proletariat in mir erweckte.⁶⁶

Obwohl er nicht mehr religiös war und sich anstatt um die Beobachtung der Gebote um den Kampf für die Elenden in den Fabriken und Gossen der Arbeitersiedlungen sorgte – Hess war sich nach wie vor bewusst, Jude zu sein. Wie verlässlich seine späteren Erinnerungen waren, die aus der proto-zionistischen Phase seines Denkens stammen, ist in der Forschung umstritten. In *Rom und Jerusalem* zitierte er einen Text, den er im Jahr 1840 geschrieben haben will, der sich allerdings nicht im Nachlass befindet und für den auch sonst jeglicher Hinweis fehlt.⁶⁷ Damals habe er geschrieben, die Ereignisse in Damaskus müssten »einen Wendepunkt im Judenthum hervorrufen«⁶⁸:

Unsre Stammesgenossen, die aus Emancipationsrücksichten sich und Anderen gern einreden möchten, daß die modernen Juden gar kein nationales Gefühl mehr besitzen, wissen wahrhaftig nicht mehr, wo ihnen der Kopf steht. [...] Unsern gebildeten deutschen Juden ist der sie umgebende Judenhaß stets ein Räthsel geblieben. War nicht seit Mendelssohn das ganze Streben der deutschen Juden stets dahin gerichtet, deutsch zu sein, deutsch zu denken und zu fühlen? Haben sie nicht sorgfältig jede Erinnerung an ihre antike Nationalität auszumerzen gesucht? [...] Trotz aller Aufklärung und Emancipation wird doch der Jude im Exil, der seine Nationalität verleugnet, nicht die Achtung der Nationen gewinnen, in deren Mitte er wohl als Staatsbürger naturalisiert, aber nicht der Solidarität mit seiner Nation enthoben werden kann.⁶⁹

Der tiefe Schrecken, der Hess anlässlich der Nachrichten aus dem Orient in die Glieder gefahren sein muss, wird in diesem Aufschrei geradezu spürbar. Nicht

66 Hess, Moses: *Rom und Jerusalem*, die letzte Nationalitätenfrage. Leipzig 1862, 23.

67 Koltun-Fromm: Moses Hess 53 f, geht davon aus, dass der erste Teil des Zitats echt, der zweite allerdings mindestens verändert, wenn nicht gar nachträglich geschrieben wurde. Allerdings ist seine Beweisführung nicht überzeugend und es spricht einiges dafür, dass der Text im Kern tatsächlich aus dem Jahre 1840 stammt. Beide Argumente, die Koltun-Fromm anführt, seien hier besprochen: 1) Koltun-Fromm behauptet, die Wendung »gebildete deutsche Juden« sei dem Frühwerk fremd; tatsächlich kommt die Formulierung in der *Europäischen Triarchie* von 1841 sogar drei Mal vor (S. 139) und zwar in einem ganz ähnlichen Sinne wie im inkriminierten Text. 2) Koltun-Fromm konstatiert, Hess habe den Begriff »Race«, der in dem in Rede stehenden Text ebenfalls vorkommt, damals noch nicht verwendet; auch das stimmt nicht. Auf den Seiten 155–157 der *Triarchie* setzt sich Hess mit dem Rassegedanken ausführlich auseinander.

68 Zitiert nach Hess: *Rom und Jerusalem* 24.

69 Zitiert nach ebd. 25–27.

zufällig fügen sich Logik und Vokabular so gut in Hess' proto-zionistische Schrift *Rom und Jerusalem*: Die Damaskusaffäre weckte einen jüdischen Nationalismus in Hess, auf den er zwanzig Jahre später, nach der gescheiterten Revolution und dem Anhalten des Antisemitismus, zurückgreifen konnte.⁷⁰ Auch in der *Europäischen Triarchie* sind Anzeichen dieser Erfahrung zu erkennen, wenn auch deutlich überlagert durch die sozialistisch-europäische Zukunftsperspektive der Befreiung.

Grundsätzlich blieb er auch hier seiner Einteilung der älteren Geschichte treu: Das mittelalterliche Römisch-Germanische Reich sei, so Hess, »dem antiken, jüdischen Staate nachgebildet« gewesen.⁷¹ Immer wieder verglich er Europa mit dem jüdischen Staat und hielt somit die Verbindung zwischen beiden »göttlichen Staaten« aufrecht. Allerdings fällt auf, dass Ethnizität in der *Europäischen Triarchie* eine sehr viel prominentere Rolle spielt, weil Hess sich entschieden von der einseitigen Vergeistigung der Geschichte durch Hegel ab- und der Naturseite zuwenden wollte. Auf diese Weise traten rassetheoretische Tendenzen in sein Denken ein, die der Geschichtsphilosophie gewissermaßen ein materialistisches Fundament unterlegen sollten.⁷² Bereits zu Beginn des ersten Kapitels heißt es über das Wesen Europas:

Europa umfaßt außer den fast unvermischten germanischen Nationen auch noch jene, welche vormals zum römischen Weltreiche gehörten und erst seit der Völkerwanderung mehr oder weniger mit germanischem Blute vermischt wurden. Das römisch-germanische Europa ist ein historisch wie geographisch gegliederter Organismus, dessen beide Seiten von Deutschland und England repräsentirt werden, und dessen Mittelglied Frankreich ist. Von den unvermischten Stämmen Germaniens, als von seinem Geiste geht das europäische Leben aus.⁷³

Mit dem »germanischen Geist« meinte Hess trotz seiner Einbeziehung Frankreichs nichts anderes als schon Hegel: den Protestantismus, der als Kraft der Verinnerlichung und Entweltlichung des Glaubens den vorläufigen Sieg des wahren Christentums eingeläutet habe. Aber auch diese Etappe habe ihr Vorbild in den Juden, die nach dem Verlust der Heimat der reinen Äußerlichkeit entsagt hätten. Wichtig ist nun, dass für Hess, anders als für Hegel, die Geschichte mit dieser Verinnerlichung des Glaubens noch nicht vorbei war, sondern Innen

70 Vgl. *Wistrich*, Robert: *Socialism and the Jews. The Dilemmas of Assimilation in Germany and Austria*. London, Toronto 1982, 37.

71 Hess: *Europäische Triarchie* 45.

72 Möglicherweise stammt das Fragment *Über die drei grossen Racen der Celto-Romanen, Germanen und Slawen* aus derselben Zeit. Dafür spricht, neben dem Inhalt, dass Hess in den rassetheoretischen Manuskripten der 50er und 60er Jahre »Rasse« nicht mehr mit »c« schrieb. Vgl. *International Institute for Social History Amsterdam. Fond Moses Hess*, B 76.

73 Hess: *Europäische Triarchie* 43.

und Außen, Geist und Natur, Religion und Nationalität wieder vereint werden müssten – aber auf höherer Stufe: als »organisch gegliederte« europäische Gemeinschaft.⁷⁴ Was Hess vorschwebte, war eine »Einheit in der Verschiedenheit«, eine Gesellschaft, die gleichermaßen auf Vernunft und Moral, auf Freiheit und Gleichheit beruhte und in der Nationalitäten wie Individuen bestehen bleiben konnten, ohne miteinander im Widerspruch zu stehen: »Alle Nationen, wie alle Individuen, sollen ihre Stelle im Gottesreiche, im großen Verbande der einigen Menschheit finden.«⁷⁵ Dafür sei es nötig, dass die Deutschen »bei den Franzosen, und diese bei jenen, beide [...] aber bei den Engländern in die Schule gehen«⁷⁶. Hess bezog sich hier implizit auf die Theorien der großen französischen Historiker Augustin Thierry und François Guizot, die einen »Rassenkampf« zwischen Germanen und Galliern postuliert hatten, der durch die französische Revolution und Napoleons Eroberungen stillgestellt und zu einer harmonischen Einheit zusammengefügt worden sei.⁷⁷ Hess wollte sich mit dem seiner Ansicht nach einseitigen Resultat nicht zufrieden geben und identifizierte England mit der »freien Geistesthat«, der sozialen Revolution, welche beide Völker miteinander synthetisierte.⁷⁸ Aber Synthesis heißt nicht Homogenisierung, und so lobte Hess den »Widerwille[n] gegen jede Verschmelzung verschiedener Volksindividualitäten zu einer abstracten Einheit«⁷⁹: »Unsere Zeit will aber, trotz des Strebens nach allgemeiner Freiheit und bürgerlicher Wohlfahrt, das allen civilisirten Nationen gemeinsam [ist], doch die ewigen Urrechte der nationalen Individualitäten gewahrt sehen.«⁸⁰

Inwieweit dieses Diktum auch für die Juden galt, die Hess in der Vergangenheit ja immer wieder auch als tote oder zumindest schlafende Nation bezeichnet hatte, blieb zunächst offen. Hess selbst rechnete sich in dem abermals anonym erschienenen Text eindeutig den Deutschen bzw. den Rheinländern zu. Allerdings gab es auch einen Kontrapunkt: Getreu seiner in der *Heiligen Geschichte* entwickelten These, dass Überlebtes nicht einfach verschwinde, hielt Hess in der *Triarchie* über die Juden fest:

74 Hess machte unmissverständlich klar, dass diese Einheit weder auf einem Gesetz, noch auf einer Regierung, noch auf einem Glauben basiere, sondern einzig auf der gemeinsamen Geschichte und Kultur. Vgl. ebd. 55.

75 Ebd. 66.

76 Ebd. 57 f.

77 Vgl. dazu auch das nächste Kapitel. Ein Beleg für Hess' Beschäftigung mit Thierry ist das Manuskript B 108 in den Moses Hess Papers. International Institute for Social History Amsterdam. Fond Moses Hess, das vermutlich aus den 1830er Jahren stammt.

78 Dass Hess sich selbst widersprach, wenn er anfangs Frankreich als »Mittelglied« bezeichnete, soll hier nur *en passant* erwähnt werden. Die Liste solcher Widersprüche ist schier endlos.

79 Hess: Europäische Triarchie 68.

80 Ebd. 69.

Es ist wahr, die Juden, nachdem sie sich ihrer Zukunftsidee begeben, Christus ausgestoßen hatten, blieben nur noch als entseelte Mumie zurück. Der Fluch der Stabilität lastete von nun an auf den Kindern Israel's, und einem Gespenste gleich wandelten sie seitdem durch die lebendige, vom Geiste Gottes bewegte Welt, und konnten nicht sterben, nicht auferstehen.⁸¹

Auf diese eigentümliche Ungleichzeitigkeit, also die Tatsache, dass die Juden in einer Welt lebten, die längst über sie hinausgewachsen sei, führte Hess die Judenfeindschaft zurück und merkte gegen die linken Hegelianer an, dass nicht nur der jüdische, sondern auch der christliche Messianismus erloschen sei, seitdem die Christen die Erlösung in den Himmel verlegt hätten: »Seht nicht so verächtlich auf den ›ewigen Juden‹ herab. Vergeßt nicht, daß es Euch mit Eurer Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn *mutatis mutandis* eben so erging, wie den Juden mit ihrer Hoffnung auf den Messias.«⁸² Die Juden aber seien gerade wegen ihrer überlebten Existenz ein »Stachel im Leibe der westlichen Menschheit« und erinnerten durch ihr bloßes Dasein an das orientalische Prinzip der Einheit, »vom Anfange an dazu berufen«, den Fortschritt voranzutreiben.⁸³ In einem Manuskript, das ursprünglich wahrscheinlich Eingang in die *Triarchie* finden sollte, wie Reuwen Michael überzeugend dargelegt hat⁸⁴, wurde Hess noch deutlicher:

Haben die Juden nicht denselben welthistorischen Beruf gehabt wie die Germanen? Waren nicht beide die auserwählten Völker, welche dem Heidentume den Garaus machten? – Freilich die Art und Weise, wie es geschah, war verschieden. Die Juden haben das Heidentum unterminiert, die Germanen haben es absorbiert. Aber der Beruf der beiden Nationen war doch im Grunde derselbe, und an der Einführung des Christentums haben Juden und Germanen ganz gleichen Anteil. – *Noch heute wissen beide Volksstämme* dem Leben mehr eine Beziehung nach Innen zu geben.⁸⁵

Im Ergebnis bedeutete das, dass die Juden ein Pariadasein im Inneren des europäischen Organismus führten, es aber töricht wäre, die jüdische »Volksindividualität« einfach zu negieren. Vielmehr müsse die besondere Rolle der Juden im geschichtlichen Prozess der Befreiung der Menschheit gewürdigt und erhalten werden. Hess griff hier Hegels geschichtsphilosophisches Modell auf und versuchte es gegen diesen selbst zu wenden. Hegel sei nämlich, als er die Juden

81 Ebd. 112. Die sprachlichen und argumentativen Parallelen zu Leon Pinskers Schrift *Auto-Emancipation* von 1882 sind an dieser Stelle frappierend.

82 Hess: Europäische Triarchie 111 f.

83 Ebd. 111.

84 Vgl. Michael, Reuwen: Vier unveröffentlichte Manuskripte von Moses Hess. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 7/25–28 (1964) 312–344, hier 328.

85 Hess, Moses: Die Polen und die Juden. Central Zionist Archives Jerusalem. Fond Moses Hess, A 49/8 [Amsterdamer Zählung: B 228]. Hier zitiert nach Michael: Vier unveröffentlichte Manuskripte 330.

zu einem bloßen Relikt der Vergangenheit erklärt habe, seinem eigenen Prinzip der »Aufhebung« untreu geworden. Diese bedeute ja nicht nur *negare*, und auch nicht nur *conservare*, sondern auch: *levare*. Indem Hegel einerseits das Judentum einfach negiert und andererseits die bestehende Ordnung als vernünftig geadelt habe, entsage er dem Prinzip der Veredelung und Erhöhung des Menschengeschlechts, sprich: der Versöhnung der Gegensätze:

Ein großer Philosoph hat gesagt: was wirklich ist, ist vernünftig; die Gegensätze sind da, folglich sind sie vernünftig! Zweitens, fährt das Männlein in seiner *defensio diaboli* fort, ist Eure einigende Liebe und geliebte Einheit eine Abstraction; Vernichtung der Gegensätze ist Vernichtung des Lebens. Individuen, Familien, Stände, Stämme, Nationen, Racen sind concrete Organisationen. Vernichtet Ihr diese natürlichen Gegensätze, so vernichtet Ihr concrete Schöpfungen, aus welchen die menschliche Gesellschaft besteht u.s.w. Mit diesen Argumenten hat das Männlein mit dem Pferdefuß schon manchen wackern Kämpfer für die höchsten Interessen der Menschheit aus dem Felde geschlagen, – aber die Feuerprobe der Liebe halten sie nicht aus. »Was wirklich ist, ist vernünftig, sehr wahr, aber auch, was da sein wird. [...] Was aber das Zweite betrifft, so werden durch Aufhebung der Gegensätze die niedrigen Organisationen der Liebe wohl aufgehoben, aber nicht vernichtet [*negare*], vielmehr aus dem rohen, natürlichen zum gebildeten geistigen Leben emporgehoben [*levare*]. Wenn Mann und Weib sich liebend vereinigen, so bilden zwar zwei Individuen nur Ein Wesen, die Familie, aber in diesem einen sind die beiden ersten nicht vernichtet. Und wenn einst Stämme, Nationen, Racen sich liebend vereinigen, Eine große Familie bilden, Ein Interesse verfolgen, so sind diese früheren Organisationen der Liebe hierdurch nicht vernichtet.«⁸⁶

Konsequent also führte Hess das Aufhebungsprinzip durch und gelangte dadurch zu einem sozialistischen Konzept der zukünftigen »Einheit in der Verschiedenheit«, innerhalb derer die einzelnen Stämme, Völker und Rassen durch ihr Interesse als Menschen vereinigt würden, ohne dabei ihre Eigentümlichkeiten, ihren »Typus« aufzugeben.

Von dieser Idee konnte Hess nie lassen, sie durchzieht sein Werk von Anfang bis Ende. Selbst in der nun einsetzenden kommunistischen Phase, in der sich Hess nur noch wenig mit dem Judentum auseinandersetzte – geschweige denn öffentliche identifizierte –, in der er sogar vor antijüdischen Ausfällen nicht zurückschreckte, blieb die Bewahrung der Nationalitäten für ihn zentral.⁸⁷ 1843 veröffentlichte er beispielsweise eine Schrift zum Phänomen des »Nationalhasses«, in der es hieß: »Die Nationalität ist die Individualität eines Volkes. Die Individualität aber ist die Wirklichkeit, und so wenig die Menschheit ohne ein-

86 Hess: Europäische Triarchie 156.

87 Vgl. als krasses Beispiel den offensichtlich von Pierre-Joseph Proudhon beeinflussten Text Über das Geldwesen [1843]. In: Püttmann, Hermann (Hg.): Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform. Bd. 1. Darmstadt 1845, 1–34, besonders 29 f.

zelne Individuen, eben so wenig ist sie ohne einzelne, bestimmte Nationen und Volksstämme wirklich.«⁸⁸ Das Problem, das sich stelle, sei »kein anderes, als den Widerspruch von Individuum und Gattung aufzulösen, mit andern Worten, die Identität des Menschen mit sich selbst, die Einheit seiner Gattung wiederherzustellen, ohne die Verschiedenheit der Arten, in welchen sich die Gattung auswirkt, zu verletzen«⁸⁹. Parallel dazu verfasste er seine *Ansicht vom Judenthum*, ein unveröffentlichtes Manuskript, aus dem deutlich hervorgeht, dass Hess noch immer davon ausging, dass es eine jüdische Nationalität ohne jüdischen Nationalstaat gebe:

Die jüdische Nation wurde zwar zu einer gewissen Zeit aufgelöst, aber das nationale Bewusstsein konnte nie ganz aus ihr getilgt werden. Zu keiner Zeit ist im Judentum das religiös-geistige Moment so abstrakt aufgetreten wie im Christentum. Nie hat das Dogma allein die Juden verbunden; auch vor und nach ihrem Staatsleben war die gemeinsame Abstammung mehr als alles Andre das Band des Judentums.⁹⁰

In den folgenden Jahren äußerte sich Hess nicht mehr zu jüdischen Fragen. Viel zu sehr war er mit der Vorbereitung der Revolution beschäftigt und viel zu weit hatte er sich vom jüdischen Milieu entfernt. Doch die Frage der Nationalitäten, Stämme und Rassen, ja, die Frage nach dem Verhältnis von humanistischem Universalismus und nationalem Partikularismus beschäftigte ihn auch weiterhin – und vielleicht hatte er dabei ja auch die »Judenfrage« im Kopf. Wir wissen es nicht. 1846 jedenfalls machte sich Hess erneut Gedanken über die Eigentümlichkeiten einer Rasse: »Die Vereinigung ohne Ausbildung der Verschiedenheit bringt es eben nur zur Vermischung, zur Verflachung und Oberflächlichkeit, ein Mangel, der den Franzosen eigenthümlich ist, weil sie ursprünglich viel sozialer sind, als die andern Völker germanischer Race oder germanischer Mischung.«⁹¹ Es sollte noch einige Jahre dauern, bis Hess sich offen zur »jüdischen Rasse« bekennen sollte – nach dem Scheitern der Emanzipationshoffnungen von 1848, das Hess wie viele andere jüdische Intellektuelle in eine tiefe Krise stürzte. Dass Hess' Proto-Zionismus nach 1848 entstand, ist daher kein Zufall; und doch gab es keinen absoluten Bruch zwischen der spinozistischen, kommunistischen und »jüdischen« Phase seines Denkens.

88 Hess, Moses: Die Preisfrage in Betreff des Nationalhasses. In: Kölnische Zeitung 287 (14. Oktober 1843) 2.

89 Ebd.

90 Hess, Moses: Meine Ansicht vom Judenthum. Central Zionist Archives Jerusalem. Fond Moses Hess, A 49/8 [Amsterdamer Zählung: B 227]. Hier zitiert nach *Michael*: Vier unveröffentlichte Manuskripte 340.

91 Hess, Moses: Studien für Culturhistorie. Vergleich der alten und modernen Völker. International Institute for Social History Amsterdam. Fond Moses Hess, B 107. Interessant ist zudem, dass Hess in diesem Text immer noch der Ansicht war, dass die Germanen und die Juden die Urvölker der Weltgeschichte seien.

Von der Bauer-Kontroverse zur Märzrevolution

Hess' Kritik des Linkshegelianismus hatte sich immer auch gegen dessen antijüdische Schlagseite gerichtet. Am vehementesten trat diese 1843 in Erscheinung, auf dem Höhepunkt der hegelianischen Parteibildung und mitten in einer Phase der politischen Reaktion. Bruno Bauer, einer der wichtigsten Ideologen der linken Strömung, hatte einen Aufsatz und dann ein ganzes Buch veröffentlicht, in denen er die Emanzipationsfähigkeit der Juden negierte und sich in heftigen antijüdischen Ausfällen erging. Er polemisierte gegen die Verteidiger der Juden, welche »Gesinnung, Gemütsart und Zustand der Juden«⁹² auf die Jahrhunderte währende Unterdrückung zurückführten anstatt auf einen den Juden innewohnenden Volksgeist. Was den Bruno Bauer der Vormärzzeit allerdings hier noch vom Rassenantisemiten unterschied, der er in den sechziger Jahren werden sollte⁹³, war seine atheistisch motivierte Forderung, die Juden sollten das Judentum ablegen, dann könnten sie zu freien Menschen werden.⁹⁴ Gleichwohl war Bauers Bild vom Judentum schon damals durchtränkt von antijüdischen Ressentiments: »Der Jude, der in Wien z. B. nur tolerirt ist, bestimmt durch seine Geldmacht das Geschick des ganzen Reichs. Der Jude, der in dem kleinsten deutschen Staat rechtlos seyn kann, entscheidet über das Schicksal Europa's.«⁹⁵ Entscheidend ist aber, dass Bauer einen religiösen *Gegensatz* zwischen Judentum und Christentum aufmachte: Wie David Friedrich Strauß und Ludwig Feuerbach sah er in der »Aufhebung« des Christentums das Moment der Befreiung, der allgemein-menschlichen Emanzipation. Die Ideen des Christentums seien ein entfremdeter Ausdruck des realen Gattungswesens und müssten von ihrem himmlischen Schleier befreit werden: Das wahre Wesen des Menschen sei die absolute Freiheit, die unbegrenzte Humanität.⁹⁶ Dieser Begriff von Humanität war explizit an der Vorstellung von Jesus als dem Heiland der Menschheit gebildet. Das Judentum dagegen sei, so Bauer, partikularistisch, »starr und haltlos«⁹⁷. Auch wenn jüdische Theologen den nationalen Charakter des Judentums leugneten, so sei es doch unbestreitbar, dass »[d]em Juden [...] nur sein Volksgenosse Bruder und Nächster [ist] und alle anderen Völker gelten ihm und müssen – müssen ihm nach dem Gesetze als unberechtigt und rechtlos erscheinen«⁹⁸. Das »jüdische Wesen« zeige »sich in seiner höchsten Macht, da es sich gerade in seinem

92 *Bauer*: Judenfrage 4.

93 Vgl. dazu *Eberlein*, Hermann-Peter: Bruno Bauer. Vom Marx-Freund zum Antisemiten. Berlin 2009, 189 f.

94 Vgl. *Bauer*: Judenfrage 22.

95 Ebd. 114.

96 Vgl. *Eberlein*: Bruno Bauer 104.

97 *Bauer*: Judenfrage 34.

98 Ebd. 31.

Verluste zu erhalten weiß, also auch, wenn es überhaupt die Emancipation unmöglich macht, in dem Augenblicke, wo es derselben am nächsten zu stehen scheint, sich am weitesten von ihr entfernt«⁹⁹. Bruno Bauer sah die »Zähigkeit des jüdischen Volksgeistes«¹⁰⁰ also noch nicht, wie später, in der Rasse begründet, sondern im jüdischen Gesetz, das eine »ausschließende Nationalität«¹⁰¹ vorschreibe. Solange Juden nicht dem Gesetz entsagten – und damit dem Zentrum der jüdischen Religion –, seien sie der Emanzipation nicht würdig, weil sie nicht anders könnten als die Nichtjuden zu hassen und sich von ihnen abzusondern.

Für Bauers jüdische Kritiker lag es also nahe, nachzuweisen, dass das Nationalbewusstsein eine überkommene Stufe altertümlicher Religiosität war, die keineswegs essentiell für das Judentum an sich sei. Die meisten jüdischen Autoren versuchten diesen Nachweis in ihren Repliken zu führen. Als Beispiel sei hier Samuel Hirsch genannt, der in seinen *Briefen zur Beleuchtung der Judenfrage von Bruno Bauer* formulierte:

Wollen denn diese [die Juden] ein Volk sein, wie die Franzosen ein Volk sind? Dann gäbe es ja gar keine Judenfrage. Sie wollen ja nur in *religiöser Beziehung* ein Volk sein, ein Volk, das mehr Pflichten zu erfüllen, aber nicht mehr Lohn – ausser dem Bewusstsein, ein Werkzeug in der Hand Gottes zur Erziehung der Völker zu sein – als alle Menschen zu erwarten hat, und das deswegen behauptet, nur die Geburt mache den Menschen zum Juden, weil nur für den als Juden Gebornen dieses Mehr der Pflicht Verbindlichkeit hat.¹⁰²

In diesen Zeilen tritt Samuel Hirschs Konzeption des Judentums, die viele Übereinstimmungen mit der Formstechers aufweist, profiliert hervor: Der Volkscharakter der Juden unterscheide sich fundamental von dem der anderen Völker, weil er ein geistiges Prinzip darstelle, das mit der Mission verknüpft sei, die Menschen zur Humanität zu führen. Und Humanität, das bedeutete für Hirsch, das Böse zu kennen und sich von ihm fernzuhalten.¹⁰³ Darin liege die Bedeutung des Judentums als eines Gesetzes, das die Sünde verbiete.¹⁰⁴ Bauers Vorwurf des Separatismus laufe also ins Leere – die Juden seien in Wahrheit die Hüter des Universalismus.

99 Ebd. 28.

100 Ebd. 11.

101 Ebd. 31.

102 Hirsch, Samuel: Das Judentum, der christliche Staat und die moderne Kritik. Briefe zur Beleuchtung der Judenfrage von Bruno Bauer. Leipzig 1843, 110f.

103 Vgl. Hirsch, Samuel: Die Religionsphilosophie der Juden. Erster Band. Leipzig 1842, 38–48.

104 Es wäre noch anzumerken, dass laut Hirsch das evangelische Christentum diese Mission mit dem Judentum teile, letzteres die Mission aber auf »jüdische Weise« erfüllen müsse, also mit besonderen Pflichten und ohne zu missionieren. Vgl. Fackenheim, Emil J.: Samuel Hirsch und Hegel. In: Altmann, Alexander (Hg.): Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History. Cambridge 1964, 171–201.

Allerdings konzentrierte sich Hirsch in seinen *Briefen* darauf, seinem Gegner Fehler und Unwissenheit nachzuweisen. Offensichtlich waren Hirschs *Briefe* nicht an Bauer selbst, sondern eher an die sympathisierende jüdische wie nicht-jüdische Öffentlichkeit gerichtet, um diese mit Gegenargumenten zu munitionieren und Bauer ob seiner vermeintlichen oder tatsächlichen Unwissenheit als unseriös bloßzustellen. Die Vielzahl an Apologien und Antikritiken, die auf Bauers Buch hin erschienen, lassen indes vermuten, dass es mit dem bloßen Nachweis, dieser habe keine Ahnung vom Judentum, nicht getan war. Offenbar war Bauers Schrift so populär, weil es grassierende antijüdische Vorurteile aufgriff und in gelehrter Sprache bündelte.

In der einschlägigen Literatur zur Entstehung des modernen Antisemitismus nimmt Bauers Schrift *Die Judenfrage* deshalb einen zentralen Platz ein.¹⁰⁵ Erstaunlicherweise erfuhr die jüdische Kritik an Bauers Schrift bislang wenig Aufmerksamkeit.¹⁰⁶ Zwar existiert eine kaum zu überblickende Zahl von Publikationen zu Karl Marx' berühmter Replik aus den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, aber die Tatsache, dass namhafte Vertreter des deutschen Judentums wie eben Samuel Hirsch, aber auch Gotthold Salomon, Gustav Philippson oder Samuel Holdheim sich die Mühe machten, lange Kritiken zu schreiben, wurde bislang weitgehend ignoriert.¹⁰⁷ Dabei waren gerade solche Verteidigungsschriften Ausdruck einer neuen jüdischen Selbstwahrnehmung: Man verstand sich nicht mehr als Mitglied einer von der Gesellschaft abgetrennten, isolierten Gemeinschaft, sondern als mündiger Bürger, der den Judenfeinden auf Augenhöhe entgegentreten konnte. Nicht mehr der Appell an den Souverän war für die jüdischen Reaktionen auf antisemitische Anfeindungen in der Zeit des Vormärz charakteristisch, sondern die öffentlich vorgetragene Kritik.

Wie weit solche Kritik gehen konnte, zeigen zwei bislang von der Vormärz-Forschung ignorierte Texte von Hermann Jellinek, dem jüngeren Bruder des berühmten Wiener Rabbiners Adolf Jellinek.¹⁰⁸ Hermann war am 9. Februar 1823 bei Ungarisch Brod in Mähren als Sohn eines Branntweinbrenners und dessen

105 Vgl. etwa Katz, Jacob: *From Prejudice to Destruction. Anti-Semitism 1700–1933*. Cambridge, London 1980, 167–170; Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus*. Bd. VI: Emanzipation und Rassenwahn. Worms 1987, 224–229.

106 Tomba, Massimiliano: *Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer*. In: Moggach, Douglas (Hg.): *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Cambridge 2006, 91–113, hier 102, Fußnote 38 erwähnt immerhin beiläufig Gotthold Salomon. Vgl. auch Leopold, David: *The Hegelian Antisemitism of Bruno Bauer*. In: *History of European Ideas* 25 (1999) 179–206.

107 Zwei Ausnahmen sind *Rotenstreich*, Nathan: *For and Against Emancipation. The Bruno Bauer Controversy*. In: *Leo Baeck Institute Year Book IV (1959)* 3–36 und *Carlebach*, Julius: *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*. London 1978.

108 Vgl. zu Adolf Jellinek *Rozenblit*: *Jewish Identity* 110–118. Zur Biographie sowohl Adolfs als auch Hermanns vgl. *Kempter*, Klaus: *Die Jellineks 1820–1955. Eine familienbiographische Studie zum deutschjüdischen Bildungsbürgertum*. Düsseldorf 1998, 25–260.

früh verstorbener Ehefrau geboren worden und wuchs in einem traditionellen Milieu auf.¹⁰⁹ Nachdem er eine deutschsprachige Elementarschule und einen *cheder* besucht hatte, trat er gemeinsam mit Adolf in die Jeschiwa Moshe Katz Wanefrieds im oberschlesischen Possnitz ein, um sich zum Rabbiner ausbilden zu lassen.¹¹⁰ 1838 dann, mit gerade einmal fünfzehn Jahren, zog Hermann – abermals gemeinsam mit Adolf – nach Prag, um seinen religiösen, aber auch seinen weltlichen Wissensschatz weiter zu vergrößern. Prag war eine völlig neue Welt für Jellinek, obwohl in der Gemeinde die konservative Strömung um Rapoport mit Michael Sachs als Prediger dominierend war; erst hier, in der bürgerlich und liberal geprägten Metropole, tauchte er unter Anleitung des Hegelianers Exner in die philosophischen Debatten der Zeit ein und verabschiedete sich langsam von dem Vorhaben, eine Rabbinatskarriere einzuschlagen. Dass Adolf sich anders entschied und den ihm vom Vater vorgezeichneten Weg beschritt, sollte ihm Hermann sein Leben lang zum Vorwurf machen¹¹¹ – wohl auch aus Neid, denn er selbst war bis zu seinem Tod auf finanzielle Zuwendungen der anderen Familienmitglieder angewiesen.¹¹² Die Rebellion gegen den Vater und den älteren, erfolgreichen Bruder schlug sich in Hermanns sukzessivem Eintauchen in subversive Kreise nieder. Nachdem er 1842 nach Leipzig gezogen war, wurde er unter dem Einfluss des Philosophieprofessors Christian Hermann Weisse rasch Teil der örtlichen linkshegelianischen Zirkel, besonders des »Herwegh-Klubs«, in dem neben Georg Herwegh auch Max Müller, Wilhelm Wolfsohn und Theodor Fontane wirkten, und machte zunehmend durch schrille Töne von sich reden.¹¹³ Das Schlüsseljahr seiner persönlichen Entwicklung war 1843, als er sich binnen weniger Monate radikalisierte und zu einem von Feuerbach und Bauer inspirierten Atheisten wurde. Diese Entwicklung lässt sich anhand seiner ersten Veröffentlichungen ablesen, die Bauers *Judenfrage* und dazu erschienene jüdische Antikritiken kommentierten.

109 Wolfsohn, Wilhelm: Östreichische Opfer (Teil 2). In: Europa. Chronik der gebildeten Welt 1/3 (18. Januar 1849) 40–43, hier 40 gibt den 22. Januar 1822 als Geburtsdatum an, aber *Kempter*: Die Jellineks 25 bezieht sich auf die Gemeindematrikel.

110 Vgl. ebd. 27. Vgl. auch die biographischen Angaben bei Häusler, Wolfgang: Hermann Jellinek (1823–1848). Ein Demokrat in der Wiener Revolution. In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 5 (1976) 125–175.

111 Im Juli 1846 schrieb er an seinen Vater Isak Löw Jellinek: »Das ist der Unterschied zwischen mir und Adolf. Adolf bsheftigt sich mit allen disen lishmo [aus Eigennutz], d. h. um sich eine Shtelle zu ferschaffen – Ich lishma – alles um der Sache wegen.« Abgedruckt in: *Kempter*, Klaus: Hermann Jellinek: Lehrjahre eines Revolutionärs (1846–1848). In: Wiener Geschichtsblätter 53/3 (1998) 182–195, hier 189.

112 Vgl. die Briefe an seinen jüngeren Bruder Moritz, abgedruckt in ebd. 187–195.

113 Zu Weisse vgl. *Briese*, Olaf: Im Geflecht der Schulen. Christian Hermann Weißes akademische Karriere. In: *Ders.*: Konkurrenzen. Philosophische Kultur in Deutschland 1830–1850. Porträts und Profile. Würzburg 1998, 65–76. Zum Herwegh-Klub vgl. *Fontane*, Theodor: »Mein Leipzig lob ich mir...« [1898]. In: *Ders.*: Sämtliche Werke. Herausgegeben von Edgar Gross u. a. Bd. 15. München 1959–1975, 89–99.

Auch wenn es keine publizierte Erwiderung auf Jellineks Stellungnahmen gab, so ist angesichts des Veröffentlichungsortes davon auszugehen, dass sie von den Gescholtenen durchaus registriert worden sind. Denn die jüdische Wochenschrift *Der Orient*, in der Jellineks Begutachtungen des Bauerschen Pamphlets und seiner jüdischen Kritiker erschienen, hatte hauptsächlich Leser aus dem Bildungsbürgertum, also Träger der öffentlichen Meinung, die das Programm des Herausgebers Julius Fürst teilten, »unabhängig von kleinlichen Rücksichten und unbekümmert um Partheiinteressen, das Bitterste [zu sagen], wenn es wahr und der reellen Bildung fördernd ist«¹¹⁴. Die Zeitschrift spielte eine zentrale Rolle als Selbstverständigungsorgan der jüdischen Geisteselite, auch wenn Fürst selbst sich eine gemischte christlich-jüdische Leserschaft erhofft hatte.¹¹⁵ Gerade sein Vorhaben, jüdische Geschichte als Teil der allgemeinen Geschichte zu verhandeln, entsprach dem Selbstverständnis vieler gebildeter Juden, die glaubten, innerjüdische Debatten auch aus einer gewissen Distanz beurteilen zu können.¹¹⁶ Deshalb konnten Jellineks Polemiken wohl nur im *Orient* erscheinen.

Es gab aber noch einen weiteren Grund: Adolf, sein omnipräsenter Bruder und Konkurrent, war bereits Mitarbeiter der Zeitschrift und hatte im März eine neue Rubrik im Literaturteil der Zeitschrift eingeführt, die mit »Apologetik und Polemik« überschrieben war.¹¹⁷ Nachdem er selbst zahlreiche Werke französischer Reformer in dieser Rubrik rezensiert hatte¹¹⁸, öffnete der Herausgeber Julius Fürst – möglicherweise auf Empfehlung Adolfs hin – sie auch Hermann. In seinem ersten Text in der Rubrik »Apologetik und Polemik«, die sich Gustav Philippons Bauer-Kritik zuwandte, knüpfte er unter Verweis auf Samuel Hirschs Buch an dessen Apologie des Judentums an. Das Judentum, so hob Jellinek in hegelianischem Jargon an, sei »wesentlich als ein Kreis zu denken, der [...] nicht eher sich mit sich selbst zusammenschließen kann, als bis er die ganze Menschheit in sein Centrum gebracht haben wird«¹¹⁹. Die Vollendung des Judentums könne mithin nur bewerkstelligt werden, wenn es sich auf seine universalistische Mission besinne – ein üblicher Topos der Reformtheologie, ein-

114 Fürst, Julius: Vorwort. In: *Der Orient* 1/1 (4. Januar 1840) 2.

115 Vgl. ebd.

116 Vgl. Schapkow, Carsten: Die Zeitschrift *Der Orient*: Publizistik für die »jüdischen Gesamtinteressen« im Zeitalter der Emanzipation. In: *Wendehorst*, Stephan (Hg.): *Bausteine einer jüdischen Geschichte der Universität Leipzig*. Leipzig 2006, 505–516.

117 Vgl. Kempter, Klaus: Adolf Jellinek und die jüdische Emanzipation. Der Prediger der Leipziger jüdischen Gemeinde in der Revolution von 1848/49. In: *Aschkenas* 8/1 (1998) 179–198, hier 179.

118 Vgl. J[elli]n[e]k, A[dolf]: Polemik und Apologetik. In: *Literaturblatt des Orients* 12 (21. März 1843) 177–182; *Literaturblatt des Orients* 13 (28. März 1843) 197–202; *Literaturblatt des Orients* 17 (25. April 1843) 265–268; *Literaturblatt des Orients* 18 (2. Mai 1843) 279–282.

119 *Jellinek*, Hermann: Apologetik und Polemik, in: *Literaturblatt des Orients* 17 (25. April 1843) 257–264, hier 257.

schließlich des Beharrens auf Spinozas Jüdischkeit. Und auch das nächste Argument, das er für die Juden anführte, war altbekannt: Wie schon Mendelssohn war auch Jellinek der Ansicht, Staat und Religion müssten strikt voneinander getrennt werden, denn was aus Sicht des Staates einzig zähle, sei die »Nützlichkeit« des Bürgers, nicht die Konfession. Er führte gegen Hegel an, dieser habe sich selbst widersprochen, als er den Staat christlich bestimmt habe, und schloss sich damit einer linkshegelianischen Kritik an, die auch Bauer in früheren Texten vertreten hatte. Allerdings habe auch Bauer den Pfad der Hegelorthodoxie verlassen, wenn er den Juden zum Vorwurf mache, als Händler am deutschen Volkskörper zu schmarotzen. Er verwies auf das Kapitel »System der Bedürfnisse« in Hegels Rechtsphilosophie, das eindeutig den Händlerstand als für die Gesellschaft notwendig und nützlich beschrieb.

Doch bei aller Kritik kam er nicht umhin, Bauer immer wieder für sein immenses Wissen und den, mit Karl Kraus gesprochen: »Productivgehalt kritischer Zerstörerarbeit«¹²⁰ zu loben, so dass er extra eine Fußnote anfügen musste, in der es heißt: »Wenn es endlich im Verlaufe unserer Kritik scheint, als wollten wir B. in Schutz nehmen, [...] so müssen wir bemerken, daß [...] von einem wirklichen Studium der jüd. Literatur [...] bei B. nicht die Rede sein [kann].«¹²¹ Diese Versicherung war notwendig, sollte der eine Widerlegung Bauers erwartende Leser nicht völlig verschreckt werden. Denn in der Hauptsache stellte die Rezension eine Polemik gegen Philipppsons »Unkenntnis«, »Gemüthlichkeit« und »grobe Unwissenheit« dar. Bauers Ausfälle erschienen dagegen als zwar inkonsequente und widersprüchliche, aber im Grunde doch berechtigte Kritik am Judentum. Hier zeichnete sich schon ab, was Jellinek in seinem nächsten Kommentar ins Zentrum rücken würde: die Kritik der Religion an sich und damit auch des Judentums. Im April 1843 aber schwankte er noch zwischen dem Linkshegelianismus und der jüdischen Reform hin und her und so sah er sich auch gezwungen, das Judentum doch auf eine, allerdings inkonsistente Weise zu verteidigen. Er schloss deshalb seine Rezension mit einem unmissverständlichen Schiller-Zitat:

Die Nation der Hebräer muß als ein wichtiges universalhistorisches Volk erscheinen, und alles Böse, welches man dem Volke nachzusagen gewohnt ist, alle Bemühungen witziger Köpfe es zu verkleinern, werden uns [nicht] hindern gegen dasselbe, gerecht zu sein.¹²²

Den Hauptbeleg für Jellineks Konfusion, für seine Unentschiedenheit zwischen seiner jüdischen Identität und der damit verbundenen Loyalität einerseits und

120 Kraus, Karl: Der Koprochor. In: Die Fackel 2/56 (Oktober 1900) 7–15, hier 11.

121 Jellinek, H.: Apologetik 264, Fußnote 11.

122 Ebd. 264. Das Zitat ist aus Schiller, Friedrich: Die Sendung Moses. In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. 7. 2. Aufl. Stuttgart, Tübingen 1819, 60–95, hier 61.

seinen neu gewonnenen Ansichten andererseits, stellen aber erst seine Beiträge aus dem Juni 1843 dar.¹²³ In zwei kurzen Texten zur jüdischen Philosophie bezog sich Jellinek zunächst abermals positiv auf Samuel Hirsch.¹²⁴ Dieser habe bewiesen, dass das Christentum »nur eine Episode in der jüdischen Geschichte«¹²⁵ ausmache. Wie anders aber klang das, was er nur eine Woche später in seiner Rezension der Bauerschen *Judenfrage* und Samuel Hirschs Kritik daran zu sagen hatte! Offenbar hatte ihn die Lektüre von Hirschs Schrift – anders als das Hauptwerk *Religionsphilosophie der Juden* – so erzürnt, dass er seine Meinung über ihn revidieren musste.¹²⁶ Plötzlich war Hirsch nicht mehr »genial«, sondern auch nur ein »Theologe«, der die fundamentale Kritik Bauers nicht verstanden habe. Wie Hegel sei auch Hirsch vor einer radikalen Religionskritik zurückgeschreckt und habe eine der beiden Weltreligionen zum Absolutum erklärt. Bauer sei da viel konsequenter: Nachdem er das Christentum destruiert habe, habe er sich das Judentum vorgenommen. Plötzlich erkannte Jellinek keine göttliche Offenbarung, sondern nur noch den »menschlichen Geist« an und insistierte darauf, dass sich die Religion der Philosophie »opfern« müsse.¹²⁷ Das Judentum müsse endlich »einsehen, daß sich mit seinem Wesen die Freiheit nicht verträgt«¹²⁸. Ja, er hielt Bauer gar vor, das Judentum nicht radikal genug kritisiert zu haben. Hatte er kurz zuvor noch im Sinne Hirschs die Superiorität des Judentums und dessen besondere universelle Mission erklärt, so war es ihm nun darum zu tun, Religion als solche anzugreifen:

[D]a ich die Kategorie der *Gleichartigkeit* und *Identität* an alle geschichtlichen Religionen als Maaßstab anlege, [...] so wird es Jedem einleuchten, daß ich die Bauer'sche Judenfrage in ihrer allgemeinen Fassung habe gelten lassen müssen, daß

123 Größere redaktionelle Eingriffe können wegen des typischen und originären Stils Jellineks nahezu ausgeschlossen werden. Es besteht freilich noch die Möglichkeit, dass Jellinek sich zunächst nicht getraut hat, vor einem größtenteils jüdischen Publikum offen gegen die jüdische Religion zu sprechen. Das änderte aber am Befund nichts: dass nämlich die Loyalitätsgefühle offenbar binnen kürzester Zeit durch den Drang, die »Wahrheit« zu sagen, in den Hintergrund gedrängt wurden.

124 *Jellinek*, Hermann: Wie man jüdisch-philosophische Werke beurtheilt. In: *Literaturblatt des Orients* 24 (13. Juni 1843) 381 f; *Jellinek*, Hermann: Was man nicht Alles aus den Propheten heraus interpretiren wird. In: *Literaturblatt des Orients* 24 (13. Juni 1843) 378–381. Im erstgenannten Text kündigte Jellinek bereits eine Besprechung von Hirschs Bauer-Kritik an.

125 *Jellinek*: Jüdisch-philosophische Werke 381.

126 Aus einem Brief an seinen Bruder Moritz vom Juni 1847 (abgedruckt in: *Kempter*: Lehrjahre 191) geht hervor, dass Jellinek seine Artikel und Bücher in Windeseile zu schreiben pflegte. Daher ist es gut möglich, dass er Hirschs *Briefe* erst einige Tage vor der Veröffentlichung gelesen hat und dann einen anderen Inhalt vorfand, als er gehofft hatte.

127 *Jellinek*, Hermann: Die Judenfrage. Teil 1. In: *Literaturblatt des Orients* 25 (20. Juni 1843) 385–390, hier 387.

128 Ebd. 389.

ich unumwunden, ob man mich darüber verdammen wird oder nicht – da ich nur der Wahrheit dienen will – mit dem Satze Bauers: daß die Juden sich selbst kritisiren müssen, und die Christen nicht minder, übereinstimme.¹²⁹

Allerdings stand dieser unversöhnlichen Position eine Inkonsequenz gegenüber, welche die Empathie Jellineks unter der harten Oberfläche des Kritikers wieder hervortreten ließ. Und so hielt er Bauer vor, »mit Hegel'schen Gedanken die armen Juden«¹³⁰ zu geißeln. Er unterschied zwischen notwendiger, auch radikaler Kritik einerseits und »Negation« andererseits:

Für wen kritisiren und negiren *nicht* absolut identisch sind, der wird mich wohl verstehen. Ist denn etwa Bauer darum ein Kritiker, weil er nur negirt? Wahrlich nicht. Der wahre Kritiker negirt freilich auch, aber er verbindet mit seiner Negation die Toleranz des Raumes, d. h. er hat das Bewußtsein, daß seine *anticipirte* Negation, nur eine Negation *für den denkenden* ist, und daß der Nichtdenkende diese Negation so lange nicht gut heißen kann, als bis sich der zu negirende Gegenstand *eo ipso* aufgelöst haben wird. Der wahre Kritiker greift dem Volke nicht in sein inneres Heiligthum, er kritisiert nur für die Wissenden.¹³¹

Das kritische Geschäft – die Wissenschaft – war für Jellinek zu diesem Zeitpunkt keine unmittelbare Praxisanleitung, sondern beziehe sich allein auf die geistige Reflexion: In der Politik sei »Toleranz« erforderlich. Was die Kritik anging, war er aber unnachgiebig: Das Judentum müsse als Ausdruck religiöser Unfreiheit verschwinden. Nachdem er sich erst einmal in die Falle des Atheismus manövriert hatte, war es nur folgerichtig, dass er gegen Bauer kein substantielles Argument mehr in der Hand hatte. So blieb ihm nur noch der Ausweg, ihn einen »orthodoxen Katholiken« zu schelten und Ludwig Feuerbach zum »wahren philosophischen Kritiker«¹³² zu erklären. Doch im Resümee ruderte er schon wieder zurück: Bauer habe »die Judenfrage im *Allgemeinen* richtig gefaßt«, Hirsch dagegen »nur die einzelnen Ansichten Bauer's gründlich widerlegt«¹³³.

Mutig war diese nur halbherzig relativierte Bauer-Apologie – man darf nicht vergessen, dass er sie vor einer mehrheitlich jüdischen Leserschaft ausbreitete –, aber hatte er die Folgen bedacht? Es konnte ja kein Zweifel daran bestehen, dass mit diesem Bekenntnis seine Arbeit für den *Orient* beendet war. In einer politischen Situation, in der die mühsamen Fortschritte auf dem Weg zur Emanzipation wieder kassiert zu werden drohten, konnte keine jüdische Zeitung sich

129 Jellinek, Hermann: Die Judenfrage. Teil 2. In: Literaturblatt des Orients 26 (27. Juni 1843) 401–408, hier 402.

130 Ebd. 405.

131 Ebd. 403.

132 Ebd. 404.

133 Jellinek, Hermann: Die Judenfrage. Teil 3. In: Literaturblatt des Orients 27 (4. Juli 1843) 423–430, hier 430.

einen Querulanten aus den eigenen Reihen erlauben, der die Vorstöße der Judenfeinde unterstützte. Und tatsächlich ist die Rezension zur *Judenfrage* der letzte Beitrag Jellineks für den *Orient* geblieben.

Von nun an war Jellinek freischaffend. Das bedeutete, dass er selbst den Druck seiner Broschüren und Bücher vorschießen musste und somit bis zum Ende seines Lebens von Geldsorgen geplagt war. Jellinek war zum Schweigen gezwungen, obwohl er der Welt doch so viel zu sagen hatte. Der Schritt in die Opposition, die Entfernung von allem, was Sicherheit geben konnte, beförderte Jellineks Radikalisierung noch weiter.¹³⁴ Sein elendes Dasein paarte sich nun mit aggressiver Selbstüberschätzung. Erst verglich er sich mit Spinoza¹³⁵, dann war er sich sicher, dass seine »Forschungen der Zukunft den Ausschlag geben werden«¹³⁶. Und schließlich, schon in den Wirren der Revolution, schrieb er in einer seiner zahlreichen Flugschriften an die Bürger Wiens, er habe »diejenige Kritik weiter geführt, welche durch Hegel eingeleitet wurde«¹³⁷ und »Feuerbach vollständig widerlegt«¹³⁸.

Doch dieser selbsternannte Überwinder Hegels fand offenbar lange Zeit niemanden, der ihn publizieren wollte. Erst 1847, nachdem er in Leipzig den Verleger der Kummer'schen Buchhandlung aus Zerbst kennengelernt und für sich eingenommen hatte, trat er wieder an die Öffentlichkeit, nun aber mit einer Vielzahl von Schriften, die ihm die Ausweisung aus Sachsen bescherten. Darunter waren auch zwei Schriften zum Judentum: Erstens eine Art biographischer Kommentar zu Uriel Acosta¹³⁹, dem jüdischen Häretiker aus Amsterdam, zwei-

134 Verstärkt wurde diese Radikalisierung sicher auch durch Jellineks Eigenschaft, immer ohne jede Rücksicht und schonungslos zu sagen, was er dachte. Vgl. dazu auch *Fontane*, Theodor an Wilhelm Wolfsohn. Brief von Ende Juni/Anfang Juli 1843 (abgedruckt in: *Delf von Wolzgen*, Hanna/*Shedletzky*, Itta (Hg.): Theodor Fontane und Wilhelm Wolfsohn – eine interkulturelle Beziehung. Tübingen 2006, 8), in dem er lakonisch über Jellinek schrieb, dessen Lebensmaxime sei nicht gerade »De mortuis et absentibus nil nisi bene«.

135 *Jellinek*, Hermann an Moritz Jellinek. Brief vom Juli 1846. Abgedruckt in: *Kempter*: Lehrjahre 189 f, hier 189.

136 *Jellinek*, Hermann an Moritz Jellinek. Brief vom 19. September 1846. In: *Kempter*: Lehrjahre 190. Sein »Freund B. Bauer« habe ihn in diesem Eindruck bestärkt.

137 *Jellinek*, Hermann: An die Wiener Bürger und Studenten! Meine Befreiung aus der literarischen Gefangenschaft zu Ungbrod. Durch die Wiener Ereignisse nebst einem kritischen Worte über das politische System des Fürsten v. Metternich und über das Wesen des Constitutionalismus [17. März 1848]. Wien 1848, 3.

138 *Jellinek*, Hermann: Meine Tendenz und ihr Verhältniß zu meiner Ausweisung aus Berlin und Leipzig [9. Januar 1848]. In: *Ders.*: An die Wiener Bürger und Studenten! Meine Befreiung aus der literarischen Gefangenschaft zu Ungbrod. Durch die Wiener Ereignisse nebst einem kritischen Worte über das politische System des Fürsten v. Metternich und über das Wesen des Constitutionalismus. Wien 1848, 11.

139 *Jellinek*, Hermann: Uriel Acosta Leben und Lehre. Ein Beitrag zur Kenntniß seiner Moral, wie zur Berichtigung der Gutzkow'schen Fiktion über Acosta und zur Charakteristik der damaligen Juden. Zerbst 1847. In dieser Schrift ehrte Jellinek Acosta als jüdischen Frei-denker, der als Vorbild für die Juden der Gegenwart dienen solle.

tens eine Kritik des Reformjudentums¹⁴⁰. Die zweite Schrift förderte Erstaunliches zutage: Heftig polemisierte er gerade gegen Mendelssohn und Friedländer, denen er ein »charakterloses Jagen nach Emancipation«¹⁴¹ bescheinigte. Sie und ihre Nacheiferer – explizit nannte er Samuel Hirsch, Sigismund Stern, Peter Beer und Aaron Chorin – hätten versucht, das Judentum abzulegen, um sich als taugliche Staatsbürger zu beweisen. Besonders störte Jellinek überraschenderweise, dass die Reformler nachzuweisen versuchten, dass das jüdische Gesetz und der Talmud nicht mehr gültig seien. Das sei nichts als »Heuchelei« – und weil auch die Christen Heuchler seien und er die politischen Verhältnisse insgesamt ablehne, folgerte er, dass es darauf ankomme, zu beweisen, »daß die Juden den Grad von Charakterlosigkeit und Unwissenheit erreicht haben, welcher sie befähigt, emancipirt werden zu können.«¹⁴² Dank Mendelssohn, »der diejenige Charakterlosigkeit repräsentirt, welche die heutigen Juden zur Emancipation fähig macht«¹⁴³, seien die Juden genau dieselben Heuchler wie die Christen. Lob hatte er, der sich doch als Atheist verstand und vom religiösen Judentum vollkommen verabschiedet hatte, ausgerechnet für jene übrig, die den Mut hätten, »als Juden bürgerliche Gleichstellung zu fordern«¹⁴⁴.

Aber was hieß das für Jellinek, »als Jude«? Waren Stern und Hirsch etwa keine Juden? Nicht die Religion sei das Wesentliche, so Jellinek, sondern das Volkstum. Die Reformler hätten nämlich nicht erkannt, dass »die ganze jüdische Entwicklung seit den Apokryphen nichts Anderes [enthält], als den rohen Kampf eines Volkes für sich selbst«¹⁴⁵. Woher kam dieser Sinneswandel, woher die plötzliche Betonung jüdischer Ethnizität bei einem Denker, der sich in jungen Jahren erst der radikalen Reform angeschlossen hatte und dann zu einem Atheisten geworden war? Die Antwort liegt darin, dass Jellinek nie aufgehört hatte, sich selbst als Jude zu begreifen, ihm aber der Weg einer religiösen Identifikation versperrt war. »Glauben Sie bloß nicht«, sagte er einmal zu seinem Freund, dem Kaufmann Emanuel Epstein, »daß ich je unsre Fahne treulos verlassen könnte«¹⁴⁶. Jellinek distanzierte sich nie von seiner jüdischen Abstam-

140 *Jellinek*, Hermann: Die Täuschungen der aufgeklärten Juden und ihre Fähigkeit zur Emancipation mit Bezug auf die von der Preussischen Regierung dem Vereinigten Landtage über die Juden gemachten Propositionen. Zerbst 1847.

141 Ebd. 27.

142 Ebd. 5. Ganz ähnlich heißt es in einem Brief an Moritz Jellinek: »Das Volk, d. h. der Berliner und Breslauer Jude ist um keinen Grad besser als der Ungarischbroder. Jude bleibt Jude.« *Jellinek*, Hermann an Moritz Jellinek. Zitiert nach *Rosenmann*, Moses: Dr. Adolf Jellinek. Sein Leben und sein Schaffen. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Israelitischen Kultusgemeinde Wien in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Wien 1931, 39.

143 *Jellinek*: Die Täuschungen 26.

144 Ebd. 31.

145 Ebd. 32.

146 Zitiert bei *Epstein*, Emanuel: Nekrolog auf Hermann Jellinek. In: *Literaturblatt des Orients* 1 (6. Januar 1849) 8–10, hier 10.

mung und der scheinbar natürlich daraus entspringenden Wesensart. Angesprochen auf seine Abneigung gegen Gewalt, die in einem gewissen Missverhältnis zu seinen radikalen Ansichten stand, sagte er:

Darin bin ich ein ächter Jude; ich kann nie in den Fall kommen von den Waffen Gebrauch zu machen. Will Jemand an mir zum Ritter werden und mich fordern, ich werde mich stellen; zum Morden aber kann mich keiner zwingen. Wir haben andre Waffen: Die Stimme ist Jakobs Stimme, die Hände aber Esau's Hände.¹⁴⁷

Obwohl Jellinek die Religion verachtete, war es für ihn ganz selbstverständlich, dass er der Gemeinde Jakobs angehörte. Noch mehr verabscheute er jedoch »Esau«, ein traditionelles Pseudonym für die den Juden feindlich gesinnten Völker¹⁴⁸, die sich der Gewalt schamlos bedienten, um ihre Interessen durchzusetzen. Jellinek dagegen stand *neben*, nicht *auf* den Barrikaden. Er ergriff das Wort, nicht das Bajonett, und sah darin einen typisch jüdischen Zug seiner Persönlichkeit.

Zu dieser fortgesetzten Identifikation mit dem Judentum kamen Impulse von Außen, die ihn das Judentum als ethnische Gemeinschaft wahrnehmen ließen – allen voran das Erwachen der nationalen Idee in den Zusammenschlüssen des »Jungen Europa«, das maßgeblich von Giuseppe Mazzini vorangetrieben worden war.¹⁴⁹ Mazzinis Konzept eines »Europas der Völker« machte Eindruck auf Jellinek, der der Nationalitätenfrage in seiner *Kritischen Geschichte der Wiener Revolution* einen zentralen Stellenwert beimaß.¹⁵⁰ Und hier, wieder, kamen die Juden ins Spiel:

Die Zeit der Nationen beginnt. Der alte Rechtsstand war ein wirres und heftiges Sichüberheben und Vermischen von Blut mit Blut. Daher Uneinigkeit als erblicher Zustand; daher die herrschenden und die beherrschenden [beherrschten] Racen, und die natürliche Folge der Krieg. *Die mosaische Religion hat zuerst die Nation geschaffen*; die christliche hat dies Gefühl erweitert und geläutert. Aber die Festigung der Nationen zu geordneten Regierungsformen ist ein langsames Werk, erschwert durch alte Überlieferungen und die immer neuen Leidenschaften der Menschen.¹⁵¹

Die Juden als Erfinder der Nation, die Christen als deren Nachfolger und die freien Völker als Vollender der ursprünglichen Idee – das war tatsächlich jener »Kreis, der nicht eher sich mit sich selbst zusammenschließen kann, als bis er

147 Zitiert nach ebd.

148 Vgl. Kapitel 4.

149 Vgl. dazu *Kohn*, Hans: Von Machiavelli zu Nehru. Zur Problemgeschichte des Nationalismus. Freiburg i.B. 1964, 45–47; *Schmale*, Wolfgang: Geschichte und Zukunft der Europäischen Identität. Stuttgart 2008, 58 f.

150 Vgl. zur Bedeutung des Nationsbegriffs für Jellinek auch *Kempter*: Die Jellineks 71.

151 *Jellinek*, Hermann: Kritische Geschichte der Wiener Revolution. Wien 1848, 127. Jellinek zitierte hier zustimmend und *in extenso* Niccolò Tommaseo.

die ganze Menschheit in sein Centrum gebracht haben wird«, von dem Jellinek ganz zu Beginn seiner Laufbahn geschrieben hatte. Das Judentum bildete demnach den Anfang der freien Menschheit, die Revolution das Ende.

Obgleich für Jellinek die politische und die geistige Freiheit immer Vorrang vor nationaler Selbstbestimmung hatten¹⁵², hielt er doch daran fest, dass es verschiedene »Völkerstämme« gebe, die als solche nicht aufgehoben werden könnten. Die von ihm prinzipiell unterstützte Aufgabe, aus den »verschiedenen deutschen Volksstämmen« einen »Gesamtkörper«¹⁵³ zu schmelzen, wollte er nicht durch eine totale Negierung nationaler Eigentümlichkeiten erreichen, sondern durch die Realisierung allgemeiner *persönlicher Freiheitsrechte* in einem »Volksbund«¹⁵⁴. Das Individuum müsse befreit werden, dann werde es in seinem Nächsten den Mitmenschen erkennen, unabhängig von seiner Nationalität. Dies sei die Voraussetzung eines friedlichen und freien Europas der Völker, die auf der Basis individueller Vernunft miteinander versöhnt wären. Für diese Vision war er Anfang März 1848 ins revolutionäre Wien gereist, aus dem er zuvor ebenfalls ausgewiesen worden war; dafür stritt er unermüdlich, trat auf revolutionären Versammlungen auf und verfasste Flugschriften, die die Wiener Bürger und Studenten auf die Barrikaden treiben sollten. Und dafür musste er am Ende auch sterben: Nach der Niederschlagung des Oktoberaufstandes wurde Jellinek am 5. November 1848 als Haupträdelsführer gemeinsam mit Alfred Julius Becher verhaftet und zum Tod durch den Strang verurteilt.¹⁵⁵ Am 23. November wurde das Urteil vollstreckt. Folgt man der Darstellung seines Neffen Georg Jellinek, des berühmten Staatsrechtlers, dann ist Jellinek bis zuletzt ein Ärgernis für die Herrschenden geblieben. Noch vor dem Militärtribunal soll er die Richter so beleidigt und beschimpft haben, dass sie ihm mit körperlicher Züchtigung drohten.¹⁵⁶ Und so wirkt die Todesanzeige Hermann Jellineks zynisch und bitter: »Wahre Bildung giebt Muth, wahre Wissenschaft Consequenz, Ausdauer.«¹⁵⁷ Mut, Ausdauer und Konsequenz hat er wahrlich gehabt – Erfolg nicht.

152 Dies drückt sich aus in der Formel: »Die Böhmen können ihre Nationalität bewahren – aber nur nicht ihre Knechtschaft.« *Jellinek*, Hermann: Die Umtriebe des exclusiven Oesterreicherthums gegen Deutschlands Bewegung in Frankfurt am Main. In: *Ders.* (Hg.): Kritischer Sprechsaal für die Hauptfragen der Österreichischen Politik. Erstes Heft. Wien 1848, 21.

153 Ebd. 15.

154 *Jellinek*: Kritische Geschichte 120.

155 Laut *Mayer*, Sigmund: Die Wiener Juden. 1700–1900. Wien, Berlin 1917, 317 warnte der böhmisch-jüdische Schriftsteller und Journalist Isidor Heller Jellinek schon 1847: »Herr, Sie enden am Galgen.«

156 Vgl. *Jellinek*, Georg: Hermann Jellinek (Gestorben am 23. November 1848). In: *Ders.*: Ausgewählte Schriften und Reden. Bd. 1. Berlin 1911, 266–270.

157 Aufbewahrt mit Bild von Dr. J. G. Fritzsche aus Leipzig in: Leo Baeck Institute Archive New York. Fond Hermann Jellinek, AR 2714.

Alle drei hier vorgestellten jüdischen Hegelianer – Salomon Formstecher, Moses Hess und Hermann Jellinek – versuchten, das schon im »Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden« aufgetretene Problem des Universalismus zu lösen. Während Formstecher als Rabbiner auf den Pfaden der Theologie verblieb, aber das Judentum zum Repräsentanten des wahren Universalismus erklärte und daraus die Notwendigkeit einer vorübergehenden ethnischen Absonderung folgerte, entwickelte Hess einen utopischen Universalismus, der weder jüdisch noch christlich sei, aber sein Urbild in der jüdischen Nation habe. Die Damaskus-Affäre hatte in ihm ein neues jüdisches »Nationalgefühl« entfacht, das die geschichtsphilosophische Apologie des Judentums noch bestärkte. Hermann Jellinek schließlich hatte sich von einem frommen Jeschiwa-Studenten über einen jüdischen Reformier bis zum Atheisten gewandelt, der sogar Bruno Bauers Schmähungen des Judentums offensiv verteidigte. Im Zuge des Aufkommens der nationalistischen Bewegungen, besonders in Italien, fand er in der Identifikation mit dem jüdischen Volkstum eine Möglichkeit, sich einerseits weiterhin als dem Judentum zugehörig zu bekennen, andererseits aber die jüdischen Reformier, die er für Heuchler und Opportunisten hielt, mit Verachtung zu strafen. Insofern war auch er, strukturell ähnlich wie die in Kapitel 9 betrachteten Konvertiten, ein nichtjüdischer Jude, dem Glauben nach Atheist, dem imaginierten Volkstum nach jüdisch.

Im letzten Kapitel dieses Buches, das dem abschließenden Ausblick auf die Zeit nach 1848 vorausgeht, werden wir uns nun mit der saint-simonistischen Bewegung auseinandersetzen, die nicht nur personelle, sondern vor allem philosophische Verflechtungen und Parallelen mit dem Hegelianismus aufwies. Nach einer Einführung in das Denken Saint-Simons und den Folgerungen einiger seiner jüdischen Schüler bezüglich der Frage jüdischer Ethnizität werden wir uns abschließend noch einmal mit einem deutsch-jüdischen Hegelianer beschäftigen, dessen eigenes Denken durch seine intensive Lektüre saint-simonistischer Schriften maßgeblich beeinflusst wurde: der Vorsteher der jüdischen Gemeinde Berlins und Revolutionär von 1848, Moritz Veit.

15. Der zukünftige Völkerbund: Saint-Simonismus und jüdischer Messianismus

Nicht nur die Philosophie Hegels übte im Vormärz nachhaltigen Einfluss auf jüdische Konzeptionen von Ethnizität aus. Zwar fand die Hegelsche Philosophie auch Eingang in die Diskussionen französischer Juden, doch als attraktiver sollten sich dort die Theorien des Sozialphilosophen Claude-Henri de Saint-Simon erweisen.¹ Deutsche Exilanten in Paris – Heinrich Heine, später dann Arnold Ruge und Karl Marx² – ebenso wie französische Intellektuelle in Berlin – Victor Cousin, Epagomène Viguier oder François Guizot – führten die hegelianische Philosophie in die französischen Diskussionen ein.³ Umgekehrt waren es neben Friedrich Wilhelm Carové gerade deutsch-jüdische Hegelianer, die die saint-simonistischen Ideen auch auf der östlichen Seite des Rheins rezipierten. Es ist bekannt, dass Heine sich vom Saint-Simonismus angezogen fühlte und ihn beispielsweise mit Rahel Varnhagen diskutierte⁴; ebenso setzte sich Eduard Gans mit dieser utopistischen Strömung auseinander.⁵ Sein Schüler Moritz Veit, Verleger und später Vorsteher der jüdischen Gemeinde in Berlin, verfasste gar seine Promotionsschrift zum Thema *Saint-Simon und der Saint-Simonismus. Allgemeiner Völkerbund und ewiger Friede*.⁶

1 Zu den vielen philosophischen Parallelen zwischen Hegelianismus und Saint-Simonismus vgl. *Schmidt am Busch*, Hans-Christoph u. a. (Hg.): Hegelianismus und Saint-Simonismus. Paderborn 2007; *Régnier*, Philippe: Les saint-simoniens et la philosophie allemande ou la première alliance intellectuelle franco-allemande. In: *Revue de Synthèse* 109/2 (April 1988) 231–245.

2 Für die französische Hegel-Rezeption war besonders der Straßburger Philosoph Joseph Willm wichtig. Vgl. etwa *Willm*, Joseph: Hegel. In: *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Bd. 3. Paris 1847, 26–43. Vgl. auch *Ders.*: Essai sur la philosophie de Hegel. Paris 1836, welcher das erste französischsprachige Buch über die Hegelsche Philosophie darstellte. Gans berichtet, er habe an einer saint-simonistischen Versammlung teilgenommen und dort über Hegel referiert. *Gans*, Eduard: Rückblicke auf Personen und Zustände. Berlin 1836, 103.

3 Vgl. *Espagne*, Michel: Hegel-Rezeption in saint-simonistischen Kreisen. In: *Schmidt am Busch*: Hegelianismus und Saint-Simonismus 77–90.

4 Vgl. *Varnhagen*, Rahel von Ense an Heinrich Heine. Brief vom 5. Juni 1832. In: *Heine*, Heinrich: Säkularausgabe. Werke, Briefe, Lebenszeugnisse. Bd. 24. Berlin 1984, 128.

5 Vgl. *Gans*: Rückblicke 91–106.

6 *Veit*, Moritz: Saint-Simon und der Saint-Simonismus. Allgemeiner Völkerbund und ewiger Friede. Leipzig 1834. Veits Schrift wird zwar in der Saint-Simonismus-Forschung bisweilen *en passant* erwähnt, es fehlt aber bislang erstaunlicherweise eine ausdrückliche Würdigung.

Doch was war eigentlich so fesselnd am Saint-Simonismus, dass sich ein bedeutsamer Teil der jüdischen Geisteselite mit ihm auseinandersetzte oder gar identifizierte? Ein Grund liegt darin, dass der Saint-Simonismus Antworten auf die Krise des Liberalismus fand, die im Europa der Restauration immer offener zutage trat. Die bürgerliche Idee des unaufhaltsamen Fortschrittes, jener säkularisierte Messianismus, von dem in Kapitel 7 die Rede war, stieß nach 1815 auf die harte Realität der politischen Reaktion, blieb aber zugleich ein integraler Bestandteil bürgerlichen Selbstverständnisses. Das Gefühl des Stillstandes schien lähmend, gar bedrohlich zu sein, und Saint-Simons Ideen verhießen einen neuen Aufbruch, der die Geschichte weiter vorantrieb. Die Bedeutung der Restauration für das Denken Saint-Simons und seiner Schüler ist in der Forschung unbestritten, denn der Widerspruch zwischen Liberalismus und Restauration, der jene Jahre durchzog, machte überhaupt erst eine Perspektive möglich, die über das bürgerliche Pathos von 1789 hinauswies und die Revolutionen von 1830 und 1848 vorbereitete.⁷

Der einst für unaufhaltbar erklärte Siegeszug der hehren Ideale von Freiheit und Gleichheit war auf dem Wiener Kongress an seine Grenzen gestoßen, was auch nicht ohne Folgen für die Juden blieb. In Frankreich wurde von ultramontanen Kräften wieder verstärkt die Forderung nach der Reetablierung des Katholizismus als Staatsreligion erhoben, in Deutschland trat der zum Christentum konvertierte Friedrich Julius Stahl unter regem Beifall und gegen die republikanischen Kräfte für den »christlichen Staat« ein und die vorsichtigen Reformen bezüglich der Gleichstellung der Juden wurden als Folge dieser Stimmung in den deutschen Teilstaaten sukzessive kassiert. Damit war auch endgültig die erste Welle der jüdischen Moderne verebbt, die unter dem Banner der *haskalah* für die Einheit von Vernunft und Offenbarung gekämpft hatte. Dass Friedländer, als Ausläufer dieser Bewegung, in der Restaurationszeit seine Strategie änderte, wurde schon gezeigt; doch wurde die von ihm vorgeschlagene Substitution des Nationalen durch eine konfessionalisierte Religiosität, die zuerst in der französischen Nationalversammlung formuliert worden war, auch weiterhin von jüdischer Seite kritisiert. Für einen anderen Weg standen die jüdischen Anhänger des Sozialphilosophen Henri de Saint-Simon, die, wie die Linkshegelianer, die liberale Fortschrittshoffnung radikalisierten und von einem zukünftigen Völkerbund träumten, an dem das »jüdische Volk« besonderen Anteil habe.⁸

7 Vgl. *Graetz*: Les Juifs 153, 184; *Stapelfeldt*, Gerhard: Der Geist des Widerspruchs. Studien zur Dialektik. Bd. 2. Freiburg i. B. 2013, 221–229; *Szajkowski*: French Jews during the Revolution of 1830, 1023.

8 Vgl. zu den Parallelen *Espagne*, Michel: Le Saint-Simonisme est-il jeune-Hégélien? In: *Derré*, Jean-René (Hg.): Regards sur le Saint-Simonisme et les Saint-Simoniens. Lyon 1986, 45–69.

Saint-Simons Lehre und seine Schüler

Claude-Henri de Rouvroy, Comte de Saint-Simon (1760–1825), kurz: Henri de Saint-Simon wurde erst in den letzten Jahren seines Lebens zu einer populären Figur – der größte Ruhm wurde ihm freilich erst nach seinem Tode zuteil, als sich aus dem Kreis seiner Schüler eine kleine⁹, aber intellektuell nicht ohne Einfluss bleibende saint-simonistische Bewegung konstituierte, die ihren »Meister« (oder: »Vater«) als Religionsgründer verehrte.¹⁰ Saint-Simons sozialreformerische Ideen fielen in der Phase der politischen Restauration, da sich einerseits die soziale Lage der unteren Schichten zunehmend verschärfte, andererseits die einsetzende industrielle Revolution ungeheure Potentiale der Reichtumsproduktion freisetzte, auf fruchtbaren Boden. Im Grunde schloss Saint-Simon an die Ideen von 1789 an, indem er die produktiven Klassen gegen Adel und Klerus in Stellung brachte. Diese Kritik hatte, wie wir gesehen haben, schon Sieyès vertreten. Allerdings verknüpfte Saint-Simon sie mit einer utopischen oder, je nach Anschauung, dystopischen Perspektive, die weit über das Ideal der bürgerlichen Gesellschaft hinausreichte. Die Gesellschaft sollte nach seiner Theorie gemeinsam von Technokraten, Unternehmern und wissenschaftlichen Experten gelenkt werden, die sie einzig auf die Zwecke der Produktion und der gerechten Verteilung der Güter auf die Produzenten ausrichteten, während alle »unproduktiven« Elemente als »Blutsauger der Nation« tituliert wurden, denen jede Form der Mitbestimmung verweigert und die zur Arbeit gezwungen werden sollten.¹¹ Diese Sozialkritik war, beeinflusst von Adam Smith und Jean-Baptiste Say, dezidiert prokapitalistisch, denn Saint-Simon sah in der industriellen Produktion und dem freien, sich weitgehend selbst regulierenden

9 Die Zeitschrift der Bewegung *Le Globe* hatte nicht mehr als 500 Abonnenten und eine verkaufte Auflage zwischen 1500 und 2500 Exemplaren. Vgl. *Flachat*, Stéphane: *Rapports sur les travaux de la famille saint-simoniennne*. In: *Religion saint-simoniennne. Rapports adressé aux pères suprêmes sur la situation et les travaux de la famille*. Paris 1831, 10–24, hier 20. Dies widerspricht der Aussage Veits, *Le Globe* hätte eine Auflage von drei- bis viertausend gehabt und sei umsonst verteilt worden. Vgl. *Veit*: Saint-Simon 115. Wichtiger als der publizistische Einfluss dürften aber ohnehin die Salons und Lehreinrichtungen gewesen sein, die die Saint-Simonisten im ganzen Land und sogar mit einigen kleinen Zweigstellen in Belgien, England und Deutschland aufbauten. So hatte die »Kirche« in Toulouse zeitweise angeblich achthundert Mitglieder. Vgl. *Veit*: Saint-Simon 127.

10 Einen einführenden Überblick über die Aktivitäten der Bewegung bietet der Sammelband, den Nathalie *Coilly* und Philippe *Régnier* anlässlich der gleichnamigen Ausstellung in der Bibliothèque de l' Arsenal in Paris 2006/2007 herausgegeben haben: *Le siècle des saint-simoniens. Du Nouveau christianisme au Canal de Suez*. Paris 2006.

11 Vgl. dazu *Saage*, Richard: *Saint-Simons Utopie der Industriegesellschaft*. In: *Utopie kreativ* 102 (April 1999) 67–87, hier 78 und 82.

Markt sogar das zukünftige Heil der Menschheit.¹² Die um sich greifende Armut, die Saint-Simon gegen Ende seines Lebens zunehmend aufmerksamer verfolgte¹³, kam seiner Ansicht nach daher, dass die Gesellschaft noch nicht ausreichend unter dem Diktat der Produktion stand. Zudem machte er all jene, deren Auskommen durch die Erbllichkeit des Besitzes gesichert wurde, für die Defizite sozialer Gleichheit verantwortlich. Seine Kritik richtete sich also nicht grundsätzlich gegen das Privateigentum wie etwa bei Proudhon oder Marx, sondern gegen das Erbrecht.¹⁴ Vor allem aber stand er, und das unterschied ihn von fast allen Frühsozialisten, dem Bankwesen und dem Kreditsystem sehr positiv gegenüber.¹⁵ Für ihn war es zentral, dass die Bankiers den Industriellen Geld zur Verfügung stellten, damit diese ihre Produktion vorantreiben konnten.¹⁶ Den Bankiers komme dabei die Rolle des Vermittlers zu, denn sie transferierten monetäre Mittel dahin, wo sie benötigt würden und wirkten dadurch als fortschrittliche Kraft. Angesichts dessen kann es kaum überraschen, dass im Kreis von Saint-Simons Anhängern mehrere jüdische Bankiers bzw. Söhne aus Bankiersfamilien zu finden waren, darunter Gustave d'Eichthal, Olinde Rodrigues, Isaac und Emile Péreire.¹⁷ Sie identifizierten sich mit Saint-Simons Sozialphilosophie, aber sahen darin auch eine Möglichkeit, die jüdische Gemeinschaft ethisch aufzuwerten. So heißt es exemplarisch in einem Artikel, den Isaac Péreire für die Zeitschrift der Bewegung, *Le Globe*, verfasst hatte:

Die Juden und die Langobarden waren die wichtigsten Initiatoren der Ausweitung des Handels, sie alleine besaßen den größten Anteil an Edelmetallen, den sie über die Gesellschaft verbreiteten und mit dem sie alle Arten von Handelsbewegungen exklusiv besetzten, weshalb man sie ›Wechsler‹ nannte.¹⁸

12 Vgl. besonders *Saint-Simon*, Claude-Henri de: *Catéchisme politique des industriels* [1824]. Paris 1832.

13 Siehe vor allem das bereits erwähnte, posthum veröffentlichte Werk: *Nouveau Christianisme, dialogues entre un conservateur et un novateur*, Paris 1825.

14 Dies erklärt zumindest teilweise das große Interesse Gans', der ein Experte für die Geschichte und Theorie des Erbrechts war. Siehe sein Hauptwerk: *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung*. Vier Bände. Stuttgart, Tübingen 1824–1835.

15 Vgl. etwa *Saint-Simon*: *Catéchisme* 32–35.

16 Saint-Simons Schüler haben diese Theorie dann weiterentwickelt und zu einem Kernstück ihrer Ideologie gemacht. Vgl. *Anonymous*: *Lettre à un banquier*. In: *L'Organisateur, journal de la doctrine saint-simonienne* 2/10 (23. Oktober 1830) 74–80.

17 Vgl. dazu auch *Moses Leff*, Lisa: *Sacred Bonds of Solidarity. The Rise of Jewish Internationalism in Nineteenth-Century France*. Stanford 2006, 93–96. Weitere Saint-Simonisten jüdischer Herkunft waren Léon Halévy, Eugène Rodrigues, Moïse Retouret, Jules Carvallo, Émile Léon und Simon Léon.

18 *Péreire*, Isaac: *Industrie. Troisième leçon, prononcée à la salle de l'Athénée. Du progrès des travailleurs et de la décroissance des oisifs*. In: *Le Globe. Journal de la religion saint-simonienne* 7/290 (17. Oktober 1831) 1159 f, hier 1160. Vgl. auch *Péreire*, Isaac/*Péreire*, Émile: *Leçons sur l'industrie et les finances, prononcées à la salle de l'Athénée. Suivies d'un projet de banque*. Paris 1832, 45.

Freilich lag der Verknüpfung von Kreditwesen und Judentum nicht nur persönliche Erfahrung, sondern auch eine Stereotypisierung zugrunde, welche die Feinde der Juden begierig aufgriffen und für ihre Polemiken nutzten.¹⁹ Doch die jüdischen Saint-Simonisten waren selbstbewusst genug, sich davon nicht einschüchtern zu lassen und ihre jüdische Herkunft umso offener zu betonen.²⁰ Wie im jüdischen Hegelianismus so lässt sich auch bei den Saint-Simonisten der Versuch erkennen, den Widerspruch zwischen Universalismus und Partikularismus, zwischen Menschheit und jüdischer Nation, zwischen »Vaterland« und Judentum dadurch aufzulösen, dass letzteres als Keim des wahren, »organisch« gegliederten Universalismus interpretiert wurde.

Unterstützung erhielten sie dabei durch die universalgeschichtliche Dimension des Saint-Simonschen Werkes, das sie nach dessen Tod gemeinsam mit den nichtjüdischen Mitgliedern der »Kirche« popularisierten und ausbauten. In der bereits 1814 veröffentlichten und gemeinsam mit seinem damaligen Sekretär Augustin Thierry verfassten Schrift *Réorganisation de la société européenne* hatte der Comte einen zukünftigen Völkerbund der europäischen Nationen propagiert, der die soziale Gleichheit verwirklichen würde. Zwar war für Saint-Simon ganz klar, dass der Bund unter der Vorherrschaft Frankreichs und Englands stehen würde, dennoch solle die »allgemeine Regierung von den Nationalregierungen völlig unabhängig sein«²¹. Europäische Allgemeinheit und nationale Partikularität sollten nicht mehr in einem Widerspruch zueinander stehen, sondern alle politischen Akteure per Verfassung auf das jeder einzelnen Nation nützende Gemeinwohl verpflichtet werden. Saint-Simon bediente sich dabei einer Analogie, die er aus der englischen *Bill of Rights* von 1689 ableitete: Das Verhältnis von König und Parlament, wie es in der Charta formuliert war, übertrug er einfach auf das des zukünftigen Völkerbundes zu den einzelnen Nationen. Damit sollte ihre Unabhängigkeit gewährleistet bleiben und die Dominanz der allgemeinen Regierung beschränkt werden. Unter der Anleitung Englands und Frankreichs schlossen sich dann alle europäischen Völker freiwillig dem Bund an, um am Fortschritt in Industrie und Handel zu partizipieren. Der dadurch generierte Reichtum werde die Bedürfnisse aller Völker stillen und zum allgemeinen Frieden führen.

19 Das prominenteste und zugleich signifikanteste Beispiel war der Frühsozialist *Toussanel*, Alphonse de: *Les Juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière*. Zwei Bände. Paris 1845, der auf den Seiten 130 bis 133 auch gegen die Verbindung der Juden mit dem Saint-Simonismus polemisierte.

20 Und auch nichtjüdische Saint-Simonisten übernahmen diese Darstellung bisweilen affirmativ. Vgl. etwa *Barrault*, Émile: *Aux femmes juives*. Paris 1833. Zitiert nach *Szajkowski*: *The Jewish Saint-Simonians* 1099, Fußnote 43.

21 *Saint-Simon*, Claude-Henri de: *Réorganisation de la société européenne*. Paris 1814, 30f.

Zwar blieben Saint-Simons Visionen graue Theorie – ob er als Vater der europäischen Idee zu charakterisieren ist, daran scheiden sich die Geister²² –, aber er hatte damit ein föderales, multi-nationales Konzept zu Papier gebracht, das von Intellektuellen, die *als Juden* und jenseits der jüdischen Religion Teil einer übergreifenden politischen Gemeinschaft sein wollten, aufgegriffen und für die eigenen Zwecke modifiziert werden konnte. Doch die Juden sollten für Rodrigues, d'Eichthal und andere, denen die Liberalität der saint-simonistischen Gemeinschaft die Gelegenheit bot, die jüdische Tradition aus einer gewissen Distanz zu betrachten, nicht nur ein Volk unter anderen sein, sondern das Volk der Vermittlung und Bürge der wahren Allgemeinheit. Als Handelsvolk waren sie das laut der saint-simonistischen ökonomischen Theorie ohnehin; aber auch in geschichtsphilosophischer Hinsicht galten sie schon dem Meister als Urahnen des Universalismus: Niemals hätten die Juden, so Saint-Simon, »die Hoffnung aufgegeben, ein Zeitalter zu erreichen, in dem sich alle Menschen als Brüder behandeln«²³.

Indes blieb es im Werk des Meisters bei einigen verstreuten Bemerkungen und Saint-Simon hat sich nie ausführlich mit dem Judentum auseinandergesetzt.²⁴ Das jüdische Volk als konstitutiven Bestandteil in die saint-simonistische Geschichtsphilosophie einzubauen, blieb seinen jüdischen Schülern vorbehalten. Der theoretische Rahmen dieser Amalgamierung war die neue »Religion«, die die Saint-Simonisten begründen und verbreiten wollten. Deren Grundlage sei das Alte Testament, das *in nuce* bereits die »wahrhaftig allgemeine Religion« beinhalte. Zwar hatte Saint-Simon seine Religion ein »neues Christentum« genannt, aber es konnte kein Zweifel darüber bestehen, dass er es auf einen Bruch mit dem Katholizismus und eine Rückkehr zur vermeintlich ursprünglichen Lehre der allseitigen Nächstenliebe abgesehen hatte. Dementsprechend stellt Luther eine der Schlüsselfiguren des programmatischen Textes des Comte dar, und der Protestantismus erscheint als historisch mit der »allgemeinen Religion« verbündete Macht. Das Judentum wurde zwar von Saint-Simon durchaus in die projektierte Einheit der Menschheit einbezogen, spielte aber in dessen System eine untergeordnete Rolle.

Es war insbesondere Eugène Rodrigues, der die saint-simonistische Religion sehr viel strenger vom Christentum abgrenzte und das Judentum als Urbild der Versöhnung ins Zentrum rückte. Schon im Vorwort zu seiner Ausgabe von

22 Vgl. etwa Pfetsch, Frank R.: Die europäische Union. 3. Aufl. München 2005, 17; Lützel, Paul Michael: Sprechen und Schreiben. Der Europa-Diskurs der Schriftsteller: Amerikanische und europäische Beiträge. In: Fechttrup, Hermann u. a. (Hg.): Europa auf der Suche nach sich selbst. Münster, Berlin 1010, 143–162, hier 155 f.

23 *Saint-Simon*, Claude-Henri de: De l'organisation sociale, fragments d'un ouvrage inédit [1814]. In: *Ders.*: *Euvres choisies*. Bd. 1. Brüssel 1839, 261–314, hier 305.

24 Auf die durchaus auch bei Saint-Simon zu findenden antijüdischen Tendenzen weist Graetz: *Les Juifs* 172 hin.

Nouveau Christianisme zählte er die »Israeliten« explizit mit unter die »christlichen Sekten«, war also bemüht, das Christentum nur noch als Metapher für eine Religion der allgemeinen Verbrüderung auszuweisen.²⁵ Radikaler allerdings ging er 1829 in einer eigenständigen Publikation vor, die 1832, zwei Jahre nach seinem frühen Ableben, als Anhang zur Neuauflage des *Neuen Christentums* erschien und als eines der systematischsten Werke der saint-simonistischen Theoriebildung gelten muss. In der *Briefe über Religion und Politik* betitelten Schrift entfaltete er sein geschichtsphilosophisches Programm, das von Saint-Simon die Unterteilung der Geschichte in kritische (revolutionäre) und organische (stabile) Epochen übernahm und als Endziel der menschlichen Entwicklung die Realisierung der wahren Religion des Universalismus propagierte. Zwar stellten die *Briefe* keine Negation des Christentums dar, sondern integrierten einige seiner Momente in die eigene Ideologie, aber Rodrigues' Religion war noch weniger ein neues *Christentum* als schon die seines Meisters. Polemisch hielt er fest, dass zwar die Juden im Zeitalter der Versöhnung, das nun angebrochen sei, ihre Religion aufgeben und zu »Neuchristen« werden müssten – ein Reizwort, das an die frühneuzeitlichen Zwangstaufen in Spanien und Portugal erinnerte –, dass aber genauso die Christen zu »Neujuden« (*nouveaux juifs*) werden müssten.²⁶ Hieraus erhellt, dass Eugène Rodrigues wie so viele seiner Genossen jüdischer Herkunft mit der religiösen Welt der rabbinischen Tradition nichts mehr zu tun haben wollte; gerade das war ja einer der Gründe dafür, dass er sich einem bunten Kreis von Intellektuellen angeschlossen hatte, die in dem Bewusstsein lebten, die Welt völlig neu zu gestalten. Nicht zuletzt schlug sich dieser Veränderungswille in der bereits erwähnten Kritik des Erbrechts nieder, die auch für Eugène von besonderer Bedeutung war. Niemand sollte glücklicher als ein anderer sein, nur weil er durch Zufall in günstigere Umstände hineingeboren wurde – ein Argument, das sowohl auf die nach wie vor bestehende gesellschaftliche Ausgrenzung von Juden als auch auf die Idee des »ausgewählten Volkes« bezogen werden konnte. Nichtsdestotrotz war Eugènes Philosophie zugleich durch einen konservativen Zug geprägt, der besonders in der wiederholten positiven Bezugnahme auf den konterrevolutionären Denker Joseph Marie de Maistre augenfällig wird.²⁷ Von ihm übernahm er die Kritik am Laizismus, den er als Beweis für die noch nicht realisierte wahre Allgemeinheit interpretierte.²⁸ Anders als de Maistre aber, dem ein »organischer

25 Rodrigues, Eugène: Avant-Propos. In: *Saint-Simon*, Claude-Henri de: *Nouveau Christianisme, dialogues entre un conservateur et un novateur*. Paris 1832, 1–7, hier 3.

26 Rodrigues, Eugène: *Lettres sur la religion et la politique* [1829]. In: *Saint-Simon: Nouveau Christianisme* (1832) 105–295, hier 272.

27 Vgl. Graetz: *Les Juifs* 241.

28 Vgl. dazu Armenteros, Carolina: *The French Idea of History. Joseph de Maistre and His Heirs, 1794–1854*. Ithaca, London 2011, 290 f.

Staat« nach dem Vorbild der katholischen Kirchenhierarchie vorschwebte²⁹, verortete er den Widerspruch, der den Laizismus kennzeichne, im Christentum selbst. Jesu Botschaft: »So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!«³⁰ verstand er als Eingeständnis, dass das Christentum nicht die »Religion der Humanität« sei und die reale »Einheit der menschlichen Rassen« noch nicht verwirklicht.³¹ Sichtbar werde das darin, dass das Christentum zwischen Gläubigen und Ungläubigen unterscheide und die Versklavung der »Negerasse« gutheiße.³² Jesus Christus stelle daher nur die spirituelle, nicht die politische Einheit der Gattung dar. Demgegenüber repräsentiere das Volk Israel die reale Versöhnung:

Die Einheit Gottes offenbarte sich Moses; soviel zumindest ist sicher, dass er der erste war, der sie politisch konstituiert hat; sein wahrhaft göttliches Genie transformierte eine brutale Völkerschaft in das Volk Gottes. Achtzig [sic!] Jahre Arbeit in der arabischen Wüste genügten für diese wahrhaftige Schaffung Israels, dessen Name einzig das Symbol seines Seins ist.³³

Während die Römer die »Unterschiede der Herkunft, Rassen und Götter«³⁴ zu ihrer Basis gemacht hätten, ständen die Juden für deren Vereinigung. Rodrigues führte an dieser Stelle ein geschichtsphilosophisches Modell ein, das die Entwicklung der Menschheit als Fortschreiten vom naturreligiösen Fetischismus über den römisch-griechischen Polytheismus hin zum Monotheismus der Juden verstand. Das Christentum, so Rodrigues' das Gedankengebäude des Saint-Simonschen Messianismus sprengende Kritik, sei als Rückfall zu bestimmen, als Verbindung von Polytheismus (Griechentum) und Monotheismus (Judentum). Es ist wichtig zu bemerken, dass Rodrigues hier keine religiöse Bestimmung im engeren Sinne vornahm; die Zuschreibungen der Epochen waren lediglich Metaphern für gesellschaftliche Verhältnisse. In gewisser Analogie zu Ludwig Feuerbachs Projektionsthese begriff Rodrigues das Wesen Gottes als geistigen Ausdruck des Sozialen. Und so löste er die religiösen Figuren immer wieder in verschiedene Vorstellungen der idealen Gesellschaft auf:

In einem Wort, das römische Volk selbst, das offensichtlich der Typus des Polytheismus war, war nichts anderes als ein Agglomerat von Nationen; die Einheit des Volkes, die einzig eine wahre *Gesellschaft* konstituiert, konnte nur der Einheit Gottes

29 Dies war eine Vorstellung, die erheblichen Einfluss auf die innere Gestaltung der saint-simonistischen Kirche ausübte, kulminierend in Infantins klösterlichem Orden in Ménilmontant nach der Spaltung von Bazard.

30 Matthäus 22, 21.

31 *Rodrigues: Lettres sur la religion* 126.

32 Ebd. 127.

33 Ebd. 166.

34 Ebd. 167.

entspringen. Unter den Juden war selbst der Sklave Teil der religiösen Assoziation. Die Beschneidung, die das Zeichen der Allianz mit Gott war, schaffte die Unterscheidungen der *Rassen* ab. Resümieren wir: Der Judaismus war und musste die Religion desjenigen Volkes sein, das als erstes vom Staat zur Gesellschaft übergegangen ist.³⁵

Besonders im letzten Satz ist zu erkennen, dass für Rodrigues die Religion der geistige Ausdruck eines bestimmten Volkes war, das allerdings umgekehrt seine spezifische Prägung durch die Offenbarung Gottes erhalten habe. Anders als die Römer hätten sich die Juden zur Einheit Gottes – und damit zur Einheit der Gattung – bekannt und damit den Grundstein für die zukünftige Versöhnung der Rassen gelegt. Unübersehbar sind die Parallelen seines Denkens zu dem Moses Hess' und anderer Hegelianer. Genau wie für diese waren die Juden auch für Rodrigues das Volk der Universalität, der wahren Allgemeinheit; nur sie lüfteten das Geheimnis der Vermittlung, indem sie die universelle Assoziation der Völker propagierten. Ist bei Moses Hess wie bei Hermann Jellinek die Kenntnis saint-simonistischer Schriften und bei Rodrigues immerhin die Auseinandersetzung mit Hegel nachweisbar³⁶, so war zweifellos die wichtigste Quelle für dessen Geschichtsphilosophie das Werk Joseph Salvadors, der sehr richtig festgehalten habe, dass »die christliche Religion in Beziehung auf die *Einheit* der jüdischen unterlegen« sei.³⁷ Das jüdische Volk habe an der messianischen Zukunft der Menschheit entscheidenden Anteil: »Der Anteil des jüdischen Volkes, das der *geistigen* Herrschaft des Messias fremd blieb, ist, dass es sich seiner *weltlichen* Herrschaft ergeben wird, und alle Prophetien werden vollendet werden, weil alle Prophetien wahr sind.«³⁸

Allerdings sah Rodrigues im jüdischen Volk noch ein weiteres Prinzip am Werk, das nicht unmittelbar mit der religiösen Verheißung zusammenfiel. Wie sein Genosse Isaac Péreire hielt auch er die Juden für das Volk der Vermittlung; anders als jener betonte er jedoch nicht das Bankwesen, das die Juden scheinbar verkörperten, sondern die Industrie. Saint-Simon hatte, wie bereits ausgeführt, die Industrie als das Heil der Zukunft beschrieben und nun war es an Rodrigues, nachzuweisen, dass die Juden viel für den industriellen Fortschritt getan hätten. Die Kanaaniter hätten als Händlervolk das Land nicht bearbeitet, weshalb die Juden, als sie in das ihnen von Gott verheißene Land gekommen seien, dort schlechte Bedingungen vorgefunden hätten. Das Territorium Israels sei hinsichtlich seiner Population, seiner geographischen Lage

35 Ebd.

36 Vgl. Hess: Europäische Triarchie 155; Jellinek: Kritische Geschichte 218. Zu Rodrigues' Kenntnis der deutschen Philosophie vgl. Kool, Frits/Krause, Werner (Hg.): Die frühen Sozialisten. Bd. 1. München 1972, [33], Fußnote 153.

37 Salvador, Joseph: Jesu-Christ et sa doctrine. Zitiert bei Rodrigues: Lettres sur la religion 173.

38 Ebd. 175.

und der Trockenheit seines Bodens das qualitativ schlechteste Land der Antike gewesen und doch seien »die Industrie und der Handel der Israeliten anderen Völkern proportional weit überlegen«³⁹ gewesen. Der Reichtum der beiden Tempel in Jerusalem sei der beste Beleg dafür, wie florierend die Wirtschaftstätigkeit der Israeliten gewesen sei. Doch damit nicht genug: Mit der Zerstreuung der Juden in der Diaspora hätten sie den Geist der Industrie in alle Winkel der Erde gebracht und dadurch als Botschafter des Universalismus gewirkt: Man könne sagen, »dass die Vertreibung der Juden über die gesamte Erdoberfläche – neben anderen Folgen – die allgemeinsten Ideen der *Industrie* überall verbreitet hat«⁴⁰.

Um seiner Apologie des Judentums noch größeres Gewicht zu verleihen, machte sich Rodrigues daran, Gotthold Ephraim Lessings Schrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts* ins Französische zu übersetzen und dadurch auch Ideen der deutschen Aufklärung in das saint-simonistische Denken zu integrieren. Keineswegs zufällig war die Übersetzung ebenfalls der 1832 veröffentlichten Ausgabe des *Neuen Christentums* angehängt, womit auf den eigentlichen Haupttext Saint-Simons, der knapp hundert Seiten umfasste, zunächst die zweihundert Seiten langen *Briefe über Religion und Politik* folgten und dann die Lessingübersetzung den Band abrundete. Durch diese Ergänzungen las sich auch der Haupttext anders: Das Judentum war nun deutlich aufgewertet. In der teilweise sehr freien, offensichtlich den Interessen Rodrigues' angepassten Übersetzung leuchtete auch die ethnische Dimension des Judentums auf, die für Rodrigues' Lessing darin bestand, dass das real existierende Volk der Juden einen Geist verkörpere und in sich trage, der als Grundlage des zukünftigen Völkerfriedens dienen müsse. Dieser Geist war für Lessing das Resultat eines historischen Schicksals, das das jüdische Volk in sich aufgenommen habe; ein Schicksal, das selbst göttlichen Ursprungs sei und bezeuge, wie sehr Gott die Menschheit liebe. Denn an den Juden als auserwähltem Volk beweiße Gott die Unsterblichkeit der Seele des Menschen: »Gott hatte das ganze jüdische Volk, die ganze Menschheit im Blick, deren Verbleib auf der Erde vielleicht ewig ist, obwohl jeder einzelne Jude, jeder einzelne Mensch für immer sterben wird.«⁴¹ Zwar entspreche JHWH nicht exakt dem Gottesbild, an das die aufgeklärte Vernunft glaube, aber es gelte, den Geist des jüdischen Volkes aufzunehmen, zu korrigieren und zu veredeln.⁴² Der Begriff »Gott« bezeichnete im saint-simonistischen Denken freilich kein transzendentes Wesen, sondern die Wissenschaft. Insofern kam es Rodrigues durchaus entgegen, dass auch Lessing Göttlichkeit

39 Ebd. 180.

40 Ebd. 181.

41 *Rodrigues*, Eugène: Gotthold Ephraim Lessing: L'Éducation du genre humain. In: *Saint-Simon: Nouveau Christianisme* (1832), 297–346, hier 315.

42 Ebd. 322.

mit Vernunft nahezu gleichsetzte. Aber es war Rodrigues ein dringendes Anliegen, in seiner Übersetzung klarzumachen, von wem die Vernunft einmal ihren Ausgang genommen hatte: »Die Offenbarung hat die Vernunft des jüdischen Volkes geleitet, und jetzt verschafft die Vernunft plötzlich Klarheit über die Offenbarung.«⁴³ – In Lessings deutschem Originaltext hingegen fehlte der Verweis auf das jüdische Volk an dieser Stelle.⁴⁴ Rodrigues nahm insofern Lessings Erziehungsschrift in Beschlag, um seine These zu untermauern, dass das jüdische Volk ein Ausdruck der Vernunft und der Urheber der Einheit der Gattung sei. Auf diese Weise hatte er das Judentum nicht nur in Saint-Simons *Neues Christentum* integriert, sondern dieses vielmehr auf eine jüdische Basis gestellt.

Das egalitäre Versprechen

Einen anderen Akzent setzte ein weiterer Aktivist der saint-simonistischen Szene. Léon Halévy, der 1802 in Paris geborene Sohn Élie Halévys und jüngere Bruder des Opernkomponisten Jacques Fromental, hatte 1824 und 1825 als Sekretär des Comte gearbeitet und war dadurch auch mit dem Historiker Augustin Thierry in Kontakt gekommen. Anders als Eugène Rodrigues hatte sich Halévy jedoch nach dem Tod Saint-Simons und mit der eigentlichen Gründung der »Kirche« vom Zirkel verabschiedet und war als unabhängiger Journalist, Dichter und Autor tätig geworden.⁴⁵ 1831 konvertierte er aus pragmatischen Gründen zum Christentum, um die Tochter des Architekten Louis-Hippolyte Lebas heiraten und Professor für französische Literatur an der *École polytechnique* werden zu können.⁴⁶ Trotz seines Übertritts hielt er an seiner jüdischen Identität fest, was sich nicht zuletzt daran ablesen lässt, dass er weiterhin für explizit jüdische Publikationen schrieb.⁴⁷ Und auch seine Trennung vom Kreis der Saint-Simonisten bedeutete nicht, dass er den Ideen seiner ehemaligen Genossen entsagt hätte. Aber er zog es doch vor, seinen Vorstellungen einen anderen Rahmen zu geben. Mehr dem Ideal der Wissenschaft als einer *Religion* der Wissenschaft anhängend, gab Halévy seinen historischen Werken einen weniger schwärmerischen als vielmehr nüchtern-objektiven Klang. Methodisch an

43 Ebd.

44 Vgl. Lessing, Gotthold Ephraim: Die Erziehung des Menschengeschlechts [1780]. München 1997, § 36.

45 Vgl. Szajkowski: The Jewish Saint-Simonians 1101.

46 Vgl. Kluj, Alexander: Jüdisches Paris. Wien 2011, 43. Zum Saint-Simonismus an der École Polytechnique vgl. Perez, Félix: Histoire des Juifs à Polytechnique, 1794–1927. Paris 2010. Laut Szajkowski: The Jewish Saint-Simonians 1101, der die Konversion nicht erwähnt, wurde Halévy auf dem jüdischen Friedhof begraben.

47 Vgl. etwa seine Rezension der französischen Übersetzung von Herders *Hebräischen Melodien* in: Archives israélites 5 (Mai 1845) 514–522.

den großen Historikern seiner Zeit wie François Guizot und den Gebrüdern Thierry orientiert, bediente er sich in seinem zweibändigen Werk *Résumé de l'histoire des Juifs* schon wegen seiner mangelnden Hebräischkenntnisse vor allem der Arbeiten Jacques Basnages und Joseph Salvadors.⁴⁸ Von letzterem indes übernahm er nicht nur Details seiner Geschichtsdarstellung, sondern auch die Idee, dass das mosaische Gesetz die Grundlage der modernen Gesellschaft darstelle. Hieß es bei Salvador, Moses sei »der Gründer der ersten bekannten Republik«⁴⁹ gewesen, so konstatierte Halévy: »Israel fußt auf den zwei Grundlagen des ganzen republikanischen Systems: der Freiheit und der Gleichheit.«⁵⁰ Gott kam zwar in Halévys Darstellung als heimlicher Demiurg geschichtlicher Entwicklung vor, verschwand aber hinter der Lichtgestalt Moses. Nicht Gott, sondern Moses habe den Berg Sinai »ausgewählt, um seine Brüder dort zu versammeln, um sie nach den Prinzipien, die er konzipiert hatte, zu organisieren, um ihnen Gesetze zu geben, eine Religion, und um sie als Volk zu konstituieren«⁵¹. Vor der »religiösen und zivilen Verfassung«, die Moses erarbeitet und die das Volk per Akklamation angenommen habe, seien die Juden noch kein Volk gewesen, sondern nur eine Ansammlung von Stämmen, eine »hebräische Völkerschaft«⁵². Das republikanische Gesetz aber, das Freiheit und Gleichheit vorsah, habe zugleich die »Emanzipation des jüdischen Volkes«⁵³ bedeutet. Unübersehbar ist hier die Anspielung auf die französische Revolution, die ja ebenfalls unter dem Schlachtruf von Freiheit und Gleichheit angetreten war und die Juden emanzipiert hatte. Anders als 1791 aber hätten sich am Berg Sinai nicht jüdische Individuen von einem Staat befreien lassen, sondern ein Volk sich selbst emanzipiert. Der nur geschichtlich auflösbare Gegensatz zwischen der Konstituierung als Nation einerseits und der Auflösung der Juden als eigenständiger Nation andererseits entsprach einem geschichtsphilosophischen Modell, das in der Französischen Revolution die Verwirklichung der am Berg Sinai verkündeten »mosaischen« Idee der Republik sah. Doch der Begriff »Nation« bezeichnete für Halévy die *politische Form* kollektiven Daseins, nicht dessen Verschwinden an sich. Trotz der durch die Revolution erfolgten formellen Aufhebung jüdischer Nationalität bleibe der ethnische Charakter des Judentums bestehen. Nicht nur war Halévy wie die Volksgeistideologen in Deutschland der Ansicht, die Juden

48 In derselben Reihe wie Halévys Geschichte der Juden erschien von *Thierry*, Amédée Simon Dominique: *Résumé de l'histoire de Guienne*. Paris 1825. Das Bekenntnis, kein Hebräisch zu können, findet sich im Vorwort von *Halévy*, Léon: *Résumé de l'histoire des Juifs modernes*. Paris 1828, VII. Zu Salvador vgl. *Sebban*, Joël: Joseph Salvador. *Penseur libéral et apologiste du Judaïsme*. In: *Revue des Études Juives* 171/3–4 (Juli–Dezember 2012) 325–349.

49 *Salvador*, Joseph: *Loi de Moïse ou système religieux et politique des Hébreux*. Paris 1822, VII.

50 *Halévy*, Léon: *Résumé de l'histoire des Juifs anciens* [1825]. 2. Aufl. Paris 1827, 50.

51 Ebd. 31.

52 Ebd. 2.

53 Ebd. 22.

hätten »durch das Organ ihrer Ahnen«⁵⁴ Moses ihrer Unterstützung versichert, sondern der Geist der Hebräer sei auch unabhängig von Zeit und Raum in ihren heimatlichen Gebräuchen aufbewahrt:

Die Israeliten, ihres ursprünglichen Vaterlandes enteignet und in andere Himmelsrichtungen verstreut, haben sich zwar den Gesetzen und zivilen Institutionen der verschiedenen Länder untergeordnet; aber sie haben sich einen Großteil ihrer heimatlichen Gebräuche bewahrt, deren Ausübung nicht mehr an einen Ort oder ein Klima gebunden sind.⁵⁵

Die historische Rückführung eines spezifischen Volkscharakters der Juden auf das Klima ihrer vermeintlichen Heimat war durchaus Halévys originäre Leistung; allerdings tat er dabei nichts anderes, als die Rassenideologie etwa Guizots auf die Juden zu übertragen.⁵⁶ Auch bei Salvador war diese Figur schon zu finden. So heißt es an einer Stelle seiner ersten Schrift über die Geschichte des mosaischen Rechts, »die Gelehrten« hätten die Herkunft der »kaukasische Rasse« im Klima Asiens verortet.⁵⁷ Und sogar die Aufteilung der Menschheit in die »weiße, mongolische und schwarze Rasse«⁵⁸ als Modifikationen einer gemeinsamen Urrasse verfocht er; dennoch waren für diesen Begriff von »Rasse« physiognomische Anschauungen nur von sekundärer Bedeutung – obgleich auch diese schon sowohl bei Salvador als auch bei Halévy zu finden sind.⁵⁹ Zwar gingen Guizot, Thierry, Salvador und auch Halévy davon aus, dass der Charakter eines Volkes vererbbar war, aber wie diese Vererbung vonstatten ging, beschäftigte sie nicht weiter.

Gleichwohl stellte die Behauptung, die Juden seien ein »Volk« oder gar eine »Rasse«⁶⁰, eine selbstbewusste Verteidigung jüdischer Partikularität dar. Sie konnte nur mit dem republikanischen Universalismus versöhnt werden, indem die Juden zum eigentlichen Träger des Universalismus gemacht wurden. Dazu war es allerdings notwendig, den Bruch, der zwischen der Existenz eines jüdischen Staates und der Zerstreung in der Diaspora lag, zu kitten. Wenn die »mosaischen Institutionen« die Grundlage wahrer Allgemeinheit sein sollten, wie konnte ihnen dann in einer Zeit, da die Wiederherstellung des jüdischen Staates undenkbar schien, Geltung verschafft werden? Nicht nur Halévy beantwortete diese Frage damit, dass die französische Republik das neue Jerusalem repräsentierte – aber welche Rolle kam dann noch den Juden zu? Waren sie nicht

54 Ebd. 26.

55 Ebd. 64.

56 Vgl. *Moses Leff*: Self-Definition 13 f.

57 *Salvador*: Loi de Moïse 509.

58 *Salvador*: Loi de Moïse 506, Fußnote 2.

59 So sprach letzterer von »distinkten Zügen, welche die partikuläre Physiognomie einer Nation formen«. Vgl. *Halévy*: Juifs anciens 383.

60 Vgl. etwa ebd. 382.

überflüssig geworden, seit die Revolution ihr Haupt erhoben hatte und angetreten war, ganz Europa zu verändern?

Tatsächlich stellte der Verlust des Staates für Halévy einen entscheidenden Einschnitt in der Geschichte der Juden dar. Dementsprechend ließ er die antike Geschichte der Juden mit der römischen Vertreibung aus Jerusalem enden und eine »neue Geschichte für die jüdische Nation«⁶¹ beginnen: Die sogenannte Moderne. Freilich begann diese »Moderne« für Halévy noch in der Spätantike, weshalb es unangemessen wäre, seinen Modernebegriff mit der herkömmlichen Epocheneinteilung zu konfundieren. Wichtiger als die zeitliche Ordnung war aber ohnedies die erkenntnisleitende Frage: Hatte Halévy im 1825 erschienenen ersten Band seiner Geschichte erzählt, wie aus der Völkerschaft ein Volk und schließlich eine Nation werden konnte, so stellte er sich für den zweiten Band die Aufgabe, zu erklären, warum die Juden trotz ihrer Zerstreuung ihre »Vitalität«⁶² behalten hätten: »Über die Revolutionen der Jahrhunderte und Imperien hinweg hat sich diese Menschenrasse bar jeder Vermischung über die gesamte Oberfläche des Globus verteilt und sich ihren Glauben, ihren Kultus, ihre Sitten und die Zivilisation, die ihr eigen war, bewahrt.«⁶³ Und es gelte nachzuweisen, dass »dieses Volk noch immer eine wichtige Rolle in der Weltgeschichte spielt«⁶⁴, denn: »Dieses Volk, obgleich es das älteste von allen ist, ist immer noch erfüllt von Jugendlichkeit, Vitalität und Elan; und nur deshalb wird seine Geschichte eine Zukunft haben.«⁶⁵

Doch in der drei Jahre später erschienenen Darstellung der modernen jüdischen Geschichte konnte Halévy das Vorhaben, die Vitalität des »jüdischen Volkes« nachzuweisen, nicht realisieren. Zu sehr war er mittlerweile davon überzeugt, dass »der Name Jude für sie [die französischen Juden] zum Beiwerk, der Name Franzose aber zur Hauptsache geworden ist«⁶⁶. Konsequenter sprach er im abschließenden Kapitel zur postrevolutionären Entwicklung in Frankreich von den Juden als Kultgemeinschaft oder gar als Sekte Mosis (*sectateurs de Moïse*), deren Kultus »zu asiatisch für die europäischen Nationen«⁶⁷ sei und einer »Reform«⁶⁸ bedürfe. Dennoch konnte Halévy sich nicht ganz von der Vorstellung einer ethnischen Gemeinschaft der Juden lösen. Diese Ambivalenz schlug sich in der Differenzierung zwischen den Begriffen »peuple« und »nation« nieder, denen jeweils eine spezifische Religion, Sitte, Institution, Sprache und Kultur zugeordnet wurde. Die Juden hätten zwar eine Religion, aber

61 Ebd. 381.

62 Ebd.

63 Ebd. 382.

64 Ebd. 386.

65 Ebd.

66 *Halevy: Juifs modernes* 325.

67 Ebd. 326.

68 Ebd. 329.

sie *seien* eine Gemeinschaft, die neben der Religion auch noch über andere kollektive Eigenschaften verfüge. In der Konklusion bezeichnete er die Juden ausdrücklich als »Volk, das überall ist«⁶⁹, aber nicht mehr »in einem gemeinsamen Vaterland«⁷⁰ leben müsse. Dass die Charakterisierung der Juden als »Volk« keiner bloßen begrifflichen Unschärfe oder Willkür entsprungen war, zeigt gerade die auch im zweiten Band seiner Geschichte der Juden immer wieder hervortretende Postulierung *rassischer* Eigenschaften der Juden. Zwar ging Halévy davon aus, dass sowohl Juden schwarzer als auch weißer Hautfarbe existierten⁷¹, aber dass es eine »jüdische Rasse«⁷² gebe, die bestimmte ethnische Merkmale aufweise, stellte Halévy nicht infrage. Im Gegenteil: Das Verschwinden der Juden als Nation wurde von ihm zwar als historisches Faktum und Preis des Fortschritts akzeptiert, seine Idealvorstellung war aber das muslimische Spanien, in dem die Juden mit den anderen asiatischen Völkern produktiv zusammengewirkt anstatt sich in ein ihnen im Grunde fremdes Völkergemisch aufgelöst hätten:

Im Orient, unter toleranten Prinzen, unter dem Himmel ihrer Heimat, unter Völkern, deren Institutionen und Sitten denen der Juden ähnlich waren, sehen wir sie hell erstrahlen, mit der Zivilisation wachsen und mit ihr untergehen. Im Okzident, bei Völkern eines völlig unterschiedlichen Charakters, Blutes, Kultes, Klimas und einer vollkommen anderen Regierung, sehen wir sie aufscheinen, je mehr die Zivilisation überlebt ist, sich auflösen, je mehr sie voranschreitet, und schließlich verschwinden, je mehr sich die politische und intellektuelle Verschmelzung der Trümmer Israels mit der großen europäischen Familie vollzieht.⁷³

Anders als im Orient müssten sich die Juden in Europa von manchen ihrer »asiatischen« Sitten verabschieden, wenn sie Teil der Moderne sein wollten. Doch die Verschmelzung sei kein einseitiger Prozess, denn die Juden könnten sich auf ihre eigenen Ursprünge besinnen, die die geheime Grundlage des modernen Staates bildeten. Wie die Nichtjuden von den Juden gelernt hätten, dass die Gesellschaft auf Freiheit und Gleichheit gründen müsse, so die Juden von den Nichtjuden, sich von unzeitgemäßen, aus dem Orient überkommenen Eigenheiten zu trennen. Léon Halévys geschichtsphilosophischer Entwurf war somit zugleich ein Plädoyer für eine umfassende Reform des Judentums und eine Betonung jüdischer Kollektivität, die ihren Daseinsgrund nicht nur in der Religion, sondern auch in einer reichen Geschichte, einem spezifischen Volkscharakter und vor allem einer politischen Idee habe.

69 Ebd. 328.

70 Ebd. 329.

71 Vgl. ebd. 132f.

72 Ebd. 17.

73 Ebd. 261.

Völkerbund und Patriotismus

Dass solche Ideen auch in den deutschen Ländern, und zwar gerade in den Teilen, die multiethnisch geprägt waren, auf Interesse stießen, kann nicht verwundern. Insofern ist es wenig verblüffend, dass zwar die saint-simonistischen Ideen in Deutschland stark rezipiert wurden, dass aber schon vor dieser Aneignung ganz ähnliche Gedanken im deutschsprachigen Raum virulent waren. Schon 1820, also vor der Gründung der saint-simonistischen Schule, veröffentlichte der Dichter und Gelehrte Salomo Löwisohn seine wenig beachteten und Halévy wie Rodrigues wohl kaum bekannten *Vorlesungen über die neuere Geschichte der Juden*.⁷⁴ Löwisohn war 1789 im ungarischen Moor in einer orthodoxen Familie geboren worden. Nachdem er 1809 zum Talmudstudium nach Prag gegangen und dort als Hauslehrer sein Geld verdient hatte, siedelte er 1815 nach Wien um, wo er sich als Korrektor in der Druckerei von Anton Edler von Schmid verdingte, in dessen Verlagsanstalt er auch seine eigenen Schriften veröffentlichte.⁷⁵ 1820, kurz nach der Veröffentlichung seiner *Vorlesungen*, zwang ihn eine psychische Erkrankung, in seine Heimatstadt zurückzukehren, wo er ein Jahr später verstarb. Die etwas konfuse, zwischen verschiedenen Epochen hin- und herspringende historische Darstellung in den *Vorlesungen* weist erstaunliche Parallelen zum saint-simonistischen Denken auf, insbesondere zu Halévys *Résumé de l'histoire des Juifs modernes*.⁷⁶ Wie dieser fasste auch Löwisohn die »neuere Geschichte der Juden« als Zeitspanne zwischen der

74 Löwisohn, Salomo: *Vorlesungen über die neuere Geschichte der Juden*. Wien 1820.

75 Vgl. zur Biographie Stern, E. M.: Salomon Löwisohn. In: *Der Orient* 1 (4. Januar 1840) 10 f; Cohen, Tova: melitzat jeshurun le-shlomo levison. ha-jetzirah we-jotzreh (»Metaphorik Jeschuruns« von Salomon Löwisohn. Das Werk und der Autor). Ramat Gan 1988, 15–38. Zu seinen wichtigsten Werken zählen eine auf Hebräisch verfasste literaturwissenschaftliche Studie über biblische Poesie sowie eine Enzyklopädie biblischer Orte. Vgl. Löwisohn, Salomon: melitzat jeshurun (Metaphorik Jeschuruns). Wien 1816; Ders.: *Biblische Geographie*, enthaltend eine Beschreibung aller Länder, Meere, Land-Seen, Flüsse, Bäche, Berge, Hügel, Thäler, Wälder, Wüsten, Städte und Dörfer, die in sämtlichen Büchern des alten Testaments vorkommen, wie auch der israelitischen Stationen, deren in den Büchern Mosis erwähnt wird. Wien 1821.

76 Seine wichtigsten historiographischen Bezugspunkte waren, und daraus wird bereits die Eigentümlichkeit seiner Konstruktion ersichtlich, Flavius Josephus, der französisch-katholische Alttestamentler Richard Simon und der »scharfsinnige[] französische[] Schriftsteller[]« Pierre Bayle. Obwohl er in der französischen Literatur sehr gut orientiert gewesen zu sein scheint, tauchen die Werke Salvadors nicht auf. Jacques Basnage wird einmal zitiert. Vgl. Löwisohn: *Vorlesungen* 89, Fußnote 1. Die Bemerkung zu Bayle findet sich auf 97, Fußnote 1. Josephus wird aus dem lateinischen Original zitiert, nicht nach der Übersetzung des Prager Reformjuden Beer, Peter: *Geschichte der Juden nach Flavius Josephus*. Wien 1808, die bei seinem eigenen Verleger erschienen war, die er also gekannt haben dürfte.

»Zerstörung Jerusalems durch Titus, bis auf die gegenwärtigen Zeiten«⁷⁷, innerhalb derer Israel als eine »der vorzüglichsten universalhistorischen Nationen auf Erden«⁷⁸ agiert habe. Das »Mittelalter mit seinen Schrecknissen« erscheint in dem Werk als düstere Epoche, aber »eine herrliche Epoche langsam gereifter Cultur und Veredlung tritt wie vom Zauber hervorgerufen plötzlich ein für die mächtig aufgeregte Menschheit«⁷⁹. Jedoch gibt es noch eine weitere Parallele zum saint-simonistischen Denken: Auch Löwisohn charakterisierte die Juden als ein »Handelsvolk«, das die Völker in Kontakt zueinander bringe: »Zertheit unter sich selbst, dient es nunmehr zur Verbindung anderer Völker; vorzüglich, da es erdacht hat das Mittel, große und schwere Geldmassen auf eine künstliche leichte Art von Land zu Land umzuwechseln.«⁸⁰ Exakt wie Péreire und d'Eichthal verstand es auch Löwisohn als welthistorischen Beruf der Juden, die Völker mittels des Bank- und Handelswesens miteinander zu verbinden und dadurch Allgemeinheit zu stiften. Es sei besonders diese Disposition der Juden, die sie zu produktiven Gliedern einer »neuen Epoche« mache und sie »dem allgemeinen Völkerbunde näher«⁸¹ brächte. Dabei stand für Löwisohn außer Frage, dass die Juden eine ethnische Gemeinschaft bildeten, eine »überall zerstreute[] und überall sich gleichende[] Nation«⁸². Zwischen den Begriffen »Volk« und »Nation« unterschied er, anders als Halévy, nicht, die Juden waren für ihn auch nach dem Verlust des Staates eine »Nation«, die sich durch die besondere »Wesenheit eines Volkes«⁸³ auszeichne:

[D]er Forscher der jüdischen Geschichte, der von Jerusalems rauchenden Trümmern aus, den Schicksalen ihrer in alle Welt zersprengten Söhne nachspürt; der von Pol zu Pol, vom stillen bis zum atlantischen Ocean, die Glieder der Kette mächtig zerworfen, und trotz der ungeheurten Zerwerfung sich dennoch als *eine Kette* fest an einander schließen sieht; der die Gesichtsbildung, die Denkungsart, die Wünsche und die Hoffnungen des am äußersten Ende des glühenden Africas lebenden Israeliten, in seinem an den Gestaden des Nordmeeres, auf den Fluren Chinas, oder in den Ebenen Americas lebenden Mitbruder ganz wieder findet, und nun den steten Gang, die allmähliche Entwicklung der Nation in ihrem Lande – dem Universum – im Zusammenhange sich vorstellen will; auch dieser, sage ich, muss ein vorzügliches Augenmerk auf jene [nordafrikanischen] Länder richten.⁸⁴

Wie in den saint-simonistisch inspirierten Entwürfen hielt auch Löwisohn das »Universum« für die eigentliche Heimat der Juden – denn sie seien ja seit dem

77 Löwisohn: Vorlesungen 5.

78 Ebd. 8.

79 Ebd. 12.

80 Ebd. 15.

81 Ebd. 14.

82 Ebd. 42.

83 Ebd. 15.

84 Ebd. 55.

Verlust des Staates ein universalistisches Volk –, gleichzeitig betonte er aber ihre ethnischen Eigenheiten, die sowohl geistige als auch physiognomische Charakterzüge umfassten. Es sei den Juden geglückt, »nach Jahrtausenden noch unter den verschiedenartigsten Völkern, ihren Glauben, ihre eigenthümlichen Sitten, ihre Nationalität zu bewahren«⁸⁵. Dass sie trotzdem loyale Staatsbürger seien und Reformen besonders in ihrer inneren Organisation zuwege bringen müssten, stellte für Löwisohn keinen Widerspruch dar. Er bekannte sich emphatisch zum Kaiser, ebenso zur Aufklärung – solange diese nicht zur vollständigen Auflösung des Judentums führte.

Diese Mischung aus aufklärerisch-messianischem Universalismus, deutschem oder französischem Patriotismus und jüdischer Partikularität, die sowohl Löwisohn als auch die jüdischen Saint-Simonisten vertraten, stand, wie wir gesehen haben, auch bei den Hegelianern hoch im Kurs. Sie gipfelte in der Vision eines europäischen Völkerbundes, der nicht mehr absolutistisch, sondern demokratisch regiert werde und unter dem Banner des Universalismus jeder »Nationalität« die Verwirklichung im organischen Ganzen ermöglichen werde. Anders als im Ancien Régime sollten die partikularen Entitäten aber keine politisch verfassten Körperschaften mehr sein, sondern dem allgemeinen Recht unterworfen werden. Ihre »Autonomie« schöpften die Völker und Stämme deshalb aus dem ihnen angeblich eigentümlichen »Gepräge«, ihrer ethnischen Disposition. An die Stelle des Versuchs einer Restituierung der *kehillah* trat die Gleichsetzung der Juden mit anderen Völkern und die Transformation der traditionellen Selbstwahrnehmung in eine moderne Ethnizität – die Juden sollten nicht mehr vornehmlich ein Gottesvolk sein, sondern ein wahlweise asiatischer oder germanischer Stamm, der über bestimmte Eigenschaften verfüge, die ihn von anderen Stämmen und Völkern unterscheide. Frankreich, Preußen oder Deutschland wurden demzufolge als multiethnische Staaten gedacht, deren Grundlagen nicht die gemeinsame Abstammung seiner Bevölkerung, sondern ein »nationales Empfinden«, die »Liebe zur Heimat« und nicht zuletzt bürgerliche Interessen waren. Die Juden als eigentümlicher Stamm gehörten dieser Anschauung zufolge zur Nation, weil ihre universalistische Kultur mit dem der anderen ebenfalls partikularen Stämme – den Galliern, Bretonen, Normannen, Pfälzern, Franken usw. – kompatibel sei.

Auch einer der wichtigsten Vorkämpfer der Judenemanzipation in Preußen, der bereits mehrfach erwähnte Dichter, Verleger, Paulskirchenvertreter und Vorsitzende der jüdischen Gemeinde Berlins, Moritz Veit, fühlte sich von solch

85 Ebd. 11. Schon auf dem Titelblatt hatte Löwisohn ein französisches Zitat aus Jacques Delilles Gedicht *L'Imagination* angefügt, in der die hebräische »Rasse« dafür gerühmt wurde, sich »ihren tiefgründigen Charakter über die Staaten, Zeiten und Orte hinweg bewahrt« zu haben. Vgl. *Delille, Jacques: L'Imagination, poème en huit chants* [1806]. Bd. 2. 2. Aufl. Paris 1817, 231 f.

einer Stammeskonzeption des Judentums angezogen. Zugleich jedoch ist an seinen Schriften abzulesen, mit welchen Fallstricken eine ethnische Definition des Judentums in einem Zeitalter, das nationale Kohäsion forderte, behaftet war. Patriotismus und jüdische Ethnizität standen in einem Spannungsverhältnis zueinander und es bedurfte sowohl umsichtigen Agierens als auch großen Mutes, um sich trotzdem zum jüdischen Volkstum zu bekennen. Insbesondere offizielle Repräsentanten der jüdischen Gemeinde mussten die möglichen Folgen ihrer Verlautbarungen mitbedenken, von antisemitischen Reaktionen bis hin zu neuerlichen rechtlichen Beschränkungen. Insofern war es unvermeidlich, die eigene Konzeption des Jüdischen in der Sprache der Zeit zu formulieren und sich auf gängige Theorien kollektiver Identität zu beziehen. Es war also kein Zufall, dass viele der neuen Gemeindeführer Philosophie studiert hatten und mit den neuesten Theorien auf dem Markt der Ideen vertraut waren.

Das gilt auch, wie bereits dargelegt, für den Saint-Simonismus. So wie es im deutschen Vormärz unabdingbar war, mit den Grundbegriffen der Hegelschen Philosophie vertraut zu sein, um in intellektuellen Kreisen reüssieren zu können, so galt es auch als *chic*, sich mit dem Saint-Simonismus auseinanderzusetzen und ihn von hegelianischer Warte aus zu kritisieren.⁸⁶ Er galt als eine neue geistige Strömung, die man nicht ignorieren, aber aufgrund ihres utopischen Charakters auch nicht akzeptieren könne.⁸⁷ Dennoch bot das saint-simonistische System genügend Anknüpfungspunkte, um seine eigenen Ideen in Auseinandersetzung mit ihm zu entwickeln. Für Moritz Veit stellte gerade die universalistische Idee des Völkerbundes, die der Comte in seiner Schrift *Réorganisation de la société européenne* formuliert hatte, eine Möglichkeit dar, seine Sicht auf die gegenwärtige und zukünftige Rolle des Judentums in der Welt theoretisch zu fundieren. Doch ging diese Selbstverständigung, wie wir sehen werden, nicht ohne Friktionen vonstatten.

Veit war 1808 in Berlin mit dem jüdischen Namen Moshe als Sohn des reichen Kaufmanns und Bankiers Philipp Veit geboren worden und wuchs in einem gebildeten und finanziell unbeschwerten Klima auf.⁸⁸ Schon als Knabe wohnte er den literarischen Versammlungen im väterlichen Haus bei, an denen zahlreiche Mitglieder des »Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden« wie Gans, Hilmar und Mahlo ebenso teilnahmen wie die Gebrüder Maximilian und Heinrich Heine oder der Herausgeber des renommierten *Magazins*

86 Vgl. etwa *Carové*, Friedrich Wilhelm: Der Saint-Simonismus und die neuere französische Philosophie. Leipzig 1831. Vgl. *Schmidt am Busch*, Hans-Christoph: Friedrich Wilhelm Carové, Eduard Gans und die Rezeption des Saint-Simonismus im Horizont der Hegelschen Sozialphilosophie. In: *Ders.* u. a.: Hegelianismus und Saint-Simonismus 105–130.

87 Vgl. etwa *Anonymus*: Frankreich. Resumé der Geschichte des St.-Simonismus. In: *Magazin für die Literatur des Auslandes* 42 (7. April 1843) 165 f.

88 Vgl. die Geburtsurkunde. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Moritz Veit, P 47/3.

für die *Literatur des Auslandes*, Joseph Lehmann.⁸⁹ Diese frühe Prägung durch die Literatur ließ auch in Veit zunächst den Wunsch heranreifen, Schriftsteller zu werden, und tatsächlich verfasste er auch ein unveröffentlicht geliebtes Theaterstück über den römischen Sieg über Korinth sowie zahlreiche Gedichte. 1831 trat er das erste Mal publizistisch auf, indem er als Herausgeber der ersten und einzigen Ausgabe des *Berliner Musen-Almanachs* verantwortlich zeichnete und selbst einige Gedichte beisteuerte, darunter ein sehr langes über die Eliasgeschichte. Der Almanach versammelte zwar die *Crème de la crème* der deutschen Poesie, namentlich Johann Wolfgang von Goethe, Achim von Arnim, Adelbert von Chamisso, Karl Simrock und Joseph von Eichendorff, dennoch blieb es bei nur einer Ausgabe.⁹⁰ Ein Jahr später veröffentlichte Veit einen eigenen Gedichtband, den er den »Helden« der polnischen Nationalbewegung widmete, die 1830/31 erfolglos versucht hatten, gegen Russland die Unabhängigkeit zu erkämpfen. Veit war dennoch voll des Lobes:

Ihr habt von je den Kampf für ewge Güter / Aufopfernd uns gelehrt, / Vorhut der Völker, treue Freiheitshüter / Europa's Heldenschwert. // Nur ausgeharrt auf diesem schweren Posten, / Dem euch der Weltgeist weiht, / Männlich zu stehen dem Koloß in Osten / Im ungleich schweren Streit.⁹¹

Nicht nur der Faszination fürs Nationale, auch der Poesie sollte Veit sein Leben lang treu bleiben. Doch erkannte er schnell, dass sein schriftstellerisches Talent nicht ausreichte, um damit seinen Lebenserwerb zu bestreiten. Allein, auch die Wissenschaft war keine Perspektive: Zwar war Veit, der bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich von Raumer, Karl Ritter und August Boeckh Philosophie, Geschichte, Geographie und Philologie studiert hatte, 1833 mit seiner Arbeit über den Saint-Simonismus promoviert worden, eine akademische Karriere war ihm aber als Jude noch immer versperrt. Mit dem Geld der Familie im Rücken erwarb er deshalb am 18. November 1833, kurz nach seiner Promotion, die Konzession als Buchhändler und gründete am 1. Januar des folgenden Jahres gemeinsam mit seinem Freund Joseph Levy den Verlag Veit und Comp.⁹² Politisch gesehen neigte Veit eindeutig der nationalliberalen Strömung zu, die, wie Hegel, eine konstitutionelle Demokratie propagierte. Entsprechend distanziert äußerte Veit sich in seiner Dissertation auch über die Schwärmereien der Saint-Simonisten, die er als Aufwiegler und Rebellen zu diskreditieren suchte, welche die eigentlich positive Grundidee Saint-Simons, einen »Allgemeinen Völkerbund« zu gründen, pervertiert hätten.⁹³

89 Vgl. Geiger, Ludwig: Die deutsche Literatur und die Juden. Berlin 1910, 184.

90 Veit, Moritz (Hg.): Berliner Musen-Almanach für 1831. Berlin 1831.

91 Veit, Moritz: Polenlieder ein Todtenopfer. Hamburg 1832, 30.

92 Vgl. dazu Ziesak, Anne-Katrin: Der Verlag Walter de Gruyter 1749–1999. Berlin 1999, 105–140.

93 Vgl. Veit: Saint-Simon X.

Dieser Logik gemäß ist das Buch dreigeteilt: Der erste Abschnitt widmet sich ausführlich dem Leben und Werk Saint-Simons, den Veit als großen spekulativen Denker ehrte, der zweite Abschnitt wendet sich den Saint-Simonisten zu, die aus konservativer Perspektive verurteilt werden. Im dritten Abschnitt wagte Veit eine Synthese, in dem er den Saint-Simonisten immerhin positiv anrechnete, die Idee des Völkerbundes wieder angeregt zu haben. Dieser letzte Abschnitt geht über das Referieren der Quellen hinaus: Veit skizzierte hier seine eigene Geschichtsphilosophie, die er in eine Einleitung, ein Kapitel zur Völkergeschichte, eines zur Entstehung der Weltliteratur, eines zur Ökonomie und eines zum Krieg unterteilte. Der philosophische Standpunkt Veits blieb dabei grundsätzlich ein orthodoxer Hegelianismus, aber er sah in Saint-Simons »echt nationale[r] Philosophie« eine »*innere* Verwandtschaft mit dem Geiste deutscher Speculation«⁹⁴ obwalten. Beide liefen auf die Vereinigung der Europäer in einem Völkerbund zu, denn nur ein solcher könne, wie er mit Saint-Simon konstatierte, »die politische Crisis [...], die gegenwärtig die caucasische Race erschüttert«⁹⁵, beenden. Dass Veit zustimmend den Begriff der »caucasischen Race« zitierte, war seinem eigenen Denken keineswegs äußerlich. Wie Saint-Simon changierte er in der Bestimmung der menschlichen Natur zwischen einem prädarwinistisch-evolutionären und einem anthropozentrisch-biblisches Weltbild:

Es existiert eine Totalität der lebendigen Wesen, deren letztes Glied der Mensch ist. Die menschliche Organisation ist, ihrer äußeren und inneren Structur nach, die aller-vortheilhafteste; daher die sittliche Überlegenheit des Menschen. [...] Verschwände die menschliche Gattung, so würde sich die nach ihr bestorganisierte Thiergattung vervollkommen. Das menschliche Geschlecht ist aber in verschiedene Besonderheiten der Race gesondert, wovon die europäische die erste ist, weil Europa am meisten Korn und Eisen producirt. Das Verhältnis der Racen zu einander läuft parallel mit dem der Menschen zu den Thieren. Die höher befähigte Race hat damit angefangen, die niedrigere als folgsames Werkzeug zu betrachten, mit der sie erst dann auf dem Fuße der Gleichheit leben konnte, als die Fähigkeit, sich geistig und materiell zu vergesellschaften, der herrschenden sowol wie der dienenden gemein geworden war.⁹⁶

Trocken fügte Veit Saint-Simons rassetheoretischen Ausführungen hinzu: »Dies ist auch, beiläufig gesagt, der rechte Standpunkt, von dem aus die Frage über den Sklavenhandel beantwortet werden muß.«⁹⁷ Nicht die grundsätzlich vorausgesetzte Würde aller Menschen war für ihn der Schlüssel zur Beantwortung der Frage der Sklaverei – man vergegenwärtige sich, dass zum Zeitpunkt

94 Ebd. XIV.

95 Ebd. 10.

96 Ebd. 60f.

97 Ebd. 61.

der Abfassung der Schrift die Sklaverei in den Vereinigten Staaten noch florierte –, sondern das geistige und materielle Niveau, auf das sich die unterlegenen »Racen« hervorgearbeitet hätten. Diese Generalklausel gab erheblichen Spielraum, um die Unterdrückung nichteuropäischer Gesellschaften zu rechtfertigen. Und tatsächlich verfocht Veit, wie insbesondere in seinem eigenen geschichtsphilosophischen Entwurf am Ende des Buches deutlich wird, ein kolonialistisches Programm, das auf der Überlegenheit der europäischen Zivilisation über die unwürdigen »Wilden« und »schwachsinnigen Eingebornen [...], die ein Mann zu hunderten vor sich herjagte«⁹⁸, basierte. In »nichts Geringerem«, schrieb Veit, als in der »Europäisierung des Erdballes« könne »sich das Streben des europäischen Geistes beruhigen«⁹⁹, denn die Kolonisation sei der »Hebel der Zivilisation«¹⁰⁰. Führt man sich das Ausmaß kolonialistischen Resentiments vor Augen, von dem Veit trotz seiner liberalen und demokratischen Gesinnung beseelt war, so erhält das so utopisch scheinende Wort des »Allgemeinen Völkerbundes« einen hässlichen Klang. Die Allgemeinheit war lediglich ein Synonym für die Vereinigung der europäischen Mächte zur Beherrschung und »Zivilisierung« des Globus.

Rätselhaft scheint nun, dass die Juden in Veits Entwurf kaum vorkommen. An einer Stelle gab er die Auffassung der Saint-Simonisten wieder, dass »die Hebräer [...] noch nicht die Aufgabe [hatten], die Welt zu civilisiren, sondern im Gegentheil, in ihrem engen von der übrigen Welt wenig gekannten Ländchen eingeschlossen, die Idee der Einheit auszuarbeiten und ihren Nachfolgern zu überliefern«¹⁰¹. Die geschichtliche Bedeutung der Hebräer habe dementsprechend darin gelegen, die Idee der Einheit für ihre Nachfolger vorzubereiten – aber wer waren diese Nachfolger? Veit ließ keinerlei Zweifel daran aufkommen, dass er das Christentum für die eigentliche zivilisatorische Macht hielt. Ja, er ging in seinem Lob des Christentums so weit, dass ein über die Herkunft Veits uninformativer Leser wohl nie auf die Idee gekommen wäre, das Buch stamme von einem jüdischen Autor. So kritisierte er nicht nur, dass die saint-simonistische Polemik gegen das Christentum auf völliger Unkenntnis von dessen erhabenem Wesen beruhe, sondern hielt den Juden vor, dass sie »das Reich Gottes, das Christus verkündigte, fälschlich als ein irdisches Weltreich aufgefasst«¹⁰² hätten. Die »frohe Botschaft von der Menschwerdung Gottes«¹⁰³ habe die von Rom unterdrückten Völker erlöst. Dementsprechend hatte Veit sogar für die mittelalterlichen Kreuzzüge nur warme Worte übrig: Die mörderischen Konsequenzen für die Juden vollständig ausblendend, begriff er die

98 Ebd. 307.

99 Ebd. 319.

100 Ebd. 302.

101 Ebd. 159.

102 Ebd. 224.

103 Ebd. 238.

Kreuzzüge als »höchste[n] Ausdruck dieser die ganze Christenheit durchdringenden Einheit«¹⁰⁴ und damit als historische Vorwegnahme des zukünftigen Völkerbundes.

Veit identifizierte sich in seiner Dissertation folglich mit dem christlichen Europa und ganz besonders mit Deutschland und den »Germanen«. Diese Identifikation rechtfertigte er geschichtsteologisch: So ging er davon aus, dass die Geschichte ein prozessierender Widerspruch von Universellem und Partikularem sei, der erst im »Allgemeinen Völkerbund« und dem damit verbundenen »ewigen Frieden« stillgestellt werde. Jener Widerspruch aber drücke sich weltpolitisch im Auf und Ab von Weltreichen und den gegen sie rebellierenden partikularen Völkern aus. Die historische Sünde der Allgemeinheit sei das »Zertreten des Individuellen« gewesen, die Sünde der Individualität hingegen die »Isolierung und Verdampfung«: »Die Dialektik dieser beiden Extreme ist die Weltgeschichte.«¹⁰⁵ Gemäß dieser Konzeption sei das Christentum ursprünglich eine aus dem jüdischen Volk entwachsene Rebellion gegen das heidnische Römische Reich gewesen, dann in Gestalt der katholischen Kirche selbst zum Weltreich geworden, um schließlich in das »germanische Volk« einzudringen und in der Reformation zur konkreten Allgemeinheit zu werden.¹⁰⁶ Ausgangspunkt dieser bedeutsamen Bewegung sei die Völkerwanderung gewesen:

Die lang unterdrückte Nationalität tummelte sich in wilder Urkraft auf dem Boden des römischen Weltreiches. Eine Fülle germanischer Urvölker, jedes in sich individualisirt, ergoß sich über die römischen Provinzen. [...] Fast spurlos verschwinden ihre Namen, und als sich das aufgeregte Völkermeer beruhigt hatte, da waren die germanischen Urstämme mit den vorgefundenen Elementen des römischen Weltreiches verschmolzen und neue Völkerindividuen, die sogenannten romanischen Völker, waren aus dieser Vereinigung entstanden. [...] Deutschland und Skandinavien, weil sie nicht römische Provinzen gewesen waren, blieben dem Grundtypus des germanischen Charakters am nächsten [...].¹⁰⁷

Nur weil die Deutschen und Skandinavier sich ihre eigene »Volksphysiognomie«¹⁰⁸ bewahrt hätten, seien sie tausend Jahre später in der Lage gewesen, mit der Reformation das Prinzip der Individualität gegen einen unterdrückerischen Universalismus durchzusetzen. Daher verkörperten die Germanen für Veit das

104 Ebd. 250.

105 Ebd. 225.

106 Vgl. für das gesamte Argument ebd. 237–246.

107 Ebd. 242.

108 Der Begriff »Physiognomie« taucht in Veits Gesamtwerk immer wieder auf, ohne jemals präzisiert zu werden. Mal scheint er wörtlich das äußere Erscheinungsbild bestimmter Völker zu bezeichnen, mal eher ein geistiges Gebilde. Vgl. etwa *Veit*, Moritz: Hinblicke auf die Emancipation des Familienlebens. In: *Literarischer Zodiacus. Journal für Zeit und Leben, Wissenschaft und Kunst* 1/9 (September 1835) 181–190, hier 181.

Unterpfand idealer Allgemeinheit: einen Nationalismus, der nicht im Widerspruch zum »allgemeinen Völkerbund« stehe, sondern – besonders in der literarischen Produktion der deutschen Romantik – ein »europäisches Gemeinschaftsgefühl« propagiere.¹⁰⁹

Ein jüdischer deutscher Stamm

Was aber bedeutete es, dass Veit sich zum deutschen Volk emphatisch bekannte, während er das Judentum beschwieg? Sollte das tatsächlich heißen, dass Veit seine jüdische Identität vollständig abgelegt hatte und sich mit dem Deutschtum restlos verschmolzen glaubte? Ob der – eigentlich naheliegende – Verweis auf die Rolle der Juden in der Weltgeschichte, die in kaum einer zeitgenössischen geschichtsphilosophischen Darstellung fehlte, von Veit deshalb ausgelassen wurde, weil er andernfalls eine schlechte Bewertung seiner Arbeit erwartete, weil er nicht als Jude identifiziert werden wollte oder weil er die welthistorische Bedeutung der Juden tatsächlich für gering hielt, ist nicht mit Sicherheit zu beantworten. Dass das Schweigen über das Judentum – und auch über die jüdischen Elemente des Saint-Simonismus – allerdings ein reiner Zufall war, dürfte unwahrscheinlich sein. Betrachtet man Veits sonstige schriftstellerische Tätigkeit Anfang der 1830er Jahre, etwa in der *Augsburger Allgemeinen Zeitung*¹¹⁰, so fällt auf, dass er sich auch außerhalb seiner Dissertation nur am Rande mit jüdischen Themen befasste.¹¹¹ Kurz nach der Fertigstellung seiner Dissertation sollte sich das jedoch schlagartig ändern: Obwohl er sich vorerst auch weiterhin nicht öffentlich zum Judentum äußerte, wurde es zu einem seiner wichtigsten Lebensinhalte. Aber woher kam das plötzliche Interesse und was war das Judentum für ihn, der doch über ein ausgesprochen ethnozentrisches Weltbild verfügte und ein zutiefst akkulturiertes Leben führte?

Entsprechend seiner Rassen- und Geschichtstheorie musste er die Juden für ein ursprünglich asiatisches Volk mit eigener »Physionomie« halten, das über die Jahrhunderte der Existenz in Deutschland mit »germanischen Stämmen« verschmolzen sei, ohne sein geistiges Gepräge, seine »Volksindividualität« ganz zu verlieren. Die Eigentümlichkeit der Juden lag dieser Theorie zufolge nicht in Äußerlichkeiten, sondern im kulturellen Erbe, das ihnen von Alters her überliefert sei und für das es die Leidenschaften neu zu entfachen gelte. In Bezug

109 Veit: Saint-Simon 299.

110 Dort veröffentlichte er regelmäßig, vor allem kurze Rezensionen.

111 Das gilt, streng genommen, sogar für Beiträge mit scheinbar jüdischem Inhalt. Schon 1832 beispielsweise veröffentlichte Veit in den Blättern für literarische Unterhaltung 199 (17. Juli 1832) 849f und in der Folge Nummer 200 (18. Juli 1832) 853f einen Nachruf auf den kurz zuvor verstorbenen Lazarus Bendavid, in dem dessen Jüdischsein nur beiläufig erwähnt wird und stattdessen seine Leistung als Philosoph in den Vordergrund gerückt wird.

auf den zu errichtenden deutschen Nationalstaat dagegen wären die Juden ein Stamm wie die Bayern und die Sachsen auch, nur die jüdische Kultur – und als deren konstitutiver Bestandteil: die Religion – verweise noch auf die einstige abgesonderte Existenz im Orient.¹¹²

Die Idee, dass die Juden einen germanischen Stamm bildeten, teilten damals viele Intellektuelle, die bestrebt waren, seinerzeit modische völkerkundliche Anschauungen auf das Judentum zu übertragen und der Fiktion nationaler Homogenität die Vielfalt der Stämme im gemeinsamen Staatswesen entgegenzuhalten. Der Königsberger Journalist Isaac B. Lowositz etwa, ein äußerst umtriebiger Autor, veröffentlichte 1842 eine Apologie der Judenemanzipation mit dem Titel *Jüdische Absonderung*, in der er den Stammescharakter der Juden mit dem der Tiroler und Slawen verglich.¹¹³ Während die Gegner der Emanzipation erklärten, die Juden bildeten ein eigenes Volk und könnten deshalb keine gleichberechtigten Staatsbürger werden, erklärte Lowositz, es gebe zwei Bedeutungen des Begriffes »Volk«:

Einmal, ist das *Volk*, soviel als die Gesamtheit der durch gemeinsame *Abstammung* vereinigten Individuen. Dann aber bedeutet *Volk*, nach dem Sprachgebrauche soviel als die *Bevölkerung* eines Landes, *Staatsgebietes*; so daß hier das Gemeinsame des *bürgerlichen* Verbandes, oder des Grundbesitzes, die Grundlage für das Zusammenfassen und die *Vereinigung* von Individuen zu *Einem Volke* abgiebt. So ist es z. B. das französische Volk, einmal, und zwar im erstern Sinne, eben nur die Gesamtheit der eigentlichen, durch Stammcharakter, Sprache, Sitten einheitlich verbundenen Franzosen; im letztern Sinne aber soviel als die Bevölkerung Frankreichs, so daß nicht nur die in Frankreich einheimischen Spanier, Deutsche, Engländer, sondern selbst Mauren, Beduinen, in so fern sie französische Unterthanen, darunter begriffen sind.¹¹⁴

Die Preußen seien nicht durch gemeinsame Abstammung, sondern nur durch bürgerliche Interessen zu einem Volk verbunden »und so wenig z. B. die lithauischen und sonstigen slavischen Bewohner Preußens« ihren Stammescharakter als ein Hindernis dafür ansähen, Teil der preußischen *Bevölkerung* zu sein, »eben so wenig zögerten auch die Juden sich als dem preußischen Volke einverleibt anzusehen«¹¹⁵. Die Tatsache, dass die Juden einen eigenen Stamm

112 Dass Veit der traditionellen Gemeindeautonomie nicht hinterhertrauerte, geht deutlich hervor aus *Veit, Moritz: Der Entwurf einer Verordnung über die Verhältnisse der Juden und das Edikt vom 11. März 1813*. Leipzig 1847, 16.

113 Vgl. *Lowositz, Isaac B.: Jüdische Absonderung! Erwägung einiger Bedenken gegen die »Emancipation der Juden«*. Königsberg 1842, 12. Zu Lowositz existiert faktisch keine Forschungsliteratur. Zur Biographie vgl. *Toury, Jacob: Jüdische Bürgerrechtskämpfer im vormärzlichen Königsberg*. In: *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 32 (1983) 175–216, hier 197; *Ajzensztejn: Die jüdische Gemeinschaft* 303.

114 *Lowositz: Jüdische Absonderung* 7 f.

115 Ebd. 8.

verkörperten, sei ohne jeden Belang für die Frage der Emanzipation, weil der preußische Staat als vielgliedriger Organismus verschiedener Stämme nicht auf nationaler, sondern auf bürgerlicher Homogenität beruhe. Lowositz hob die jüdische Partikularität sogar lobend hervor:

So ist auch die nationale Absonderung, nämlich die Gemeinschaft und Vereinigung durch die Thatsache der gemeinsamen Abstammung nur eine ideelle [nicht eine räumliche]. Und wenn diese ideelle nationale Absonderung geistige Bedeutung hat, wenn das Bewußtsein der Nationalität durch den Hinblick auf das Leben und Walten der Ahnen und hehren Vorbilder einer ruhmreichen Vergangenheit, in den einzelnen Gliedern eine Quelle erhöhter Selbstachtung und erhebendern Selbstgefühls wird, [...] so wird man einer ideellen nationalen Absonderung von solchen Ergebnissen, Momente der Aeußerlichkeit zu ihrer Aufrechterhaltung, wie unschuldige ›Nationalgewohnheiten‹ u. dergl. denn doch wohl zugestehen dürfen, und ohne etwas übermäßigem patriotischen Rigorismus wohl nicht gut verweigern können.¹¹⁶

Lowositz' Verteidigung der Aufrechterhaltung der jüdischen »Nationalgewohnheiten« basierte also auf einem staatsrechtlichen Prinzip, das die bürgerliche Gleichberechtigung von der Abstammung und den damit scheinbar naturwüchsig verbundenen nationalen Charakteristika unabhängig machte. Auch Julius Fürst, der Herausgeber des *Orient*, griff die Idee auf, die Juden seien ein »deutscher Stamm«. Allerdings veränderte er die Idee dergestalt, dass er »Germanen« und »Juden« beide der asiatischen Rasse zuschlug: Zwar habe »die äußere asiatische Statur und Physiognomie [der Juden] durch das deutsche Klima noch nicht ganz verwischt werden können«, weil »die Juden bisher mit keiner andern Nation sich vermischen durften«, aber es stehe doch fest, dass »die Germanen ebensowohl als die Juden aus Asien stammen. Beide Nationen sind daher schon ursprünglich Landesleute.«¹¹⁷ Der Name »Deutschland« sei mithin nichts anderes als die Bezeichnung für einen ursprünglich asiatischen Stammesverbund, dessen Einheit aber nicht auf gemeinsamem Blut, sondern auf einer Verfassung beruhe. Unter Berufung auf Hegel betonte Fürst die Bedeutung der politischen Verfassung für das Staatswesen und gab hinsichtlich der Frage des Rechts dem bürgerlichen Individuum gegenüber der Abstammungsgemeinschaft eindeutig den Vorzug.

Veit teilte diesen Verfassungspatriotismus, und auch er war der Ansicht, Deutschland sei ein Konglomerat von Stämmen. Dennoch deutet vieles darauf hin, dass Veits Haltung zum Judentum nicht nur durch den Gedanken der gemeinsamen Abstammung geprägt war, sondern viel mehr durch eine

116 Ebd. 11f. Lowositz widmete diesen »Nationalgewohnheiten« noch einen eigenen Aufsatz: Lowositz, Isaac B.: Jüdischer Volkscharakter. In: *Der Orient* 4/29 (18. Juli 1843) 231 f.

117 Fürst, Julius: Osterode (Teil 1). In: *Der Orient* 9/42 (14. Oktober 1848) 334–336, hier 334 f.

emotionale Ebene, der er – darin dem Denken der Romantik verbunden – weniger in seiner wissenschaftlichen Arbeit als vielmehr in der Literatur und seiner privaten Vertiefung in die jüdische Kultur folgte. Seine enge Freundschaft mit Michael Sachs, dem uns bereits aus Kapitel 11 bekannten konservativen Prediger aus Prag, gibt über seine Gefühle gegenüber dem Judentum Aufschluss; eine Freundschaft, die bereits zur Zeit der Promotion – der erste noch erhaltene Brief datiert vom 1. Januar 1835 – so tief gewesen sein muss, dass sie auch nach Sachs' Wegzug aus Berlin hielt.¹¹⁸

Sachs lebte geistig so sehr in der jüdischen Welt, dass Veit permanent mit jüdischen Fragen von Seiten seines Freundes konfrontiert wurde, aber dies war kein einseitiger Prozess. Veit selbst war, obwohl in einer assimilierten Umgebung aufgewachsen, stark am – auch orthodoxen – Judentum interessiert und versuchte, seine kulturellen, politischen und religiösen Anliegen miteinander in Ausgleich zu bringen. Er hatte dabei allerdings eingedenk seiner mangelnden Kenntnis der rabbinischen Literatur einen weiten Weg vor sich. Am 29. Juli 1836 dichtete er über seine Studien:

Die Kernfolianten liegen aufgeschlagen / Und unter ihrer Bürde ächzt mein Pult, /
Das nur Octav mit christlicher Geduld / Und einen Quartband selten wohl getra-
gen. // Das sind sie nun, der Vorwelt heil'ge Sagen, / Darin verzeichnet steht der Vä-
ter Schuld, / Die Kraft des Wortes, der Patriarchen Huld, / Um unser Volk die unver-
loschenen Klagen. // Mir sind sie stumm. Du aber, kundiger Freund, / Nimm deinen
Mosesstab zur Hand und schlage / Aus diesem Fels den Quell der alten Sage. // Ich
harre dürstend, bis er mir erscheint. / Mit hohlen Händen schöpf' ich dann die Strah-
len / – Die gold'ne Lebensfluth in irdnen Schalen!¹¹⁹

Dieses Dürsten nach Wissen über das Judentum war charakteristisch für Veit. Er suchte über die assimilierte Umgebung hinaus zu gelangen, indem er seine jüdischen Wurzeln, den Genius einer jüdischen »Lebensfluth« wiederfand, die alten Sagen der Väter »unseres Volkes«. Und genau dafür war Michael Sachs, dessen Wissen und nationales Empfinden der Freund so sehr schätzte, unentbehrlich. Aber die Korrespondenz mit Sachs genügte Veit nicht; er verlangte nach einem Fundament, um Sachs' Predigten, die er sich regelmäßig schicken ließ, beurteilen zu können. Und so entschloss er sich 1837, bei dem orthodoxen Gelehrten Solomon Plessner (1797–1883), der in der Vergangenheit als scharfer Gegner der Reformer aufgetreten war, Talmud und Midrasch zu lernen.¹²⁰ Es ist auf den ersten Blick erstaunlich, dass Veit ausgerechnet Plessner als Lehrer

118 Bereits am 6. August 1835 schrieb Veit an den in Prag weilenden Sachs: »Ich vermisse Sie sehr schmerzlich und sehr oft [...]« Veit, Moritz an Michael Sachs. Brief vom 6. August 1835. In: *Geiger*: Briefwechsel 1.

119 Veit, Moritz an Michael Sachs. Brief vom 29. Juli 1836. In: *Geiger*: Briefwechsel 4.

120 Vgl. Veit, Moritz an Michael Sachs. Brief vom 16. Juli 1837. In: *Geiger*: Briefwechsel 8.

wählte, schließlich zählte er zahlreiche wissenschaftliche Gelehrte – allen voran Leopold Zunz – zu seinem unmittelbaren Umfeld, die er um Rat hätte fragen können. Trotz aller Kritik an der angeblichen Humorlosigkeit Plessners muss Veit sich von dessen traditionellem Ernst, der ihm als Authentizität erschien sein mag, auch angezogen gefühlt haben. Plessner war zwar in den zwanziger Jahren in Posen polizeilich das Predigen untersagt worden, weil er sich rhetorischer Mittel aus christlichen Predigen bedient hatte, was damals als illegitime Neuerung noch verboten war, und auch in Berlin, wo er seit 1830 lebte, bemühte er sich trotz seiner ausgezeichneten Qualifikation nicht mehr um eine offizielle Anstellung als Rabbiner oder Prediger.¹²¹ Dennoch hielt er neben dem Talmudunterricht in seinem Haus immer wieder auch Predigten zu den verschiedensten Anlässen.

Seine Ansichten über die Frage jüdischer Ethnizität kommen besonders deutlich in einer Ansprache zum Ausdruck, die er anlässlich des Chanukkafestes 1834 in Berlin gehalten hat. Unter dem Titel *Israels Volksthümlichkeit* pries er den biblischen Joseph für seine »Anhänglichkeit an das Hebräerthum«¹²² und mahnte die Gemeinde, »auf unsere Volksthümlichkeit zu halten und sie unter keinen Umständen aufzugeben«¹²³. Er ließ, anders als viele seiner Kollegen, keine Spekulationen darüber aufkommen, was er unter diesem Begriff verstand:

Unter Volksthümlichkeit verstehe ich Dasjenige, wodurch irgend ein Volk sich von andern unterscheidet und sich als ein eignes darstellt. Dahin gehören zum Theil innere, zum Theil auch äußere, natürliche, angeborene und *selbst* gewählte Kennzeichen; dahin gehören Sprache und Grundsätze, angestammte Glaubensansichten und Lehren, Sitten und Religionsgebräuche, geistliche und weltliche Einrichtungen.¹²⁴

Es ist nicht nachweisbar, ob Veit diesem Gottesdienst beiwohnte (obgleich es angesichts dieses zentralen Feiertages nicht unwahrscheinlich ist). Plessners Gedanken fielen jedoch bei ihm auf fruchtbaren Boden, denn er stürzte sich nur wenig später in das Studium der »Vorwelt heil'ger Sagen« und entdeckte das Judentum als zentralen Bestandteil seiner Persönlichkeit. Ausgerechnet Plessner, den orthodoxen Verteidiger jüdischen Volkstums, wählte er als seinen Lehrer aus, damit dieser ihn in die Gedankenwelt des authentischen Judentums

121 Vgl. den Eintrag: Salomon Plessner. In: *Brocke, Michael/Carlebach, Julius* (Hg.): *Biographisches Handbuch der Rabbiner*. Teil 1: Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781–1871. München 2004, 715.

122 *Plessner, Solomon*: *Israels Volksthümlichkeit* [1834]. In: *Ders.: Religiöse Vorträge zunächst für Israeliten*. Bd. 2. Berlin 1841, 137–152, hier 137. Diese ethnische Dimension fehlt etwa in *Immanuel Wohlwills* am 14. Dezember 1822 im »Tempel zu Berlin« gehaltener ausführlicher Predigt zur Josephgeschichte völlig, stattdessen wird die Tugendhaftigkeit des Helden ins Zentrum gerückt. Leo Baeck Institute Archives New York. Fond Wohlwill Family, AR 2671/5.

123 *Plessner*: *Volksthümlichkeit* 138.

124 *Ebd.* 139.

einführte. Veits Entwicklung kulminierte schließlich in seiner Bereitschaft, sich zum Ältesten der jüdischen Gemeinde Berlins aufstellen und wählen zu lassen. Begeistert schrieb er an Sachs: »Ich bin zum Ältesten ernannt und habe nunmehr von Amtswegen ein Wort in denjenigen öffentlichen Angelegenheiten mitzusprechen, die von jeher die nächsten meinem Herzen gewesen sind.«¹²⁵

Die Aussage, jüdische Angelegenheiten hätten ihm von jeher am meisten am Herzen gelegen, steht scheinbar in krasssem Widerspruch zu der Tatsache, dass Veit sich bislang öffentlich kaum zum Judentum geäußert hatte. Doch sie spiegelt wider, dass jahrelang eine tiefe Diskrepanz zwischen Veits privaten Empfindungen und seinen öffentlichen Äußerungen bestanden hatte. Erst als er beruflich auf solider Grundlage stand, nach dem abgeschlossenen Studium und der erfolgreichen Verlagsgründung, machte er sich auf die Suche nach seinen jüdischen Wurzeln und brachte seine Verbundenheit mit dem ihm nun teuren Erbe auch nach Außen hin zum Ausdruck. Und so sollte sich der Widerspruch zwischen seiner jüdischen Identität und seiner öffentlichen Selbstdarstellung, der sich in den Jahren seiner »Rückkehr« zum Judentum aufgebaut hatte, in den kommenden Jahren zwar nicht gänzlich auflösen, aber doch verändern: Veit stand nun nicht mehr nur als Schriftsteller und Verleger, sondern auch als einer der prominentesten Vertreter des deutschen Judentums in der Öffentlichkeit. Er war sich allerdings stets gewahr, wie prekär die Situation der Juden noch immer war und wie wichtig es deshalb für das Amt des offiziellen Vertreters der jüdischen Gemeinde Berlins war, umsichtig und strategisch zu agieren. Umso bedeutsamer ist es für die Analyse seiner Texte, zwischen den Zeilen zu lesen und die mit seinem Amt verbundenen Erfordernisse bei der Interpretation seiner Ausführungen in Rechnung zu stellen.

Anfang 1840 veröffentlichte Veit seine erste Schrift zum Judentum, den Nachdruck einer öffentlichen Ansprache. Der Anlass war die Eröffnung des jüdischen Schullehrer-Seminars in Berlin am 18. November 1839, angesichts derer Veit in seiner Funktion als frisch gewählter Gemeindeältester neben Zunz eine Festrede zu halten hatte. Er stieg mit generellen Gedanken über den Platz des Judentums innerhalb des Staatswesens ein, die exakt die politischen Vorgaben des Souveräns spiegelten:

Die jüdische Gemeinde ist eine Religionsgesellschaft; nur von dieser Seite betrachtet hat sie einen vollgültigen Anspruch zu einer Existenz innerhalb des Staates. Jeder anderweitig von ihr verfolgte besondere Zweck fällt mehr oder minder mit allgemeinen Staatszwecken zusammen; nur die Sorge für ihr Kirchenwesen und – in gewissem

125 Veit, Moritz an Michael Sachs. Brief vom 29. Dezember 1839. In: *Geiger*: Briefwechsel 27.

Sinne – für den Unterricht ihrer Jugend gehört einzig und allein in den Bereich ihrer Wirksamkeit, ja, diese Wirksamkeit ist Grund ihres Bestehens [...].¹²⁶

Veit sah sehr genau, dass die Bedingung für die jüdische Existenz im Staat die Aufgabe jedes außerreligiösen Anspruches war. Im Staat *galt* das Judentum als »Kirche«, die zum Wohle des Staates ihre Mitglieder zu loyalen Bürgern erzog.¹²⁷ Zugleich jedoch war Veit, wie wir an seiner Dissertation gesehen haben, davon überzeugt, dass Religionen immer der Ausdruck eines spezifischen Volksgeistes seien, eine Nation mithin aus verschiedenen Volksgeistern zusammengesetzt sein könne, die sich gegenseitig ergänzten.¹²⁸ Die Aufgabe des Staates sei es daher nicht, Partikularitäten zu unterdrücken, sondern diese so aufeinander zu beziehen, dass sich ein versöhntes Ganzes ergebe. Deshalb fügte er an:

Es ist aber die Natur des Staates, dass er nicht allein die Atmosphäre ist, die das gesamte Volksleben trägt und nährt, sondern daß er auch in jedes einzelne Dasein eindringt, um dasselbe mit dem Allgemeinen zu vermitteln. So groß ist die Anziehungskraft, die der Staat auf alle Richtungen des Lebens ausübt, daß sie ihre Selbstständigkeit an ihn verlieren müßten, wenn nicht ihre eigne Schwerkraft, wenn nicht die Nothwendigkeit, sich nach inneren Gesetzen zu entwickeln und zu bewegen, ihre Unabhängigkeit gewährleisten und sie zu Gliedern zwar, aber zu selbstständigen Gliedern machte, die sich in vorbestimmten Gleisen um den Staat, als ihre Sonne, bewegen.¹²⁹

Das Bild der Sonne, um die sich die einzelnen Glieder der Gesellschaft bewegten, war Hegels Rechtsphilosophie entlehnt. Schon in seiner Heidelberger Vorlesung von 1817/18 hatte Hegel im Abschnitt »Das innere Staatsrecht« über die »Verfassung als organische Gliederung des Staates« gesprochen und ausgeführt: »Das Volk, als einfache, gediegene Masse, hat noch keine Vernünftigkeit; die Vernünftigkeit ist nur das ganze System. So ist die Sonne, die Erde, nichts Vernünftiges; aber das Sonnensystem und die Organisation [...] ist die Vernünftigkeit.«¹³⁰ Der Staat an sich sei folglich noch nicht vernünftig, sondern könne

126 Veit, Moritz: Rede des Ältesten der Judenschaft. In: *Ders./Zunz*, Leopold: Das jüdische Schullehrer-Seminarium in Berlin. Berlin 1840, 9–17, hier 9.

127 Vgl. auch das Schreiben der Ältesten (*Meyer*, Salomon; *Meyer*, Joel Wolff; *Veit*, Moritz; *Muhr*, J.; *Lehmann*, Joseph; *Hirschfeld*, J.; *Benda*, L. A.) an die Berliner Gemeinde vom 28. Juli 1842. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Moritz Veit, P 47/29, in dem ebenfalls auf den Zusammenhang von Staatsbürgerschaft und jüdischem Kirchenwesen hingewiesen wird.

128 Vgl. dazu analog *Hegel*: Grundlinien § 33.

129 *Veit*: Rede 10.

130 *Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (1818/19). Herausgegeben von Karl-Heinz Ilting. Stuttgart 1983, § 127.

ebenso despotisch sein. Erst die Verfassung und damit die rechte Gliederung der einzelnen Partikularitäten im Verhältnis zum Ganzen machten den Staat zur »Wirklichkeit der sittlichen Idee«¹³¹. Als treuer Hegelianer hegte Veit keinen Zweifel daran, dass die »kirchlichen« Angelegenheiten der Juden »unter die Kontrolle des Staates«¹³² gestellt werden müssten. Nur so sei die »Verschmelzung aller sittlichen und geistigen Kräfte, die unser aller geliebter König und Herr als eine Einheit an Haupt und Gliedern, als ein Streben aller Stämme und Bekenntnisse nach Einem schönen Ziele bezeichnet hat«¹³³, möglich. Es könne allerdings nicht um ein »gleichgültige[s] Ineinanderwerfen«¹³⁴ der verschiedenen Stämme und Bekenntnisse gehen, sondern nur darum, die Verschiedenheiten organisch zu gliedern und miteinander zu harmonisieren. Innerhalb dieser »großen Harmonie des Weltgeistes« sei selbstverständlich »der Stimme Jacob's ihre Stelle angewiesen«¹³⁵.

Veit griff hier auf seine in der Schrift zum Saint-Simonismus entfaltete geschichtsphilosophische These von der wahren Allgemeinen, die die nationale Partikularität nicht unterdrücke, zurück und übertrug sie aufs Judentum. Ob die Juden ein »Bekenntnis«, eine »Kirchen-Gesellschaft«, ein »Stamm« oder ein »Volk« seien, diese Frage stellte sich für Veit gar nicht. Denn eine religiöse Äußerung wurzelte seiner Ansicht nach – und darin wusste er sich mit seinem Lehrer Hegel einig – in einem konkreten Volkstum, das wiederum Ausdruck eines geschichtlichen Prozesses sei, der sein Telos in der messianischen Versöhnung des Allgemeinen Völkerbundes finde. Veits vermeintliches Schwanken zwischen der konfessionalistischen Staatsdoktrin einerseits und der romantischen Verklärung jüdischer Volkstümlichkeit andererseits war keines: Der Staat als Verwirklichung des Allgemeinen sei die Sonne, um die sich die »Stämme und Bekenntnisse« wie Planeten bewegten und die Juden stellten ein eigenes Gestirn dar, das über eine uralte Geschichte und ein eigentümliches Gepräge verfüge. In seiner Funktion als offizieller Repräsentant der jüdischen Gemeinde betonte er die Kompatibilität der jüdischen »Kirche« mit dem Staat; seine private Leidenschaft allerdings galt der Geschichte und Kultur des jüdischen Stammes.

Moritz Veit ist ein Beispiel für die innere Widersprüchlichkeit und Ambivalenz der Begriffe und steht deshalb am Ende dieser Arbeit. Der semantische Reichtum der Begriffe, der oft mit einer Inkonsistenz verbunden war, galt, wie wir gesehen haben, nicht nur für Kategorien der Ethnizität, sondern ebenso für die der Religion. Kaum jemand bestritt, dass es eine jüdische Religion gab, aber die Frage war, wie sie sich zur Geschichte, Kultur und eben auch Abstammung

131 *Hegel*: Grundlinien § 257.

132 *Veit*: Rede 10.

133 Ebd. 12.

134 Ebd.

135 Ebd. 17.

der Juden verhielt. War die Religion ein Ausdruck des jüdischen Volksgeistes oder war sie dessen Basis? War das jüdische Volk nur ein geistiges Phänomen oder eher ein biologisches? Lebte das Volkstum nur noch in der Erinnerung oder gab es eine ewig währende jüdische »Lebensfluth«, von der die uralten Sagen wie »Strahlen« ausgingen und in der Gegenwart aufflackerten? All diese Fragen kreisten um das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart, von Herkunft und Zukunft, von Identität und Veränderung. Die jeweiligen Antworten lösten die Spannungen nicht auf, sondern stellten vielmehr Relationen und Gewichtungen her. Nicht einmal die radikalsten unter den Reformern behaupteten, dass es nie ein jüdisches Volk gegeben habe und die ganze Idee nur ein Mythos sei. Wenn sie das Nationalgefühl der Juden aufzulösen gedachten, dann erkannten sie damit implizit an, dass es eine geistige Realität war. Und wenn sie darüber schrieben, dass die Juden kein Volk mehr seien, sondern nur noch eine Glaubensgemeinschaft, dann lebte dennoch auch ihr Judentum immer noch von der affektiven Bindung an das Heilige Land, an die biblischen Schilderungen der glorreichen jüdischen Könige und die partout nicht ganz zum Verschwinden zu bringende hebräische Sprache. In Moritz Veits Œuvre spiegeln sich zwei Ebenen wider, die bestimmend waren für die Antwort auf die Frage, was das Judentum sei: das Verhältnis zum Staat und zu den Nichtjuden einerseits, die Beziehung zur Tradition andererseits. Für alle in dieser Arbeit verhandelten Personen bildete das Judesein einen Teil ihrer Identität. Was das konkret bedeutete: Jude sein, das veränderte sich von Situation zu Situation und war maßgeblich von der eigenen identitätsstiftenden Agenda und der sozialen Rolle, in der man sich befand, abhängig.

Allerdings darf bei all diesen Fragen nach dem Wesen des Jüdischen nicht vergessen werden, dass ihre Beantwortung nicht im luftleeren Raum stattfand, sondern die Antwortenden gesellschaftlichen Zwängen, Nöten und Bedrohungen ausgesetzt waren. Sie wussten, dass Begriffe wie »Volk« und »Religion« Reizworte waren, Kampfbegriffe, die von Judenfeinden genutzt werden konnten, um Politik gegen die Juden zu machen und ihnen das Leben zu erschweren. Insofern haben gewiss auch die Erfahrung der wieder aufflammenden Judenfeindschaft – einschließlich der Ereignisse in Damaskus – und die mit dem Amtsantritt Friedrich Wilhelms IV. erneut Staatsdoktrin werdende Idee des »christlichen Staates« eine Rolle dabei gespielt, wie Veit und andere über das Judentum sprachen. Im April 1841 schrieb Veit ernüchtert: »An eine völlige Gleichstellung der Juden ist, wenn ich Augen zum Sehen habe, weniger als jemals zu denken. Der König ist kein *rosche* [Kopf; Anführer], wie der vorige es war, aber er glaubt an das Idol des ›christlichen Staates‹.«¹³⁶ Immer wieder kam Veit in seinen Briefen auf die neue, feindselige Stimmung in Preußen zu sprechen, immer verzweifelter berichtete er von seinen Versuchen, die Eman-

136 Veit, Moritz an Michael Sachs. Brief vom 11. April 1841. In: Geiger: Briefwechsel 45.

zipation der Juden doch noch zu erreichen. Die Enttäuschung spiegelte sich in seinen Gedichten, in denen er fern der Rolle des Gemeindefunktionärs seinen Gefühlen Raum geben konnte. 1847, ein Jahr vor Ausbruch der Revolution, entstanden mehrere Poeme, die diese Gefühle gut wiedergeben. In der fünften Strophe des Gedichts *Mein Recht* heißt es:

Doch – man stößt sie ihm zurück. / Jude, wer will deine Hand? / Hohngelächter!
Hähm'scher Blick! / Jud, du hast kein Vaterland! / Deutscher Mann ist nur der Christ! /
Männer! Deutsche! / Hat die Peitsche / Nicht gelehrt, was Freiheit ist!¹³⁷

Und auch die zunehmend rassistische Färbung des Antijudaismus entging Veit nicht; ja, vielmehr hatte er, der doch selbst in seiner Dissertation mit rassetheoretischen Versatzstücken hantiert hatte, ein besonders feines Gespür für die Logik dieser neuen Form der Judenfeindschaft. Für die *Augsburger Allgemeine Zeitung* verfasste er im Februar 1847 ein bitteres, sarkastisches Gedicht mit dem Titel *Der ehrliche Deutsche*, das die deutschnationalen Fantasien rassistischer Reinheit aufs Korn nahm:

Was muß ich hören? *Jud'* und *Christ* / Die sollen *Eins* jetzt werden? / Wie? soll das
mein deutsches Blut / Wegschneiden von der Erden? // Das blaue Aug, der blonde
Bart, / des deutschen Urwalds Erben, / soll sich, nach edler Judenart, / schwarz oder
braunroth färben? // Das Antlitz, kündend Biedersinn, / und ächtgerman'scher Race, /
soll weichen bald dem *Izitz'*gen Kinn, / und langer Judennase? // [Beiderlei] Kraft
und Ehrlichkeit, / Das Erbtheil deutscher Christen, / soll sich vermischen mit der
Zeit / Mit Judenstink' und Laster? // Die schönste Jugend, die Geduld, / In Deutsch-
land nur zu finden, – / soll sie, durch kecker Juden Schuld, / dem Vaterlande
schwinden? // Nein! Ferne bleib' solch' bittere Schmach, / Von Germaniens wack-
ren Enkeln! / Ein rein' Geschlecht – erwachte noch, / aus derben, deutschen Schen-
keln! // Umsonst nicht ist die deutsche [?] / So soll man Juden hasse[n]! / Der Herr hat
selber Freud' und Lust, / an deutscher Vollblutrace!¹³⁸

All die Bildung und alle beruflichen Erfolge Veits änderten nichts daran, dass er als Jude ein gesellschaftlicher Außenseiter blieb, der von der Umwelt immer wieder mit Schmähungen konfrontiert wurde. Seine Aufmerksamkeit für derlei Verunglimpfungen steigerte sich, seit er für die jüdische Gemeinde Verantwortung übernommen hatte und einen großen Teil seiner Zeit ihrer Interessensvertretung widmete. Und so ist auch Veits politisches Engagement, zunächst als Berliner Stadtverordneter, dann im Rahmen der Märzrevolution und der deutschen Nationalversammlung, als Ausdruck seines Kampfes für die

137 Veit, Moritz: *Mein Recht*. Leo Baeck Institut Archiv. Jüdisches Museum Berlin. Fond Moritz Veit, Dokument 88/21/6, Gedicht 2, fol. 20.

138 Veit, Moritz: *Der ehrliche Deutsche*. Leo Baeck Institut Archiv. Jüdisches Museum Berlin. Fond Moritz Veit, Dokument 88/21/5, Gedicht 8, fol. 17 f.

Emanzipation der Juden zu sehen, die als gleichberechtigter »deutscher Stamm« mit dem nationalen »Gesamtkörper« verschmolzen werden sollten. Die deutsche Einigung, für die er als Mitglied des altliberalen Flügels der Frankfurter Nationalversammlung stritt¹³⁹, war für ihn eins mit dem »Versuch, deutsche Stämme in eine höhere Staatseinheit zusammen zu fassen und an der Stelle des verwitternden Reiches eine reale Macht zu gründen, die im Nothfall das deutsche Vaterland nach Innen und Außen zu vertreten im Stande sey.«¹⁴⁰ Das Ergebnis dieser Bemühungen ist bekannt. Die Revolution scheiterte und mit ihr die Emanzipation der Juden. Anders als viele seiner jüdischen Zeitgenossen war Veit zwar enttäuscht, wandte sich aber nicht von der Politik ab. 1851 wurde er in die erste Kammer des preußischen Parlaments gewählt, seit 1858 war er Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses. Doch die Gleichstellung der Juden, für die er sein Leben lang gekämpft hatte, sollte er nicht mehr erleben. Am 5. Februar 1864 verstarb er in seiner Heimatstadt Berlin.

139 Veits Verachtung für die radikalen Kräfte der Revolution, denen auch Moses Hess und Hermann Jellinek zuzuordnen sind, wird deutlich aus seinem Brief an Michael Sachs vom 9. Oktober 1848. In: *Geiger*: Briefwechsel 93 f.

140 *Veit*, Moritz: Aufsatz ohne Titel und Ort [1848]. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Moritz Veit, P 47/6.

Ausblick: (Dis-)Kontinuitäten

Die Niederlage der Revolutionäre von 1848 bedeutete für die deutschen Juden eine herbe Enttäuschung, die solch tiefgreifende Auswirkungen auf die postrevolutionäre Selbstwahrnehmung, auf die Zukunftserwartungen und das Verhältnis zur nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft hatte, dass Jacob Toury mit Recht von einem »innerjüdischen Wendepunkt« gesprochen hat. Allerdings gilt dies, wie bereits im Einleitungskapitel erwähnt, nicht für die französischen Juden. Auch wenn sich bereits vor 1848 der Trend einer Verstaatlichung des Judentums abgezeichnet hatte, der die französischen und die deutschen Juden voneinander separierte, so markierte doch erst das Scheitern der Judenemanzipation im bürgerlichen Selbstermächtigungsversuch eine klare Trennscheide. Lange Zeit hatte die französische Judenemanzipation in Deutschland als Vorbild gedient – und auf Seiten der Judenfeinde als Schreckbild –, dem es nachzueifern und das es auch in den deutschen Ländern zu verwirklichen gelte. Frankreich schien politisch gesehen einen Schritt voraus zu sein, doch gemäß des bürgerlichen Fortschrittsoptimismus waren sich die meisten Juden sicher, dass Deutschland früher oder später den Anschluss an den Zug der Zeit finden würde. In den Märztagen schien der Augenblick endlich gekommen zu sein und tatsächlich wurde am 28. März 1849 die vollständige Gleichheit aller deutschen Staatsbürger in der Frankfurter Nationalversammlung proklamiert. Französische Juden unterstützten die emanzipatorischen Bestrebungen in Deutschland, so gut sie konnten, und solidarisierten sich mit ihren »Brüdern« oder »Glaubensgenossen« östlich des Rheins.¹ Doch sie mussten mitansehen, wie das große Versprechen, auf dessen Erfüllung die deutschen Juden so lange gewartet hatten, zerplatzte. Weder die Assimilation noch die Religionisierung des Judentums hatte geholfen, die scheinbar unüberwindbare Grenze hinter sich zu lassen, die die Juden nach wie vor zu Bürgern zweiter Klasse machte. Im selben Maße, wie die deutschen Staaten sich nach der Niederschlagung der Revolution zunehmend wieder christlich definierten, verblasste auch die Erwartung einer baldigen Emanzipation. Die schon während der Revolution aus dem Boden sprießenden und nun vermehrt völkisch-rassistisch auftretenden antijüdischen Ressentiments taten ihr Übriges, den Zukunftsoptimismus zu dämpfen. Es schien eine

1 Über die Bedeutung der Revolution von 1848 für die französischen Juden vgl. *Philippe, Béatrice: Les israélites français et la Révolution de 1848*. In: *Miething: Politik und Religion* 141–159.

Epoche des Stillstands einzutreten, von der keine einschneidenden Veränderungen mehr erwartet werden konnten, sondern höchstens langsame und vorsichtige Reformen. Entsprechend diesen eher trüben Aussichten wurden auch die deutschen Juden konservativer und verlegten sich darauf, das bereits Erreichte zu bewahren.² Für einen »sehr erheblichen Teil der jüdischen Gemeinde«, schreibt Toury, »war wohl in den Jahren der Reaktion eine konservative oder zumindest passiv-loyale Haltung durchaus charakteristisch«³. Dies gilt nicht nur für die Politik, sondern auch für das religiöse Leben. Die großen Reformen des Gottesdienstes und der rituellen Praktiken ereigneten sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in der zweiten Hälfte setzte eine Verstetigung, Festigung und Institutionalisierung ein.⁴ Jüdische Selbstbeschreibungen änderten sich nicht sofort, aber es kam ein mehrere Jahrzehnte währender Prozess in Gang, innerhalb dessen das Scheitern der Revolution reflektiert und ganz neue Formen von kollektiver Identität sich mit älteren vermischten. Jüdische Ethnizität trat zunächst in den Hintergrund, weil das mit dem Fortschrittsoptimismus verbundene Selbstbewusstsein erschüttert worden war, die nationale Idee an Strahlkraft eingebüßt hatte und die öffentliche Sphäre dem Rückzug ins Privatleben weichen musste. In den zwei Jahrzehnten bis zur Gleichstellung hob eine zweite Welle der Verbürgerlichung an, die sich nicht nur auf die Ökonomie, sondern auch auf die Annahme bürgerlicher Lebens- und Umgangsformen einschließlich der damit verbundenen Identitätsfiguren erstreckte. Wirtschaftlicher Erfolg und individuelles Ansehen wurden wichtiger als hochtrabende soziale Ideen oder moderne Reformulierungen jüdischer Ethnizität. Es schien, als sei die Fragestellung, *inwiefern* man Jude sei, plötzlich verschwunden. Man war ein vereinzelter Privatmann, eine fürsorgliche Mutter, Haupt einer Familie und Direktor oder Angestellter einer Firma – dass man auch Jude war, blieb der Öffentlichkeit weithin verborgen, weil das Jüdischsein in die Synagoge eingeschlossen oder sogar ganz verdrängt wurde. Dies als Assimilation oder Akkulturation zu fassen, würde an der Sache vorbeigehen. Der Wendepunkt nicht nur der jüdischen, sondern ganz allgemein der demokratischen Geschichte Deutschlands ließ eine ernüchterte Gesellschaft zurück, die erst im Kaiserreich wieder verstärkt an frühere Formen der Vergemeinschaftung anknüpfen sollte. So betrachtet stellt sich die Zeit zwischen 1848 und 1871 als eine Periode dar, innerhalb derer verschiedene, ganz heterogene Entwicklungen zu sprießen anfangen, deren Früchte jedoch zu späterer Zeit geerntet werden sollten.

2 Vgl. Toury, Jacob: Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. Von Jena bis Weimar. 1847–1871. Tübingen 1966, 101–105.

3 Ebd. 101. Ähnliches gilt auch für die französischen Juden. Vgl. Szajkowski, Zosa: Internal Conflicts in French Jewry at the Time of the Revolution of 1848. In: *Ders.: Jews and the French Revolutions 1058–1075*, hier 1058 f.

4 Vgl. Meyer: Antwort auf die Moderne 263–277.

Nach 1848 lässt sich eine integrierte Geschichte des deutschen und französischen Judentums, wie sie hier vorgelegt wurde, nicht mehr weiterführen. Was östlich des Rheins das Vertrauen in die Gleichheitsideale tief erschütterte, war westwärts – wenn auch nicht ganz so heftig – die Dreyfus-Affäre, welche die französische Gesellschaft spaltete und auch den franco-jüdischen Patriotismus in eine Krise stürzte.⁵ Seit der Aufhebung des *Décret infâme* 1818 hatte die Rücknahme der Emanzipation trotz einiger lautstarker antijüdischer Agitatoren nicht zur Debatte gestanden. Die Juden waren zu gleichberechtigten Bürgern geworden und identifizierten sich mit Frankreich, seiner Geschichte und seinen Werten. Wir haben gesehen, dass die Selbstbeschreibung als Franzose der Identifikation mit einem ethnisch verstandenen Judentum nicht im Wege stand. Dennoch war die Ausgangslage in Frankreich anders als in den deutschen Ländern nach 1848: Der tiefe Schock, den die Dreyfus-Affäre auslöste, ist nur vor dem Hintergrund zu erklären, dass die französischen Juden von den Ausmaßen antijüdischen Ressentiments in der Bevölkerung vollkommen überrascht wurden und offenbar eine starke Diskrepanz zwischen der eigenen Wahrnehmung der gesellschaftlichen Integration und der Haltung der nichtjüdischen Franzosen zu ihr bestand.⁶ Insofern ist die Desillusionierung, die für das deutsche Judentum der 1850er und 1860er Jahre so kennzeichnend ist, in Frankreich erst eine Generation später zu verzeichnen.⁷ Als Alfred Dreyfus am 3. November 1894 vor Gericht gezerrt wurde, weil er angeblich ein deutscher Spion sei, hatte sich in Deutschland bereits eine antisemitische Massenbewegung konstituiert. Der radikaldemokratische Journalist Wilhelm Marr hatte 1879 seine Schrift *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum* veröffentlicht und die »Antisemiten-Liga« gegründet, der Berliner Antisemitismusstreit zwischen Heinrich von Treitschke und Heinrich Graetz war ausgebrochen und am Hermannsdenkmal im Teutoburger Wald marschierte 1893 die gesamte deutsche antisemitische Bewegung auf.⁸ Es ist gewiss kein Zufall, dass ausgerechnet die

5 Vgl. Duclert, Vincent: Die Dreyfusaffäre. Militärwahn, Republikfeindschaft, Judenthaß. Berlin 1994; Wilson, Stephen: Ideology and Experience. Antisemitism in France at the Time of the Dreyfus Affair. Portland 2007. Zu neueren Forschungsperspektiven vgl. Hyman, Paula E.: New Perspectives on the Dreyfus Affaire. In: Historical Reflexions/Réflexions Historiques 31/3 (Herbst 2005) 335–349. Michael Graetz sieht entsprechend seiner Gesamtkonzeption das Jahr 1860, als die Alliance israélite universelle gegründet wurde, als Wendepunkt. Vgl. Graetz: Les Juifs 11.

6 Zur Selbstwahrnehmung speziell des Pariser jüdischen Bürgertums vgl. Kohn, Jean-Louis: La bourgeoisie juive à Paris au Second Empire. Dissertation. Paris 1993/1994.

7 Vgl. Hyman, Paula E.: From Dreyfus to Vichy: The Remaking of French Jewry, 1906–1939. New York 1979, 1–3.

8 Marr, Wilhelm: Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum – vom nicht-confessionellen Standpunkt aus betrachtet. Bern 1879; Boehlich, Walter (Hg.): Der Berliner Antisemitismusstreit. Frankfurt a. M. 1965; Puschner, Uwe: »Hermann, der erste Deutsche« oder: Germanenfürst mit politischem Auftrag. In: Baltrusch, Ernst u. a. (Hg.): 2000 Jahre Varusschlacht. Geschichte – Archäologie – Legenden. Berlin, Boston 2012, 257–286, hier 267.

Dreyfus-Affäre die deutsch- und französisch-jüdische Geschichte wieder zusammenführte: Theodor Herzl, der aus der Habsburgermonarchie stammende Begründer der zionistischen Bewegung, war als Berichterstatter der Wiener *Neuen Freien Presse* in Paris vor Ort, um über den Fall zu berichten; die Eindrücke, die er von der erhitzten antisemitischen Stimmung aufnahm, trugen maßgeblich dazu bei, dass Herzl die Idee der Assimilation der Juden zum Zwecke ihrer rechtlichen Gleichstellung zunehmend als Illusion vorkam, der er 1896 seine Schrift *Die Judenfrage* entgegensetzte.⁹ Der daraus oft zitierte Satz »Wir sind ein Volk, ein Volk«¹⁰ empörte die akkulturierten jüdischen Eliten – aber nicht etwa deshalb, weil Herzls These radikal neu gewesen wäre, sondern weil er mit dieser Aussage ein sorgsam gehütetes Tabu gebrochen hatte, das seinen hundert Jahre zurückreichenden Ursprung im konfliktreichen Verhältnis zwischen dem neu entstandenen Nationalstaat und der Idee jüdischer Ethnizität hatte. In dieser Hinsicht ließe sich Herzls Diktum als *Wiederentdeckung* eines alten Problems kennzeichnen.

Es konnte in dieser Arbeit gezeigt werden, dass deutsche und französische Juden mit dem Aufkommen der Nationalstaaten und den damit verbundenen Konzepten nationaler, völkischer oder auch schon rassischer Homogenität nicht aufgehört haben, sich selbst als ethnische Gemeinschaft zu definieren. In den unterschiedlichsten politischen und religiösen Lagern des Judentums meldeten sich Personen zu Wort, die versuchten, die Idee des *am jisrael* modern zu reformulieren. Diese Neuformulierungen waren in sich widersprüchlich und alles andere als konsistent, aber sie stellten wichtige Denkwege bei der Neujustierung kollektiver jüdischer Identitäten dar. Sie waren Ausdruck jüdischen Selbstbewusstseins und dabei oft zugleich religiös konnotiert; teilweise galt aber auch das genaue Gegenteil, weil diese Neuformulierungen die Möglichkeit boten, sich auch dann noch mit dem Judentum zu identifizieren, wenn vom religiösen Glauben genauso wenig geblieben war wie von der Observanz gegenüber der Halacha. Ethnische Konzeptionen des Judentums fügten sich in die bestehenden nationalen und romantischen Diskurse der Zeit ein und waren der Form nach kein jüdisches Spezifikum. Was aber den jüdischen Fall besonders machte, war die Tatsache, dass das vormoderne Judentum sich bereits als »Volk« verstanden hatte, über eine weitreichende zivilrechtliche Autonomie verfügte und deshalb mit dem Aufkommen der nationalstaatlichen Idee zunehmend als fremdartiger »Staat im Staate« wahrgenommen wurde. Zudem stellten die Juden sowohl in Frankreich als auch in den deutschen Ländern die einzige nicht-christliche Bevölkerungsgruppe dar und wurden daher per se verdächtigt,

9 Vgl. Kornberg, Jacques: Theodor Herzl: From Assimilation to Zionism. Bloomington 1993, 190–198.

10 Herzl, Theodor: Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage [1896]. 8. Aufl. Berlin 1920, 13.

illoyal zu sein. Insofern hatte die Selbstbeschreibung als ethnische Gemeinschaft eine außerordentliche Brisanz, die aus dem ständigen Konflikt mit konkurrierenden Loyalitätsforderungen resultierte.

Von welcher Wichtigkeit solche Entwürfe des Judentums waren, zeigt die Tatsache, dass jüdische Ethnizität ein Dauerstreitfall war, der nahezu alle Debatten und Polemiken zwischen Reformern und Traditionalisten durchzog und der auch innerhalb dieser Lager ständig für Zündstoff sorgte. Die verwandten Begriffe – »Volk«, »Nation«, »Stamm«, »Volksgeist«, »Rasse«, »Nationalität« – zeichneten sich dabei allesamt durch eine Vagheit und Unbestimmtheit aus, die ihnen mehr den Charakter eines sprachlichen Trägers von als solchen unerhellt bleibenden Empathie- und Solidaritätsgefühlen verlieh, als dass sie Glieder einer systematischen Kategorisierung im Rahmen einer bestimmten Weltanschauung gewesen wären. Doch die Unbestimmtheit sollte nicht dazu verführen, den Gehalt ethnischer Konzeptionen nicht ernst zu nehmen, denn diese barg ja zugleich für die Akteure den Vorteil, Gefühle der Zusammengehörigkeit so zu formulieren, dass sie nicht allzu offensichtlich mit der geforderten Loyalität gegenüber dem jeweiligen Staatsvolk und ihrem Souverän in Konflikt gerieten. Solidarität mit anderen Juden, Loyalität gegenüber dem Souverän, Treue zu einem als Tradition wahrgenommenen Kernbestand historischer Erinnerung oder religiöser Offenbarung und die Befriedigung individueller Sinnstiftungsbedürfnisse flossen in den verwandten Termini zusammen. Die kollektive Identität, die Juden in ethnischen Entwürfen formulierten, war also in sich multimotivisch und mehrdimensional, auch wenn sie so manchem Akteur als einfach und unmittelbar evident erschienen sein mag. Die Irritationen und Ungereimtheiten, die in den analysierten Konzeptionen auftraten, waren nicht zuletzt auch einer noch nicht voll entwickelten nationalen Semantik geschuldet. Nicht nur bei jüdischen Autoren ist festzustellen, dass im Untersuchungszeitraum die für den Historiker wünschenswerte begriffliche Trennschärfe etwa zwischen den Termini »Volk« und »Nation« häufig nicht erreicht wurde. Dies lag nicht nur an der Notwendigkeit, politischen Konflikten aus dem Weg zu gehen, sondern auch daran, dass die Entwicklung semantischer Felder eine gewisse Zeit zu ihrer Entfaltung benötigt. Dennoch lässt sich durchaus eine Tendenz weg vom Begriff der »jüdischen Nation« konstatieren, wie ihn Mendelssohn noch ganz selbstverständlich benutzt hatte, hin zu Termini, deren Semantik schwächer auf ein eigenes Staatswesen bezogen war, wie etwa der des »Stammes« oder auch der »Rasse«.

Wenn oben von einer »Wiederentdeckung« jüdischer Ethnizität durch Theodor Herzl gesprochen wurde, so ist das daher nur die eine Seite: Die in der vorliegenden Arbeit behandelten Akteure begriffen sich fast ausnahmslos als gute Patrioten, die unerschütterlich ihrem Vaterland treu ergeben waren. Hier tritt eine Differenz zwischen den jüdischen Ethnizitätsdebatten der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und dem Zionismus zutage; eine Differenz, die wiederum

zum Einspruch gegen die formulierte Wiederentdeckungsthese führen muss, die eine gerade Linie vom Anfang des Jahrhunderts zu dessen Ende zu ziehen geneigt ist: Anders als die Zionisten forderten die Anhänger der Idee einer jüdischen Ethnizität vor 1848, von wenigen Ausnahmen abgesehen, keine prä-messianische Rückkehr nach Palästina und erst Recht keine Gründung eines jüdischen Staates.¹¹ Es waren Einzelne, die mit solchen Gedanken spielten, aber sie wurden dafür eher verlacht denn wirklich ernst genommen.¹²

Sinai Kirschbaum, ein Arzneykundler und Mitglied des »Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden«, teilte 1821 dem Vereinsvorstand mit, er plane »zum Nutzen und Besten meiner Nation« eine Reise nach Palästina.¹³ Pilgerreisen ins Heilige Land hatte es schon vorher gegeben, aber Kirschbaum verknüpfte sein Vorhaben mit politischen Ambitionen:

Was mich zuerst auf diesen Gedanken gebracht, war eine Nachricht von den Falahas oder den Juden in Abyssinien, die unter eigenen Königen stehen, und von denen ich in einer besonderen Schrift zu handeln willens bin, es schien mir nämlich, daß ein Volkszweig, der von einer schon kultiviert gewesenen Nation abstammt, noch immer eine Regierungs-Verfassung hat, und an den Handwerken und Künsten des Friedens gewöhnt ist, durch Annahme europäischer Kultur dahin gebracht werden könne, der ganzen Nation historische Bedeutsamkeit zu verschaffen; und so beschwerlich eine Reise dahin auch ist, und so chimärisch der Gedanke vor der Ausführung zu sein scheint, so glaubte ich dennoch, daß die bloße Möglichkeit dieses wichtigen Erfolges an sich schon die größte Aufopferung verdient, und beschloß, dieses Opfer in meiner eigenen Person der Nation darzubringen.¹⁴

Was Kirschbaum hier projizierte, war ein doppeltes Unternehmen: Zum einen wollte er das Land erkunden, die verstreuten Teile des jüdischen Volkes – einschließlich der Karäer und »Samaritaner« – identifizieren und die Reste jüdisch-politischer Verfassung analysieren, zum anderen beabsichtigte er, den Falascha und anderen Orientalen europäische Kultur zu bringen. Kirschbaum hatte das kolonialistische Moment mit dem frühen Zionismus gemein, auch die Landeskunde und die Reintegrationsversuche jüdischer »Stämme«, aber die Gründung eines eigenen jüdischen Staates nach modernem Vorbild blieb in seinen Plänen doch eher peripher.

Anders war das bei dem amerikanischen Diplomaten Mordechai Manuel Noah, der 1825 im Bundesstaat New York auf der von ihm erworbenen Grand

11 Das hatten sie mit dem in Osteuropa verbreiteten Diaspora-Nationalismus gemein, der aber wiederum in Deutschland und Frankreich nie recht Fuß fassen konnte.

12 Keineswegs zufällig liest sich Nathan Michael *Gelbers* klassisch gewordene Darstellung: *Zur Vorgeschichte des Zionismus. Judenstaatsprojekte in den Jahren 1695–1845*. Wien 1927 über weite Strecken wie eine Geschichte tragischer Figuren.

13 *Kirschbaum*, Sinai: Eingabe an den Vorstand vom September 1821. Zitiert nach: *Ucko*: *Geistesgeschichtliche Grundlagen* 22.

14 Ebd.

Island eine jüdische Diaspora-Freistadt namens Ararat gründete.¹⁵ Das Projekt scheiterte grandios, weil kaum jemand seinem Aufruf zur Ansiedlung folgte. Wie Isaak Markus Jost 1832 berichtete, hielten die Rabbiner von London und Paris angesichts der anmaßenden Persönlichkeit Noahs, der sich selbst als »Richter Israels« bezeichnete, es »für ihre Pflicht, unter Anerkennung der guten Absichten des Noah, ihrer angeblichen Mitwirkung öffentlich zu widersprechen«¹⁶. Noah ließ sich von diesem Rückschlag allerdings nicht beirren, sondern hielt an seiner Vision einer nationalen Heimstätte fest; ein Vorhaben, das er 1845 schließlich auch auf Palästina ausweitete, wo ein Staat zur Restauration der Juden gegründet werden müsse.¹⁷ Noahs Verlegung des Judenstaatsprojektes aus den Vereinigten Staaten in den Nahen Osten war unter anderem durch die Orientkrise von 1840 motiviert worden, die die deutliche Schwächung des Osmanischen Reichsgefüges vor Augen geführt hatte.¹⁸ Nachdem die Briten und ihre Alliierten 1841 durch eine Militärintervention Mohammed Ali Pascha gezwungen hatten, sich aus Syrien zurückzuziehen, hatte es aus London vereinzelte Signale gegeben, die Wiederansiedlung der Juden im Heiligen Land zu fördern. In der jüdischen Presse wurde darüber, auch vor dem Hintergrund der Damaskusaffäre, teilweise begeistert berichtet: »Wunderbar und tief ergreifend« seien die Worte eines »britischen Feldherrn« gewesen, der von einer Regeneration des politischen Lebens Israels in Palästina gesprochen habe, berichtete *Der Orient* im Juni 1841.¹⁹ Und auch der Autor selbst sprach sich für die »Rekonstituierung der jüdischen Nation« aus.²⁰ Bereits ein Jahr zuvor hatte das Blatt einen tatsächlich im vollen ideologischen Sinne zionistischen Aufruf veröffentlicht:

Jetzt oder nie! – Das türkische Reich fällt in Trümmer, die slavischen Provinzen des Nordens haben sich ihre eigene Regierung geschaffen; Griechenland hat sich losgerissen, die Wallachen zählen die Tage bis zu ihrer völligen Unabhängigkeit. – Die Araber, durch Mehemed Ali's gewaltigen Scepter geleitet, haben vor unsern Augen dem sinkenden Throne Osmans den letzten Stoß versetzt, keine Macht der Erde wird dessen völligen Einsturz verhindern. [...] *will Israel alleine die Hände in den Schooß*

15 Vgl. Brenner: Zionismus 9f.

16 Jost, Isaak Markus: Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes, sowohl seines zweimaligen Staatslebens als auch der zerstreuten Gemeinden und Secten, bis in die Neueste Zeit, in gedrängter Übersicht, zunächst für Staatsmänner, Rechtsgelehrte, Geistliche, und wissenschaftlich gebildete Leser, aus den Quellen bearbeitet. Bd. 2. Berlin 1832, 497.

17 Noah, Mordecai Manuel: Discourse on the Restoration of the Jews [1845]. In: *Schuldiner*, Michael/Kleinfeld, Daniel J. (Hg.): The Selected Writings of Mordecai Noah. Westport 1999, 125–147.

18 Vgl. Middleton, Charles R.: Cabinet Decision Making at the Accession of Queen Victoria: The Crisis of the East 1839–1840. In: *The Journal of Modern History* 51/2 (Juni 1979) D1085–D1117.

19 *Anonymus*: Palästina. In: *Der Orient* 3/26 (26. Juni 1841) 209–213, hier 209.

20 Ebd. 213.

legen?! – Die Ereignisse im Orient sind der Finger des Herrn; [...] Oder, wozu anders hätten wir, mitten unter den nordischen sprach- und stammfremden Völkern, so manches Jahrhundert hindurch bis auf den heutigen Tag unsere heimathlichen Sitten und Gebräuche, unsere Sprache und Religion so unverzagt gegen alle Stürme gewahrt, als um durch eine ärmliche Emancipation angelockt in ein Nichts aufzugehen? [...] Die Verschiedenheit des semitisch-südlichen Urstammes von den blonden Abkömmlingen des Nordens ist zu unverilgbar in Körper und Seele gezeichnet, als daß je eine Ausgleichung möglich wäre. Wir sind keine Deutschen, keine Slaven, auch nicht Welsche oder Griechen, wir sind die Kinder Israels, Stammverwandte der Araber.²¹

Die Tatsache, dass es Einzelne gab, die den Gedanken jüdischen Volkstums mit einem jüdischen Staat in Palästina verknüpften, zeigt, dass die zionistische Idee keine wie aus dem Nichts kommende »Erfindung« Theodor Herzls war. Auch die in der Forschungsliteratur als »Proto-Zionisten« bezeichneten Moses Hess und Zwi Hirsch Kalischer hatten bereits Vorläufer; dennoch blieben »zionistische« Ideen vor 1848 und noch bis in die 1880er Jahre hinein, als Osteuropa durch grauenhafte Pogromwellen erschüttert wurde, marginal und ohne größeres Echo in der jüdischen Welt. Die Hoffnung auf eine zukünftige Nivellierung der Ausgrenzungserfahrungen durch rechtliche Gleichstellung und Akkulturation sorgte dafür, dass jüdische Ethnizität und staatsbürgerlicher Patriotismus miteinander in Einklang gebracht wurden. Eine eindeutige und ungebrochene Entwicklungslinie von den in dieser Arbeit untersuchten Konzeptionen zum Zionismus gibt es nicht.

Zugleich allerdings waren die Übergänge fließend. Im Falle Moses Hess' haben wir gesehen, dass wesentliche Elemente seiner zionistischen Schrift *Rom und Jerusalem* von 1862 bereits in den Schriften aus dem Vormärz versammelt waren. Ähnliches gilt auch für den Historiker Joseph Salvador und einige der Saint-Simonisten, die sich 1860 in Reaktion auf die Damaskus- und Mortaraaffären an der Gründung der Alliance israélite universelle beteiligen sollten, welche zwar dem gegen Ende des Jahrhunderts als politische Bewegung auftauchenden Zionismus eher skeptisch gegenüberstand, mit ihrer Förderung internationaler jüdischer Solidarität aber besonders durch ihr weit verzweigtes Schulsystem der Entstehung der zionistischen Bewegung zugleich auch zugearbeitet hat.²² Ein anderes, bisher noch nicht genanntes Beispiel wäre der

21 D. V. H.: Constanz am Rhein. In: *Der Orient* 2/26 (27. Juni 1840) 200–201, hier 200.

22 Vgl. *Rodrigue*, Aron: *French Jews, Turkish Jews. The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860–1925*. Bloomington 1990; *Graetz*: *Les Juifs* 12. Zum Wirken der Alliance in Deutschland vgl. *Treue*, Wolfgang: *Jüdisches Weltbürgertum oder nationales Judentum? Die Alliance Israélite Universelle und der Zionismus in Deutschland*. In: *Kalonymos* 13/3 (2010) 9–12. Zu Salvador vgl. *Hyman*, Paula E.: *Joseph Salvador: Proto-Zionist or Apologist for Assimilation?* In: *Jewish Social Studies* 34/1 (Januar 1972) 1–22.

Historiker Heinrich Graetz, der in seinem frühen Werk *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte* von 1846 bereits deutlich jüdische Geschichte als Nationalgeschichte begriff.²³ In seiner einflussreichen *Geschichte der Juden*, deren erste Bände von Moses Hess 1867–1872 ins Französische übersetzt wurden²⁴, der wiederum mit der Alliance israélite universelle zusammenarbeitete²⁵, entfaltete Graetz diesen nationalen Gedanken dann weiter, so dass er nicht zufällig von dekonstruktivistischen Historikern als Erfinder der jüdischen Nation betrachtet wird.²⁶ Allerdings sollte deutlich geworden sein, dass es sich bei dieser Betrachtung selbst um die »Erfindung einer Erfindung« (Israel Bartal) handelt: Graetz war zweifellos eine zentrale Gestalt in der Geschichte der Wissenschaft des Judentums und ebenso unbestritten bleibt, dass er eine sehr eigenwillige Interpretation des Judentums vorgelegt hat – aber die Existenz einer »jüdischen Nation« hat er gewiss nicht zum ersten Mal proklamiert. Hinzu kommt, dass Graetz – genau wie Moses Hess oder die Saint-Simonisten – nicht auf Hebräisch schrieb. Die Wiederbelebung des Hebräischen, die im zionistischen Kontext besonders von Eliezer Ben-Jehudah vorangetrieben wurde und die zur Entstehung des modernen Hebräisch führte, konnte zwar an die *has-kalah*-Literatur anknüpfen, dabei darf aber nicht vergessen werden, dass die Sprachpolitik der *maskilim*, wie sie in Kapitel 7 rekonstruiert wurde, bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts als weitgehend gescheitert galt. Die Verwendung des Hebräischen für profane und wissenschaftliche, nicht-religiöse Literatur setzte sich nicht durch, und sowohl in Frankreich als auch in Deutschland verschwand auch das Jiddische im Laufe der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts weitgehend. An die Stelle dieser jüdischen »Nationalsprachen« traten Deutsch und Französisch. Die »Wissenschaft des Judentums« machte das Hebräische zum Gegenstand der Philologie, vermittelt über die Historiographie wurde es zum Bestandteil eines kulturellen Erbes, das besonders in der Erinnerung aufbewahrt war.

Und so bleibt abschließend festzuhalten, dass es einerseits Kontinuitäten zwischen Konzeptionen jüdischer Ethnizität vor und nach 1848 gibt, die gegen die Erfindungsthese sprechen, andererseits aber auch Diskontinuitäten, die wiederum der Auffassung von einer direkten Linie und einem Zionismus *avant la lettre* widersprechen. Deutsche und französische Juden haben sich in vielfältiger

23 Vgl. Graetz, Heinrich: Die Konstruktion der jüdischen Geschichte. Eine Skizze [1846]. Neu herausgegeben von Niels Römer. Düsseldorf 2000. Vgl. Pyka, Marcus: Jüdische Identität bei Heinrich Graetz. Göttingen 2008, 143–162, besonders 157.

24 Vgl. Hess: Briefwechsel 523–530.

25 Vgl. Lademacher, Horst: Apostel und Philosoph. In: Hess, Moses: Ausgewählte Schriften. Wiesbaden 1962, 5–53, hier 47 f.

26 Sand: Erfindung 119–127. Zum nationalen Aspekt vgl. Thulin, Mirjam: Vom Schreiben jüdischer Geschichte im Zeitalter des nationalen Denkens. Zum Begriff der Nation in Heinrich Graetz' »Geschichte der Juden«. In: transversal 8 (2007) 95–114.

Weise zwischen 1782 und 1848, dem Anbruch der jüdischen Moderne, die mit der Entstehungsphase des kontinentalen Nationalismus über weite Strecken zusammenfiel, als ethnische Gemeinschaft begriffen. Diese vielfältigen Konzeptionen konnten später aufgegriffen, modifiziert, zurückgewiesen und auch vergessen werden. Wie es weiterging, was mit den multiplen Variationen jüdischer Ethnizität geschah, muss ein anderes Buch erzählen.

Danksagung

Ich möchte allen, die mich bei meiner Dissertation und dem daraus entstandenen Buch unterstützt haben, herzlich danken:

Michael Brenner hat die Arbeit betreut und von Anfang an mit kritischen Kommentaren, Ideen und Hinweisen begleitet. Sein jahrelanges Vertrauen und seine Unterstützung haben maßgeblich zum Gelingen der Arbeit beigetragen. Martin Schulze Wessel sei nicht nur dafür gedankt, dass er die Aufgabe der Zweitbetreuung übernommen hat, sondern stellvertretend auch für seine Funktion als Sprecher des Internationalen Graduiertenkollegs »Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts« (München/Prag). Die Einbindung in das Kolleg war für meine Forschungen äußerst fruchtbar und inspirierend, die finanzielle und logistische Unterstützung unverzichtbar. Von Beginn an hat auch Till van Rahden an das Projekt geglaubt und es lange Zeit betreut. Manina Ott und besonders Laura Hölzlwimmer haben mir als Koordinatorinnen des Graduiertenkollegs das Doktorandenleben erheblich erleichtert – auch ihnen sei herzlich gedankt.

Das Lektorat hat Hartmut Lenhard übernommen. Weit über die orthografische Prüfung hinausgehend, hat er mich auch auf argumentative Sprünge und stilistische Fehler aufmerksam gemacht. Carmen Reichert hat die Übersetzungen aus dem Französischen kontrolliert. Das Personen- und Ortsregister hat Fabian Weber erstellt. Teile des Manuskriptes gelesen und kritisch kommentiert haben außerdem (in alphabetischer Reihenfolge) Wilm Driemeier, Alex Gruber, Laura Hölzlwimmer, Olga Kirschbaum, Kathrin Linnemann, Niklaas Machunsky, Martina Niedhammer, Mathias Schütz, Andrea Sinn und Heléna Tóth.

Für anregende Diskussionen danke ich darüber hinaus den Doktoranden des Oberseminars von Michael Brenner am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur, den Kollegen im Graduiertenkolleg sowie den Teilnehmern von Workshops und Konferenzen, bei denen ich meine Arbeit vorgestellt habe. Instruktive Gespräche über mein Projekt habe ich insbesondere mit Miloš Havelka, Iris Idelsohn, Matthias B. Lehmann, Michael A. Meyer, Aron Rodrigue und Carsten Schapkow geführt.

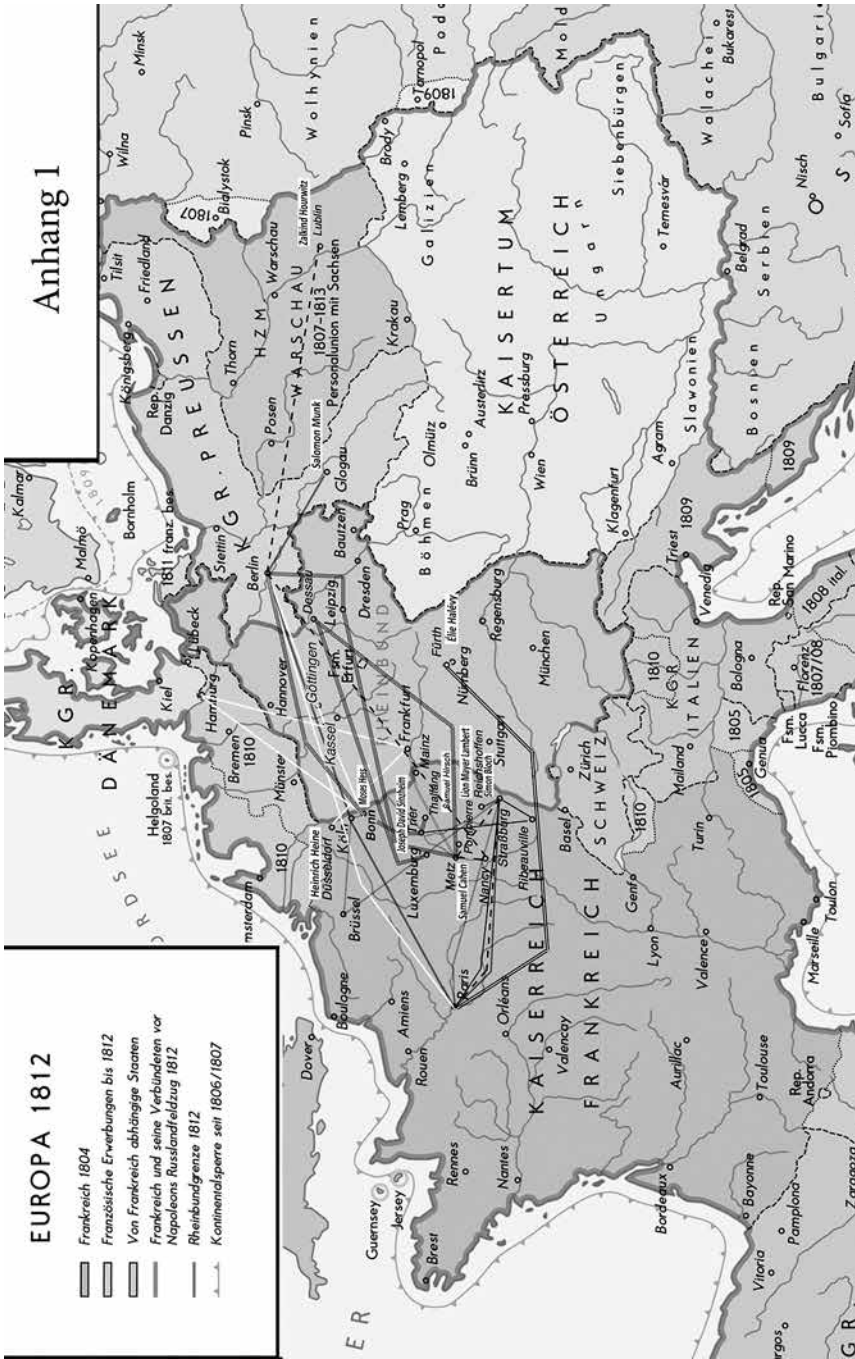
Meine Familie hat mich immer unterstützt und mir zugleich die Freiheiten gelassen, die ich brauche. Zuguterletzt möchte ich mich bei Janina Linde, dem wichtigsten Menschen in meinem Leben, für ihre Liebe, ihr Vertrauen und ihre immerwährende Unterstützung bedanken.

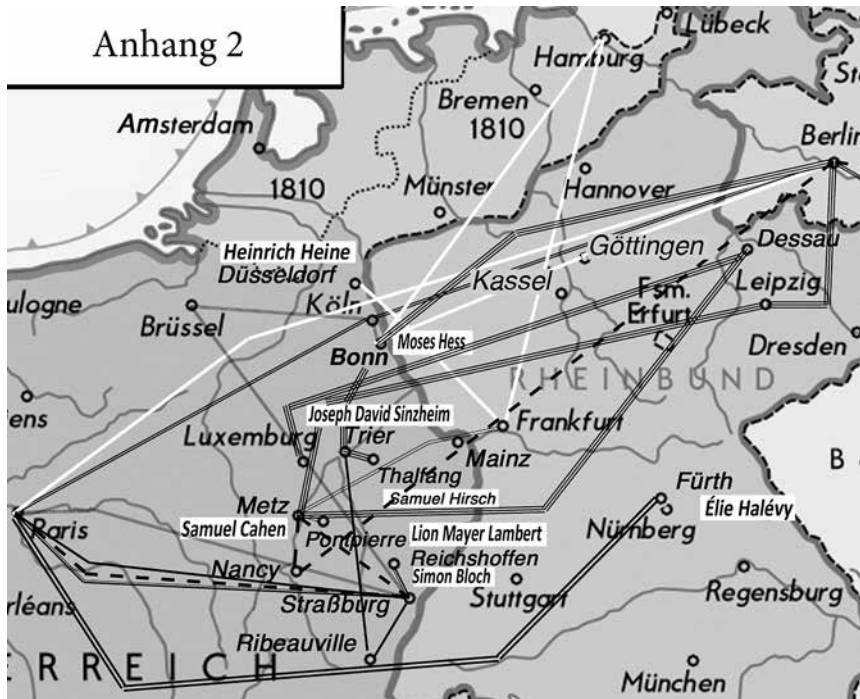
München, April 2014

Glossar hebräischer Begriffe

| | |
|--|--|
| <i>am</i> (Sg.), <i>amim</i> (Pl.) | »Volk« |
| <i>am b'nej jisrael</i> | »Volk der Söhne Israels«; Israeliten |
| <i>am ha-aretz</i> | »Volk des Landes«; einfache Bevölkerung; Menge |
| <i>am jisrael</i> | »Volk Israel« |
| <i>am kadosh</i> | »heiliges Volk«; Gottesvolk; Israeliten |
| <i>am segulah</i> | »besonderes Volk«; erwähltes Volk; Israeliten |
| <i>amidah</i> | »stehend«; zentrales jüdisches Gebet (identisch mit <i>shmoneh ezre</i> ; »Achtzehngebet«) |
| <i>av bejt din</i> | »Vater des Gerichts«; Gemeinderabbiner |
| <i>av hamon gojim</i> | »Vater einer Menge von Völkern«; Abraham |
| <i>avodah zarah</i> | »fremde Arbeit«; Götzendienst |
| <i>b'nej jisrael</i> | »Söhne Israels«, Israeliten |
| <i>chacham</i> (Sg.), <i>chachamim</i> (Pl.) | »Weiser«; sephardischer Rabbiner |
| <i>chazan</i> | Kantor; Vorsänger |
| <i>cheder</i> | traditionelle jüdische Grundschule |
| <i>cherem</i> (Sg.), <i>charamot</i> (Pl.) | »Bann« |
| <i>chukkim</i> | »Satzungen«; <i>mitzwot</i> , für die in der Thora kein Grund angegeben ist |
| <i>d'mut elohim</i> | »Ähnlichkeit Gottes«; Ebenbild Gottes |
| <i>dina de-malchuta dina</i> | Aramäisch: »das Gesetz des Staates ist Gesetz«; Leitsatz aus dem Talmud, der zur Unterordnung unter das jeweils herrschende Recht auffordert |
| <i>eretz jisrael</i> | »Land Israel«; das biblische Israel mit Jerusalem als Zentrum |
| <i>etzem</i> | »Knochen« |
| <i>galut</i> | »Exil«; »Diaspora« |
| <i>goj</i> (Sg.), <i>gojim</i> (Pl.) | (Nichtjüdisches) Volk; Nichtjude |
| <i>goj gadol</i> | »großes Volk« |
| <i>ha-mappah</i> | »die Tischdecke«; halachisches Werk aus dem 16. Jahrhundert, Ergänzung zum <i>shulchan aruch</i> |
| <i>ha-me'assef</i> | »der Sammler«; hebräische Zeitschrift der <i>haskalah</i> -Bewegung |
| <i>haggadah</i> (Sg.), <i>haggadot</i> (Pl.) | »Erzählung«; Geschichte des Auszugs aus Ägypten, die am Vorabend von Pessach vorgelesen wird |
| <i>haskalah</i> | Jüdische Aufklärungsbewegung; Aufklärung |
| <i>kabbalah</i> | »Überlieferung«; jüdische Mystik |
| <i>kehillah</i> (Sg.), <i>kehillot</i> (Pl.) | Jüdische Gemeinde in der Frühen Neuzeit |
| <i>kol ish jisrael</i> | »jeder israelitische Mann«; die Gesamtheit Israels; das jüdische Kollektiv |
| <i>kol jisrael arawim zeh ba-zeh</i> | »Die Gesamtheit Israels bürgt einer für den anderen«; rabbinischer Leitsatz |
| <i>le'um</i> | »Nation« |
| <i>me'ass'fim</i> | »Sammler«; abgeleitet von <i>ha-me'assef</i> ; die Herausgeber der Zeitschrift <i>ha-me'assef</i> |

| | |
|--|--|
| <i>mevorer</i> (Sg.), <i>mevorerim</i> (Pl.) | »Wähler«, Wahlberechtigter |
| <i>midrash</i> (Sg.), <i>midrashim</i> (Pl.) | Bibel-Kommentar |
| <i>minjan</i> | »Nummer«; Quorum von zehn oder mehr männlichen Juden, die erforderlich sind, um einen orthodoxen Gottesdienst abzuhalten |
| <i>mishpachot ha-adamah</i> | »Familien des Erdbodens«; Menschheit |
| <i>mitzwa</i> (Sg.), <i>mitzwot</i> (Pl.) | Gebot; Pflicht |
| <i>mitzwot b'nej noach</i> | »Gebote der Söhne Noachs«; noachidische Gebote; die sieben Verpflichtungen für Nichtjuden |
| <i>morenu</i> | »unser Lehrer«; einfacher Lehrer in einem <i>cheder</i> |
| <i>olam ha-ba</i> | »kommende Welt«; Jenseits |
| <i>olam ha-zeh</i> | »diese Welt«; Diesseits |
| <i>parasha</i> (Sg.), <i>parashot</i> (Pl.) | Thoraabschnitt, der im wöchentlichen Zyklus über das Jahr verteilt in der Synagoge gelesen wird |
| <i>parnas</i> (Sg.), <i>parnasim</i> (Pl.) | Gemeindevorsteher |
| <i>pijut</i> (Sg.), <i>pijutim</i> (Pl.) | »Poesie«; liturgische Dichtung |
| <i>rav ha-medinah</i> | »Meister des Staates«; Großrabbiner |
| <i>rosh jeshivah</i> | Leiter einer Jeschiwa |
| <i>sefer ha-chimuch</i> | »Buch der Bildung«; bedeutendes halachisches Werk aus dem 13. Jahrhundert |
| <i>sefer ha-kuzari</i> | Philosophisches Buch von Jehudah ha-Levi aus dem frühen 12. Jahrhundert |
| <i>sh'ma jisrael</i> | »Höre, Israel!«; jüdisches Hauptgebet |
| <i>shavuot</i> | »Wochenfest«, das in Erinnerung an die Übergabe der Thora an Moses gefeiert wird |
| <i>shechina</i> | »Einwohnung«; Gottes Präsenz im Jerusalemer Tempel; auch: Gottesbezeichnung |
| <i>shevet</i> (Sg.), <i>shevatim</i> (Pl.) | »Stamm« |
| <i>shmoneh ezre</i> | »18«; zentrales jüdisches Gebet (identisch mit <i>amidah</i>) |
| <i>shulchan aruch</i> | »gedeckter Tisch«, bedeutendes halachisches Kompendium des 16. Jahrhunderts |
| <i>sukkot</i> | »Hütten«; Laubhüttenfest, das in Erinnerung an den Auszug aus Ägypten gefeiert wird |
| <i>TaNACH</i> | Akronym für Thora, <i>nevi'im</i> (Propheten), <i>ketuvim</i> (Schriften), also für die hebräische Bibel |
| <i>tanna'im</i> | »Gelehrte«; »Lehrer«; antike Rabbinergeneration, die die Mischna kodifizierte |
| <i>tisha b'av</i> | »der 9. [des jüdischen Monats] Av«; Fest- und Trauertag in Erinnerung an die Zerstörung des Jerusalemer Tempels |
| <i>toharot ha-mishpachah</i> | »Familienreinheiten«; rituelle Reinheitsvorschriften die Sexualität betreffend |
| <i>torah im derech erez</i> | »Thora zusammen mit weltlichem Weg«; rabbinischer Leitsatz, der das Zusammenwirken von Thora und weltlichem Wissen ausdrückt |
| <i>torah she-b'al-peh</i> | »mündliche Thora«; Mischna als Kern des Talmud |
| <i>tzedakah</i> | »Wohltätigkeit« |
| <i>tzelem elohim</i> | »Bild Gottes«; Ebenbild Gottes |
| <i>umah</i> (Sg.), <i>umot</i> (Pl.) | »Nation« |
| <i>umot ha-olam</i> | »Nationen der Welt«; nichtjüdische Völker |
| <i>wa'ad arba aratzot</i> | »Rat der vier Länder«, übergemeindliche Organisation in Großpolen, Kleinpolen, Galizien und Wolhynien |





Karte 1 und 2: Die Lebensstationen von zehn ausgewählten Personen, die in der vorliegenden Arbeit vorkommen. An ihnen lässt sich die Verflechtungsgeschichte des deutschen und französischen Judentums exemplarisch darstellen. © Grafik von Hartmut Lenhard auf der Basis einer Karte von KaterBegemot, Lizenz: Creative Commons by-sa 3.0

- 1 Lion Mayer Lambert (1781–1863) Pontpierre (Moselle) – Metz – Frankfurt – Metz
- 2 Salomon Munk (1805–1867) Glogau (Schlesien) – Berlin – Bonn – Paris
- 3 Heinrich Heine (1797–1856) Düsseldorf – Frankfurt – Hamburg – Bonn – Göttingen – Berlin – Paris
- 4 Simon Bloch (1810–1879) Reichshoffen (Elsass) – Straßburg – Paris
- 5 Samuel Cahen (1796–1862) Metz – Mainz – Paris
- 6 Zalkind Hourwitz (1740–1812) Lublin – Berlin – Nancy – Metz – Straßburg – Paris
- 7 Joseph David Sinzheim (1745–1812) Trier – Ribeauville – Straßburg – Paris
- 8 Élie Halévy (1760–1826) Fürth – Paris
- 9 Moses Hess (1812–1875) Bonn – Köln – Brüssel – Straßburg – Paris
- 10 Samuel Hirsch (1815–1889) Thalfang/Trier – Bonn – Berlin – Leipzig – Metz – Dessau – Luxemburg

Quellen und Literatur

Archive und Bibliotheken

Bayerische Staatsbibliothek München
Bibliothèque nationale de France Paris
Bibliothek des Martin-Buber-Instituts für Judaistik Köln
Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem
Central Zionist Archives Jerusalem
Freimann-Sammlung der Universitätsbibliothek Frankfurt
Musée d'art et d'histoire du Judaïsme Paris
National and University Library of Israel Jerusalem
International Institute of Social History Amsterdam
Leo-Baeck-Institute Archives New York
Leo-Baeck-Institute Archives, Dependance im Jüdischen Museum Berlin
Staatsbibliothek Riga
Österreichische Nationalbibliothek Wien
Universitätsbibliothek Köln
Universitätsbibliothek München

Handschriftliche Quellen

Älteste der Berliner Gemeinde (Meyer, Salomon; Meyer, Joel Wolff; Veit, Moritz; Muhr, J.; Lehmann, Joseph; Hirschfeld, J.; Benda, L. A.) an die Berliner Gemeinde. Schreiben vom 28. Juli 1842. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Moritz Veit, P 47/29.

Euchel, Isaak: Anthropologie des Herrn Prof. Kant in Königsberg [1783]. Staatsbibliothek Riga. RA 182, Nr. 4.

Formstecher, Salomon: Widmung. Leo Baeck Institute Archives New York. Fond Gabriel Riesser. AR 2027, Folder 2, fol. 18.

Friedländer, David an Meier Eger. Brief vom 30. März 1799. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Moritz Stern, P 17/102.

Friedländer, David an Meier Eger. Brief vom August 1789. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Moritz Stern, P 17/102.

Gans, Eduard: Entwurf einer Eingabe vom 30. April 1820. Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B 10–13.

Gans, Eduard: Entwurf vom 30. April 1820. Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B 10–13.

Gans, Eduard: Rede vom 7. November 1819. Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B 10–1.

Herxheimer, Salomon: Über Nationalität. Predigt in Bernburg 1847. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Salomon Herxheimer, P 46/13.

Hess, Moses: Die Polen und die Juden. Central Zionist Archives Jerusalem. Fond Moses Hess, A 49/8 [Amsterdamer Zählung: B 228].

- Hess, Moses*: Exzerpt. International Institute for Social History Amsterdam. Fond Moses Hess, B 108.
- Hess, Moses*: Meine Ansicht vom Judenthum. Central Zionist Archives Jerusalem. Fond Moses Hess, A 49/8 [Amsterdamer Zählung: B 227].
- Hess, Moses*: Studien für Culturhistorie. Vergleich der alten und modernen Völker. International Institute for Social History Amsterdam. Fond Moses Hess, B 107.
- Hess, Moses*: Tagebuch. Heft 1. International Institute for Social History Amsterdam. Fond Moses Hess, B 1.
- Hess, Moses*: Tagebuch. Heft 3. International Institute for Social History Amsterdam. Fond Moses Hess, B 1.
- Hess, Moses*: Über die drei grossen Racen. International Institute for Social History Amsterdam. Fond Moses Hess, B 76.
- Jellinek, Hermann*: Todesanzeige. Bild von Dr. J. G. Fritzsche aus Leipzig. Leo Baeck Institute Archive New York. Fond Hermann Jellinek, AR 2714.
- List, Joel Abraham*: Rede vom 18. November 1819. Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B 10–5.
- List, Joel Abraham*: Rede vom 7. November 1819. Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B 10–3.
- Mannheimer Rabbiner* [Schott, Leopold; Traub, Hirsch; Epstein, Moses; Rosenfeld, Abraham; Lindemann, Jakob; Fürst, Salomon]: Erklärung, 27. Mai 1846. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Leopold Schott, P 125/1.
- Moser, Moses*: Darstellung der von der zweiten Kommission behandelten Themen, verhandelt am 1. Juli 1820. Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B 12–12.
- Moser, Moses*: Rede vom 7. November 1819. Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B 10–2.
- Moser, Moses*: Vortragsnotiz. Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B 1/2.
- Protokollbuch des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden. Jewish National and University Library Jerusalem. Zunz-Archiv. Arc 4° 792/B1/1.
- Sachs, Michael an Moritz Veit*. Brief vom 19. August 1839. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Michael Sachs, P 47/13.
- Sachs, Michael*: Die zwölf Stämme. Predigt aus dem Jahr 1844. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Michael Sachs, P 41/8.
- Sachs, Michael*: Exzerpt zu Hegels Vorlesungen zur Enzyklopädie. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Michael Sachs, P 41/4.
- Sachs, Michael*: Sehnsucht nach Palästina [1836]. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Michael Sachs, P 41/15.
- Sachs, Michael*: Wessen Israel angeklagt wird. Predigt aus dem Jahr 1841. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Michael Sachs, P 41/9.
- Veit, Moritz*: Aufsatz ohne Titel und Ort [1848]. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Moritz Veit, P 47/6.
- Veit, Moritz*: Der ehrliche Deutsche. Leo Baeck Institut Archiv. Jüdisches Museum Berlin. Fond Moritz Veit, Dokument 88/21/5, Gedicht 8.
- Veit, Moritz*: Geburtsurkunde. Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem. Fond Moritz Veit, P 47/3.
- Veit, Moritz*: Mein Recht. Leo Baeck Institut Archiv. Jüdisches Museum Berlin. Fond Moritz Veit, Dokument 88/21/6, Gedicht 2.
- Wohlwill, Immanuel*: Im Tempel zu Berlin am 14. Dezember 1822 gehaltene Predigt. Leo Baeck Institute Archives New York. Fond Wohlwill Family, AR 2671/5.

Gedruckte Quellen

- Abbt*, Thomas an Karl Ludwig Blum. Brief vom 25. April 1761. Zitiert nach *Berwin*, Beate: Moses Mendelssohn im Urteil seiner Zeitgenossen [1919]. In: *Dies.*: Mendelssohn. Hölderlin. Kleist. Drei Monographien zur Einführung. Berlin 2003, 27–132, hier 53.
- Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Dirk U. Rottzoll. Berlin, New York 2000.
- Abraham*, R. Ismael ben: Lettre à M. l'abbé Houteville. Paris 1722.
- Adelung*, Johann: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der deutschen Mundart. Bd. 4. Leipzig 1801.
- Albo*, Joseph: sefer ha-ikkarim (Buch der Grundsätze). Soncino 1485.
- Amyraldus*, Moses: Traité de la prédestination. Saumur 1634.
- Andrade*, Abraham: Inauguration du Temple. Programme. Bordeaux 1812.
- Anonymous*: Die Judenheit und das Judenthum. Bedenken eines Laien. In: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 3/2 (1837) 161–171.
- Anonymous*: Die Kleidertracht der Israelitinnen in Algier. In: Sulamith 7/2 (1825) 354 f.
- Anonymous*: Galizien – Lemberg (Teil 1). In: Der Orient 1/49 (5. Dezember 1840) 381 f.
- Anonymous*: Galizien – Lemberg (Teil 2). In: Der Orient 1/50 (12. Dezember 1840) 389.
- Anonymous*: Hamburg. In: Sulamith 6/1 (1820) 72.
- Anonymous*: Lettre à un banquier. In: L'Organisateur, journal de la doctrine saint-simonienne 2/10 (23. Oktober 1830) 74–80.
- Anonymous*: Nouvelles ecclésiastiques. In: L'Ami de la religion. Journal ecclésiastique, politique et littéraire 3218 (21. Dezember 1839) 570.
- Anonymous*: Organisation des populations israélites en Algérie. In: Archives israélites de France 6/3 (März 1845) 144–148.
- Anonymous*: Rezension. In: Katholik. Eine religiöse Zeitschrift zur Belehrung und Warnung 83/3 (1842) 295.
- Anonymous*: Abyssinien. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 4/21 (23. Mai 1840) 301–303.
- Anonymous*: Frankreich. Résumé der Geschichte des St.-Simonismus. In: Magazin für die Literatur des Auslandes 42 (7. April 1843) 165 f.
- Anonymous*: Palästina. In: Der Orient 3/26 (26. Juni 1841) 209–213.
- Anonymous*: Reisebriefe aus der Krim. In: Beilage zur Allgemeinen Zeitung (München) 22 (22. Januar 1843) 171.
- Anonymous* [*Schirnding*, Ferdinand Graf]: Das Judenthum in Oesterreich und die böhmischen Unruhen. Leipzig 1845.
- Ascher*, Saul: Die Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde. Berlin 1815.
- Ascher*, Saul: Die Wartburgs-Feier. Mit Hinsicht auf Deutschlands religiöse und politische Stimmung. Leipzig 1818.
- Ascher*, Saul: Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums [1792]. In: *Ders.*: Ausgewählte Werke. Herausgegeben von Renate Best. Köln u. a. 2010, 94–182.
- B...ck*, J...l: Stabilität und Fortschritt. In: Der treue Zions-Wächter 1/6 (5. August 1845) 45–48.
- Barrault*, Émile: Aux femmes juives. Paris 1833.
- Bauer*, Bruno: Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu sein. In: *Herwegh*, Georg (Hg.): Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz. Zürich, Winterthur 1843, 56–71.
- Bauer*, Bruno: Die Judenfrage. Braunschweig 1843.
- Beer*, Peter: Geschichte der Juden nach Flavius Josephus. Wien 1808.
- Behr*, Isaschar Falkensohn: Gedichte von einem pohlischen Juden. Mietau, Leipzig 1772.
- Bejt din tzedek be-hamburg*: eleh divrej ha-brit (Dies sind die Worte des Bundes). Altona 1819.

- Ben Usiel* [Hirsch, Samson Raphael]: Igarot tsafon. Neunzehn Briefe über Judenthum. Altona 1836.
- Ben-Zeev*, Jehudah: talmud leshon ivri (Hebräische Sprachlehre). Breslau 1796.
- Bendavid*, Lazarus: Etwas zur Charackteristick der Juden. Leipzig 1793.
- Bennet*, Mordechai: Erstes Schreiben. In: *Rabbiner der Israelitischen Gemeinde zu Hamburg* [Meyer, Baruch/Meyer Jaffe, Jacob/Israel Speyer, Michel]: Dibere Habrith oder Briefe der ausgezeichnetsten Rabbiner und Rabbiner-Collegien der vorzüglichsten Israelitischen Gemeinden Deutschlands, Pohlen und Italien, über den in Hamburg von einigen Individuen der dasigen Israelitischen Gemeinde – gegen die Gesetze des Judenthums – errichteten »Neuen Tempel-Verein«. Altona 1819, 31–35.
- Bernays*, Isaac: Der Bibel'sche Orient. Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften 2 (1821).
- Berr*, Berr-Isaac: Lettre d'un citoyen, membre de la ci-devant communauté des juifs de Lorraine (B.-I. Berr), à ses confrères, à l'occasion du droit de citoyen actif rendu aux Juifs par le décret du 28 septembre 1791. Nancy 1791.
- Blanqui*, Adolphe Jérôme: Histoire de l'économie politique en Europe. 2 Bände. Paris 1838.
- Bloch*, Simon: À M. le docteur L. Philipson. In: *L'Univers israélite* 2 (Februar 1845) 73 f.
- Bloch*, Simon: Antwort auf Lion Mayer Lambert. In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 1/4 (1836) 128.
- Bloch*, Simon: Antwort auf Tsarphati. In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 1/6 (1836) 191 f.
- Bloch*, Simon: Die jüdischen Schullehrer im Elsaß/Les instituteurs d'écoles juives en Alsace. In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 2/1 (1837) 1–5.
- Bloch*, Simon: Grande-Bretagne. In: *L'Univers israélite* 7 (Oktober 1844) 290–295.
- Bloch*, Simon: La stabilité et le mouvement. In: *L'Univers israélite* 2 (Juni 1844) 33–38.
- Bloch*, Simon: Les réformateurs de Francfort et le synode (Teil 1). In: *L'Univers israélite* 1 (April 1844) 5–9.
- Bloch*, Simon: Les réformateurs de Francfort et le synode (Teil 2). in: *L'Univers israélite* 2 (Mai 1844) 39–44.
- Bloch*, Simon: Palestine. In: *L'Univers israélite* 12 (Dezember 1845) 425–432.
- Bloch*, Simon: Sur l'ésprit de la tendance de ce recueil/Über den Geist und die Tendenz dieser Zeitschrift (Teil 1). In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 1/1 (1836) 1–8.
- Bloch*, Simon: Sur l'ésprit de la tendance de ce recueil/Über den Geist und die Tendenz dieser Zeitschrift (Teil 2). In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 1/2 (1836) 33–42.
- Bloch*, Simon: Von dem Einfluß der Emancipation auf den Cultus. In: *Unparteiische Universal-Kirchenzeitung für die Geistlichkeit und die gebildete Weltklasse des protestantischen, katholischen, und israelitischen Deutschland's* 4 (27. April 1837) 538 f.
- Blumenbach*, Johann Friedrich: Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschen-geschlechte [1775]. Leipzig 1798.
- Boulainvilliers*, Henri de: Essais sur la noblesse de France, contenant une dissertation sur son origine et abaissement. Amsterdam 1732.
- Boulainvilliers*, Henri de: Histoire de l'ancien gouvernement de la France. Avec XIV Lettres Historiques sur les Parlemens ou Etats-Generaux. Band 1. La Haye, Amsterdam 1727.
- Bresslau*, Eckiva A.: Bekanntmachung. In: *Rabbiner der Israelitischen Gemeinde zu Hamburg* [Meyer, Baruch/Meyer Jaffe, Jacob/Israel Speyer, Michel]: Dibere Habrith oder Briefe der ausgezeichnetsten Rabbiner und Rabbiner-Collegien der vorzüglichsten Israelitischen Gemeinden Deutschlands, Pohlen und Italien, über den in Hamburg von einigen Individuen der dasigen Israelitischen Gemeinde – gegen die Gesetze des Judenthums – errichteten »Neuen Tempel-Verein«. Altona 1819, 15 f.
- Cahen*, Samuel: Avant-Propos. In: *Ders.: La Bible. Traduction nouvelle, avec l'Hébreu en regard, accompagné des points-voyelles et des accens toniques. Bd. 1: La Genèse.* Paris 1831.
- Cahen*, Samuel: Manuel d'histoire universelle, resumé raisonné des faits et événemens les

- plus importants; des inventions les plus utiles et des hommes les plus remarquables, depuis le commencement du monde jusqu'en 1836. Paris 1836.
- Cahen*, Samuel: Précis élémentaire d'instruction religieuse et morale pour les jeunes Français israélites. Paris 1820.
- Calvin*, Johannes: Unterricht in der christlichen Religion (Institutio christianae religionis) [1559]. Übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Neukirchen-Vluyn 1997.
- Campbell*, Thomas: Etwas über die Juden in Algier. In: Sulamith 8/1 (1834) 215–221.
- Carové*, Friedrich Wilhelm: Der Saint-Simonismus und die neuere französische Philosophie. Leipzig 1831.
- Cieszkowski*, August von: Prolegomena zur Historiosophie. Berlin 1838.
- Coquebert de Monbret*, Eugène: Notice sur l'état des Israélites en France. Paris 1821.
- Creizenach*, M[ichael]: Grundlagen des israelitischen Glaubens. In: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 1/1 (1835) 39–51.
- Czynski*, Jean: Colonisation d'Alger d'après la théorie de Charles Fourier. Paris 1839.
- Czynski*, Jean: Le roi des paysans. Paris 1838.
- Czynski*, Jean: Question des Juifs polonais, envisagée comme question européenne. Paris 1833.
- Czynski*, Jean: Une lutte sur une tombe. Épisode historique de la guerre de Pologne (Teil 1). In: Archives israélites de France VI (1845) 940–948.
- D. V. H.*: Constanz am Rhein. In: Der Orient 2/26 (27. Juni 1840) 200–201.
- Das Neue Reglement der Judenschaft in Hamburg, so Portugiesisch- als Hochteutscher Nation. Hamburg 1710.
- Décisions doctrinales du Grand Sanhédrin, le 8 Mars 1807. Paris 1812.
- Delille*, Jacques: L'Imagination, poème en huit chants [1806]. Bd. 2. 2. Aufl. Paris 1817.
- Députation de la Communauté des Juifs de Nancy*: Réponse des Juifs de la province de Lorraine [1789]. Straßburg 1790.
- Deutsch*, David: Notizen über das Leben des Verfassers. In: *Ders./Deutsch*, Abraham (Hg.): Sera yisrael. Proben aus dem literarischen Nachlasse des Herrn Israel Deutsch. Gleiwitz 1855, 1–8.
- Deutsch*, Israel an Abraham Muhr. Brief vom 10. Oktober 1837. In: *Deutsch*, David/*Deutsch*, Abraham (Hg.): Sera yisrael. Proben aus dem literarischen Nachlasse des Herrn Israel Deutsch. Gleiwitz 1855, 26–29.
- Deutsch*, Israel an Abraham Muhr. Brief vom 12. November 1839. In: *Deutsch*, David/*Deutsch*, Abraham (Hg.): Sera yisrael. Proben aus dem literarischen Nachlasse des Herrn Israel Deutsch. Gleiwitz 1855, 65–71.
- Deutsch*, Israel an Abraham Muhr. Brief vom 2. Juli 1839. In: *Deutsch*, David/*Deutsch*, Abraham (Hg.): Sera yisrael. Proben aus dem literarischen Nachlasse des Herrn Israel Deutsch. Gleiwitz 1855, 57–61.
- Deutsch*, Israel an Abraham Muhr. Brief vom 24. April 1838. In: *Deutsch*, David/*Deutsch*, Abraham (Hg.): Sera yisrael. Proben aus dem literarischen Nachlasse des Herrn Israel Deutsch. Gleiwitz 1855, 32–35.
- Deutsch*, Israel an Abraham Muhr. Brief vom 24. Januar 1839. In: *Deutsch*, David/*Deutsch*, Abraham (Hg.): Sera yisrael. Proben aus dem literarischen Nachlasse des Herrn Israel Deutsch. Gleiwitz 1855, 49–54.
- Deutsch*, Israel: Die Theologen-Versammlung. In: Der Orient 8/1 (1. Januar 1847) 5–8.
- Deutsch*, Israel: Zur Würdigung der Braunschweiger Rabbiner-Versammlung. Ein Beitrag. Breslau 1845.
- Deutsch*, Israel u. a.: Beschwerde. In: Der Orient 3/28 (9. Juli 1842) 217–220.
- Deutsch*, Israel/*Deutsch*, David: Rücksprache mit allen Gläubigen des rabbinischen Judenthums über die jüngst erschienene Brochüre betitelt »Ansprache an meine Gemeinde« von Dr. Abraham Geiger. Breslau 1842.

- Deuxième liste des souscriptions pour la médaille à offrir à M. Czynski. In: *L'Univers israélite* 10 (Oktober 1845) 320.
- Dohm*, Christian Wilhelm: Probe einer kurzen Characteristick einiger der berühmtesten Völker Asiens [1774]. Wieder abgedruckt in: *Ders.*: Ausgewählte Schriften. Lemgoer Ausgabe. Lemgo 1988, 31–36.
- Drach*, David-Paul-Louis-Bernard: Der Katholicismus und der Judäismus. Übersetzt von Luitpold Baumblatt. Frankenthal 1841.
- Drach*, David-Paul-Louis-Bernard: Lettre d'un rabbi converti aux Israélites, ses frères, sur les motifs de sa conversion. Paris 1825.
- Dubos*, Jean-Baptiste: Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules. 2 Bände. Amsterdam 1735.
- Élèves de l'école centrale rabbinique de France* an Tsarphati [Olry Terquem]. Brief vom Mai 1836. In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 1/6 (1836) 192f.
- Élie*, Mardochée/*Silveyra*, David: Adresse présentée à l'Assemblée nationale, par les Juifs domiciliés à Paris. Paris 1790.
- Elieser*: Zweites Schreiben. In: *Rabbiner der Israelitischen Gemeinde zu Hamburg* [Meyer, Baruch/Meyer Jaffe, Jacob/Israel Speyer, Michel]: Dibere Habrith oder Briefe der ausgezeichnetsten Rabbiner und Rabbiner-Collegien der vorzüglichsten Israelitischen Gemeinden Deutschlands, Pohlen und Italien, über den in Hamburg von einigen Individuen der dasigen Israelitischen Gemeinde – gegen die Gesetze des Judenthums – errichteten »Neuen Tempel-Verein«. Altona 1819, 72–86.
- Emden*, Jacob: bejt ja'akov (Haus Jakobs). Emden 1756.
- Engels*, Friedrich an Karl Marx. Brief vom 22. Februar 1845. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Bd. III.1. Berlin 1975, 268.
- Engels*, Friedrich: Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Leipzig 1845.
- Ennery*, Alphonse an Simon Bloch. Brief vom 27. Juli 1845. In: *L'Univers israélite* 8 (August 1845) 193.
- Ennery*, Alphonse: Moeurs des Israélites de Paris. Paris 1842. Abgedruckt in: *Romantisme* 125/3 (2004) 125–131.
- Epstein*, Emanuel: Nekrolog auf Hermann Jellinek. In: *Literaturblatt des Orients* 1 (6. Januar 1849) 8–10.
- Ettlinger*, Jakob: Der Verfall Israel's zur Zeit der Tempel-Zerstörung, mit seinen Beziehungen für die Gegenwart (Teil 1). In: *Der treue Zions-Wächter* 1/7 (12. August 1845) 56–58.
- Ettlinger*, Jakob/*Enoch*, Samuel: Die Redaction an das Publikum. In: *Der treue Zions-Wächter* 1/1 (3. Juli 1845) 1–3.
- Ettlinger*, Jakob/*Enoch*, Samuel: Sind die sogenannten »Gebildeten« par excellence befähigt und berechtigt, als neue Religions-Stifter aufzutreten? In: *Der treue Zions-Wächter* 1/2 (10. Juli 1845) 9–11.
- Euchel*, Isaak an Shalom Hacohen: Brief vom 21. August 1799. Abgedruckt in: *Hacohen*, Shalom: katav joshier (Ehrenhafter Korrespondent). Bd. 2. Wilna 1896, 18.
- Euchel*, Isaak: Briefe des Meschulam ben Uriah Haeschemoi. In: *Ders.*: Vom Nutzen der Aufklärung. Schriften zur Haskala. Düsseldorf 2001, 87–118.
- Euchel*, Isaak: Gebete der Juden. Aus dem Ebräischen übersetzt. 2. Aufl. Berlin 1799.
- Euchel*, Isaak: iggarot meshulam ben uriah haeshtemo'i (Briefe des Meschulam ben Uriah Haeschemoi). In: *ha-me'assef* 6 (1789/90) 38–50, 80–85, 171–176, 245–249.
- Euchel*, Isaak: Ist nach dem jüdischen Gesetze das Übernachten der Toten wirklich verboten? [1797] In: *Ders.*: Vom Nutzen der Aufklärung. Schriften zur Haskala. Düsseldorf 2001, 119–137.
- Eybeschütz*, Jonathan an die Bordelaiser Gemeinde. Abgedruckt in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 11 (1867) 428–430.

- F. C. B.: Schlofstadt. in: *L'Univers israélite* 2 (Mai 1844) 44–50.
- Fichte, Johann Gottlieb: Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution [1793]. In: *Ders.: Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*. Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte. Bd. 6. Berlin 1845.
- Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre [1794]. In: *Ders.: Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*. Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte. Bd. 1. Berlin 1845/46.
- Fichte, Johann Gottlieb: Reden an die deutsche Nation [1808]. Leipzig 1871.
- Flachat, Stéphane: Rapports sur les travaux de la famille saint-simonienne. In: *Religion saint-simonienne. Rapports adressé aux pères suprêmes sur la situation et les travaux de la famille*. Paris 1831, 10–24.
- Fontane, Theodor an Wilhelm Wolfsohn. Brief von Ende Juni/Anfang Juli 1843. Abgedruckt in: *Delf von Wolzgen, Hanna/Shedletzky, Itta* (Hg.): *Theodor Fontane und Wilhelm Wolfsohn – eine interkulturelle Beziehung*. Tübingen 2006, 8.
- Fontane, Theodor: »Mein Leipzig lob ich mir...« [1898]. In: *Ders.: Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Edgar Gross u. a. Bd. 15. München 1959–1975, 89–99.
- Formstecher, Salomon: *Die Religion des Geistes, eine wissenschaftliche Darstellung des Judenthums nach seinem Charakter, Entwicklungsgange und Berufe in der Menschheit*. Frankfurt a. M. 1841.
- Formstecher, Salomon: *Israelitisches Andachtsbüchlein zur Erweiterung und Ausbildung der ersten religiösen Gefühle und Begriffe*. Offenbach a. M. 1836.
- Formstecher, Salomon: *Sur la stabilité et le mouvement dans le Judaïsme/Über Stabilität und Fortschreiten im Judenthum*. In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 2/3 (1837) 111–116.
- Formstecher, Salomon: *Zwölf Predigten*. Würzburg 1833.
- Fraenkel, David: *Reform der Israeliten in Frankreich und Italien*. In: *Sulamith* 1/2 (1807) 3–27.
- Fraenkel, David: *Vorläufige Bemerkungen über die zweckmäßigsten Mittel zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation*. In: *Sulamith* 1/1 (Juli 1806) 12–40.
- Fränkel, Wolfgang Bernhard: *Das Bekenntniss des Proselyten. Das Unglück der Juden und ihre Emancipation in Deutschland*. Elberfeld 1841.
- Fränkel, Wolfgang Bernhard: *Die Unmöglichkeit der Emanzipation der Juden im christlichen Staate*. Elberfeld 1842.
- Frankel, Zacharias: *Aufruf zu einer Versammlung jüdischer Theologen*. In: *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums* 6 (Juni 1846) 201–204.
- Französische Verfassung vom 3. September 1791. Entnommen von: <http://www.verfassungen.eu/f/fverf91-i.htm> (letzter Zugriff: 15. März 2014).
- Friedländer, David: *Akten-Stücke die Reform der Jüdischen Kolonien in den Preußischen Staaten betreffend*. Berlin 1793.
- Friedländer, David: *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrat und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion*. Berlin 1799.
- Friedländer, David: *Über den besten Gebrauch der heiligen Schrift*. Berlin 1788.
- Friedländer, David: *Über die Verbesserung der Israeliten im Königreich Pohlen*. Berlin 1819.
- Friedländer, David: *Über Handel und Reichthum*. In: *Ders.: Reden, der Erbauung gebildeter Israeliten gewidmet*. Berlin 1815, 3–28.
- Friedländer, David: *Über Mendelssohn, seinen Charakter, seinen Wirkungskreis und seine Verdienste um die Israeliten. Ein Fragment*. In: *Ders.: Moses Mendelssohn. Fragmente von und über ihn*. Berlin 1819, 12–21.
- Friedländer, David: *Ueber die durch die neue Organisation der Judenschaften in den preußischen Staaten nothwendig gewordene Umbildung 1) ihres Gottesdienstes in den Synagogen, 2) ihrer Unterrichts-Anstalten und deren Lehrgegenstände und 3) ihres Erziehungswesens überhaupt. Ein Wort zu seiner Zeit*. Berlin 1812.
- Fürst, Julius: *Osterode (Teil 1)*. In: *Der Orient* 9/42 (14. Oktober 1848) 334–336.

- Fürst*, Julius: Vorwort. In: *Der Orient* 1/1 (4. Januar 1840) 2.
- Gans*, Eduard: Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung. Vier Bände. Stuttgart, Tübingen 1824–1835.
- Gans*, Eduard: Halbjähriger Bericht im Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden. gehalten am 22. April 1822. Abgedruckt in: *Waszek*, Norbert (Hg.): *Eduard Gans (1797–1839). Hegelianer – Jude – Europäer. Texte und Dokumente.* Frankfurt a. M. u. a. 1991, 63 f.
- Gans*, Eduard: Rede bei der Wiedereröffnung der Sitzungen des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden. gehalten Berlin, den 28. October 1821. Abgedruckt in: *Waszek*, Norbert (Hg.): *Eduard Gans (1797–1839). Hegelianer – Jude – Europäer. Texte und Dokumente.* Frankfurt a. M. u. a. 1991, 60.
- Gans*, Eduard: Rückblicke auf Personen und Zustände. Berlin 1836.
- Geiger*, Abraham an Jakob Auerbach. Brief vom 18. April 1842. In: *Geiger*, Ludwig (Hg.): *Abraham Geiger's nachgelassene Schriften.* Bd. 5. Berlin 1975, 161.
- Geiger*, Abraham an Josef Dérenbourg vom 23. August 1837. Abgedruckt in: *Allgemeine Zeitung des Judenthums* 60/18 (1. Mai 1896) 213 f.
- Geiger*, Abraham an Josef Dérenbourg vom 30. September 1833. Abgedruckt in: *Allgemeine Zeitung des Judenthums* 60/9 (28. Februar 1896) 103 f.
- Geiger*, Abraham: Recension zu Neunzehn Briefe über Judenthum von Ben Uziel. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 3/1 (1837) 74–91.
- Gerlach*, Benjamin Gottlieb: Moses und Christus. Oder über den inneren Werth und die wahrscheinlichen Folgen des Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion an Herrn Propst Teller und dessen darauf ertheilte Antwort. Berlin 1799.
- Gettig*, J.: Naturgeschichte des Reformers. Ein Beitrag zur Kunde der Zweifüßler. In: *Der treue Zions-Wächter* 1/11 (9. September 1845) 85–87.
- Goldscheider*, Dr.: Algier: Dr. Goldscheider's Bericht über die dortigen Zustände (Teil 1). In: *Der Orient* 1/41 (10. Oktober 1840) 313 f.
- Goldscheider*, Dr.: Algier: Dr. Goldscheider's Bericht über die dortigen Zustände (Teil 2). In: *Der Orient* 1/43 (24. Oktober 1840) 330 f.
- Goldscheider*, Dr.: Algier: Dr. Goldscheider's Bericht über die dortigen Zustände (Teil 4). In: *Der Orient* 1/50 (12. Dezember 1840) 385–387.
- Goldscheider*: Sur l'état des Juifs de l'Algérie et sur les moyens de les tirer de l'abjection dans laquelle ils sont tombés (Teil 1). In: *Archives israélites de France* 1/9 (September 1840) 476–480.
- Goldscheider*: Ueber die Zustände der Juden in Algier und die Mittel sie zu verbessern (Teil 1). In: *Israelitische Annalen* 42 (16. Oktober 1840) 349–351.
- Graetz*, Heinrich: Die Konstruktion der jüdischen Geschichte. Eine Skizze [1846]. Neu herausgegeben von Niels Römer. Düsseldorf 2000.
- Grattenaue*r, Carl Wilhelm Friedrich: Erster Nachtrag zu seiner Erklärung über seine Schrift: *Wider die Juden.* Ein Anhang zur fünften Auflage. Berlin 1803.
- Halévy*, Élie: *Instruction religieuse et morale, de la jeunesse israélite.* Metz 1820.
- Halévy*, Léon: Hebräische Melodien. In: *Archives israélites* 5 (Mai 1845) 514–522.
- Halévy*, Léon: *Résumé de l'histoire des Juifs anciens* [1825]. 2. Aufl. Paris 1827.
- Halévy*, Léon: *Résumé de l'histoire des Juifs modernes.* Paris 1828.
- Hardenberg*, Karl August von: Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate. Berlin. 11. März 1812.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: *Der Geist des Judenthums* [1798–1800]. In: *Ders.: Werke.* Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 1: *Frühe Schriften.* Frankfurt a. M. 1986, 274–297.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: *Die Philosophie des Rechts.* Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (1818/19). Herausgegeben von Karl-Heinz Ilting. Stuttgart 1983.

- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [1830]. Herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. 8. Aufl. Hamburg 1991.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts [1821]. In: *Ders.: Werke*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 7. Frankfurt a. M. 1986.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: *Ders.: Werke*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 12. Frankfurt a. M. 1986.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Teil 2). In: *Ders.: Werke*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 17. Frankfurt a. M. 1986.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik II. In: *Ders.: Werke*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 6. Frankfurt a. M. 1986.
- Heine*, Heinrich an Immanuel Wohlwill. Brief vom 1. April 1823. In: *Ders.: Säkularausgabe. Werke, Briefe, Lebenszeugnisse*. Bd. 20. Berlin 1984, 71 f.
- Heine*, Heinrich an Julius Campe. Brief vom 21. Juli 1840. In: *Ders.: Confessio Judaica. Eine Auswahl aus seinen Dichtungen, Schriften und Briefen*. Herausgegeben von Hugo Bieber. Neu-Isenburg 2006, 138.
- Heine*, Heinrich an Moritz Embden. Brief vom 3. Mai 1823. In: *Ders.: Säkularausgabe. Werke, Briefe, Lebenszeugnisse*. Bd. 20. Berlin 1984, 82.
- Heine*, Heinrich an Moses Moser. Brief vom 14. Oktober 1826. In: *Ders.: Säkularausgabe. Werke, Briefe, Lebenszeugnisse*. Bd. 20. Berlin 1984, 267.
- Heine*, Heinrich an Moses Moser. Brief vom 18. Juni 1823. In: *Ders.: Säkularausgabe. Werke, Briefe, Lebenszeugnisse*. Bd. 20. Berlin 1984, 96.
- Heine*, Heinrich an Moses Moser. Brief vom 19. Dezember 1825. In: *Ders.: Säkularausgabe. Werke, Briefe, Lebenszeugnisse*. Bd. 20. Berlin 1984, 227.
- Heine*, Heinrich an Moses Moser. Brief vom 23. August 1823. In: *Ders.: Säkularausgabe. Werke, Briefe, Lebenszeugnisse*. Bd. 20. Berlin 1984, 106.
- Heine*, Heinrich an Moses Moser. Brief vom 8. Juli 1826 [vermutlich eigentlich: 8. August 1826]. In: *Ders.: Säkularausgabe. Werke, Briefe, Lebenszeugnisse*. Bd. 20. Berlin 1984, 265.
- Heine*, Heinrich an Moses Moser. Brief vom 9. Januar 1826. In: *Ders.: Säkularausgabe. Werke, Briefe, Lebenszeugnisse*. Bd. 20. Berlin 1984, 233.
- Heine*, Heinrich: Der Rabbi von Bacherach [1824]. In: *Ders.: Werke und Briefe in zehn Bänden*. Bd. 4. 2. Aufl. Berlin, Weimar 1972, 7–50.
- Heine*, Heinrich: Über Polen [1822]. In: *Ders.: Werke und Briefe in zehn Bänden*. Bd. 3. 2. Aufl. Berlin, Weimar 1972, 559–588.
- Heine*, Heinrich: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland [1834]. In: *Ders.: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*. Bd. 8/1. Hamburg 1979, 9–120.
- Herder*, Johann Gottfried: Abhandlung über den Ursprung der Sprache [1772]. In: *Ders.: Von deutscher Art und Kunst und andere Schriften*. Berlin 1953, 9–108.
- Herder*, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [1784–91]. Bd. 1. Berlin, Weimar 1965.
- Herder*, Johann Gottfried: Kritische Wälder oder Betrachtungen, die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend, nach Maßgabe neuerer Schriften. Erstes Wäldchen. In: *Ders.: Werke und Briefe*. Herausgegeben von Gunther E. Grimm. Bd. 2: Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767–1781. Frankfurt a. M. 1993, 57–245.
- Herder*, Johann Gottfried: Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes [1782/83]. 3. Aufl. Leipzig 1825.
- Herzl*, Theodor: Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage [1896]. 8. Aufl. Berlin 1920.

- Hess, Mendel: Geschichte des Tages (Frankfurt a. M.). In: Der Israelit des Neunzehnten Jahrhunderts 5/5 (4. Februar 1844) 36.
- Hess, Mendel: Israels Bestimmung in der Vorzeit und Gegenwart. In: *Ders.*: Predigten, Confirmations-, Trau- und Schul-Einführungs-Reden. Eisenach 1839, 1–15.
- Hess, Moses an M. Levy. Brief vom April 1831. In: *Silberner*, Edmund (Hg.): Moses Hess Briefwechsel. S'Gravenhage 1959, 45–49.
- Hess, Moses: Die europäische Triarchie. Leipzig 1841.
- Hess, Moses: Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinoza's. Stuttgart 1837.
- Hess, Moses: Die Preisfrage in Betreff des Nationalhasses. In: Kölnische Zeitung 287 (14. Oktober 1843) 2.
- Hess, Moses: Philosophie der That, oder: Die eine und die ganze Freiheit. In: *Herwegh*, Georg (Hg.): Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz. Zürich, Winterthur 1843, 309–331.
- Hess, Moses: Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätenfrage. Leipzig 1862.
- Hess, Moses: Über das Geldwesen [1843]. In: *Püttmann*, Hermann (Hg.): Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform. Bd. 1. Darmstadt 1845, 1–34.
- Hippel, Theodor von: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden [1791]. Abgedruckt in: *Dorow*, Wilhelm (Hg.): Reminiscenzen. Goethe's Mutter; nebst Briefen und Aufzeichnungen zur Charakteristik anderer merkwürdiger Männer und Frauen. Leipzig 1842, 286–299.
- Hirsch, Alexander an Amschel Hirsch. Brief vom 10. Oktober 1806. In: *Kobler*, Franz: Jüdische Geschichte in Briefen aus Ost und West. Wien 1938, 28 f.
- Hirsch, Samuel: Das Judenthum, der christliche Staat und die moderne Kritik. Briefe zur Beleuchtung der Judenfrage von Bruno Bauer. Leipzig 1843.
- Hirsch, Samuel: Die Religionsphilosophie der Juden. Erster Band. Leipzig 1842.
- Hirsch, Samuel: Gutachten. In: *Trier*, Samuel Abraham (Hg.): Rabbinische Gutachten über die Beschneidung. Frankfurt a. M. 1844, 48–57.
- Holbach, Paul Henri Thiry de: Le christianisme dévoilé, ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne. London 1766.
- Holbach, Paul Henri Thiry de: L'Esprit du Judaïsme ou Examen raisonné de la loi de Moïse et de son influence sur la religion chrétienne. London 1770.
- Holdheim, Samuel: Das Religiöse und Politische im Judenthum. Mit besonderer Beziehung auf gemischte Ehen. Schwerin, Berlin 1845.
- Holdheim, Samuel: Über die Beschneidung zunächst in religiös-dogmatischer Beziehung. Schwerin, Berlin 1844.
- Hollaenderski, Léon: Les Israélites de Pologne. Paris 1846.
- Homberg, Herz: imrej shefer (Schöne Worte). Wien 1808.
- Horowitz, Jehudah: amudej bejt jehudah (Säulen des Hauses Jehudah). Amsterdam 1766.
- Hourwitz, Zalkind: Apologie des Juifs. En réponse à la question; Est-il des moyens de rendre les Juifs plus heureux & plus utiles en France? Paris 1789.
- Hourwitz, Zalkind: Paris, le 9 janvier 1791. In: Chronique de Paris 12 (12. Januar 1791) 45 f.
- Humboldt, Alexander von an Carl Ritter. Brief vom 1. März 1837. In: *Päßler*, Ulrich (Hg.): Alexander von Humboldt. Carl Ritter. Briefwechsel. Berlin 2010, 65.
- Jacobson, Jacob: Die Judenbürgerbücher der Stadt Berlin. Bd. 1. Berlin 1962.
- Jacoby, Joel: Politisches Büchlein für Deutsche. Altenburg 1833.
- Jauffret, Louis-François: Einführung in die »Mémoires« der »Société des Observateurs de l'homme«. Abgedruckt in: *Moravia*, Sergio: Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung. Frankfurt a. M. u. a. 1977, 209–219.
- Jeitteles, Ignaz: Bemerkungen eines Reisenden über den Charakter der Einwohner in Galizien. In: Sulamith 1/2 (1807) 182–188.
- J[elli]n[e]k, A[dolf]: Polemik und Apologetik. In: Literaturblatt des Orients 12 (21. März 1843) 177–182.

- J[elli]n[e]k, A[dolf]: Polemik und Apologetik. In: Literaturblatt des Orients 13 (28. März 1843) 197–202.
- J[elli]n[e]k, A[dolf]: Polemik und Apologetik. In: Literaturblatt des Orients 17 (25. April 1843) 265–268.
- J[elli]n[e]k, A[dolf]: Polemik und Apologetik. In: Literaturblatt des Orients 18 (2. Mai 1843) 279–282.
- Jellinek, Georg: Hermann Jellinek (Gestorben am 23. November 1848). In: *Ders.*: Ausgewählte Schriften und Reden. Bd. 1. Berlin 1911, 266–270.
- Jellinek, Hermann an Isak Löw Jellinek. Brief vom Juli 1846. Abgedruckt in: *Kempter*, Klaus: Hermann Jellinek: Lehrjahre eines Revolutionärs (1846–1848). In: Wiener Geschichtsblätter 53/3 (1998) 182–195, hier 189.
- Jellinek, Hermann an Moritz Jellinek. Brief vom 19. September 1846. In: *Kempter*, Klaus: Hermann Jellinek: Lehrjahre eines Revolutionärs (1846–1848). In: Wiener Geschichtsblätter 53/3 (1998) 190.
- Jellinek, Hermann an Moritz Jellinek. Brief vom Juli 1846. Abgedruckt in: *Kempter*, Klaus: Hermann Jellinek: Lehrjahre eines Revolutionärs (1846–1848). In: Wiener Geschichtsblätter 53/3 (1998) 189f.
- Jellinek, Hermann an Moritz Jellinek. Brief vom Juni 1847. Abgedruckt in: *Kempter*, Klaus: Hermann Jellinek: Lehrjahre eines Revolutionärs (1846–1848). In: Wiener Geschichtsblätter 53/3 (1998) 191.
- Jellinek, Hermann an Moritz Jellinek. Undatierter Brief. Zitiert nach *Rosenmann*, Moses: Dr. Adolf Jellinek. Sein Leben und sein Schaffen. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Israelitischen Kultusgemeinde Wien in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Wien 1931, 39.
- Jellinek, Hermann: An die Wiener Bürger und Studenten! Meine Befreiung aus der literarischen Gefangenschaft zu Ungbrod. Durch die Wiener Ereignisse nebst einem kritischen Worte über das politische System des Fürsten v. Metternich und über das Wesen des Constitutionalismus [17. März 1848]. Wien 1848.
- Jellinek, Hermann: Apologetik und Polemik, in: Literaturblatt des Orients 17 (25. April 1843) 257–264.
- Jellinek, Hermann: Die Judenfrage. Teil 1. In: Literaturblatt des Orients 25 (20. Juni 1843) 385–390.
- Jellinek, Hermann: Die Judenfrage. Teil 2. In: Literaturblatt des Orients 26 (27. Juni 1843) 401–408.
- Jellinek, Hermann: Die Judenfrage. Teil 3. In: Literaturblatt des Orients 27 (4. Juli 1843) 423–430.
- Jellinek, Hermann: Die Täuschungen der aufgeklärten Juden und ihre Fähigkeit zur Emancipation mit Bezug auf die von der Preußischen Regierung dem Vereinigten Landtage über die Juden gemachten Propositionen. Zerbst 1847.
- Jellinek, Hermann: Die Umtriebe des exclusiven Oesterreicherthums gegen Deutschlands Bewegung in Frankfurt am Main. In: *Ders.* (Hg.): Kritischer Sprechsaal für die Hauptfragen der Österreichischen Politik. Erstes Heft. Wien 1848, 21.
- Jellinek, Hermann: Kritische Geschichte der Wiener Revolution. Wien 1848.
- Jellinek, Hermann: Meine Tendenz und ihr Verhältniß zu meiner Ausweisung aus Berlin und Leipzig [9. Januar 1848]. In: *Ders.*: An die Wiener Bürger und Studenten! Meine Befreiung aus der literarischen Gefangenschaft zu Ungbrod. Durch die Wiener Ereignisse nebst einem kritischen Worte über das politische System des Fürsten v. Metternich und über das Wesen des Constitutionalismus. Wien 1848, 11.
- Jellinek, Hermann: Uriel Acosta Leben und Lehre. Ein Beitrag zur Kenntniß seiner Moral, wie zur Berichtigung der Gutzkow'schen Fiktion über Acosta und zur Charakteristik der damaligen Juden. Zerbst 1847.

- Jellinek*, Hermann: Was man nicht Alles aus den Propheten heraus interpretiren wird. In: Literaturblatt des Orients 24 (13. Juni 1843) 378–381.
- Jellinek*, Hermann: Wie man jüdisch-philosophische Werke beurtheilt. In: Literaturblatt des Orients 24 (13. Juni 1843) 381 f.
- Joel-Jacoby*, Franz Carl: Kampf und Sieg. Regensburg 1840.
- Jost*, Isaak Markus: Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes, sowohl seines zweimaligen Staatslebens als auch der zerstreuten Gemeinden und Secten, bis in die Neueste Zeit, in gedrängter Übersicht, zunächst für Staatsmänner, Rechtsgelehrte, Geistliche, und wissenschaftlich gebildete Leser, aus den Quellen bearbeitet. Bd. 2. Berlin 1832.
- Jost*, Isaak Markus: Bedenken über die Nachricht von Juden in Afrika. In: Israelitische Annalen 9 (1. März 1839) 71 f.
- Jost*, Isaak Markus: Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsre Tage. Bd. 8. Berlin 1828.
- Kant*, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [1798]. In: *Ders.*: Werke in zwölf Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Bd. 12: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2. Frankfurt a. M. 1977.
- Kant*, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: *Ders.*: Werke in zwölf Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Bd. 8, Frankfurt a. M. 1977.
- Kant*, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft 1. In: *Ders.*: Werke in zwölf Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Bd. 3. Frankfurt a. M. 1997.
- Kimchi*, David: perush RD"K al ha-torah. sefer b'reshit (Kommentar des RD"K zur Thora. Genesis). Pressburg 1842.
- Kirschbaum*, Sinai: Eingabe an den Vorstand vom September 1821. Abgedruckt in: *Ucko*, Siegfried: Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 5 (1934) 1–34, hier 22.
- Kley*, Eduard: Catechismus der mosaïschen Religion. Berlin 1814.
- Kley*, Eduard/*Günsburg*, Carl Sigfried: Die deutsche Synagoge, oder Ordnung des Gottesdienstes für die Sabbath- und Festtage des ganzen Jahres zum Gebrauche der Gemeinden, die sich der deutschen Gebete bedienen. Berlin 1817.
- Klüger*, Ruth: Weiter leben. Eine Jugend. Göttingen 1992.
- Krochmal*, Nachman: Führer der Verwirrten der Zeit. Bd. 1 und 2. Hamburg 2012.
- La Peyrère*, Isaac de: Du Rappel des Juifs. O. O. 1643.
- La Peyrère*, Isaac de: Systema Theologica ex praeadamitarum hypotesi pars prima. Amsterdam 1655.
- Labouderie*, Jean: Discours pour le baptême d'Ange-Alexandre-Bernard-Jean Mayer, Juif converti, prononcé à Saint-Nicolas du Chardonnet, le 23 Avril 1818. Paris 1818.
- Labouderie*, Jean: Discours pour le baptême de Joseph-Marie-Louis-Jean Wolf, Juif converti, à Saint Eustache, le 23 Mai 1818. Paris 1818.
- Labouderie*, Jean: Discours pour le baptême de M. D. J. B. Lévy, Juif converti, à la Métropole de Paris, le 14 Juin 1815. Paris 1815.
- Lambert*, Lion Mayer an Simon Bloch. Brief vom 13. März 1836. In: La régénération/Die Wiedergeburt 1/4 (1836) 127 f.
- Lambert*, Lion Mayer: Abrégé de la grammaire Hébraïque, d'après une nouvelle méthode. Metz 1820.
- Lambert*, Lion Mayer: Catéchisme du culte judaïque. Metz 1818.
- Lambert*, Lion Mayer: Élémens de psychologie, fondés principalement sur l'expérience et l'observation, précédés de quelques réflexions sur la liaison de l'âme avec le corps et suivis de notes. Metz 1827.
- Lambert*, Lion Mayer: Lettre au rédacteur du 11 novembre 1844. In: L'Univers israélite 8 (November 1844) 325 f.

- Lambert*, Lion Mayer: Lettre au rédacteur du 4 septembre 1844. In: *L'Univers israélite* 6 (September 1844) 223–228.
- Lambert*, Lion Mayer: Précis de l'histoire des Hebreux. Depuis le patriarche Abraham jusqu'en 1840. Metz 1840.
- Lassalle*, Ferdinand an den Vater. Brief vom 6. September 1844. In: *Mayer*, Gustav (Hg.): Ferdinand Lassalle. Nachgelassene Briefe und Schriften. Erster Band: Briefe von und an Lassalle bis 1848. Berlin 1921, 114–136.
- Lassalle*, Ferdinand an die Mutter. Brief vom 30. Juli 1844. In: *Mayer*, Gustav (Hg.): Ferdinand Lassalle. Nachgelassene Briefe und Schriften. Erster Band: Briefe von und an Lassalle bis 1848. Berlin 1921, 106–114.
- Lassalle*, Ferdinand an Theodor Creizenach. Brief aus dem Jahr 1843. In: *Mayer*, Gustav (Hg.): Ferdinand Lassalle. Nachgelassene Briefe und Schriften. Erster Band: Briefe von und an Lassalle bis 1848. Berlin 1921, 72–76.
- Lavater*, Johann Casper: Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. Vierter Versuch. Leipzig, Winterthur 1778.
- Lax*, Salomon: Elementarunterricht in der Religion. Leipzig 1807.
- Lessing*, Gotthold Ephraim: Die Erziehung des Menschengeschlechts [1780]. München 1997.
- Löbel*, Israel: Glaubwürdige Nachricht von der in Polen und Lithauen befindlichen Sekte: Chasidim genannt. In: *Sulamith* 1/2 (1807) 308–333.
- Locke*, John: Zwei Abhandlungen über die Regierung [1689]. Frankfurt a. M. 1977.
- Löw*, Jehudah (MHR"l): tif'eret jisrael (Glorie Israels). Venedig 1599.
- Löw*, Jehudah (MHR"l): netzach jisrael (Ewigkeit Israels). Prag 1591.
- Löwenstein*, Lippmann Hirsch: Überzeugungen eines Israeliten, gegenüber dem Proselytenthum. Erwiderung auf die Schrift des Herrn Dr. W. B. Fränkel. Rödelheim 1842.
- Löwisohn*, Salomo: Vorlesungen über die neuere Geschichte der Juden. Wien 1820.
- Löwisohn*, Salomon: Biblische Geographie, enthaltend eine Beschreibung aller Länder, Meere, Land-Seen, Flüsse, Bäche, Berge, Hügel, Thäler, Wälder, Wüsten, Städte und Dörfer, die in sämmtlichen Büchern des alten Testaments vorkommen, wie auch der israelitischen Stationen, deren in den Büchern Mosis erwähnt wird. Wien 1821.
- Löwisohn*, Salomon: melitzat jeshurun (Metaphorik Jeschuruns). Wien 1816.
- Lowositz*, Isaac B.: Jüdische Absonderung! Erwägung einiger Bedenken gegen die »Emanicipation der Juden«. Königsberg 1842.
- Lowositz*, Isaac B.: Jüdischer Volkscharakter. In: *Der Orient* 4/29 (18. Juli 1843) 231 f.
- Luther*, Martin: Wider die Mordischen und Reubischen Rotten der Bawren. Landshut 1525.
- Luzzatto*, Samuel David: Betulat Bat Jehuda oder Liedersammlung aus dem Diwan des Jehuda Haléwy. Prag 1840.
- Maimon*, Mose ben: Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis [1165–1168]. Deutsch und Arabisch von Maurice Wolff. 2. Aufl. Hamburg 1992.
- Maimon*, Mose ben: Führer der Unschlüssigen [1190]. Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiß. Hamburg 1995.
- Mannheimer*, Isaak Noah: Abraham [1826]. Gottesdienstliche Vorträge über die Wochenabschnitte des Jahres. Gehalten im israelitischen Bethause zu Wien. Bd. 1: Erstes und zweites Buch Moses. Wien 1835, 41–58.
- Mannheimer*, Isaak Noah: Gutachten. In: *Trier*, Samuel Abraham (Hg.): Rabbinische Gutachten über die Beschneidung. Frankfurt a. M. 1844, 89–104.
- Marr*, Wilhelm: Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum – vom nichtconfessionellen Standpunkt aus betrachtet. Bern 1879.
- Marx*, Karl an Ludwig Feuerbach. Brief vom 3. Oktober 1843. In: *Feuerbach*, Ludwig: Briefwechsel. Leipzig 1963, 178–181.
- Marx*, Karl: Zur Judenfrage [1843]. In: *Marx-Engels-Werke*. Bd. 1. Berlin (Ost) 1976, 347–377.

- Max Joseph I.*: Edikt vom 10. Juni 1813 über die Verhältnisse der jüdischen Glaubensgenossen im Königreiche Baiern. München 1813.
- Meiners*, Christoph: Grundriß der Geschichte der Menschheit. Lemgo 1785.
- Mendelssohn*, Moses an Johann Gottfried Herder. Brief vom 20. Juni 1780. Abgedruckt in: *Kobler*, Franz: Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten. Wien 1935, 73 f.
- Mendelssohn*, Moses an Johann Caspar Lavater. Brief vom 12. Dezember 1769. In: Briefe von Herrn Moses Mendelssohn und Joh. Caspar Lavater. Berlin 1770, 21.
- Mendelssohn*, Moses: Anmerkungen zu des Ritters Michaelis Beurtheilung des ersten Theils von Dohm, über die bürgerliche Verbesserung der Juden. In: *Ders.*: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Georg Benjamin Mendelssohn. Bd. 3. Leipzig 1843, 365–367.
- Mendelssohn*, Moses: Die Torah. Berlin 1783.
- Mendelssohn*, Moses: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum [1783]. Hamburg 2005.
- Mendelssohn*, Moses: Über die Frage: was heißt aufklären? [1784] In: *Ders.*: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Georg Benjamin Mendelssohn. Bd. 3. Leipzig 1843, 399–403.
- Mendelssohn*, Moses: Vorrede zu Manasse ben Israel: Rettung der Juden [1782]. In: *Ders.*: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum [1783]. Hamburg 2005, 1–27.
- Moser*, Moses an Immanuel Wohlwill. Brief vom 15. April 1823. Abgedruckt in: *Friedlander*, Albert: The Wohlwill-Moser Correspondence. In: Leo Baeck Institute Yearbook XI (1966) 262–299, hier 289.
- Moser*, Moses an Immanuel Wohlwill. Brief vom Mai 1824. Abgedruckt in: *Kobler*, Franz: Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten. Wien 1935, 213.
- Munk*, Solomon: Palestine. Description géographique, historique et archéologique. Paris 1845.
- N. H.*: Encore sur l'autorité de la loi orale. Réplique à la réponse de M. Lambert, grand rabbin de Metz. In: *L'Univers israélite* 9 (Dezember 1844) 386–389.
- N. H.*: L'autorité de la loi orale. Réponse à M. le grand rabbin de Metz. In: *L'Univers israélite* 7 (Oktober 1844) 257–263.
- Napoleon* an den Conseil d'État. Bericht vom 30. April 1806. Zitiert nach *Liber*, Maurice: Napoléon I^{er} et les Juifs. La question juive devant le Conseil d'État en 1806. In: *Revue des études juives* 71/142 (1920) 127–147; 72/143 (1921) 1–23; 72/144 (1921) 135–162.
- Nathan*, Wolf Abraham: Jüdische Religionsstütze, oder Grundsätze der Jüdischen Religion aus den heiligen Büchern, Talmud und den vorzüglichen Rabbinen. Dessau 1782.
- Noah*, Mordecai Manuel: Discourse on the Restoration of the Jews [1845]. In: *Schuldiner*, Michael/*Kleinfeld*, Daniel J. (Hg.): The Selected Writings of Mordecai Noah. Westport 1999, 125–147.
- Péreire*, Isaac: Industrie. Troisième leçon, prononcée à la salle de l'Athénée. Du progrès des travailleurs et de la décroissance des oisifs. In: *Le Globe. Journal de la religion saint-simonienne* 7/290 (17. Oktober 1831) 1159 f.
- Péreire*, Isaac/*Péreire*, Émile: Leçons sur l'industrie et les finances, prononcées à la salle de l'Athénée. Suivies d'un projet de banque. Paris 1832.
- Philippson*, Ludwig u. a.: Die Heilige Schrift. Der Urtext. Bd. 2: Die späteren Propheten und die Hagiographen. Berlin 1867.
- Philippson*, Ludwig: Die Israelitische Bibel. Ersther Theil: Die fünf Bücher Moscheh. Leipzig 1844.
- Philippson*, Ludwig: Literarische Nachrichten. In: *Allgemeine Zeitung des Judenthums* 33 (14. August 1841) 469–472.
- Pinsker*, Leon: Auto-Emancipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden. Berlin 1882.

- Pinto*, Isaac de: Apologie pour la nation juive, ou reflexions critiques sur le premier chapitre du VIIe tome des oeuvres de M. de Voltaire au sujet des Juifs. Amsterdam 1762.
- Plessner*, Solomon: Israels Volksthümlichkeit [1834]. In: *Ders.*: Religiöse Vorträge zunächst für Israeliten. Bd. 2. Berlin 1841, 137–152.
- Rabbiner der Israelitischen Gemeinde zu Hamburg* [*Meyer*, Baruch/*Meyer Jaffe*, Jacob/*Israel Speyer*, Michel]: Dibere Habrith oder Briefe der ausgezeichnetsten Rabbiner und Rabbiner-Collegien der vorzüglichsten Israelitischen Gemeinden Deutschlands, Pohlen und Italien, über den in Hamburg von einigen Individuen der dasigen Israelitischen Gemeinde – gegen die Gesetze des Judenthums – errichteten »Neuen Tempel-Verein«. Altona 1819.
- Recueil contenant le règlement organique du culte Judaïque, et les décrets impériaux y relatifs; les réponses de l'assemblée générale des Israélites tenue à Paris, aux questions lui proposes; et les décisions doctrinales du Grand Sanhédrin précédé d'un précis. Des faits et cérémonies, et des procès-verbaux de l'élection, nomination et installation du consistoire israélite du département de Rhin-et-Moselle, avec les discours et sermons prononcés à cette occasion [1807]. Koblenz 1809.
- Rehfuss*, Carl an Lion Mayer Lambert. Brief vom April 1836. In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 1/4 (1836) 159 f.
- Rehfuss*, Carl an Simon Bloch. Brief vom 15. April 1836. In: *La régénération/Die Wiedergeburt* 1/4 (1836) 158.
- Rodrigues*, Eugène: Avant-Propos. In: *Saint-Simon*, Claude-Henri de: Nouveau Christianisme, dialogues entre un conservateur et un novateur. Paris 1832, 1–7.
- Rodrigues*, Eugène: Gotthold Ephraim Lessing: L'Éducation du genre humain. In: *Saint-Simon*, Claude-Henri de: Nouveau Christianisme, dialogues entre un conservateur et un novateur. Paris 1832, 297–346.
- Rodrigues*, Eugène: Lettres sur la religion et la politique [1829]. In: *Saint-Simon*, Claude-Henri de: Nouveau Christianisme, dialogues entre un conservateur et un novateur. Paris 1832, 105–295.
- Rosenkranz*, Karl an Theodor von Schön. Brief vom 15. August 1849. In: *Ders.*: Briefe 1827 bis 1850. Herausgegeben von Joachim Butzlaff. Berlin, New York 1994, 454.
- Roux*, Jacques: Rede über die Ursachen der Mißgeschicke der Französischen Republik [1793]. in: *Ders.*: Freiheit wird die Welt erobern. Reden und Schriften. Leipzig 1985, 106–146.
- Roux*, Jacques: Verfolgung der Spekulanten, der Wucherer und Verräter [1793]. In: *Ders.*: Freiheit wird die Welt erobern. Reden und Schriften. Leipzig 1985, 95–105.
- Sachs*, Michael an Moritz Veit. Brief vom 29. April 1839. In: *Geiger*, Ludwig (Hg.): Briefwechsel Michael Sachs und Moritz Veit. Frankfurt a. M. 1897, 16 f.
- Sachs*, Michael: Abraham. In: *Ders.*: Predigten. Zweite Lieferung: Sabbatpredigten zum ersten Buche Moses. Aus dessen schriftlichem Nachlaß herausgegeben von David Rosin. Berlin 1866, 196–209.
- Sachs*, Michael: Abschiedswort (Prag 1844). In: *Ders.*: Predigten. Sechste Lieferung: Sabbatpredigten zum fünften Buche Moses. Aus dessen schriftlichem Nachlaß herausgegeben von David Rosin. Berlin 1869, 429–441.
- Sachs*, Michael: Am Tage der Zerstörung Jerusalems. (9. Ab) Das neue Zijon. In: *Ders.*: Predigten. Erste Lieferung: Festpredigten. Aus dessen schriftlichem Nachlaß herausgegeben von David Rosin. Berlin 1866, 159–172.
- Sachs*, Michael: Antrittspredigt in Berlin (1844). In: *Ders.*: Predigten. Zweite Lieferung: Sabbatpredigten zum ersten Buche Moses. Aus dessen schriftlichem Nachlaß herausgegeben von David Rosin. Berlin 1866, 173–184.
- Sachs*, Michael: Bedeutung und Zweck der Ceremonien [1845]. In: *Ders.*: Predigten. Zweite Lieferung: Sabbatpredigten zum ersten Buche Moses. Aus dessen schriftlichem Nachlaß herausgegeben von David Rosin. Berlin 1866, 368–382.

- Sachs*, Michael: Die religiöse Poesie der Juden in Spanien. Berlin 1845.
- Sachs*, Michael: Gutachten über den Reformverein. In: Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums 1/2 (Mai 1844) 49–60.
- Sachs*, Michael: Von wem sollen wir eine Spende für das Heiligthum Gottes annehmen? [1845] In: *Ders.*: Predigten. Dritte Lieferung: Sabbatpredigten zum zweiten Buche Moses. Aus dessen schriftlichem Nachlaß herausgegeben von David Rosin. Berlin 1867, 429–446.
- Saint-Simon*, Claude-Henri de: Catéchisme politique des industriels [1824]. Paris 1832.
- Saint-Simon*, Claude-Henri de: De l'organisation sociale, fragments d'un ouvrage inédit [1814]. In: *Ders.*: Œuvres choisies. Bd. 1. Brüssel 1839, 261–314.
- Saint-Simon*, Claude-Henri de: Nouveau Christianisme, dialogues entre un conservateur et un novateur, Paris 1825.
- Saint-Simon*, Claude-Henri de: Réorganisation de la société européenne. Paris 1814.
- Salomon*, Gotthold: Kurzgefaßte Geschichte des Neuen Israelitischen Tempels in Hamburg während der ersten 25 Jahre seines Bestehens, nebst Anmerkungen und Beilagen. Hamburg 1844.
- Salomon*, Gotthold: Über das Charakteristische und Wesentliche des Israelitischen Volkes. In: *Sulamith* 4/1 (1812) 28–47.
- Salvador*, Joseph: Loi de Moïse ou système religieux et politique des Hébreux. Paris 1822.
- Sammlung der Verordnungen der Freyen Hanse-Stadt Hamburg seit deren Wiederbefreyung im Jahre 1814. Bearbeitet von Christian Daniel Anderson. Bd. 6: Verordnungen von 1819. Hamburg 1819.
- Schelling*, Friedrich Wilhelm: Von der Weltseele – Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus [1798]. In: *Ders.*: Werke. Herausgegeben von Karl Friedrich August Schelling. I. Abteilung. Bd. 6. Stuttgart 2000, 181–270.
- Schiller*, Friedrich: Die Sendung Moses. In: *Ders.*: Sämmtliche Werke. Bd. 7. 2. Aufl. Stuttgart, Tübingen 1819, 60–95.
- Schleiermacher*, Friedrich Daniel Ernst: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799]. Herausgegeben von Andreas Arndt. Hamburg 2004.
- Schnaber*, Mordechai Gumpel: ma'amar ha-torah we ha-chochmah (Abhandlung von der Thora und von der Weisheit). London 1771.
- Schönefeld*, Baruch: ha-adam (Der Mensch). In: *bikkurej ha-ittim* 5 (1825) 85–88.
- Schoyer*, Hertz: Schreiben. In: *Rabbiner der Israelitischen Gemeinde zu Hamburg* [*Meyer*, Baruch/*Meyer Jaffe*, Jacob/*Israel Speyer*, Michel]: Dibere Habrith oder Briefe der ausgezeichnetsten Rabbiner und Rabbiner-Collegien der vorzüglichsten Israelitischen Gemeinden Deutschlands, Pohlen und Italien, über den in Hamburg von einigen Individuen der dasigen Israelitischen Gemeinde – gegen die Gesetze des Judenthums – errichteten »Neuen Tempel-Verein«. Altona 1819, 20–23.
- Sidur Sefat Emet. Basel 1946.
- Sieyès*, Emmanuel Joseph: Was ist der Dritte Stand? In: *Ders.*: Was ist der Dritte Stand? Ausgewählte Schriften. Herausgegeben von Oliver W. Lembcke und Florian Weber. Berlin 2010.
- Sinzheim*, Joseph David an Baruch Jeiteles. Brief vom 16. Oktober 1806. Abgedruckt in: *Kobler*, Franz: Jüdische Geschichte in Briefen aus Ost und West. Wien 1938, 29f.
- Sinzheim*, Joseph David: Discours prononcé par le chef du grand-sanhédrin, à la clôture des séances de cette assemblée, le 9 Mars 1807. Traduit de l'Hébreu. Paris 1807.
- Sinzheim*, Joseph David: Sermon prononcé dans la grande synagogue à Strasbourg, le 2 brumaire an XIV, pour célébrer les glorieuses victoires de Sa Majesté l'empereur des Français, roi d'Italie. Traduit de l'Hébreu par Abraham Furtado. Straßburg 1805.
- Sofer*, Moses: Erstes Schreiben. In: *Rabbiner der Israelitischen Gemeinde zu Hamburg* [*Meyer*, Baruch/*Meyer Jaffe*, Jacob/*Israel Speyer*, Michel]: Dibere Habrith oder Briefe der ausgezeichnetsten Rabbiner und Rabbiner-Collegien der vorzüglichsten Israelitischen Gemeinden Deutschlands, Pohlen und Italien, über den in Hamburg von einigen Individuen

- der dasigen Israelitischen Gemeinde – gegen die Gesetze des Judenthums – errichteten »Neuen Tempel-Verein«. Altona 1819, 24–30.
- Spinoza*, Baruch de an Heinrich Oldenburg. Brief vom November/Dezember 1675. Abgedruckt in: *Kobler*, Franz: Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten. Wien 1935, 32–34.
- Spinoza*, Benedictus de: Tractatus theologico-politicus. In: *Ders.*: Opera. Bd. 1. Darmstadt 1979, 100–131.
- Staël*, Anne-Louise-Germaine de: De l'Allemagne [1813]. In: *Dies.*: Œuvres complètes. Bd. 2. Paris 1836, 4–257.
- Stern*, Moritz Abraham an Gabriel Rießer. Brief vom Dezember 1842. In: *Kobler*, Franz: Jüdische Geschichte in Briefen aus Ost und West. Wien 1938, 60 f.
- Strauß*, David Friedrich: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet [1835]. 2 Bände. 3. Aufl. Tübingen 1839.
- Talmud, der Babylonische. Herausgeben und übersetzt von Lazarus Goldschmidt. 12 Bände. Frankfurt a. M. 2002 (Nachdruck von Berlin 1929–1936).
- Thierry*, Amédée Simon Dominique: Résumé de l'histoire de Guienne. Paris 1825.
- Toussnel*, Alphonse de: Les Juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière. Zwei Bände. Paris 1845.
- Trier*, Samuel Abraham (Hg.): Rabbinische Gutachten über die Beschneidung. Frankfurt a. M. 1844.
- Tsarphati* [*Terquem*, Olry] an Simon Bloch. Brief vom 11. Mai 1836. In: La régénération/Die Wiedergeburt 1/6 (1836) 188–190.
- Tsarphati* [*Terquem*, Olry]: Huitième lettre d'un israélite français à ses coréligionnaires. Paris 1836.
- Tsarphati* [*Terquem*, Olry]: Première lettre d'un israélite français à ses coréligionnaires. Paris 1821.
- Tsarphati* [*Terquem*, Olry]: Projet d'établissement d'une société israélite des amis de la religion. In: *Ders.*: Première lettre d'un israélite français à ses coréligionnaires. Paris 1821, 14 f.
- Ulmann*, Salomon: Recueil d'instructions morales et religieuses à l'usage des jeunes Israélites français. Straßburg 1843.
- Varnhagen*, Rahel von Ense an Heinrich Heine. Brief vom 5. Juni 1832. In: *Heine*, Heinrich: Säkularausgabe. Werke, Briefe, Lebenszeugnisse. Bd. 24. Berlin 1984, 128.
- Veit*, Moritz (Hg.): Berliner Musen-Almanach für 1831. Berlin 1831.
- Veit*, Moritz an Michael Sachs. Brief vom 11. April 1841. In: *Geiger*, Ludwig (Hg.): Briefwechsel Michael Sachs und Moritz Veit. Frankfurt a. M. 1897, 45.
- Veit*, Moritz an Michael Sachs. Brief vom 16. Juli 1837. In: *Geiger*, Ludwig (Hg.): Briefwechsel Michael Sachs und Moritz Veit. Frankfurt a. M. 1897, 8.
- Veit*, Moritz an Michael Sachs. Brief vom 29. Dezember 1839. In: *Geiger*, Ludwig (Hg.): Briefwechsel Michael Sachs und Moritz Veit. Frankfurt a. M. 1897, 27.
- Veit*, Moritz an Michael Sachs. Brief vom 29. Juli 1836. In: *Geiger*, Ludwig (Hg.): Briefwechsel Michael Sachs und Moritz Veit. Frankfurt a. M. 1897, 4.
- Veit*, Moritz an Michael Sachs. Brief vom 6. August 1835. In: *Geiger*, Ludwig (Hg.): Briefwechsel Michael Sachs und Moritz Veit. Frankfurt a. M. 1897, 1.
- Veit*, Moritz an Michael Sachs. Brief vom 9. Oktober 1848. In: *Geiger*, Ludwig (Hg.): Briefwechsel Michael Sachs und Moritz Veit. Frankfurt a. M. 1897, 93 f.
- Veit*, Moritz: Der Entwurf einer Verordnung über die Verhältnisse der Juden und das Edikt vom 11. März 1813. Leipzig 1847.
- Veit*, Moritz: Hinblicke auf die Emancipation des Familienlebens. In: Literarischer Zodiacus. Journal für Zeit und Leben, Wissenschaft und Kunst 1/9 (September 1835) 181–190.
- Veit*, Moritz: Nachruf auf Lazarus Bendavid (Teil 1). In: Blätter für literarische Unterhaltung 199 (17. Juli 1832) 849 f.

- Veit*, Moritz: Nachruf auf Lazarus Bendavid (Teil 2). In: Blätter für literarische Unterhaltung 200 (18. Juli 1832) 853 f.
- Veit*, Moritz: Polenlieder ein Todtenopfer. Hamburg 1832.
- Veit*, Moritz: Rede des Ältesten der Judenschaft. In: *Ders./Zunz*, Leopold: Das jüdische Schullehrer-Seminarium in Berlin. Berlin 1840, 9–17.
- Veit*, Moritz: Saint-Simon und der Saint-Simonismus. Allgemeiner Völkerbund und ewiger Friede. Leipzig 1834.
- Voltaire*: Lettres de Memmius à Cicéron. In: *Ders.*: Œuvres complètes. Bd. 28. Paris 1879, 435–463.
- Voltaire*: Tolérance. In: Le dictionnaire philosophique IV [1764]. In: *Ders.*: Œuvres complètes. Bd. 20. Paris 1879, 517–526.
- Weerth*, Georg: Joseph Rayner Stephens, Prediger zu Stanleybridge, und die Bewegung der englischen Arbeiter im Jahre 1839. In: Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform 2 (1846) 94–129.
- Weitling*, Wilhelm: Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte. Paris 1838/39.
- Wilbrand*, Johann Bernhard: Darstellung der gesammten Organisation. Bd. 1. Gießen, Darmstadt 1809.
- Willm*, Joseph: Essai sur la philosophie de Hegel. Paris 1836.
- Willm*, Joseph: Hegel. In: Dictionnaire des sciences philosophiques. Bd. 3. Paris 1847, 26–43.
- Wolf*, Joseph: Inhalt, Zweck und Titel dieser Zeitschrift. In: Sulamith 1/1 (Juli 1806) 1–11.
- Wolfsohn*, Wilhelm: Östreichische Opfer (Teil 2). In: Europa. Chronik der gebildeten Welt 1/3 (18. Januar 1849) 40–43.
- Zunz*, Leopold an Isak Noah Mannheimer. Brief vom 27. Januar 1826. Abgedruckt in: Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 61/4 (1917) 293–318.
- Zunz*, Leopold: Die vier und zwanzig Bücher der heiligen Schrift. Nach dem masoretischen Texte. Berlin 1838.

Sekundärliteratur

- Adorno*, Theodor W.: Aldous Huxley und die Utopie. In: *Ders.*: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Bd. 10.1: Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1997, 97–122.
- Adorno*, Theodor W.: Einleitung zum »Positivismusstreit in der deutschen Soziologie«. In: *Ders.*: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Bd. 8: Soziologische Schriften 1. Frankfurt a. M. 1997, 280–353.
- Adorno*, Theodor W.: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit [1964/65]. In: *Ders.*: Nachgelassene Schriften. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Abt. 4: Vorlesungen. Bd. 13. Frankfurt a. M. 2006.
- Agamben*, Giorgio: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt a. M. 2006.
- Agamben*, Giorgio: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Frankfurt a. M. 2003.
- Ajzensztejn*, Andrea: Die jüdische Gemeinschaft in Königsberg. Von der Niederlassung bis zur rechtlichen Gleichstellung. Hamburg 2004.
- Alexander*, Gerhard: Isachar Falkensohn Behr (1746–1817). In: *Gründer*, Karlfried/*Rothenstreich*, Nathan (Hg.): Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht. Heidelberg 1990, 57–66.
- Altmann*, Alexander: Moses Mendelssohn über Naturrecht und Naturzustand. In: *Hinske*, Norbert (Hg.): Ich handle mit Vernunft... Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung. Hamburg 1981, 45–84.

- Amir, Yehoyada*: The Perplexity of our Time. Nachman Krochmal and Modern Jewish Existence. In: *Modern Judaism* 23/3 (Oktober 2003) 264–301.
- Anderson, Benedict*: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. 2. Aufl. Frankfurt a. M., New York 1996.
- Anthias, Floya*: Connecting »Race« and Ethnic Phenomena. In: *Sociology* 26/3 (1992) 421–438.
- Arendt, Hannah*: Aufklärung und Judenfrage. In: *Dies.*: Die verborgene Tradition. Acht Essays. Frankfurt a. M. 1976, 108–126.
- Arendt, Hannah*: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. 12. Aufl. München 2008.
- Armenteros, Carolina*: The French Idea of History. Joseph de Maistre and His Heirs, 1794–1854. Ithaca, London 2011.
- Asch, Ronald G.*: Kriegsfinanzierung, Staatsbildung und ständische Ordnung in Westeuropa im 17. und 18. Jahrhundert. In: *Historische Zeitschrift* 268/3 (1999) 635–671.
- Aschheim, Steven E.*: Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923. Madison, London 1982.
- Avineri, Shlomo*: A Note on Hegel's Views on Jewish Emancipation. In: *Jewish Social Studies* 25/2 (April 1963) 145–151.
- Bach, Hans Israel*: »Der Bibelsche Orient« und sein Verfasser. In: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 7/1 (1937) 14–45.
- Bach, Hans Israel*: Isaac Bernays. In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 1 (1939) 533–547.
- Badinter, Robert*: *Libres et égaux... L'émancipation des Juifs (1789–1791)*. Paris 1989.
- Badir, Magdy Gabriel*: Race et Nation au XVIIIe Siècle. Étude comparative de la Nation Juive et Arabe par Voltaire. In: *History of European Ideas* 15/4–6 (1992) 709–715.
- Balibar, Étienne*: Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen. Bonn 2005.
- Barbour, Bernard/Jacobs, Michelle*: The Mi'raj: A Legal Treatise on Slavery by Ahmad Baba. In: *Willis, John Ralph* (Hg.): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. Bd. 1: Islam and the Ideology of Enslavement. London, Totowa 1985, 125–159.
- Baron, Salo Wittmayer*: Jehuda Halevy. An Answer to an Historical Challenge. In: *Jewish Social Studies* 3 (1941) 243–272.
- Bartal, Israel*: hamitza'at ha-hamtza'at (Die Erfindung der Erfindung). In: ha-aretz vom 27. Mai 2008.
- Barth, Fredrik*: Introduction. In: *Ders.* (Hg.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo 1969, 9–38.
- Batnitzky, Leora*: How Judaism Became a Religion. An Introduction to Modern Jewish Thought. Princeton 2011.
- Battenberg, Friedrich*: Das europäische Zeitalter der Juden. Bd. II: Von 1650 bis 1945. Darmstadt 1990.
- Baumgarten, Albert I.*: Myth and Midrash: Genesis 9: 20–27. In: *Neusner, Jacob* (Hg.): *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty*. Leiden 1975, 55–71.
- Bayly, Christopher A.*: Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914. Frankfurt a. M. 2006.
- Bayly, Christopher A./Biagini, Eugenio F.* (Hg.): *Giuseppe Mazzini and the Globalization of Democratic Nationalism, 1820–1920*. Oxford 2008.
- Becker, Hans-Joachim*: Fichtes Idee der Nation und das Judentum. Amsterdam, Atlanta 2000.
- Bell, David A.*: The Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism, 1680–1800. Cambridge, London 2001.
- Ben Yehuda, Nachman*: The Masada Myth. Madison 1995.
- Benbassa, Esther*: Geschichte der Juden in Frankreich. Berlin 2000.

- Benbassa, Esther*: The Jews of France. A History from Antiquity to the Present. Princeton 1999.
- Benbassa, Esther/Rodrigue, Aron*: Sephardi Jewry. A History of the Judeo-Spanish Community, 14th–20th Centuries. 2. Aufl. Berkeley, Los Angeles 2000.
- Benjamin, Walter*: Die Aufgabe des Übersetzers. In: *Ders.*: Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1. Frankfurt a. M. 1974, 50–62.
- Benjamin, Walter*: Über den Begriff der Geschichte (Vorstudien). In: *Ders.*: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann. Bd. 1.3. Frankfurt a. M. 1991, 1223–1266.
- Benjamin, Walter*: Über den Begriff der Geschichte. In: *Ders.*: Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1. Frankfurt a. M. 1974, 251–261.
- Bensimon-Donath, Doris*: Socio-démographie des Juifs et d'Algérie, 1867–1907. Paris 1976.
- Bergdoll, Barry*: Karl Friedrich Schinkel. Preußens berühmtester Baumeister. München 1994.
- Berghahn, Cord-Friedrich*: Moses Mendelssohns »Jerusalem«. Ein Beitrag zur Geschichte der Menschenrechte und der pluralistischen Gesellschaft in der deutschen Aufklärung. Tübingen 2001.
- Berkovitz, Beth A.*: Defining Jewish Difference. From Antiquity to the Present. New York 2012.
- Berkovitz, Jay R.*: Rites and Passages. The Beginnings of Modern Jewish Culture in France, 1650–1860. Philadelphia 2004.
- Berkovitz, Jay R.*: The Shaping of Jewish Identity in Nineteenth-century France. Detroit 1989.
- Berlin, Isaiah*: Das Leben und die Ansichten von Moses Hess. In: *Ders.*: Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte. Frankfurt a. M. 1994, 321–367.
- Bezold, Friedrich* von: Geschichte der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität. Von der Gründung bis zum Jahr 1870. Bonn 1920.
- Birnbaum, Pierre*: Between Social and Political Assimilation. Remarks on the History of Jews in France. In: *Ders./Katznelson, Ira* (Hg.): Paths of Emancipation. Jews, States, and Citizenship. Princeton 1995, 94–127.
- Birnstiel, Eckart*: Die Fronde in Bordeaux 1648–1653. New York u. a. 1985.
- Bluche, François*: Im Schatten des Sonnenkönigs. Alltagsleben im Zeitalter Ludwig XIV. von Frankreich. Würzburg 1986.
- Boehlich, Walter* (Hg.): Der Berliner Antisemitismusstreit. Frankfurt a. M. 1965.
- Bonney, Richard*: The State and its Revenues in Ancien Régime France. In: *Ders.*: The Limits of Absolutism in Ancien Régime France. Aldershot 1995, 150–176.
- Bossong, Georg*: Die Sepharden. Geschichte und Kultur der spanischen Juden. München 2008.
- Bourel, Dominique*: Moses Mendelssohn. Begründer des modernen Judentums. Zürich 2007.
- Bourel, Dominique*: Zur Mendelssohn-Legende in Frankreich. In: *Knoll, Joachim H./Jasper, Willi* (Hg.): Preußens Himmel breitet seine Sterne. Beiträge zur Kultur-, Politik- und Geistesgeschichte der Neuzeit (Festschrift zum 60. Geburtstag von Julius H. Schoeps). Bd. 1. Hildesheim u. a. 2002, 203–213.
- Boyarín, Jonathan*: Hegels Zionism? In: *Ders.* (Hg.): Remapping History. The Politics of Timespace. Minneapolis 1994, 137–160.
- Brammer, Annegret H.*: Judenpolitik und Judengesetzgebung in Preußen 1812 bis 1847. Berlin 1987.
- Brann, Conrad M. B.*: Lingua Minor, Franca & Nationalis. In: *Ammon, Ulrich* (Hg.): Status and Function of Languages and Language Varieties. Berlin, New York 1989, 372–385.
- Braude, Benjamin*: The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods. In: *William and Mary Quarterly* 54 (1997) 103–142.
- Brauer, Daniel*: Die Historizität der Philosophie und die Logik ihrer Geschichte. In: *Ottmann, Henning* (Hg.): Hegel-Jahrbuch 1997. Hegel und die Geschichte der Philosophie. Berlin 1998, 60–65.

- Braun, Johannes*: Judentum, Jurisprudenz und Philosophie. Bilder aus dem Leben des Juristen Eduard Gans (1797–1839). Baden-Baden 1997.
- Brenner, David A.*: Marketing Identities. The Invention of Jewish Ethnicity in »Ost und West«. Detroit 1998.
- Brenner, Michael*: Einführung. In: *Meyer, Michael A. u. a.* (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 2: 1780–1870. München 2000, 9–11.
- Brenner, Michael*: Geschichte des Zionismus. München 2002.
- Brenner, Michael*: Im Reich der groben Klötze. In: Die Welt vom 3. Juli 2010.
- Brenner, Michael*: Kleine jüdische Geschichte. München 2008.
- Brenner, Michael*: Propheten des Vergangenen. Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert. München 2006.
- Brenner, Michael*: Religion, Nation oder Stamm: zum Wandel der Selbstdefinition unter deutschen Juden. In: *Haupt, Heinz-Gerhard/Langewiesche, Dieter* (Hg.): Nation und Religion in der deutschen Geschichte. Frankfurt a. M., New York, 587–601.
- Brenner, Michael*: The Construction and Deconstruction of a Jewish Hero. Moses Mendelssohn's Afterlife in Early-Twentieth-Century Germany. In: *Ders./Strauss, Lauren B.* (Hg.): Mediating Modernity. Challenges and Trends in the Jewish Encounter with the Modern World. Detroit 2008, 274–289.
- Breuer, Mordechai*: Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne. In: *Meyer, Michael A. u. a.* (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 1: Tradition und Aufklärung. 1600–1780. München 2000, 83–247.
- Breuer, Mordechai*: Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit. Frankfurt a. M. 1986.
- Briegleb, Klaus*: Bei den Wassern Babels. Heinrich Heine. Jüdischer Schriftsteller in der Moderne. München 1997.
- Briese, Olaf*: Im Geflecht der Schulen. Christian Hermann Weißes akademische Karriere. In: *Ders.*: Konkurrenzen. Philosophische Kultur in Deutschland 1830–1850. Porträts und Profile. Würzburg 1998.
- Brocke, Michael/Carlebach, Julius* (Hg.): Biographisches Handbuch der Rabbiner. Teil 1: Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781–1871. München 2004.
- Brubaker, Rogers*: Citizenship and Nationhood in France and Germany. Cambridge 1992.
- Bruer, Albert A.*: Geschichte der Juden in Preußen (1750–1820). Frankfurt a. M., New York 1991.
- Bruhn, Joachim*: Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation. Freiburg i. B. 1994.
- Brumlik, Micha*: Deutscher Geist und Judenhaß. München 2000.
- Buisson, Henry*: La police: Son histoire. Paris 1958, 49–102.
- Büttner, Annett*: Hoffnungen einer Minderheit. Suppliken jüdischer Einwohner an den Hamburger Senat im 19. Jahrhundert. Münster 2003.
- Byrne, James M.*: Religion and the Enlightenment. From Descartes to Kant. 2. Aufl. Louisville 1997.
- Carlebach, Elisheva*: Divided Souls. Converts from Judaism in Germany, 1500–1750. New Haven 2001.
- Carlebach, Elisheva*: Palaces of Time. Jewish Calender and Culture in Early Modern Europe. Cambridge 2011.
- Carlebach, Julius*: Karl Marx and the Radical Critique of Judaism. London 1978.
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca*: Verschieden und doch gleich. München 1994.
- Claussen, Detlev*: Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2005.
- Cohen Albert, Phyllis*: Ethnicity and Jewish Solidarity in Nineteenth-Century France. In: *Troen, Selwyn Ilan/Pinkus, Benjamin* (Hg.): Organizing Rescue. National Jewish Solidarity in the Modern Period. London, Portland 1992, 50–76.

- Cohen Albert*, Phyllis: The Modernization of French Jewry. Consistory and Community in the Nineteenth Century. Brandeis 2002.
- Cohen*, Tova: melitzat jeshurun le-shlomo levison. ha-jetzirah we-jotzreh (»Metaphorik Jeschuruns« von Salomon Löwisohn. Das Werk und der Autor). Ramat Gan 1988.
- Coilly*, Nathalie/*Régnier*, Philippe: Le siècle des saint-simoniens. Du Nouveau christianisme au Canal de Suez. Paris 2006.
- Conrads*, Norbert: Schlesiens frühe Neuzeit (1469–1740). In: *Ders.*: Deutsche Geschichte im Osten Europas: Schlesien. Berlin 1994, 178–344.
- Crouter*, Richard: Friedrich Schleiermacher. Between Enlightenment and Romanticism. Cambridge 2005.
- Czermak*, Gerhard: Christen gegen Juden. Geschichte einer Verfolgung. Von der Antike bis zum Holocaust, von 1945 bis heute. Reinbek bei Hamburg 1997.
- Daltroff*, Jean: Écoles rabbiniques et séminaires théologiques dans la seconde moitié du XIXe siècle. In: Kirchliche Zeitgeschichte 2 (2001) 373–388.
- Dan*, Joseph: Die Kabbala. Eine kleine Einführung. Stuttgart 2007.
- Däschler-Seiler*, Siegfried: Auf dem Weg in die bürgerliche Gesellschaft. Joseph Maier und die jüdische Volksschule im Königreich Württemberg. Stuttgart 1997.
- Davies*, Alan: The Native Speaker. Myth and Reality. Clevedon u. a. 2003.
- Davies*, Martin L.: Identity or History? Marcus Herz and the End of Enlightenment. Detroit 1995.
- De Vries*, S. Ph.: Jüdische Riten und Symbole. Wiesbaden 1981.
- Decker*, Klaus-Peter: Juden in Offenbach unter isenburgischer Herrschaft in der frühen Neuzeit. In: *Magistrat der Stadt Offenbach am Main* (Hg.): Die Geschichte der Juden in Offenbach am Main. Von den Anfängen bis zum Ende der Weimarer Republik. Offenbach a. M. 1990, 5–98.
- Deutsch*, Yaacov: Judaism in Christian Eyes. Ethnographic Descriptions of Jews and Judaism in Early Modern Europe. Oxford 2012.
- Deutscher*, Isaac: Der nichtjüdische Jude. Essays. Berlin 1988.
- Diaz*, Delphine: Une difficile fraternité. Polonais et Allemands en exil en France sous la monarchie de Juillet. In: *Brice*, Catherine/*Aprile*, Sylvie (Hg.): Exil et fraternité en Europe au XIXe siècle. Paris 2013, 161–171.
- Dieckhoff*, Alain: L'Invention d'une nation. Israël et la modernité politique. Paris 1993.
- Diner*, Dan: Aporie der Vernunft. Horkheimers Überlegungen zu Antisemitismus und Massenvernichtung. In: *Ders.* (Hg.): Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz. Frankfurt a. M. 1988, 30–53.
- Diner*, Dan: Einleitung. In: *Ders.* (Hg.): Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz. Frankfurt a. M. 1988, 7–9.
- Diner*, Dan: Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust. Göttingen 2007.
- DTV-Atlas Weltgeschichte. Bd. 2: Von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart. 32. Aufl. München 1998.
- Duchhardt*, Heinz: Barock und Aufklärung. München 2007.
- Duclert*, Vincent: Die Dreyfusaffäre. Militärwahn, Republikfeindschaft, Judenhaß. Berlin 1994.
- Dudek*, Beata: Juden als Staatsbürger in Schlesien. Glogau und Beuthen im Vergleich 1808–1871. Hamburg 2009.
- Dülmen*, Richard von: Antijesuitismus und Aufklärung in Deutschland. In: Historisches Jahrbuch 89 (1969) 52–80.
- Eberlein*, Hermann-Peter: Bruno Bauer. Vom Marx-Freund zum Antisemiten. Berlin 2009.
- Edwards*, John: Die spanische Inquisition. Düsseldorf 2008.
- Ehlers*, Niels: Der Widerspruch zwischen Mensch und Bürger bei Rousseau. Göttingen 2004.

- Elbogen*, Ismar: Die Bezeichnung »jüdische Nation«. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 63/2 (1919) 200–208.
- Elias*, Norbert: Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft. Neuwied 1969.
- Eliav*, Mordechai: Jüdische Erziehung im Deutschland der Aufklärung und Emanzipation. Münster, New York 2001.
- Ellenson*, David: The Orthodox Rabbinate and Apostasy in Nineteenth-Century Germany and Hungary. In: *Ders.*: Tradition in Transition. Orthodoxy, Halakhah, and the Boundaries of Modern Jewish Identity. Boston, London 1989, 161–184.
- Ellenson*, David: Traditional Reactions to Modern Jewish Reform. The Paradigm of German Orthodoxy. In: *Ders.*: After Emancipation. Jewish Religious Responses to Modernity. Detroit 2004, 154–183.
- Ellis*, Harold A.: Boulainvilliers and the French Monarchy. Aristocratic Politics in Early Eighteenth-Century France. Ithaca 1988.
- Elon*, Amos: Zu einer anderen Zeit. Porträt der jüdisch-deutschen Epoche 1743–1933. München 2005.
- Endelman*, Todd M.: Benjamin Disraeli and the Myth of Sephardi Superiority. In: *Jewish History* 10/2 (Herbst 1996) 21–35.
- Endelman*, Todd M.: Secularization and the Origins of Jewish Modernity: On the Impact of Urbanization and Social Transformation. In: *Simon-Dubnow-Institut Yearbook* 6 (2007) 155–168.
- Endelman*, Todd M.: The Jews of Georgian England, 1714–1830. Tradition and Change in a Liberal Society. 2. Aufl. Ann Arbor 1999.
- Endelman*, Todd: Jewish Self-Identification and West European Categories of Belonging. From the Enlightenment to World War II. In: *Gitelman*, Zvi (Hg.): Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution. Piscataway 2009, 104–130.
- Erb*, Rainer/*Bergmann*, Werner: Die Nachtseite der Judenemanzipation. Berlin 1989.
- Espagne*, Michel: Hegel-Rezeption in saint-simonistischen Kreisen. In: *Schmidt am Busch*, Hans-Christoph u. a. (Hg.): Hegelianismus und Saint-Simonismus. Paderborn 2007, 77–90.
- Espagne*, Michel: Le Saint-Simonisme est-il jeune-Hégélien? In: *Derré*, Jean-René (Hg.): Regards sur le Saint-Simonisme et les Saint-Simoniens. Lyon 1986, 45–69.
- Espagne*, Michel: Les Juifs allemands de Paris à l'époque de Heine. La translation ashkénaze. Paris 1996.
- Ettinger*, Shmuel: Das Scheitern der Emanzipation, der Überlebenskampf und die nationale Wiedergeburt (1881–1948). In: *Ben Sasson*, Haim Hillel: Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. 5. Aufl. München 2007, 887–1348.
- Ewers*, Michael: Philosophie des Organismus in teleologischer und dialektischer Sicht. Ein ideengeschichtlicher Grundriss. Münster 1986.
- Faber*, Eli: Jews, Slaves, and the Slave Trade. Setting the Record Straight. New York 1998.
- Fackenheim*, Emil J.: Samuel Hirsch und Hegel. In: *Altmann*, Alexander (Hg.): Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History. Cambridge 1964, 171–201.
- Feil*, Ernst: Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von »Religion«. In: *Ders.* (Hg.): Streitfall »Religion«. Münster 2000, 5–35.
- Feiner*, Shmuel: Haskala – Jüdische Aufklärung. Geschichte einer kulturellen Revolution. Hildesheim u. a. 2007.
- Feiner*, Shmuel: Isaak Euchel und die jüdische Kulturrevolution im 18. Jahrhundert. In: *Aptroot*, Marion u. a. (Hg.): Isaac Euchel. Der Kulturrevolutionär der jüdischen Aufklärung. Hannover 2010, 13–27.
- Feiner*, Shmuel: The Origins of Jewish Secularism in Eighteenth-Century Europe. Philadelphia 2010.

- Fenichel*, Otto: Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus. In: *Ders.*: Aufsätze. Bd. II. Frankfurt a. M. u. a. 1985, 373–389.
- Finkelkraut*, Alain: Die Niederlage des Denkens. Hamburg 1989.
- Fishman*, Joshua A.: The Sociology of Jewish Languages from a General Sociolinguistic Point of View. In: *Ders.* (Hg.): Readings in the Sociology of Jewish Languages. Leiden 1985, 3–21.
- Florence*, Ronald: Blood Libel. The Damascus Affair of 1840. Madison 2004.
- Foucault*, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76). Frankfurt a. M. 2001.
- Fram*, Edward: Ideals Face Reality. Jewish Law and Life in Poland, 1550–1655. New York 1997.
- Frankel*, Jonathan: The Damascus Affair. »Ritual Murder,« Politics, and the Jews in 1840. Cambridge 1997.
- Frankemölle*, Hubert: Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verkauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.). Stuttgart 2006.
- Fredrickson*, George M.: Rassismus. Ein historischer Abriss. Hamburg 2004.
- Freud*, Sigmund: Die Traumdeutung. In: *Ders.*: Gesammelte Werke. Herausgegeben von Anna Freud und Marie Bonaparte. Bd. II–III. Frankfurt a. M. 1999, 1–642.
- Freud*, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: *Ders.*: Gesammelte Werke. Herausgegeben von Anna Freud und Marie Bonaparte. Bd. XIII. Frankfurt a. M. 1999, 71–161.
- Freudenthal*, Gad: Les Sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: leur appropriation, leur rôle. In: *Revue des Études Juives* 152/1–2 (1993) 29–136.
- Friedlander*, Albert: The Wohlwill-Moser Correspondence. In: *Leo Baeck Institute Yearbook* XI (1966) 262–299.
- Friedländer*, Saul: Den Holocaust beschreiben. Auf dem Weg zu einer integrierten Geschichte. Göttingen 2007.
- Friedländer*, Saul: Nachdenken über den Holocaust. München 2007.
- Fritz*, Gérard: L'idée de peuple en France du XVII^e au XIX^e siècle. Straßburg 1988.
- Fritzlar*, Lydia: Heinrich Heine und die Diaspora. Der Zeitschriftsteller im kulturellen Raum der jüdischen Minderheit. Berlin 2012.
- Garnot*, Benoît: La population française: aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles. Paris 2005.
- Garrett*, Leah: The Jewish Robinson Crusoe. In: *Comparative Literature* 54/3 (Sommer 2002) 215–228.
- Garrison*, Janine: L'Édit de Nantes. Chronique d'une paix attendue. Paris 1998.
- Geertz*, Clifford: Schicksalsbedrängnis. Religion als Erfahrung, Sinn, Identität, Macht. In: *Sinn und Form* 53/6 (2001) 742–760.
- Geiger*, Ludwig: Die deutsche Literatur und die Juden. Berlin 1910.
- Geiss*, Imanuel: Rassismus. In: *Fischer, Gero/Wölflingseder, Maria* (Hg.): Biologismus – Rassismus – Nationalismus. Rechte Ideologien im Vormarsch. Wien 1995, 91–107.
- Gelber*, Nathan Michael: La police autrichienne et le Sanhédrin de Napoléon. In: *Revue des Études Juives* 83 (1927) 1–21 und 113–145.
- Gelber*, Nathan Michael: Zur Vorgeschichte des Zionismus. Judenstaatsprojekte in den Jahren 1695–1845. Wien 1927.
- Gericke*, Wolfgang: Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung. Berlin 1989.
- Gerson*, Daniel: Die Kehrseite der Emanzipation in Frankreich. Judenfeindschaft im Elsass 1778–1848. Essen 2006.
- Gesenius*, Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 17. Aufl. Berlin u. a. 1962.
- Giesen*, Bernhard: Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit. Frankfurt a. M. 1993.
- Giesen*, Bernhard: Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2. Frankfurt a. M. 1999.
- Giesen*, Bernhard: Nationale und kulturelle Identität. Frankfurt a. M. 1996.

- Gitman, Sander L.*: »Die Rasse ist nicht schön« – »Nein, wir Juden sind keine hübsche Rasse!« Der schöne und der hässliche Jude. In: *Ders.* u. a. (Hg.): »Der schejne Jid«. Das Bild des »jüdischen Körpers« in Mythos und Ritual. Wien 1998, 57–74.
- Girard, Patrick*: La révolution française et les Juifs. Paris 1989.
- Girard, Patrick*: Les Juifs de France 1789 à 1860. De l'émancipation à l'égalité. Paris 1976.
- Goffmann, Daniel*: Jews in Early Modern Ottoman Commerce. In: *Levy, Avigdor* (Hg.): Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century. Syracuse 2002, 15–34.
- Goffmann, Erving*: Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt a. M. 1967.
- Goldenberg, David*: The Curse of Ham. Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam. Princeton 2003.
- Gotzmann, Andreas*: Jüdische Autonomie in der Frühen Neuzeit. Recht und Gemeinschaft im deutschen Judentum. Göttingen 2008.
- Gotzmann, Andreas*: Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Tübingen 1997.
- Gotzmann, Andreas*: Vatersprache und Mutterland: Sprache als nationaler Einheitsdiskurs im 19. Jahrhundert. In: *Brenner, Michael* (Hg.): Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert. Göttingen 2002, 28–42.
- Gotzmann, Andreas*: Zwischen Nation und Religion: Die deutschen Juden auf der Suche nach einer bürgerlichen Konfessionalität. In: *Ders.* u. a. (Hg.): Juden – Bürger – Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800–1933. Tübingen 2001, 241–261.
- Gould, Steven Jay*: Der falsch vermessene Mensch. Frankfurt a. M. 1983.
- Grab, Walter*: Der deutsche Weg der Judenemanzipation, 1789–1938. München, Zürich 1991.
- Graetz, Heinrich*: Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Bd. 1: Von ihren Uranfängen (um 1500) bis zum Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristlicher Zeit). Leipzig 1874.
- Graetz, Heinrich*: Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Bd. 11: Vom Beginn der mendelssohnschen Zeit (1750) bis in die Neueste Zeit (1848). Leipzig 1900.
- Graetz, Michael*: Les Juifs en France au XIX^e siècle. De la révolution française à l'Alliance israélite universelle. Paris 1989.
- Graetz, Michael*: Une initiative saint-simonienne pour l'émancipation des Juifs. Lettres de Gustave D'Eichthal sur son voyage en Autriche. In: *Revue des Études Juives* 129/1 (1970) 67–84.
- Graf, Friedrich Wilhelm*: Die Nation – von Gott »erfunden«? In: *Ders.*: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München 2007, 102–132.
- Grafton, Anthony*: Die tragischen Ursprünge der deutschen Fußnote. Berlin 1995.
- Graizbord, David*: Religion and Ethnicity Among »Men of the Nation«: Toward a Realistic Interpretation. In: *Jewish Social Studies* 15/1 (Herbst 2008) 32–65.
- Gramley, Hedda*: Propheten des deutschen Nationalismus. Theologen, Historiker und Nationalökonomien. Frankfurt a. M. 2001.
- Grässer, Erich*: Antijudaismus bei Bultmann? Eine Erwiderung. In: *Ders.*: Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Fragen zur Israelfrage im Neuen Testament. Tübingen 1985, 201–211.
- Graupe, Heinz Mosche*: Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942. Hamburg 1969.
- Graur, Mina*: An Anarchist »Rabbi«. The Life and Teachings of Rudolf Rocker. New York, Jerusalem 1997.
- Graves, Joseph L.*: The Emperor's New Clothes. Biological Theories of Race at the Millennium. Newark 2003.

- Greshake*, Gisbert: Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius. Mainz 1972.
- Grözinger*, Karl Erich: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Bd. 1: Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles. Frankfurt a. M. 2004.
- Grözinger*, Karl Erich: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Bd. 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert. Darmstadt 2009.
- Grundmann*, Regina: »Rabbi Faibisch, Was auf Hochdeutsch heißt Apollo«. Judentum, Dichtertum, Schlemihltum in Heinrich Heines Werk. Stuttgart, Weimar 2008.
- Guggenheim*, Yacov: Von den Schalantjuden zu den Betteljuden. Jüdische Armut in Mitteleuropa in der Frühen Neuzeit. In: *Jersch-Wenzel*, Stefi (Hg.): Juden und Armut in Mittel- und Osteuropa. Köln u. a. 2000, 55–69.
- Haag*, Karl Heinz: Der Fortschritt in der Philosophie. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2005.
- Hahn*, Alois: »Partizipative« Identitäten. In: *Münkler*, Herfried (Hg.): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin 1997, 115–158.
- Harris*, Jay M.: Nachman Krochmal. Guiding the Perplexed of the Modern Age. New York, London 1991.
- Hastings*, Adrian: The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion, and Nationalism. Cambridge 1997.
- Haumann*, Heiko: Lebensweltlich orientierte Geschichtsschreibung in den Jüdischen Studien. Das Basler Beispiel. In: *Hödl*, Klaus (Hg.): Jüdische Studien. Reflexionen zu Theorie und Praxis eines wissenschaftlichen Feldes. Innsbruck u. a. 2003, 105–122.
- Häusler*, Wolfgang: Hermann Jellinek (1823–1848). Ein Demokrat in der Wiener Revolution. In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 5 (1976) 125–175.
- Haußig*, Hans-Michael: Ein Fest der Freude und des Dankes. Zur Huldigungs-Rede von Rabbiner Israel Deutsch anlässlich der Inthronisation des Geburtstages des Preußenkönigs Friedrich Wilhelm IV. In: *Herzig*, Arno u. a. (Hg.): Judentum und Aufklärung. Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit. Göttingen 2002, 178–193.
- Haußig*, Hans-Michael: Einleitung. In: *Ders./Scherer*, Bernd (Hg.): Religion – eine europäisch-christliche Erfindung? Berlin, Wien 2003, 13–33.
- Hayoun*, Maurice-Ruben: Geschichte der jüdischen Philosophie. Darmstadt 2004.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg 1955.
- Heinsius*, Wilhelm (Hg.): Allgemeines Bücher-Lexikon oder vollständiges alphabetisches Verzeichniß aller von 1700 bis zu Ende 1841 erschienenen Bücher, welche in Deutschland und in den durch Sprache und Literatur damit verwandten Ländern gedruckt worden sind. Bd. 9. 1. Abteilung: A–K. Leipzig 1846.
- Hentges*, Gudrun: Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und »Wilden« in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts. Schwalbach/Taunus 1999.
- Hering Torres*, Max Sebastián: Rassismus in der Vormoderne. Die »Reinheit des Blutes« im Spanien der Frühen Neuzeit. Frankfurt a. M. 2006.
- Hertzberg*, Arthur: The French Enlightenment and the Jews. The Origins of Modern Anti-Semitism. New York 1968.
- Herzig*, Arno: Das Assimilationsproblem aus jüdischer Sicht (1780–1880). In: *Horch*, Hans-Otto/*Denkler*, Horst (Hg.): Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Tübingen 1988, 10–28.
- Herzig*, Arno: Jüdische Geschichte in Deutschland. München 2002.
- Heschel*, Susannah: Wissenschaft des Judentums als Gegengeschichte. In: *Brenner*, Michael u. a. (Hg.): Jüdische Geschichte lesen. Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert. München 2003, 392–404.
- Hess*, Jonathan M.: Germans, Jews, and the Claims of Modernity. New Haven, London 2002.
- Hobsbawm*, Eric J.: Europäische Revolutionen. 1789–1848. München 1983.

- Hoffmann*, Christhard: Constructing Jewish Modernity. Mendelssohn Jubilee Celebrations within German Jewry, 1829–1929. In: *Liedtke*, Rainer/*Rechter*, David (Hg.): Toward Normality? Acculturation and Modern German Jewry. Tübingen 2003, 27–52.
- Horkheimer*, Max: Die Juden und Europa [1939]. In: *Ders.*: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr und Alfred Schmidt. Bd. 4: Schriften 1936–1941. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2009, 308–331.
- Horkheimer*, Max/*Adorno*, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M. 1998.
- Horwitz*, Rivka: On Kabbala and Myth in Germany in the 19th Century: Isaac Bernays. In: *Goodman-Thau*, Eveline u. a. (Hg.): Kabbala und Romantik. Die jüdische Mystik in der romantischen Geistesgeschichte. Tübingen 1994, 217–247.
- Hosfeld*, Rolf: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Berlin 1988.
- Höxter*, Julius: Quellentexte zur jüdischen Geschichte und Literatur. (Neuaufgabe von Frankfurt a. M. 1930) Wiesbaden 2009.
- Hubmann*, Gerald: Sittlichkeit und Recht. Die jüdische Emanzipationsfrage bei Jakob Friedrich Fries und anderen Staatsdenkern des Deutschen Idealismus. In: *Gronke*, Horst u. a. (Hg.): Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Frankfurt a. M. 2001, 125–152.
- Hund*, Wulf: Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse. Münster 2006.
- Hyman*, Paula E.: From Dreyfus to Vichy: The Remaking of French Jewry, 1906–1939. New York 1979.
- Hyman*, Paula E.: Joseph Salvador: Proto-Zionist or Apologist for Assimilation? In: *Jewish Social Studies* 34/1 (Januar 1972) 1–22.
- Hyman*, Paula E.: Jüdische Familie und kulturelle Kontinuität im Elsaß des 19. Jahrhunderts. In: *Richarz*, Monika/*Rürup*, Reinhard (Hg.): Jüdisches Leben auf dem Land. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte. Tübingen 1997, 249–267.
- Hyman*, Paula E.: New Perspectives on the Dreyfus Affaire. In: *Historical Reflexions/Réflexions Historiques* 31/3 (Herbst 2005) 335–349.
- Hyman*, Paula E.: The Jews of Modern France. Berkeley u. a. 1998.
- Hyman*, Paula: L'impact de la révolution sur l'identité et la culture contemporaine des Juifs d'Alsace. In: *Birnbaum*, Pierre (Hg.): Histoire politique des Juifs de France. Entre universalisme et particularisme. Paris 1990, 21–38.
- Idelson-Shein*, Iris: »Their Eyes Shall Behold Strange Things«. Abraham Ben Elijah of Vilna Encounters the Spirit of Mr. Buffon. In: *AJS Review* 36/2 (November 2012) 295–322.
- Idelson-Shein*, Iris: Difference of a Different Kind. Jewish Constructions of Race During the Long Eighteenth Century. Philadelphia 2014.
- Idelson*, Iris: gilgulej pere. hashva'ah bejn »robinson crusoe« le-daniel defoe we »bejt jehudah« le-jehudah horowitz (Verwandlungen eines Wilden. Ein Vergleich zwischen »Robinson Crusoe« von Daniel Defoe und »Bejt Jehuda« von Jehudah Horowitz). In: *historiah* 21 (2008) 31–84.
- Institut für Neuzeit- und Zeitgeschichtsforschung* (Hg.): Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950 12/56 (2002).
- Israel*, Jonathan: European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550–1750. 2. Aufl. Oxford 1989.
- Israel*, Jonathan: Jews and Crypto-Jews in the Atlantic World Systems, 1500–1800. In: *Kagan*, Richard L./*Morgan*, Philip D. (Hg.): Atlantic Diasporas. Jews, Conversos, and Crypto-Jews in the Age of Mercantilism, 1500–1800. Baltimore 2009, 3–17.
- Jenkins*, Richard P.: Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations. Thousand Oaks 1997.
- Jersch-Wenzel*, Stefi: Bevölkerungsentwicklung und Berufsstruktur. In: *Meyer*, Michael A. u. a. (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 2: 1780–1870. München 2000, 57–95.

- Judentum, das. In: Duden. Das Bedeutungswörterbuch. 4. Aufl. Berlin 2010, 530.
- Kaplan*, Steven: The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia. From Earliest Times to the Twentieth Century. New York, London 1992.
- Kaplan*, Zvi Jonathan: Between the Devil and the Deep Blue Sea? French Jewry and the Problem of Church and State. Providence 2009.
- Karp*, Jonathan: The Politics of Jewish Commerce. Economic Thought and Emancipation in Europe, 1638–1848. Cambridge 2008.
- Kasper-Holtkotte*, Cilli: Jüdischer Kultus in napoleonischer Zeit. Aufbau und Organisation der Konsistorialbezirke Krefeld, Koblenz/Bonn, Trier und Mainz. Köln u. a. 1997.
- Kates*, Gary: Jews into Frenchmen: Nationality and Representation in Revolutionary France. In: *Fehér*, Ferenc (Hg.): The French Revolution and the Birth of Modernity. Berkeley u. a. 1990, 103–116.
- Katz*, Jacob: From Prejudice to Destruction. Anti-Semitism 1700–1933. Cambridge, London 1980.
- Katz*, Jacob: Messianismus und Zionismus. In: *Hessing*, Jakob (Hg.): Jüdischer Almanach 1993 des Leo Baeck Instituts. Frankfurt a. M. 1992, 11–26.
- Katz*, Jacob: Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne. München 2002.
- Katz*, Jakob: Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870. Frankfurt a. M. 1986.
- Katz*, Jakob: Die Hep-Hep-Verfolgungen des Jahres 1819. Berlin 1994.
- Kaufmann*, Uri R.: Das jüdische Schulwesen auf dem Lande. Baden und Elsaß im Vergleich 1770–1848. In: *Richarz*, Monika/*Rürup*, Reinhard (Hg.): Jüdisches Leben auf dem Land. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte. Tübingen 1997, 293–326.
- Kaufmann*, Uri R.: The Jewish Fight for Emancipation in France and Germany. In: *Brenner*, Michael u. a. (Hg.): Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models. Tübingen 2003, 79–92.
- Kempter*, Klaus: Adolf Jellinek und die jüdische Emanzipation. Der Prediger der Leipziger jüdischen Gemeinde in der Revolution von 1848/49. In: *Aschkenas* 8/1 (1998) 179–198.
- Kempter*, Klaus: Die Jellineks 1820–1955. Eine familienbiographische Studie zum deutsch-jüdischen Bildungsbürgertum. Düsseldorf 1998.
- Kennecke*, Andreas: Isaac Abraham Euchel. Architekt der Haskalah. Göttingen 2007.
- Kersting*, Wolfgang: Die Vertragsidee des Contrat social und die Tradition des neuzeitlichen Kontraktualismus. In: *Brandt*, Reinhard/*Herb*, Karlfriedrich (Hg.): Jean-Jacques Rousseau. Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts. Berlin 2000, 45–66.
- Keuck*, Thekla: Hofjuden und Kulturbürger. Die Geschichte der Familie Itzig in Berlin. Göttingen 2011.
- Kidd*, Colin: The Forging of Races. Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600–2000. Cambridge 2006.
- Kittsteiner*, Heinz Dieter: Die Stabilisierungsmoderne. Deutschland und Europa 1618–1715. München 2010.
- Kittsteiner*, Heinz Dieter: Die Stufen der Moderne. In: *Ders.*: Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne. Hamburg 2006, 25–57.
- Kittsteiner*, Heinz Dieter: Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens. Frankfurt a. M. 1998.
- Kluy*, Alexander: Jüdisches Paris. Wien 2011.
- Knörzer*, Heidi (Hg.): Expériences croisées. Juifs de France et d'Allemagne aux XIX^e et XX^e siècles. Paris 2010.
- Kohn*, Hans: Von Machiavelli zu Nehru. Zur Problemgeschichte des Nationalismus. Freiburg i. B. 1964.
- Kohn*, Jean-Louis: La bourgeoisie juive à Paris au Second Empire. Dissertation. Paris 1993/1994.

- Kohut*, Adolph (Hg.): Berühmte israelitische Männer und Frauen in der Kulturgeschichte der Menschheit. Lebens- und Charakterbilder aus Vergangenheit und Gegenwart. Bd. 2. Leipzig 1900.
- Koltun-Fromm*, Ken: Moses Hess and Modern Jewish Identity. Bloomington 2001.
- Kool*, Frits/*Krause*, Werner (Hg.): Die frühen Sozialisten. Bd. 1. München 1972.
- Kornberg*, Jacques: Theodor Herzl: From Assimilation to Zionism. Bloomington 1993.
- Koselleck*, Reinhart u. a.: Volk, Nation, Nationalismus, Masse. In: *Brunner*, Otto u. a. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 7. Stuttgart 1972, 141–431.
- Koselleck*, Reinhart: Einleitung. In: *Brunner*, Otto u. a. (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 1. Stuttgart 1972, XIII–XXVII.
- Koselleck*, Reinhart: Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In: *Ders.*: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. 1995, 211–259.
- Kottmann*, Karl A. (Hg.): Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Bd. II: Catholic Millenarianism: From Savonarola to the Abbé Gregoire. Dordrecht, Norwell 2001.
- Kracauer*, Siegfried: Geschichte – Vor den letzten Dingen. In: *Ders.*: Werke. Herausgegeben von Ingrid Belke. Bd. 4. Frankfurt a. M. 2009.
- Kratz-Ritter*, Bettina: Salomon Formstecher. Ein deutscher Reformrabbiner. Hildesheim 1991.
- Kraus*, Karl: Der Koprophet. In: Die Fackel 2/56 (Oktober 1900) 7–15.
- Kromminga*, Peter: Duldung und Ausgrenzung. Schutzjuden und Betteljuden in Hamburg im 17. und 18. Jahrhundert. In: *Herzig*, Arno (Hg.): Die Juden in Hamburg, 1590–1990. Hamburg 1991, 187–193.
- Kuehn*, Manfred: David Hume and Moses Mendelssohn. In: *Hume Studies* 21/2 (November 1995) 197–220.
- Kuhn*, Thomas S.: The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought. Erneuerte Auflage. Cambridge 1985.
- Kwasman*, Theodore: Ritus II. In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 29: Religionspsychologie – Samaritaner. Berlin, New York 1998, 265–270.
- Lademacher*, Horst: Apostel und Philosoph. In: *Hess*, Moses: Ausgewählte Schriften. Wiesbaden 1962, 5–53.
- Langewiesche*, Dieter: Europa zwischen Restauration und Revolution. 1815–1849. München 2007.
- Laplanche*, Jean/*Pontalis*, Jean-Bertrand: Identifikation. In: *Dies.*: Das Vokabular der Psychoanalyse. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1977.
- Laskier*, Michael M.: The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities in Morocco, 1862–1962. Albany 1983.
- Lässig*, Simone: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert. Göttingen 2004.
- Lau*, Israel M.: Wie Juden leben. Glaube, Alltag, Feste. 3. Aufl. Gütersloh 1993.
- Laursen*, John Christian/*Popkin*, Richard H. (Hg.): Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Bd. IV: Continental Millenarians: Protestants, Catholics, Heretics. Dordrecht, Norwell 2001.
- Lehmann*, Matthias B.: Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture. Bloomington 2005.
- Lemma ›Baumblatt, Luitpold‹. In: *Killy*, Walther/*Vierhaus*, Rudolf (Hg.): Deutsche biographische Enzyklopädie. Bd. 1. München 1995, 339.
- Lemma ›Stamm‹. In: *Pfeifer*, Wolfgang (Hg.): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. 3. Aufl. München 1995.
- Lenhard*, Philipp: Assimilation als Untergang. Ludwig Gumplowicz' Judentum und die Frage des Antisemitismus. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 64/2 (2012) 105–116.

- Lenhard*, Philipp: Aufstand gegen das Gesetz. Zur Kritik des Neopaulinismus. In: *Widerspruch*. Münchner Zeitschrift für Philosophie 55 (2012) 31–46.
- Lenhardt*, Andreas: Die Entwicklung von Halakha in der Geschichtsphilosophie Nachman Krochmals. In: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 29 (2002) 106–126.
- Leopold*, David: The Hegelian Antisemitism of Bruno Bauer. In: *History of European Ideas* 25 (1999) 179–206.
- Lessing*, Theodor: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* [1919]. München 1983.
- Leung*, Cécile: Etienne Fourmont, 1683–1745. *Oriental and Chinese Languages in Eighteenth-Century France*. Leuven 2002.
- Lévi-Strauss*, Claude: *Rasse und Geschichte*. Frankfurt a. M. 1972.
- Lewis*, Bernard: *Race and Slavery in the Middle East*. New York 1990.
- Lewontin*, Richard: *Not in Our Genes. Biology, Ideology, and Human Nature*. New York 1984.
- Liberles*, Robert: An der Schwelle zur Moderne, 1618–1780. In: *Kaplan*, Marion A. (Hg.): *Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945*. München 2003, 19–122.
- Lichtblau*, Albert (Hg.): *Als hätten wir dazugehört. Österreichisch-jüdische Lebensgeschichten aus der Habsburgermonarchie*. Wien u. a. 1999.
- Liebeschütz*, Hans: *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*. Tübingen 1967.
- Liedtke*, Rainer: *N M Rothschild & Sons. Kommunikationswege im europäischen Bankenwesen im 19. Jahrhundert*. Köln 2006.
- Lindemann*, Albert S.: The Jewish Question. In: *Ders./Levy*, Richard (Hg.): *Antisemitism. A History*. Oxford 2010, 17–33.
- Löchte*, Anne: *Johann Gottfried Herder. Kulturtheorie und Humanitätsidee der Ideen, Humanitätsbriefe und Adrastea*. Würzburg 2005.
- Lohmann*, Uta/Lohmann, Ingrid (Hg.): *»Lerne Vernunft!« Jüdische Erziehungsprogramme zwischen Tradition und Modernisierung. Quellentexte aus der Zeit der Haskala, 1760–1811*. Münster, New York 2005.
- Lorenz*, Dagmar C. G.: Die Kultur des Schtetls und die osteuropäischen »Anderen« als Identitätsvorlagen bei deutschsprachigen jüdischen Autoren und Autorinnen. In: *Dies./Spörk*, Ingrid (Hg.): *Konzept Osteuropa. Der »Osten« als Konstrukt der Fremd- und Eigenbestimmung in deutschsprachigen Texten des 19. und 20. Jahrhunderts*. Würzburg 2011, 27–59.
- Lowenstein*, Steven M.: The 1840s and the Creation of the German-Jewish Religious Reform Movement. In: *Mosse*, Werner E. u. a. (Hg.): *Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History*. Tübingen 1981, 255–296.
- Lowenthal*, Ernst Gottfried: *Press (Frankreich und Deutschland)*. In: *Encyclopaedia Judaica*. Bd. 16. 2. Aufl. Detroit 2007, 490 f.
- Lucas*, Franz D./Frank, Heike: *Michael Sachs. Der konservative Mittelweg*. Tübingen 1992.
- Luhmann*, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M. 1984.
- Lutz*, Edith: *Der »Verein für Wissenschaft und Cultur der Juden« und sein Mitglied H. Heine*. Stuttgart 1997.
- Lützel*, Paul Michael: Sprechen und Schreiben. Der Europa-Diskurs der Schriftsteller: Amerikanische und europäische Beiträge. In: *Fechtrup*, Hermann u. a. (Hg.): *Europa auf der Suche nach sich selbst*. Münster, Berlin 1010, 143–162.
- Magnus*, Shulamit S.: »Who shall say who belongs?« Jews between City and State in Prussian Cologne, 1815–1828. In: *AJS Review* 16/1–2 (1991) 57–105.
- Magnus*, Shulamit S.: From »Judenrein« to Jewish Community. Origins and Growth of Jewish Settlement in Cologne, 1798–1814. In: *Dotterer*, Ronald u. a. (Hg.): *Jewish Settlement and Community in the Modern Western World*. London, Selinsgrove 1991, 27–38.

- Maier, Johann/Henrix, Hans Hermann*: Jüdische Liturgie: Geschichte, Struktur, Wesen. Freiburg i. B. 1979.
- Maier, Johann/Schäfer, Peter*: Apostasie. In: *Dies.*: Kleines Lexikon des Judentums. Stuttgart, Konstanz 1981, 28 f.
- Malino, Frances*: A Jew in the French Revolution. The Life of Zalkind Hourwitz. Cambridge 1996.
- Malino, Frances*: Abraham Furtado and the Sephardi Jews of France. A Study of Emancipation during the French Revolution and Napoleonic Era. Philosophical Dissertation. Brandeis 1971.
- Malino, Frances*: Attitudes toward Jewish Communal Autonomy in Prerevolutionary France. In: *Dies./Cohen Albert, Phyllis* (Hg.): Essays in Modern Jewish History. A Tribute to Ben Halpern. East Brunswick 1982, 95–117.
- Malino, Frances*: Jewish Enlightenment in Paris and Berlin. In: *Brenner, Michael* u. a. (Hg.): Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models. Tübingen 2003, 27–34.
- Manekin, Rachel*: A Jewish Lithuanian Preacher in the Context of Religious Enlightenment: The Case of Israel Löbel. In: *Jewish Culture and History* 13/2–3 (2012) 134–152.
- Mannheim, Karl*: Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Frankfurt a. M. 1984.
- Martin, Ellen*: Die deutschen Schriften des Johannes Pfefferkorn. Zum Problem des Judenhasses und der Intoleranz in der Zeit der Vorreformation. Göppingen 1994.
- Marzagalli, Silvia*: Atlantic Trade and Sephardi Merchants in Eighteenth-Century France. The Case of Bordeaux. In: *Bernardini, Paolo/Fiering, Norman* (Hg.): The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450 to 1800. New York 2001, 268–286.
- Mayer, Sigmund*: Die Wiener Juden. 1700–1900. Wien, Berlin 1917.
- McCagg Jr., William O.*: A History of the Habsburg Jews, 1670–1918. Bloomington, Indianapolis 1992.
- McKee Evans, William*: From the Land of Canaan to the Land of Guinea. In: *American Historical Review* 85 (1980) 15–43.
- Meacham, Tirzah*: An Abbreviated History of the Development of the Jewish Menstrual Laws. In: *Wasserfall, Rahel R.* (Hg.): Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law. Hanover 1999, 23–39.
- Meiring, Kerstin*: Die Christlich-Jüdische Mischehe in Deutschland, 1840–1933. Hamburg 1998.
- Meyer, Michael A.*: »Most of My Brethren Find Me Unacceptable«. The Controversial Career of Rabbi Salomon Holdheim. In: *Jewish Social Studies* 9/3 (2003) 1–19.
- Meyer, Michael A.*: Alienated Intellectuals in the Camp of Religious Reform: The Frankfurt Reformfreunde 1842–1845. In: *AJS Review* 6 (April 1981) 61–86.
- Meyer, Michael A.*: Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum. Wien u. a. 2000.
- Meyer, Michael A.*: Die Anfänge des modernen Judentums. Jüdische Identität in Deutschland 1749–1824. München 2011.
- Meyer, Michael A.*: Judentum und Christentum. In: *Ders.* (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 2: 1780–1870. München 2000, 177–207.
- Meyer, Michael A.*: Jüdische Gemeinden im Übergang. In: *Ders.* (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 2: 1780–1870. München 2000, 96–134.
- Meyer, Michael A.*: Jüdische Identität in der Moderne. Berlin 1996.
- Meyer, Michael A.*: Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism. New York, Oxford 1988.
- Meyer, Michael A.*: The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749–1824. Detroit 1967.

- Meyer, Pierre-André*: La communauté juive de Metz au XVIIIe siècle. Histoire et démographie. Nancy 1993.
- Meyer, Thomas*: Salomon Formstechers »Religion des Geistes« – Versuch einer Neulektüre. In: *Aschkenas* 13/2 (Dezember 2003) 441–460.
- Meyfeld, Dirk*: Das »jüdische Prinzip der Entgegensetzung«. Antisemitismus und Kantkritik in Hegels Geist des Christentums. In: *Arndt, Andreas* u. a. (Hg.): Hegel-Jahrbuch 2006: Das Leben denken. Teil 1. Berlin 2006, 40–45.
- Michael, Reuwen*: Vier unveröffentlichte Manuskripte von Moses Hess. In: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 7/25–28 (1964) 312–344.
- Middleton, Charles R.*: Cabinet Decision Making at the Accession of Queen Victoria: The Crisis of the East 1839–1840. In: *The Journal of Modern History* 51/2 (Juni 1979) D1085–D1117.
- Miles, Robert*: Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus. In: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 175/3 (Mai/Juni 1989) 353–368.
- Miller, Michael Laurence*: Rabbis and Revolution. The Jews of Moravia in the Age of Emancipation. Stanford 2011.
- Minkels, Dorothea*: 1848 nachgezeichnet. Der Berliner Polizeipräsident Julius von Minutoli. Berlin 2003.
- Morgenstern, Matthias*: Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaac Breuer und die Geschichte des Austrittsstreits in der deutsch-jüdischen Orthodoxie. Tübingen 1995.
- Moses Leff, Lisa*: Sacred Bonds of Solidarity. The Rise of Jewish Internationalism in Nineteenth-Century France. Stanford 2006.
- Moses Leff, Lisa*: Self-Definition and Self-Defense. Jewish Racial Identity in Nineteenth-Century France. In: *Jewish History* 19/1 (2005) 7–28.
- Mosse, George L.*: Die Geschichte des Rassismus in Europa. 11.–12. Aufl. Frankfurt a. M. 1995.
- Mosse, George L.*: Juden im Zeitalter des modernen Nationalismus. In: *Alter, Peter* u. a. (Hg.): Die Konstruktion der Nation gegen die Juden. München 1999, 15–25.
- Mosse, Werner E.*: From »Schutzjuden« to »Deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens«. The Long and Bumpy Road of Jewish Emancipation in Germany. In: *Birnbaum, Pierre/Katznelson, Ira* (Hg.): Paths of Emancipation. Jews, States, and Citizenship. Princeton 1995, 59–93.
- Moulinas, René*: Les Juifs du Pape. Avignon et le Comtat Venaissin. Paris 1992.
- Mühling, Anke*: »Blickt auf Abraham, euren Vater«. Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des zweiten Tempels. Göttingen 2011.
- Müller-Jerina, Alwin*: Die Geschichte der Juden in Köln von der Wiederzulassung 1798 bis um 1850. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte einer Minderheit. Köln 1984.
- Müller, Laurenz*: Diktatur und Revolution. Reformation und Bauernkrieg in der Geschichtsschreibung des »Dritten Reiches« und der DDR. Stuttgart 2004.
- Na'aman, Shlomo*: Lassalle. Hannover 1970.
- Nahon, Gérard*: Juifs et judaïsme à Bordeaux. Bordeaux 2003.
- Nahon, Gérard*: Séfarades et Ashkénazes en France. La conquête de l'émancipation, 1789–1791. In: *Ders.* (Hg.): Les Juifs dans l'histoire de France. Leiden 1980, 121–145.
- Nauen, Franz*: Diverging Conceptions of a Jewish Renaissance in the Early Thought of Abraham Geiger and Samson Raphael Hirsch. In: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte X* (1981) 191–218.
- Netanjahu, Benzion*: The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain. 2. Aufl. New York 2001.
- Neumann-Schliski, Jens*: Konfession oder Stamm? Konzepte jüdischer Identität bei Redakteuren jüdischer Zeitschriften 1840 bis 1881 im internationalen Vergleich. Bremen 2011.
- Neumann, Jens*: Un agenda commun? Les conceptions de l'identité juive dans le Allgemeine Zeitung des Judenthums et les Archives Israélites de France (1840–1881). In: *Knörzer,*

- Heidi (Hg.): *Expériences croisées. Juifs de France et d'Allemagne aux XIX^e et XX^e siècles.* Paris 2010, 44–67.
- Niedhammer, Martina: *Nur eine Geld-Emancipation? Loyalitäten und Lebenswelten des Prager jüdischen Großbürgertums 1800–1867.* Göttingen 2013.
- Novak, David: *Natural Law in Judaism.* Cambridge u. a. 1998.
- Novak, David: *The Election of Israel. The Idea of the Chosen People.* Cambridge 1995.
- O'Leary, Margaret R.: *Forging Freedom. The Life of Cerf Berr of Médelsheim.* Bloomington 2012.
- Osterhammel, Jürgen: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts.* München 2011.
- Parente, Fausto: »Du tort qu'ont les Chrestiens de persécuter les Juifs«. Quelques observations à propos du »philosemitisme« d'Isaac de La Peyrère. In: *Tollet, Daniel (Hg.): Les textes judéophobes et judéophiles dans l'Europe chrétienne à l'époque moderne.* Paris 2000, 51–62.
- Pelli, Moshe: »These are the words of the great pundit, scholar and poet Herder...«. Herder and the Hebrew Haskalah. In: *Schulte, Christoph (Hg.): Hebräische Poesie und jüdischer Volksgeist. Die Wirkungsgeschichte von Johann Gottfried Herder im Judentum Mittel- und Osteuropas.* Hildesheim u. a. 2003, 107–124.
- Pelli, Moshe: *The Age of Haskalah. Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany.* Leiden 1979.
- Penslar, Derek J.: Shlomo Sand's The Invention of the Jewish People and the End of the New History. In: *Israel Studies 17/2 (2012)* 156–168.
- Perez, Félix: *Histoire des Juifs à Polytechnique, 1794–1927.* Paris 2010.
- Pfetsch, Frank R.: *Die europäische Union.* 3. Aufl. München 2005.
- Pfister, Christian: *Bevölkerungsgeschichte und historische Demographie, 1500–1800.* München 2007.
- Philippe, Béatrice: Les israélites français et la Révolution de 1848. In: *Miething, Christoph (Hg.): Politik und Religion im Judentum.* Tübingen 1999, 141–159.
- Pietsch, Andreas Nikolaus: Isaac de La Peyrère: Bibelkritik, Philosemitismus und Patronage in der Gelehrtenrepublik des 17. Jahrhunderts. Berlin, Boston 2012.
- Piette, Christine: *Les Juifs de Paris (1808–1840). La marche vers l'assimilation.* Québec 1983.
- Pikulik, Lothar: *Frühromantik. Epoche – Werke – Wirkung.* 2. Aufl. München 2000.
- Plongeron, Bernard: Recherches sur l'»Aufklärung« catholique en l'Europe occidentale (1770–1830). In: *Revue d'histoire moderne et contemporaine 16/4 (1969)* 555–605.
- Poliakov, Léon: *Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus.* Hamburg 1993.
- Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus. Bd. IV: Die Marranen im Schatten der Inquisition.* Worms 1981.
- Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus. Bd. VI: Emanzipation und Rassenwahn.* Worms 1987.
- Poliakov, Léon u. a.: *Über den Rassismus. Sechzehn Kapitel zur Anatomie, Geschichte und Deutung des Rassenwahns.* Stuttgart 1984.
- Popitz, Heinrich: *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx.* Berlin 1953.
- Post, Bernhard: *Judentoleranz und Judenemanzipation in Kurmainz 1774–1813.* Wiesbaden 1985.
- Puschner, Uwe: »Hermann, der erste Deutsche« oder: Germanenfürst mit politischem Auftrag. In: *Baltrusch, Ernst u. a. (Hg.): 2000 Jahre Varusschlacht. Geschichte – Archäologie – Legenden.* Berlin, Boston 2012, 257–286.
- Pyka, Marcus: *Jüdische Identität bei Heinrich Graetz.* Göttingen 2008.

- Quante, Michael: After Hegel: The Actualization of Philosophy in Practice. In: *Moyar*, Dean (Hg.): *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*. London 2010, 197–237.
- Quastana, François: La pensée politique de Mirabeau (1771–1789). Republicanisme classique et régénération de la monarchie. Aix-en-Provence 2007.
- Quillet, Jeannine: État et nation aux XIV^e et XV^e siècles. Remarques doctrinales. In: *Dies.*: D'une cité l'autre. Problèmes de philosophie politique médiévale. Paris 2001, 115–127.
- Rabb, Theodore K.: *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*. New York 1975.
- Rakover, Nahum: *Law and the Noahides. Law as a Universal Value*. Jerusalem 1998.
- Raphael, Freddy: Une entrée singulière dans la modernité. Les Juifs d'Alsace du XVIII^e au XX^e siècles. In: *Miething*, Christoph (Hg.): *Politik und Religion im Judentum*. Tübingen 1999, 133–140.
- Rasch, Wolfgang (Hg.): *Karl Gutzkow. Erinnerungen, Berichte und Urteile seiner Zeitgenossen. Eine Dokumentation*. Berlin, New York 2011.
- Ratcliffe, Barrie M.: Crisis and Identity. Gustave d'Eichthal and Judaism in the Emancipation Period. In: *Jewish Social Studies* 37/2 (Frühjahr 1975) 122–140.
- Ratschow, Carl Heinz: Konfession/Konfessionalität. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 19: Kirchenrechtsquellen – Kreuz. Berlin, New York 1990, 419–426.
- Rauscher, Peter u. a. (Hg.): *Hofjuden und Landjuden. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit*. Berlin 2004.
- Régnier, Philippe: Les saint-simoniens et la philosophie allemande ou la première alliance intellectuelle franco-allemande. In: *Revue de Synthèse* 109/2 (April 1988) 231–245.
- Reissner, Hanns Günther: *Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz*. Tübingen 1965.
- Reichter, Silvia: Le discours sur l'émancipation des Juifs en Prusse et en France au XVIII^e siècle. In: *Knörzer*, Heidi (Hg.): *Expériences croisées. Juifs de France et d'Allemagne aux XIX^e et XX^e siècles*. Paris 2010, 13–43.
- Ringleben, Joachim: Schleiermachers Reden »Über die Religion« und Hegels »Theologische Jugendschriften«. Einige Beobachtungen zu ihrem Verhältnis. In: *Barth, Ulrich/Osthöven, Claus-Dieter* (Hg.): *200 Jahre »Reden über die Religion«*. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft. Halle, 14.–17. März 1999. Berlin, New York 2000, 416–443.
- Röd, Wolfgang: *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*. Bd. 2: 17. bis 20. Jahrhundert. München 1996.
- Rodrigue, Aron (Hg.): *Ottoman and Turkish Jewry. Community and Leadership*. Bloomington 1992.
- Rodrigue, Aron: *French Jews, Turkish Jews. The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860–1925*. Bloomington 1990.
- Rodrigue, Aron: Léon Halévy and Modern French Jewish Historiography. In: *Carlebach, Elisheva* u. a. (Hg.): *History and Jewish Memory. Essays in Honor auf Yosef Hayim Yerushalmi*. Hanover 1998, 413–427.
- Roemer, Nils: Sprachverhältnisse und Identität der Juden in Deutschland im 18. Jahrhundert. In: *Brenner*, Michael (Hg.): *Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert*. Göttingen 2002, 11–18.
- Rohls, Jan: *Protestantische Theologie der Neuzeit I. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*. Tübingen 1997.
- Rohrbacher, Stefan: *Gewalt im Biedermeier. Antijüdische Ausschreitungen in Vormärz und Revolution (1815–1848/49)*. Frankfurt a. M. 1993.
- Rosa, Hartmut: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt a. M., New York 1998.
- Rösener, Werner: *Die Bauern in der deutschen Geschichte*. München 1993.
- Rotenstreich, Nathan: For and Against Emancipation. The Bruno Bauer Controversy. In: *Leo Baeck Institute Year Book* IV (1959) 3–36.

- Rotenstreich*, Nathan: Hegel's Image of Judaism. In: *Jewish Social Studies* 15/1 (Januar 1953), 33–52.
- Rotenstreich*, Nathan: *Jewish Philosophy in Modern Times. From Mendelssohn to Rosenzweig*. New York u. a. 1968.
- Rozenblit*, Marsha L.: Jewish Identity and the Modern Rabbi: The Cases of Isak Noa Mannheimer, Adolf Jellinek, and Moritz Güdemann in Nineteenth-Century Vienna. In: *Leo Baeck Institute Year Book XXXV* (1990) 103–131.
- Ruderman*, David B.: *Early Modern Jewry. A New Cultural History*. Princeton 2010.
- Ruderman*, David B.: *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*. New York, London 1992.
- Ruth-Löwenbrück*, Anna: Johann David Michaelis und Moses Mendelssohn. Judenfeindschaft im Zeitalter der Aufklärung. In: *Albrecht*, Michael u. a. (Hg.): *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Berlin 1994, 315–332.
- Saage*, Richard: Saint-Simons Utopie der Industriegesellschaft. In: *Utopie kreativ* 102 (April 1999) 67–87.
- Sadowski*, Dirk: *Haskala und Lebenswelt. Herz Homberg und die jüdischen deutschen Schulen in Galizien 1782–1806*. Göttingen 2010.
- Sand*, Shlomo: *Die Erfindung des jüdischen Volkes. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand*. Berlin 2010.
- Schad*, Margit: *Rabbiner Michael Sachs. Judentum als höhere Lebensanschauung*. Hildesheim 2007.
- Schäfer*, Michael: *Geschichte des Bürgertums*. Köln u. a. 2009.
- Schapkow*, Carsten: Die Zeitschrift *Der Orient*: Publizistik für die »jüdischen Gesamtinteressen« im Zeitalter der Emanzipation. In: *Wendehorst*, Stephan (Hg.): *Bausteine einer jüdischen Geschichte der Universität Leipzig*. Leipzig 2006, 505–516.
- Schapkow*, Carsten: *Vorbild und Gegenbild. Das iberische Judentum in der deutsch-jüdischen Erinnerungskultur, 1779–1939*. Köln u. a. 2011.
- Schatz*, Andrea: *Sprache in der Zerstreung. Die Säkularisierung des Hebräischen im 18. Jahrhundert*. Göttingen 2012.
- Schechter*, Ronald: *Obstinate Hebrews. Representations of Jews in France, 1715–1815*. Berkeley 2003.
- Schereschewsky*, Ben-Zion (Benno): *Mixed Marriage, Inter-marriage*. In: *Encyclopaedia Judaica*. Bd. 14. 2. Aufl. Detroit 2007, 376.
- Schlüter*, Margarete: *Jüdische Geschichtskonzeptionen der Neuzeit. Die Entwürfe von Nachman Krochmal und Heinrich Graetz*. In: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 18 (1990) 175–205.
- Schmale*, Wolfgang: *Geschichte und Zukunft der Europäischen Identität*. Stuttgart 2008.
- Schmidt am Busch*, Hans-Christoph: *Friedrich Wilhelm Carové, Eduard Gans und die Rezeption des Saint-Simonismus im Horizont der Hegelschen Sozialphilosophie*. In: *Ders.* u. a. (Hg.): *Hegelianismus und Saint-Simonismus*. Paderborn 2007, 105–130.
- Schmidt am Busch*, Hans-Christoph u. a. (Hg.): *Hegelianismus und Saint-Simonismus*. Paderborn 2007.
- Schoeps*, Hans-Joachim: *Philosemitismus im Barock. Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen*. Tübingen 1952.
- Scholem*, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. 6. Aufl. Frankfurt a. M. 1996.
- Scholem*, Gershom: *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*. In: *Ders.*: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Frankfurt a. M. 1970, 90–120.
- Scholem*, Gershom: *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*. In: *Ders.*: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Frankfurt a. M. 1970, 121–167.
- Schorch*, Grit: *Moses Mendelssohns Sprachpolitik*. Berlin, Boston 2012.

- Schorsch, Ismar*: Emancipation and the Crisis of Religious Authority: The Emergence of the Modern Rabbinate. In: *Ders.*: From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism. Hanover, London 1994, 9–50.
- Schorsch, Ismar*: The Myth of Sephardi Supremacy. In: Leo Baeck Institute Year Book 34 (1989) 47–66.
- Schorsch, Jonathan*: Jews and Blacks in the Early Modern World. Cambridge 2004.
- Schreiber, Jean-Philippe*: Les élites politiques juives et la franc-maçonnerie dans la France du XIXe siècle. In: *Archives Juives* 43/2 (2010) 58–69.
- Schulte, Christoph* (Hg.): Hebräische Poesie und jüdischer Volksgeist. Die Wirkungsgeschichte von Johann Gottfried Herder im Judentum Mittel- und Osteuropas. Hildesheim u. a. 2003.
- Schulte, Christoph*: Die jüdische Aufklärung. München 2002.
- Schulze Wessel, Martin*: »Loyalität« als geschichtlicher Grundbegriff und Forschungskonzept. Zur Einleitung. In: *Ders.* (Hg.): Loyalitäten in der Tschechoslowakischen Republik 1918–1938. Politische, nationale und kulturelle Zugehörigkeiten. München 2004, 1–22.
- Schulze Wessel, Martin*: The Impact of Religion on the Revolutions in France (1789) and Russia (1905/17). In: *Hildermeier, Manfred* (Hg.): Historical Concepts between Eastern and Western Europe. New York, Oxford 2007, 48–58.
- Schumann, Sabine*: Die »nationes« an den Universitäten Prag, Leipzig und Wien. Ein Beitrag zur älteren Universitätsgeschichte. Berlin 1974.
- Schwab, Moïse*: Salomon Munk. Membre de l'institut, professeur au collège France. Sa vie et ses œuvres. Paris 1900.
- Schwarzfuchs, Simon*: A Concise History of the Rabbinate. Oxford 1993.
- Schwarzfuchs, Simon*: Du Juif à l'Israélite. Histoire d'une mutation, 1770–1870. Paris 1989.
- Schwarzfuchs, Simon*: Napoleon, the Jews and the Sanhedrin. Boston 1979.
- Schwennicke, Andreas*: Die Entstehung der Einleitung des Preußischen Allgemeinen Landrechts von 1794. Frankfurt a. M. 1993.
- Sebban, Joël*: Joseph Salvador. Penseur libéral et apologiste du Judaïsme. In: *Revue des Études Juives* 171/3–4 (Juli–Dezember 2012) 325–349.
- Segal, Ronald*: Islam's Black Slaves. The Other Black Diaspora. New York 2001.
- Shapira, Anita*: Review Essay: The Jewish-People Deniers. In: *The Journal of Israeli History* 28/1 (März 2009) 63–72.
- Shapiro, Alexander*: Zuelz. In: *Encyclopaedia Judaica*. Bd. 21. 2. Aufl. Detroit 2007, 679.
- Shapiro, Marc B.*: Aspects of Rabbi Moses Sofer's Intellectual Profile. In: *Harris, Jay M.* (Hg.): Be'erot Yitzhak. Studies in Memory of Isadore Twersky. Cambridge 2005, 285–310.
- Shear, Adam*: The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity, 1167–1900. New York 2008.
- Shilo, Shmuel*: dina de-malchuta dina (Das Gesetz des Staates ist Gesetz). Jerusalem 1974.
- Shimoni, Gideon*: The Zionist Ideology. Hanover, London 1997.
- Sibalis, Michael*: Jan Czysnki: Jalons pour la biographie d'un fourériste de la Grande émigration polonaise. In: *Cahiers Charles Fourier* 6 (1995) 58–84.
- Silbermann, Alphons*: Was ist jüdischer Geist? Zur Identität der Juden. Zürich, Osnabrück 1984.
- Silberstein, Laurence J.*: »Others Within and Others Without: Rethinking Jewish Identity and Culture. In: *Ders./Cohn, Robert L.* (Hg.): The Other in Jewish Thought and History. Constructions of Jewish Culture and Identity. New York 1994, 1–34.
- Sitzmann, Edouard*: Dictionnaire de biographie des hommes célèbres de l'Alsace. Depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Bd. 1. Rixheim 1909.
- Smith, Anthony D.*: National Identity. London 1991.
- Smith, Anthony D.*: Nationalism and Modernism. London, New York 1988.
- Smith, Anthony D.*: Nationalism and the Historians. In: *Ders.* (Hg.): Ethnicity and Nationalism. Leiden 1992, 58–80.

- Soboul*, Albert: Kurze Geschichte der Französischen Revolution. Berlin 1996.
- Söding*, Beatrice: Drei Könige. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 3. Freiburg i. B. 1995, 363–367.
- Soeffner*, Hans-Georg: Überlegungen zur Soziologie des Symbols und des Rituals. In: *Wulf*, Christoph/*Zirfas*, Jörg (Hg.): Die Kultur des Rituals. Inszenierungen. Praktiken. Symbole. München 2004, 149–176.
- Sorkin*, David: Moses Mendelssohn und die theologische Aufklärung. Wien 1999.
- Sorkin*, David: The Early Haskalah. In: *Ders./Feiner*, Shmuel: (Hg.): New Perspectives on the Haskalah. London, Portland 2001, 9–26.
- Sorkin*, David: The Port Jew: Notes Toward a Social Type. In: *Journal of Jewish Studies* 50/1 (1999) 87–97.
- Sorkin*, David: The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna. Princeton 2011.
- Sorkin*, David: The Transformation of German Jewry, 1780–1840. Detroit 1999.
- Stapelfeldt*, Gerhard: Der Geist des Widerspruchs. Studien zur Dialektik. Bd. 2. Freiburg i. B. 2013.
- Stemberger*, Günter: Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit. München 1997.
- Stemberger*, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. 8. Aufl. München 1992.
- Stemberger*, Günter: Midrasch: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung, Texte, Erläuterungen. München 1989.
- Sterling*, Eleonore: Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland (1815–1850). Frankfurt a. M. 1969.
- Stern*, E. M.: Salomon Löwisohn. In: *Der Orient* 1 (4. Januar 1840) 10 f.
- Stern*, Selma: Der preußische Staat und die Juden. Tübingen 1971.
- Sternhell*, Zeev: The Founding Myths of Israel. Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State. Princeton 1998.
- Stiftung Ostdeutscher Kulturrrat*: Kulturpolitische Korrespondenz. Ausgabe 959. Bonn 1996.
- Stollberg-Rilinger*, Barbara: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Vom Ende des Mittelalters bis 1806. München 2006.
- Stukenbrock*, Anja: Sprachnationalismus. Sprachreflexion als Medium kollektiver Identitätsstiftung in Deutschland (1617–1945). Berlin 2005.
- Subrahmanyam*, Sanjay: Explorations in Connected History. Mughals and Franks. Oxford 2005.
- Sungolowsky*, Joseph: Joseph Sinzheim, President of Napoleon's Sanhedrin and the First Chief Rabbi of France. In: *Midstream* 55/1 (Winter 2009) 16–19.
- Sweet*, James H.: The Iberian Roots of American Racist Thought. In: *William and Mary Quarterly* 54 (1997) 143–166.
- Szajkowski*, Zosa: French Jews during the Revolution of 1830 and the July Monarchy. In: *Ders.* (Hg.): Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848. New York 1970, 1017–1042.
- Szajkowski*, Zosa: Internal Conflicts in French Jewry at the Time of the Revolution of 1848. In: *Ders.* (Hg.): Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848. New York 1970, 1058–1075.
- Szajkowski*, Zosa: Marriages, Mixed Marriages and Conversions Among French Jews During the Revolution of 1789. In: *Ders.* (Hg.): Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848. New York 1970, 826–847.
- Szajkowski*, Zosa: Relations among Sephardim, Ashkenazim and Avignonese Jews in France. From the 16th to the 20th Centuries. In: *Ders.* (Hg.): Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848. New York 1970, 235–266.
- Szajkowski*, Zosa: Tabelle 1. In: *Ders.* (Hg.): Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848. New York 1970, 1158.

- Szajkowski, Zosa*: The Attitude of French Jacobins toward Jewish Religion. In: *Ders.* (Hg.): Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848. New York 1970, 399–412.
- Szajkowski, Zosa*: The Jewish Saint-Simonians and Socialist Antisemites in France. In: *Ders.* (Hg.): Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848. New York 1970, 1091–1118.
- Szajkowski, Zosa*: The Sephardic Jews of France During the Revolution of 1789. In: *Ders.* (Hg.): Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848. New York 1970, 434–461.
- Talmon, Jacob*: Political Messianism. The Romantic Phase. London 1960.
- Tasch, Roland*: Samson Raphael Hirsch. Jüdische Erfahrungswelten im historischen Kontext. Berlin, New York 2011.
- Taubes, Jacob*: Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung. Berlin 1987.
- Taylor, Charles*: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a. M. 1996.
- Tholozan, Olivier*: Henri de Boulainvilliers: L'Anti-absolutisme aristocratique légitimé par l'histoire. Aix-en-Provence, Marseille 1999.
- Thomas, Heinz*: Sprache und Nation. Zur Geschichte des Wortes deutsch vom Ende des 11. bis zum 15. Jahrhundert. In: *Gardt, Andreas* (Hg.): Nation und Sprache. Die Diskussion ihres Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart. Berlin 2000, 47–101.
- Thulin, Mirjam*: Vom Schreiben jüdischer Geschichte im Zeitalter des nationalen Denkens. Zum Begriff der Nation in Heinrich Graetz' »Geschichte der Juden«. In: transversal 8 (2007) 95–114.
- Toch, Michael*: Die ländliche Wirtschaftstätigkeit der Juden im frühmodernen Deutschland. In: *Richarz, Monika/Rürup, Reinhard* (Hg.): Jüdisches Leben auf dem Land. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte. Tübingen 1997, 59–67.
- Tomba, Massimiliano*: Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer. In: *Mog-gach, Douglas* (Hg.): The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School. Cambridge 2006, 91–113.
- Toury, Jacob*: Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum. In: *Liebeschütz, Hans/Pau-cker, Arnold* (Hg.): Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850. Tübingen 1977, 139–242.
- Toury, Jacob*: Die Anfänge des jüdischen Zeitungswesens in Deutschland. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 10 (1967) 93–123.
- Toury, Jacob*: Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. Von Jena bis Wei-mar. 1847–1871. Tübingen 1966.
- Toury, Jacob*: Die Revolution von 1848 als innerjüdischer Wendepunkt. In: *Liebeschütz, Hans/Paucker, Arnold* (Hg.): Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800–1850. Tübin-gen 1977, 359–376.
- Toury, Jacob*: Jüdische Bürgerrechtskämpfer im vormärzlichen Königsberg. In: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands 32 (1983) 175–216.
- Träger, Claus* (Hg.): Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur. 2. Aufl. Leipzig 1979.
- Treue, Wolfgang*: Jüdisches Weltbürgertum oder nationales Judentum? Die Alliance Israélite Universelle und der Zionismus in Deutschland. In: Kalonymos 13/3 (2010) 9–12.
- Ucko, Siegfried*: Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums. In: Zeit-schrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 5 (1934) 1–34.
- Ulbrich, Claudia*: Shulamit und Margarete. Macht, Geschlecht und Religion in einer länd-lichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts. Wien u. a. 1999.
- Van den Heuvel, Gerd*: Grundprobleme der französischen Bauernschaft 1730–1794. Soziale Differenzierung und sozio-ökonomischer Wandel vom Ancien Régime zur Revolution. München, Wien 1982.

- Van Rahden*, Till: Germans of the Jewish Stamm. Visions of Community between Nationalism and Particularism, 1850 to 1933. In: *Gregor*, Neil u. a. (Hg.): German History from the Margins. Bloomington 2006, 27–46.
- Van Rahden*, Till: Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925. Göttingen 2000.
- Van Rahden*, Till: Verrat, Schicksal oder Chance: Lesarten des Assimilationsbegriffes in der Historiographie zur Geschichte der deutschen Juden. In: Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag 13 (2005) 245–264.
- Van Rahden*, Till: Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich in vergleichender Perspektive. In: *Blaschke*, Olaf/*Kuhlemann*, Frank-Michael (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen. Gütersloh 1996, 409–434.
- Volkov*, Shulamit: Jewish History. The Nationalism of Transnationalism. In: *Budde*, Gunilla-Friederike u. a. (Hg.): Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien. Göttingen 2006, 190–201.
- Volkov*, Shulamit: Reflexionen zum »modernen« und zum »uralten« jüdischen Nationalismus. In: *Dies.*: Das jüdische Projekt der Moderne. München 2001, 32–48.
- Vovelle*, Michelle: Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten. München 1982.
- Walker*, Mack: Der Salzburger Handel. Vertreibung und Errettung der Salzburger Protestanten im 18. Jahrhundert. Göttingen 1997.
- Walzer*, Michael: Exodus und Revolution. Frankfurt a. M. 1995.
- Waszek*, Norbert (Hg.): Eduard Gans (1797–1839). Hegelianer – Jude – Europäer. Texte und Dokumente. Frankfurt a. M. u. a. 1991.
- Weber*, Klaus: Zwischen Religion und Ökonomie. Sepharden und Hugenotten in Hamburg, 1580–1800. In: *Jürgens*, Henning P./*Weller*, Thomas (Hg.): Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa. Göttingen 2010, 137–167.
- Weber*, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5. Aufl. Tübingen 1980.
- Wehler*, Hans-Ulrich: Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen. 3. Aufl. München 2007.
- Welker*, Klaus Eberhard: Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher. Leiden 1965.
- Welsch*, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne. 6. Aufl. Berlin 2002.
- Werner*, Michael/*Zimmermann*, Bénédicte: Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen. In: Geschichte und Gesellschaft 28 (2002) 607–636.
- Westerkamp*, Dirk: Das Bild der Vernunft. Feuerbach und die jüdischen Hegelianer. In: *Reitemeyer*, Ursula (Hg.): Feuerbach und der Judaismus. Münster 2009, 75–85.
- White*, Hayden: Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore 1973.
- Wiener*, Max: Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation [1933]. Berlin 2002.
- Wilensky*, Mordecai L.: Some Notes on Rabbi Israel Loebel's Polemic against Hasidism. In: Proceedings of the American Academy for Jewish Research 30 (1962) 141–151.
- Wilson*, Stephen: Ideology and Experience. Antisemitism in France at the Time of the Dreyfus Affair. Portland 2007.
- Wistrich*, Robert: Socialism and the Jews. The Dilemmas of Assimilation in Germany and Austria. London, Toronto 1982.
- Wyrwa*, Ulrich: Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich. Aufklärung und Emanzipation in Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg i. Pr. Tübingen 2003.

- Yerushalmi*, Yosef Hayim: Assimilation and Racial Anti-Semitism: The Iberian and the German Models. New York 1982.
- Yerushalmi*, Yosef Hayim: Israel, der unerwartete Staat. Messianismus, Sektierertum und die zionistische Revolution. Tübingen 2006.
- Yerushalmi*, Yosef Hayim: Zachor: Erinner dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Berlin 1988.
- Yovel*, Yirmiyahu: Dark Riddle. Hegel, Nietzsche, and the Jews. University Park 1998.
- Yovel*, Yirmiyahu: The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity. Princeton, Oxford 2009, 290.
- Zerubavel*, Yael: Recovered Roots. Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition. Chicago 1995.
- Ziemer*, Benjamin: Abram – Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17. Berlin 2005.
- Ziesak*, Anne-Katrin: Der Verlag Walter de Gruyter 1749–1999. Berlin 1999.
- Zimmels*, Hirsch Jakob: Ashkenazim and Sephardim. Their Relations, Differences, and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa [1976]. Hoboken 1996.

Register

Namen

- Abbt, Thomas 122
Abel (bibl.), 83
Abraham (bibl.) 70–74, 76, 158, 175, 195,
211, 218, 224 f, 231, 233, 262, 294
Abraham, Ismael ben 175
Acosta, Uriel 312
Adam (bibl.) 81, 83 f, 131, 294
Adorno, Theodor W. 7–10, 14, 41
Agamben, Giorgio 14
Albo, Joseph 133
Ali, Mehemed 357
Amalek (bibl.) 77 f
Amyraldus, Moses 97
Anatoli, Jakob ben Abba Mari ben 97
Ancillon, Jean Pierre Frédéric 259
Andrade, Abraham 189
Arndt, Ernst Moritz 119, 179, 277
Arnim, Achim von 336
Ascher, Saul 126, 155
Auerbach, Berthold 279
Auerbach, Isaac Levin 268
Auerbach, Jakob 154
- Barrault, Émile 321
Bartal, Israel 22, 359
Basnage, Jacques 328, 332
Batnitzky, Leora 152 f
Battenberg, Friedrich 56, 66, 117, 134
Bauer, Bruno 177, 214, 286, 304–312, 316
Baumbblatt, Luitpold (Jakob) 176 f
Bayle, Pierre 332
Bazard, Saint-Amand 324
Becher, Alfred Julius 315
Beer, Heinrich 260
Beer, Peter 230, 313, 332
Bell, David A. 93, 98, 101, 108
Benbassa, Esther 11, 14 f, 57, 106
Benda, L. A. 346
Bendavid, Lazarus 136, 159 f, 340
Benjamin, Walter 9, 70
- Ben-Jehudah, Eliezer 359
Bennet, Mordechai 194
Ben-Zeev, Jehuda 137 f
Berkovitz, Jay R. 34, 105, 127, 156, 165, 176,
224, 226
Bernays, Isaac 204–207, 214 f
Berr, Berr-Isaac 107
Berr, Cerf 57, 101
Berr, Jacob 105
Bing, Abraham 204
Blanqui, Adolphe Jérôme 297
Bloch, Simon 216–220, 222–224, 243, 245,
284
Blum, Karl Ludwig 122
Blumenbach, Johann Friedrich 87 f
Boekh, August 336
Börne, Ludwig 32, 185
Bonaparte, Jérôme 189
Bonaparte, Napoleon (auch: Napoleon) 32,
107 f, 133 f, 156, 177, 201, 259, 300
Boulainvilliers, Henri de 102 f
Brenner, Michael 11, 13, 15, 20 f, 25, 35 f, 68,
106, 123, 155, 357, 361
Bresselau, Mendel 137
Bresslau, Eckiva E. 192
Bruno, Giordano 83
Buffon, Georges-Louis Leclerc 87
- Cahen, Samuel 29, 36 f, 166–168, 226, 243
Cahen, Isidor 36 f
Chajim, Levi ben Abraham ben 97
Calvin, Johannes 99
Chamisso, Adelbert von 336
Campbell, Thomas 250
Campe, Julius 280
Carové, Friedrich Wilhelm 317, 335
Carvallo, Jules 320
Chorin, Aaron 313
Christina von Schweden 61
Cieszkowski, August von 291, 296

- Clermont-Tonnerre, Stanislas de 106, 130
 Cocceji, Samuel von 117
 Cohen Albert, Phyllis 33 f, 118, 122, 156
 Cohen, Gerson Gabriel 274
 Cousin, Victor 317
 Creizenach, Michael 198
 Creizenach, Theodor 267
 Czynski, Jean 244–247
- David (bibl.) 76, 128
 Defoe, Daniel 238
 Delille, Jacques 334
 Dérenbourg, Josef 198 f
 Deutsch, David 196, 198
 Deutsch, Israel 196–201
 Deutz, Emmanuel 175
 Diner, Dan 12 f
 Dohm, Christian Wilhelm 31, 60, 90 f, 153, 240
 Drach, David-Paul-Louis-Bernard 175 f
 Dreyfus, Alfred 12, 353 f
 Dubos, Jean-Baptiste 103
- Eger, Meier 158, 161
 Eichendorff, Joseph von 336
 d'Eichthal, Gustave 32, 320, 322, 333
 Elbogen, Ismar 126 f
 Elias, Wolf 158
 Élie, Mardochée 57
 Eliphaz (bibl.) 78
 Elon, Amos 125
 Embden, Moritz 279
 Emden, Jakob 65, 77
 Enfantin, Barthélemy Prosper 324
 Engels, Friedrich 93, 291, 297
 Ennery, Alphonse 245
 Enoch, Samuel 202 f, 215
 Epstein, Emanuel 313
 Epstein, Moses 170
 Esau (bibl.) 71, 77 f, 314
 Espagne, Michel 32, 34 f, 56, 317 f
 Esra (bibl.) 70, 78, 192
 Ettlinger, Jakob 202 f, 215
 Eichel, Isaak 136 f, 141–147, 239
 Eva (bibl.) 81, 84, 294
 Exner, Franz 307
 Eybeschütz, Jonathan 61, 65
- Falkensohn-Behr, Isaschar 241
 Feiner, Shmuel 100, 141, 239
 Feuerbach, Ludwig 290, 304, 307, 311 f, 324
- Fichte, Johann Gottlieb 96, 110–113, 119, 139, 179, 296
 Fontaine, Pierre-François-Léonard 259
 Fontane, Theodor 307, 312
 Formstecher, Abraham Moses 283
 Formstecher, Salomon 267, 283
 Formstecher, Schönchen 283–289, 295, 305, 316
 Foucault, Michel 102 f
 Fourier, Charles 244
 Fourmont, Étienne 175
 Fraenkel, David 148 f
 Fränkel, Wolfgang Bernhard 176–180, 183
 Frankel, Zacharias 197
 Freud, Sigmund 46 f
 Friedländer, David 101, 120, 122, 126, 157–163, 166 f, 171 f, 186, 189 f, 214, 240–242, 278 f, 313, 318
 Friedrich II. 117
 Friedrich Wilhelm III. 278
 Friedrich Wilhelm IV. 196, 201, 213, 290, 348
 Fries, Jakob Friedrich 112, 224, 261
 Fürst, Julius 308, 342
 Fürst, Salomon 170
 Furtado, Abraham 100 f
- Galen 82
 Gans, Eduard 256, 262, 267–275, 277 f, 281 f, 317, 320, 335
 Geiger, Abraham 154, 197–201, 204, 207 f
 Gerlach, Benjamin Gottlieb 91
 Gersonides (Levi ben Gershon) 97
 Gettig, J. 202
 Giesen, Bernhard 39, 42
 Ginsburg, Arjeh Leib ben Asher 127
 Girard, Patrick 33, 57 f, 81, 131, 238
 Goethe, Johann Wolfgang von 279, 336
 Goffmann, Erving 41
 Goldscheider 247–250
 Gradis, David 57, 101
 Graetz, Heinrich 21 f, 61, 180 f, 224, 235, 353, 359
 Graetz, Michael 34 f, 117, 174, 221, 318, 322 f, 353, 358
 Graf, Friedrich Wilhelm 36, 47
 Grattenauer, Carl Wilhelm Friedrich 89–91
 Grégoire, Henri 240
 Günsburg, Carl Sigfried 190, 272
 Guillemin-Courchamps, Jean 119

- Guizot, François 300, 317, 328 f
 Gumpłowicz, Ludwig 84
- Hacoheh, Shalom 147
 Hahn, Alois 41 f
 Ha-Levi, Jehudah (auch: Jehudah Hallewi)
 206, 234 f
 Halévy, Élie 148, 165 f, 168, 327
 Halévy, Jacques Fromental 164, 327
 Halévy, Léon 165, 224, 244, 320, 327–333
 Halle-Wolfssohn, Aaron 136
 Ham (bibl.) 85 f, 239
 Hardenberg, Karl August von 259 f
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 10, 39,
 180, 209, 219, 235 f, 256, 260–267, 269 f,
 272–276, 278, 281–288, 290–292, 294,
 296 f, 299, 301 f, 309–312, 317, 325, 335 f,
 342, 346 f
 Heine, Heinrich 32, 240, 262, 272, 274,
 277–281, 283, 317, 335
 Heine, Maximilian 335
 Heine, Salomon 277
 Hell, François 112
 Heller, Isidor 315
 Hellwitz, Levi Lazarus 272
 Herder, Johann Gottfried von 110, 118,
 137–141, 150, 158 f, 205, 208, 231, 234 f,
 327
 Hertzberg, Arthur 12, 34, 59, 90, 101
 Herwegh, Georg 307
 Herxheimer, Salomon 126
 Herz, Marcus 101, 136, 141
 Herzl, Theodor 13, 354 f, 358
 Hess, Mendel (auch: Heß) 168–171, 218,
 220, 228 f
 Hess, Moses 28, 289–304, 316, 325, 350,
 358 f
 Hillmar, Joseph 268, 274
 Hippel, Theodor von 241
 Hirsch, Alexander 134
 Hirsch, Amschel 134
 Hirsch, Samson Raphael 207–215
 Hirsch, Samuel 219 f, 284, 291, 305 f, 308,
 310 f, 313
 Hirschfeld, J. 346
 Hobbes, Thomas 95
 Holbach, Paul Thiry de 90, 129
 Hölderlin, Friedrich 119
 Holdheim, Samuel 169–172, 220, 233, 306
 Hollaenderski, Léon 243 f
 Homberg, Naphtali Herz 165
- Horkheimer, Max 7, 12 f, 46
 Horowitz, Jehudah 238 f, 241
 Horowitz, Pinchas Halevi 223
 Hourwitz, Zalkind 98, 127–132, 136, 201
 Houteville, Claude-François 175
 Humboldt, Alexander von 252
 Humboldt, Wilhelm von 189, 259
 Hume, David 153
 Hyman, Paula E. 34, 58, 67, 107, 118, 216,
 353, 358
- Ibn Esra, Abraham 72, 74
 Ibn Verga, Shlomo 145
 Idelson-Shein, Iris 87, 238–240
 Isaak (bibl.) (auch: Isaac, Izchak) 71, 73 f,
 76, 158, 211, 225
 Israel, Jonathan 55, 60, 64, 66, 68 f, 94
 Israel, Menasse Ben 153
 Israel Speyer, Michel 192
 Isserles, Moses 60
- Jacob (bibl.) (auch: Jakob) 59, 71–74, 76, 78,
 124 f, 149 f, 158, 211, 314, 347
 Jacobson, Israel 189 f, 272
 Jacoby, Joel (auch: Franz Carl Joel-Jacoby)
 180–185
 Japhet (bibl.) (auch: Jefet) 85 f
 Jauffret, Louis-François 86 f
 Jeiteles, Baruch 135
 Jeiteles, Ignaz 242
 Jellinek, Adolf 306–308
 Jellinek, Georg 315
 Jellinek, Hermann 267 306–316, 325, 350
 Jellinek, Isak Löw 307
 Jellinek, Moritz 307, 312 f
 Jesaja (bibl.) 74 f, 100, 145
 Jesus von Nazareth 58, 152, 163, 173, 175 f,
 265 f, 294, 304, 324
 Joel-Jacoby, Franz Carl (auch: Joel Ja-
 coby) 180–185
 Joseph (bibl.) 344
 Joseph II. 113, 117, 123, 155
 Josephus, Flavius 332
 Jost, Isaak Markus 224, 249, 252–255, 268,
 271 f, 274, 357
 Judas (bibl.) 88
- Kain (bibl.) 83
 Kalischer, Zwi Hirsch 358
 Kant, Immanuel 46, 87, 136, 141 f, 144 f,
 150, 261, 264

- Karo, Joseph 60
 Kasimir der Große 246
 Katte, Alexander von (eigentlich: Albo von Katte) 252
 Katz, Jacob (auch: Jakob) 25, 54 f, 64, 66–69, 76 f, 120, 261, 306
 Katzenellenbogen, Naphtali Hirsch 193
 Kaufmann, Uri R. 32, 217
 Kimchi, David (RD^{rk}) 197, 233
 Kirschbaum, Sinai 356
 Kittsteiner, Heinz Dieter 8, 10, 94, 109
 Kley, Eduard 190 f, 193 f, 204, 271, 280
 Klüger, Ruth 13 f
 Knörzer, Heidi 30 f, 34
 Kracauer, Siegfried 9
 Kraus, Karl 309
 Krochmal, Nachman 287 f
 Kummer, Paul Gotthelf 312
- Labouderie, Jean 174 f
 Lambert, Lion Mayer 217, 223–228, 245
 La Peyrère, Isaac de 81–85
 Lassalle, Ferdinand 267
 Lavater, Johann Caspar 88, 125, 153
 Lax, Salomon 165
 Lebas, Louis-Hippolyte 327
 Lehmann, Joseph 336, 346
 Lenz, Jakob Michael Reinhold 88
 Léon, Émile 320
 Léon, Simon 320
 Lessing, Gotthold Ephraim 107, 326 f
 Lessing, Theodor 8 f, 12
 Lévi-Strauss, Claude 43
 Levy, Joseph 336
 Levy, M. 291
 Liberles, Robert 66–68
 Lindemann, Jakob 170
 Linné, Carl von 87
 List, Joel Abraham 268–274, 279, 281
 Locke, John 95 f
 Löbel, Israel 242
 Löw, Eleazar 195
 Löw, Jehudah 78, 98–100,
 Löwe, Joel 136
 Löwenstein, Lippmann Hirsch 177
 Löwisohn, Salomo 332–334
 Lowositz, Isaac B. 341 f
 Lot (bibl.) 78
 Ludwig XIV. 84, 94
 Luhmann, Niklas 42
 Luria, Isaak 75
- Luther, Martin 98 f, 232, 292, 297, 322
 Luzzatto, Samuel David 234
- Maimonides, Moses (auch: Moshe ben Maimon) 97 f, 122, 167, 207, 213
 Maistre, Joseph Marie de 323
 Mannheimer, Isaak Noah (auch: Isak) 219 f, 267
 Marcus, Ludwig 278
 Marr, Wilhelm 353
 Martínez, Alfonso 82
 Marx, Karl 214, 290–292, 306, 317, 320
 Max Joseph I. 156 f
 May, Moïse 238
 Mazzini, Giuseppe 228, 314
 Meiners, Christoph 88, 91
 Mendelssohn, Moses 31, 70 f, 98, 122–128, 136, 140 f, 145, 149, 152–154, 157, 161, 163, 165 f, 178, 186, 200, 276, 284, 291, 298, 313, 355
 Metternich, Klemens Wenzel Lothar von 261
 Metz, Gottlieb 283
 Meyer, Baruch 192
 Meyer, Joel Wolff 346
 Meyer, Michael A. 27, 35, 117 f, 148 f, 158 f, 164, 169 f, 173, 191, 194 f, 218, 232, 260, 275, 283, 352
 Meyer, Salomon 346
 Meyerbeer, Giacomo 260
 Meyer Jaffe, Jacob 192
 Mirabeau, Honoré Gabriel 31
 Micha (bibl.) 75
 Michael, Reuwen 301, 303
 Michaelis, Johann David 127
 Miles, Robert 81
 Molina, Luis de 98
 Montemayor, Prudencio 97
 Montesquieu, Charles de Secondat 143
 Moritz, Carl Ludwig 283
 Moser, Moses 262, 268 f, 271, 274–278, 280 f
 Moses (bibl.) (auch: Moscheh) 73, 122, 125, 128 f, 134, 140, 144 f, 190, 193, 209, 231, 233, 244, 293, 324, 328 f
 Moses Leff, Lisa 35, 320
 Mosse, George L. 86–88, 113
 Muhr, Abraham 197–199, 201,
 Muhr, J. 346
 Müller, Max 307
 Munk, Salomon 32, 221

410 Register

- Nachmanides (Moshe ben Nachman) 98
Napoleon (auch: Napoleon Bonaparte) 32,
107 f, 110, 118, 130, 133 f, 156, 166, 177,
201, 259, 277, 289, 300
Nathan, Wolf Abraham 165
Nehemia (bibl.) 70, 78
Neumann-Schliski, Jens 29, 36 f
Niedhammer, Martina 118, 229
Noah (bibl.) (auch: Noach) 85, 210
Noah, Mordechai Manuel 356 f
- Osterhammel, Jürgen 29, 162
- Pascha, Mohammed Ali 357
Paul, Jean 291
Paulus von Tarsus 175
Pelagius 97
Percier, Charles 259
Péreire, Emile 320
Péreire, Isaac 320, 325, 333
Pfefferkorn, Johannes 173
Philipp II. von Orléans 102
Philippson, Gustav 306, 308 f
Philippson, Ludwig 36 f, 70–73, 75, 134,
148, 177
Pinchas, Jakob 272
Pinsker, Leon 13, 301
Pinto, Isaac de 59 f
Plessner, Solomon 343 f
Poliakov, Léon 30, 80, 82, 84, 306
Proudhon, Pierre-Joseph 302, 320
- Rapoport, Shlomo Jehudah 234
Raschi (Shlomo ben Jitzchak) 98
Raumer, Friedrich von 336
Rebekka (bibl.) 71, 249 f
Rehfuss, Carl 217
Retouret, Moïse 320
Reubell, Jean-François 105
Richter, Silvia 30 f
Rießler, Gabriel (auch: Gabriel Riesser) 173,
284
Rindskopff, Mayer Beer 277
Rintel, Massus 144
Ritter, Karl (auch: Carl Ritter) 336
Rocker, Rudolf 48
Rodrigues, Eugène 320, 322–327, 332
Rodrigues, Olinde 320, 322
Rosenberg, Alfred 13
Rosenfeld, Abraham 170
Rosenkranz, Karl 180
Rotenstreich, Nathan 125, 262, 288, 306
Rousseau, Jean-Jacques 96, 131
Roux, Jacques 104 f
Ruderman, David B. 55, 60, 66
Rühs, Friedrich 224
Rudolf II. 61
Ruge, Arnold 317
- Sacharja (bibl.) 233
Sachs, Michael 228–237, 307, 343, 345
Sack, Karl Heinrich 291
Saint-Simon, Claude-Henri de 292 f,
316–323, 325–327, 336 f
Salomon, Adam 245
Salomon, Gotthold 149 f, 191, 194, 204,
271, 306
Salvador, Joseph 167, 224, 244, 325, 328 f,
332, 358
Sand, Shlomo 21 f, 73, 359
Saphir, Moses Gottlieb 260
Savigny, Friedrich Carl von 267
Say, Jean-Baptiste 319
Schechter, Ronald 34, 100, 132 f
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 205,
285 f, 290, 296
Schickedanz, Arno 13
Schiller, Friedrich 309
Schinkel, Karl Friedrich 259
Schirnding, Ferdinand Graf 89
Schlegel, August Wilhelm 277
Schleiermacher, Friedrich 153, 161–163,
166, 186, 235, 290 f
Schmid, Anton Edler von 332
Schmitt, Carl 29 f
Schnaber, Mordechai Gumpel 137
Schönefeld, Baruch 87
Scholem, Gershom 62, 75, 119 f
Schorsch, Jonathan 86
Schott, Leopold 170
Schoyer, Hertz 192
Schubarth, Karl Ernst 228
Schultes, Joseph August 242
Schwarzfuchs, Simon 34, 53, 61, 107, 134
Sem (bibl.) (auch: Schem) 85 f
Shear, Adam 234
Seyès, Emmanuel Joseph 103–105, 110,
112 f, 130, 319
Silberstein, Laurence J. 20
Silveyra, David 57
Simon, Richard 76
Simrock, Karl 336

Sinzheim, Joseph David 132–136, 201
 Smith, Adam 319
 Sofer, Moses (auch: Moses Schreiber, Chatam Sofer) 193, 196
 Sorkin, David 31, 35, 38, 91, 106, 121, 124
 Spinoza, Baruch de (auch: Benedictus de Spinoza) 44, 100, 286, 294, 309, 312
 Staël, Germaine de 259, 291
 Stahl, Friedrich Julius 318
 Stein zum Altenstein, Karl vom 259
 Stern, Moritz Abraham 173
 Stern, Sigismund 313
 Strauß, David Friedrich 290, 292, 304
 Szánto, Simon 36 f

Tacitus 262
 Taylor, Charles 40 f
 Terquem, Olry 164 f, 172, 189, 217
 Teixeira, Manoel 61
 Thierry, Amédée Simon Dominique 328
 Thierry, Augustin 300, 321, 327–329
 Tibbon, Moshe Ibn 97
 Timbukti, Achmad Baba at- 85
 Timna (bibl.) 78
 Titus (röm.) 333
 Tommaseo, Niccolò 314
 Toussenet, Alphonse de 321
 Toury, Jacob 33, 118, 148, 341, 351 f
 Traub, Hirsch 170

Orte

Abyssinien (auch: Äthiopien) 24, 186, 237, 252–256
 Ägypten 63, 72–74, 200, 206
 Äthiopien (auch: Abyssinien) 24, 186, 237, 252–256
 Afrika 221, 252
 Aleppo 143
 Algerien 24, 186, 237, 247–249, 251
 Algier 248 f
 Altona 56 f, 61, 67, 77, 202
 Amerika (auch: America) 80, 85, 94, 159, 221, 253, 333
 Amsterdam 59, 83, 100, 238, 312
 Ararat (Freistadt) 357
 Asien 141, 144, 264, 329, 342
 Atlantik 56
 Auerstedt 113, 156, 259

Treitschke, Heinrich von 353
 Trier, Samuel Abraham 219

Van Rahden, Till 36, 38, 289
 Varnhagen, Rahel 317
 Veit, Moritz 228–230, 316 f, 319, 334–350
 Veit, Philipp 335
 Viguiet, Epagomène 317
 Volkov, Shulamit 30, 36
 Voltaire 59 f, 90 f, 98, 165, 225

Walzer, Michael 73
 Wanefried, Moshe Katz 307
 Weber, Max 45
 Weerth, Georg 297
 Weisse, Christian Hermann 307
 Weitling, Wilhelm 292
 Wessely, Naphtali Herz 121
 West, Benjamin 88
 Westerkamp, Dirk 267
 Wiener, Max 126, 169, 207, 211 f
 Wilbrand, Johann Bernhard 285
 Willm, Joseph 317
 Wohlwill, Immanuel 276, 278 f, 344
 Wolf, Joseph 148 f
 Wolfsohn, Wilhelm 307

Zunz, Leopold 70–75, 86, 230, 267 f, 270, 278, 287, 344 f

Auschwitz 13 f
 Australien 85, 222
 Avignon 56, 58, 107

Babylonien 70, 206, 226
 Baden 56, 117, 156
 Bayern 56, 117, 156
 Bayonne 56 f, 61, 67
 Belgien 319
 Berlin 29, 118, 127, 137, 141–144, 153, 158, 164 f, 180, 189 f, 221, 228, 230 f, 259 f, 262, 268, 277 f, 290, 316 f, 334 f, 343–346, 349 f, 353
 Bernburg 126, 274
 Beuthen 196 f, 199
 Bischeim 175
 Böhmen 56, 134

412 Register

- Bonn 156, 177, 207, 221, 277, 289–291
Bordeaux 56 f, 59, 61, 67, 81, 93, 189
Brandenburg-Preußen 109
Bratislava 193
Breslau 118, 201
Byzanz 78
- Cairo 249
China 333
Comtat Venaissin 58
Constantinopel 249
- Damaskus 297–299, 316, 348, 357 f
Dessau 149
Dresden 184
Düsseldorf 277
- Elberfeld 177
Elsass 31, 34, 56–58, 61, 105, 108, 112, 133 f,
160, 175, 193, 215, 221
England 28, 30, 36, 55, 95, 297, 299, 319, 321
Ettendorf 175
- Franken 117, 148, 165, 176
Frankfurt am Main 61, 173, 194, 217 f, 220,
223, 233, 277, 279 f, 350 f
Fürth 165
- Galizien 242
Germanien 299, 349
Gießen 283, 285
Glogau 158, 197, 228
Göttingen 278
Gogolin 197
Grand Island 356 f
Griechenland 228, 273, 357
Großbritannien 28, 30, 86, 109
- Hamburg 56 f, 61, 67, 189–195, 205, 207,
215, 271, 274, 277, 280
Hannover 144
Heidelberg 217, 224, 268, 346
Hessen 56
Holland (auch: Niederlande) 55, 86, 192
- Iberische Halbinsel 57, 194
Indien 226
Inowrazlaw 268
Israel (moderner Staat) 13, 20–22
Italien 55, 86, 135, 146, 192, 228, 316
Izmir 144
- Jabbok 71
Jena 113, 119, 156, 259
Jerusalem 70 f, 76 f, 163, 183, 191, 193, 197,
203, 231, 234, 236, 244, 249, 256, 295,
297, 326, 329 f, 333
Judäa 199, 253, 272
- Kanaan (auch: Canaan) 70, 73, 129, 206, 325
Koblenz 156
Köln 31 f, 289 f
Königsberg 141, 144, 180, 244, 341
Konary 246
Korinth 336
Krakau 137, 242, 246
Krapitz 197
Krefeld 156
Kurfürstentum 56
- Leipzig 307, 312
Lemberg 243
Lengsfeld 168, 218, 229
Lippehne 268
Litauen 241 f
London 48, 357
Lothringen 34, 56, 61, 134, 223, 238
Lublin 127
Luxemburg 219
- Madrid 144
Mähren 56, 193 f, 306
Mainz 31, 156, 166, 192, 204
Mallorca 143
Ménilmontant 324
Metz 56, 59, 61, 64, 101, 105, 127, 148, 164,
166, 223 f, 283
Mittelmeer 56
Moor 332
Moria 71, 225
Mosel 56, 164
München 205
- Nancy 106, 127
Nantes 83
Nawahradak 242
Neufchâteau 238
Neustadt 197
New York (Bundesstaat) 356
Nickolsburg 194
Niederlande (auch: Holland) 55, 86, 192
Nordseeküste 56
Normandie 102

- Österreich 36, 109, 135, 154
 Offenbach am Main 283
 Osmanisches Reich 55, 109, 357

 Padua 234
 Palästina 127–130, 149, 160, 169, 189, 191,
 221 f, 236, 244, 356–358
 Paris 29, 32, 34, 56–58, 86, 118, 127, 149,
 155, 165 f, 175 f, 215, 217, 243–245, 317,
 327, 353 f, 357
 Pleß 197
 Polen 24, 55 f, 61, 127, 186, 192, 228, 237,
 240, 242–246, 274, 278
 Pontpierre 223
 Portugal 194
 Posen 268, 344
 Possnitz 307
 Prag 32, 61, 99, 118, 135, 228–230, 233, 242,
 307, 332, 343
 Preußen 56, 94, 109, 113, 117, 142, 146,
 156, 158 f, 184, 196, 259 f, 334, 341,
 348

 Reichshoffen 216
 Rheinland 278, 290
 Rom 338
 Russland 221, 243, 336

 Sachsen 312
 Saint-Esprit 56 f, 67
 Salamanca 97
 Salzburg 94
 Schlesien 196, 201, 221
 Schleswig-Holstein 202
 Schwersenz 268
 Sibirien 222
 Sinai (Berg) 63, 73, 203, 210, 220, 231, 237,
 272, 328

 Skandinavien 339
 Sobibór 13
 Spanien 82, 86, 144–146, 194, 323, 331
 Stargard 268
 Straßburg 127, 132, 175, 216, 317
 Syrien 357

 Tanger 249
 Teutoburger Wald 353
 Toledo 82
 Toulouse 319
 Trier 132, 156
 Triesch 195
 Triest 56
 Tunis 249

 Ungarisch Brod 306
 Ungarn 196
 Unterfranken 176

 Vatikan 58, 97
 Vichy 12

 Wandsbek 61
 Westfalen 117, 144, 156
 Westhoffen 175
 Wien 32, 61, 118, 189, 304, 306, 312, 315,
 318, 332, 354
 Wilna 238 f
 Wintzenheim 193
 Würzburg 204

 Yemen (auch: Jemen) 253 f

 Zerbst 312
 Zion (siehe außerdem: Jerusalem) 21, 77,
 202, 218, 236 f
 Zülz 196 f, 204