

*COMPASS-Infodienst
für christlich-jüdische und deutsch-israelische
Tagesthemen im Web*

www.compass-infodienst.de



ONLINE-EXTRA Nr. 210

Oktober 2014

**JÜDISCHE IDENTITÄTSZUSCHREIBUNGEN IM
DEUTSCHLAND DES 13., 14. UND 19. JAHRHUNDERTS.**

Eine sozial-anthropologische Untersuchung“

Alina L. Beckmann

.....
© 2014 Copyright bei der Autorin
Online exklusiv für ONLINE-EXTRA
www.compass-infodienst.de
.....

„Jüdische Identitätszuschreibungen im Deutschland des 13., 14. und 19. Jahrhunderts. Eine sozial-anthropologische Untersuchung“

Masterarbeit am Institut für Ethnologie der WWU Münster

Alina L. Beckmann

Zusammenfassung

In der Arbeit „Jüdische Identitätszuschreibungen im Deutschland des 13., 14. und 19. Jahrhunderts“ wird die Frage erörtert, wie Juden und Christen in diesen Epochen in Deutschland die jüdische Identität definiert bzw. wahrgenommen haben, mit besonderem Blick auf antijüdische Einstellungen und deren Auswirkungen auf die Konstruktion der jüdischen Identität. Es wird diskutiert, welche Faktoren für die soziale Gruppe der Juden identitätsstiftend waren, aber auch wie sie sich zum Christentum kontrastiert haben. Im Umkehrschluss wird erläutert, wie sich Christen zum Judentum positionierten. Auf Grund des Fokus der Arbeit auf ausschließlich drei Epochen, erhebt diese Arbeit keinen Anspruch auf historische Vollständigkeit. Die Arbeit versucht das jüdische Identitätskonzept auf verschiedenen Ebenen, der historischen, der gesellschaftlichen und der sozialen, zu betrachten.

Die einzelnen Kapitel der Arbeit analysieren die Themenkomplexe der gesellschaftlichen und sozialen Position der Juden innerhalb der Zeitspannen, religiöse und gesellschaftliche Konflikte, die verschiedenen Facetten der jüdischen Diskriminierung und dessen biblischen Ursprung, das Phänomen der Pogrome, die jüdische Emanzipation und Umbrüche innerhalb der jüdischen Gemeinschaft, die romantische Strömung als Verstärkungselement für die jüdische Diskriminierung, insbesondere innerhalb der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts, und die Entwicklung des „modernen Antisemitismus“ auf Basis der „Rassentheorien“ des 19. Jahrhunderts. Abschließend werden kurz die Ansätze zur „Jüdischen Rassentheorie“ innerhalb der deutschen Anthropologie angerissen, aber auf Grund des limitierten zeitlichen Rahmens der Arbeit nicht ausführlich analysiert.

Im 13. und 14. Jahrhundert existierten noch nicht viele jüdische Familien innerhalb der deutschen Gesellschaft. Sie bildeten eine religiöse Einheit und wurden von ‚außen‘ als

isoliertes Kollektiv realisiert. Die Isolation der jüdischen Gruppe wurde im Mittelalter durch den vermehrten Handel zwischen Juden und Christen immer weiter aufgebrochen. Die christliche Gruppe schien zu dieser Zeit fragiler in ihrer Selbstidentifikation. Ein Instrument zu ihrer Stabilisierung schien die antijüdische Polemik zu sein, ein probates Mittel um die eigene Gruppe auf- und die jüdische Gruppe abzuwerten. Besonders in Krisenzeiten, wie der Pest oder während wirtschaftlicher Umschwünge, wurde der Antijudaismus instrumentalisiert um der Machtlosigkeit der christlichen Majoritätsgruppe ein Angst- und Frust-*Ventil* zu geben. Die antijudaistische Radikalität gegenüber Juden mittels Pogromen, Vertreibungen und Zwangstaufen drängte jedoch die jüdische Bevölkerung im Hoch- und Spätmittelalter sozial und topographisch immer mehr an den Rand der deutschen Gesellschaft. Doch auch während der sogenannten *Ghettoexistenz* blieb die jüdisch-religiöse Identität stark.

Während der Zeit des *Code Napoléon* (1804 – 1815) zeigte sich, dass eine vollkommene rechtliche Gleichstellung von Juden und Christen innerhalb von Deutschland nur möglich war, wenn Staat und Religion separiert wurden. Die religiöse Orientierung wurde während des *Code Napoléon* auf die private Ebene verschoben. Nach der Ära des *Code Napoléon* in Deutschland zeigt sich ein fortschreitendes Umdenken innerhalb der jüdischen Gemeinde. Im Vergleich zu den im 11. Jahrhundert eingewanderten Juden, identifizierten sich die preußischen Juden nun auch mit dem deutschen bzw. preußischen Staat und definierten sich nicht mehr ausschließlich über ihre Religion.

Akademische Juden wurden im Rahmen der jüdischen Emanzipation im 19. Jahrhundert immer mehr Teil des deutschen Bildungsbürgertums. Zu dieser Zeit unterschieden christliche und jüdische Deutsche deutlich zwischen *gebildeten* und *ungebildeten* Juden, wodurch das jüdische Kollektiv in eine Art Klassengesellschaft aufgeteilt wurde. Unterstützt wurde diese Differenzierung durch die Einwanderung von oft mittellosen *Ostjuden*. Die meist streng orthodoxen *Ostjuden* unterschieden sich von den deutschen Juden durch ihre radikalen Glaubensansätze, aber oft auch durch ihre Kleidung und ihr äußeres Erscheinungsbild. So wurde das Bild des *Fremden*, das in allen Epochen den deutschen Juden zugeschrieben wurde, nun auf die *Ostjuden* projiziert, selbst von deutschen Juden. Die Differenzierung zwischen deutschen Juden und *Ostjuden* kann als Prozess angesehen werden, der das Zugehörigkeitsgefühl der deutschen Juden zu der christlich-deutschen Majoritätsgesellschaft förderte, aber der auch die externe Wahrnehmung der deutschen Juden als *deutsch* unterstützte.

Die jüdische Identität schien während dieser Umbruchphase einerseits fragil, da nach neuen, nicht ausschließlich religiösen Anknüpfungspunkten für die Identität gesucht wurde, aber andererseits auch bestärkt. Die Stärke kam zum einen durch jüdische Studenten und Akademiker zum Ausdruck, die antisemitische Diskriminierung nicht akzeptierten, sondern sich gegen diese Ideologie mobilisierten. Zum anderen entwickelte sich die Strömung des jüdischen Zionismus, der sich gegen die Aufklärung und Innovationen aussprach und das national-jüdische Bewusstsein fördern wollte. Der Zionismus symbolisierte den Einfluss, den die romantische Strömung auf einige Juden hatte. Es wurde eine Rückbesinnung zum Nationalen, zum *Alten* forciert. Die jüdische Identität, deren religiöse Basis durch die jüdische Aufklärung und die Emanzipationsbewegung brüchiger zu werden schien, wurde Ende des 19. Jahrhunderts immer mehr auf der wissenschaftlichen Ebene positioniert. Das neue akademische Selbstbewusstsein wurde mittels jüdischer Institutionen, wie Zeitungen, Universitäten oder wissenschaftlichen Zentren gefestigt und nach außen getragen. Dennoch kam es in der gesamten deutschen Gesellschaft zu einer immer stärkeren Verwendung von *Rassentheorien*; im speziellen wurde die Differenzierung zwischen *Semiten* und *Ariern* immer populärer. So verschoben sich die identitätsstiftenden Parameter für Juden von der religiösen auf die rassische Ebene. Diese Zuschreibung basierte nicht nur auf der christlichen Konstruktion der jüdischen Identität, sondern wurde auch innerhalb der jüdischen Gemeinschaft von vielen Wissenschaftlern adaptiert.

Ein essenzieller Prozess in der jüdischen Identitätszuschreibung war die Judenfeindschaft. Insbesondere führte die Diskriminierung in ihren verschiedenen Facetten zu der stetigen Wahrnehmung der Juden als Kollektiv und unterstützte die Manifestierung der verschiedenen zugewiesenen Rollen (*Der Jude als Wucherer; Der Jude als Fremder*) im kollektiven kulturellen Gedächtnis.

Ferner ist zu sehen, dass diese zugewiesenen Konstruktionen auch von gesellschaftlichen Umbrüchen, wie Krisen, und kulturellen und literarischen Strömungen geprägt sind. Im Mittelalter wurde das Judentum vor allem durch die Kontrastierung zum Christentum definiert. Im 19. Jahrhundert wurden die rassischen Gruppen *Semiten* und *Arier* gegenübergestellt. Die Wahrnehmung von Juden als spezifische soziale, religiöse oder rassische Gruppe wurde nur im *Code Napoléon* aufgehoben. Es ist nicht abzustreiten, dass im 18. und 19. Jahrhundert die Integration der jüdischen Gemeinschaft in die deutsche Gesellschaft vorangetrieben wurde. Dennoch ist festzuhalten, dass je weiter dieser Prozess

voran schritt, eine gesellschaftliche Angst aufzukeimen schien, die die exklusive Stellung der christlichen Gruppe gefährdet sah. Diese Angst schien Prozesse zu forcieren, die über den Ausschluss der Minoritätsgruppe, die Majoritätsgesellschaft *schützen* wollten. Ferner ist es erstaunlich, wie gesellschaftliche Gefahren und Wandel als Beschleuniger für die judenfeindlichen Stereotype fungierten; ebenso wie das aufkommende gesellschaftliche Interesse an den Naturwissenschaften, das Erstarren des deutschen Nationalismus, die aufkommenden Rassentheorien und die Definition der *Anthropologie der Juden* als eigene Wissenschaft

Inhalt

1. Fragestellung, Theorie, Methode.....	1
2. Position der Juden im Mittelalter des 13. und 14. Jahrhunderts.....	10
2.1 Die gesellschaftliche und soziale Position der Juden.....	11
2.1.1 Religiöse und gesellschaftliche Konflikte.....	13
2.2 Definition des Begriffs „Antijudaismus“.....	17
2.3 Verbreitung und Funktion des Antijudaismus.....	23
3. Die soziale Position der Juden während des <i>Code Napoléon</i> in Deutschland.....	30
4. Die soziale Position der Juden im Deutschland des 19. Jahrhunderts.....	35
4.1 Die jüdische Emanzipation und die Reaktion der christlich-deutschen Gesellschaft.....	36
4.2 Umbrüche innerhalb der jüdischen Gemeinschaft.....	42
4.3 Judenfeindliche Äußerungen in der Philosophie des 19. Jahrhunderts und die Auswirkungen der romantischen Strömung.....	47
5. Der „moderne Antisemitismus“.....	61
5.1 Die „Rassentheorie“ des Grafen Josef Arthur Gobineau.....	65
5.2 Richard Wagners Essay „Das Judentum in der Musik“.....	68
5.3 Ansätze zur „jüdischen Rassentheorie“ innerhalb der deutschen Anthropologie	72
5.4 Positionierung von deutsch-jüdischen Akademikern im ‚Rassendiskurs‘	79
5.5 Ausblick auf die anthropologischen Ansätze um die Jahrhundertwende.....	82
6. Fazit.....	85
7. Literatur.....	90

Antiplagiatserklärung

4. Die soziale Position der Juden im Deutschland des 19. Jahrhunderts

Im folgenden Kapitel soll nun die Veränderung der sozialen Position der Juden innerhalb der deutschen Gesellschaft, aber auch die Transformation der Judenfeindschaft, die sich im 19. Jahrhundert vollzog, diskutiert werden. Für die Betrachtung der jüdischen Identitätszuschreibung, einerseits von der christlichen Majoritätsgesellschaft und andererseits von der jüdischen Gemeinschaft, benötigt es eine Einbettung in den historischen Kontext und die stattgefundenen Umbrüche. Im zweiten Kapitel wurde die Position der Juden während des 13. und 14. Jahrhunderts diskutiert und festgestellt, dass die soziale Identität der Bürger sich zu der Zeit fast ausschließlich über die Religion definierte. Diese Gegebenheit bedingte Gruppenkonflikte zwischen den sozialen Gruppen der Juden und Christen. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts galt in den deutschen Gebieten der *Code Napoléon*, der jüdische Bürger den Christlichen gleichstellte. Diese Situation wurde im vorherigen Kapitel ausführlich erörtert.

Im Folgenden wird nun eine Veränderung innerhalb der sozialen Gruppen sichtbar. Im Laufe des 19. Jahrhunderts verschoben sich erneut die identitätsstiftenden Parameter und der Gruppenkonflikt fand nicht mehr auf der religiösen Ebene zwischen Juden und Christen statt, sondern zwischen Juden und Deutschen. Somit wurden bei beiden Gruppen nicht mehr identische Faktoren zur Identifizierung angewandt, sondern Juden wurden über ihre Religion und Deutsche über ihre Nationalität definiert. Dieser Aspekt ist bei der weiteren Betrachtung des Phänomens der Judenfeindschaft von entscheidender Bedeutung. Das aufkommende antijudaistische und später antisemitische Bild von Juden, welches in der deutschen Gesellschaft großen Anklang fand, wird an Hand der Philosophen Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte und Georg Wilhelm Friedrich Hegel dargestellt. Dieser Exkurs in die Philosophiegeschichte soll verdeutlichen, wie die Judenfeindlichkeit, beeinflusst von gesellschaftlichen Umschwüngen, transformiert wurde. Die vorgestellten Philosophen und ihre Ideen können als stellvertretend für eine bestimmte Richtung innerhalb der deutschen Gesellschaft angesehen werden und nicht als allgemeingültige Argumente, die flächendeckend in Deutschland Anklang fanden. Dennoch ist der Einfluss dieser berühmten Denker nicht zu unterschätzen und die Ereignisse zu Ende des 19. Jahrhunderts zeigen, dass ihre Ideen großes Ansehen fanden. Dem gegenüber werden die Entwicklungen innerhalb der jüdischen Gesellschaft, aber auch die vorübergehende Verbesserung der jüdischen Position mit Hilfe der Judenemanzipation, gesetzt. Wie zu sehen sein wird, veränderte sich die jüdische Selbstpositionierung innerhalb der deutschen Gesellschaft. Auf Grund der

Emanzipation gelang vielen Juden der berufliche und soziale Aufstieg, wodurch die Integration in die deutsche Gesellschaft gefördert wurde. Dies führte jedoch ebenfalls zu Komplikationen:

„Der Weihnachtsbaum wurde als Teil der zeitgenössischen deutschen Kultur von vielen Familien übernommen und kann geradezu als Symbol der extremen Anpassungsbereitschaft angesehen werden. [...] Bürgerliche Familien vermieden jeden jüdischen Ausdruck, ja überhaupt alles Jüdische in Gegenwart ihres Personals. Diese Verleugnung des Judentums, die sich bis zum Selbsthaß steigern konnte, zeigte das ganze Ausmaß der Krise jüdischer Identität.“ (Richarz 1989: 33)

Der erste Schritt soll nun sein, die jüdische Emanzipation zu diskutieren da sie nicht nur Konsequenzen für die jüdische Gemeinschaft in Deutschland hatte, sondern auch für die christlich-deutschen Bürger.

4.1 Die jüdische Emanzipation und die Reaktion der christlich-deutschen Gesellschaft

1781 schrieb Christian Wilhelm Dohm, ein Freund von Moses Mendelssohn, der „gefeierte Protagonist dieser [emanzipatorischen] Entwicklung“ (Richarz 1989: 14), den Artikel „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“; ein Schriftstück, welches Monika Richarz als Beginn der jüdischen Emanzipation betitelt. Ihr Ende fand die Emanzipationsbewegung mit „der Verfassung des Deutschen Reiches von 1871“ (Richarz 1989: 11) und der damit verbundenen Gleichstellung von Juden und Christen. Während dieser knapp 90 Jahre vollzogen sich gesellschaftliche, soziale und wirtschaftliche Umschwünge, die gebündelt Einfluss auf die jüdische Identitätszuschreibung hatten. Man kann die Emanzipation einbetten in eine Entwicklung, die sich durch die gesamte deutsche Gesellschaft zog: „Die Judenemanzipation war nur ein Teil jener grundlegenden sozialen Veränderung durch die die ständische Gesellschaft aufgelöst und der Aufstieg des deutschen Bürgertums ermöglicht wurde.“ (Richarz 1998: 11). Friedrich Battenberg definiert den Begriff „Emanzipation“ als eine „Befreiung der Juden aus ihrer Ghettoexistenz“ (Battenberg 2010: 1). Diese Bewegung, die man als europäische Bewegung bezeichnen kann, hatte namenhafte Befürworter wie Moses Mendelssohn und Gottlob Ephraim Lessing. Die sogenannte *Ghettoexistenz* lässt sich in diesem Zusammenhang eher auf die komplexe gesellschaftliche Position der Juden beziehen, als auf die topographische. Faktisch war es so, dass nur an wenigen Orten, wie in Frankfurt am Main, Ghettos bestanden, dennoch wurde durch gesellschaftliche Diskriminierung und topographische Ausgrenzungen bzw. Verdrängung an den Stadtrand,

eine strenge soziale Differenzierung geschaffen (Richarz 1998: 12). In biographischen Aufzeichnungen von Juden, wie sie in dem Buch „Bürger auf Widerruf“ zu finden sind, wird von mehreren Autoren erwähnt, dass es im 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts, außer an öffentlichen Orten kaum, soziale Kontakte zwischen Juden und Christen gab. Eduard Silbermann erörtert:

„Verkehr‘ im eigentlichen Sinne mit der christlichen Bevölkerung fand nicht statt, abgesehen von den zufälligen Begegnungen an öffentlichen Orten u. dgl. [...] Doch schlossen sich die Juden [...] keineswegs von der christlichen Bevölkerung ab. Ein intimer Verkehr bestand natürlich unter den jüdischen Familien“ (Silbermann 1916: 111ff.).

Aber es waren nicht nur bekannte Philosophen und Schriftsteller, wie Dohm, Lessing und Mendelssohn, die sich als Befürworter der Emanzipation positionierten, sondern auch die Zeit der Aufklärung und die Französische Revolution unterstützten den Reformgedanken. Werner Bergmann erörtert, dass vor allem der „Toleranzgedanke, die revolutionäre Praxis und die rationalistische Kritik an der bestehenden Gesellschaftsordnung“ (Bergmann 2006: 17) die Gleichstellung der Juden förderten. Die Emanzipation förderte die Rechte der Juden, vor allem im wirtschaftlichen System und begünstigte ihren sozialen Aufstieg. Die Emanzipationsgesetze hoben die Berufsbeschränkungen auf und erlaubten den Zugang zu Universitäten, was vor allem zu einer wachsenden Anzahl von jüdischen Akademikern führte (Richarz 1989: 23). Viele jüdische Kaufleute blieben jedoch dem Handel verschrieben, da sie auf schon bestehende Handelsbeziehungen und ihre Kenntnisse zurückgreifen konnten. Die neu erlangte „Gewerbefreiheit“ (Ebd.) ermöglichte den Kaufleuten einen schnellen sozialen Aufstieg. Monika Richarz erläutert, dass Juden besonders in den Bereichen Textil-, Metall-, Pelz-, Leder-, Getreide- und Viehhandel vertreten waren (vgl. Richarz 1989: 26). Die Entwicklung des sozialen Aufstieges der jüdischen Bevölkerung hatte ambivalente Konsequenzen, innerhalb der christlichen Majoritätsgesellschaft, da diese neue Positionierung zu sozialen Spannungen mit „traditionell privilegierten Gruppen“ (Bergmann 2006: 17) führte, die die soziale Konkurrenz nicht begrüßten, sondern fürchteten, wenn nicht sogar beneideten. Ein Beispiel für diese Spannungen ist der sogenannte „Berliner Antisemitismusstreit“¹, der einen Einblick in den Ende des 19. Jahrhunderts weitverbreiteten „Universitäts-Antisemitismus“ (Boehlich 1988: 1) gibt. Veronika Lipphardt erklärt die Situation wie folgt:

„An den Universitäten macht sich ab 1880, zur Zeit des Antisemitismusstreites, ein ‚change of atmosphere‘ im Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden bemerkbar. Nichtjüdische Wissenschaftler sahen in Krisenzeiten des akademischen Arbeitsmarktes erfolgreiche Kollegen mit jüdischem Hintergrund als Bedrohung ihrer

eigenen Karrierechancen und plädierten für Zulassungsbeschränkungen.“ (Lipphardt 2008: 51)

Die erneut aufflammende Judenfeindschaft war jedoch nicht nur auf die Lehrenden beschränkt, sondern nahm auch bei den Studenten, insbesondere im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, stark zu. So wurden Studenten mit jüdischer Abstammung ab den neunziger Jahren aus studentischen Verbindungen und Vereinen ausgeschlossen. Der „Deutsche Burschentag“ (Richarz 1989: 41) beschloss 1886 einen Ausschluss von Juden aus den Burschenschaften. Die studentische Judenfeindlichkeit gipfelte in der sogenannten „Antisemitenpetition“ (Ebd.) „Diese Petition, die vom Reichstag die Aufhebung der Judenemanzipation forderte, unterschrieb in Berlin fast die Hälfte aller Studenten“ (Richarz 1989: 41). Im Anschluss an diese Unterschriftensammlung gründete sich der „Verein Deutscher Studenten“ (Ebd.), der die in der *Antisemitenpetition* geforderten Veränderungen weiter verfolgte. Die jüdischen Studenten blieben jedoch nicht untätig und gründeten 1886 in Breslau die erste jüdische Verbindung namens „Viadrina“ (Richarz 1989: 40), welcher noch andere folgen sollten. Dennoch blieben diese Entwicklungen nicht ohne Folgen für die Selbstpositionierung der deutschen Juden. Wie Richarz erläutert, waren viele der älteren Juden in Deutschland nicht bereit für ihre soziale Position und die gewünschte Gleichberechtigung zu kämpfen, wie die jüdischen Studenten es taten. Viele Juden verschwiegen ihr Judentum, ließen sich taufen oder unternahmen nichts in Bezug auf die zunehmende Diskriminierung, da sie der Ansicht waren, dass „der Antisemitismus in einem Kulturland wie Deutschland nur eine vorübergehende Erscheinung sein könnte“ (Richarz 1989: 42).

Werner Bergmann stellt zur Diskussion, dass nicht die Selbstständigkeit von jüdischen Institutionen gefördert bzw. unterstützt werden sollte, sondern die Emanzipation darauf bedacht war, einzelne jüdische Personen in die Gesellschaft zu integrieren. Ebenso hatten viele der Aufklärer, so Bergmann, eine bestimmte Vorstellung von der Emanzipation, wonach die jüdische Bevölkerung sich nach den „Sitten der Christen“ (Bergmann 2006: 20) umorientieren sollten, wie es der Freiherr von Knigge 1788 ausdrückte. Demnach hatten viele Reform-Unterstützer keine Emanzipation, sondern eine Assimilation der jüdischen Gemeinschaft an die christlich geprägte Gesellschaft im Sinn. Es entwickelte sich eine Integrationsbereitschaft seitens einiger christlicher Deutschen, Juden in ihre sozialen Kreise mit aufzunehmen. Jedoch war diese christliche Intention meist auf bestimmte jüdische Kreise reduziert:

„Es erwachte bei einzelnen Juden das Interesse an der Umweltkultur, während sich gleichzeitig unter dem Einfluß der Aufklärungsbewegung bei der christlichen Bildungsschicht die Bereitschaft verbreitete, den „gebildeten“ Juden auch als Menschen und potenziellen Bürger zu akzeptieren. So kam es zur Begegnung einer schmalen jüdischen und christlichen Bildungsschicht in Gelehrtenzirkeln und Salons der Aufklärungsepoche.“ (Richarz 1989: 13)

Es ist festzuhalten, dass Juden und Nicht-Juden zu dieser Zeit zwischen sozialen Schichten innerhalb der jüdischen Gemeinschaft differenzierten, wie den „gebildeten“ und den ‚ungebildeten‘ Juden. Wie dieses Zitat verdeutlicht, war die Eintrittskarte in die christliche Gesellschaft verknüpft mit Bildung und mit Wohlstand. Dadurch entwickelte sich auch innerhalb der jüdischen Gemeinschaft eine Art Klassengesellschaft. Biographische Aufzeichnungen des deutschen Juden Philipp Löwenfeld erörtern, dass es für ihn als Kind nicht verständlich war, „wieso manche Leute sich feiner vorkamen, wenn sie mit Christen verkehrten als wenn sie sich in Gesellschaft von Angehörigen ihrer eigenen Religion befanden“ (Löwenfeld undatiert: 300). Wie Löwenfeld erklärte, bemerkte er selbst schnell, dass nicht die Religion der ausschlaggebende Faktor war, sondern die „soziale Stellung der Eltern“ (Ebd.). Diese Ausführungen verdeutlichen die Verschiebung der identitätsstiftenden Parameter der eignen Gruppe von Religion zu Bildung und sozialer Stellung.

Moshe Zimmermann diskutiert in seinem Buch, angelehnt an Heinrich Heines Äußerungen zu diesem Thema, dass es bei der jüdischen Emanzipation um die „Überwindung des Mittelalters“ (Zimmermann 2005: 69) ging. Heine, ein getaufter deutscher Jude, betonte, dass die Überwindung der Vergangenheit auf der Überwindung der „Religion im mittelalterlichen Sinne“ (Zimmermann 2005: 69f.) basiere und auf die Zuwendung der aufklärerischen Theorien. Das mittelalterliche Konzept von Religion sah eine klare Einteilung der Gesellschaft in die Majoritätsgruppe der Christen und die Minoritätsgruppe der Juden vor. Das mittelalterliche Christentum propagierte die Unantastbarkeit des ‚wahren christlichen Glaubens‘. Dieses Konzept sah nicht vor, dass verschiedene Religionen innerhalb einer Gesellschaft existierten, sondern bekämpfte den religiösen Pluralismus mit der Verbreitung von antijudaistischer Polemik.

Die Aufklärung sah die Entkopplung von Religion und Staat bzw. die vollständige Loslösung von Konzepten der Religion vor. Die Umsetzung der aufklärerischen Ideen fand sich im *Code Napoléon* wieder. Zimmermann erläutert, dass Heine Juden als „das ‚Volk des Buches‘“ (Zimmermann 2005: 73) definierte und die Bibel als „das ‚portative Vaterland‘“ (Ebd.). Diese

Definition wird unterstützt durch Diaspora-Erfahrungen der Juden und der Bedeutung der jüdischen Religion für ihre Anhänger. Ferner wurde erläutert, dass die Thora und der Talmud die existenzielle literarische Basis für das Judentum darstellen und nach Richarz auch das soziale und geistige Leben von Juden definierten: „Lesen und Schreiben lernten jüdische Kinder bis Ende des 18. Jahrhunderts nur in hebräischen Buchstaben.“ (Richarz 1989: 13). Zimmermann fügt an, dass im Jahr 1831 ein unbekannter Autor in Hamburg Juden als „ein ‚fremdes Volk ohne Staat‘“ (Zimmermann 2005: 72) betitelte. Den Aspekt der Staatenlosigkeit greift auch Heinrich von Treitschke im Rahmen des „Berliner Antisemitismus-Streits“ auf, nur formuliert er: „Das Judentum bewegte sich seit seiner Zerstreuung über die Welt in einem unlösbaren Widerspruch; es erlag dem tragischen Schicksal einer Nation ohne Staat“ (Treitschke 1879: 47). Die Gegenüberstellung von Heines und von Treitschkes Äußerungen zeigen die verschiedenen Wahrnehmungen und Zuschreibungen der jüdischen Identität aus interner und externer Position. Ferner wird die Ambivalenz gegenüber Juden innerhalb der deutsch-christlichen Gemeinschaft sichtbar. Auf der einen Seite werden Juden weiterhin als Kollektiv diskriminiert, wie beispielsweise von Treitschke, andererseits werden „gebildete Juden“ in akademischen Kreisen akzeptiert und integriert, wenn auch sehr selektiv. Grundsätzlich gab es nicht nur auf der universitären Ebene, sondern auch in anderen sozialen Schichten der christlichen Majoritätsgesellschaft Gegenbewegungen zu der jüdischen Emanzipation. Zimmermann differenziert im 19. Jahrhundert zwischen dem „schriftlichen“ und dem „gewalttätigen Protest“ (Zimmermann 2005: 57). Der „schriftliche Protest“ wird im folgenden Kapitel ausführlich erklärt. Der „gewalttätige Protest“ begann im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts und stellte eine gravierende Verbindung zum Mittelalter her, wie Zimmermann erläutert:

„Das Wartburg Fest von 1817 [...] auf dem Bücher und politische Symbole nach mediävaler Art verbrannt wurden, das dem 20jährigen Heine Anlaß bot, über die Rückkehr der vor- aufklärerischer, mittelalterlichen Kombination von Verbrennung von Büchern und Menschen nachzudenken. [...] Die auf das Fest folgenden Karlsbader Beschlüsse und die antijüdischen ‚Hep!-Hep! Ausschreitungen‘ von 1819 schienen die konsequenten Schritte auf dem Weg von der Epoche der Aufklärung und der Menschenrechte zurück in das Mittelalter zu sein.“ (Zimmermann 2005: 68)

Für Heinrich Heine war die miterlebte Bücherverbrennung eine „Verbrennung des ‚portativen Vaterlandes‘“ (Zimmermann 2005: 73) und somit gleichzusetzen mit der Vernichtung des Fundamentes des jüdischen Volkes. Die im Zitat angesprochenen „Hep! Hep!“ Pogrome bekamen ihren Name von den Rufen „Hep! Hep!“, die die antijüdischen Gewaltausbrüche begleiteten (Shyovitz 2013). Wieso genau dieser Ausruf benutzt wurde, ist unklar. Die Pogrombewegung begann in Würzburg mit Plünderungen und Demolierungen von jüdischen

Läden sowie dem Misshandeln jüdischer Personen und zog sich durch die Gemeinden Bayerns, Württembergs, Badens und fand ihre Höhepunkte in den Städten Frankfurt und Heidelberg (Brumlik 2000: 226). Die Gründe dafür sieht Monika Schwarz-Friesel im Frust über die Debatte der Judenemanzipation. Moshe Zimmermann sieht während der Restaurationszeit (1815-1848) Juden als „Blitzableiter“ (Zimmermann 2005: 57) für die grassierende Angst auf Grund von sozialen und wirtschaftlichen Unsicherheiten.

4.2 Umbrüche innerhalb der jüdischen Gemeinschaft

Der Einfluss der Aufklärung und der Emanzipation, wie er auch bei Heine zu finden ist, zeigte seine Auswirkungen in der gesamten jüdischen Gemeinschaft. Es entwickelte sich eine jüdische Aufklärungsbewegung in Berlin, die „Haskala“², in der Moses Mendelssohn im Zentrum stand. Mendelssohn Ziele führt Monika Richarz an: „Reinigung der hebräischen Sprache, die Einführung des Hochdeutschen als Umgangssprache der Juden und die Erweiterung der jüdischen Bildung durch säkulare Kenntnisse“ (Richarz 1989: 30). Es zeigt sich die Integrationsbereitschaft bzw. die Forderung der Integration u. a. durch den Faktor Sprache. Die hebräische Sprache, in der die Kinder ausschließlich unterrichtet wurden war ein essentieller Faktor für die Erhaltung und Bestätigung der jüdischen Tradition. Monika Richarz erläutert, dass Moses Mendelssohn streng orthodox lebte, aber dennoch seinen Schülern die jüdischen Gesetze und ihre Gültigkeit zur Diskussion stellte, was eine Transformation des Judentums mit sich zog: „Das Judentum hörte auf, das Leben seiner Anhänger umfassend zu prägen und wurde zu einer Konfession. Aus dem Ghettojuden entstand der deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens“ (Richarz 1989: 31). Den schwierigen Spagat zwischen jüdischer Emanzipation und der Integration bzw. Assimilation verdeutlicht ein längeres Zitat von Conrad Rosenstein, der das Gemeindeleben in der Berliner Synagoge Fasanenstraße beschreibt:

„Die Synagoge Fasanenstraße spielte im jüdischen Leben der Reichshauptstadt eine entscheidende Rolle. Sie war sozusagen das Symbol für: ‚wie weit‘ man es in der deutschen Judenemanzipation bringen konnte. [...] Dennoch war die Reformgemeinde [Liberale Gemeinde] kein Symbol, sie war nicht ‚typisch‘, sondern eine Extravaganz, insofern sie bewußt jüdische Traditionen aufgab, um sich an den Kirchenstil anzulehnen. Den Sonntag setzte sie an die Stelle des Sabbat und die hebräische Gebetsprache wurde vollkommen verdrängt. Der Andachtsstil wurde durchaus dem christlichen Gottesdienst nachgeahmt.“ (Rosenstein 1958: 215f.)

Es ist festzuhalten, dass der Faktor Religion, der bisher die jüdische Identität definierte durch den Anspruch der vermehrten Integration in den Hintergrund gedrängt wurde. Dies führte zu einer „religiösen Unsicherheit“ (Richarz 1989: 31.). Ferner beschreibt Conrad Rosenstein auch diesen Aspekt in seinen Aufzeichnungen:

„Das Judentum war hier [Synagoge Fasanenstraße, Berlin] schon seiner tiefen Gehalte beraubt, es schielte dauernd nach draußen, was wohl die christlichen Mitbürger sagen würden. Das Gewicht des Judentums lag nicht mehr im Juden selbst, so wurde er eine Art Attrappe seiner eigenen Gestalt. Achad Haam formulierte es einmal so: der Westjude habe seine innere Freiheit verloren, um eine äußere zu erlangen, der Ostjude besitze keine äußere Freiheit, aber immer noch sich selbst.“ (Rosenstein 1958: 218)

Rosensteins Kontrastierung von Ost- und Westjuden steht im Zusammenhang mit der Einwanderung von sogenannten *Ostjuden*, die zwischen 1880 und 1924 nach Deutschland kamen. Diese Einwanderungswelle begann auf Grund von Verfolgungen der Juden im russischen Zarenreich, war aber ebenso bedingt durch Hungersnot und Elend, denen sie seit der polnischen Teilung ausgesetzt waren. Die ostjüdischen Familien waren meist streng orthodox, fanden aber an der deutschen Form der konservativen Strömung oft keinen Gefallen (Richarz 1989: 34). Dies führte nicht selten zu Spannungen innerhalb der jüdischen Gemeinden. Die Konflikte, so lässt sich annehmen, konzentrierten sich vermutlich nicht ausschließlich auf religiöse Dispute, sondern auch auf gesellschaftliche und soziale. Joseph Lange, ein polnischer Glaser, der 1876 vor der Einberufung in die zaristische Armee nach Deutschland floh, beschreibt seinen Aufenthalt in Berlin mit den Worten: „Fast die ganze Woche lang lebte ich von trockenem Brot und Wasser, und nur selten konnte ich mir für 10 oder 20 Pfennig etwas Wurstabfall leisten. Ich wurde so verzagt, daß ich zurück nach meiner Heimat gehen wollte“ (Lange 1934/35: 235). Diese Beschreibung stand im strengen Kontrast zu den aufstrebenden jüdischen Familien, die teilweise immer mehr Wohlstand erlangten. So förderten die jüdischen Familien aus Osteuropa die schon angesprochenen aufkommende Klassengesellschaft innerhalb der jüdischen Gemeinschaft. Philipp Löwenfeld beschreibt in seinen Aufzeichnungen die Wahrnehmung von Ostjuden und den Kontakt zwischen den beiden Gruppen:

„In München gab es zur damaligen Zeit auch eine große Anzahl vom Osten eingewanderter jüdischer Familien. Die eingesessenen Judenfamilien hatten mit ihnen aber durchschnittlich weniger Beziehungen als mit der eingesessenen nichtjüdischen Bevölkerung. Dies rührte zum Teil daher, daß die ostjüdischen Familien den orthodoxen Gemeinden anzugehören pflegten und demgemäß auch zu größten Teil in andere Synagogen gingen als die eingesessenen Juden [...]. Im äußeren Auftreten aber, wie Kleidung, Sitten, unterschieden sich die Ostjuden so wenig von der übrigen Bevölkerung wie die eingesessenen Juden [...]. Dies war in Marienbad anders. Dort traten beispielsweise die reichen polnischen und galizischen Juden mit einem äußeren Glanz und einer Pracht auf, die uns etwas völlig unbekanntes waren. Andererseits trat

das orthodoxe Element dort in der historischen Kleidung der langen Röcke und Bärte und der Löckchen ins Straßenbild.“ (Löwenfeld undatiert: 299)

In diesem Zitat werden zwei verschiedene soziale Prozesse beschrieben. Zum einen, wie ost- und westjüdische Familien zwar separat, aber anscheinend tolerant miteinander lebten und zum anderen, wie sich ostjüdische Familien bewusst über Kleidung und äußere Erscheinungen von ihrer Umwelt, jüdisch oder nicht-jüdisch, absetzten. Löwenfeld beschreibt, wie er beim Anblick von denen, im Zitat beschriebenen Personen, insbesondere jungen Männern mit langen Röcken und Bärten, ein „Gefühl von Fremdheit“ empfand. Auch hier sieht man den Aspekt der Fremdheit gleichgesetzt mit dem Faktor ‚nicht-zugehörig‘. Demnach nahmen Ostjuden nun die Position der Fremden ein, wohingegen sich die deutschen Juden immer mehr von dieser Rolle lösten. Die Zitate verdeutlichen die Komplexität der Situation der Ostjuden innerhalb der deutsch-jüdischen Gemeinden. Während deutsche Juden ihre Religion teilweise als hinderlich ansahen für die angestrebte Integration und Anpassung, war die Religion für die Ostjuden existenziell. An dieser Stelle erhält der Faktor Religion eine ganz neue Bedeutung, da er für die Einen identitätsstiftend, für die Anderen scheinbar identitätsverweigernd zu sein schien.

Die *religiöse Unsicherheit* innerhalb der deutschen Juden war einerseits auf der familiären Ebene zu vernehmen, andererseits aber auch auf Seiten der Rabbiner. In den schon besprochenen Epochen wurden die autoritäre Positionen der Rabbiner und ihre Ausbildung, auch während Krisenzeiten, nicht in Frage gestellt. Doch zwischen den Jahren 1815 und 1854 wurden Rabbinerschüler dazu aufgefordert, sich an den Universitäten einzuschreiben, da die Bildung, die ausschließlich auf dem Talmud und der Thora basierte nicht mehr auszureichen schien, wie es auch Mendelssohn forderte. Richarz nennt diese Ausbildung „zweigleisig und widersprüchlich“ (Ebd.). 1854 wurde, durch die Etablierung des ersten konservativen Rabbinerseminars in Breslau, die Ausbildung vereinheitlicht. Gegensätzlich zu der Meinung von Monika Richarz verlautet Henriette Hirsch in ihren Aufzeichnungen, ihr Großvater Esriel Hildesheimer, Rabbiner der Berliner orthodoxen Separatgemeinde und Begründer des dortigen Rabbinerseminars, sei Befürworter dieser Methode gewesen:

„Mein Großvater hatte an der Berliner Universität Mathematik und Philosophie studiert und verlangte von seinen Kindern und von seinen Schülern, daß sie sich neben ihren Torastudien mit den anderen Wissenschaften soviel wie möglich beschäftigten. Mein Großvater vertrat schon damals die Ansicht, daß zu einem wahren Gelehrten kein einseitiges, sondern möglichst vielseitiges Wissen erforderlich sei.“ (Hirsch 1953: 225)

Auch diese Erklärung ist ein Beispiel für die verstärkte Öffnung der Juden gegenüber ihrer Umwelt und der Wille zur Partizipation in gesellschaftlichen, demnach christlichen Prozessen.

Die religiöse Reform, die von Mendelssohn angeschoben wurde, hatte nicht nur Auswirkungen auf die jüdischen Gelehrten, sondern auch auf die religiöse Orientierung innerhalb der Gemeinden. In Deutschland führte die Entwicklung zum vermehrten Aufbau von sogenannte „Einheitsgemeinden“ (Richarz 1989: 32), die zwei verschiedene Strömungen unter einem Dach verband: die liberale und die orthodoxe Strömung. Innerhalb der Gemeinden gab es oft zwei Rabbiner, die jeweils eine Strömung lehrten. Die Spaltung der jüdischen Gemeinde führte oft zu Spannungen: „Samson Raphael Hirsch bekämpfte entschieden das liberale Judentum und propagierte die Errichtung von Separatgemeinden der Orthodoxie, wozu der preußische Landtag 1876 die gesetzliche Voraussetzung schuf“ (Ebd.). Eine dieser Gemeinden war die Berliner Separatgemeinde, deren Rabbiner ab 1873 der schon erwähnte Esriel Hirsch war. 1872 wurde von Abraham Geiger in Berlin die „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“ (Ebd.) gegründet, die die liberale Strömung vertrat. Die Zugehörigkeit zu einer der beiden Strömungen hatte nicht nur Auswirkungen auf die religiöse Orientierung, sondern auch auf andere Bereiche des sozialen Lebens. So beschreibt Philipp Löwenfeld, dass es in München ein „liberal-koscheres [und] ein streng orthodoxes Restaurant“ (Löwenfeld undatiert: 299) gab.

Die *religiöse Unsicherheit* war auch ein Resultat der abnehmenden Orthodoxie, welche vor allem in Städten immer weniger Zuspruch fand, im Gegensatz zu der Situation in den dörflichen, jüdischen Gemeinden. Der fehlende Zuspruch lag darin begründet, dass viele jüdische Familien der Ansicht waren, ein strenger Glaube würde die soziale Integration in die deutsche Gesellschaft erschweren, wenn nicht sogar verhindern. Eine Entwicklung, die vor allem in der Abnahme von jüdisch-religiösem Wissen resultierte:

„Die Feiertage gehören zu den tiefsten Eindrücken der Kindheit, und die Erinnerung an sie ist eine die Religiosität bewahrende Kraft. Die Frage der Gesetzestreue dagegen wird oft als Konfliktstoff innerhalb der Familie dargestellt – sei es zwischen den Generationen oder zwischen den Ehepartnern. Die Großeltern, die Eltern oder die Hausfrau sind ‚fromm‘, während die Söhne und Enkel oder auch der Ehemann das Gesetz nur noch teilweise befolgen, wobei jeder seine eigen Auswahl trifft. Hier zeigen sich geschlechtsspezifische Unterschiede: Frauen halten als Bewahrerinnen der häuslichen Rituale länger an der Tradition fest. Männer öffnen den Laden auch am Sabbat, Söhne schreiben am Sonnabend in der Schule, Studenten essen nicht mehr kosher – überall passt man sich den bürgerlichen Lebensformen an.“ (Richarz 1989: 33)

Die Unsicherheit drückte sich auch in vermehrten Taufen aus. In Preußen wurden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts an die 6000 Juden getauft (Richarz 1989: 31). Das dieses Vorgehen nicht auf Begeisterung innerhalb der jüdischen Gemeinde traf, beschreibt Philipp Löwenfeld: „Für einen großen Teil der Juden dieser [elterlichen] Generation war es [...] vielmehr eine Sache des Charakters als des Bewußtseins, bei der jüdischen Stange zu bleiben. Sie verdamnten aus Charaktergründen die Leute, die es sich selbst oder ihren Kindern [...] ‚leicht machen‘ wollten“ (Löwenfeld undatiert: 300). Diese Entwicklung schien ein weiterer Konfliktstoff innerhalb der jüdischen Gemeinde zu sein.

Die Struktur innerhalb der jüdischen Familie änderte sich, bedingt durch die Gleichstellung der Juden, ebenfalls im Laufe des 19. Jahrhunderts. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts wurden jüdische Frauen auch in die wirtschaftlichen Aufgaben einbezogen, welche die Familie zu bewältigen hatte. Wenn jüdische Männer als Kaufleute tätig waren, reisten sie meist unter der Woche und waren daheim abwesend. Die Frau übernahm dann stellvertretend die Aufgaben und führte das Geschäft von zu Hause aus. Durch den sozialen Aufstieg fokussierte sich die Frau wieder auf ihre Aufgaben in der Familie und im Haus, da arbeitende Frauen in den höheren bürgerlichen Schichten mit Diskriminierungen zu rechnen hatten. Ein neuer Aspekt, der zum Leben der nun gutsituierten jüdischen Frau hinzukam, war die Teilnahme an kulturellen Veranstaltungen und Vorträgen. Ein Faktor, auf den in jüdischen Familien großen Wert gelegt wurde, weshalb sie einen Großteil des Publikums in Theatern, Opern und in anderen kulturellen Veranstaltungen ausmachten (Richarz 1989: 38). Jüdische Bürger wurden immer mehr Teil des öffentlichen Bildes und des öffentlichen Lebens in Deutschland.

Ein Aspekt, der vor allem die Unterschiede zwischen christlichen und jüdischen Familien aufzeigt, ist die Stellung der Frau innerhalb der Familie:

„Die jüdische Frau [hatte] in der Familie traditionell eine bessere Stellung gegenüber ihrem Mann als die christliche Frau, denn das Judentum wurde durch Mann und Frau in verschiedenen, aber einander bedingenden religiösen Rollen tradiert. Während der Mann zum Toralernen verpflichtet war und sich den Gemeindeaufgaben widmete, war das jüdische Haus zu führen Aufbau der Frau. Sie sorgte für die Einhaltung der Speisegesetze, bereitete den Sabbat und die Feste vor und wahrte die Gebote der jüdischen Sexualethik.“ (Richarz 1989: 37)

Dieses Zitat verdeutlicht wiederum, wie sich die jüdische Religion nicht nur auf das Leben und Wirken innerhalb der Synagoge und der Gemeinde auswirkte, sondern in allen Bereichen des Lebens einen wichtigen Stellenwert einnimmt.

Aber nicht nur die Stellung der Frau innerhalb der Familie, sondern auch die Erziehung der Kinder veränderte sich: „So wie früher auf das talmudische Lernen legten die Familien jetzt auf die Bildung der Kinder außerordentlichen Wert“ (Richarz 1989: 38). In Berlin waren um 1906 ein Viertel der Schüler von Gymnasien jüdischer Herkunft (Ebd.). Doch nicht nur die jüdischen Familien in Großstädten waren bemüht, ihren Kindern eine gute Ausbildung zu ermöglichen. Es wird in biographischen Aufzeichnungen von Umzügen berichtet, um Kinder auf bessere Schulen schicken zu können. Bildung fungierte ebenfalls als ein Faktor, der die Integration in die deutsch-christliche Gesellschaft ermöglichen sollte. Lipphardt erklärt:

„Wenn Biologie gerade zur Leitwissenschaft avancierte und der Bildungsdrang das Bürgertum in die naturwissenschaftlichen Vereine strömen ließ, dann liegt es auf der Hand, dass eine Gruppe, die zu einem großen Teil an einer Integration in das Bildungsbürgertum stark interessiert war, die Biowissenschaften als Integrationshilfe für sich entdeckte.“ (Lipphardt 2008: 50)

Konkreter gesagt lässt sich feststellen, dass zu dieser Zeit viele jüdische Studenten den Beruf des Arztes für sich erwählten (vgl. Ebd.).

In diesem Kapitel wurde nun aufgezeigt, wie sich die internen Strukturen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft und der jüdischen Familie, wandelten. Die soziale jüdische Gruppe wurde von Seiten der christlichen Majoritätsgesellschaft, nicht mehr nur als Kollektiv wahrgenommen, definierte sich aber auch nicht mehr ausschließlich als religiöse Einheit. Lipphardt spricht von einer „spezifisch jüdischen Erfahrung, die außer ihnen keine anderen Mitteleuropäer machten“ (Lipphardt 2008: 49). Die Autorin erklärt, dass durch die Umbrüche der Emanzipation und der versuchten Assimilation, die Verschiebung der identitätsstiftenden Faktoren zu Aspekten „einer neuen Tradition“ (Ebd.) wurden „die die Grundlage einer neuen jüdischen Identität abgab“ (Ebd.).

Im nächsten Kapitel wird vor allem auf die Judenfeindlichkeit eingegangen, die sich während des 19. Jahrhunderts neu transformierte und auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen anzutreffen war.

4.3 Judenfeindliche Äußerungen in der Philosophie des 19. Jahrhunderts und die Auswirkungen der romantischen Strömung

In dieser Arbeit wurde verdeutlicht, dass die jüdische Identitätszuschreibung in der christlichen Majoritätsgesellschaft im 13. und 14. Jahrhundert insbesondere auf dem Antijudaismus beruhte. Juden und Christen lebten kulturell und oft auch topographisch getrennt voneinander und es gab kaum einen sozialen Austausch. In vielen Köpfen der christlichen Bürger manifestierten sich antijudaistische Stereotype, die zum einen von kirchlichen Oberhäuptern propagiert wurden, zum anderen während Krisen die Rechtfertigung boten durch gewalttätige Ausschreitungen gegen Juden, die Angst und das Gefühl der Machtlosigkeit und Unsicherheit zu kompensieren.

Das vorherige Kapitel erläutert, dass es zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu Ausschreitungen und Pogromen gegenüber Juden kam, welche den Schriftsteller Heinrich Heine dazu veranlasste, an eine Rückwendung zum Mittelalter zu denken. Rüdiger Safranski untermauert diesen Eindruck, in dem er erläutert, die Französische Revolution, die zuerst als „Akt der Vernunft“ (Safranski 2013: 53) angesehen wurde und viele Anhänger fand, wurde später, im Besonderen von Vertretern der romantischen Strömung auf Grund ihrer „tumultuarischen und terroristischen Folgen“ (Ebd.) verurteilt. Die Romantiker zweifelten am revolutionären Gedanken und an der gesellschaftlichen Verbesserung durch den Fortschritt. Sie glaubten an eine soziale Entwicklung durch das „Alte [bzw.] Uralte“ (Ebd.). Moshe Zimmermann hat in seinem Buch „Deutsch-jüdische Vergangenheit. Judenfeindschaft als Herausforderung“ den Protest der deutschen Bürger gegenüber der jüdischen Emanzipation zwischen dem *schriftlichen* und dem *gewalttätigen* Protest differenziert, wie im vorherigen Kapitel schon angeführt wurde. In diesem Kapitel sollen Beispiele erörtert werden, bei denen eine Transformation vom Antijudaismus hin zum modernen Antisemitismus sichtbar wird und in dem Zuge eine veränderte Wahrnehmung der jüdischen Identität einsetzt.

In dieser Arbeit wird für die Erörterung der Transformation der Judenfeindschaft der Zugang über damalige literarische, theologische und philosophische Schriften gesucht. Der hier erörterte Bereich ist nur eine gesellschaftliche Ebene in der die hier diskutierten gesellschaftlichen Umschwünge sichtbar wurden. Um einen umfassenden und aufschlussreichen Einblick in die Thematik liefern zu können, werden auch Schriften aus dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts hinzugezogen. Dennoch ist an dieser Stelle anzumerken,

dass diese Arbeit nicht den Anspruch auf eine umfangreiche literarische bzw. philosophische Analyse erhebt, die die antisemitische Stimmung in Deutschland in ihrem vollen Umfang darstellt. Vielmehr sollen Beispiele aufzeigen, wie die jüdische Identität, basierend auf wichtigen Markern, wie Religion, Sprache und Bildung, auch im 19. Jahrhundert konstruiert wurde, im Besonderen von berühmten und bekannten deutschen Denkern und Künstlern. Diese Textauszüge geben einen Einblick in die damalige gesellschaftliche Stimmung, jedoch explizit mit dem Fokus auf antisemitische Tendenzen. Es soll ferner nicht angezweifelt werden, dass andere einflussreiche Literaten, Philosophen und Künstler der damaligen Zeit mit dieser politischen und gesellschaftlichen Richtung nicht konform waren.

Im Besonderen konzentriert sich dieses Kapitel auf Textbeispiele ausgewählter Philosophen des „Deutschen Idealismus“ und die Auswirkungen der Strömung der Romantik. In diesem Kapitel wird der Zugang zu verbreiteten antijüdischen Stereotypen und der zugeschriebenen Identität durch berühmte deutsche Denker und Autoren gesucht, da sie Leitideen für die damalige Gesellschaft entwickelten und so zu Repräsentanten von Ansichten der damaligen Zeit wurden. Die Strömung der Romantik wird hier in Ansätzen erörtert. Sie zeigt vor allem auf, warum es im 19. Jahrhundert eine Rückbesinnung zu antijudaistischen Vorurteilen gab. Darüber hinaus waren einige Vertreter der Romantik maßgeblich daran beteiligt eine neue deutsche Identität zu konstruieren, die jedoch nur die soziale Gruppe der Christen implizierte.

Micha Brumlik erörtert in seinem umfassenden Werk „Deutscher Geist und Judenhaß“ die Motivation u.a. der Literaten und Philosophen Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, jüdenfeindliche Aussagen zu publizieren. Somit wurde ihnen, laut Brumlik, eine große Bedeutung im „Gesamtwerk der Philosophen“ bzw. „in der gesamten ‚Deutscher Idealismus‘ genannten Denkbewegung“ (Brumlik 2000: 15) bezüglich antisemitischer Äußerungen zu teil.

Johann Gottlieb Fichte entwickelte in seinen „Reden an die deutsche Nation“ ein Bild der Nation Deutschland und ein Gefühl des Nationalismus, der das 19. Jahrhundert bestimmte. Die Judenfeindlichkeit von Fichte und Hegel ist in ihren Grundzügen noch antijudaistisch, wurde jedoch auch stark beeinflusst von der Aufklärung, der Romantik und der nationalen politischen Situation. Die beiden Philosophen werden an dieser Stelle exemplarisch vorgestellt, da sie eine Übergangsphase symbolisieren, bevor 1879 von Wilhelm Marr der Antisemitismus konstruiert wurde (vgl. Bergmann 2010: 6).

Immanuel Kant, einer der bedeutendsten Philosophen des 18. Jahrhunderts und Begründer des Deutschen Idealismus ist an dieser Stelle von entscheidender Bedeutung, da Kants Auffassungen über Philosophie, Religion und das Judentum prägend waren für Johann G. Fichte und Georg W. F. Hegel. An dieser Stelle sind jedoch vor allem Kants Auffassungen über das Judentum im Kontrast zum Christentum von besonderer Relevanz.

In Kants Werken ist zu sehen, dass er einerseits auf Grund seiner aufklärerischen Prägung diese Ziele verwirklichen wollte, beispielsweise mit der Forderung nach einer „Vernunftsreligion“ (Kant 1990: 135), andererseits aber dennoch konservativ religiös geprägt war, vorrangig durch seine christliche Ausbildung. Er stellte die Vorherrschaft des Christentums nicht in Frage, sondern betonte sie im besonderen Maße. Nach Brumlik vollzieht Kant in seinem Leben eine Wandlung; er stand dem Philosophen Moses Mendelssohn zunächst aufgeschlossen gegenüber und hatte jüdische Freunde und Schüler. Dennoch entwickelte Kant, so Brumlik, Neid gegenüber dem jüdischen Aufklärer Mendelssohn (vgl. Brumlik 2000:31). Brumlik setzt diese Entwicklung in Zusammenhang mit Kants christlicher Prägung und liefert so eine Erklärung für dessen spätere ausgeprägte Judenfeindschaft.

Gudrun Hentges hingegen sieht Kants Judenfeindschaft allein auf der religiösen Ebene begründet. Sie erläutert, Kants Kritik fokussiere den Aspekt, dass die jüdische Religion keine „allgemeine Menschheits- oder Weltreligion“ sei, sondern eine Religion, die nur für „ein Volk“ (Hentges 1999: 93) bestimmt ist. Daraus folgerte Kant, es ergebe sich ein Glaube, der nicht gelenkt ist von Vernunft, sondern von „bloßer Offenbarung“ (Ebd.), welcher schließlich in einem „Religionswahn“ (Ebd.) mündet. Kant jedoch fordere die Verbindung von Vernunft und Religion und sah allein auf christlicher Basis, diese Symbiose erfolgreich umgesetzt:

„Wir können also die allgemeine Kirchengeschichte, sofern sie ein System ausmachen soll, nicht anders als vom Ursprunge des Christentums anfangen, das, als eine völlige Verlassung des Judentums, worin es entsprang, auf einem ganz neuen Prinzip gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte.“ (Kant 1990: 141)

Kant verneint nicht den jüdischen Ursprung des Christentums, aber er sieht den revolutionären Charakter den er für die Ausformung einer sogenannten *Vernunftsreligion* benötigt nur im Christentum.

Rüdiger Safranski erklärt in seinem Buch „Romantik. Eine deutsche Affäre“, dass Kant bis zu seinem Lebensende ein Sympathisant der Französischen Revolution war (vgl. Safranski 2013: 32). Dennoch war der Philosoph nicht in allen Bereichen ein Verfechter der Aufklärung und der Revolution: „Anders als die Religionskritik der Aufklärung will Kant den Glauben nicht beseitigen, sondern im Verhältnis zum Wissen neu begründen.“ (Hartwich 2005: 87). Safranski und Hartwich erörtern an dieser Stelle ein Argument, dass Kant in seiner Abhandlung „Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft“ anbringt. In einer Passage sagt er:

„Man kann aber im Grunde sagen: „Daß das Reich Gottes zu uns gekommen sei“, wenn auch nur das Prinzip des allmählichen Übergangs des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion und so zu einem (göttlichen) ethnischen Staat auf Erden allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzeln gefasst hat.“ (Kant 1990: 135)

Interessant an dieser Stelle ist auch die Formulierung „ethnischer Staat“; Kant setzt somit ganz deutlich Religion mit sozialen und kulturellen Komponenten in Verbindung und deklariert die Christen als *ethnische Gruppe*. Aufschlussreicher in Bezug auf Kants radikale Meinung zum Judentum sind die folgenden Passagen. Darin kontrastiert er das Christentum und das Judentum, wohingegen er dem Judentum den Status als Religion abspricht:

„Der jüdische Glaube ist seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Inbegriff statuarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralische Zusätze entweder damals schon oder auch in der Folge ihm angehängt worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judentum als einem solchen gehörig. Das letztere ist eigentlich gar keine Religion, sondern bloß eine Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besonderen Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten.“ (Kant 1990: 139)

Kant spricht den Juden das identitätsstiftende Merkmal Religion ab und reduziert sie auf einen *Stamm*. Er verschiebt die Faktoren, die Juden für ihn als solche klassifizieren; es ist nicht mehr die Religion, sondern die *Abstammung*. Nun stellt sich die Frage, wie Kant den Faktor Abstammung einsetzt. Diesen Punkt greift Hans Liebeschütz auf und erörtert in seiner Analyse, dass Kant das Judentum als einen Stamm basierend auf einer „mosaische Verfassung“ (Liebeschütz 1967: 18) ansah. Somit konstruiert Kant das Judentum zu einer politischen Staatsform, basierend auf biologischen Merkmalen und rückt es immer weiter weg von dem religiösen Faktor. Hentges merkt an, dass Kant das Judentum als „Antithese“ zum Christentum (Hentges 1999: 93) konstruiert und sich dabei deutlich antijudaistischer Merkmale bedient. Dieser Aspekt zeigt sich unter anderem in einem weiteren Abschnitt des Buches „Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft“, in dem Kant den Juden den Hass gegenüber allen anders gläubigen Menschen unterstellt:

„Drittens ist es soweit gefehlt, daß das Judentum eine zum Zustand der allgemeinen Kirche gehörige Epoche oder diese allgemeine Kirche wohl gar selbst zu seiner Zeit ausgemacht habe, daß es vielmehr das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschloß, als ein besonders vom Jehovah für sich auserwähltes Volk, welches alle anderen Völker anfeindet und dafür von jedem angefeindet wurde“ (Kant 1990: 140f.).

Gudrun Hentges verortet diese konstruierten Vorurteile im „aufgeklärten Antisemitismus“ (Hentges 1999: 33). Ein Ausdruck der Verdeutlichen soll, dass sich Vorurteile vom Antijudaismus emanzipiert haben, wodurch das Judentum nicht mehr nur als Religion, sondern Juden als politisches Volk diskriminiert wurden. Immanuel Kant vermeidet es von einer jüdischen Religion zu sprechen, sondern bezeichnet Juden als Stamm und Volk. Diese neue Form der Judenfeindschaft zeigt sich nicht nur bei Kant, sondern auch bei Fichte und Hegel und ist als Übergangsform zwischen dem Antijudaismus und dem modernen Antisemitismus zu sehen.

Der spätere Philosophieprofessor Johann Gottlieb Fichte, ebenfalls dem Deutschen Idealismus zugehörig und mit Kant durch eine persönliche Beziehung verbunden, „entfaltet [...] einen eigenen philosophisch christlichen Antijudaismus“ (Brumlik 2000: 74) und wurde „zum Begründer eines ‚revolutionären Antisemitismus‘“ (Brumlik 2000: 76).

Fichtes Judenfeindlichkeit ist ein kontrovers diskutiertes Thema. Judenfeindliche Anspielungen, beispielsweise im „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution“ sind nicht von der Hand zu weisen, werden aber von den Wissenschaftlern differenziert betrachtet. So schreibt J. G. Fichte in diesem *Beitrag*:

„Fast durch alle Länder von Europa verbreitet sich ein mächtiger, feindseliger gesinnter Staat, der mit allen übrigen im beständigen Krieg steht, und der in manchen fürchterlich schwer auf die Bürger drückt; es ist das Judentum. [...]

Von einem Volke [...] das sich zu dem den Körper erschlaffenden, und den Geist für jedes edle Gefühl tötenden Kleinhandel verdammt hat, und verdammt wird; das durch das bindendste, was die Menschheit hat, durch seine Religion, von unseren Mahlen, von unserem Freudenbecher, und von dem süßen Tausche des Frohsinns mit uns von Herz zu Herz ausgeschlossen ist; das bis in seinen Pflichten und Rechten, und bis in der Seele des Allvaters uns andere alle von sich absondert, [...] Fällt euch denn hier nicht der begreifliche Gedanke ein, dass die Juden, welche ohne euch Bürger eines Staates sind, der fester und gewaltiger ist als die eurigen alle, wenn ihr ihnen auch noch das Bürgerrecht in euren Staaten gebt, eure übrigen Bürger völlig unter die Füße treten werden?“ (Fichte 1922: 114f.)

Fichte erörtert in diesem Abschnitt die Unvereinbarkeit von christlichen und jüdischen Traditionen und konstruiert, ähnlich wie Kant, das Judentum als eine politische Einheit. Der Philosoph konstruiert ein Feindbild, wonach Juden mit fast allen anderen Völkern im *Krieg* stehen und entwickelte daraus eine Verschwörungstheorie. Ferner erläutert er, sollten die jüdische Bevölkerung auch noch die Bürgerrechte empfangen, würden sie die deutschen Bürger dominieren. Dieser Beitrag wurde 1793 verfasst und spricht sich eindeutig gegen die Emanzipation der Juden aus. Die Begriffe des *Krieges* und der *Verschwörung* sind eindeutig dem Antijudaismus zuzuordnen, wobei die politische Komponente des *Staates* die christliche Judenfeindschaft übersteigt.

Brumlik sieht den Ursprung für Fichtes Staat-Metapher in der Erklärung eines französischen Priesters: „Das jüdische Volk ‚bleibt immer Staat im Staate, weil es nie als ein Sohn des Vaterlandes behandelt wird‘“ (Brumlik 2000: 78). Dieser Aspekt verdeutlicht noch einmal die Heimatlosigkeit, die den Juden oft vorgeworfen wurde, wie es auch schon im vorherigen Kapitel diskutiert wurde. Diese Erklärungen haben jedoch den gleichen Grundgedanken: sie bedienen sich des Stereotyps *Der Jude als Fremder*, der nicht zu dem nationalen Staat gehört bzw. sich selber als nicht zugehörig fühlt. Dieser Stereotyp wurde besonders durch den aufkommenden Nationalismus gestützt, der sich im 19. Jahrhundert im Rahmen der romantischen Bewegung durchsetzte. Auch Fichte strebte, ähnlich wie Kant, eine umfassende Analyse des Judentums an, insbesondere mit dem Fokus auf dessen angebliche negative Eigenschaften. Die jüdische Religion versage ihren Mitgliedern den Zugang zum Kreis der Christen, die von *Herz zu Herz* miteinander verbunden seien.

In einer Fußnote des Beitrages vergleicht er das Judentum mit einer „festen [...] unübersteiglichen Verschanzung“ (Fichte 1922: 115), deren Abtrünnige „*Gerechtigkeits-, Menschen- und Wahrheitsliebe*“ (Ebd.) erfahren werden und für ihn zu „Helden“ würden. Wohingegen das Wort „unübersteiglich“ eher signalisiert, dass Fichte seine eigenen Überlegungen als utopisch ansah. In einer anderen Passage spricht Fichte Juden erneut den Anspruch auf das deutsche Bürgerrecht ab, aber auf massivere Weise:

„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.“ (Fichte 1922: 115)

Der Autor Hans-Joachim Becker versucht diesen Ausdruck des „Köpfe abschneiden“ zu relativieren, in dem er erörtert, diese Ausführung beziehe sich auf die „Ablehnung des tradierten, orthodoxen Judentums, wie er [Fichte] es vor allem auf seiner Polenreise im Sommer 1791 kennengelernt hatte“ (Becker 2000: 37). Ferner, so Becker, hätten auch jüdische Aufklärer wie Ephraim Moses Kuh und Saul Ascher erkannt, dass eine umfangreiche Aufklärung innerhalb der jüdischen Religion notwendig sei. Becker erklärt:

„Das Statische, beharrende der jüdischen Religion, das bei Fichte das Hauptmovers seiner Kritik bildete, hat dort, wo die Orthodoxie herrschte, sich noch lange gehalten. Sie bildete aber, wie wir gesehen haben, die Zielscheibe der jüdischen Aufklärung.“ (Becker 2000: 65)

Nach Gudrun Hentges verfolgte Fichte eine radikale Form des Antijudaismus und bezieht sich auf ein Zitat, in dem Fichte Juden mit Heiden gleichsetzt, die an einen „blinden Gott“ glauben, aber eigentlich nach dem wahren Gott eifern, der nach Fichte der Gott des Christentums ist (Hentges 1999: 111). Die Metaphern für Gott als „väterliche Rolle“ benutzten sowohl Fichte wie auch Kant, der kritisierte, dass das Judentum einer politischen Ordnung gleicht und nicht einer „Hausgemeinschaft oder Familie“ (Hentges 1999: 107). An dieser Stelle ist zu sehen, dass die Kritik am Judentum vor allem auf der Kontrastierung zum Christentum basierte, welches als wahre Religion skizziert wird. Darüber hinaus wurde von den Philosophen eine Verschiebung der identitätsstiftenden Parameter vorgenommen, wodurch Juden von ihnen vordergründig als politische Gruppe angesehen wurden. Ferner wurde den Juden unterstellt, in ihrem Innersten eigentlich genau nach der *wahren christlichen Religion* zu streben. Hentges merkt an, dass der Ausdruck „auch diesen sollte er [Gott] Gelegenheit zur Verbesserung ihrer Seele [geben]“ (Fichte zitiert nach Hentges 1999: 111), das Konvertieren zum Christentum ausdrückt (vgl. Hentges 1999: 112). Die Erläuterung von Gudrun Hentges untermauert das oben angeführte Zitat, wonach ein Jude, der sein Judentum ablege, um nach *Gerechtigkeits-, Menschen- und Wahrheitsliebe* zu streben, von Fichte als ein *Held* verehrt werden würde. Demnach war für Fichte die Option einer Taufe durchaus gegeben; ein Punkt der ihn von Anhängern des rassistischen Antisemitismus deutlich unterschied. Gudrun Hentges erörtert ferner, dass Fichte in einem anderen Schriftstück den Begriff „Nicht-Christ“ aufgriff, um auszudrücken, dass „Nicht-Christen verklavt oder vertrieben“ (Hentges 1999: 128) werden können. Der Ausdruck *Antichrist* wurde schon im Johannesbrief für die jüdische Bevölkerung verwendet und ist eines der antijudaistischen Stereotype, die bis heute populär sind. Nach Hentges konzentriert sich Fichte aber nicht nur auf antijudaistische Formen der Judenfeindlichkeit, sondern zeigte auch Merkmale des

aufgeklärten Antijudaismus, wie beispielsweise die Konstruktion einer jüdisch-politischen Einheit. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist bei Fichte ein starker Nationalismus-Gedanke zu vernehmen. Er konstruiert Deutschland als ein „Subjekt der Freiheit“ (Safranski 2013: 178), in dem das Volk als ein Individuum fungiert, dem kollektive Eigenschaften wie „Freiheit, Tatkraft, Geist [und] Kultur“ (Ebd.) zugeschrieben werden. Fichte entwickelte Ideen von einer deutschen Nation, basierend auf Vaterlandsliebe, Religion und einer „deutschen Nationalerziehung“ (Fichte 1919: 175), die er in den *Reden an die Deutsche Nation* 1807/1808 in Berlin vortrug:

„Die höhere Vaterlandsliebe für das gemeinsame Volk der deutschen Nation mußte und sollte ja ohnedies die oberste Leitung in jedem besondern deutschen Staat führen [...] jemehr daher jemand von jener höheren Angelegenheit ergriffen und belebt war, ein desto besserer Bürger war er auch für den besonderen deutsche Staat [...].“ (Fichte 1919: 143)

Safranski erörtert, dass Fichte einen für ihn überraschenden Zeitpunkt für diese Ideen wählte: „Es ist bemerkenswert, daß dieses Denken, das geschichtsfremd die Gesellschaft zum stabilen Organismus verklärt, Konjunktur hat ausgerechnet in einem historischen Augenblick politischer Katastrophen und Krisen“ (Safranski 2013: 180). Die Krise wurde in dem Fall durch Napoleon ausgelöst, der 1806 das „Römische Reich deutscher Nation“ einnahm. Die Zeit schien nach so einem Ansatz, wie Fichte ihn vortrug, zu verlangen. Der Philosoph beharrte auf dem Wert der deutschen Sprache und war bemüht der deutschen Sprache Bedeutung beizumessen:

„Wie es ohne Zweifel ist, daß allenthalben, wo eine besondere Sprache angetroffen wird, auch eine besondere Nation vorhanden ist, die das recht hat, selbstständig ihre Angelegenheiten zu besorgen und sich selber zu regieren.“ (Fichte 1919: 200)

Im vorherigen Kapitel wurden innerhalb der jüdischen Gemeinschaft im 19. Jahrhundert ganz deutlich die identitätsstiftenden Faktoren wie Bildung und Sprache herauskristallisiert, durch die sie sich in die deutsche Gesellschaft integrieren wollten. Es scheint in der Tat eine zeitliche und ideologische Verbindung zwischen den christlich-deutschen und den jüdischen Aufklärern bestanden zu haben, im besonderen Hinblick auf die Faktoren, für die sie sich einsetzten. Fichte jedoch, beschrieb diese Faktoren als „germanisch“. Er redete von Deutschland als einem „Urvolk“ (Fichte 1919: 106), welches erhaben ist über alle anderen Völker. Dieser Nationalismus impliziert in erster Linie die christlichen Deutschen als einen Teil von Deutschland, jedoch nicht die jüdischen Deutschen. Für Fichte bildeten Juden in Deutschland einen separierten Staat. Nationale identitätsstiftende Faktoren schien Fichte nicht

auf die jüdische Bevölkerung übertragen zu wollen. 1813 erfolgte ein politischer Umschwung, der gravierende Auswirkungen auf die deutsche Identität hatte:

„Das ist die Stunde der politischen Romantik. Die Arbeit am deutschen Identitätsbewußtsein mit der Beschwörung der Volksgeister und der germanischen Mythologie, die Sammlung der Volkspoesie, die nationalen Erziehungsvisionen Fichtes – das alles kann jetzt zusammenströmen und eine öffentliche Stimmung schaffen, die auf aktive Teilnahme der nationalen und patriotischen Kräfte drängt. Auf deutschem Boden ereignet sich in diesen Monaten des antinapoleonischen Befreiungskrieges die Geburt der politischen Propaganda.“ (Safranski 2013: 185)

Wolf Hartwich erläutert, dass Religion als wichtiger Faktor innerhalb der Romantik fungierte, so wie es auch bei Fichte zum Ausdruck kam. In den Reden erörtert Fichte seinen Anspruch an die Religion: „Die Religion [...] vermag durchaus hinwegzusetzen über alle Zeit, und über das ganze gegenwärtige und sinnliche Leben, ohne darum der Rechtlichkeit, Sittlichkeit und Heiligkeit des von diesem Glauben ergriffenen Lebens den mindesten Abbruch zu tun“ (Fichte 1919: 125). Für Fichte thronte die Religion über allem Irdischen. Laut Hartwich wurde innerhalb der Romantik die Nation als „ethnisch-kulturelle Gemeinschaft“ (Hartwich 2005: 25) definiert. Eine Formulierung, die auch schon Immanuel Kant wählte, um die christliche Gemeinde zu umschreiben. Diese Gemeinschaft definierte sich über „biblisch-christliche Elemente“ und „mythischen Traditionen des Germanentums“ (Ebd.). Juden wurde nicht als Teil dieser Gemeinschaft angesehen:

„Den Juden war hier als einer ‚Gruppe, deren erkennbare Besonderheit aus der Sicht der Gesamtgesellschaft in fremden ethnisch-kulturellen – und zunehmend: rassischem – Boden verwurzelt zu sein schien, die deutsche Volksgemeinschaft grundlegend verschlossen“ (Hartwich 2005: 24).

Hartwich erörtert ferner, die Romantiker beklagten den Rückgang von geistig-religiösen Werten innerhalb der westlichen Kultur, auf Grund von „Säkularisierung, Kapitalisierung und Industrialisierung“ (Hartwich 2005: 27). Diese Entwicklung wurde nicht Juden zugeschrieben, dennoch hielt man sie für „Profiteure“. Diese Vorurteile schienen zum einen auf der langen Tradition des antijudaistischen Stereotyps u.a. *Der Jude als Wucherer* zu basieren, aber auch auf den neuen gesellschaftlichen und sozialen Veränderungen, die auf Grund der jüdischen Emanzipation in Erscheinung traten.

Werner Bergmann argumentiert, dass sich zu dieser Zeit eine neue Form der Judenfeindschaft entwickelte, die nicht mehr zum Antijudaismus gezählt werden kann, aber auch noch nicht der politischen Bewegung und der „geschlossenen Ideologie“ des modernen Antisemitismus entspricht. Bergmann klassifiziert sie als „moderne“ Entwicklung, weil sie sich „gegen die

Modernisierung von Staat und Gesellschaft (freie Wirtschaft, Religionsfreiheit, Rechtsgleichheit)“ (Bergmann 2006: 21) richtete. Diese Einschätzung untermauert die These der Rückbesinnung der Romantiker auf *das Alte*. Ebenso unterstützt dieser Ansatz Gudrun Hentges These, die Phase als eine Zwischenstufe zwischen Antijudaismus und dem modernen Antisemitismus zu identifizieren. Dennoch schien die jüdische Religion immer der erste Anknüpfungspunkt für judenfeindliche Argumente zu sein, wie Kant, der die Existenz der jüdischen Religion negierte oder wie Fichte, der sie als *falschen Glaube* deklarierte.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel war ebenfalls ein bedeutender Philosoph des Deutschen Idealismus und stark geprägt von J. G. Fichte und I. Kant. Hegel studierte Philosophie und Theologie, wie auch Fichte und Kant. Auch bei Hegel tritt ein besonders stark ausgeprägter Antijudaismus zum Vorschein. Er begründete seine Vorurteile gegen die Juden auf Abraham und die Situation des Isaak-Opfers, wo Abraham seinen eigenen Sohn opfern wollte. Für Hegel war „Abrahams Liebe [...] die typisch jüdische Art zu lieben - [...] selbstüchtig und nur auf die Ausdehnung bzw. Bewahrung der eigenen Person bezogen“ (Brumlik 2000: 214). Insgesamt verzeichnet Brumlik einen Umschwung in Hegels Auffassung zum Judentum, die von einer erst positiven Anschauung hin zu einem negativen Bild wechselte, welches das „jüdische Volk durch eine solche Anhäufung negativer Eigenschaften [auszeichnet], daß es kaum möglich ist sie einzeln anzuführen“ (Brumlik 2000: 209). Hentges führt Hegels Antijudaismus noch weiter aus. In der Tradition von Kant behauptete Hegel die Beziehung zwischen Gott und den Juden bestehe aus dem Gehorsam gegenüber Befehlen, die die jüdische Bevölkerung ohne Emotionen ausüben würde. Diese These wird von einigen Passagen in Hegels Werk „Der Geist des Christentums“ unterstützt, wo er, wie auch schon J. G. Fichte und I. Kant, das Judentum und das Christentum als Kontraste gegenüberstellt:

„Die mosaische Religion eine Religion aus Unglück und fürs Unglück; nicht fürs Glück, das frohe Spiele will; der Gott zu ernsthaft... [...] eine Religion des Unglücks, denn im Unglück ist die Trennung vorhanden, da fühlen wir uns als Objekte und müssen zum Bestimmenden fliehen – im Glück ist diese Trennung verschwunden es herrscht die Liebe, die Einigkeit, diese aber darf nicht zum Gotte erhoben werden durch Befreiung von den vorhandenen zufälligen Trennungen; denn da wäre ein Gott, der nicht herrschte, sondern ein freundschaftliches Wesen, eine Schönheit, ein Lebendiges, dessen Wesen Vereinigung ist, da hingegen der Judengott höchste Trennung ist, alle freie Vereinigung ausschließt, nur die Herrschaft oder die Knechtschaft zuläßt.“ (Hegel 1970: 367)

Mit der Skizzierung eines devoten jüdischen Verhaltens gegenüber ihrem Gott folgte Hegel Kant und Fichte in ihren Argumentationsmustern und ihrer Thematik. Es ist festzuhalten, dass G.W.F. Hegel in seinen Schriften nicht nur seine Auffassung zum Judentum erläutert, sondern

der jüdischen Bevölkerung Hass gegenüber der christlichen Gemeinschaft unterstellt; ein Aspekt, den auch Kant als *Anfeindungen* schon ansprach. Hegel erklärt „das jüdische Volk verabscheue und verachte alle es umgebenden Völker und bestehe darauf, seine Art, Sitten und Dünkel beizubehalten“ (Hegel zitiert nach Hentges 1999: 137). Darüber hinaus beschrieb Hegel das Judentum als *mosaische Religion*, ganz nach dem Vorbild Kants, der das Judentum als Staatsform bezeichnete, die auf den *mosaischen Gesetzen* basiere.

In Hegels Ausführungen, beispielsweise in seinem Werk „Der Geist des Christentums“, fokussierte er in vielen Passagen die Figur des Jesus und seine ihm zugeschriebene Bedeutung. Die Person des Jesus und seine Beziehung zu Gott ist der existenzielle Streitpunkt zwischen Judentum und Christentum. Daher ist es nicht verwunderlich, dass Hegel diese Thematik aufgreift: „Von Jesus dagegen ist Joh.2,25 gesagt, daß er sich den Juden, die an ihn glaubten, nicht anvertraut habe, weil er sie kannte, und weil er ihres Zeugnisses nicht bedurfte, sich nicht erst in ihnen erkannte“ (Hegel 1970: 453). An dieser Stelle führt Hegel ein für ihn signifikantes Charaktermerkmal der Juden an: sie sind nicht vertrauenswürdig. Hegel greift auf allen Ebenen die Argumentationsmerkmale des Antijudaismus auf.

Die Einordnung von Hegels judenfeindlichen Aussagen ist in der Literatur umstritten. Autoren, wie Hans Liebesschütz attestieren Hegel eine reine Form des Antijudaismus: „In allen Stadien seiner Entwicklung hatte Hegels Beschäftigung mit dem jüdischen Volke das religiöse Interesse als Ausgangsstellung gehabt“ (Liebeschütz 1967: 40). Nach Liebesschütz bildet das Christentum für Hegel ein „Ideal“ (Ebd.) und das Judentum stehe diesem *Ideal* gegenüber. Somit folgt Hegel ganz offensichtlich den Denkstrukturen des Mittelalters.

Die Autorin Gudrun Hentges dagegen hebt die Aussagen von Hegel auf eine philosophische bzw. geistige Ebene, die den Antijudaismus übersteigt:

„Hegel [hat] das Judentum weniger als Religion, sondern als Philosophie oder Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes kritisiert, anhand derer er die Überlegenheit der christlichen Religion und der damit einhergehenden Entwicklungsstufe des Geistes demonstriert.“ (Hentges 1999: 147)

Hentges argumentiert, dass Hegel eine Hierarchie entwickelte, wonach er die Religion nicht mehr nur als Glaubenssystem ansah, sondern als eine Form der kognitiven und psychologischen *Entwicklungsstufe*. Diese These wird von dem oben angeführten Zitat Hegels unterstützt, in dem er nicht mehr von der jüdischen Religion, sondern von der *jüdischen Bildung* spricht. Die Konstruktion von geistigen Entwicklungsstufen übersteigt, die bisher vorgestellte Argumentation des Antijudaismus.

Es ist festzuhalten, dass Hegel sich vor allem antijudaistischer Konzepte bediente und diese weiterentwickelte zu philosophischen. Formen des aufgeklärten Antijudaismus sind bei Hegel nicht zu finden. Hentges resümiert, dass Hegels Form von Judenfeindschaft „eine spezifische Form des Judenhasses“ (Hentges 1999: 153) darstellt. Diese Besonderheit bzw. spezifische Form attestiert auch Wolf Hartwich Hegels „philosophisch-ästhetische Rekonstruktion der biblischen Religion, die den Rahmen des romantischen Antisemitismus sprengen“ (Hartwich 2005: 103). Diese spezifische Form bezieht sich nicht nur auf Hegels Äußerungen, sondern auch auf seine Position innerhalb der jüdischen Emanzipation. Hartwich argumentiert, dass Hegel, wie auch Schleiermacher für die „bürgerliche Gleichstellung der Juden [waren], die sie sich ganz im Sinne der Aufklärung als Assimilation und Integration vorstellten“ (Hartwich 2005: 83). Der Begriff *Assimilation* lässt vermuten, dass Hegel sich ein Konzept vorstellte, ähnlich wie Fichte, wonach Juden die bürgerlich-christlichen Werte annahmen, auf jüdische Traditionen und Rituale verzichteten und so eine Integration in die deutsche Gesellschaft möglich war. Auch Hegel war ein Anhänger der Französischen Revolution, aber auch ein Verfechter der Frühromantik. Wie auch schon bei Fichte ist bei Hegel die „Renaissance des christlichen Glaubens“ (Hartwich 2005: 84) deutlich zu vernehmen, wodurch antijudaistische Vorurteile in den Vordergrund rückten.

Die Romanik, denen sich die aufgeführten Philosophen zugehörig fühlten, war die treibende Kraft für den aufkommenden Nationalismus in Deutschland und die Rückbesinnung zur Religion. Diese Rückbesinnung thematisiert auch Rüdiger Safranski, der erklärt: „Die moralische Vernunft und das verständige System aus Republik, Öffentlichkeit und Welthandel sind für sie [die Romantiker] nur weltliche Kräfte, die noch einer zusätzlichen religiösen Stützung bedürfen“ (Safranski 2013: 174). Diese Rückbesinnung bzw. die aufkommende Fokussierung auf die Religion und die ungemene Bedeutung, die ihr zugeschrieben wurde, erlaubt erst die erneute Popularität von antijudaistischen Äußerungen. Dennoch sind die hier beschriebenen Judenfeindschaften nicht gleichzusetzen mit einem *rassistischen Antisemitismus*, auch wenn sie teilweise als Art Vorstufe beschrieben werden können:

„Die romantische Judenfeindschaft lässt sich im Kern nicht als rassistischer Antisemitismus beschreiben, wie ihr der Hintergrund der modernen materialistisch-naturwissenschaftlichen Weltanschauung fehlt. Gleichwohl verbindet beide Erscheinungen der Hang zu einer typisierenden Darstellung menschlicher Individuen. Sprechweise, Sozialverhalten, Physiognomie und Habitus der Juden werden im Sinne kollektiver Eigenschaften zum literarischen Gestaltungsmittel. Allerdings erscheint das Judentum als primär religiös-kulturelle und nicht als biologische Größe.“ (Hartwich 2005: 260)

Der Faktor der Bedrohung durch das Judentum ist ebenfalls von zentraler Bedeutung innerhalb der romantischen Vorstellung. Wie bei J. G. Ficht zu sehen ist, konstruierte er das Judentum als einen Staat, der für den deutschen Staat eine Bedrohung werden konnte. Der Aspekt der jüdischen Verschwörungstheorie ist schon im Mittelalter eine enorme Größe und wird auch in der Romanik aufgegriffen. Die Tatsache, dass solche Theorien Anklang fanden ordnet Rüdiger Safranski einem „Mentalitätswandel“ (Safranski 2013: 54f.) zu, basierend auf der „Lust am Geheimnisvollen und Wunderbaren“ (Ebd.), wodurch die Rationalität bzw. die rationale Betrachtung von Situationen nicht mehr gegeben war: „Phantasien über Geheimbünde und geheime Komplote erregen die Öffentlichkeit in einem Ausmaß, das wie uns heute im Zeichen der Terrorismushysterie und der Verschwörungstheorien ganz gut vorstellen können“ (Ebd.).

Ein Aspekt der bisher noch nicht thematisiert wurde ist die mit dem Nationalismus verbundene „Suggestion des >Wir<“ (Safranski 2013: 179). Der Nationalismus, die Mythen, das Germanische, die christliche Religion; alles Faktoren, die eine *Wir-Gruppe* konstruieren und als identitätsstiftender Faktor für die christlichen Deutschen fungierten und im Umkehrschluss die jüdischen Deutschen ausschloss. So wurde die soziale Gruppe der Deutschen gegenüber den Juden positioniert, deren identitätsstiftende Faktoren nicht auf den gleichen Parametern fußen. Auf Grund der romantischen Rückbesinnung auf die Religion, wurden auch Juden wieder vermehrt über dieses Merkmal identifiziert, wie die Textbeispiele der Philosophen belegen.

Das aufkommende „übersteigerte Nationalbewußtsein“ (Hartwich 2005: 262) sieht Wolf Hartwich als Verbindungslinie zwischen der Romantik und dem im späten 19. Jahrhundert aufkommenden politischen Antisemitismus:

„Der romantische Antisemitismus inszeniert die gesellschaftliche Ausgrenzung der Juden in einer phantastisch überzeichneten Perspektive. Der magisch satanistische Hintergrund des mittelalterlichen Antisemitismus tritt wieder in vollem Umfang zu Tage, wobei volksreligiöse Überlieferungen in starkem Maße einfließen“ (Hartwich 2005: 260).

Die hier angeführten Philosophen Kant, Fichte und Hegel folgten einer von Liebesschütz angesprochenen Tradition, wonach sie ausschließlich das biblische Judentum kritisierten (vgl. Liebesschütz 1967: 25). Ihre Kritik bezog sich nicht auf gesellschaftliche und soziale Tatsachen, sondern sie fokussierten das Alte Testament und entwickelten daraus ihre

judenfeindlichen Aussagen. Die Philosophen betrachteten die jüdische Gruppe erneut ausschließlich als religiöses Kollektiv.

Die sozialen Gruppen im 19. Jahrhundert waren christliche Deutsche und deutsche Juden. Beide soziale Gruppen definierten sich über bestimmte Merkmale, wie die Religion, Bildung und Sprache. Das Identitätskonzept der Deutschen schien in der romantischen Strömung an Festigkeit zu gewinnen, zumal nach der Reichsgründung von 1871, während das Identitätskonzept in der jüdischen Gruppe sehr fragil war, da es durch aufgeklärte Juden immer weiter hinterfragt wurde. 1897 wurde die „Zionistische Vereinigung für Deutschland“ (Richarz 1989: 34f.) gegründet. Hinter ihr stand „die Idee der jüdischen Volksgemeinschaft und die Ablehnung der Assimilation“ (Ebd.). Moshe Zimmermann führt diesen Aspekt noch weiter aus:

„Die Zionisten hatten seit der Gründung ihrer Organisation Ende des 19. Jahrhunderts die Gründung eines Vorpostens des Okzidents, einen Stützpunkt Europas im Orient, im Nahen Osten, ins Auge gefaßt. [...] Nach dieser Vorstellung sollte »Palästina« nicht nur Deutschland, sondern ganz Europa beeinflussen.“ (Zimmermann 2005: 79)

Norman Solomon erklärt, dass der Begriff *Zionismus* einen „sowohl religiösen wie säkularen Ursprung“ (Solomon 2009: 24) hat:

„Religiös gesehen war die Rückkehr nach Zion so alt wie Gottes Verheißung an Abraham, dass jenes Land, in dem er wohnte, sein Land sei. Diese Verheißung wurde in der Geschichte immer wieder durch religiöse Schriften, Gebete und den frommen Wunsch, im heiligen Land Gottes Gebote zu erfüllen, bekräftigt. [...] Der entscheidende politische Anstoß kam allerdings erst später in diesem Jahrhundert: von säkularen sozialistischen Juden wie Moses Hess und schließlich Theodor Herzl, dem ‚Vater des modernen Zionismus‘. Sie lehnten alle traditionellen religiösen Glaubensformen ab. Andererseits erkannten sie, dass Aufklärung und Universalismus zwar die jüdische Identität ausgehöhlt, nicht aber den Antisemitismus ausgerottet hatten.“ (Ebd.)

Die Zionisten waren ähnlich wie die Romantiker „antiliberal“ und „antiaufklärerisch“ (Zimmermann 2005: 156) eingestellt. Mehr noch, Zionisten adaptierten Meinungen, die in der deutsch-christlichen Gesellschaft kursierten und eher den Antisemitismus befeuerten: „Die Untrennbarkeit des Nationalismus vom religiösen sowie die transzendente Macht der Geschichte wurden unterstrichen. Physiognomie und Rasse flogen mehr und mehr in die Überlegungen der deutsche Zionisten ein“ (Zimmermann 2005: 154f.). Wie auch die christlich-deutschen Bürger transformierten die Zionisten ihre Befürwortung des Universalismus in eine Zustimmung des Nationalismus. Es scheint, dass der Zionismus, gerade im Bezug auf die Machtlosigkeit gegenüber dem Antisemitismus als Bewegung für die Stärkung der jüdischen Identität fungierte. Zimmermann erläutert, dass die Zionisten die

„Selbstbestätigung der Bewegung“ (Zimmermann 2005: 156) als Ziel hatten, wodurch sie sich mit dem „Minderheitenstatus für die Juden, also mit dem Verzicht auf die Emanzipation abfinden, ihn sogar begrüßen würden“ (Ebd.).

7. Literatur

Das Buch Isaias (Jes). Altes Testament. S. 685 – 727. In: Hamp, Prof. Dr. Vinzenz, Prof. Dr. Meinrad Stenzel (Hg.) (2002): Die Bibel. München: Pattloch Verlag GmbH.

Das Buch Nehemia (Neh). Altes Testament. S. 419 – 431. In: Hamp, Prof. Dr. Vinzenz, Prof. Dr. Meinrad Stenzel (Hg.) (2002): Die Bibel. München: Pattloch Verlag GmbH.

Das Evangelium nach Johannes (Joh). Neues Testament. S. 991 – 1016. In: Hamp, Prof. Dr. Vinzenz, Prof. Dr. Meinrad Stenzel (Hg.) (2002): Die Bibel. München: Pattloch Verlag GmbH.

Das Evangelium nach Lukas (Lk). Neues Testament. S. 957 – 990. In: Hamp, Prof. Dr. Vinzenz, Prof. Dr. Meinrad Stenzel (Hg.) (2002): Die Bibel. München: Pattloch Verlag GmbH.

Das Evangelium nach Markus (Mk). Neues Testament. S. 937 – 956. In: Hamp, Prof. Dr. Vinzenz, Prof. Dr. Meinrad Stenzel (Hg.) (2002): Die Bibel. München: Pattloch Verlag GmbH.

Das Evangelium nach Matthäus (Mt). Neues Testament. S. 905 – 936. In: Hamp, Prof. Dr. Vinzenz, Prof. Dr. Meinrad Stenzel (Hg.) (2002): Die Bibel. München: Pattloch Verlag GmbH.

Der Brief an die Römer (Röm). Neues Testament. S. 1051 – 1064. In: Hamp, Prof. Dr. Vinzenz, Prof. Dr. Meinrad Stenzel (Hg.) (2002): Die Bibel. München: Pattloch Verlag GmbH.

Erster Brief an die Thessalonicher (1Thess). Neues Testament. S. 1107 – 1109. In: Hamp, Prof. Dr. Vinzenz, Prof. Dr. Meinrad Stenzel (Hg.) (2002): Die Bibel. München: Pattloch Verlag GmbH.

Andree, Richard (1881): Volkskunde der Juden. Bielefeld und Leipzig: Verlag von Velhagen & Klasing.

Aschoff, Diethard (2006): Geschichte der Juden in Westfalen im Mittelalter. Berlin (u.a.): LIT Verlag.

Battenberg, Friedrich (2010): Judenemanzipation im 18. und 19. Jahrhundert. In: *Europäische Geschichte Online*. ><http://www.ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-netzwerke/juedische-netzwerke/friedrich-battenberg-judenemanzipation-im-18-und-19-jahrhundert><. Electronic Document.

Bäro, Nico (2012): Felix Mendelssohn Bartholdy – Leben und Judentum. Grin Verlag.

Barth, Fredrik (1998): Ethnic Groups and Boundaries. The social organisation of cultural difference. 2. Aufl. Illinois: Waveland Press.

Becker, Hans Joachim (2000): Fichtes Idee der Nation und das Judentum den vergessenen Generationen der jüdischen Fichte-Rezeption. Amsterdam (u.a.): Rodopi.

Behrend, Itzig (1950): Itzig Behrend. Unsere Familienchronik. 40 S. New York. In: Richarz, Monika (1989): Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780-1945. S. 59 – 70. München: Verlag C.H. Beck.

Bergmann, Werner (2006): Geschichte des Antisemitismus. 3.Auflage. München: Verlag C.H. Beck.

Bergmann, Werner (2010): Geschichte des Antisemitismus. 4. Auflage. München: Verlag C.H. Beck.

Blume, Dr. Thomas (2013): Fichte, Johann Gottlieb. In: *Online-Wörterbuch Philosophie: Das Philosophielexikon im Internet*. >http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?tx_gbwphilosophie_main%5Bentry%5D=15&tx_gbwphilosophie_main%5Baction%5D=show

[&tx_gwbwphilosophie_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&cHash=349f5dfd045f1a3be8aeb9395a090e09<](#).
Electronic Document.

Boehlich, Walter (Hg.) (1988): Der Berliner Antisemitismusstreit. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Bossong, Georg (2008): Die Sepharden. Geschichte und Kultur der spanischen Juden. München: C.H.Beck Wissen.

Brumlik (2000): Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum. München: Luchterhand.

Bundeszentrale für politische Bildung (2012): Religionszugehörigkeit. 27.09.2012.
><http://www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/soziale-situation-in-deutschland/145148/religionszugehoerigkeit><. Electronic Document.

Clifford, James (1999): Diasporas. In: Vertovec, Steven und Robin Cohen (Hg.): Migration, Diasporas, Transnationalism. Cheltenham (u.a.): Edward Elgar Publishing.

Cohen, Hermann (1880): Ein Bekenntniß in der Judenfrage. In: Boehlich, Walter (Hg.) (1988): Der Berliner Antisemitismusstreit. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Cohen, Mark R. (2005): Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter. München: Verlag C.H. Beck.

Cohen, Robin (1999a): ‚Rethinking Babylon‘: iconoclastic conceptions of the diasporic experience. In: Vertovec, Steven und Robin Cohen (Hg.): Migration, Diasporas, Transnationalism. Cheltenham (u.a.): Edward Elgar Publishing.

Cohen, Robin (1999b): Diasporas and the nation-state: from victims to challengers. In: Vertovec, Steven und Robin Cohen (Hg.): Migration, Diasporas, Transnationalism. Cheltenham (u.a.): Edward Elgar Publishing.

Cohn, Chaim (2001): Der Prozeß Und Tod Jesu aus der jüdischen Sicht. Frankfurt am Main: Insel Taschenbuch Verlag.

Davidowicz, Klaus (2013): Jesus – Betrachtung aus jüdischer Sicht. In: *David. Jüdische Kulturzeitschrift*.
><http://www.david.juden.at/kulturzeitschrift/70-75/72-davidowicz.htm><. Electronic Document.

Werner Scholze-Stubenrecht (2006): Duden: Die deutsche Rechtschreibung. Bd.1. 24., völlig neu bearb. und erw. Aufl. Mannheim (u.a.): Dudenverlag.

Elias, Norbert (1990): Über sich selbst. Biographisches Interview mit Norbert Elias. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fichte, Johann Gottlieb (1919): Reden an die Deutsche Nation. Leipzig: Meiner.

Fichte, Johann Gottlieb (1922): Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution. Leipzig: Meiner.

Fischer, Jens Malte (2013): Richard Wagner und seine Wirkung. Wien: Paul Zsolnay Verlag.

George, Martin (1999): Antijudaismus bei den Kirchenvätern. Eine notwendige Polemik? In: Dietrich, Walter u.a. (Hg.): Antijudaismus – christliche Erblast. Stuttgart: Kohlhammer. S. 74 – 92.

Gobineau, Graf Josef Arthur (1939a): Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Erster Band. 5. Aufl. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag.

Gobineau, Graf Josef Arthur (1939b): Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Zweiter Band. 5. Aufl. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag.

Greis, František (1987): Pest – Geissler – Judenmorde. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

- Güttler, Peter O. (2000): Sozialpsychologie. Soziale Einstellungen, Vorurteile, Einstellungsänderungen. 3. überarb. und erweit. Aufl. München (u.a.): R. Oldenbourg Verlag.
- Harland, Philip A. (2009): Dynamics of identity in the World of the Early Christians. Associations, Judeans, and cultural minorities. New York (u.a.): Clark.
- Hartwich, Wolf Daniel (2005): Romantischer Antisemitismus von Klopstock bis Richard Wagner. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hamp, Prof. Dr. Vinzenz, Prof. Dr. Meinrad Stenzel (Hg.) (2002): Die Bibel. München: Pattloch Verlag GmbH.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1937): Phänomenologie des Geistes. 4. Aufl. Leipzig: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): Der Geist des Christentums und sein Schicksal. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Hentges, Gudrun (1999): Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und „Wilden“ in philosophischen Schriften des 18. Und 19. Jahrhunderts. Schwalbach: Wochenschau Verlag.
- Hirsch, Henriette: Henriette Hirsch. Erinnerungen an meine Jugend. 85 S. In: Richarz, Monika (1989): Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780-1945. S. 224 – 232. München: Verlag C.H. Beck.
- Hurwitz, Emanuel (1999): Judas und der Hass auf die Juden. Ein Beitrag zur Frage des strukturellen Antisemitismus. In: Dietrich, Walter u.a. (Hg.): Antijudaismus – christliche Erblast. Stuttgart: Kohlhammer. S. 109 – 126.
- Judt, J.M. (1903): Die Juden als Rasse. Eine Analyse aus dem Gebiete der Anthropologie. Berlin: Jüdischer Verlag.
- Jüdische Geschichte und Kultur (2013): Tod und Begräbnis. <http://www.judentum-projekt.de/religion/juedischerlebenskreis/tod/>. 25.10.13.
- Kampling, Rainer (1990): Neutestamentliche Texte als Bausteine der späteren Adversos-Judaeos-Literatur. In: Herbert Frohnhofen (Hg.): Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Hamburg: Steinmann und Steinmann. S. 121–138
- Kaş, Ya‘aqov (1961): Exclusiveness and Tolerance. Studies in jewish-gentile relations in medieval and modern times. Oxford (u.a.): Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1980): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 7., im Text unveränd. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel (1990): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 9. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Kosche, Rosemarie (2002): Studien zur Geschichte der Juden zwischen Rhein und Weser im Mittelalter. Forschung zur Geschichte der Juden. Hannover: Verlag Hahnsche Buchhandlung.
- Kreis, Guido Dr. (2013): Deutscher Idealismus. In: *Online-Wörterbuch Philosophie: Das Philosophielexikon im Internet*. >http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?tx_gbwphilosophie_main%5Bentry%5D=991&tx_gbwphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbwphilosophie_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&cHash=11565ee1312d73ff58a52fd8067b9fe5 < . Electronic Document.
- Lange, Josef (1934/35): Josef Lange. Mein Leben. 124 S. In: Richarz, Monika (1989): Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780-1945. S. 233 – 241. München: Verlag C.H. Beck.
- Lehmann, Ascher (1845-1850): Ascher Lehmann (Lämle ben Aron Weldtsberg)Tagebuch. 72 S. In: Richarz, Monika (1989): Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780-1945. S. 71 – 88. München: Verlag C.H. Beck.
- Liebeschütz, Hans (1967): Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber. Tübingen: C.B. Mohr.

- Lipphardt, Veronika (2008): Biologie der Juden. Jüdische Wissenschaftler über >>Rasse<< und Vererbung. 1900 – 1935. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luschan, Felix von (1922): Völker Rassen Sprache. Berlin: Welt-Verlag.
- Müller, Daniel (2006): Die rechtliche Stellung der Juden im hohen und im späten Mittelalter. Norderstedt: Grin Verlag.
- Petuchowski (1989): Exil - Diaspora – Zerstreuung. In: Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. <http://www.menora.de/menorademo/08/mrsach.htm>.
- Rehberg, August Wilhelm (2011): Code Napoleon und dessen Einführung in Deutschland... Books on Demand. Neue Auflage.
- Richarz, Monika (1989): Einleitung. Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780-1945. S. 11 – 55. München: Verlag C.H. Beck.
- Rosenstein, Conrad (1958): Conrad Rosenstein. Der Brunnen. Eine Familienchronik. 64 S. In: Richarz, Monika (1989): Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780-1945. S. 213 – 223. München: Verlag C.H. Beck.
- Safran, William (1999): Diasporas in modern societies: myths of homeland and return. In: Vertovec, Steven und Robin Cohen (Hg.): Migration, Diasporas, Transnationalism. S. 364 – 380. Cheltenham (u.a.): Edward Elgar Publishing.
- Safranski, Rüdiger (2013): Romantik. Eine deutsche Affäre. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag
- Salzborn, Samuel (2010): Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Scheler, Max (2004): Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Schwarz-Friesel (2012): Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert. Berlin (u.a.): de Gruyter.
- Schyovitz, David (2013): The Hep Hep Riots. ><http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/anti-semitism/hep.html><. Electronic Document.
- Seljak, Anton (2013): Richard Wagner und das Judentum. Feindschaft aus Nähe? Norderstedt: Books on Demand GmbH.
- Silbermann, Eduard (1916): Eduard Silbermann. Erinnerungen 1871 – 1917. 252 S. In: Richarz, Monika (1989): Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780-1945. S. 107 – 124. München: Verlag C.H. Beck.
- Solomon, Norman (2009): Das Judentum. Stuttgart: Reclam Sachbuch.
- Tajfel, Henri (1982): Gruppenkonflikt und Vorurteil. Entstehung und Funktion sozialer Stereotype. Bern (u.a.): Huber.
- Toch, Michael (2009): Macht und Machtausübung in der jüdischen Gemeinde des Mittelalters. In: Konradt, Matthias und Rainer Ch. Schwinges (Hg.): Juden in ihrer Umwelt. Akkulturation des Judentums in Antike und Mittelalter. Basel: Schwabe Verlag.
- Toch, Michael (1998): Die Juden im mittelalterlichen Reich. Enzyklopädie deutscher Geschichte Band 44. München: R. Oldenbourg Verlag.
- Treitschke, Heinrich von (1879): Unsere Aussichten. In: Boehlich, Walter (Hg.) (1988): Der Berliner Antisemitismusstreit. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Union Progressiver Juden in Deutschland. e. V. (UPJ) (2013): Geburt. <http://www.liberales-judentum/leben/geburt/>. 24.10.13.

Virchow, Rudolf (1871): Die Aufgabe der Naturwissenschaften in dem neuen nationalen Leben Deutschland. Rede, gehalten in der zweiten allgemeinen Sitzung der 44. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Rostock am 22. September 1871. Berlin: Verlag von Franz Dunder.

Vollenweider, Simon (1999): Antijudaismus im Neuen Testament. Der Anfang einer unseligen Tradition. In: Walter Dietrich u.a. (Hg.) (1999): Antijudaismus – christliche Erblast. Stuttgart: Kohlhammer. S. 40 – 54.

Wagner: Gottfried (2013): Du sollst keine anderen Götter haben neben mir: Richard Wagner – Ein Minenfeld. Propyläen Verlag.

Wagner, Richard (1937): Das Judentum in der Musik. Berlin: Stegemann.

Young, E. J. (1968): Gobineau und der Rassismus. Eine Kritik der anthropologischen Geschichtstheorie. Meisenheim am Glan: Hain.

Young, Frances (2004): Books and their ‚Aura‘: The Funktionen of written Texts in Judaism, Paganism and Christianity during the first Centuries CE. In: Froshman, Judith, Willemien Otten, Gerard Rouwhorst (Hg.) (2004): Religious Identity and the problem of Historical Foundation. Leiden, Boston: Brill.

Zentralrat der Juden in Deutschland (2009): Zwanzig Jahre jüdische Zuwanderung nach Deutschland. 22.09.2009. ><http://www.zentralratjuden.de/de/article/2646.html><. Electronic Document.

Zick, Andreas, Beate Küpper u.a. (2011): Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung. Projekt der Friedrich-Ebert-Stiftung Berlin. Bonn: Bonner Universitätsdruckerei. >http://www.fes-gegen-rechtsextremismus.de/pdf_11/FES-Studie%2BDie%2BAbwertung%2Bder%2BAnderen.pdf<. Electronic Document.

Zimmermann, Mosche (2005): Deutsch-Jüdische Vergangenheit. Der Judenhaß als Herausforderung. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

¹ Der „Berliner Antisemitismusstreit“ war eine Diskussion u.a. zwischen dem Historiker und Publizist Heinrich von Treitschke, dem deutsch-jüdischen Historiker Heinrich Graetz, dem Politiker und Bankier Ludwig Bamberg und dem deutsch-jüdischen Philosophen Hermann Cohen. Der *Streit* wurde öffentlich zwischen 1879 und 1880 in Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln ausgetragen und diskutierte die „deutsche Judenfrage“; eine Debatte über die soziale Position der deutschen Juden. Die eine Streit-Position bildeten die Verfechter von extrem antisemitischen Ideen, wie Heinrich von Treitschke („Juden sind unser Unglück“ (Treitschke 1879: 13) oder Wilhelm Endner. Dem entgegen setzen sich jüdisch-deutsche Akademiker, wie Hermann Cohen („Seit der Blüte des jüdischen Geistes in der arabisch-spanischen Periode hat der jüdische Stamm *erst in dem deutschen Volke wieder ein universales Culturleben entfaltet*. [...] und wir Juden haben anzuerkennen, daß das *Ideal nationaler Assimilation*, als solches, von Geschlecht zu Geschlecht bewußter erstrebt werden soll“ (Cohen 1880: 133f.) oder der christlich-deutsche Historiker Theodor Mommsen. Walter Boehlich erörtert, dass der „Universitäts-Antisemitismus“ 1933 zum „offenen Ausbruch kam“ (Boehlich 1988: 1) und der *Antisemitismusstreit* als Repräsentant seiner langen Vorgeschichte angesehen werden kann.

² „‚Haskala‘ bedeutet etwa: ‚mit Hilfe des Verstandes aufklären‘. Deren Anhänger heißen ‚Maskilim‘.“ (Becker 2000: 56)

.....

Die Autorin

ALINA L. BECKMANN, 1986 in Münster geboren, 2-Fach-Bachelor Studium der Germanistik/Kultur- und Sozialanthropologie und des Master in Sozialanthropologie/Ethnologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Zurzeit arbeitet sie an ihrer Promotion.

.....



Kennen Sie schon die tagesaktuellen Ausgaben von COMPASS-Infodienst?

COMPASS liefert zwei- bis dreimal wöchentlich Links zu top-aktuellen Beiträgen aus den Themenbereichen:

*Nahost/Israel, Gedenken und Erinnern, Antisemitismus, Rechtsradikalismus,
Christlich-jüdischer und interreligiöser Dialog, jüdische Welt.
Ergänzt von Rezensionen und Fernseh-Tipps!*

Jetzt 5 Ausgaben kostenfrei und unverbindlich !

Bestellen Sie jetzt Ihr Probe-Abo:

abo@compass-infodienst.de