

PETER FREIMARK (HRSG.)

# Juden in Preußen - Juden in Hamburg



HANS CHRISTIANS VERLAG

Die vielbeachtete, von Roland Klemig konzipierte Ausstellung „Juden in Preußen“ wurde im Sommer 1982 im „Museum für Hamburgische Geschichte“ in Hamburg gezeigt. Als wissenschaftliches Begleitprogramm fand ein zweitägiges Kolloquium statt, das zusätzliche Informationen zur Geschichte der Juden in Preußen und in Hamburg vermittelte.

Die fünf Hauptreferate erscheinen nun in gedruckter Form. Es sind Übersichtsdarstellungen, die neuere Forschungsergebnisse einbeziehen und die durchaus unterschiedlichen Entwicklungen in Preußen und im Hamburger Raum aufzeigen. Verdeutlicht werden sollen hierbei historische Abläufe und Muster für den Umgang mit sozialen Minoritäten, aus denen auch für unsere aktuelle Minderheitenproblematik Lehren gezogen werden können und sollten.

Prof. Dr. Peter Freimark ist seit 1972 Direktor des „Instituts für die Geschichte der deutschen Juden“ und seit 1974 Herausgeber der Reihe „Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden“. Professor Dr. Stefi Jersch-Wenzel lehrt an der Technischen Universität Berlin und ist Mitglied der Historischen Kommission zu Berlin. Professor Dr. Arno Herzig lehrt Neuere Geschichte mit dem Schwerpunkt Frühe Neuzeit an der Universität Hamburg. Dr. Baruch war langjähriger Mitarbeiter am Yad Vaschem-Institut in Jerusalem. Professor Dr. Hermann Greive lehrt Judaistik am Martin-Buber-Institut der Universität Köln.

PETER FREIMARK (HRSG.)  
JUDEN IN PREUSSEN - JUDEN IN HAMBURG



PETER FREIMARK  
(Herausgeber)

# Juden in Preußen - Juden in Hamburg

HANS CHRISTIANS VERLAG · HAMBURG

1983

HAMBURGER BEITRÄGE  
ZUR GESCHICHTE DER DEUTSCHEN JUDEN  
BAND X

Für die Stiftung Institut für die Geschichte der deutschen Juden, Hamburg,  
herausgegeben von Peter Freimark

Auf dem Schutzumschlag sind abgebildet:  
oben: Salomon Heine, Leopold Zunz, Rahel Varnhagen  
unten: Joseph Carlebach, Gabriel Riesser und Moses Mendelssohn

Diese Veröffentlichung wurde durch die  
Bundeszentrale für politische Bildung gefördert

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

*Juden in Preußen – Juden in Hamburg* / Peter  
Freimark (Hrsg.). Stefi Jersch-Wenzel ... –  
Hamburg: Christians, 1983.  
(Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen  
Juden; Bd. 10)  
ISBN 3-7672-0828-8  
NE: Freimark, Peter [Hrsg.]; Jersch-Wenzel, Stefi  
[Mitverf.]; GT

© Hans Christians Verlag, Hamburg 1983  
Alle Rechte der Verbreitung und des auszugsweisen  
Nachdrucks sind vorbehalten  
ISBN 3-7672-0828-8  
Printed in Germany

74-71  
Historische Kommission zu Berlin  
100-100-621/83

# INHALT

VORWORT	7
STEFI JERSCH-WENZEL	
Die Herausbildung eines ›preußischen‹ Judentums 1671–1815	11
ARNO HERZIG	
Die Juden in Preußen im 19. Jahrhundert	32
PETER FREIMARK	
Juden in Hamburg	59
BARUCH Z. OPHIR	
Zur Geschichte der Hamburger Juden 1919–1939	81
HERMANN GREIVE	
Minoritätenstatus und Toleranz	98
Teilnehmer des Kolloquiums	113
Personenregister	115





## VORWORT

Die von Roland Klemig für das »Preußenjahr« 1981 zusammengestellte Ausstellung »Juden in Preußen«<sup>1</sup> wurde vom 28. Mai bis zum 12. September 1982 im Museum für Hamburgische Geschichte in Hamburg gezeigt. Diese Ausstellung des Bildarchivs Preußischer Kulturbesitz erfreute sich nicht nur in Berlin, sondern auch später in Bonn und dann in Hamburg eines guten Zuspruchs von seiten des Publikums, sie wurde auch von den Medien stark beachtet.

Als Begleitprogramm zur Ausstellung in Hamburg fand am 1. und 2. September 1982 ein Wissenschaftliches Kolloquium statt, welches vom Institut für die Geschichte der deutschen Juden, Hamburg, von der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit e. V., Hamburg, und vom Museum für Hamburgische Geschichte ausgerichtet wurde. Beabsichtigt war, einer interessierten Öffentlichkeit in Hamburg zusätzliche Informationen zur Geschichte der Juden in Preußen zu vermitteln und zugleich die parallel laufenden Geschehnisse der Geschichte der Juden im Hamburger Raum darzulegen. Finanzielle Unterstützung für das Kolloquium gewährte die Kulturbehörde, der auch an dieser Stelle hierfür noch einmal gedankt werden soll.

Das Kolloquium stand unter der Überschrift »Juden in Preußen – Juden in Hamburg«. Am ersten Sitzungstag wurde in 2 Referaten die Geschichte der Juden in Preußen zwischen dem

<sup>1</sup> Vgl. hierzu den Katalog Juden in Preußen, hrsg. vom Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz, Dortmund 1981, sowie Juden in Preußen. Biographisches Verzeichnis. Ein repräsentativer Querschnitt von Ernst G. Lowenthal, hrsg. vom Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin 1981.

späten 17. und dem frühen 20. Jahrhundert behandelt (Stefi Jersch-Wenzel, Arno Herzig). Analog hierzu stand am zweiten Sitzungstag die Geschichte der Juden in Hamburg im Mittelpunkt (Peter Freimark), während sich der in Hamburg geborene und aufgewachsene israelische Historiker Baruch Z. Ophir als Zeitzeuge in bewegender Weise zur Geschichte der Hamburger Juden in den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts zu Wort meldete. In zwei kürzeren Beiträgen, die hier nicht abgedruckt sind, erläuterte Roland Klemig die Konzeption seiner Ausstellung, während Ulrich Bauche auf Pläne für eine Ausstellung »Juden in Hamburg« im Museum für Hamburgische Geschichte hinwies, die 1985 oder 1986 realisiert werden sollen. Zum Abschluß der Tagung wurde unter vorrangig systematischen Gesichtspunkten die – auch aktuelle – Minderheitenproblematik behandelt (Hermann Greive).

Bereits im Verlauf des Kolloquiums ist wiederholt der Wunsch an mich herangetragen worden, die Vorträge in gedruckter Form zu veröffentlichen. Ich freue mich, diesem Wunsch jetzt entsprechen zu können und die Texte als Band X der »Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden« herauszugeben. In Form von Übersichtsdarstellungen, die auch neuere Forschungsergebnisse einbeziehen, wird in ihnen die durchaus unterschiedliche Geschichte der Juden in Preußen und die der Juden im Hamburger Raum vorgestellt, wobei auch der gemeinshistorische Hintergrund skizziert wird. Die Vorträge erscheinen – von einigen unwesentlichen Kleinigkeiten abgesehen – in ihrer ursprünglichen, durchaus subjektiven Gestalt; eine nachträgliche Schönung oder Harmonisierung wurde bewußt nicht angestrebt. Bei der Darstellung war das Bestreben vorherrschend, den jeweiligen Sachverhalt in leicht verständlicher Form zu vermitteln, angesichts der immensen Vielzahl an Quellen und Literatur, sowie der komplexen Materie ein nicht immer einfaches Unterfangen. Über den damaligen konkreten Anlaß des Kolloquiums und eine preußische und Hamburger Eingrenzung hinaus sollen historische Muster und Abläufe für den Umgang mit einer religiösen und sozialen Minderheit verdeutlicht werden –

Muster und Abläufe, aus denen gerade für unsere gegenwärtige Minderheitensituation Lehren gezogen werden können und sollten.

Der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, ist für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses zu danken.

Hamburg, im Mai 1983

Peter Freimark



DIE HERAUSBILDUNG EINES ›PREUSSISCHEN‹  
JUDENTUMS 1671–1815

*Stefi Jersch-Wenzel*

»Juden in Preußen – Juden in Hamburg« ist das Thema dieser Veranstaltung. Bereits im 18. Jahrhundert gab es Verbindungen zwischen beiden, sei es aus geschäftlichen, sei es aus persönlichen Gründen. Eine davon ist folgende: Im März 1762 schrieb Moses Mendelssohn aus Berlin an seine Verlobte Fromet Gugenheim in Hamburg, mit der er nach der Hochzeit in der preußischen Hauptstadt leben wollte:

*»Gestern ist unser Niederlassungsrecht mit Gottes Hilfe akkordiert worden. Nunmehr sind Sie ... ein preußischer Untertan und müssen die preußische Partei ergreifen. Sie werden also auf gut preußisch alles glauben, was zu unserm Vorteil ist. Die Russen, die Türken, die Amerikaner stehen uns alle zu Dienst und warten nur auf unsern Wink. Unsere Münze wird noch besser als Banko, die ganze Welt wird Sicherheit in Berlin suchen, und unsere Börse wird berühmt sein vom Schloßplatz bis an unser Haus. Dieses alles müssen Sie glauben, denn Sie haben Niederlassungsrecht in Berlin ...«<sup>1</sup>*

Moses Mendelssohn, der zu seiner Zeit angesehene Popularphilosoph, der sich seinen Lebensunterhalt zunächst als Hauslehrer, dann als Buchhalter und schließlich als Teilhaber des Berliner Seidenfabrikanten Isaac Bernhard verdiente, ironisiert hier eine Einstellung, die Selma Stern in ihrem großen Werk über den »Preußischen Staat und die Juden« für tatsächlich gegeben hält. Sie schreibt über die Haltung zumindest der wohlhabenden Juden zum preußischen Staat in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts:

<sup>1</sup> Abgedruckt bei Franz Kobler (Hrsg.), *Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten*, Wien 1935, S. 61f.

*»Sie fühlten sich nur an einen Fürsten gebunden und nannten sich daher ›die Juden Friedrichs des Großen‹. Sie leisteten ihre Dienste nur einem Staat, dem Königreich Preußen. Sie standen in offiziellem Verkehr nur mit den Beamten der Hauptstadt und der Provinzen und bildeten, wie diese, einen Teil der staatlichen Maschinerie. Im Gegensatz zu der früheren Generation nahmen diese privilegierten und generalprivilegierten Juden lebhaften Anteil an den politischen Geschehnissen und wirtschaftlichen Entwicklungen. Sie verfolgten die Vorgänge während des 7jährigen Krieges, den sie zu gewinnen halfen, mit tiefer Spannung. Sie machten in klugen Denkschriften Vorschläge für handelspolitische Reformen, für die Steigerung des Umsatzes, die Hebung der Industrie, die Vermehrung der Bevölkerung und die Bekämpfung der Konkurrenz. Sie kannten noch keinen preußischen Patriotismus, aber sie besaßen eine ›Fritzische‹ Gesinnung.«<sup>2</sup>*

Diese Aussage ist sicher zu generell, schon allein in geographischer Hinsicht – welche Gründe hatten etwa Schutzjuden in Kleve, nahe der niederländischen Grenze, oder in kleinen Orten im Posenschen, das trotz preußischer Herrschaft von polnischer Tradition geprägt war, eine preußische bzw. fritzische Gesinnung zu entwickeln? Sie trifft aber auch unter den Juden in Brandenburg, Ostpreußen oder Schlesien keineswegs auf alle zu, sondern höchstens auf die wirtschaftlich erfolgreiche Oberschicht und die aufstrebende Mittelschicht, während die Vielzahl der am Rande des Existenzminimums lebenden Hausierer und Trödler vollauf mit der Beschaffung des Lebensunterhalts beschäftigt war und keinen Anlaß hatte, sich mit dem Staat zu identifizieren, von dem jederzeit neue, den Lebensspielraum einengende Maßnahmen zu erwarten waren.

Dennoch besaß Preußen nachweislich mit seiner vergleichs-

<sup>2</sup> Selma Stern, Der Preußische Staat und die Juden, 3. Teil, 1. Abt. (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 24/1), Tübingen 1971, S. 369f.

weise ausgeprägten Rechtssicherheit eine starke Anziehungskraft auf Juden, die nach einem Niederlassungsort in einem deutschen Territorialstaat suchten, d. h. anderswo kam zur Diskriminierung häufig noch die Rechtsunsicherheit hinzu. Inwieweit sich daraus und angesichts der weiteren Entwicklung von Staat und Gesellschaft in Preußen eine »preußische« Gesinnung bei den dort lebenden Juden herausbildete, soll am Ende meiner Ausführungen beantwortet werden.

Zunächst ist zu fragen, wer *die* Juden in Preußen waren. Es gab im Prinzip zwei Kategorien, nämlich diejenigen, die von außen kamen und die Niederlassungserlaubnis erbaten und zum anderen diejenigen, die in Gebieten lebten, die von Preußen geerbt, annektiert oder durch Krieg erworben wurden. Mit jedem neuen Territorium, das auf die eine oder andere Weise unter preußische Herrschaft geriet, änderten sich der zahlenmäßige Umfang, die Zusammensetzung, das Selbstverständnis und die religiösen Ausrichtungen der Juden in Preußen. In jedem Fall kann man davon ausgehen, daß man es nicht mit einer homogenen Gruppe zu tun hat, sondern mit »Judenschaften« mit jeweils anderer Geschichte und Rechtslage.

Ich beginne meinen Überblick mit dem Jahr 1671, in dem die Wiederansiedlung von Juden in der Mark Brandenburg begann, weil das Niederlassungsedikt aus diesem Jahr die ersten Ansätze preußischer Judenpolitik enthält. Zu diesem Zeitpunkt gab es in einzelnen der über das ganze deutsche Reich verstreut liegenden preußischen Besitzungen bereits Juden.<sup>3</sup> So lebten in den Bistümern Halberstadt und Minden aus alter Tradition einige jüdische Familien, ebenso in den Grafschaften Mark und Ravensberg und im Herzogtum Kleve. Verboten war den Juden bis dahin die Ansiedlung in der Provinz Brandenburg, im preußischen Teil Sachsens, also in den Gebieten um Magdeburg und Halle sowie in Pommern und in Ostpreußen. Allerdings hat es in der Neumark und in Ostpreußen, entlang der preußisch-polnischen Grenze,

<sup>3</sup> Dazu und zum folgenden S. Stern, a. a. O., 1. Teil, 1. Abt. (= Schriftenreihe ... 7/1), Tübingen 1962, S. 5 ff.

immer einzelne Juden gegeben, die ihren Aufenthalt mit der Aufrechterhaltung des Grenzhandels rechtfertigen konnten. Die Aufenthaltserlaubnis für alle diese Juden beruhte auf der Erteilung des Schutzbriefes, in dem alle rechtlichen Regelungen festgelegt waren, direkt durch den Landesherrn an den einzelnen Juden. Das Niederlassungsedikt von 1671 dagegen enthält erstmals generelle Regelungen für die Juden als Gruppe, wenn auch der Schutzbrief weiterhin an die Person gebunden blieb.

Ogleich die Formulierung eines Niederlassungsediktes für eine Gruppe noch wenig über ihre tatsächlichen späteren Lebensbedingungen aussagt, möchte ich hier zumindest in den Grundlinien das »*Edikt wegen aufgenommenen 50 Familien Schutz-Juden ...*« vom 21. Mai 1671 beschreiben.<sup>4</sup> Diese offizielle Deklaration gibt zumindest den Plan des Fürsten und seiner Berater wieder, nach dem die Juden der Gesellschaft zugeordnet werden sollten. Der Kurfürst gewährt darin »*aus sonderbaren Ursachen*« – wohl zu verstehen in der Bedeutung von »aus besonderem Anlaß« – »*und auf unternünftigstes Anhalten*« einiger österreichischer Juden 50 »*von andern Orten sich wegbegebenden*« jüdischen Familien Aufnahme in der Mark Brandenburg. Der Grund für die um Niederlassungsrechte nachsuchenden Juden, ihre bisherige Heimat zu verlassen, war ihre im Februar 1670 vom Kaiser verfügte Vertreibung aus Wien. Bereits in der Einleitung des Ediktes wird, wohl auch um Widerständen anderer Bevölkerungsgruppen entgegenzutreten, die Absicht dieses Aktes genannt: »*die Beförderung Handels und Wandels*« durch die Ansiedlung einer begrenzten Zahl von »*reiche[n], wohlhabende[n] Leute[n] ... welche ihre Mittel ins Land bringen und hier anlegen wollten*«. Die Juden können sich in »*unsere Lande der Kur- und Mark Brandenburg, auch in unser Herzogtum Krossen und incorporirte Landen*« begeben und sich dort an dem Ort niederlassen, der ihnen am günstigsten erscheint. Miete, Kauf oder der Bau von Häusern soll ihnen gestattet sein, was

<sup>4</sup> Das Edikt ist abgedruckt bei S. Stern, a. a. O., 1. Teil, 2. Abt. (= Schriftenreihe ... 7/2), Tübingen 1962, S. 13 ff.



zwar – da keine zahlenmäßige Begrenzung genannt wird – im Vergleich zu den Verordnungen des 18. Jahrhunderts sehr großzügig erscheint, aber nur mit Einschränkung so beurteilt werden kann, wenn man berücksichtigt, daß jeder Kauf oder Neubau »wiederkäuflich« geschehen soll. Gegen Erstattung der Kosten ist es also jedem Christen gestattet, die von Juden wiederhergestellten Häuser oder die neubebauten Grundstücke zurückzuerwerben. Eine Befreiung von Abgaben findet für Juden nicht statt. Sie haben »Zölle, item Accise und doppelte Metze« wie die übrigen Einwohner zu zahlen, bleiben allerdings innerhalb der brandenburgisch-preußischen Gebiete vom Leibzoll enthoben. Den Beginn der im 18. Jahrhundert bis zur Existenzgefährdung ansteigenden Sonderabgaben für das bloße Aufenthaltsrecht bilden die 8 Rthlr. Schutzgeld, die jede Familie jährlich zahlen muß, und ein Goldgulden für jede Heirat. Wegen der übrigen öffentlichen Lasten sollen sich die Juden mit dem jeweiligen Magistrat, notfalls auch mit dem Kurfürsten selbst, in Verbindung setzen. – In den Bereich der Niederlassungsbedingungen gehört auch die den instrumentellen Charakter der Judenansiedlung deutlich machende Befristung des Privilegs auf einen Zeitraum von 20 Jahren.

Der Spielraum für ihre wirtschaftliche Tätigkeit wurde, wie überall in Mittel- und Westeuropa in dieser Zeit, sehr gering gehalten. Von den in Zünften organisierten Handwerken waren sie ausgeschlossen.

Im Aufnahmedikt von 1671 wird ihnen von vornherein und ausschließlich der Handel als wirtschaftliches Betätigungsfeld zugewiesen, wobei für die Wahl der Handelsgüter zunächst keine Einschränkung vorgenommen ist. Ausdrücklich zugestanden wird ihnen der Besitz von offenen Buden, der Verkauf von Tüchern und Schnittwaren beziehungsweise deren später so umstrittene ellenweise Ausmessung, das Halten von großen und kleinen Gewichten, sofern kein anderer dadurch Nachteile hat, sowie der Handel mit alten und neuen Kleidern und mit Wolle und Spezereien sowohl am Wohnort als auch auf den Jahr- und Wochenmärkten des Landes. Darüber hinausgehende Erklärun-

gen zur Art des Handels sind Ermahnungen, wie sie seit dem Mittelalter in fast allen die Juden betreffenden Verordnungen zu finden sind: die Warnung vor dem Handel mit gestohlenen Gütern – eine Situation, in die der nicht zur Gilde gehörende jüdische Händler leicht kommen konnte –, vor unerlaubt rücksichtslosem Handel und vor Wucher; die für die eigene Position im europäischen Geldhandel äußerst wichtige Anweisung, keine guten Münzen aus- und schlechte einzuführen, sowie die Aufforderung, jede etwaige Kenntnis von gestohlenem Silber sofort zu melden.

Die Juden sind, obwohl sie unter dem speziellen Schutz des Kurfürsten stehen, in Zivilsachen der ausschließlichen Jurisdiktion des jeweiligen Bürgermeisters unterstellt, in Kriminalsachen jedoch werden sie unmittelbar an den Kurfürsten verwiesen.

Während die Bestellung eines Rabbiners nicht angeführt, also weder erlaubt noch verboten wird, ist es den Juden zunächst ausdrücklich untersagt, sich *»eine Synagoge zu halten«*, das heißt ihren Gottesdienst öffentlich abzuhalten. Zugestanden wird ihnen nur die Zusammenkunft in ihren Häusern; sie können *»allda ihr Gebet und Ceremonien, doch ohne gebendes Aergernis an die Christen, verrichten, bevorab sich alles Lästern und Blasphemirens bei harter Strafe enthalten«*, sowie einen Schächter und einen Schulmeister einstellen. Die Magistrate werden angehalten, ihnen unverzüglich *»um einen billigen Entgelt einen Ort zu Begrabung ihrer Toten«* zu überlassen.

In den gleichen Themenkreis gehört die die Juden betreffende Regelung für den Kriegsfall. Da ihnen seit dem 12. Jahrhundert das Recht, Waffen zu tragen, abgesprochen wurde, soll auch in Brandenburg *»der mehrgedachten Judenschaft gleich andern Unsern Untertanen in Unsern Festungen mit dem ihnen zu flüchten unverboden sein, auch sie darin eingenommen und geduldet werden«*.

Ich bin auf dieses Edikt relativ ausführlich eingegangen, weil hier im Ansatz schon viele Elemente der im Laufe des 18. Jahrhunderts ständig verschärften preußischen Judenpolitik vorhan-

den waren, allen voran der Grundsatz, möglichst wenige, aber wohlhabende Juden ins Land zu lassen, von ihnen hohe Abgaben zu erheben und ihre Wirtschaftstätigkeit so zu begrenzen, daß sie für niemanden zur Konkurrenz werden konnten.

Um den juristischen Rahmen der Existenz der Juden in Preußen auch für das 18. Jahrhundert abzustecken, möchte ich, bevor ich mich den realen Verhältnissen zuwende, ihre Rechtslage um 1750 darzustellen versuchen.

Das Niederlassungsedikt von 1671, das wahrscheinlich aus Mangel an Erfahrung in seinen Verfügungen noch relativ unpräzise gehalten war, wurde, sobald sich die finanzielle Ergiebigkeit der Juden in ihrer Wirtschaftstätigkeit und vor allem in ihrer Eigenschaft als Abgaben- und Steuerzahler erwiesen hatte, ständig verschärft und durch Zusatzverordnungen eingengt. Dennoch nahm die Zahl der um Niederlassungserlaubnis nachsuchenden Juden stetig zu. Die Furcht, »daß derselben überhand nehmende Vermehrung nicht nur dem Publico, besonders aber denen christlichen Kaufleuten und Einwohnern ungemein Schaden und Bedrückung« zufügen könnte, diente als Begründung für den Erlaß des »Revidierten General-Privilegiums und Reglements vor die Judenschaft im Königreiche Preußen« vom 17. April 1750.<sup>5</sup>

Aus drei Gründen möchte ich im vorliegenden Zusammenhang auf die Bestimmungen dieses Reglements näher eingehen. Zum einen werden durch die minutiöse Beschreibung von Erlaubtem und Verbotenem die Überlegungen sichtbar, wie die Duldung einer gewissen Anzahl von Juden dem fiskalischen Interesse des Staates am nutzbringendsten dienen sollte; zum anderen galten mit wenigen Ausnahmen sämtliche Bestimmungen bis zum Emanzipationsedikt vom 11. März 1812, so daß alle Assimilations- und Integrationsbestrebungen der preußischen Juden seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ebenso wie die

<sup>5</sup> Der Wortlaut findet sich bei Ludwig von Rönne und Heinrich Simon, Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden in den sämtlichen Landesteilen des Preußischen Staates, Breslau 1843, S. 240ff.

Diskussionen über ihre bürgerliche Gleichstellung vor diesem gesetzlichen Hintergrund zu sehen sind. Und schließlich ist es das einzige Reglement, das mit Modifikationen auch in den neu erworbenen preußischen Landesteilen zur Grundlage der Judenpolitik wurde, also im 1745 durch Krieg unter preußische Herrschaft gebrachten Schlesien und in den bei den Teilungen Polens von Preußen annektierten Gebieten Westpreußen, Netzedistrikt, Posen, Neuschlesien und Warschau.

Forderte Kurfürst Friedrich Wilhelm im Aufnahmeedikt von 1671 noch relativ vage, es sollten vorwiegend vermögende Juden sein, die ein Niederlassungsrecht erhielten, so wird im Reglement von 1750 in fast allen Bestimmungen deutlich, daß nur noch außerordentlich reiche jüdische Zuwanderer einen Antrag auf »Ansetzung« stellen konnten. Zunächst wurde zwischen ordentlichen und außerordentlichen Schutzjuden unterschieden. Den ordentlichen Schutzjuden stand das Recht zu, ein Kind mit einem Schutzbrief anzusetzen, das heißt, eine ökonomisch selbständige Existenz führen zu lassen; weitere Kinder konnten nur hoffen, ein Privileg zu erhalten, wenn sie ein Vermögen von 10000 Rthlr. nachwiesen oder wenn sie zusätzlich zu einem gewissen Vermögen »*Genie zu Fabriken und Manufakturen haben, auch dergleichen Fabriken etabliren oder entrepreniren, welche im Lande noch gar nicht oder nicht genugsam vorhanden sind*«. Außerordentliche Schutzjuden waren nur auf Lebenszeit geduldet, konnten aber für ein Kind einen zusätzlichen Schutzbrief erhalten, wenn sie es mit einem Vermögen von 1000 Rthlr. ausstatteten. Zu diesen Außerordentlichen gehörten auch alle Gemeindebediensteten, die nie zu solchem Reichtum gelangten und in deren Stellen man alte oder verarmte Schutzjuden einzusetzen strebte, und die wenigen zugelassenen Handwerker. Ähnlich strengen Regelungen unterlag die Heiratserlaubnis: »*Knechten, Mägden und andern Domestiken*« wurde »*zu heirathen gar nicht gestattet*«; für Kinder von Schutzjuden mußte ein Partner mit »*gutem Vermögen*« gewählt werden, weil die Eltern sich durch die Kosten von Ansetzung und Mitgift nicht »*um ihr eigenes Vermögen bringen dürfen*«. Erwünscht waren Ehe-

partner aus dem Kreis der bereits ansässigen Schutzjuden, um die Gesamtzahl nicht zu vermehren; wurde jedoch ein fremder Jude gewählt, mußte er »ein ansehnliches Vermögen ins Land bringen« – an anderer Stelle wird dieses »ansehnliche Vermögen« präziser bezeichnet: 10000 Rthlr. –, um überhaupt einen Antrag auf Niederlassungserlaubnis stellen zu können, die wiederum Voraussetzung für den Trauschein war.

Die von den Juden in Preußen zu zahlenden Abgaben erreichten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ihren Höhepunkt. Zunächst einmal entrichteten sie die gleichen Abgaben wie die christlichen Untertanen; hinzu kamen bestimmte allgemeine Lasten, wie die je nach Vermögen gestaffelten Schutzgelder, die Silberlieferung, die Abgaben zur Kasse Mons pietatis, die Kalendergelder oder die Rekrutengelder; eine weitere Rubrik bildeten die Abgaben zu bestimmten Anlässen, zum Beispiel bei der Bestätigung der Wahl der Ältesten einer Gemeinde, bei Trauungen, Scheidungen, Reisen etc. und die Feuersoziätsgelder. Eine andere umfangreiche Gruppe waren schließlich die für jede Wirtschaftstätigkeit unumgänglichen Konzessionsgelder, deren Aufwächerung vom Erfindungsreichtum der Finanzbürokratie zeugt, und die Stempelgebühren, die bei den erstaunlichsten Anlässen erhoben wurden und wesentlich höher lagen als für die christliche Bevölkerung. Um dem Staat in jedem Fall die bestimmten allgemeinen Lasten (Schutzgelder und anderes) zu sichern, war für sie die solidarische Haftung aller Juden eingeführt worden; sie galt auch bei Diebstählen und bei Bankrotten – eine schwere Belastung für eine auf wirtschaftliches Risiko angewiesene Gruppe.

Es stellt sich die Frage, welcher Spielraum den Juden zugestanden wurde, die für diese aufwendige Existenzabsicherung nötigen Mittel zu erwerben und gleichzeitig noch die von ihnen erwartete anregende Funktion für die gesamte Wirtschaft zu erfüllen. Auch wenn man berücksichtigt, daß gelegentlich alle Vorschriften durchbrechende Sondergenehmigungen erteilt wurden, muß man doch davon ausgehen, daß die Bestimmungen des Reglements für die Mehrzahl der Juden entscheidend waren.

Wie in früheren Verordnungen war es ihnen verboten, bürgerliche, das heißt zünftig organisierte Handwerke auszuüben. Allerdings sollten diejenigen, die »zur Errichtung gewisser Sorten von Fabriken oder zum Verlage einiger Christen-Fabricanten besondere Concessionen erhalten haben, oder noch erhalten möchten, dabei nach wie vor geschützt werden«.

Im wesentlichen wurden sie nach wie vor auf den Handel verwiesen und auch das nur insoweit, als sie dadurch den christlichen Kaufleuten keinen »Eintrag und Abbruch« taten. Aus diesem Grunde war ihnen z. B. der Handel mit Wolle, ob roh oder gesponnen, mit wollenen Waren, rohen Rinder- und Pferdehäuten, mit Spezerei- und Gewürzwaren sowie sämtlichen Höckerwaren verboten. Das Schwergewicht bei den zugelassenen Handelswaren lag in den Produkten der einheimischen Manufakturen, speziell der Textilmanufakturen und -verlage (weiße und seidene Waren, Nesseltuche, Kattune und Zitzen, Leinwand, Zwirn, Samt, halbwoollene und baumwoollene Waren, Kanten, Bänder, Produkte der Gold- und Silbermanufaktur etc.), ferner in Luxusgegenständen, für deren Beschaffung Beziehungen zum Ausland oft unerlässlich waren (Juwelen, kostbare ausländische Tuche, Tee, Kaffee, Schokolade, Schnupf- und Rauchtobak, Talg, Wachs, Honig) und schließlich auf dem Gebiet, auf dem sie seit Erlaß des kanonischen Zinsverbotes führend waren, dem Geld- und Wechselhandel, der Pfandleihe und dem Maklergeschäft.

Ich habe diese Details absichtlich hier ausgeführt, um zu zeigen, in welchem Ausmaß der preußische Herrscher und seine Berater in jeden Lebensbereich der Juden reglementierend eingriffen. Zwar hatte die Praxis der bürokratischen wie politischen Einbindung eines jeden Untertanen mit der Zielsetzung der Zentralisierung aller Staatsgeschäfte, für alle in Preußen lebenden Menschen kontrollierende und einengende Auswirkungen, doch traf dies auf die Juden als die Fremden, vor denen die ansässige Bevölkerung angeblich geschützt werden mußte, in besonderem Maße zu.

Ich komme zurück auf meine Frage, wer *die* preußischen Ju-

den waren und auf die beiden Kategorien, die ich genannt hatte, nämlich diejenigen, die sich erst in Preußen niedergelassen haben und diejenigen, die in den von Preußen erworbenen Gebieten bereits lebten. Zuerst eine Aussage über den zahlenmäßigen Umfang der beiden Kategorien: Zu Beginn des 19. Jahrhunderts, also am Ende des von mir betrachteten Zeitraums, lebte nur etwa ein Viertel der Juden Preußens – in den Grenzen von 1815 – in denjenigen Territorien, die bereits 1671 preußisch waren und in denen die preußische Judenpolitik die Grundlage ihrer Existenz schuf. Die übrigen drei Viertel lebten in Schlesien, in Westpreußen und vor allem in Posen, wo sie teils unter kaiserlicher Gesetzgebung, teils unter dem Gewohnheitsrecht der polnischen Adligen eine zwar nicht unangefochtene, aber in der Tradition und unter den Bedingungen des jeweiligen Landes gewachsene Existenz geführt hatten.

Für das alltägliche Leben des einen Viertels der preußischen Juden, für das die eingangs dargestellten Rechtsgrundlagen geschaffen worden waren, stellte die preußische Zentralgewalt die in jeder Hinsicht entscheidende Instanz dar. Sie entschied über das Aufenthaltsrecht, sie erhob Abgaben, sie machte Vorschriften, aber sie garantierte auch den Schutz der Juden und verteidigte sie zuweilen gegen Angriffe aus der nichtjüdischen Bevölkerung, an denen es nicht mangelte. Die Vorwürfe, die man gegen sie erhob, wurden vor allem an ihrer Wirtschaftstätigkeit festgemacht. Da sie von den Zünften und vom gildenmäßig organisierten Handel ausgeschlossen waren, wichen sie in Randbereiche des Handels aus, wie die Geld- und Pfandleihe oder den Hausier- und Trödelhandel. Generell warfen ihnen die einheimischen Kaufleute zum einen unlautere Methoden vor, da die Juden zu den Kunden gingen und ihre Waren feilboten, während der ehrbare Kaufmann in seinem Geschäft auf den Kunden wartete. Zum anderen sagte man ihnen nach, sie betrögen die Kunden, indem sie ihnen minderwertige Waren zu niedrigen Preisen verkauften. Beides, Werbung und preisgünstige Angebote – heute schon lange eine Selbstverständlichkeit – erweckten zu tiefst das Mißtrauen der Umgebung und auch deutliche Konkur-

renzangst, da dieses Wirtschaftsverhalten höheren Umsatz versprach. Speziell der Geldhandel führte immer wieder zum Vorwurf des Wuchers, obwohl die den Juden gestatteten Zinssätze festgelegt waren, und die Pfandleihe ebenso wie der damit verbundene Handel mit verfallenen Pfändern zog ihnen den Verdacht der Hehlerei zu. Das gleiche gilt für den Hausier- und Altwarenhandel. Natürlich versuchten Diebe, ihr gestohlenen Gut bei diesen jüdischen Händlern, außerhalb der sozialen Kontrolle der etablierten Kaufmannschaft, zu verkaufen; doch führten auch Verzeichnisse über den Anbieter einer Ware, die die Juden auf kurfürstliche und später königliche Anordnung zu ihrem eigenen Schutz führten, nicht zum Nachlassen dieses Vorwurfes.

Trotz der obrigkeitlichen Maxime, möglichst wenige wohlhabende Juden im Lande zu dulden, bestritt die Mehrzahl der in Preußen lebenden Schutzjuden ihren Lebensunterhalt aus derartigen Tätigkeiten. Bekannt geworden, im Positiven wie im Negativen, sind die wenigen jüdischen Unternehmer, denen es gelang, ihre Wirtschaftstätigkeit über diese Randbereiche hinaus auszubauen. Dazu zählen vor allem die sogenannten »Hofjuden«, die Lieferungen an das Heer übernahmen, den Hof mit Luxusgegenständen versorgten, dem Fürsten Geld in großem Umfang liehen und zuweilen auch diplomatische Missionen erfüllten.<sup>6</sup>

Diese Hoffaktoren und neben ihnen einige weitere wirtschaftlich erfolgreiche Juden waren es auch, die erheblichen Anteil am Aufbau der frühindustriellen Manufakturen vor allem in Berlin und Potsdam, in Frankfurt a. d. Oder, in Königsberg, Breslau und anderswo hatten.<sup>7</sup> Und in den gleichen Familien, den

6 Vgl. dazu vor allem Heinrich Schnee, Die Hoffinanz und der moderne Staat, Bd. 1: Die Institution des Hoffaktorentums in Brandenburg-Preußen, Berlin 1953.

7 Siehe Stefi Jersch-Wenzel, Juden und »Franzosen« in der Wirtschaft des Raumes Berlin/Brandenburg zur Zeit des Merkantilismus (= Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, Bd. 23), Berlin 1978, vor allem Kapitel 5–7.



Ephraims und Itzigs, den Gomperz' und Hirschs, den Wulffs, Bernhards oder Friedländers, entstand auch zuerst das Bedürfnis, sich den Normen und Vorstellungen der preußischen Gesellschaft zu nähern, um sich aus der gesellschaftlichen und rechtlichen Deklassierung ebenso wie aus der kulturellen Isolierung des stagnierenden Judentums zu befreien. Dieses Bestreben führte zu ersten gesellschaftlichen Kontakten dieser Kreise mit einer kleinen Gruppe von christlichen Aristokraten, höheren Beamten und Vertretern der Aufklärung aus Wissenschaft und Kunst. Sie fanden in den »offenen Häusern« wohlhabender Juden vor allem in Berlin statt, von denen Reisende so überrascht berichtet haben.<sup>8</sup> Als Beispiel dafür, wie abgehoben diese Zirkel von der Masse der Juden und Christen waren, möchte ich aus einem Brief zitieren, den der Berliner jüdische Arzt Markus Herz, der in Königsberg studiert hatte, an seinen Lehrer auf dem Gebiet der Philosophie, Immanuel Kant, im November 1778 schrieb:

*»Ich genieße diesen Winter eine Glückseligkeit zu welcher meine Phantasie sich nie in ihren Wünschen hatte versteigen können. Ich verkündige heute bereits zum zwanzigsten Male öffentlich Ihre philosophischen Lehren mit einem Beifall, der über alle meine Erwartung geht. Die Anzahl meiner Zuhörer nimmt täglich zu, sie ist schon bis auf einige dreißig herangewachsen, lauter Leute vom Stande und Gelehrte von Profession. Professoren der Medizin, Prediger, Geheimräte, Bergräte usw., unter denen unser würdiger Minister [v. Zedlitz] das Haupt ist; er ist immer der erste auf meiner Stube und der letzte, der hinweggeht, und hat bisher, so wie keiner von den übrigen, noch nie eine Stunde versäumt. Ich muß es gestehen, mein teuerster Lehrer, daß dieses Kollegium, von vielen Seiten betrachtet, eine der merkwürdigsten Erscheinungen ist, und es vergeht kein Tag, wo ich nicht darüber nachdenke, wie unmöglich*

<sup>8</sup> S. Stern, Der Preußische Staat . . . , 3. Teil, 1. Abt., S. 370f., zitiert einige dieser Reiseberichte.

*es ist, daß ich durch alle meine Handlungen in der Welt den zehnten Teil der Glückseligkeit Ihnen vergelten könnte, die ich durch Sie, bloß und allein durch Sie, in einer einzigen Stunde genieße ...»<sup>9</sup>*

Diese Kontakte zwischen Einzelnen erhielten eine spezifische Ausformung in den späteren, berühmt gewordenen Salons z. B. der Henriette Herz oder der Rahel Levin. Vor diesem Hintergrund ist das Wirken des eingangs von mir zitierten Moses Mendelssohn und seiner Freunde zu sehen, sich auf der Basis eines aktualisierten Judentums für eine Verbesserung der bürgerlichen Lage der Juden einzusetzen. Für ihn stellte die Verbindung von einem Leben nach den Gesetzen der jüdischen Religion und der Erfüllung staatsbürgerlicher Pflichten, einschließlich der patriotischen Gesinnung noch kein Problem dar.

Diese Zielsetzungen trafen sich in gewisser Weise mit denen von einigen höheren Beamten, die von Preußen als einem aufgeklärten Staat überzeugt waren, ihn als fortschrittlich empfanden und die bisherige, von der Isolierung und Einengung der Minderheit geprägte Judenpolitik ebenso wie die nach ihrer Ansicht »*verstockten*« Grundsätze der jüdischen Religion als Ursachen für die »*sittliche Verdorbenheit*« der Juden ansahen. Aus derartigen Überlegungen entstand das für seine Zeit als revolutionär anzusehende Buch des Kriegsrates Christian Wilhelm Dohm »*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*«, das 1781 in Berlin veröffentlicht wurde. Dohm trat als erster öffentlich für eine begrenzte Zuerteilung des Staatsbürgerrechts an die Juden ein. Allerdings enthält seine Schrift in der Tendenz bereits die Maximen, die für die preußische Judenpolitik bis weit ins 19. Jahrhundert maßgeblich blieben: Die »*bürgerliche Verbesserung*« der Juden, d. h. die Verbesserung ihrer Rechtslage, sollte schrittweise erfolgen, entsprechend den Ergebnissen des geplanten langwierigen Erziehungsprozesses, der ihre Anpassung an Sprache, Sitten und Wertvorstellungen der christlichen Umgebung zum Ziel hatte. Die bürgerlich-rechtliche Integration sollte also

9 Abgedruckt bei F. Kobler, *Juden und Judentum ...*, S. 88f.

durch die völlige Assimilation erreicht werden, letztlich indem die Juden aufhörten, Juden zu sein. Diese Forderung fiel bei Teilen der vorhin beschriebenen assimilationsbereiten Ober- und gehobenen Mittelschicht auf fruchtbaren Boden, und das Emanzipationsedikt von 1812, übrigens das relativ fortschrittlichste in den deutschen Staaten, schien diese Bereitschaft zu rechtfertigen, da es die zu diesem Zeitpunkt unter preußischer Herrschaft lebenden Juden – es war nur ein geringer Teil, denn seit 1807 unterstanden weite Gebiete Preußens napoleonischer Herrschaft – zu »*Einländern und Preußischen Staatsbürgern*« machte.<sup>10</sup> Dieses Edikt bedeutete jedoch keineswegs die volle bürgerliche Gleichstellung. Vor allem durften sie die in der preußischen Gesellschaft besonders hoch bewerteten Staatsämter nicht bekleiden. Mit dem Einsetzen der Reaktionszeit nach 1815 folgten weitere harte Einschränkungen ihrer Rechte.

So viel zu den Lebensbedingungen derjenigen Juden, die sich in Gebieten niederließen, in denen ihre Existenz von vornherein durch die preußische Judenpolitik geregelt wurde.

Zum Teil erheblich andere Voraussetzungen fand die preußische Regierung in Territorien vor, die im Laufe des 18. Jahrhunderts unter ihre Herrschaft gerieten und in denen Juden einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung ausmachten. Vergleichsweise ähnlich war die Lage noch in Mittel- und Niederschlesien, wo auf kaiserlichen Druck und auf Druck vieler Städte hin nur wenige handeltreibende Juden in einer deutschsprachigen Umgebung lebten. Gänzlich anders war die Situation in den ober-schlesischen Immediatherrschaften und vor allem in den vorher polnischen Gebieten Posen, Westpreußen, Netzedistrikt, wo Juden seit dem späten Mittelalter zwar zum Teil in bedrückenden Verhältnissen aber kontinuierlich in großer Zahl lebten.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Der Wortlaut des Emanzipationsedikts von 1812 findet sich bei Rönne/Simon, *Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden ...*, S. 264–266.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden Stefi Wenzel, *Jüdische Bürger und kommunale Selbstverwaltung in preußischen Städten* (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, Bd. 21), Berlin 1967, S. 155 ff.

Das weitgehende Fehlen des Bürgerstandes zwischen den Adligen einerseits und den von diesen abhängigen leibeigenen Bauern andererseits begünstigte die Funktionsübernahme dieser Schicht durch die Juden. Nicht nur die als Träger des geld- und kreditwirtschaftlichen Geschäftswesens in einem überwiegend von der Landwirtschaft geprägten Gebiet benötigten Kaufleute und Händler, sondern auch eine große Zahl jüdischer Handwerker bildeten einen bemerkenswerten Teil der kleingewerblichen bürgerlichen Mittelschicht. Klein- und Trödelhandel, Branntweinpacht und -ausschank, Geldverleih, Nutzbarmachung der landwirtschaftlichen Produkte und Handel damit schufen die Existenzgrundlage besonders in kirchlichen und adligen Städten, während in königlichen Städten auf Drängen der zunftgebundenen Bürgerschaft die Erwerbszweige begrenzter waren.

Den zunächst vordergründigen wirtschaftlichen Motiven, die den adligen oder kirchlichen Grundherren die Niederlassung von Juden geraten sein ließen, gesellten sich bald – und das zunehmend mit dem Verfall der Zentralgewalt – machtpolitische hinzu: die Juden wurden häufig zum Streitobjekt der verschiedenen Machtinstanzen, d. h. die Gewährung des Aufenthaltsrechtes entwickelte sich zu einer der Prestigefragen der nach größtmöglicher Selbständigkeit strebenden Grundherren. So bedrohlich diese Rolle eines »Spielballes« scheint, bot sie doch eine gewisse »Schutzgarantie«. Sowohl in Mediat- als auch in Immediatstädten war die Verschmelzung mit der polnischen Bevölkerung gering, da neben der religiösen Sonderstellung auch die Verwaltung der jüdischen Gemeinden sich lokal wie überregional weitgehend selbständig vollzog. Weder in nationaler Hinsicht noch in bezug auf die jeweilige Stadt fand eine Identifikation der Juden mit der Umgebung statt; sie lebten vielmehr in wesentlich ungebrochenerer Form als die westeuropäischen Juden bis ins 19. Jahrhundert innerhalb der von der Tradition geprägten, in sich gefestigten jüdischen Gemeinde und ihrer Institutionen.

Nach der Annektierung durch Preußen in den Jahren 1772, 1793 und 1795 kam das absolutistisch-merkantilistische Prinzip

der Judengesetzgebung, nur den Aufenthalt wohlhabender, wirtschaftsfördernder Elemente zu dulden, in den vorher polnischen Landesteilen kaum noch zur Ausführung. Als Friedrich II. in einer Kabinettsordre vom 16. November 1772 erklärte, er wolle das »*Kroppzeug nicht haben*«, ausgenommen vielleicht diejenigen Juden, die 1000 Taler Vermögen aufweisen könnten, war es die höhere Beamtenschaft, die den König von der Ausweisung der jüdischen Bevölkerung zurückzuhalten versuchte. Der Geheime Finanzrat von Brenkenhoff, der Beauftragte für die Kolonisation des Netzedistrikts, argumentierte damit, »*daß durch eine solche Verbannung viele Örter Wüsteneien werden und die Grundherrschaften den größten Teil ihrer Einkünfte verlieren würden*«. Zudem wären die jüdischen Gemeinden in einem solchen Maße verschuldet, daß die Gläubiger – zumeist christliche Kirchen und Klöster oder auch fromme Stiftungen und Handwerker – bei einer Austreibung der Juden um ihr Kapital fürchten müßten. Hinzuzufügen ist, daß in einem von Grund auf armen Land auch Juden nur in Einzelfällen Reichtum erlangen konnten.

Beherrschend blieben von dieser Zeit an die germanisierenden Bestrebungen der ausführenden Beamten, die vielleicht in Anlehnung an die Dohmsche Schrift ihr Ziel in der Erziehung der Juden sahen, aber noch stärker von der Notwendigkeit einer zwangsweisen Umerziehung der gesamten polnischen Bevölkerung zu preußischen Untertanen überzeugt waren.

Schon wenige Monate nach der dritten Teilung Polens richtete der Minister von Voß ein Schreiben an den Oberpräsidenten der südpreußischen Kriegs- und Domänenkammer Buggenhagen, in dem es hieß:

*»Die Einrichtung des Judenwesens in dortiger Provinz ist von größter Wichtigkeit, da wahrscheinlich die Anzahl der Juden den 8. oder 9. Teil aller Einwohner ausmacht [es war allerdings nur der 20. Teil], gegenwärtig aller Handel in ihren Händen, eine Menge Handwerker aller Art unter ihnen, und im ganzen genommen der Jude in Südpreußen ein kultivierterer Mensch, als der Bürger in kleinen Städ-*

*ten und der Bauer auf dem Lande ist. Schon diese Rücksichten machen eine ganz andere Einrichtung des Judenwesens dort, als in den alten Provinzen eingeführt ist, notwendig, und ich halte dafür, daß diese Nation der Verbesserung sehr wohl fähig ist, ihre Glieder auch zu nützlichen Staatsbürgern gemacht werden können.*«<sup>12</sup>

Das »General-Juden-Reglement für Süd- und Neu-Ostpreußen« vom 17. April 1797 schloß sich in der Zielsetzung dieser Ansicht an.<sup>13</sup> Angesichts der durch eingehende Zählungen festgestellten Verflochtenheit, ja der gegenseitigen Angewiesenheit von christlichen und jüdischen Gewerbetreibenden war von einer Ausweisung nicht mehr die Rede. Die nunmehr genau festgelegten erlaubten »Gewerbe- und Nahrungsarten« bestanden in kaufmännischem Handel, Künsten und Handwerken, Ackerbau und Viehzucht, Fuhrwerk und Lohnarbeit. Allerdings sollte die Zahl der Kaufleute begrenzt und der bisher vorherrschende Hausierhandel nur noch auf Jahrmärkten gestattet sein. Die Forderungen nach einem ständigen Wohnsitz, einem stehenden Gewerbe und der Annahme eines festen Familiennamens dienten der effizienteren Kontrolle der vielfach im Lande umherreisenden Juden. Die von da an notwendige Führung der Handelsbücher in deutscher oder polnischer Sprache sowie die Anlegung öffentlicher Schulen mit deutschem und polnischem Unterricht unter Benutzung eines deutschen Lehrbuches zielten auf die geplante deutsche Erziehung der Juden ab.

Zunächst jedoch empfanden die Juden ihren Aufstieg zum Objekt staatlicher Politik und permanenten behördlichen Interesses, der die scharfe Aufsicht der Regierung über jeden Ortswechsel, jeden Grundstücksverkauf, über jedes neue Geschäftsunternehmen zur Folge hatte, als hemmend in der Bewegungsfreiheit, die sie in polnischer Zeit genossen hatten. Vielleicht hat

<sup>12</sup> Zitiert bei A. Heppner und J. Herzberg, Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden und der jüdischen Gemeinden in den Posener Landen, Koschmin-Bromberg 1909, S. 198.

<sup>13</sup> Abgedruckt bei Rönne/Simon, Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden . . ., S. 292–302.

diese Abwehr auch zu der Nachlässigkeit geführt, die sich anfangs in der Befolgung der Anordnung für den Schulunterricht bemerkbar machte. Noch 1815 befand sich das gesamte Schulwesen der Provinz in »verwahrlostem« Zustand, obwohl man zwei Jahrzehnte vorher zumindest für Errichtung jüdischer Schulen genau umrissene Anordnungen getroffen hatte. Spätere Reformanläufe zur »Entnationalisierung« der Juden durch die Eröffnung prinzipiell gemeinsamer Kommunalschulen waren in erster Linie an der Armut der Bevölkerung gescheitert. Einmal wären zum Unterhalt einer Schule bedeutende finanzielle Mittel erforderlich gewesen, zum anderen waren die Kinder im Betrieb der Eltern billige Arbeitskräfte, die diese nur ungern entbehren wollten.

Damit blieb, zumindest bis zum Jahr 1807 – von da an bis zum Wiener Kongreß von 1814/15 gehörten diese Teile Preußens zum französisch beherrschten Herzogtum Warschau – das wirksamste Instrument der Germanisierung, die Schule, noch ungenutzt. Dennoch übte Preußen mit seinem Ruf, *der Staat der Aufklärung zu sein*, besonders auf die Jüngeren und die Intellektuellen unter der vormals polnischen Judenschaft zum Teil eine erhebliche Anziehungskraft aus. Manch einer wollte ganz mit der jüdischen Tradition brechen, andere versuchten, eine Existenz quasi zwischen den Kulturen zu führen. Als Beispiel dafür möchte ich den streng talmudisch gebildeten Kaufmann Meier Eger aus dem schlesischen Glogau anführen, der seinen Sohn nach Berlin schicken wollte, damit er vormittags in jüdischer Tradition und nachmittags in weltlichen Kenntnissen unterrichtet würde. David Friedländer, aus einem wohlhabenden Kaufmannshaus im Königsberg des Philosophen Kant stammend und selbst stark der Assimilation zuneigend, hielt diese Zweigleisigkeit für undurchführbar; er schrieb daher an Meier Eger – und das mag den Zwiespalt verdeutlichen, in dem sich das Judentum Ostmitteleuropas befand – im März 1799:

*»Sie wollen Ihren Sohn nach Berlin schicken, wo er Vormittag bei Reb Meier ben Simche oder bei irgend einem anderen solchen Lehrer einen schönen halben Tag zubringen soll und Nachmittag soll er in einer christlichen Schule*

*sein? Das geht nicht. In einer jeden dieser Anstalten wird ein ganz anderer, ein ganz verschiedener, ein ganz entgegengesetzter Mensch erzogen. Vormittag soll er in eine Welt verrückt werden, wo Alles anders aussieht, als in der wirklichen, worin er lebt, wo man anders spricht, anders handelt, anders sich unterhält und mit ganz anderen Dingen sich beschäftigt, als in der Welt von Nachmittag. ... Wenn er nach Ihrer Anweisung erzogen werden soll, so wäre es ebenso gut, als ließen Sie ihm den einen Fuß mit Stiefel und Sporn, den andern mit einem Tanzschuh bekleiden, er wird weder reiten noch tanzen lernen.»<sup>14</sup>*

Für die Entwicklung insgesamt aber sieht David Friedländer den Einfluß der Aufklärung auch auf das Judentum als positiv und unausweichlich an, ohne dessen dadurch verursachte Gefährdung in seine Überlegungen einzubeziehen. Er hatte als einer der nachhaltigsten Kämpfer für die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden über Preußen im Zeitalter der Aufklärung gesagt: »Das Licht, das die Kirche erleuchtete, erleuchtete auch die Synagoge.«<sup>15</sup> Wie manche seiner Zeitgenossen sah er darin das Ende des jüdischen Mittelalters und hoffte, daß unter dem Einfluß der Vernunft die Anhänger beider Religionen ohne die tradierten Emotionen miteinander leben könnten. Dabei blieb, bei ihm wie bei anderen, diese Begeisterung losgelöst von der tatsächlichen Lage der Juden in diesem Staat. Der Kampf um eine Verbesserung ihrer Situation war eine realpolitische Angelegenheit, die mit den philosophischen Erkenntnissen nicht vermengt wurde.

Abschließend möchte ich die eingangs gestellte Frage wiederholen, ob man zu Beginn des 19. Jahrhunderts von einem ›preußischen‹ Judentum sprechen kann, das sich im Laufe des 18. Jahrhunderts entwickelt hat.<sup>16</sup> Man kann es, meines Erach-

14 Abgedruckt bei F. Kobler, Juden und Judentum . . . , S. 120f.

15 Zitiert bei S. Stern, Der Preußische Staat . . . , 3. Teil, 1. Abt., S. 370.

16 Aus geistesgeschichtlicher Sicht, abweichend von der hier vorherrschenden sozialgeschichtlichen, hat sich mit dieser Frage intensiv Benno Offenburg, Das Erwachen des deutschen Nationalbewußtseins in der preußischen Judentheit, Hamburg 1933, befaßt.



tens, für die Zentren der Aufklärung, die zugleich Zentren der Assimilation der Juden waren. Zu nennen sind Berlin und Königsberg, ebenso die Universitätsstädte Halle und Frankfurt a. d. Oder sowie die traditionsreiche Handels- und Beamtenstadt Breslau. Aber auch hier traf diese Entwicklung meist nur auf die zu Wohlstand gelangten Kreise unter den Juden zu, die in stärkerem Maße als die Mittel- und Unterschicht auch in gesellschaftlichen Kontakt zur christlichen Umgebung kamen, die es sich leisten konnten, ihren Kindern eine weltliche Bildung zukommen zu lassen, Kindern übrigens, die 1813 begeistert als Freiwillige an den sog. »Befreiungskriegen« teilnahmen. Die übrigen, also der jüdische Mittelstand und die ärmeren unter ihnen, hatten weiterhin zur preußischen Gesellschaft nur den unentbehrlichen geschäftlichen Kontakt.

Man kann davon ausgehen, daß diese Tendenz einer propreußischen Einstellung, die bis zur Identifikation mit dem preußischen Staat reichen konnte und in der Regel von einer Lockerung der Beziehung zum Judentum, als zentralem Inhalt des Gruppenzusammenhalts, begleitet war, um so geringer wurde, je weiter man sich innerhalb Preußens den vom osteuropäischen Judentum geprägten Regionen näherte. Durch die weltliche Bildung schien der jüdischen Orthodoxie die Autorität der Religion bedroht; durch die Einbeziehung der jüdischen Angelegenheiten in die allgemeine Staatsverwaltung wurden die Gemeinden mit ihrer Selbstverwaltung und ihrer rabbinischen Gerichtsbarkeit entweder abgeschafft oder zu nachgeordneten Behörden degradiert. Kurz: Die über Jahrtausende erhaltene und weiterentwickelte eigene jüdische Welt schien in Gefahr. Wir wissen heute, daß sie tatsächlich – verstärkt durch die Nationalitätenkonflikte in Ostmitteleuropa – in den darauffolgenden Jahrzehnten zugunsten eines preußisch-deutschen Nationalbewußtseins der dort lebenden Juden immer mehr in den Hintergrund getreten ist.

## DIE JUDEN IN PREUSSEN IM 19. JAHRHUNDERT

Arno Herzig

Die Aufklärung hatte mit Dohms Forderung nach Verbürgerlichung der Juden die Forderung erhoben, die für die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Preußen im 19. Jahrhundert ausschlaggebend sein sollte. Der Emanzipationsprozeß, der mit Dohm und Mendelssohn einsetzte, verlief keineswegs gradlinig und ist von seinem Ende her wohl kaum als gelungen anzusehen. Wenn ich die Geschichte der Juden in Preußen im 19. Jahrhundert als Emanzipationsprozeß bezeichne, so bedarf dieser Begriff einer Erklärung, die nicht gleich zu Beginn gegeben werden kann. Der Begriff muß vielmehr im Verlauf des Referats immer wieder neu problematisiert werden. Er beschreibt allgemein in der Terminologie des 19. Jahrhunderts zunächst einmal die rechtliche Gleichstellung der jüdischen Minderheit mit den übrigen Einwohnern; doch schon Zeitgenossen wie Börne sahen mehr in diesem Begriff und deuteten den »*Kampf des Judentums um die Emanzipation*« als »*Paradigma der Befreiung des Menschen schlechthin*«. Der Prozeß beinhaltet also nicht nur einen Vorgang im Hinblick auf die Minderheit, sondern einen gesamtgesellschaftlichen Prozeß; die Emanzipation der Juden war immer insoweit garantiert oder bedroht, als es dem Bürgertum in Deutschland gelang, die Forderungen der Aufklärung nach Toleranz und Gleichheit in seiner politischen Kultur zu verwirklichen.<sup>1</sup> War damit die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit gefordert,

<sup>1</sup> Vgl. Reinhard Rürup, Judenemanzipation und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland, in: Ders., Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur »Judenfrage« der bürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1975, S. 11–36; ders., Emanzipation und Krise. Zur Geschichte der »Judenfrage« in Deutschland vor 1890, in: W. Mosse u. A. Paucker (Hrsg.), Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914, Tübingen 1976, S. 1–56; Arno Herzig, Judentum und Emanzipation in Westfalen, Münster/W. 1973, S. 93 ff.

so erhob sich für die jüdische Minderheit das Problem der Ein- bzw. Anpassung. Damit verbunden ist die Frage nach der jüdischen Identität in diesem Prozeß. Ließ sich das Spezifische des Judentums in dieser Epoche auf das rein Konfessionelle begrenzen, wie es der gleichzeitige allgemeine Säkularisationsprozeß nahelegt oder entwickelte die jüdische Minderheit nicht eine Identität, die selbst für die Mitglieder verpflichtend blieb, die durch Austritt aus der Synagogengemeinde oder durch die Taufe sich von dieser Gruppe gelöst hatten? Die Frage nach der Identität schließt mit ein die Frage nach der Akkulturation. Behauptete diese Minderheitengruppe ihre eigene Subkultur oder gab sie ihre eigenen kulturellen Vorstellungen auf zugunsten einer allgemeinen Nationalkultur? Die Frage nach der Identität beinhaltet ferner auch die Frage nach dem Selbstverständnis als jüdische Nation. Fühlte man sich als Jude oder als Deutscher? All diese Fragen stellen sich im Hinblick auf die Anpassung der jüdischen Minderheit, auf ihre »Assimilation«, wie man diesen Prozeß auch bezeichnet hat, wobei diese Bezeichnung als äußerst problematisch dahingestellt bleibt.

Eine 3. Ebene, die für den Emanzipationsprozeß von Wichtigkeit ist, neben der gesamtgesellschaftlichen und der der jüdischen Minderheit, stellt die staatliche Ebene dar. Im Entscheidungsprozeß auf dieser Ebene ist zumindest für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts, als die liberale Theorie Staat und Gesellschaft als zwei sich (bisweilen sogar feindlich) gegenüberstehende Bereiche begriff, keineswegs identisch mit den gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen.

Verfolgt man den Emanzipationsprozeß in Preußen im 19. Jahrhundert, so lassen sich 6 Phasen herausstellen. Die erste Phase, die aus dem 18. Jahrhundert ins 19. Jahrhundert hinüberreicht, ist die *Aufklärungsphase*. Sie ist zu datieren von 1781 (in diesem Jahr erschien der 1. Band von Dohms Buch »Über die bürgerliche Verbesserung der Juden«) bis 1812, dem Jahr, in dem Hardenbergs Judenedikt erlassen wurde. Die zweite Phase, man kann sie als *Restaurationsphase* bezeichnen, datiert von 1815 mit den Entscheidungen auf und nach dem Wiener Kongreß und en-

det 1847, als die preußische Regierung versuchte, per Gesetzesvorlage auf dem 1. Allgemeinen Preußischen Landtag, die jüdische Minderheit als Korporation aus der bürgerlichen Gesellschaft auszugliedern. Die dritte Phase bildet die recht kurze *Revolution* (1848/50), in der in der Theorie die Gleichstellung durch die Erklärung der bürgerlichen Grundrechte erreicht wurde, die aber auf Grund der erneut einsetzenden Restauration in Preußen mit der oktroyierten Verfassung von 1849 nur eingeschränkt rechtliche Gültigkeit erhielten. In dieser vierten Phase von 1850 bis zu Beginn der 1860er Jahre, einer *erneuten Restaura-tionsphase*, konnte zwar das Rad der Geschichte nicht mehr auf den Stand der Zeit von vor der Revolution zurückgedreht werden, doch dauerten bis in die 1860er Jahre die Versuche an, das durch die Revolution Erreichte wieder rückgängig zu machen. Der Umschwung zur 5. Phase, der eigentlichen *Liberalisierung-sphase*, setzte allmählich und nicht mit einem bestimmten Ereignis ein. Sie lief parallel mit der Liberalisierung der Wirtschaft, die sich in der Gewerbegesetzgebung und in der Umwandlung von der älteren Bürger- zur modernen Einwohnergemeinde manifestierte.<sup>2</sup> Die offizielle und endgültige Gleichstellung durch den Norddeutschen Bund (1869), die dann 1871 für das gesamte Deutsche Reich Gültigkeit erhielt, bildet fast schon den Abschluß dieser Phase, der sehr bald – bereits schon in den 1870er Jahren – die letzte und 6. Phase folgte, die durch die *wirtschaftliche Depression* und damit eng verbunden, durch die Abwendung vom bürgerlichen Liberalismus bestimmt wurde. Die Abkehr von den Ideen des bürgerlichen Liberalismus korrespondierte mit einem verstärkten Wiederaufflammen antijüdischer Stimmungen, die nun in der Ideologie des Antisemitismus verfestigt wurden.

Was das Ende dieses Jahrhunderts betrifft, so ist mit dem erneuten wirtschaftlichen Aufschwung der 1890er Jahre keineswegs ein Wiederaufkommen des liberalen Selbstverständnisses verbunden. An die Stelle einer politischen Kultur des bürgerli-

2 Vgl. R. Rürup, Emanzipation (wie Anm. 1), S. 23.

chen Liberalismus trat nun ein chauvinistischer Patriotismus mit sozialimperialistischer Attitüde. Befassen wir uns nun mit den 6 Phasen im einzelnen:

Die aufgeklärten jüdischen Zeitgenossen in Preußen begriffen Hardenbergs Emanzipationsedikt von 1812 als weitgehende Verwirklichung der aufgeklärten Emanzipationsideen. Es galt auf diesem Weg weiterzugehen und alle selbstverschuldeten oder aber durch die Gesellschaft gesetzten Barrieren niederzureißen. Doch bald sollte sich zeigen, daß das Edikt nicht den Anfang, sondern den Endpunkt einer Entwicklung darstellte. Schon die einmalige Formulierung, daß nun aus den privilegierten Schutzjuden »*Einländer und preußische Staatsbürger*« wurden, macht deutlich, daß dieses neue Staatsbürgerrecht nichts anderes war, als ein generell ausgesprochenes Privileg, das die Juden nur privatrechtlich den preußischen Einwohnern anglich, ihnen aber die Ausübung ständischer Rechte vorenthielt.<sup>3</sup> Das Edikt galt zudem nur für das Restpreußen, das Napoleon nach dem Frieden von Tilsit übriggelassen hatte. Hardenberg sah sich kaum in der Tradition von Dohm und Mendelssohn, ihm waren alle Mittel recht, Preußen von seinen hohen Schulden herunterzubringen; dem dienten auch die Gewerbe- und Emanzipationsgesetze. Es war also keineswegs Liberalismus, was hier praktiziert wurde, wenn Hardenberg auch die alte Ständegesellschaft als überholt ansah, und den Bürger als den eigentlichen »*homo oeconomicus*« begriff. Soweit dieser Bürger im Staat bestimmend wurde, insoweit war der Jude auch emanzipiert. Doch an die Stelle des wirtschaftlichen Aufschwungs trat nach 1815 trotz des Wandlungsprozesses, der keineswegs zu übersehen ist, zunächst die wirtschaftliche Stagnation, und was noch schlimmer war, ohne daß die Wirtschaft durch den Wandlungsprozeß be-

3 Vgl. Reinhart Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart 1975, S. 59 f.; Hans Liebeschütz, *Judentum und deutsche Umwelt im Zeitalter der Restauration*, in: Ders. u. A. Paucker (Hrsg.), *Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800–1850*, Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation, Tübingen 1977, S. 1–54, S. 11.

reits einen Aufschwung erlebt hätte, mußten nun schon die sozialen Folgekosten erbracht werden. Deutlich wird dies in der Erscheinung des Pauperismus. Die »*Restauration der Staatswissenschaften*«, von diesem Buchtitel erhielt die Epoche ja ihren Namen, konnte zwar nicht mehr das gesamte Ancien Régime rekreieren, bot aber doch weitgehend alte Versatzstücke zur Lösung der Probleme an. Die Idee vom christlichen Staat mußte dafür erhalten, eine Identität zu schaffen, die der Nationalismus noch nicht bot. Das Christentum sollte die Grundlage des Staates bilden, alle nichtchristlichen Mitglieder aus den bestimmenden Gremien ferngehalten werden.

Für die Politik in Preußen bedeutete dies, daß Juden nicht nur der Zugang zu den meisten Fakultäten der Universitäten und der Zugang zu den Staats- und Kommunalämtern verwehrt blieb, sondern sogar die ökonomische Entfaltung, die das Emanzipationsedikt eigentlich erreichen wollte, durch eine Einschränkung des Niederlassungsrechts entschieden erschwert wurde. Nicht besser ging es in den Westprovinzen, wo die Juden zumindest in dem ehemaligen Herzogtum Berg und im Königreich Westfalen die bürgerliche Gleichstellung erreicht hatten, die ihnen laut Entscheidung des Wiener Kongresses als Rechtsbasis belassen werden sollte. Hatte bereits Napoleon in den linksrheinischen Gebieten, der späteren Provinz Rheinland, dafür gesorgt, daß durch das sogenannte »*schändliche Dekret*« von 1808, die bürgerliche Gleichstellung der Juden reduziert wurde – dieses Dekret sah eine jährliche Konzessionierung der jüdischen Gewerbetreibenden durch die Ortsbehörden vor, es wurde durch den preußischen König bis 1847 verlängert –, so bestritten die preußischen Behörden auch in den übrigen Teilen der Westprovinzen nach 1815 den Juden generell das freie Niederlassungsrecht, in bestimmten Distrikten sogar, wie in den westfälischen Kreisen Warburg, Höxter, Büren und Paderborn den Kredithandel und Ankauf von Boden. Es war für die Zeitgenossen nur zu deutlich, daß damit nicht kleinbäuerliche Interessen oder die Interessen des Handwerks geschützt werden sollten, sondern daß sich hier die adelige Agrarlobby durchgesetzt hatte,

was 1844 Friedrich Harkort, keineswegs ein Freund der Juden, im westfälischen Landtag zu der Bemerkung veranlaßte, daß nicht »die mosaischen Juden die Bauern ruinieren, sondern die Juden mit Sporen und Stiefel«. <sup>4</sup> Die preußische Regierung wollte in dieser Phase jegliche Assimilation der Juden verhindern, die Bindung der Juden untereinander erneut festigen und sie als eine selbständige Minderheit in der christlichen Gesellschaft konservieren, womit sie sich mit manchem konservativen Rabbiner einig wußte. Zu dieser Verhinderungsstrategie zählte das Gebot von 1822, das die Beibehaltung der alten Namen vorschrieb, und das Verbot, den jüdischen Gottesdienst in seinen Riten und der Tracht seiner Kultusbeamten zu sehr der protestantischen Kirche anzupassen.

Ogleich der siebte Rheinische Landtag 1843 die völlige Gleichstellung der Juden gefordert hatte, brachte die preußische Regierung 1847 im Allgemeinen Landtag einen Gesetzesentwurf zur Vorlage, der einen korporativen Zusammenschluß der Juden im Staat vorsah. Die Judenschaftsbezirke sollten nach innen relativ autonom sein, nicht nur was die Kultusanlagen betraf. An den Wahlen für die Stadtverordnetenversammlungen sollten die Juden sich nicht mehr beteiligen, vielmehr entsprechend dem relativen Anteil an der Gesamteinwohnerschaft jüdische Repräsentanten in die Stadtverordnetenversammlung deputiert werden. Wie sehr sich die preußische Regierung hier mit ihren Vorstellungen von denen der preußischen Gesellschaft unterschied, wird deutlich angesichts der Tatsache, daß selbst auf diesem Landtag, auf dem der Adel überrepräsentiert war, kein Paragraph dieses Gesetzes, durch den die bürgerliche Gleichstellung verhindert werden sollte, eine Mehrheit bekam. Die preußische Regierung hatte sich mit ihren Vorstellungen gegenüber den Abgeordneten nicht durchsetzen können. Das Scheitern einer jüdischen »Sondergesetzgebung«, wie das »Westphälische Dampfboot« diesen Versuch charakterisierte, deutet bereits auf die Revolutionsphase hin,

4 Vgl. A. Herzig (wie Anm. 1), S. 29.

in der die Juden gleichsam über Nacht die Gleichstellung erlangten.<sup>5</sup>

Wenn auch in den preußischen Westgebieten vielerorts die ersten revolutionären Aktionen mit antijüdischen Protesten verbunden waren, so war von einer Antistimmung gegen die jüdische Gleichberechtigung kaum noch etwas zu spüren, und auch in der Paulskirche sprach man sich fast einstimmig für die Gleichberechtigung aus.<sup>6</sup> Die Verkündung der Grundrechte des deutschen Volkes am 27. 12. 1848, die auch die Gleichstellung der jüdischen Mitbürger beinhaltete, fiel freilich in die Endphase der Revolution, und so wurde das Erreichte schon wieder in Frage gestellt. Typisch dafür ist die Entwicklung in Preußen, wo die oktroyierte Verfassung von 1849 zwar im Artikel 12 den Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte unabhängig von dem religiösen Bekenntnisse erklärte, aber in Art. 14 die christliche Religion allen denjenigen Einrichtungen zu Grunde legte, die mit der Religionsausübung im Zusammenhang stehen, was in den 1850er Jahren den weitestgehenden Interpretationen Tür und Tor öffnete. Die jüdische Minderheit hatte vor allem in den Westprovinzen seit dem Vormärz entschieden für die rechtliche Gleichstellung gekämpft. Sie war in den 1850er Jahren nicht mehr bereit, das einmal Erreichte wieder aufzugeben. Die Revolution hatte hier wirklich den »innerjüdischen Wendepunkt« gebracht, wie Jacob Toury es bezeichnet.<sup>7</sup> Was man in den 1820er und 1830er Jahren als Gnade erbeten hatte, forderte man nun als Recht, oder deutete die Gleichstellung nicht mehr als Rechtsfrage, sondern als soziale Konsequenz, wie das Lud-

<sup>5</sup> Ebd., S. 104.

<sup>6</sup> Vgl. R. Rürup, *The European Revolutions of 1848 and Jewish Emancipation*, in: W. Mosse, A. Paucker, R. Rürup (Ed.), *Revolution and Evolution 1848 in German-Jewish History*, Tübingen 1981, S. 1–53, S. 23ff.; Jacob Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847–1871. Zwischen Revolution, Reaktion und Emanzipation*, Düsseldorf 1977, S. 277ff.

<sup>7</sup> J. Toury, *Die Revolution von 1848 als innerjüdischer Wendepunkt*, in: H. Liebeschütz u. A. Paucker (wie Anm. 3), S. 359–376.



wig Philippson tat, wenn er 1850 nach der Emanzipation fragt und dazu feststellt:

*»Was nennt ihr Emanzipation? Etwa jene paar Worte, die da besagen: von jetzt an seid ihr zum aktiven und passiven Wahlrecht berechtigt und zum Staatsdienst befähigt? Fürwahr, das ist nur die letzte Konsequenz der realen Emanzipation. Wisset ihr aber nicht, daß dieser längst die Emanzipation vorangegangen? Ihr emanzipiert die Juden nicht, sie selbst haben sich längst emanzipiert, ihr vollendet nur die äußere Emanzipation. Von der Zeit an, wo die Juden aus dem Ghetto heraustreten, wo sie teilnehmen an allen intellektuellen und industriellen Bestrebungen der Menschheit, wo ihre Kinder Schulen, Gymnasien, Universitäten besuchen, wo ihre Männer an Wissenschaft, Kunst, Industrie und Gewerbe sich beteiligen, wo ihre Frauen der allgemeinen Bildung sich befleißigen – von dem Augenblick an sind sie emanzipiert und brauchen nicht erst auf einige Worte der Verfassung zu warten.«<sup>8</sup>*

Doch interpretierte Philippson damit die Realität zu illusionistisch. Die preußische Regierung versuchte auch in den 1850er Jahren, gestützt auf den Artikel 14 in der Verfassung, die Ideologie vom christlichen Staat erneut durchzusetzen. Die Juden wurden von der Wahrnehmung ständischer Rechte in den Kreis- und Provinziallandtagen ausgeschlossen, sie wurden zu den Schulzenämtern nicht zugelassen, und aufgrund der Funktion des Anwalts wurde ihnen auch das Jurastudium erschwert. Die Ausübung von Hoheitsfunktionen, die mit der christlichen Religion zusammenhingen, erstreckten sich schließlich bis zum Amt des Geometers. Als 1855 / 56 die Konservativen dann konsequenterweise versuchten, den Art. 12 aus der Verfassung streichen zu lassen, stießen sie freilich auf eine energische jüdische Pressuregroup, die von Philippson und der *»Allgemeinen Zeitung des Judentums«* getragen wurde. Solange die Konservativen im Preußischen Abgeordnetenhaus das Sagen hatten, war eine Re-

8 Allgemeine Zeitung des Judentums v. 14. I. 1850, S. 28 ff.

duktion des Erreichten ständig zu befürchten. Noch aber stand der politische Katholizismus in dieser Beziehung nicht auf seiten der Konservativen, noch galt hier als Devise ein Satz, den der Zentrumsabgeordnete Peter Reichensperger 1853 anlässlich der Beratung der rheinischen Gemeindeordnung geprägt hatte: »*Minoritäten müssen sich gegenseitig schützen*«, und sein Fraktionskollege Hermann von Mallinckrodt hatte in diesem Zusammenhang den protestierenden katholischen Lesern einer rheinischen Zeitung erklärt: Die katholische Fraktion zerstöre sich die moralische Basis, für das Minderheitsrecht der Katholiken einzutreten, wenn man sich an den Minderheitsrechten der Juden vergreife.<sup>9</sup> Der Schock von 1837, als die Katholiken in Preußen plötzlich erkennen mußten, daß sie selbst eine Minderheit waren, schien es also der Katholischen Fraktion geraten sein zu lassen, für die Belange der Juden einzutreten. Im Kulturkampf, als es erneut zum Konflikt zwischen Katholiken und Staat kam, nahm sich die Position ganz anders aus. Nun war es nicht der protestantische Staat, gegen den man sich glaubte verteidigen zu müssen, sondern der liberale – und das meinte in den Köpfen vieler Zentrums-Politiker und ihrer Redakteure – einen durch die Juden und ihre Presse bestimmten Staat.

Der Umschwung in der Diskussion der »*Judenfrage*« (so der zeitgenössische Terminus) setzte gegen Ende der 1850er Jahre ein, als die Liberalen die Mehrheit im Preußischen Abgeordnetenhaus gewannen und sich zu Anwälten in der Emanzipationsfrage machten. Auch die Vertreter des politischen Katholizismus sahen sich nun vor eine neue Situation gestellt und stimmten mit den Konservativen gegen den liberalen Antrag, die Juden zu allen Staatsämtern zuzulassen. Nun galt es auch für die Katholische Fraktion im Preußischen Abgeordnetenhaus, mit den Konservativen den christlichen Charakter des Staates gegen die liberalen und atheistischen Ansprüche zu verteidigen.

Mit dem Sieg der Liberalen Ende der 1850er Jahre war die Diskussion um die Emanzipation der Juden in ihre entschei-

<sup>9</sup> Vgl. A. Herzig (wie Anm. 1), S. 115.

dende Phase getreten, an deren Ende dann 1869/71 die endgültige rechtliche Gleichstellung stehen sollte. Bismarck, der noch 1847 als adliger Abgeordneter des 1. Allgemeinen Preußischen Landtags im Sinne der christlichen Staatsidee wortgewandt gegen die Emanzipation der Juden aufgetreten war, wollte sie nun seinen Bündnispartnern, den Liberalen, nicht mehr vorenthalten. Die Emanzipations-Debatte bzw. die Debatte um die »Judenfrage«, die fast 90 Jahre in Preußen geführt worden war, hatte damit ihren Abschluß erreicht, um nur wenige Jahre später durch die Debatte um eine neue »Judenfrage« abgelöst zu werden, nun aber nicht mehr im emanzipatorischen, sondern im antisemitischen Sinn.

Bevor wir uns nun dieser letzten Phase zuwenden, die zusammenfällt mit der sogenannten großen Depression (1873–1895), sei noch einmal nach den Diskutanten der alten »Judenfrage« gefragt, sei vor allem die Problematik der innerjüdischen Entwicklung in diesen 90 Jahren herausgestellt. Keine Gruppe war so stark in den Wandlungsprozeß von der ständisch-feudalen zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft hineingezogen worden wie die jüdische, obwohl sie nur sehr bedingt ihre Sozialstruktur – und das meint hier primär die Berufsstruktur – änderte, ja im Prinzip viel stärker ihre vorindustrielle Berufsstruktur beibehielt, als dies bei der übrigen Gesellschaft der Fall war.<sup>10</sup> Dennoch wurde gerade die jüdische Minderheit für weite Bevölkerungsschichten zum Antisymbol dieser neuen kapitalistisch bestimmten Industriegesellschaft. Die zahlreichen Gruppen und Schichten, die von dem Wandlungsprozeß erfaßt wurden und hierbei z. T. mit ihrem sozialen Abstieg rechnen mußten, identifizierten vielfach das Negative dieses Systems mit dem Judentum. Nun darf nicht vergessen werden, daß der Industrialisierungsprozeß in seiner vollen Entfaltung in Preußen nicht mit der Gewerbefreiheit (1810) einsetzte, sondern erst 50 Jahre später, nämlich in den

<sup>10</sup> Vgl. Avraham Barkai, The German Jews at the Start of Industrialisation. Structural Change and Mobility 1835–1860, in W. Mosse, A. Paucker, R. Rürup (wie Anm. 6), S. 123–149.

1850er Jahren und dann verstärkt in den 1860er Jahren mit dem Höhepunkt zwischen 1870/73. Die Gewerbe Gesetze lösten zwar die alte Ordnung auf, vermittelten aber noch keine neue Sicherheit. Der *Adel* fühlte sich in seinen wirtschaftlichen Freiheits- und Herrschaftsrechten tief getroffen – erst relativ spät sollte er begreifen, welche großen Vorteile ihm das neue System brachte –, die *Bauern* sahen sich zwar in die Freiheit entlassen, mußten aber diese Freiheit vielfach mit ihrer wirtschaftlichen Existenz bezahlen bzw. blieben tief verschuldet. Die ländlichen Unterschichten, die sich durch das Textilheimgewerbe über Wasser gehalten hatten, wurden durch die erste Industrialisierungsphase bedroht (im Textilsektor setzte diese bereits in den 1820er Jahren ein), der *städtische Mittelstand*, die Handwerker, mußten auf den bisherigen Schutz der Zunftgesetze verzichten, das bisher gültige Prinzip der Nahrung, durch das jedem Handwerker sein standesgemäßer Lebensunterhalt gesichert war, galt nicht mehr: allenthalben wurden die Handwerksberufe, vor allem die der Massenproduktion, wie der des Schusters oder des Schneiders, übersetzt. Weite Schichten der Bevölkerung befiel ein Krisenbewußtsein. Noch ehe die Städte in der Lage waren, durch die Industrie Arbeitsplätze anzubieten, mußten sie mit den vom Land hereinströmenden verarmten und den eigenen Unterschichten fertigwerden. Ein Phänomen griff um sich, das man bisher nicht gekannt hatte: der Pauperismus, das bedeutete, daß es nicht nur eine kleine Gruppe von Bettlern gab, die war schon immer vorhanden, sondern daß weite Schichten der Bevölkerung keine Arbeit hatten und sich infolgedessen nicht ernähren konnten. Diesem Phänomen stand man in den 1830er und 1840er Jahren hilflos gegenüber. Alle Abhilfeschläge: der Staat solle Arbeitshäuser errichten, die Armen sollten nicht heiraten dürfen, fruchteten nicht. Erst die verstärkt einsetzende Industrialisierung der 1850er Jahre beseitigte das Problem des Pauperismus, wenn sie auch dem Proletariat nicht gerade paradiesische Zustände schuf.

Die jüdische Minderheit hielt sich dagegen relativ günstig in diesem Prozeß, obgleich sie weitaus ungünstigere Ausgangs-

chancen besaß als die übrigen Gruppen. Zu schnell nur ist vergessen worden, daß zu Beginn des 19. Jahrhunderts das Gros der Juden in Preußen zu den sozialen Marginalgruppen zählte. Noch für 1848 rechnet Jacob Toury nur 30–33 % der Juden in Preußen zum Groß- und Mittelbürgertum, 25–27 % zum Kleinbürgertum und immerhin noch 40–43 % zur Marginal- und noch nicht verbürgerten Schicht.<sup>11</sup> Für die Städte stellt er fest, daß die Juden bis 1847 den groß- und mittelbürgerlichen Allgemeinsektor nicht eingeholt hatten. Auch die ländliche Oberklasse ist bei den Juden noch schwächer gestellt als bei den übrigen Bürgern. Freilich darf eins nicht vergessen werden, daß die wenigen Juden, die in den Städten zur Oberschicht gehörten – zumeist waren es die Abkömmlinge der Hoffaktorenfamilien, die auch jetzt noch das Bankgeschäft bestritten –, sehr reich waren und Kontakt zu der nichtjüdischen Oberschicht hatten. Kontakt zu den Mittel- und Unterschichten aber hatte auch der Trödeljude, der sich als Geldleiher für die bäuerliche Schicht betätigte. Zumindest für die Mittel- und Unterschichten lag deshalb die Assoziation: Jude – Geldverleih – Not und Existenzverlust nahe, ohne daß dabei bedacht wurde, daß der betreffende Trödel- und Handelsjude wirtschaftlich vielleicht noch viel schlechter gestellt war als sein Kreditnehmer. Die aufkommende kapitalistische Wirtschaftsstruktur bot mit dem Handel und Geldgeschäft den Juden nun Möglichkeiten in einer Sparte, in der sie jahrhundertlang kollektive Erfahrungen gesammelt hatten, die sie nun in die neue Wirtschaftsform einbringen konnten. Daß sie in dieser Beziehung einst ihren Zeitgenossen voraus waren, hatte jedoch groteskerweise nun zur Folge, daß sie bald in ihrer Wirtschaftsstruktur vom allgemeinen Trend überholt wurden und somit ein konservativ-beharrendes Element in der Entwicklung darstellten. Die neuesten Forschungsergebnisse zu dieser Entwicklung, die wir Avraham Barkai verdanken, ma-

<sup>11</sup> J. Toury (wie Anm. 6), S. 101; zum sozialen Aufstieg vgl. Monika Richarz (Hrsg.), Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780–1871, New York 1976, Einleitung, S. 19–69.

chen deutlich, daß die jüdischen Einwohner bis in die 1880er Jahre in den kleinen Gemeinden sesshaft blieben. Erst dann folgten sie dem allgemeinen Mobilitätstrend. Ferner, daß die jüdischen Einwohner ihre deutlich auf den Handel fixierte Berufsstruktur bis ins 20. Jahrhundert hinein nicht nur beibehielten, sondern diese im Vergleich zu 1852 sogar noch ausbauten.<sup>12</sup> Von einer Anpassung an die Berufsstruktur der Gesamtbevölkerung kann also keine Rede sein, die jüdische Minderheit behielt in den unterschiedlichen Regionen ihre spezifische soziale Struktur bei. Von der Industrialisierung wurde sie nur insofern berührt, als sie seit der Jahrhundertmitte ihre sozio-ökonomische Lage weitgehend verbessern konnte. Erst jetzt gelang der Aufstieg vom Trödelhandel zum Geschäftshandel. Aus den vielen kleinen Trödlern, Kramhändlern und den jüdischen Hausierern wurden Ladenbesitzer mit gesichertem Einkommen, ehrbare, zum Teil auch vermögende Geschäftsleute. Damit war auch eine Verbesserung des Sozialprestiges verbunden, denn allmählich verlor der Handel das Odium des Unehrbaren.

Dennoch sollte das Stagnieren der jüdischen Berufsstruktur trotz aller Diversifizierung im Handel nicht übersehen werden. Selbst in den Gebieten Preußens, in denen die schnelle Industrialisierung ein Maximum an Mobilität verlangte, dafür neue wirtschaftliche Aufstiegsmöglichkeiten bot, hielten die Juden an ihren traditionellen Berufen, vor allem im Wareneinzelhandel und einigen bevorzugten »jüdischen Wirtschaftszweigen« fest. Trotz des gestiegenen Sozialprestiges blieb deshalb die Assimilation fragwürdig, so sehr die Gesellschaft im Einzelfall den Aufstiegs willen, die Beflissenheit im Beruf und die innovativen Fähigkeiten, die sich hier auftaten, akzeptieren und bewundern mochte. Die Einseitigkeit der Berufsstruktur der jüdischen Minderheit blieb doch eine Belastung in den gegenseitigen Beziehungen, und führte immer wieder zu Reibungsmomenten.

Daß sich gerade hier das Konfliktpotential sammelte, hatte

<sup>12</sup> Avraham Barkai, Die sozio-ökonomische Situation der Juden zur Zeit der Industrialisierung, erscheint 1984.

Tradition. Bereits Dohm hatte mit der Forderung nach der bürgerlichen Gleichstellung der Juden die Forderung nach ihrer sozialen Angleichung verlangt. War die einseitige Sozialstruktur des Juden und damit seine Verachtung durch die Gesellschaft, durch die christlichen Zinsgesetze seit dem Mittelalter verursacht, so sollte die jüdische Minderheit ihre Emanzipation und damit verbunden ihr soziales Ansehen dadurch erreichen, daß sie sich nun der allgemeinen Sozialstruktur der Gesellschaft anglich. Die Juden sollten Handwerker und Bauern werden, wie das Gros der Gesellschaft auch. Obgleich diese Forderung von Dohm in einem Moment erhoben wurde, als diese Berufsgruppen im Übergangsprozeß in die Krise gerieten, war doch dieser Vorschlag von der schmalen jüdischen Oberschicht und Intelligenz begeistert aufgegriffen und verinnerlicht worden. Die »Amalgamierung« des Judentums – so der zeitgenössische Terminus – sollte auf diesem Weg erreicht werden: die jüdischen Kinder sollten gute Schulen besuchen, Handwerke erlernen und so zu guten Bürgern werden. Man akzeptierte also voll und ganz die »Aufnahmeprüfung in die Gesellschaft«, die Dohm und die Aufklärer und nach ihnen die Liberalen von der jüdischen Minderheit verlangten. Tatsächlich sind hier einige Anfangserfolge zu verzeichnen. Jüdische Kinder lernten Handwerke, unterstützt von Institutionen, die jüdische Intellektuelle für sie geschaffen hatten. Doch kam man über Anfangserfolge nicht hinaus, die Begeisterung ließ bald nach, nicht ohne Grund, denn die Übersetzung zahlreicher Handwerksberufe und die hier drohende Proletarisierung waren kaum für einen sozialen Aufstieg geeignet. Allenfalls boten die Handwerksberufe mit einer spezifischen Handelskomponente gewisse Aussichten, wie das Metzgerhandwerk, das seit je mit dem Viehhandel gekoppelt war. Erfolgreicher war der Versuch der Akkulturation, der ebenfalls von dieser Gruppe jüdischer Intellektueller angestrebt wurde und auf dem Weg über die Schule erreicht werden sollte. Der Erfolg ihres Bemühens wird deutlich, wenn man bedenkt, daß die jüdische Minderheit sich noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts weitgehend durch ihre Sprache von der christlichen Gesell-

schaft unterschied. Erst als diese Barriere durch die Schulen beseitigt worden war, war auch eine Akkulturation möglich.<sup>13</sup> Diese Akkulturation hatte für die jüdischen Intellektuellen Preußens, die sich 1821–24 in dem »Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden« in Berlin gesammelt hatten, durchaus ambivalenten Charakter. Heines Spott von 1844 über diesen Verein, dessen Mitglied er selbst einmal gewesen war, daß hier »geistesbegabte und tiefherzige Männer eine hochfliegend große aber unausführbare Idee verfolgten, nämlich die Rettung einer längst verlorenen Sache«, ist keineswegs berechtigt. Der Versuch, der von diesem Verein unternommen wurde, den spezifisch jüdischen Beitrag zur europäischen Kultur zu sichten, ihn aufzuarbeiten und darzustellen, war von der Überzeugung getragen, daß die jüdische Minderheit in den Akkulturationsprozeß eben nicht mit leeren Händen eintreten sollte. Wenn der Verein auch gescheitert war, so versuchten seine ehemaligen Mitglieder wie in Hamburg Kley und Wohlwill, im Rheinland und in Westfalen Haindorf, Heilbronn und Hellwitz durch die Ausbildung jüdischer Lehrer und eine Reform des jüdischen Schulwesens eine Akkulturation in diesem Doppelsinn zu erreichen, nämlich nicht nur als Übernahme der europäischen Kultur, sondern in der Wechselwirkung von jüdischer und europäischer Kultur. Es lag ihnen also nicht daran, eine jüdische Subkultur herauszubilden.<sup>14</sup> Jüdische Kultur galt in dem bürgerlichen Selbstverständnis preußischer Juden als Teil der gesamten Hochkultur, als eige-

<sup>13</sup> Vgl. Peter Freimark, Sprachverhalten und Assimilation, in: Saeculum XXXI (1980), S. 240–261; J. Toury, Die Sprache als Problem der jüdischen Einordnung im deutschen Kulturraum, in: W. Grab (Hrsg.), Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur von der Epoche der Aufklärung bis zur Weimarer Republik. Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte, Beiheft 4, Tel-Aviv 1982, S. 75–95.

<sup>14</sup> Vgl. A. Herzig, Das Problem der jüdischen Identität in der deutschen bürgerlichen Gesellschaft, in: W. Grab (Hrsg.), Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation. Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte, Beiheft 3, Tel-Aviv 1980, S. 243–262; A. Herzig, Politische Zielvorstellungen jüdischer Intellektueller aus dem Rheinland und aus Westfalen im Vormärz und in der Revolution 1848, in: W. Grab/J. H. Schoeps (Hrsg.), Juden im Vormärz und in der Revolution von 1848, Stuttgart-Bonn 1983, S. 272–311, S. 274 ff.



ner Beitrag, ähnlich wie ihr auch das spezifisch katholisch geprägte bayerische Barock oder die protestantisch bestimmte Kirchenmusik Bachs angehörten. Damit sollte eine Identität bewahrt werden, die über das rein Religiöse hinausging, obgleich im Judentum eine Grenze zwischen Religion und Kultur kaum sehr scharf zu ziehen ist und der Begriff Religion wohl immer auch den Begriff Kultur mitbeinhaltet, wenn beide auch nicht deckungsgleich sind. So behielt die jüdische Minderheit auch zur Zeit der Emanzipation und darüber hinaus eine über das Religiöse hinausgehende Gruppenidentität, die ihr bisweilen auch von Konservativen wie Liberalen vorgehalten wurde.

War diese Identität gesichert, so war man auf der anderen Seite doch bereit, die nationale Identität aufzugeben. Die Emanzipation sollte hierfür gleichsam die Voraussetzung bilden. 1826 schrieb Leopold Zunz, einer der Mitbegründer des Berliner Kulturvereins: »*Der Israelit muß ein ganzes Vaterland haben. Dann vergißt er das Ideal und liebt das Wirkliche, und keine religiöse Meinung schwächt diese Anhänglichkeit.*« Und schon damals zog er das Fazit, daß dann zur Überzeugung der preußischen Juden im 19. Jahrhundert werden sollte: »*Der Israelit ist nicht mehr Mitglied einer israelitischen Nation, sondern nur eines israelitischen Glaubens.*«<sup>15</sup> An dieser Grundüberzeugung hielt man fest, trotz aller Rückschläge, die der preußische Staat seinen jüdischen Einwohnern zumutete: so durch die reaktionäre Gesetzgebung, mit der die jüdischen Heimkehrer der Napoleonischen Kriege überrascht wurden. Dieser immer wieder betonte preußische Patriotismus der Juden, der vom preußischen Staat bis 1869 abgewiesen wurde, manifestiert sich auch in dem Petitionssturm von 1856/57, durch den man dem Versuch der Konservativen zu begegnen versuchte, den Art. 12 aus der Preußischen Verfassung zu streichen. In zahlreichen Petitionen wurde auf den Loyalitätskonflikt hingewiesen, in den die Juden nun wieder hineingezogen würden, indem sie »*als Teil des großen Volkes vor die Entscheidung der Treue entweder zum König und*

15 Vgl. A. Herzig (wie Anm. 1), S. 31f.

*Vaterland oder zum Glauben der Väter*« gestellt wurden. Das in den Petitionen immer wiederkehrende Bekenntnis, daß gerade die Juden »*streng loyale Untertanen des preußischen Staates seien*«, war sicher keine Schutzbehauptung, die in eine Petition an den König hineingehörte, sondern ehrliche Überzeugung.<sup>16</sup>

Die Bereitschaft der Juden, in der preußischen Gesellschaft aufzugehen, stieß jedoch auf Widerstand in der Gesellschaft. Akzeptierte das wohlhabende Handelsbürgertum der Städte die soziale Integration der jüdischen Oberschicht, so widersetzten sich der Adel, vor allem aber die bäuerlich und handwerklich orientierten Mittel- und Unterschichten diesem Prozeß recht stark. Doch gilt es, sich hier vor Verallgemeinerungen zu hüten. Typisch ist zum Beispiel für weite Kreise des Adels eine gewisse Ambivalenz in dieser Frage. Während man durch das *Commercium* mit der jüdischen Oberschicht eng verbunden war und diese auch teilweise akzeptierte, lehnte man ihre volle Integration ab. Dieselben Adelige, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts in den Salons von Henriette Herz und Rahel Varnhagen verkehrten, lehnten in ihrer Montagsgesellschaft jede Mitgliedschaft eines Juden durch einen scharfen Ausschlussparagrafen ab, der sogar getaufte Juden mit einschloß. Die soziale Scheidewand zwischen jüdischer Oberschicht und nichtjüdischer ist auch noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts typisch für die *high society* in Berlin und anderen Großstädten.

Die Konfliktfelder zwischen Juden und bäuerlich-handwerklichen Mittelschichten entzündeten sich bis in die 1870er Jahre hinein vielfach an der religiösen Frage, meinten aber eindeutig den wirtschaftlichen Sektor, so bei der sog. Hep-Hep-Bewegung von 1819, die auch auf das Rheinland und auf Westfalen übergriff, dann aber 1834 bei den antijüdischen Aktionen im Aachener Raum, in deren Mittelpunkt die Blutschuldfrage stand, oder 1843 in Minden, wo ein jüdischer Verkäufer einer Christin im Laden eine Oblate mit der Bemerkung angeboten hatte, ob sie nicht auch einen Messias wolle. Überall traten dabei

<sup>16</sup> Vgl. A. Herzig, Politische Zielvorstellungen (wie Anm. 14), S. 300ff.

Akteure kleinbürgerlicher Schichten auf, die auf ihren Flugblättern nicht nur das »*Verderben den Juden, diesen Verrätern unseres Heilands, diesen Blutsaugern der Christen*« forderten, sondern zugleich als Begründung die Feststellung mitlieferten: »*Der Jude arbeitet nicht und lebt besser als wir, also fort mit diesem Ungeziefer! Unser Vermögen hat er, nötigt ihn, dies wieder abzugeben und dann Marsch mit diesen Müßiggängern!*«<sup>17</sup> Diese Verquickung von Religion und Geschäft ist auch in den 1870er Jahren noch typisch für die antijüdische Hetze der Zentrums- presse, in der nicht nur gegen den christlichen Substanzverlust des Staates durch das liberale Judentum polemisiert, sondern gleichzeitig auch vorgerechnet wurde, wie sehr der soziale Aufstieg katholischer Kinder durch die jüdische Intellektuellenschwemme verhindert werde.

Die ausgesprochen einseitige Struktur der jüdischen Minderheit, die durch die Ausrichtung auf den Handel gegeben war, brachte die Juden mit allen Gesellschaftsschichten in geschäftliche Verbindung und machte sie somit zum Inbegriff für Geld und Handel. Auch wenn das schon längst nicht mehr zutraf, so waren aber gerade das die Bereiche, die man mit der modernen Wirtschaftsstruktur identifizierte. So richteten sich 1848 die ersten Aktionen der Landbevölkerung nicht gegen den Adel, der durch seine agrarkapitalistischen Praktiken die bäuerlichen Mittel- und Unterschichten bedrohte, sondern gegen den jüdischen Händler, der den Bauern Geld geliehen hatte, damit dieser seinen Konkurs hinauszögern konnte.

Die Konfliktzonen verringerten sich jedoch in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, als mit dem einsetzenden Wirtschaftsaufschwung auch der Pauperismus allmählich überwunden wurde. Freihandel und Gewerbefreiheit schienen doch aus der Sackgasse herauszuführen, und so entstand ein liberales Klima, das sich auch gegen alle anderen einschränkenden Gesetze richtete. So gab es auch gegen die schließliche rechtliche Gleichstellung

<sup>17</sup> Vgl. A. Herzig (wie Anm. 1), S. 83 ff.; ders., Die jüdische Minderheit Rheinland-Westfalens im Assimilationsprozeß (1780–1860), erscheint 1984.

keine Aktionen mehr, nachdem die jüdische Minderheit bereits bei ihrem Petitionssturm 1856/57 die Zustimmung weiter Bevölkerungskreise erhalten hatte. Damit hatten nun endgültig die liberalen Kreise sich durchgesetzt, die schon seit den 1820er Jahren, zunächst noch recht schwach, dann aber verstärkt in den 1830er und den 1840er Jahren für die Emanzipation eingetreten waren. Hatten sich die liberalen Kräfte des städtischen Bürgertums 1843 mit ihrer Forderung auf dem Rheinischen Landtag durchgesetzt, so waren sie auch 1847 mit ihren Vorstellungen gegen die Regierung durchgedrungen. In vielen preußischen Städten hatte man bereits im Vormärz jüdische Bürger in die Stadtparlamente gewählt und damit deutlich gemacht, daß man ihre Gleichstellung voll und ganz akzeptierte. 1848 war es deshalb unumstritten, daß jüdische Abgeordnete in die Preußische Nationalversammlung und in die Paulskirche gewählt wurden. Die Reaktionszeit der 1850er Jahre in Preußen unterbrach dann diese Tradition. Erst nach den Wahlen von 1858 kamen wieder jüdische Abgeordnete ins Preußische Parlament, wo sie dann in der liberalen Phase der 1860er Jahre mehrheitlich der Fortschrittspartei angehörten.<sup>18</sup>

Schien nun endlich die Judenfrage »im emanzipatorischen Sinne« gelöst, so ist überraschend, daß im letzten Viertel dieses Jahrhunderts die »Judenfrage« sich nun erneut stellte und diesmal im antiemanzipatorischen Sinne als sog. *Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum*, wie es in der zeitgenössischen Polemik hieß. Mehrere Faktoren waren dafür ausschlaggebend. Da spielt einmal die ökonomische Depressionsphase hinein, die unvermittelt mit dem Bankkrach von 1873 einsetzte.<sup>19</sup> Sie bedrohte vor allem die mittelständischen Existenzen. Der ökonomische Vorgang war nach dem gewonnenen Krieg für die Bevölkerung nicht so recht einleuchtend, und was sich an der Börse abspielte, blieb ein Buch mit sieben Siegeln. Aber das häßliche Gesicht, das

<sup>18</sup> Vgl. Peter Pulzer, Die jüdische Beteiligung an der Politik, in W. Mosse, A. Paucker (wie Anm. 1), S. 142–239.

<sup>19</sup> Vgl. R. Rürup, Emanzipation (wie Anm. 1), S. 52.

der Kapitalismus hier zeigte, war immer noch das häßliche Gesicht des Handelskapitalismus, nicht das des Industriekapitalismus. Aber gerade die enge Verbindung von Juden und Handelskapitalismus machte es der Karikatur leicht, die Juden als die geheimen Drahtzieher des Jobber-Kapitalismus zu diffamieren, oder wie man glaubte, zu entlarven. Auch hier konnte man ja auf alte Stereotype zurückgreifen. Erneut tauchten die alten Vorwürfe auf, die den Emanzipationsprozeß seit Dohm begleitet hatten, und die gleichsam für viele die Voraussetzung für die Emanzipation waren: die Forderung nach der Anpassung der Juden an die allgemeine Sozialstruktur. Nur, diese Leistung, so stellte man z. T. genüßlich fest, waren die Juden der Gesellschaft schuldig geblieben. Sie hatten sich nicht vom Handel abgewandt, und »produktive« Berufe erlernt, und auch in der Industrialisierungsphase hatten sie sich in den oberen Rängen eher im Bankgeschäft als bei Industrie Gründungen hervorgetan. Tatsächlich zeichneten sich nicht unerhebliche Veränderungen in der Gewerbe- und Berufsstruktur der Juden ab, aber es konnte auch in den 1860er Jahren und danach in keiner Weise davon die Rede sein, daß die berufliche Gliederung der jüdischen Bevölkerung irgendwo ihrem jeweiligen Bevölkerungsanteil entsprochen hätte. Die Berufsstruktur der Juden im Rheinland glich eben fast haargenau der der Berliner Juden und nicht der Bevölkerung des Rheinlands.<sup>20</sup> Nur war die jüdische Minderheit im Gegensatz zum Beginn des Jahrhunderts verbürgerlicht. Aus herumziehenden Händlern waren Kaufleute geworden, die vor- und unterbürgerliche Handelskaste hatte sich in ihrem Kern in einen kaufmännischen Mittelstand verwandelt. Damit war das Konfliktpotential vermindert oder hatte sich verlagert, denn nicht mehr die unter- und mittelständischen Kreise der Handwerker und die in ihrer Existenz bedrohten Bauern bildeten nach der Industrialisierungsphase die Trägergruppen des Antisemitismus, sondern die Intellektuellen, der neue Mittelstand, bzw. eine sanierte Bauernschicht.

<sup>20</sup> Vgl. A. Barkai (wie Anm. 12).

Der ökonomische Aspekt allein erklärt also kaum die antisemitische Bewegung der 1880er und 1890er Jahre. Hinzu kam, daß mit dem endlich erreichten Ziel der deutschen Einigung fast gleich die Krise des neuen Gebildes einsetzte. Die bürgerliche Gesellschaft begann sich unter postliberalem, bald auch imperialistischem Vorzeichen neu einzurichten; das liberale Klima der 1860er Jahre kam nicht wieder, auch nicht zur Zeit des wirtschaftlichen Wiederaufschwungs.

Bismarck versuchte, der Krise des neuen Staates, die bald deutlich wurde, mit einer Integrationspolitik eigener Art beizukommen, indem er Gruppen der Gesellschaft zu Antisymbolen erklärte, als Reichsfeinde oder Zerstörer des neuen Reiches diffamierete. Als erste Gruppe traf dies den politischen Katholizismus bzw. den Katholizismus generell, dem er unterstellte, daß er auswärtige Interessen, eben ultramontane Interessen gegen das Reich vertrete und sich deshalb mit allen unsicheren Elementen (Polen, Elsässer, Welfen) einlasse. Als er sah, daß er das Gegenteil erreichte, daß der politische Katholizismus und das katholische Vereinswesen die Katholiken fast weitgehend mobilisierten und sie vereinten, wurde der Katholizismus als Antisymbol nun wirklich erst zu einer Gefahr. Konservative Kräfte, auf die der Reichskanzler, zumindest seit seinem Bruch mit dem Liberalismus, angewiesen war, gingen ihm hierdurch verloren. Nach seiner Kehrtwendung von 1878 versuchte er nun, den politischen Katholizismus wiederzugewinnen, doch die Politik des Antisymbols behielt er bei. 1878 war es die organisierte Arbeiterbewegung, die er als Reichsfeind verteufelte, glaubte er doch so, das Bürgertum angesichts dieses neuen Feinds, der vor allem in der Wirtschaftskrise gefährlich werden mußte, um sich zu sammeln.

Daß die Juden, die jahrhundertlang zum Antisymbol der christlichen Gesellschaft verdammt waren, nun zunächst nicht direkt in diese Funktion gerieten, hing vermutlich mit ihrer Rolle zusammen, die sie im politischen Liberalismus spielten, auf den Bismarck sich zunächst stützte. Erst als in den 1880er und 1890er Jahren die Antisemitismusbewegung zu einer gro-

ßen Sammelbewegung recht divergierender Kräfte wurde, tolerierten zunächst Bismarck und nach ihm die Führungsschicht der Wilhelminischen Ära durchaus den recht rüden Kampf der Antisemiten gegen dieses neue alte Antisymbol.<sup>21</sup>

Die jüdischen Bürger haben der Bismarckschen Integrationspolitik im politischen Bereich nicht entgegengesteuert, sie vielmehr unterstützt, so daß die Katholiken durchaus den Eindruck gewinnen konnten, daß zu den Sturmtruppen des Kulturkampfes primär die jüdischen Mitbürger zählten und die von ihnen bestimmten Presseorgane. An den sehr klugen Satz der 1850er Jahre, daß Minderheiten sich gegenseitig zu schützen hätten, dachte im Zentrum nur noch die sehr kleine Gruppe um Windthorst. Das Gros der katholischen Politiker, vor allem ihre Presse, schürte alle Emotionen und reaktivierte die alten antijüdischen Leitbilder, die im Katholizismus immer noch lebendig waren. Das neue deutsche Reich wurde als jüdisches Reich deutscher Nation diffamiert.<sup>22</sup> (Auch wenn dieser Satz von einem Nichtkatholiken, nämlich von Constantin Frantz stammte, so wurde er doch in der Zentrumspresse, vor allem in der »Germania«, begeistert aufgegriffen.) Der Haß wurde vor allem gegen die wirtschaftliche Potenz, die die jüdischen Bürger darstellten, geschürt und fiel auf fruchtbaren Boden, da die Katholiken weitgehend an dem industriellen Aufschwung in bestimmten Positionen kaum Anteil hatten; die jüdischen Bürger zudem auch noch die Möglichkeit intensiv für sich nutzten, die den Katholiken als einzige Aufstiegschance gegeben war, nämlich die akademische Karriere. Die katholische Propaganda, die vor allem an den Neidkomplex appellierte, integrierte recht geschickt die eigene Gruppe, indem sie diese als Verfolgte hinstellte. In der Rede, die der bekannte katholische Theologe und Antisemit Rebbert auf dem Aachener Katholikentag 1879 hielt, heißt es:

21 Vgl. Werner Jochmann, Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus, in: W. Mosse, A. Paucker (wie Anm. 1), S. 389–477.

22 Vgl. R. Rürup, Emanzipation (wie Anm. 1), S. 52.

*»Möchten doch alle jene, welche noch nicht wissen, daß die Judenfrage ein großes Stück der sozialen Frage ist und daß der Kampf der christlichen Presse sich nicht gegen die einzelnen Personen der Juden, unter denen es ja ehrenwerte Leute gibt, richtet, sondern gegen die Ausbeutung, Beschimpfungen und Anmaßungen, welche sich Juden gegen die Christen erlauben, möchten doch, sage ich, alle jene bald einsehen, daß es die höchste Zeit für uns Christen ist, das Panir: »nicht Judenhatz, sondern Christenschutz« aufrechtzuerhalten.«<sup>23</sup>*

Der Antisemitismus im katholischen Lager war also nicht nur eine Angelegenheit des politischen Katholizismus, sondern wurde bewußt auch durch die katholische Lehre vertreten. Der bereits zitierte Paderborner Theologe Rebbert und sein Münsteraner Kollege Rohling taten sich darin hervor, die jüdische Ethik des Talmud bewußt als Negativ-Ethik darzustellen, um so zu begründen, daß ein überzeugter gläubiger Jude gar nicht anders als schändlich und auf den Verderb der Christen hin ausgerichtet handeln könne, wenn er nur die Forderungen seiner Religion befolge.

Es hat lange gedauert, bis diese antijüdische und z. T. antisemitische Position im Katholizismus zurückgedrängt wurde. Was die Unterscheidung zwischen antijüdisch und antisemitisch betrifft, so ist festzuhalten, daß bis in die 1870er Jahre selbst die größten Judenfeinde der Überzeugung waren, daß durch die Taufe und die Aufnahme des Juden in die christliche Gemeinschaft alle seine Mängel getilgt würden. Nun in der Polemik des Kulturkampfes stellte man das durchaus in Zweifel, wenn man hervorhob, daß all diese jüdischen Laster durch die Taufe erst über Generationen hin ausgerottet werden könnten.

Es war im politischen Katholizismus vor allem Windthorst zu verdanken, daß man in den 1890er Jahren von den antijüdischen Positionen abrückte und sich nun wieder fragte, wo-

<sup>23</sup> Vgl. A. Herzig (wie Anm. 1), S. 93.



hin die Katholiken als die »zu ewiger Minderheit Verurteilten in Deutschland und Preußen kommen«, wenn sie ihre Hand dazu böten, »einer noch kleineren Minderheit (gemeint waren die Juden A.H.) ihre politische Gleichberechtigung zu nehmen«. <sup>24</sup>

Auch in der deutschen Arbeiterbewegung der 1880er Jahre mögen ähnliche Erwägungen im Hinblick auf die »Judenfrage« mitgespielt haben, wie sie in dem zuletzt genannten Zitat mitschwingen. Aber auch hier fühlte man sich – und das ähnelt der Position der deutschen Katholiken – von der jüdischen Minderheit nicht nur alleingelassen, sondern in dem entscheidenden Jahr des Sozialistengesetzes 1878 regelrecht verraten. Seit dem Buch von Edmund Silberner »Sozialisten zur Judenfrage« gibt es die These vom Antisemitismus der deutschen Arbeiterbewegung und seiner führenden Vertreter. Doch davon kann man nur sehr eingeschränkt und auch nur für eine sehr kurze Phase sprechen, nämlich für die jüdenfeindlichen z. T. sogar antisemitischen Äußerungen, wie sie in dem von Lassalle gegründeten ADAV zwischen 1869–72, also noch vor der Depressionsphase, auftraten. Dies hängt mit dem Integrationsproblem dieser Partei zusammen, das in dem Moment akut wurde, als Liebknecht und Bebel mit der SDAP eine 2. Arbeiterpartei gründeten, in der zahlreiche jüdische Intellektuelle als Agitatoren tätig waren. Es galt für den ADAV eine neue Integration zu schaffen, und dafür brauchte man ein Antisymbol, einen Gegner. Diesen fand man primär in den Literaten und »Intelligenzen« der Fortschrittspartei und der SDAP. Und wie Lassalle in Aaron Bernstein, so sah der »Social-Demokrat« ab 1870 in den »Preßjuden« die primäre Gefahr für die Arbeiterbewegung. Die Attacke begann kurz vor Gründung der SDAP in Eisenach. Auf einer Versammlung am 1. 8. 1869 im Berliner Elysium, auf der über Streiks und die bevorstehende Gründung der SDAP diskutiert wurde, beschimpften Teilnehmer den jüdischen Literaten Adolf Hepner, der für die Gründung der SDAP eintrat, als »Judencanaille« und schlu-

24 W. Jochmann (wie Anm. 21), S. 434.

gen ihn zu Boden. Weitere Aktionen folgten. Am 18. 3. 1870 versuchten einige ADAV-Anhänger in Berlin den fortschrittlichen Schriftsteller Steinitz mit Brachialgewalt zu der Rücknahme der Behauptung zu zwingen, »Schweitzer sei ein Parteigänger der Regierung«. Der »Social-Demokrat«, vermutlich war es dessen Redakteur Hasselmann, kommentierte diesen Vorgang mit dem Satz: »Was soll man denn mit diesen Preßjuden anfangen? Wenn diese Herren nicht wissen, was Anstand und Ordnung ist, so werden sie nötigenfalls durch Obrfeigen belehrt werden.« In weiteren Artikeln des »Social-Demokrat« versuchte dessen Redakteur Hasselmann, der als Hauptmatador dieser ganzen antijüdischen Aktion zu sehen ist, auch Marx' Schrift zur Judenfrage aus dem Jahr 1844, die in der Arbeiterbewegung gänzlich unbekannt war, zu rezipieren. Doch hatte er damit keinen Erfolg. Auch im ADAV kam es nicht zu einer Gleichsetzung von Judentum und Kapitalismus, wie das sonst in der antisemitischen Presse der Fall war. Zu einer entscheidenden Auseinandersetzung mit der Antisemitenfrage wurde die Sozialdemokratie nach ihrer Einigung 1875 durch die Stoecker-Bewegung gezwungen.<sup>25</sup>

Daß der Antisemitismus nicht nur eine Erscheinung der Depressionsphase war, wird deutlich in den 1890er Jahren, als die Wirtschaft in Deutschland erneut einen Aufschwung erreichte und nun in ihre imperialistische Phase trat. Alle sozialen Probleme hoffte man nun durch eine aktive Kolonialpolitik zu lösen. Sie sollte allen Wohlstand garantieren. In dieser nationalen und bald chauvinistischen Sammlungsbewegung waren recht früh antisemitische Töne zu hören. Den aggressiven Parolen nach außen lief parallel die Forderung nach einem Ausnahmerecht für die jüdische Minderheit im Innern; denn nicht so sehr der Imperialismus, vielmehr der Antisemitismus erwies sich als große Sammlungsbewegung der recht heterogenen Kräfte.<sup>26</sup> Er

<sup>25</sup> Vgl. A. Herzig, The Role of Antisemitism in the Early Years of the German Worker's Movement, in: Leo Baeck Institute Year Book XXVI (1981), S. 243–259.

<sup>26</sup> Vgl. W. Jochmann (wie Anm. 21), S. 436 ff.

brachte Katholiken, Protestanten, Konservative und Radikale zusammen. Der Antisemitismus wurde so zur verbindenden Ideologie der zahlreichen Verbände, in die er eindrang, sei es in den Deutschnationalen Handlungsgehilfen-Verband, den Bund der Landwirte, vor allem aber in den Alldeutschen Verband. Der Antisemitismus erwies sich als Integrationsfaktor sozial recht unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen, vom Adel und den Industriellen bis hinunter zum kleinen Angestellten und Bauern. Daß die einzelnen Gruppen sozial recht divergierende und z. T. entgegengesetzte Positionen vertraten, machte den Antisemitismus als einigendes Band um so wichtiger. »Die Judenfeindschaft« – so interpretiert Werner Jochmann diesen Vorgang – »sollte das Volk mit den konservativen Führungsschichten zusammekitten, zur Erhaltung der Monarchie und der alten Ordnung.«<sup>27</sup> Der Antisemitismus garantierte offensichtlich die Integration, die der Kampf gegen die Katholiken und auch gegen die organisierte Arbeiterbewegung nicht gebracht hatte.

Die Gegenposition, die gebildet wurde und die sich vor allem im Abwehrverein repräsentierte, versuchte mit intellektuellen Argumenten gegen die emotional aufgeladene antisemitische Stimmung das Feld zu behaupten. Mit wenig Erfolg, da der Antisemitismus u. a. in den Universitäten das Feld behauptete. Entscheidend ist die Rolle, die dem Staat in dieser Phase zukommt. Auch wenn er die Antisymbol-Politik gegen die Juden nicht mehr wie einst gegen Katholiken und Sozialdemokraten als staatliche Aktion ausführte, so förderte er sie weitgehend und war froh, daß ihm die Verbände diese abnahmen. Vorbehalte gab es allenfalls gegen den Radau-Antisemitismus, oder wenn – wie bei Stoeckers Polemik gegen die jüdischen Bankiers – der Hof mithineingezogen werden konnte.

Die jüdischen Bürger aber teilten mehrheitlich die Ansicht, daß diese antisemitischen Tiraden nur eine kurze Zeiterscheinung seien, daß es sich bei den Trägergruppen um Zurückgebliebene der Gesellschaft handele. Man setzte auf die Kraft des Libe-

<sup>27</sup> Ebd., S. 392.

ralismus oder vereinzelt auch auf die Arbeiterbewegung. Doch übersah man dabei, daß das liberale Potential immer stärker schwand. Die politische Kultur des Wilhelminischen Deutschlands aber wurde mehr und mehr durch Chauvinismus, Sozialimperialismus und Antisemitismus geprägt. Begriffe des Liberalismus, wie Toleranz und Kosmopolitismus, wurden zu Schimpfworten. In diesem Sinne hatte das 19. Jahrhundert jedenfalls keinen Fortschritt gebracht. Trotz Aufklärung, Liberalismus, industriellem Fortschritt, sozialem Aufstieg und Arbeiterbewegung war die politische Kultur am Ende des 19. Jahrhunderts im Hinblick auf die Assimilation der jüdischen Minderheit weitaus bedrohlicher, als dies der Optimismus der Aufklärer am Ende des 18. Jahrhunderts hätte erwarten lassen.

## JUDEN IN HAMBURG

*Peter Freimark*

In der Ausgabe der (konservativen) jüdischen Zeitschrift »Der Orient« vom 25. Oktober 1842 findet sich auf der Titelseite in einem Rückblick auf das vergangene (jüdische) Jahr 5602 ein Bericht des Hamburger Korrespondenten des Blattes, Eduard Cohn. Cohn schreibt:

*»Man blättere einen vollständigen Jahrgang sämtlicher Organe der jüdischen Presse in Deutschland durch und man wird fast in keiner Nummer einen Bericht aus Hamburg oder über Hamburg vermissen. Wenn in Betreff anderer jüdischer Gemeinden Deutschlands, die eben so viele oder noch mehr Mitglieder zählen als die Hamburger, derselbe Fall nicht eintritt, so leuchtet von selbst ein, daß ein numerischer Maßstab, eine Rechtfertigung durch das Zahlenverhältnis nicht ausreicht. Unter diesen Umständen nimmt nur das Eine Wunder, daß Hamburg noch keine eigene, daselbst erscheinende Zeitschrift besitzt, auch wohl in neuerer Zeit kaum eine solche besaß, da der von Herrn Dr. Riesser eine Zeitlang redigierte »Jude« in Altona mit schleswig-holsteinischem Privilegium herausgegeben wurde.*

*Worauf stützt sich denn aber, könnte man uns fragen, das Übergewicht, welches die Hamburger jüdische Gemeinde über ihre andern deutschen Schwestern, ja selbst über die meisten europäischen hat? Ist es der besondere Schutz, dessen sie sich unter freireichstädtischem Banner erfreut? Mitnichten! In den deutschen Hansestädten ist noch niemals davon die Rede gewesen (die Zeit der französischen Occupation allein ausgenommen), daß auch den Juden Freiheit und Recht gebühre. Hat ja die Behörde mehr als einmal einen schimpflichen Rückzug angetreten, als es galt, den*

Brutalitäten des Pöbels zu wehren. Wie könnte und sollte sie mit Erfolg zu Gunsten ihrer jüdischen »Einwohner« einschreiten, wenn sie – die Maitage haben es sonnenklar bewiesen – nicht einmal das Eigentum und die persönliche Sicherheit ihrer »erbgewesenen Bürger« zu schützen vermochte? – Nicht bloß in der Theorie ist also noch keine bürgerliche Stellung der Hamburger Juden vorhanden, auch in praxi sprechen ihnen nur noch der Handel, die Zahl, der Reichtum Einzelner, die trotz aller Trennung durch Geschäfte und auch wohl durch den Übertritt einzelner Familien gewonnenen Berührungspunkte das Wort. Darum sind sie bloß geduldet, mithin rechtlose Schutzbefohlene. Und dennoch fühlen die Individuen sich wohl, so lange sie »ihr Brot« haben und so lange nicht der Hinblick auf ihre Glaubensgenossen in den Nachbarstaaten oder in fernen Ländern sie auffordert, sich mit jenen in einem treuen Spiegel zu vergleichen. Nirgends möchte daher ein Auswanderungsplan nach Palästina weniger Unterstützung finden als hier, wo es doch sehr strenge Verehrer des mosaischen Gesetzes, der Tradition und der Ceremonien giebt. Ja, früge man die Hamburger Juden der Reihe nach, ob sie lieber in Preußen sich niederlassen als hier verbleiben möchten, eine ungeheuere Majorität würde mit »Nein« antworten. Umgekehrt erhält die hiesige jüdische Gemeinde – wenigstens bis vor der Feuersbrunst – alljährlich reichen Zuwachs aus den Nachbarstaaten, besonders aus Mecklenburg, wo doch, nach den Anordnungen des verstorbenen Großherzogs, die religiösen und bürgerlichen Verhältnisse weit besser geordnet sind als in Hamburg, wo namentlich die Handwerke von Juden in derselben Weise, wie von Christen betrieben werden dürfen. Das »Hängen an der Scholle« giebt sich also auch hier, unter den ungünstigsten Verhältnissen von der Welt, in einer Stadt kund, wo der Jude nur in einem der beiden Stadtteile, außerdem nur mit besonderer Vergünstigung in den Vorstädten wohnen, wo er daselbst nicht einmal unter seinem eigenen Na-

*men ein Haus besitzen darf. Und nun spricht man noch – o des Unsinnnes oder der Böswilligkeit – von einer besondern Nationalität der Juden. – Fürwahr, die Hamburger Juden haben, obwohl sie Alles entbehren, was den Namen »Freiheit« verdient – die hamburgischen Christen haben wenigstens die Freiheit sich frei zu dünken – eine wunderbar langmüthige Anhänglichkeit an den hamb. Staat gezeigt. Es muß doch die, freilich undefinirbare, persönliche Freiheit, deren man sich in Hamburg erfreut, dieser scheinbare Mangel an polizeilicher Beaufsichtigung, wenigstens so weit es die mündliche politische Meinungsäußerung betrifft, sein, was den Fremden, der hierher gewandert, so unauflöslich an Hamburg kettet.«*

Soweit Eduard Cohn. Seine Schilderung der damaligen Situation in Hamburg kurz nach dem großen Brand vor nunmehr ziemlich genau 140 Jahren wirft eine Reihe von Fragen auf. Wenn Hamburg nach dem Dictum von Percy Ernst Schramm ein Sonderfall in der Geschichte Deutschlands war, gilt eine ähnliche Aussage auch für die Juden in Hamburg im Vergleich zu den Juden in anderen Städten und Regionen? Immerhin erwähnt Schramm in seinem Festvortrag anlässlich der 125-Jahrfeier des Vereins für Hamburgische Geschichte im Jahre 1964 unter dieser Überschrift die portugiesischen Juden und »die Emanzipation des Judentums, die sich in Hamburg glimpflicher vollzogen habe, als das normalerweise der Fall war«.<sup>1</sup> Eine Sonderrolle wird nicht nur für Hamburg reklamiert: so vertritt der letzte Oberrabbiner Hamburgs, Dr. Joseph Carlebach, dessen 100jähriger Geburtstag sich am 30. Januar 1983 jährte, in einem Vortrag aus dem Jahre 1930 die Ansicht, »Altona ist ein Name, der aus der Geistesgeschichte des Judentums nie verschwinden wird«.<sup>2</sup>

Auch der Historiker Franklin Kopitzsch nennt Altona als ei-

<sup>1</sup> S. 23.

<sup>2</sup> Joseph Carlebach, *Ausgewählte Schriften*, mit einem Vorwort von Haim H. Cohn, herausgegeben von Miriam Gillis-Carlebach, Hildesheim–New York 1982, Bd. 2, S. 1300.

nen Sonderfall in der Judenemanzipation.<sup>3</sup> Hat sich dieses besondere Verhältnis auf die Anhänglichkeit von Juden zu ihrer Heimatstadt ausgewirkt? Haben die für die Zeit des III. Reichs häufig bekundeten Äußerungen einer angeblich humaneren Behandlung der Juden in Hamburg gegenüber dem Reich in dieser besonderen Situation ihren Grund?

Die Beantwortung dieser und anderer Fragen, die sich aus dem Artikel Cohns ergeben, ist nicht einfach. Dies ergibt sich daraus, daß historisch betrachtet eine isolierte Behandlung der Juden in Hamburg nicht möglich ist. Die beiden religiösen Freistätten Altona und Wandsbek, genauer die Juden dieser beiden Orte sind in unsere Betrachtung einzubeziehen. Ein sich auf den ersten Blick anbietender Vergleich zwischen den Juden in einer Stadt – Hamburg – und denen in einer bestimmten Region, einem Flächenstaat wie Preußen etwa, verbietet sich deshalb. Die Verbindung mit den selbständigen Nachbargemeinden Altona, das zwischen 1640 und 1864 zu Dänemark gehörte, und dem adligen Gut Wandsbek hat in vielfältiger Weise auf die Juden in Hamburg (in den historischen Grenzen) eingewirkt und schließt eine isolierte Betrachtung aus.

Den überaus komplizierten Verhältnissen der Zugehörigkeit und Abhängigkeit von den Landesgewalten der Juden in den 3 Gemeinden Hamburg, Altona und Wandsbek und der Altonaer und Wandsbeker Juden in Hamburg, zu denen noch die sefardischen Gemeinden in Hamburg und Altona kommen, soll an dieser Stelle nicht nachgegangen werden. Eine Geschichte dieser Dreigemeinde und ihrer Fortsetzung für den Zeitraum nach 1812 soll hier nicht vorgetragen werden, da Günter Marwedel in seinem 1982 erschienenen Überblick zur Geschichte der Juden in Hamburg, Altona und Wandsbek die entscheidenden Entwicklungen und Fakten behandelt hat.<sup>4</sup> Diese chronologi-

<sup>3</sup> Franklin Kopitzsch (Hrsg.), *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland*, München 1976, S. 92. Vgl. auch ders., *Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona*, Hamburg 1982, Teil I, S. 215–226.

<sup>4</sup> Günter Marwedel, *Geschichte der Juden in Hamburg, Altona und Wands-*



sche Darstellung, die jedermann zugänglich ist, bildet in gewisser Weise den Hintergrund, vor dem die folgenden Ausführungen zu sehen sind.

Wenden wir uns deshalb wiederum der zu Beginn gestellten Frage zu, ob und inwieweit die Geschichte der Juden im Hamburger Raum eine Art Sonderfall gewesen ist. Meine Antwort, die sich auf die Auswertung der glücklicherweise erhaltenen Archivalien der jüdischen Gemeinden stützt – auch dies ist eine Besonderheit – und die die vorhandene reichhaltige Sekundärliteratur einbezieht, lautet, daß die 400jährige Geschichte der Juden in dieser Region in der Tat Singularitäten aufweist, die eine derartige Bezeichnung rechtfertigen. Ich würde eine derartige Feststellung sowohl treffen für eine jüdische Universalgeschichte – auch die erwähnte Aussage von Oberrabbiner Carlebach weist darauf hin – wie auch für eine Geschichte dieser Region. Hierin liegen weder Hochmut oder Arroganz noch Hypertrophie der Einschätzung der lokalen Situation. An Hand von 2 Bereichen will ich versuchen, die Bedeutung und den Stellenwert der Juden in dieser Region vorzustellen und zu analysieren, um den Beweis für die aufgestellte Behauptung anzutreten.

Besonderheiten weist die Geschichte der Juden im Hamburger Raum vor allem in ethnischer und religiöser Hinsicht auf. Kann sie sich – was den Zeitraum anlangt – nicht mit den jüdischen Gemeinden des Mittelalters in West- und Süddeutschland messen, so sind doch die fast 400 Jahre jüdischer Geschichte in dieser Stadt so faszinierend und wichtig, daß sie sich deutlich vom historischen Geschehen in anderen Gebieten Deutschlands abheben. Dies betrifft zunächst einmal die Herkunft der Juden. Gemeinhin unterteilt man spätestens seit dem Mittelalter Juden in *sefardische* und *aschkenasische* Juden. Mit den sefardischen Juden sind die Juden in Spanien und in den orientalischen Ländern gemeint, die jahrhundertlang im Mittelmeer-Gebiet unter der

bek (Vorträge und Aufsätze herausgegeben vom Verein für Hamburgische Geschichte, Heft 25), Hamburg 1982.

Herrschaft des Islam relativ friedvoll und harmonisch leben konnten. Das Schicksal dieser Juden änderte sich in bedeutungsvoller Weise erst, als die spanische Reconquista 1492 die iberische Halbinsel endgültig eroberte und die Juden – wie die Muslime – Verfolgungen und Vertreibungen ausgesetzt waren.

Gruppen dieser *sefardischen* oder portugiesischen Juden gelangten im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts nach Hamburg, wo man in ihnen zunächst einmal Katholiken sah, tatsächlich waren sie Nachkommen zwangsgetaufter Juden (Marranen). Sie bildeten nicht die einzige Gruppe, die sich in jener Zeit in Hamburg niederließ, fast gleichzeitig mit ihnen gelangten viele Niederländer nach Hamburg, die sich nicht zum katholischen Glauben bekehren wollten. Die portugiesischen Juden kamen nicht als arme Flüchtlinge nach Hamburg, sie brachten Finanzkraft und weltweite Handelsbeziehungen mit und wurden aus diesem Grund vom Rat geschätzt, der mit ihnen 1612 einen ersten Kontrakt schloß. Dieser Kontrakt sicherte ihnen gegen Zahlung das Niederlassungs- und Aufenthaltsrecht für Hamburg zu. Bei der Gruppe handelte es sich – um einen Begriff von Otto Büsch aufzunehmen – um eine »importierte Wirtschaftselite«, die mit ihrer Wirtschaftskraft Hamburgs Nutzen mehrte. Unter ihnen waren Handelsleute, Makler, aber auch Schiffbauer, Goldschmiede und Ärzte. Einige von ihnen waren Vertreter auswärtiger Staaten in Hamburg, deren Reichtum und Prachtentfaltung unter ihren (christlichen) Nachbarn Neid und Mißgunst erregten. So schreibt Schudt in seinen »*Jüdischen Merckwürdigkeiten*« aus dem Jahre 1714 über sie:

*»Wie herrlich die Portugiesische Juden daselbst leben siehet man mit Verwunderung; Der sogenandte reiche Jude Manuel Texeira, der zu meiner Zeit anno 1684 und folgenden Jahre lebte / war der Königin in Schweden Christina Resident / fuhr in einer kostbaren Carosse, darauf hinten und vor einige / und gemeiniglich Christliche / Diener stunden / welche mit grosser Reverenz bey dem Ein- und Aussteigen ihn bedienten / fuhr er über den großen Neuen Marckt / so stunde ihm die gantze Haupt-Wache im Gewehr / er*

*wohnte in einem fürtrefflichen Pallast / grosse Herren gaben ihm Visiten und spielten mit ihm.*«<sup>5</sup>

Die Glanzzeit dieser Sefardim dauerte in Hamburg nur etwas mehr als 100 Jahre. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts wurden die Konditionen für ihren Aufenthalt in Hamburg immer drückender und die meisten der einflußreichsten Familien verließen Hamburg und gingen nach Holland zurück. Zurück blieb eine kleine Gemeinde in Hamburg und dann auch in Altona, wie es auch zwischenzeitlich sefardische Juden in Emden, Glückstadt und Kopenhagen gegeben hat.

Die portugiesischen Juden, die sich in Ritus, Sprache und im sozialen Stand deutlich von den etwas später eintreffenden sogenannten aschkenasischen (deutschen) Juden unterschieden, bildeten – v. a. im 17. Jahrhundert – eine selbstbewußte religiöse und soziale Minderheit, die, stolz auf eine eigene reichhaltige Kultur, auf besondere Sitten und Gebräuche, ein Connubium ablehnte und keinerlei Assimilationstendenzen erkennen ließ. An sie erinnert heute noch in Hamburg der 1611 gegründete portugiesische Teil des jüdischen Friedhofs in Altona an der Königstraße mit beeindruckenden Grabdenkmälern.

Von ganz anderer Herkunft waren die *aschkenasischen* Juden, die sich seit dem Ende des 16. Jahrhunderts vor allem in Altona niederließen. Gegen finanzielle Abgaben erhielten sie dort zunächst von den Grafen von Holstein-Schauenburg und nach 1640 von den dänischen Königen Schutzbriefe (Privilegien), die ihnen eine Niederlassung ermöglichten. Viele von ihnen lebten auch zeitweilig in Hamburg, wo sie Handel trieben, sie blieben aber wegen des besseren rechtlichen Status Altonaer Schutzjuden.<sup>6</sup>

Kamen die ersten Familien aus dem westfälischen und hannoverschen Raum, so änderte sich dies seit 1650, als nunmehr – verursacht durch die Kosaken-Pogrome in der Ukraine und in

<sup>5</sup> Johann Jacob Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten* [...], Franckfurt und Leiptzig 1714, V. Buch, S. 374.

<sup>6</sup> Günter Marwedel (Hrsg.), *Die Privilegien der Juden in Altona* (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. 5), Hamburg 1976.

Polen – eine demographische Wanderung einsetzte, die viele Juden aus jenen Gebieten auch nach Norddeutschland und in die Hamburger Region führte. Hier dominierte zunächst die Altonaer Gemeinde, die sich auf Grund der besseren rechtlichen Situation gegenüber den sich langsam vom Patronat der Portugiesen lösenden Hamburger Juden und den Juden in Wandsbek in dem sich in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts bildenden Dreigemeinde-Verband Altona-Hamburg-Wandsbek (AHU) durchsetzte. Wesentlichen Anteil hieran hatte die Tatsache, daß in Altona der Oberrabbiner amtierte, der auch dem Rabbinatsgericht vorstand und daß sich dort die wichtigen kultischen Stätten Synagoge und Friedhof befanden. Erst allmählich vermochten sich die Hamburger Juden im Verlauf des 18. Jahrhunderts gegenüber den Altonaer Juden zu behaupten, wobei ihnen das Juden-Reglement von 1710 rudimentäre Rechte einräumte, die freilich deutlich hinter den Altonaer Privilegien zurückblieben. Immerhin bildete der Dreigemeinde-Verband im 18. Jahrhundert eine florierende und wachsende jüdische Gemeinstätte, die nach außen durch Rechtsordnungen der unterschiedlichen Landesgewalten gesichert war und die sich im Innern durch Gemeinde-Statuten eine feste und zunächst verbindliche Ordnung gab.<sup>7</sup> Zahlenmäßig stieg vor allem die Gemeinde in Hamburg stetig an, ihre Mitglieder betätigten sich v. a. im Handel und im Bankgeschäft, da die Zünfte (Ämter) Juden in den Handwerken nicht zuließen. Bedingt durch die napoleonischen Gesetze, die vorübergehend den Hamburger Juden die fast völlige Emanzipation brachten, wurde der Dreigemeinde-Verband 1812 gelöst. Die sich nun bildende Deutsch-Israelitische Gemeinde in Hamburg wurde zur größten jüdischen Gemeinde in Deutschland, die nach der ersten exakten Zählung aus dem Jahre 1811 6299 aschkenasische (deutsche) und 130 portugiesische Juden um-

<sup>7</sup> Heinz Mosche Graupe, Die Statuten der drei Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbek. Quellen zur jüdischen Gemeinde-Organisation im 17. und 18. Jahrhundert (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. 3), 2 Teile, Hamburg 1973.

faßte. Hamburg hatte in diesem Jahr in der inneren Stadt einschließlich der beiden Vorstädte St. Georg und St. Pauli eine Bevölkerung von 107000 Einwohnern, der gesamte Stadtstaat besaß eine Bevölkerung von 132000. Mit einem Bevölkerungsanteil von knapp 6% bildeten die Juden eine wichtige Minderheit, die sich vorrangig im Geld- und Warenhandel, darunter auch im Kleinhandel, betätigte, da ihnen – wie erwähnt – der Zugang zum Handwerk durch den Widerstand der Ämter verschlossen war. Die Beziehungen zur (christlichen) Gesamtbevölkerung waren von Belastungen nicht frei, hierzu trugen auch antijüdische Äußerungen der lutherischen Geistlichkeit bei. Wenn auch der § 18 des immer noch geltenden Juden-Reglements von 1710 verbot, »die Juden auf öffentlicher Straßen/nach weniger in Häusern/unter dem praetext des Jagens/ Visitirens oder anderer Ursachen/ohne Erlaubniß der Obrigkeit anzugreifen«, so kam es doch 1819, 1830 und 1835 im Verlauf von sozialen Spannungen, den sogenannten »Pöbelunruhen«, zu antijüdischen Ausschreitungen, gegen die die Behörden einschritten.

War bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die Altonaer Gemeinde die führende Kraft, so übernahm nunmehr spätestens seit dem frühen 19. Jahrhundert die Hamburger Gemeinde diese Rolle.<sup>8</sup> Über die tiefgreifenden religiösen Veränderungen, die diese Entwicklung begleiteten und teilweise verursachten, wird noch zu sprechen sein. Die seit 1815, verstärkt aber in den vierziger Jahren einsetzenden Diskussionen um die Judenfrage und die Bestrebungen der rechtlichen Emanzipation und der kulturellen Assimilation oder Akkulturation wurden auf der jüdischen Seite in Hamburg in überzeugender Weise neben anderen von Gabriel Riesser und Anton Rée geführt, die später ihr liberales Anliegen auch auf der Reichsebene vertraten.

<sup>8</sup> Zur Geschichte der Juden in Hamburg im 19. Jahrhundert vgl. Helga Krohn, Die Juden in Hamburg 1800–1850. Ihre soziale, kulturelle und politische Entwicklung während der Emanzipationszeit, Frankfurt a. M. 1967; dies., Die Juden in Hamburg. Die politische, soziale und kulturelle Entwicklung einer jüdischen Großstadtgemeinde nach der Emanzipation 1848–1918 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. 4), Hamburg 1974.

Der rasche wirtschaftliche Aufstieg von Juden und jüdischen Firmen und die stärkere Beteiligung in den freien Berufen hat sicher zu dem Wandel in der gesellschaftlichen Einschätzung der jüdischen Minderheit in dem Stadtstaat beigetragen, der vor allem nach dem großen Brand von 1842 eintrat. Vielleicht war es aber auch die Einsicht, daß die fossilienhaften alten Rechtssatzungen und Verordnungen den politischen und wirtschaftlichen Herausforderungen einer modernen Handels- und Hafenstadt nicht mehr entsprachen. Der preußische Gesandte Hänlein berichtete im April 1842 nach Berlin über den »*wachsenden Einfluß des Judentums*« und stellt fest, »*daß die Israeliten nicht nur in merkantiler und geselliger Hinsicht eine Hauptrolle spielen, aber deren politischer Einfluß auch mehr überhand nimmt*«. <sup>9</sup> Mit der 1849 erfolgten rechtlichen Gleichstellung und der 1860 verkündeten Hamburger Verfassung fielen die letzten Einschränkungen hinweg.

Für die Situation der siebziger Jahre ist besonders aufschlußreich und interessant eine Schilderung des Publizisten und Diplomaten Julius von Eckardt. Eckardt schreibt in seinen Lebenserinnerungen:

*»Eine besondere Gruppe innerhalb der hamburgischen Gesellschaft bildeten die zahlreichen, zumeist wohlhabenden und gebildeten Juden. Politisch längst emanzipiert, als Geschäftsleute, Advokaten, Richter, Gelehrte usw. ihren christlichen Mitbürgern gleichgestellt und vielfach in angesehenen Stellungen getreten, bildeten ... die Hamburger Juden ein in der Summe außerordentlich tüchtiges und nützlich Element der Bevölkerung ... Die historische Stellung ihrer Rasse entrückte sie den Beschränktheiten des Partikularismus, indessen Dankbarkeit für empfangene Wohltaten und Anhänglichkeit an die Stätte ihres Wohlergehens bei ihnen stark genug entwickelt waren, um sie zu guten Bürgern und verständigen Beurteilern der Eigentümlich-*

<sup>9</sup> Ernst Baasch, Geschichte Hamburgs 1814–1918, Bd. 1, Gotha-Stuttgart 1924, S. 31.

*keiten ihrer Stadt zu machen. Trotz entschiedener Judenfreundlichkeit schloß sich aber das Althamburgertum in sozialer Rücksicht gegen das jüdische Element ab. Von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, standen auch die reichen und angesehenen Juden außerhalb der ›Gesellschaft‹. Sie bildeten, einerlei ob getauft oder nicht getauft, eine Welt für sich, die sich – wie allenthalben – durch geistige Regsamkeit und lebhafteste Empfänglichkeit für allgemeine Interessen auszeichnete, rücksichtlich ihres äußeren Zuschnittes indessen so hamburgisch wie immer möglich aussah.«<sup>10</sup>*

Soweit von Eckardt. Seine Schilderungen finden ihre Bestätigung in vielen Stellungnahmen aus jener Epoche, in denen sich ein selbstbewußtes und stolzes hamburgisches Judentum zu Wort meldet, das sich aktiv am kommunalen Geschehen beteiligte.

Überaus wichtig für diese Eigeneinschätzung und die Identität der Hamburger Juden waren die demographischen Entwicklungen in der 2. Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts gewesen. Sie betrafen zum einen die innerstädtische Wanderung, in deren Verlauf sich nach dem Fallen der Torsperre von 1860 die Juden aus ihren traditionellen Wohngebieten in der Neustadt in die neuen Stadtviertel Rotherbaum, Harvestehude und Eimsbüttel begaben und den Charakter dieser Stadtteile mitgestalteten. Zum anderen war bedeutsam, daß der jüdische Bevölkerungsanteil in absoluten Zahlen zwar zunächst noch anstieg, prozentual zur Gesamtbevölkerung aber stetig zurückging, nämlich von 4,1 % (1871) auf 1,9 % (1910). Ein Vergleich der beiden Großstädte Berlin und Hamburg aus dem Jahre 1900 zeigt die wie in einer Schere auseinanderlaufenden Entwicklungen an: Berlin 92 200 (4,9 %) und Hamburg knapp 18 000 (2,3 %). Noch deutlicher ist die Situation im Jahre 1933: Berlin rund 170 000 (und damit ein Drittel der gesamten jüdischen Bevölkerung des Reichs), Hamburg rund 20 000 (und damit die viertgrößte jüdische Gemeinde nach Berlin, Frankfurt a. M. und

10 Lebenserinnerungen, Bd. 1, Leipzig 1910, S. 202f.

Breslau), zuzüglich die ca. 3000 im preußischen Altona ansässigen Juden, unter denen der Prozentanteil von Juden aus Polen und Rußland deutlich höher lag als in Hamburg.

Diese Zahlen überraschen, wenn man sich vor Augen führt, daß zwischen 1881 – dem Jahr der ersten Pogromwelle im zarischtischen Rußland – und 1914 rund 2,5 Millionen russischer Juden ihr Heimatland verließen, um in die USA auszuwandern. Von ihnen wanderte ein Großteil über den Hafen Hamburg in die Neue Welt aus. Anders als in Berlin, wo ein starker Zugang von Juden aus Schlesien, der Provinz Posen und aus Osteuropa zu verzeichnen war, blieb die jüdische Gemeinschaft in Hamburg zahlenmäßig fast konstant. Sicherlich liegt hierin ein Grund dafür vor, daß die Hamburger Juden trotz ihrer höchst unterschiedlichen religiösen, sozialen und politischen Ausrichtung als Minderheit homogener wirkten als Juden anderswo. Sie bildeten eine etablierte Minderheit, die den Verstärkerungs- und Verbürgerlichungsprozeß im 19. Jahrhundert mitvollzogen hatte. In politischer, sozialer, wirtschaftlicher und natürlich auch religiöser Hinsicht waren diese Juden eine nicht zu übersehende Komponente des Stadtstaats, dessen positive Charakteristika – es gab und gibt auch andere – wie Liberalität, Weltoffenheit und Toleranz auch von ihnen vertreten wurden. Im Verlauf von 400 Jahren Stadtgeschichte waren aus portugiesischen und deutschen Juden Hamburger Juden geworden.

Doch nun zum zweiten Bereich, in dem die religiösen Entwicklungen im Vordergrund stehen sollen.

Schon in der Zeit der Schauenburger war es den Juden in Altona, der Freistatt des Glaubens, erlaubt, ihre Religion auszuüben, so wie den Katholiken 1591 und den Reformierten und Mennoniten 1601 das Recht der Religionsausübung zugestanden worden war. In dem berühmten Generalprivileg Christians IV. für die hochdeutschen Juden in Altona vom 1. August 1641 wurde ihnen zugestanden, *»daß sie eine synagoge halten, ihren Gottesdienst nach jüdischen ritibus darin üben, auch ihren kirchhoff, darein auf jüdische weiße ihre toten zu begraben, halten*



mügen« und »daß solche ihre synagoge benebenst den Rabbi, vorsänger und schuldiener von aller pflicht und zulage entfreyet sein«. <sup>11</sup> Außerdem wurde der Judengemeinde Altona eine eigene Finanzhoheit und die Regelung des Armenwesens zugesprochen, hinzu kam eine eigene jüdische Gerichtsbarkeit, die sich zunächst auf Zeremonialangelegenheiten erstreckte, später aber auch auf Zivilstreitigkeiten ausgedehnt wurde. Die Zuständigkeit des jüdischen Gerichts oder Rabbinatsgerichts in Altona reichte zeitweilig »bis an den kleinen Belt«, sie umfaßte alle dort ansässigen deutschen Juden, einschließlich der Hamburger Juden, einige Ausnahmen wie etwa Glückstadt fallen hier nicht ins Gewicht. Dr. Joseph Carlebach charakterisiert diese außergewöhnliche Situation wie folgt:

*»Die glückliche Verfassung, die der dänische Schutz der Altonaer Gemeinde gegeben hatte, die große Bedeutung, die das staatliche anerkannte jüdische Gericht als zentrale Verwaltungsstelle in sich vereinigte, gaben der Dreigemeinde AHU einen Glanz, so daß sie als eine der vornehmsten der ganzen jüdischen Welt galt. Da ferner durch die Zuwanderung aus dem Osten eine große Zahl von Gelehrten sich hier zusammenfand, so wurde Altona eine Stätte der Forschung und der Gelehrsamkeit, wohin Hunderte von Schülern kamen, um jüdische Lehre zu studieren, wohin die Gemeinden von nah und fern ihre Anfragen richteten, um das allseitig maßgebliche Urteil des Altonaer Oberrabbinats kennenzulernen.« <sup>12</sup>*

Mit diesen Worten sind die beiden Funktionen genannt, die das Gericht wahrnahm: es war zum einen Organ der Rechtsprechung in den zuvor genannten Bereichen, zum anderen amtierte es als Hüter des jüdischen religiösen Gesetzes, der Halacha. Letzteres wurde auf die Weise praktiziert, daß der Oberrabbiner als hochgeschätzte Autorität an ihn herangetragene religionsgesetzliche Anfragen beantwortete. Später wurden dann Samm-

<sup>11</sup> Günter Marwedel, a. a. O. (wie Anm. 6), S. 134.

<sup>12</sup> A. a. O. (wie Anm. 2), S. 1312.

lungen dieser Anfragen und Antworten vom Autor oder seinen Schülern zusammengestellt und auch gedruckt, übrigens auch in Hamburg und Altona. Aus dieser Responzenliteratur können hier nur stellvertretend die Veröffentlichungen der Rabbiner Zwi Aschkenasi, Jakob Emden und Jakob Ettlinger genannt werden.

Damit sind schon 3 berühmte Namen erwähnt, die das Ansehen der Dreigemeinde bzw. Altonas durch ihr Wirken und durch ihre Werke mehrten. Neben Emden muß allerdings ein anderer Name gestellt werden, und zwar der des zwischen 1750 und 1764 amtierenden Oberrabbiners Jonathan Eybeschütz. Beide gerieten kurz nach dem Amtsantritt von Eybeschütz in einen heftigen Konflikt, der unter dem Namen »Amulettenstreit« bekannt wurde und in den viele jüdische Gemeinden in ganz Europa sowie dänische und Hamburger Behörden eingriffen. Emden hatte Eybeschütz beschuldigt, Sabbatianer, d. h. Anhänger des Pseudo-Messias Sabbatai Zwi zu sein, dessen Auftreten im Osmanischen Reich in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts unter den jüdischen Gemeinden im Mittelmeerraum und in Europa eine gewaltige Bewegung auslöste, glaubte man doch, der Messias der Juden sei erschienen. Über die damaligen Vorgänge in Hamburg berichtet Glückel von Hameln, eine Kauffrau aus Hamburg, in ihren jiddisch verfaßten Erinnerungen:

*»Was für Freude herrschte, wenn man Briefe bekam (die von Sabbatai Zwi berichteten), ist nicht zu beschreiben. Die meisten Briefe haben die Portugiesen bekommen. Sie sind immer damit in ihre Synagoge gegangen und haben sie dort vorgelesen. Auch Deutsche, jung und alt, sind in die Portugiesen-Synagoge gegangen ... Manche haben Haus und Hof und alles Ihrige verkauft, da sie hofften jeden Tag erlöst zu werden. Mein seliger Schwiegervater, der in Hameln wohnte, ist von dort weggezogen, hat sein Haus und seinen Hof und alle guten Hausgeräte, die darin waren, stehen lassen und seine Wohnung nach Hildesheim verlegt. Von dort hat er uns hierher nach Hamburg zwei große Fässer mit Leinenzeug geschickt; darin waren allerhand Speisen, wie Erbsen, Bohnen, Dörrfleisch, Pflaumenschnitz*

*und ähnlicher Kram und alles, was sich gut hält. Denn der alte Mann hat gedacht, man würde ohne weiteres von Hamburg nach dem Heiligen Lande fahren.*«<sup>13</sup>

Die messianische Bewegung des Sabbatai Zwi war nach dessen 1666 erfolgten erzwungenen Übertritt zum Islam schwächer geworden. Die Beschuldigung eines amtierenden Oberrabbiners, Sabbatianer zu sein, löste eine Auseinandersetzung aus, die sich jahrelang hinzog und in der sich Eybeschütz letztlich durchzusetzen vermochte. Den Einzelheiten an dieser Stelle nachzugehen, ist aus Zeitgründen nicht möglich. Wenn es auch schließlich gelang, den Dreigemeinde-Verband AHU als wichtige autonome Institution der deutschen Judenheit zu erhalten, so erschütterte doch der Streit zutiefst das Ansehen der Rabbiner und die Gemeinde-Disziplin in Deutschland. Nach den Worten von Heinz Mosche Graupe »wandten sich weite Kreise von dem Rabbiner-Gezänk ab und traten den nun auftretenden Aufklärungstendenzen mit größerer Freiheit gegenüber.«<sup>14</sup>

Der angesprochene Begriff Aufklärung, mit dem gemeinsam noch Begriffe wie Toleranz, Vernunft, Gewissensfreiheit, Vernunftreligion genannt werden können, hat nicht nur in der allgemeinen Geschichte, sondern noch verstärkt in der jüdischen Geschichte einen tiefgreifenden Transformationsprozeß ausgelöst. Dieser reichte nicht nur in den politischen und sozialen Raum hinein – Stichworte: Emanzipation, Assimilation, Verlassen des Ghettos, Entstehung der modernen Judenfrage –, er bewirkte auch im religiösen Bereich tiefgreifende Veränderungen. Mit dem sich immer stärker durchsetzenden Prinzip der Trennung von Staat und Religion – zu dem sich auch Moses Mendelssohn bekannte – setzte eine Auflockerung und Unterhöhlung der autonomen jüdischen Gemeindeorganisationen ein, die ja Zwangsverbände waren und das Recht hatten, einzelne Mitglieder aus-

<sup>13</sup> Alfred Feilchenfeld (Hrsg.), Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln, Berlin 1913, S. 61f.

<sup>14</sup> Heinz Mosche Graupe, Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. 1), Hamburg 1969, S. 87.

zuschließen oder gegen sie juristisch vorzugehen. Immer häufiger wurden gegen Ende des 18. Jahrhunderts – auch in Altona – die Bitten einzelner – meist wohlhabender – Juden um Niederlassung, mit der eine Mitgliedschaft in der jüdischen Gemeinde nicht mehr verbunden war. Endpunkt dieser Entwicklung war in Hamburg 1864 die Umwandlung der Gemeinde in eine Religionsgesellschaft mit freiwilliger Mitgliedschaft und der Möglichkeit des Austritts. So waren 1925 von den knapp 20 000 Juden in Hamburg nur 9000 Gemeindeangehörige.

Wesentlicher Bestandteil der jüdischen Emanzipationsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts war die religiöse Reform. Ausgangspunkt für die Reformer war die Überzeugung, daß die traditionellen Formen jüdischen religiösen Lebens veraltet seien und die erwünschte Integration in die Gesamtgesellschaft erschwerten bzw. unmöglich machten. Ihre Begründung erfuhren derartige Bestrebungen in der nun entstehenden Wissenschaft des Judentums, die daranging, jüdische Tradition und Religion mit modernen wissenschaftlichen Kategorien zu erfassen und zu analysieren. Dieser Prozeß der wissenschaftlichen Durchdringung und Bewertung geoffenbarter Lehren – wie der Halacha – bedeutete eine Profanierung und Historisierung jüdischer Glaubensüberzeugungen, die sich nun – in des Wortes wahrer Bedeutung – in Frage gestellt sahen. Paradigmatisch für diese neue Sichtweise sind die ersten Sätze des Vorworts zum 4. Teil der »Geschichte der Israeliten« von Isaak Markus Jost aus dem Jahre 1824:

*»Kein Vorurtheil darf den Geschichtsforscher blenden, kein allgemeiner Glaube seine Ansichten verdunkeln, keine Besorgniß ihn von der Enthüllung der Wahrheit, wie sein Blick sie ihm zeigt, zurückschrecken. Frei muß er sich umsehen, scharf die Gegenstände seines Gebietes ins Auge fassen, das Dunkle beleuchten, das Verborgene hervorziehen ... Durch den richtigen Blick in die Geschichte der Vorzeit werden wir belehrt, durch die Erkenntniß der Irrwege früherer Erdensöhne lernen wir dieselben meiden. Mag der Schein des Heiligthums bisweilen vor dem Lichte der Wahrheit schwinden, ihre Milde erquicket das Gemüth für den*

*Verlust fanatischer Begeisterung! Dies für jeden, der von der folgenden Darstellung einen Umsturz eines seiner Phantasie bisher vorschwebenden Luftgebäudes befürchtet.*«<sup>15</sup>

Die von den Reformern erstrebten Veränderungen im synagogalen Gottesdienst – u. a. Gebete und Predigt in der Landessprache, Benutzung der Orgel –, denen sich übrigens auch eine Angleichung in äußeren Merkmalen anschloß – u. a. Ablegen der alten Judentracht, allmähliche Übernahme der deutschen Sprache anstelle des Jiddischen<sup>16</sup> – gingen von Seesen am Harz und Berlin (Israel Jacobson) aus, sie scheiterten aber bald am Widerstand orthodoxer Kreise und am königlichen Verbot in Berlin. Die erste vollständige und systematische Reform wurde mit dem 1817 gegründeten Neuen Israelitischen Tempelverein in Hamburg durchgeführt.

*»Durchdrungen von der Nothwendigkeit, den öffentlichen Gottesdienst, der theils wegen der immer mehr abnehmenden Kenntniß der Sprache, in welcher er bis jetzt allein gehalten worden, theils durch die mannigfaltigen dabei eingeschlichenen Mängel, seit einiger Zeit von so vielen vernachlässigt worden, zu seiner ihm angemessenen Würde und Bedeutung zurück zu führen, und von dem Wunsche beseelt, den fast erkalteten Sinn für die ehrwürdige Religion der Väter wieder zu beleben, haben die Endesunterzeichneten sich dahin vereinigt, nach dem Beispiel mehrerer Israelitischer Gemeinden in Deutschland, und namentlich der in Berlin, auch in dieser Stadt für sich und Alle, die mit ihnen gleich gesinnt sind, einen würdigen und geordneten Ritus herzustellen, nach welchem an den Sabbath- und Festtagen, so wie bei andern feierlichen Gelegenheiten, in einem eigends zu diesem Behufe einzurichtenden Tempel, der Gottesdienst gehalten werden soll. Bei*

<sup>15</sup> S. III f.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu Peter Freimark, Sprachverhalten und Assimilation. Die Situation der Juden in Norddeutschland in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Saeculum 31 (1980), S. 240–261.

*diesem Gottesdienst soll namentlich auch eine deutsche Predigt und Choral-Gesang mit Begleitung der Orgel eingeführt werden.*«<sup>17</sup>

Mit diesen Worten beginnt die Präambel der Gründungs- und Vereinigungsurkunde des Tempelvereins vom 11. Dezember 1817, sie wurde von 65 Gemeindemitgliedern unterschrieben. Am 18. Oktober 1818, dem 5. Jahrestag der Völkerschlacht von Leipzig, wurde der erste Hamburger Tempel in der Brunnenstraße geweiht; Gemeindevorstand und Senat tolerierten die neue Gruppierung. Zum Erfolg des Tempels trugen nicht wenig die Predigten der Prediger Kley und Dr. Salomon bei, vor allem aber war es die Herausgabe eines neuen Gebetbuchs 1819 und 1841, das hebräische und deutsche Teile enthielt. Dieses Gebetbuch wurde später in Reformgemeinden und in den USA eingeführt und bildete eine wichtige Grundlage für das dort entstehende amerikanische Reformjudentum, das heute ein knappes Drittel der amerikanischen Judenheit bildet.

Vielleicht ist die Aussage: *»Eine gerechte Geschichtsschreibung wird die Neuzeitgeschichte des Judentums mit der Gründung des Hamburger Tempels beginnen«*<sup>18</sup> etwas zu gewichtig. Sie findet sich in der Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Tempels, die 1918 in Hamburg erschien. Aber auch ein Kritiker der Reformbewegung, der Historiker Heinrich Graetz, kann nicht umhin, als Verdienst des Hamburger Tempels anzuführen:

*»Er hat den hochangesammelten Wust der Jahrhunderte mit einem Schlage, ohne viel Bedenken, aus dem Gotteshause entfernt, das heilige Spinnweben, das Niemand anzutasten gewagt hatte, in jugendlichem Ungestüm weggefeht und Sinn für geregeltes Wesen, für anständige Haltung beim Gottesdienste und für Geschmack und Einfachheit geweckt. Die Schäden, die er durch Nachäffung und Ver-*

<sup>17</sup> Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Israelitischen Tempels in Hamburg 1818–1918, herausgegeben von Rabbiner Dr. D. Leimdörfer, Hamburg 1918, S. 11.

<sup>18</sup> A. a. O., S. 32. – Vgl. hierzu auch Ismar Ellbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Hildesheim 1962, S. 410.

*wässerung dem Judentume zugefügt hat, kommen nicht ganz auf seine Rechnung.»<sup>19</sup>*

Die Orthodoxie, die heftig gegen den Tempel protestiert und polemisiert hatte, befand sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts in einer schweren Krise. Dies betraf vor allem den Rabbinerstand. Vielerorts wurden auf Grund staatlicher Anordnungen die Rabbinatsgerichte aufgelöst, eine der wesentlichen Funktionen des traditionellen Rabbiners entfiel damit. »Die« – wie Graetz schreibt – »häßlichen Raufereien für und gegen Jonathan Eibeschütz«<sup>20</sup> hatten die Autorität der Rabbiner völlig untergraben. Viele Rabbinatsstühle blieben unbesetzt, auch der der Dreigemeinde nach dem Tode von Zwi Hirsch Samoscht 1807. Unter dem Eindruck der Aktivitäten des Tempels wählte die Hamburger Gemeinde 1821 Isaak Bernays zum Rabbiner, der diesen Titel freilich ablehnte und sich nach portugiesischer Tradition Chacham (der Weise) benannte.

Mit Bernays kam ein Mann nach Hamburg, der als einer der ersten Rabbiner neben seiner Ausbildung auf einer Talmudhochschule an einer Universität studiert hatte. Bernays führte Reformen in den Gottesdienst ein, predigte in deutscher Sprache und bereicherte das Curriculum der 1805 gegründeten Talmud Torah-Schule um weltliche Fächer. Durch ihn, vor allem jedoch durch seinen Schüler, den 1808 in Hamburg geborenen Samson Raphael Hirsch, der der entstehenden jüdischen Neo-Orthodoxie ihre theoretischen Grundlagen gab, verbindet sich der Name Hamburgs auch mit dieser Ausformung jüdischer Glaubenslehren.

Aber auch die klassische Orthodoxie hatte in jener Zeit in dieser Region einen führenden Vertreter: Jakob Ettlinger, eine der angesehensten talmudischen Autoritäten in Europa, betrieb sein Lehrhaus in Altona. Ein ganz besonders tiefes Verhältnis verband ihn mit seinem Schüler Esriel Hildesheimer, der 1873 in Berlin das orthodoxe Rabbinerseminar gründete. Auch Hildes-

<sup>19</sup> Geschichte der Juden, Bd. 11, Leipzig 1870, S. 418.

<sup>20</sup> A. a. O.

heimer hatte neben seiner traditionellen Ausbildung an einer Universität studiert und promoviert. Durch ihn wurde maßgeblich – auch im orthodoxen Raum – das neue Bild des Rabbiners bestimmt, der nicht mehr nur Kenner und Exeget des religiösen Rechts war, sondern auch als Prediger und Seelsorger seiner Gemeinde wirkte.

Trotz großer Spannungen und Antagonismen der einzelnen Gruppierungen kam es in Hamburg organisatorisch zu keiner Spaltung der Gemeinde. Diese blieb zuständig für Wohlfahrts-, Schul- und Begräbniswesen und für die Finanzverwaltung. Gewissermaßen unter ihrem Dach amtierte der liberale Tempel-Verband (Gotteshäuser Poolstraße und ab 1931 Oberstraße) und der orthodoxe Synagogen-Verband mit der Gemeinde-Synagoge (Kohlhöfen und ab 1906 Bornplatz); 1894 kam noch die Neue Dammtor-Synagoge hinzu, die eine »gemäßigte konservative« Richtung vertrat. Somit waren hier in Hamburg die 3 Gruppierungen vertreten, in denen sich auch heute noch jüdisches Glaubensleben vollzieht: Orthodoxie, konservatives Judentum und Reformjudentum. Dieses Modell der Autonomie unterschiedlichster religiöser Richtungen, das Toleranz und Rücksichtnahme voraussetzte, ist seinerzeit unter der Bezeichnung »Hamburger System« bekanntgeworden. Neben den Synagogen und kleineren Bethäusern gab es ein breit gefächertes jüdisches Vereinswesen, das über die religiösen Gruppen auch die unterschiedlichsten politischen und kulturellen Lager umfaßte. Dieses Vereinswesen und eine eigene jüdische Publizistik legten Zeugnis ab für die geistige Vielfalt und Lebendigkeit der Hamburger Juden, von denen sich nicht wenige als Mäzene von Kultur und Wissenschaft in der Stadtrepublik betätigten. Als gesellschaftliche Minderheit wiesen die Hamburger Juden spezifische Züge auf, die sie deutlich von den Juden anderer Großstädte im Reich unterschieden.

Mit den vorliegenden Ausführungen wurde versucht, Rang und Bedeutung der Hamburger Juden in ethnischer und religiöser Hinsicht aufzuzeigen. Die geschilderte Welt mit ihren so reichhaltigen und beeindruckenden Werken und Wirkungen be-



steht nicht mehr, weder in Hamburg noch anderswo in Deutschland. Wie tief die Beziehungen zwischen Deutschen und Juden gerade hier in Hamburg gewesen sind, geht auch aus den Äußerungen des Direktors der Talmud Tora-Realschule, Dr. Joseph Goldschmidt, hervor. Bei der Einweihung des neuen Schulgebäudes am Grindelhof im Jahre 1911 sagte er zu seinen Schülern:

*»Drei Idealen streben wir zu. Das erste zeigt euch unser jüdischer Glaube. Die erhabenen Vorschriften der schriftlichen und mündlichen Lehre erwecken in unserem Herzen das Zartgefühl für Menschen und Tiere, befestigen die Ergebenheit in die Schickungen des Allmächtigen und erwärmen für alles Warme und Edle. Ein zweites Ideal besteht darin, daß ihr aus der Beschäftigung mit der deutschen Literatur und Geschichte die deutsche Eigenart schätzen, lieben und hochachten lernt. Treue gegen sich selbst und andere, Festigkeit und Kraft, Ernst und Mut im Handeln zeichnen den deutschen Mann aus. Und bewundern wir unser Heimatland ob der Schönheit seiner Berge und Täler, seiner sanften Ströme und lieblichen Seen, so sind wir stolz, Bürger eines Volksstammes zu sein, der durch jene Tugenden emporragt vor allen Nationen des Erdballs. Insbesondere aber hängt unser Herz, und das sei euer drittes Ideal, an unserem lieben, schönen Hamburg. Noch ist das Gefühl für die Vaterstadt bei euch eine unbewußte Anhänglichkeit, wie das Kind seine Eltern liebt, ohne zu erkennen, wie viel Gutes es ihnen verdankt. Laßt euch aber sagen, die Hamburger haben ihre schätzenswerte Sonderart, die euch später, wenn ihr mit schärferem Auge zuzuschauen versteht, zum Bewußtsein kommen wird. Fleißig sind sie und unverdrossen, nicht träumerisch, sondern wachsam, wägend und wagend, Menschen des Rates und der Tat. Werdet tüchtige Juden, tüchtige Deutsche, tüchtige Hamburger!«<sup>21</sup>*

<sup>21</sup> Talmud Tora-Realschule. Bericht über das Schuljahr 1911–1912, Hamburg 1912, S. 9.

Wie tief und von welcher Intensität diese jüdisch-deutsche oder deutsch-jüdische Beziehung seinerzeit gewesen ist, ist heute unter den einzelnen jüdischen Lagern umstritten. Daß es diese Welt mit einer besonderen Ausprägung hier in Hamburg gegeben hat, beweist neben anderen Aussagen der zitierte Text.

# ZUR GESCHICHTE DER HAMBURGER JUDEN

1919–1939\*

*Baruch Z. Ophir*

Zu Beginn dieser Ausführungen stellt sich die Frage: Besteht die Möglichkeit, im 20. Jahrhundert von einer Besonderheit der Juden in einer bestimmten Großstadt im Unterschied zu Juden einer anderen Großstadt Deutschlands zu sprechen? Dies ist schon deshalb zu bejahen, weil Hamburg nicht nur Kommune, sondern zugleich Staat ist und sich die Geschichte Hamburgs aus diesem Grunde von der Geschichte anderer Großstädte Deutschlands abhebt und deshalb die Geschichte der Juden Hamburgs die Geschichte der Juden eines republikanischen Stadtstaates ist. Hinzu kommt: Die Juden waren in Hamburg im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts dem gesellschaftlich-staatlichen Sozialgefüge in besonderer Weise zugeordnet. Die Charakteristika des Hamburger Hanseatentums blieben auf das Leben der Juden Hamburgs nicht ohne Einfluß. Der Hamburger Staat war 1919 in seiner demokratisch-republikanischen Entwicklung den anderen deutschen Staatsgebilden um vieles voraus, d. h. schon um diese Zeit konnte die Freie und Hansestadt Hamburg auf eine republikanisch-weltoffene Tradition zurückblicken, die als Vorbild auch ihren Juden diente und deren Gemeinschaftsdenken formte. Aus dieser Sicht ist es nicht überraschend, daß die Juden Hamburgs ihre Deutsch-Israelitische Gemeinde Hamburg (DIGH) in Anlehnung an das Muster der Stadtrepublik Hamburg strukturierten und damit selbst in einer Art kleinen Republik lebten.

Die Umorganisierung der DIGH von 1867 wird hier zumindest in allgemeinen Abrissen als bekannt vorausgesetzt. In

\* Für freundliche Hilfe beim Abfassen des Manuskriptes und für sprachliche Glättung bei der Vorbereitung der Druckvorlage danke ich besonders Frau Dr. Ina Lorenz, Hamburg.

Hamburg gab es keine Kultusgemeinde mehr wie in den übrigen deutschen Staaten. Die Trennung von Staat und Kirche, um sich eines allgemeinen Begriffes zu bedienen, wurde in der jüdischen Gemeindegeschichte innerhalb eines jüdischen Gemeinwesens zum ersten Male vollzogen. Dies nannte man das »Hamburger System«. Für einen Juden in Hamburg war es zur Zeit der Weimarer Republik eine Selbstverständlichkeit, daß die Regelung aller rituellen Angelegenheiten (mit Ausnahme des Begräbniswesens) in den Händen von Kultus- oder Synagogenverbänden lag. Die Gesamtgemeinde hingegen erfüllte Aufgaben, die zumeist sozialer, ökonomischer und kultureller Art waren; dazu gehörten: Steuerwesen, Wohlfahrtswesen, Krankenhaus, Friedhöfe, Stiftungen, Schulen, Jugendfürsorge usw. Dieses sich ausdifferenzierende System ermöglichte Orthodoxen, Liberalen und auch Areligiösen in einer Einheitsgemeinde zusammen zu leben und zu wirken. In gewissem Sinne könnte man hier von einer Volksgemeinde sprechen. Nicht zufällig prägte deshalb gerade in Hamburg der Geist der gegenseitigen Toleranz das allgemeine Verhalten der Juden.

Auch die Gemeindeverwaltung war ein typisches Abbild der Staatsverwaltung, ihrer Gremien und deren Befugnisse: der Vorstand, das Repräsentanten-Kollegium, die Zusammensetzung der diversen Kommissionen übernahmen Strukturformen der staatlichen Verwaltung und staatlicher Repräsentationsformen. Besonders kennzeichnend ist die Affinität in der Verfahrensweise jüdischer Gemeindeverwaltung und in der Organisation ihrer Finanzverwaltung. Beispielsweise waren die Sitzungen des Repräsentanten-Kollegiums ebenso öffentlich wie die der Bürgerschaft. Man könnte sogar überzeichnend sagen, die Mitglieder des Repräsentanten-Kollegiums fühlten sich wie auch die Mitglieder der Hamburger Bürgerschaft als Abgeordnete ihrer Wähler. Nach meinem persönlichen Eindruck unterschieden sich die Debatten im Repräsentanten-Kollegium und in der Bürgerschaft natürlich in den Gegenständen, nicht aber in der Art und Weise der öffentlichen Auseinandersetzung.

Die Deutsch-Israelitische Gemeinde Hamburg war keine

Zwangsgemeinde. Zwar wurde man in sie hineingeboren, man konnte sie jedoch durch eine förmliche Austrittserklärung verlassen. Wer nach Hamburg zuzog, mußte seinen Willen kundtun, der Gemeinde beizutreten. Allerdings konnte nicht jeder aufgenommen werden: Man mußte nach jüdischem Religionsgesetz Jude sein und durfte außerdem als Jüdin nicht eine Ehe mit einem Nichtjuden eingehen. Meinungsverschiedenheiten darüber zwischen den orthodoxen und den liberalen Rabbinern wurden von der Gemeindeverwaltung nach Möglichkeit nicht berücksichtigt. So genügte es ihr beispielsweise, daß eine Christin von einem liberalen Rabbiner in das Judentum aufgenommen wurde, um Mitglied der Gemeinde zu werden. Die Zustimmung des orthodoxen Rabbiners war hierfür nicht erforderlich.

Parallel zu den Entwicklungen der Weimarer Republik verlief, wenn auch etwas zögerlich, die Demokratisierung der Deutsch-Israelitischen Gemeinde Hamburg. Die alteingesessenen jüdischen Familien und vor allem die Orthodoxen verweigerten ihre Zustimmung. Für diese Kreise bedeutete das allgemeine passive Wahlrecht, insbesondere der Frauen, in erster Linie eine Verletzung der jüdischen Traditionen. Auch das Wahlalter konnte erst nach längeren Diskussionen von 25 Jahren auf 21 Jahre herabgesetzt werden (1929). In diesem Prozeß allgemeiner Demokratisierung behielten die Liberalen und die Zionisten – im übrigen durchaus entgegengesetzte Gruppierungen – schließlich die Oberhand. Erst Anfang der 30er Jahre, mit Einführung des passiven Frauenwahlrechtes, entsprach das jüdische Gemeindevahlrecht staatlichem Recht.

Die von der Freien und Hansestadt entwickelte, gestaltete und vollzogene Politik der Demokraten (DDP und DVP) und vor allem der Sozialdemokraten (SPD) schuf insgesamt ein politisches Klima sozialpolitischer Aktivität, dem sich Repräsentanten-Kollegium und Vorstand der Gemeinde nicht entziehen wollten. Das äußerte sich in besonderer Weise seit Beginn der 20er Jahre in einer aktiven Schulpolitik der Gemeinde, welche der des staatlichen Schulbereiches nicht nachstand und dadurch zu vielfältigen Verflechtungen führte. Es ist das große Verdienst

des neuen Direktors der Talmud Tora-Realschule (TTR), Joseph Carlebach, ab 1921 die pädagogischen Reformen vorgenommen zu haben. Carlebach gelang es mit staatlicher Hilfe, praktische Reformen durchzusetzen, so wurden die Lehrergehälter auf die Höhe der staatlich angestellten Lehrer festgesetzt. Der Staat verpflichtete sich, die hierfür benötigten Zuschüsse für das Schulbudget zu zahlen; in gleicher Weise sicherte der Staat die Pensionszahlungen an Lehrer. Damit war für die Lehrkräfte der jüdischen Schulen eine weitgehende Gleichstellung mit Lehrern staatlicher Schulen erreicht worden. Diese veränderte Besoldungs- und Versorgungslage ermöglichte es, ältere Lehrer ohne finanzielle Nachteile zu pensionieren und damit jüngere Kräfte anzuziehen, denen eine angemessenere Vergütung gezahlt werden konnte als anderenorts. Dies erlaubte im allgemeinen eine fachliche Auslese der sich um die vakanten Lehrerstellen bewerbenden Kandidaten. Aus diesem Grunde waren die eingeleiteten finanziellen Reformen von großer Bedeutung für die pädagogische Leistungskraft der jüdischen Schulen. Es stellt das besondere Verdienst des Oberschulrats Dr. Wilhelm Oberdörffer dar, diesen geschilderten Zusammenhängen sehr aufgeschlossen gegenübergestanden zu haben, das jüdische Schulwesen mit Nachdruck gefördert und die finanzielle Grundlage der Schulen auch während der NS-Zeit nach Möglichkeit aufrechterhalten zu haben.

Die von Joseph Carlebach an der TTR begonnenen Reformen wurden unter seinem Nachfolger, Arthur Spier, fortgesetzt. Es gelang, von den staatlichen Behörden die Befugnis zu erhalten, die TTR zu einer Oberrealschule auszubauen. Damit bestand erstmals in Hamburg die Möglichkeit, daß eine jüdische Schule mit staatlicher Prüfungsberechtigung ihren Schülern die Hochschulreife zuerkennen konnte (1932). Diese Entwicklung hatte für das kulturelle Selbstverständnis der Juden erhebliche Bedeutung, sie bestätigte im übrigen die These der fachlich-pädagogischen Gleichwertigkeit des staatlichen und des jüdischen Schulwesens. Auch bei den Mädchenschulen trat ein Wandel ein. Er war vor allem geprägt durch den Direktor der Israelitischen Töchterschule in der Karolinenstraße, Alberto Jonas. Die Israe-

litische Töchterschule, hervorgegangen aus der Vereinigung zweier jüdischer Armenschulen, wurde vor allem von Mädchen der unteren Mittelschicht und der Unterschicht besucht. Im Zuge der geschilderten fachlich-pädagogischen Reformen gelang es der Israelitischen Töchterschule ab 1926 einen 6jährigen »Höheren Zug« einzurichten und mit Einführung der mittleren Reife das Unterrichtsniveau deutlich zu heben. Dies war eine wesentliche Voraussetzung dafür, daß 1930 die staatliche Anerkennung der Schule als eine Mädchenrealschule erreicht werden konnte und es somit auch den Mädchen der unteren Mittelschicht ermöglicht wurde, den begehrten Schulabschluß der mittleren Reife zu vermitteln. Dies war seinerseits für die innerjüdische Entwicklung der Gemeinde von nicht geringer Bedeutung, weil die auch in der Gemeinde am Beginn der 20er Jahre bestehenden sozialspezifischen Schichtungen im schulischen Bereich durchlässiger wurden. Die Stellung der Israelitischen Töchterschule – ab 1930 umbenannt in Mädchenschule der Deutsch-Israelitischen Gemeinde (Volks- und Realschule) – entwickelte sich in einer Weise, daß die zunächst vorhandenen beiden höheren Mädchenschulen, nämlich das orthodoxe Mädchenlyzeum in der Bieberstraße und das liberale Lyzeum, die sog. Loewenberg-Schule, in der Johnsallee 1931 in der Mädchenschule in der Karolinenstraße aufgingen. Trotz dieses Zuwachses an Schülerinnen vermochte jedoch nicht erreicht zu werden, der Mädchenschule in der Karolinenstraße eine Oberstufe anzugliedern, um dadurch die staatliche Prüfungsberechtigung mit dem Ziel der Zuerkennung der Hochschulreife zu erlangen. Dieser Weg eröffnete sich erst nach 1933, als in der Oberstufe der Talmud Tora-Schule die Koedukation eingeführt wurde. Im Jahre 1934 legten erstmals vier Schülerinnen der Karolinenstraße in der TTS (zuvor TTR) die Reifeprüfung ab. Die inneren Gründe für diese Entscheidung lagen allerdings weniger in einer veränderten jüdischen Sozialpolitik, sondern vielmehr in den Auswirkungen, die sich aus der Machtübernahme der Nationalsozialisten für jüdische Schüler im staatlichen Schulwesen ergaben. Diese mußten endgültig ab 1938 die staatlichen Schulen verlassen. Der daraus resultierende erhebliche Zu-

wachs an Schülern bedingte eine bedeutende Erweiterung des Lehrerkollegiums, so daß es sich insoweit glücklich fügte, daß man bereits 1933 der Talmud Tora-Schule ein Lehrerseminar angegliedert hatte.

Neben die sich aus den Formen und Inhalten des überkommenen Schulwesens lösenden pädagogischen Einsichten trat für die Jugend ein weiteres Element innerjüdischer Veränderung. Auch in diesem Falle waren es vor allem Einflüsse aus dem nichtjüdischen gesellschaftlichen Leben. Es handelt sich um Ansätze und Entwicklungen zu einer spezifisch jüdischen Jugendbewegung innerhalb der Hamburger Gemeinde, welche – der allgemeinen deutschen Jugendbewegung ähnlich – sich kurz vor dem Ersten Weltkrieg und während des Krieges auszuformen begann. Als erste ist die Gruppierung Blau-Weiß zu nennen, die kurz nach dem Kriege in Hamburg einen bedeutsamen Einfluß auf die zionistische Jugendbewegung – diese zum Teil erst begründend – gewinnen konnte. Die nähere Geschichte dieser Gruppierung ist bislang noch nicht in zufriedenstellender Weise aufgeklärt; man darf aber wohl annehmen, daß etwa um die Mitte der 20er Jahre verstärkt konkurrierende zionistische Gruppierungen auftraten und an Einfluß gewinnen konnten. Dabei spielten in Hamburg ohne Frage auch allgemeinpolitische Einflüsse, also Auffassungen eher konservativer oder eher sozialistischer Politik, eine erhebliche Rolle. Verkürzend lassen sich etwa drei Richtungen der jüdischen Jugendbewegung in Hamburg kennzeichnen. Zum einen gab es, wie erwähnt, eine zionistische, teilweise zionistisch-sozialistische Jugendbewegung (Blau-Weiß, J. J. W. B.), der es gelang, in Verbindung mit dem deutschen Hechaluz eine Art politischer Avantgarde zu bilden. Zum anderen bestand eine orthodox-religiöse Richtung, die sich nochmals in einen zionistischen Teil (Zeire Misrachi) und einen nicht-zionistischen Teil (Esra und Jugendgruppe der Agudas Jisroel) untergliederte. Des weiteren bestand im Spektrum der liberalen und in erklärt antizionistischen Kreisen eine Jugendbewegung, die sich 1925 zusammen mit eher Konservativen als eine Hamburger Ortsgruppe der Deutsch-Jüdischen Jugend (DJJ) organisierte. Die DJJ war in



Hamburg zahlenmäßig etwa so stark wie die anderen genannten Gruppen zusammengenommen. Allerdings ist man in diesem Bereich auf vorsichtige Schätzungen verwiesen, weil sowohl die Jugendgruppen nur über bürokratisch schwach entwickelte Organisationsformen verfügten als auch die Fluktuation in dieser Zeit der Neuorientierung erheblich war.

Immerhin erscheint es als bemerkenswert, daß die zionistischen Jugendgruppen innerhalb der jüdischen Jugend Hamburgs einen erheblich höheren Einfluß gewinnen konnten, als dies den allgemeinen Verhältnissen in der DIGH selbst entsprach. Die gesellschaftliche Ausrichtung der Deutsch-Jüdischen Jugend kann man als weitgehend bürgerlich kennzeichnen mit engen Verbindungen zum Central-Verein (CV). Verallgemeinernd läßt sich sagen, daß in der DJJ eine jugendpädagogische Ausrichtung bestand, welche den von dem CV getragenen Auffassungen sehr nahe stand. Dies erklärt es auch, daß die DJJ in einem Zeitpunkt, in dem ein gesellschaftlich wirkender Antisemitismus verstärkt wirksam zu werden begann, für die jüdische bürgerliche Jugend eine Art Zufluchtfunktion übernahm. Damit ist gemeint, daß an die DJJ Aufgaben herangetragen wurden, welche im außerjüdischen Bereich sich in einem vielgestaltigen Vereinsleben niedergeschlagen hatten. Beispielsweise wurde der Deutsch-Jüdischen Jugend ein eigener Turnverein angegliedert, um damit dem in nicht-jüdischen Sportvereinen teilweise entstehenden informellen antisemitischen Druck ausweichen zu können. Dies hatte natürlich keine Bedeutung für jenen Teil der Jugend, der von vornherein und erklärtermaßen an jüdisch-traditionelle Lebensformen gebunden war oder der sich zu einer zionistischen Grundauffassung bekannte. Der damals sehr aktive und schon aus den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg in Hamburg bestehende Turn- und Sportverein Bar-Kochba kam wegen seiner national-jüdischen Tendenz für diese Sportler als Auffangbecken kaum in Frage. Beides betraf west- und ostjüdische Kreise gleichermaßen.

Es entspricht dem eingangs angeführten Grundgedanken wechselseitiger Toleranz in Hamburg, daß es 1928 zu der Gründung eines Jugendheimes der Deutsch-Israelitischen Gemeinde

kam (Johnsallee 54), welches allen jüdischen Jugendgruppen offenstand. Dieses Zusammenführen der Jugend besaß für das jüdische Gemeindeleben nicht nur in der jüngeren Generation Vorbildcharakter. Es bestand ohne Zweifel ein tolerantes Nebeneinander von divergierenden Weltanschauungen unter Juden. Man lernte verstehen, daß verschiedenste jüdische Lebensauffassungen nach ihrer Existenzberechtigung suchten.

Mitte der 20er Jahre bestand die Deutsch-Israelitische Gemeinde Hamburg aus etwa 9500 steuerzahlenden Mitgliedern, 1932 betrug die Zahl etwa 10000. Hiervon betrachtete sich ungefähr ein Viertel als einem der Kultusverbände zugehörig, da man ja, wie bereits erwähnt, bei dem »Hamburger System« als Gemeindemitglied nicht zwangsläufig auch einem der Kultusverbände angehörte. Deren gab es drei, nämlich den orthodoxen Deutsch-Israelitischen Synagogen-Verband mit etwa 1350 Mitgliedern (1932), den liberalen Israelitischen Tempelverband mit etwa 800 (1932) und die Neue Dammtor-Synagoge mit etwa 360 Mitgliedern (1932).<sup>1</sup> Die Neue Dammtor-Synagoge vermochte unter der geistigen Führung von Rabbiner Paul Holzer im Jahre 1924 vom Gemeinde-Vorstand ihre Anerkennung als dritter Kultusverband zu erreichen. Ihr Gebetsritus läßt sich als konservativ-traditionell kennzeichnen. Bis zu ihrer gemeindlichen Anerkennung hatte zwischen ihr und dem Tempelverband in dem jeweiligen Oberrabbiner der Tempel-Synagoge eine Personalunion bestanden. Nunmehr verstand sich die Neue Dammtor-Synagoge als Mittlerin zwischen dem orthodoxen Synagogenverband und den liberalen Auffassungen des Tempelverbandes. Der Tempelverband gewann von 1927–1938 in Bruno Italiener eine markante, vielfach interessierte Persönlichkeit zum Oberrabbiner, in dessen Amtszeit ein allmählicher Aufschwung kultureller und religiöser Aktivitäten zu verzeichnen ist. Zuvor galt der Kultusverband als eine der letzten Stationen vor der vollkommenen Assimilation an die nicht-jüdische Umwelt. Von da-

<sup>1</sup> Statistisches Jahrbuch für die Freie und Hansestadt Hamburg 1932/33, hrsg. v. Statistischen Landesamt, Hamburg 1933, S. 237.

her rührt auch die Bedeutung, welche gerade diesem Verband in Hinblick auf die jüdische Erziehung der an der Peripherie stehenden Juden zuzusprechen ist. Als ein äußerer, sinnfälliger Ausdruck der Bemühungen Bruno Italieners mag das neue und schöne Gebäude der Tempel-Synagoge in der Oberstraße gelten, das im Jahre 1931 eingeweiht wurde.

Wenn zunächst von den innerjüdischen Verhältnissen, von den zentripetalen Kräften innerhalb der Hamburger Juden die Rede war, so gilt nunmehr das Augenmerk den zentrifugalen Kräften, welche sich dem Randbereich der Assimilation näherten. Kennzeichnend hierfür ist insbesondere die steigende Zahl von Eheschließungen zwischen Juden und Nichtjuden. Die folgenden Zahlen geben hierfür eine nachweisbare Grundlage.

### Eheschließungen zwischen Juden und Nichtjuden<sup>2</sup>

Jahr	Gesamtehen unter Beteiligung eines Juden	Jüdische Ehen	Mischehen			Mischehen in Prozent
			Männer	Frauen	Zusammen	
1919–1924						24,50
1925	215	120	56	39	95	44,19
1926	164	86	38	40	78	47,56
1927	182	98	55	29	84	46,15
1928	179	89	58	32	90	50,28
1929	151	71	52	28	80	52,98
1930	190	89	63	38	101	53,16
1931	153	67	51	35	86	56,21
1932	150	75	46	29	75	50,00
1933	163	70	67	26	93	57,06
1934	128	77	29	12	41	32,03

<sup>2</sup> Angaben zusammengestellt nach dem Statistischen Jahrbuch (Anm. 1), Hamburg 1926–1935; vgl. ferner Raphael Ernst May, Die Entwicklung der jüdischen Mischehen und ihre Wirkung auf die jüdische Gemeinschaft, in: Gemeinblatt der Deutsch-Israelitischen Gemeinde zu Hamburg, Jg. 8, Nr. 4 v. 3. Mai 1932, S. 1–3; hier findet sich die angegebene Prozentzahl der Mischehen 1919–1924 in Höhe von 24,5%.

Im Vergleich zu der Zeit vor 1919 ergibt sich aus dieser Heiratsstatistik ein zunehmender Assimilierungsprozeß jedenfalls der jüngeren Mitglieder des jüdischen Gemeinwesens seit Mitte der 20er Jahre. Allerdings ist zu bedenken, daß die angeführten absoluten Zahlen der Eheschließungen im Vergleich zur Gesamtzahl der bestehenden jüdischen Familien gering waren. Die sich in der Statistik abzeichnende Tendenz brach 1933 ab. Hätte sie sich fortgesetzt, so wäre dadurch der Bestand der jüdischen Gemeinde ernsthaft gefährdet worden. Denn diese aufgezeigte Tendenz kann über einen längeren Zeitraum keineswegs als von nur linearer Bedeutung interpretiert werden. Der quantitativen Zunahme von Mischehen mußte zwangsläufig eine Minderung der Zahl rein jüdischer Kinder und damit eine verminderte Möglichkeit, rein jüdische Ehen einzugehen, entsprechen. Verallgemeinernd läßt sich vielleicht für den Zeitraum von knapp zehn Jahren sagen, daß in Hamburg zumindest bei etwa einem Viertel der heiratswilligen jüdischen Jugend die Neigung bestand, durch Eheschließung mit Nichtjuden sich der kulturellen jüdischen Identität der Gemeinde zu entziehen und damit die gesellschaftliche Assimilation zu vollziehen. Gegen die Aussagekraft der angeführten Statistik sind gleichwohl in mehrfacher Hinsicht Bedenken zu erheben. Zum einen wäre näher zu untersuchen, welchen Einfluß es auf das jüdische Gemeindeleben hatte, daß in deutlicher Weise eher Männer als Frauen sich zu einer Mischehe entschlossen. Zum anderen differenziert die Statistik nicht zwischen alteingesessenen Hamburger Juden und den in Hamburg lebenden Ostjuden, deren stärkere religiöse Bindungen zumeist eine interkonfessionelle Heirat nicht zuließen. Die sich verstärkende Gefahr der Assimilation löste – ein durchaus bekanntes sozialpsychologisches Phänomen – andererseits ein deutliches jüdisches Selbstbewußtsein auch unter den religiös-liberalen Juden aus,<sup>3</sup> die sich zunehmend in die Defensive durch die jüdische Orthodoxie oder die sich aufgebende Assimilation gedrängt sa-

<sup>3</sup> Auf ihr Drängen geschah, daß ein fakultativer jüdischer Religionsunterricht an den Höheren Staatsschulen eingeführt wurde.

hen. Vor diesem Hintergrund ist die Bedeutung etwa der zionistischen Jugendbewegung verständlich.

Von erheblichem Interesse für die außerjüdische Beurteilung ist die soziale Zuordnung der nicht-jüdischen Ehepartner. Mögen auch die Motive im einzelnen individuell sein und vielfach undeutlich bleiben, so erlaubt doch die zu beobachtende soziale Schichtung und politische Zuordnung der nicht-jüdischen Ehepartner eine allgemeine Aussage. Es handelte sich zumeist um Ehepartner, die sich politisch von der Mitte bis nach links orientierten und nur in seltenen Fällen den oberen Mittelschichten angehörten. Soweit sich das Bürgertum nach rechts orientierte, betraf dies häufig auch sein Verhalten zum konfessionellen Glauben. Es war traditionellerweise mit den Kirchengemeinden eng verbunden. Eine Heirat außerhalb dieses so gekennzeichneten Bereiches, insbesondere mit einem Mitglied der jüdischen Gemeinde, schien die Gefahr zu begründen, aus dieser kirchlichen Gemeinschaft auszuschneiden, ohne gleichzeitig in eine andere, hier also die jüdische Gemeinschaft, einzutreten. Derartige konfessionelle Bindungen waren in den Arbeiterkreisen weniger ausgeprägt.

Eine erhebliche Rolle für das außer- und innerjüdische Verständnis dürfte hierbei der in bewußt protestantischen Bürgerfamilien nicht eben selten anzutreffende Antisemitismus gespielt haben. Diese Situation wiederum hatte zur Folge, daß mancher religiös-indifferente Jude zu einem »Trotzjuden« wurde und auf diese Weise seinen Weg zum postemanzipatorischen Zionismus finden konnte. Der Zustrom, den unter anderen die Deutsch-Jüdische Jugend erhielt, war sicher auch ein Ergebnis des allmählich sich verstärkenden Antisemitismus in Hamburg in der zweiten Hälfte der 20er Jahre. Dieser gesellschaftliche Antisemitismus muß zum Unterschied vom wirtschaftlichen und politischen Antisemitismus, welcher im Hamburg der Weimarer Republik kaum spürbar war, betont werden. Gleichwohl waren die Beziehungen zwischen den Behörden und der DIGH nicht nur als korrekt, sondern als wohlwollend zu bezeichnen. Es ist vor allem das Verdienst der Hamburger und Altonaer Sozialdemo-

kratie, die Ideale einer konfessionellen Vorurteilslosigkeit den Juden gegenüber gefördert zu haben. Auch in den ersten Jahren nach der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten hatte man in Hamburg das Gefühl und den Beweis, daß man hier mit den jüdischen Bürgern »menschlicher« umging, als in den anderen Teilen und Großstädten Deutschlands.

Vom innerjüdischen Standpunkt aus war ab 1933 das Leben innerhalb der jüdischen Gemeinde eine Fortsetzung des Geschehens in dem Zeitabschnitt 1925–1932. Der von außen kommende Umbruch 1933 verstärkte einerseits frühere Tendenzen und fand damit zugleich Ausdruck in einer kulturellen, religiösen und nationalen Renaissance, wie sie die jüdische Gemeinde zuvor nicht gekannt hatte. Andererseits führte der politische Umbruch zu einer Rückkehr – häufig auch aus äußerer Not – vieler bis dahin indifferenter Juden in das Gemeindeleben, das ihnen ein neues Betätigungsfeld bot.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, diese Entwicklung ab 1933 im einzelnen darzustellen. Von Jahr zu Jahr nimmt nun das, was ich als Besonderheit bei Hamburgs Juden aufzuzeigen versuchte, ab. Die innere Auflösung des Gemeindelebens war schon zu Anfang 1937 stark spürbar. Nach der Pogromnacht am 9. November 1938 war der Jüdische Religionsverband Hamburg – so die offizielle Bezeichnung seit dem 1. Januar 1938 – nur noch in sehr beschränktem Maße funktions- und aktionsfähig.

Drei Persönlichkeiten waren es, die, jeder sowohl in seiner Art als auch typologisch, Hamburgs Juden in der Weimarer Zeit und in den letzten Jahren bis zum Untergang repräsentierten: Staatsrat Dr. Leo Lippmann, Oberrabbiner Dr. Joseph Carlebach und der Bankier Max M. Warburg. Im Grunde handelt es sich bei ihnen um drei verschiedene Welt- und Lebensanschauungen, insbesondere was ihre Einstellung zu Juden und zum Judentum anbetrifft.

Beginnen wir mit Leo Lippmann. Er gehörte zu den sog. Heimkehrern in das jüdische Leben ab 1933. In der Einleitung zu seiner Autobiographie heißt es:



Die zentrale Persönlichkeit im Leben der Juden in Hamburg-Altona war Oberrabbiner Joseph Carlebach, zuerst als Direktor der TTR (1921–26), dann als Oberrabbiner der Hochdeutschen Israeliten-Gemeinde Altona (1926–1936) und wiederum als Oberrabbiner der Deutsch-Israelitischen Gemeinde Hamburg (1936–1941). Er verkörperte die von allen Richtungen verehrte und anerkannte geistige Autorität innerhalb der Gemeinde. Carlebach, ein Lübecker von Geburt, vereinigte in sich das Judentum von Ost und West im weitesten Sinne dieses Wortes. Allgemeine Kultur und jüdisches Wissen wurden in ihm zu einer kunstvollen Synthese, und dabei war er jüdisch-orthodox in seinem Glauben und in seiner Lebensführung. Ich persönlich sehe ihn plastisch vor mir stehend als meinen Lehrer.

Um meinem eigenen Gedächtnis treu zu bleiben, zitiere ich Haim H. Cohn, den Neffen Carlebachs, welcher einen Klassenausflug schildert, wie er von mir in meiner Schülerzeit miterlebt wurde:

*»Eine seiner besten Neuerungen waren die Ausflüge. Tagesausflüge in die nähere Umgebung waren auch früher an der Regel gewesen; aber er führte Wochen- und Zweiwochenreisen ein, in entfernte Gegenden, die er der landschaftlichen Schönheit wegen, oder zwecks botanischer oder geologischer Studien, oder zum Besuch von Museen oder historischen Sehenswürdigkeiten aussuchte. Die denkwürdigsten dieser Ausflüge waren die, an denen er selbst teilnahm: ich erinnere mich an eine Rheinfahrt, die uns in zwei Wochen von Köln nach Mainz brachte und in der kein Ort, kein Schloß, kein Wald und kein Berg von Besichtigung und Begeisterung ausgelassen wurde. Jeder Tag begann und schloß mit Schwimmen im Rhein, der würdige Rabbiner mit langem Bart und haarigem Körper voran und Dutzende von Jungens hinter ihm her spritzend und plätschernd – zum sichtlichen Genuß einer stets wachsenden Zuschauermasse, die dergleichen nie gesehen hatte [und wohl nie wieder sehen sollte]. Er verbrachte mit den Jungen einen vollen Tag im Kölner Dom, und erklärte ih-*



*nen wie ein alter Sachverständiger jedes kleinste Detail an Statuen, Fenstern, Ornamenten, Ritualgeräten und Bildern, und alle Einzelheiten des katholischen Rituals und der Kirchengeschichte ...»<sup>7</sup>*

Beide, Oberrabbiner Carlebach und Staatsrat Lippmann, wurden Opfer der Vernichtung während des Holocaust. Leo Lippmann ging in der Nacht vom 10. zum 11. Juni 1943 mit seiner Frau in den Freitod, Joseph Carlebach wurde mit seiner Frau und drei Kindern am 26. März 1942 bei Riga ermordet.

Max M. Warburg repräsentiert in außergewöhnlicher Weise die Synthese eines Juden und eines Hamburger Hanseaten. Im Grunde war er Weltbürger. Die Idee eines Pan-Europa schwebte ihm vor Augen. Max Warburg gehörte gewiß nicht zu jenen jüdisch-deutschen Politikern, die im Rampenlicht und in der Verantwortung der Tagespolitik standen wie etwa Walter Rathenau. Dennoch darf sein Einfluß auf führende Politiker der Weimarer Zeit nicht unterschätzt werden. Es entsprach eher seiner Auffassung in mittelbarer Weise zu wirken und hierbei seine politischen und wirtschaftspolitischen Auffassungen energisch zu vertreten. Diesem sowohl von Verantwortung als auch von pragmatischer Klugheit bestimmten Vorgehen blieb er auch dann treu, als er sich nach 1933 in den engeren jüdischen Betätigungsbereich zurückziehen mußte und damit einer der Initiatoren bei der Bildung der Reichsvertretung der deutschen Juden wurde. Man beabsichtigte, ihn zum Vorsitzenden dieser Gesamtorganisation der deutschen Juden zu wählen. Aber nach seiner Meinung war er im politischen Leben der Weimarer Republik derart exponiert gewesen, daß er von vornherein bei den Machthabern des NS-Regimes eine persona non grata sein mußte. Obwohl ihm – nach eigenem Bekunden – der ihm angetragene Vorsitz seinem Temperament nach gelegen hätte, lehnte er deshalb die ehrenvolle Wahl ab.<sup>8</sup> Es entsprach indes seinem politischen Na-

<sup>7</sup> Joseph Carlebach, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, hrsg. v. Miriam Gillis-Carlebach, Hildesheim–New York 1982; siehe hier die Einleitung von Haim H. Cohn, S. 6.

<sup>8</sup> Warburg-Archiv Hamburg, Max M. Warburg Bd. 53 (1933).

turell, die führenden Persönlichkeiten der zu wählenden Reichsvertretung der deutschen Juden für ihre Aufgaben und Ämter vorzuschlagen. Er selbst übernahm den Vorsitz in der Leitung des Hilfsvereins der deutschen Juden, dem er schon vorher als Vorstandsmitglied angehört hatte. Von dieser Warte aus wirkte er richtunggebend und führend bei der Organisierung der jüdischen Auswanderung aus Deutschland. Auch die Transferaktionen jüdischen Eigentums in das Ausland unterlagen seiner Obhut, sie wurden vornehmlich über das Bankhaus M. M. Warburg & Co. in Hamburg abgewickelt.

Noch in spät fortgeschrittenem Alter – er war damals schon 66 Jahre – unternahm er den ernstesten Versuch, sich selber von neuem Rechenschaft über seine »Confessio Judaica« abzugeben. Dies tat er in niedergelegten Gedankenskizzen und in Form schriftlich formulierter Fragen an jüdische Persönlichkeiten wie Martin Buber oder Chaim Weizmann. So etwa:

*»Die Lehre, die uns durch Moses gegeben, der Monotheismus, die zehn Gebote, darunter die Heilighaltung des Sabbath (wären es nicht mehr als diese Dinge – dajenu,<sup>9</sup> aber es ist sehr vieles mehr), ist durchdacht, durchlernt, durchgeglaubt von vielen Millionen Juden, in Jahrtausenden. Sich immer wieder diesen Gottesgeboten zu widmen, ihnen nachzuleben, ist die Pflicht eines jeden Juden ...*

*Jede Generation hat die Aufgabe, von neuem die Synthese zu finden in der Vertiefung der Gotteslehre, im Innern des Menschen und der Verwirklichung der Vorschriften im Alltag, den Einklang zu finden zwischen Glauben, Lehre und Leben ... Die Renaissance der Juden kann nur durch die Religion erfolgen. Eine Wiederbewohnung des Heiligen Landes ohne religiösen Weckruf wäre nicht von Dauer. Palästina darf nicht nur eine Zufluchtsstätte für Vertriebene sein, für rassenmäßig Gebundene, sondern soll eine Heimstätte für vom Judentum Begeisterte werden. So müssen*

<sup>9</sup> »dajenu« = »es wäre uns genug« (Refrain eines Volkslieds in der Pessach-Hagada).

*wir deutschen Juden das Heilige Land betreten, mit neuem Feuer für unsere alte Lehre, nicht um das Leben an sicherer Stätte zu fristen und möglichst viel zu verdienen. ... In Deutschland darf keine Palästina-Politik in einem Sinne betrieben werden, durch den beim deutschen Juden die Verbundenheit mit Deutschland irgendwie gemindert werden könnte, wohl aber können die deutschen Juden, die nicht in Deutschland bleiben wollen und können, für Palästina und andere Länder vorbereitet werden.»<sup>10</sup>*

Max Warburg – diese so komplexe Persönlichkeit – war ein Vorbild an intellektueller Aufrichtigkeit. In den schicksalsschweren Jahren ab 1933 besann er sich als bewußter Jude auf seine eigenen geistig-jüdischen Wurzeln. Obwohl im täglichen Lebenswandel ausgesprochen religiös-liberal, verpflichtete ihn seine Treue zur Tradition des orthodoxen Elternhauses, sein Gebet an den Hohen Feiertagen in der streng traditionell geführten Gemeindesynagoge am Bornplatz abzuhalten. Dieser Gesinnung gab er auch im November 1937 Ausdruck, als er in einer Vorstandssitzung der TTR der geplanten Trennung in einen orthodoxen und einen liberalen Religionsunterricht entschieden entgegentrat, indem er ausführte, es sei unter allen Umständen an den überlieferten Prinzipien des thoratreuen Judentums festzuhalten.<sup>11</sup>

Max Warburg wollte Hamburg niemals endgültig verlassen. Auf einer Auslandsreise mit seiner Frau wurde er wie viele andere von den alarmierenden Ereignissen im November 1938 überrascht. Nach einer etwaigen Rückkehr hätte er eine sofortige Verhaftung zu erwarten gehabt. In New York ist er am 26. Dezember 1946 verstorben.

Mit dem Gedenken an die drei großen Männer der jüdischen Gemeinde Hamburgs möchte ich meine Ausführungen zum Abschluß bringen. In dieser Stunde sei ihr Andenken uns allen zum Segen!

<sup>10</sup> Weizmann Institute of Science, Rechovoth, Israel, Akte Max M. Warburg; Schreiben Max M. Warburg an Martin Buber vom 1. Oktober 1933.

<sup>11</sup> Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem, AHW/T.T.10, Protokoll v. 22. 11. 1937, S. 4.

## MINORITÄTENSTATUS UND TOLERANZ

*Hermann Greive*

Die bisherigen Referate waren durchweg vorwiegend *historisch*, stellten die zeitliche Abfolge (Chronologie) und den damit gegebenen Verursachungskonnex (genetischen Zusammenhang) dar. Natürlich leisteten sie damit auch manches für die *Systematik*: denn es gibt keine gänzlich unsystematische Historie, die Geschichte ist kein völlig ungeordneter Haufen belangloser, sinnloser Daten. Jeder auch noch so untergeordnete Begriff enthält den Anfang oder Ansatz einer Systematik, und dies gilt erst recht für Grundbegriffe wie Assimilation, Integration, Toleranz – von Freiheit und Gleichheit oder auch Demokratie ganz zu schweigen. In einer primär historischen Darstellung steht dies aber – ausformuliert – mehr am Ende. Im folgenden möchte ich umgekehrt mit den systematischen oder Grundsatzfragen beginnen. Dabei ist freilich im Auge zu behalten: Wie es keine gänzlich unsystematische Historie gibt, so gibt es auch keine gänzlich unhistorische Systematik. Ich werde also immer wieder in die Geschichte sozusagen zurückkehren (sozusagen: weil man ja trotz allen Bemühens, drüber zu stehen, nie wirklich draußen ist). Dabei werde ich auf das eine oder andere zurückkommen, was bereits vorkam – hoffentlich nicht mit dem Ergebnis der Längeweile.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Mit der akademischen systematischen Philosophie hat man als Außenstehender u. a. deswegen seine Probleme, weil sie mit der Attitude, Grundsatzfragen zu lösen oder wenigstens mit systematischem Anspruch zu problematisieren, sich auf die Interpretation von Texten einläßt, ja sich damit fast begnügt, die ganz »geschichtlich« und in diesem Sinne auch zeitgebunden sind. – Wie extrem zeitgebunden hat etwa Kant über Frauen und Juden (zumindest das Judentum) geurteilt!

Assimilation und Integration (wovon so viel die Rede war) sowie das Gegenteil davon: Dissimilation und Desintegration (im Rahmen von Diskriminierung und deren Gegenteil: nämlich rechtlicher und sozialer Gleichstellung und Gleichbehandlung) sind Probleme zwischen *Minoritäten* und Majoritäten. Das ist nicht so banal, wie es zunächst klingt. Wie sich die Probleme im einzelnen darstellen, hängt sehr maßgeblich davon ab, um welche *Art* von Minorität (gegenüber der Majorität) es geht.

Ich beginne mit der Unterscheidung zwischen dem quantitativen und dem qualitativen Aspekt der Minoritätssituation.

Natürlich ist der erste und landläufige Sinn von Minorität die zahlenmäßige Minderheit. Doch ist das Zahlenverhältnis allein nicht ausschlaggebend, sondern nur, sofern es auf einen qualitativ anderen – defizienten – Status hinausläuft, also zahlenmäßige Minderheit Minderberechtigung einschließt. Hans Mayer behandelt des langen und breiten die Frauen als Außenseiter (in dem Buch dieses Titels). Sie sind zahlenmäßig in der Majorität, aber – speziell im öffentlichen Leben – benachteiligt wie eine Minorität; von den Männern in fast allen entscheidenden Bereichen und Gremien »majorisiert«, also mit sehr viel geringeren Einflußmöglichkeiten. (Umgekehrt werden die Juden von den Judenfeinden als eine zwar kleinere Gruppe, aber mit überlegenem Einfluß angesehen.) Das sind nicht bloß nachträglich hergestellte Zusammenhänge. Wenige Jahre nachdem Christian Wilhelm von Dohm sein Werk »*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*« veröffentlicht hatte, schrieb Theodor Gottlieb von Hippel (wie Dohm zeit seines Lebens in verantwortlichen Positionen der preußischen Administration) »*Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*« (1793). Man war sich also von Anfang an über diese Zusammenhänge im klaren. Erstaunlicherweise stieß die Frauenemanzipation auf noch größere Schwierigkeiten als die Judenemanzipation. Ein Zeitgenosse – Graf Schlabrendorf – kommentierte: »*Es ist*

*gefährlich, dem grauen Ungeheuer der Volksansicht einen Krieg zu machen.»<sup>2</sup>*

Eine zweite wichtige Unterscheidung ist die zwischen Minoritäten, denen man zwangsläufig, unabhängig vom eigenen Denken und Wollen: aufgrund natürlicher Vorgaben, zugehört; und andererseits solchen Minoritäten, zu denen es durch mehr oder weniger nachträgliche Gruppenbildung infolge der intellektuellen und willensmäßigen Orientierung kommt – man spricht etwa von existentiellen und intentionellen Außenseitern. Es ließe sich auch von primären und sekundären Minoritäten reden. Die »Aussteiger« sind eine solche intentionelle oder sekundäre Minorität, eine im Prinzip frei gewählte Gesinnungsgemeinschaft. Auch politische Gruppen können in diesem Sinne Minoritäten, Außenseitergruppierungen sein.

Hier ist allerdings nach beiden Seiten achtzugeben: Betont man – begrifflich – das Moment des Menschen (das ja, wie Hegel so schön sagt: »*nicht nur eine flache, abstrakte Qualität ist*«) am Schwarzen, Juden, Homosexuellen oder an der Frau, so verschwindet die Differenz – aber da liegt ja zugegebenermaßen gerade das Problem. Trotzdem ist achtzugeben: was als existentielle, primäre Differenz erscheint, kann in anderer Sicht als intentionelle oder sekundäre Differenz erscheinen, wie Jahrhunderte hindurch der Unterschied zwischen Jude und Christ. So gesehen braucht der Jude sich *nur* taufen zu lassen, um dazuzugehören.

An eben derselben Stelle tritt auch schon das umgekehrte Problem in den Blick: Was heißt hier *nur*? Religiöse Überzeugungen (und nicht nur religiöse) unterliegen nicht einfach dem Willensentschluß. Und große Kunstfertigkeit im Überzeugungswechsel ist nicht unbedingt wünschenswert und etwas, das Achtung verdient. Auch politische Überzeugungen, die ja doch auf politischen Einsichten beruhen, legt man sich nicht einfach willkür-

<sup>2</sup> Zitiert von Ralph-Rainer Wuthenow: Die Rolle der Frau in den Ansichten eines Junggesellen. Nachwort zur Neuauflage von Theodor Gottlieb von Hippel: Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber. Frankfurt am Main 1977, S. 274.

lich zurecht. Nach der Maßgabe: Ich weiß, was ich will, und die Gründe dafür werden sich schon finden. Man ist – mit anderen Worten – nicht unbedingt Aussteiger, Kommunist oder Grüner, weil es Spaß macht, sondern weil man (mit Luther zu reden) »nicht anders kann«. Der primäre Außenseiter wird aber nicht zu Unrecht sagen: In der Regel können die andern, die sekundären, doch immer noch schweigen.

Ich zitiere hierzu Frantz Fanon:

*»Ich gelangte in die Welt, einen Sinn der Dinge zu entschleiern, meine Seele war voll Sehnsucht, Ursprung einer Welt zu sein, aber ich entdeckte mich als Objekt unter Objekten ... Ich vergaß, vergab, wünschte nur zu lieben, man schlug mir meine Botschaft wie eine Ohrfeige zurück. Die weiße Welt, die einzig ehrenhafte, verweigerte mir jegliche Partizipation ... In seinen Überlegungen zur Judenfrage sagt Jean-Paul Sartre von den Juden, sie seien die Gefangenen der Vorstellung, welche die anderen von ihnen sich machen, sie lebten in der Angst, daß ihre Handlungen dieser Vorstellung nicht entsprechen. Aber der Jude kann von seinem Judesein absehen. Er ist nicht ausschließlich, was er ist. Man wartet, man hofft. Seine Handlungen, sein Verhalten entscheiden am Ende. Er ist ein Weißer, abgesehen von ein paar diskutablen Zügen. Es kommt vor, daß man ihn nicht bemerkt. Er gehört zu jener Rasse, die niemals was von Menschenfresserei wußte. Was für eine Idee auch, den Vater aufzufressen! Recht geschieht ihnen, sollen sie eben keine Neger sein! Natürlich, die Juden werden schikaniert, was sage ich, sie werden verjagt, ausgerottet, verbrannt, aber das sind vergleichsweise kleine Familienaffären. Der Jude wird nicht geliebt, sobald man ihn als solchen erkennt. Aber für mich bekommt alles ein neues, anderes Gesicht. Keine Chance ist mir gegeben. Ich bin von außen her überdeterminiert. Ich bin nicht der Sklave der Vorstellung der anderen von mir, sondern meiner Erscheinung ... Wenn man mich liebt, sagt man mir, es geschehe trotz meiner Rasse. Wenn man mich haßt, fügt man vielleicht hinzu,*

*es sei nicht wegen meiner Rasse ... Meine Schwärze ist da,  
dicht, undiskutierbar ...*<sup>3</sup>

Die Juden sind – nach der ersten Unterscheidung – eine in Mitteleuropa sehr kleine Minorität im eigentlichen, quantitativen Sinne, die aber das Unglück hat, von ihren Feinden als qualitativ überlegen angesehen zu werden, jedenfalls was die intellektuellen Qualitäten angeht, ihre Begabung, speziell Gerissenheit, und zugleich als moralisch unterlegen: inferior. (Ganz anders also als die Frauen!)

Wendet man die zuletzt behandelte Unterscheidung zwischen intentioneller und existentieller Gruppenkonstitution auf die Juden an, so wird man – heute – so gut wie vorbehaltlos (ohne nachzudenken) geneigt sein zu sagen: Judesein ist ein existentielles Merkmal der Gruppenzugehörigkeit. Nach der Devise: Bekenntnis zum Deutschtum oder nicht, mit oder ohne Taufe – man kann sich seine Eltern nicht aussuchen! Allerdings nicht. Trotzdem steckt in der Selbstverständlichkeit dieser Einordnung etwas Erschreckendes. Ein Gutteil des alten Problems. Ich behaupte sogar, daß wir gerade darin über die Zeit des Nationalsozialismus noch nicht wirklich hinaus sind. *»Jud bleibt Jud!«* Wieso? Wer jüdischer Herkunft ist, ist und bleibt doch in der Tat jüdischer Herkunft. Natürlich ... Aber folgt daraus, daß zwar Deutsche Amerikaner, Spanier Franzosen, Katholiken Protestanten werden können und Christen Atheisten; nicht aber Juden zu Christen oder zu Russen und Deutschen? Wenn es uns mit der pluralistischen Gesellschaft ernst ist, dann müssen die Gruppenzugehörigkeiten *»flüssig«* bleiben, dann hat keiner ein Recht, jemandem vorzuschreiben, wohin er gehört; ungeachtet dessen, woher er kommt. Das Gegenteil ist waffenloser Terror. Natürlich kann eine Gesellschaft bestimmte Gruppenbildungen verbieten: die Bildung von terroristischen Gruppen z. B. Aber alle zugelassenen Gruppen betreffend, muß der Wechsel der Zu-

<sup>3</sup> Nach Jean Améry: *Widersprüche*. Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1980, S. 149; s. auch Frantz Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt am Main 1980, S. 71–76 (Die erlebte Erfahrung des Schwarzen).



gehörigkeit, der Übergang von einer Gruppe zur andern ohne Diskriminierung möglich sein, d. h. auch als wirklich effektiv akzeptiert werden (soweit nicht nachgewiesenermaßen Verstellung und Subversion im Spiele ist); es sei denn, es gehe offenkundig und anerkanntermaßen um natürliche Gruppenmerkmale: ein Farbiger bleibt natürlich (im buchstäblichsten Sinne des Wortes) ein Farbiger. Indes nur präzise dies; in jeder anderen Hinsicht gilt auch hier das Postulat der »Flüssigkeit«. Der fortwährend von uns allen gemachte Fehler liegt darin, daß mit diesem oder einem ähnlichen Umstand wie z. B. ein Farbiger zu sein, ein Jude oder ein Türke, ganz bestimmte Verhaltenserwartungen verbunden werden. Und wehe, wenn diese Erwartungen sich ein einziges Mal bestätigen sollten.

Man muß hier als eine Art Exkurs hinzufügen, daß die »Natur« allerdings nicht immer so objektiv belanglos oder doch sekundär ist wie im Falle der Hautfarbe. Man braucht nur an die Gruppen der körperlich und geistig Behinderten zu denken. Auch ist das Moment der Vererbung ja nicht schlechterdings inexistent. Damit hat man aber (gesellschaftlich) nicht anzufangen. Die oben aufgestellten Maximen bleiben trotzdem gültig.

Die beiden getroffenen Unterscheidungen reichen nicht aus, den spezifischen Charakter der jüdischen Minorität genauer zu erfassen. Um weiterzukommen, problematisieren wir einen Vergleich, der heute bis zu fast rätselhaften Formulierungskunststücken fortwährend gemacht wird.

Eine der Formulierungen, die zugleich zeigt, um welchen Vergleich es geht, lautet: *Die heutigen Juden* (hier in Deutschland) *sind die Türken*. Auf derselben Linie liegt die – provozierendere – Formulierung: *Die Palästinenser sind die Juden der Juden*.

Ich schicke Kritisches zu diesem Wortgebrauch dem Vergleich voraus: Das klingt ganz provokant und verweist auch auf wichtige Dinge, ist aber nichtsdestoweniger destruktiv: reißt an einen Ende ein, was es am andern aufrichtet. Und zwar ist der Hauptfehler nicht, daß es zwischen Türken und Juden, Palästinensern und Juden (und deren jüngerer oder älterer Situation) beträchtliche Unterschiede gibt. Das auch; wichtiger aber ist,

daß bei einer solchen Redeweise das Wort Jude oder Juden in einer unverantwortlichen Weise typisierend gebraucht wird. Und zwar – besonders beim zweiten Satz – auch noch in einem Sinne, den diejenigen, die so reden, im Grunde ablehnen. Paraphrasiert man den Satz, so kommt etwa heraus: Die Palästinenser sind im Verhältnis zu den (israelischen) Juden genau das, was viele, die keine klaren Vorstellungen haben, mit dem Begriff des Juden verbinden: nämlich die Leidtragenden. Damit ist auch schon gesagt, in welchem Sinne der Terminus hier typisch gebraucht ist: er steht für diskriminiert, mißachtet, verfolgt, getötet. Nun ist dies ja alles Juden geschehen (besonders von Deutschen), aber doch glücklicherweise nicht jederzeit. Der bedeutendste lebende Historiker der jüdischen Geschichte, Salo W. Baron hat es gelegentlich als eines der Hauptziele seiner Bemühungen bezeichnet, von dieser »weinerlichen« Sicht der jüdischen Geschichte endlich abzukommen. Dem ist zuzustimmen. Die Wahrheit ist ja: Die Mächtigen unterdrücken die Machtlosen und die Überzahl unterdrückt die Minderzahl – unter Juden wie unter Nichtjuden. Selbst die hierin anscheinend so idealtypische Nazizeit hat da ihre Inkonsequenzen. Damals ging es um alle Juden, gerade auch um die wohlhabenden. Aber die wohlhabenden hatten trotz allem die größeren Möglichkeiten zu flüchten. Den Armen blieb, selbst wenn sie wußten oder ahnten, was bevorstand, kaum etwas anderes übrig, als auf die Deportation zu warten (allenfalls noch der Selbstmord).

Ganz abgesehen von alledem ist solcher typisierender Gebrauch des Wortes Jude(n) genau das, was man nicht zu Unrecht Karl Marx zum Vorwurf macht. Was Marx in seinen Überlegungen »Zur Judenfrage« schreibt, ist ja nicht so völlig unzutreffend oder inadäquat: mit Ausnahme dessen, daß er auf eine geradezu unerträgliche Weise (jetzt nicht Judesein und Verfolgtsein, sondern) Juden und Kapitalisten, Judentum und Kapitalismus identifiziert. Wer sich solcher Mittel bedient, ist ein Antisemit (gerade wenn er es besser weiß), auch wenn er die besten Ziele verfolgt.

Kommen wir endlich zu dem angekündigten Vergleich. Es

geht um Juden und Türken – exemplarisch (die Türken sind die größte Gruppe usw.).

1. Es gibt in der Tat eine Reihe auffälliger *Gemeinsamkeiten*:

a) Juden und Türken waren oder sind in Deutschland *ethnische* Minoritäten (völkische sagt man nicht mehr), d. h. zahlenmäßig kleine Gruppen, die eine Abstammungsgemeinschaft bilden, meist untereinander heiraten und ein gewisses kulturelles Eigengut überliefern und pflegen. (Die beiden letzten Punkte könnten schon zu Einsprüchen reizen.)

b) Zu dem kulturellen Eigengut gehört in beiden Fällen vor allem die (andere) *Religion*, mit allem, was dies impliziert. Welche der beiden Religionen der Majorität akzeptabler erscheint, bleibe dahingestellt.

c) Die einen wie die anderen gelten infolge dieser Differenzen als *Fremde* (tatsächlich werden die Probleme unter dem Stichwort »Fremdenhaß in Deutschland« diskutiert).

d) Mit der letzten Bemerkung ist schon angedeutet: Sie werden nicht nur – wertungsfrei – als Fremde angesehen und dann sozusagen gastfreundschaftlich behandelt, sondern *diskriminiert*. Diskriminieren heißt: einen Unterschied machen. Man verhält sich auffällig anders im Umgang mit ihnen als im Umgang mit Angehörigen der Majorität. (Ich hatte gesagt »sozusagen gastfreundlich«, weil selbst viele Türken eigentlich keine Gäste mehr sind, sondern zumindest Immigranten, Einwanderer. Es kommt dabei aber offensichtlich auf die Dauer der Ansässigkeit weniger an. Die Indianer sind in Amerika bekanntermaßen viel länger ansässig als die weiße Majorität; sie sind »fremd« im eigenen Land.)

2. Damit stellt sich auch schon ein erster und auffälliger *Unterschied* heraus zwischen Türken und Juden.

a) Während die Türken ausländische Arbeitnehmer, Gastarbeiter oder Immigranten (Kinder von Immigranten) sind, sind und waren die Juden zuerst und vor allem einmal *Alteingesessene* in Deutschland. Und ähnlich wie die Indianer in Amerika rühmten sich manche Juden, daß sie etwa am Rhein schon länger wohnten als mancher nichtjüdische »Stamm«, der erst durch die

Völkerwanderung dahin gekommen sei. (Allerdings eine etwas zweifelhafte Argumentation, die die Identität und Kontinuität der Geschlechterfolge allzu selbstverständlich nimmt.) Jedenfalls ist festzuhalten, daß die Juden in Deutschland zu keinem Zeitpunkt ausländische Arbeitnehmer, Gastarbeiter oder Einwanderer waren, es sei denn in irgendwelchen lang zurückliegenden Jahrhunderten oder aber – und da gibt es wieder Vergleichsmöglichkeiten – man denkt an die berühmte und berüchtigte »ostjüdische Einwanderung«. Eine Auslassung des Historikers Heinrich von Treitschke lautet:

*»Über unsere Ostgrenze ... dringt Jahr für Jahr aus der unerschöpflichen polnischen Wiege eine Schar strebsamer hosenverkaufender Jünglinge herein, deren Kinder und Kindeskinde dereinst Deutschlands Börsen und Zeitungen beherrschen sollen; die Einwanderung wächst zusehends, und immer ernster wird die Frage, wie wir dies fremde Volksthum mit dem unseren verschmelzen können.«<sup>4</sup>*

An den osteuropäischen Juden glaubte man die Fremdheit, Fremdlosigkeit – fast dankbar – mit Händen greifen zu können. Gustav Schmoller, als Nationalökonom ähnlich renommierter wie Treitschke als Historiker, läßt offen, ob diese Ostjuden nicht gar Tataren sind (was anscheinend noch bedenklicher ist):

*»und so kann man wohl unter Umständen für eine Beschränkung der Einwanderung aus dem Osten plaidieren – [unter anderem] gegen die östlichen, aus Polen und Rußland kommenden Juden, von denen es denn übrigens noch nicht einmal feststeht, ob sie denn überhaupt Semiten und nicht vielmehr Tataren sind ...«<sup>5</sup>*

Allem Anschein nach bestätigte die Fremdheit der osteuropäischen Juden die Fremdheit der Juden im allgemeinen, auch der alteingesessenen. Bekanntlich brach Treitschke dann ja auch

<sup>4</sup> Der Berliner Antisemitismusstreit. Hg. v. Walter Böhlich. Frankfurt am Main 1965, S. 7f.

<sup>5</sup> Hermann Bahr: Der Antisemitismus. Ein internationales Interview. Hg. v. Hermann Greive. Königstein i. T. 1979, S. 30.

nicht in den Ruf aus: »Die Ostjuden sind unser Unglück!«, sondern: *Die Juden sind unser Unglück!*«<sup>6</sup>

Wie aus den Überlegungen hervorgeht, ist der relevante Zusammenhang der zwischen Ansässigkeit und Nichtfremdheit. Jüdischerseits ist von daher ein Konzept in die Diskussion gebracht worden, nach dem der jüdische Stamm, durchaus ein eigener Stamm, aber – nach so langen Jahrhunderten in Territorien des späteren Deutschland – ein deutscher Stamm, neben und ähnlich den Franken, Sachsen und Bajuwaren, sein sollte.

b) Ein zweiter Unterschied zwischen den heutigen Gastarbeiterminoritäten und der jüdischen Minorität in Deutschland liegt in der völlig verschiedenen Status- oder besser Schichtenzugehörigkeit. Es gibt gutgestellte Gastarbeiterfamilien, aber im Schnitt ist der soziale Status doch nicht sehr hoch. Die Mehrzahl befindet sich eher am unteren Ende der Einkommensskala. Anders die deutschen Juden, denen sogar allermeist besonders viel Geld nachgesagt worden ist und ein überdurchschnittliches Geschick, es sich zu verschaffen. Das Stückchen Wahrheit daran ist, daß die deutschen Juden im Durchschnitt (jedenfalls im fortschreitenden 19. Jahrhundert) etwas wohlhabender waren als die Nichtjuden; was allerdings für die Weimarer Zeit schon nicht mehr unbedingt stimmt. Jedenfalls aber trifft zu, daß sich die Angehörigen der jüdischen Gruppe in Deutschland gleichmäßiger über die verschiedenen sozialen Schichten verteilten – von den ganz Armen bis zu den ganz Reichen – als die heutigen Gastarbeiterminderheiten. Sie hatten also so gesehen eine »normalere« Schichtung, ungeachtet der trotz allem von der Majorität abweichenden Berufsstruktur. Dem ist speziell für Hamburg hinzuzufügen, daß hier selbst diese Differenzen geringer waren als im Reichsdurchschnitt. Dies alles ist zu bedenken, weil es ja doch mit dem Grad, zumindest mit der Art der Fremdheit einer Gruppe zu tun hat. – Ich komme darauf zurück.

c) Als dritte (und letzte) relevante Differenz sei genannt, daß es – zum Teil infolge des bereits Behandelten – bei den deutschen

6 Der Berliner Antisemitismusstreit, S. 11.

Juden (jedenfalls in nennenswerten Kreisen) einen viel selbstverständlicheren und weiterreichenden Integrationswillen gab, als es ihn bei unseren Gastarbeitern überhaupt geben kann. Die in Deutschland lebenden und arbeitenden Italiener, Griechen und Türken sind auch ihrem eigenen Selbstverständnis nach zunächst einmal Italiener, Griechen und Türken. Die deutschen Juden dagegen wollten allermeist Deutsche sein, und viele gaben sich die größte Mühe, möglichst wenig als Juden in Erscheinung zu treten. Was blieb da – objektiv – noch an Fremdheit? Das mitreißendste Beispiel des weit verbreiteten Pathos der Identifikation mit den Deutschen und Deutschland ist und gibt gerade ein prominenter Hamburger Jude des 19. Jahrhunderts. Sein Großvater, Raphael ben Jekutiel Kohen, hatte noch ein Aufsehen und Ärgernis erregendes Beispiel besonders großer Assimilations- und Integrations-Angst abgegeben, indem er gegen die Mendelssohnsche Übersetzung der hebräischen Bibel ins Deutsche auftrat. Sein Enkel, Gabriel Riesser, erklärte dagegen knapp und präzise: *»Wir sind entweder Deutsche, oder wir sind heimatlos.«*

Im Zusammenhang lautet die betreffende Stelle wie folgt; sie ist der *»Verteidigung der bürgerlichen Gleichstellung der Juden gegen die Einwürfe des Herrn Dr. H. E. G. Paulus«* (1831) entnommen:

*»Uns vorzuhalten, daß unsere Väter vor Jahrhunderten oder vor Jahrtausenden eingewandert sind, ist so unmenschlich, als es unsinnig ist. Wir sind nicht eingewandert, wir sind eingeboren, und weil wir es sind, haben wir keinen Anspruch anderswo auf eine Heimat; wir sind entweder Deutsche, oder wir sind heimatlos.«*

Und er schließt die Verteidigungsschrift mit den Worten:

*»Die kräftigen Klänge deutscher Sprache, die Gesänge deutscher Dichter haben in unserer Brust das heilige Feuer der Freiheit entzündet und genährt; der Hauch der Freiheit, der über die Deutschen Gaue zog, hat unsere schlummernden Freiheitshoffnungen geweckt, und manche frohe Aussicht ist ihnen schon seitdem geworden. Wir wollen dem deutschen Vaterlande angehören, wir*

werden ihm aller Orten angehören. Es kann und darf und mag von uns alles fordern, was es von seinen Bürgern zu fordern berechtigt ist; willig werden wir ihm alles opfern – nur Glauben und Treue, Wahrheit und Ehre nicht; denn Deutschlands Helden und Deutschlands Weisen haben uns nicht gelehrt, daß man durch solche Opfer ein Deutscher wird!«<sup>7</sup>

Hermann Cohen geht später noch weiter und versucht sogar, *Deutschtum* und *Judentum*, oder genauer ihr besseres, zukunftsträchtiges Erbe miteinander zu vermitteln: Er sieht (zu Beginn des Weltkriegs) »am Horizont der geschichtlichen Welt ... *Deutschtum* und *Judentum* innerlichst verbunden«, nämlich: in der verwirklichten Idee des ewigen Friedens, den er aber – befremdlich genug – durch die Macht des preußisch-deutschen Einzelstaates, auch mit dessen militärischen Mitteln, vorbereitet und herbeigeführt wissen wollte.<sup>8</sup>

Das alles betrifft natürlich nicht – nicht mehr – die heutige Situation, nach Antisemitismus, Zionismus und vor allem dem Völkermord an den Juden. Manche halten die Zeit, in der Juden vorbehaltlos Deutsche sein konnten, für endgültig abgeschlossen, vorbei. Assimilation im Sinne vorbehaltloser nationaler Identifikation mit den Deutschen und Deutschland gibt es nicht mehr, jedenfalls gegenwärtig nicht. Sie ist auch anderwärts problematisch geworden. Jean Améry, der kein Zionist war, äußerte sich dazu mit dem Blick auf die Zeit nach 1945 unter dem Titel »*Mein Judentum*« wie folgt:

»Ich war nirgendwo daheim. Ich war ein Jude und wollte, sollte es bleiben. Als ich, 1945 nach Belgien wiedergekehrt, mich mehr und mehr für französische Kultur interessierte, mich in die Stadt Paris verliebte, als Jean-Paul Sartre so etwas wie meine Vaterfigur wurde, glaubte ich gleichwohl nicht mehr an die Assimilation.«<sup>9</sup>

7 Gesammelte Schriften II. Hg. v. M. Isler, Frankfurt am Main / Leipzig 1867, S. 133 u. 183f.

8 *Deutschtum und Judentum*. Gießen 1915, S. 47f.

9 *Mein Judentum*. Hg. v. H. J. Schultz. Stuttgart / Berlin 1978, S. 88.

Gibt es also nur noch »*Juden in*«? Was Deutschland angeht, gewiß: Juden in Deutschland, allenfalls deutsche Juden; jüdische Deutsche gibt es nicht. Die Antisemiten haben es immer schon bestritten. Sie haben – leider – recht behalten.

So gesehen ist die Situation unserer heutigen Juden der von Ausländern ähnlich – Ausländer aus welchem Ausland, wenn sie nicht Israelis sein wollen? Bis zum Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft waren die deutschen Juden objektiv wie subjektiv in vieler Hinsicht weniger fremd als unsere heutigen Minderheiten – *cum grano salis*: einschließlich der Juden.

## II

Mit Art und Maß der Fremdheit wächst zweifellos die Herausforderung an die *Toleranz* (wovon nun die Rede sein soll). Daraus ist aber nicht zu folgern, daß von einem bestimmten Grade wirklicher oder vermeintlicher Fremdheit oder Andersartigkeit an getrost ein bißchen Intoleranz in Kauf genommen werden kann. Begriff und Sache der *aufklärerischen Toleranz*, wovon wir ja noch immer zehren, beinhalten etwas ganz anderes. Moses Mendelssohn hat es schon früh, nicht nur treffend, auch plastisch herausgestellt. (Daß es nach 200 Jahren etwas altmodisch klingt, speziell das Pathos der Brüderlichkeit, braucht nicht zu verwundern.)

*»Brüder! Ist es Euch um wahre Glückseligkeit zu thun, so lasset uns keine Übereinstimmung lügen, wo Mannigfaltigkeit offenbar Plan und Endzweck der Vorsehung ist. Keiner von uns denkt und empfindet vollkommen so, wie sein Nebenmensch; warum wollen wir denn einander durch trügerische Worte hintergehen? Thun wir dieses schon leider! in unserm täglichen Umgange, in unsern Unterhaltungen, die von keiner sonderlichen Bedeutung sind: warum denn noch in solchen Dingen, die unser zeitliches und ewiges Wohl, unsere ganze Bestimmung angehen ... Um Eurer und unserer Glückseligkeit willen, Glaubensvereinigung, Gesinnungsgemeinschaft ist*



*nicht Toleranz, ist der wahren Duldung gerade entgegen.*«<sup>10</sup>

*Toleranz ist das Akzeptieren des Andern als Andern.* Und es wäre kein gutes Zeichen für die Toleranz in Deutschland, wenn der radikale Assimilationswille der deutschen Juden im 19. Jahrhundert auch darauf zurückzuführen sein sollte, daß sie den Eindruck hatten, anders nicht akzeptiert zu werden.

Natürlich geht es ausschlaggebend um den genaueren Sinn dieses Akzeptierens. Lessing hat sich dazu sehr nachdenklich geäußert; in einem Text, der ausdrücklich nur von den verschiedenen Religionen handelt – man muß heute die nichtreligiösen Antworten auf die Sinnfrage darin einbeziehen:

*»Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein [hat] entwickeln können und noch ferner entwickeln soll; als [umgekehrt] über eine derselben entweder lächeln, oder zürnen? Diesen unseren Hohn, diesen unsern Unwillen, verdiente in der besten Welt nichts: und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiel: nur bei unsern Irrtümern nicht?«*<sup>11</sup>

Erstaunlich – nicht nur, weil Lessing hier die Religionen Irrtümer nennt. Das ist nur eine Seite der Sache. Man fragt sich auf der andern Seite, ob dies wirklich ganz allgemein gelten soll, wo immer es um letzte Überzeugungen geht – auch angesichts moderner Weltanschauungen oder Ideologien auf der äußersten Rechten, die geschichtlich endgültig diskreditiert zu sein scheinen und zu deren System es gehört, Gedanke und Sache der Toleranz zu untergraben. – Ich meine: ja; Lessings Wort gilt auch davon. Was freilich die entschlossene Bekämpfung solcher Überzeugungen (auch strafrechtliche Verfolgung bei strafbaren Hand-

<sup>10</sup> Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften III. Hg. v. G. B. Mendelssohn. Leipzig 1843, S. 360 u. 361.

<sup>11</sup> Die Erziehung des Menschengeschlechts. Vorbericht des Herausgebers. Abgedruckt in Gotthold Ephraim Lessing: Freimäurergespräche und anderes. Hg. v. Claus Träger. München 1981. S. 81.

lungen) nicht ausschließt. Der reine Verriß, Spott, Hohn und Zorn sind noch angesichts der unmenschlichsten menschlichen Überzeugung ihrerseits unmenschlich. Sie entwürdigen den, gegen den sie gerichtet sind. Demgegenüber gilt es nach Lessing, selbst den schreiendsten Irrtum, die bedrohlichste Verblendung noch ernst zu nehmen und darin als verzerrtem Reflex vielleicht unverschuldeter menschlicher Gebrochenheit noch den verborgenen Kern des berechtigten Anspruchs auf ungebrochene Menschlichkeit zu erkennen. Das ist der menschlichere und der Wahrheit dienlichere Weg. Nur so läßt sich – wenn überhaupt – hartnäckigen Irrtümern, Befangenheiten und Vorurteilen beikommen; Spott, Hohn und Zorn dagegen verhärten.

In Lessings Überlegung kommt zum Ausdruck, daß Toleranz nicht nur passive Duldung (aus Indifferenz oder Bequemlichkeit) sein soll; darin steckt immer ein Stück Verachtung. Und er ist zumindest auf dem besten Wege, darin zu erkennen, was wir heute damit verbinden: die Anerkennung der *Legitimität* des Wahrheitsanspruchs des andern.

Um sich praktisch auf der theoretischen Höhe dieses Toleranzbegriffs halten zu können, bedarf es sowohl fortwährender persönlicher Anstrengungen als auch der Sicherung der entsprechenden gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen.

Gegenüber seinen Juden hat Deutschland einmal genau den entgegengesetzten Weg beschritten – den Weg zur völligen Beseitigung der vorgeblich »Fremden«. Dabei sind letztlich alle regionalen und lokalen Unterschiede eingeebnet worden – Hamburg z. B. hatte ja bis dahin nicht die schlechteste Rolle gespielt. Das blieb sich danach alles gleich. – Wir haben also allen Grund, rechtzeitig auf der Hut zu sein.

## TEILNEHMER DES KOLLOQUIUMS

*Prof. Dr. Stefi Jersch-Wenzel* lehrt Neuere Geschichte an der Technischen Universität Berlin und leitet die Sektion deutsch-jüdische Geschichte der Historischen Kommission zu Berlin. Veröffentlichungen (u. a.): Jüdische Bürger und kommunale Selbstverwaltung in preußischen Städten 1808–1848 (1967); Juden und »Franzosen« in der Wirtschaft des Raumes Berlin/Brandenburg (1978).

*Prof. Dr. Arno Herzig* vertritt das Fach Neuere Geschichte mit dem Schwerpunkt Frühe Neuzeit an der Universität Hamburg. Veröffentlichungen (u. a.): Judentum und Emanzipation in Westfalen (1973); Der Allgemeine Deutsche Arbeiterverein. Dargestellt an der Biographie des Funktionärs Carl Wilhelm Tölcke (1979).

*Prof. Dr. Peter Freimark* ist Direktor des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden, Hamburg, und seit 1974 Herausgeber der »Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden«. Verfasser (u. a.) von: Judentore, Kuggel, Steuerkonten. Untersuchungen zur Geschichte der deutschen Juden, vornehmlich im Hamburger Raum (mit Ina Lorenz und Günter Marwedel, 1983).

*Dr. Baruch Z. Ophir* war lange Zeit Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forschungsinstitut Yad Vashem in Jerusalem. Veröffentlichungen (u. a.): Das Erwachen des deutschen Nationalbewusstseins in der preußischen Judenheit (veröffentlicht unter seinem früheren Namen Benno Offenburg, 1933); Die jüdischen Gemeinden in Bayern 1918–1945. Geschichte und Zerstörung (mit Falk Wiesemann, 1979).

*Prof. Dr. Hermann Greive* lehrt Judaistik am Martin-Buber-Institut der Universität Köln. Veröffentlichungen (u. a.): Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland

und Österreich 1919–1935 (1969); Die Juden. Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa (1980); Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland (1983).

## Personenregister

Das Register erfaßt die im Text der fünf Beiträge erwähnten Personennamen. Fehlende Vornamen wurden, soweit möglich, in Klammern ergänzt. Nicht verzeichnet sind die Autorennamen in den Anmerkungen.

- Améry, Jean 109  
Aschkenasi, Zwi 72
- Barkai, Avraham 43  
Baron, Salo W. 104  
Bebel, (August) 55  
Bernays, Isaak 77  
Bernhard, Isaac 11  
Bernhard, Familie 23  
Bernstein, Aaron 55  
Bismarck, (Otto von) 52 f.  
Börne, (Ludwig) 32  
Buber, Martin 96
- Carlebach, Joseph 61; 63; 71; 84;  
92 ff.  
Christian IV., König von Dänemark 70  
Christina, Königin von Schweden  
64  
Cohen, Hermann 109  
Cohn, Eduard 59; 61 f.  
Cohn, Haim H. 94
- Dohm, Christian Wilhelm von  
24; 32 f.; 35; 45; 51; 99
- Eckardt, Julius von 68 f.  
Eger, Meier 29  
Eibeschütz, Jonathan siehe Eybeschütz, Jonathan
- Emden, Jakob 72  
Ephraim, Familie 23  
Ettlinger, Jakob 72; 77  
Eybeschütz, Jonathan 72 f.; 77
- Fanon, Frantz 101  
Frantz, Constantin 53  
Friedländer, David 29; 31  
Friedländer, Familie 23  
Friedrich II., König von Preußen  
12
- Glückel von Hameln 72  
Goldschmidt, Joseph 79  
Gomperz, Familie 23  
Graetz, Heinrich 76 f.  
Graupe, Heinz Mosche 73  
Gugenheim, Fromet 11
- Hänlein, (J. C. F. L. von) 68  
Haindorf, (Alexander) 46  
Hardenberg, (Karl August von)  
33; 35  
Harkort, Friedrich 37  
Hasselmann, (Wilhelm) 56  
Hegel, (Georg Wilhelm  
Friedrich) 100  
Heilbronn, (David) 46  
Hellwitz, (Lazar Levi) 46  
Hepner, Adolf 55  
Herz, Henriette 24; 48

- Herz, Markus 23  
 Hildesheimer, Esriel 77  
 Hippel, Theodor Gottlieb von 99  
 Hirsch, Familie 23  
 Hirsch, Samson Raphael 77  
 Holstein-Schauenburg,  
     Grafen von 65; 70  
 Holzer, Paul 88
- Italiener, Bruno 88 f.  
 Itzig, Familie 23
- Jacobson, Israel 75  
 Jochmann, Werner 57  
 Jonas, Alberto 85  
 Jost, Isaak Markus 74
- Kant, Immanuel 23; 29  
 Kley, (Eduard) 46; 76  
 Kohen, Raphael ben Jekutiel 108  
 Kopitzsch, Franklin 61
- Lassalle, (Ferdinand) 55  
 Lessing, (Gotthold  
     Ephraim) 111 f.  
 Levin, Rahel 24  
 Liebknecht, (Wilhelm) 55  
 Lippmann, Leo 92 ff.; 95
- Mallinckrodt, Hermann von 40  
 Marwedel, Günter 62  
 Marx, Karl 56; 104  
 Mayer, Hans 99  
 Mendelssohn, Moses 11; 24; 32;  
     35; 73; 108; 110
- Oberdörffer, Wilhelm 84
- Paulus, H. E. G. 108
- Philippson, Ludwig 38 f.  
 Rathenau, Walter 95  
 Rebbert, Josef 53 f.  
 Reé, Anton 67  
 Reichensperger, Peter 40  
 Riesser, Gabriel 59; 67; 108;  
 Rohling, (Augustin) 54
- Sabbatai, Zwi 72 f.  
 Salomon, (Gotthold) 76  
 Samoscht, Zwi Hirsch 77  
 Sartre, Jean-Paul 101; 110  
 Schauenburg siehe  
     Holstein-Schauenburg  
 Schlabrendorf, Graf 99  
 Schmoller, Gustav 106  
 Schramm, Percy Ernst 61  
 Schudt, (Johann Jakob) 64  
 Schweitzer, (Johann Baptist) 56  
 Silberner, Edmund 55  
 Simche, Meier ben 29  
 Spier, Arthur 84  
 Steinitz 56  
 Stern, Selma 11  
 Stoecker, (Adolf) 56 f.
- Teixeira, Manuel 64  
 Toury, Jacob 38; 43  
 Treitschke, Heinrich von 106
- Varnhagen, Rahel 48  
 Warburg, Max M. 92; 95 ff.  
 Weizmann, Chaim 96  
 Windthorst, (Ludwig) 53 f.  
 Wohlwill, (Immanuel) 46  
 Wulff, Familie 23
- Zunz, Leopold 47

# HAMBURGER BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER DEUTSCHEN JUDEN

Bd. III Heinz Mosche Graupe  
**Die Statuen der drei Gemeinden**  
Altona, Hamburg und Wandsbek  
Quellen zur jüdischen Gemeindeorganisation  
im 17. und 18. Jahrhundert  
2 Bände, 637 Seiten, Lin, DM 76,-

Bd. IV Helga Krohn  
**Die Juden in Hamburg**  
Die politische, soziale und kulturelle Ent-  
wicklung einer Großstadtgemeinde nach der  
Emanzipation 1848-1918  
248 Seiten, Lin, DM 34,-

Bd. V Günter Marwedel  
**Die Privilegien der Juden in Altona**  
432 Seiten, Lin, DM 38,-

Bd. VI Mosche Zimmermann  
**Hamburger Patriotismus  
und deutscher Nationalismus**  
Die Emanzipation der Juden in Hamburg  
zwischen 1830 und 1865  
266 Seiten, Lin, DM 40,-

Bd. VII Marion A. Kaplan  
**Die jüdische Frauenbewegung  
in Deutschland**  
Organisation und Ziele des Jüdischen  
Frauenbundes 1904-1938  
356 Seiten, Lin, DM 40,-

Bd. VIII Harold Hammer-Schenk  
**Synagogen in Deutschland**  
Geschichte einer Baugattung  
im 19. und 20. Jahrhundert  
2 Bände, 950 Seiten, mit über 500 Abb.,  
Lin, DM 160,-

Bd. IX Peter Freimark, Ina Lorenz,  
Günter Marwedel  
**Judentore, Kuggel, Steuerkonten**  
298 Seiten, 10 S. Abb., Lin, DM 40,-

