

Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben
von der
Stiftung Historisches Kolleg

Kolloquien
25

R. Oldenbourg Verlag München 1994

Deutsche Juden und die Moderne

Herausgegeben von
Shulamit Volkov
unter Mitarbeit von
Elisabeth Müller-Luckner

R. Oldenbourg Verlag München 1994

Schriften des Historischen Kollegs

im Auftrag der
Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft
herausgegeben von
Horst Fuhrmann
in Verbindung mit

Knut Borchardt, Rudolf Cohen, Arnold Esch, Lothar Gall, Hilmar Kopper, Christian Meier,
Horst Niemeyer, Peter Pulzer, Winfried Schulze und Eberhard Weis

Geschäftsführung: Georg Kalmer

Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner

Organisationsausschuß:

Georg Kalmer, Franz Letzelter, Elisabeth Müller-Luckner, Heinz-Rudi Spiegel

Die Stiftung Historisches Kolleg hat sich für den Bereich der historisch orientierten Wissenschaften die Förderung von Gelehrten, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben, zur Aufgabe gesetzt. Sie vergibt zu diesem Zweck drei Forschungsstipendien und ein Förderstipendium sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“. Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Shulamit Volkov (Tel Aviv/Israel) war – zusammen mit Privatdozent Dr. Franz Bauer (Regensburg), Professor Dr. Volker Press (Tübingen) und Professor Dr. Kurt Raaflaub (Providence, R.I./USA) – Stipendiatin des Historischen Kollegs im Kollegjahr 1989/90. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Shulamit Volkov aus ihrem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema: „Deutsche Juden und die Moderne. Wieder ein Sonderweg?“ vom 9. bis 12. Juli 1990 im Historischen Kolleg gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Die Stiftung Historisches Kolleg wird vom Stiftungsfonds Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre und vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft getragen.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Deutsche Juden und die Moderne / hrsg. von Shulamit Volkov
unter Mitarb. von Elisabeth Müller-Luckner. – München :
Oldenbourg, 1994

(Schriften des Historischen Kollegs : Kolloquien ; 25)

ISBN 3-486-56029-8

NE: Volkov, Šulāmīt [Hrsg.]; Historisches Kolleg (München):
Schriften des Historischen Kollegs / Kolloquien

© 1994 R. Oldenbourg Verlag GmbH, München

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gesamtherstellung: R. Oldenbourg Graphische Betriebe GmbH, München
ISBN 3-486-56029-8

Inhalt

| | |
|---|------|
| <i>Sbulamit Volkov</i> Zur Einführung | VII |
| Verzeichnis der Tagungsteilnehmer | XXIV |
| <i>Amos Funkenstein</i> Reform und Geschichte: Die Modernisierung des deutschen Judentums | 1 |
| <i>David Sorkin</i> Juden und Katholiken: Deutsch-jüdische Kultur im Vergleich 1750–1850 ... | 9 |
| <i>Ruth Katz</i> Why Music? Jews and the Commitment to Modernity | 31 |
| <i>Hans-Peter Bayerdörfer</i> Schrittmacher der Moderne? Der Beitrag des Judentums zum deutschen Theater zwischen 1848 und 1933 | 39 |
| <i>Marion A. Kaplan</i> Women and the Shaping of Modern Jewish Identity in Imperial Germany ... | 57 |
| <i>Ute Frevert</i> Die Innenwelt der Außenwelt. Modernitätserfahrungen von Frauen zwischen Gleichheit und Differenz | 75 |
| <i>Arno Herzig</i> Die westfälischen Juden im Modernisierungsprozeß | 95 |
| <i>Avraham Barkai</i> Amerikawanderung, Sozialprofil und Identitätsproblematik der deutschen Juden 1830–1914 | 119 |
| <i>Gottfried Schramm</i> Wilna und die Entstehung eines ostjüdischen Sozialismus 1870–1900 | 129 |

Alan S. Zuckerman

| | |
|---|-----|
| Division and Cohesion in the Process of Modernization: A Comparison of the Jewish Communities of Vienna and Warsaw during the 1920s | 141 |
| Register | 165 |

Zur Einführung

I.

Die Geschichte der deutschen Juden der Neuzeit wird gewöhnlich mit der Betonung auf drei miteinander verbundenen Themenkreisen geschrieben: der Emanzipation, der Assimilation und des Antisemitismus. Diese Begriffe – so die allgemeine Übereinkunft – haben das Leben der Juden in Deutschland von etwa 1780 an definiert und bestimmt. Damals begannen die mehr oder weniger aufgeklärten Bürokraten der verschiedenen deutschen Staaten eine „Verbesserung“ der Lage der Juden in ihren Ländern in Betracht zu ziehen und Wege zu suchen, auch sie in nützliche Untertanen der absoluten Herrscher zu verwandeln. Während des ganzen 19. Jahrhunderts bewegten sich die Juden in Deutschland zwischen zwei Polen – einerseits der versprochenen Emanzipation und den eigenen Bemühungen um Assimilation, andererseits den Rückschlägen und der Enttäuschung wegen immer wiederkehrender Wellen von Antisemitismus. Diese schmerzhaft, doch vielfach von Erfolg begleitete Odyssee endete unerwartet und katastrophal mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus und dem Entschluß der Nazis und ihrer Komplizen zur „Lösung der Judenfrage“. Damit wurden nicht nur alle vorhergehenden Errungenschaften zunichte gemacht – er bedeutete auch die physische Vernichtung des europäischen Judentums.

Wenn sich der Terminus „Emanzipation“ auch, genaugenommen, auf die Gleichberechtigung der Juden, vor allem in juristischer Hinsicht, bezog, so war er von Anfang an dehnbar und schloß sehr bald alle Aspekte der Integration der Juden in die nichtjüdische Gesellschaft ein¹. Er wurde sogar zur Bezeichnung der gesamten Periode jüdischer Geschichte, während der sich dieser Vorgang vollzog. In Deutschland schließt das sogenannte „Zeitalter der Emanzipation“ die Zeit zwischen den stürmischen 1780er Jahren und dem Jahr 1869 ein, als der Gleichheit der Juden im Norddeutschen Bund schließlich Gesetzeskraft verliehen und das Gesetz direkt danach vom Reich und den dazugehörigen Staaten ratifiziert wurde. Damals bezeichnete Emanzipation normalerweise ebenso den Akt des Emanzipators, entsprechend der ursprünglichen

¹ Über die Geschichte des Begriffs und seine Bedeutung vgl. *K. Grass*, *R. Koselleck*, Emanzipation, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2 (Stuttgart 1975) 153–197 und *J. Katz*, *The Term 'Jewish Emancipation'. Its Origin and Historical Impact* in seinem Buch: *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden. Ausgewählte Schriften* (Darmstadt 1972) 124–153. Über die gesetzliche Emanzipation der Juden gibt es reichlich Literatur. Vgl. bes. *R. Rürup*, *The Tortuous and the Thorny Path to Legal Equality: 'Jew Laws' and Emancipatory Legislation in Germany from the Late Eighteenth Century*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* (im weiteren LBIYB) 31 (1985) 3–33 und seine Essays über dieses Thema in: *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur ‚Judenfrage‘ der bürgerlichen Gesellschaft* (Göttingen 1975).

Bedeutung im römischen Recht, womit eine Verleihung – vermutlich „von oben“ – des gleichen Status, wie er den Emanzipierten eignete, an die noch Unemanzipierten gemeint war, als auch die Art, wie der Emanzipierte seine neue Freiheit benutzte, um als Gleicher unter Gleichen in die Gesellschaft einzutreten, die nun bereit und gewillt war, ihn zu akzeptieren.

Angesichts dieser vielfältigen Bedeutung von „Emanzipation“ ist die Verbindung mit „Assimilation“ nicht überraschend². In der politisch und ideologisch intensiven Diskussion über die „Judenfrage“, die mit nur wenigen Unterbrechungen während der ersten zwei Drittel des 19. Jahrhunderts in den deutschen Ländern geführt wurde, benötigten die Zeitgenossen zweifellos zusätzliche Konzepte, nicht nur um spezifisch darauf hinzuweisen, daß die emanzipierten Juden den Eintritt in die allgemeine bürgerliche Gesellschaft wünschten, sondern auch, daß sie allmählich den anderen immer ähnlicher wurden und schließlich vielleicht von ihnen nicht mehr zu unterscheiden waren. Die verschiedensten Bezeichnungen wurden zu jener Zeit hierfür angewandt, doch keine schien passender als „Assimilation“. Historiker, die sich mit der Geschichte der deutschen Juden befassen, haben dann auch durchweg diese Bezeichnung verwendet. Sie waren immer wieder fasziniert von der Reichhaltigkeit des Phänomens, von der Vielzahl seiner Aspekte. Trotz der Tatsache, daß die Bezeichnung bald ideologisch schwer belastet war, besonders seit der heftigen Debatte zwischen Zionisten und sogenannten „Assimilanten“ in den 1890er Jahren, schien der Ausdruck „Assimilation“ seinen Zweck erfüllt zu haben³. Gerade durch die vage Bedeutung, die sowohl auf den Vorgang als auch auf sein Endergebnis hinwies und unbeabsichtigte gesellschaftliche Entwicklungen und Erfolge, aber auch entwürdigende Selbstverneinung durchblicken ließ, verlor die Bezeichnung nichts von ihrer Anziehungskraft. Auch heute noch wird sie von den meisten Historikern bei der Analyse der wichtigsten Begleiterscheinungen der Emanzipation verwendet: dem Eintritt von Juden in die deutsche Gesellschaft, der Übernahme der wesentlichen kulturellen Merkmale der deutschen Gesellschaft und der parallel laufenden allmählichen Aufgabe alles Jüdischen von seiten eines beachtlichen Teils der Juden.

Obwohl Assimilation und Emanzipation oft synonym verstanden werden, werden sie auch komplementär angewandt. Die meisten zeitgenössischen Teilnehmer an der Emanzipationsdebatte – Juden wie Nichtjuden – sahen eine notwendige Verbindung zwischen beiden. Tatsächlich waren die Juden ihrerseits bereit, ihre religiösen Gebräuche umzugestalten und sie dem vorherrschenden Geschmack des deutschen Bürgertums anzupassen. Im frühen 19. Jahrhundert taten sie ihr Bestes, sich die deutsche

² Über die Verbindung von „Emanzipation“ und „Assimilation“ vgl. *J. Toury*, Emanzipation und Assimilation: Begriffe und Umstände, in: *Yalkut Moresheth* (hebr.) 2 (1964) 167–182.

³ Alle Werke über die zionistische Bewegung in Deutschland heben diese Kontroverse hervor. Vgl. bes. *J. Reinharz*, *Fatherland or Promised Land: The Dilemma of the German Jew, 1893–1914* (Ann Arbor, Mich. 1975), *S. Poppel*, *Zionism in Germany 1897–1933. The Shaping of a Jewish Identity* (Philadelphia 1976) und *Y. Eloni*, *Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914* (Gerlingen 1987). Auch Historiker, die sich mit dem Central-Verein befassen, behandeln dieses Thema. Vgl. bes. *A. Paucker*, *Zur Problematik einer jüdischen Abwehrstrategie in der deutschen Gesellschaft, in: Juden im Wilhelminischen Deutschland, 1890–1914. Ein Sammelband*, hrsg. v. *W. E. Mosse, A. Paucker* (Tübingen 1976) 479–548.

Sprache anzueignen, deutsche Lehranstalten zu besuchen, deutsche Bildung zu erwerben und die Werte und Normen ihrer Gastgebergesellschaft in den meisten, wenn auch nicht in allen wichtigen Angelegenheiten zu übernehmen. Außerdem erwarteten selbst Deutsche, die die völlige legale Gleichstellung der Juden und deren Aufnahme als Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft – einschließlich aller Rechte und Pflichten – befürworteten, daß die Juden die Zeichen ihres Jüdischseins abschüttelten. Ein hoher Grad an Assimilation wurde entweder als Vorbedingung zur Emanzipation oder als direkte Folge angesehen. Juden und Nichtjuden hatten oft unterschiedliche Meinungen über das, was sie als „ausreichende“ Assimilation betrachteten, doch die meisten waren sich einig, daß Assimilation in gewissem Maße unerläßlich war⁴.

Das Haupthindernis, das sich diesem besonderen Gemisch von Emanzipation cum Assimilation in Deutschland ebenso wie anderswo im Europa des 19. Jahrhunderts entgegenstellte, war der Antisemitismus⁵. Er wird mit Recht als dritte formative Kraft in der jüdischen Geschichte der Neuzeit angesehen. Obwohl antijüdische Gesinnung und Aktionen in früheren Perioden nicht unbekannt waren, nahmen sie jetzt neue Formen an. Bei den sich ändernden gesellschaftlichen Umständen, denen zufolge Juden in alle Bereiche des Lebens eintraten und nicht mehr geographisch in eigenen Vierteln oder gesellschaftlich isoliert in ihren teilweise autonomen Gemeinden lebten, bekam Antisemitismus eine neue Bedeutung. Später gewann der Begriff durch die Einführung der verschiedenen Rassentheorien auch neue ideologische Dimensionen, besonders seit den 1860er Jahren; und schließlich fand er in den Programmen eigens gegründeter politischer Parteien und verschiedener Vereine sowie Interessen-Organisationen politischen Ausdruck. Ressentiments gegen die Juden richteten sich manchmal gegen die Armen unter ihnen und manchmal gegen die Reichen; bisweilen zeigten sie sich besonders heftig in Attacken gegen die traditionellen „Kaftanjuden“, dann wieder gegen die assimilierten „feinen“ Juden. Die antisemitische Propaganda machte Juden verantwortlich für das Versagen des Kapitalismus in Zeiten der Not und für die rücksichtslose Ausbeutung der gesellschaftlich und ökonomisch Schwachen in Zeiten relativen Wohlstands. Ihnen wurde ebenso die Schuld an Revolution und Aufruhr zu-

⁴ Reinhard Rürup hat den Unterschied betont zwischen dem Prozeß, in dem Emanzipation gewährt wurde – unabhängig von oder als Vorbedingung für die Assimilation wie im Fall des revolutionären Frankreich –, und dem Vorgang, bei dem Assimilation bewiesen werden mußte, bevor Emanzipation in Betracht kam, wie in Deutschland. Vgl. Kontinuität und Diskontinuität der ‚Judenfrage‘ im 19. Jahrhundert. Zur Entstehung des modernen Antisemitismus, in: Sozialgeschichte Heute. Festschrift für Hans Rosenberg zum 70. Geburtstag, hrsg. v. H.-U. Wehler (Göttingen 1974), bes. 388–401. Über den Unterschied zwischen dem jüdischen Konzept der Emanzipation und dem der Nichtjuden vgl. J. Katz (wie Anm. 1 oben). Vgl. auch Kapitel 5 seines Buches Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft: Jüdische Emanzipation 1770–1870 (Frankfurt a. M. 1985).

⁵ Über dieses Konzept vgl. die noch immer sehr nützliche Zusammenfassung: Th. Nipperdey, R. Rürup, Antisemitismus, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 1 (Stuttgart 1972) 129–153. Unter den zahlreichen neueren Arbeiten zum Antisemitismus befindet sich nur eine, die die Verbindung mit der Emanzipation als zentral behandelt: R. Erb und W. Bergmann, Die Nachtseite der Emanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860 (Berlin 1989). Vgl. aber auch J. Katz, Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933 (München 1989).

geschoben wie an einer reaktionären Politik des „Law and Order“. Sie wurden für die Leiden der Nation wie auch für allgemeine oder besondere soziale Übel verantwortlich gemacht. Kurz, um die Jahrhundertwende war Antisemitismus in den meisten Teilen der deutschen Gesellschaft zu finden und in den meisten ideologischen Lagern, die in ihrem Versuch, darauf Einfluß zu gewinnen, wetteiferten. Der Antisemitismus war stark genug, eine Akzeptanz der Juden in dieser Gesellschaft zu verhindern und Juden manchmal in Angst und Schrecken zu versetzen, doch er blieb im Grunde zu schwach, um ihrer legalen Emanzipation wie auch ihrer erfolgreichen wirtschaftlichen, kulturellen und oft sogar gesellschaftlichen Assimilation im Wege zu stehen⁶.

Es scheint in der Tat, als könne man das gesamte Spektrum jüdischer Geschichte im modernen Deutschland überblicken, wenn man den Verlauf der Emanzipation und Assimilation zusammen mit der Geschichte des Antisemitismus analysiert. Positive und negative Entwicklungen, Erfolge und Fehlschläge, Hoffnungen und Enttäuschungen werden so ins Blickfeld gerückt. Trotzdem scheint etwas Unabdingbares zu fehlen. Die drei Begriffe lenken unsere Aufmerksamkeit nämlich ausschließlich auf die Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden. Wir unterlassen es darum zu oft, einige der wichtigsten Aspekte jüdischer Geschichte zu würdigen, und interpretieren sie deshalb einseitig, sogar unrichtig.

Diese Aspekte, so glaube ich außerdem, fehlen nicht zufällig. Sie gehören in zwei grundsätzliche, mehr oder weniger klar umrissene Kategorien: Vernachlässigt werden Vorgänge, durch die Juden in Deutschland zuweilen radikale Veränderungen erfuhren – zusammen mit den Deutschen und ähnlich wie diese, wenn auch vielleicht gelegentlich auf eine etwas andere Art. Vernachlässigt werden auch diejenigen Vorgänge, die intern unter den Juden, in einer relativ geschlossenen jüdischen Sphäre, stattfanden. Zusammengekommen formen diese vernachlässigten Elemente ein deutliches Ganzes; sie gehören zu einem zentralen Thema: zum Umgang der deutschen Juden mit der Moderne. Schließlich standen Juden, ähnlich wie andere Männer und Frauen in Europa, spätestens seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert und während des ganzen 19. Jahrhunderts einer sich rapide und oft unkontrollierbar verändernden Umwelt gegenüber. Zusammen mit ihren Mitbürgern führten auch sie Änderungen durch und hatten wie ihre nichtjüdischen Nachbarn den Konsequenzen entgegenzutreten, sie zu tragen oder sich ihnen zu widersetzen, so gut sie konnten. Juden waren aktive, oft bereitwillige Vermittler im fortschreitenden Prozeß der Modernisierung. Zielbewußt machten sie Wege ausfindig, sich diesem anzupassen. Modernität – definiert als Fazit aller Änderungsprozesse unserer Zeit – wirkte sich auf Juden und Nichtjuden in gleicher Weise aus. Juden hatten, als Mitglieder der Gesellschaft, ungeachtet ihrer besonderen Position oder der speziellen Probleme, die sie beschäftigten, mit ihr zurechtzukommen. Trotz der eigenen besonderen Position hatten Juden auf die Herausforde-

⁶ Über Antisemitismus im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert vgl. die ausführlichen Artikel von *W. Jochmann*, jetzt in seinem Buch: *Gesellschaftskrise und Judenfeindschaft in Deutschland 1870–1945* (Hamburg 1988), bes. 30–98. Vgl. auch meine Artikel *Antisemitismus als kultureller Code und Das geschriebene und das gesprochene Wort. Über Kontinuität und Diskontinuität im deutschen Antisemitismus*, in: *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert* (München 1990) 13–36, 54–75.

rung der Zeit einzugehen; ihre letztendliche Anpassung war nicht nur Folge ihrer Beziehungen zu Nichtjuden. Hatten sie nicht ihren eigenen „Weg zur Moderne“?

Von diesem Standpunkt aus betrachtet gewinnt die Geschichte der Juden in Deutschland mehr als nur einen anderen Brennpunkt des Interesses. Durch diese zusätzliche Dimension sind jüdisches Denken und Handeln nicht mehr bloße Reflexionen nichtjüdischen Denkens und Handelns. Juden erlangten ihre eigene subjektive Stellung in Beziehung zu, aber nicht in voller Abhängigkeit von anderen Kräften in der Gesellschaft. Die Emanzipation – als Prozeß gesehen, durch den Juden gleiche Rechte verliehen wurden – war letztendlich von Nichtjuden beschlossen worden. Ihr eigenes Verhalten der Emanzipation gegenüber war nicht unwichtig, spielte jedoch nur eine sekundäre Rolle beim Vorantreiben der Dinge. Heute sind sich die meisten Historiker grundsätzlich darüber einig, daß die Emanzipation der Juden in Deutschland in vieler Hinsicht eine direkte Folge der allgemeinen Liberalisierung der deutschen Gesellschaft war⁷. Die jüdische Emanzipation erlitt wiederholt Rückschläge, solange konservative Kräfte die Struktur dieser Gesellschaft bestimmten, sie wurde aber schließlich gewährt, als die Logik eines liberalen, einheitlichen Staates sie in den neuen deutschen Rechtsstaat einbezog. Die Erforschung des Assimilationsprozesses muß die nichtjüdische Umgebung ebenfalls in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken. Zunächst einmal hing der Erfolg der Assimilation davon ab, daß die Juden die deutsche Sprache erlernten und deutsche Verhaltensweisen und deutsche Bildung erwarben. Dann hing Assimilation aber auch – in welcher Form und bis zu welchem Grad auch immer – von der Bereitschaft der übrigen Gesellschaft ab, die Juden zu akzeptieren oder wenigstens sich ihnen gegenüber neutral zu verhalten⁸. Und – müßig zu erwähnen – Antisemitismus war auch ein Phänomen der nichtjüdischen Gesellschaft. Er wirkte sich selbstverständlich ganz erheblich auf das Leben der Juden in der Diaspora aus, aber Juden waren immer, schon per definitionem, Zielscheibe des Antisemitismus gewesen, nicht seine Verbreiter. Schildert man die Geschichte des jüdischen Lebens im Hinblick auf Emanzipation und Assimilation und in Verbindung mit der Geschichte des Antisemitismus, so erscheinen die Juden viel zu oft als bloße Objekte. Auf diese Weise wird unsere Aufmerksamkeit von ihnen weg auf die Aktionen und Reaktionen der anderen gelenkt. Es kommt, oft unbeabsichtigt, dazu, daß die Besonderheit jüdischer Menschen endgültig verwischt wird. Eine von diesem Stand-

⁷ *Werner Mosse* betont dies besonders in seinem Artikel *The Revolution of 1848. Jewish Emancipation in Germany and its Limits*, in: *Revolution and Evolution. 1848 in German Jewish History*, hrsg. v. *W. E. Mosse, A. Paucker, R. Rürup* (Tübingen 1981) 389–402. Vgl. auch *R. Rürup*, *German Liberalism and the Emancipation of the Jews*, in: *LBIYB XX* (1975) 59–68.

⁸ Über die frühe Phase dieses Prozesses vgl. *J. Toury*, *Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum*, in: *Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850*, hrsg. v. *H. Liebeschütz* und *A. Paucker* (Tübingen 1977) 139–232 und meinen Artikel: *Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma*, in: *Jüdisches Leben* (wie Anm. 6), 111–130. Über die späteren Perioden vgl. Kap. III und IV in: *J. Toury*, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847–1871. Zwischen Revolution, Reaktion und Emanzipation* (Düsseldorf 1977) 119–210; vgl. auch meinen Essay: *Jüdische Assimilation und Eigenart*, in: *Jüdisches Leben* (wie Anm. 6), 131–145 und über die Hauptkonzepte dieser Historiographie *M. Kaplan*, *Tradition and Transition: the Acculturation, Assimilation and Integration of Jews in Imperial Germany; a Gender Analysis*, in: *LBIYB XXVII* (1992) 3–35.

punkt aus geschriebene Historiographie kann nichts anderes sein als das Nebenprodukt einer umfassenderen, allgemeinen deutschen Historiographie. Sie wird ständig Gefahr laufen, die wirkliche Beschaffenheit des eigentlichen jüdischen Lebens falsch zu beurteilen, ja sie praktisch aus den Augen zu verlieren.

Die naheliegende Alternative ist, sich internen jüdischen Angelegenheiten zuzuwenden und sich auf das Leben in den jüdischen Gemeinden, die Reform des Judentums und dergleichen mehr zu konzentrieren. Parallel zu der in Deutschland allgemein als deutsch-jüdische Geschichte bekannten Historiographie existiert und existierte schon immer auch eine Geschichte des jüdischen Lebens, eine „Geschichte des jüdischen Volkes“⁹. Bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein herrschte sogar diese „innere Geschichte“ eindeutig vor. Das hatte sicherlich Berechtigung und Anziehungskraft, doch die Ergebnisse waren auch einseitig. Ein großer Teil der heutigen deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung wird als Revision dieser begrenzten, etwas provinziellen Betrachtungsweise geschrieben. Besonders seit dem späten 18. Jahrhundert, so wird argumentiert, „traten“ Juden überall in die nichtjüdische Kultur und Gesellschaft „ein“ und begannen, aktiv an deren Entwicklung teilzunehmen. Ihre Geschichte als Individuen und ebenso als Gemeinschaft war nicht mehr von der sie umgebenden Welt zu trennen. „Innere Geschichte“ mag in ihrer Schilderung den subjektiven Status der Juden richtig beibehalten haben, aber auch sie lief Gefahr, die wirkliche Wesensart jüdischen Lebens falsch darzustellen; auch sie mußte auf ihre eigene Weise schief und lückenhaft bleiben. Auf eine solche einseitige „jüdische Geschichte“ zurückzugreifen, ist heutzutage nicht mehr genug.

Es scheint mir deshalb, daß wir – um sowohl der Aussonderung der „jüdischen Geschichte“ als auch den Risiken einer „Deutsch-jüdischen Geschichte“ zu entgehen – andere zusätzliche Konzepte brauchen. Wir brauchen einen neuen theoretischen Ansatz, um die Geschichte der Juden im Europa der Neuzeit zu erforschen, neues analytisches Rüstzeug, mit dem die Schwächen der vergangenen Historiographie überwunden werden können. Es wäre vielleicht nicht unvernünftig, glaube ich, einige der Begriffe, die sich beim Studium der allgemeinen deutschen Geschichte als nützlich erwiesen haben, auch auf die jüdische Geschichte anzuwenden. Bei einer Überprüfung der Geschichte der Juden in Deutschland seit dem späten 18. Jahrhundert könnte die Verwendung von Begriffen wie „Modernisierung“ und „Moderne“ sich als sehr fruchtbar erweisen¹⁰.

⁹ Die Anfänge dieser Disziplin in Deutschland hängen zusammen mit der Arbeit der Mitglieder des bekannten Kulturvereins in den frühen 1820er Jahren. I. Jost, der erste Historiker, der über allgemeine deutsch-jüdische Geschichte systematisch schrieb, war in der Tat unter ihnen. Vgl. seine *Geschichte der Israeliten*, 10 Bde. (Berlin 1846) und außerdem natürlich das Werk von *H. Graetz*, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 11 Bde., 2. Aufl. (Leipzig 1873–1900). Andere Historiker der allgemeinen jüdischen Geschichte sind S. Dubnow, R. Mahler und unter den Historikern der letzten Zeit z. B. S. Baron, M. Ben-Sasson und S. Ettinger.

¹⁰ Den umfassendsten Versuch, den Begriff „Modernisierung“ mit seinen verschiedenen theoretischen und methodologischen Implikationen auf die deutsche Geschichte anzuwenden, hat *Hans-Ulrich Wehler* in seiner noch nicht abgeschlossenen Arbeit: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, 2. Bde. (München 1987) unternommen. In einem früheren Buch diskutiert Wehler die Vor- und Nachteile dieses Vorgehens: *Modernisierungstheorie und Geschichte* (Göttingen 1975). Seither sind die Theorien über Modernisierung noch um einiges weiter entwickelt worden und

Konzentriert man sich bei der Untersuchung auf die besondere Art, mit der die Juden der Moderne begegneten, darf man sowohl die Entwicklungen außerhalb ihrer unmittelbaren Lebenssphäre wie auch ihre eigenen Angelegenheiten nicht aus den Augen verlieren. Benutzt man den mehr oder weniger vorhandenen begrifflichen Apparat, der sich zum Studium der Modernisierung in der allgemeinen Geschichte Europas des 19. und 20. Jahrhunderts eignet, so, daß er nicht unbedingt statt der Begriffe Emanzipation, Assimilation und Antisemitismus, vielmehr zusätzlich dazu Verwendung findet, kann man vielleicht sogar einige der Mängel der heutigen deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung beheben und neue Wege der Forschung zugänglich machen.

Selbstverständlich ist dieser Vorschlag nicht besonders neu. Eine ganze Reihe von Historikern hat Ausdrücke wie „Modernisierung“ und „Moderne“ beim Studium der jüdischen Geschichte benutzt: zum Beispiel Michael Meyer in seiner Arbeit über das Reformjudentum, vor allem im Bereich der Geistesgeschichte, oder Steven Lowenstein in seinen Artikeln über verschiedene Aspekte jüdischer Sozialgeschichte in Deutschland. Jacob Katz hat solche Konzepte viel früher und etwas allgemeiner verwendet, ebenso Jacob Toury in einigen seiner Bücher¹¹. Viele Probleme dieser Geschichte sind jedoch noch nie von dieser Perspektive aus behandelt worden, und ein systematischer Zugang in diese Richtung ist, so glaube ich, dringend nötig.

Das vom Historischen Kolleg in München vom 9. bis zum 12. Juli 1990 veranstaltete Kolloquium war der gemeinsame Versuch einer Anzahl von Kollegen, die sich mit deutsch-jüdischer und allgemeiner deutscher Geschichte befassen, dieses Thema anzupacken. Jeder Teilnehmer wurde gebeten, in seinem Paper Fragen zu behandeln, die die Einzigartigkeit des jüdischen Umgangs mit der Moderne betrafen. Bei unseren Überlegungen versuchten wir, die einzelnen Beiträge miteinander in Beziehung zu bringen, um zusammen ein etwas anderes Bild einer altbekannten Geschichte zu zeichnen¹². Wir schlossen die Frage eines wahrscheinlichen jüdischen „Sonderwegs“ zur Moderne mit ein und konnten so auch eine vergleichende Dimension hinzufügen.

Fortsetzung Fußnote von Seite 12

haben sich trotz vieler Kritik – wie der von *Geoff Eley* in seinem und *David Blackbourns* Buch: *The Peculiarities of German History* (Oxford 1984) – oft als nützlich erwiesen, besonders beim Studium der europäischen Geschichte des 19. Jahrhunderts.

¹¹ Vgl. *M. A. Meyer*, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism* (Oxford, New York 1988); *S. Lowenstein*, *The Pace of Modernization of German Jewry in the Nineteenth Century*, in: *LBIYB XXI* (1976) 41–56; *J. Katz* und *J. Toury* benutzen nicht immer den Begriff selbst, doch sie arbeiten mit ähnlichen Ideen und Konzepten. Vgl. z. B. *J. Katz'* Position in den letzten Kapiteln seines Buches: *Tradition and Crisis* (New York 1971) sowie *Aus dem Ghetto* (wie Anm. 4). Vgl. auch *J. Toury* in den oben zitierten Werken (Anm. 4). Vgl. meine eigene Arbeit: *Jüdische Assimilation und Eigenart* (Anm. 8) und: *Erfolgreiche Assimilation oder Erfolg und Assimilation. Die deutsch-jüdische Familie im Kaiserreich*, in: *Wissenschaftskolleg zu Berlin. Jahrbuch 1982/83* (Berlin 1984) 374–387. Jetzt auch *Marion A. Kaplan*, *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family and Identity in Imperial Germany* (New York, Oxford 1991).

¹² Trotz vieler Bemühungen ist es mir nicht gelungen, die Diskussion während des Kolloquiums richtig zu rekonstruieren. Sie war immer interessant, oft sehr ergiebig, doch zu spontan, um sie richtig ins Gedächtnis zurückzurufen. Da ich vermeiden möchte, damals erwähnte Ansichten falsch oder frei wiederzugeben und dabei ihren wirklichen Sinn zu entstellen, habe ich beschlossen, diesem Band keinen Bericht über die Diskussionen beizufügen.

Schließlich kann die Einzigartigkeit der Juden nur an den Leistungen anderer gemessen werden. So behandelten einige der Teilnehmer das Thema „Juden“ gar nicht oder fast nicht in ihren Referaten. Wir hörten zum Beispiel Vorträge über die Modernisierung protestantischer Theologie und Verhaltensweisen sowie über die vielseitige, komplexe Reaktion von Frauen auf die Herausforderung der Modernisierung¹³. Wir verglichen Juden mit Katholiken in Deutschland und England und hörten Vorträge auch über Juden außerhalb des eigentlichen deutschen Sprachraums¹⁴. Wir hatten die Gelegenheit, alle Beiträge eingehend zu diskutieren und dies, so möchte ich hinzufügen, in einer freundlichen und produktiven Atmosphäre.

II.

Veränderungen in Stil und Struktur des deutsch-jüdischen Lebens, die man Schritte zur Modernisierung nennen könnte, begannen mehr oder weniger gleichzeitig mit parallelen Veränderungen in der nichtjüdischen Gesellschaft. Aber Juden, als zahlenmäßig kleine und gesellschaftlich wie auch kulturell fast vollkommen isolierte Minderheit, nahmen lediglich begrenzt am mitteleuropäischen Leben teil. Sie hatten Zugang nur zu spezifischen Gebieten der Wirtschaft und konzentrierten sich gewöhnlich dort auch dann noch, als die formellen Einschränkungen aufgehoben wurden. Ihre gesellschaftliche Schichtung war einzigartig; sie spiegelte die Beschränkungen ihres Niederlassungsrechts und ihrer Berufswahl wider, Restriktionen, die ihnen jahrhundertlang überall von der christlichen Gesellschaft und ihrer eigenen Lebensweise diktiert worden waren¹⁵. Es ist deshalb klar, daß nicht alle Aspekte des gesamten europäischen Modernisierungsprozesses in ihrem besonderen Milieu beachtet werden konnten. Diese Tatsache mag, zusammen mit der während des 18. Jahrhunderts unter ihnen herrschenden großen Armut, den Eindruck erweckt haben, als seien Juden zu jener Zeit ein in ihrer Entwicklung besonders zurückgebliebenes soziales Element gewesen. Man darf aber nicht vergessen: Ökonomische, soziale und kulturelle Anzeichen der Modernisierung waren damals überall in Deutschland kaum aufzufinden, und Juden waren tatsächlich oft, trotz ihrer anfänglich untergeordneten Stellung, daran beteiligt. Änderungen im Stil wirtschaftlicher Aktivität zum Beispiel, ein charakteristisches Merkmal der sich modernisierenden Gesellschaft, wurden von einer äußerst kleinen Gruppe von Unternehmern, den wenigen „movers and doers“, wie Mac Walker sie so

¹³ Hier beziehe ich mich auf die erste Sitzung des Kolloquiums, bei der der Vortrag von *Thomas Nipperdey*: 'Der „Reformprotestantismus“ (der Bürger) im 19. Jahrhundert' gehalten wurde. Thomas Nipperdey wandte zu dieser Zeit seine ganze Energie der Fertigstellung seines Buches über das Kaiserreich zu, und ich meinte, daß ich ihn nicht mit der Bitte um ein vollkommen ausgearbeitetes Manuskript für diesen Band belasten konnte. Die andere hier erwähnte Arbeit betrifft *Ute Freverts* Essay, der sich in seiner mündlichen Version offener mit dem Vergleich Juden – Frauen befaßte, hier aber ausschließlich mit dem Thema Frauen und Modernisierung (vgl. S. 75 ff.).

¹⁴ Vgl. *David Sorkins* Beitrag, S. 9 ff., und die Essays von *Gottfried Schramm*, S. 129 ff., sowie *Alan Zuckerman*, S. 141 ff.

¹⁵ Eine ausgezeichnete Zusammenfassung über jüdisches Leben im frühneuzeitlichen Europa gibt *J. Katz* in: *Tradition and Crisis* (Anm. 11). Vgl. auch *J. Israel*, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550–1750* (Oxford 1985).

treffend nannte, durchgeführt¹⁶. Unter ihnen befanden sich aber von Anfang an auch Juden. Im kulturellen und intellektuellen Leben, wo Juden noch isolierter waren als in der Wirtschaft, erfolgte ihr Durchbruch in Richtung Bildungsbürgertum in der Tat etwas später. Doch schon während des frühen 18. Jahrhunderts, geraume Zeit bevor Moses Mendelssohn seinen Platz unter den großen Geistern der deutschen Aufklärung einnahm¹⁷, läßt sich intellektuelle Unruhe unter ihnen feststellen. Lange waren Veränderungen in der jüdischen Kultur auf den eigenen inneren Kreis beschränkt; im letzten Viertel des Jahrhunderts scheint aber eine neue Phase ihren Anfang genommen zu haben. Jüdischer intellektueller Tatendrang wurde in der Welt außerhalb, der nichtjüdischen Welt, spürbar. Die Gebildeteren unter ihnen sollten sich bald den Intellektuellen überall in Deutschland anschließen und versuchen, mit ihnen neue Philosophien und kühne gesellschaftliche Visionen zu entwerfen.

Historiker sind, was die Diagnose dieser Veränderungen betrifft, uneins¹⁸. Einige bestehen darauf, daß es in erster Linie die mitteleuropäischen absolutistischen Staaten, beispielsweise Preußen, waren, die bei ihren Bemühungen, alle Elemente der Gesellschaft für die Aufgabe, die soziale Produktivität voranzubringen, sich auch der Mitarbeit der Juden versichern wollten. Damit wurde die Kontrolle über deren Gemeindeorganisationen und interne Geschäfte eine notwendige Begleiterscheinung einer Integrationspolitik, und die jüdische Autonomie wurde so erheblich eingegrenzt. Die Juden waren immer mehr gezwungen, sozialen Umgang außerhalb ihrer Gemeinde zu pflegen. Sie hatten den Behörden über die meisten internen Angelegenheiten Bericht zu erstatten und sich den von einem relativ modernen, doch ziemlich aufdringlichen Regime diktierten Richtlinien und Normen zu fügen.

Im Gegensatz dazu betonen andere Historiker, daß die Hinwendung zur Moderne in den jüdischen Gemeinden selbst stattfand: Statt einen sich verstärkenden Druck von oben zu betonen, heben sie die nachlassende Autorität der traditionstreuen Rabbiner, die zunehmende Kritik an talmudischer Gelehrsamkeit, die Bevorzugung der Gesetze des Landes von seiten einzelner jüdischer Kaufleute und Unternehmer, die Anziehungskraft der deutschen Theater, der deutschen Literatur und Kunst für eine wachsende Zahl von allgemein gebildeten Juden hervor. Diese Kontroverse ist gleichwohl leicht zu relativieren. Veränderungen im Leben der Juden wie in dem der Nicht-

¹⁶ Vgl. *M. Walker*, *German Home Towns. Community, State and General Estate* (Ithaca, NY 1971). Vgl. auch *R. Koselleck*, *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848* (Stuttgart 1967), bes. das erste Kapitel. Über die Juden in diesem Zusammenhang vgl. *J. Toury*, *Der Eintritt* (Anm. 8), bes. 153–174.

¹⁷ Über diese Anfänge vgl. *A. Shobet*, *In Changing Times* (hebr.) (Diss. Jerusalem 1960) und *D. Sorokin*, *The Transformation of German Jewry 1780–1840* (New York, Oxford 1987) 41–62.

¹⁸ Die hauptsächlichlichen Protagonisten sind im allgemeinen ‚deutsch-jüdische‘ Historiker wie *Selma Stern* in ihrem Werk: *Der preußische Staat und die Juden*, 7 Bde. (Tübingen 1962–71); sie legt die Betonung auf „äußere“ Einflüsse und die sogenannten ‚jüdischen Historiker‘ wie *Ben Zion Dinur* in seinem: *At the Turn of Generations* (hebr.) (Jerusalem 1955) oder *Gershom Scholem*, der sich in seinem Werk über Sabbatai Zwi ebenfalls mit „innerer“ Umwälzung befaßt. Unter den lebenden Historikern sind es *Jakob Katz*, der das Thema im 3. Kapitel von *Out of the Ghetto* (Anm. 4) behandelt und sich im Grunde für „äußere“ Gründe entscheidet, und *David Sorokin* in: *The Transformation* (Anm. 17), der in seinem 2. Kapitel „innere“ Veränderungen hervorhebt.

Juden hatten sicherlich zahlreiche Ursachen. Aus den verschiedensten internen und externen, individuellen und gemeinsamen Gründen nutzten Juden und Nichtjuden damals überall im mitteleuropäischen Raum jede sich bietende Möglichkeit, aus ihrem Kreis heraus nach vorn zu blicken. Sie kritisierten die schlechte Verwaltung traditioneller Institutionen, zeigten sich allen möglichen intellektuellen Einflüssen aufgeschlossen, nahmen neue Risiken in einer sich allmählich entwickelnden Marktwirtschaft auf sich und experimentierten innerhalb der neuen dynamischen Gesellschaft. Beim Vorantreiben der Modernisierung in der christlichen Welt spielten Initiativen der Regierung ebenfalls eine wichtige Rolle. In der Wirtschaft unterstützte der Staat verschiedentlich die neuen Unternehmer, er half bei der Schaffung größerer Märkte und dem Abbau alter Handelshindernisse. Außerdem ermöglichte er einer liberaleren Öffentlichkeit, sich relativ ungehindert zu entfalten und dann auch zu florieren¹⁹. Und in all diesen Sphären waren Juden nur ein weiteres Element, das von Veränderungen beeinflusst wurde, sich ihnen anpaßte und mehr oder weniger wie die anderen darauf reagierte.

Ihre Motivation für das Wagnis, über akzeptierte ökonomische, soziale oder intellektuelle Normen hinaus zu agieren, unterschied sich im Grunde nicht von der anderer Deutscher. Die Vorteile für sie mögen dabei etwas eindeutiger gewesen sein. Schließlich stiegen die Juden durch die Modernisierung nicht nur nach oben, sie konnten nun auch aussteigen. Einige der erfolgreichen jüdischen Bankiers oder Unternehmer dieser Zeit und einige der frühen aufgeklärten Denker ließen sich in der Tat taufen oder bemühten sich, ihre Verbindungen mit der jüdischen Gemeinde völlig abzubrechen²⁰. Doch nur selten begaben sie sich mit diesem Vorsatz auf den Weg in Richtung Modernität. Über ihren Wunsch hinaus, in die deutsche Gesellschaft „einzutreten“, wollten die Juden – wie die anderen – ihre wirtschaftliche Lage, ihre gesellschaftliche Stellung verbessern, ihren Horizont erweitern. Sie reagierten nicht besonders auf Veränderungen außerhalb ihrer eigenen Welt und spielten auch keine beson-

¹⁹ Über die Unterstützung der Industrialisierung von seiten des Staates und über wirtschaftliche Veränderungen in Preußen vgl. das nunmehr klassische Werk von *W. O. Henderson*, *The State and the Industrial Revolution in Prussia 1740–1870* (London 1958) und *I. Miecz*, *Preußische Gewerbepolitik in Berlin 1806–1844. Staatshilfe und Privatinitiative zwischen Merkantilismus und Liberalismus* (Berlin 1965). Allgemeiner über Deutschland vgl. auch die gesammelten Aufsätze von *W. Fischer*, *Wirtschaft und Gesellschaft im Zeitalter der Industrialisierung* (Göttingen 1972), bes. 60–109. Über die Entwicklung einer öffentlichen Sphäre im Deutschland des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts vgl. jetzt die Übersicht in *H.-U. Wehler*, *Gesellschaftsgeschichte* (Anm. 10) Bd. 1, 303–316 und die bibliographischen Hinweise in seinen Anmerkungen.

²⁰ Vgl. die Literatur über die wohlbekanntesten, jedoch sehr wenigen Hofjuden, bes. *S. Stern-Täubler*, *The Court Jew: a Contribution to the History of Absolutism in Europe* (New Brunswick, New York 1984) und *R. Schnee*, *Die Hoffinanz und der moderne Staat. Geschichte und System der Hoffaktoren an deutschen Fürstenthöfen im Zeitalter des Absolutismus*, 6 Bde. (Berlin 1953–67). Vgl. auch Tourys Analyse in: *Der Eintritt* (Anm. 8), bes. 153–174. Über Übertritte von Juden zum Christentum vgl. *G. Kisch*, *Judentaufen. Eine historische biographisch-psychologisch-soziologische Studie besonders für Berlin und Königsberg* (Berlin 1973) und dann auch neuerdings, mit Betonung auf Berlin: *Peter Honigmann*, *Jewish Conversions – A Measure of Assimilation? A Discussion of the Berlin Secession Statistics of 1770–1941*, in: *LBIYB XXXIV* (1991) 3–34. Einen allgemeinen Überblick über die Situation in der Mitte des 19. Jahrhunderts gibt *J. Toury*, *Soziale und politische Geschichte* (Anm. 8), 51–68.

ders bahnbrechende Rolle bei der Einführung dieser Veränderungen. Auf ihre eigene Weise nahmen sie einfach an der allgemeinen Entwicklung der europäischen Gesellschaft teil, nicht mehr und nicht weniger²¹.

Dies, glaube ich, ist ein wichtiges Grundprinzip bei jeder Revision der deutsch-jüdischen Geschichte. Doch es reicht nicht aus. Obwohl Juden in vielen Beziehungen den nicht-jüdischen Deutschen glichen, waren sie zweifellos in anderer Hinsicht einzigartig. Nimmt man sie daher als Teil des mitteleuropäischen Milieus, so sollte das weder die Tatsache ihrer Besonderheit verbergen noch die relevanten historischen Zusammenhänge ihrer Existenz vertuschen. Die Frage des besonderen jüdischen Weges zur Moderne kann so nicht einfach beiseite geschoben werden. In Anbetracht der Tatsache, daß die Juden in Deutschland im späteren 19. Jahrhundert die Armut praktisch überwunden hatten und eine relativ gut situierte, städtische, sogar großstädtische Bevölkerung geworden waren mit vielen eindrucksvollen Merkmalen der Moderne in allen Lebensbereichen, schien den meisten Beobachtern – damals wie heute – die These von der Einzigartigkeit der Juden fast selbstverständlich. Ist das nur ein subjektiver Eindruck? Das Resultat von Vorurteilen und Selbsttäuschung? Und wenn nein, wie kann man dieses Phänomen erklären?

Zuerst sollte man überlegen, ob die Juden vielleicht einen besonders günstigen Ausgangspunkt für die Modernisierung hatten, irgendeinen anfänglichen Vorteil oder Vorteile, die es ihnen ermöglichten, moderne Verhaltensmuster leichter zu übernehmen und sich den Anforderungen der Moderne mit größerer Bereitwilligkeit und Flexibilität zu stellen als andere. Wie bekannt, forderten praktisch alle diejenigen, die sich mit der „bürgerlichen Verbesserung“ der Juden in Deutschland während des „Zeitalters der Emanzipation“ bis ins 19. Jahrhundert hinein befaßten, deren unausgeglichene Beschäftigungsstruktur zu korrigieren. Für eine effektivere Assimilation – so wurde oft argumentiert – müßten Juden auch Handwerker und Bauern werden. Nur so würde ihre soziale Zusammensetzung der Struktur der übrigen Bevölkerung entsprechen; ihre eigene „abnorme“ Konzentration in Handel und Finanzgeschäften aller Art würde endlich zum Vorteil aller Beteiligten durch ein „normales“ Muster ersetzt²². Aber gerade dies war die eine hoffnungslos anachronistische Utopie unter all den verschiedenen Forderungen der aufgeklärten Reformer. Ihre Verwirklichung wäre vielleicht nützlich gewesen, um die Assimilation herbeizuführen, doch die Modernisierung forderte eine Bewegung in die genau entgegengesetzte Richtung. Im Verlauf der ökonomischen Änderungen jener Zeit war es viel zweckmäßiger, sich von Landwirtschaft und Handwerk zurückzuziehen, anstatt sich dorthin zu wenden. Die neue Wirt-

²¹ Zusätzlich zu David Sorkins Aufsatz in diesem Band, S. 9 ff., und zu seinem Buch: *The Transformation* (Anm. 17); vgl. über die frühe Periode auch *M. A. Meyer, The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany 1749–1824* (Detroit 1967) und ebenso sein Buch: *Response to Modernity* (Anm. 11). Vgl. auch *J. Toury, The Revolution that Did Not Happen. A Reappraisal of Reform-Judaism*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 36 (1984) 193–203.

²² Über dieses Thema gibt es reichlich Literatur. Einen nützlichen Überblick gibt *D. Bermann, Produktivierungsmythen und Antisemitismus. Assimilatorische und zionistische Berufumschichtungsbestrebungen unter den Juden Deutschlands und Österreichs bis 1938. Eine historisch/soziologische Studie* (Diss. München 1971).

schaft verlangte einen wachsenden Handelssektor, um größere Märkte zu entwickeln, und war von immer höher entwickelten finanzstarken Institutionen abhängig. Sie war bereit, sozusagen denjenigen einen Bonus anzubieten, die kaufmännische Erfahrung oder finanzielle Verbindungen hatten; und Juden besaßen in der Tat oft beides. Selbst die armen jüdischen Hausierer wurden zu einem unentbehrlichen Faktor in den neuen, ländlichen Handelsbezirken, und große jüdische Banken waren häufig vom Kredit der kleinen Geldverleiher und Pfandleiher abhängig, um ihre größeren Transaktionen durchführen zu können. Die „schiefe“ Beschäftigungsstruktur der Juden – ein keinesfalls ungewöhnliches Phänomen unter Minderheiten – machte sich während der Frühzeit der Industrialisierung bezahlt²³. Es ist daher nicht überraschend, daß Juden realen wirtschaftlichen Erfolg einer allgemeinen Gruppen-„Verbesserung“ vorzogen. Sie vertrauten schließlich viel lieber der Wirkung ihres allmählich wachsenden Wohlstands, um ihre soziale Stellung zu verbessern, als der Aussicht auf eine vage Assimilation in ferner Zukunft. Rasche Modernisierung schien den besten Weg in die Zukunft zu weisen.

Es scheint also, daß die Juden zu Beginn der Modernisierung wirklich einige Vorteile besaßen, doch erwiesen sich diese oft als janusköpfig. Nicht nur widersprachen sie manchmal den Forderungen nach Assimilation, sie wirkten gelegentlich auch kurzfristig oder sogar den eigenen Interessen entgegen. Wie Avraham Barkai gezeigt hat, und bei unserem Kolloquium stimmte ihm Arno Herzig in seinem Referat nachdrücklich zu, eröffnete die Konzentration von Juden in Handel und Finanzen in der Zeit der frühen wirtschaftlichen Modernisierung erfolversprechende Möglichkeiten²⁴. Allerdings mag sich das später geändert haben. Im späten 19. Jahrhundert besaßen die Juden nur begrenzte Erfahrung in einigen der wichtigsten Industriezweige. Während sie zum Beispiel in der Textilindustrie gut etabliert waren, wo sie oft als Erneuerer und Unternehmer fungierten, hatten sie mit den verschiedenen Branchen der Schwerindustrie kaum etwas zu tun. Sie entschlossen sich oft auch nur zögernd, in die immer lukrativeren neuen Sektoren der modernen Industrie zu investieren. Ausnahmen mögen zu finden sein, im allgemeinen aber waren die Juden lange Zeit nicht fähig, ihre traditionellen wirtschaftlichen Präferenzen abzulegen. Konservative Einstellung im Geschäftsleben, die sich während des frühen Stadiums der Industrialisierung so bezahlt gemacht hatte, erwies sich später als Hemmnis. Der besondere Ausgangspunkt der Juden hatte deshalb seine positiven, aber auch seine negativen Begleiterecheinungen. Beide müssen selbstverständlich in Betracht gezogen werden, wenn man einen Überblick über den jüdischen Weg in die Moderne geben will.

²³ Was diese Diskussion betrifft, so stütze ich mich stark auf die Arbeit von *A. Barkai*. Vgl. seinen Beitrag: *The German Jews at the Start of Industrialisation. Structural Change and Mobility 1835–1869*, in: *Revolution and Evolution 1848 in German-Jewish History*, hrsg. v. *W. E. Mose*, *A. Paucker*, *R. Rürup* (Anm. 7), 123–150, und *Sozialgeschichtliche Aspekte der deutschen Judenheit in der Zeit der Industrialisierung*, in: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte XI* (Tel Aviv 1982) 237–260. Vgl. auch *J. Toury*, *Soziale und politische Geschichte* (Anm. 8), 69–99.

²⁴ Vgl. *A. Barkai*, *Jüdische Minderheit und Industrialisierung. Demographie, Berufe und Einkommen der Juden in Westdeutschland 1850–1914* (Tübingen 1988). Vgl. auch *A. Herzig* S. 95 ff.

Andere Vorteile, die sich für Juden zu Beginn der Modernisierung ergeben hatten, sind oft schwerer zu analysieren. Dabei handelt es sich insbesondere um diejenigen, die über die relativ eindeutige ökonomische Sphäre hinausgingen. So zeigten sich bei Juden zweifellos einige spezifisch demographische Verhaltensmuster, die ihnen die Modernisierung in diesem Bereich vereinfacht haben könnten²⁵. Zahlreiche Untersuchungen haben beispielsweise die verhältnismäßig geringe jüdische Kindersterblichkeit gezeigt – und dies sowohl in armen wie auch in wohlhabenderen Gemeinden, im Westen Europas ebenso wie im Osten. Die unter Juden auffallend rapide Änderung der ehelichen Fruchtbarkeit mag ebenfalls etwas mit ihren uralten, von der Religion bestimmten sexuellen Gewohnheiten zu tun gehabt haben. Es scheint, daß die schnellere und drastischere Modernisierung der jüdischen Familie in Deutschland – etwa auch, um ein anderes Beispiel anzuführen, was die allgemeine jüdische Altersstruktur betraf – wenigstens in gewissem Umfang auf bestimmten, sich positiv auswirkenden Vorteilen beruhte, die die Juden damals genossen. In einer Welt, in der andere soziale Gruppen auf ihrem Weg zur Moderne oft strukturell deutlich benachteiligt waren, hatten die Juden tatsächlich bedeutende Vorteile. Wenn sie sich auch gegen juristische und gesellschaftliche Diskriminierung wehren mußten, so war ihre Taktik häufig besser und sorgfältiger durchdacht als die ihrer Verleumder. Oft gehörten sie zwar nicht wirklich dazu, aber sie bewegten sich energisch vorwärts. In manchen Fällen waren Juden sogar Pioniere der Modernisierung in der deutschen Gesellschaft; dann übernahmen sie deren neue Normen nicht, sondern machten andere gerade auf diese Normen aufmerksam.

Wirft man einen Blick auf die intellektuellen Gebiete menschlicher Bestrebungen, begegnet man sofort der bekannten These vom besonderen jüdischen Talent für gewisse Bereiche der modernen Wissenschaft. Durch die Schulung in talmudischer Logik und die weitverbreitete jüdische Hochachtung vor aller Art von Lernen führten Juden, wie manchmal argumentiert wird, „natürlicherweise“ auf diesen Gebieten. Diese Feststellung beruht zwar oft entweder auf pro- oder antijüdischer Legende. Dennoch mag die in den Familien gepflegte Tradition jüdischer Gelehrsamkeit in manchen Fällen in andere, weltlichere intellektuelle Interessen umgewandelt worden sein und zum Erfolg jüdischer Wissenschaftler gelegentlich beigetragen haben²⁶. Wichtiger ist vielleicht noch, daß der starke gesellschaftliche Druck, sich auszuzeichnen, und der dringende Wunsch, durch hervorragende Leistungen dazuzugehören, bei dem energischen Vorstoß der Juden in die moderne Wissenschaft eine Rolle spielten. In jedem Fall spornte ihre besondere Lage die Juden in Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert dazu an, freie Berufe zu ergreifen und es zu beträchtlichem Erfolg in der akademischen Welt zu bringen. Da die Türen zu bürokratischen Laufbahnen ihnen verschlossen waren, wandten sie sich der freien Ausübung ihrer Talente im öffentlichen Leben Deutschlands zu, ebenso der Literatur oder den Künsten.

²⁵ Weitere Einzelheiten und eine Bibliographie in meinem Aufsatz *Erfolgreiche Assimilation* (Anm. 11).

²⁶ Ich wende eine kritischere Sichtweise dieser These gegenüber an in meinem Essay: *Soziale Ursachen des jüdischen Erfolgs in der Wissenschaft*, in: *Jüdisches Leben* (Anm. 6), 144–165. Jetzt scheint mir, daß ich hier etwas übertrieben habe.

Aber betätigten sie sich dort als Modernisierer? Förderte ihre Sonderstellung tatsächlich den Nonkonformismus unter ihnen, oder führte sie eher zum vorsichtigen Traditionalismus? Fühlten sich die Juden unter diesen Umständen zum Experimentieren angespornt oder zur Konvention? Dies waren von unserem Standpunkt aus gesehen die wichtigsten Fragen; trotz der Gefahr, die sie in sich bergen, Vorurteile mit Gelehrsamkeit zu verwechseln, verbreitete Meinungen mit überprüften Hypothesen, könnten sie auf mögliche neue Forschungsgebiete hinweisen. Ruth Katz und Hans-Peter Bayerdörfer versuchten bei unserem Kolloquium, diese Fragen in bezug auf Musik respektive Theater zu behandeln; die Ambivalenz der vermeintlichen vorteilhaften Position der Juden auf diesen Gebieten wurde in der Tat von beiden hervorgehoben²⁷.

Der Weg zur Modernisierung brachte den Juden sicherlich nicht nur Vorteile. Sie hatten auch einige schwerwiegende Nachteile in Kauf zu nehmen. Diese waren interessanterweise nicht unbedingt identisch mit denjenigen, denen die Juden bei ihren Bemühungen gegenüberstanden, sich zu emanzipieren oder ihre Assimilation voranzutreiben. Antisemitismus vor allem mußte dabei nicht in jedem Fall eine Rolle spielen. Während Vorurteile und Diskriminierung die jüdische Integration ins deutsche Kulturleben, in die Gesellschaft oder Politik immer behinderten, wirkten sich dieselben Vorurteile und dieselben diskriminierenden Maßnahmen dialektisch auf ihre Modernisierungsbemühungen aus. Nicht selten trieben diese Barrieren die Juden zu außergewöhnlichen Anstrengungen an, manchmal auch zu ganz besonderen Leistungen. Die jüdische Position am Rande bildete immer einen Nachteil vom Standpunkt der Integration aus, doch nicht unbedingt von dem der Modernisierung. Ihr Leben innerhalb der Grenzen eines anderen, separaten Milieus erleichterte es ihnen gelegentlich, sich den im allgemeinen umstrittenen neuen Normen der Moderne anzupassen. Die Werte dieses besonderen Milieus entsprachen bisweilen bestimmten modernen Anforderungen besser als die der nichtjüdischen Umgebung²⁸. Ihre taktischen Möglichkeiten, sich weiter zu entwickeln, waren deshalb auch oft reichhaltiger und vielseitiger. Von ihrem besonderen sozialen Standpunkt aus, so scheint es, mögen ihnen wenigstens einige moderne Anforderungen weniger erschreckend erschienen sein als ihren nichtjüdischen Mitbürgern, einige sogar vielversprechender.

Es existierte jedoch von Anfang an mindestens ein größeres Hindernis, das sich der jüdischen Modernisierung entgegenstellte: Dies waren die strikten Vorschriften der jüdischen Gesetze. Das alte Gesetz war per se unflexibel. Wenn auch mehr indirekt als direkt, so belastete es in der Praxis die jüdische Bereitschaft zu Veränderungen und zur Anpassung mit einer Menge formaler Einschränkungen. Einige der Hindernisse waren offenkundig, so beispielsweise das absolute Arbeitsverbot am Sabbat. Andere – wie die komplizierten Speisegesetze und die vielen minutiösen Regeln für das tägliche Leben – hatten oft eine verstecktere Wirkung. Außerdem kollidierten der von der modernen bürgerlichen Gesellschaft geforderte Rationalismus und die ihr abverlangte Offenheit im Grunde mit dem inhärenten Konservativismus der jüdischen Religion,

²⁷ Vgl. S. 31 ff. und S. 39 ff.

²⁸ *J. Carlebach* betont dies nachdrücklich in seinem Beitrag: *The Forgotten Connection. Women and Jews in the Conflict between Enlightenment and Romanticism*, in: *LBIYB XXIV* (1979) 107–138.

wenn auch wahrscheinlich prinzipiell nicht mehr, als dies beim Katholizismus zum Beispiel der Fall war. Doch, wie auch immer, Juden, die „vorwärts“ kommen und am Modernisierungsprozeß teilhaben wollten, mußten ihren eigenen Weg finden, um dieses Problem zu überwinden.

Im Eröffnungsvortrag bei unserem Münchener Kolloquium versuchte ich, die Hauptlinien des – wie ich es nenne – „Projekts der Moderne“ des deutschen Judentums zu beschreiben²⁹. Wie bereits erwähnt, scheint es mir, daß die Einzigartigkeit der jüdischen Geschichte im Deutschland des 19. Jahrhunderts nicht unbedingt und nicht nur im Fortschritt der Emanzipation oder in der erfolgreichen Assimilation der Juden begründet ist. Ebenso wichtig und vielleicht von dauerhafterem Einfluß war das gemeinsame Bestreben der deutschen Juden, ihre religiösen Bräuche zu modernisieren, das, was sie als die grundlegende Weltanschauung ihrer Religion betrachteten, zu aktualisieren, eine jüdische Tradition, die ihren modernen Anforderungen entsprach, neu zu schaffen. Ein derartiges Projekt wird normalerweise mit der Geschichte der Reformbewegung in Zusammenhang gebracht. In Übereinstimmung mit einigen anderen Historikern versuchte ich jedoch zu argumentieren, daß sich *alle* Strömungen im deutschen Judentum dieses dynamischen 19. Jahrhunderts mit der Modernisierung befaßten³⁰. Ein kleiner orthodoxer Teil kämpfte zwar gegen diesen Trend, doch selbst hier blickte man nicht nur zurück. Anders als bei einigen ähnlich denkenden Gruppen des osteuropäischen Judentums war die sogenannte Neo-Orthodoxie in Deutschland sicherlich nichts anderes als eine moderne Version eines gesetzestreuen Judentums. Sie war nur so beschaffen, daß sie dem bürgerlichen Stil der städtischen Juden des oberen und unteren Mittelstandes entsprach³¹. Gruppen, die sich der Reform gegenüber offener verhielten, paßten sich immer deutlicher den modernen Normen an – freilich trugen alle Juden jener Zeit in Deutschland zum Prozeß der religiösen Modernisierung bei, und allen gelang es, Wege zu finden, um mit den sich ergebenden gesellschaftlichen und kulturellen Konsequenzen zu leben.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, noch einmal zu betonen, daß die Änderungen in der Auffassung und Ausübung des Judentums nicht nur vorgenommen wurden, um eine leichtere Assimilation zu ermöglichen. Jüdische Bestrebungen um eine Modernisierung als Kollektiv, vor allem im religiösen Bereich, dann aber auch ihre Bemühungen als einzelne auf den verschiedenen Gebieten des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens waren niemals nur darauf ausgerichtet, eine Integration in die deutsche Gesellschaft zu erreichen. Die Juden wollten ihre Religion gern reformieren, nicht nur, um sie am Ende loszuwerden, sie „zu beerdigen“, wie ihre Kritiker behaupteten, sondern in erster Linie, um sich selbst die Möglichkeit zu ge-

²⁹ Dies wurde als Vortrag 29 vom Historischen Kolleg unter dem Titel: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland (München 1992) veröffentlicht. Wie die meisten Referate in dieser Schriftenreihe ist es auch in der Historischen Zeitschrift erschienen, 253 (1991) 603–628.

³⁰ Vgl. A. Funkensteins Beitrag in diesem Band S. 1 ff.

³¹ Jetzt liegt eine umfassende Studie der Neo-Orthodoxie vor in: M. Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit (Frankfurt a.M. 1986). Vgl. auch A. Liberles, Religious Conflict in Social Context: The Resurgence of Orthodox Judaism in Frankfurt am Main 1838–1877 (Westport, Conn., London 1985).

ben, sie unter den veränderten Umständen aufrechtzuerhalten³². Ihr gemeinsames Vorhaben, eine neue jüdische Tradition für sich „zu erfinden“, war auf jeden Fall nicht völlig aus dem Verlangen nach Assimilation motiviert. Schließlich konnten jetzt alle diejenigen, die wie die anderen sein wollten, ihr Judentum leicht aufgeben, und einige taten das auch. Tatsache aber war, daß die Mehrheit der Juden im Deutschland des 19. Jahrhunderts diese Alternative nicht wählte. Sie zogen es vor, irgendwie weiter als Juden zu leben, und hielten es deshalb für richtig, ja für notwendig, ihr Judentum zu modernisieren. Von dieser Perspektive her gesehen diente die Modernisierung der Assimilation keineswegs; sie wurde auch gerade deshalb in Angriff genommen, um das Gegenteil von Angepaßtheit zu erreichen: nämlich die Einzigartigkeit aufrechtzuerhalten und ein separates Jüdischsein zu bewahren.

Das Vorhaben, Religion im Zusammenhang mit dem Modernisierungsprozeß zu reformieren, zeigt wiederum das Wechselspiel zwischen Einzigartigkeit und Allgemeingültigkeit in der jüdischen Geschichte. In seinem Beitrag zu diesem Band vergleicht David Sorkin die frühen Stadien dieser Entwicklung in Mitteleuropa bei Juden und bei Katholiken³³. Sein weiterer Vergleich zwischen dem Kampf um politische Emanzipation der Juden in Deutschland und demjenigen der Katholiken in England verleiht der Analyse eine zusätzliche Dimension und relativiert außerdem den jüdischen Anspruch auf Einzigartigkeit. Im Gegensatz dazu führt Amos Funkenstein einen bisher sehr vernachlässigten Fall jüdischer Einzigartigkeit vor. Er analysiert die Schwierigkeiten, die Juden hatten, ein neues, moderneres Konzept der Geschichte an ihre gesamte religiöse Weltanschauung anzupassen, und stellt diese ähnlich gelagerten Fällen bei den Katholiken und Protestanten gegenüber. Modernisierer wie Reformen, behauptet er, und auch Konservative im orthodoxen Lager hätten bei dem Versuch zu modernisieren mit derselben ahistorischen Tradition des Judentums zu kämpfen und dementsprechend nur sehr begrenzten Erfolg gehabt³⁴.

Die umfassenden allgemeinen Auswirkungen der Modernisierung – auch jenseits der deutschen Grenzen – in so verschiedenen Gemeinden wie denen von Warschau oder Wien – werden in Alan Zuckermans Paper beschrieben³⁵. Auch Avraham Barkai untersucht in seinem Referat über die Auswanderung deutscher Juden nach Amerika die Verbindung zwischen der rapiden jüdischen Modernisierung und der allmählichen Wiederherstellung einer selbständigen jüdischen Identität in der neuen Welt. Und Gottfried Schramm führt in seiner Analyse einer völlig andersartigen jüdischen Umgebung in Wilna die oft vernachlässigte Klassendifferenzierung wieder in die Diskussion ein³⁶. Einer weiteren Differenzierung mißt Marion Kaplan in ihrer Arbeit viel Bedeutung bei. In ihrem Beitrag zu diesem Band hebt sie das besondere Dilemma

³² Diese Art Kritik richtete Gershom Scholem gegen die Gelehrten der Wissenschaft des Judentums, am deutlichsten in seinem Beitrag: Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt, in: Bulletin des LBJ 9 (1961) 10–20.

³³ Unten S. 10–25.

³⁴ Unten S. 1–8.

³⁵ Unten S. 141–163.

³⁶ Unten S. 119–127 und S. 129–140.

jüdischer Frauen zwischen Tradition und Moderne hervor³⁷, während Ute Frevert ihrerseits die Lage der deutschen Frauen insgesamt erörtert – über religiöse Schranken hinweg und angesichts fortschreitender Modernisierungsprozesse³⁸. Ihr Essay thematisiert Probleme, wenn auch nur andeutungsweise, die sich in Analogie zu spezifisch jüdischen Schwierigkeiten setzen lassen.

Ihrer Meinung nach blieben Frauen, anders als Juden, Außenseiter im Modernisierungsprozeß. Als solche, so meint sie, konnten sie zwischen zwei Handlungsweisen wählen: Sie konnten darauf bestehen, sich der männlichen, modernen Welt zu nähern, nämlich zu versuchen, sich zu „assimilieren“; oder aber sie konnten ihre Weiblichkeit betonen und ihre vermittelnde schützende Funktion gerade im Prozeß der Modernisierung kultivieren. Auch die Juden blieben trotz des relativen Erfolges ihrer Emanzipation bis zu einem gewissen Grad Außenseiter in der modernen Gesellschaft. Daher bot sich ihnen dieselbe Alternative. Ihr fast einstimmig positiver Zugang zur Moderne hielt sie niemals davon ab, ihre Einzigartigkeit zu bewahren oder besonderen Wert auf sie zu legen. Trotz ihrer Bereitschaft, am Aufbruch in die Moderne teilzunehmen, betrachteten die Juden weiterhin das jüdische Heim, die jüdische Gemeinde, sogar die jüdische Religion als eine Art Zufluchtsort, als Schutz gegen die rauen Anforderungen der Außenwelt. Sie wollten sich assimilieren, ohne ihre Einzigartigkeit aufzugeben, und sich gleichzeitig die Moderne zu eigen machen, ohne auf ihren besonderen rettenden Hafen zu verzichten. Sie folgten dem allgemeinen Trend, ohne ihre eigene Identität völlig aufzugeben. Dies komplizierte die Dinge für sie sicherlich. Für uns stellt sich deshalb eine noch größere Herausforderung, wenn wir ihre Geschichte immer wieder zu schreiben versuchen.

Tel Aviv, im Januar 1993

Sbulamit Volkov

³⁷ Unten S. 57–74.

³⁸ Unten S. 75–94.

Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

- Dr. Avraham Barkai, Lehavot Ha' Bashan/Israel
Prof. Dr. Hans-Peter Bayerdörfer, München
Prof. Dr. Helmut Berding, Gießen
Prof. Dr. Knut Borchardt, München
Prof. Dr. Gerald D. Feldman, Berkeley, Calif./USA
Prof. Dr. Ute Frevert, Berlin
Prof. Dr. Amos Funkenstein, Stanford, Calif./USA
Prof. Dr. Arno Herzig, Hamburg
Prof. Dr. Stefi Jersch-Wenzel, Berlin
Prof. Dr. Ruth Katz, Jerusalem/Israel
Prof. Dr. Reinhart Koselleck, Bielefeld
Dr. Elisabeth Müller-Luckner, München (Historisches Kolleg)
Prof. Dr. Thomas Nipperdey †, München
Prof. Dr. Volker Press †, Tübingen (Stipendiat des Historischen Kollegs 1989/1990)
Dr. Monica Richarz, Köln
Prof. Dr. Gerhard A. Ritter, München
Prof. Dr. Reinhard Rürup, Berlin
Dr. David Sorkin, Oxford/Großbritannien
Prof. Dr. Gottfried Schramm, Freiburg
Prof. Dr. Ernst Schulz, Freiburg
Prof. Dr. Jacob Toury, Herzliyya/Israel
Prof. Dr. Rudolf Vierhaus, Göttingen
Prof. Dr. Shulamit Volkov, Tel Aviv/Israel (Stipendiatin des Historischen Kollegs 1989/1990)
Dr. Michael Zimmermann, Berlin
Prof. Dr. Alan S. Zuckerman, Providence, R. I./USA

Amos Funkenstein

Reform und Geschichte: Die Modernisierung des deutschen Judentums

1. Das Thema

Die Rolle des historischen Denkens im Prozeß der „Modernisierung“ des Judentums im Zeitalter der Emanzipation ist mein heutiges Thema. Seit seinem Aufkommen im 12. Jahrhundert bedeutet das Wort *modernus* soviel wie „neu“ oder „zeitgemäß“, vom klassischen *modo* für „gegenwärtig“ abgeleitet¹. Die jüdische Religion zeitgemäß zu gestalten, war in der Tat das Programm der Wortführer des Reformjudentums seit Beginn des 19. Jahrhunderts. Sie waren eifrig bemüht, erhebliche Modifikationen an religiösen Vorstellungen, Praktiken und Institutionen vorzunehmen, um den Juden die Anpassung an die Landeskultur, den Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft und die Eingliederung in den Nationalstaat zu erleichtern – wenn nicht gar erst, wie es ihnen schien, zu ermöglichen. Aber auch die Reformgegner, zumindest in Deutschland und Frankreich, wollten auf keinen Fall zur mittelalterlichen, korporativen Gemeindestruktur zurückkehren, die, seit Ludwig dem Frommen, den Juden *secundum legem suam vivere* gestattete. Ob konservativ, orthodox oder liberal, die Identifizierung der Juden mit dem Staat war gleichsam vorbehaltlos. Anders als in Osteuropa oder im Orient haben alle deutschen und französischen Juden das Bewußtsein des Exils verloren. Wißt ihr denn nicht, fragte R. Moses von Preßburg die Reformen, daß wir seit der Zerstörung des Tempels Kriegsgefangene in den Händen fremder Mächte sind?² Aber nicht nur die Reformen wußten das nicht mehr. Die Verbürgerlichung erfaßte alle Varianten des deutschen Judentums; alle wurden in diesem Sinne „modernisiert“.

Nun bedeutet „die Moderne“, wie sie auch sonst definiert werden mag, nicht nur die Bejahung des Neuen, sondern auch das Bewußtsein seiner historischen Beschaffenheit: die Anerkennung der Zeitlichkeit und ihre Erhebung zur Hauptdimension der Eigenbetrachtung. Nicht einmal metaphysische Grundwahrheiten und transzendente Werte waren nunmehr gegen die Historisierung immun. Hegels Forderung, „die Substanz [sei] als Subjekt zu bestimmen“³, besagt auch, daß die absolute, ganze

¹ Vgl. Walter Freund, *Modernus* und andere Zeitbegriffe des Mittelalters (Köln 1957).

² Ele Divre Habrith (Altona 1819) 26.

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hofmeister (Hamburg 1952) 18. Über Hegels Umdeutung des Substanzbegriffes Spinozas vgl. Klaus Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie* (Darmstadt 1983) 170–193.

Wahrheit im Vorgang ihrer Momente völlig aufgeht. Diese ihre königliche Rolle verdankte aber die Historie dem Bürgertum und seiner Auffassung von sich selbst und vom Staat. Der neue Nationalstaat sollte seine Legitimation und seine Wurzeln in der anonymen Vergangenheit des schöpferischen „Volksgeistes“ finden, nicht in den Taten heroischer Einzelgänger oder in der dynastischen Kontinuität der Herrscher. Geduldssame und fleißige *Arbeit* über Jahrhunderte hinweg sicherte dem Bürgertum, in dessen Eigenbewertung, seine tragende Rolle im Fortschritt der Gesellschaft. Das Bürgertum ist die treibende, innere, wenn auch erst spät sichtbar gewordene Kraft der Neuzeit. Im subjektiven wie objektiven Sinne war die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts eine durch und durch bürgerliche Disziplin. Der Historiker selbst wurde zum fleißigen Bürger, zum gewissenhaften Arbeiter an den Quellen. Er schöpft nicht aus dem schon Vorhandenen als bloßer *arbitrer*, ist auch nicht genialen Eingebungen überlassen. Er muß vielmehr die Quellen erst mühsam entdecken und rekonstruieren, aus denen er sodann die von ihnen unbeabsichtigte Aussage aufspürt und die historischen Tiefenbewegungen offenlegt, welche dem bloßen Chronisten von der Art des *ancien régime* entgehen mußten. *Tantae molis erat Romanam condere gentem*.

Eben diese Selbsteinschätzung des Bürgertums stand auch im Hintergrund des theoretischen Begriffs vom Individuum, den Emile Durkheim schon am Anfang seiner Karriere als Soziologe formulierte. Gerade die entwickelte, „organische“ Gesellschaftsordnung bedarf des Individuums und seiner Initiative⁴. Ihre Logik der Arbeitsteilung bringt die individuelle Person hervor als ein Wesen, welches die Gesellschaft gestaltet und zugleich von ihr gestaltet wird. Auch der Realismus in der Literatur des 19. Jahrhunderts – das haben E. Auerbach und G. Lukacz gezeigt⁵ – war eng mit der historisierenden Denkart und mit dem bürgerlichen Selbstbewußtsein verknüpft. Sowohl die Modernisierung der Gesellschaft als auch die Angst vor ihr fanden ihren Ausdruck in der neuen Geschichtswissenschaft.

Um so erstaunlicher ist es, wie selten die neue „Wissenschaft des Judentums“ beachtet wurde, sogar innerhalb der Reformbewegung. Somit komme ich zu meinem eigentlichen Fragenkomplex. Warum war die „Wissenschaft des Judentums“ auch im eigenen Lager derart isoliert? Warum spielten historische Argumente auch in der Reformbewegung eine eher taktische Rolle? Tiefe Isolierung, nahezu Verzweiflung spricht aus den Briefen Geigers an Derenburg⁶. Die erhebliche Leistung der Wissenschaft des Judentums wurde weder von nichtjüdischen noch von der allernächsten jüdischen Umgebung beachtet, geschweige denn in die Kultur verarbeitet. Der berühmt-berüchtigte Typus des „Rabbiner-Doktors“ war, in Personalunion, Rabbiner am Schabbat und Privatgelehrter am Sonntag.

Daran war nur zum Teil die mangelnde akademische Anerkennung schuld. In Deutschland war zwar die Wissenschaft des Judentums an keiner Universität vertre-

⁴ *Emile Durkheim, L'individualisme et les intellectuelles*, in: *Revue bleue* 4, 10 (1898) 12. Vgl. *S. Lukas, Emile Durkheim. His Life and Works* (New York 1972) 332–349.

⁵ *Georg Lukacz, Der historische Roman* (Berlin 1952); *Erich Auerbach, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (Bern ²1959) 202–287.

⁶ *Abraham Geiger, Nachgelassene Schriften* (Berlin 1875–1878).

ten, in Frankreich hingegen fand sie Einlaß durch die Hintertür der orientalischen Sprachen⁷. Der eigentliche Grund für die Isolierung der Wissenschaft des Judentums ist in den Bedingungen zu suchen, unter denen Judentum, die bürgerliche Gesellschaft und das historische Bewußtsein sich begegneten. Bisherige Untersuchungen über die „jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation“, darunter auch die vorzügliche Studie gleichen Namens von M. Wiener⁸, litten darunter, daß sie den Vergleich mit dem Protestantismus und Katholizismus scheuten. Mit diesem Vergleich möchte ich nun beginnen.

2. Katholisches, protestantisches, jüdisches Zeitbewußtsein

Die Auseinandersetzung religiöser Vorstellungen mit dem im 19. Jahrhundert immer weiter um sich greifenden historischen Denken fiel im Umkreis jeder der Religionen Westeuropas anders aus. Die katholische Kirche konnte ihre Distanz sowohl zum bürgerlichen Staat als auch zur historischen Kritik bewahren, denn sie hatte seit jeher die Waffen bereit, um sich sowohl gegen die Säkularisierung als auch gegen die historische Kritik wirksam zu wehren. Im Protestantismus war die Geschichte seit jeher Quelle andauernder Verlegenheit, ein *σκάνδαλον*. Das voremancipatorische Judentum war indifferent gegen die Geschichte, es stand, wie Rosenzweig sagte, „außerhalb des kriegerischen Tumults der Zeitlichkeit“⁹.

Die katholische Kirche hatte sich längst vor dem Historismus gewappnet. Auf die Frage der Heiden: Wieso hat die Kirche Institutionen des Alten Testaments aufgeben können, waren sie doch von Gott geoffenbart und befohlen? Hat etwa Gott seine Meinung willkürlich geändert? antwortete schon Augustin, im Einklang mit früheren Kirchenvätern, daß Gott seine Offenbarung und die in ihr enthaltenen Gebote der menschlichen Entwicklung anpaßt. Er weiß bestens, was sich für jede Epoche der Geschichte ziemt (*quid cuique tempori accomodate adhibeatur*)¹⁰. Darum verläuft die Gesamtgeschichte „wie eine wunderbare Melodie“ (*velut magnum carmen ... excurrat*). Für die mittelalterliche Theologie blieb dieser Akkomodationsgedanke eine unerschöpfliche Quelle historischer Betrachtungen. So etwa für Anselm von Havelberg, Bischof *in partibus infidelium*, den die Frage bedrängte, wieso die Kirche jüngst so viele neue Orden aufweise (*quare tot novitates in ecclesie hodie fiunt*)¹¹: Cluniazenser, Prämonstratenser, Zisterzienser. Und er antwortete: Gerade im gegenwärtigen vierten Zeitalter der Kirche (*status ecclesiae*), in welchem die Kirche nicht mehr von Verfol-

⁷ Perrine Simon-Nabum, *Contributions à l'étude de la Bourgeoisie intellectuelle juive Parisienne, 1830-1914* (Diss. EHSS, Paris 1989).

⁸ Max Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation* (Berlin 1933). Das gleiche trifft auch auf neuere Studien zu, so etwa Michael Meyer, *Response to Modernity: History of the Reform Movement in Judaism* (Cincinnati 1988).

⁹ Amos Funkenstein, *An Escape from History. Rosenzweig on the Destiny of Judaism*, in: *History and Memory* 2 (Tel Aviv 1991).

¹⁰ Ders., *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton 1986) 38 ff.

¹¹ Ibid. 236-237; Wilhelm Berges, *Anselm von Havelberg in der Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts*, in: *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 5 (1956) 38 ff.

gungen der Staatsgewalt oder von Häretikern gefährdet sei, wohl aber von Heuchlern und Scheinbrüdern (*falsi fratres*), bekämpfe sie der Heilige Geist mit neuen, religiösen Impulsen – er stifte neue Orden, die mit neuem Elan die *primitiva ecclesia* wiederherzustellen suchten. Die Kirche wußte um ihren eigenen Wandel, gab den „Dogmenfortschritt“ zu und war sogar bereit, Zeitumstände als auslösenden Grund anzuerkennen¹².

In der Neuzeit wurde das Akkomodationsprinzip zum sogenannten Opportunitätsprinzip. Ob der Jesuitenpater Ricci den wahren Gott allzusehr der chinesischen Vorstellungswelt anpaßte, als er ihn mit dem traditionsbelasteten *shang-ti* gleichsetzte, wurde zwar nach Riccis Tod in der Kirche heftig disputiert, niemand aber stellte seinen Missionseifer in Frage oder verdächtigte ihn der Häresie¹³. Auch die im 17. Jahrhundert entstehende Bibelkritik wußte sich die Kirche zunutze zu machen. Gegen die *auctoritas Sanctae Ecclesiae*, von der bekanntlich Augustin einmal behauptete, er würde auch dem Evangelium nicht Glauben schenken, wenn er von ihm nicht bewegt wäre (*me commoverit*)¹⁴, stellte die Reformation den Ausruf *sola scriptura*. Richard Simon entwickelte seine Bibelkritik, um nachzuweisen, daß die Bibel an und für sich allzu widersprüchlich sei, um *sine glossa* verstanden zu werden¹⁵.

Die Kirche hatte sich also von jeher auf die Geschichte eingelassen – in beiden Bedeutungen des Wortes. Darum sah sie auch im Säkularisierungsprozeß oder im Kulturkampf nichts grundsätzlich Neues. Auch standen historische Kategorien bereit, um die Vorgänge zu erklären, sowie erprobte Taktiken der Anpassung. Auseinandersetzungen mit der weltlichen Gewalt kannte ja die Kirche seit Theodosius oder seit dem Investiturstreit nahezu ohne Unterbrechung. Die Geschichte war Quelle der Zuversicht.

In den Hauptströmungen des Protestantismus hingegen war die Historie seit jeher ein Skandalon. Luther und seine Zeitgenossen glaubten, am Ende der Geschichte zu stehen. Auf die gesamte Geschichte des Christentums zurückblickend, konnten sie nun wahrhaft nicht mit Augustin sagen, sie wäre *velut magnum carmen* verlaufen. Die öffentliche Geschichte erschien ihnen keinesfalls als Triumphzug der *militans ecclesia*, sondern, umgekehrt, als eine Geschichte des Verfalls, der Wahrheitsfinsternis. Nur insgeheim lebten und wirkten immer einige Ausnahmen, oft als Ketzer verfolgt, wie einst ja schon Christus selbst als Ketzer verfolgt wurde. Diese „innere“ Geschichte des Christentums wollte bekanntlich Gottfried Arnold in seiner „Unparteyischen Kir-

¹² Über die *questio scholastica* „an secundum mutationes temporum mutata sit fides“ vgl. *Johannes Beumer S. J.*, Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschritts, in: *ZskTh* 74 (1952) 105 ff.

¹³ *Arnold H. Rowbotham*, Missionary and Mandarin in China. The Jesuits at the Court of China (Berkeley 1942).

¹⁴ *Augustin*, Contra epistolam Manichei 5, CSEL 25, 197. Die Interpretation von *H. Obermann*, The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and late Medieval Nominalism (Cambridge, Mass. 1963) 379, scheint mir apologetisch und psychologisierend.

¹⁵ *Adolphe Lods*, Jean Astruc et la critique biblique au XVIIIe siècle (Straßburg, Paris 1924). Gegen Spinoza wollte Astruc die Verfasserschaft Moses dadurch beweisen, daß er dessen „Quellen“ aufspürte. Damit war der Weg zur Urkundenhypothese geöffnet.

chen- und Ketzler Historie“ zur Belehrung seiner Zeitgenossen rekonstruieren. In seinen Augen war es auch Luther nicht gelungen, die Urkirche wiederherzustellen¹⁶.

An der öffentlichen Geschichte konnte man also entweder verzweifeln – oder sich ihr völlig hingeben. Beide Extrempositionen waren in der katholischen Kirche undenkbar. Der liberal-aufgeklärte Protestantismus des 18. und 19. Jahrhunderts sah das Christentum in der Geschichte und ihrem Fortschritt zum Besseren völlig aufgehoben – im berühmten dreifachen Sinn des Wortes. Im besten Falle führte diese von Overbeck gebrandmarkte Gleichsetzung von „Christentum und Kultur“ zur anämischen Interpretation des Christentums als rationale Ethik. Im ärgsten Falle führte sie zur „Thron- und Altartheologie“, zur Legitimierung der Gewalt. Die sogenannte „Krise der protestantischen Theologie“ am Ende des 19. Jahrhunderts begann mit der Einsicht, daß es keinen Weg zurück zum historischen Urchristentum gäbe – jene weltvereinende, jüdisch-apokalyptische Sekte des ersten Jahrhunderts¹⁷. Wozu also Reformation? Nicht von ungefähr fiel diese Krise mit der Krise des Historismus zusammen.

Ins Politische übersetzt war es auch die Einsicht in die Gefahr, daß der Protestantismus seine Substanz verlieren könnte, wenn er tatsächlich in eine „market situation of religions“ geraten würde (Berger)¹⁸; denn der Status einer Staatsreligion widersprach der Logik des Nationalstaates, es war ein Überbleibsel des *cuius regio, eius religio*. Das begriffen Kierkegaard, Overbeck, Schweitzer und Barth und versuchten darum, der „atheistischen Theologie“ (Rosenzweig)¹⁹ eine neue entgegensetzen. Geschichte war Quelle der Selbstkritik.

Anders aber war die Rolle der historischen Kritik im Judentum. Das Judentum, so meinte Franz Rosenzweig, stehe „außerhalb des kriegerischen Tumults der Zeitlichkeit“. Von einem ehemaligen Historiker gesagt, dazu noch Meinecke-Schüler und Verfasser von „Hegel und der Staat“, klingt das höchst merkwürdig; auf jeden Fall aber trifft es auf das traditionelle, voremanzipatorische jüdische Zeitbewußtsein zu. Nichts von dem, was in der Welt zwischen der Zerstörung des Tempels und seinem Wiederaufbau in den Messianischen Tagen geschehen war, schien *dignum memoriae* zu sein. Die Juden, so schrieb der Venezianer Rabbi Simone Luzzato im 17. Jahrhundert, glichen dem Wasser eines Flusses, das seine Farbe je nach der Bodenbeschaffenheit ändere: es bleibe aber dasselbe Wasser²⁰. Sie seien fleißig, anpassungsfähig im Äußeren, hätten auch keine besonderen Lokal- oder Standesloyalitäten – damit wollte Luzzato seine Glaubensgenossen dem merkantilistisch gesinnten Herrscher empfehlen. Aber in ihrer Substanz waren sie sich seit eh und je gleich. Nicht einmal die Seh-

¹⁶ Erich Seeberg, Gottfried Arnold: Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit (1923, Neudruck, Darmstadt 1964). Vgl. *Funkenstein*, Theologie (wie oben Anm. 10), 273–276.

¹⁷ Franz Overbeck, Christentum und Kultur, hrsg. v. C. A. Bernouti (Basel 1919) bezweifelte das gesamte Unternehmen der protestantischen Theologie. Vgl. auch Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche (Stuttgart 5 1964) 402–415.

¹⁸ Peter Berger, The Sacred Canopy. An Essay in the Sociological Theory of Religion (Ann Arbor 1952).

¹⁹ Franz Rosenzweig, Atheistische Theologie, in: *ders.*, Kleinere Schriften (Berlin 1939) 278–290. Bekanntlich verweigerte Buber die Aufnahme des Essays in die Zeitschrift „Der Jude“.

²⁰ Simcha Luzzatto, Ma'am ar al Yehude Venezia (hebr. Übersetzung seines *Discorso sopra lo stato de ol' Iudei* (Jerusalem 1951) 106.

sucht nach einer *reformatio* konnte im Judentum Ausdruck finden. Die Gewißheit, daß der Messias kommen werde, um die Davidische Monarchie und Gesetzesordnung wiederherzustellen, war keinesfalls immer die Hoffnung auf ein *besseres* Judentum. „Nichts unterscheidet unsere Tage von den Tagen des Messias außer der Unterjochung unter den Weltherrschern“²¹; in den messianischen Tagen werde jeder Jude wieder Gelegenheit haben, *alle* Gebote zu erfüllen, wie z. B. die Opfergebote. Die messianische Gemeinde werde aber darum keinesfalls „reiner“ sein. Es fehlte im traditionellen Judentum das Ideal der reinen Urgemeinschaft, deren Gesinnung und Lebenswandel wiederhergestellt werden sollten. Schon darum konnte die Reformbewegung des 19. Jahrhunderts keine „Reformation“ sein, auch wenn sie dies beanspruchte.

Zwar besaß auch das jüdische Gesetz – die *halacha* – seit jeher interne Mechanismen der Anpassung und Veränderung. Der berühmte Ausruf des R. Moses von Preßburg, „alles Neue ist vom Gesetz verboten“, war ja eine Reaktion gegen die Anfänge synagogaler Reform und somit selbst ein „Neues“. Die Mechanismen der Änderung waren oft von historischen Argumenten begleitet, so etwa als es im 12. Jahrhundert zu entscheiden galt, ob Christen „Götzendienen“ im jüdischen Gesetzessinne seien²². Es galt, den Ursprung von *consuetudines* zu eruieren, ihre Gültigkeit zu prüfen. Auch konnte das jüdische Gesetz in einigen Gebieten sogar seine Souveränität *pro loco et tempore* – doch nie unbedingt – aufgeben zugunsten des Landesgesetzes: „Das Gesetz des Königtums ist gültiges Recht“. Nie aber konnte es Religion als Privatsache betrachten. Für seine Erfüllung, und sei sie noch so partiell, bedarf das Gesetz der öffentlichen jüdischen Gemeinde. Diese hütet das Gesetz, welches in seiner Substanz unverändert ist.

Kurzum: Das Zeitbewußtsein der katholischen Kirche war und blieb evolutionär. Das protestantische Zeitbewußtsein war, zumindest *in potentia*, dramatisch und revolutionär. Das jüdische Zeitbewußtsein vor dem 19. Jahrhundert war eher statisch, die Zeitlichkeit weder bejahend noch radikal verneinend, wohl aber indifferent ihr gegenüber.

3. Reform und Geschichte

Weil also der Gedanke einer Reform so fern vom traditionell-jüdischen Denkhorizont lag, wurde er auch von den voremanzipatorischen Aufklärern des 19. Jahrhunderts nicht entwickelt. Diese wollten durchaus die „Verbesserung des bürgerlichen Zustands der Juden“ – sei es durch völlige Aufgabe des Judentums, wie Friedländer, sei es durch interne Erziehungsarbeit, die aber kein Iota der rituellen Vorschriften aufgeben durfte. Das war Mendelssohns Programm. Ein dritter Weg schien nicht gegeben.

Im Kampf um die gesetzliche Gleichberechtigung wurde die Forderung, religiöse

²¹ Rab. Talmud, Sanhedrin 916, 97a; Sabbat 53a, 151b; Berachot 346. E. E. Urbach, Chasal: Pirkei Emunot ve-De'ot (Jerusalem 1976) 326–585; Amos Funkenstein, Perception of Jewish History from Antiquity to the Present (hebr.) (Tel Aviv 1991).

²² Jacob Katz, Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times (Oxford 1961) cap. 1–3.

Grundhaltungen zu ändern, an die Juden zunächst von außen herangetragen: Die Juden sollten beweisen, daß sie nicht mehr einer anderen Nation angehörten, daß sie die Landesgesetze als die ihren anerkannten. Die Reform ging nun daran, das Judentum zu entnationalisieren, d. h. zu konfessionalisieren. Hinweise auf die nationale Erlösung sollten aus dem Gebetbuch eliminiert werden oder, in der nunmehr auch in der Liturgie zu benutzenden Landessprache, durch Übersetzung entschärft werden. Auch scheinbar ästhetische Änderungen im Gottesdienst dienten meist demselben Zweck. Sogar die Einführung der Orgel sollte mithelfen, eschatologische Vorstellungen zu verändern. Entschieden sich doch schon im Italien der Renaissance rabbinische Autoritäten dagegen, weil Chorgesang und instrumentale Musik dem zerstörten Tempel zugehörten und nur mit ihm erneuert werden sollten²³. Als Zeichen der Freude seien sie im Zustand des Exils unziemlich. Die Synagogenreform war eine durch und durch politisch-kulturelle Bewegung. Dubnow irrte, als er in ihr den Versuch einer Reformation sah, so wie Heine einst irrte, als er Mendelssohn den „jüdischen Luther“ nannte.

In dieser Stunde der Reform schien nun die Stunde für die historische Bewertung und Begründung des Judentums zu schlagen. So sahen es auch die Gründer des Vereins für die Wissenschaft des Judentums. Historische Reflexion sollte anstelle der Traditionsbegründung treten, um zum Kern eines neuen Judentums zu werden. Sogar der vom Schauplatz der Reform weit entfernte R. Nachman Krochmal – selbst noch gesetzestreuer Jude – glaubte, daß nur historisches Bewußtsein vor der dreifachen Gefahr des „Aberglaubens, Schwärmerei und Werkheiligkeit“ – sprich: Volksreligion, Chassidismus, rabbinische Autorität – schützen könne²⁴. In bewußter Umkehrung des eschatologischen Terminus nannte er sogar das historische Wissen „das Wissen der letzten Tage“. Um so ausgesprochen säkularisierender wirkten Jost, Zunz oder Geiger: Ein neues Geschichtsbild sollte die jüdische Religion erneuern, wenn nicht gar ersetzen.

Allerdings lassen sich neue Geschichtsbilder nicht vom blauen Himmel hinunterzaubern. Gerade jene Elemente der jüdischen Vergangenheit, aus denen tatsächlich eine neue kritische Historie hätte geschrieben werden können, wurden ja von den Ideologen der Reform unterdrückt oder bagatellisiert: alles, was zur *politischen* Geschichte (im weitesten Sinne des Wortes) gehörte. Mit der Geschichte des antiken Staatswesens, mit den Wandlungen des autonomen jüdischen Gemeinwesens, mit der Entwicklung des als souverän betrachteten jüdischen Gesetzes – mit all dem konnte und wollte die Reform sich nicht identifiziert wissen. Geblieben war eine aus ihrem konkreten Zusammenhang gerissene „Leidens- und Gelehrten-geschichte“ und die Interpretation der jüdischen Geschichte als „die Geschichte ein und derselben Idee – der Idee des reinen Monotheismus“ (Graetz).

²³ *Ismar Elbogen*, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (Frankfurt a. M. 1931) 427–508. Über den letzten Kontroversfall – in den ersten Jahren unseres Jahrhunderts in Köln – vgl. jetzt *M. Eliaiv*, The Dispute Surrounding the Organ in Köln (hebr.), in: *Zion* LIV. 4 (1989), 437–459.

²⁴ *Nachman Krochmal*, More nebuche hazman, hrsg. v. *S. Rawidowicz* (Waltheus, Mass. 1961), Einführung in „das Wissen der letzten Tage“; *Jakob Taubes*, Nachman Krochmal and Modern Historicism, in: *Judaism* 12 (1961) 150–162.

Geblichen war auch der halbherzige und oftmals unehrliche Versuch, die Reform *aus* der Tradition zu legitimieren. Hierbei kann man etwa drei Grundtypen unterscheiden, die sich allerdings nur in Nuancen und im Argumentationsniveau voneinander unterscheiden: 1. Der Versuch, Scheingründe aus der Gesetzestradiation herauszupräparieren, um mit deren Hilfe das Gesetz gänzlich umzustürzen. Man begann an der Peripherie – mit dem Versuch etwa, den „Doppelfeiertag der Diaspora“ abzuschaffen, dessen Funktion mit der Einführung des fixen Kalenders im 4. nachchristlichen Jahrhundert offensichtlich hinfällig geworden war. Es endete mit dem Scheinnachweis, daß das jüdische Gesetz selbst von jeher auf seine Souveränität verzichtet habe gemäß der Maxime: Das Gesetz des Königreiches ist gültiges Gesetz. Ursprünglich bedeutete diese Maxime genau das Gegenteil. 2. Abraham Geigers Versuch, die Pharisäer als Vorbild der liberalen Reform hinzustellen; bei Derenburg wurden sie dann zu guten Republikanern. 3. Die unzähligen Predigten nach dem Muster „Unser Erzvater Jakob – das Vorbild eines Stadtverordneten“. Kurzum: Das neue Geschichtsbild war weder Bild noch Geschichte, im Grunde genommen also ebenso geschichtsverneinend wie seine orthodoxen Vorläufer. Niemals wurde die Geschichte zur „plastischen Kraft“ im Sinne Nietzsches.

Aus diesen Gründen blieb die Tiefenwirkung der „Wissenschaft des Judentums“ aus – auch innerhalb der Reformbewegung. Im übrigen war ja die Reform selbst halbherzig und uneins; ihre treibenden Kräfte waren nicht Intellektuelle, sondern die wohlhabenden „Hausväter“. Auch war die Mehrzahl der Juden im 19. Jahrhundert, insbesondere der Landgemeinden, weitaus traditionsgebundener als man annehmen möchte. Agnons Kurzgeschichte „Zwischen Zwei Städten“ trifft die Zustände einer kleinen Landgemeinde in Franken haargenau: gebotstreu *und* patriotisch. Denn hierin zeigte sich die wirkliche Wandlung des deutschen Judentums, ob orthodox oder liberal: alle deutschen Juden identifizierten sich nunmehr mit dem Staat, den sie als ihren eigenen betrachteten. Sie verloren weitgehend das Diasporabewußtsein. Ihre Religion wurde, auch in ihren Augen, „von der öffentlichen in die Privatsphäre“ relegiert. Die jüdische Gemeinde wurde zur Kultusgemeinde. Darum existierte das deutsche Judentum, mit oder ohne Reform, tatsächlich „außerhalb des kriegerischen Tumults der Zeitlichkeit“. Es wollte eine Vergangenheit besitzen, aber keine Zukunft.

David Sorkin

Juden und Katholiken: Deutsch-jüdische Kultur im Vergleich 1750–1850*

Es gibt zwingende Gründe dafür, warum die Geschichte des deutschen Judentums hauptsächlich als eine Geschichte der Juden im protestantischen Deutschland geschrieben wurde. Die Mehrheit der Juden lebte in protestantischen Staatsgebilden, und ihr Anteil stieg noch im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts. Mit Beginn der Aufklärung war deutsch-jüdisches Gedanken- und Kulturgut im wesentlichen mit Protestanten und Protestantismus verknüpft. Sicherlich traten auch Katholiken und Katholizismus in Erscheinung, man denke an die unterschiedliche rechtliche Lage der Juden in den katholischen Staaten (Baden und Bayern) zur Zeit des Vormärz, an den Kulturkampf und die katholische Zentrumsparterie oder an das 20. Jahrhundert und die Haltung der Kirche gegenüber den Juden während des Dritten Reiches. Im Gesamttrahmen der Geschichte der deutschen Juden waren dies aber eher flüchtige Bilder: der dauerhaftere Eindruck ist jener von Juden im protestantischen Deutschland¹.

Dieses Bild sticht stärker hervor, als es eigentlich sollte – und es ist nicht schwer, den Grund dafür ausfindig zu machen. Die Gelehrten haben sich bislang überwiegend mit den modernen oder modernisierenden Tendenzen in der deutsch-jüdischen Geschichte beschäftigt. Von wenigen Ausnahmen abgesehen hat man den Katholizismus mit unerschütterlicher Rückständigkeit assoziiert, deren Pendant bei den Landjuden zu finden war, die sich zu einer von der modernen Kultur unberührten religiösen Orthodoxie bekannten. Wenn wir aber herausfinden wollen, ob es – sozusagen – einen deutsch-jüdischen Sonderweg gab, und wenn wir dessen Verlauf erforschen wollen, dann ist es nötig, sich von der Vorstellung zu lösen, Juden hätten ausschließlich im protestantischen Deutschland gelebt. Um unsere Betrachtungsweise und das Spektrum des Vergleiches auszudehnen, sollten wir der Frage nachgehen, ob es Elemente unter den Katholiken gab sowohl in Deutschland wie auch im Ausland, mit denen sich ein Vergleich zum deutschen Judentum lohnen würde.

Ich möchte im folgenden zwei solche Beispiele in Betracht ziehen. Das erste stammt aus Deutschland, d. h. dem Heiligen Römischen Reich: In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts versuchten Juden und Katholiken, sich die Philosophie und Wis-

* Aus dem Amerikanischen von Christopher Gassenschmidt. Ich danke meinem Freund und Kollegen Dr. Heinz-Dietrich Löwe für seine Hilfe bei der Einrichtung des deutschen Textes.

¹ Siehe, zum Beispiel, die 35 Bände des Leo Baeck Institute Yearbooks, im folgenden zitiert: LBIYB.

senschaft der Aufklärung anzueignen, welche von den Protestanten in Deutschland bereits eine Generation früher übernommen worden waren. Ein Vergleich mit der katholischen Aufklärung könnte uns weiterhelfen, zu einem Urteil darüber zu kommen, was an der Haskalah spezifisch ist und was nicht, um damit einen weiteren Kontext zu erschließen. Der zweite Vergleich betrifft die Katholiken im Ausland. Die deutschen Juden waren mit den englischen Katholiken durch den Begriff der „Emanzipation“ verbunden. Die englischen Katholiken waren ebenfalls eine religiöse Minderheit, die, parallel zu einer größeren sozialen Umgestaltung, einen langwierigen Emanzipationsprozeß durchlief. Das Beispiel der englischen Katholiken könnte helfen, die Beziehung zwischen Emanzipation und kulturellem Wandel besser auszuleuchten, die für das Verständnis des Sonderwegs des deutschen Judentums so entscheidend ist.

I.

Die deutsche Haskalah oder die Berliner Aufklärung eines Moses Mendelssohn, Naphtali Herz Wessely und David Friedländer war Gegenstand umfangreicher Forschungen, die daran festhielten, sie in einem begrenzten, ja provinziellen Kontext zu sehen. Vom Standpunkt der jüdischen Geschichte aus wurde die Haskalah in ihrer Beziehung zu der großen Veränderung in Religion, Kultur, Politik und gesellschaftlichem Leben untersucht, die im allgemeinen unter der Rubrik Emanzipation und Assimilation subsumiert wurde². Die deutsche und europäische Geschichtsforschung ging lediglich den Einflüssen der Aufklärung auf die Haskalah nach³. Das Resultat ist, daß sie in auffälliger Isolation dasteht: Die Haskalah erscheint einzigartig, ohne jegliche Entsprechungen oder Parallelen.

Um die Haskalah aus der Isolation zu befreien, muß ein geeigneter Bezugsrahmen gefunden werden. Ein solcher läßt sich innerhalb der Aufklärung und speziell in der Beziehung der Aufklärung zur Religion finden, wenn wir unseren Blickwinkel verschieben. Betrachtet man die Reaktionen der Kleriker auf die neue Wissenschaft und Philosophie statt nur diejenige der Laien gegenüber der Religion, und untersucht man die größeren Religionen wie Protestantismus, Katholizismus und Judentum gemeinsam statt separat, und betrachtet man ferner die Entwicklungen in so verschiedenen Ländern wie England, Deutschland/Österreich und Frankreich statt in einem Land allein, dann wird augenscheinlich, daß es eine Bandbreite von Beziehungen zwischen Religion und Aufklärung gab, innerhalb der eine Richtung die Aufklärung benutzte, um die etablierte Religion zu erneuern und wiederzubeleben. Die Haskalah gehört zu dieser Kategorie der „religiösen Aufklärung“, die in dem Jahrhundert von der Verkündigung der Toleranzakte 1689 bis zur Französischen Revolution 1789 gekennzeichnet

² Hervorragende Beispiele sind *Jacob Katz*, *Tradition and Crisis* (New York 1970); *idem*, *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770–1870* (New York 1978) und *Azriel Shobet*, *Im Hilufeï Tekufot* (Jerusalem 1960), im folgenden zitiert: *Shobet*, *Im Hilufeï*.

³ *Mosbe Pelli*, *The Age of Haskalah: Studies in Hebrew Literature, of the Enlightenment in Germany* (Leiden 1979), im folgenden zitiert: *Pelli*, *Haskalah*. *Tsemah Tsmarÿon*, *Ha-Me'assef* (Tel Aviv 1988) und *Alexander Altmann*, *Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns* (Stuttgart 1982).

ist durch das Bemühen, durch einflußreiche Repräsentanten vieler Religionen eine „aufgeklärte“ Version der Religion zu formen, die Vernunft und Offenbarung im Namen von Glaube, Frömmigkeit und Observanz versöhnen konnte.

Obwohl viele Ideen der religiösen Aufklärung im Holland des 17. Jahrhunderts entwickelt und verbreitet wurden, erschien deren erste vollentwickelte Version in England in dem halben Jahrhundert nach 1689 (Act of Toleration). Die klügsten Köpfe der Church of England (wenn auch nicht der Universitäten) formulierten eine weitgehend arminianische Doktrin des freien Willens, des intellektuellen Suchens (der Autonomie des Forschens) und des individuellen Gewissens, das auf die Schlüsselbegriffe der Aufklärung baute, auf Lockes „Vernunftfrömmigkeit“, Newtons Wissenschaft und auf Ideen der Toleranz und der natürlichen Religion⁴. Die theologischen Fakultäten der deutsch-protestantischen Universitäten schufen die nächste Entwicklungsstufe, in der der Rationalismus eines Leibniz und Wolff ein Mittel lieferte, die lutherische Orthodoxie wiederzubeleben⁵. Diese beiden Formen der religiösen Aufklärung erfuhren staatliche Protektion: Ein an der Raison orientierter Anglikanismus paßte in gleichem Maße zur Herrschaft der Whigs wie ein gleichermaßen orientiertes Luthertum zum deutschen dynastischen Streben.

Zwei spätere Versionen der religiösen Aufklärung sind die Haskalah und die katholische Aufklärung in Deutschland. Sie kamen ungefähr eine Generation nach den Entwicklungen im englischen und deutschen Protestantismus zum Vorschein. Sie waren zu einem großen Teil durch die Erkenntnis motiviert, daß man einerseits wichtige, wenn nicht sogar einige der besten Aspekte seines Erbes verloren habe, wie auch andererseits durch die Einsicht, daß man nicht mit der Philosophie und den Protestanten Schritt gehalten habe. Im Gegensatz zu den anglikanischen oder deutschen Lutheranern bedeutete dies für sie, daß man mit der Assimilation der Aufklärung eine Wissenschaft und Philosophie assimiliere, die zu einem großen Teil ausländische, protestantische Ursprünge hatte. Beide begannen als eine religiöse, intellektuelle Wiederbelebung, in deren Frühphase es keine fest gezogenen Abgrenzungen zwischen Aufklärern und Nicht-Aufklärern gab. Erst mit der Politisierung der letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts traten die Haskalah und die katholische Aufklärung als getrennte Einheiten und dann als separate Fraktionen auf. Diese Fraktionalisierung änderte ihr Wesen, denn sie unterschied sie sowohl von anderen Gläubigen als auch untereinander. Die Französische Revolution beschleunigte lediglich diese zueinander in Bezug stehenden Prozesse.

⁴ *Mark Pattison*, *Tendencies of Religious Thought in England, 1688–1750*, in: *Essays and Reviews* (1861) 254–329; *Roland Stromberg*, *Religious Liberalism in 18th Century England* (Oxford 1954); *G. R. Cragg*, *From Puritanism to the Age of Reason: A Study in Changes in Religious Thought within the Church of England, 1660 to 1700* (Cambridge 1950); *J. G. A. Pocock*, *Clergy and Commerce: The Conservative Enlightenment in England*, in: *L'Eta dei Lumi: Studi Storici sul Settecento Europeo in Onore di Franco Venturi*, Bd. 1 (Neapel 1985) 523–62.

⁵ *D. A. Tholuck*, *Geschichte des Rationalismus. Geschichte des Pietismus und des ersten Stadiums der Aufklärung* (Berlin 1865); *Karl Aner*, *Die Theologie der Lessingzeit* (Halle/Saale 1929); *Klaus Scholder*, *Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland*, in: *Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag* (Berlin 1966) 460–486.

Für unsere Zwecke kann ein Vergleich der Haskalah und der katholischen Aufklärung chronologisch in zwei Teile unterteilt werden: 1. Anfang und frühe Entwicklung, 2. Politisierung und Fraktionalisierung.

1. Anfang und frühe Entwicklung

Die Haskalah und die katholische Aufklärung waren eine Reaktion auf die frühneuzeitliche Synthese mit ihren jeweiligen Traditionen. Beide strebten danach, diese Synthese zu verändern, indem sie die Erneuerung der vernachlässigten Wissenschaft und Philosophie verbanden.

Die Hochkultur des aschkenasischen Judentums in der Frühen Neuzeit oder das, was man „Barock-Judaismus“ nennen könnte, bestand im Vorrang des Talmud mit der vorherrschenden Methode der kasuistischen Untersuchung (*pilpul*), in der Kabbalah als wichtigster Hilfsdisziplin und in der an Verachtung grenzenden Vernachlässigung der mittelalterlichen jüdischen Philosophie und Bibelauslegung, im Studium der hebräischen Sprache und Grammatik und in den Bibelstudien als unabhängigem Lehrfach, verbunden mit einer Geringschätzung fremder Sprachen und Wissenschaft. Die Haskalah versuchte, diese historisch entwickelte Form zu revidieren, indem sie die Kasuistik durch den gesunden Menschenverstand oder durch eine streng wörtliche Auslegung des Talmud ersetzte, außerdem dadurch, daß sie die Kabbalah durch Philosophie und/oder Bibel-Ästhetizismus ersetzte, was die Kenntnis des Hebräischen als hauptsächlichlicher Hilfswissenschaft miteinbezog, und schließlich dadurch, daß man die kulturelle Isolierung mit Hilfe der Wissenschaft und der Landessprachen überwand⁶.

Das früheste Anzeichen für das, was die Haskalah werden sollte, zeigte sich in der pädagogischen Kritik und Moralkritik von Judah ben Bezalel Loew (der *MaHaRal*) von Prag um die Wende zum 17. Jahrhundert⁷. Seine Kritik am Lehrplan von Cheder und Yeshiva und am Übergewicht der Kasuistik wurde von seinen Studenten fortgesetzt, aber auch mit einer Idealisierung der sephardischen Erziehung verbunden. Shabbetai Sheftel Horovitz, Shabbetai Bass und der Hakham Zvi Ashkenazi waren so von der sephardischen Schule beeindruckt, vor allem der in Amsterdam, deren Lehrplan Bibel und Mischna, Hebräisch und die Landessprache, aber auch die Wissenschaft (Arithmetik, Geographie) miteinbezog, daß sie diese als eine höchst wünschenswerte Alternative empfanden⁸.

Die Kritiker der herkömmlichen Pädagogik und Idealisierer der sephardischen Schulen waren die Vorläufer der Haskalah. Ihre Nachfolger vom Ende des 17. Jahr-

⁶ Über den Lehrplan im frühneuzeitlichen Judentum siehe *Isadore Twersky*, *Talmudists, Philosophers, Kabbalists: The Quest for Spirituality in the Sixteenth Century in: Jewish Thought in the Sixteenth Century*, hrsg. v. *Bernard Dov Cooperman* (Cambridge, MA 1983) 431–459.

⁷ *A. F. Kleinberger*, *Ha-Mahshava ha-Pedagogit shel ha-MaHaRal mi-Prag* (Jerusalem 1962) 136–42; *Ben Zion Bokser*, *From the World of the Cabalah: The Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague* (New York 1954) 133–45.

⁸ *Shabbetai Sheftel Horovitz*, *Vavei ha-Amudim* (Amsterdam 1648); *Shabbetai Bass*, *Sefer Siftei Yeshenim* (Amsterdam 1680); *Ya'akov Emden*, *Megilat Sefer* (Jerusalem 1979), hrsg. v. *Bick* 67–8. Grundlegend jetzt *Ismar Schorsch*, *The Myth of Sephardic Supremacy*, in: *LBIYB* 34 (1989) 47–53.

hundreds bis in die sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts hinein gehörten der „orthodoxen Haskalah“ an, die gekennzeichnet war durch das Bemühen, den Judaismus durch Bibel, Hebräisch, Philosophie und Wissenschaft aufzupolieren. Was das Studium der Bibel betrifft, so muß man das deutsch-hebräische Wörterbuch des Yehuda Lev Minden erwähnen, das die Billigung des Rabbiners von Berlin (1760) fand, und die hebräische Grammatik des Gedalyah Taikos (1765), der sich darüber beklagte, daß die Bibel wegen der Vernachlässigung des Faches Hebräisch praktisch unverständlich geworden sei⁹. Was die Wissenschaft betrifft, so muß das volkstümliche Handbuch des Tobias Cohen erwähnt werden, der als Doktor in Padua und Frankfurt/Oder ausgebildet wurde und der überzeugt war, daß die Erkenntnisse der Wissenschaft für den richtigen Glauben unentbehrlich seien¹⁰. In diese Reihe gehören auch drei Werke über Arithmetik und Geometrie, erschienen zwischen 1700 und 1720, und zwei über Algebra und Geometrie aus den 1760er Jahren¹¹. Hinsichtlich der Philosophie war die Neuauflage des „Führers für die Verwirrten“ von Maimonides (1742) nahezu zwei Jahrhunderte lang von Bedeutung¹². Israel Zamoscs Kommentar zu einem mittelalterlichen philosophischen Wörterbuch erschien 1744 und die Veröffentlichung eines Kommentars zu Maimonides' heuristischem Text im Jahre 1760. Letzterer war dazu bestimmt, einen Zugang zur mittelalterlichen jüdischen Philosophie durch Zamoscs Schüler Moses Mendelssohn zu geben¹³. Eine der bedeutenderen, wenn auch kurzlebigen Bemühungen dieser Zeit war Mendelssohns Zeitschrift „Kohélet Musar“ (1755), in der er das Format der „Moralischen Wochenschriften“ nutzte, um zu einem neuen Lesen der biblischen, rabbinischen und mittelalterlichen Texte zu animieren, die er im Rahmen der Leibniz-Wolffschen Kategorien analysierte, und um den Yeshiva-Studenten und anderen *cogniscenti* einen aufpolierten Judaismus zu präsentieren¹⁴.

Institutionell war die orthodoxe Haskalah ein Bestandteil des Hauptstroms des Judaismus. Ihre Bücher erschienen in derselben Presse wie die kabbalistischen, talmudischen und moralischen Werke¹⁵. Ihre Vertreter rekrutierten sich aus drei Gruppen: Es gab Autodidakten wie Raphael Levi von Hannover, Israel Zamosc, Moses Mendels-

⁹ Über Minden siehe *Simcha Assaf*, *Mekorot le-Toldot ha-Hinukh be-Yisrael*, Bd. 1 (Tel Aviv 1954) 200. Über Taikos siehe *Moritz Güdemann*, *Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts und der Erziehung bei den deutschen Juden* (Berlin 1891) 199–203.

¹⁰ *Ma'aseh Tuvyah* (Venedig 1708), Neudruck (Bnei Brak 1978).

¹¹ *Isidore Fishman*, *The History of Jewish Education in Central Europe from the End of the Sixteenth to the End of the Eighteenth Century* (London 1944) 150; *J. Eschelbacher*, *Die Anfänge allgemeiner Bildung unter den deutschen Juden vor Mendelssohn*, in: *Festschrift Martin Philipppsons* (Leipzig 1916) 170; im folgenden zitiert: *Eschelbacher*, *Die Anfänge*.

¹² *Max Freudenthal*, R. David Fränckel, in: *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann*, hrsg. v. *M. Brann* und *F. Rosenthal* (Breslau 1900) 575–76, 588–89, im folgenden zitiert: *Freudenthal*, Fränckel.

¹³ *Alexander Altmann*, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study* (Alabama 1973) 21–22, im folgenden zitiert: *Altmann*, Mendelssohn.

¹⁴ *Meir Gilon*, *Kohélet Musar le-Mendelssohn al Reka Tekufato* (Jerusalem 1979). Isaac Euchel glaubte, daß die Zeitschrift eine Alternative zur talmudischen Kasuistik (*pilpul*) anbiete. S. *Toldot Rabeinu ha-Hakhakham Moshe ben Menahem* (Berlin 1788) 13.

¹⁵ *Menahem Schmelzer*, *Hebrew Printing and Publishing in Germany, 1650–1750*, in: *LBIYB 33* (1988) 371–2.

sohn und Naphtali Herz Wessely, deren Ansehen auf dem Erwerb von säkularem Wissen beruhte, dessen Anwendung auf jüdische Texte und auf der Wiederbelebung der vernachlässigten jüdischen Gelehrsamkeit¹⁶. Eine zweite Gruppe bestand aus Ärzten, die an deutschen Universitäten ausgebildet waren, an denen Juden seit dem Ende des 17. Jahrhunderts zu den medizinischen Fakultäten zugelassen wurden, wie z. B. Tobias Cohen, Abraham Kisch und Aaron Solomon Gumpertz¹⁷. Als dritte Gruppe studierten Rabbiner wie Jacob Emden, Jonathan Eybeschütz und David Frankel Wissenschaft oder Philosophie, hebräische Grammatik und Sprache oder die Landessprachen¹⁸. Alle diese Gruppen reagierten auf neue Formen jüdischen Lebens, die durch den Staats-Absolutismus, den Merkantilismus und das sich verändernde Wesen des Kahals hervorgebracht worden waren. Die Autodidakten fristeten ihren Lebensunterhalt und bezogen ihr Wohnrecht durch Vermittlung von Hofjuden, denen sie als Privatlehrer und Sekretäre dienten, während die Ärzte gewöhnlich die Kinder oder Verwandten von Hofjuden waren. Die Rabbiner reagierten auf den langsamen Verfall der Institutionen des Kahals, einschließlich des Rabbinats.

Die katholische Aufklärung stellte eine zweite humanistische Reform oder Gegen-Gegenreformation dar, indem sie sich als Alternative zur barocken Frömmigkeit der nachtridentinischen Kirche anbot, die durch Scholastik in der Theologie und durch Bruderschaften, Kulte, Pilgerfahrten und Prozessionen in der Praxis charakterisiert war. Sie stellte in Form von Naturwissenschaft (Kopernikus, Newton), Philosophie (Leibniz, Wolff, Locke und schließlich Kant) eine intellektuelle Alternative dar zur scholastischen Spekulation und repräsentierte eine Wende hin zur historischen Forschung (Bibel, Patristik, Kirchengeschichte); viele ihrer Bemühungen dienten dazu, die Scholastik zu erneuern und sie zu überwinden. Ferner bot sie in Gestalt eines neuen pastoralen Ideals (Seelsorge) eine praktische Alternative zu den Kulturen, Bruderschaften und Prozessionen, um so die Kirche von Legenden, Aberglauben und Schwärmerei auf den Gebieten der Predigten, des Gebets und der Erziehung zu reinigen¹⁹.

¹⁶ *Steven and Henry Schwarzschild*, *Two Lives in the Jewish Frühaufklärung* – Raphael Levi Hannover and Moses Abraham Wolff, in: *LBIYB* 29 (1984) 229–276; *Altmann*, Mendelssohn, 21–25, 40–43; *Eschelbacher*, *Die Anfänge*, passim.

¹⁷ *Monika Richarz*, *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe* (Tübingen 1974) 33, 43 f.; *Mordekhai Eliav*, *Ha-Hinukh ha-Yehudi be-Germanya* (Jerusalem 1960) 17–18; im folgenden zitiert: *Eliav*, *Hinukh*. *Selma Stern*, *Der Preußische Staat und das Judentum*, 4 Bde. (Tübingen 1962) 2a: 166–175.

¹⁸ *Sbobet*, *Im Hilufe*, 210–235; *Eliezer Landsbut*, *Toldot Anshei Shem* (Berlin 1884) 40–53; im folgenden zitiert: *Landsbut*, *Toldot*. *Freudenthal*, *Fränckel*, 579–82.

¹⁹ *Sebastian Merkle*, *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*, in: *Sebastian Merkle* (Hrsg.), *Ausgewählte Reden und Aufsätze Theobald Freudenberger* (Würzburg 1965) 373; im folgenden zitiert: *Merkle*, *Beurteilung*. *R. J. W. Evans*, *The Making of the Habsburg Monarchy, 1550–1700* (Oxford 1979) 449; *Richard van Dülmen*, *Propst Franziskus Töpsl (1711–1796) und das Augustiner-Chorherrenstift Polling. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Aufklärung in Bayern* (Kallmünz 1967) 7, 145, im folgenden zitiert: *van Dülmen*, *Töpsl*. *Eduard Hegel*, *Die Katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jahrhunderts* (Rheinisch-westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften 206, Opladen, 1975); im

Die erste Phase der katholischen Aufklärung (ca. 1700–1740) fand fast ausschließlich im klösterlichen Bereich statt. In einigen Benediktiner- und Augustiner-Klöstern in Bayern und Österreich, die für Bibliotheken groß genug waren und dem Anspruch auf Gelehrsamkeit genügten, begannen Mönche – wie Eusebius Amort (1692–1777) und der Zirkel um die akademische Zeitschrift „Parnassus Boicus“ (1722) – einiges von der Wissenschaft und der Philosophie der Aufklärung aufzunehmen²⁰. Die katholischen Aufklärer widersetzten sich der spätmittelalterlichen Scholastik aus Spanien (Suarez), indem sie sie entweder durch den Kontakt mit der Wissenschaft (Eusebius Amort) oder durch Hinweise auf die historischen Ursprünge des Christentums (Martin Gerbert) zu erneuern suchten²¹. Diese Früh-Aufklärer, die sich an eine beschränkte Zuhörerschaft in der Kirche wandten, trafen in ihr sowohl auf Verbündete als auch auf Widersacher.

Die Jesuiten verkörperten die Gegenreformation, und die Haltung ihnen gegenüber verband aufrichtige Verachtung über deren intellektuelle und religiöse Stagnation mit dem Neid auf den Wohlstand und die Macht des Ordens. So ist es nicht überraschend, daß die Benediktiner und Augustiner den Angriff auf die Scholastik anführten²². Der Jansenismus lieferte sowohl eine die Lehre betreffende Ethik als auch mit seinem Ideal der frühen Kirche (*ecclesia primitiva*) eine praktische Alternative, doch bestand die Gefahr darin, daß seine Ideen nicht ohne seine Politik übernommen werden konnten²³. Die französischen Benediktiner von St. Maur boten mit neuen Methoden, deren Wegbereiter Mabillon war, ein Ideal der historischen Gelehrsamkeit an, das den Vorteil hatte, frei vom Vorwurf der Irrlehre (Heterodoxie) zu sein²⁴. In ähnlicher Weise verband Ludovico Muratori die historische Wissenschaft mit einem Programm für praktisches Christentum (Erziehung, Liturgie, Seelsorge)²⁵.

Unter dem Eindruck von Habsburgs Verlust Schlesiens und des Amtsantritts eines

Fortsetzung Fußnote von Seite 14

folgenden zitiert: Hegel, *Katholische Kirche*. Bernard Plongeron, Was ist katholische Aufklärung? in: *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, hrsg. v. Elisabeth Kovacs (München 1979) 11–56.

²⁰ van Dülmen, Töpsl, 7; Hegel, *Katholische Kirche*, 6.

²¹ Karl Eschweiler, Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts, in: *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* 1 (1928) 251–325. Bernhard Jansen, Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts, in: *Philosophisches Jahrbuch* 51 (1938) 172–215; Karl Werner, *Geschichte der katholischen Theologie*. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart (München 1866) 179f.; im folgenden zitiert: Werner, *Geschichte*.

²² Richard van Dülmen, Anti-Jesuitismus und katholische Aufklärung in Deutschland, in: *Historisches Jahrbuch* 89 (1969) 52–80; im folgenden zitiert: van Dülmen, *Anti-Jesuitismus*.

²³ T. C. W. Blanning, The Enlightenment in Catholic Germany, in: *The Enlightenment in National Context*, hrsg. v. Roy Porter und Mikulas Teich (Cambridge 1981) 120; Peter Hersche, *Der Spätjansenismus in Österreich* (Wien 1977).

²⁴ J. A. Endres, *Korrespondenz der Mauriner mit den Emmeranern und Beziehungen der letzteren zu den wissenschaftlichen Bewegungen des 18. Jahrhunderts* (Stuttgart, Wien 1899); Ludwig Hammermayer, Zum ‚Deutschen Maurinismus‘ des frühen 18. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 40 (1977) 2/3 391–444.

²⁵ Eleonore Zlabinger, Ludovico Antonio Muratori und Österreich (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 53, Innsbruck 1970).

Reformpapstes (Benedikt XIV.) begann die katholische Aufklärung in den 1740er und 1750er Jahren, sich über die Klöster hinaus in öffentliche Institutionen auszubreiten. An den Universitäten in Salzburg und Würzburg wurde der Lehrplan dahin gehend revidiert, daß die historischen Quellen (*positiva*) sowie das Studium der Mathematik und der Wissenschaft unter Benutzung der Wolffschen Methode miteinbezogen wurden²⁶. Von den 1740er Jahren an bildete sich eine Symbiose von Wolffs Synkretismus mit der Scholastik heraus, der sogenannte „Eklektizismus“, der die katholische Aufklärung für die nächsten 40 Jahre beherrschte. Wolffs Methode wurde in einer flexiblen Art und Weise angewandt, um Elemente anderer Philosophien (z. B. die Lockesche Erkenntnistheorie), aber auch die Offenbarung unterzubringen²⁷. Das Studium der Kirchengeschichte begann ebenfalls seinen Platz an den Universitäten einzunehmen: Der erste Lehrstuhl wurde 1753 in Wien eingerichtet²⁸. Die Gründung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften im Jahre 1759 war ein weiterer institutioneller Meilenstein. Waren die Universitäten Stützpunkte der Aufklärung, so bildeten die Akademien deren Forschungsinstitutionen. Die Bayerische Akademie organisierte Laien und kirchliche Aufklärer – Jesuiten waren prinzipiell ausgeschlossen – in zwei Forschungsabteilungen: die philosophisch-historische und die mathematische Klasse²⁹. Im Jahre 1759 hob Maria Theresia das Monopol der Jesuiten an den Universitäten auf, indem sie die Aufnahme eines Benediktiners und Augustiners an der theologischen Fakultät forderte³⁰. Bereits im Jahre 1752 erließ der neue Erzbischof von Wien, Trautson, einen Hirtenbrief, in welchem er Reformen im Geiste der katholischen Aufklärung in der Lehre forderte³¹.

Der Vergleich der Frühphase der Haskalah mit der katholischen Aufklärung macht ein zentrales Problem der Haskalah deutlich. Viele Gelehrte haben die Haskalah als einen Angriff auf „Tradition“ oder „Judaismus“ angesehen³². Der Vergleich mit der katholischen Aufklärung zeigt jedoch, daß die Haskalah einen Versuch darstellte, eine

²⁶ Ludwig Hammermayer, Die Aufklärung in Salzburg, in: Geschichte Salzburgs, hrsg. v. Heinz Dopsch (Salzburg 1988) Bd. 2/1 385–91; Robert Haass, Die geistige Haltung der katholischen Universitäten im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung (Freiburg 1952) 160–164; im folgenden zitiert: Haass, Universitäten.

²⁷ Werner, Geschichte, 162–64, 176; Haass, Universitäten, 167.

²⁸ Emil Clemens Scherer, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten (Freiburg 1927) 343–53; im folgenden zitiert: Scherer, Kirchengeschichte.

²⁹ Ludwig Hammermayer, Die Benediktiner und die Akademiabewegung im katholischen Deutschland (1720–1770) in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens 70 (1959) 45–146, und *idem*, Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 1 (Kallmünz/Opf. 1959); im folgenden zitiert: Hammermayer, Akademie.

³⁰ Eduard Winter, Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus, 1740–1848 (Berlin 1962) 37–45.

³¹ Der Hirtenbrief ist u. a. publiziert in: Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich, hrsg. v. Peter Hersche (Quellen zur neueren Geschichte, Historisches Institut der Universität Bern 33, Bern u. Frankfurt 1974) 9–15.

³² Pelli, Haskalah. Isaac Eisenstein-Barzilay, The Treatment of Jewish Religion in the Literature of the Berlin Haskalah, in: Proceedings of the American Academy for Jewish Research 24 (1955) 39–68.

historische Form oder Interpretation des JUDAISMUS durch eine andere zu ersetzen, wobei beide innerhalb der Grenzen von Tradition und Autorität lagen. 80 Jahre zuvor hatte der große Gelehrte der katholischen Aufklärung, Sebastian Merkle, eine Untersuchung zwischen „Lehrmethode“ und „Lehrsätzen“ vorgeschlagen: Die katholische Aufklärung, so argumentierte er, berühre nicht den Glaubensinhalt (Lehrsätze), sondern nur die Methode ihrer Auslegung (Lehrmethode)³³. Diese Unterscheidung konnte sehr gut auf die ersten Maskilim angewendet werden. Wenn die katholischen Aufklärer den barocken (oder, laut Merkle, senilen) Scholastizismus verwarfen, wideretzten sich die Maskilim dem kasuistischen, durch die Tradition gestützten Talmud-Studium. Beide strebten danach, die Tradition durch eine neue Auslegungsmethode zu bewahren. In ähnlicher Weise konnte der Slogan der katholischen Aufklärung *ad fontes* auf die Haskalah angewendet werden. Die Hinwendung zur Bibel, zur hebräischen Sprache und anderen vernachlässigten Quellen, wie die Mishnah, war gleichbedeutend mit der der katholischen Aufklärer zur Bibel, Patristik und Kirchengeschichte. Man könnte sogar davon sprechen, daß diese Texte dieselbe befreiende Funktion für die religiösen Aufklärer hatten wie griechische und lateinische Texte für die weltlichen Aufklärer. Darüber hinaus stützten Maskilim wie Katholiken gleichermaßen die Ideale, die von diesen Texten hergeleitet wurden, durch Naturwissenschaft und Philosophie.

Der Vergleich zeigt erstens, daß dann, wenn man die ashkenasisch-jüdische Kultur des 17. und 18. Jahrhunderts nicht mit normativem Status ausstattet, sondern als eine historische Formation, nämlich als Barock-Judaismus, versteht, die „Ehrfurcht“ vor der Tradition und die Frömmigkeit der frühen Haskalah – wie bei der katholischen Aufklärung – unumstritten sein muß. Zweitens befähigt uns der Vergleich zu erkennen, daß ein derartiges Streben, die Tradition zu erneuern, für die deutschen Juden nicht spezifisch war bzw. als ein Prozeß der Akkulturation verstanden werden muß, der nicht allein auf die Juden beschränkt war. Dieses Streben stellte vielmehr eine gemeinsame Antwort der etablierten Religionen auf die neue Wissenschaft und Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts dar.

2. Politisierung und Fraktionalisierung

In den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts erschienen sowohl die Haskalah als auch die katholische Aufklärung als eigenständige Tendenzen oder Bewegungen. Beide wurden einer Politisierung unterzogen, die ihnen half, sich rapide zu entwickeln. Aber sie änderte auch deren Wesen dahingehend, daß sie sie in Fraktionen splitterte, die untereinander uneins waren.

Von der Haskalah im engeren Sinne ist in den 1770er und 1780er Jahren zu sprechen, als die Maskilim Kategorien der Aufklärung dazu benutzten, um die Ideen der Pädagogik-Kritiker und der orthodoxen Haskalah zu systematisieren, und von einer jüngeren, repräsentiert durch eine Generation, die nach der Mitte des Jahrhunderts geboren wurde und die eine Organisation und ein Publikationsorgan

³³ Merkle, Beurteilung, 361–2.

schuf³⁴. Diese Entwicklungen vollzogen sich zum Teil auf politischen Druck hin und wurden durch ihn vorwärtsgetrieben.

Die Hof- und Besitzjuden wurden zu Schutzherrn der Haskalah, weil sie sie als einen Ausweg aus ihrer mißlichen Lage (vermögend, aber rechtlos) ansahen³⁵. Zur selben Zeit erhöhten die Reformprogramme der Regierungen des ausgehenden Ancien Régime die Spannungen des politischen Lebens, was auch den Status der Juden betreffen mußte. Als ein Resultat davon wurden die Werkzeuge, die die Maskilim für eine Erneuerung des Judaismus geschaffen hatten, für soziale Reformvorhaben der Juden herangezogen.

Die Haskalah erhielt ihren vollen Ausdruck in der Berliner *Freischule* und in den Werken Mendelssohns, Wesselys und Meassefs. Die *Freischule* war das Resultat der Zusammenarbeit zwischen den Maskilim und der Kaufmannselite. Sie lehrte die Kinder der Armen weltliche (Sprachen, Arithmetik) und jüdische Fächer im Geiste der Aufklärung (Bibel, Hebräisch, Talmud); sie errichtete auch einen eigenen Verlag – gedacht zur Publikation von Textbüchern und als Einnahmequelle³⁶. Mendelssohns Bibelübersetzung (gedruckt in deutsch mit hebräischen Buchstaben) und Kommentar (zusammen bekannt geworden als der *Biur*) vom Jahre 1779 waren ein Versuch, durch die Verknüpfung zeitgenössischer Erkenntnisse (Ästhetik und Bibelstudium, Wissenschaft und Philosophie) mit dem Besten, was die rationalistische Tradition im Judaismus zu bieten hatte (mittelalterliche Philosophie, philosophische Exegese und Grammatik, basierend auf der Autorität des Talmud und des Midrash), einen aufgeklärten Judaismus zu präsentieren. Der oft falsch interpretierte Satz, daß er die Bibel als einen „ersten Schritt zur Kultur“ angesehen habe, bedeutete, daß er seine jüdischen Glaubensgenossen zur Bibel als den Ursprung des Judaismus, der Ethik und des ästhetischen Urteilvermögens durch die Mittel des Hebräischen und Deutschen hinzuführen suchte, aber nicht, daß er sie zur deutschen oder europäischen Kultur hinzuführen wünschte³⁷. Wesselys „Worte des Friedens und Glaubens“ (*Divrei Shalom ve-Emet*) systematisierten die Argumente der Pädagogik-Kritiker und der orthodoxen Haskalah, wobei er argumentierte, daß geheiligte Studien (*torat ha-elohim*) und weltliche Erziehung (*torat ha-adam*) voneinander abhängig seien, und er einen dafür geeigneten Lehrplan vorschlug³⁸. Die Zeitschrift „Ha-Meassef“ (Der Versammler) setzte diese Bemühungen fort, indem sie ein Forum für Arbeiten über Erziehung, Moral und hebräische Grammatik, die Erläuterung der Texte und didaktische Biographien von außergewöhnlichen Juden bereitstellte.

All diese Werke waren jedoch eine Reaktion auf politische Zwänge. Mendelssohn

³⁴ David Sorkin, *The Transformation of German Jewry* (New York 1987) 54; im folgenden zitiert: Sorkin, *Transformation*. Shmuel Feiner, *Yizhak Euchel ha-Yozem shel Tenu'at ha-Haskalah be-Germanya*, Zion 52 (1987) 440–443; im folgenden zitiert: Feiner, *Euchel*.

³⁵ Dov Weinryb, *Gormim Kalkali'im ve-Soziali'im ba-Haskalah be-Germanya*, Knesset 3 (1938) 425–28, 434–36.

³⁶ *Eliav*, Hinukh, 71–79.

³⁷ Peretz Sandler, *Ha-Biur la-Torah shel Moshe Mendelssohn ve-Siato* (Jerusalem 1940); Sorkin, *Transformation*, 71–2.

³⁸ *Eliav*, Hinukh, 39–51; Sorkin, *Transformation*, 54–57.

beschloß, angesichts der veränderten Umstände (z. B. Lessings „Nathan der Weise“), die eine Verbesserung der Lage der Juden nach sich zogen, den *Biur* zu veröffentlichen. Wessely antwortete direkt auf die Toleranzgesetzgebung Josephs II., wobei er die Haskalah dazu gebrauchte, um seine jüdischen Glaubensgenossen aufzurufen, positiv auf Josephs Bildungsreformen zu reagieren. Aufgeklärt-absolutistische Vorstellungen vom gesellschaftlichen Nutzen beeinflussten sein Denken. Der Meassef war das Produkt der jungen Maskilim, die sich dank der finanziellen Hilfe und der moralischen Anregung ihres Gönners, des Kaufmanns David Friedländer, in einer Lesegesellschaft zusammengeschlossen hatten.

Es wirkte allerdings noch eine andere Art politischen Drucks auf sie ein. Auf der einen Seite fand Mendelssohns *Biur* die Billigung des Rabbiners von Berlin, Hirschel Lewin, der ein Repräsentant der orthodoxen Haskalah war³⁹. Auf der anderen Seite erreichte es die Unzufriedenheit einiger Rabbiner, vor allem Ezekiel Landaus in Prag, vielleicht einer der führenden Talmudisten seiner Zeit, der sich darüber beklagte, daß das schwierige Deutsch aus der Torah ein „Dienstmädchen der deutschen Sprache“ mache. Raphael Cohen, der Rabbiner von Altona, hätte den *Biur* mit dem Bann belegt, wenn er die Macht dazu gehabt hätte⁴⁰. Im Gegensatz zur volkstümlichen Legende wurde das Buch jedoch weder gebannt noch verbrannt. Wesselys Pamphlet löste eine echte Kontroverse aus. David Tevele von Lissa und Ezekiel Landau widersetzten sich der Priorität, die der weltlichen Kultur beigemessen wurde, und waren über das Schwärzen des „frommen Gelehrten“ (*talmid hakham*) aufgebracht; auch ärgerten sie sich über die Tatsache, daß er, indem er öffentlich gesprochen hatte, die Führerschaft an sich gerissen hatte⁴¹. Bedrohlicher war, daß eine Gruppe polnischer Rabbiner den Rabbiner von Berlin bat, Wessely zu verbieten, weiter über dieses Thema zu schreiben, und, sollte er sich widersetzen, dafür zu sorgen, daß er aus der Stadt vertrieben würde. Während Wessely einen strategischen Rückzug antrat, indem er seine unglücklichen Formulierungen zurücknahm, gingen sieben Laienführer, welche die kaufmännische Elite in Berlin (einschließlich David Friedländer) repräsentierten, zum Angriff über und schrieben aggressiv gehaltene Briefe an die Rabbiner von Lissa und Posen, in denen sie mit der Intervention von seiten der staatlichen Autoritäten drohten⁴².

Mit anderen Worten: Die Politisierung der Ideen der Haskalah führte zu einer Politisierung der Haskalah selbst, was die Rabbiner und die Maskilim mit ihren Förderern gegeneinander aufbrachte. Im Jahre 1782 attackierte der Rabbiner von Frankfurt/Main (Pinhas Ha-Levi Horowitz) global die Gruppe der Maskilim. Im folgenden Jahr griff

³⁹ *Landsbut*, Toldot, 83.

⁴⁰ *Ya'akov Katz*, R. Raphael Cohen, Yirivo shel Moshe Mendelssohn, *Tarbiz* 56 (1987) 243–64; *Peter Freimark*, Die Entwicklung des Rabbinats nach dem Tode von Jonathan Eibenschütz (1764) bis zur Auflösung der Dreigemeinde AHU (1812), in: *Die Hamburger Juden in der Emanzipationsphase, 1780–1870*, hrsg. v. P. Freimark u. A. Herzig (Hamburg 1989) 9–21.

⁴¹ *Louis Lewin*, Aus dem jüdischen Kulturkampfe, in: *Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft* 12 (1918) 182–194; *Moshe Samet*, Mendelssohn, Wessely ve-Rabanei Doram, in: *Mehkarim be-Toldot Am Yisrael ve-Eretz Yisrael*, hrsg. v. A. Gilboa (1970) 244–53; im folgenden zitiert: *Samet*, Mendelssohn. *Altmann*, Mendelssohn, 480–84.

⁴² *Altmann*, Mendelssohn, 480–84.

Ezekiel Landau Mendelssohns *Biur* öffentlich an⁴³. Obwohl sich die Linien der Auseinandersetzung abzuzeichnen begannen, brach der Krieg noch nicht aus. Wesselys strategischer Rückzug war von Erfolg gekrönt, und wenige Jahre später hatte er die Gunst der Rabbiner zurückgewonnen⁴⁴. Der Meassef blieb in seinen ersten Bänden gemäßigt und weitgehend unpolemisch. Auf dem Gebiet der Bildung sahen die Autoren Lehrplan-Reformen vor, die produktive (in der Vorstellung des aufgeklärten Absolutismus) und fromm-jüdische (in der Vorstellung der Haskalah) Untertanen hervorbringen sollten. Auf dem Gebiet der Religion versuchten sie, den Judaismus vom Aberglauben zu befreien, ließen aber die Grundlagen des mündlichen und biblischen Gesetzes intakt.⁴⁵ Ein Höhepunkt dieser gemäßigten Haskalah wurde mit der Veröffentlichung von Mendelssohns „Jerusalem“ erreicht.

Der „Krieg“ begann ernstlich, als der Tod Mendelssohns und Friedrichs des Großen neue Hoffnungen weckte, innere und äußere Hindernisse, die den Reformen entgegenstanden, zu entfernen. David Friedländer versuchte, durch die Veröffentlichung von Shaul Berlins Angriff auf den Rabbiner von Altona, Raphael Cohen, die Rabbiner zu isolieren, die sich hartnäckig der Haskalah widersetzen. Friedländer fügte eine bisige Einführung hinzu und ließ das Buch unter den führenden Rabbinern zirkulieren⁴⁶. Er erreichte jedoch genau das Gegenteil dessen, was er beabsichtigt hatte. Die Rabbiner, die ursprünglich mit der Haskalah sympathisierten, belegten den Autor und den Verlag der Freischule mit dem Bann, womit sie diese in einer Fraktion zusammenzwangen. Die Angriffe der Maskilim auf die Rabbiner nahmen in den folgenden Jahren zu und verbreiterten den Graben⁴⁷.

Zur selben Zeit wurde die gemäßigte Haskalah auf dem Gebiet der Politik, der gesellschaftlichen Beziehungen und der Ideologie überholt. Die Familien der Berliner Elite begannen, Rechte für sich selbst und ihre Familien zu erbitten, und erhielten sie auch, wodurch sie sich aus der Gemeinde lösten⁴⁸. Darüber hinaus erreichten ihre Töchter eine aufsehenerregende gesellschaftliche Integration in die Salons der 1790er Jahre⁴⁹. In den 90er Jahren schlugen Maskilim wie Saul Ascher und Lazarus Ben-David radikale Lösungen für die Lage der Juden vor, wobei sie die Haskalah durch den Gebrauch von Kantschen Kategorien bis an ihre Grenzen dehnten⁵⁰. In den frühen 1790er Jahren endete die Politisierung der Haskalah – und ihre Instrumentalisierung zum Zwecke verschiedenster Problemlösungen – in einer Sackgasse: Sie war den Reli-

⁴³ Ibid., 486–9.

⁴⁴ *Samet*, Mendelssohn, 255; *Pelli*, Haskalah, 113–30; *Eliav*, Hinukh, 39–51.

⁴⁵ Mikhtav al Dvar Hekhreikh Hinukh ha-Banim ha-Rau, in: HaMeassef (1784) 133–40, (1786) 9–12, (1788) 33–43; *Eliav*, Hinukh, 52–56.

⁴⁶ Mizpeh Yekutiell (Berlin 1789).

⁴⁷ Zum Beispiel *Solomon Maimon*, Lebensgeschichte, 2 Bde. (Berlin 1792–93); *Shaul Berlin*, Ktav Yosher (Berlin 1794).

⁴⁸ *Steven Lowenstein*, Jewish Upper Crust and Berlin Jewish Enlightenment: the Family of Daniel Itzig, in: From East and West: Jews in a Changing Europe, 1750–1870, hrsg. v. *Frances Malino* u. *David Sorkin* (Oxford 1990).

⁴⁹ *Deborah Hertz*, Jewish High Society in Old Regime Berlin (New Haven 1988).

⁵⁰ *Saul Ascher*, Leviathan, oder über Religion in Rücksicht des Judentums (Berlin 1792); *Lazarus Ben-David*, Etwas zur Charakteristik der Juden (Leipzig 1793).

giösen zu aufgeklärt und den Aufgeklärten zu religiös. Andere Lösungen schienen erfolgversprechender.

In den drei Jahrzehnten des relativen Friedens nach 1763 (Friede von Hubertusburg) ging vieles von den Programmen und Ideen der katholischen Aufklärung in die Gesetze ein. Dieser Erfolg war das Resultat einer Allianz zwischen dem Staat und den Laien-Aufklärern, die sich am stärksten bemerkbar machte, als sie dem gemeinsamen Widersacher, den Jesuiten, gegenüberstand, und dies besonders während der ersten Reformwelle nach dem Verbot des Ordens. Doch forderte diese Allianz ihren Tribut. Der wissenschaftlich intellektuelle Charakter der Bewegung wurde dadurch verwässert, daß seine Vertreter zu Lehrern und Bürokraten wurden. Ihre Zersplitterung in gemäßigte und radikale Gruppierungen gefährdete ihre Stellung in der Kirche, wo sie einer starken Opposition gegenüberstanden. Schließlich begann sich die Allianz in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts in eine Laien-Aufklärungsbewegung aufzulösen, die die klerikale Aufklärungsbewegung verdrängte.

Eine Anzahl von Faktoren vereinheitlichte die Anwendung der katholischen Aufklärung in dem vielgestaltigen Heiligen Römischen Reich. Der Amtsantritt des konservativen Papstes Clemens XIII. (1758), der sich Reformen abgeneigt zeigte, förderte die Allianz mit dem Staat gegen Rom. Dieser Anti-Kurialismus hieß seit 1763 Febronianismus, was von dem Pseudonym abgeleitet wurde, das der Weihbischof von Trier, Johann von Hontheim, in einer Abhandlung annahm. In dieser Schrift nutzte er die neue historische Methode für die Abschaffung des monarchischen Papsttums, das er als eine Abweichung von der Kirche der frühen Jahrhunderte ansah, und um für eine starke Stellung der Bischöfe und deren Unabhängigkeit nach dem Vorbild des Gallikanismus zu werben⁵¹. Der Febronianismus zeigte sich in den Koblenzer „Gravamina“ von 1769, die von den rheinischen Kurfürsten (Trier, Mainz, Köln) eingereicht wurden, und dann wiederum in der Emser Punktation (1786). Beide Vorlagen scheiterten. Sie waren aber auch mit Streitfragen zur inneren Reform im Geiste der katholischen Aufklärung (z. B. Seelsorge, Gemeindepfarrer und -dienste; Mißbräuche in Prozessionen, Ablässe) verbunden⁵². Das Anti-Jesuitentum blieb stark, besonders als nach der Mitte des Jahrhunderts die spezifische Kritik an der Bildungsarbeit und Observanz der Jesuiten einer Generalkritik an den Jesuiten Platz machte und diese sie als das Hindernis aller Reform schlechthin darstellte⁵³.

Wie katholische Aufklärung praktisch angewendet wurde, läßt sich in den Institutionen beobachten, in die sie in den 1740er und 1750er Jahren eingedrungen war. Die Bayerische Akademie der Wissenschaften verlagerte ihre Aufmerksamkeit von rein wissenschaftlichen auf praktische Fragen, wie z. B. auf die Bildungsreform und Pro-

⁵¹ *Justini Febronii Icti*, Buch von dem Zustand der Kirche und der rechtmäßigen Gewalt des römischen Papstes, die in der Religion widrigesinnten Christen zu vereinigen (Wardingens 1764).

⁵² *Heribert Raab*, Episcopatism in the Church of the Empire from the Middle of the Seventeenth Century to the End of the Eighteenth Century, in: *The Church in the Age of Absolutism and Enlightenment*, ed. *Hubert Jedin* (London 1981) 454–464; *T. C. W. Blanning*, *Reform and Revolution in Mainz, 1743–1803* (Cambridge, UK 1974) 118–21, 177; im folgenden zitiert: *Blanning*, Mainz.

⁵³ *van Dülmen*, *Anti-Jesuitismus*, 55, 66–76.

bleme des Aberglaubens (z. B. Hexerei, Zauberei)⁵⁴. Die Wolffsche Methode und die neue Naturwissenschaft, die an den Universitäten zum ersten Mal in den 1740er Jahren in Erscheinung traten, hatten in den 1770er Jahren in den älteren wie auch in den neu gegründeten Universitäten (Münster, Bonn) unbestrittene Autorität gewonnen. Während der späten 1780er Jahre war die Kantsche Philosophie in Kreise der katholischen Aufklärung eingedrungen, in den 1790er Jahren wurde sie ein Maßstab der Aufklärung, obwohl sie hier, wie auch in der Haskalah, gewöhnlich von den jüngeren radikalen Vertretern übernommen wurde, die die *via media* der älteren Generation aufgaben⁵⁵.

Als ein weltlicher Staat ging Habsburg-Österreich am weitesten in der Dienstbarmachung der Ideen der katholischen Aufklärung im Dienste der Konsolidierung des Staates. Hier verschmolzen weltliche Kriterien der *Raison d'Etat*, der Wohlfahrt und des Nutzens mit den Vorstellungen aufgeklärter Frömmigkeit und christlicher Wohltätigkeit. Während der Mitregentschaft Josephs II. (eigentlich regierte von 1765 an ein Triumvirat von Maria Theresia, Joseph und Kaunitz) hat man in der religiösen Praxis die „barocke Frömmigkeit“ beschnitten (Pilgerfahrten, öffentliche Feiertage, Bruderschaften und Hofzeremoniell wurden eingeschränkt bzw. aufgehoben). Rautenstrauch reorganisierte das theologische Studium (1774) mit dem Ziel, das historische Studium anstelle der scholastischen Spekulation zu betonen, was mit einer praktischen Ausrichtung (Seelsorge) verbunden wurde. Johann Ignaz Felbiger, der die Methoden der Pietisten den katholischen Bedürfnissen angeglichen hatte, reformierte die Elementarbildung, was eine Bibelübersetzung ins Deutsche für Schulkinder (1767) einschloß. Als Kaiser führte Joseph II. (seit 1780) weitere Reformen ein: Er löste Klöster auf und verwandte deren Geldmittel für gesellschaftlich nützliche und wohltätige Zwecke (Krankenhäuser, Schulen, Irrenanstalten); er organisierte Bruderschaften neu und richtete sie in ähnlicher Weise auf Wohltätigkeits- und Wohlfahrtsaktivitäten hin aus. Rautenstrauch gründete auf seine Anweisung hin „General-Seminare“ zur Priesterausbildung (unter Regierungsaufsicht), welche Religiosität im Geist der katholischen Aufklärung mit Patriotismus und nützlichem Wissen (z. B. Landwirtschaft) verbinden sollten⁵⁶.

Sein vielleicht umstrittenstes Gesetz war das Toleranzpatent von 1781, das den Lu-

⁵⁴ *Hammermayer*, Akademie.

⁵⁵ *Haass*, Universitäten, 167. Über das Eindringen des Kantianismus in katholische Kreise siehe *Wilhelm Forster*, Die kirchliche Aufklärung bei den Benediktinern der Abtei Banz im Spiegel ihrer von 1772–1798 herausgegebenen Zeitschriften, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 63 (1951) 148–60. Die Kantianer drohten, die Grenze zwischen Reform-Katholizismus und Rationalismus zu überschreiten. Siehe *August Hagen*, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg (Stuttgart 1953); *Philipp Schäfer*, Kirche und Vernunft: Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit (München 1974).

⁵⁶ *Derek Beales*, Joseph II: In the Shadow of Maria Theresa (Cambridge, UK 1987) und *idem*, Christians and 'philosophes': the Case of the Austrian Enlightenment, in: History, Society and the Churches, hrsg. v. *Derek Beales* u. *Geoffrey Best* (Cambridge, UK 1985) 169–194; *Josef Müller*, Zu den theologiegeschichtlichen Grundlagen der Studienreform Rautenstrauchs, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 146 (1966) 62–97; *James van Horn Melton*, Absolutism and the Eighteenth-Century Origins of Compulsory Schooling in Prussia and Austria (Cambridge, UK 1988) 94–105, 209–230; im folgenden zitiert: *Melton*, Schooling.

theranern, Calvinisten und orthodoxen Christen das Recht des privaten Gottesdienstes und bürgerliche Gleichheit zusicherte und auch den Juden gewisse Rechte gewährte. Leitende Maxime für das Gesetz war – so die Präambel – eine Verschmelzung von katholischer und weltlicher Aufklärung: „überzeugt einerseits von der Schädlichkeit allen Gewissenszwanges, und andererseits von dem großen Nutzen, der für die Religion und den Staat aus einer wahren christlichen Toleranz entspringt ...“⁵⁷

In den kirchlichen Fürstentümern des Reiches konnten Katholiken entweder einen anti-kurialen Episkopalismus, eine „gemäßigte administrative Aufklärung“ oder eine Mischung aus beidem betreiben⁵⁸. Mainz ist ein gutes Beispiel für ein reformfreudiges Fürstbistum. Auch wenn viele Reformen bereits unter Graf von Stadion (1743–1761) begannen, beschleunigten sich diese unter dem neuen Kurfürsten Emmerich Joseph (seit 1763) beträchtlich. Schulen gingen von klerikaler in staatliche Aufsicht über. Textbücher von katholischen Aufklärern (Felbiger, Muratori) wurden eingeführt, Jesuiten an den Universitäten durch prominente Protestanten (Wieland, Bahrdt) ersetzt sowie die barocke Frömmigkeit beschnitten (1769). Unter Friedrich Karl von Erthal (1774) erhielt die Universität zwei neue zusätzliche Lehrstühle (Politik und Diplomatie; Mathematik, Botanik, Chemie, Tierärztliche Wissenschaft, Landesökonomie, Handel und Rechnungswesen). Gemeindepriester wurden dahin gehend ausgebildet, eine verbesserte religiöse Unterweisung zu betonen, während die Barock-Frömmigkeit (Pilgerfahrten, Bruderschaften) reformiert und ein revidiertes Ritual, das die Landessprache benutzte, eingeführt wurde (1788); die Elementarbildung ging in die Hände eines Bewunderers von Felbiger über⁵⁹.

Die Reformen in Österreich, Mainz und anderswo (Bamberg und Würzburg) wurden seither, sowohl im katholischen als auch im protestantischen Deutschland, in Büchern und Zeitschriften debattiert. In den letzten Dekaden des Jahrhunderts entwickelte sich eine Öffentlichkeit, die ein aktiveres politisches Leben ermöglichte. Die Zeitschriften dienten den katholischen Aufklärern als Foren, in denen sie sich mit protestantischer Gelehrsamkeit maßen, die jesuitische Erziehung attackierten und Reformideen vortrugen. Mainz wie auch die Bistümer Würzburg und Bamberg gaben eine Zeitschrift heraus, um dieses Programm zu unterstützen (1765, „Der Bürger“)⁶⁰. Die Opposition benutzte ebenfalls Zeitschriften; in Österreich wurde unter Kardinal

⁵⁷ *Josef Karniel*, Die Toleranzpolitik Kaiser Josefs II. (Schriftenreihe des Instituts für deutsche Geschichte, Univ. Tel Aviv 9, Gerlingen 1985); *Charles O'Brien*, Ideas of Religious Toleration at the Time of Joseph II: A Study of the Enlightenment among Catholics in Austria, in: Transactions of the American Philosophical Society n.f. 59 (1969); im folgenden zitiert: *O'Brien*, Toleranz. *Gustav Frank*, Das Toleranzpatent Kaiser Josefs II.: Urkundliche Geschichte seiner Entstehung und seiner Folgen (Wien 1882).

⁵⁸ *Heribert Raab*, The Established Church and the Enlightenment in the Temporal Territories of the Empire – Theresianism and Josephinism, in: The Church in the Age of Absolutism and Enlightenment, hrsg. v. *Hubert Jedin* (London 1981) 470.

⁵⁹ *Blanning*, Mainz, 96–140, 163–193.

⁶⁰ *Ibid.*, 193–6, 204–05; *Andreas Kraus*, Geschichte Bayerns (München 1983) 344; *Barbara Goy*, Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, Bd. 21 (Würzburg 1969) 282; *Max Braubach*, Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland im Spiegel des ‚Journal von und für Deutschland‘ (1784–1792), in: Historisches Jahrbuch 54 (1934) 1–16.

Migazzi eine Gesellschaft gegründet („Œuvre de l'amitié Chrétienne“), die die Absicht verfolgte, eine Pamphlet-Literatur zu schaffen⁶¹. In diesem Zeitabschnitt stieg die Buchproduktion im katholischen Deutschland beträchtlich an. Wien nahm dabei im Jahre 1740 noch die 46. Stelle in der Publikation von deutschen Büchern ein. 1765 war es auf den dritten Platz vorgerückt⁶².

Die Reformen und Entwicklungen in vielen öffentlichen Bereichen legten auch Risse in der Allianz zwischen Klerus, Laien und Staat offen. Einerseits unterstützten die Bischöfe Hay, Herbertstein und andere Joseph II., andererseits attackierten einige Laien-Aufklärer die religiöse Toleranz als ungenügend und kritisierten Josephs autoritäre Methode⁶³. In einigen Fällen überschritten klerikale Aufklärer ihre ausbalancierte Position und bewegten sich auf einen reinen Rationalismus zu. Einige von ihnen wie Eulogius Schneider, Benedikt Werkmeister und Felix Anton Blau sollten mit den französischen Besatzungskräften (vor allem in Straßburg) identifiziert werden, und während der Zeit des Terrors machte sich vor allem Schneider einen Namen dadurch, daß er viele Leute zum Tod durch die Guillotine verurteilte, bevor er dieser selbst zum Opfer fiel.

Der Vergleich der Spätphase der Haskalah und der katholischen Aufklärung zeigt, daß die Politisierung der Haskalah nicht spezifisch für diese oder die besondere Problematik der Emanzipation war, sondern charakteristisch für die verspätete religiöse Aufklärung der Juden und Katholiken in den aufgeklärt absolutistischen Regimen in Mitteleuropa. Wenn man die Politisierung als einen gemeinsamen Grundzug ansieht, erklärt dies auch einen vorherrschenden Aspekt ihrer Geschichtsschreibung. Historiker haben lange dahin tendiert, die Haskalah ganz und gar im Angesicht ihrer letzten Phase zu verstehen, wobei sie deren Vorläufer und frühe Entwicklung ignorierten. Dies führte dazu, daß die Haskalah weitgehend, wenn nicht ausschließlich, in Beziehung zur Emanzipation gesehen wurde. Dieselbe Art von retrospektiver Fehlinterpretation hat die katholische Aufklärung erfahren, welche bis vor kurzem als eine Schöpfung Josephs oder anderer aufgeklärt-absolutistischer Herrscher verstanden wurde⁶⁴. Der Vergleich der beiden und ihrer jeweiligen Geschichtsschreibungen zeigt, daß die Politisierung des späten 18. Jahrhunderts beide ernsthaft beeinflusste, sie weg von ihrer ursprünglichen Richtung der religiösen Erneuerung auf einen Weg leitete, den sie ursprünglich nicht beabsichtigt hatten und nicht unbedingt hätten gehen müssen. Die Gönnerschaft des Staates (oder dessen Entsprechungen) forderte ihren Tribut.

Der Vergleich erlaubt auch ein besseres Verständnis der spezifischen Aspekte der Haskalah, ob es sich nun um individuelle Personen oder Werke handelt. Moses Mendelssohn z. B. kann gewinnbringend neben die religiösen Aufklärer anderer Glaubensrichtungen gestellt werden, weil seine Teilnahme sowohl an weltlichen wie an religiö-

⁶¹ Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism* (Princeton 1966) 166–67.

⁶² Melton, *Schooling*, 85.

⁶³ O'Brien, *Toleration*, passim. L. Bodi, *Tauwetter* in Wien (Frankfurt am Main 1977).

⁶⁴ Peter Hersche, *Neue Literatur zur katholischen Aufklärung*, in: *Internationale kirchliche Zeitschrift* 62 (1972) 115–128; Adam Wandruszka, *Der Reformkatholizismus des 18. Jahrhunderts in Italien und in Österreich*, in: *Festschrift Hermann Wiesflecker*, hrsg. v. Alexander Novotny (Graz 1973).

sen Bestrebungen, die aus ihm eine einzigartige Figur zu machen schien, in Wirklichkeit in dem Wesen der religiösen Aufklärung begründet lag und charakteristisch für all ihre größeren Gestalten war (wie z. B. Anselm Desing, Muratori, William Warburton). Die Autobiographie von Solomon Maimon sollte der von Roman Schad zur Seite gestellt werden. Die Autobiographie dieses Benediktiners, der zum Fichteschen Idealismus fand, ist dieselbe geistige Odyssee wie diejenige Maimons⁶⁵. Die spezifischen Aktivitäten der Haskalah erscheinen schließlich in einem anderen Licht. Wenn wir Felbigers Übersetzung der Bibel ins Deutsche vom Jahre 1767, die übrigen zahlreichen landessprachlichen Übersetzungen der Liturgie und Hymnen in den 1780er Jahren in Betracht ziehen, erscheinen Mendelssohns Bibelübersetzung und Isaak Euchels Gebetbuch nicht als einzigartige Produkte der Anpassung des deutschen Judentums an die europäische Kultur, sondern als typische pädagogische Bemühungen der späten religiösen Aufklärung.

II.

Das deutsche Judentum, so wird allgemein gesagt, habe sich von anderen europäischen jüdischen Gemeinden im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert durch eine zweifache Revolution, eine politische (Emanzipation) und eine ideologische (Haskalah, Reform), unterschieden. Diese zweifache Revolution wurde gemeinhin als Grund dafür angegeben, warum das deutsche und nicht das französische, englische, habsburgische oder russische Judentum die Ideologien und Antworten artikulierte, die, da sie ein Vorbild für den Wandel darstellten, das europäische und sogar das nordamerikanische Judentum im 19. Jahrhundert beherrschten. Weil diese Sicht notwendigerweise verschiedene jüdische Gemeinden vergleicht, versäumt sie es, die Frage zu stellen, ob andere religiöse Minderheiten einen ähnlichen Emanzipationsprozeß durchlaufen haben, und wenn ja, ob dieser von einer ideologischen Revolution begleitet war⁶⁶.

Da der Begriff Emanzipation als ein Resultat katholischer Emanzipation verbreitet wurde (obwohl er bereits früher in Gebrauch war), scheint es vielversprechend, die Emanzipation und deren Einwirkung auf die englischen Katholiken mit der des deutschen Judentums zu vergleichen, sozusagen als einen Test für die Einzigartigkeit des letzteren. (Dieser Vergleich kann dann am besten gezogen werden, wenn man nicht der parallel verlaufenden Entstehungsgeschichte, sondern ausgewählten Aspekten der beiden Fälle nachgeht.)

A. Die Aufhebung der bürgerlichen und religiösen Diskriminierungen für deutsche Juden und englische Katholiken war ein langwieriger Prozeß, der auf beträchtlichen Widerstand stieß. Der Prozeß der Emanzipation der deutschen Juden dauerte rund neunzig Jahre (1781–1871). Dieser Prozeß machte bei größeren politischen Wendepunkten Fortschritte, während er in den dazwischenliegenden Abschnitten stagnierte oder gar rückläufig verlief. Obwohl die öffentliche Meinung die Emanzipation vor-

⁶⁵ R. Schad, *Lebens- und Klostersgeschichte*, von ihm selbst beschrieben, 2 Bde. (Erfurt 1803).

⁶⁶ Zum Beispiel *Jacob Katz* (Hrsg.), *Toward Modernity: The European Jewish Model* (Oxford 1987).

wärtstrieb, regte sich während der ganzen Zeitspanne ein grundsätzlicher Widerstand, und dieser Prozeß wurde zwischenzeitlich sogar durch Gewalt (Hep-Hep 1819 und 1848) unterbrochen⁶⁷. Die katholische Emanzipation dauerte von den Relief Acts von 1778 und 1791, die die religiöse Freiheit garantierten, bis zum Jahre 1829, das die bürgerliche Freiheit hinzufügte, obwohl viele Beschränkungen, wenn auch nicht mehr angewandt, sogar nach 1884 in den Gesetzbüchern verblieben. Der Anti-Katholizismus erwies sich als ausgesprochen stark in der Georgianischen und Viktorianischen öffentlichen Meinung, und Veränderungen im Status der Katholiken führten ebenfalls zu Gewaltakten⁶⁸. Es wäre in der Tat interessant, durch einen Vergleich der Gordon- oder „no-popery“-Krawalle von 1780 mit den Hep-Hep-Tumulten von 1819 oder der Krawalle von 1848 mit denen von 1850, die der Wiederherstellung der katholischen geistlichen Hierarchie in England folgten, zu untersuchen, ob es eine spezifische Gewalt gegenüber sich emanzipierenden religiösen Minderheiten gab.

B. Die Emanzipation war in beiden Fällen eine Art Vertrag, auch wenn – als sie letztlich gewährt wurde – es sich um einen einseitigen Akt des Staates handelte. Wie die zwei Bedeutungen von Dohms Wort von der „bürgerlichen Verbesserung“ zeigen, wurde von den deutschen Juden erwartet, daß sie sich selbst durch Reformen in ihrer Erziehung, ihrer Berufsstruktur und Religion anglichen, um im Austausch dafür Rechte zu erhalten⁶⁹.

Die englischen Katholiken wurden dazu aufgefordert, durch Loyalitäts-„Garantien“ (z. B. ein Regierungsveto für Bischofskandidaten, das *Exequatur* oder das Recht, päpstliche Dokumente zu begutachten) zu zeigen, daß sie keine Bedrohung für die Verfassung sein würden⁷⁰. Das bloße Vorhandensein von solchen Forderungen wirkte auf beide Gemeinden ähnlich (wobei – da die dem deutschen Judentum gestellten Forderungen umfassender waren – auch deren Antwort umfassender sein mußte).

C. Die Gemeindemitglieder von Minderheiten artikulierten in den neuen Medien eine Ideologie der Emanzipation, die dazu bestimmt war, die breitere Gesellschaft von der Berechtigung ihres Anliegens zu überzeugen, aber auch, um einen inneren Konsens zu schaffen. Seit dem ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts wandelte eine neue Gruppe von Predigern, Lehrern und Publizisten die zentralen Ideen der späten Haskalah (Erziehungsreform, Berufsumstrukturierung, moralisch-vernunftbezogener Umbau des Judentums) in ein Reformprogramm für die Regeneration in der Form eines *quid pro quo* um. Sie formulierten und verbreiteten diese Ideen in einem neuen deutschsprachigen öffentlichen Bereich von Zeitschriften, Predigten, Büchern und Pamphleten. Die Ideologen strebten danach, bei nicht-jüdischen Sympathisanten Unterstützung für die Emanzipation zu suchen und die Bemühungen ihrer jüdischen

⁶⁷ Reinhard Rürup, *The Tortuous and Thorny Path to Legal Equality – ‘Jew Laws’ and Emancipatory Legislation in Germany from the Late Eighteenth Century*, in: *LBIYB* 32 (1986) 3–33; Sorkin, *Transformation*, 13–40.

⁶⁸ Edward Norman, *The English Catholic Church in the Nineteenth Century* (Oxford 1984) 29–68; im folgenden zitiert: *Norman*, *English Catholic*.

⁶⁹ Sorkin, *Transformation*, 23–28, 79–106.

⁷⁰ Norman, *English Catholic*, 31–66.

Glaubensgenossen um Regeneration zu fördern⁷¹. Sie mußten gleichzeitig aber auch die Opposition gegenüber der Emanzipation von seiten der aufstrebenden jüdischen Orthodoxie überwinden⁷². Die englischen katholischen Cisalpinen traten in ähnlicher Weise für die Ideen der kontinentalen katholischen Aufklärung ein (vernunftmäßige Observanz einschließlich der landessprachlichen Liturgie; febronianistische Sicht der kirchlichen Demokratie; Toleranz und Verzicht auf Missionierung), um die englischen Protestanten von ihrer Loyalität als Engländer zu überzeugen, indem sie zeigten, daß sie „rationale Katholiken“ waren, die an die „Liberalität“ glaubten⁷³. Eine apologetische Gelehrsamkeit diente Joseph Berington, John Lingard und Alexander Geddes in gleichem Maße wie den Ideologen der Emanzipation und den Begründern der Wissenschaft des Judentums⁷⁴. Lingards und Beringtons Werke können sehr wohl mit denen von Jost und Zunz in der Art des Gebrauchs der Geschichtswissenschaft durch eine sich emanzipierende Minderheit verglichen werden. Die soziale Zusammensetzung der Führungskräfte der Minderheitengruppe ähnelte sich. Der Klerus vereinigte sich mit der katholischen Gentry, um die Angelegenheit der Emanzipation in einer Reihe von Komitees (das katholische Komitee von 1778, der Cisalpine Club von 1792) und durch die Presse (z. B. das „Catholic Gentleman's Magazine“ 1818, das „Tablet“ 1828 und das „Catholic Magazine“ 1831) zu fördern⁷⁵. Die Bestrebungen der frühen Ideologen (Sulamith; Predigten etc.) waren in großem Maße der Patronage der Hofjuden, wie z. B. Israel Jacobson, zu Dank verpflichtet⁷⁶. Der Cisalpine Klerus und die Gentry fanden sich sehr oft der Drohung der Exkommunikation ausgesetzt oder wurden sogar exkommuniziert, wie es auch den Ideologen der jüdischen Emanzipation erging, wenn sie sich mit religiösen Reformen beschäftigten (z. B. Hamburg)⁷⁷.

D. Die soziale Transformation schuf eine neue Mittelklasse, die, während sie sich in der Gesellschaft emanzipierte, versuchte, sich selbst von ihren eigenen Eliten zu emanzipieren. In der Periode zwischen 1780 und 1870 entwickelten sich die deutschen Juden von verarmten, geographisch zerstreuten und gesellschaftlich differenzierten Gemeindemitgliedern hin zu einem zunehmend wohlhabenden, urbanisierten und homogenen Bürgertum.

Diese Transformation wurde weitgehend durch die Expansion des Handels erreicht,

⁷¹ *Sorkin*, Transformation, 79–139.

⁷² *Mordechai Breuer*, Emancipation and the Rabbis, in: Niv Ha-Midrasha 13–14 (1978/79) 26–51; *Jacob Katz*, Out of the Ghetto (New York 1973) 142–160.

⁷³ *Joseph Chinnici*, The English Catholic Enlightenment: John Lingard and the Cisalpine Movement, 1780–1850 (Shepherdstown 1980); *Eamon Duffy*, Ecclesiastical Democracy Detected, in: *Recusant History* 10 (1969–70) 193–209, 309–331 und auch *Recusant History* 13 (1975–76) 113–48; im folgenden zitiert: *Duffy*, Ecclesiastical.

⁷⁴ *R. W. Linker*, English Roman Catholics and Emancipation, in: *Journal of Ecclesiastical History* 27 (1976) 166 f., im folgenden zitiert: *Linker*, Emancipation. *Duffy*, Ecclesiastical, 316–18, 125–27.

⁷⁵ Über die Allianz von Klerus und Gentry vgl. *Duffy*, Ecclesiastical; *Linker*, Emancipation. Über die Presse vgl. *John R. Fletcher*, English Catholic Periodicals in England, in: *Dublin Review* 198 (April 1936) 284–310.

⁷⁶ *Sorkin*, Transformation, 124–39.

⁷⁷ *Duffy*, Ecclesiastical, 126.

die die Industrielle Revolution begleitete. Die Juden an den extremen Enden der ökonomischen Skala verschwanden – arme Juden zogen ins Ausland und hatten Erfolg, die alten Eliten verloren ihr Vermögen und ihren Einfluß, oder beide Gruppen sagten sich vom Judentum los – mit dem Resultat, daß um 1870 das Gros der Gemeindemitglieder zur sozialen Mitte gehörte. Bereits im Vormärz begann diese neue Mittelklasse sich in der Gemeindepolitik Gehör zu verschaffen, indem sie eine Erziehungsreform sowie eine Reform der Liturgie verfocht und freiwillige Vereinigungen gründete, die dazu bestimmt waren, den Forderungen des Emanzipationsvertrages nachzukommen (Berufsstrukturierung, gegenseitige Hilfe etc.)⁷⁸. In der Periode von 1770 bis 1850 hat sich die englische katholische Gemeinde gleichermaßen in einer nicht wiederzuerkennenden Weise gewandelt. Eine ländliche Gemeinde von landwirtschaftlichen Arbeitern und Hausangestellten, die sich um den Seigneur und seinen Priester gruppierte, machte nach und nach einer städtischen Gemeinde von Handwerkern, Kaufleuten und anderen, nicht in der Landwirtschaft beschäftigten Arbeitern Platz, die in Zusammenarbeit mit der Mission für ihre religiösen Bedürfnisse sorgte. Katholiken wie deutsche Juden veränderten sich schneller als die allgemeine Bevölkerung. Die sozialen Veränderungen verbanden sich mit dem „Niedergang der Gentry“ (wegen demographischer Ausdünnung und eines gewissen religiösen Konformismus) und zielten darauf ab, der Gentry ihre Vorherrschaft zu entziehen – was sich in der Führerschaft der Organisation, die für die Förderung der Emanzipation gegründet worden war, widerspiegelte. Während die Katholischen Komitees von 1778 und 1782 vollständig aus Aristokraten und Gentry zusammengesetzt waren, schloß das „Catholic Board“ von 1808 den Klerus mit ein, die „Catholic Association“ von 1823 Mitglieder aus dem Klerus und dem Mittelstand⁷⁹.

E. Obwohl viele gleichartige Elemente in der Emanzipation der englischen Katholiken und der deutschen Juden auftraten, war das Ergebnis ziemlich unterschiedlich. Die deutschen Juden verwandelten ihre Ideologie in eine neue Form sozialen Zusammenhalts: Diese durchdrang die Öffentlichkeit und die öffentlich-gesellschaftliche Welt der Vereine, welche die Basis der Subkultur des Mittelstandes wurde. Das moderne Rabbinat der „Doktorrabbiner“, das in den späten 1830er Jahren zum Vorschein kam und seine Autorität in den Rabbiner-Konferenzen der 1840er Jahre geltend machte, hatte sich dieser Ideologie bereits angepaßt. Das deutsche Judentum verewigte folglich das Vermächtnis der Haskalah und der Aufklärung, wenn auch in einer etwas veränderten Form, und hing in der Politik weitgehend dem Liberalismus an⁸⁰. Im Gegensatz zum Triumph der Mittelklasse des deutschen Judentums erlebten die englischen Katholiken einen Triumph der klerikalen Hierarchie. Es gelang dem neuen katholischen dritten Stand nicht, den „Kongregationalismus“ durchzusetzen, der ihn zum Nachfolger der Gentry und zu einem gleichwertigen Partner für den Klerus im Unterhalt von Kapellen, Schulen und Wohltätigkeitseinrichtungen gemacht

⁷⁸ Sorkin, *Transformation*, 107–123.

⁷⁹ John Bossy, *The English Catholic Community, 1570–1850* (London 1975) 295–363; im folgenden zitiert: *Bossy, Community*.

⁸⁰ Sorkin, *Transformation*.

hätte. Statt dessen setzten die Bischöfe ihre Herrschaft durch⁸¹. In ähnlicher Weise waren es die bischöflichen Anhänger und schließlich die Ultramontanen, die die Oberhand gewannen, obwohl die Cisalpinen auf ihre Version von „rationalem“ Katholizismus und „Freisinnigkeit“ während der Ära der Emanzipation und der sozialen Veränderung drängten. Der kontinentale Einfluß, der die katholische Aufklärung in den 1770er und 1780er Jahren beflügelte hatte, hatte diese durch die 1850er Restauration der geistlichen Hierarchie mit Ultramontanismus und gothischer Architektur (Pugin) ersetzt. Politisch schlossen sich die englischen Katholiken nicht den Whigs an, denen sie die Emanzipation verdankten, sondern sie gingen weitgehend zu den Tories über⁸².

Der Vergleich mit den englischen Katholiken legt nahe, daß die herkömmliche Sicht von der Besonderheit des deutschen Judentums einer Revision bedarf. Die englischen Katholiken erfuhren auch eine langwierige Emanzipation als „Vertrag“, und sie entwickelten als Antwort eine Ideologie, die aber, im Gegensatz zur Emanzipation, auf lange Sicht keinen Erfolg hatte. Der entscheidende Unterschied hier mag die dritte, die soziale Revolution sein. Die Mittelklasse des deutschen Judentums erwarb die Macht, um die Emanzipationsideologie durchzusetzen. Dieser Erfolg hatte sehr viel zu tun mit den Lebensformen der Mittelklassen in Deutschland im allgemeinen. Die Laisierung der Kirchen setzte sich im Vormärz rasch fort, und die demokratischen Impulse, die von der Revolution von 1848 ausgingen, wurden in der Tat oft zuerst auf dem Schlachtfeld der Lehre von der Kirche ausprobiert⁸³. In ähnlicher Weise hing das Scheitern des englisch-katholischen „dritten Standes“ mit dem allgemeinen Scheitern der Hoffnungen der Mittelklasse in England in der Mitte des Jahrhunderts zusammen: Der „Kongregationalismus“ scheiterte als Prinzip der Kontrolle an der protestantischen Opposition, und der Klerus behauptete sich auch in der etablierten Kirche⁸⁴. Hatte die deutsch-jüdische Mittelklasse bis zu einem gewissen Grad Erfolg, weil es der deutschen Mittelklasse gelungen war, die Kontrolle in ähnlich gearteten Institutionen zu gewinnen – auch wenn sie daran scheiterte, die Macht auf den höheren Ebenen des politischen Lebens zu erlangen? Aber wenn der Triumph der Mittelklasse entscheidend für den Sonderweg des deutschen Judentums war, wie ist das dann in Einklang zu bringen mit der vorherrschenden Sicht der deutschen Geschichte, in der dessen Eigentümlichkeit als ein Resultat der Schwäche der Mittelklasse beschrieben wird? Ein angemessenes Verständnis von dem, was die deutschen Juden von denen anderer Länder unterschied, hängt vielleicht zum Teil von dem Vergleich mit anderen religiösen Minderheiten ab, kombiniert mit einem genaueren Verständnis des Bürgertums, mit dem sie verbunden waren.

⁸¹ *Bosny*, *Community*, 337–363.

⁸² *Ibid.*, 364–90. *Norman*, *English Catholic*, 69–109.

⁸³ *Robert Bigler*, *The Politics of German Protestantism: The Rise of the Protestant Church Elite in Prussia, 1815–1848* (Berkeley 1972); *Hans Rosenberg*, *Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz* (Göttingen 1972) 18–50.

⁸⁴ *W. R. Ward*, *Religion and Society in England, 1790–1850* (London 1972).

Zusammenfassung

Um diskutieren zu können, ob es einen deutsch-jüdischen Sonderweg in Kultur und Lebensweise gab, müssen wir zuerst das Gebiet, zu dem ein solcher Weg gehört, festlegen, dann die größeren Marksteine ausfindig machen, so daß wir schließlich mit dem Zeichnen einer Karte beginnen können. Mit diesem Beitrag habe ich versucht, zwei verschiedene Raster mit möglichen Marksteinen anzulegen.

Das erste Raster gehört zur Religionsgeschichte. Ein Aspekt der Integration der Juden in Europa war, daß der Judentum begann, sich Veränderungen zu unterziehen, die ähnlich denen anderer europäischer Religionen waren. Wenn auch die religiösen Grenzen starr blieben, so war doch das, was sich hinter ihnen abspielte, in vielen Fällen eher gleichgerichtet, als durch gegensätzliche Entwicklungen gekennzeichnet. Was wir zur Zeit benötigen, ist eine Methode und einen Rahmen von Kategorien, die uns erlauben, mit Leichtigkeit und Präzision diese religiösen Grenzen zu überschreiten.

Das zweite Raster gehört zur Geschichte der religiösen Minderheiten. Die Juden mochten die klassische religiöse Minderheit in Deutschland gewesen sein, aber sie waren nicht die einzige religiöse Minderheit in Zentral- und Westeuropa. Um zu verstehen, was hinsichtlich ihres Selbstverständnisses und ihrer kulturellen Schöpfungen ungewöhnlich oder auffallend war, werden wir eine Methode und Kategorien benötigen, die uns befähigen, sie mit anderen Minderheiten zu vergleichen.

Jedoch sind Marksteine kein Ersatz für eine Karte. Durch den Vorschlag, Katholiken und Katholizismus zum Vergleichsmaßstab zu nehmen, hoffe ich, damit begonnen zu haben, einiges von dem Territorium zu markieren, das wir benötigen, um den deutsch-jüdischen Sonderweg zu untersuchen. Im Streben nach einer Karte werden wir uns zweifellos auf unserem Weg mit vielen Fehlern vorwärtstasten müssen, wobei wir uns eine Menge von Schlägen und blauen Flecken einhandeln – was ich heute mit Sicherheit getan habe. Aber gerade solch eine Karte ist wegen des Aufschwungs der Forschung zum deutschen und europäischen Judentum an europäischen, amerikanischen und israelischen Universitäten notwendig: Nur eine solche Karte wird es ermöglichen, unseren Gegenstand in das Studium der europäischen Geschichte zu integrieren und ihm so seinen Platz im Lehrplan der Geschichte zu verschaffen.

Ruth Katz

Why Music? Jews and the Commitment to Modernity

I.

Some twenty years ago, a dispute erupted in the New York City schools over the alleged under-representation of blacks among teachers and supervisors and the over-representation of Jews. The blacks did not challenge the fact that the Jews may have been scoring higher on the examinations for appointment and promotion; they argued, rather, that blacks deserved to be represented according to their proportion in the population. They also alluded to the possibility that black children might perform better under black teachers.

Norman Podhoretz, the editor of *Commentary* happened to be visiting in Israel at the time, and I remember taking advantage of a chance conversation with him, to ask for an explanation of what would happen. Naively, perhaps, I puzzled over how anybody – even interested parties – could deny that merit was the best basis on which to make appointments of any kind, and certainly to a school system. I have never forgotten his caustic reply. “Merit, my dear girl”, he said, “was invented by the Jews.”

II.

When Shula asked me to take part in this colloquium, I recalled Podhoretz’ remark. Even though I protested, and still do, that I am no expert on the subjects being discussed here – not on Germany, not on German Jews, not even on Jews in music – I sensed that I had finally found the right audience to whom to retell this story. The idea that emancipated Jews should have particularistic reasons to prefer universalistic ideas also applies, of course, to what happened to the Jews in Germany. I allow myself to repeat this proposition, however, inexpertly, because I believe that I can illustrate it with specific reference to the case of music.

I shall be arguing that the special attraction of Jews to serious music – an assumption I believe to be true, even though it is difficult to establish – is related to its universalism. This is all the more so for modern music – and indeed modern art, in general – which is fully aware that it is primarily self-referential, that is, that its meaning resides in the making, in the coherence of its internal structure, and not with reference to anything outside it. To enter the realm of Western music one needs no national or

ethnic identity card. Once inside, one can create worlds that are self-contained, and that can be shared with any number of others who have learned to decode the same language. There is a danger, however, that such "empty" sign systems may be hijacked, and attached to meanings and causes vis a vis which they stand altogether neutral. Thus, music can become a battleground, too, as I believe it did in the disputes generated by Wagner, both in his time and later. While he cannot be blamed for everything that has been done in his name, it cannot be denied that he made it easy.

III.

Permit me to ground my argument in a particular view of the process of German Jewish assimilation since the enlightenment. As I understand Grunfeld (1979)¹, Mosse (1985)², Gay (1978)³ and others, once the Jews left their isolated ghetto-existence they were in search of space in which to create a new identity. They did so not collectively so much as individually, often seeking to divest themselves of their ethnicity and in any case always aspiring towards acceptance and normalcy.

The enlightened, bourgeois world which they entered was hospitable, at least at first. Within its confines they found the world of *Bildung* (Mosse, 1985) with its ideals of humanism, individualism, reason, self-discipline, liberalism, pluralism and aesthetic sensibility. *Bildung*, say Mosse, Sorkin⁴, Tal⁵ and others, went beyond the separate histories of Germans and Jews, emphasizing the unifying factors that transcend nationality and religion. In Parsons' system theory (1951)⁶, the concept of universalism is logically coupled with achievement. The combination has implications for individualism (rather than collectivism), specificity of role relationships (rather than diffuseness) and affective-neutrality (rather than affectivity). All these seem to describe the liberal ideals very well, and indeed, in Parsons' terms they *define* modernity.

Indeed, if there were any areas of special Jewish concentration these were in liberal causes, both national and universal, and in areas of newness created by industrial society where rationality was the rule and achievement could be measured. This became even more pronounced in the second generation after emancipation, when a movement away from business, banking and the like to the professions, the liberal arts, and academic pursuits can be perceived. Whether the Jewish heritage gives advantage in some of these areas is a separate question. But when the presence of the Jews could be discerned in the world of the arts, although this may be more true of music and litera-

¹ *Frederic V. Grunfeld*, *Prophets without Honour: a Background to Freud, Kafka, Einstein and their World* (New York 1979).

² *George L. Mosse*, *German Jews beyond Judaism* (Bloomington 1985).

³ *Peter Gay*, *Freud, Jews and Other Germans: Masters and Victims in Modernist Culture* (New York 1978).

⁴ *David Sorkin*, *Wilhelm von Humboldt: the Theory and Practice of Self-Formation (Bildung)*, 1791-1810, in: *Journal of the History of Ideas* (January 1983) 55-73.

⁵ *Uriel Tal*, *Christians and Jews in Germany. Religion, Politics and Ideology in the Second Reich, 1870-1914* (Ithaca, London 1974).

⁶ *Talcott Parsons*, *The Social System* (London 1951).

ture than the visual arts, and more true of the consuming public than the creative artists, one can hardly attribute the phenomenon to their particular tradition. Jewish tradition was not hospitable to the arts. In the centuries of German fragmentation, Gay reminds us, ambitious young Germans took to music and poetry, to the very pursuits for which Germans were widely thought to be peculiarly fit. By contrast, Jews were attracted to these pursuits because they conceived them as transcending particularistic traditions. Paradoxically, however, rather than becoming ethnically invisible, through entering those fields, Jewish concentrations in them made their presence all the more noticeable.

If an ethic of universalism and achievement had actually been established – that is, if the ideal had become the real – things might have gone better. But in the strife between liberal, national and socialist ideologies, German society, as it turned out, deviated from the clear-cut liberal model, and eventually manifested a particular combination of universalism and ascription. This combination was indeed associated with a universalistic emphasis on occupation and organization rather than on kinship and narrowly-defined community, but also on status based on origin and not on performance (*what one has done*). Rather than giving rise to mechanisms offering solidarity, just reward and equal opportunity – mechanisms that mitigate the inequalities that inevitably accompany rationalization and industrialization – the German case appears to have superimposed the old hierarchies on the new ones, inviting rebellion from both left and right.

Germany was thus polarized in its attitudes to modernity. Modernity was perceived by large segments of the population as an unwanted speeding-up, mechanical, godless and immoral (Gay, 1978). The new nationalism offered a social cohesion pitted against modernity, and the accompanying rise of romanticism introduced particularistic prerequisites to participation and achievement. Under that circumstance German Jews often found themselves isolated (Mosse, 1985), navigating among conflicting, at times bewildering, social signals. They were accused of depriving the culture of its authenticity, and diligent attempts “to enter” were viewed as an over-commitment to what was not theirs to begin with. First the lower classes and then the elites complained that Jews imposed their “tribal” culture on the arts (J. Katz, 1986⁷) or that they imposed an alienated modernism, emasculating German culture. They were accused of trying too hard to be German, or trying too hard to be themselves, or trying too hard to be neither this nor that. As theological reasons for ostracizing Jews were no longer convincing, new accusations were now formulated focusing primarily on economic, social, or racial manifestations, but also on matters of cultural identity and belonging.

As Jacob Katz (1986) shows all of these themes echo in Richard Wagner’s displeasure over Jewish presence in music and nothing reflects Jewish dilemma in this field better than Hermann Levi’s anguish. For this talented, assimilated Jewish conductor Wagner was the cause of both his fame and his misery, his self-esteem and his self-hatred. But before entering into the subtleties of this case, let us first consider the nature of contemporary developments in the conceptualization of music, as the very embodi-

⁷ Jacob Katz, *The Darker Side of Genius: Richard Wagner’s Anti-Semitism* (New England 1986).

ment of modernity of the time, and therefore also as emblematic of the kind of endeavor that could have delineated and provided both Jews and non-Jews with a modern identity.

IV.

A first glimpse at the link between music and modernity can be gained by observing developments during the latter part of the 16th century when “creativity” rather than technical proficiency was first perceived to be the common denominator uniting the different arts. This shift ushered in a long-term sequence of transformations in the conception of art, from imitation of nature as-it-is to a rendition of nature as-it-appears-to-be, and, ultimately, to the realization that art is better conceived as constructed entirely from within, without reference to the “outside” world. The thrust underlying these transformations – from the late 16th century through the 18th – is the paradigmatic shift from a conception of art as mimesis to a conception of art as world-making. In other words, there was a turning away, over this period, from the assessment of art in relation to the external to its assessment as self-contained. Art resides in the making, it was then realized, and the hero of this process was music.

The idea of creativity with its modern emphasis on “acting upon the world” made for an early kinship with magic with its emphasis on intervention in the natural order through the exercise of will and “moving”, what Vincenzo Galilei called “the passions of the mind”. In their alliance with magic, the arts – and especially music – engaged in systematic observation and experimentation, attempting like science to secure ways to implement their newly conceived powers. While still united by the shared orientation to active “doing”, the arts, in the latter part of the 17th century, were gradually given a rational status. On the map of mental activity they were eventually assigned to the unlogicized “lower cognitive faculty”, to use Baumgarten’s (1735) phrase⁸. Lacking adequate conceptualization and characterized, rather, by fusion and continuity, the lower faculty, it was held, nevertheless aspired to clarity and coherence, that is, to the aesthetic notions of order and unity. The principle of “sufficient reason”, Baumgarten argued, is equally applicable to the arts though regularity is achieved here through associations or resemblances. Artistic creativity thus has the ability to create its own sensate worlds, while also supplying the keys for understanding and evaluating them. Even more than Baumgarten, it is Vico (1730)⁹ who maintained that the mind thinks primarily through metaphors and symbols and that truths are made rather than discovered.

These writers and others emphasized the role of the imagination – individual and collective – in the creation of worlds. Liberating the creative process from the presumed logic and rigor of normative science, they focused attention on the process of combining and recombining perceptions and symbols. They liberated the imagination of artists by giving them license to engage in the construction of symbol systems that

⁸ *Alexander G. Baumgarten*, *Reflections on Poetry* (1735; Berkeley 1954).

⁹ *Giambattista Vico*, *The New Science* (1730; Ithaca 1948).

have no necessary referent in any given reality or ideal type. It is this attempt to systematize artistic creativity in these terms that led to the crystallization of the branch of philosophy we call aesthetics, and further emphasized the shift away from mimesis towards construction.

The choice of music to exemplify the new aesthetic tendency relates to several of its intrinsic properties. First is the fact that music, more than the other arts, was said to possess its own referential system. Syntactics – its combinatorial rules, including its rhetorical abilities – rather than semantics, were said to be the essence of music, in the way that modern linguists consider the essence of language to be its inner structure, and not its compliance with outward objects. If at the beginning of the 18th century it was still said that music did not qualify as art because of its “empty signs”, it was precisely this quality towards which all of the arts later aspired.

Developments in instrumental music in the late eighteenth century went even further, simulating dramatic tension and relaxation, the telling and retelling of a “story”, and the like. As pure dynamic images, free of the specific and the particular, instrumental music seemed to surpass rhetoric for which semantics and contextual factors are inevitable. Music affects us – according to theorists since the 18th century and onwards – by concentrating on purely musical events such as attention, connection and relation. The “unfolding” of music was conceived as a process of relating empty signs to each other in intricate, cohesive and coherent ways.

In addition to its self-referentiality and pure “unfolding”, music, of course, may also produce affect, but in the new sense of creating it rather than disclosing that which supposedly is inherent to it. The process of associating specific, expressive meanings to certain musical configurations is a convoluted one. The search for “meaning” in music making and musical thought in the 17th and 18th centuries tells an interesting story about the nature of affects, their symbols and the making of emotive languages. Whatever the process, it has resulted in types of “possession” – possessing empty signs by meanings.

Unveiled as they were by eighteenth century theorists, these three aspects of music (its self-referential power, its pure unfolding and its potential for expressive coinage) gave rise to nineteenth century recognition of the “condition of music”. Pater conceived this condition as a perfect identification of matter and form in a way that “the end is not distinct from the means, the form from the matter, the subject from the expression”¹⁰. More modern terminology might say that (1) music as a symbolic system signifies (makes sense) without predication; (2) as such it is open to interpretation with regard to meaning, offering an invitation to hermeneutics, and (3) such interpretations may lead to metaphorical possession, and metaphorical interaction with the other arts.

All of the above implies recognition of the superiority of music as far as expressive capacities are concerned. Such recognition already emerged among the Frühromantiker who combined old metaphysical notions with the new state of instrumental music. Music became related to the ineffable; through its pure form and dynamics it was associated with the essential and the transcendental. Hence the aspiration of the other

¹⁰ *Walter Pater, The Renaissance* (1893; Los Angeles 1980) 109.

arts to the condition of music, as Pater has pointed out. Hence Schopenhauer's identification of music as a direct copy of the will to which all arts can point only indirectly (through intermediate ideas). Hence also Nietzsche's argumentation with regard to music's primordial creative force, from which specific messages emerge.

From here, it is a short step to the conclusion that the various characteristic elements which we attribute to 19th century music – such as individual style, national style, program music, exoticism, and the other – all share an awareness that identities can be created. This, of course, is anchored in the very recognition that compositions of art can be possessed metaphorically.

For those in quest of space yet unspoken for, the precincts of music offer shelter. In principle, music is autonomous, both aesthetically and institutionally. Aesthetically, it offers coherence, or alternatively empty signs with which to build identities. Sociologically, at least in the West, it has long since been liberated from extra-musical functions. As Max Weber has shown, Western Music is the very exemplification of rational thinking, unique to the West. If the enlightenment saw music in these terms, it may well be that the newly emancipated found it compatible with their needs. The attraction of the Jews to Wagner's music may be attributed, at least in parts, to its salient "modernity" and to the self-contained fictive worlds which it represented.

V.

Wagner took metaphorical possession and interaction among the arts to the limit. Although his *Gesamtkunstwerk* was based on the false assumption that each of the several arts had already reached its full potential, he capitalized both on the way that each of the component arts differs from the others and on the way each can be caused to interact with the others. Indeed, Wagner's dramas achieve new combinations of music and text and far reaching metaphorical use of orchestral accompaniment. "He gave the public gigantic original music dramas which he wanted to be treated as sacred works, not in the hyperbolic or metaphorical sense, but in the literal sense."¹¹ In his voluminous writings, claims Gay, Wagner in fact "confessed" that his unique achievement was that his work was German; "it was German because it was great, and great because it was German"¹².

Even while maximizing the modernism of metaphorical interaction, Wagner's "iconic" preoccupation with metaphorical possession was becoming outmoded. The truly committed to art did not wish for art to become something of a religion, certainly not to see Wagner as its priest. If the 19th century was still toying with the attribution of meaning, the 20th century was abandoning meaning altogether. But the shift from mimesis to world-making, as I have tried to show, long preceded the 20th century. What is new about modern art, is that it has completely abandoned the 19th century occupation with possessing meaning in favor of frame works that invite meaning, or even better, frame works that do not require external meaning at all. This in-

¹¹ Gay, (wie Anm. 3) 228.

¹² Ibid.

deed is the formalism that Wagner attributed to Hanslick, when he lampoons him as Beckmesser, in return for Hanslick's derision of Wagner's music as "formlessness"¹³.

Pushing a little harder, I want to propose that one can intellectualize Wagner's apprehension of the Jews in these terms. If the Wagnerian effort may be characterized as an attempt to make music culturally authentic, the Jewish presence in music – even among his own supporters – threatened both his own reading of his work and the claim to modernity of particularistic possession. Wagner feared the contamination of German music by alien hands at the same time as he knew, and experienced dependence upon the Jews who were among his supporters. Looming even larger, perhaps, were the Jews who were *not* in his audience but filled the concert halls, not the opera houses, emptying music of meaning!

Even more fearful than the Judaization of art, Wagner decried the anti-German idea that music could be commodified on the free market, and that Jews traded in music as part of world capitalism. He thought the Jews influenced public opinion and taste – against him in particular – even though he knew that he had ample public support and particularly among them. In fact the rationale he offers for publication and later republication of his anti-Semitic tome, is to expose the "source" of his rejection by critics who, at first, seemed favorable, and later changed their minds.

Wagner genuinely believed that it was a good thing that the Jews were emancipated and he was generally sympathetic to the principles of equal rights. But the Jews' culture was alien and the German culture they had acquired remained very thin; even their language was recent, he wrote. They "stuttered" in the new language of music, he said, pointing to Meyerbeer. Art grows in the soil of culture, and the Jews are altogether out of touch with its roots. Wagner's aims were to infuse music with the German folk spirit, to highlight the pre-Christian and Teutonic foundations of the culture. In fact, the article of faith that coupled musical achievement with German musical achievements was widely held at the time even among Jewish musicians after Wagner. The eminent music theorist Heinrich Schenker, an orthodox Jew, wrote the following: "Through the unbroken chain of those German musical geniuses Nature expressed its will toward a thunderous growth of musical content", but alas "despite its climate of genius, Germany has forfeited its hitherto uncontested genius – leadership in music – unparalleled in the history of civilization – to its enemies". "Those enemies", he continues, "will be Germany's enemies of tomorrow, because they are perennial enemies of genius as such."¹⁴ The enemies Schenker is talking about are those modern composers who broke away from tonality.

Indeed, the debate about modernity may, perhaps, be described as a posthumous struggle between Wagner and some of his Jewish disciples, Schönberg in particular. To make sure, Wagner's innovative role can not be overstated, even if we are questioning its modernity. After all, Wagner himself tampered with the breaking of tonality, but unlike Schönberg, he did so in the service of the aesthetic ideal of redeeming German civilization by elevating its reality to the level of his fiction. He saw his work as reach-

¹³ Gay, (wie Anm. 3).

¹⁴ *Sylvan Sol Kalib* (ed.), *Essays from the Three Yearbooks "Das Meisterwerk in der Musik"*, vol. II (Ann Arbor 1973) 511.

ing a climax in which fiction and reality fuse to create a level of heroic existence on the ruins of the "basely materialistic" bourgeois order. He, Wagner, presumably succeeded single-handedly in presenting his nation with a text *forever* closed.

This Wagnerian stance is in direct opposition to the universalistic achievement ethics which sees the argument as neverending, and new ideals replacing old ideals so that striving may continue. This is precisely where Schönberg fits. Following Wagner, but without accepting Wagner's claim to finality, he experimented further with the breaking of tonality to the point where he could call not only referentiality into question but the self-referentiality which had theretofore been based on tonality. Foregoing not only coherence but tonality as such, he *opened*, rather than closed, an era in music. Schönberg personified, anachronistically, what Wagner most feared from the Jews, namely, the creation of music of a different kind. The Bayreuth Newsletters were directed precisely against such Jewish "audacity".

VI.

In his fascinating book "Classical and Christian Ideas of World Harmony" (1944)¹⁵ Spitzer proposed that the growth of European cultural solidarity was governed by the theme of "musicalization". The "musicalization" he spoke of has, of course, nothing in common with the aesthetization of life as represented by Wagner or, for that matter, by some of the intellectuals who revolted against liberal democracy. "Musical unity", for Spitzer, represents a well anchored metaphor for a process in which segmented cultural heritages strove to "tune" themselves to each other in the course of forging cultural commonality. In fact, the death of the idea of "musical unity" of the world, claimed Spitzer, can be traced to the growth of "analytical rationalism and the segmentary, fragmentary, materialistic and positivistic view of the world", ushered in, according to Spitzer by Calvinists and Cartesians. Spitzer may have overstated his case, but his point is well taken. And one might add that this new state of affairs led, paradoxically, to a new conception of World Harmony based on pluralism, cultural and otherwise. Whatever the labels, the Protestant ethic and the Cartesian stance seemed, in various degrees, compatible with Jewish needs and inclinations. Moreover, if criticism, after the enlightenment, is viewed as an "act of creation", to use Oscar Wilde's phrase, in which deconstruction and construction are bound together through the exercise of intelligence, then one might have to concede that the Jews, who were often compelled to question received truths, found it more congenial to participate in all that lay open to rational inquiry – Freud, Warburg and Cassirer not excepted. Indeed, in the field of music, they must have found an area which they experienced as compatible with their inclinations.

¹⁵ *Leo Spitzer, Classical and Christian Ideas of World Harmony* (Baltimore 1944).

Hans-Peter Bayerdörfer

Schrittmacher der Moderne?

Der Beitrag des Judentums zum deutschen Theater
zwischen 1848 und 1933

I.

Im Revolutionsjahr 1848 erscheint in den liberalen „Grenzboten“ ein Essay von Julian Schmidt mit dem Titel „Theater-Juden“. Unter diesem Stichwort wird freilich nicht die Beteiligung deutscher Juden am Theater der Gegenwart diskutiert, sondern die Erscheinung von Judenrollen auf den Bühnen. Sie werden unter der Prämisse gesichtet, daß der von den Juden insgesamt erreichte Bildungsstand ihnen jetzt eine Beteiligung am allgemeinen kulturellen Leben erlaube – eine These, in der die alte Bedingung der Aufklärung von der „Verbesserung der Juden“ nachklingt: Beteiligung ist möglich aufgrund des erreichten Standes. Interessanterweise wird nun diese Teilhabe nicht im Hinblick auf die Bühnen, sondern im Hinblick auf die Literatur genauer bestimmt: „In unserer bisherigen Literatur bestand ein großer Theil der Vorkämpfer und mitunter der gescheutesten Federn, aus Juden“, und wenig später wird, nach der Nennung von Heine und von Börne, auf Benjamin d'Israeli verwiesen, den britischen Premierminister, der die Meinung geäußert hatte, „die Koryphäen der Wissenschaften, Kunst und Politik [seien] unter den Juden zu finden“¹. Trotz des interessanten Stichworts im Titel ist die Bilanz des Essays in Sachen Theater in gewisser Hinsicht also negativ: Eine erhebliche Beteiligung der deutschen Juden an den Bühnen, in beruflicher und künstlerischer Hinsicht, scheint sich nicht belegen zu lassen, spielt daher argumentativ keine Rolle. Ein halbes Jahrhundert später ist die aktive, produktive Wirkung deutscher Juden in allen Bereichen der Theaterlandschaft unübersehbar², und mit gutem

¹ Julian Schmidt, Theater-Juden, in: Die Grenzboten, Jg. 7, Bd. 4 (1848) 15–25.

² Einen verdienstvollen Überblick über herausragende Theaterkünstler jüdischer Herkunft und ihre innovative Bedeutung in der deutschen Theatergeschichte gibt Klaus Siebenhaar, „... daß der Schaubühne künstlerischer und geistiger Neuwert entquellte“. Juden auf dem deutschen Theater, in: Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland, hrsg. v. Julius Schoeps (= Studien zur Geistesgeschichte. Bd. 11, Stuttgart/Bonn 1989) 91–107. – Zur ersten biographischen Information sei verwiesen auf Walter Tetzlaff, 2000 Kurzbiographien bedeutender deutscher Juden des 20. Jahrhunderts (Lindhorst 1982); Fritz Engel, in: Siegmund Kaznelson, Juden im deutschen Kulturbereich (Berlin 1959); Biographisches Handbuch der deutschsprachigen Emigration, hrsg.

Grund läßt sich die These vorab formulieren, daß u. a. aufgrund dieser Mitwirkung das deutsche Theater in diejenige Phase seiner Geschichte gelangt, in der es zum Mitträger der internationalen Avantgarde wird und damit, zentriert in Berlin, eine Position in der allgemeinen Kulturentwicklung erreicht, dank derer es den Untergang des zweiten Kaiserreichs überlebt und sich neu als „Theater für die Republik“ formieren kann³. Es ist diese weithin reichende Ausstrahlung deutsch-jüdischer Theaterkünstler, die es den Nationalsozialisten später leichtmachte, auf Beispiele zu verweisen, wenn sie ihre These belegen wollten: „Wir haben seit der Jahrhundertwende ein deutsches Theater jüdischer Nation.“⁴ Dennoch stellt die Formulierung natürlich die Sachverhalte auf den Kopf, denn gerade im Bereich des Theaters scheint auch bis Ende der zwanziger Jahre das Bewußtsein der jüdischen Theaterkünstler sich weitestgehend ohne Einschränkung an einer Vorstellung von deutscher (National-)Theaterkultur orientiert zu haben. Indiz dafür könnte der Brief Max Reinhardts nach der Emigration an die nationalsozialistische Regierung sein, in dem er seine Berliner Theater dem deutschen Volk übereignet und – bei aller angemessenen Bitterkeit der Tonlage – seine Genugtuung darüber äußert, seine bedeutendsten künstlerischen Leistungen für das deutsche Theater erbracht zu haben⁵.

Will man die historische Konstellation genauer untersuchen, zumal die Relevanz der zunächst genannten Stichdaten der 48er Revolution und der Jahrhundertwende, so ergibt sich eine Reihe von Problemen. Zunächst wäre zu überprüfen, ob ab der Jahrhundertwende in der Tat im gesamten öffentlichen Bereich des Theaters – auf den Bühnen wie in der Theaterpresse, in den Theateragenturen wie in den Verlagen – deutsche Juden leistungsmäßig markanter hervortreten als vorher, und dies auch, wenn möglich, im Vergleich zu Theaterschaffenden nichtjüdischer Herkunft. Keinesfalls ist die Frage einfach quantitativ zu beantworten. Falls sie aber zu bejahen wäre, so ist weiterhin nach den Gründen zu fragen, die für ein solches besonderes Niveau geltend zu machen sind. Schließlich, und keineswegs an letzter Stelle, wäre zu berücksichtigen, daß das Theaterwesen nicht nur aus Produzenten, sondern auch aus Rezipienten besteht, d. h., es wäre zu fragen, ob das jüdische Publikum in irgendeiner Weise als besondere Größe hervortritt, eine besondere Rolle in der innovativen Entwicklung des Theaters spielt und entsprechenden Einfluß ausübt – eine These, die etwa Arnold Zweig formuliert hat, wenn er auf den prozentual höheren Anteil des Judentums an bürgerlicher Lebensführung hinwies und weitere, geschichtlich bedingte Kriterien für besondere Aufgeschlossenheit dem Neuen gegenüber geltend

Fortsetzung Fußnote von Seite 39

v. Werner Röder, Herbert A. Strauss, Bde. I–III (München 1980–83); Joseph Walk, Kurzbiographien zur Geschichte deutscher Juden 1918–1945 (München/New York/London/Paris 1988).

³ Die Erfassung der Theatergeschichte der zwanziger Jahre unter dem ausschlaggebenden Gesichtspunkt „Theater für die Republik“ ist Günter Rühle zu verdanken (Theater für die Republik 1917–33 im Spiegel der Kritik, Frankfurt/M. 1967).

⁴ Hans Severus Ziegler, Wende und Weg (Weimar 1937) 75 f. – Zit. nach Joseph Wulf (Hrsg.), Theater und Film im Dritten Reich (Rowohlt 1966) 256.

⁵ In: Max Reinhardt, Ich bin nichts als ein Theatermann. Briefe, Reden, Aufsätze, Interviews, Gespräche, Auszüge aus Regiebüchern, hrsg. v. Hugo Fetting (Berlin 1989) 274–277.

machte⁶. Die wissenschaftliche Untersuchung der genannten Fragen stößt auf grundsätzliche und auf pragmatische Schwierigkeiten. Zunächst sind Kreativität und Innovation im künstlerischen Bereich weder quantifizierbar noch ohne weiteres auf die Wirkung und d. h. die Rezipienten hin bestimmbar. Es bedarf vielmehr vielseitiger Vergleiche, um individuelle Kreativität sichtbar zu machen und in ihrer historischen Bedeutung zu bewerten, und in gleicher Weise ist wirkungsgeschichtlich im Hinblick auf die Publikumsseite zu verfahren. Wenn sich dabei in beiden Richtungen besondere pragmatische Schwierigkeiten aus der mangelnden Verfügbarkeit von Daten ergeben, so hat auch dies u. a. mit dem Grundsatzproblem zu tun, die das Theaterkunstwerk, die Aufführung, stellt. Im Unterschied zum literarischen oder zum bildkünstlerischen Werk liegt dieses niemals in eindeutiger, über die Zeiten hinweg verfügbarer Form vor, sondern vollzieht sich als Ereignis, so daß es immer nur aus einer Fülle von heterogenen Dokumenten und Zeugnissen überhaupt in seinem Charakter zu erschließen ist.

Die Schwierigkeiten vermehren sich, wenn die Publikumsseite en detail einbezogen wird. Zwar gibt es Hinweise auf besonderes Verhalten jüdischen Publikums, etwa seit der späten Iffland-Periode in Berlin – mit dem berühmt gewordenen Theaterskandal um Karl Borromäus Sessas antijüdische Posse „Unser Verkehr“⁷, in den auch Hardenberg eingriff – aber alle entsprechenden Äußerungen, auch in späteren Jahrzehnten, die sich auf ein „israelitisches Publikum“ beziehen, müssen immer unter dem Verdacht antijüdischer Vormeinung überprüft werden, ehe man sich darauf im einzelnen beziehen kann. Auch in umgekehrter Richtung, wenn Arnold Zweig etwa behauptet, „als Publikum [sein] die Juden heute ein aus dem modernen deutschen Theater nicht mehr wegdenkbares grundwichtiges Element“⁸, so mag man diese These plausibel finden, ihre Überprüfung wirft indessen größte Schwierigkeiten auf.

Die Frage nach der Schrittmacher-Rolle deutscher Juden im gesamten Theaterbe-

⁶ *Arnold Zweig*, Juden auf der deutschen Bühne (Berlin 1928) 94 ff. – Zweigs Schrift kann in vielem als erste gediegene Darstellung des Themas verstanden werden, was von der zwar daten- und stoffreichen, aber grundlegend nazistisch getönten Schrift von *Elisabeth Frenzel* (Judengestalten auf der deutschen Bühne. Ein notwendiger Querschnitt durch 700 Jahre Rollengeschichte, München 1942) nicht zu sagen ist.

⁷ *Karl Borromäus Sessa*, Unser Verkehr [Die Judenschule] (1813).

⁸ *Zweig*, Juden auf der deutschen Bühne, 96. – Quantifizierende Verfahren einer historischen Publikumsforschung sind zwar denkbar und erprobt, etwa mittels der Auswertung von Mitgliederlisten von Theatervereinen, Mäzenatenvereinigungen, vor allem aber von Abonnentenlisten. Aufschlüsse über Theater von historischer Schrittmacherrolle sind jedoch nur bedingt zu erwarten, denn bekanntlich gehört es zu den Erfahrungen des Theaterbetriebs, daß Abonnenten einen Trägheitsfaktor im Publikum darstellen, wenn Innovation zur Debatte steht, ein Faktor, der auch dann auftritt, wenn sich die entsprechende Vereins- oder Theatergründung zunächst unter programmatischem Vorzeichen der Erneuerung versteht. – Deziert publikumsgeschichtliche Sachverhalte und Probleme können im Rahmen dieser knappen Studie nicht erörtert werden. Verwiesen sei auf die Darlegung der Zusammenhänge im regional und historisch überschaubaren Fall bei *Arno Paul*, Die Formierung des jüdischen Theaterpublikums in Berlin im späten 18. Jahrhundert. Eine quellenkritische Skizze, in: *Theatralia Judaica. Emanzipation und Antisemitismus als Momente der Theatergeschichte. Von der Lessing-Zeit bis zur Shoah*. Hrsg. vom Vf. (Theatron 7, Tübingen 1992) 64–84.

reich muß daher inhaltlich umformuliert werden, nämlich in einer Weise, die es erlaubt, grundlegende Zusammenhänge der jüdischen Akkulturation seit dem 18. Jahrhundert mit der zu vermutenden Bereitschaft zur Innovation im Theatersektor zu verbinden. Die vorausgesetzte Hypothese, daß den Juden im Hinblick auf eine Verbesserung ihrer gesamten Lage stets mehr an der gesamten Veränderung als an der Erhaltung der Verhältnisse gelegen sein müßte, ist zwar plausibel, wirft aber gerade auch im Theaterbereich neue Fragen auf; denn das Theater wird in Deutschland so sehr zur Sache der „Nationalkultur“, daß eine Identifikation mit diesem Bereich zugleich die „Denationierung“ de facto voraussetzt, wie sie die aufklärerischen Staatstheoretiker, etwa Dohm, postuliert haben. Eine – im folgenden methodisch zu erweiternde – Leitlinie ergibt sich hier aus dem Faktor der Bildung. Wie seit Heinrich Heines griffiger Formulierung hinreichend bekannt, ist sie das wichtigste „entrébillet“ auf dem Wege zur Akkulturation, mit der materiellen und der beruflichen Integration im engsten Zusammenhang zu sehen. Da sich andererseits der Gedanke des Nationaltheaters im Deutschland des 19. Jahrhunderts und unter dem nachwirkenden Primat der Bildungs- und Erziehungspostulate der Aufklärung immer stärker als Bildungstheater profiliert – Nationwerdung und der Weg zur Humanität werden ideell zusammen gesehen –, ergibt sich hier die wichtigste Vermittlungsgröße. Der Akkulturationsfaktor „Bildung“ und die Profilierung des Nationaltheaters als Bildungstheater, zumal ab 1848, erbringt hier den Bereich der Gemeinsamkeit, der für das deutsche Judentum auch den Zugang zum Theaterwesen bereithält.

Zu überlegen ist freilich, in welchem Sinne sich „Bildung“ unter den spezifischen Vorgaben für das deutsche Judentum strukturiert, auch im Hinblick auf die Attraktivität von Theater, zumal die jüdische Kulturvergangenheit das theatrale Spiel ja nur als Randgröße kennt⁹. Versucht man, dazu jüdische Stimmen selbst zu hören, so empfindet es sich, polare Stellungnahmen anzuführen. „Religion, Literatur und als Basis für beide – die Sprache“ hat Achad Haam bekanntlich als das „dreifache nationale Band“ bezeichnet, welches die Identität des Galut-Judentums verbürge; die kritische Diagnose, die dem hinzugefügt wird, besagt freilich: „die Religion ist kraftlos geworden, die Sprache wird vergessen, die Literatur verlassen“¹⁰ – und damit wird das Resultat einer einhundertjährigen Entwicklung des deutschen Judentums negativ gekennzeichnet und polemisch festgeschrieben. Dem entspricht auf seiten der deutschen Juden durchaus die Beschreibung des Faktischen, jedoch werden wertungsmäßig überwiegend gegensätzliche Akzente gesetzt, etwa als im Jahre 1879 die Hundert-Jahr-Feier des Erscheinens von Lessings „Nathan der Weise“ und zugleich das 150jährige Doppeljubiläum der Geburt Lessings und Mendelssohns gefeiert wird. Bezüglich des Faktors Sprache wird in der Festschrift die Pentateuch-Übersetzung Moses Mendelssohns in den historischen Rang der Lutherschen Bibelübersetzung gerückt, die den deut-

⁹ Die traditionellen Brauchtumsspiele zum Purim-Fest sind nie aus der Bindung an das Fest und an Dilettanten-Darstellung in eine andere theatrale Organisationsform übergewechselt, und das seit den siebziger Jahren im Osten entstehende jiddische Theater verdankt seine Entstehung der Anregung der europäischen (jüdischen) Aufklärung und dem Vorbild der vielfältigen europäischen Theaterkultur.

¹⁰ *Achad Haam*, Ein Sprachenstreit, in: *A. H.*, Am Scheideweg. Bd. II (Berlin 1916) 156 u. 158.

schen Juden den Weg aus einem „wirren Sprachgemenge“ zu der bereits hochentwickelten „deutschen Muttersprache und damit in deutsches National- und Kulturleben“ gegeben habe; mit der Psalmenübersetzung habe dann Mendelssohn die entsprechende literarische Schulung vorangetrieben, die „Läuterung des Geschmacks, die ästhetische Bildung seiner Glaubensgenossen“¹¹. Insgesamt ergibt sich aber ein durchaus differenziertes, doppelt gewichtetes Urteil:

„Nirgends haben die Juden so viel geistiges Capital in den allgemeinen Nationalschatz eingeschossen, aber nirgends haben sie auch umgekehrt so viel Nahrung aus der nationalen Cultur gezogen, hat die Wissenschaft des Judentums so viele Blüten und Früchte getragen wie in Deutschland.“¹²

Keineswegs wird das Bewußtsein jüdischer Eigenständigkeit preisgegeben, und im Falle der Hochschätzung von Wissenschaft und Literatur ergibt sich, bei aller Differenz so doch prinzipiell, eine Gemeinsamkeit mit Achad Haams Beurteilung – ein immerhin bemerkenswerter Akzent im Falle eines Gedenkbuches, das einen Dramentitel zum Gegenstand hat. Denn die entscheidende Größe heißt offensichtlich Literatur, der so etwas wie Dramatik subsumiert wird, eine Größe wie Theater tritt nicht eigens hervor. Diese Wertung kennzeichnet auch die Debatten innerhalb der jüdischen literarischen Öffentlichkeit Deutschlands, die sich seit 1800 formiert und spätestens mit der Gründung der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ 1837 ihr bestimmendes Zentrum gewonnen hat. Die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt sich fortpflanzende „Suche nach der jüdischen Erzähl-Literatur“, später die „Suche nach dem jüdischen Roman“, hält bis zur Jahrhundertwende vor¹³. Jeweils geht es dabei um spezifisch literarische Ausdrucks- und Gestaltungsprobleme der deutsch-jüdischen Kulturgemeinschaft, sei es mit synthetischem Akzent, sei es problemorientiert in wechselseitiger Abgrenzung und Profilierung. Jedenfalls ist keine vergleichbare Debatte im Hinblick auf das Theater bis zum Ende des 19. Jahrhunderts auszumachen. In den achtzig Jahrgängen der AZJ finden sich daher zwar zahlreiche Besprechungen zeitgenössischer Dramen, jedoch nie Ausführungen über Aufführungen, Bühnengestaltung oder die Bühne selbst. Noch die jüdischen Theatergrößen der Jahrhundertwende werden – mit Ausnahme von zwei Nennungen von Max Reinhardt – in der Zeitung vollkommen außer acht gelassen. Damit ist ein wichtiger Grundfaktor für das Verhältnis des deutschen Judentums zum deutschen Theater genannt: Die ästhetische Orientierung ist primär literarisch bestimmt, nicht nur aufgrund der jahrtausendealten literarischen Traditionen des Judentums, sondern weil sich die moderne Identitätsdebatte des 19. Jahrhunderts primär unter der Ägide des Literaturbegriffs ausdrückt.

¹¹ A. Goldschmidt, Moses Mendelssohn als Übersetzer und Exeget, in: Lessing-Mendelssohn-Gedenkbuch. Zur 150jährigen Geburtsfeier von Gotthold Ephraim Lessing und Moses Mendelssohn sowie zur Säcularfeier von Lessing's „Nathan“, hrsg. v. Deutsch-Israelitischen Gemeindebunde (Leipzig 1879) 110 u. 123.

¹² Arnold Bodek, Moses Mendelssohn als deutscher Nationalschriftsteller, in: Gedenkbuch, 172.

¹³ Vgl. dazu Hans Otto Horsch, Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ (1837–1922) (Frankfurt a. M./Bern/New York 1985); sowie Iitta Sbedletzky, Literaturdiskussion und Belletristik in den jüdischen Zeitschriften in Deutschland 1837–1918 (Diss. Jerusalem 1986).

II.

Im Spiegel der Rezension „Theater-Juden“ – um auf das Jahr 1848 zurückzukommen – ist dieser Sachverhalt bereits deutlich zu erkennen. Die „gescheutesten Federn“, die jüdischerseits in der deutschen Literatur bereits Wichtiges geleistet haben, werden ausdrücklich genannt, und außer Heine und Börne wäre etwa an August Lewald zu denken, an Moritz Gottlieb Saphir, Karl Beck, Leopold Kompert, im Revolutionsjahr selbst dann an Wortführer wie Johann Jacoby und Moritz Hartmann, ganz zu schweigen von Berthold Auerbach, der von den vierziger bis in die achtziger Jahre in Personalunion den publizistischen Liberalismus und den jüdisch-deutschen Literaten in exemplarischer Weise verkörpert hat. Der deutsch-jüdische Literat ist im Literaturbetrieb fest verwurzelt, verfügt über weite Ausstrahlung und Einfluß – ein entsprechender Diskurs, dem auch die antijüdischen Töne nicht fehlen, ist gegeben.

Vergleichbare Sichtbarkeit ist im Theaterbereich für die deutschen Juden zu diesem Zeitpunkt in keiner Weise erreicht. Sieht man von einem Theater-Entrepreneur jüdischer Herkunft ab, wie Karl Friedrich Cerf, dem Gründer des Königsstädtischen Theaters in Berlin, oder von der unter dem Namen Rachel bekanntgewordenen jüdischen Schauspielerin, so scheint die Beteiligung deutscher Juden am Theater bis zur Jahrhundertmitte peripher zu bleiben¹⁴. Dies ändert sich auch nur geringfügig in den Nach-März-Jahrzehnten. Zwar gibt es mit David Kalisch einen profilierten Bühnenleiter und Possenautor, der im Berliner Vorstadttheater im Sinne der 48er-Liberalität für jüdische Themen und Typen auf neuer Basis die Bühnen öffnet. Einzelne jüdische Schauspieler erreichen überregionales Renommee, so Bogumil Dawison von Dresden aus, später Adolf Sonnenthal in Wien. Weitere Theaterleiter und Dramatiker gewinnen ein gewisses Profil, so die als Possenautoren bekanntgewordenen Oskar Blumenthal und Gustav Kadelburg¹⁵. Im verlagsmäßig-geschäftlichen Bereich des Theaters kommt die mit großen Marktanteilen versehene Geltung der Theaterverlage Felix und Eduard Bloch hinzu. Dennoch ist zu sagen, daß – abgesehen vielleicht von Kalisch – jüdische Identität oder überhaupt Zugehörigkeit zum Judentum kein Punkt von besonderem Interesse für die zeitgenössischen jüdischen Stimmen auf den Bühnen bildet. Auch inhaltlich tritt eine Bindung so gut wie nicht in Erscheinung. Innovative Leistungen für das Theater, im künstlerischen Sinne, sind ebenfalls nicht zu verzeichnen, da die dramatische Produktion der genannten Autoren im konventionellen Rahmen verbleibt. Der jüdisch-deutsche Theatermann verkörpert in dieser Phase die all-

¹⁴ Im einzelnen zu nennen wären etwa Michael Beer mit seiner unter einem indischen Stoff versteckten Emanzipations-Tragödie „Paria“, Salomon Hermann Mosenthal mit der vielgespielten Tragödie „Dehora“ sowie O. F. Berg mit zahlreichen Stücken an den Wiener Vorstadttheatern, Oskar Justinus in den vergleichbaren Berliner Bereichen. – Einen theatergeschichtlich interessanten Beitrag zum deutschen Bildungstheater leistet der Dramaturg und Journalist Anton Eduard Wollheim da Fonseca, dessen Einrichtung des zweiten Teils von Goethes „Faust“ ab 1854 die Kanonisierungsgeschichte des Goetheschen Werkes auf Jahrzehnte hin prägt.

¹⁵ Zu den Nachfahren dieser – freilich stärker literarisierten – Gebrauchsdramatik sind auch als Dramatiker Max Nordau und Theodor Herzl zu rechnen.

gemeine Akkulturation, ohne daß eine prononcierte Stellung im Verhältnis zum Theater auszumachen wäre¹⁶.

III.

Das Jahrzehnt von 1880 bis 1890 markiert, wenn man an die Tätigkeit deutscher Juden am Theater denkt, eine Generationenschwelle von erheblicher Prägnanz. Nach Jugend, Werdegang und beruflicher Formation handelt es sich um diejenigen Theater-schaffenden, welche die Phase zwischen 1848 und 1870 miterlebt haben – die einzige wirklich „liberale Epoche“ im deutsch-jüdischen Miteinander, wie Julius Bab im Rückblick von 1938 konstatiert hat. Gemessen daran ist die im Kaiserreich sich formierende politisch-antisemitische Bewegung ein erheblicher Rückschritt, der zur Kritik am gesamten System herausfordert. Auch im engeren kulturellen Sinne haben sich die mit der Reichsgründung 1870 verbundenen Hoffnungen auf einen qualitativen Aufschwung, mithin auch auf eine Steigerung im deutsch-jüdischen kulturellen Verhältnis, nicht erfüllt. Zudem hat das bürgerliche Theater – nach dem allmählichen Ausscheiden von 48ern aus den Leitungspositionen – eine gewisse Bereitschaft gezeigt, Einschränkungen seiner bildungstheatralen Autonomie zugunsten des neuen Reiches und zugunsten repräsentativer Funktion hinzunehmen. Für die neue Generation der jungen Theaterenthusiasten und ihre Berufstätigkeit fällt also die Erfahrung eines vor-wilhelminischen Deutschlands zusammen mit einer durch verschiedene Faktoren bedingten kritischen Grundhaltung, theatergeschichtlich gesehen auch mit jener kritischen Erbschaft, die das deutsche Bildungstheater aus seiner Gründungszeit im 18. Jahrhundert als „unveräußerliches Merkmal“ sich erhalten hat und dank derer es – mit den Worten Günther Rühles – als „Schauplatz der Kritik“ verstanden werden kann:

„Dieses Prinzip ist so stark und so lebendig, daß es im bürgerlichen Theater immer dann wieder zu funktionieren beginnt, wenn sich innerhalb der durchgesetzten bürgerlichen Gesellschaft neue Herrschafts- oder herrschaftsähnliche Strukturen herausbilden, wenn gesellschaftliche Verkrustungen, staatliche Regulationen das Prinzip der Offenheit, der Selbstkontrolle und die kritische Selbstregulation gefährden, ...“¹⁷

In den Jahrzehnten nach 1880 realisiert sich dieses Prinzip unter starker Mitwirkung der jüngeren Generation deutscher Juden. Es wird kräftig provoziert und stimuliert durch die internationale Kunst- und Literaturentwicklung nach 1870, zumal in Frankreich, welche die ursprünglich literarische Progression – vor allem programmatisch in Zolas „Le Roman expérimental“ gefordert – in den Theaterbereich hinein verlängert mit den Postulaten nach einem „naturalisme au théâtre“. Daß sich Zolas theatertheoretische Forderungen zugleich auf Errungenschaften des bürgerlichen Realismus stützen konnten, erleichtert in Deutschland den Übergang. Dennoch ist der Umbruch, an

¹⁶ A. Zweig, inspiriert von der theaterwissenschaftlichen Theoriebildung durch Max Herrmann, unterscheidet im Hinblick auf dieses Problem zwischen „Theaterstücken“ und poetischer „Dramatik“ (Juden auf dem deutschen Theater S. 71 ff.).

¹⁷ Günther Rühle, Die fortschrittliche Revision. Die Bühne als Schauplatz der Kritik, in: G. R., Anarchie in der Regie? Theater in unserer Zeit, Bd. II (Frankfurt/M. 1982) 42.

dem die jüdischen Theaterintellektuellen prägend beteiligt sind, aufs Ganze gesehen radikal, wenngleich er sich in zwei Schritten vollzieht – zunächst in einer Phase, die man als Prä-Moderne mit limitierter Reichweite bezeichnen kann. Ab 1883 kommt es in Berlin zu einer Reihe von Theatergründungen, die sich von den zahlreichen kurzfristigen, kommerziellen Unternehmungen abheben, zum einen durch eine Sozietätsstruktur, in der Künstler und wirtschaftliche Träger in Personalunion auftreten, zum zweiten durch ein dezidiert literarisch-künstlerisches Gründungsprogramm. Exemplum eximium ist das Deutsche Theater 1883, als Sozietätsbühne getragen von fünf Sozietären, unter der inspirierenden Initiative von Adolf L'Arronge. Zu den künstlerisch Verantwortlichen gehören Ludwig Barnay und Siegwart Friedmann, beide jüdischer Herkunft. Daß das neue Theater kräftig unterstützt wird von Karl Frenzel, dem einflußreichen Theaterkritiker der Deutschen Rundschau, und damit von einem Organ, für das der jüdisch-deutsche Literat und Publizist Julius Rodenberg verantwortlich zeichnet, eröffnet zugleich eine Ära, in der die Theaterinnovation eine geteilte, kooperativ-kritische Verantwortlichkeit von Bühne und Presse einschließt. Das Programm des Deutschen Theaters besagt zu diesem Zeitpunkt nichts anderes als die szenische Erneuerung der deutschen klassischen Dramentradition gemäß den neuen historischen und realistischen Szenenmöglichkeiten, die im wesentlichen die Truppe des Herzogs von Meiningen auf deutschen und europäischen Tournées bekannt gemacht hat; diese europäische Komponente eines historischen Realismus¹⁸ wird bei den Meinigern selbst von Künstlern unterschiedlicher Kompetenz realisiert. Während für Bühnenraum und Bühnenbild der Herzog selbst verantwortlich zeichnet, ist für Dramaturgie und Sprechregie sein jüdischer Mitarbeiter Ludwig Chronegk verantwortlich¹⁹ – ein Part, welcher Chronegk im Schatten des Herzogs erscheinen läßt, so daß seine theatergeschichtliche Leistung bis heute nur bedingt erkannt worden ist.

Am Deutschen Theater gelingt in den folgenden fünf Jahren tatsächlich eine erhebliche künstlerische Belebung der Klassikeraufführung, das Theater gewinnt eine ästhetische Führungsrolle unter den Berliner Bühnen. Weitere Gründungen mit differenziertem Programm folgen danach: Oskar Blumenthal, als Theaterautor bereits renommiert, gründet 1888 das Lessing-Theater, damit die zweite moderne Privatbühne von durchgehender theatergeschichtlicher Bedeutung bis in die 20er Jahre hinein, Ludwig Barnay, aus dem Kreis der Sozietäre des Deutschen Theaters, gründet das Berliner Theater 1892, schließlich Raphael Löwenfeld 1894 das Schiller-Theater.

Mit diesen Gründungen wird der ästhetische und theatrale Fortschritt vom Staatstheater, damit der klassischen Instanz des deutsch-bürgerlichen Bildungstheaters, an die Privattheater verlagert – an Institutionen, bei denen die künstlerische Leitung wie auch die unternehmensmäßige Leistung wieder in denselben Händen liegen. Jüdisch-

¹⁸ Vergleichbare historische und realistische Tendenzen sind in Westeuropa überall auszumachen; Herzog Georg II. von Meiningen hat sie u. a. bei Charles Kean am Londoner Princess Theatre Ende der fünfziger Jahre kennengelernt.

¹⁹ Diese dezidierte Höherbewertung der Tätigkeit des Herzogs findet sich auch noch in der jüngsten Beurteilung der Meininger Truppe: "The major contribution is certainly that of the Duke [...] and it derives [...] from his interest in the relationship between [...] the human figure and the space within which it moves" (*John Osborne, The Meiningen Court Theatre 1866–1890* [New York 1988] 60).

deutsche Theaterleiter geben in Berlin bis Ende der Weimarer Republik bei anspruchsvollen Theatern dieser Art den Ton an²⁰. Hinsichtlich des künstlerischen wie des sozialgeschichtlichen Profils der Bühnen ist freilich ein weiterer Entwicklungsschritt auf die Jahreswende 1889/90 zu datieren.

Die mit dem Deutschen Theater eröffnete Zwischen- und Übergangsphase bleibt in einem entscheidenden Punkt gegenüber der internationalen Kunst- und Literaturszene im Hintertreffen: Die heftige und kontroverse Debatte um die neuen skandinavischen Dramatiker, Bjørnstjerne Bjørnson und Henrik Ibsen, und die französische Theatertheorie der Zola-Schule findet keinen Widerhall auf dieser Bühne. Die Bereitschaft, sich diesen Herausforderungen zu stellen und, inspiriert durch das von André Antoine 1887 in Paris geschaffene Théâtre Libre, einen unabhängigen Bühnenverein zur Durchsetzung der internationalen Moderne zu gründen, bestimmt den Verein „Freie Bühne“, der ab 1889 Schrittmacherrolle übernimmt. Sein Wortführer und Inspirator, Otto Brahm, vertritt das deutsche Judentum der jüngeren Generation. Literaturkritiker und promovierter Germanist aus der Schule Wilhelm Scherers, ist er in profilierter Weise von der Literatur und ihren neuesten Bedingungen her geprägt. Bestimmend ist nun die Entschlossenheit zum Traditionsbruch, theatergeschichtlich gesehen der Mut zum Schock und zum Skandal, und d. h. auch zu dem Versuch, ein neues Verhältnis von Publikum und Theateraufführung in die Wege zu leiten. Aus dem deutschen Bildungstheater erwächst die Apostasie, der sezessionistische Theaterverein, der sich zunächst in Abhebungen gegen seine eigenen Voraussetzungen profiliert. Der sogenannte Zehnerrat, das entscheidende Gremium der „Freien Bühne“, läßt sich als Institution der „literarischen Sichtung“²¹ verstehen: Sieben der zehn Mitglieder sind selbst Literaturkritiker und Literaten, hinzu kommen ein Theateragent, ein Rechtsanwalt und ein Verleger. Die Hälfte des Zehnerrats vertritt das deutsche Judentum: Maximilian Harden, Theodor Wolff, Otto Brahm, die alle als Journalisten und Kritiker tätig waren und sind, dazu Julius Stettenheim als freier Schriftsteller sowie Samuel Fischer als Verleger; als dann binnen Jahresfrist aus dem Zehnerrat Harden, Stockhausen, Wolff sowie die Brüder Hardt ausscheiden, rücken außer Gerhart Hauptmann mit Ludwig Fulda und Fritz Mauthner zwei weitere Exponenten des jüdisch-deutschen Literatentums in das Leitungsgremium nach.

Abgesehen von der literarischen Profilierung des Vereins ist aber auch die Mitwirkung des Verlegers Samuel Fischer bezeichnend, denn dieser übernimmt, im Hinblick auf die Orientierung an der Moderne, eine Funktion, die im älteren Theaterwesen die

²⁰ Die spätere Geschichte der künstlerisch bedeutenden Berliner Privatbühnen ist durch den Namen Max Reinhardts geprägt, genauso aber durch den Victor Barnowskys oder Rudolf Bernauers und Carl Meinhardts. – Die rein kommerzialisierte Unterhaltungsindustrie des Theaters, wie sie die Bühnen der Gebrüder Rotter im Berlin der zwanziger Jahre repräsentieren, müßte freilich in der Linie der kommerziellen Operetten- und Schwankbühnen der siebziger und achtziger Jahre entwicklungsmäßig gesehen werden. – Vgl. insgesamt: *Henning Rischbieter*, Theater als Kunst und als Geschäft. Über jüdische Theaterregisseure und Theaterdirektoren in Berlin 1894–1933, in: *Theatralia Judaica* (s. Anm. 8) 205–217.

²¹ *Helmut Schanze*, Theater – Politik – Literatur. Zur Gründungskonstellation der „Freien Bühne“ zu Berlin 1889, in: *Literatur und Theater im Wilhelminischen Zeitalter*, hrsg. v. *Vf.*, *Karl-Otto Conrady*, *Helmut Schanze* (Tübingen 1978) 275–291.

alten Theaterverlage von Bloch wahrgenommen hatten. Die Liaison der progressiven Kräfte umfaßt nun mit Bühne, Kritik und Verlagswesen ein Dreigespann, das bis Ende der zwanziger Jahre von größtem Einfluß bleiben und immer wieder die parteipolitisch-ideologischen Bestimmungsversuche von extrem rechts oder extrem links unterlaufen und abwehren wird.

Innerhalb von weniger als vier Jahren, d. h. bis 1893/94, setzt der Verein Freie Bühne programmatisch die internationale Moderne des Dramas in der deutschen Theaterlandschaft durch. Die Schrittmacherrolle jüdisch-deutscher Literaten für das Deutsche Theater in Berlin markiert diese entscheidende Phase, auch über den Zehnererrat hinaus: Mit Leo Berg und Georg Hirschfeld etabliert sich der Berliner Literatenkreis des Naturalismus (Verein „Durch“), mit den Übersetzern Julius Elias und Ernst Rosmer (Pseudonym für Elsa Bernstein) gelangt die skandinavische Avantgarde in angemessener sprachlicher Vermittlung auf die deutschen Bühnen und in die Lesewelt, mit Georg Brandes (Morris Cohn) ist die literarische wie die literaturwissenschaftliche Vermittlung zu der gesamten europäischen Moderne hergestellt. Die Schrittmacherrolle des Vereins und der genannten Bühnen führt dazu, daß sich das Deutsche Theater den Maßstäben der internationalen modernen Literatur anverwandelt, sowohl im Repertoire als auch im schauspielerischen Stil und in der Bühnengestaltung. Deutlich ist dabei das Theater dem literarischen Anspruch untergeordnet, und in diesem Sinne wirken in großer Intensität die genannten Theaterleiter und Theaterkünstler. Es ist mehr als eine Pointe, wenn der Historiker des Deutschen Theaters, Alfred Dreyfuss, Otto Brahm den „Feldherrn des Literaturtheaters nennt“²². Und ganz ähnlich charakterisiert Arnold Zweig, indem er noch eigene unmittelbare Erfahrung der späteren Lebenstätigkeit Brahms anführt, dessen künstlerisches Profil. Dabei nimmt er eine bezeichnende, zweifache Gleichsetzung vor. Brahm ist einerseits „für immer der Schriftsteller, der Kritiker, der Literat als Theaterleiter“, andererseits „die reinste Erscheinung des Juden als Theaterdirektor, die wir bis jetzt übersehen können“²³.

Gleichgültig, ob man diesen Spitzenformulierungen im einzelnen zustimmen mag – der Tenor der Urteile kommt darin überein, daß die erste epochale Freisetzung der kritischen Innovationskräfte des deutschen Judentums im Rahmen der deutschen Bühne auf den Vermittlungswegen der Literatur erfolgt. Unter dem Einfluß der literarischen Moderne und ihrer Folgetheoreme für das Theater gewinnen sie das entscheidende Profil, das sie zu Schrittmachern werden läßt. Rund fünfzig Jahre nach der Etablierung einer jüdisch-deutschen Literatur hält auf diesem Wege der Künstler deutsch-jüdischer Herkunft seinen Einzug auf der Bühne, im gleichen Zeitraum in die professionelle, bühnennahe moderne Theaterkritik. Zu Brahm kommen in den folgenden Jahren als literarisch und dramaturgisch orientierte Theaterleiter und Regisseure Siegfried Lautenburg in Berlin, Georg Altmann in Hannover, später Gustav Lindemann in Düsseldorf, Josef Jarno in Wien, Viktor Barnowsky wieder in Berlin und zahlreiche andere. Die klingenden Namen in der regional wie überregional wirkenden

²² Alfred Dreyfuss, *Deutsches Theater Berlin* Schumannstr. 13a. (Berlin 1983) 115.

²³ Zweig, *Juden auf der deutschen Bühne*, 47 f.

Theaterkritik alle aufzuzählen, erübrigt sich fast: nicht nur daß die Berliner Generation der Siegfried Jacobsohn, Monty Jacobs, Arthur Eloesser, Emil Faktor bis zu Julius Bab und Alfred Kerr ein bis dahin unerreichtes professionelles wie intellektuelles Niveau repräsentiert, sie verbürgt auch eine grundsätzliche Meinungsvielfalt, die als Modellfall für eine demokratische Kultur der Auseinandersetzung und der Meinungsbildung in Fragen der kulturellen Öffentlichkeit anzusehen ist. In einem kommen die Kritiker freilich überein: Überwiegend sind sie gelernte Literaturwissenschaftler und gehen daher lebenslang von häufig sehr dezidierten literarischen Darstellungs- und Wertungskriterien aus²⁴ – eine Disposition, die auch in der späteren Theaterentwicklung, die im Zeichen Max Reinhardts zu sehen ist, vorhält.

IV.

Die zweite Phase, besser gesagt der zweite Ansatz der europäischen Theatermoderne, ab etwa 1900, ist durch antiliterarische Theater- und Spielkonzepte bestimmt. Hier kommen jene radikalen Impulse des französischen und russischen Symbolismus zum Tragen, die bis dahin nur latent und konzeptuell gewirkt haben. Sie sind verbunden mit der prinzipiellen Frage nach dem theatralen Gesamtkunstwerk – in Anlehnung an wie auch in Abkehr von Wagners musikdramatischem Bühnenwerk –, des weiteren mit Grundfragen der Nietzscheschen Tragödienschrift, wobei in erster Linie das dionysische Entgrenzungserlebnis als Sinn von Theater, zum zweiten die Körperlichkeit der Präsentation, zentriert im Ideal des ekstatischen Tanzes, zur Debatte stehen. Das Interesse am Theater verlagert sich: Raum und Licht sowie beider Symbolik, Farbwirkung und Farbbedeutung, Gebärde und Bewegung, Tanz und Bewegungsstilistik etc. stehen im Zentrum des Interesses, nicht zuletzt ein neuartiges Verhältnis zwischen Bühne und Publikum im Sinne einer Aktivierung und Unmittelbarkeit. Abgeschlagen im Verhältnis dazu ist das Wort, der Text, das literarische Drama als primärer Maßstab von Theater. Die Radikalisierung von Hypothesen und Experimenten führt im Laufe eines weiteren Jahrzehnts zum Futurismus, zum Beginn des Theaterexpressionismus in Deutschland, zum Suprematismus und Konstruktivismus in Rußland. Noch stärker als in der ersten Phase der Theatermoderne schlägt die Internationalisierung zu Buche, und hier wäre an erster Stelle als Theoretiker und Experimentator jüdischer Herkunft Vsevolod Meyerhold zu nennen, der sich im Zeichen des Maeterlinckschen Symbolismus und des Wagnerschen Gesamtkunstwerks ab 1902 von seinem Lehrer Stanislavskij trennt und – ebenbürtig mit Edward Gordon Craig oder Adolphe Appia – alle internationalen Innovationsimpulse eigenständig weiterführt und experimentell erprobt. In der Theatergeschichte der deutschsprachigen Länder verbindet sich mit dieser zweiten Phase der Theatralisierung zu Recht der Name Max Reinhardt. Seine auf ganz Europa ausstrahlende Wirkung geht weniger von seiner theoretischen Beschäftigung mit Fragen der allgemeinen oder der Bühnenästhetik aus als von seiner Regiearbeit, deren Leistung in der universalen Versinnlichung aller großen Rollen und

²⁴ Irmgard Pflüger, Theaterkritik in der Weimarer Republik (Frankfurt/M. 1981) 45 sowie 111–129.

Stücke des europäischen „Welttheaters“ besteht. Durchweg erreicht Reinhardt ein neues szenisches Niveau, das alle am Bühnengeschehen beteiligten Künste zu einer neuen Synthese, zentriert um die individuelle Ausdrucksleistung des Schauspielers, führt und damit maßstabsetzend wird. Die erneuernde Bedeutung der Reinhardtschen Regie ist dabei im Verhältnis zu den vorausgehenden Impulsen der Theatermoderne zu bestimmen. Dem perfektionierten Mimeseprinzip der realistischen und der naturalistischen Bühnenästhetik – mit Höhepunkten bei Antoine, Brahm und dem frühen Stanislavskij – setzt er die weiter gefaßte kreative Vorstellungsmöglichkeit, die Imagination als Versinnlichungsprinzip gegenüber, unter Nutzung aller Ebenen theatraler Gestaltung. Ein entschiedener oder auch nur als Tendenz erkennbarer antiliterarischer, d. h. gegen das literarische Drama gerichteter Akzent wird dabei aber nicht gesetzt – in diesem Sinne hat Reinhardt an der internationalen experimentellen Bewegung der Zeit keinen direkten Anteil. Daß dieser Vergleich von den zeitgenössischen Theaterbeobachtern kaum gezogen wurde, hat bis heutigentags zu einer theatergeschichtlichen Fehleinschätzung der Leistung Reinhardts geführt. Der verblüfft-faszinierten Reaktion der deutschen, primär literarisch geschulten Theaterkritik, die sich dem Bühnenzauberer Reinhardt nicht entziehen kann und die dies – durchaus zu Recht – immer wieder betont, entgeht die wesentlich literarische Bindung des Reinhardtschen Theaters. Dessen optische und theatrale Opulenz bleibt bei allem Einfallsreichtum in Bild, Bewegung, Farbe, Licht-Gestaltung an das dramatische Textwerk funktional gebunden, und zwar so stark, daß es keinen Reinhardt-Stil gibt, sondern so viele Stile wie inszenierte dramatische Werke. Es ist zwar richtig, daß Reinhardt als erster Regisseur in Deutschland bildenden Künstlern von Format Heimatrecht an den Bühnen einräumt – zeitlich parallel mit Gustav Mahler in Wien –, und in diesem Zusammenhang wird auch Bühnen- und Dekorationskünstlern jüdischer Herkunft, etwa Ernst Stern, eine wichtige Wirkungsmöglichkeit eröffnet. Aber Reinhardt bleibt ebenso – in bezeichnender Balance – seinen Dramaturgen, unter denen mit Arthur Kahane und Felix Hollaender ebenfalls Künstler jüdischer Herkunft zu finden sind, verpflichtet. Reinhardts genial verwirklichtes Prinzip der totalen sinnlichen Umsetzung des Dramas ist zeitgemäß entfaltet, aber letztlich dem literarischen Bildungstheater verbunden. Ja, es radikalisiert den Primat des Dramas dahingehend, daß jedem Stück, oder zumindest jedem historisch vorgegebenen dramatischen Genre, nicht nur die stimmige Inszenierung, sondern die stimmige Bühnengestalt, der stimmige Spielort zugewiesen wird: dem psychologischen Gesellschaftsdrama, etwa Ibsens, das Kammertheater oder das Intime Theater, der antiken Tragödie die Arena-Bühne in Gestalt des umgebauten Zirkusraums, der frühneuzeitlichen Moralität vom „Jedermann“ oder dem „Welttheater“ die Barockkulisse des Salzburger Domplatzes oder der Kollegienkirche²⁵.

Max Reinhardts Zurückhaltung gegenüber einem non-verbalen Theater – wie es die

²⁵ Wenn Reinhardt in seinem theatralen Expansionsdrang die Bindung an den dramatischen Text aufgibt, wie mit der groß angelegten Pantomime „Das Mirakel“ von 1911, verliert er die moderne Brisanz und regrediert zu einem Ausstattungsprinzip vor-moderner Herkunft, dessen formale Opulenz nicht darüber hinwegtäuschen kann, daß inhaltlich gesehen Dürftigkeit herrscht.

Debatten und die Experimente von Craig bis zum Bauhaus Mitte der zwanziger Jahre bestimmt – scheint auch eine Zurückhaltung jüdisch-deutscher Theaterkünstler insgesamt zu bezeichnen. An den Experimenten, wie sie von Meyerhold ab 1904/06, dann theoretisch von Kandinsky ab 1908, später von Schreyer, Schlemmer und Moholy-Nagy am Bauhaus unternommen werden, Experimente mit einem Theater der Farbe, des Raumes, der kinetischen Formen und Effekte, der verabsolutierten Bewegungsmuster etc., haben diese Theaterkünstler keinen wesentlichen Anteil – mit Ausnahme von Arnold Schönberg, der in seinen frühen Einaktern, auf musikalischer Basis, neue Konzepte mit entwirft, die um rund ein Jahrzehnt verspätete „Maeterlinckade „die Erwartung““ und das von Kandinskys Farb-Theater inspirierte Spiel „Die glückliche Hand“. Aber auch an der Erneuerung des Balletts im Umkreis von Serge Diaghilev haben jüdische Theaterkünstler zunächst keinen Anteil, und der Gegenentwurf des Neuen Tanzes, der sich als neue Bewegungskunst gegen die Bewegungsrhetorik des Balletts und die kryptoliterarischen Muster des Handlungsballetts wendet, der sogenannte Ausdruckstanz und seine Weiterentwicklung, verzeichnet erst in den zwanziger Jahren mit Vallesca Gert den Namen einer Künstlerin jüdischer Herkunft.

Die weitaus größere Anzahl jüdisch-deutscher Theaterkünstler wirkt im näheren und weiteren Bannkreis des literarisch getragenen Reinhardtischen Theaterkonzepts; ganze Generationen von Künstlern verdanken ihm ihre individuelle künstlerische Ausbildung und damit ihre Theaterkarriere wie ihre öffentliche Wirkung, bis hinein in die Bereiche des großstädtischen neuen Unterhaltungstheaters²⁶. Zum Inbegriff der Ära Reinhardt wurden aber, zu Recht, die Schauspieler, deren individuellste Ausdrucksfähigkeiten Reinhardt in optimaler Weise für die jeweiligen dramatischen Rollen zu entbinden wußte. Und während Emanuel Reicher oder Irene Triesch den älteren psychologisierenden Stil Brahms auf höchstem Niveau verkörperten, waren die Reinhardt-Schauspieler Rudolf Schildkraut, Elisabeth Bergner, Max Pallenberg oder Kurt Bois die lebenden Zeugnisse seiner künstlerischen Universalität, auch wenn sie später, wie Pallenberg oder Alexander Granach, bei Erwin Piscator in einem ganz anderen Theaterkonzept mitwirkten. Ein weiteres Zeugnis der Reinhardtischen Universalität ist dann in den Jahren 1916–19 seine Unterstützung für die jüngste dramatische Schule in Deutschland. So wenig sich Reinhardt zur dramatischen Literatur des Expressionismus persönlich hingezogen fühlte, so sehr förderte er sie, und zwar durch die Gründung einer neuen Experimentierbühne an seinen Berliner Theatern, das „Junge Deutschland“, wo er es seinen Mitarbeitern Arthur Kahane und Heinz Herald überließ, u. a. auch diejenigen jüngeren jüdischen Dramatiker wie Ernst Toller und Walter Hasenclever auf der Bühne aufzuführen, deren literarische Dramatik ihm selbst lebenslang fremd blieb. So gehört Reinhardt mit zu den Wegbereitern der theatergeschichtlichen Wende, die sich dann, hervorgerufen und getragen von der politischen Wende, zu Beginn des neuen Jahrzehnts vollzieht.

²⁶ Es war Reinhardt selbst, der der Operette das moderne und theatral gediegene Flair gab, welches ihr in den zwanziger Jahren einen seriösen Platz im Theaterbereich verschaffte. Operette, Operetten-Revue und Kabarett-Revue sind Formen des Unterhaltungstheaters, in denen jüdisch-deutsche Spezialisten ebenfalls innovative Impulse setzten, etwa James Klein oder Erik Charell, die die mondäne Revue-Gestaltung der zwanziger Jahre in Berlin entwerfen.

V.

Der bisherige Eindruck von der Schrittmacher-Rolle, die jüdische Künstler auf dem deutschen Theater übernehmen, bestätigt sich in der dritten Phase der Theatermoderne. Auf die Periode, in der sich die modernen ästhetischen und literarischen Programme durchsetzen und der dezidierten Phase der Theatralisierung folgt die der Politisierung der Bühne. In Deutschland bringt sie grundsätzlich die Umformung des Bildungstheaters – nach der Befreiung von allen repräsentativen Auflagen seitens des Wilhelminischen Staates – mit sich. Das Ziel ist ein „Theater für die Republik“. Am vielversprechenden Anfang steht die konzeptionell bedeutendste Innovationsleistung, die ein Theaterkünstler jüdischer Herkunft – und mit stets öffentlich einbekannter deutsch-jüdischer Identität – vollbracht hat. Leopold Jessner gelingt es, die Berliner Theater-Moderne, die seit der Freien Bühne an den Privattheatern ihre Schrittmacherinstanzen hat, *expressis verbis* zum Programm des öffentlichen Theatersystems zu machen, indem er das ehemalige Königliche Schauspielhaus, das jetzt als Preußisches Staatstheater firmiert, zum Aushängeschild eines neuen Kurses macht. Jessners Verwurzelung in der Sozialdemokratie macht ihn zum Vertreter des Kulturtheaterprogramms. Sein politisches Theaterkonzept schließt zwei Hauptkomponenten ein: Das Bildungstheater wird vom Bildungsbürgertum gelöst und seinem Anspruch nach auf das gesamte Volk verallgemeinert, zugleich wird es von der Anlehnung an den alten (monarchischen) Nationalstaat befreit und der neuen Demokratie geöffnet. Zum Fanal wird Jessners programmatischer Anspruch, das deutsche Klassikerrepertoire auf radikale Weise für die neue Republik zu erschließen. Dazu bedient er sich der fortgeschrittensten Ästhetik des theatralisierten Theaters, und zwar in dessen abstrakter, antiillusionistischer Zuspitzung: die abstrakt-leere Raumbühne entsagt jeglicher Illusionswirkung, um statt dessen großräumige Symbolik zu entfalten; dem entspricht ein neues Bewegungskonzept der Individual- wie der Massen-Regie, das größtmöglichen bedeutungsschaffenden Bewegungsausdruck gestattet und dem sich außer der Gestik auch die Sprachästhetik im Sinne eines radikal artifizierten Sprechhabitus der jeweiligen Figur anschließt. Alles in allem handelt es sich also um eine Regie, die von der Relation von Raum und Bewegung her die großräumig disponierten Sinnverhältnisse entwirft und diese auf einen ideell zentrierten Ausdruckshabitus der einzelnen Figuren ausrichtet. Trotz dieser spezifisch theatralisierten Konzeption ist das Jessnersche Theater – wenn auch im größtmöglichen Gegensatz zu dem Reinhardts – literarisch konzipiert: Raumbühne und Bewegungsdynamik dienen der Profilierung der klassischen (wie auch der modernen) Texte auf einen akzentuierbaren Sinngehalt, welcher das betreffende Stück in Beziehung zu der neuen Republik und ihre geistigen wie sozialen Grundlagen bringt. „Wilhelm Tell“, die Skandalpremiere von 1919, die das königliche Haus republikanisch neu dediziert, wird als Inbegriff der Revolution, des demokratischen Gedankens gegen Hohenzollernstaat und Chauvinismus gespielt. Jessner holt die Weimarer Klassik ein in den Staat, der sich selbst nach Weimar benennt. Er vollzieht damit, in der Strenge eines literarisch gebundenen politischen Regiekonzepts, was gleichzeitig, in den hoffnungsvollen Anfangsjahren des neuen Sowjetstaates, Vsevolod Meyerhold, in

seiner zweiten Phase, unter radikaler Lösung von allen literarischen Bindungen in der Fülle eines befreiten Theaters versucht.

Dieser prinzipielle Durchbruch vom Bildungstheater zum politischen Kulturtheater kennzeichnet die neue Konstellation in der Republik; alle späteren Neuerer, einschließlich Piscator und Brecht, variieren die neue jetzt erreichte Wertigkeit von Drama und Bühne. Zahlreiche Theaterkünstler jüdischer Abstammung treiben diesen Differenzierungsprozeß bis 1933 voran und versuchen ihn danach im Exil fortzuführen, wobei unterschiedlichste politische und ästhetische Positionen zum Tragen kommen, bei Paul Kornfeld, bei Ernst Toller, bei Heinz José Rehfish, bei Friedrich Wolf und Carl Zuckmayer, bei Berthold Viertel und Ferdinand Bruckner – letzterem als Autor wie als Theaterleiter, schließlich bei den Schauspielern Ernst Deutsch, Fritz Kortner oder Alexander Granach und vielen anderen. Ihrer Leistung, im Rahmen der mehrheitlich eher liberal bis links orientierten künstlerischen Trägerschaft der deutschen Bühnen, ist es zu verdanken, daß das Theater der Republik bis zum Ende des Jahrzehnts – zumindest bis zu der von rechts betriebenen Entlassung Jessners – republikanisch blieb und der politischen Rechten so gut wie keine unmittelbare ideologische Basis bot²⁷. Und als sich danach das deutsche Exiltheater zur Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Regime anschickt, sind es noch im Jahre 1933 Ferdinand Bruckner mit „Die Rassen“ und Friedrich Wolf mit „Professor Mamlock“, die das politische Zeittheater der Republik in das antifaschistische Kampfstück des Exils umwandeln.

VI.

Sieht man von Tanztheater und Choreographie, in geringerem Maße auch vom Bühnenbild ab, so gilt insgesamt, daß sich in der Weimarer Republik jüdisch-deutsche Theaterkünstler auf allen Ebenen etabliert haben, mit großem Renommee und öffentlicher Wirkung und einer innovativen Leistung, deren individuelles und globales Ausmaß nachweisbar ist. Zu Recht hat Klaus Siebenhaar die Entwicklungsphasen des deutschen Schauspieltheaters zwischen dem Aufbruch der Moderne und dem nationalsozialistischen Staat mit den Namen Brahms, Reinhardts und Jessners zusammenfassend bezeichnet²⁸. Es charakterisiert den Eintritt des deutschen Judentums in den Theaterbereich, im Verhältnis zu dem rund ein halbes Jahrhundert früher erfolgten Einzug in die deutsche Literatur, daß erst jetzt, in der zweiten Hälfte der Weimarer Republik, ausdrücklich jene Frage aufgeworfen und diskutiert wird, die man in der Literatur schon Jahrzehnte vorher erörtert hat, ob es eine spezifisch jüdische Schauspielkunst oder zumindest eine spezifisch jüdische Art des Schauspielers gibt²⁹. Erst jetzt kommen auch national-jüdische Fragen auf, d. h., in der Theaterdebatte werden

²⁷ Diese Aussage steht unter dem Vorbehalt anderer Ergebnisse des von Henning Rischbieter und seinen Mitarbeitern durchgeführten Forschungsprojekts zur Geschichte des deutschen Theaters in der Zeit des Nationalsozialismus. Die entsprechenden Veröffentlichungen sind in Kürze zu erwarten.

²⁸ *Siebenhaar*, (s. Anm. 2), 92–98.

²⁹ *Zweig*, *Juden auf der deutschen Bühne*, 126 ff.

nun Probleme erörtert, wie sie in der Literatur bereits vor dem Krieg 1912 in der sogenannten Goldstein-Kontroverse thematisiert worden sind. Die Wendung ins Grundsätzliche ist damit unverkennbar. Seit Adolf Sonnenthal, der in einem repräsentativen Doppelakt die alte Wiener Burg schloß und die neue eröffnete, ist die öffentliche Bedeutung jüdischer Schauspieler die der Institution gewesen, der sie angehörten, oder der Theaterkonzeption, die sie mitgetragen haben; so sprach man von dem Brahm-Schauspieler Emanuel Reicher, von dem Reinhardt-Schauspieler Rudolf Schildkraut, von dem Jessner-Schauspieler Fritz Kortner oder von Ernst Deutsch als dem Schauspieler des „Jungen Deutschland“. Jetzt fragt man nach *dem* jüdischen Schauspieler und schließt daran etwa Spekulationen nach Nietzscheschen Vorgaben an, denen zufolge die Notwendigkeit der Assimilation als Quelle von Verstellung und Vorspiegelung betrachtet wird – „eine eigentliche Schauspielerbrutstätte“ sei das europäische Judentum in seiner Galut-Situation gewesen³⁰. Und man sieht sehr deutlich, daß Argumente dieser Art, zumal in enthistorisierter Form, sehr leicht antisemitisch verwendbar sind. Auf der anderen Seite entzündet sich die Diskussion, zumal mit ihren nationaljüdischen Tönen, an den neuen Erfahrungen und der neuen Einschätzung des östlichen Judentums. Arnold Zweig, dem die systematische Durcharbeitung dieser Fragen zu verdanken ist, hatte schon in den letzten Kriegsjahren, u. a. zusammen mit Sammy Gronemann, entsprechende Begegnungen³¹, und in den zwanziger Jahren brachten die Gastspiele ostjüdischer Theatertruppen, des Akademischen Jüdischen Theaters Moskau unter Alexej Granovski und der frühen Habima die Erfahrung des neuen jüdischen Theaters, versetzt mit der Ästhetik des Theateroktober, nach Berlin und in den deutschen Sprachraum. Die Frage nach dem jüdischen Schauspieler ist damit ausgelöst und entscheidend neu akzentuiert durch die europäische Wirkung des Theaters aus dem jüdischen Osten, für dessen Entwicklung seit Abraham Goldfaden – anders als im Bereich des literarischen Bildungstheaters der deutschen Länder – genuine Beziehungen zur ostjüdischen Volkskultur, ihren Unterhaltungstraditionen und ihren geistigen Quellen bestanden haben. Im europäischen Kontext des Theateroktober werden diese eigenen Komponenten dank moderner Theaterkonzepte fruchtbar gemacht und führen zu einer Theaterästhetik, die jenseits literarisch vermittelter Dramatik und ihrer Bühnenpräsentation neue Formen der Körper- und Bewegungstheatrik, der tänzerischen und der musikalischen Umgestaltung der Schauspielbühne hervorbringt³².

³⁰ Zit. nach *Max Dessoir*: Mimik und Bühnenkunst, in: *Helmar Klier* (Hrsg.), *Theaterwissenschaft im deutschsprachigen Raum. Texte zum Selbstverständnis* (Darmstadt WB 1981) 30.

³¹ *Sammy Gronemann* hat ausführlich darüber berichtet: *Hawdalah und Zapfenstreich. Erinnerungen an die ostjüdische Etappe 1916–18 (1924, Neuauflage Königstein/Ts. 1984)*.

³² Zweig versucht, die entsprechenden Erfahrungen in eine grundsätzliche These über das Verhältnis des Juden zum Schauspielerischen einzufangen, wobei er von einem speziellen rhetorischen Sprachverständnis des Judentums ausgeht: „So wird ihm [scil. dem Juden] der Körper zum Sprechorgan, die Hand mit ihren Fingern zu einer Zunge mehr, und in der Gestikulation erst [...] vollendet sich die Wortseite seines Wesens“ (S. 23). Die Folgerung wird dann sehr allgemein gezogen: Der Jude „ist der geborene Schauspieler“, eine These, die im folgenden auch noch ethnisch-geschichtlich durch den Mittelmeercharakter der jüdischen Kultur begründet wird. Sieht man davon ab, daß auch Zweig das Nietzschesche Argument vom „Ausgleich eines Minderwer-

Diese erweiterte Debatte bleibt freilich auf einen relativ engen Kreis von Theater-schaffenden beschränkt, und auch Arnold Zweig steht mit seinen Thesen relativ isoliert. Nur bedingt haben die Fragen, die sich aus der national-jüdischen Neuorientierung ergeben, die Allgemeinheit der Theaterdiskussion in Deutschland erreicht, und auch die Bereitschaft jüdischer Theaterkünstler, diese Impulse aufzunehmen, scheint in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre nicht so groß gewesen zu sein, daß sie entscheidende innovative Energie, vergleichbar mit den Jessnerschen Anfängen 1919/20, entbunden hätte. Wenn Arnold Zweig selbst 1927 gegen das didaktisch-rationale Theaterverständnis, wie es dem zeitgenössischen Lehrtheater, dem dokumentierenden Zeittheater, zugrunde liegt, polemisiert und statt dessen ein Theater fordert, welches die „Entladung von Gruppenleidenschaften“ herbeiführt, damit diese, nach symbolischer Freisetzung, realiter nicht mehr auftreten, so folgen ihm Theaterkünstler in der Endphase der Weimarer Republik nur sehr selten. Fritz Kortner versucht seinem Shylock des Jahres 1928 – in Auseinandersetzung mit dem Regisseur Jürgen Fehling – die polarisierende Kraft zu verleihen, die es an Vehemenz mit der sich verschärfenden antisemitischen Agitation dieser Jahre aufnehmen könnte. Und Walter Mehrings „Kaufmann von Berlin“, die moderne Shylock-Adaption des Folgejahres, zeitigt, trotz Erwin Piscators klassenideologischer Umformung, in etwa die von Zweig anvisierte Wirkung. Die Aufführung führt zum letzten großen Theater-Skandal der Republik, der die gesamte Theaterpresse dazu provoziert, die Fragen des Stückes und der Aufführung mit den allgemeinen Problemen der politischen Radikalisierung der Zeit im Zusammenhang zu sehen.

Insgesamt haben die Theaterkünstler unter den deutschen Juden das deutsche Theater ein halbes Jahrhundert lang mit modernisiert, kooperierend mit anderen und in Schrittmacherrollen vorangehend, insgesamt auf Weltniveau hinzielend. Ihre wichtigsten Leistungen innerhalb der Modernisierungsphasen lassen sich dabei in jenen Bereichen nachweisen, wo eine grundlegend literarisch gefaßte Theaterästhetik die neuen Bühnenformen gestaltet und rechtfertigt. Die Probleme, welche die deutsch-jüdische Kulturgemeinschaft speziell für die Juden aufwirft und die von den Antisemitismus-Debatten der Jahre 1878–80 bis zu denen von 1929/30 sich phasenweise zuspitzen, werden dabei nicht in gleicher Weise ästhetisch mitreflektiert oder bühnengeschichtlich mit umgesetzt. Ihrem Selbstverständnis wie ihrer künstlerischen Leistung nach begnügen sich die Theaterkünstler mit ihrer Schrittmacherrolle an den Nahtstellen zwischen Literatur und Bühne³³, und sie haben sich offenbar in ihrer Mehrheit

Fortsetzung Fußnote von Seite 54

tigkeitsgefühls“ in der Exilsituation mit aufnimmt, so verdient sein Hinweis auf das spezielle „rhetorische“ Verhältnis von Wort und Geste weitere Untersuchung unter kulturgeschichtlichem Vorzeichen, zumal für Zweig ja offenkundig das neue Paradigma, das Ostjudentum, gerade für diese Äußerungstraditionen bestimmend geworden ist, mithin jene geschichtliche Ausformung der europäischen Judentum, von der sich die Akkulturationsbewegung der deutschen Juden bis in die dreißiger Jahre hinein immer wieder polemisch abgesetzt hat (Juden auf der deutschen Bühne, S. 141).

³³ Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang eine Stellungnahme zu einer Inszenierung von Goethes Faust (1. Teil) von 1909, aus der Feder von Siegfried Jacobsohn: „Die Liebe Reinhardts gilt mehr dem Bild als dem dichterischen Wort.“ Versteht man die Befremdung, die Jacobsohn –

selbst dabei so identifiziert, daß sie sich am deutschen Theater noch beheimatet fühlen, als sie de facto expatriert und in dem Theater-Ghetto des Kulturbundes isoliert waren. Kurt Singer, spiritus rector und Leiter des Berliner Kulturbundtheaters, mag exemplarisch genannt sein: Noch lange betrachtete er es ja in den dreißiger Jahren als eine Art von Desertion, wenn ein Mitglied der Kulturbund-Truppe emigrierte – in der irrigen Einschätzung, der nationalsozialistische Gewaltstaat sei auf längere Frist daran interessiert, ein echtes Minoritätentheater, ein „deutsches Theater jüdischer Nation“, zu unterhalten.

Fortsetzung Fußnote von Seite 55

glühender Parteigänger Reinhardts und dessen kritisch-feuilletonistischer Propagator seit seinen Anfängen – empfindet, so könnte man den essentiell literarischen Zugang zum Theater mit der jahrtausendelangen jüdischen Tradition in Verbindung bringen, die dem offenbarenden Wort das radikale Bildverbot zugesellt hat. Das Verhältnis des deutschen Judentums zum deutschen Theater entbindet sozusagen alle innovativen Kräfte, die durch den literarischen Charakter des deutschen Bildungstheaters seinerseits mitgetragen werden. Soweit die jüdische Kultur ihrerseits dem Theater die Bereiche von Bild und Raum, Körper und Bewegung genuin und kreativ erschlossen hat, handelt es sich um einen anderen jüdischen Kulturkreis, den östlichen, und dabei um eine Entwicklungsphase des Judentums, in der dieses seine genuine Erneuerung mit einer revidierenden Aufbereitung der eigenen Traditionsbestände unternimmt.

Marion A. Kaplan

Women and the Shaping of Modern Jewish Identity in Imperial Germany*

Historians of modern German Jewry have generally focused on the public efforts of Jews to achieve equality. They have documented the struggle for political rights and obligations, for economic and professional advancement. From this perspective, they have observed the relatively elevated status achieved by Jews in the economic and cultural spheres, and have noted German Jewry's deeply held identification with German culture and the German state. They concluded that German Jews had "assimilated" – successfully according to some, disastrously according to others. But, this is only half the picture. In mistakenly assuming that the majority of the Jewish population, women, were subsumed in their category of "Jews", historians have neglected women's powerful and sustained influence on German-Jewish identity. As a result, they have frequently overestimated the extent to which Jews actually "assimilated" into German society. "Assimilation", defined as fusion with the majority, also implied that Jews wanted to give up their "Jewishness", and that were it not for anti-Semitism, they would not have remained Jews. The word is not subtle enough. It seeks to explain external, public conduct and, by implication, personal behavior and feelings. Yet, it ignores important emotional and behavioral factors, particularly in the private sphere. It becomes even more problematic when we study Jewish women. For, by concentrating on them we can best observe both the Jewish attempt to become like other Germans and Jewish resistance to homogenization, especially within the community and the family.

Jews flaunted their Germanness as they privatized their Jewishness. But they were unwilling or unable to surrender entirely their identity as Jews¹. To paraphrase Yehuda Leib Gordon, an advocate of the Enlightenment in Eastern Europe, they were Jews at

* This Essay is a revised version of "Gender and Jewish History in Imperial Germany", which appeared in: *Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth-Century Europe*, ed. by *Jonathan Frankl, Steven J. Zipperstein* (New York 1992).

¹ The Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens is an interesting case in point. Its activities parted from the assimilationism of the late 1870's, but its vocabulary did not adapt. Thus "assimilation" which once meant fusion to most Germans – Jewish and Gentile – continued to be used as a descriptive label for what was really something else. See: *Ismar Schorsch, Jewish Reactions to German Anti-Semitism, 1870–1914* (New York 1972); *Peter Pulzer, Why was there a 'Jewish Question' in Imperial Germany?*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook (LBIYB) XXV* (1980) 142.

home while they were men and women as they stepped out of it. They continued to share with other Jews values, memories, sentiments, ambivalences and intellectual-existential or religious symbols. A collective consciousness and self-consciousness prevented them from fusing with the dominant society. They "acculturated" by accepting the external, objective behavior and standards of the dominant culture. Adapting to styles of dress and manners of speech², moving out of predominantly Jewish neighborhoods into newer ones (often forming new "enclaves"), and accommodating to contemporary middle-class attitudes towards work and achievement, they saw no contradiction between their *Deutschtum* and their *Judentum*. They shared a deep loyalty to the fatherland with other German citizens. Yet their sentiments and their perceptions often separated them from the rest of the population. Their career patterns, their marking of holidays and life-cycle events, and their attitudes toward conversion and intermarriage also distinguished them. Their social contacts, too, isolated them from other Germans. Not only were they often excluded from Gentile circles, but they "had an emotional affinity with each other, which drew them together and tended to exclude Gentiles"³.

Particularly when we study women, in their private and public communal roles, we see the need to modify our previous historical interpretations which have so often stressed the one-way road of assimilation⁴. Jewish women, paradoxically, for historians, but perfectly consistently and reasonably for themselves, served as agents of both modernization and of tradition, of integration and apartness. On the one hand, they saw that their families, and especially their children, acculturated, adapting to the manners, mores, speech, clothing and education of the German bourgeoisie. Many joined with progressive forces to demand women's rights; helped to initiate modern social work in Germany; and were pioneers in women's higher education and in the professions, urging their Jewish communities to keep up with changing German attitudes towards women's place in the home and society. Others stressed their feeling of Jewish solidarity and of Jewish self-consciousness by insisting on traditional rituals and roles at home, by maintaining familial and Jewish communal networks, or by organizing exclusively Jewish women's societies. Often, individuals could be found exhibiting all of these tendencies at the same time. Although painfully aware of their position in a society increasingly intolerant of heterogeneity, most Jewish women saw no conflict between being German while retaining their religious or cultural legacy. They mixed

² Jews were careful to speak proper German, but many maintained a language loyalty to Judaeo-German as well. See: *Werner Weinberg*, *Die Reste des Jüdisch-Deutschen* (Stuttgart 1969) esp. 11-12, 14-15, 19.

³ *Charlotte Wolff*, *Hindsight. An Autobiography* (London 1980) 6. This extended to Austrian Jews as well: "In one way we all remained Jewish", wrote Freud's son. "We moved in Jewish circles, our friends were Jews, our doctor, our lawyer were Jews." Quoted by *Egon Schwarz*, in: *Melting Pot or Witches' Cauldron? Jews and Anti-Semites in Vienna at the Turn of the Century*, in: *David Bronsen* (ed.), *Jews and Germans from 1860-1933. The Problematic Symbiosis* (Heidelberg 1979) 276-77.

⁴ For a longer discussion of the terms "assimilation", "acculturation" and "integration", see my article "Tradition and Transition: The Acculturation, Assimilation and Integration of Jews in Imperial Germany: A Gender Analysis", in: *LBIYB XXVII* (1982) 3-35.

their Jewish heritage and contemporary German bourgeois practice to create a form of social life – of ethnic culture – which was not a way station en route to homogenization but a balance between integration and a modern German-Jewish identity⁵.

Women's history offers a more complete, if more complex image of what we mean by German-Jewish identity. George Mosse has emphasized the central importance of *Bildung* in German-Jewish consciousness⁶. The concept of *Bildung* combines the English word "education", the belief in the primacy of culture and the potential of humanity, with notions of character formation and moral education. The German bourgeoisie, in its climb to recognition and power, had legitimized itself compared to those above and below it through its *Bildung*. Nineteenth-century bourgeois liberals urged Jews, too, to develop intellectually as a way of integrating into class and nation, and Jews responded eagerly⁷. Jews then, and historians since, have given profound weight to the "education" element in *Bildung*. It meant developing one's own intellectual potential, self-cultivation, attainable through schooling and the university, a doctrine of aesthetic individualism – available to men only.

Although it enticed them, this *Bildung* left women out. Much as they had been overlooked by nineteenth-century Liberals, with the extraordinary exception of a John Stuart Mill or a Theodor von Hippel, governments and educators ignored their intellectual needs, excluding them from the universities (with some exceptions, until 1908). Serious self-cultivation, too, was a perilous path, offensive to a society which expected a smattering of intelligence and polish – but no more – from its women. The ideal of *Bildung*, of seminal importance to our understanding of Jewish integration and identity, represents, according to David Sorkin (1987), the "integral self-development by which the whole *man* (emphasis added) would develop his inherent form by transforming all of his faculties, mind and body, into a harmonious unit". Even George Mosse's original and profound contribution to our understanding of Jewish identity does not include, because 19th century Liberals did not consider, women in the notion of the individual. He writes that "Wilhelm von Humboldt provided the model for German citizenship for newly emancipated Jews: through fostering the growth of reason and aesthetic taste, each *man* (emphasis added) would cultivate his own personality until he became an autonomous, harmonious individual. This was a process of education and character building in which everyone could join regardless of religion or background: only the individual mattered." Obviously only the male individual had a chance to do this. "Everyone" could not join the process of education and character building since the former was impossible for women and the latter was based on a male model⁸.

Women's history encourages us to look beyond the focus on *Bildung* as education

⁵ Uriel Tal, *Christians and Jews in Germany: Religion, Politics, and Ideology in the Second Reich, 1870–1914* (Ithaca, New York 1974) 290.

⁶ George L. Mosse, *German Jews beyond Judaism* (Bloomington 1985).

⁷ *Ibid.*, 11, 14. See also: George L. Mosse, *German Jews and Liberalism in Retrospect*, Introduction, in: LBIYB XXXII (1987).

⁸ David Sorkin, *The Genesis of the Ideology of Emancipation, 1806–1840*, in: LBIYB XXXII (1987) 19. Mosse's quote from *German Jews and Liberalism*, XIII.

and the German Enlightenment tradition. It shifts our examination to the implications of character formation and moral education – the relatively neglected sides of *Bildung*. This variant of *Bildung* encompasses the importance of the private sphere, the role and meaning of family – a family of *Bildung*, to be sure. Placing greater emphasis on character formation and moral education, the concept of *Bildung* becomes a broader one, more applicable to a greater number of Jews, especially women. *Bildung* then becomes not only the never-ending cultivation and education of the male personality. It implies, as we shall see, the formation of the cultured, disciplined and harmonious bourgeois family and the socialization of well-bred children. Bourgeois Germans insisted on family life and *Bildung*: as in the European and American bourgeoisies, family and breeding became emblems of authentic respectability⁹. Symbolically, the familial aspect of *Bildung* was as important as an advanced education to bourgeois Germans of all faiths and of greater importance to the majority of German Jews. The latter could not all achieve the academic and professional heights open to a small, though growing, minority, yet their social and cultural education proceeded apace within the family. Their own cultured, respectable, tranquil, and steady families announced they were at one with the German bourgeoisie. Their *Bildung* included the idea of proper bourgeois comportment and morality, of middle class respectability, of what George Mosse has called a “bourgeois utopia”¹⁰. The family was the concrete embodiment of bourgeois morality, the cornerstone of middle class respectability. It was a major agent in the spread of this side of *Bildung*. When German Jews noted that “quotations from Goethe were part of every meal” they were pointing not only to the value placed upon Goethe, but equally importantly to the family and the meal, the context in which cultural transmission took place¹¹.

Bildung served not only as their entrée into cultured German society. It became for many Jews “synonymous with their Jewishness”¹². To be a cultivated middle class family was an essential part of their Jewish identity. It was often an extension of their religious life and, increasingly, a substitute for it. Among Jews, images of intimate and extended family preceded the making of the German bourgeoisie but also comple-

⁹ See, for example *Wilhelm H. Riehl*, *Die Familie* (Stuttgart 1889). See *Peter Gay* who described Mabel Loomis’ attitudes, particularly “because money was not abundant” in her home, as insistent on these characteristics. *The Bourgeois Experience: Education of the Senses* (New York 1984) 74.

¹⁰ *George L. Mosse*, *The Secularization of Jewish Theology*, in: *Masses and Man. Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*, ed. by *George L. Mosse* (New York 1980) 258. For a penetrating discussion of bourgeois culture and the bourgeoisie, which includes issues of gender and family, see: *Jürgen Kocka*, *Bürgertum und bürgerliche Gesellschaft im 19. Jahrhundert: Europäische Entwicklungen und deutsche Eigenarten*, in: *Bürgertum im 19. Jahrhundert: Deutschland im europäischen Vergleich*, vol. I, ed. by *Jürgen Kocka* (Munich 1988) 11–76; *Ute Frevert* (ed.), *Bürgerinnen und Bürger* (Göttingen 1988).

¹¹ *Mosse*, *German Jews*, 14. *Peter Gay* suggests that “the claim to cultivation is probably more characteristic of more bourgeois than any other of their cultural habits”. This cultivation included totems in the home; “pictures on the wall, music in the parlor, classics in the glassed-in bookcase”. Girls had to play piano; family and breeding were absolutely essential. *Gay*, *The Bourgeois Experience*, 28.

¹² *Mosse*, *German Jews*, 4.

mented it. A comfortable family life became not only an important vehicle toward integration, but an important element of ethnic identity. Like the German middle class, Jews molded their dual identities, as Jews and as Germans, around domestic values and private family life.

This essay hypothesizes that women, for reasons beyond their control, helped shape modern German-Jewish identity by constructing the German-Jewish bourgeois family. They became the mediators of *Bildung* within home and family while remaining the guardians of tradition as well. By focusing on women we may better be able to recognize the more traditional attitudes and institutions that persisted among German Jews in dynamic tension with the forces of modernization and secularization.

Creating the Bourgeois Family

The period between 1870 and 1918 was, for the great majority of German Jews, one of upward economic mobility. The changes produced by an industrializing society affected family life and women's role in it. Women's work within the home and family, from bearing and raising children to doing or managing housework and consumption functions, was transformed as modern institutions, technology and the economic successes and aspirations of the Jewish petty and upper bourgeoisies altered traditional roles and expectations. The perception of what was women's "proper" sphere shifted along with economic and social transformations. From the position of helpmate, where house and business often flowed together, woman's place was consigned to the home and to the role of "leisured" lady, an indication of and an accoutrement to her husband's status¹³. Still, women clung, often tenaciously, to old roles and values in an effort to maintain the family in the face of the instabilities of the era and to sustain and enhance their respected role in it. The definition of women's work changed, from the physically tedious and grueling and the economically useful to the cultural and social, from helpmate and housewife to cultural connoisseur and mother-par-excellence.

As cultural administrators women played a role in designing the tone and style, the way of life and identity of the bourgeoisie. While husbands continued to work outside the home, albeit in a more professional capacity, it was in the household and family that the most visible *embourgeoisement* took place. The bourgeoisie set itself apart from other classes by designing and propagating a culture of domesticity, one which was dominated by women and contrasted to the marketplace, the habitat of men. The household is therefore a key location for exploring issues of class formation, ethnic identity, and gender relations.

For Jews, in particular, the household was the juncture at which gender, class and ethnic identity encountered each other. The home was where Jews absorbed the impact of their economic success and prepared to achieve the social status commensurate with it. It is where they experienced the approach-avoidance conflicts inherent in assimilation – the desire to both maintain their family, Jewish community and heritage

¹³ Ute Frevert, *Frauen-Geschichte: Zwischen Bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit* (Frankfurt/Main 1986) 104–127.

and move toward an integrated social and cultural life with their Gentile neighbors. Jews built the walls around their homes to be highly permeable, allowing German bourgeois modes to penetrate intimate familial relationships as well as the decor and atmosphere of their interiors and permitting the display of Jewish acculturation to flow to the exterior. Jews were intent upon acculturating. Outwardly, they tried to look, speak and act like other Germans. Inwardly, they accepted middle class mores for their family and made them their own. In a society in which proper behavior, public and private, differed according to class, it was the task of the mother and housewife to act as cultural mediator (*Kulturträger*) between the intimate sphere of the family and society at large. She had to raise children according to proper bourgeois criteria. Mothers were responsible for the behavioral and cultural attainment of the family, for its *Bildung*, for the way it presented itself to the outside world. As Jewishness became more and more privatized, something one spoke about, felt or acted upon only inside the family, mothers' tasks as cultural mediators became more central and more complicated. On the one hand, their role was to help the family acculturate to a bourgeois Protestant culture, to prepare them for the world, on the other, it was to maintain a sense of family and tradition, to provide the salve for the pain of an alienatingly conformist, ruthlessly competitive, frequently hostile environment. Contradictory and in constant flux, mothers had to raise proper German children, present a family in the appropriate light to a society intolerant of differences, maintain some of those differences, and create a refuge for a minority to come home to.

In an era in which Jews attempted to attain the economic and social mobility allowed them by legal emancipation and tempting them by German industrial progress, women played an important economic function which reached beyond the home. In consolidating their middle class status, they had to mediate between the lures of the marketplace and the needs of the family, between outer display and inner frugality: they had to consume enough while economizing and managing. Their consumer functions have often been trivialized in comparison to earlier producer functions. Yet, guide books to good housewifery stressed careful consumption as a form of income conservation. Thrift contributed to the family's welfare and was taken as seriously as the husband's earnings. Thrift could cushion the instabilities of the period, could compensate for an uneven economy and moderate the results of fluctuating business profits¹⁴. Thrift and hard work, virtues of necessity in the early Imperial era, became ends in themselves later on.

Like the modest strata of German civil servants and the *Bildungsbürgertum*, Jews measured their respectability more and more in terms of their consumption patterns and their private lives. Not only manners, exemplary family lives, literate conversations, but cleanliness and orderliness were paramount virtues. The ideal of housewifery, of a spotless home run by a *tüchtig* (efficient and capable) home manager who carefully instructed and regulated her servants, came to replace women's former productive work. These model homemakers decorated, polished and ordered their homes incessantly.

¹⁴ Deutsche Hausfrauenzeitung (1/10/1886) 1.

Jewish women caught in the midst of rapid economic and geographic mobility, may have sought domestic order to compensate for the changes in their lives, but they also had other duties to fulfill in their endless campaign against dirt and disorder. According to one Jewish newspaper, the industrious management of the household not only provided for the family, but for the economy, the society, and the state¹⁵. Furthermore, Jewish women were the shapers and guardians of bourgeois respectability in a group striving to be accepted by the Gentile bourgeoisie. This implied not only copying them, but creating a huge distance between themselves and the poor Eastern European immigrant Jews living in the ghettos of Berlin or other major cities. Anti-Semites as well as many German Jews noted the filth in which East European Jews ostensibly lived. Anti-Semites complained of a „Jewish garlic smell“. It is no wonder, then, that German-Jewish housewives exhibited a true horror of garlic and scrubbed and polished their „Jewishness“ away. Both Gentiles and Jews believed that dirt could lead to decadence, but for German Jews, it could also lead to the feared identification with their proletarian, Eastern, non-assimilated brothers and sisters¹⁶.

Increasingly, as production and business enterprise left the home, it became the location for the “social and cultural education of people”¹⁷. For bourgeois mothers, with fewer children and less work outside the home, this often meant greater maternal attention. While the physical work of mothering eased, the cultural job expanded. Mothers were to produce well-behaved children, intelligent, decorous and mannerly, products of a good upbringing (*gute Kinderstube*), the synonym for “class-specific good breeding”¹⁸.

It was thought to be the job and pride of Jewish mothers to be arbiters of German culture, to train their own children in the ways and manners of the male and female bourgeoisie, in fact, to create a Jewish bourgeoisie every bit as gendered and stylized as its Gentile counterpart. They were uniquely equipped to do so. Traditionally kept from religious learning, women had acquainted themselves with secular culture even before the ghetto walls came down. They preserved their cultural presence in the family, enhancing it with very high attendance in advanced secular schools. They were capable of imparting both high culture as well as the ideas and customs of the social classes they emulated (and were part of). Their education, and the appreciation of German culture which they shared with their offspring, enhanced their family’s status as much as their heavy furniture, fancy salons, and decorative accessories. Further, the Jewish middle class, dependent on intellectual rather than manual skills, inculcated values of responsibility, dependability and trustworthiness in its children. These children would likely live by their wits and temperament. Therefore, character formation and moral education were essential goals of good parenting (as well as – as we have

¹⁵ General Anzeiger; Illustriertes Unterhaltungsblatt (Feb. 1, 1904, Jg. 2, 5) 37.

¹⁶ On East European Jews see: *Steven E. Aschheim*, *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German-Jewish Consciousness, 1800–1923* (Wisconsin 1982); *Jack Wertheimer*, *Unwelcome Strangers: East European Jews in Imperial Germany* (New York 1987).

¹⁷ *Ingeborg Weber-Kellermann*, *Die deutsche Familie: Versuch einer Sozialgeschichte* (Frankfurt/Main 1978) 107.

¹⁸ *Ibid.*, 108. For women’s role as mothers and wives, see also: *Barbara Beuys*, *Familienleben in Deutschland* (Hamburg 1980) 422–42.

mentioned – signs of *Bildung*). Like the middle class in general but usually even more so, Jews were particularly dependent on individual traits of character and on displaying a bourgeois lifestyle which distinguished them from lower social classes.

Jews also had special issues to confront on their climb into the bourgeoisie. Because they continued to link the improvement of their status to their own self-betterment, it was essential for them to exhibit their achievements most importantly within the family. Gentility, associated with quiet comportment, was a must. One daughter commented on her mother's example in the following words: "With mother everything was as quiet and unobtrusive as possible, her appearance, her dress, the way she acted and spoke. She could have passed for the wife of a Christian minister."¹⁹ Gentility signified class to bourgeois Germans. To Jews, gentility denoted class *and* Germanness – since they were one and the same thing to them.

Bourgeois Jewish women encouraged their children to enjoy the attributes of a cultured life. In the cities, mothers spent more structured time with their children than in the countryside where children played outdoors and indoors and where time and space flowed more casually. Walks were important activities for children, who seemed to especially enjoy accompanying their mothers to the markets. Some have less favorable memories of such walks. Even a simple stroll could be the occasion for reminders such as this: "Naturally one expected that we children would behave ourselves like the offspring of a well-behaved middle class family. What torture these Saturday or Sunday walks ... We were all dressed very carefully and were expected to return as neatly as when we left. What a chain (*Fessel*) for a lively child!"²⁰ These criticisms remind us of the silent, internal costs of class formation and acculturation. Parents demanded bourgeois respectability of themselves and their offspring and acculturating Jewish parents insisted on even greater public decorum in order to gain acceptance for their families.

Walks were only one aspect of children's general physical education. Mothers saw to it that children took part in sporting and other activities from hiking to swimming, ice skating, and gymnastics. Even daughters participated in the more strenuous exercises, remarking on the newness of these physical ventures for girls and on the role of chaperones at some of them. Well-mannered young ladies had to be accompanied, even on ice skating excursions, where their mothers sat around fires, "turning themselves as if on a spit". Bike riding was the one sport that mothers could not chaperone²¹. Jews also tried to harden their children to the elements, much like other Germans. Children complained of their rigorous encounters with the German climate. One mother made her daughter walk to school every day (1912): "by rain or shine, ice or snow, which for a six year old, took about an hour each way. I suffered. But – per-

¹⁹ *Johanna Meyer-Loevinson*, Memoir Collection, Leo Baeck Institute New York. Below: LBI, 4, 28.

²⁰ *Anna Kronthal*, Posner Mürbekuchen, Jugend-Erinnerungen einer Posnerin (Munich 1932) 17; *Toni Sender*, Autobiographie einer deutschen Rebellin, ed. by *Gisela Brinker-Gabler* (Frankfurt/Main 1981) (first publ. as *Autobiography of a German Rebel*, NY 1939) 31; *Henriette Hirsch*, Memoir Collection, LBI, 48. The quotation is from *Sender*, 31.

²¹ Chaperone quote from *Clara Sander*, Memoir Collection, LBI, 51. See also: *Johanna Meyer-Loevinson*, 17; *Kronthal*, 23; *Ottenheimer*, 5.

haps it was good training for difficult times to come ..."²² Jewish families may have been influenced by a general, growing emphasis on health (the *Lebensreform* movement) and nationalism. Both of these caused Germans to place great value on physical upbringing, on the bearing, fortitude and sports abilities of young people. Although it is difficult to distinguish Jewish patterns from general ones, we can detect an urgency among Jews to appear robust and "German" in contrast to the pale, unhealthy ghetto image which German anti-Semites foisted upon them. The Jewish stereotype was one of agedness, the epithet "old" was used to contrast them to the vigorous "young" Germans²³. In Wilhelmine Germany, where health was equated with patriotism, Jews strove to achieve standards set by their society. Whereas Goethe had commented earlier on the pale, sickly ghetto Jews of Frankfurt, one generation after Emancipation, German Jews strained every muscle to distance themselves from that stereotype.

Mothers took charge of educating healthy minds as well as bodies. In their gender-specific tasks of putting children to bed or entertaining them, for example, women transmitted German (and other European) folk and fairy tales and literature. It was her mother who loved *Hermann und Dorothea*, Walter Scott, Dickens and Heine according to one woman²⁴. Jacob Picard recalled that at the same time as he was learning his first Hebrew bedtime prayer, his grandmother read Grimm's fairy tales to him²⁵. Further, another favorite form of entertainment before the advent of the gramophone or radio was reading aloud. Many read the German classics aloud or took roles in German classical plays. Henriette Hirsch recalled taking part in "Don Carlos", "The Maiden of Orleans", and "Iphigenia". This was a common and popular pastime in many families who adopted Schiller, Goethe and Lessing for their general renown, and because, as symbols of an Enlightenment tradition and *Bildung*, Jews could read progressive messages in their works²⁶. Jews also enjoyed Theodor Fontane (a particular favorite of Jews) and "lighter" authors²⁷. Further, while boys had to concentrate on the ancient classics as part of their Gymnasium education, girls could indulge in popular romances (the "Backfisch" Romane) and the "low brow" literature of their day²⁸. Although her brother admonished her for reading "junk", one woman recalled her enjoyment and noted that this was also a way to learn about social customs²⁹. This was certainly the case for Fontane novels as well. His depiction of the bourgeois milieu, its habits and

²² *Marianne Berel*, Memoir Collection, LBI, 51. "Chilly doses of fresh air" seems to have been the British answer to child care as well. *Ellen Ross*, paper delivered to the Women and Society Seminar, Columbia University (Jan. 1987) 9.

²³ *Mosse*, *The Jews and the German War Experience*, in: *Masses and Man*, 280-81.

²⁴ *Clara Geismar*, Memoir Collection, LBI, 57.

²⁵ *Utz Jeggle*, *Jugendörter in Württemberg* (Tübingen 1969) 275.

²⁶ Interview with *Ilse Blumenthal-Weiss*, born 1900, lived in Berlin (New York 1981-82). See also: *Julie Braun-Vogelstein*, *Was niemals stirbt. Gestalten und Erinnerungen* (Stuttgart 1966) 184.

²⁷ *Peter Gay*, *Freud, Jews and Other Germans* (New York 1987) 111; *Joachim Remak*, *The Gentle Critic: Theodor Fontane and German Politics, 1848-1898* (Syracuse 1964) 32, 90, n. 11. Interview with *Ilse Blumenthal-Weiss*. See also: *Jobanna Meyer-Loevinson*, 39.

²⁸ *Toni Ehrlich*, Memoir Collection, LBI, 24.

²⁹ Interview with *Ilse Blumenthal-Weiss*.

foibles, was probably read as much for information and careful emulation as for entertainment.

Women also subscribed to newspapers and periodicals, probably as much for the fashion and style they endorsed as for the news they conveyed. Many memoirs writers recalled that their mothers were the eager newspaper consumers³⁰. The *Gartenlaube* gave advice to housewives regarding style and culture as well as, for example, information on the newest vogue in domestics' uniforms³¹. Jacob Picard wrote that his mother subscribed to the *Gartenlaube*, which "typified the cultural and social level of bourgeois society at the end of the 19th century"³². While his father read the local news and his grandfather subscribed to the Orthodox *Israelit*, it was his mother's reading matter which facilitated his introduction to the German bourgeois world and its cultural manifestations.

Mothers with some musical talent introduced music lessons to their children. One woman recalled: "When we were two years old, we had a daily music lesson. With great care, she (the mother) taught us the story and the music of ... 'Hänsel and Gretel', before she took us to see it. I was four ..." ³³ to play an instrument – usually piano for girls – and to have an appreciation for music in general was an essential attribute of a bourgeois child's education, one for which the mother was not only responsible, but often an active contributor.

Mothers bought the toys, subscribed to the children's journals, and supervised childhood play. Most Jewish children enjoyed the games and toys that absorbed Gentile children with the exception of Chanukkah and Purim when they played special games³⁴. Dolls, doll houses and miniature kitchens occupied girls and drums, guns, toy horses and trains entertained boys³⁵. Children's journals were also segregated by sex: Boys read "Der gute Kamerad"; girls read "Das junge Mädchen" and very small children read "Herzblättchen's Zeitvertreib"³⁶. Jewish journals promoted themes similar to German journals. Children learned that "the highest praise that one can give a child is to call it an obedient child"³⁷. "More mature female youth" learned that "to help others and to do good, gives every loving woman's soul a boundless treasure of satisfaction"³⁸.

Patriotism played a key role in an Imperial bourgeois childhood. Mothers dressed their children in patriotic garb and decorated the children's room with favorite toys and, often, with historical pictures and portraits. Reading material also followed patri-

³⁰ *Geismar*, 57; *Jacob Picard*, *Childhood in the Village*, LBIYB (1959) 285.

³¹ *Heidi Müller*, *Dienstbare Geister: Leben und Arbeitswelt städtischer Dienstboten* (Berlin 1981) 130 (fashions of 1902 and 1905). *Sender* discovered cartons of the *Gartenlaube* in her attic, 32; see also *Hirsch* on the *Gartenlaube*, 2.

³² *Picard*, *Childhood*, 285. See also: *Jeggle*, *Jugenddörfer*, 164.

³³ *Berel*, 50.

³⁴ *Elfie Labsch-Benz*, *Die jüdische Gemeinde Nonnenweier* (Baden-Württemberg 1980) 30.

³⁵ *Weber-Kellermann*, 112; *Ottenheimer*, *Memoir Collection*, LBI, 4; *Bertha Katz*, *Memoir Collection*, LBI, 13.

³⁶ *Hirsch*, 2.

³⁷ *Israelitischer Jugendfreund*, Jg. I (1895) 294.

³⁸ *Ibid.*, 171.

otic themes. The *Israelitischer Jugendfreund*, for example combined Old Testament stories, poetry, riddles, book reviews and biographical sketches (of male historical figures) with adoration of the Kaiser and large doses of patriotism. To be sure, patriotism was not uniquely Jewish, but Jewish children received an extra message: that Jews in particular had reason to be grateful to the Kaiser for an all-encompassing love. The *I. J.* informed children that “we will never let ourselves be outdone in our love of Kaiser and Reich. Not despite, but because we are Jews, we are faithful and upright Germans ...”³⁹.

Although physical and educational activities dominated children’s time, manners and obedience, bourgeois respectability in its feminine and masculine varieties, were omnipresent requirements. These “cultural measures of gentility” were the work of housewives⁴⁰. Rowdiness was anathema. Children had to be polite at all times. This included curtseys from girls and bows from boys. When company arrived, children were to be seen briefly, but not heard. And, like adults, their behavior was to be decorous. Mothers had to restrain their children from behavior attributed to Jewish children by anti-Semites. The latter depicted Eastern European Jewish children, but by implication, all Jewish children, as noisy, dirty, undisciplined, and unmannerly – *ungebildet*, in other words. Anti-Semites castigated “Jewish” national or cultural attributes. They were quick to hurl the epithets “Wie in einer Judenschule” or “Jüdische Hast” in their disdain for disorder; and Jews were eager to show by their calm and mannerly bearing that these slurs had no semblance of reality. Gentility in family life and individual comportment followed from a general desire to fit in. It is no wonder that in asserting their claim to German culture, Jews enforced “a modulation of tone, a lowering of the decibel level” upon themselves and their children⁴¹.

Traditions Maintained

As busily as women molded the bourgeois home and family, they also shaped the milieu in which traditional sentiments were reinforced. Jewish observance, more than of other religions, took place in the home, in a familial setting. Family life, the religious observance – or secular marking – of the Sabbath and holidays, and dietary laws were most clearly within women’s sphere of influence. Thus, in attempting to measure “Jewishness” or the retention by Jews of shared religious, cultural, or existential symbols and feelings, it is crucial to examine women’s relationship to their religion or their ethnic heritage within the home, the extent of their specific ritual practices and sentimental associations, and their social contact with family and other Jews.

Women impressed their offspring as much with their feelings about their religion and heritage as with their observance of religious forms. Memoir writers often seem

³⁹ *Ibid.*, also Jg. IV (1898) 18.

⁴⁰ *Mary Ryan* uses this formulation in her book *Cradle of the Middle Class* (New York 1981) 161.

⁴¹ *Aschheim*, *Brothers*, 9. See also: *John M. Cuddihy*, *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Lévi-Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity* (New York 1974).

more affected by their mothers' attitudes to their religion as it was revealed in the home (whether positive or negative) than by their fathers' attendance at synagogues or their own religious instruction or synagogue participation⁴². The informal transmission of Jewish practice – affective, “ethnic”, private and personal, including foods, family, and hearth – was women's domain.

Especially in rural areas, but also in the cities, Jews – and particularly women – were conscious of the Jewish calendar and the tradition of particular rituals and foods on a few particular days. Urban residents may have reduced the number of holidays and their religious content in comparison to rural Jews. This was especially the case among second generation city dwellers. Yet, in all but a minority of families, there was an awareness of and an attempt to commemorate the major holidays, if only by a family reunion and traditional meal. In fact, for many Jews, *religion and family were one totality*. For them, family provided the meaning that religion once had. The family became the cornerstone of a more secular version of Judaism, visible testimony to the “embourgeoisement of Jewish piety”⁴³. And, even as the family functioned to maintain religious tradition, religion functioned to affirm family connectedness. One woman wrote of the 1880's in Berlin: “Besides the ceremony of Friday nights there was a strict rule of family togetherness ... This was not always easy, but proved itself to be the right thing to do.” When it was impossible for all of her siblings to appear on the Sabbath, the blessing over bread was made for those children present and for those who were absent⁴⁴. The holidays and Sabbath were occasions to reaffirm the family.

Whether such rituals were observed as a result of real spirituality or simply family traditions, communal customs, or a “semi-conscious feeling of solidarity with the rest of Jewry”⁴⁵ is difficult to determine. While it is impossible to enter the hearts and minds of bygone generations⁴⁶, and while there is no doubt that Orthodox religious observance declined in the period under study, we have no conclusive evidence that people felt less “Jewish”, simply because they practiced a streamlined and modernized form of their religion. Their participation in the updated rituals of their parents is indicative of their Jewish group identity.

Furthermore, in the case of women, it was in some ways easier to consider oneself religious than in the case of men. They experienced less dissonance between religious practice and their daily routine. Moreover, since women were excluded from many

⁴² Men's relationship to their religion would be measured by synagogue attendance, observance outside the home (like not working on the Sabbath), and, only lastly, by ritual in the home. An example of a mother's negative attitudes is illustrative: *Julius Bleichroeder* felt closer to his faith than his wife. “Although Julius felt very close ties to Judaism, he failed to pass this on to even one of his children.” *Charlotte Hamburger-Liepmann*, *Memoir Collection*, LBI, 67.

⁴³ *Mosse*, *The Secularization of Jewish Theology*, 258.

⁴⁴ *Johanna Meyer-Loevinson*, 23.

⁴⁵ *Gershom Scholem*, *On the Social Psychology of the Jews in Germany, 1900–1933*, in: *David Bronsen* (ed.), *Jews and Germans from 1860–1933. The Problematic Symbiosis* (Heidelberg 1979) 18.

⁴⁶ *Phillipine Landau*, born 1869 in Worms, wrote: “Nothing was maintained as a result of deep feelings, but for tradition or a result of habit, ...” In: *Monika Richarz* (ed.), *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte im Kaiserreich* (Stuttgart 1979) 343.

Jewish rituals to begin with, they had fewer positive commandments to fulfill, therefore their actions had less relationship to religious sentiment than those of men. For example, the daughter of the Orthodox leader Esriel Hildesheimer wrote that while the men and boys prayed at sunset, the women and girls read short stories and fairy tales to each other while finishing their mending⁴⁷. When men began to neglect these observances, it indicated waning religiosity. Women, for whom religion was less formalized and more internalized, could continue their forms of religious life without a break. Fritz Stern has reminded us that “a good deal of religious consciousness and sentiment can live on without necessarily finding expression in socially observable conduct”⁴⁸. This was especially so for Jewish women.

Even among the most assimilated urban bourgeois Jews, who no longer observed dietary rules or the Sabbath and whose religious behavior was often a conglomerate of Christian and Jewish forms (Christmas trees and Bar Mitzvah in the same family were not uncommon in the late Imperial era), it was frequently the women in the family who left memories of Judaism with their children. Born in 1876, the wealthy scion of a Berlin Jewish family wrote that he had no religious schooling or training, but: “it is true that in my early childhood, my mother accustomed me to pray every night ...” And, while his parents were “religiously indifferent”, his grandmother, who lived with him, left him with memories of carefully observed religious practice and daily morning prayers⁴⁹. Another young man also (born 1876) noted the totally unreligious behavior of his “parents”. His father was willing to attend *Gemeinde* meetings, but not synagogue. As if hardly cognizant of the import of his words, the son added: “the religious holidays remained mere concepts to me, and I knew when Christmas, but not when Chanukkah, occurred. Yet, every Friday night, I saw my mother praying conscientiously and softly, standing at the prescribed passages ...”⁵⁰.

Charlotte Wolff, who described the excitement of Christmas, the “festive meal of goose, red cabbage and a heavy Christmas pudding”, also wrote of a “special day of the week to look forward to – the Sabbath ... On Friday evenings my mother put two silver candlesticks on the dinner table; food was special ... and, we had a small glass of port wine afterwards”⁵¹. Toni Ehrlich (born 1880, Breslau) recalled that her family of the “better situated social circles”, along with most of their Jewish acquaintances, had Christmas trees and enjoyed sugar Easter eggs. While her parents seem to have observed only Yom Kippur, she remembered her mother praying at home *every Saturday morning* (emphasis added)⁵². Memoirs typically skirt over women’s private prayers. Thus the historian knows far more about the perceived inferiority of women’s private rituals than about their actual neglect of them.

⁴⁷ *Esther Calvary*, Memoir Collection, LBI, 19.

⁴⁸ Comments on the Papers of *Ismar Schorsch*, *Vernon Lidtke* and *Geoffrey G. Field*, in: LBIYB XXV (1980) 73.

⁴⁹ *Richarz*, 298–99.

⁵⁰ *Ibid.*, 362.

⁵¹ *Wolff*, 6, 21.

⁵² *Toni Ehrlich*, 6, 9–10, 61.

Even when women abandoned certain rituals, there seems to have been a time lag between when husbands and wives gave them up. One daughter (born in Posen, 1862) noted that while her mother fasted and prayed on Yom Kippur, her father found it "easier to fast after a hearty breakfast"⁵³. Another woman recalled that her father ate pork with no compunction while her mother prayed fervently that her daughters would not neglect their religion when they grew up⁵⁴. Furthermore, even when a couple gave up certain practices at the same time, it seems as if women were more troubled by it. Sigmund Freud, for example, persuaded his wife to drop all religious practice. She did so, but to the end of their days husband and wife were still bickering because Martha Freud wished to light candles on the Sabbath⁵⁵. These and many more examples suggest that women resisted the complete abandonment of their religious heritage – not always successfully – in the only acceptable manner of female opposition: quietly, within the shelter of the home. Such gender-specific private observance was probably perceived as less important by both women and men, since men defined status and prestige in terms of public observance.

Women's initiation of life-cycle ceremonies, such as those surrounding birth, indicated their determination to participate in a public, communal, yet separate sphere. In the case of birth rituals, neighbors and friends would sew and hang amulets around the room where the baby was to be delivered. They believed these would ward off evil spirits which could hurt mother and child. Rituals often ran parallel to the public ceremonies which took place in the synagogue. A mother's return to the synagogue and baby naming, for example, were elaborate ceremonies. On a Sabbath, approximately four weeks after the birth, when her state of "impurity" (postnatal bleeding) had drawn to a close, the mother could reenter the synagogue. Her female friends accompanied her on this day, guarding her from any danger while she was still impure. Once she was blessed in the synagogue, she was as safe as any "pure" women and was reintegrated into the community. On the same day, her daughter or son (who would already have been circumcised) was then welcomed into the community through the baby-naming ceremony, *Holekrash*⁵⁶. The mother invited every child of the locality to her home. The children surrounded and lifted the cradle, calling "Holekrash, what should the child be named?" They then shouted its secular (as opposed to Hebrew) name, repeating this ceremony three times. They were rewarded with fruit or candy. To bring these rituals into line with official religion, the cantor or Jewish teacher was requested to read biblical verses during the event. Elements of *Holekrash* appear in rabbinical literature as early as 1100, but anthropologists dispute whether the ceremony was essentially a Jewish one or one that Jews picked up from pagan and Christian sources. In terms of women's history, however, the important point is to recognize women's agency in defining and enacting religious family rituals and to acknowledge their in-

⁵³ *Anna Kronthal*, 27.

⁵⁴ *Antoinette Kahler*, *Memoirs*, Archives of LBI 2141, 1, 53.

⁵⁵ See *David Aberbach*, *Freud's Jewish Problem*, in: *Commentary* (June 1980) 37.

⁵⁶ For further information on *Holekrash*, see: *Max Weinreich*, *Holekrash: A Jewish Rite of Passage*, in: *Folklore International, Essays in Traditional Literature, Belief, and Custom in Honor of Wayland Debs Hand*, ed. *D. Wilgus* (Pennsylvania 1967) 243–53.

itiation of communal rites of passage. A community of women believed it was fulfilling religious precepts by guarding mother and infant and welcoming them into Jewish society.

Obviously, there were women who gradually dropped the observance of most ritual, particularly second generation urbanites. Toni Ehrlich, for example, would later eat pork, something her mother had forbidden (despite their Christmas tree). And, there were women, who for social or other reasons encouraged their families to move away from the practice of their religion. Nevertheless, the predominant role of the Jewish woman as housewife provided both a richer sphere of activity and a more constricting boundary for women than for men, inhibiting the former more than the latter in assimilatory behavior. Women were psychologically and socially more committed to the family, and their extra-familial opportunities were more limited. While there were certainly social climbers among them who assumed that the denial of their Jewishness would improve their position in German society, these were the minority. Inter-marriage statistics consistently show Jewish males to have been the group far more prone to cut all ties with Judaism. (In 1907, 12% of Jewish men and 9% of Jewish women intermarried. These figures jumped between 1911 and 1915 to: 22.4% of Jewish men and 13.6% of Women⁵⁷.) Female conversion, too, was less than that of males and usually necessitated by serious economic need⁵⁸. Between 1873 and 1906 women were one-fourth of all converts. By 1912 their share increased to 40%, probably the result of their entry into paid employment and the growth of anti-Semitism in the job market⁵⁹.

Despite increasing rates of conversion and intermarriage, most Jewish women remained enclosed in a small circle of Jewish friends and family. They were responsible for family networks; for the care of grandparents and orphans; in short, for the moral and material support, the continuity and organization, of an often geographically dispersed family system. Frequently this was left to the oldest woman in the family until she was unable to fulfill the responsibilities. When her grandmother died, Eva Ehrenburg (born 1891, Frankfurt) recalled her mother assuming responsibility for the family network: "so that the connection would be maintained."⁶⁰ The aged were seen as family responsibilities. Grandparents frequently lived within walking distance of their grandchildren in towns and big cities alike. They often moved in with their children when they became widowed. Single women also lived with an aging mother or father,

⁵⁷ Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden (ZDSJ) (Berlin, February 1910) 29; (January-February 1924) 25; (October 1930) 54. The differences are even more pronounced in the cities. In 1904 in Berlin and Hamburg, respectively, 19% of men and 13% of women and 8% of men and 5% of women married out of the Jewish faith. ZDSJ, January 1905, 11 and March 1906, 47.

⁵⁸ ZDSJ (January 1908) 13.

⁵⁹ Toury suggests that in all of Germany, approximately 11 000 Jews converted between 1800 and 1870. Thereafter, between 1870 and 1900 another 11 500 conversions took place. *Jacob Toury, Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland, 1847-1871* (Düsseldorf 1977) 60. See also: *Im deutschen Reich* (August 1913) 339, 342.

⁶⁰ *Eva Ehrenberg, Sehnsucht - mein geliebtes Kind* (Frankfurt/Main 1963) 24.

often giving up their own marriage possibilities to care for their parent⁶¹. Jewish women participated in "Kusinenkreise", initiated vacations or a "Kur" with other family members, and planned regular family gatherings. Frequently, such meetings led to discussions of possible marriage partners, with women considering the likelihood of two people fitting together and men talking over the financial prerequisites. Naturally, it was easier to maintain intimate family connections in the towns. Yet, even when heightened mobility tore these ties asunder, women, in particular, traveled to visit relatives. Girls and young women were sent to care for sick relatives, to help sisters who had just given birth, to spend vacation time with distant cousins, to meet prospective marriage partners, to learn how to run a household with an aunt or cousin, or to enjoy "the big city" while visiting a relative. Whereas boys left home for an apprenticeship or the university, girls left, temporarily, in order to maintain family connections.

The predominant role of women in the home and family – that is, their relegation to the private, rather than public sphere – meant that Jewish women had less access to Gentile environments and less opportunity to meet non-Jews than Jewish men. Men spent more of their time in non-Jewish surroundings, making the acquaintances of a wider circle of Gentiles, and were often unable to fulfill religious duties during their travels or as a result of business considerations. While class, geographical location, the bonds and vitality of the *Gemeinde*, and male attitudes played their parts in shaping women's religious and ethnic identification in each era, it may be suggested that society reinforced women's familial preoccupations, giving them the unique potential to combine Jewishness with acculturation to the German majority.

Women's familial focus, although primary, did not preclude their participation in Jewish public activities. Even as Emancipation abolished the ghetto and its structures, practical necessity and religious tradition encouraged the continuation of a charitable network among Jews. Jewish women were crucial in maintaining traditional charitable societies. Men rigidly excluded them from the management of communal affairs, but allowed them to extend their practical housekeeping to the community at large. Women donated their spare time to benevolent societies, including those that engaged in poor relief, aid to sick and pregnant women, and the preparation of female corpses (*Chevre Kadisha*). During the nineteenth century, growing numbers of Jewish women's groups, paralleling the growth of German women's associations, began to broaden their welfare activities. Some concentrated on the education of poor girls, others continued an old tradition of gathering dowries for needy brides, still others cared for the travelling indigent, needy children or adolescent girls. Their ministrations were well-meaning and basic and there was personal contact between donors and recipients. Women's societies continued to grow and modernize in the late nineteenth century, expanding their interests, particularly in the area of girls' education and child welfare and creating impressive social and economic enterprises. The expenditures and incomes of some of these groups were on a scale that rivaled the work of many male-owned businesses (for example, some owned old-age homes, vacation homes,

⁶¹ *Henriette Hirsch*, Memoir Collection, LBI, 65. This was a very common phenomenon, mentioned in many memoirs.

girls' clubs). Further, in 1904, Bertha Pappenheim, a leader in Jewish welfare work in Frankfurt/Main, organized the Jüdischer Frauenbund, a national women's organization which eventually grew to 50 000 members⁶². The strong sense of Jewish identity among Frauenbund members, whose feminist goals mingled with their attempt "to strengthen Jewish communal consciousness"⁶³, indicated the vigor and continuity of tradition and community in the face of rapid social change at the turn of the century.

Although German-Jewish women were prominent in the work of the non-sectarian German women's movement and in the advancement of social work, the majority of organized Jewish women remained within Jewish local or national organizations. Even among those Jewish women most active in broader social welfare or feminist activities, many donated their efforts to specifically Jewish endeavors as well⁶⁴. Removed from the centers of power and decision making, women nevertheless contributed continuity and organization to the national, local, cultural, educational and social welfare aspects of Jewish communal life. Jewishness, the modernized practice of their religion within the family as well as a strong sense of solidarity with other Jews, defined their identity more than has been recognized by historians and more than they themselves may have realized. Although they were excluded from synagogue rituals, seated in a women's gallery, and restricted in their access to a Jewish education equal to that of their brothers, their second-class citizenship did not extend to significant participation in the Jewish community. This is where they found work, demonstrated competence, and built self-esteem. And, this is also where they continued their work maintaining Jewish structures and traditions.

Conclusion

In this period of upward economic and social mobility the role of women was essential to the creation of the German-Jewish bourgeoisie. Women transformed the home into the model German bourgeois household, contributing to the social position of Jews and to their sense of class and, hence, "Germanness". Women who did not work outside the home and who focused on the creation of domesticity were the de facto symbols of having "made it" into the bourgeoisie. A good *Hausbalt* equalled a good "house" and, more importantly, a respectable middle class family. Also, women's role was crucial to the process of acculturation. Women not only brought German culture into the home in the form of domesticity or even high culture or "Kultur" (this children also learned at school). They made children respectable, clean, orderly, and mannerly. They passed on that side of *Bildung*, centered on character formation and moral education, which German Jews integrated – along with education – into their understanding of the spirit of their "Germanness" and their "Jewishness".

⁶² *Rabel Straus*, *Ehe und Mutterschaft*, in: *Vom jüdischen Geiste: Eine Aufsatzreihe*, ed.: *Der Jüdische Frauenbund* (Berlin 1934) 21.

⁶³ *Marion A. Kaplan*, *The Jewish Feminist Movement in Germany: The Campaigns of the Jüdischer Frauenbund, 1904–1938* (Conn. 1979) 86.

⁶⁴ See, for example, the activities of Henriette Goldschmidt, Rosa Vogelstein, and Henriette Furth. The first two women were wives of rabbis.

Women coupled faith with domesticity. They helped families look, act and feel like Germans by promoting a culture of domesticity recognizable to other bourgeois Germans. All the while, many continued to perform rituals, cook special Jewish dishes, and think and act in terms of Jewish life cycles, family and community networks and the Jewish calendar. Importantly, Jewish religious customs and German accoutrements were not perceived as, nor were they, contradictory. The goals and achievement of domesticity were to help the family adjust to its German environment, to "look" German, while it remained Jewish. As time went on, it was the cultured family and the community – including extended kin and friendship networks as well as Jewish charity and cultural associations – rather than the strict observance of religious customs which provided vehicles for Jewish identity in Germany. In the midst of their successful push towards acculturation, theirs was a holding action, as much to maintain tradition as to hold the family and community together.

Ute Frevert

Die Innenwelt der Außenwelt. Modernitätserfahrungen von Frauen zwischen Gleichheit und Differenz

I. Juden und Frauen – zwei moderne Emanzipationsgeschichten

Daß Frauen und Juden in ihrem Verhältnis zum ‚Projekt der Moderne‘ etwas Gemeinsames haben, ist von Teilnehmern und Interpreten jenes Projekts mehr als einmal betont worden. Bereits an seinem historischen Anfang hoben zwei Schriften diese Gemeinsamkeit ins öffentliche Bewußtsein: Die erste, 1781 von dem Berliner Aufklärer Christian Wilhelm Dohm verfaßt, trug den Titel „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“; die zweite, elf Jahre später von dem Königsberger Juristen Theodor Gottlieb von Hippel publiziert, hieß „Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber“. Juden und Weiber, lautete die jeweilige Botschaft, seien der „bürgerlichen Verbesserung“ oder, um es ‚moderner‘ zu formulieren, der Integration in den Prozeß universaler Aufklärung und Emanzipation sowohl bedürftig als auch fähig. Zugleich sei es sich die neu entstehende und durch eine geschichtsphilosophische Entelechie legitimierte bürgerliche Gesellschaft selber schuldig, ihre Prinzipien auch auf solche Menschengruppen auszudehnen, die ihr zunächst ferner zu stehen schienen. Anstatt Außenseiter zu produzieren, die von den mit Sicherheit zu erwartenden Segnungen und Errungenschaften der Moderne aufgrund ihrer Religions- oder Geschlechtszugehörigkeit ausgeschlossen würden, müsse man die programmatische Universalität des bürgerlichen Projekts beim Wort nehmen. Möglicherweise seien sogar gezielt kompensatorische Maßnahmen zu ergreifen, um jede Art von Unterprivilegierung in einer Gesellschaft gleicher Menschen aufzuheben¹.

Diese Mahnungen und Vorsätze waren, wie man weiß, nur begrenzt erfolgreich.

¹ *Christian Wilhelm Dohm*, Über die bürgerliche Verbesserung der Juden (Berlin 1781); *Theodor Gottlieb von Hippel*, Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber (ND Vaduz 1981). Zur Parallelisierung der beiden Emanzipationsschriften sowie zu den Gemeinsamkeiten jüdischer und weiblicher Geschichte zwischen Aufklärung und Romantik vgl. *Julius Carlebach*, The Forgotten Connection: Women and Jews in the Conflict between Enlightenment and Romanticism, in: LBI Year Book 24 (1979) 107–138. Zum Bild und zur Funktion der weiblichen, homosexuellen und jüdischen ‚Außenseiter‘ in der bürgerlichen Gesellschaft vgl. *Hans Mayer*, Außenseiter (Frankfurt 1977).

Zwar erhielten Juden nach und nach die vollen Staatsbürgerrechte, und auch ihre soziale, ökonomische und kulturelle ‚Verbürgerlichung‘ machte im 19. Jahrhundert deutliche Fortschritte². Dennoch erfreute sich ihre Erfolgsgeschichte keineswegs allgemeiner Anerkennung und Zustimmung. Bereits elf Jahre nachdem für das Territorium des Norddeutschen Bundes alle mit der Religionszugehörigkeit begründeten Restriktionen aufgehoben worden waren, forderte 1880 eine Petition, die später von fast einer Viertelmillion Menschen unterschrieben wurde, erneut die Entfernung von Juden aus „allen obrigkeitlichen (autoritativen) Stellungen“³.

Ähnliche Aversionen richteten sich auch gegen Frauen. Heinrich von Treitschke, seit 1879 als einflußreichster Vertreter des intellektuellen Antisemitismus bekannt, erklärte seinen Berliner Studenten unumwunden, daß Frauen „jede wirkliche obrigkeitliche Tätigkeit“ verwehrt bleiben müsse, denn: „Obrigkeit ist männlich.“⁴ Wie allgemeinverbindlich diese Auffassung damals war, zeigt sich nicht zuletzt daran, daß es erst im frühen 20. Jahrhundert gelang, Frauen die staatsbürgerliche Gleichstellung zu gewähren und den Zugang zu politischen und juristischen Ämtern zu eröffnen; ihre (familien-)rechtliche Emanzipation ließ sogar noch ein halbes Jahrhundert länger auf sich warten.

Das Bestreben, die ‚bürgerliche Verbesserung‘ der Juden und ‚Weiber‘ zu unterbinden und ihre Integration in die moderne bürgerliche Gesellschaft zu erschweren, hatte sich bereits im frühen 19. Jahrhundert gezeigt. Ein deutliches Zeichen setzte etwa die 1811 gegründete Christlich-deutsche Tischgesellschaft, als sie Juden und Frauen die Mitgliedschaft verweigerte. Hatten in den Salons des ausgehenden 18. Jahrhunderts Frauen und Juden, häufig in Personalunion, eine dominierende gesellschaftliche Rolle spielen können, blieben sie von den bürgerlichen Assoziationsprozessen des Vormärz ausgeschlossen. Auch in nachfolgenden Generationen begegnete man immer wieder einer spezifischen Kombination von Antisemitismus und Antifeminismus. Ein Antisemit wie Treitschke, der die Juden 1879 als „fremdes Element ... im deutschen Leben“ abqualifizierte und gegen Tendenzen „deutsch-jüdischer Mischcultur“ eiferte, exponierte sich gleichzeitig als unbeugsamer Kämpfer gegen die „unglückselige Idee einer Emanzipation der Weiber“⁵. Nicht viel anders klang es in den Verlautbarungen des seit 1912 bestehenden „Bundes zur Bekämpfung der Frauenemanzipation“, der seinen Protest gegen die „Verlockungen der Frauenbewegung“ mit antisemitischen Parolen garnierte⁶.

Wie sich Haßgefühle gegen Juden und Frauen wechselseitig verstärken konnten, läßt sich am einprägsamsten bei Otto Weininger verfolgen. In seinem mit wissen-

² *Sbulamit Volkov*, Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma, in: *dies.*, Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert (München 1990) 111–130.

³ Zit. in: *Juden in Preußen. Ein Kapitel deutscher Geschichte*, hrsg. v. *Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz* (Dortmund 1981) 251.

⁴ *Heinrich von Treitschke*, Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin, hrsg. v. *Max Cornicelius*, Bd. 1 (Leipzig 1918) 252.

⁵ *Heinrich von Treitschke*, Unsere Aussichten, in: *Walter Boeblich* (Hrsg.), *Der Berliner Antisemitismusstreit* (Frankfurt 1988) 7–14; *ders.*, Politik, v. a. 248 ff.

⁶ Zit. in: *Barbara Greven-Aschoff*, Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland 1894–1933 (Göttingen 1981) 77.

schaftlichem Anspruch auftretenden Buch ‚Geschlecht und Charakter‘ zog er 1903 „merkwürdige“ Parallelen zwischen ‚dem Weibe‘ und ‚dem Juden‘ – angefangen von ihrem Mangel an „Geist“, „Persönlichkeit“ und „Genialität“ bis zu ihrer größeren Lüsterheit und Familienorientierung⁷. Die hier anklingende Gleichsetzung von Jüdisch-Sein und Weiblich-Sein war allerdings weder singulär noch originell. Auch die antisemitische Propaganda der 1880er und 1890er Jahre hatte Juden mit Vorliebe als ängstlich, feige, eitel und sinnlich beschrieben, mithin als gänzlich unmännlich und „weibisch“⁸. Indem man Juden männliche Charaktermerkmale absprach und ihnen statt dessen weibliche Züge verlieh, verstärkte man einerseits ihre kollektive Abwertung; andererseits aber konstruierte man implizit und explizit Analogien zwischen zwei Menschengruppen, die vorab zu geborenen Außenseitern der bürgerlichen Gesellschaft stilisiert worden waren.

Daß ein solches Verfahren die systematische Differenz zwischen Frauen und Juden in ihrem jeweiligen Verhältnis zu dieser Gesellschaft leichthändig und -fertig über-tünchte, tat seiner Überzeugungskraft keinen Abbruch. Offenbar gab es in großen Teilen der deutschen Bevölkerung, nicht zuletzt in ihren federführenden bürgerlichen Kreisen, ein großes Bedürfnis, die eigene Identität durch die Abgrenzung gegenüber Fremdem, Differentem zu stärken. Man brauchte ‚den Juden‘ und ‚die Frau‘ als das im doppelten Sinne Unidentische, als Folie, vor der sich die Selbstbilder nichtjüdischer Männer gleichsam kontrapunktisch abheben konnten.

Was aber war es, das Frauen und Juden aus der Sicht der männlich-nichtjüdischen ‚in-group‘ verband und zu Außenseitern der modernen bürgerlichen Gesellschaft stempelte?

Auf den ersten Blick fällt es schwer, Ähnlichkeiten oder gar Gemeinsamkeiten zwischen beiden Gruppen zu entdecken. Schon rein äußerlich überwogen die Unterschiede: Bildeten Juden eine verschwindend kleine Minderheit, stellten Frauen in der Regel die Hälfte der Bevölkerung. Außerdem lebten Frauen in engster Gemeinschaft mit ihren männlichen Gegenspielern, waren ihnen verwandtschaftlich verbunden und genossen als ihre Mütter, Schwestern, Ehefrauen und Töchter gemeinhin höchste persönliche Wertschätzung. Juden dagegen wurden auf Distanz gehalten: Wenn man sie notgedrungen als ökonomische Partner akzeptieren mußte, vermied man doch nach Möglichkeit den gesellschaftlichen Kontakt oder reduzierte ihn auf ein gerade noch vertretbares Minimum. Jüdische Männer traten ihren nichtjüdischen Geschlechts-genossen überdies als unmittelbare berufliche, politische und kulturelle Konkurrenten gegenüber, während Frauen dieser Arena eher fernblieben.

Jenseits solcher Differenzen aber gab es etwas, das Frauen und Juden einte: ihre Zugehörigkeit zu vorgeblich klar definierbaren und wissenschaftlich exakt zu identifizierenden Kollektivstrukturen, zu einem ‚Geschlecht‘ bzw. einer ‚Rasse‘. Sowohl Ge-

⁷ *Otto Weininger*, *Geschlecht und Charakter*. Eine prinzipielle Untersuchung (ND München 1980) v. a. 409 ff. Vgl. dazu auch *Nike Wagner*, *Geist und Geschlecht*. Karl Kraus und die Erotik der Wiener Moderne (Frankfurt 1987) 153 ff.

⁸ Z. B. *Hans Wendland*, *Zur Psychologie des Judentums* (1896/97), abgedruckt in: *Norbert Kampe*, *Studenten und „Judenfrage“ im Kaiserreich*. Die Entstehung einer akademischen Trägerschicht des Antisemitismus (Göttingen 1988) 297–299.

schlecht als auch Rasse stellten in der bürgerlich-modernen Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts maßgebliche, anthropologisch fundierte Ordnungsmuster dar, die soziales Handeln und individuelle Wahrnehmung gleichermaßen zu beeinflussen vermochten. Beide waren zudem eindeutig hierarchisch konzipiert: Daß die ‚arische Rasse‘ gegenüber der ‚semitischen Rasse‘ einen höheren Wert besaß, galt als ebenso selbstverständlich wie die Überlegenheit des männlichen über das weibliche Geschlecht. Männer, beobachtete die Publizistin Hedwig Dohm in den 1870er Jahren, schauten auf Frauen hinunter, „gerade wie der dürtigste Arier stolz darauf ist, daß er, wenn er auch gar nichts anderes ist, doch wenigstens – dem Semiten gegenüber, – Arier ist“⁹.

Diese soziale Hierarchie etablierte sich auf der Grundlage anthropologischer Deutungen, die Individuen mit Leib und Seele an ihr Geschlecht bzw. ihre Rasse fesselten¹⁰. Die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht/einer Rasse stattete sie nach allgemeiner Überzeugung mit einer Reihe angeborener und damit unveränderlicher Eigenschaften aus, die, wenn überhaupt, nur um den Preis der Selbstaufgabe abgelegt und überwunden werden konnten. Frauen, die ihre ‚natürlichen‘ Geschlechtseigenschaften verkümmern ließen und sich nicht an ihre biologisch fundierte ‚Bestimmung‘ hielten, verloren damit zugleich auch ihre Weiblichkeit; Juden, die ihre „angeborene Eigenart“ (Treitschke) negierten und sich der ‚arischen Rasse‘ anzupassen suchten, büßten ihr Jüdisch-Sein ein.

Solche strukturellen Analogien zwischen Juden und Frauen fanden nun allerdings dort ihr Ende, wo die Wünschbarkeit möglicher Konversionen zur Debatte stand. Selbst Antisemiten wie Treitschke wollten (noch) nicht so weit gehen, Juden grundsätzlich und ausnahmslos auf ihre ‚rassisch‘ bedingte „Eigenart“ festzulegen. Im Gegenteil forderten sie sie vehement dazu auf, „auf(zu)gehen in dem Volke, dem sie staatsrechtlich angehören“, „sich den Sitten und Gedanken ihrer christlichen Mitbürger an(zu)nähern“ und „sich schlicht und recht als Deutsche (zu) fühlen“. Auch wenn eine solche Anpassung niemals vollständig und flächendeckend gelingen könne, sei sie doch das einzige Mittel, den „nationalen Gegensatz“ zu „mildern“ und die Juden „zu einem unschädlichen und vielfach wohlthätigen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft“ zu machen¹¹.

Der Tendenz nach befürwortete Treitschke folglich einen Assimilationsprozeß, der Juden so weit wie möglich in die christliche Gesellschaft einschmolz und ihre besondere ‚nationale‘ Identität dabei vernichtete. Das „fremde Element, das in unserem Leben einen allzu breiten Raum eingenommen hat“, sollte verschwinden, genauer: sich

⁹ Hedwig Dohm, *Der Frauen Natur und Recht* (Berlin 21893) 110.

¹⁰ Vgl. zur weiblichen „Sonderanthropologie“ des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts *Clau-dia Honegger*, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850* (Frankfurt 1991).

¹¹ Treitschke, *Politik*, 297; *Aussichten*, 14, 10, 13. Mit dieser Argumentation stand Treitschke noch ganz in der Tradition frühliberaler Emanzipationskonzepte, die die ‚Entjudung der Juden‘ als Bedingung bzw. Folge ihrer staatsbürgerlichen Gleichstellung bezeichnet hatten. Vgl. dazu Dieter Langewiesche, *Liberalismus und Judenemanzipation in Deutschland im 19. Jahrhundert*, in: Peter Freimark u. a. (Hrsg.), *Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung* (Hamburg 1991) 148–163.

selber zum Verschwinden bringen. Treitschkes Argumentation richtete sich, wie er selber hervorhob, nicht gegen die bereits „vollzogene Emanzipation“ der Juden, die weder zurückgenommen noch geschmäleret werden dürfe. Vielmehr sollten die Juden ihre Emanzipation nur vollenden und sich für das Geschenk bürgerlicher Gleichberechtigung mit dem Streben revanchieren, „ihren Mitbürgern gleich zu sein“. Beharrten sie dagegen auf ihrem „Rassendünkel“ und auf der „Anerkennung des Judenthums als einer Nation in und neben der deutschen“, gab es nur eine Lösung: „Auswanderung“¹².

Gerade diese extreme Konsequenz rückt den Unterschied zwischen jüdischen und weiblichen ‚Außenseitern‘ in der Gesellschaft des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sinnfällig ins Bewußtsein. Schließlich gab es für Frauen keinen „Rechtsboden“, auf dem ihre Emanzipation hätte ruhen können: Anders als der jüdisch-männlichen Bevölkerung waren Frauen die „Rechte des Menschen und des Bürgers“ staatlicherseits nicht „geschenkt“, sondern vorenthalten worden. Damit stand auch ihre ökonomische, soziale und politische Integration oder Assimilation nicht zur Debatte, im Gegenteil: Frauen sollten Außenseiter bleiben, sie sollten, ja mußten ihre ‚Eigenart‘ pflegen und bewahren. Keinesfalls durften sie den Anspruch erheben, ‚den Männern gleich zu sein‘, sich ihren ‚Sitten und Gedanken‘ anzunähern. Eine solche Annäherung, dessen waren sich Treitschke und die meisten seiner männlichen Zeitgenossen gewiß, führte „im Namen der Freiheit ... in der letzten Konsequenz zur Zerstörung der Freiheit“¹³.

Weibliche Unfreiheit galt demnach als notwendige Bedingung männlicher Freiheit – ein Grundsatz, den Treitschke am Beispiel der Universitäten und ihrer studentischen Konventionen erläuterte, der aber auch auf anderen Gebieten Gültigkeit besaß. Die fundamentale Differenz der Geschlechter durfte folglich nicht aufgehoben werden, weder im Sinne einer wechselseitigen Verschmelzung noch als Folge einseitiger Anpassung des einen an das andere. Auch die Exterritorialisierung, die man selbstbewußten Juden anempfahl, kam für Frauen nicht in Frage, denn die bürgerliche Gesellschaft konnte zwar auf jüdische Bürger verzichten, nicht aber auf Mütter, Ehefrauen und Geliebte.

Das Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zu Frauen bzw. Juden nahm somit – trotz ähnlicher Ausgangsbedingungen im Vorfeld staatsbürgerlicher Emanzipation – letztlich doch unterschiedliche Gestalt an. Hatten Aufklärer wie Dohm und Hippel gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Fähigkeit beider Bevölkerungsgruppen zur „bürgerlichen Verbesserung“ betont und auf die zwingende Notwendigkeit ihrer gleichberechtigten Integration in die neue, moderne Gesellschaft verwiesen, kam diese Integration für die jüdische Minderheit ihrer faktischen (Selbst-)Auflösung als Gruppe eigenen Rechts gleich. Die ihnen sukzessiv gewährte ‚bürgerliche Gleichberechtigung‘ ließ keine freie Wahl zwischen Gleichheit und Differenz, erschien ihr Anderssein der Mehrheit doch nicht etwa als positive Herausforderung, sondern als Legitimation für Ausgrenzung, Feindschaft und Vernichtungswünsche.

¹² Treitschke, Herr Graetz und sein Judenthum, in: *Boeblich*, Antisemitismusstreit, 46.

¹³ Treitschke, Politik, 235, 258 f.

Für Frauen hingegen, die erst sehr viel später als Juden in den Genuß formaler Gleichberechtigung gelangten, durfte es ein solches Bekenntnis zur Gleichheit nicht geben. Ihre ‚Assimilation‘ war ebensowenig erwünscht wie der jüdische ‚Rassendünkel‘; ihre ‚Sonderart‘ wurde beschworen, während die jüdische ‚Eigenart‘ ausradiert werden sollte.

Gleichheit bzw. Differenz gewannen daher für Frauen und Juden eine völlig verschiedene Bedeutung, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts, als der Entwurf einer modernen bürgerlichen Gesellschaft auf seine Kompatibilität mit den Freiheitsrechten bestimmter Bevölkerungsgruppen überprüft wurde, weder absehbar noch geplant gewesen war. Zugleich änderte sich damit aber auch die Position, die Frauen und Juden in der Entwicklungsdynamik der Moderne einnahmen bzw. einnehmen sollten. Ursprünglich hatte man Frauen *und* Juden in einer gleichermaßen prinzipiellen Differenz zur Moderne sehen wollen. Zeichnete sich letztere in der Wahrnehmung der Zeitgenossen zuvörderst durch eine offene, gestaltbare Zukunft und durch die Verflüssigung gesellschaftlicher Ligaturen und Zustände aus¹⁴, fanden sich Frauen ebenso wie Juden demgegenüber von der Aura des Traditionalen, Ewigen, Unveränderlichen, Immergleichbleibenden umgeben. In einer Welt, die sich permanent wandelte und von Fortschritt zu Fortschritt zu eilen schien, verkörperten sie gewissermaßen einen statischen Antityp.

Tatsächlich aber gelang es den Juden – im Unterschied zu Frauen – im Verlauf des 19. Jahrhunderts, diese Aura abzustreifen und den ‚Eintritt‘ in die Moderne zu vollziehen. Ohne die massiven Hindernisse ihrer Emanzipation unterschätzen zu wollen, schafften es Juden, genauer: jüdische Männer, sehr viel schneller und gründlicher als Frauen, in der bürgerlich-modernen Gesellschaft Fuß zu fassen und an ihrer Entwicklung aktiv teilzuhaben. Auf vielen Gebieten konnten sie sich sogar als Schrittmacher der Moderne profilieren und die Geschwindigkeit angeben, mit der sich Neuerungen und Fortschritte einstellten¹⁵. Damit veränderte sich zugleich auch das Bild, das sich die nicht-jüdische Gesellschaft von der zunächst als fremdartig und zivilisationsfern wahrgenommenen Minderheit machte. Die verachtete Figur des traditionsverhafteten ‚Kaftanjuden‘ verblaßte hinter der des modernitätsbesessenen Freigeistes, dem es jedoch, wie Richard Wagner 1866 monierte, an nationaler Verwurzelung und Tiefe fehle¹⁶ und der deshalb, wie Otto Weininger selbstquälerisch beteuerte, zu positiven, wahrhaft schöpferischen Leistungen unfähig sei.

Zeichneten sich Juden folglich mehr und mehr durch eine besondere – und durchaus nicht nur zustimmend kommentierte – Nähe zur Moderne aus, blieben Frauen bis weit ins 20. Jahrhundert hinein auf ihren Status als kontrastiver Gegenpol verwiesen. Wie sie mit diesem Status umgingen, soll im folgenden beleuchtet werden. Wie nahmen sie Modernität wahr, was erwarteten sie davon, wie reagierten sie darauf? Akzep-

¹⁴ Vgl. dazu Hans Ulrich Gumbrecht, Modern, Modernität, Moderne, in: Otto Brunner u. a. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 4 (Stuttgart 1978) 93–131, v. a. 109 ff.

¹⁵ Shulamit Volkov, Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich, in: *dies.*, *Jüdisches Leben*, 131–145.

¹⁶ Richard Wagner, Modern, in: *ders.*, *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, Bd. 10 (Leipzig 1898) 54–60.

tierten sie die ihnen angetragene Rolle als Außenseiter, als das ewig Andere? Oder fanden sie einen eigenen Zugang zu einer auf Rationalität, Interessenausgleich und Fortschritt setzenden Gesellschaft, leisteten vielleicht sogar einen selbständigen, konstruktiven Beitrag zu deren Modernität?

Solche Fragen verlassen die anfangs gelegte Spur und schlagen eine andere Richtung ein. Sie zielen weder auf einen systematischen Vergleich zwischen Juden und Frauen noch auf die Phantasien und Projektionen der bürgerlich-christlich-männlichen Gesellschaft. Statt dessen nehmen sie die Differenz-Erfahrung von Frauen in den Blick und eröffnen damit einen Zugang zu jener ‚Innenwelt‘ der Moderne, die bislang viel zu wenig wissenschaftliche Beachtung gefunden hat. Diese ‚Innenwelt‘ behauptete im 19. Jahrhundert eine eigene, scheinbar ab- und ausgesonderte Existenz, die aber von der sichtbaren ‚Außenwelt‘ nicht wirklich zu trennen war. Was diese Innen- und Frauenwelt auszeichnete, was in ihr stattfand in Auseinandersetzung mit jener Außenwelt des Berufs, der Öffentlichkeit und der Politik und wie sie selber in diese Außenwelt zurückwirkte, sie beeinflusste und prägte, soll im folgenden in groben Zügen skizziert werden. Ort des Geschehens: Deutschland als kultureller Raum; Zeit: spätes 18. bis frühes 20. Jahrhundert. Eine weitere Einschränkung gilt der sozialen Gruppe, auf die sich die Ausführungen vorzugsweise beziehen: Es sind die bürgerlichen Schichten, jene bildungs- und besitzbürgerliche Formation, die dieser Epoche ihr spezifisch modernes Gepräge gab und die darüber hinaus für die deutschen Juden und ihr Verhältnis zur Moderne Modellcharakter besaß.

II. Modernität aus weiblicher Perspektive

Daß sie in einer „bewegten Welt“ lebte, war einer Rahel Varnhagen 1819 sehr wohl bewußt. Seit drei Jahrzehnten rotierte diese Welt, erlebte politische Umwälzungen größten Stils, sah dramatische Umbrüche in ideologischen und kulturellen Orientierungen. Der ‚Zeitgeist‘ war unruhig geworden; politisch-militärische Ereignisse, geschichtsphilosophisches Fortschrittsdenken und eine auch entfernte Begebenheiten verdichtende und rasch verbreitende Presse förderten ein gesellschaftliches Aufbruchsklima, das vor allem die sog. ‚gebildeten Stände‘ erfaßte. In den Städten gründeten sich Clubs und Vereine, in denen Zeitungen auslagen, Informationen ausgetauscht und die jüngsten Entwicklungen in Politik, Geschäft und Kunst kommentiert wurden. Die ‚öffentliche‘ Sphäre sozialer Kommunikation erweiterte und dynamisierte sich in einem Tempo, das bislang kein Vorbild kannte.

All dies blieb Frauen wie Rahel Varnhagen nicht verborgen. Gebildet, vielseitig interessiert und von Familienpflichten weitgehend freigestellt, nahm sie regen Anteil an den Geschehnissen um sie herum. Zwar waren ihr die ausschließlich Männern vorbehaltenen Clubs, Vereine und Tischgesellschaften verschlossen, doch führte sie selber ein offenes Haus und lud viele Menschen zu sich ein. „Es macht Denken, und gibt Bewegung“, begründete sie diesen Hang zur Geselligkeit, der ihrem Berliner Salon zu internationaler Berühmtheit verhalf. Trotzdem wußte sie sehr genau um die praktischen Grenzen einer solchen, Frauen wie Männer umfassenden Kommunikationsgemein-

schaft. Letztlich finde Bewegung, Fortschritt, „Weiterkommen“ nur in der für Frauen unerreichbaren Welt „männlicher Beschäftigungen“ statt; Frauen dagegen fehle der „Raum für ihre eigenen Füße“ – sie „müssen sie nur immer dahin setzen, wo der Mann eben stand, und stehen will; und sehen mit ihren Augen die ganze bewegte Welt wie etwa Einer, der wie ein Baum mit Wurzeln in der Erde verzaubert wäre“¹⁷.

Auch Henriette Herz, neben Rahel Varnhagen die wichtigste Figur Berliner Salon-geselligkeit in der Umbruchzeit des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts, beklagte sich bitter darüber, daß sie als Frau in der „Außenwelt“ nicht wirken könne – worauf sie Friedrich Schleiermacher mit dem Argument tröstete, daß eben jene „Tätigkeit der Außenwelt ... durchaus nur Mittel“ sei, in der „der Mensch in dem allgemeinen Mechanismus sich verliert, von der so wenig bis zum eigentlichen Zweck und Ziel alles Tuns hingedeiht und immer tausendmal so viel unterwegs verloren geht“. Zudem unterdrücke die „bürgerliche Welt“, in die Männer mit ihren Ämtern und Geschäften einbezogen seien, die Phantasie, weshalb es sich rechtfertigen lasse, Frauen – als berufenen Hüterinnen der Gefühle und der Vorstellungskraft – „in der eigentlichen Wissenschaft und in der bürgerlichen Welt keine eigne Stelle“ zuzubilligen¹⁸.

Ob solche Argumente die unzufriedenen Kritikerinnen weiblicher Unbeweglichkeit zu beschwichtigen oder gar zu überzeugen vermochten, läßt sich schwer beantworten. Die Tatsache, daß der Ausschluß von Frauen aus der Öffentlichkeit des „Menschenverkehrs“ (Rahel Varnhagen) in zeitgenössischen Briefen, Tagebüchern und Autobiographien immer wieder thematisiert und verhandelt wurde, deutet zumindest darauf hin, daß der Streitpunkt lebendig blieb.

Was aber war eigentlich das spezifisch Moderne, das Neue an dieser Erfahrung der Ungleichheit, die Henriette Herz und Rahel Varnhagen beschrieben? Daß Männer und Frauen verschiedene Wirkungsräume ausfüllten, daß sie für andere Tätigkeiten und Funktionen erzogen wurden und über ungleiche Machtchancen verfügten, war schließlich keine Erfindung des bürgerlichen Zeitalters, sondern ein konstitutives Element traditionaler Gesellschaften. Oder gab es vielleicht doch Unterschiede – in Grad und Inhalt dieser Differenz, zumindest aber in der Art und Weise, wie sie wahrgenommen und erfahren wurde?

Manches spricht dafür, daß es gerade die extreme Auseinanderentwicklung weiblich-männlicher Funktionsräume war, die Frauen zu kritischen Nachfragen und Interventionen veranlaßte. In dem Maße, in dem sich die Welt um sie herum in atemberaubendem Tempo veränderte, in dem sich die Zirkulation von Menschen, Waren und Ideen beschleunigte, mußten sie ihr eigenes Dasein als immobil und festgefroren empfinden. „Wie ein Baum mit Wurzeln in der Erde verzaubert“ – es war ein sehr poetisches Bild, das Rahel Varnhagen wählte. Dahinter stand die eher prosaische Erfahrung, als ‚ewige Frau‘ wegen angeblich naturgegebener, d. h. unveränderlicher Anlagen und „Bestimmungen“ gleichsam stillgelegt und abgetrennt zu werden von der „bewegten Welt“. Verwiesen auf Familie und Häuslichkeit als genuin weiblichem

¹⁷ Zit. in: *Katja Behrens* (Hrsg.), *Frauenbriefe der Romantik* (Frankfurt 1982) 239f.

¹⁸ Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen, Bd. 1 (ND Berlin 1974) 191, 314.

Wirkungsraum, blieben sie bloße Zeuginnen der gesellschaftlich-politischen Umbrüche, die diesen Raum zugleich immer mehr von der „Außenwelt“ abrückten.

Adam Müller bezeichnete es bereits 1812 als Innovation der neuen Zeit, daß „das häusliche Leben und das öffentliche voneinandergerissen sind“¹⁹ – eine Entwicklung, die sich im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts noch merklich verstärkte. Männer verbrachten zunehmend mehr Zeit außer Haus, kümmerten sich intensiver um ihre Geschäfte, ihre kommunalpolitischen Verpflichtungen, ihre Vereins- und Kasinogeseelligkeit. Selbst wenn sich die räumliche Trennung von Haus und Amt, von Familie und Beruf längst nicht so rasch und flächendeckend vollzog, wie oft behauptet wurde, selbst wenn die Amtsräume, Kontore und Arbeitszimmer noch lange Teil der Familienwohnung und Ehemänner im buchstäblichen Sinne ‚greifbar‘ blieben, war das nicht nur programmatisch geforderte, sondern auch praktisch gelebte ‚Zwei-Sphären-Modell‘ unübersehbar auf dem Vormarsch. Je stärker sich Männer auf die Außenwelt des „Menschenverkehrs“ konzentrierten, desto mehr mußte sich der häuslich-familiale Bereich zu einem exklusiven Raum für Frauen und kleine Kinder umbilden. Der ehemals eng mit den innerhäuslichen Strukturen vertraute und verknüpfte ‚Hausvater‘ der Vormoderne verabschiedete sich sowohl von seinen hauswirtschaftlichen als auch von seinen Vaterpflichten – ein Ablösungsprozeß, der sich in zeitgenössischen Autobiographien und Ratgebern deutlich niederschlug. Hatten sich pädagogische Schriften des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts noch überwiegend oder gar ausschließlich an den Vater als wichtigste Erziehungsperson gewandt, sprachen sie später nur noch die Mütter an. Und auch Kinder, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufwuchsen, machten immer häufiger die Erfahrung, daß ihre Väter kaum noch in der Familie präsent waren und die Erziehung fast ganz den Müttern überließen.

Gerade im Bürgertum, in den Kreisen der höheren Beamten, Gymnasial- und Universitätsprofessoren, Freiberufler und Unternehmer, setzte sich die Separierung männlicher und weiblicher Lebenswelten schnell und unumkehrbar durch. Begleitet wurde sie hier von einer äußerst aktiven Propaganda, die unter Rückgriff auf philosophische, theologische, medizinische Lehrmeinungen die fundamentale Differenz der Geschlechter nachzuweisen suchte. Ausgerüstet mit diesem hundertzfach beschworenen Wissen um die prinzipielle Ungleichheit von Frauen und Männern konnte man sodann die in der bürgerlichen Gesellschaft angestrebte Geschlechtertrennung als historischen Fortschritt preisen. Ganz ohne Zweifel, meinte 1854 Wilhelm Heinrich Riehl, sei die „Besonderung der Geschlechter“, wie sie in bürgerlichen Schichten bereits verwirklicht sei, der in den „niedereren Volksschichten“ beobachtbaren „auffallenden Gleichartigkeit“ von Frauen und Männern „in Natur, Sitte und Beruf“ um ein Vielfaches überlegen²⁰. Eben weil diese „Besonderung“ den „Gesetzen der Natur“ unmittelbar nachgebildet sei, bewegten sich die „Geschlechtsverhältnisse“ der bürgerlichen Gesellschaft, dessen war sich auch Carl Welcker 1847 sicher, auf der „höchsten Stufe vernünftiger Civilisation“²¹.

¹⁹ Adam Heinrich Müller, Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland, in: *ders.*, Kritische, ästhetische und philosophische Schriften, Bd. 1 (Neuwied 1967) 423.

²⁰ Wilhelm Heinrich Riehl, Die Familie (Stuttgart 1925) 41, 39.

²¹ Carl Welcker, Geschlechtsverhältnisse, in: Das Staats-Lexikon, Bd. 5 (Altona 1847) 658.

Modernität, Abkehr vom Überlieferten im Interesse des radikal Neuen und Besseren – für bürgerliche Töchter und Ehefrauen bedeutete dies die Konfrontation mit einem strikt dichotomischen Denken, einem Code unüberbrückbarer Differenz. Diese Differenz trat ihnen überall als normative Erwartung und soziale Praxis entgegen: in der frühkindlichen Erziehung ebenso wie in den formalen Bildungsinstitutionen, in den Usancen des geselligen Verkehrs wie in den Strukturen innerfamiliären Zusammenlebens. Obwohl damit auf der Erscheinungsebene an vormoderne, traditionale Verhältnisse angeknüpft wurde, benutzte man zur Legitimation ‚moderne‘, den Bruch, das Neue und den Fortschritt betonende Argumente. Die programmatische Bindung aller Frauen an Haus und Familie, ihr prinzipieller Ausschluß aus der Öffentlichkeit des Berufs, der Politik, der Vereinsgeselligkeit galten im Selbstverständnis bürgerlicher Zeitgenossen nicht etwa als Relikte der Vergangenheit, als Konzessionen an die Tradition, sondern als Ausdruck gesellschaftlichen Fortschritts, als Kennzeichen moderner, zukunftsgeisser Entwicklung.

Eine ganz andere Frage war und ist aber, wie Frauen auf diese Deutungsangebote reagierten und mit ihnen lebten. Hatten sie wirklich den Eindruck, von der Moderne in ihren ureigenen Interessen und Bedürfnissen begünstigt zu werden? Wie gingen sie selber mit dem Code der Geschlechterdifferenz um, und was erwarteten sie von der Zukunft?

III. Gleichheit: Assimilation zwecks Vollendung der Moderne

Eine grundlegende Kritik der dichotomischen Konstruktion des Geschlechterverhältnisses erschien in Deutschland bereits 1792, allerdings aus der Feder eines Mannes. Unter dem Eindruck der Französischen Revolution und ihrer Gleichheits- und Freiheitsempfase hatte der anfangs erwähnte Hippel öffentlich gefordert, auch Frauen jene Menschen- und Bürgerrechte zu gewähren, die Männer für sich beanspruchten. Von seinen männlichen Zeitgenossen, die Fichtes Diktum von der „unbegrenztesten Unterwerfung des Weibes“ unter die vernünftige Herrschaft ihres Ehemannes favorisierten, wurde er dafür gescholten und belächelt; ob weibliche Leser sein Plädoyer besser zu würdigen wußten, ist nicht überliefert²². Unmittelbare öffentliche Akklamationen gab es jedenfalls nicht; höchstens im privaten Zirkel, in Briefen und im persönlichen Gespräch ließen Frauen ihrem Unmut über die Beschränktheit ihres Bewegungsraums freien Lauf. Vernehmlicher und dichter wurde dieser Protest erst seit den 1830er Jahren, angeregt durch die Emanzipationsdebatten des jungen Deutschland und die wiederum aus Frankreich importierte Revolutionserfahrung. Als 1848 dann auch in den deutschen Staaten ein politischer Umbruch auf der Tagesordnung stand, meldeten sich Frauen mit eigener Stimme zu Wort: „Dem Reich der Freiheit“ wollten

²² Vgl. dazu *Juliane Jacobi*, Der Polizeidirektor als feministischer Jakobiner. Theodor Gottlieb von Hippel und seine Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber“, Berlin 1792, in: *Viktoria Schmidt-Linsenhoff* (Hrsg.), *Sklavin oder Bürgerin? Französische Revolution und Neue Weiblichkeit 1760–1830* (Frankfurt 1989) 358–372; *Honegger*, *Ordnung*, 72 ff.

sie „Bürgerinnen werben“; „Teilnahme der Frauen am Staatsleben“, „Recht der Mündigkeit und Selbständigkeit im Staat“ hießen ihre Ziele²³.

Statt diesem Verlangen nachzugeben, erließ der Staat Vereinsgesetze, die Frauen grundsätzlich von politischer Tätigkeit ausschlossen, während Männern eine solche unter bestimmten Bedingungen gestattet wurde. Nicht zuletzt deshalb verlegte die Frauenbewegung das Schwergewicht ihrer Arbeit auf Bildungs- und Erwerbsfragen. Politische Rechte, schrieb Louise Otto-Peters 1876, stünden erst am Ende des weiblichen Forderungskatalogs; „Bildung, Selbständigkeit und Unabhängigkeit unter den Frauen ... zu fördern“, habe demgegenüber den Vorrang²⁴. „Neue Bahnen“ – so der Titel der seit 1865 erscheinenden Frauenzeitung – gelte es hier zu beschreiten, neue Perspektiven zu ersinnen und zu realisieren.

Um den Anschluß an die Zukunft nicht zu verlieren, um den gesellschaftlichen Fortschritt nicht zu hemmen, sondern zu beschleunigen, müsse man beiden Geschlechtern „*dieselbe* Gelegenheit“ geben, „ihre Fähigkeiten zu entwickeln ... und *dieselben* Rechte, sie auszuüben“²⁵. Die These der ‚Dichotomisten‘, Frauen und Männer seien aufgrund ihres jeweiligen ‚Geschlechtscharakters‘ mit diametral entgegengesetzten Eigenschaften ausgestattet und für völlig verschiedene Wirkungskreise bestimmt, wischte Hedwig Dohm 1873 mit dem Argument vom Tisch, der weibliche Geschlechtscharakter sei ebenso wie der männliche bloße Fiktion. Ihre Gegenthese: „Die Frauen unterscheiden sich in gewissen Grundzügen ihres Charakters, gerade wie die Männer, je nach ihrer Lebenslage, ihrer Klasse und ihrer Erziehung.“ Man müsse ihnen daher, nicht anders als Männern auch, das Recht der „Vervollkommnung“ zugestehen und die „Möglichkeit einer schrankenlosen Erweiterung der geistigen Erkenntnis“ bieten. Wer „dieser Vervollkommnung willkürlich eine Grenze setzen will, der gehört zu den kulturfeindlichen Elementen der Gesellschaft“ und stemme „sich dem Fortschritt entgegen“²⁶.

Soweit Hedwig Dohm, eine der konsequentesten, nüchternsten und witzigsten Publizistinnen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Namen des Fortschritts – und zwar eines Fortschritts sowohl für Frauen als auch für die Menschheit allgemein – für den Anschluß des weiblichen Geschlechts an die Moderne eintraten. Unter dem Motto „Menschenrechte haben kein Geschlecht“ forderte sie eine neue Revolution, eine „social-ethische“ Umwälzung, eine „Freiwerdung des fünften Standes“, die durch die „moderne“ und „revolutionäre Frauenbewegung“ erkämpft werde²⁷. Letztere erschien hier gleichsam als Vollenderin der Französischen Revolution und ihrer Prinzipien, als eigentlicher Beginn der neuen Zeit, in der Dornröschen aus ihrem ewigen Schlaf erwachte.

²³ Zur frühen Frauenbewegung vgl. Ute Gerhard, Über die Anfänge der deutschen Frauenbewegung um 1848, in: Karin Hausen (Hrsg.), Frauen suchen ihre Geschichte (München 1983) 196–220.

²⁴ Louise Otto, Frauenleben im deutschen Reich. Erinnerungen aus der Vergangenheit mit Hinweis auf Gegenwart und Zukunft (Leipzig 1876) 259.

²⁵ Ebd., 253.

²⁶ Hedwig Dohm, Der Frauen Natur, 98, 127.

²⁷ Ebd., 362 f.

In ihrer Zurückweisung eines anthropologisch invarianten weiblichen Geschlechtscharakters, den sie als reine Projektion männlichen Herrschaftswillens abtat, war Hedwig Dohm kompromißloser als die meisten Frauen ihrer Zeit. Als Einzelkämpferin, die sich nicht um politische Gefolgschaften und Zustimmung kümmern mußte, konnte sie es sich auch leisten, bereits Anfang der 1870er Jahre das Wahlrecht für Frauen zu fordern und dem „Despotismus“ der Männer die organisierte weibliche Gegenmacht gegenüberzustellen. Mehr taktische Rücksichten auf die große Masse jener Frauen, die solche egalitären Zukunftsentwürfe beängstigend und irritierend finden mochten, nahmen die seit Mitte der 1860er Jahre entstehenden Frauenvereine. Dennoch hegten sie langfristig ähnliche Zielvorstellungen und Veränderungswünsche. Auch sie forderten den Wegfall aller Schranken, die Frauen daran hinderten, „im Einklang sich (zu) fühlen mit ihrer Zeit und mit der Stufe der Entwicklung, welche die Menschheit bereits erreicht hat“. Frauen wollten und sollten teilhaben an dem „mit Locomotive neil“ dahinbrausenden gesellschaftlichen Fortschritt, sie wollten ihn intellektuell begreifen und sozial prägen. Sie wollten der modernen Entwicklung ihren eigenen Stempel aufdrücken, anstatt weiterhin im Schatten zu stehen oder gar als fortschrittshemmendes, „niederziehendes Bleigewicht“ zu wirken²⁸. Sie wollten eine fundierte Allgemeinbildung erwerben, studieren, akademische Berufe ausüben, als eigenständige Rechtspersonen anerkannt sein, über das aktive und passive Wahlrecht verfügen. Sie wollten die einengenden Grenzen ihrer ‚kleinen‘ häuslichen Sphäre überwinden und hinaustreten in die ‚große‘ Welt des Marktes, der Wissenschaft und der Politik.

Solche Aus- und Aufbruchsvisionen setzten eine bestimmte Erfahrung und Entscheidung voraus: Frauen, die so dachten und formulierten, hatten empfunden und begriffen, daß sie in weit geringerem Maße als Männer von ‚Fortschritt‘ und ‚Modernität‘ profitierten. Und sie verwarfen das Ansinnen, darin etwas Positives zu erblicken. Schon bei halberwachsenen Mädchen machten sich zunehmend Neidgefühle breit, wenn sie ihr eigenes Los mit den Bewegungsspielräumen und Handlungsoptionen ihrer Brüder und Vettern verglichen. Schwelgte die 1819 geborene Louise Otto, eine Meißener Beamtentochter, noch in glücklichen Erinnerungen an ihre mit weiblichen Haus- und Näharbeiten ausgefüllten Jugendjahre, erlebten Frauen nachfolgender Generationen diese Zeit sehr häufig als Qual und Zumutung. Gertrud Bäumer, Jahrgang 1873, fühlte sich tödlich gelangweilt vom Alltag ihrer Cousinen und Tanten, wie sie ihn im Haushalt ihrer Großmutter teilnehmend beobachtete: „Kreuzzeitung und Häkeldecken ... War dies das Frauenleben – diese Spirale um die eigene Achse?“²⁹

Ein solcher generationstypischer Einstellungswandel hatte nur am Rande mit den Veränderungen zu tun, die die bürgerliche Hauswirtschaft im Zuge ihrer wachsenden Marktintegration erfuhr. Daß ein Haushalt um 1830 wesentlich mehr produktive Funktionen erfüllte als fünfzig Jahre später und deshalb auch mehr Hände beschäftigen konnte, ist zwar unbestritten. Dennoch frönten auch die Hausfrauen und Haustöchter des Kaiserreichs nicht dem schöngeistigen Müßiggang, wie ihnen häufig vor-

²⁸ *Otto*, VI f., 261.

²⁹ *Gertrud Bäumer*, *Lebensweg durch eine Zeitenwende* (Tübingen 1933) 101.

geworfen wurde. Ihre Arbeit war nur nicht mehr die gleiche: Anstatt Seife zu sieden, Brot zu backen und Kerzen zu ziehen, investierten sie ihre Zeit nunmehr in die modische Dekoration des Mobiliars oder das Ausprobieren immer raffinierterer Kochrezepte und Speisefolgen. Wenn Frauen trotzdem Überdruß und Langeweile verspürten, kann dies plausibler damit erklärt werden, daß sie andere Erwartungen an ihr Leben gerichtet hatten und sich darin nun getäuscht sahen. Ihr Möglichkeitshorizont hatte sich, inspiriert von den Zauberformeln der Moderne ‚Individualität‘, ‚Fortschritt‘, ‚Freiheit‘, geöffnet und rieb sich immer deutlicher an der Wirklichkeit institutionell produzierter Ungleichheit in den Lebenschancen der Geschlechter.

Dennoch galt es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer noch als sehr viel akzeptabler und ‚moderner‘, die Forderung nach gleichen Bildungs- und Erwerbschancen ökonomisch zu rechtfertigen, während gerechtigkeitsethische Begründungen in der männlichen Öffentlichkeit auf wenig Gegenliebe stießen. Daß die moderne Umgestaltung der Hauswirtschaft ein ganzes Heer lediger Töchter, Schwestern und Cousinen außer Arbeit gesetzt habe, leuchtete ebenso ein wie die Konsequenz, für diese Frauen neue, außerhäusliche Arbeitsplätze schaffen zu müssen. Immerhin lief dies nicht zuletzt auch auf eine Entlastung des männlichen ‚Ernährers‘ hinaus, dessen Einkommen nicht mehr durch die Alimentation sog. ‚alter Jungfern‘ aufgezehrt würde.

Weniger Verständnis brachte man einer Argumentation entgegen, die sich um den Begriff der ‚weiblichen Würde‘ rankte – einer Würde zudem, die mit der von Schiller 1796 besungenen kaum noch etwas gemein hatte. Nicht zufällig distanzieren sich viele intelligente und engagierte Frauen vehement von dem Weiblichkeitsideal, das den Klassikern vorgeschwebt hatte und in den Mädchenschulen des 19. Jahrhunderts eifertig propagiert wurde. Der Schülerin Helene Lange, die in den 1860er Jahren mit diesem Ideal traktiert wurde, war „die Frau, der ewig ‚die Augen von himmlischem Tau‘ perlt“, ausgesprochen unsympathisch; Gertrud Bäumer opponierte zwei Jahrzehnte später gegen die „obligate Gefühlsbetontheit der Mädchenschule“ und ließ sich im Deutschunterricht lieber von der „männliche(n) Welt“ faszinieren. Hier ging es schließlich „um der ‚Menschheit große Gegenstände“ – Grund genug, sie „mit heißer Anteilnahme und tiefer Ehrfurcht“ zu betrachten. Auch Franziska Tiburtius, die 1871 in Zürich ein Medizinstudium begann, bemängelte die Weiblichkeitserziehung ihrer Jugendzeit: „Es war damals“ – gemeint sind die 1840er und 1850er Jahre – „Grundsatz in der Erziehung, daß junge Mädchen vor allen Dingen bescheiden sein, gern zurücktreten, nicht Ansprüche machen dürften; daß sie Anderer Vorzüge anerkennen, für sich keine stellen dürften ... Das ist für uns, die wir in eine Zeit hineinwachsen, die uns aus der Häuslichkeit herausdrängt, nicht ganz richtig gewesen; eine meiner Schwestern und ich haben später viel innere Kämpfe zu bestehen gehabt, um die innere Unabhängigkeit und das Selbstvertrauen zu erringen, das wir notwendig brauchten“.³⁰

Unabhängigkeit und Selbstvertrauen – diese Begriffe aus dem elementaren Wort-

³⁰ Helene Lange, *Lebenserinnerungen* (Berlin 1925) 48; Bäumer, *Lebensweg*, 79 f.; Franziska Tiburtius, *Erinnerungen einer Achtzigjährigen* (Berlin 1929) 45 f.

schatz männlicher Persönlichkeitsbildung tauchten im Frauen-Curriculum des 19. Jahrhunderts nicht auf, galten vielmehr als der idealen Weiblichkeit klassischer Provenienz eher abträglich. Frauen, die sich gegen jenes Curriculum zur Wehr setzten, taten dies somit unter explizitem Rückgriff auf männliche Erziehungsnormen und das Konzept der Würde. Dahinter stand die allen gemeinsame leidvolle Erfahrung eines Haustochter-Daseins, das sich in der Erwartung einer ‚guten Partie‘ erschöpfte und ihnen nicht nur unausgefüllt und langweilig, sondern geradezu würdelos vorkam. „Wenn ich daran zurückdenke“, schrieb Gertrud Bäumer in ihren Lebenserinnerungen, „dann werde ich mir der ungesunden und unwürdigen Art bewußt, in der die weibliche Jugend dieser Zeit“ – sie bezieht sich auf die 1880er Jahre – „um den bürgerlichen Heiratsmarkt herumstand. Damals fühlte ich nur das Unbehagen eines versteckten Sichanbietens und eines verkünstelten Spiels – hörte zu Hause, wie demütigend die Urteile der Jungens oder der Männer über die koketten und wie unbarmherzig über die unscheinbaren Mädchen waren.“³¹

Um Frauen aus dieser unwürdigen und demütigenden Unselbständigkeit zu befreien, um ihnen Alternativen und stärkere Positionen im Geschlechterverhältnis zu bieten, kämpften jene Frauen, die dem weiblichen ‚Los‘ auf welchen Umwegen auch immer hatten entrinnen können und sich eine relativ unabhängige Existenz als Schriftstellerinnen, Lehrerinnen oder Ärztinnen aufgebaut hatten, für eine Schul- und Berufsbildung junger Mädchen nach männlichem Vorbild. Auf dieser soliden Grundlage sollten sie sodann entscheiden können, ob und in welcher Form sie eine Familie gründen oder aber ihre Fähigkeiten und Talente der äußeren Welt zur Verfügung stellen wollten. Manche Frauen hielten es sogar für wünschbar und notwendig, beide Optionen miteinander zu verknüpfen. So träumte Louise Otto von einer Zukunft, in der das junge Mädchen, nur durch Liebe und nicht durch materielle Versorgungsbedürfnisse vor den Traualtar geführt, mit dem „neuen Pflichtenkreis ... oft auch noch den früheren Beruf verbinden kann, wie der Mann den seinen“³². Und die Berliner Fabrikantengattin Hedwig Heyl demonstrierte seit den 1870er Jahren am eigenen Leibe, wie effizient sie die Führung eines großen Haushalts, die Erziehung ihrer fünf Kinder, intensives soziales Engagement und, nach dem frühen Tod ihres Mannes, die Leitung der Fabrik miteinander vereinbaren konnte (selbstverständlich mit Unterstützung eines Dienst- und eines Kindermädchens).

Vor allem in ihrer Eigenschaft als Firmenchefin war Hedwig Heyl, wie sie rückblickend schrieb, „immer auf der Wacht, mir keine Blößen zu geben“. Sie fühlte sich als „Vertreterin der Frauenwelt, die zu zeigen hatte, was sie konnte“. Dieses ‚Können‘ suchte sie jedoch in erster Linie auf Gebieten einzusetzen, die dem, was sie unter

³¹ *Bäumer*, Lebensweg, 88. Ähnlich äußerte sich die – keiner frauenrechtlerischen Neigungen verdächtige – Lehrtochter Adelheid Deinhardt, verh. Sturm (1838–1911), als sie gegen Ende ihres Lebens rückblickend über die Heirat ihrer 18jährigen Schwester (1854) schrieb: „Wir hatten wohl alle das Gefühl, daß Sophie zu jung sei; aber die Mädchen können sich dies ja nicht aussuchen, wie so vieles nicht. Sie müssen warten, was ihnen das Schicksal bringt; und selbst jetzt, wo sich viele für einen Beruf entscheiden, können sie jederzeit daraus gerissen werden, wenn eine Heiratsfrage an sie herantritt.“ *Adelheid Sturm*, Lebens-Erinnerungen einer Professorenfrau (Breslau o.J.) 18.

³² *Otto*, Frauenleben, 266.

Weiblichkeit verstand, näher kamen als die Führung eines großen Chemiebetriebes: Ihr Lebenswerk bestand denn auch in der Professionalisierung weiblicher Hausarbeit und der Weitergabe dieser Kenntnisse an Arbeiterfrauen. „Soweit es irgend anging“, notierte sie 1925, „habe ich immer versucht, die Eigenart der Frau zur Geltung zu bringen – denn ich liebte mein Geschlecht – und wollte mit meinem Leben versuchen, auch anderen Frauen Wege zu zeigen.“³³

IV. Differenz: Die weibliche ‚Sonderart‘ als Kritik der Moderne

Dieser Hinweis auf die „Eigenart der Frau“ gehört, genau genommen, in eine zweite Kategorie weiblicher Modernitätserfahrungen und -reaktionen. Daß man ihn bei einer Frau antrifft, die das Lebenswerk ihres Mannes mit Stolz, Ehrgeiz und hoher Kompetenz fortsetzte, zeigt einmal mehr, wie sehr sich Einstellungen und Verhaltensweisen, die konzeptionell und programmatisch auseinandergehalten werden können und müssen, in der Wirklichkeit konkreter Lebensläufe überlappten. Bei vielen Frauen des 19. Jahrhunderts fand sich dieses Nebeneinander verschiedener Orientierungen, eine oft irritierende Mischung von Gleichheitsanspruch und Differenzgefühlen. Selbst engagierte Gleichheits-Propagandistinnen wie Hedwig Dohm glaubten an, wie sie es nannte, „seelische Verschiedenheiten der männlichen und weiblichen Eigenart“ – ohne allerdings die darüber im Umlauf befindlichen Meinungen gelten zu lassen. Ihrer Auffassung nach überstieg es „die Fassungs- und Erkenntniskraft unseres Zeitalters“, die jeweilige Eigenart der Geschlechter wissenschaftlich exakt zu bestimmen, da die Voraussetzungen einer solchen Analyse, nämlich gleiche Entwicklungsmöglichkeiten für Männer und Frauen, nicht gegeben waren³⁴. Andererseits plädierten leidenschaftliche Verfechterinnen einer weiblichen „Sonderart“ wie Helene Lange durchaus für eine „gleichartige Vorbildung“ der Geschlechter und lehnten die an zeitgenössischen Mädchenschulen vermittelte „einseitig literarisch-ästhetische Bildung“ als zu wenig „ernsthaft“ und diszipliniert ab³⁵.

Trotz dieser Überschneidungen scheint es sinnvoll und notwendig, bei der Frage nach weiblichen Reaktionen auf die Erfahrung gesellschaftlicher Modernität zwei grundverschiedene Antworten auseinanderzuhalten: eine, die die prinzipielle Gleichheit der Geschlechter als Bedingung und Strategie, wenn auch nicht durchweg als Ziel sozialer Fortschrittsentwicklung betonte, und eine andere, die bei der wesensmäßigen Differenz von Frauen und Männern ansetzte. Diese Unterscheidung drängt sich nicht nur deshalb auf, weil ihr klar identifizierbare Gruppierungen innerhalb der bürgerlichen Frauenbewegung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts korrespondierten. Darüber hinaus markiert sie eine Trennlinie zwischen zwei divergierenden Vorstellun-

³³ Hedwig Heyl, *Aus meinem Leben* (Berlin 1925) 51, 65.

³⁴ Hedwig Dohm, *Der Frauen Natur*, 125. Ähnlich argumentierte 1873/74 Jenny Hirsch, zit. in: *Herrad U. Bussemer, Bürgerliche Frauenbewegung und männliches Bildungsbürgertum 1860–1880*, in: *Ute Frevert* (Hrsg.), *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert* (Göttingen 1988) 193.

³⁵ Lange, *Lebenserinnerungen*, 113 f.

gen über das Verhältnis von Frauen und Moderne sowie über das, was Frauen zur Modernisierung der Gesellschaft beizutragen vermochten.

Weitaus die meisten Frauen des 19. Jahrhunderts neigten dazu, die ihnen angetragenen Geschlechterstereotypen als verbindliches Leitmotiv ihrer Selbstverortung und Zukunftshoffnungen zu akzeptieren. Frühkindliche Erziehung, Schule und Medien wirkten zusammen, um Mädchen mit einem gänzlich anderen Selbstbild und mit anderen Verhaltensweisen auszustatten als Jungen. Die „männliche Auffassung“ „weiblicher Eigenart“ hatte, glaubt man Helene Lange, ihren Niederschlag auch im Bewußtsein der Frauen selber gefunden, die sich „den rankenden Efeu am festen Stamm als Symbol für die Geschlechter fest eingepägt“ hatten³⁶. Männlicher Stütze und männlichen Schutzes bedürftig, wollten sie den bodenständigen Gatten zum Dank mit einem Hauch von Leichtigkeit und Poesie veredeln, ihm sein schweres, verantwortungsreiches Leben erleichtern und, wie es 1896 in einem vielgelesenen Handbuch des guten Tons hieß, „mit sanfter Hand die Sorgenfalten wegwischen“, die das „feindliche Leben“ in sein Gesicht eingrub³⁷.

Frauen verstanden sich jedoch nicht nur als „Blumenschmuck und Vogelsang“ im Leben ihrer von Berufs- und öffentlichen Pflichten belasteten Männer³⁸. Sie leisteten zudem als „Hausfrauen“ unverzichtbare, ökonomisch und sozial gleichermaßen bedeutsame Dienste. Wenn sie ihrem Ehemann ein schönes Heim, eine gediegene und wohlorganisierte Häuslichkeit schufen, boten sie ihm darin nicht nur Entspannung für die Mußestunden, sondern statteten ihn zugleich mit den Insignien bürgerlicher Respektabilität und Stabilität aus. Daß das Familienheim stil- und geschmackvoll eingerichtet und dekoriert war, daß die repräsentativen Gastmähler phantasievoll arrangiert wurden, daß sich die Kinder wohlherzogen zeigten, daß schließlich die Gattin selber in Kleidung und Auftreten die soziale Stellung ihres Ehemanns verkörperte und unterstrich – dies alles förderte nicht nur das persönliche Wohlbehagen des bürgerlichen Hausherrn, sondern auch seine berufliche und gesellschaftliche Karriere. Die in Haus und Familie investierte Arbeit der Hausfrau, Mutter und Gattin war ein konstruktiver und in seinen Außenwirkungen nicht zu unterschätzender Beitrag zur Formierung und Absicherung von Bürgerlichkeit, hier verstanden als ein ökonomisch fundiertes Ensemble von Wertvorstellungen, Lebensstilen und kulturellen Praktiken.

Es klingt paradox: Obwohl sich die Trennung zwischen öffentlichen und privaten Räumen seit Beginn des 19. Jahrhunderts immer deutlicher ausprägte und die Familie als ein von der Außenwelt abgeschotteter Ort intimer Kommunikation normativ stark aufgeladen wurde, war sie zugleich ein zentrales und zunehmend bedeutungsvolles Element öffentlicher Selbstdarstellung bürgerlicher Schichten. Ihre Außenseite, auf

³⁶ Ebd., 132f. Vgl. dazu auch *Karin Hausen*, „... eine Ulme für das schwanke Efeu“. Ehepaare im deutschen Bildungsbürgertum, in: *Frevert, Bürgerinnen*, 85–117.

³⁷ *Franz Ebbardt* (Hrsg.), *Der gute Ton in allen Lebenslagen. Ein Handbuch für den Verkehr in der Familie, in der Gesellschaft und im öffentlichen Leben* (Leipzig 1896) 43, 33.

³⁸ Das Zitat stammt von Anna Krüger, die ihrem Bräutigam Adolf Stoecker gegenüber 1866 äußerte, sie „möchte gern etwas anderes noch für Dein Leben sein als Blumenschmuck und Vogelsang“, zit. in: *Adolf und Anna Stoecker, Brautbriefe*, hrsg. v. *Dietrich von Oertzen* (Schwerin 1913) 28.

sonntäglichen Promenaden und geselligen Veranstaltungen ostentativ vorgeführt, galt als Spiegel sozialen Erfolgs und Ausdruck bürgerlicher Saturiertheit.

Frauen scheinen diese ihnen im Prozeß der Modernisierung zugewachsene semi-öffentliche Rolle mit Bravour und Energie ausgefüllt zu haben. Als Konsumentinnen, die mit einem unaufhörlich expandierenden und sich rasch erneuernden Warenangebot konfrontiert waren, als Organisatorinnen eines von vielen Aufgaben entlasteten, aber auch mit weniger Hilfspersonal auskommenden Haushalts, als Erzieherinnen einer allmählich schrumpfenden Kinderschar und als kulturell versierte Gesellschafterinnen führten sie ein Leben, das stets auf die öffentlichen Folgen privaten Verhaltens bedacht sein mußte. Mochten sie auch einerseits im Schatten ihrer Ehemänner stehen, ökonomisch abhängig und rechtlich diskriminiert, konnten sie sich doch andererseits immer darauf berufen, daß diese ohne sie und ihr sorgfältiges Familienmanagement kaum mehr als seelenlose Individuen darstellten, Männer ohne Schatten eben, die bar jeder sozialen Verankerung und emotionalen Kontinuität durchs Leben gingen.

Aus dieser Perspektive, die die grundsätzliche Differenz männlich-weiblicher Geschlechtscharaktere ebenso billigte wie die darauf aufbauende Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, ergab sich eine Sicht der Moderne, die sich von der der Gleichheits-Adeptinnen radikal unterschied. Hatten letztere den Kampf um Öffentlichkeit, um die gleichberechtigte Partizipation der Frauen an allen Errungenschaften und Positionen der Moderne auf ihre Fahnen geschrieben, zogen sich erstere zunächst in ihre ‚Innenwelt‘ zurück, um von da aus die Entwicklungen in der sog. Außenwelt kritisch zu kommentieren. Dieser Kritik folgte sodann eine Neubestimmung der weiblichen Rolle: Die zahlreichen sozialen, seelischen und kulturellen Defizite und Verformungen des Projekts ‚Moderne‘ sollten fortan mittels ‚typisch weiblicher‘ Kompetenzen und Qualifikationen ausgeglichen werden.

Als Außenseitern war Frauen angeblich eine besondere Fähigkeit eigen, die Krankheiten der modernen Gesellschaft zu diagnostizieren und zu heilen. Wie lautete nun die Diagnose? Helene Lange, eine der wortgewaltigsten und einflußreichsten ‚Dichotomistinnen‘ ihrer Zeit, fällt ein eindeutiges Urteil: Obwohl sie sich voller Hochschätzung für die Leistungen „männlicher, geistiger Schöpferkraft“ äußerte, verwies sie im gleichen Atemzug darauf, daß diese „männliche Kultur“ auch „Haß, Neid und Streit“ hervorgebracht habe sowie die „rücksichtslose Ausrottung von Leben, Wohlfahrt, geistigen und sittlichen Werten“ betreibe. Sie habe einen „Materialismus“ entfesselt und „materielle Instinkte“ freigesetzt, die „unseren ganzen Kontinent dem Untergang entgegenzuführen scheinen“. „Güter und Macht“ besäßen in der modernen Gesellschaft höhere Geltung als „die Pflege des einzelnen Lebens und die Mehrung der sittlichen Werte“³⁹.

Hier nun kam die „Kulturaufgabe“ des weiblichen Geschlechts ins Spiel, die die häßliche, brutale Seite ‚männlicher Kultur‘ zu überwinden und eine Synthese „intellektueller Mächte und aus mütterlichem Empfinden quellender Menschenliebe zu schaffen“ habe. An der angeblich angeborenen Mütterlichkeit der Frauen also sollte die männliche Welt genesen, in den Kräften, „die den geistig-sittlichen Untergrund

³⁹ Lange, Lebenserinnerungen, 260f., 272, 273f.

der Familie gebildet haben“, ihre Erlösung finden. Dazu gehörten, um noch einmal Helene Lange zu zitieren, „die feine menschliche Rücksicht auf andere, die liebevolle Wertung des Einzellebens überhaupt, die geistigere Auffassung des sexuellen Lebens und die Hochschätzung persönlicher Kultur“⁴⁰.

Damit die von Frauen im Familienbereich praktizierten Werte auch in der Außenwelt Verbreitung fänden, sei es allerdings unumgänglich, den weiblichen „Kultureinfluß“, wie es im Programm der Frauenbewegung seit 1905 hieß, „zur vollen inneren Entfaltung und freien sozialen Wirksamkeit zu bringen“. Das bedeutete nicht mehr und nicht weniger, als daß Frauen auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens präsent sein sollten, daß sie ihre mütterliche Qualifikation nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb der Familie einsetzen wollten. Vorzugsweise in den Bereichen öffentlicher Fürsorge und Erziehung mußten Arbeitsplätze für Frauen geschaffen werden, die hier neben ihren männlichen Kollegen, aber anders als diese auf eine humanere, personenbezogene und ‚sittlichere‘ Lösung sozialer Probleme hinwirken konnten⁴¹.

In der Tat kristallisierten sich die Berufe der Wohlfahrtspflegerin und der akademisch gebildeten Lehrerin, aber auch der Ärztin gegen Ende des 19. Jahrhunderts als diejenigen professionellen Stützpunkte heraus, von denen aus Frauen ihre „Weltmission“ (Lange) in Angriff nahmen. Auf einer langen Tradition weiblicher Erziehungs- und Sozialarbeit im kirchlichen und kommunalen Sektor fußend, entwickelten Frauen erfolgreiche Strategien, ihre Vorstellungen einer geistigen und sozialen Mütterlichkeit im Frauenbildungswesen und in der neu entstehenden Sozialfürsorge konzeptionell und personell durchzusetzen. Indem sie sich dabei vor allem um Frauen, Jugendliche und Kinder kümmerten, begriffen sie ihr Engagement zugleich als Akt schwesterlicher Solidarität, der darüber hinaus einen wichtigen Beitrag zur Lösung oder zumindest zur Entschärfung sozialer Klassenkonflikte leisten sollte.

V. Eindimensionale Denkmodelle und ihre historischen Grenzen

Weit davon entfernt, die Moderne als eine stete Fortschrittsentwicklung hin zum Besseren zu deuten, tendierten die Protagonistinnen einer „weiblichen Kultur“ dazu, sie als männlich-bürgerliches Projekt überwiegend negativ zu besetzen und ihre Kosten sowohl für unterbürgerliche Schichten als auch für Frauen hervorzuheben. In – fälschlicher – Idealisierung vormoderner Geschlechterverhältnisse rekonstruierten große Teile der Frauenbewegung seit dem späten 19. Jahrhundert die Entwicklung der modernen Gesellschaft als einen Prozeß, in dem Frauen ihre traditionellen Einflusssphären mehr und mehr an Männer verloren. Eine Revision dieser Entwicklung ließe sich nur dadurch erreichen, daß Frauen jene Einflusssphären zurückeroberten und sicherten, womit sie sowohl ihrem eigenen Geschlecht als auch der Gesellschaft insgesamt einen humanisierenden Dienst erwiesen. Ziel der weiblichen ‚Revisionsarbeit‘ war

⁴⁰ Ebd., 261, 159.

⁴¹ Vgl. dazu *Irene Stoehr*, „Organisierte Mütterlichkeit“. Zur Politik der deutschen Frauenbewegung um 1900, in: *Hausen*, Frauen, 221–249.

denn auch ein System, das auf einer deutlich ausgeprägten Geschlechterpolarität basierte, das aber das „Gepräge *beider* Geschlechter“ zeigte und in dem weibliche „Maßstäbe dieselbe Geltung haben wie die des Mannes“⁴².

„Weibliche Maßstäbe“, ‚weibliche Kultur‘ – hinter diesen um die Jahrhundertwende in tausendfacher Münze ausgegebenen und auch von Soziologen wie Georg Simmel fleißig benutzten Formeln verbarg sich nicht mehr und nicht weniger als ein sozial arrondierter Begriff von Mütterlichkeit – einer Mütterlichkeit, die in der Familie ihre gleichsam natürliche Wirkungsstätte fand, die aber bei Bedarf – und diesen Bedarf hatte die Frauenbewegung in der modernen Gesellschaft eindeutig diagnostiziert – auch in anderen Institutionen und Verkehrskreisen ausgelebt werden konnte. Obwohl ein solches Expansionsstreben durchaus ‚moderne‘ Züge trug, waren seine Motive und die damit verbundene Utopie eher antimodern. Ging es doch den dieser Utopie anhängenden Frauen in erster Linie darum, ein sozial-kulturelles Kontrastprogramm zur Moderne zu entwerfen und die in jener wirkenden, als zutiefst destruktiv wahrgenommenen Kräfte ‚mütterlich‘ zu bändigen. Anstelle einer in atomisierte Individuen zerfallenden Gesellschaft wollte man eine organische Gemeinschaft, eine Art großer Familie schaffen, in der Frauen kraft ihrer Selbstlosigkeit und Hingabe ein emotionales und soziales Band knüpften, das die einzelnen Mitglieder der Familie integrierte.

Damit konfrontiert, daß bereits die kleinen Familien dem Druck der individualisierenden Außenwelt kaum mehr standhielten, daß Männer hier nur noch zahlende Gäste waren, daß Kinder, vorzugsweise Söhne, der Familie durch Bildungsinstitutionen zunehmend entfremdet wurden, daß ihre eigene Rolle von innen heraus, von egalitär gesinnten Geschlechtsgenosinnen angegriffen wurde, unternahmen Frauen große Anstrengungen, den sozialen Sinn und Nutzen ihres Lebenszusammenhangs auch und vor allem als Alternative zur modernen Gesellschaft herauszustreichen. Sie suchten die Familie zusammenzuhalten und die geschrumpfte Familienzeit intensiv zu füllen; sie investierten mehr Energie, Interesse und Reflexion in die Erziehung und pädagogische Begleitung der Kinder; sie perfektionierten ein häusliches Ambiente, das sich sowohl als privates Refugium anbot als auch soziale Mediatisierungsfunktionen übernahm.

In dem Bemühen, ihren eigenen Wirkungsraum zu stabilisieren und aufzuwerten, griffen Frauen dabei auf Verfahren und Hilfsmittel zurück, die ihnen die als Gegenmacht und Kontrahentin wahrgenommene moderne Gesellschaft zur Verfügung stellte. Um die Wohnung, aber auch die eigene Person attraktiv zu gestalten, ließen sie sich von Medien und kommerziellen Anbietern beeinflussen; um den Haushalt optimal-effizient zu führen, suchten sie Rat bei professionellen Stellen, belegten Fortbildungskurse und übten sich in der Rolle innovativer Konsumentinnen. Wenn es um die Erziehung der Kinder und die Ausformung emotionaler Beziehungen ging, informierten sie sich bei pädagogischen oder medizinischen Experten und lasen populärwissenschaftliche Handbücher. Auf diese Weise holten sie die ‚moderne Zeit‘, von der sie sich nicht selten affektiv absetzten, in den Innenraum der Familie hinein, die sich Außeneinflüssen damit verstärkt öffnete und gewissermaßen wider Willen modernisierte.

⁴² Lange, Lebenserinnerungen, 159.

Um ihre familiäre Einflußsphäre und ihre soziale Geltung abzusichern, mußten Frauen sich folglich zunehmend auf Methoden und Techniken des sie umgebenden und bedrängenden modernen Systems einlassen, sich zuweilen gar – beispielsweise im Konsumbereich – als entschlußfreudige Modernisierungsagentinnen betätigen. Eine ähnliche Entwicklung vollzog sich auch dort, wo Frauen sich unter Verweis auf ihre ‚Kulturaufgabe‘ neue, in der sogenannten Außenwelt angesiedelte Handlungsbereiche eroberten. Auch dafür mußten sie zunächst Qualifikationen und Verhaltensweisen erwerben, die dem männlich-modernen Sektor entstammten; sie mußten den Code der Moderne lernen, begreifen und beherrschen, um ihn, zumindest intentional, verändern zu können.

Selbst jene Frauen also, die entschlossen an Geschlechterdichotomien festhielten, die mit der Moderne einen Verlust weiblicher Autonomie und Gestaltungskraft verbanden und zu ihrer Zähmung und Stilllegung mittels weiblicher Werte und ‚Kultur‘ aufriefen, sahen sich mit der Tatsache konfrontiert, daß ihre inner- und außerfamilialen Professionalisierungsstrategien die Dynamik der Moderne letztlich eher beschleunigten als stoppten. Obwohl sie sich dieser Dynamik zu entziehen und widersetzen suchten, obwohl sie die Außenseiterposition, die ihnen ursprünglich zugewiesen worden war, aus freien Stücken beibehalten wollten, gelang dies nur mäßig. Ihren Anstrengungen, die Moderne zu verweiblichen und damit sozial zu befrieden, blieb der Erfolg versagt, und auch ihre Versuche, das weibliche Element als das Andere, Widerständige in der Gesellschaft zu stärken, waren zum Scheitern verurteilt. Gerade ihr Beharren auf einer ‚weiblichen Sonderart‘ schwächte ihre Position in einer Gesellschaft, die eben diese angebliche Sonderart als Legitimation männlicher Hegemonie willkommen hieß.

Ob die Vertreterinnen des Gleichheits-Postulats, die zu einer Kontrast-Definition des weiblichen Geschlechtscharakters bewußt auf Distanz gingen, langfristig erfolgreicher optierten, ist eine offene und heute wieder heiß diskutierte Frage. Bereits vor hundert Jahren mußten sie sich den Vorwurf gefallen lassen, Frauen dem männlichen Modell nahtlos anpassen und damit vollständig versklaven zu wollen. Diesem Vorwurf vermochten sie bis in unsere Zeit hinein nur mit dem Argument zu begegnen, erst die prinzipielle Gleichberechtigung der Geschlechter sei die Bedingung der Möglichkeit, Weiblichkeit nicht als Schicksal, sondern als freie Wahl zu akzeptieren und auszuüben.

Mit einer solchen, nur durch uneingeschränkte und materiell garantierte Gleichheit erreichbaren Steigerung von Optionen geht allerdings nicht nur eine Verflüssigung von Rollenzuschreibungen einher, sondern auch eine Revision der Rolleninhalte selber: Was ‚männlich‘ und was ‚weiblich‘ heißen kann, wird im Prozeß der Modernisierung zusehends fraglich. Zu Ende gedacht, steht damit nicht mehr die Assimilation ‚des Weiblichen‘ an ‚das Männliche‘ zur Debatte; vielmehr geraten Männer selber in Zugzwang, das ehemals geringgeschätzte weibliche ‚Andere‘ in ihre eigenen Lebenspläne zu integrieren. Mit dieser Nivellierung des Geschlechter-Kontrastes aber treibt sich die Moderne, für die jener Kontrast konstitutiv gewesen ist, gewissermaßen über sich selber hinaus.

Arno Herzig

Die westfälischen Juden im Modernisierungsprozeß

Das traditionelle westfälische Judentum des Ancien régime erlebte im 19. Jahrhundert in zwei entscheidenden Umbruchphasen einen gravierenden Wandel. Die erste Umbruchphase erfolgte in der napoleonischen Ära und der Dekade danach (ca. 1806–1830), die zweite in der Hochindustrialisierungsphase (ca. 1870–1890). Die erste Phase war geprägt durch die Auflösung des traditionellen Judentums, die zeitweilige politische und rechtliche Gleichstellung, durch einen ersten Urbanisierungsschub, eine weitgehend freie Gewerbeordnung und den Versuch, sich der allgemeinen Kultur und der allgemeinen Sozialstruktur anzupassen. Die zweite Phase bedingte durch die Hochindustrialisierung einen weiteren Urbanisierungsschub und eine Anpassung an die sich stärker differenzierende Berufsstruktur. Wie [re-]agierten die Juden als Gruppe in diesem Prozeß? Inwieweit sind sie um 1900 überhaupt noch als eine eigene Gruppe mit einem spezifischen Traditionsbewußtsein und einer spezifischen Berufsstruktur in Westfalen auszumachen?

Die napoleonische Neuordnung beendete um 1808 abrupt in den beiden Modellstaaten Berg und Westfalen das traditionelle Judentum, das sich in den westfälischen Kleinstaaten nach der großen Zäsur von 1350 zu Beginn der Neuzeit herausgebildet und über 350 Jahre existiert hatte. Entsprechend der territorialen Aufgliederung Westfalens gab es eigene Landjudenschaften in den geistlichen Territorialstaaten Münster, Paderborn-Corvey, Kurköln-Vest Recklinghausen und in den weltlichen Territorien Lippe, Grafschaft Mark, daneben in zahlreichen kleinen Herrschaften wie Rheda-Wiedenbrück, Gemen, Stromberg u. a. Die Judenschaften waren weitgehend autonom, verfügten über die Rabbinatsgerichtsbarkeit und lebten gemäß ihrer jahrhundertalten Tradition, was im Zeitalter der Aufklärung vereinzelt zu Konflikten führte. Sozial gesehen war die Judenschaft relativ homogen. Es gab zwar eine dünne Schicht reicher Handelsjuden und Geldverleiher, die bisweilen auch Agentenfunktionen für ihre Fürsten ausübten, doch fehlte, zumindest in den westfälischen Judenschaften, die Gruppe der Hoffaktoren. Soweit diese in Westfalen tätig wurden, kamen sie von auswärts. Die meisten westfälischen Juden waren nach dem Siebenjährigen Krieg durch eine wachsende Verarmung bedroht, was auf den Landtagen immer wieder zu Konflikten führte, da diese für die Repartition der Schutzgeldabgaben zu sorgen hatten¹.

¹ Zur Situation der westfälischen Juden im Ancien régime: vgl. *Dietbard Aschoff*, Das Judentum im Stift Münster bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges, in: *Theokratia* 3 (1979) 125–184;

Hatte die Aufklärung im westfälischen Judentum kaum Spuren hinterlassen, so führte die Einrichtung des Kasseler Konsistoriums zumindest strukturell zu einer Veränderung der Situation. An Stelle der alten Landrabbinate bestimmten nun geistliche Beamte in Kassel das jüdische Gemeindeleben, lösten die alten Schulen auf, um neue zu etablieren, und versuchten nach den Vorstellungen von Israel Jacobson den Gottesdienst zu reformieren. In den einzelnen, vor allem dörflichen Gemeinden blieb man damit zunächst relativ erfolglos. Beklagt wurden die hohen Kosten, die das neue System mit sich brachte. Genutzt wurden dagegen die Mobilitätschancen, die die Gleichstellung ermöglichte. Doch versuchten die lokalen Beamten und politischen Körperschaften dies zu verhindern oder aber einzuschränken, wozu das zumindest im Herzogtum Berg gültige Schändliche Dekret Möglichkeiten bot. Neue Gemeinden entstanden nun in Städten wie Münster, Dortmund und Iserlohn².

Die Einflüsse des Kasseler Konsistoriums wirkten sich verstärkt in Westfalen nach 1815 aus, als der Obervorsteher der ehemaligen Grafschaft Mark, Lazar Levi Hellwitz, in Soest eine Reformgemeinde einrichtete und die Reform auch in den anderen Gemeinden zu etablieren gewillt war. Das Reformjudentum versuchte eine neue Tradition des Judentums zu stiften, das sich in seinem Erscheinungsbild den protestantischen Kultformen anpaßte. Hellwitz hatte in einer Schrift, die Leopold Zunz für ihn verfaßt hatte, 1819 die Forderung vertreten, daß die Juden nur noch Juden ihrer Konfession, nicht aber ihrer Nation nach sein sollten. Das Judentum als eigenes kulturelles System sollte in dem gesamt-kulturellen System aufgehen, der einzelne Jude zwar gemäß den reformierten Traditionen seiner Konfession leben, aber sich der bürgerlichen Kultur nicht verschließen. Hellwitz' Versuch, das persönlich in die Tat umzusetzen, scheiterte jedoch zunächst, als er 1826 versuchte, dem Werler Schützenverein beizutreten.

Die Persönlichkeit Hellwitz, der wie kein anderer die neue jüdische Tradition verkörperte, ist in seiner historischen Bewertung nicht unumstritten. Für die Konservativen ist er der Zerstörer der alten Tradition. Sein Anspruch, das „geistliche jüdische Oberhaupt“ in Westfalen zu sein, wurde von der allgemeinen Rabbinerkonferenz 1846 nicht akzeptiert. Wenn ihm auch eine gewisse Eitelkeit nicht abzusprechen ist, so setzte er sich selbstlos mit seinen finanziellen Mitteln für jüdische, aber auch nicht-jüdische soziale und kulturelle Belange ein. So unterstützte er die hellenistische Bewe-

Fortsetzung Fußnote von Seite 95

Hans-Joachim Bebr, Judenschaft, Landstände und Fürsten in den geistlichen Staaten Westfalens im 18. Jahrhundert, in: *Peter Freimark, Helmut Richter* (Hrsg.), Gedenkschrift für Bernhard Brillung (Hamburg 1988) 121–135; *Arno Herzig*, Berührungspunkte und Konfliktzonen von jüdischer Minderheit und christlicher Gesellschaft im 18. Jahrhundert am Beispiel der beiden westfälischen Kleinstaaten Paderborn und Limburg, in: ebd. 150–189.

² *Arno Herzig*, Judentum und Emanzipation in Westfalen (Münster 1973) 1–15; im folgenden zitiert: *Herzig*, Emanzipation; *Helmut Berding*, Die Emanzipation der Juden im Königreich Westfalen (1807–1813), in: *Archiv f. Sozialgeschichte* 23 (1983) 23–50; *Arno Herzig*, Die jüdische Minderheit Rheinland-Westfalens im Assimilationsprozeß (1780–1860), in: *Kurt Düwell, Wolfgang Köllmann* (Hrsg.), Rheinland-Westfalen im Industriezeitalter, Bd. 2 (Wuppertal 1984) 72–85; *Rudolf Muhs*, Zwischen Schutzherrschaft und Gleichberechtigung – Die Juden im Hochstift Paderborn um 1800 (Paderborn 1985).

gung in Griechenland, sammelte Geld für ein jüdisches Hospital in Jerusalem, vor allem aber unterstützte er alle Versuche, die jüdische Sozialstruktur der allgemeinen anzupassen³. Bei diesem Versuch arbeitete er recht selbstlos mit Prof. Alexander Haindorf, der wohl bedeutendsten jüdischen Persönlichkeit Westfalens im 19. Jahrhundert, zusammen. Haindorf hatte zusammen mit anderen jüdischen Intellektuellen dieser Provinz 1825 in Münster nicht nur einen Verein zur Ausbildung jüdischer Handwerker gegründet, sondern auch eine jüdische Freischule und damit verbunden ein jüdisches Lehrerseminar etabliert. Seit 1825 als Professor an der Medizinischen Akademie Münster tätig, widmete er sich nach Auflösung der Akademie neben seiner medizinischen Berufstätigkeit ganz der Pädagogik und der Lehrererziehung. Haindorf war stark durch den Berliner Culturverein beeinflusst, dessen (externes) Mitglied er war. Er wollte die jüdische Kultur mit der europäischen Kultur „amalgamieren“, sah aber, bedingt durch die Engstirnigkeit des traditionellen Rabbinismus, die jüdische Kultur weit hinter der europäischen zurückgeblieben. Doch war er bis zu seinem Tod (1862) der Auffassung, daß die Juden kulturell erheblich aufgeholt hätten. Zur „Amalgamierung“ mit der europäischen Kultur gehörte für Haindorf auch ein starkes Interesse für die abendländische Kultur. Er verfaßte mehrere historische Abhandlungen, zählt mit zu den Gründern des Westfälischen Vereins für Altertum und Geschichte und gilt als der „Retter“ zahlreicher mittelalterlicher Tafelbilder Westfalens, die infolge der Säkularisation fast vernichtet worden wären. Als Mitglied des Kunstvereins genoß Haindorf hohes Ansehen und stand in regem Austausch mit der geistigen (vor allem protestantischen) Elite in Münster. Für ihn war ein Leben in beiden kulturellen Systemen, dem jüdischen wie dem allgemein bürgerlichen, ideal gelöst⁴.

Hellwitz und Haindorf personifizieren augenfällig die neue Tradition eines liberalen Judentums, das im 19. Jahrhundert in den westfälischen Städten vorherrschend sein sollte und das sich noch am ehesten in den neuen Synagogenbauten der 1860er Jahre manifestierte, die sich mit ihren romanischen und gotischen Stilelementen sehr stark der „christlichen“ Umwelt anpaßten. In den 1820er Jahren hatte man sich bei der Synagogenarchitektur an Schinkelsche Vorgaben gehalten, den Synagogenraum aber mit maurischen Elementen versehen⁵.

³ *Herzig*, Emanzipation, 41 ff.

⁴ Zur Persönlichkeit und Bedeutung Haindorfs vgl.: *Arno Herzig*, Alexander Haindorfs Bedeutung für die Pädagogik in Westfalen, in: *Westfälische Forschungen* 23 (1971) 57–74; *Hans-Joachim Schoeps*, Alexander Haindorf, in: *Westfälische Lebensbilder* 11 (1975) 97–111; *Bernhard Brilling*, Alexander Haindorf – seine Bemühungen um Anstellung als Universitätsprofessor (1812–1815) und seine Tätigkeit als Dozent in Münster (1816–1818 und 1825–1847), in: *Westf. Ztschr.* 131/132 (1981/82) 69–120; *Arno Herzig*, Politische Zielvorstellungen jüdischer Intellektueller aus dem Rheinland und aus Westfalen im Vormärz und in der Revolution von 1848, in: *Walter Grab, Julius H. Schoeps* (Hrsg.), *Juden im Vormärz und in der Revolution von 1848* (Stuttgart, Bonn 1983) 272–311, 274 ff.; im folgenden zitiert: *Herzig*, Zielvorstellungen; *Geschichte der Juden in Münster. Dokumentation einer Ausstellung in der Volkshochschule Münster*, hrsg. v. der Gesellschaft f. christlich-jüdische Zusammenarbeit e.V. Münster/VHS Münster (Münster 1989) 44–52; im folgenden zitiert: *Geschichte der Juden in Münster*; *Betka Matsche-von Wicht*, *Der Westfälische Kunstverein in Münster*, in: *Westfalen* 59 (1981) 3–87.

⁵ *Harold Hammer-Schenk*, *Synagogen in Deutschland. Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert. Teil I u. II* (Hamburg 1981); im folgenden zitiert: *Hammer-Schenk*, *Synagogen*.

Den Gegenpol zum liberalen Judentum bildete der konservative „Oberrabbiner“ Abraham Sutro, der trotz der Kasseler Neuordnung 1809 ins Amt gekommen war, aber weder von der Provinzregierung noch von den Gemeinden in der von ihm beanspruchten Position als „Oberrabbiner“ der Provinz Westfalen anerkannt worden war. Auch wenn Sutro die alten Landjudenschaften auf Provinzebene unter seiner Leitung zu restaurieren hoffte, mußte er erkennen, daß die tradierte Lebensform des westfälischen Judentums untergegangen war. Trotz seiner konservativen Einstellung unterstützte er Haindorfs pädagogische Bemühungen und vertrat gegenüber dem preußischen Landtag die Forderung der Gleichberechtigung der Juden, so in der Position als Beamte⁶.

Die Differenzen zwischen konservativen und liberalen Juden führten in einzelnen Gemeinden zu handfesten Auseinandersetzungen, wobei beide Seiten an die staatlichen Behörden appellierten, um ihre Position durchzusetzen⁷. Wenn auch die Konservativen die Orgel und Deutsch als Kultussprache für die Synagoge ablehnten, so war auch für sie das „alte Judentum“ nur noch eine historische Größe. Begeisterte Äußerungen über den kulturellen Rang der hebräischen Sprache, wie wir sie in der Ordnung der Iserlohrner Gemeinde 1819 finden, dokumentieren eher einen gewissen Historismus als eine lebendige Tradition⁸. Haindorf, der sich relativ distanziert zu religiösen Belangen verhielt, riet seinen Lehramtskandidaten zum Ausgleich zwischen beiden Parteien. Seinem Mitarbeiter, dem Rabbiner Dr. Salomon Friedländer, einem Enkel des Kurkölnener Landrabbiners Josef Abraham Friedländer, legte er die Niederlegung seines Amtes nahe, als er sich in der Reformdebatte zu stark für eine radikale Position engagiert hatte. 1851 wanderte dieser in die USA aus und wurde dort zum führenden Reformrabbiner. Seine Sicht des historischen Judentums hatte er 1847 in seiner „Geschichte des Israelitischen Volkes von der ältesten bis auf die neueste Zeit“ zum Ausdruck gebracht; er sah das Judentum „im Zusammenwirken aller Kräfte zu dem einen großen Endziel der Freiheit und Bildung des Menschengeschlechts“⁹.

Zählten die westfälischen Juden im 19. Jahrhundert auch weitgehend zu den liberalen in Deutschland und war deshalb bei den Orthodoxen diese Provinz als „trefenes“

⁶ Herzig, Emanzipation, 43 ff.; Bernhard Brillung, Abraham Sutro. Ein Beitrag zum Leben und Wirken des letzten münsterschen Landrabbiners, in: Westfalen 123 (1973) 51–64.

⁷ Vgl. die Beschwerde der jüdischen Gemeinde Münster an den Oberpräsidenten der Provinz (13. 1. 1847), in: Staatsarchiv Münster, Oberpräsidium (= Sta.Ms.Opr.) Nr. 2627, Bd. 3, Bl. 135 ff. Sutro berief sich in einer Eingabe an die Regierung darauf, daß er dafür Sorge trage, daß die Gebete in hebräischer Sprache zu halten seien und daß in den Synagogen seines Rabinats keine Neuerungen eingeführt würden. Die Reformgemeinden solle man als „neue Sekte“ betrachten. Ebd. Bl. 120 ff.

⁸ „... unsere prachtvolle hebräische Sprache mit den vortrefflichsten Dichtungen die nur irgend eine Kraftsprache zu erzeugen vermag, würde Gesang und Orgel ersetzen wenn das bis jetzt noch übliche, orientalische Singen von Ankündigen, durch Schreyen willkürlicher Singereyen nicht so abscheulich mißbraucht würde.“ Die Ordnung abgedruckt in: „Schutzjuden – Bürger – Verfolgte“. Die Geschichte der jüdischen Minderheit in Iserlohn, bearb. v. Arno Herzig (Iserlohn 1984) 66 f.; im folgenden zitiert: Herzig, Schutzjuden.

⁹ Herzig, Zielvorstellungen, 300; Das Zitat in seinem Buch VII; Siehe auch: Salomon Friedländer, Der Verein für Westfalen und Rheinprovinz zur Bildung von Elementarlehrern und zur Beförderung von Handwerken und Künsten unter den Juden zu Münster. Historische Denkschrift (Berlin 1850).

Westfalen verschrien, so verhielten sie sich in ihrer ökonomischen und sozialen Entwicklung eher konservativ¹⁰. Verglichen mit den Bedingungen der kurzen Gleichstellungsphase (1808–1813), die die jüdische Bevölkerung Westfalens für einen ersten Urbanisierungsschub genutzt hatte, versuchte die preußische Provinzregierung die durch Gesetz garantierte Freizügigkeit auf dem Verwaltungsweg wieder einzuschränken und die Juden in eine Sonderstellung abzudrängen. Sie wurde dabei von weiten Kreisen der Bevölkerung, vor allem auf dem Land, unterstützt. Für die bäuerliche Bevölkerung wurden die jüdischen Einwohner zum „Antisymbol“; ihr wirtschaftlicher Aufstieg kontrastierte mit dem eigenen Abstieg, der durch die hohen Abgaben infolge der preußischen Agrarreform und die fallenden Getreidepreise bedingt war. Doch waren bei dem „Güterschacher“ weniger die jüdischen Kaufleute die Gewinner, vielmehr der Adel, der mit dem Vorwurf vom „jüdischen Wucher“ die Konkurrenz der jüdischen Kaufleute zu beseitigen versuchte, als diese ihm beim ungehinderten Erwerb bäuerlichen Landbesitzes, der nach 1820 bei Subhastationen angeboten wurde, in die Quere kamen. Der Oberpräsident von Vincke hatte in Berlin eine Kabinettsorder (20.9.1836) durchgesetzt, die den Juden in den westfälischen Kreisen Paderborn, Büren, Warburg und Höxter den Erwerb bäuerlicher Grundstücke verbot, „wenn dieselben nicht selbst und mit jüdischem Gesinde bewirtschaftet werden“. Die Verschuldung der Bauern war zwar groß, doch konnte nirgendwo angeblicher jüdischer Wucher nachgewiesen werden, auch dann nicht, wenn der Oberpräsident und die Landräte der betreffenden Kreise dies als Tatsache darstellten. Es blieb im Ergebnis bei der Feststellung, wie sie der Landrat Hartmann aus Büren traf: „Es sind mir keine Fälle, wo durch raffinierten Wucher die auf dem Land angesiedelten Juden den Landmann im hiesigen Kreise in Schulden gebracht haben, bekannt.“ Auch der Landrat von Warburg ging zwar in seiner Antwort an Vincke (28.11.1834) von der Prämisse aus: „Die Juden sind Wucherer und für diese ist die Zeit der Not die beste Ernte“, indes – so fährt er fort – „finden sich in hiesiger Gegend noch wenige solche Juden, die sich in der Lage befinden von ihrer leidigen Gewohnheit des Wuchers Gebrauch zu machen. Die meisten jüdischen Handelsleute haben durch die für den Landmann so traurigen neuern Zeiten bedeutende Verluste erlitten, andere sind dadurch selbst ihrem Banquerotte nahegebracht worden; auch sind die Beispiele schon viele aufzustellen, wo Handel treibende Israeliten, die sich noch vor einigen Jahren in leidlichen Vermögensumständen befanden, ihren Handel haben aufgeben müssen, weil die Armut der Gemeinden keinen Gewinn mehr erwarten ließ.“ Der Paderborner Landrat konnte bei den Geschäften der Juden zwar keine „Merkmale strafbarer Absicht“ nachweisen, glaubte aber, daß der Reichtum der Gemeinden Altenbeken und Schwaney „ausschließlich auf die Peckelsheimer und Pömbseiner (Landkreis Warburg) Juden übergegangen“ sei, die als „Geldverleiher und Viehhändler“ auftreten. Der Bauer schätze sich jedoch glücklich, so fährt er fort, wenn der Jude bei Subhastationen der Letztbietende bleibe, da er ihn als „Administrator“ auf dem Hof beließe, denn dieser wolle sich nicht durch „Selbstbewirtschaftung“ einen „Broderwerb“ sichern, „vielmehr wird das angekaufte Gut als Ware behandelt und überall da wieder abgesetzt, wo der Vorteil es erheischt“.

¹⁰ Zur Einschätzung durch die Orthodoxen siehe: *Max Lazarus*, *Erinnerungen*, bearb. v. Hans Chanoch Meyer (Dortmund 1967) 73; im folgenden zitiert: *Lazarus*, *Erinnerungen*.

Die entgegengesetzte Meinung vertrat, allerdings fünfzig Jahre später, der Berichtstatter des Vereins für Socialpolitik, der westfälische Gutsbesitzer Winkelmann, der 1887 in seinem Bericht über den „Wucher auf dem Lande“ auf Westfalen bezogen schreibt: „Für manchen Bauer oder Kötter ist der Ankauf seines Besitzes durch einen der alten großen Grundbesitzer zur Rettung geworden, da er als Pächter nachher sicherer sitzt denn als verschuldeter Eigentümer. Die Zahl derjenigen Bauern, welche als nominelle Eigentümer Sklaven der Juden und Wucherer sind, hat in erschreckendem Maße zugenommen.“¹¹

Der Erwerb bäuerlichen Grundbesitzes zur Selbstbewirtschaftung durch Juden unterblieb in Zukunft; doch das war nicht allein durch diese Kabinettsorder bedingt, sondern widersprach der eigenen ökonomischen Tradition. Eine Ausnahme bildete hier der Steinheimer Kaufmann Lippmann Lilienthal, der 1839 in dieser Gemeinde den sogenannten Paradieshof für 6700 Taler erwarb und ihn mit einem Knecht bewirtschaftete. Daneben behielt er sein Geschäft bei und gab schließlich 1861 die Landwirtschaft wieder auf. Zum Landaufkauf durch jüdische Händler zwecks Weiterverkauf kam es erst wieder nach 1855, als das Gesetz aufgehoben wurde. Auch aus anderen Teilen Westfalens ist der Erwerb von Grund und Boden durch jüdische Geldleiher aufgrund von Konkursen bäuerlicher Besitzer nachweisbar. So verfügten die beiden jüdischen Viehhändler und Geldleiher Joseph und Aron Ansel aus Schwelm in ihren Testamenten 1873 und 1866 über einige Kotten und Landareale, die sie weiterverpachtet hatten. Ihre Erben brachten den größten Teil dieses Besitzes in eine Stiftung zugunsten der Blinden in Schwelm und Wesel ein¹².

Wiederholt kam es in Westfalen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu Pogromen, für die immer wieder religiöse Motive vorgeschoben wurden, wie 1843 in Minden. Hier nutzte der Regimentsauditeur Marcard die antijüdische Stimmung, um zum ersten Mal ein judenfeindliches konservatives Programm zu verfassen, das die Juden aus dem christlichen Staat ausschließen sollte. Zu seinen Anhängern zählten Handwerker, Gastwirte, Krämer und Bauern¹³.

¹¹ Der Text der Kabinettsorder in: Handbuch zum Amtsblatt der königlichen Regierung zu Arnsberg, 1. Teil (Arnsberg 1844) 367; Zitate der Gutachten in: Sta.Ms.Opr. Nr. 2860, Bl. 14 (LR v. Büren), Bl. 19 f. (LR v. Warburg), Bl. 25 ff. (LR v. Paderborn); Siehe auch: *Rainer Erb*, „Jüdische Güterschlächtere!“ im Vormärz. Vom Nutzen des Stereotyps für wirtschaftliche Machtstrukturen, dargestellt an einem westfälischen Gesetz von 1836, in: *International Review of Social History* 30 (1985) 312–341; Das Zitat Winkelmanns in: Verein für Sozialpolitik, Schriften, Bd. 23, 9 ff. Siehe *Avraham Barkai*, Die sozio-ökonomische Situation der Juden in Rheinland-Westfalen zur Zeit der Industrialisierung (1850–1910), in: *Kurt Düwell, Wolfgang Köllmann* (Hrsg.), *Rheinland-Westfalen im Industriezeitalter*, Bd. 2 (Wuppertal 1984) 86–106, 98; im folgenden zitiert: *Barkai*, Die sozio-ökonomische Situation.

¹² Siehe dazu die ausgezeichnete Lokalstudie von *Johannes Waldhoff*, *Die Geschichte der Juden in Steinheim* (Steinheim 1980) 138; im folgenden zitiert: *Waldhoff*, Steinheim; zu Schwelm: *Gerd Helbeck*, *Juden in Schwelm. Geschichte einer Minderheit von den Anfängen im 17. Jahrhundert bis zum Nationalsozialismus* (Schwelm 1988) 70 ff.; im folgenden zitiert: *Helbeck*, Schwelm.

¹³ *Arno Herzig*, Das Sozialprofil der jüdischen Bürger von Minden im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: *Mitteilungen d. Mindener Geschichtsvereins* 50 (1978) 45–70, 60; im folgenden zitiert: *Herzig*, Sozialprofil.

Unter diesen politischen und gesellschaftlichen Vorgaben verlief die soziale und ökonomische Entwicklung der westfälischen Juden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter gewissen Schwierigkeiten. Um so bemerkenswerter ist der Aufstieg dieser Minderheitsgruppe aus ihrer ökonomischen und sozialen Marginalexistenz zu mehrheitlichem Wohlstand.

Die preußische Provinz Westfalen erfuhr zwischen 1821 und 1925 eine Bevölkerungszunahme um 430%, während die Zunahme des jüdischen Bevölkerungsteils nur ca. 208% betrug (0,9% : 0,45%). Den größten Anstieg hatte der Regierungsbezirk Arnsberg zu verzeichnen, da hier die Industriestädte des Ruhrgebiets liegen. Bis 1910 hatte der jüdische Bevölkerungsanteil in der Provinz eine höhere Abwanderungs- als Zuwanderungsrate, so daß der Zugewinn, der trotzdem zu verzeichnen ist (1825: 11 142 – 1910: 21 036), durch Geburtenüberschuß erzielt worden sein muß; der Anteil der westfälischen an der preußischen Gesamtjüdischenschaft blieb mit 3,37% (1871) und 3,52% (1900) ziemlich konstant.

Der Urbanisierungsgrad des jüdischen Bevölkerungsanteils lag im 19. Jahrhundert konstant über dem der übrigen Einwohner, und zwar für 1858 im Hinblick auf die Einwohnerzahl für Städte über 5000 Einwohner: für Gesamteinwohner: 12,5%; für jüdische Einwohner: 18,2%.

1895 die Relation für Städte über 50 000 Einwohner (Dortmund, Bochum, Münster): 6,1% gesamt, 14,6% dagegen für jüdische Einwohner. 1925 für Städte über 100 000 Einwohner (Dortmund, Gelsenkirchen, Bochum, Hagen, Münster): Gesamt: 19,5%, jüdische Einwohner: 35,4%. 1880 lag der Anteil der jüdischen Bevölkerung in Westfalen für Städte über 100 000 Einwohner noch bei 10,3% (in Preußen: 32,7%), 1910 bei 23,4% (Preußen: 59,3%).

Als Beispiel für die Entwicklung sei hier die größte (Industrie-)Stadt, Dortmund, dargestellt. Prozentual gesehen hat zwischen 1832 und 1925 der jüdische Bevölkerungsteil die Wachstumsschübe fast konstant mitgemacht. Während der Anteil der jüdischen Bevölkerung auf Provinzialebene in diesem Zeitraum auf die Hälfte zurückfiel (0,9% auf 0,45%), verminderte er sich in Dortmund nur von 1,4% auf 1,2%¹⁴.

Nicht so positiv ist die Entwicklung in der zweitwichtigsten Ruhrgebietsstadt Bochum. 1852: 3,5% – 1871: 1,72% – 1895: 1,5% – 1910: 0,6%, steigt aber nach dem Ersten Weltkrieg relativ wieder auf 0,7%. Kontinuierlich ansteigend bzw. gleichbleibend ist der jüdische Bevölkerungsanteil in der rapide wachsenden Ruhrgebietsstadt Gelsenkirchen. 1858: 0,3% (9174 zu 31); 1910: 0,65% (192013 zu 1261); 1925: 0,695% (207153 zu 1440).

¹⁴ Angaben nach: *Herzig*, Emanzipation, 62 ff.; Gemeindelexikon der Provinz Westfalen (Berlin 1871); desgl. Berlin 1897. Die jüdische Bevölkerungsentwicklung in Dortmund zeigt unterschiedliche Phasen. So ist ein Einbruch vor allem zwischen 1867 und 1877 (2,6% auf 1,5%) zu verzeichnen, als durch Eingemeindungen Ortschaften hinzukamen, in denen der jüdische Bevölkerungsanteil sehr niedrig war; der Anteil bleibt bis 1885 in Relation konstant, um dann bis 1895 bei absoluter Zunahme relativ um 0,1% auf 1,4%, schließlich bis 1910 auf 1,1% zurückzugehen, steigt dann aber nach dem Ersten Weltkrieg auch relativ auf 1,2% an. Der jüdische Anteil der Groß- und Industriestadt Dortmund erlebt analog zu anderen Städten keinen Einbruch, wobei der Zuwanderungsgewinn hier primär durch Ostjuden erfolgte.

Wie die großen Ruhrstädte zwischen 1850 und 1910, so verzeichnet auch Münster bis 1910 einen absoluten Anstieg (226 auf 637 jüdische Einwohner), insgesamt jedoch einen relativen Rückgang (1% auf 0,7%). Nach dem Ersten Weltkrieg gehen hier allerdings sowohl der absolute als auch der relative Anteil zurück (1913: 620 jüdische Einwohner = 0,65%).

In Ostwestfalen gelingt es sogar in Bielefeld, den prozentualen Anteil zwischen 1858 und 1907 von 1,1% auf 1,2% zu steigern. (Das bedeutete einen Anstieg von 235 auf 860 jüdische Einwohner.) Der Anteil in den anderen Großstädten bleibt 1907 mit 0,7% (Gelsenkirchen), 0,6% (Bochum) und 0,8% (Hagen) über dem Provinzdurchschnitt. Das gilt 1910 auch für die mittleren Industriestädte (30 000 bis 100 000 Einwohner): Witten (ca. 1%), Iserlohn (ca. 0,7%), Hamm (0,9%), Hagen (0,8%), Recklinghausen (0,7%).

Während in der entscheidenden Urbanisierungsphase 1871 bis 1895 der allgemeine Bevölkerungsanteil der westfälischen Stadtgemeinden um 575% (497 315 auf 2 686 379 Einwohner) anwächst, erlebt der Anteil der jüdischen Stadtbewohner nur einen Anstieg um 30,75% (10 955 auf 14 323 Einwohner). Dagegen erfährt er in dieser Phase in den Landgemeinden eine Abnahme um ca. 20%, während die allgemeine Bevölkerungszunahme hier bei plus 34% liegt (1 276 347 auf 1 713 138; Juden: 6 290 auf 5036 Einwohner).

Von Interesse ist für das Thema Land-/Landstadt-Juden die Entwicklung in den beiden ostwestfälischen Landkreisen Warburg und Höxter, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts, bedingt durch die historische Entwicklung in dem ehemaligen Fürstbistum Paderborn, einen hohen jüdischen Bevölkerungsanteil hatten (1821: Warburg: 4%, Höxter: 2,5%; Provinz Westfalen: 0,9%). Während der jüdische Bevölkerungsanteil im Kreis Warburg bis 1871 auf 3,36% (1046 zu 31 061 Einwohner) und bis 1895 auf 2,35% (761 zu 32 308 Einwohner) zurückgeht, erlebt er im Landkreis Höxter bis 1871 sogar einen leichten Anstieg auf 2,56% (1259 zu 49 022 Einwohner), fällt aber dann bis 1895 auf 1,8% (997 zu 55 549 Einwohner) zurück. Die Entwicklung der Urbanisierungsphase 1871 bis 1895 trifft vor allem die Landgemeinden. In denen Höxters geht der Anteil von 1,2% auf 0,6% zurück; in denen Warburgs von 2,8% auf 1,72%¹⁵.

Betroffen von dem Rückgang sind die Landgemeinden, in denen nur vereinzelt jüdische Einwohner lebten, während die kleinen Landstädte mit einer traditionellen jüdischen Gemeinde, in denen die Juden im Wirtschaftsleben eine wichtige Rolle spielten, nicht so stark betroffen waren¹⁶.

Relativ hoch ist der Verlust der Dorfgemeinden (ohne Landstädte) im ostwestfäli-

¹⁵ Als Beispiel seien die beiden Landgemeinden mit dem (1871) höchsten jüdischen Bevölkerungsanteil angeführt. Im Kreis Höxter der Ort Amelunxen: 1871 (35 zu 911 Einwohner) = 3,8%; 1895 (15 zu 975) = 1,5%. Im Kreis Warburg die Landgemeinde Peckelsheim: 1871 (138 zu 1486) = 9,2%; 1895 (89 zu 1626) = 5,5%.

¹⁶ So geht in der Stadt Warburg zwischen 1871 und 1895 der Anteil nur von 6,35% auf 5,3% zurück (280 zu 4408 und 280 zu 5256 Einwohnern). In der Landstadt Beverungen (Landkreis Höxter) von 9,94% (1871: 165 zu 1659) auf 5,3% (1895: 105 zu 1983). Nieheim (Landkreis Höxter): 9,6% auf 6,1% (150 zu 1563 und 105 zu 1725 Einwohnern). Steinheim (Landkreis Höxter): 6,14% auf 4,6% (144 zu 2351 und 137 zu 2957 Einwohnern).

schen Regierungsbezirk Minden mit einem Rückgang um ca. 36% (gegenüber ca. 20% Provinzialdurchschnitt)¹⁷. In den Stadtgemeinden dieses Regierungsbezirks erfolgte dagegen zwischen 1871 und 1895 ein geringfügiger Anstieg (1871: 3541 zu 1895: 3700 Einwohner), also um 4,5% (Gesamt-Westfalen dagegen 30,75%). Das bedeutet, daß der jüdische Bevölkerungsanteil zwischen 1871 und 1895 sowohl absolut als auch relativ vor allem in Ostwestfalen, wo die traditionellen jüdischen Landgemeinden lagen, rückläufig ist. Dabei ist davon auszugehen, daß der Verstädterungsgrad in dieser Region – von Bielefeld abgesehen – im Vergleich zum Regierungsbezirk Arnsberg relativ gering war. Wie also an den Entwicklungsdaten der beiden ostwestfälischen Landkreise Warburg und Höxter deutlich wird, bleibt der Anteil der Dorf- bzw. Kleinstadtjuden bis 1870 relativ konstant, um danach in der entscheidenden Urbanisierungsphase von 1871 bis 1895 absolut und relativ zurückzugehen. Zu erklären ist dies durch die Abwanderung in die Großstädte oder aber durch Rückgang des Geburtenüberschusses.

Die gesamte Entwicklung der westfälischen Juden bleibt dennoch, trotz des westfälischen Urbanisierungsschubs, hinter dem preußischen Durchschnitt zurück. Die jüdischen Einwohner erweisen sich als relativ bodenständig, wechseln aber von den Dörfern in die Klein- und Mittelstädte.

In ihrer ökonomischen Entwicklung blieb die jüdische Bevölkerung Westfalens im allgemeinen Modernisierungsprozeß des 19. Jahrhunderts der traditionellen Berufsstruktur treu. Alle Versuche, die in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts zum Beispiel durch die Marks-Haindorf-Stiftung unternommen wurden, ihre Sozialstruktur der allgemeinen anzupassen, scheiterten und wurden schließlich aufgegeben. Mit den Berufszielen, die hierbei angestrebt wurden, hätten sie auch kaum eine Qualifizierung im modernen Industrialisierungsprozeß erreicht. Es war durchaus sinnvoller, daß sie ihre in Jahrhunderten erworbenen ökonomischen Fähigkeiten in den Entwicklungsprozeß des 19. Jahrhunderts einbrachten und damit den Modernisierungsprozeß eher förderten, als dies auf dem Umweg über eine Anpassung an die traditionelle allgemeine Sozialstruktur möglich gewesen wäre. Diese Anpassung unterblieb also. Um 1900 glich die Berufsstruktur der westfälischen Juden deshalb der aller anderen Juden in Deutschland, nicht aber der Gesellschaft in Westfalen¹⁸. Hier ist noch am ehesten so etwas wie die Konsistenz einer jüdischen Gruppe auszumachen, auch wenn es von den einzelnen Juden so nicht gesehen wurde.

Was die Entwicklung der westfälischen Juden in der modernen Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts betrifft, so verhielten sie sich trotz des „Vorsprungs“ ebenfalls wieder recht konservativ. Sie behielten ihre traditionellen Handelsberufe bei, entwickelten sie aber entsprechend den neuen Gegebenheiten weiter und begründeten damit ihren angemessenen Wohlstand. Das gilt für den Geldhandel, den Kleider- und Manufakturhandel und auch für den Vieh- und Kornhandel.

Infolge der schlechten Verkehrsbedingungen und damit zusammenhängend der

¹⁷ Von 2408 jüdischen Einwohnern (1871) auf 1543 (1895).

¹⁸ Vgl. *Barkai*, Die sozio-ökonomische Situation, 95.

fehlenden größeren Speditions- und Kommissionsgeschäfte blieb bis 1850, verglichen mit dem Rheinland, das Bankgewerbe in Westfalen relativ unbedeutend¹⁹. Wo es vorhanden war, ging es weitgehend auf jüdische Initiative zurück. Bis 1850 kam es zur Gründung zahlreicher Privatbanken durch jüdische Kaufleute, wobei der Übergang von der Geldleihe als Nebengeschäft zur Etablierung einer Bank durchaus fließend war. Einen Vorsprung hatten hier die ostwestfälischen Städte, vor allem Minden, wo schon im 18. Jahrhundert jüdische Geldleiher und preußische Beamte gut zusammenarbeiteten, so daß sie damit quasi die Position von Hoffaktoren erreicht hatten. Die jüdischen Bankiers und Geldleiher der Familien Levison und Wolffers konnten bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ihre führende Position behaupten. In den folgenden Jahrzehnten wurden sie, was das Gewerbesteueraufkommen betrifft, von den jüdischen Kaufleuten der Textil- und Manufakturbranche dieser Stadt überrundet. Es gelang ihnen nicht wie den Paderstein und Meyersberg in Paderborn, ihre Banken so zu etablieren, daß sie auch noch um 1900 eine Rolle gespielt hätten²⁰. Die Paderstein waren ursprünglich im Flachs- und Ellenwarenhandel tätig und über den Geldverleih an Bielefelder Leinenhändler ins Bankgeschäft eingestiegen. In dieser Branche hatten sie sich schon früh mit ihrer „Konkurrenz“, der Familie Meyersberg – auch familiär –, verbunden, die das Wechselgeschäft neben der Ellenwaren-, Spezereihandlung und Tabakfabrikation betrieb. Relativ früh hatten sich die Meyersberg auch im Versicherungsgeschäft engagiert. Während die Meyersberg aus dem Hannöverschen Einbeck nach Paderborn zugewandert waren, kamen die anderen jüdischen Kaufleute, die in Paderborn eine Bank eröffneten, weitgehend aus den Kleinstädten des Umlands, wo, wie in Steinheim oder Warburg, sich die jüdischen Geldleiher ebenfalls als Bankiers etabliert hatten²¹.

Ein weiteres Entwicklungsfeld für jüdische Bankiers bot in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts das märkische Industriegebiet mit Iserlohn und Witten, während im Ruhrgebiet *ein* Bankhaus in Essen die Entwicklung von Anfang an mitbestimmte, nämlich das der aus dem ostwestfälischen Steinheim zugewanderten jüdischen Familie Hirschland. Dieses lieh Geld an die Krupp, Reusch, Dinnendahl, Jakobi und Haniel, als diese noch kleine Firmen waren²².

¹⁹ Vgl. *Hans-Jürgen Teuteberg*, Vom Agrar- zum Industriestaat (1850–1914), in: Westfälische Geschichte, hrsg. v. *Wilhelm Kohl*, Bd. 3 (Düsseldorf 1984) 163–312, 253.

²⁰ Vgl. *Herzig*, Sozialprofil; *Wilfried Reininghaus*, Quellen zur Geschichte der Juden im Westfälischen Wirtschaftsarchiv Dortmund, in: Westfälische Forschungen 39 (1989) 359–366, 361; im folgenden zitiert: *Reininghaus*, Quellen.

²¹ Vgl. *Friedrich Gerhard Hobmann*, Paderborner Geldinstitute vom 18. Jahrhundert bis 1945, in: Westfälische Zeitschrift 133 (1983) 159–232; im folgenden zitiert: *Hobmann*, Paderborner Geldinstitute; *Rudolf Martin*, Jahrbuch der Millionäre in Westfalen (Berlin 1913) 5; im folgenden zitiert: *Martin*, Millionäre.

²² *Waldhoff*, Steinheim, 154; *Wilhelm Wisikirchen*, Burkhardt u. Co. Privatbankiers im Herzen des Ruhrgebiets, in: Tradition 2 (1957) 229–246, 230 ff.: Die Bankiersfamilie, die mit ihrem Hausnamen dem kleinen ostwestfälischen Landstädtchen Warburg Weltrup verschafft hat, war allerdings nicht erst im 19. Jahrhundert, sondern schon 1668 von dort nach Altona gezogen, hatte aber den Namen des Herkunftsorts als Familiennamen beibehalten; Vgl. *Peter Dölling*, Familie Warburg, in: Ingrid Warburg Spinelli. Die Dringlichkeit des Mitleids und die Einsamkeit, nein zu sagen (Hamburg 1990) 442–444.

Der große Kapitalbedarf, den die westfälische Industrie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts benötigte, konnte von den Kleinbanken nicht befriedigt werden. Dies führte um die Jahrhundertwende zum Zusammenschluß zahlreicher jüdischer Privatbanken zu Aktiengesellschaften. So ging 1900 die Westfälisch-Lippische Vereinsbank AG mit Sitz in Bielefeld aus einer Vereinigung der Bankgeschäfte S. Katzenstein Söhne, Bielefeld, Gebrüder Siekmann, Herford, und Salomon und Oppenheim in Lemgo und Detmold hervor. Im Barmer Bankverein Hinsberg, Fischer & Co. vereinigten sich um 1900 die Banken Leffmann Herz in Hagen, 1903 kamen die Bankhäuser S. Hanf in Witten und 1905 Wallach und Emanuel in Iserlohn dazu. Das 1855 durch Hermann Gerson in Hamm gegründete Wechsel-, Bank- und Effektingeschäft fusionierte 1898 mit der Bergisch-Märkischen Bank zu Max-Gerson & Co. KG, kurz vor dem Ersten Weltkrieg kam es zur Deutschen Bank²³. In Paderborn hatte sich 1897 das Bankhaus Emil Paderstein mit drei weiteren überregionalen Banken zum Padersteinschen Bankverein zusammengeschlossen, zu dem 1900 das Warburger Bankhaus Sally Flechtheim kam, so daß das Aktienkapital von 1 Million auf 1,5 Millionen Mark erhöht wurde²⁴.

Die Privatbanken jüdischer Besitzer in Westfalen haben erheblich zur Infrastruktur- und Industriefinanzierung der Region beigetragen: so das Bankhaus Romberg in Iserlohn beim Ausbau des Bahnnetzes, die Hammer Kauflleute und Bankiers Meyer und Bacharach beim Ausbau der Gasbeleuchtung. Das Hammer Bankhaus Gerson war der Hauptfinanzier der dortigen Industrie und des Handels, das Wittener Bankhaus Hanf trug zur Finanzierung des Bergbaus bei. Moritz Hanf ist als einziger jüdischer Zechenbesitzer in Westfalen bekannt. In Minden gründete der Bankier Salomon Philip Wolfers die Mindener Gaskompagnie und wurde um 1850 Präsident des Gewerberates.

Die „christliche“ Umgebung vermochte die Leistungen jüdischer Bankiers kaum gerecht einzuschätzen, sondern versuchte, die jüdischen Unternehmen zu boykottieren, vor allem in den katholischen Gebieten während der Kulturkampfzeit, vorab in Münster/Westfalen. So mußte 1870 die Familie Metz, die aus der benachbarten Landstadt Warendorf zugezogen war, ihr Bankhaus nach Köln verlegen, da sie auf erhebliche Ablehnung stieß. Versuche im katholischen Paderborn, die jüdischen Banken durch Genossenschaftsbanken zu verdrängen, scheiterten jedoch²⁵.

Bedingt durch die Aufgabe der Privatbankhäuser und die damit verbundene Fusionierung zu bzw. mit größeren Bankunternehmen behielten die jüdischen Bankiers Westfalens ihre überlegene ökonomische Stellung in den Gemeinden. Von den elf jüdischen Millionären, die 1913 das Jahrbuch der Millionäre in Westfalen aufführt, sind sieben Bankiers (E. Paderstein/Paderborn, H. Paderstein/Bielefeld, L. Stern/Bielefeld,

²³ Vgl. Adressbuch aller Länder der Erde der Kauflleute, Fabrikanten, Gewerbetreibenden, Gutsbesitzer ... [Leuchs], Bd. 7a, Westfalen, Lippe-Detmold und Pyrmont (Nürnberg 1908) 372; *Herzig*, Emanzipation, 82; *Reininghaus*, Quellen, 362.

²⁴ *Hobmann*, Paderborner Geldinstitute, 197 ff.; Dem Konzentrationsprozeß der Privatbanken jüdischer Bankiers schloß sich die jüdische Bankiersfamilie Meyer in Schwelm nicht an. Trotz der guten Umsätze bis zum Ersten Weltkrieg – 1907 zahlte sie ca. 2000 Mark Einkommenssteuern – wird das Bankhaus „David Meyers Söhne“ im Ersten Weltkrieg liquidiert. Vgl. *Helbeck*, Schwelm, 72 ff.

²⁵ *Herzig*, Emanzipation, 72; *Hobmann*, Paderborner Geldinstitute, 196.

P. R. Steinberg/Bielefeld, M. Gerson/Hamm, H. Gerson/Hamm, M. Hanf/Witten)²⁶. Der bedeutendste unter ihnen war Emil Paderstein, der mit 5 bis 6 Millionen Mark Vermögen und mit einem jährlichen Einkommen von 360 000 Mark an 29. Stelle unter den westfälischen Millionären geführt wird. 1903 wurde er zum Königlichen Kommerzienrat ernannt. 1911 zog er von Paderborn nach Berlin, wo er 1929 starb. Wie Emil Paderstein, so verließ auch Moritz Meyersberg Paderborn und gründete 1860 in Hamburg das Bankgeschäft M. L. Meyersberg & Co.

Ein weiterer Bereich, in dem Westfalens Juden ihre traditionellen Geschäftserfahrungen im Modernisierungsprozeß des 19. Jahrhunderts verwerten und weiterentwickeln konnten, war der Getreide- und Viehhandel. Schon im 18. Jahrhundert wurde der Warburger Getreidehandel weitgehend durch jüdische Händler betrieben, wobei sie immer wieder mit dem Merkantilssystem in Konflikt gerieten, da sie für den freien Handel nach Hessen und Köln eintraten, während die Paderborner Regierung in Notzeiten den Forderungen der moralischen Ökonomie ihrer Untertanen nachzukommen versuchte und den Export verbot²⁷. Auch zu Beginn des 19. Jahrhunderts lag das Zentrum des Getreidehandels jüdischer Kaufleute in den ostwestfälischen Kleinstädten wie Brakel oder Steinheim. Ihr Getreidehandel war zunächst nach Bielefeld hin orientiert. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts reichten die Geschäftsbeziehungen Steinheimer Getreidehändler sogar bis Skandinavien und ins Baltikum. In der Zeit zwischen 1880 und 1900 erlangten die jüdischen Familien, vor allem die Vieh- und Getreidehändler, wirtschaftlich gesehen in dieser Stadt ihren Höhepunkt. Ihnen gehörten die größten und repräsentativsten Stadt- und Geschäftshäuser. Nach der Jahrhundertwende gaben die meisten jüdischen Viehhändler jedoch ihre Geschäfte auf. Auch aus dem Getreidehandel, der im 19. Jahrhundert in Steinheim eine „jüdische Domäne“ war, schieden die Besitzer in den 1920er Jahren weitgehend aus. Für die Entwicklung in Steinheim als Prototyp einer ostwestfälischen Landstadt ist bemerkenswert, daß die jüdischen Gewerbetreibenden nicht in die neuen Branchen überwechselten, die sich in den Gründerjahren in Steinheim entwickelten, so die Möbelindustrie, Sägewerke, Papier- und Landmaschinenfabriken. Im Gegensatz zu Steinheim florierte in dem nicht weit entfernt gelegenen Brakel die Getreidehandlung der sogenannten „Drei Heiligen Könige von Brakel“, Weiler, Heineberg und Flechtheim, auch noch im 20. Jahrhundert, da Brakel seit 1860 einen günstigen Bahnanschluß besaß, während Steinheim erst 1871/72 an die nicht gerade zentrale Bahnlinie Altenbeken–Hannover angeschlossen wurde²⁸.

Mit der Herausbildung des Ruhrgebiets verlagerte sich der Vieh- und Kornhandel jüdischer Händler nach Münster, Soest, Hagen und vor allem nach Dortmund, das seit 1888 das Zentrum des westfälischen Kornhandels bildete. Der bedeutendste Vertreter dieser Branche war der Dortmunder Kaufmann Isidor Goldschmidt, Mitinhaber eines Agenturgeschäfts in Landprodukten. Goldschmidt war der Initiator der westfälischen Getreidebörse in Dortmund, die seit 1888 das Ruhrgebiet mit Getreide versorgte. Dem Vorstand der Getreidebörse gehörten bei der Gründung von den insgesamt neun

²⁶ Vgl. *Martin*, Millionäre, 27 ff.

²⁷ Vgl. *Herzig*, Berührungspunkte, 157 f.

²⁸ *Waldhoff*, Steinheim, 189 ff.

Mitgliedern mindestens vier jüdische Mitglieder an. Vorausgegangen waren der Dortmunder Getreidebörse die Kornmärkte in Herdecke und Witten an der Ruhr, die bedingt durch den Schiffsverkehr auf der Ruhr entstanden waren, im Zuge des Eisenbahnausbaus aber ihre Bedeutung verloren, so daß es in den 1870er Jahren zur Gründung eines Börsenvereins in Hagen kam, da diese Stadt an einem bedeutenden Verkehrsknotenpunkt lag. Diesem Verein gehörten die meisten rheinisch-westfälischen Mühlenbesitzer, Getreidehändler und Agenten an, darunter auch viele Juden. Mit der wachsenden Bedeutung des Ruhrgebiets gewann jedoch Dortmund gegenüber Hagen immer stärker an Bedeutung, zumal der Kornhandel nun weitgehend auf Balkan- und bald Amerika-Importe zurückgreifen mußte. Die Mehrzahl der Käufer und Verkäufer konzentrierte sich nun auf das Ruhrgebiet, so daß Isidor Goldschmidt 1888 die Auflösung des Hagener Börsenvereins und die Gründung einer neuen Getreidebörse in Dortmund betrieb. Sie fand bald Paralleleinrichtungen in Duisburg, Essen, Neuss und Krefeld. Unter Goldschmidts Ägide erfolgte eine ständige Verbesserung der Infrastruktur der Getreidebörse, was die Transport- und Kommunikationsmöglichkeiten betraf²⁹.

Verglichen mit dem Wohlstand der jüdischen Bankiers Westfalens waren die Getreidehändler als Gruppe nicht so gut gestellt. Lediglich Isidor Goldschmidt taucht 1913 mit einem Vermögen von 1 bis 2 Millionen Mark in der Liste der westfälischen Millionäre auf. Den Kornagenten der Familie Flechtheim in Münster/Westfalen gelang dieser Sprung offensichtlich nicht. 1881/82 rangieren die Brüder Moses Flechtheim mit 126 Mark Einkommensteuer und Emil Flechtheim, der 1888 wie Goldschmidt zum Vorstand der Dortmunder Getreidebörse gehörte, mit 162 Mark Einkommensteuer im Mittelfeld der Einkommensteuerzahlenden. Ebenfalls 162 Mark Einkommensteuer zahlte in diesem Jahr in Münster/Westfalen der Kornhändler Isaac Meyer. Außer Isidor Goldschmidt, der sein Vermögen mit Getreide-Importgeschäften aus dem Ausland machte, fungierten die anderen weitgehend als Aufkäufer auf lokalen Märkten; unter den nicht-jüdischen Bürgern galten sie als „gute und solide Familien“³⁰.

Ähnliches gilt auch für die zahlreichen jüdischen Viehhändler Westfalens, die eben-

²⁹ Zur Entwicklung des Getreidehandels in Westfalen unterrichtet eingehend die Schrift des Initiators und Vorsitzenden der Getreidebörse Dortmund: *Isidor Goldschmidt*, Die Entwicklung des Getreidehandels im rheinisch-westfälischen Industriegebiet während der letzten fünfzig Jahre (Dortmund 1913).

³⁰ Zum Besitz von Isidor Goldschmidt siehe: *Martin*, Millionäre, 27; für Münster liegt leider nur für das Jahr 1881/82 die Repartitionsliste der Synagogengemeinde-Mitglieder vor, aus der die Einkommens- und Kultus-Steuer der einzelnen Mitglieder ersichtlich ist. Die jüdischen Steuerzahler mußten in diesem Jahr im Durchschnitt 63 Mark Einkommenssteuer abführen. Der Kultus-Steuersatz betrug im Durchschnitt sogar 130% des Einkommenssteuersatzes. Den Spitzensatz zahlte in der Gemeinde Münster mit 324 Mark Einkommens- und 421 Mark Kultus-Steuer der Pferdehändler Leopold Beer [Stadtarchiv Münster, Fach 36, Nr. 16, Bl. 445 ff.]. Über die Situation jüdischer Getreidehändler in Münster informieren sehr anschaulich die „Kindheitserinnerungen“ von 1928 des Kunstsammlers und -händlers Alfred Flechtheim, der einer dieser Familien entstammte. Presse-Almanach, hrsg. v. J. A. Kissenkötter, C. A. Hilke-Kamps (Münster 1928). Teilweise abgedruckt in: Geschichte der Juden in Münster, 60f.

falls nicht im Importhandel tätig waren, sondern die Verbindung zwischen dem lokalen Viehhandel (weitgehend auf den Dörfern) und den städtischen Schlachthäusern, auch denen des Ruhrgebiets, herstellten. Eine Sondergruppe bilden hier die Pferdehändler, die vor dem Ersten Weltkrieg vielfach die Armee, vor allem die Offiziere und die bessere Gesellschaft, belieferten³¹. Die jüdischen Pferdehändler zahlten, soweit nachweisbar, im Schnitt höhere Einkommensteuersätze als die Viehhändler, die Pferdehändler verfügten, den Testamenten nach zu schließen, über höhere Vermögen und bedienten sich, zumindest in Münster, eher neuer Kommunikationstechniken (Telefon)³². Um die Jahrhundertwende und vor dem Ersten Weltkrieg waren in fast allen westfälischen Städten und Kleinstädten, in denen es einen bedeutenden Viehhandel gab, die jüdischen Viehhändler dominierend. Sie stellten deshalb auch fast ausschließlich den Vorstand des Westfälischen Viehhandelsverbandes. 1906 schlugen die Handelskammern der einzelnen Regierungsbezirke dem westfälischen Oberpräsidenten weitgehend nur jüdische Mitglieder für den Vorstand vor³³. Bis auf die kleinen Land-

³¹ So bildete bereits in den 1860er Jahren das Geschäft des Steinheimer Pferdehändlers Levi Emmerich einen Treffpunkt der adligen Offiziere, der Münsterschen und Deutschen Kürassiere, die auf Schloß Neuhaus bei Paderborn stationiert waren. Siehe: *Josef Menze*, Die Vermögensverhältnisse des Steinheimer Pferdehändlers Levi Emmerich im Jahre 1863, in: Steinheimer Kalender (1989) 28–32; typisch für die Geschäfte der jüdischen Pferdehändler in Westfalen ist die Annonce der Münsterschen Pferdehandlung L. Rosenberg und Sohn 1906 im Münsterschen Adressbuch: „In unseren Stallungen haben wir stets eine reichhaltige Auswahl an Arbeits- und Luxusperden vorrätig. Preisgünstige Bedienung“. Adressbuch der Stadt Münster (1906).

³² Von den sechs Pferdehändlern in Münster waren 1906 drei jüdisch, davon hatten zwei ein Telefon, die anderen keines. Unter den 20 Viehhändlern verfügte zu diesem Zeitpunkt nur einer über ein Telefon. Noch zurückhaltender waren die jüdischen Viehhändler in Soest in dieser Beziehung. 1911 verfügten von insgesamt 21 Viehhändlern sieben über ein Telefon; von den 11 jüdischen Viehhändlern nur einer. 1913 hatten von den nur noch 13 Viehhändlern (darunter 10 jüdische) vier Telefone. Adressbuch der Städte Soest und Werl (Soest 1911) 86; dass. (ohne Ort 1913) 84; Hebelisten, aus denen die Einkommensteuerverhältnisse u.a. auch der jüdischen Viehhändler hervorgehen, liegen vor für: Beckum (1910), Oelde (1905), Nottuln (1895), Borken (1905), Telgte (1893), Warendorf (1914), Bocholt (1902, 1908). Sta.Ms.Reg.Ms. Nr. 17139; Testamente mit Besitzangaben liegen vor für: Fruchthändler Moses Spiegel, Soest, 1899, Objektwert: 12 000 Mark, Sta.Ms. Amtsger. Soest II, Nr. 1410; Pferdehändler Moses Meyer, Soest, 1895, Objektwert: 10 000 Mark, Ebd. Nr. 1192; Viehhändler Benj. Rosenberg, Soest, 1892, Objektwert: 3 000 Mark; Viehhändler Bernh. Stern, Soest, 1897, Objektwert: 6 000 Mark, Ebd. Nr. 1259; Pferdehändler Joseph Stern, Soest, Objektwert: 12 000 Mark; Viehhändler Selkus Steinberg, Bochum, 1891, Objektwert: 15 000 Mark, Sta.Ms. Amtsger. Hagen II, Nr. 1722; Pferdehändler Leeser Stern, Kamen, 1870, Objektwert: 10 000 Mark, Sta.Ms. Amtsger. Kamen II, Nr. 425; Viehhändler Israel Steinburg, Hohenlimburg, ca. 1910, Objektwert: über 6 000 Mark, Sta.Ms. Amtsger. Hohenlimburg II, Nr. 628; Viehhändler Max Rosenthal, Unna, 1895, Objektwert: 4 000 Mark, Sta.Ms. Amtsger. Unna, Nr. 691; Pferdehändler Bernh. Neubeck, Unna, 1890, Objektwert: 24 000 Mark, Ebd. II, Nr. 582; Viehhändler Herm. Mond, Werl, 1908, Objektwert: 30 000 Mark, Sta.Ms. Amtsger. Werl, Nr. 2801; Pferdehändler Gabr. Goldberg, Werl, 1889, Objektwert: 8 000 Mark, Ebd. Nr. 1909.

³³ Rheinisch-Westfälisches Wirtschaftsarchiv Köln, Handelskammer Münster, Abt. 5, 18/32, Brief der Handelskammer Münster an den Oberpräsidenten von Münster (8. 2. 1906?). Vorgeschlagen wurden u.a. für den Regierungsbezirk Minden: Herm. Ruthenberg, Gütersloh, Simon Heinemann, Brakel; für den Regierungsbezirk Arnsberg: Joseph Marcus, Dortmund, Philipp Baum, Ergste, Leopold Rosendahl, Dortmund, Leop. Rubens, Gelsenkirchen, Isaac Rosenbaum,

städte und Dörfer gelang es den jüdischen Vieh- und Getreidehändlern, ihre ökonomische Stellung über den Ersten Weltkrieg hinaus zu behaupten, soweit die Söhne und Erben nicht eine akademische Karriere vorzogen. Rückläufig war, bedingt durch die Motorisierung, das Geschäft mit dem Pferdehandel.

Im Getreide- und Viehhandel kam es zu den engen und weitgehend konfliktfreien Kontakten zwischen der noch immer in ihrer Mehrzahl agrarisch bestimmten Bevölkerung Westfalens und den jüdischen Einwohnern, die bis hinein in den Sprachaus-tausch wirkten; so bildet zum Beispiel die sogenannte Viehhändlersprache von Isselhorst (bei Gütersloh) ein Gemisch aus Plattdeutsch und Jiddisch. Die auch heute noch im Westfälischen gebräuchlichen jiddischen Ausdrücke (Ische, Boker, Penunse) sind vermutlich durch die jüdischen Viehhändler vermittelt worden³⁴.

Ein dritter traditioneller jüdischer Geschäftszweig, in dem sich die jüdischen Kaufleute der modernen Entwicklung öffneten, war der Konfektions- und Manufakturwarenhandel. In den meisten größeren Städten Westfalens stellten jüdische Unternehmer die führenden Konfektions- und Manufakturwarengeschäfte. Dabei handelte es sich weitgehend nicht um große Warenhäuser, sondern um die sogenannten „führenden Geschäfte am Platz“³⁵.

Vom Textilhandel und -Verlag aus gelang jüdischen Kaufleuten auch der Einstieg in die industrielle Produktion, während dergleichen im Kohle- und schwerindustriellen Sektor nicht erfolgte. Vor allem in Bocholt belegten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts jüdische Industrielle Spitzenpositionen in diesem Industriezweig. Typisch hierfür ist die Unternehmensgeschichte der Firma Cosmann Cohen. Der „Firmengründer“ Cosmann David Cohen lebte bereits im ausgehenden 18. Jahrhundert in Bocholt und fungierte in der napoleonischen Zeit als Vorsteher in der jüdischen Gemeinde. Bei seinem Tod 1823 hinterließ er seinen 4 Söhnen ein Vermögen im Wert von insgesamt 76 164 Gulden. Dies bestand aus 3 Häusern, Grundstücken, einem Färberei-Gebäude und einem Handlungs-Fond, der 41 535 Gulden der Gesamtsumme ausmachte. Aus seinem Testament wird deutlich, daß David Cosmann Cohen Heimgewerbetreibende im Verlagssystem für sich arbeiten ließ. 1816 sind 304 Arbeiter an 134 Webstühlen belegt. Die Endprodukte ließ er dann zentral in seiner Färberei behandeln. Noch 1871 basierte

Fortsetzung Fußnote von Seite 108

Hagen; für den Regierungsbezirk Münster: Max Löwenberg, Münster, Moritz Auerbach, Telgte; weitere Angaben über jüdische Viehhändler in Steinheim siehe *Waldhoff*, Steinheim, 195 f., in Lübbecke siehe *Lazarus*, Erinnerungen, 21, in Schwelm siehe *Helbeck*, Schwelm, 51, in Schmallenberg: *Helga Tröster*, Geschichte und Schicksal der Juden in Schmallenberg, in: Schmallenberger Heimatblätter 55 (1983/5) 51–104, 70 aff.; im folgenden zitiert: *Tröster*, Geschichte. In Minden: Westf. Wirtschaftsarchiv Dortmund, K4 Nr. 49: Stückrechnung über die Verwaltung der Handelskammerkasse zu Minden (1905/6). Angaben über jüdische Korn- bzw. Viehhändler nach [Leuchs], Bd. 7a (wie Anm. 23), in: Steinheim, Pömben, Nieheim, Fürstenau, Brakel, Beverungen, Höxter, Vinsebeck, Petershagen, Schlüsselburg, Windheim, Lübbecke, Dortmund, Hagen.

³⁴ Vgl. dazu: *Hermann Hartwig*, Dreierlei Platt in einer Stadt. Sprachliche und volkskundliche Studien aus Alt-Minden (Mindener Beiträge, Heft 5, Minden 1953) 10 ff.

³⁵ Vgl. zu Bochum: *Reininghaus*, Quellen, 365; zu Minden: *Herzig*, Sozialprofil, 45 ff.; zu Schwelm: *Helbeck*, Schwelm, 50 f.; zu Lübbecke: *Lazarus*, Erinnerungen, 20 f.; zu Iserlohn: *Herzig*, Schutzjuden, 10; zu Schmallenberg: *Tröster*, Geschichte, 68 bff.; ferner: *Herzig*, Emanzipation, 71 ff.

der Betrieb der Firma Cosmann Cohen & Cie. auf Handstühlen, war also wohl noch nicht zentralisiert³⁶. Das gilt auch für die Bocholter Fabrik S. A. Weyl u. Sohn, die 1862 von dem aus Haltern/Westfalen zugewanderten Kaufmann Samuel Weyl gegründet worden war und in die 1869 Cosmann Cohen als Geschäftspartner eintrat. Erst 1879 stellte sich die Firma Weyl und Cohen auf mechanische Produktion um, was wohl für die gesamte Textil-Industrie in Bocholt typisch ist. Um 1871 gab es in Bocholt nämlich nur 3 mechanische Spinnereien mit 40000 Spindeln und 4 mechanische Webereien mit 550 Stühlen, während noch 15 Fabriken auf der Basis von Handweberei arbeiteten. Von den jüdischen Unternehmern hatten sich nur die Fabrikanten H. Ph. Liebreich und Ph. Weinhold mit ihrer „Gesellschaft für mechanische Weberei“ auf die neue Entwicklung eingestellt³⁷. Erst in den Gründerjahren setzte in Bocholt mit der allgemeinen Umstellung auf mechanische Spinnereien und Webereien die Hochindustrialisierung ein. Das bedeutendste Unternehmen war damals die 1871 gegründete Baumwollspinnerei von Velsen, an der auch Cosmann Cohen beteiligt war. Am „Gründerprozeß“ in Bocholt hatten jüdische Fabrikanten einen erheblichen Anteil. So gründeten 1873 die Gebrüder Braunschweig eine Weberei, die später um eine Färberei, Rauherei und Appretur erweitert wurde. Mindestens 6 weitere Fabriken jüdischer Unternehmer kamen im ausgehenden 19. Jahrhundert noch dazu³⁸. Trotz der relativ späten Umstellung auf mechanische Produktion konnte Cosmann Cohen seine führende Position unter den Bocholter Fabrikanten behaupten. 1895 führte er mit einer Gesamtsumme von 10 550 Mark die Wähler der 1. Abteilung in Bocholt an. Für die jüdische Gemeinde, deren Vorstand er angehörte, zahlte er pro Jahr mehr als 1000 RM, während 72 der insge-

³⁶ Vgl. *Eduard Westerhoff*, Die Bocholter Textilindustrie, Unternehmer und Unternehmen (Bocholt 1984) 20 ff. und 88 ff.; im folgenden zitiert: *Westerhoff*, Textilindustrie; *Josef Niebuhr*, Juden in Bocholt. Eine Dokumentation (Bocholt 1988) 66 ff.; im folgenden zitiert: *Niebuhr*, Juden; Das Testament: Sta.Ms. Land- u. Stadtgericht Bocholt II 93 (9.1.1823). Die Familien- und damit Firmengeschichte der Erben des Cosmann David Cohen († 1823) ist nicht eindeutig rekonstruierbar. Nach den Bestimmungen des Testaments sollten die drei volljährigen Söhne David, Michael und Levy die Firma gemeinsam weiterführen, während der jüngste, noch nicht volljährige Sohn Salomon ein Legat erhielt. Nach Ausweis des Westfalen-Lexikons für die Jahre 1832–1835 und einer Aufstellung für die Jahre 1846 und 1849 gab es in Bocholt nur die Firma Salomon Cosmann Cohen, die neben Ellenwarenhandel, Gold- und Silberarbeiten über fünf Spinnmaschinen mit 19 und 35 Webstühlen mit 30 Arbeitern verfügte. Die folgenden Listen nennen nur mehr als Inhaber Cosmann Cohen. Hierbei handelt es sich um den Sohn von Salomon Cosmann Cohen, der, nach seinem Großvater benannt, mit vollem Namen Cosmann David Cohen (1836–1897) hieß. Unter diesem Namen wird er 1890 bei der Gründung des Hilfsvereins Esrass K'ufim geführt, während die Quellen sonst nur von Cosmann Cohen sprechen. Er gründete am 15.6.1863 die Firma Cosmann Cohen u. Co., in die 1897 sein Sohn Emil Cohen (1864–1934) und sein Schwiegersohn Iwan Magnus (1850–1916) eintraten. Teilhaber war seit 1897 auch der jüngste Sohn Max Cohen (1877–1938). Cosmann David Cohen war auch an anderen Bocholter Textilfirmen beteiligt, so an der Baumwollspinnerei von Velsen und der Gesellschaft für mechanische Weberei. Zum Jahresende 1929 legten die Inhaber Emil Cohen, Max Cohen und Carl Magnus „ohne wirtschaftliche Zwänge und aus freier Überlegung den Betrieb still“ (E. Westerhoff). Die „seit einiger Zeit“ stillliegende Weberei Cosmann Cohen u. Co. wurde am 26. November 1938 von der Weberei H. Beckmann Söhne gekauft (ebd.).

³⁷ Vgl. dazu als aufschlußreiches Dokument den Text im Grundstein der Villa des Textilfabrikanten Samuel Weyl vom 28.9.1871, abgedruckt in: *Niebuhr*, Juden, 70 ff.

³⁸ *Westerhoff*, Textilindustrie, 63 ff.

samt 92 zur Synagogen-Steuer beitragenden unter 100 RM blieben. Zu den 14 Wählern der 1. Abteilung gehörten 1895 in Bocholt die jüdischen Fabrikanten Samuel und Abraham Weyl, während die Fabrikanten der Familien Braunschweig, Weinhold und Liebreich mit einer Gesamtsteuersumme von ca. 2500 RM die ersten Plätze der 2. Abteilung belegten, die jüdischen Fabrikanten Heymann, Friede, Stern, Löwenstein aber mit einer Steuersumme von 500–900 RM kaum noch unter die Spitzengruppe der Bocholter Fabrikanten zu rechnen sind. Was die Betriebsgröße gemessen an den Arbeitskräften betrifft, so stellte 1907 die Firma S. A. Weyl, Sohn mit 356 Arbeitskräften das zweitgrößte, die Gebrüder Braunschweig mit 311, Cosmann Cohen mit 300 Arbeitskräften das fünft- bzw. sechstgrößte Unternehmen Bocholts. Zu den größeren Textilfabriken zählte mit 193 Arbeitskräften noch die Gesellschaft für mechanische Weberei der Fabrikanten Liebreich und Weinhold, während 7 weitere Textilfabriken jüdischer Unternehmer mit 12–60 Arbeitskräften eher zu den mittleren bzw. kleineren zu zählen sind³⁹.

Mit der Summierung von 20 jüdischen Textilfabrikanten gegenüber 2 jüdischen Fabrikarbeitern – so in der Gemeindesteuerliste von 1907 ausgewiesen – bildete die westfälische Textilindustriestadt Bocholt eher die Ausnahme unter den westfälischen Städten. Firmengründungen jüdischer Unternehmer in anderen Städten blieben dagegen eher Einzelfälle. Fast allen gemeinsam war jedoch die Herkunft aus dem Textilhandel. Das gilt wie in Bocholt im Hochsauerlandstädtchen Schmalleben für die Baumwollspinnerei Stern⁴⁰, in Dülmen für die Textilfabrik Bendix⁴¹, in Lübbecke für die Kleidungsfabrik Nathan Ruben und in Bielefeld für die Berufskleidungsfabrik Max Mosberg⁴².

Was überrascht, ist die Tatsache, daß die jüdischen Fabrikanten vor allem in Bocholt und am Niederrhein sich keineswegs nur unter dem Aspekt der Konkurrenz sahen, sondern auch im Geschäftsbereich eine jüdische Solidarität bildeten. So gründete 1890 David Cosmann Cohen mit anderen jüdischen Unternehmern zusammen den Hilfsverein „Esrass K'fufim“, dessen Hauptzweck darin bestand, mittellose jüdische Gewerbetreibende durch die Gewährung eines Darlehens oder die Stellung einer Bürgschaft in die Lage zu versetzen, ihren Betrieb aufzubauen oder weiterzuführen. Der Verein bestand bis in die NS-Zeit⁴³.

Insgesamt lag 1907 der Anteil der in Industrie und Gewerbe tätigen Juden West-

³⁹ Angaben nach: Stadtarchiv Bocholt Nr. 65K 374: Abteilungsliste der stimmbfähigen Bürger der Stadt Bocholt 1895, Nr. 410 K 396: Aufstellung über den Gesamt-Ertrag der Gewerbebetriebe in der Stadt Bocholt (1906–1909), fol. 32–50, 69–72, 93–96, 114–120, 124–126; Sta.Ms.-Reg.Ms. 17139: Nachweisung der von den Mitgliedern der israelitischen Gemeinde in Bocholt zu zahlenden Einkommenssteuer (1902, 1908).

⁴⁰ *Tröster*, Geschichte, 69b.

⁴¹ *Herzig*, Emanzipation, 75.

⁴² *Lazarus*, Erinnerungen, 19f.; Einwohner – Bürger – Entrechtete. Sieben Jahrhunderte jüdisches Leben in Bielefeld. Katalog, bearb. von Monika Minninger, Anke Stüber, Rita Klussmann (Bielefeld 1988) 119; im folgenden zitiert: Einwohner – Bürger – Entrechtete.

⁴³ *Niebuhr*, Juden, 74; Jüdische Gemeinden und Institutionen in der Provinz Westfalen 1932, in: *Hans Chanoch Meyer*, Aus Geschichte und Leben der Juden in Westfalen. Eine Sammelschrift (Frankfurt/M. 1962) 159–188, 160; im folgenden zitiert: *Meyer*, Aus Geschichte und Leben.

falens mit 20,54% um 3½% unter dem preußischen Durchschnitt (24,5%), dagegen in der Sparte Handel und Verkehr mit 10% deutlich über dem preußischen Mittel (59% zu ca. 49%)⁴⁴. Die traditionelle Haltung der westfälischen Juden hinsichtlich ihrer Berufsstruktur zeigt sich auch darin, daß die zukunftssträchtigen Dienstleistungsberufe – trotz des starken Ausbaus dieses Sektors in dieser Provinz – nur von 3,8% der westfälischen Juden gegenüber 6,84% im preußischen Durchschnitt ausgeübt wurden. Sie bildeten damit das Schlußlicht in der jüdischen Statistik Preußens. Wie bei den anderen jüdischen Familien in Deutschland, so ist auch in Westfalen eine starke Hinwendung zu akademischen Berufen festzustellen. Diese Entwicklungstendenz kündigte sich in Minden schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts an.

Fragen wir zusammenfassend nach den Verhaltens- und Reaktionsweisen der jüdischen Einwohner Westfalens im Modernisierungs- und Industrialisierungsprozeß, so zeigt sich generell die Tendenz der Beharrung in den seit dem Ancien régime traditionellen Berufssparten: der Geldleihe, dem Korn-, Vieh-, Textil- und Manufakturwarenhandel. Die Erfahrung, die jüdische Kaufleute in diesen Branchen seit Jahrhunderten gesammelt hatten, zahlte sich bei dem ersten Modernisierungsschub zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus. Trotz der Hindernisse, die ihnen auch jetzt noch in den Weg gelegt wurden, gelang ihnen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Aufstieg zum wohlhabenden Mittelstand, teilweise auch zum Großbürgertum (Banken, Textilfabrikation). Weniger flexibel reagierten die jüdischen Bürger Westfalens – von den Textilfabrikanten und den Kornhändlern abgesehen – dagegen auf den zweiten Modernisierungsschub, der in den 1870er Jahren mit der Hochindustrialisierung einsetzte. Eine gewisse Stagnation ist nicht zu verkennen. Neue Chancen, die die Diversifikation des Handels durch die Industrialisierung brachte, wurden kaum genutzt. Man versuchte sich weitgehend als Ladeninhaber in den herkömmlichen Branchen zu behaupten. Als besonderes Zeichen für Mobilität ist auch nicht das sich verstärkende Überwecheln in akademische Berufe anzusehen⁴⁵.

Innovative Leistungen der jüdischen Minderheit im Hinblick auf die Hochindustrialisierung in Westfalen sind vor allem im tertiären Sektor auszumachen, so in der Kreditbeschaffung für die Industrie und das Verkehrswesen, für die modernen Stadttechniken in den Mittel- und Großstädten, ferner in der Versorgung der industriellen Großmärkte mit Getreide und Vieh. Während im Getreidehandel dabei von bahnbrechenden Innovationen gesprochen werden kann (Gründung der Dortmunder Getreidebörse weitgehend durch jüdische Mitglieder), entwickelte sich der Viehhandel nicht über die herkömmliche Vermittlung zwischen Produzent und dem städtischen Schlachthof hinaus.

Kaum ein Engagement jüdischer Bürger ist in den neuen Branchen der Schwer- und Kohleindustrie zu verzeichnen, es sei denn vereinzelt als Mitglieder in Aufsichtsräten, wo vor allem jüdische Bankiers zu finden sind. Im sekundären Sektor engagierten sich jüdische Bürger vor allem in der Textilindustrie, was wohl weitgehend in dem traditionellen Textilhandel begründet liegt.

⁴⁴ *Barkai*, Die sozio-ökonomische Situation, 93.

⁴⁵ Ebd. 100.

Die Mehrzahl der Juden Westfalens war um 1900 ökonomisch und sozial arriviert. Am gesellschaftlichen Leben, dem Vereins- und Sozietätswesen nahmen sie voll teil, worauf in Lebenserinnerungen und Gemeindechroniken immer wieder stolz hingewiesen wird. Desgleichen am politischen Leben in den Stadtversammlungen und Magistraten. Es bleibt deshalb abschließend die Frage, inwieweit die jüdischen Bürger Westfalens neben der Teilnahme am kulturellen System des Bürgertums ein eigenes kulturelles System behaupteten. Die Frage nach der jüdischen Tradition und ihrer Bedeutung für das Leben des einzelnen war auch um 1900 unter den westfälischen Juden noch nicht ausdiskutiert, ja sie gewann in den 1890er Jahren mit einer starken Bewegung, die sich dem traditionellen Judentum verpflichtet fühlte, neue Brisanz. Ein Zentrum dieser Bewegung lag im Ruhrgebiet, wo 1891 in Dortmund auf Initiative des Wittener Kaufmanns Samuel Kahn und des Gelsenkirchener Sanitätsrats Dr. Ruben der „Verein zur Wahrung des überlieferten Judentums in der Provinz Westfalen“ entstand. Das Judentum, wie es am Berge Sinai gegründet wurde, verstanden die Initiatoren dieses Vereins als „eine überzeitliche Idee, die nicht von Menschen je nach ihrem Geschmack und Laune der Zeiten zurückgeschnitten werden kann“. Die Erfahrungen des gerade damals in Westfalen virulenten Antisemitismus mochten hierbei mitspielen, wenn man sich auf die „eigene Kultur“ berief, die den Juden „in Freud und Leid Kraft und Selbständigkeit“ gab. Die „wirkliche Form“ des Judentums aber lag nach Ansicht der Vereinsmitglieder in der Erziehung zur Thora, die für das Alltagsleben ein strenges jüdisches Familienleben, die Sabbathheiligung und die Beobachtung des kodifizierten Schulchan Aruch erforderlich machte⁴⁶. Hatten sich seit der Möglichkeit des Austrittsgesetzes in den 1870er Jahren bereits kleine Austrittsgemeinden gebildet, so versuchte sich die orthodoxe Bewegung in Westfalen in den 1890er Jahren gegen die liberale Tendenz – oder wie sie es nannte – gegen die „radikale Neologie“ – des westfälischen Gemeindeverbandes zur Wehr zu setzen. Den eigentlichen Streitpunkt in dieser Auseinandersetzung bildete 1894 die Einführung des „Israelitischen Gebetsbuchs“, dessen Verfasser, der aus Westfalen stammende Stettiner Rabbiner Dr. Vogelstein, die „Verbundenheit des jüdischen Volkes mit Zion und Jerusalem“ nicht mehr zum Ausdruck brachte. Die orthodoxe Gegenbewegung organisierte sich 1896 in Weiterentwicklung des Dortmunder Vereins zum „Verein zur Wahrung der religiösen Interessen des Judentums in Westfalen“ mit einem eigenen Rabbiner, Dr. Gerson Lange, an der Spitze, der seinen Sitz im ostwestfälischen Warburg hatte. Ostwestfalen bildete damit ein weiteres Zentrum dieser Bewegung, aber auch das östliche Münsterland, wo sich mit Borken, Cosfeld Gronau, Gemen, Ahaus – nicht aber Bocholt – „gesetzestreue Gemeinden“ dem Verein angeschlossen hatten⁴⁷. Die Konservativen in Westfalen trugen wohl weitgehend auch das jüdische Vereinswesen, so v. a. den „Verein für jüdische Geschichte und Kultur“, der seinen Schwerpunkt in den ostwestfälischen Kleinstädten Brakel, Höxter und Lippstadt

⁴⁶ Vgl. *Isi Kahn*, Streiflichter aus der Geschichte der Juden Westfalens, in: *Meyer*, Aus Geschichte und Leben, 59–66, 65.

⁴⁷ Vgl. *Benedikt Wolf*, Der Verein zur Wahrung der religiösen Interessen des Judentums in Westfalen, in: ebd. 67–75; zu Gerson Lange, der 1906 Direktor der Samson R. Hirsch-Schule in Frankfurt wurde, siehe *Mordechai Breuer*, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit (Frankfurt/M. 1986) 184.

hatte. Um 1900 waren denn auch nur 2% der Juden Westfalens (453 von 20640) Mitglieder des Vereins. Während es ihm nicht gelang, unter den liberalen Juden Bielefelds Anhänger zu gewinnen, konnte er zumindest in Münster 1911 eine Niederlassung gründen, der bald 220 Mitglieder angehörten. Um 1914 waren deshalb 6% der westfälischen Juden Mitglieder des Vereins⁴⁸.

Versuchte die kleine Gruppe der orthodoxen Juden Westfalens ein relativ geschlossenes kulturelles System des Judentums zu bilden, so war für die liberalen eher typisch, in mehreren kulturellen Systemen zu leben. Neben Positionen in den bürgerlichen Gesellschaften, Vereinen und politischen Gremien nahm man durchaus auch Funktionen in den jüdischen Gemeindevorständen wahr und engagierte sich für spezifisch jüdische Stiftungen. Zahlreiche davon erfolgten für den Neubau und die Ausstattung von Synagogen. So finanzierte 1860 der aus Paderborn stammende Bankier Moritz Meyersberg die dortige Synagoge. Nicht ohne Eigenlob konnte 1860 ein Berichterstatter aus Westfalen in Philipppsons liberaler Allgemeiner Zeitung des Judentums hervorheben: „Wenn irgend eine Provinz des preußischen Staates durch materielle Opfer für Synagogenbauten sich besonders auszeichnet, so ist es Westfalen. Im Laufe dieses Sommers sind bereits fünf neue Gotteshäuser eingeweiht worden, und eine eben so große Anzahl steht schon im Rohbau fertig. Wer sollte bei solchen Erscheinungen sich nicht veranlaßt fühlen auszurufen: Israel ist nicht verwaist, so lange unsere Gemeinden den frommen Eifer unserer Vorfahren für Gründung und Erhaltung religiöser Anstalten nicht erkalten lassen.“ Selbst in kleinen Landstädten, die keinen eigenen Synagogenbezirk bildeten, wurden neue Synagogen in den 1860er Jahren errichtet⁴⁹. Soweit Abbildungen von diesen Synagogenbauten aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts überliefert sind und Rückschlüsse zulassen, betonen eine ausgesprochen orientalische Note nur die Synagogen in Gelsenkirchen (1885), Hörde (1900), Bochum (1862) und Minden (1865)⁵⁰.

⁴⁸ *Aschoff*, Die westfälischen Vereine für jüdische Geschichte und Literatur im Spiegel ihrer Jahrbücher (1899–1920), in: *Peter Freimark, Helmut Riebtering*, Gedenkschrift Bernhard Brilling (Hamburg 1988) 218–245; *ders.*, Zum jüdischen Vereinswesen in Westfalen, in: *Westfälische Forschungen* 39 (1989) 127–157.

⁴⁹ Vgl. *Lothar Rothschild*, Jüdische Wohltätigkeit in Westfalen vor 100 Jahren, in: *Meyer*, Aus Geschichte und Leben, 37–46. Hier auch das Zitat. Zur Meyersberg-Stiftung und dem Bau der Paderborner Synagoge siehe: *Margit Naarmann*, Die Paderborner Juden 1802–1945. Emanzipation, Integration und Vernichtung (Paderborn 1988) 243 ff.; im folgenden zitiert: *Naarmann*, Paderborner Juden. In Hamburg, wo Moritz Meyersberg zu den wenigen Juden zählte, die während der Kaiserzeit Mitglied der Bürgerschaft waren (1873–1895), schloß er sich dem Israelitischen Tempelverband an. Nach seinem Tod (21.3.1899) wurde er „nach modern jüdischem Ritus“ auf dem Israelitischen Friedhof in Ohlsdorf begraben. *Hamburger Nachrichten* 70 (23.3.1899). Es entsprach sicher nicht jüdisch-orthodoxen Vorstellungen, daß er eine Feuerbestattung bestimmt hatte.

⁵⁰ Zur Synagoge in Gelsenkirchen vgl. *Hammer-Schenk*, Synagogen, 369; zu Hörde: ebd. 361; zu Minden: *Juden in Minden. Dokumente und Bilder jüdischen Lebens vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert* (Minden 1988) 47 ff. Für die 1905 von dem nicht-jüdischen Architekten Eduard Fürstenau gebaute Synagoge in Bielefeld war von der jüdischen Gemeinde vorgegeben worden, die eigene Identität würdevoll zum Ausdruck zu bringen, gleichzeitig aber auch Bodenständigkeit und Zugehörigkeit zum Deutschtum. Siehe: *Einwohner – Bürger – Entrechtete*, 92.

Die Synagogenbauten in den meisten Großstädten, so in Dortmund, Münster, Bochum, Hamm, aber auch in Kleinstädten wie in Steinheim hoben sich mit ihren neogotischen und -romanischen Stilelementen kaum von ihrer christlichen Umgebung ab. Typisch dafür ist der Bau der großen Synagoge am Hiltropwall in Dortmund. Ihr Entwurf und die Ausführung sollten sich an dem danebenstehenden, auf kaiserlichen Wunsch romanisch ausgeführten Hauptpost-Amt orientieren; oder aber die Synagogen in Hagen und Herford, die sich kaum von einer christlichen Kirche unterschieden⁵¹.

Zu den rein jüdischen Stiftungen gehört die jüdische Waisenhausstiftung in Paderborn, die durch Fanny Nathan 1856 initiiert und finanziert, schließlich aber zu einer Anstalt auf Vereinsbasis umgestellt wurde⁵². Oder aber das Israelitische Landheim in Schwelm, das der jüdische Bankier Wilhelm Meyer 1911 stiftete und der Ausbildung schwachbegabter jüdischer Knaben dienen sollte⁵³. Ferner das jüdische Altersheim in Unna-Königsborn, das 1898 durch den liberalen Verband der Synagogengemeinden Westfalens gegründet und durch Privatstiftungen der Bausumme von 100 000 Mark finanziert wurde. Derselbe liberale Gemeindeverband initiierte ebenfalls 1898 auch die Einrichtung einer Pensionskasse für jüdische Lehrer und Kultusbeamte, um deren bisher nicht garantierte Altersversorgung sicherzustellen⁵⁴.

Es wird deutlich, daß auch der liberale Synagogenverband Westfalens sich in Konkurrenz zum orthodoxen „Verein zur Wahrung der religiösen Interessen des Judentums in Westfalen“ zu einer Besinnung auf ein eigenes kulturelles System gezwungen sah. Seine Aktionen lagen jedoch weniger in der Betonung des jüdischen Erbes im alltäglichen Leben, sondern eher in der sozialen Sicherung hilfsbedürftiger Mitglieder wie der Alten oder der unversorgten Kultusbeamten. Verhandlungen mit den Zechenleitungen, um den (ostjüdischen) Zechenarbeitern die Sabbatheiligung zu ermöglichen oder aber Inspektionen der Schächter, Metzger, Restaurationen und der Mazotfabrik bzw. Anträge des Sonntagsruhegesetzes zugunsten jüdischer Kaufleute gingen deshalb von dem orthodoxen Rabbinat in Gelsenkirchen aus, während das liberale Rabbinat in Bielefeld sich für die Übernahme der Verbands-Pensionskasse durch die Westfälische Provinzialkasse in Münster einsetzte und dabei erfolgreich war⁵⁵.

⁵¹ Zur Synagoge in Dortmund vgl. *Hammer-Schenk*, Synagogen, 415 ff., Abb. Nr. 342–344; in Münster, ebd. 326, Abb. 245; zu Bochum, ebd. 583, 592; in Hamm, ebd. 182; in Hagen, ebd. 369, Abb. 141; in Herford, ebd. 443, Abb. 383; in Steinheim, *Waldboff*, Steinheim, 181.

⁵² *Rothschild*, Wohltätigkeit, in: *Meyer*, Aus Geschichte und Leben, 38 ff.; *Naarmann*, Paderborner Juden, 355 ff.

⁵³ *Helbeck*, Schwelm, 71 f.

⁵⁴ *Lazarus*, Erinnerungen, 73 ff. Daneben gab es zahlreiche Stiftungen jüdischer Sponsoren, die nicht konfessionell gebunden waren, wie die bereits erwähnte Blindenstiftung in Schwelm (siehe Anm. 12); die Bacharach-Stiftung in Hamm (1896) für Wöchnerinnen aller Konfessionen und ebd. die Gerson-Stiftung (1911) zur Unterstützung verschämter Armer. *Herzig*, Emanzipation, 73. Siehe auch die Legate im Testament des Soester Bankiers Jordan Jacob Eltzbacher für das städtische Waisenhaus Soest, die dortige Blindenanstalt, die Taubstummenanstalt, das katholische Krankenhaus. Sta.Ms. Kreisgericht Soest II Nr. 221 (1875).

⁵⁵ *Wolf*, Verein, in: *Meyer*, Aus Geschichte und Leben, 73; *Lazarus*, Erinnerungen, 74 f.; vgl. die Kritik H. C. Meyers an dem Verhalten des liberalen Rabbinats, in: Einführung zu *Lazarus*, Erinnerungen, 10 f.

Die Auseinandersetzung zwischen der orthodoxen Gruppe und den Liberalen um ein spezifisch jüdisches kulturelles System bezog sich neben der Gesangbuchfrage v. a. auf die Lehrer- (und damit die Kultusbeamten-)Ausbildung und deren Tätigkeit. Der liberale Rabbiner Dr. Coblenz wandte sich entschieden gegen den Vorwurf von orthodoxer Seite, die jüdischen Lehrer Westfalens seien aufgrund ihrer Ausbildung unreligiös und deshalb unqualifiziert⁵⁶. Dieser Vorwurf richtete sich gegen eine der bedeutendsten jüdischen Institutionen Westfalens, die über die Provinzgrenze hinaus für die gesamte Judenheit in Deutschland vorzügliche Leistungen erbrachte: die Marks-Haindorf-Stiftung in Münster/Westfalen.

Alexander Haindorf, ihr Initiator, hatte ganz im Sinne einer „Amalgamierung“ der jüdischen Kultur mit der europäischen seine Stiftung als Aufgabe für alle Bürger Westfalens verstanden und seine Vereinsschule zunächst interkonfessionell geplant. In den jährlich publizierten Spendenlisten werden deshalb auch zahlreiche nicht-jüdische Beiträger aufgeführt, allen voran die Oberpräsidenten und führenden Beamten der Provinzhauptstadt. Über die Lehrinhalte, vor allem im Fach Religion, bestimmten jedoch nicht staatliche Stellen, sondern die Leitung des Seminars, deren Konzepte sich allerdings eher dem Reformjudentum als einer engen Orthodoxie verpflichtet fühlten. In seinen Berichten verweist Haindorf immer wieder auf die „Zunahme der Cultur ... unter den westfälischen Israeliten“ (1854). Den Grund hierfür sah er vor allem in der „Verbreitung tüchtiger Lehrer“ begründet, so daß – wie es in dem Bericht weiter heißt – „nicht allein der Sinn für das Bessere überall sich Bahn bricht, sondern auch Kunst, Wissenschaft und industrielle Unternehmungen selbst unter der ländlichen jüdischen Bevölkerung in Zunahme begriffen sind“⁵⁷. Was diese jüdischen Lehrer für ein kulturelles System der Juden Westfalens leisteten, war jedoch dadurch gefährdet, daß die meisten jüdischen Gemeinden, vor allem die Landgemeinden, ihre Lehrer nur unzureichend bezahlten, so daß der ständige Lehrerwechsel die Regel war. Und was noch gravierender sein sollte: 75% der jüdischen Lehrer über 35 Jahre wechselten den Beruf und suchten sich „besser lohnende Berufswege“. Damit ging ein wichtiges Bildungspotential verloren, auch wenn der „Verein israelitischer Elementarlehrer für Rheinland und Westfalen“ alles unternahm, um finanziell die Gleichstellung mit den christlichen Lehrern zu erringen, darüberhinaus aber vor allem bemüht war, einen jüdischen Bildungskanon zu tradieren. Erst die Einrichtung der Pensionskasse nach 1898 konnte eine gewisse Abhilfe schaffen, obgleich vor allem durch den verstärkten Gymnasial- und Lyceal-Besuch jüdischer Kinder bedingt die Zahl der jüdischen Schulen in Westfalen nach 1900 stark rückläufig war⁵⁸. 1932 gab es bei ca. 21600 jüdischen Einwohnern Westfalens, die in 117 Orten lebten und in 72 Ver-

⁵⁶ Ebd. 74.

⁵⁷ *Alexander Haindorf*, 21. Bericht über den Verein für Westfalen und Rheinprovinz zur Bildung von Elementarlehrern und Beförderung von Handwerken und Künsten unter den Juden (Münster 1856); Brief Haindorfs an den westfälischen Oberpräsidenten (Hamm, d. 30.12.1854) Sta.Ms. Opr. Nr. 2630, Bd. 1, Bl. 4f.; zur Marks-Haindorf-Stiftung: *Herzig*, Emanzipation, 54 ff.

⁵⁸ *S. Blumenau*, Denkschrift der ersten 25 Jahre des Vereins israelitischer Elementarlehrer für Rheinland und Westfalen (o. O., o. Z.), in: Sta.Ms. Opr. 2630, Bd. 2, Bl. 14 ff.; Denkschrift über die soziale Lage des jüdischen Lehrerstandes, hrsg. vom Verein von Rabbinern und jüdischen Lehrern in Rheinland und Westfalen (Mülheim/Ruhr o. Z. [nach 1895]).

bandsgemeinden (ohne Austrittsgemeinden) zusammengeschlossen waren, nur noch 22 jüdische Volksschulen, in denen 952 Kinder unterrichtet wurden. Das Gros jüdischer Kinder erhielt an den öffentlichen Schulen Religionsunterricht⁵⁹.

Nach dem Ersten Weltkrieg erreichte das jüdische Vereinswesen nicht mehr die Qualität und Quantität, die es vor dem Krieg hatte. Die aus Osteuropa zuwandernden Juden – zum Teil waren sie als Zwangsarbeiter im Ersten Weltkrieg in den Westen gekommen – wurden von der westfälischen Judenheit in den Ruhrstädten kaum integriert, da sie sich sowohl sprachlich als auch sozial und kulturell von den eingesessenen unterschieden. Nur die Orthodoxen setzten sich für ihr Stimmrecht in den Synagogengemeinden ein und sorgten für eine intensivere Betreuung⁶⁰. Vielfach bildeten die Ostjuden deshalb eine eigene Subkultur. Allenfalls die jüdischen Sozialvereine konnten ihre Bedeutung in den Stadtgemeinden behaupten, in den Ruhrstädten sogar weiter ausbauen. Die soziale Fürsorge erstreckte sich sowohl auf einheimische als auch, gemäß jüdischer Tradition, auf durchreisende Hilfsbedürftige. Soweit Mitgliederzahlen überliefert sind, zeigt sich ein Organisationsgrad von über 50% der Gemeindemitglieder⁶¹.

Das kulturelle Konzept der jüdischen Reformer Westfalens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte nach Einschätzung jüdischer Zeitgenossen der 1890er Jahre zur „Unreligiosität und freieren Auffassung des Judentums in Westfalen“ geführt. Sogar Vertreter des liberalen Judentums wie der Lehrer Max Lazarus waren dieser Meinung. Es bedurfte – so formulierte er es – „der Neubelebung aus jüdischer, gottsuchender Seele“⁶². Für die Liberalen schien dies durch eine Neuorganisation des Gottesdienstes und die Fürsorge der sozial Schwachen in den eigenen Reihen gewährleistet. Doch gerade die Einführung einer einheitlichen Tefilla mit deutscher Übersetzung und Liedereinlagen führte zu einer heftigen Auseinandersetzung mit der zahlenmäßig wesentlich schwächeren Gruppe der Orthodoxen in Westfalen. Sie lehnten die westfälische Tefilla ab und propagierten ein kulturelles System, das dem Judentum eher gerecht werden sollte. Doch auch sie hatten Schwierigkeiten, die altjüdische Tradition im alltäglichen Leben wieder zu verankern. Die Entwicklung einer modernen Industriegesellschaft hatte die alte jüdische Autonomie zerstört und auch die Intensivierung des jüdischen Gemeinde- und Familienlebens erschwert. Die Versuche, mit Hilfe staatlicher Gesetze gewisse Nischen zu schaffen, konnten auch für die Orthodoxen Westfalens in ihrer Restitutionsphase der 1890er Jahre kein geschlossenes kulturelles System mehr bringen. Das traditionelle Judentum war auch für sie nur eine historische Größe, was sich aber wohl die meisten nicht eingestehen wollten, wenn sie

⁵⁹ Zahlen nach: Jüdische Gemeinden und Institutionen, in: Meyer, Aus Geschichte und Leben. Im Jahr 1847 gab es 93 jüdische Schulen in Westfalen, in denen 1470 Kinder unterrichtet wurden; 1850 waren es 1513 Kinder in 92 jüdischen Schulen. Herzig, Emanzipation, 58.

⁶⁰ Wolf, Verein, in: Meyer, Aus Geschichte und Leben, 70; Trude Maurer, Ostjuden in Deutschland 1918–1933 (Hamburg 1986) 582, 593 ff.; Ludger Heid, Das ostjüdische Proletariat in Duisburg 1914–1922, in: Ludger Heid, Julius H. Schoeps (Hrsg.), Arbeit und Alltag im Revier, Duisburger Forschungen 33 (1985) 213–232.

⁶¹ Jüdische Gemeinden und Institutionen, in: Meyer, Aus Geschichte und Leben. Leider sind nicht für alle Vereine Mitgliederzahlen überliefert.

⁶² Lazarus, Erinnerungen, 40.

das Judentum vom Sinai als „überzeitliche Idee“ deuteten. Die wenigsten empfanden sich dabei noch in einer „Zwischenlage“, wie der aus Paderborn stammende Dichter Jakob Loewenberg (1856–1929), der 1917 anlässlich eines Besuchs der Paderborner Synagoge feststellte: „Stimmungsloser Gottesdienst, inhaltlose Predigt. Die deutschen Gebete sind zum großen Teil von einer unerträglichen Wässrigkeit. Die altjüdischen entsprechen ja nicht immer unserem Empfinden ... Aber sie haben die Patina der Zeit. Da kommen dann die Herren Prediger und setzen ihr modernes Leitartikeldeutsch an die Stelle der alten Gebete ...“⁶³.

Die Liberalen nahmen dies gelassener und sahen in dem „Leitartikeldeutsch“ ihrer Prediger durchaus eine kulturelle Leistung. Sie waren voll in das allgemeine bürgerliche kulturelle System integriert. Nicht nur die Teilnahme am allgemeinen Kulturbetrieb, den Vereinen und Gesellschaften, auch die Veranstaltungen der jüdischen Gemeinden am Sedanstag, Kaisers Geburtstag und dann vor allem im Ersten Weltkrieg zeigen dies. Sprachlich hatte man sich völlig angepaßt. Auf dem Land und in den kleinen Städten, wie in Bocholt, sprach man Plattdeutsch, bisweilen mit jiddischen Beigaben, die dann auch von der nicht-jüdischen Bevölkerung rezipiert wurden⁶⁴. Dabei verzichteten die liberalen Juden Westfalens aber nicht – soweit sie sich den Gemeinden zugehörig fühlten – auf die Betonung eines spezifischen jüdischen kulturellen Systems, das vor allem in den kulturellen und sozialen Leistungen der Synagogengemeinden in Erscheinung trat. Das Zugehörigkeitsgefühl zu diesem kulturellen System dokumentierte sich in den Stiftungen und den zahlreichen sozial orientierten Vereinen, deren interessantester wohl der Hilfsverein „Esrass K'fufim“ in Bocholt war. Das soziale Engagement der liberalen Juden Westfalens erstreckte sich jedoch nicht nur auf die jüdische Gemeinschaft, sondern auch auf die sozialen Bedürfnisse der Allgemeinheit, wie zahlreiche Stiftungen beweisen. Auf der anderen Seite sah man es deshalb auch als völlig gerechtfertigt an, die Hilfe der Allgemeinheit für jüdische Belange in Anspruch zu nehmen.

Westfalens Juden verstanden sich um 1900 durchaus als eine Gruppe mit einem eigenen kulturellen System, was freilich die Integration in die bürgerliche Gesellschaft und ihr allgemeines kulturelles System nicht ausschloß.

⁶³ Jakob Loewenberg, Aus ungedruckten Briefen und Tagebüchern, in: Meyer: Aus Geschichte und Leben, 77–79.

⁶⁴ Siehe Anm. 34; Niebuhr, Juden, 76.

Avraham Barkai

Amerikawanderung, Sozialprofil und Identitätsproblematik der deutschen Juden 1830–1914

Bis etwa 1880 war die nordamerikanische Judenheit in vieler Hinsicht ein Zweig der deutschen; von den schätzungsweise 250 000 Juden, die um 1880 in Amerika lebten, waren mindestens 200 000 aus Deutschland eingewandert oder deren in Amerika geborene Nachkommen. Diese Einwanderer der vorangegangenen fünfzig Jahre spielten eine entscheidende Rolle in der religiösen und gesellschaftlichen Konstituierung der jüdischen Gemeinschaft in Amerika, die bis lange ins 20. Jahrhundert, als die deutschen Juden längst zu einer kleinen Minderheit innerhalb der amerikanischen Judenheit geworden waren, nachweisbar ist.

Was ich im Laufe dieses Referats darlegen möchte, ist erstens: Daß die Auswanderung für die deutschen Juden, die zurückblieben, zwar ein demographischer Verlust, wahrscheinlich aber wirtschaftlich von Vorteil war. Zweitens: Daß die Amerikawanderung die grundlegende Wirtschaftsstruktur der deutschen Juden *auf beiden Seiten des Ozeans* nur wenig veränderte. Drittens: Die maßgebliche Bedeutung der deutsch-jüdischen Amerikawanderung im weltweiten Prozeß der Umorientierung oder Neudefinierung jüdischer Identität im 19. und 20. Jahrhundert, im Sinne der hypothetischen Fragen, die Frau Volkov hier zur Debatte gestellt hat.

In der Historiographie der amerikanischen Juden wird die Periode zwischen 1840 und 1880 allgemein als „The German Period“ bezeichnet. Hingegen blieb die deutsch-jüdische Auswanderung in der deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung etwas unterbewertet. Als ich vor etwa zehn Jahren Berechnungen veröffentlichte, nach denen die deutschen Juden zwischen 1830 und 1910 etwa ein Viertel ihres potentiellen natürlichen Wachstums durch die negativen Wanderungsbilanzen verloren hatten¹, erregte dies allgemein Verwunderung und Unglauben. Heute werden in der einschlägigen Literatur zwar unterschiedliche Schätzungen diskutiert, aber die Größenordnungen kaum noch in Frage gestellt. Eine befriedigende Analyse der Bedeutung dieser massiven Wanderungsbewegung für die sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Entwicklung der Juden steht jedoch noch aus.

Im Umsiedlungsprozeß, in dem zwischen 1825 und 1925 über vier Millionen Juden

¹ *Avraham Barkai*, *The German Jews at the Start of Industrialisation. Structural Change and Mobility*, in: *Revolution and Evolution, 1848 in German-Jewish History*, hrsg. v. *Werner E. Mosse, Arnold Paucker, Reinhard Rürup* (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 39, Tübingen 1981) 117–149, bes. 146 ff.

Europa verließen, bildeten die deutschen Juden, selbst nach maximalistischen Schätzungen, kaum mehr als fünf Prozent. Unter den ca. fünf Millionen Deutschen, die etwa während der gleichen Zeitspanne nach Nordamerika auswanderten, war der Prozentsatz der Juden noch geringer, aber immerhin drei- bis viermal so groß wie ihr Bevölkerungsanteil (schätzungsweise um 3–4%, gegen durchschnittlich 1%). Dies entspricht mehr oder weniger dem allgemeinen jüdischen Anteil im umwälzenden Wanderungsprozeß, der von Beginn des 19. Jahrhunderts bis 1914 über 50 Millionen Menschen in die Neue Welt verpflanzte. Die Juden machten 7–8% der Gesamtimmigration dieser hundert Jahre aus und waren damit die viertgrößte ethnische Einwanderungsgruppe in Amerika. Ihr Anteil an der europäischen Gesamtbevölkerung lag in diesem Zeitabschnitt nie über zwei Prozent².

Ohne hier ins Detail gehen zu können, läßt sich dieser überproportionale Anteil durch das Zusammenwirken allgemeiner und gruppenspezifischer Auswanderungsmotive erklären. Unter die allgemeinen Motive fällt der präzedenzlos schnelle Bevölkerungszuwachs, und dieser war bei den Juden – auch in Deutschland bis in die sechziger Jahre – erheblich höher als in der Gesamtbevölkerung. Teilweise als Folge davon, gepaart mit den revolutionären technologischen Umwälzungen der Landwirtschaft, mit denen zeitweise die industrielle Entwicklung nicht Schritt halten konnte, entstand in Europa ein wirtschaftlich freigewordener Bevölkerungsüberschuß, der die zyklischen Bewegungen des Auswandererstroms nährte.

Hier treten bei den Juden gruppenspezifische Motivationen in den Vordergrund. Sie waren eine auch in ihrer Beschäftigungs- und Wirtschaftsstruktur unterschiedliche Minderheitsgruppe. Daher unterschied sich auch die soziale Herkunft und demographische Zusammensetzung der jüdischen von denen der anderen deutschen Auswanderer. Hinzu kamen die rechtlich benachteiligte Stellung der Juden, die ihnen vielerorts versagte Ansiedlung und die versperrten Berufe. Daher waren die jüdischen Amerikawanderer in der Regel junge, unverheiratete und minderbemittelte Menschen. Günter Moltmann hat die Auswanderung der Deutschen mit Einschränkungen als „Revolutionsersatz“ bezeichnet³. Die jüdische Auswanderung war in vieler Hinsicht ein Ersatz der verzögerten Emanzipation.

Das Verhältnis zwischen Modernisierung und Auswanderung erklärt den an sich verblüffenden Umstand, daß gerade die deutschen Juden, denen es hinsichtlich aller als „push“-Faktoren betrachteten Auswanderungsanreize besser ging als den Juden im osteuropäischen Raum, die eigentlichen Pioniere der jüdischen Amerikawanderung waren. In den Vereinigten Staaten lebten zwar um 1830 ca. 3000 Juden, aber erst mit der Masseneinwanderung aus den deutschen Ländern begann, was Jacob Lestschinsky als die Bewegung betrachtete, „die berufen war, die Judenheit nicht nur Deutschlands, sondern der ganzen übrigen Welt von Grund auf umzugestalten“⁴. Wären Armut und rechtliche Zurücksetzung oder selbst physische Unsicherheit und Verfolgung genug,

² *Jakob Lestschinsky*, Jüdische Wanderungen im letzten Jahrhundert, in: *Weltwirtschaftsarchiv* 25 (1927) 69–87.

³ *Günter Moltmann*, Auswanderung als Revolutionsersatz?, in: *Die Deutschen und die Revolution*, hrsg. v. *Michael Salewski* (Göttingen 1984) 272–297.

⁴ *Jakob Lestschinsky*, *Das wirtschaftliche Schicksal des deutschen Judentums* (Berlin 1932) 42.

um eine Massenwanderung in Gang zu setzen, so wäre diese Pionierfunktion zweifellos den russischen, polnischen oder rumänischen Juden zugefallen. Wie sich zeigte, waren sie nicht genug. Um Menschen dazu zu bewegen, den selbst unsicheren Haften ihrer Familien und den in hundertjähriger Tradition gewachsenen religiösen und legalen Rahmen der jüdischen Gemeinden zu verlassen und in eine unsichere Ferne zu ziehen, müssen diese sozialen und kulturellen Bindungen bereits ziemlich gelockert sein. Dies trat in Deutschland zwei bis drei Generationen früher ein als in Osteuropa.

Die geistige Modernisierung des Judentums begann Mitte des 18. Jahrhunderts in Berlin, im Umkreis Moses Mendelssohns, dem unbestritten bedeutendsten Vertreter der jüdischen Aufklärungsbewegung, der *Haskalah*. Aber dieser intellektuelle Aufruhr war nur eine, wenn auch vorerst die auffallendste Seite eines breiteren, unterschwelligeren Prozesses. Der zeitgemäße Einfluß revolutionärer Ideen und Umwälzungen sowie die sich langsam verbessernde gesellschaftliche Stellung der jüdischen Oberschicht und ihrer intellektuellen Elite hatten bereits die traditionellen Bindungen gelockert. Später verbreiteten die Eroberungen Napoleons und die nachfolgenden Bemühungen einer liberal-fortschrittlichen Regierungsbükratie die, wenn auch verzögerte und bedingte, „Emanzipation von oben“. Die Befugnisse der jüdischen Gemeinden, die bereits durch die französische Konsistorialverfassung angegriffen worden waren, verloren zunehmend ihre formal-rechtliche und individuell-verpflichtende Bindungskraft. Auch Religion und Familie blieben von dieser Entwicklung nicht unberührt, wie die Anfänge der Reformbewegung in Deutschland beweisen. Die um 1830 einsetzende und schnell anschwellende Auswanderung war daher eine der Folgen der bereits fortgeschrittenen Modernisierung.

Gleichzeitig war jedoch die Auswanderung der vielleicht stärkste Antrieb des fortschreitenden Prozesses, in dem die „jüdische Identität“, im Sinne der Gruppenzugehörigkeit der einzelnen jüdischen Person, ernstlich auf die Probe gestellt wurde. Die jüdische Gemeinschaft regulierte durch Gesetz und Tradition das tägliche Verhalten des einzelnen Juden, was oft als lästige Einschränkung empfunden wurde. Sie bot aber auch Schutz und Geborgenheit gegenüber einer zumeist feindseligen Umwelt. Durch die Emanzipation, aber noch viel früher und ausgesprochener durch die Auswanderung, wurde nun die Zugehörigkeit zu ihr der individuellen Entscheidung des einzelnen überlassen. Sollten Synagoge und Gemeinde als nun völlig voluntäre Verbindungen nicht der völligen Auflösung verfallen, so mußten sie, in Deutschland oder in Amerika, den zeitbedingten Ansprüchen einer neuen Generation von Juden Rechnung tragen.

Identitätskrisen dieser Art sind im Assimilationsprozeß und besonders bei Wanderbewegungen von Minderheiten nichts Ungewöhnliches. Bei den deutschen Juden, besonders den nach Amerika verpflanzten, denen jetzt rechtlich und, etwas eingeschränkter, auch gesellschaftlich präzedenzlose Assimilationsmöglichkeiten offenstanden, ist jedoch die Beständigkeit ihrer ausgeprägten Gruppenidentität eine erstaunliche Erscheinung. Dies besonders, wenn man die Zugehörigkeitskriterien im erweiterten Sinn über die formelle Mitgliedschaft zu voluntären Verbindungen hinaus auffaßt.

In ihrem Einführungsreferat hat Shulamit Volkov den Begriff eines modernen jüdischen, alle Lebensbereiche umfassenden Kultursystems zur Diskussion gestellt, das an die Stelle der religiösen, ethnischen oder nationalen Gruppenzugehörigkeit tritt. Damit sei im Laufe der säkularisierenden Modernisierung eine neue jüdische Tradition „erfunden“ worden. Dies ist meines Erachtens eine sehr fruchtbare Konzeption, soweit man die „Aufhebung“ der früheren Identitätsfaktoren im Sinne der Hegelschen Dialektik als gleichzeitige „Verwahrung“ auffaßt. Der etwas diffuse Begriff „Identität“ erhält dadurch den betonten Charakter einer individuellen Entscheidung jedes einzelnen Juden, der seine Zugehörigkeit entsprechend seiner traditionellen Bindung und religiösen oder ideologischen Anschauungen neu definiert.

Jüdische Gruppenidentität umfaßt jedoch stets nicht nur freiwillige und bewußte, sondern auch unfreiwillige und selbst unterbewußte Komponenten. Hierzu gehören spezifische Verhaltensmuster im Kultur- und Familienleben, wie z. B. Freizeitgestaltung oder Alkoholgenuß, die Stellung der Frau in Familie und Gesellschaft, Erziehungsmethoden und -vorbilder, oder die gesellschaftlichen Gradmesser, nach denen Bildung oder Wohltätigkeit bewertet wurden. Hierzu gehört vornehmlich auch das historisch bedingte gruppenspezifische Wirtschaftsverhalten der Juden, die ursprünglich aufgezwungene, dann aber fortbestehende Berufsstruktur und das Übergewicht selbständiger Tätigkeit im Handelssektor.

Betrachten wir nun gerade die wirtschaftlichen und beruflichen Eigenschaften der deutschen Juden sowohl in Deutschland als auch in Amerika, so fällt sofort die Ähnlichkeit und ihre in beiden Kontinenten anhaltende Beständigkeit auf. Trotz fortschreitender Emanzipation, die zumindest rechtlich auch ökonomische Bewegungsfreiheit gewährte, blieben die Juden in Deutschland faktisch bis zum tragischen Ende ihrer Existenz zur Hälfte oder noch mehr im Handelssektor konzentriert, und fast das gleiche Verhältnis trifft auf ihre Sozialstellung als selbständige Gewerbetreibende zu. Für Deutschland besitzen wir hierüber zuverlässige statistische Belege. Für Amerika, wo die jahrzehntlichen Volks- und Berufszählungen nie Angaben der Religion enthielten, haben wir kein vergleichbares Material. Trotzdem vermitteln alle vorhandenen Quellen das gleiche Bild, wonach die überwiegende Mehrheit der eingewanderten deutschen Juden im Handels- und Verkehrssektor ihr Einkommen fand und auch die zweite und dritte Generation in diesen Berufen verharrte.

Dies bedeutet natürlich nicht, daß alles beim alten blieb. Wenn aus wandernden Trödlern Ladenbesitzer oder aus Messefahrern Besitzer von Großhandels- oder Exportfirmen wurden, so waren dies sehr wesentliche Unterschiede und Verbesserungen. Aber trotzdem ist nicht zu übersehen, daß die meisten dieser Änderungen sich innerhalb des Handels- und Finanzsektors, ja darüber hinaus zumeist auch in den früheren „traditionell jüdischen“ Branchen, vornehmlich dem Bekleidungs- und Wohnratsvertrieb, vollzogen.

Dies ist besonders auffallend, weil es in einer Phase allgemein-wirtschaftlicher Strukturwandlungen vor sich ging. Theoretisch hätten die umweltlich bedingten neuen Aufstiegsmöglichkeiten ebenso wie die gelockerten traditionellen Bindungen in Richtung einer Anpassung der jüdischen an die gesamtgesellschaftlichen Strukturen wirken müssen. Tatsächlich erwarteten sowohl nichtjüdische, zumeist wohlwollende

„Emanzipatoren“ als auch jüdische Gemeindeführer und Publizisten des frühen 19. Jahrhunderts eine grundlegende wirtschaftliche Umschichtung oder „Produktivierung“ der deutschen Juden, sei es als Bedingung oder als Ergebnis ihrer rechtlichen Emanzipation. Die preußischen statistischen Judenlisten der 1840er bis 1860er Jahre deuten sogar eine Zunahme der handwerklichen Berufe an, die allerdings im Lichte der späteren Entwicklung fragwürdig ist. Wie ist es demnach zu erklären, daß nicht nur die in Deutschland verbliebenen, sondern auch die nach Amerika ausgewanderten Juden, deren rechtliche Lage und wirtschaftliche Aufstiegsmöglichkeiten noch bedeutend besser waren, weiter in den Handelsberufen verharrten?

Was die Juden in Deutschland betrifft, nehme ich als vorläufige Arbeitshypothese an, daß die Auswanderung sowohl die an sich verständliche Neigung, in den Handelsberufen zu beharren, als auch die Aufstiegsmöglichkeiten innerhalb dieses Sektors verstärkte. An sich bot der Handel in einer Periode schnellen demographischen und marktwirtschaftlichen Wachstums eine günstige Ausgangsposition. Die Juden hatten aus rein ökonomischen Motiven keinerlei Grund, die Berufe, in denen sie traditionsmäßig spezialisiert waren, zu verlassen, um Handwerker, Arbeiter oder sogar industrielle Kleinunternehmer zu werden. Aber der Handel, besonders der kleine Detailvertrieb, war zu dieser Zeit auch ein beliebter Alternativberuf für viele durch die einsetzende Industrialisierung aus der Landwirtschaft oder dem Handwerk verdrängten Nichtjuden, und bald machten sich dort Anzeichen der Überbesetzung bemerkbar. Gegen diese Konkurrenz waren die alterfahrenen und etablierten jüdischen Handeltreibenden sichtlich im Vorteil. Dieser Vorteil vergrößerte sich noch durch die Auswanderung, die die intern-jüdische Konkurrenz einschränkte. Die sich bietenden Aufstiegsmöglichkeiten konnten dadurch besser und gleichmäßiger durch die in der alten Heimat verbliebenen Juden genutzt werden. Das Ergebnis davon war, neben der unveränderten Berufsstruktur, ein allgemeiner und auch sozial nivellierender Anstieg der jüdischen Einkommen und Vermögen. Um 1860–70 war das per-capita-Einkommen der Juden in Deutschland nicht nur durchschnittlich erheblich höher, sondern auch gleichmäßiger verteilt als 30 oder 40 Jahre vorher⁵.

Der wirtschaftliche Aufstieg war bei den nach Amerika gewanderten Juden allgemein noch deutlicher. Er wird oft stark übertrieben, indem man die Spitzengruppe von sozialen Aufsteigern in idealisierenden „From Rags to Riches Success-Stories“ verallgemeinert. Auch in Amerika waren die Loebes, Seligmanns oder Guggenheims eine verschwindende Minderheit. Aber selbst wenn man von legendenartigen Verallgemeinerungen absieht, war der durchschnittliche wirtschaftliche Aufstieg der Gesamtgruppe beeindruckend. Und auch dieser Erfolg vollzog sich fast ausschließlich in den kommerziellen Wirtschaftszweigen, zu denen in Amerika selbst gelernte jüdische Handwerker zumeist bald nach der Ankunft zurückfanden. Die herumwandernden peddlers, die besonders im amerikanischen Westen und Mid-West zu den Pionieren der Neubesiedlung gehörten, waren zwar auch nicht die Mehrheit. Ein weitaus größerer Teil der aus Deutschland eingewanderten Juden blieb in den Großstädten der Ost-

⁵ *Avraham Barkai*, Jüdische Minderheit und Industrialisierung. Demographie, Berufe und Einkommen der Juden in Westdeutschland 1850–1914 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 46, Tübingen 1988) bes. 76 ff.

küste und besetzte auch dort zumeist die Handelsberufe. Aber allgemein können wir auch ohne die quantitativen Daten, die uns für Deutschland zur Verfügung stehen, die relativ schnelle Etablierung eines deutsch-jüdischen Mittelstandes verfolgen, der als repräsentativ für die amerikanische Judenheit vor 1880 angesehen werden kann. Diese Entwicklung war der der Juden in Deutschland zwar sehr ähnlich, aber entschieden ausgeprägter.

Wenden wir uns nun den Unterschieden zwischen den beiden Zweigen der deutschen Judenheit zu. Die jüdischen Einwanderer, die ab ca. 1830 zuerst aus West- und Südwestdeutschland, später in wachsender Zahl auch aus Posen und Westpreußen nach Amerika kamen, waren zum größten Teil junge, unverheiratete und mittellose Menschen. Für die in Deutschland verbliebene jüdische Gruppe bedeutete dies den Verlust eines Teils des demographisch fruchtbarsten Nachwuchses, was den starken Rückgang der Geburtenraten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erklärt. Parallel weisen viele Anzeichen darauf hin, daß die Männer der ersten Immigrantengeneration in Amerika zwar verhältnismäßig spät, aber oft viel jüngere, aus Deutschland eigens herübergebrachte Frauen heirateten und kinderreiche Familien gründeten. Sieht man in der Verstärkung der Bevölkerung, der Zunahme der Mittelklassen und dem damit gewöhnlich verbundenen Geburtenrückgang eine Erscheinung der Modernisierung, so war die Entwicklung bei den deutschen Juden beiderseits des Ozeans vorerst nicht gleichlaufend.

Auf religiösem und kulturellem Gebiet waren die Unterschiede noch ausgeprägter. Die Lockerung der religiösen Bindungen war, wie gesagt, bei den Auswanderern entschieden weiter fortgeschritten als bei den meisten Daheimgebliebenen. Wenn sie nicht schon auf der beschwerlichen, wochenlangen Seereise die koschere Kost, die strengen Sabbatgesetze und die dreimal täglichen Gebetszeiten vernachlässigt hatten, so trat dies zumeist bald nach der Ankunft in Amerika ein. Streng religiöse Eltern und Rabbiner, die aus diesen Gründen die Auswanderung „in die trefene Medineh“ (das unkoschere Land) ablehnten, hatten nicht unrecht. In Amerika herrschte völlige Religionsfreiheit, die den Charakter der congregations bestimmte. Im Unterschied zu den Gemeinden in Deutschland waren diese congregations privatrechtliche Verbände, die vorerst lediglich religiösen und kulturellen, erst danach zunehmend auch wohltätigen Zwecken oder Bedürfnissen nach Geselligkeit dienten. Daher schloß sich ihnen anfänglich schätzungsweise nur ein Drittel bis die Hälfte der Neueinwanderer an. Das Bemerkenswerte im Amerikanisierungsprozeß der deutschen Juden ist aber nicht der anfänglich hohe Anteil der sich von der jüdischen Gemeinschaft dissoziierenden Einwanderer, sondern im Gegenteil die sich bald herausbildende Gegenbewegung, in der sich diese Gemeinschaft wiederfand und ein neuzeitliches Gefüge bildete.

Wir können hier diesen Prozeß nicht im einzelnen verfolgen. Einer ihrer wesentlichsten Charakterzüge war, daß die Initiativen und ersten Gründungen nicht von Rabbinern oder anderen Intellektuellen, sondern von zumeist un- oder halbgebildeten Handelsleuten ausgingen. Der Hauptgrund dafür war, daß die jüdische Bildungsschicht in den ersten Wellen der deutschen Amerikawanderung kaum vertreten war. Erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts kam eine geringe Zahl ordnierter Rabbiner und Lehrer mit höherer jüdischer und allgemeiner Ausbildung nach Amerika.

Dort fanden sie bereits eine ansehnliche Zahl von über das ganze Land verstreuten congregations vor, die ein jüdischer Reisender (oder wandernder Schnorrer) namens Benjamin anschaulich geschildert hat⁶.

Ihre Gründung verdankten diese congregations dem Gefühl der Einsamkeit und dem Drang nach wesensverwandtem Zusammenschluß dieser zumeist ledigen jungen Menschen, die der wirtschaftliche Existenzkampf und ihre Unternehmungslust über das sich schnell ausweitende Neuland der Vereinigten Staaten verstreut hatte. Aber auch religiöses Heimweh oder traditionelle Bindungen spielten dabei eine Rolle. Kaum hatten sich einige Menschen oder Familien an irgendeinem neu entstandenen abgelegenen Flecken in Ohio, Colorado oder Dakota angesiedelt, errichteten sie als erstes einen jüdischen Friedhof, wenig später, sobald zehn männliche Juden aufzutreiben waren, eine bescheidene Betstube.

In den Städten der Ostküste, wo schon etablierte ältere Gemeinden, zumeist nach sephardischem Ritus, bestanden, bildeten sich die ersten deutsch-jüdischen congregations durch die Abspaltungen der neuen Einwanderer, die den Gottesdienst nach ihrem heimatlichen Brauch und mit deutschsprachiger Predigt abhalten wollten. Aber das Hauptmotiv war wahrscheinlich das Bedürfnis engerer Zusammengehörigkeit und gegenseitiger Hilfe, besonders für die wachsende Zahl der Neueinwanderer. So entstand in und neben den Synagogen ein Netz von „Benevolent Societies“, eine gemeinnützige Organisation deutsch-jüdischer Philanthropie und kultureller Geselligkeit. Die Bedeutendsten dieser Organisationen und Muster für viele andere waren die zuerst 1843 in New York gegründeten Bnai-Brith-Logen, die bald über das ganze Land verbreitet und 1882 auch nach Deutschland „rück-exportiert“ wurden.

Die wichtigsten Merkmale aller dieser in schneller Folge entstandenen religiösen, gesellschaftlichen und gemeinnützigen Institutionen waren Spontaneität und Pluralismus. Beides entsprang schon allein den Gründungsinitiativen kleiner Gruppen von Juden, die zumeist aus derselben Gegend oder sogar demselben Dorf in Deutschland stammten, sich zum Teil noch von früher kannten oder sogar verwandt waren. Außerdem gab es in Amerika keine allgemein anerkannte religiöse Autorität, wie z. B. ein Oberrabbinat – bis spät in die fünfziger Jahre noch nicht einmal einen allseits respektierten, ordinierten Rabbiner. Daher konnte jede noch so kleine congregation ihren religiösen Ritus, die Art ihres Gottesdienstes und die von den Mitgliedern erwartete Gesetzestreue frei nach eigenem Ermessen bestimmen. Früher etablierte Gemeinden oder auch der Ritus tonangebender Synagogen in Europa, wie z. B. Hamburg oder London, konnten dabei, jedoch ohne jede formelle Bindung, als Muster dienen. Es wäre daher hier müßig, die an sich interessante Frage zu erörtern, ob die religiöse Reform aus Deutschland importiert oder eine eigenständige amerikanische Entwicklung war. Fest steht, daß die aus der beschriebenen Situation entstandene organisierte Reformbewegung, in der sich 1873 über 40 congregations vereinigten, keine auch nur annähernd so umfangreiche und radikale Parallelorganisation in Deutschland hatte.

Hierin zeigte sich bereits die Verselbständigung des amerikanischen Judentums, die manche der intellektuellen Beobachter in der alten Heimat, wie z. B. Ludwig Phillip-

⁶ *Israel J. Benjamin, Drei Jahre in Amerika 1859–1862 (Hannover 1862).*

son, mit Besorgnis verfolgten. Aber diese religiöse Entwicklung war nur *eine* Seite der sich vertiefenden Unterschiede. Kurz zusammengefaßt und absichtlich pointiert, möchte ich die respektiven Entwicklungen folgendermaßen charakterisieren: In Deutschland führte der Weg der Modernisierung breite Kreise der Judenheit, auch ohne formellen Austritt, zur bewußt gewollten oder zumindest nicht schmerzlich empfundenen Trennung vom Judentum. Wäre dieser Assimilationsprozeß gelungen, so würde er für viele die endgültige Aufgabe jeder jüdischen Identität bedeutet haben. In Amerika förderten die unterschiedliche politische Situation und das gesellschaftliche Klima der Umwelt eher eine Tendenz der gruppenbewußten Integration, bei gleichzeitiger Modernisierung der religiösen Kulte und Normen.

Dieser Unterschied war besonders in der jüdischen Spitzengruppe auffallend. In Deutschland dissoziierten sich die vermögendsten, die oft auch die gebildetsten Schichten waren, am frühesten von der jüdischen Gemeinschaft. In Amerika gab es zwar auch konvertierte reiche Juden, aber im allgemeinen bildete die vermögende Oberschicht während der hier behandelten Zeit die Führungselite der religiösen und gesellschaftlichen Verbände, die schon zur Zeit des Amerikanischen Bürgerkriegs auch die politische Vertretung jüdischer Interessen auf sich nahm. Vielleicht erklärt sich der Unterschied teilweise dadurch, daß diese Oberschicht zum größten Teil aus sozialen Aufsteigern bestand, die auch in Deutschland die neue Führungsschicht der jüdischen Gemeinden stellten. Dagegen gab es in Amerika nur sehr wenige Nachkommen der ehemaligen Hofjuden, die in Deutschland finanzkräftige Privatbankiers geworden waren. Die meisten von diesen waren gegen Ende des 19. Jahrhunderts dem Judentum bereits völlig entfremdet.

Daneben gibt es aber auch Anzeichen, daß auch in den proletarisierten Unterschichten die Entfremdung vom Judentum relativ stärker war als im Mittelstand, der den Sozialcharakter der deutsch-jüdischen Gruppe beidseits des Ozeans entscheidend prägte. Das Quellenmaterial ist jedoch für diese Gesellschaftsschicht ganz besonders dürftig. Für Amerika erscheint wahrscheinlich, daß sich für eine nicht geringe Zahl jüdischer Einwanderer der amerikanische Traum nicht erfüllte. Viele von ihnen kehrten nach Deutschland zurück, aber die meisten, die sich schließlich als Arbeiter in den Städten ansiedelten, haben wahrscheinlich ihre gesellschaftliche Umgebung und klassenbedingte Interessenvertretung im Rahmen der amerikanisch-deutschen Arbeiterbewegung gefunden. Eine eigene jüdische Arbeiterbewegung gab es vor 1888 nicht.

Bis 1880 war somit die deutsch-jüdische Einwanderergesellschaft eine sozial und kulturell ziemlich homogene Gruppe, die den Grundstein des religiösen und institutionellen Establishments des amerikanischen Judentums legte. Um diese Zeit trat mit dem Beginn der osteuropäischen Einwanderung ein entscheidender Wendepunkt ein.

Wieder drängt sich hier der Vergleich mit der Reaktion der Juden in Deutschland auf die ostjüdische Einwanderung, die auch dort um diese Zeit an Umfang zunahm, auf. Die deutschen Gemeindeführungen schwankten vorerst zwischen jüdischer Solidarität und gleichzeitiger Furcht vor antisemitischer Reaktion, die auf sie selbst zurückwirken könnte. Daher waren sie bemüht, den Einwandererstrom möglichst einzuschränken. Den eingewanderten, ihnen fremdartig erscheinenden Ostjuden begegneten sie in einer ambivalenten Kombination von sozialer Unterstützung, erzieherischen

Akkulturationsbemühungen und abwertender Verachtung. Diese vergalteten ihrerseits den „Jekkes“, auf deren Wohltätigkeit sie angewiesen waren, durch gehässig-sarkastischen Spott. Da der ostjüdische Anteil in Deutschland nie über 20% erreichte, blieben die gegenseitigen Beziehungen bis zum Ende des deutschen Judentums im wesentlichen unverändert.

Solange in Amerika die Zahlen der ostjüdischen Einwanderer noch gering waren und die meisten von ihnen aus den von Preußen annektierten polnischen Gebieten oder aus Galizien kamen, waren die gegenseitigen Spannungen mit den jüdischen „Bayern“ in Amerika noch überbrückbar. Als sich in den siebziger Jahren und besonders nach den russischen Pogromen von 1881 der russisch-jüdische Einwandererstrom verstärkte, war die Reaktion des deutsch-jüdischen Establishments in Amerika der in Deutschland ziemlich ähnlich. Zögernde und vergebliche Versuche, den Strom zu dämmen oder zumindest zu regulieren, standen neben einer beeindruckenden sozialen und erzieherischen Betreuung der Neuankömmlinge. Aber bald schufen die Dimensionen der ostjüdischen Immigration eine völlig andersartige Situation. Im Laufe eines Jahrzehnts verdoppelte sich die Zahl der Juden in Amerika, bis 1914 hatte sie sich verzehnfacht!

Gegenüber diesen Zahlen mußten paternalistische Philanthropie und kulturelle Bevormundung zu vergänglichen Randerscheinungen werden. Die ostjüdischen Einwanderer, zu denen, im Gegensatz zu den früheren deutschen, eine relativ breite eigene Intellektuellenschicht gehörte, entwickelten bald ihre selbständigen gesellschaftlichen und kulturellen Verbände. Und zu den ideologischen, kulturellen und religiösen Gegensätzen kam in Amerika der soziale Konflikt zwischen den deutsch-jüdischen Unternehmern und den ostjüdischen Näherinnen und Arbeitern in den „sweat-shops“ hinzu. Die deutsch-jüdische Gruppe war zur zahlenmäßig geringfügigen Minderheit geworden und zog sich vorerst in die gesellschaftliche Absonderung ihrer Reformgemeinden und Logen zurück.

Wir können hier nicht die sich hauptsächlich in Amerika auswirkende Konfrontation zwischen der westlichen und östlichen Haskalahbewegung eingehend behandeln. In etwas verallgemeinernden Stichworten war es der Zusammenstoß assimilatorischer Tendenzen mit einem national oder religiös motivierten und in ideologischen Bewegungen organisierten jüdischen Selbstbewußtsein. Was ich abschließend andeuten möchte, ist die ausschlaggebende Bedeutung dieser Auseinandersetzung und gegenseitigen Befruchtung für die schließliche, nie abgeschlossene Herausbildung einer modern artikulierten, neuen jüdischen Identität. Dies ist das eigentliche Thema dieser Tagung, dessen ideen- und geistesgeschichtliche Aspekte die dafür eher zuständigen Kollegen besser und eingehender beleuchtet haben. Festzuhalten wäre die wichtige und bleibende Bedeutung der deutsch-jüdischen Amerikawanderung auch in diesem Prozeß.

Gottfried Schramm

Wilna und die Entstehung eines ostjüdischen Sozialismus 1870–1900

Das 19. Jahrhundert bedeutet – wie mittlerweile klar zutage liegt – für das deutsche Judentum einen erstaunlichen sozialen Fortschritt. Eine Gruppe, die um 1800 noch zum allergrößten Teil aus Kümmerexistenzen bestand und sich unter schwierigsten Lebensbedingungen durchbringen mußte, wuchs in das deutsche Bürgertum hinein und machte hier schließlich einen weit überproportionalen Anteil an den oberen Steuerklassen aus. Eigentlich nur wegen einer nicht abreißenden Zuwanderung aus dem Osten gab es auch in jenen unterbürgerlichen Schichten, aus denen die Masse des deutschen Judentums aufgestiegen war, weiterhin Vertreter mosaischen Glaubens. Dies ebenso oft bestaunte wie gehässig angeprangerte Sozialwunder, daß eine zumeist weit unten angesiedelte Randgruppe so rasch und so hoch aufzusteigen vermochte, wiederholte sich, mit deutlicher Konzentration in der Metropole Wien, im deutsch-österreichischen Teil der Habsburgermonarchie und in Böhmen. Ja, in Ungarn gelang es einer jüdischen Minderheit, die 1869–1910 von 1% auf 5% anstieg und damit den für Deutschland geltenden Anteil von unter 1% weit hinter sich ließ, die bourgeois und bildungsbürgerlichen Berufe der Wirtschaft, der Medizin, des Advokatenstandes und der Kultur in einem bemerkenswert weiten Ausmaß zu besetzen. Dies wurde möglich, weil die Gegengewichte durch ein christliches, d. h. hier: ein deutsches und madjarisches Bürgertum vergleichsweise schwach blieben. Bemerkenswert blieb für Ungarn weiterhin, daß die zahlenmäßige Zunahme und der wirtschaftliche Erfolg der Juden bis 1918 nicht zu bedrohlichen Reibungen und zu einer politischen Formierung des Antisemitismus führten. Insgesamt haben wir Anlaß, das soziale Wunder des deutschen Judentums zu einem mitteleuropäischen Wunder auszuweiten.

Von diesem Bild einer durchgängigen Besserstellung hebt sich aufs krasseste das Elend jener Ostjuden ab, die in Galizien und der Bukowina unter österreichischer, in Kongreßpolen und den russischen Westgouvernements unter zarischer Herrschaft lebten¹. Hinzuzurechnen ist die Moldau, also der Nordosten des Königreichs Rumänien, in den ein Teil des jüdischen Bevölkerungsüberhangs des ehemaligen polnisch-

¹ Im folgenden führe ich einen Gedankengang weiter, den ich in zwei vorausgegangenen Skizzen verfolgt habe. 1) Die Ostjuden als soziales Problem des 19. Jahrhunderts, in: *Heinz Maus* (Hrsg.), *Gesellschaft, Recht und Freiheit*. Wolfgang Abendroth zum 60. Geburtstag (Neuwied 1968) 353–380; 2) Die Juden im osteuropäischen Osten um das Jahr 1900: Zwischenbilanz eines Minderheitenproblems, in: *Historische und landeskundliche Ostmitteleuropa-Studien* 3 (Marburg/L. 1989) 3–19.

litauischen Doppelstaats gleichsam ausgeflossen war. Das „Ostjudentum im engeren Sinne“ hebt sich durch folgende Erscheinungen scharf von Mitteleuropa ab:

– Es machte einen Anteil an der Gesamtbevölkerung aus, der um 1900 in der ganzen Welt nur von Palästina übertroffen wurde. Ja, dieser hohe Anteil war noch immer im Wachsen. In Kongreßpolen von 11,5% im Jahre 1850 auf 15% 1913. In absoluten Zahlen: von 550 000 auf 1 957 000.

– Die Städte, in denen sich die große Masse der Juden zusammendrängte, lagen abseits der Zonen mit rascher Modernisierung. Folglich ist die hohe Konzentration anders als etwa in Berlin zu beurteilen: gerade nicht als Ausdruck der Tatsache, daß hier reichliche Beschäftigungsmöglichkeiten lockten. Vielmehr spiegelt der starke Judenanteil eine erschreckend unproduktive Übersetzung jener Berufe, die für Juden typisch waren. So widmeten sich 1897 im westrussischen Ansiedlungsstreifen 30% der Juden dem Handwerk, das in Deutschland nur 6% der Bevölkerung Arbeit gab².

– Viele Beobachter registrierten mit Erschrecken, daß die allermeisten Ostjuden in bitterer Not lebten. So gehörte der besondere Augenglanz der chronisch Hungrigen zu dem, was Sigmund Freud, ein Jude aus dem begünstigteren Mitteleuropa, „das mannigfaltige, hoffnungslose Elend der Juden“ genannt hat³. Die sogenannte Pahlen-Kommission, die der zarischen Regierung eine Übersicht über die Lage der problematischsten Minderheit des Reiches liefern sollte, stellte 1887 fest, daß neun Zehntel der Juden im westrussischen Ansiedlungsstreifen eine wirtschaftlich gänzlich ungesicherte Masse bildeten, die unter drückendsten hygienischen Bedingungen von der Hand in den Mund lebte: ein verzweifelttes Proletariat, das schlechter gestellt sei als irgend ein anderes ethnisches Element des „Streifens“⁴. Beobachter, die West- und Osteuropa zu vergleichen fähig waren, hielten selbst die Einstufung als Proletariat noch für geschönt. Denn der großen Mehrheit der Ostjuden ging es weit schlechter als jenem europäischen Proletariat, von dessen berechtigten sozialen Ansprüchen der Erdteil widerhallte⁵. In der Tat: Das „echte Proletariat“, auf dessen Schultern die Last der Industrialisierung in Mittel- und Westeuropa ruhte, wurde sehr wohl gebraucht und vermochte aus seiner Unentbehrlichkeit die Kraft zu ziehen, die nötig war, um seine sozialen Forderungen allmählich durchzusetzen. Die Ostjuden dagegen litten darunter, daß es für sie viel zu wenig Arbeit gab. Den jüdischen „Luftmenschen“, wie man sie mit einem von Max Nordau geprägten Ausdruck zu nennen begann, schien gerade die proletarische Vision einer helleren Zukunft verbaut.

Vor diesem düsteren Hintergrund muß es erstaunen, wenn ein führender russischer Marxist, Georgij Plechanov, auf dem Kongreß der Sozialistischen Internationale von 1896 erklären konnte, die ostjüdischen Parias, denen selbst die kümmerlichen Rechte der nichtjüdischen Massen vorenthalten würden, hätten im Kampf mit ihren Ausbeu-

² *John Bunzl*, Klassenkampf in der Diaspora. Zur Geschichte der jüdischen Arbeiterbewegung (Schriftenreihe des Ludwig-Boltzmann-Instituts für Geschichte der Arbeiterbewegung 5, Wien 1975) 45 f.

³ *Sigmund Freud*, Studienausgabe, Bd. IV (Frankfurt a. M. 1970) 108.

⁴ *Sara Rabinowitsch*, Die Organisation des jüdischen Proletariats in Rußland. (Karlsruhe 1903 = Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen VII Bd. 2 Ergänzungsband) 21 f.

⁵ S. z. B. *Anatole Leroy-Beaulieu*, L'Empire des Tsars et les Russes, Bd. 3 (Paris 1898) 613–642.

tern eine bemerkenswerte Hartnäckigkeit bewiesen. Eifrig seien sie um Einsicht bemüht, welche Aufgaben die gegenwärtige Arbeiterbewegung zu lösen habe. So könne sie unter mehreren Aspekten als die „Avantgarde der Arbeiterarmee in Rußland“ gelten⁶. In der Tat war der im Oktober 1897 gegründete „Allgemeine Jüdische Arbeiterbund in Rußland und Polen“, der unter seinem Kurznamen „Bund“ bekannt und berühmt werden sollte, die erste Parteigründung in Rußland. Und die 1898 nachziehende Sozialdemokratische Partei Rußlands hat, so sehr sie die Autonomiebestrebungen des Bundes bekämpfte, immer anerkannt, daß dem Rivalen Großes gelungen war. Vermochte er doch unter den Juden einen weit höheren Anteil der Lohnabhängigen zu mobilisieren, als Russen sich der Arbeiterbewegung anschlossen. Der „Bund“ bewies, daß sich ein beachtlicher Teil der jüdischen Massen eben doch als Proletariat formieren ließ. In dem Maß ihrer Opferbereitschaft und Disziplin, in ihrem kühnen Selbstvertrauen zog, so wird man sich die Vorgänge verdeutlichen dürfen, die jüdische Arbeiterbewegung gleichsam an den anderen Nationalitäten vorbei: nicht nur an den Russen, sondern auch an den Polen, die in den 90er Jahren das zahlenstärkste Kontingent unter jenen Arbeitern des Zarenreiches bildeten, die aktiv für soziale und politische Forderungen eintraten⁷.

Gründungsort des Bundes war Wilna, und aus der litauischen Metropole stammten 6 der 13 Gründer. Ja, 10 von insgesamt 13 waren zeitweilig in Wilna ausgebildet und von dem Geist, der hier herrschte, geprägt worden⁸. Mit 56 meist erfolgreichen Streiks, die kürzere Arbeitszeiten, höhere Löhne und eine bessere Hygiene durchsetzten, lag 1895–96 Wilna an der Spitze des Ansiedlungsstreifens⁹.

Hier starben – wegen bewaffneten Widerstands gegen die Staatsgewalt gehängt – die drei ersten Märtyrer der jüdischen Arbeiterbewegung¹⁰. Hier erschien seit 1906 das Wochenblatt *Folksstimme*, das für eine nationale Selbstverwaltung der Juden in Rußland war. Und in Wilna fand im März 1905 unter Vorsitz von M. M. Vinaver der Gründungskongreß einer Liga zur Erlangung der vollen Rechte für das jüdische Volk

⁶ Henry J. Tobias, *The Jewish Bund in Russia from its Origins to 1905* (Stanford 1972) 61. Für die Entstehungsgeschichte des „Bundes“ s. weiterhin *Moshe Misbkinsky: The Jewish Labor Movement and European Socialism*, in: H. H. Ben-Sasson, S. Ettinger (Hrsg.), *Jewish Societies through the Ages* (London 1968) 284–296 sowie von *dems.* (wegen des regionenvergleichenden Ansatzes für meine Skizze besonders hilfreich), *Regional Factors in the Development of the Jewish Labor Movement in Tsarist Russia*, in: YIVO Annual of Jewish Social Science 14 (1969) 27–53; *Bunzl*, *Klassenkampf* (wie Anm. 2); *Nora Lewin*, *While Messiah Tarried. Jewish Socialist Movements, 1871–1917* (New York 1977).

⁷ Eine Aufschlüsselung der jüdischen Bevölkerung im russischen Reich nach Beschäftigungsarten gibt *Isaac M. Rubinow*, *Economic Condition of the Jews in Russia* (1907, Neudruck New York 1975). – Die absoluten Zahlen der organisierten jüdischen Arbeiter und ihren Anteil an der Gesamtzahl der Beschäftigten verzeichnet für die führenden Städte des Ansiedlungsstreifens *Rabinowitsch*, *Organisation* (wie Anm. 4), 152. Die Gerber und Bürstenarbeiter lagen mit einem organisierten Anteil von 60% und wohl auch in ihrer Streikbereitschaft an der Spitze.

⁸ *Koppel S. Pinson*, *Arkady Kremer, Vladimir Medem, and the Ideology of the Jewish „Bund“*, in: *Jewish Social Studies* 7 (1945) 233–264 (hier S. 240 nach *F. Kurski*); *Tobias*, *Jewish Bund* (wie Anm. 6), 65.

⁹ *Lewin*, *Messiah* (wie Anm. 6), 253.

¹⁰ *Emanuel Scherer* in: *Basil J. Vlavianos, Feliks Gross* (Hrsg.), *Struggle for Tomorrow. Modern political Ideologies of the Jewish People* (New York [1954]) 139f.

in Rußland statt. Kein Zweifel: Das „litauische Jerusalem“ stellte Ausgangspunkt und wichtigstes Zentrum jener Bewegung dar, die das Ostjudentum zu politischer Bewußtheit und zur Entschlossenheit führte, sich mit eigener Kraft den Ausweg aus dem Elend zu bahnen.

Die Barrieren, die dazu überwunden werden mußten, waren in Wilna keineswegs augenfällig niedriger als anderswo. Eher im Gegenteil:

– 1890 beherbergte die 110 000 Einwohner zählende Stadt lediglich kleine und mittlere Fabriken mit einem breiten Fächer von Produkten: 68 Betriebe für Lederbearbeitung, Bürsten, Mützen, Seife, Kerzen, Tabakwaren u. a. m.¹¹. Obwohl ein Konzentrationsprozeß im Gange war, fehlte weiterhin jene Großindustrie, die mit ihren zahlenstarken Belegschaften gegen Ende des 19. Jahrhunderts die klassische Basis für eine aktionsfähige Arbeiterbewegung abgab¹².

– In Wilna pflegten Juden bei jüdischen Meistern und Unternehmern Arbeit zu finden. Die Solidarität zwischen den Sozialgruppen, die durch die gemeinsame Religion und die für alle fühlbare Diskriminierung zusammengehalten wurde, war – darauf wird später zurückzukommen sein – bislang viel stärker empfunden worden als jeder soziale Interessengegensatz.

– Und schließlich kam es in Wilna (anders als in dem nächstbenachbarten, weit stärker industrialisierten Gewerbezentrum Białystok) in den 80er Jahren nicht zu jenen Pogromen, die vielerorts den Juden des Zarenreiches schmerzlich und nachhaltig bewußt machten, wie schutzlos sie einem grausamen Los ausgeliefert waren¹³.

Sobald wir alle diese Umstände in Rechnung stellen, muß uns die Formierung einer sozialistischen Bewegung mit dem Gravitationssschwerpunkt Wilna als ein Kraftakt anmuten, der nicht nur schwer zu bestehen, sondern bereits auszudenken schwer war. Er ist dennoch gelungen, und das setzt voraus, daß hier Aktiva von ungewöhnlicher Stärke zusammenwirkten, die insgesamt mächtig genug waren, um mit Riesenschwierigkeiten fertigzuwerden. Welche Kraftquellen sprudelten gerade in Wilna? Es waren, vereinfacht gesprochen, drei:

1. In der Auseinandersetzung um den Chassidismus, der im 18. Jahrhundert dem Ostjudentum eine neue Form der Innerlichkeit beschert hatte, waren in Wilna seine Gegner, die Mitnagdim, in der Oberhand geblieben: mit der Folge, daß hier jene starken Bremswirkungen ausbleiben sollten, mit denen der Chassidismus dort, wo er den Ton angab, eine rationale Bestandsaufnahme der sozialen Not und Überlegungen, wie ihr abzuhelpen sei, verzögert hat. (Ich möchte vermuten, daß die chassidische Dominante in Galizien erklärt, warum hier trotz günstiger staatlich-rechtlicher Rahmen-

¹¹ Die Zahlen nach *Józef Bieliński*, Wilno, in: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, red. von Bronisław Chabowski, Bd. 13 (Warschau 1893) 492–532.

¹² *Bunzl*, *Klassenkampf* (wie Anm. 2), 38: „Das jüdische Proletariat blieb wesentlich ein Handwerks-Proletariat unter Bedingungen, die es zum Klassenkampf drängten, dessen ökonomische Chancen aber gering waren.“

¹³ *Mishkinski*, *Regional Factors* (wie Anm. 6) – Für das noch grenznähere Kowno wird die Wirkung Preußens auf den Lebensstil und die Anschauung der örtlichen Bourgeoisie für die Anfangsjahre der Herrschaft Alexanders II. anschaulich geschildert von *Pauline Wengeroff*, *Memoiren einer Großmutter. Bilder aus der Kulturgeschichte der Juden Rußlands im 19. Jahrhundert*, Bd. 2 (Berlin 1919).

bedingungen die Juden erst später und niemals mit dem gleichen Schwung wie in Litauen Formen der politischen und sozialen Selbsthilfe erprobten.) In dem Milieu einer vom Chassidismus niemals tiefer erschütterten Orthodoxie vermochte sich in Wilna die aufklärerische Bewegung der Haskalah durchzusetzen, der die Lage am Handels- und Verkehrsweg nach Westen und die Nähe Ostpreußens Auftrieb gegeben haben wird¹⁴. Der Geist der Haskalah prägte das Rabbinerseminar, in dem 1890 69 Schüler unterrichtet wurden¹⁵. Der Staat hatte diese Anstalt unter Nikolaus I. ins Leben gerufen und seitdem gefördert, weil er die geistige Elite der beargwöhnten und schikanierten Juden unter strenger Kontrolle halten wollte. Trotzdem vermochte sich hier seit den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts für eine Generation die jüdische Kadenschmiede der Revolution herauszubilden. Junge, lernwillige Männer wurden in dieser Anstalt mit einer Kultursprache, dem Hebräischen, vertraut gemacht und anhand des Talmud im formalen Denken geübt. Daneben aber blieb ihnen Freiheit genug, um ganz andere geistige Wege auszuprobieren. Eine stattliche Anzahl von Rabbinerschülern bekehrte sich zum Atheismus und zu einer rein weltlichen Heilslehre¹⁶. Den neuen Weg bahnten seit Ende der 60er Jahre namentlich Arkadij Finkelstein, Aron Zundelevič und jener Aaron Shmuel Lieberman, der 1876 die Gedanken des Wilnaer Sozialismus als „Arthur Freeman“ in die *sweatshops* der bitterarmen ostjüdischen Immigranten im Londoner Eastend verpflanzte¹⁷.

2. Der Anstoß, aus der Tradition auszubrechen, kam von außen, aus der nichtjüdischen Umgebung. Dabei lernten die jungen jüdischen Intellektuellen bemerkenswert wenig von den Polen, die doch das kulturelle Gesicht der Stadt seit alters am stärksten bestimmten¹⁸ und 1864 ein großes Beispiel von Auflehnung gegen das – Polen wie Juden niederdrückende – Joch des Zarenstaates geliefert hatten¹⁹. Vielmehr orientierten sich die lernenden Juden mit Entschiedenheit, ja mit Inbrunst an der russischen Intelligencija. Daß Juden in der Reformzeit unter Alexander II. staatliche Sekundarschulen zusammen mit Christen besuchen durften, ja namentlich in Petersburg und Riga auch Zugang zur höheren Fachschulbildung fanden, erleichterte die Berüh-

¹⁴ *Jacob Raisin*, *The Haskalah Movement in Russia* (Philadelphia 1913); *Josef Meisl*, *Haskalah. Geschichte der Aufklärungsbewegung unter den Juden in Rußland* (Berlin 1919, Neudruck 1980).

¹⁵ *Bieliński*, *Wilno* (wie Anm. 11), 498.

¹⁶ S. u. a. *N. A. Buchbinder*, *Iz istorii revoljucionnoj propagandy sredi evreev v Rossii v 70- ch gg.*, in: *V. I. Nevskij* (Hrsg.): *Istoriko-revoljucionnyj sbornik* Bd. 1 (Moskau Petrograd 1924) 37–66.

¹⁷ *William Fishman*, *Jewish Radicals. From Tsarist Stetl to London Ghetto* (New York 1974) 98 f.

¹⁸ Ein Beispiel für viele: In den öffentlichen Bibliotheken standen 68 000 nichtrussische, besonders polnische und lateinische Werke neben nur 19 000 russischen, s. *Bieliński*, *Wilno* (wie Anm. 11), 498.

¹⁹ Über die Beziehungen zwischen dem polnischen und jüdischen Intellektuellenmilieu von Wilna habe ich in der von mir durchgesehenen Literatur für die 60er und 70er Jahre nichts gefunden. Vgl. *Daniel Beauvois*, *Polish-Jewish Relations in the Territories annexed by the Russian Empire in the First Half of the Nineteenth Century*, in: *Chimen Abramsky* u. a. (Hrsg.), *The Jews in Poland* (Oxford ... 1986) 78–90: „the historical conditions for a Judeo-Polish rapprochement ... were almost never successfully exploited.“ (S. 90). Nach *Lewin*, *Messiah* (wie Anm. 6), 233 waren die Gründer der „Wilna-Gruppe“ von 1889 oder 1890 stark von polnischen Revolutionären und ihren Bemühungen um die Arbeiter beeinflusst. Ich möchte das bezweifeln.

rung²⁰. Kam hinzu, daß manche ertrappte Revolutionäre, unter ihnen auch russifizierte Juden, ihre Verbannung gerade in Wilna verlebten.

Während die polnische Befreiungsideologie ganz auf das eigene Volk abgestellt war, mußte die Juden am russischen Populismus anziehen, daß es ihm um „das Volk“ und nicht um eine bestimmte Nation zu tun war. In ihr Lager konnte man sich, ohne Geringschätzung fürchten zu müssen, einreihen. Das ging vielfach bis zu dem Entschluß, sich in den Dienst einer revolutionären Missionierung der russischen Bauernschaft zu stellen und das Hebräische als Sprache der Verständigung unter Intellektuellen konsequent durch das Russische zu ersetzen²¹. Diese eigentümliche Form der Selbstverleugnung ist nicht so sehr durch den bei manchen Narodniki begegnenden Hang durchkreuzt worden, den Antisemitismus des russischen Mužiks achselzuckend hinzunehmen oder gar, wie es gelegentlich vorkam, als willkommenen Sprengstoff für die revolutionäre Sache zu nehmen. Entscheidend war vielmehr die frustrierende Erfahrung, daß der russische Bauer nicht nur für die Juden unter den Narodniki im Grunde fern und unerreichbar blieb: mehr mit der Seele gesucht als hautnah gespürt. Auch in der russischen Intelligenz gewann deshalb jene marxistische Richtung Boden, die den städtischen Arbeiter statt des Bauern als Hoffnungsträger für eine bessere Zukunft betrachtete. Für die jüdischen Intellektuellen von Wilna bedeutete diese Bewußtseinswende, daß sich an die Stelle eines Traumbildes, dem man sein Leben hatte weihen wollen, eine handgreifliche Wirklichkeit schob: die Not der Juden, die ganz in der Nähe in den Fabriken und Handwerksbetrieben der litauischen Metropole schufeteten²².

Die Gründer der „Wilna-Gruppe“, die sich 1889 oder 1890 formierte und den unmittelbaren Vorläufer des „Bundes“ darstellte, waren ehemalige Narodniki, die sich zum Marxismus bekehrt hatten. Auch als Juden, die sie durchweg waren, lag ihnen nicht an einer „jüdischen Sonderart“. Im Gegenteil, an der marxistischen Botschaft faszinierte sie gerade dies, daß es nur ein einziges Weltproletariat gebe, in dem die Juden nur einen – bloß durch Diskriminierung und ein rückständiges allgemeines Bewußtsein mit zusätzlichen Bürden belasteten – Einzelfall bildeten²³. Weil die örtlichen Proletarier nun einmal Juden waren und man den Sozialismus nur dann erfolg-

²⁰ Dazu u. a. ebd. 27–37.

²¹ *Leonard Schapiro*, The Role of the Jews in the Russian Revolutionary Movement, in: The Slavonic and East European Review 40 (1961–62) 148–167; *Mark Kiel*, The Jewish Narodnik, in: Judaism 19 (1970) 295–310. – Zur sprachlichen Seite s. *Gregor Aronson* in: *ders., Jacob Frumkin, Alexis Goldenweiser* (Hrsg.); Russian Jewry (1860–1917) (New York 1966) 145; *Erich Goldberg*, The Ethnic Consciousness of Early Russian Jewish Socialists, in: Judaism 23 (1974) 479–496. – Ein Beispiel für die assimilatorische Wirkung der russischen Erzählliteratur, der nichts gleichwertiges Modernes auf Hebräisch, geschweige denn auf Jiddisch, gegenüberstand, schildern die 1887 verfaßten Reflexionen von Chaim Žitlovskij in: *Lucy S. Dawidowicz* (Hrsg.), The Golden Tradition. Jewish Life and Thought in Eastern Europe (New York 1984) 412–421.

²² *Stephen M. Berk*, The Russian Revolutionary Movement and the Pogroms of 1881–1882, in: Soviet Jewish Affairs 7 Nr. 2 (1977) 22–39: – Eine intelligente, leider Skizze gebliebene Lageanalyse nach der Pogromwelle von 1881 verfaßte ein aus dem Ostjudentum stammender russifizierter Sozialist, s. *Abraham Asher*, Pavel Akselrod: A Conflict between Jewish Loyalty and Revolutionary Dedication, in: The Russian Review 24 Nr. 3 (1965) 249–265.

²³ *Lewin*, Messiah (wie Anm. 6), 229–237.

reich in die Tat umsetzen konnte, wenn man eng und reibungslos mit den Arbeitern am Orte zusammenspielte, stellten sich die 60–70 Intellektuellen, die 1891 zur Wilna-Gruppe gehörten, feinfühlig und hellhörig auf das Armeleute-Milieu der Stadt ein. Dabei scheuten sie sich keineswegs, zu einer Sprengung der jüdischen Tradition zu ermuntern. So stellten sie den Rebben als Bundesgenossen der Kapitalisten hin und forderten auf, sich nicht vom mosaikalen Festkalender einengen zu lassen. Aber, so sehr auch den Agitatoren an der Schicksalsgemeinschaft mit den einfachen Russen und den anderen Völkern des Reiches lag, so wenig muteten sie den jüdischen Arbeitern jene russische Sprache zu, für die sie, die Intellektuellen, vorübergehend eine ausgesprochene Neigung empfunden hatten und die ihnen als Zweitsprache stets vertraut bleiben sollte. Die geistigen Grundleger eines jüdischen Sozialismus adoptierten das Jiddische als Sprache von arbeitenden Massen. Anders als für manche Intellektuelle in Kongreßpolen, die sich der jüdischen Sache annehmen wollten, aber die Scheuklappen von Polonisierten nicht so bald loswurden, fiel es ihnen nicht schwer, ihr Anliegen auf jiddisch vorzutragen, da es im litauischen Judentum kaum Elternhäuser gab, in denen man ohne Vertrautheit mit dieser Sprache hätte aufwachsen können.

Es ging, wohlgemerkt, nicht darum, das überkommene Zusammengehörigkeitsgefühl einer Religionsgemeinschaft in ein modernes Nationalbewußtsein zu überführen oder das Gefühl ethnischer Eigenständigkeit als Stützstange für noch ungefestigte sozialistische Überzeugungen nutzbar zu machen. Vielmehr waltete hier die Einsicht, Sozialisten müßten sich, soweit irgend möglich, auf jene Arbeiter einstellen, denen sie dienen wollten. Es war bezeichnenderweise ein junger jüdischer, seine Wilnaer Erfahrungen verwertender Marxist, Arkadij Kremer, der in seiner 1894 auf Russisch verfaßten Schrift *Ob agitacii* „Über Agitation“ zum Prinzip erhob, den Arbeiter durch ein genaues Verständnis seiner Alltagsnöte für den Sozialismus zu gewinnen. Diese Botschaft hatte sogleich Aufsehen unter den russischen Sozialisten erregt und deren Tätigkeit nachhaltig beeinflußt²⁴.

3. Die dritte Kraftquelle, die uns die Schwungkraft der von Wilna ausgehenden jüdischen Arbeiterbewegung erklärt, ist ein unter den Lohnabhängigen spontan, zunächst ohne Fühlung mit Intellektuellen, entstandener Drang, das eigene Schicksal zu wenden. Dieses neue Bewußtsein hat Lebensverhältnisse zur Voraussetzung, die selbst nach den Maßstäben des ausgehenden 19. Jahrhunderts und der Rückständigkeit des östlichen Europas extrem hart waren. Wechseltelten doch oft Zeiten, in denen eine saisonal geballt anfallende Arbeit vom Morgengrauen bis in die Nacht getan werden mußte, mit Monaten quälender Beschäftigungslosigkeit. Dabei soll das Interesse von Unternehmern mitgewirkt haben, die Umschlagzeit des Kapitals zu verkürzen²⁵.

Aber erst im Verbund mit anderen Faktoren vermochte die Erfahrung von Auswegslosigkeit, die für sich genommen ein Aufbegehren wohl eher gelähmt hätte, den Entschluß zur Selbsthilfe freizusetzen. Als bedeutsam erwies sich, daß die Juden in

²⁴ Zu ihm s. *Pinson*, A. Kremer (wie Anm. 8). Zum Eindruck von „*Ob agitacii*“ auf den russischen Sozialismus s. *Dietrich Geyer*, Lenin in der russischen Sozialdemokratie. Die Arbeiterbewegung im Zarenreich als Organisationsproblem der revolutionären Intelligenz 1890–1903 (Köln 1962) 50f.

²⁵ *Bunzl*, Klassenkampf (wie Anm. 2), 39.

den sogenannten Nordwestgouvernements, deren Vorort Wilna darstellte, 1897 mit 28,3% der Gesamtbevölkerung einen wesentlich höheren Anteil ausmachten als im übrigen Zarenreich. In den größeren Städten dieses Streifens stellten sie 52,6%, in den kleineren sogar 58,2% der Einwohner. 1890 waren sie in Wilna mit 64 000 fast ebenso stark vertreten wie Orthodoxe und Katholiken zusammengenommen, ja, jede dieser beiden Nachbarreligionen zählte mit je 34 000 nur etwa die Hälfte der örtlichen Juden²⁶. Hier galt dasselbe, was der Maler Marc Chagall aus seiner weißrussischen Heimat erinnerte: In vielen Straßen hörte man ausschließlich Jiddisch, so daß die Minderheitssituation des Exils hier aufgehoben erschien²⁷. Von allen jüdischen Arbeitern des Ansiedlungsstreifens drängten sich zwei Drittel im Nordwesten zusammen²⁸. In Wilna stellten sie die große Mehrheit all derer, die in gewerblichen Betrieben beschäftigt waren.

Vergleicht man damit das ethnisch gemischte Arbeitermilieu von Białystok und Odessa, den am meisten industrialisierten Städten des Ansiedlungsstreifens, dann ergibt sich, daß Juden dort viel weniger zur Eigenständigkeit ihres sozialen Protestes erzogen wurden²⁹. Typisch war namentlich für Odessa, daß sich in die russisch dominierte Arbeiterbewegung auch die Juden einreihen³⁰. In Wilna – und eben nur hier, im Nordwesten – konnten die Unternehmer kaum auf christliche Arbeiter ausweichen, weil diese gar nicht in ausreichendem Maße zur Verfügung standen³¹. Das sollte die Juden, die hier immer häufiger streikten, vor der Erfahrung bewahren, daß sie sich damit nur ins eigene Fleisch schnitten. Drängte sich anderswo der Eindruck auf, man werde nur unter Zurückstellung der Eigenständigkeit, in engstem Anschluß an stärkere Partner in der christlichen Nachbarschaft Fortschritte erzielen, so war es in Wilna umgekehrt. Eine polnische Arbeiterbewegung bildete sich hier erst unter dem Eindruck der Erfolge, die sich die Juden erkämpft hatten³².

In der relativen Geschlossenheit einer jüdischen Eigenwelt lag natürlich auch die Gefahr beschlossen, ein starrer Traditionalismus könne alle Anstrengungen abwürgen, auf die Herausforderungen der Gegenwart modern zu antworten. Gerade für Wilna, in einem weiteren Sinne aber darüber hinaus – wenn auch mit Abstufungen – für den gesamten Ansiedlungsstreifen, ist eher bezeichnend, daß sich die Bindungen an den Glauben der Väter und an die eingefleischten Verhaltensnormen der Ostjuden rasch lockerten, ja sogar mit dem Schwung einer neuen, säkular-sozialistischen Postreligiosität bewußt zerrissen wurden. Das geschah, so scheint es, wesentlich schneller

²⁶ *Bieliński*, Wilno (wie Anm. 11), 493 f.

²⁷ *Marc Chagall*, Mein Leben (1959).

²⁸ *Arieh Tartakower* in: *Struggle* (wie Anm. 10), 55; *Rubinow*, Economic Condition (wie Anm. 7), 502.

²⁹ Dazu *Misbkinski*, Regional Factors (wie Anm. 6).

³⁰ Im ukrainischen Homel schlossen sich die jüdischen Sozialdemokraten 1898 nicht dem Bund an, um die Solidarität zu den hier relativ zahlreichen nichtjüdischen Arbeitern nicht zu gefährden. Nach enttäuschenden Erfahrungen mit diesen wurde der Anschluß 1900 nachgeholt, s. ebd. 40.

³¹ *Ber Borochov*, Class Struggle in the Jewish Nation. Selected Essays in Marxist Zionism (London 1984) 125.

³² *Misbkinski*, Regional Factors (wie Anm. 6), 40.

als in Galizien, wo, wie früher erwähnt, die chassidische Prägung das Herkommen abschirmte.

Die neuen Wege sind vermutlich zu einem erheblichen Teil von den jungen unter den Arbeitern gebahnt worden. Denn ihrer Altersstufe sind nun einmal Kampfbereitschaft und kühne Zukunftshoffnungen gemäßer. Bei den Älteren wird man voraussetzen dürfen, sie seien durch die ewige Plackerei abgestumpft und durch die Rücksicht auf ihre Familien zur Vorsicht erzogen worden. Nun war es ursprünglich ein Charakteristikum der Juden, daß ihr Nachwuchs früh heiratete. Für die Männer war die Eheschließung mit 18 Jahren üblich, während ihre Bräute noch jünger zu sein pflegten. Dabei blieb es im 19. Jahrhundert noch über einen langen Zeitraum, während sich unter den Christen die Verschiebung der Trauung bis etwa zum 25. Lebensjahr – ein wichtiges demographisches Merkmal der Moderne – von West- und Mitteleuropa über Polen zügig nach Rußland vorschob³³. Da spät eingegangene Ehen in der Regel zu weniger Kindern führen, liegt hier der Hauptschlüssel für die Tatsache, daß der jüdische Anteil an der Bevölkerung des Zarenreichs noch bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts anstieg. (Der andere Faktor, der bis zum Untergang des Ostjudentums fortwirken sollte, war die geringere Sterblichkeit in allen Lebensstufen³⁴.) Gerade im Heiratsalter trat nun unter den Juden der Westgouvernements in der uns interessierenden Zeitspanne ein auffällig rascher Wandel ein. Hatten sich 1888–92 noch 9,4% der Männer und 30% der Frauen vor dem 21. Lebensjahr trauen lassen, so lag der Anteil 1898–1902 bei nur noch 5,2% (bzw. 24,5%). Damit hatten die Juden, die lange ausgesprochene Frühheirater gewesen waren, die Orthodoxen weit überholt, bei denen die Eheschließungen über 21 um die Jahrhundertwende noch immer 35% ausmachten, ja bei den Frauen seit 1888–92 nur von 41,2% auf 1888–1902 40,5% gefallen waren³⁵. Der Historiker wird beide Anomalien – die vergleichsweise hohe Mobilisierbarkeit für die Arbeiterbewegung und den steilen Abfall des Heiratsalters – eng zusammensehen müssen³⁶.

Die Fronten, die der Sozialismus offenlegte, verliefen – daran ist noch einmal zu erinnern – quer durch eine jüdische Welt, die sich bislang als eng zusammengehörig, aufeinander angewiesen empfunden hat. Im Beispiel gesprochen: Die den christlichen Zünften nachgeschaffenen *Chevroth* hatten bislang die kultischen und sozialen Bedürfnisse aller Juden zu befriedigen versucht, die sich dem Handwerk und den Gewerben widmeten. Diese Zusammenschlüsse verloren, je tiefer sich die Kluft zwischen Arbeitgebern und -nehmern den Gemütern eingrub, in immer mehr Branchen ihre Funktionstüchtigkeit. Dafür erlebten seit 1888–89 jene Kassen einen raschen

³³ *Ralph Melville* in: Handbuch der Geschichte Rußlands Bd. 3, hrsg. v. *Gottfried Schramm* (Stuttgart 1987) 1020–1029.

³⁴ *Jaques Silber*, Some Demographic Characteristics of the Jewish Population in Russia at the End of the Nineteenth Century, in: *Jewish Social Studies* 42 (1980) 269–280; *U. O. Schmelz*, Infant and Early Childhood Mortality among Jews of the Diaspora, Hrsg.: The Hebrew University of Jerusalem, The Institute of Contemporary Jewry (Jerusalem 1971).

³⁵ Ebd. 277.

³⁶ Nach *Tobias*, Jewish Bund (wie Anm. 6) gehörte die Überzeugung, die Ehe, ja die Liebe zögen nur vom sozialistischen Auftrag ab, zu der fast religiösen Stimmungslage der Wilnaer Arbeiterbewegung: „a kind of purity – in speech and body as well as in personal relationships“ (S. 44).

Aufschwung, die in jeder Branche eingerichtet und den Arbeitnehmern vorbehalten wurden³⁷. Das abgeführte Geld sollte vor allem helfen, Streiks vorzubereiten und durchzustehen. In Wilna gab es – ein Spiegel der starken Auffächerung des örtlichen Gewerbes – 1895 27 solcher *kases*, in die 30% der Arbeiter aller Branchen einzahlten. Wohlgermerkt: Die absolute Zahl der Wilnaer Kassengenossen betrug nur 962, und das scheint für die Annahme, in der litauischen Hauptstadt habe sich die Ur- und Kernmannschaft eines im Klassenkampf engagierten und bald auch politisch formierten Ostjudentums herausgebildet, auf den ersten Blick nicht hinzureichen. Aber Kristallisationskerne müssen nicht groß sein. Ja, vielleicht hat gerade die Überschaubarkeit von Wilna, wo, zugespitzt, im Arbeitermilieu jeder jeden kannte und doch nicht der dumpfen Provinzialität des *Sietsls* mit seiner Übermacht des Traditionalismus preisgegeben war, das Ihre getan, um eine neue und starke Solidarität zu stiften. Im übrigen war das knappe Tausend ja kein isolierter Splitter, sondern kommunizierte über verschiedene Kanäle mit allen jüdischen Lohnempfängern des russischen Reiches, die Rubinow auf mindestens 242 000 geschätzt hat. Der Ausbreitung des „Wilnaer Geistes“ kam unter anderem zugute, daß es gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine rege Abwanderung aus Litauen und Weißrußland, den judenreichsten und an Beschäftigungsmöglichkeiten ärmsten Gebieten, nach dem Süden und Südosten, aber auch nach Kongreßpolen gab.

In der Literatur, die mir bekannt geworden ist, scheint noch zu wenig nachvollzogen, welche Schwierigkeiten von psychologischer und praktischer Art es bedeutete, die Welt von Wilna so neuzuordnen, wie das 1902 verfaßte Kampflied des „Bundes“ es den Singenden einhämmerte: Hier wir, die Arbeiter, und dort die andern, die Feinde, denen wir unversöhnlichen Kampf schwören – der Zar, die Kapitalisten und die Meister³⁸. Nur der Zar war in dieser Trojka ein wirklich Ferner und seit den Erfahrungen, die man mit Nikolaus I. und Alexander III. gemacht hatte, ein von Herzen Gehaßter. Kapitalisten und Meister gehörten dagegen zu den „eigenen Leuten“.

Das Klassenkampfmuster war außerhalb des ostjüdischen Milieus und für industrielle Arbeiter ausgeformt worden, die nicht mehr, wie früher die Handwerksgesellen, mit dem Meister zusammenschafften und am gleichen Tisch aßen. Der Kapitalist aber war, aus der Sicht des modernen Arbeiters, in die Ferne einer ganz anderen Lebenswelt gerückt, die mit der eigenen wenig gemein hatte. Daß die Belegschaften sich in steigendem Maße aus Zuwanderern rekrutierten, verstärkte das Bewußtsein, die Industrie sei eine neue Welt, in der sich der Arbeiter mit einem neuen Bewußtsein einrichten müsse.

Wie altväterlich sahen dagegen die Verhältnisse in Wilna aus! Die Fabriken waren allenfalls Mittelbetriebe, schon mit 30 Beschäftigten gehörten sie zu den Großen. Und im Handwerk, das von der Arbeiterbewegung ebenfalls einbezogen wurde, kam im Schnitt auf einen Meister noch nicht einmal ein einziger Geselle. Die Gesellen pfleg-

³⁷ Zu den *Chevroth* s. *Isaac Levitats*, *The Jewish Community in Russia, 1844–1917* (Jerusalem 1981) 69–84; Zu den *Kases* s. *Lewin*, *Messiah* (wie Anm. 6), 226; *Rabinowitsch*, *Organisation* (wie Anm. 4).

³⁸ Skizziert ist die Sprengung des überkommenen Gefüges von Normen und Autoritäten bei *Tobias*, *Jewish Bund* (wie Anm. 6), 40 f.

ten ihre Lohnabhängigkeit nicht, wie für den modernen Industriearbeiter die Regel, als endgültig zu betrachten, sondern verstanden sie bloß als Durchgang zur eigenen Selbständigkeit³⁹. Die Profite in den hoffnungslos übersetzten Gewerben einer Gegend, in der die Entwicklung quälend langsam voranging, blieben winzig. Die Arbeitgeber rangen, das wußten alle, auf ihre Weise ebenfalls ums Überleben. Und die wenigen Reicherer unter den Juden waren noch eben gesucht gewesen, sobald etwa eine Gevatterschaft anstand. Sie vor allem bezahlten die Armenspeisungen der Kultusgemeinde. Als wirkliche Parasiten ließen sich allenfalls jene Zwischenmeister glaubhaft machen, die sich zwischen Käufer und Produzenten einschoben, um ihren Teil an den kümmerlichen Gewinnen abzusaugen. In der – bemerkenswert erfolgreichen – Anstrengung, auch die Arbeiter und Handwerksgesellen von Wilna an die Vorstellung zu gewöhnen, sie würden durch eine hohe Klassenbarrikade von Unternehmern und Meistern getrennt, steckte somit etwas Gewaltsames, das man mit dem nicht weniger gewaltsamen Ausbruch aus dem religiös geordneten Leben, aus der Kultusgemeinde mit dem Rebben als Mittelpunkt, zusammensehen muß. Die Bewegung, die im „Bund“ 1897 eine feste, überregionale Gestalt annahm, lehnte sich in ihrer sozialistischen und laizistischen Ideologie auf doppelte Weise gegen die ehrwürdige jüdische Tradition auf, die bisher das Leben der Menschen aufs tiefste geprägt hatte.

Der osteuropäische Zionismus, der 1898, wenig später als die Gründung des „Bundes“, ans Licht trat und bis 1943 mit ihm rivalisieren sollte, stellt sich unter der Perspektive, die wir gewählt haben, als ein Versuch dar, die gewaltsame, einseitige Akzentsetzung der Bundisten auf eine Art zu revidieren, die stärkeren Anschluß an die Tradition und an die gelebte Erfahrung suchte, ohne freilich die Idee einer Befreiung der Arbeiter preiszugeben. Daß man sich nach einer neuen Heimat außerhalb Rußlands, wenn irgend möglich in Zion, sehnte, machte die religiösen Kräfte, machte nicht zuletzt die Gemütsstiefe des Chassidismus zur Bewältigung der Gegenwart fruchtbar⁴⁰.

Der „Bund“ hatte in seinem Konzept sehr wohl berücksichtigt, daß die jüdischen Arbeiter unter den Bedingungen des Kapitalismus außer den normalen Benachteiligungen des Proletariats noch die Lasten einer speziell jüdischen Diskriminierung und von Vorurteilen der nichtjüdischen Nachbarn zu tragen hatten. Eben das lieferte – zusammen mit der sprachlichen Sonderung von der Umwelt – die Rechtfertigung für den Anspruch auf eine Autonomie der Juden innerhalb der Arbeiterbewegung Rußlands, als deren Teil man sich nach wie vor empfand. Aber allen traurigen Erfahrungen zum Trotz hielt der „Bund“ an seiner Erwartung fest, beide Benachteiligungen würden eines Tages fallen. Dann breche eine glücklichere Zukunft in der bisherigen Heimat an.

Dagegen gründete der Zionismus, ohne darauf zu verzichten, in ähnlicher Weise wie der „Bund“ eine Besserung hier und jetzt einzuklagen, auf der Überzeugung, die

³⁹ *Bunzl*, Klassenkampf (wie Anm. 2), 40.

⁴⁰ Wo der osteuropäische Zionismus seine Schwerpunkte ausbildete, muß künftig noch stärker im Zusammenhang mit vorher ausgebildeten regionalen Differenzen in der jüdischen Geistigkeit gesehen werden. Die erste Stadt, in der sich der Bund ernsthaft durch die zionistische Konkurrenz herausgefordert sah, war das weißrussische Minsk, s. *Tobias*, Jewish Bund (wie Anm. 6), 129.

doppelten Elendsmauern seien zu stark, als daß man auf ihren Einsturz hoffen dürfe. Rettung verheißt letzten Endes nur ein eigenes Land, eine neue Heimat für die Juden. Und die zionistische Perspektive führte schließlich aus dem Dilemma heraus, daß die Sozialisten in den Arbeitgebern, die doch auch in der Misere steckten, nicht Mitglieder der eigenen Gemeinschaft, sondern bloß Ausbeuter, Feinde, Zielscheiben von Haß sehen wollten. Der scharfe Verstand eines marxistischen Vordenkers der Poale Zion, Ber Borochov, schob die Dinge so zurecht: zum Elend der *Galut* im Zarenreich gehöre, daß hier nicht einmal die jüdische Bourgeoisie erstarken und sich frei entfalten könne. Eben diese Unterentwicklung bedinge einen Teil der Arbeiternot. In einem eigenen Lande aber werde sich der Weg zu einem normalen Kapitalismus öffnen. Und gegen den könne die jüdische Arbeiterbewegung dann eine glaubhafte, nicht bloß agitatorisch konstruierte Front beziehen⁴¹.

⁴¹ *Borochov*, *Class struggle* (wie Anm. 31) passim, u. a. S. 90. Vgl. auch *Klaus Heller*, *Revolutionärer Sozialismus und nationale Frage. Das Problem des Nationalismus bei russischen und jüdischen Sozialdemokraten und Sozialrevolutionären im Russischen Reich bis zur Revolution 1905–1907* (Frankfurt a. M. 1977).

Alan S. Zuckerman

Division and Cohesion in the Process of Modernization

A Comparison of the Jewish Communities of Vienna and Warsaw during the 1920s¹

The windstorm of modernization transformed European Jewry. Before the population surge and the development of capitalist industrial economies, national states, and national cultures, the Jews were a select community in a heterogeneous Europe. Distinctive language and religion, location in towns and cities rather than farms, and work as traders, merchants and artisans, not peasants, combined to tie Jews to each other and to separate them from Christians. As the number of Jews multiplied, as they moved to large cities, and as the power of national governments expanded, established modes of social control within the Jewish communities weakened. Religious and political leaders could no longer enforce communal norms and regulations. Developing capitalism transformed modes of work, trade, and the structure of markets, drawing Jews and others into the salaried and professional classes as well as the proletariat and the capitalist classes. National school systems attracted large numbers of Jews into the *gymnasia* and universities. Together with their Gentile classmates, Jews fashioned the literary, artistic, scientific, and political contours of the newly forming nations. Exploding populations, burgeoning national markets, inviting national cultures, and expanding

¹ This essay is dedicated to the memory of my friend Baruch Bokser, *z"l*. I am very happy to thank several persons and institutions who helped me gather and organize the data presented here. Ms. Danuta Dabrowska provided invaluable service at the archives at Yad Vashem, in Jerusalem. Mark Brilliant, Joshua Beiser, and my son, Ezra Zuckerman, were able research assistants. Michael Rich and Jack Combs helped me organize the material, so as to ready it for data analysis. Shulamit Volkov provided critical editorial guidance. My research has been supported by grants from the Council for the International Exchange of Scholars, which awarded me a Fulbright Senior Research and Lecturer Award in the Department of Political Science, Tel-Aviv University, 1985–86, and the Memorial Foundation for Jewish Culture, which awarded me a research grant, 1989–90. I am pleased to thank both institutions for their generosity. As I work, I benefit from the comments of Calvin Goldscheider, with whom I began the comparative analysis of Jewish communities. The current paper builds on our joint effort, *Calvin Goldscheider, Alan S. Zuckerman, The Transformation of the Jews* (Chicago 1984 and 1986). *Calvin Goldscheider, Jewish Continuity and Change: Emerging Patterns in America* (Bloomington 1986), *Calvin Goldscheider, The American Jewish Community: Social Science Research and Policy Implications* (Atlanta 1986), and *Alan S. Zuckerman, Division and Cohesion in the American Jewish Community*, in: *Michael Shapiro* (ed.), *The American Jewish Community* (Buffalo 1992) apply and develop the approach further.

national states overwhelmed the Jewish communities, as the processes of modernization altered the face of Europe.

Extraordinary diversity marked the Jewish communities of Europe during the processes of modernization. Examples can only highlight the swirls of class, educational, religious, and political variations. In Germany, the beginnings of industrialization transformed the Jews from a relatively poor into a relatively wealthy community. In the Tsarist Empire, the beginnings of industrialization impoverished most of the Jews. By the end of the nineteenth century, most German Jews lived in cities with populations exceeding 100,000, while most Jews in Eastern Europe continued to live in communities of 10,000 to 20,000 persons. In Vienna, Berlin, Budapest, and other cities of Western and Central Europe, the relative wealth of the Jews helped to make their children an extraordinary presence in the gymnasia and universities. In the East, poverty joined with government imposed quotas to keep most Jewish children out of the institutions of national education. At the same time, class divisions emerged among the Jews of Central and Western Europe as well, the professionals, artists, musicians, and wealthy businessmen remained a minority of the Jewish communities, and most Jewish children did not attend the gymnasia and universities. Similarly, the Jewish communities displayed great variations in the extent to which their children received formal instruction in Judaism. In the East, established religious institutions as well as schools organized by the Zionist movement were relatively successful in attracting students. There, too, relatively large proportions of the Jews lived their lives according to the expectations of the established religious culture. In Western and Central Europe, no more than 25 percent of the Jewish children received formal Jewish education and approximately the same proportion of the adult community regularly attended religious services. At the same time, significant numbers of Jewish children frequented the gymnasia and universities of Warsaw, Vilna, and Odessa, while considerable numbers ignored the ritual proscriptions and requirements. Diverse political movements emerged as well. By the end of the nineteenth century, liberal, Zionist, ethnic, and revolutionary organizations competed to influence the destiny of the Jewish communities. In Germany and France, Jewish political associations espousing the principles of liberalism defended Jews in courts and pressured governments to support Jewish rights. In the Tsarist Empire, revolutionary organizations struggled to develop mass movements. Across the continent, Zionists created a wide array of political and cultural institutions. The closer that one examines the Jewish communities of Europe the more one sees social, economic, political, and religious diversity.

The divisions within the Jewish communities paralleled and reflected the transformations occurring in the societies in which they lived. Just as skilled workers are not the same as those who work in large factories, professionals are different from salaried employees, and peasants are distinct from those who rent the land, and both also stand apart from day-laborers; each of these occupations and economic categories may be distinguished from the other. Relatively few persons attended the gymnasia and universities and most children left school as soon as the law would permit. In each country, thick walls separated those who spoke French, German, Russian and the other languages taught by the national school systems from those who spoke local, regional,

and class dialects. Religious and political conflicts, pitting national states against established churches and liberal, Catholic, and Socialist political parties against each other describe these decades of European political history. The formation of national states, capitalist economies, and national cultures transformed Europe, providing new sources of division and cohesion.

Theoretical Perspectives

For several generations, historians and social scientists have maintained that modernization dissolves the cohesion of ethnic or religious communities, in general, and Jewish populations, in particular. Nearly a half-century ago, Jewish scholars established the widely held view that urbanization, secularization, changing occupations, and friendships among Jews and non-Jews would disintegrate the Jewish communities of Europe. U. Z. Engelman emphasized the corrosive effects of widespread urbanization:

The danger to a population in a very high degree of urbanization is apparent. In the case of the general population, however, this danger is partly neutralized by the influx of people from rural areas and small towns, where the birth rates are higher ... In the case of the Jews the migration is not from rural areas to cities but from smaller towns into larger ones. This naturally leads in each country to their very high degree of urbanization with its concomitant processes of sinking birth rates, rising death rates and an ageing population. The triple process, if unchecked, will in the end result in the complete disintegration of the Jewish population. That this is not a theoretical speculation is attested by the experience of the Jewish population in Vienna, Budapest, Berlin, Hamburg, London, Padua, Trieste, and other cities².

Arthur Ruppin drew attention to the decline of the community's cohesion and the problem of its assimilation into the surrounding societies:

The most important process in the social life of the Jews since the eighteenth century has been the weakening of their ethnic homogeneity and of their sense of unity, and their assimilation to the economic and cultural life of their non-Jewish surroundings³.

These themes reappear in the contemporary debates of social scientists. No matter whether they maintain that nations and national states or capitalism and class conflict lay at the center of these transformations, most agree that ethnic communities cannot survive the forces of modernization. According to Ernest Gellner's recent theory, the development of nations and nationalism defines the alterations that have produced the contemporary world:

It is the establishment of an anonymous, impersonal society, with mutually substitutable atomized individuals, held together above all by a shared [national] culture ..., in place of a previous complex structure of local groups, sustained by folk cultures reproduced locally and idiosyncratically by the micro-groups themselves. That is what *really* happens⁴.

² Uriah Zvi Engelman, *The Rise of the Jew in the Western World* (New York 1973) 205, first published in 1944.

³ Arthur Ruppin, *The Jews in the Modern World* (New York 1973) 271, first published in 1943.

⁴ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca 1983) 57, emphasis in the original.

In this view, members of all ethnic groups decided between assimilation and the creation of their own nation. To these alternatives, Gellner notes that the Jews of Europe also faced persecutions and the Holocaust:

These persecutions illustrate, better than any others, the kind of fate which is likely to befall culturally distinguishable, economically privileged and politically defenceless communities, at a time when the age of specialized communities, of the traditional form of organic division of labour, is over⁵.

As the processes of modernization moved societies from „pattern to systematic randomness“⁶, ethnic groups either became nations or disintegrated. Emphasizing the emergence of class divisions in the development of capitalist economies, numerous scholars, not only Marxists, pay relatively little attention to ethnic groups, in general, and the Jews, in particular. Charles Tilly's recent analysis of political conflict in France over the past four centuries details an unending stream of conflict engendered by the formation of capitalism and the French nation-state, but offers no account of the place of Jews in the conflicts⁷. Others who share this theoretical perspective insist that ethnic groups persist only where they share membership in the same social class, especially where their economic ties engender conflict with members of other classes⁸. The claim, whether stated directly or indirectly, that modernization dissolves Jewish communities unites these diverse theories and perspectives.

The analysis of the transformation of the Jewish communities of Europe requires carefully refined questions and concepts. Questions about survival and assimilation draw attention only to the polar ends of a continuum and do not allow us to examine how these communities changed during the century and a half that preceded the Holocaust. Theories of nation-building and class conflict emphasize the uniformity of the process. As a result, they do not analyze variations in the formation of nation-states, classes, and ethnic groups. Perspectives that emphasize the contrast between the modern and the pre-modern or the industrial and the agricultural omit the extent to which already existing modes of production, patterns of residence, and institutions of education influence the processes of modernization. As Aristide Zolberg notes, „If capitalism is of a piece, why is the working class it called into existence so disparate?“⁹ Demonstrating that there was no uniform pattern to the development of class politics in Europe, Zolberg explains the variations in the characteristics of working class movements, by locating these patterns in the social, economic, and political circumstances of concrete historical events and places. These instructions apply as well to the analysis of Jewish communities, and Zolberg's question engenders the parallel query:

⁵ *Ibid.*, 107.

⁶ *Ibid.*, 63.

⁷ Charles Tilly, *The Contentious French* (Cambridge 1986).

⁸ See, for example, Michael Hechter, *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development* (Berkeley 1975); Edna Bonacich, *A Theory of Middleman Minorities*, in: *American Sociological Review* 38 (1973) 583–94, and Stephen Steinberg, *The Ethnic Myth* (New York 1981).

⁹ Aristide R. Zolberg, *How Many Exceptionalisms?* in: Ira Katznelson, Aristide R. Zolberg, *Working-class Formation: Nineteenth Century Patterns in Western Europe and the United States* (Princeton 1986) 397.

If modernization is of a piece, why were the Jewish communities of Europe so disparate?

The processes of modernization carved new divisions and sources of cohesion across Europe. Diverse class categories, educational differences, competing political movements, variations in levels of religiosity, and differences in language formed new fissures within Jewish communities as they divided members of other ethnic groups and class categories. At the same time, these new forces drew members of ethnic and class groupings together into new associations. A kaleidoscope of diversity appeared in the developing national states, cultures, and industrial economies.

It follows that the analysis of Jewish communities must detail the forms of division and cohesion. Jewish communities are neither always cohesive nor always on the verge of disappearance. Like social class and other categories based on shared position in the social structure, the extent of peaceful interaction among persons who share membership in an ethnic category is best considered to be a variable. Sometimes persons in the same objective position in the social structure think of themselves as members of a community and sometimes they do not; sometimes they share membership on the social networks of their societies and sometimes they do not; sometimes they act together in politics by voting for the same party or by demonstrating together and sometimes they do not¹⁰. As a result, members of Jewish communities differ in the extent to which they work together; live near each other; go to the same schools; attend synagogues; befriend and marry each other, and join together in political action. Jews vary as well in the extent to which differences with regard to housing, education, occupation, religiosity, and politics develop into widespread and persistent divisions within the community. In order to analyze ethnicity, one must move beyond questions of assimilation and survival or nationbuilding and class conflict to examine variations in patterns of interaction among persons who share membership in an ethnic category.

The analysis of how modernization transformed Jewish communities requires more than an examination of the attitudes and values held by Jews. Variations in the level of cohesion and division in a Jewish community do not rest on the will of Jews to interact peacefully with each other or the extent to which Jews value being Jews, or adhere to their religious legacy. While each person born into a Jewish family decides the extent to which he or she takes part in activities with other Jews, indeed, even decides whether to leave the company of other Jews, each of these persons faces a limited array of options. For most Jews most of the time, the constraints of economic position

¹⁰ The classic source for this position lies in Max Weber's criticism of Marx's concept of social class. See *Class, Status, and Party*, in: *H. H. Gerth, C. Wright Mills* (eds.), *From Max Weber* (New York 1958) 180–95. Examples of recent work that develop this theme include *W. Yancey et al.*, *Emergent Ethnicity: a Review and a Formulation*, in: *American Sociological Review* 41 (1977) 821–27; *Ira Katznelson*, *Working-Class Formation: Constructing Cases and Comparisons*, in: *Ira Katznelson, Aristide R. Zolberg*, cited above, 3–44; *Jürgen Kocka*, *Problems of Working-Class Formation in Germany: The Early Years, 1800–1875*, *ibid.*, 273–358; *William M. Reddy*, *Money and Liberty in Modern Europe: A Critique of Historical Understanding* (Cambridge 1987); *Alan S. Zuckerman*, *New Approaches to Political Cleavage: a Theoretical Introduction*, in: *Comparative Political Studies* 15 (1982) 131–44, and *Alan S. Zuckerman*, *The Bases of Political Cohesion: Applying and Reconstructing Crumbling Theories*, in: *Comparative Politics* 21 (1989) 473–95.

and opportunity, place of residence, educational skills, political limitations and rights, and tugs of family and friends outweigh the influence of personal convictions on their decisions. To say that membership in a Jewish community is voluntary¹¹ is to utter a truism, which does not aid in the analysis of the community.

The locations of Jews in the structural contours of the society, economy, and polity affect the decisions Jews make about their lives. Where they are dispersed among the networks of residency, jobs, schooling, and political associations, the strength of each person's Jewish identity will be weak and they will infrequently interact with each other. Where they share positions with regard to residence, occupation, education, and political association, they will live their lives in frequent and peaceful interaction with each other, whether or not each particular Jew wills it.

– The number and kind of schools present; enrollment policies; how likely is a particular student to possess the financial resources to pay for tuition and to permit him to avoid working help to explain the extent to which Jewish children go to schools of various kinds.

– The kinds of jobs available; which areas of the economy are expanding and which are contracting, government economic policies as well as personal and family ties which connect persons to particular fields constrain employment opportunities open to Jews.

– Where Jews live near Jews, go to school with Jews, and work with other Jews, they befriend and marry each other.

The likelihood that Jews interact peacefully with each other is also directly affected by their place in the social, economic, and political structures of the surrounding society. To the extent that divisions within the Jewish community are reinforced and institutionalized by the organizations of the general society, the level of cohesion in the Jewish community declines. To the extent that Jews share positions in the social and political structures of the general society, the level of cohesion within the community increases.

– The structure of political competition affects the cohesion of the Jewish community. Where the political parties treat the Jews as a single unit, electoral contests provide another force that ties the community together. Where the parties compete for a segment of the vote, as in the case of Socialist parties organizing Jewish workers, electoral contests serve to divide the Jewish community.

– Where Jews occupy different positions in the class structure and where they take conflicting positions in the politics of the day, they are less likely to interact peacefully with each other than where they share the same social class ties and support the same political parties.

At the same time, the cohesion of the community responds to its relative size.

– Where Jews do not have a distinctive class and political structure and are also a small proportion of a population, of a city, neighborhood, or social class, most of their social, economic, and political networks will be populated by persons who are not Jews. The

¹¹ *Charles S. Liebman, A Grim View*, in: *Stephen M. Cohen and Charles S. Liebman, The Quality of American Jewish Life – two Views* (New York 1987) and *Charles S. Liebman, Deceptive Images* (New Brunswick 1988).

resulting pattern reduces the frequency of social interaction within the Jewish community.

– Where Jews are a large segment of a population and where they display high levels of residential class, and political cohesion, they are necessarily a distinct element in the general social and political structure. Here, Jewish cohesion is likely to reach a peak, but conflict with other communities is likely to be present as well.

Analysis demands comparisons and precisely defined concepts. No one case stands alone. The concepts that structure any case study derive their explanatory power from theories meant to apply to several cases. Whether we study the spread of national political associations, the formation of local unions of workers, or Jewish communities, analysis assumes the selection of concepts with theoretical power, which carry, therefore, across time and space. The analysis of the particular as much as the general demands comparisons.

In this essay, I present the social, economic, and political details of two Jewish communities – Vienna and Warsaw, during the 1920s – in order to illustrate these propositions. Each offers an example of a transformed Jewish community, in which the place of the Jews in the surrounding geographic space, distribution of occupations, level of education, and political alliances served to maintain the distinctiveness of the Jewish community, while providing bases for sustained and peaceful interaction among large portions of the Jewish community. In each case, the class and political divisions that appear within the community did not develop into widespread and persistent political divisions. At the same time, these Jews lived in societies sharply divided along lines of class and ethnicity, in which the separation between Jews and Christians was central to the social, economic, and political structures of the cities.

Division and Cohesion in the Viennese Jewish Community (1920–30)

Urbanization, rapid and highly visible entry into the elite institutions of the national school system, and prominence in the newly forming bourgeois classes, artistic, literary, scientific, and left-wing political communities characterized the Jews of Vienna during the halfcentury before the Holocaust. In the 1850s, no more than 5,000 Jews resided in the capital of the Habsburg Empire. In the following decades, Jews from Bohemia and Moravia, first, and then from Galicia and other areas in the eastern reaches of the Empire moved to Vienna. Their numbers reached 73,000 in 1880 and 175,000 just before World War I. In the immediate aftermath of World War I, there were more than 200,000 Jews in Vienna, composing approximately 11 percent of the city's population and more than 90 percent of the Jews of the Republic of Austria¹². These numbers mark the culmination of extraordinary growth and modernization.

¹² The data on the number, residential distribution, occupations, and educational patterns of the Jews of Vienna for 1910 and 1923 come from *Leo Goldhammer, Die Juden Wiens: Eine statistische Studie* (Wien und Leipzig 1927). See also *Marsba L. Rozenblit, The Jews of Vienna 1867–1914: Assimilation and Identity* (Albany 1983); *Ivar Oxaal, The Jews of Young Hitler's*

Viennese Jews displayed distinctive social, economic and political characteristics: relatively high levels of residential concentration, formal education, membership in the new and traditional commercial classes and liberal professions, as well relatively high levels of support for the Socialist party. At the same time, differences in levels of religious observance as well as social class, in the form of occupation and education, and nascent political divisions split the community. In Vienna, divisions within the Jewish community existed alongside cleavages that separated Jews and Christians.

In 1923, the Jews of Vienna distributed themselves into particular neighborhoods. Nearly half of them resided in three districts, Innere Stadt, Leopoldstadt, and Alsergrund, in which they composed between 25 percent and 40 percent of the population. On average, each Jew lived in a district in which nearly 20 percent of the other residents were Jews. Another way to display the high level of residential concentration is to note that forty percent of the city's Jews would have had to move to various neighborhoods of the city in order for the geographic spread of the Jews to have mirrored that of the Christian population¹³. During the interwar years, the Jews of Vienna maintained a pattern of residential concentration, which had characterized their community since its inception more than a century earlier.

In Vienna, there was a complex arrangement between occupation and ethnicity. No simple generalizations apply to the city's kaleidoscopic population.

– Viennese Jews and Christians¹⁴ displayed different occupational profiles. A little more than half the Jews were self-employed, independents, or managers, as were a little more than 33 percent of the Christians; a quarter of the Jews and slightly more than 10 percent of the Christians were white-collar or salaried employees; and 20 percent of the Jews and nearly half the Christians were industrial workers. More than 25 percent of the Jews and nearly 50 percent of the Christians worked in industry and nearly half the Jews and 14 percent of the Christians were in commerce.

– Given the relative size of the two communities, however, it follows that Jews were a minority in each of these categories, composing 12 percent of those who owned their own businesses, 16 percent of the salaried, and 4 percent of the workers. They were also 5 percent of all persons working in industry and 14 percent of those working in commerce.

– The distinctive place of Jews in the economic structure of Vienna derives primarily from their location in particular segments of each of the broad categories of the city's economy. a. Jews maintained their long-standing dominance in the textile trades

Fortsetzung Fußnote von Seite 147

Vienna: Historical and Sociological Aspects, in: *Ivar Oxaal, Michael Pollak, Gerhard Botz* (eds.), *Jews, Antisemitism and Culture in Vienna* (New York 1987) 11–38; *Steven Beller*, *Class, Culture and the Jews of Vienna, 1900*, *ibid.*, 39–58; *Walter Simon*, *The Jewish Vote in Austria*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook XVI* (1971) 97–121, which presents the results of the census of 1934, and *Harriet Pass Friedenrich*, *Jewish Politics in Vienna* (Bloomington 1991) which provides a detailed account of the Viennese Jewish community.

¹³ See *Rozenblit*, cited above, 76–78.

¹⁴ Note this analysis ignores the presence of ethnic divisions, which separated Czechs and other immigrants from the city's German speaking Christians.

(73 percent of the employed); in the production and distribution of wine and liquor (64 percent); and in the distribution of fuel oil (54 percent), as well as furs (68 percent); jewelry (40 percent), and garments (34 percent). b. Jews were 25 percent of the salaried persons in commerce and 17 percent of the shop-keepers. c. Even though the Austrian government and the Viennese municipality employed 20,000 residents of the capital, Jews composed .3-.4 percent of the civil service employees. d. Jews were more than 50 percent of the city's lawyers, physicians, and dentists, and 33 percent of the pharmacists. e. Finally, contemporary accounts report that Jews worked almost exclusively for other Jews. As self-employed Jews clustered in the liberal professions and particular commercial enterprises and artisan shops and as salaried Jews were hired only by other Jews, occupational divisions reinforced the ethnic and religious differences, which separated the city's Jews and Christians.

Scholars of Viennese and modern Jewish history have long noted the extraordinary place of Jews in the city's gymnasia and university. In 1923 and 1924, Jews accounted for more than 33 percent of the gymnasia students and 25 percent of those attending the University of Vienna, continuing a pattern that emerged in the decades before World War I. The relatively ample presence of Jewish children in these schools derives from marked differences in the extent to which Jewish and Christian children attended school. 17 percent of the Jews between 18 and 22 years of age were in the university; 28 percent of those of high school age were in the gymnasia and 33 percent were in a high school of any kind. In comparison, approximately 6 percent of the Christian children in the appropriate age groups attended the gymnasia; 12 percent went to a high school of any kind, and about 3 percent attended the university. Jews remained more likely than Christians to send their children to the city's institutions of higher education.

These patterns point to several characteristics of the interrelationship between ethnicity and class in the Austrian capital:

In Vienna, as in other cities, parental position in the class structure strongly affected the probability of attending institutions of higher education. Members of the working class sent very few children to the gymnasia and universities; most students came from parents whose class position may be placed in the liberal bourgeoisie and the upper reaches of the government. A significant portion of the Jewish propensity to send their children to institutions of higher learning derives from their location in the city's class structure. Jews composed 20 to 25 percent of the salaried, self-employed, and managers in commerce, the segments of Viennese society with the wherewithal to send their children to the gymnasia and university.

- At the same time, Jewish families composed an extraordinarily large portion of the members of the liberal bourgeoisie who sent their children to these schools. Beller has calculated that between 1870 and 1910, Jews composed 33 percent of the self-employed persons in commerce and 65 percent of all fathers of gymnasia students who worked in commerce, finance, industry, handicrafts, the law, medicine, and journalism¹⁵.

¹⁵ *Steven Beller, Class, Culture and the Jews of Vienna, 1900*, cited above.

– The presence of Jewish children in the city's gymnasia and university did not lead Jewish children out of the company of other Jews. Given the relatively high levels of residential concentration among Vienna's Jews, most Jewish children went to school in which most of the other students were Jewish. In the pre-war era, on average, each Jewish child who went to a gymnasium attended a school in which half the other children were Jewish.

– It follows from these patterns of educational and residential concentration, relatively few Christians, less than 10 percent, and these almost exclusively the children of the city's bourgeoisie, liberal professionals, and occupants of positions in the higher levels of the salaried and civil service classes, went to school with Jews. Among the Christian working classes, hardly any children went to the gymnasia or university. As a result, very few of these youngsters, if any, went to school with Jews.

Several characteristics of the relationship between ethnicity and social class in Vienna emerge from this discussion. a. Large portions of Vienna's Christian population lived in neighborhoods, worked, and spent the school years with little direct contact with Jews. b. The only contact that a Christian worker, approximately half of that community's adult population and 75 percent of their employed males, was likely to have had with Jews was in the role of employee or customer. c. In turn, the networks of the Jewish community brought Jews in frequent contact with each other and with portions of the Christian middle classes. As a result, most members of the Jewish community of Vienna occupied a distinctive niche within the city's middle classes.

At the same time, political divisions, as they emerged in the elections held during the 1920s, cast additional lines through the city's ethnic and social class groupings (see Table 1). In the elections of 1920 and 1923, Jewish support for the Socialist party in Viennese elections was about the same as that of the general population. In the elections of 1927 and 1930, the percentage of Jews voting Socialist exceeded the general population by about 25 percent. By the end of the decade, almost all Jews voted for the Socialists.

Table 1: Results of Elections in Vienna (1920–30)

| Political Party | 1920 Election | 1923 Election | 1927 Election | 1930 Election |
|--|---------------|---------------|---------------|---------------|
| Democratic Lists | .044 | .018 | .01 | .005 |
| Jewish Party | .020 | .024 | .01 | .002 |
| Socialists | .469 | .555 | .598 | .589 |
| Christian Socials and other right wing parties | .395 | .380 | .362 | .383 |
| Turnout | .862 | .911 | .927 | .938 |

Source: The data on Viennese elections come from *Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien. Nationalratswahlen von 1929, 1930* and *Walter Simon, The Jewish Vote in Austria*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook XVI* (1971) 97–121.

As a result, the Christians and Jews who shared membership in the ranks of the city's white-collar workers, independents, managers, and self-employed voted for very different political parties. Most middle class Christians supported the Christian So-

cial, German Nationalist and other rightist and anti-Semitic political parties. None of the Jews supported these parties. In the years just after World War I, middle class Jews split their votes among the Democrats, Jewish parties and the Socialists and at the end of the decade most of them cast their ballots for the Socialists. Among the working classes, traditional craftsmen, industrial workers, and the salaried in industry, almost all the Christians and Jews supported the Socialist party. In Vienna, the interaction between ethnicity and voting varied according to the social classes and the interaction between class and vote varied according to the ethnic groupings.

There is little reason to suggest that the Christians and Jews who supported the Socialists bonded together in a separate niche in the class and ethnic landscape of the city. Ethnic, religious, and residential as well as social class differences separated the Christians and Jews who voted for the Socialists. Relatively few Jews belonged to the industrial unions affiliated with the Socialist parties or worked for the Socialist municipality. Hardly any Jews lived in the city's housing projects, bastions of the Socialist movement. Furthermore, most of the Jews who backed the Socialists in national and municipal elections did not cast their ballots for the Socialist list in elections to the *Kultusgemeinde*, the governing body of Vienna's Jewish community. While their shared political positions brought portions of the Jewish and general communities together, these political associations did not supersede the ethnic, religious, and social class lines that separated most members of these groups.

Even as Jews occupied a distinctive position in Viennese society, their community was characterized by significant social, economic, and political divisions. Consider some of the consequences of the occupational and educational characteristics of the community, which I just outlined.

– In 1923–24, two-thirds to three-fourths of the Jews between 15 and 22 were not in school but in the work-force. Those Jews who attended the gymnasias and university were a distinct minority among the Vienna's Jewish population.

– Occupational divisions were present among Vienna's Jews: More than 25 percent of the Jews were self-employed in the liberal professions; 22 percent were salaried workers in industry or commerce; 17 percent were independents or managers in commerce, and 22 percent were craftsmen, workers, or apprentices in industry. As a result, approximately 30 percent of the Jews labored in the more traditional areas of the city's economy.

– Sharp differences in wealth existed within the Jewish community. Given the relative poverty among many shop-keepers, it would seem that no fewer than 25 percent and as much as 40 percent of the community worked in spheres with relatively low incomes. Relatively few paid the communal tax, and could not, therefore, take part in the *Kultusgemeinde* elections. No more than 33 percent of the Jews were eligible to vote in these elections. In 1931, 11,000 families, 25 percent of the community, received welfare relief from the organized Jewish community.

Differences in levels of religious observance appear as well among the city's Jews¹⁶:

¹⁶ The following descriptions have been taken from *Friedenrich*, cited above.

– Approximately 20 percent attended religious services each week and purchased kosher meat. Indeed, there were enough seats in the city's synagogues to accommodate no more than 20,000 to 22,000 Jews. On *Rosh Hashana* and *Yom Kippur*, holidays which would be expected to have particularly high rates of attendance at public prayer services, temporary accommodations were found to seat 50,000 Jews. It would seem that half the adult Jews of Vienna were not in the synagogues on these holidays. Variations in levels of religiosity sharply split the community.

– Approximately 20 percent of the Jewish children of school age attended the afternoon schools provided by the Jewish community for their religious education. The same proportion attended the Sabbath services organized by the Kultusgemeinde. The city's only all day Jewish school, *yeshiva*, educated 370 children in the mid 1930s, accommodating approximately 4 percent of the Jewish children of Vienna.

– Elections to the Kultusgemeinde indicate that approximately 10 percent cast ballots for political organizations associated with Orthodox Judaism, the *Agudah* party and the *Mizrachi* wing of the Zionist movement. In the mid 1920s, each claimed 1,500 members.

– At the same time, it is important to note that divisions sliced through Vienna's Orthodox Jews as well. Battles between the Mizrachi and the Agudah paralleled and overlapped conflicts between the "Polish," "Hungarian," and "Galician" segments of this subsector of Vienna Jewry.

It would seem that not more than 20 percent of Vienna's Jews were tied together by the bonds of religious observance, and these Jews separated themselves into even smaller segments; 33 percent of the Jews of Vienna appeared occasionally at services and may have sent some of their children some of the time for religious instruction, and about half never went to public prayer services and did not provide religious education for their children.

The social, economic, and religious divisions appear most graphically in the formation of competing political organizations in the national and municipal elections as well as contests to select the leaders of the Kultusgemeinde:

– In the elections of 1920 and 1923 (see Table 1), it is reasonable to assume that only Jews voted for the Jewish party and that 15 percent of the Christians supported the Democratic lists, the inheritors of the prewar Liberal party. It follows then that 20 percent of the Jews cast ballots for the Jewish party; 25–33 percent supported the Liberals and about half voted Socialist or did not vote at all. In 1927 and 1930, the electoral divisions within the Jewish population disappeared, as more than 80 percent supported the Socialists.

– Restricting the rolls to persons who paid the communal tax, narrowed the electorate to 33 percent of the city's adult Jews and underlined the differences of wealth present.

– Approximately 5 percent of all the adults supported the political association that represented the community's wealthy elite, graduates of the gymnasia and university, the Union of Austrian Jews. In the communal elections of 1924, the Union in alliance with the Agudah and the Jewish Nationalists received 75 percent of the votes cast and in 1928 the coalition of the Union and the Agudah obtained nearly half the vote. During this period, 5,000 Viennese paid membership dues to the Union.

– 5–8 percent of the community supported the various branches of the Zionist movement. In turn, elections to the Zionist Congresses as well as the Kultusgemeinde indicate that this movement was subdivided into four wings: General Zionists, who obtained half to two-thirds of the vote; Socialist Zionists supported by 20 percent of the Zionists; Democrats, with the support of 10 percent of this segment of the Viennese Jewish community; and the Mizrachi, who composed fewer than 10 percent of the Viennese Zionists.

– The Electoral Alliance for Social Activism drew Socialist Jews into the politics of the Jewish community. In the communal elections held during the 1920s, this movement obtained 15 percent of the votes cast. 10 percent of the Jews who cast ballots in the communal elections voted for the Socialists in those elections and in balloting for the national and municipal government.

Still, it is important to note that relatively few Jews took part in the politics of the community. Approximately 15 percent belonged to a political organization and 33 percent voted in communal elections. The political divisions highlight and reflect the educational, occupational, and religious splits among Vienna's Jews.

Class, ethnic, and political divisions separated and bound the population of Vienna, during this period. The Jews occupied a distinctive niche in the occupational, residential, educational, and political structure of the city. Most Jews shared residence, education, and occupation with Christian members of the city's professional and salaried classes, but political, ethnic, and religious divisions separated Jews from the other segments of the middle class. At the same time, class differences joined with differences with regard to religious observance and politics to draw lines through the Viennese Jewish community. 25 percent of the Jews attended the elite schools and occupied positions in the city's liberal bourgeoisie. Most Jews did not attend the gymnasium or the university, but went out to work at age fourteen. When they found labor, they worked in relatively low level and poorly paying jobs in commerce and industry; 25 percent of the Jews were in traditional occupations as shop-keepers and artisans. With the advent of the Depression at the end of the 1920s, 25 percent of the community required financial assistance. At the same time, no more than 25 percent displayed the religious characteristics and behavioral patterns of Orthodox Jews. In addition, political divisions emerged among Vienna's Jews, separating those who did not participate from those who did and dividing the participants in community politics into Liberals, Orthodox, Nationalists, and Zionists. A complex array of ethnicity, class, and politics appeared to join and separate Vienna's Jews from the city's Christians.

Division and Cohesion in the Jewish Community of Warsaw (1920–30)

In the Republic of Poland, sharp residential and class divisions joined with language and religious differences to separate Poles and Jews¹⁷. Jews accounted for 10 percent of the national population and approximately 30 percent of the residents of Poland's towns and cities. Nearly 80 percent of those who declared Judaism as their religion attested that Yiddish was their mother tongue; 8 percent claimed to speak Hebrew, and 12 percent of the Jews affirmed Polish as their language. Two-thirds of the Poles and 4 percent of the Jews worked the land and 60 percent of the Jews and 5 percent of the Poles were self-employed artisans and shop-keepers in the towns and cities. Among those working outside of agriculture, sharp differences still applied: 56 percent of the Jews and 16 percent of the Poles were self-employed and 60 percent of the Poles and 25 percent of the Jews were industrial workers. In the small towns and cities, Jews composed more than three-fourths of all persons engaged in commerce, continuing a long-standing pattern by which occupation and other economic differences reinforced ethnic, religious and other cultural differences.

In 1925, Warsaw's Jews remained a relatively small portion of the Jews of Poland. 31 percent of the country's Jews lived in cities whose populations exceeded 100,000; 8 percent lived in cities of 50,000–100,000; 17 percent in cities of 20,000–50,000; and 45 percent in smaller communities. In Poland, there were 34 cities with 10,000 or more Jews; Jews were more than 33 percent of the population in 70 percent of the republic's towns and cities, and in 33 percent of these locales, they exceeded half of the population. The 300,000 Jews of Warsaw accounted for approximately 33 percent of the city's population and approximately 10 percent of the Jews of Poland. They emerge as a particularly urbanized segment of Polish Jewry, the most exposed to forces of industrialization, educational expansion, and political activity. Hence, an examination of patterns of ethnicity and social class in the city of Warsaw sheds light on the segment of Poland's Jewry that was most strongly affected by modernization.

The Jews of Poland's capital displayed very high levels of residential concentration¹⁸.

¹⁷ The data on the number, residential distribution, languages, and occupations of the Jews of Poland come from *Jacob Lestschinsky, The Social Classes of Polish Jews* (Berlin 1931) (Yiddish); *Jacob Lestschinsky, Economic Writings II* (Vilna 1932) (Yiddish); *Raphael Mahler, Jews in Poland between the Two World Wars: a Socioeconomic History Based on Statistics* (Tel-Aviv 1969) (Hebrew); *Joseph Marcus, The Social and Political History of the Jews in Poland, 1919–1939* (Berlin 1983), and *Chone Shmeruk, Hebrew – Yiddish – Polish: A Trilingual Jewish Culture*, in: *Yisrael Gutman, Ezra Mendelsohn, Jehuda Reinharz, Chone Shmeruk* (eds.), *The Jews of Poland between Two World Wars* (Hanover 1989) 285–311, and *Jerzy Tomaszewski, The Role of Jews in Polish Commerce, 1918–1939*, *ibid.*, 141–57.

¹⁸ The data on the number, residential distribution, and occupations of the Jews of Warsaw come from *Ludwik Haas, The Political Attitudes of Warsaw's Residents as Reflected in the Results of Elections to Representative Bodies* (Warsaw 1972) (Polish) and *Jacob Lestschinsky, The Professional and Social Status of the Jews in Eastern and Central Europe*, in: *Jacob Lestschinsky* (ed.), *Writings on Economics and Statistics I* (Berlin 1928) 191–211 (Yiddish). See also *Bronislaw Block, Urban Ecology of the Jewish Population of Warsaw, 1897–1938*, in: *U. O. Schmelz, P. Glick-*

50 percent lived in two districts, Nalewki and Muranow, in which 80 percent of the residents were Jews. As a result, the average Jew lived in a district in which nearly half the residents were Jews. Nearly forty percent of the Jewish population in Warsaw, as in Vienna, would have had to move in order for the distribution of Jews to have mirrored that of the Christian population. During the interwar years, the Jews of Warsaw maintained a pattern of residential concentration, which had characterized their community since its inception.

In Warsaw, class and ethnicity overlapped:

– Jews and Christians displayed different occupational profiles. 44 percent of the Jews and 14 percent of the Christians were self-employed, independents, and managers; 33 percent of the Jews and more than half of the Poles were workers; and 8 percent of the Jews and 20 percent of the Poles were salaried employees; 35 percent of the Jews and 13 percent of the Poles worked in commerce; only industry, which contained 33 percent of the Jewish work-force and 30 percent of the Poles displayed a similarity of distribution between the two communities.

The ethnic communities clustered into distinct segments of these broad economic categories:

– Given the relative size of the Jewish community and the large portion who were self-employed and who worked in commerce, Jews accounted for nearly three-fourths of the self-employed businessmen in the city.

– Nearly 60 percent of the Jews in industry worked in the needle trades and hardly any labored in heavy industry. 40 percent of the Jews and 25 percent of the Poles could be classified as artisans, pursuing traditional forms of manufacture in small shops.

– Almost no Jews and 15 percent of the Poles worked for the municipal and national governments.

– As was the case in Vienna, only Jews hired Jews to work for them. As a result, Jewish industrial workers labored for Jewish bosses and salaried members of the Jewish community found employment in firms owned by Jews.

Patterns of residential and economic concentration entailed that almost all Jewish shop-keepers and artisans pursued their trades within the Jewish community and that members of the Jewish salaried classes worked for other Jews. Conversely, while Jews and Poles both labored in industry, they did not stand together in the same shops. Jews worked in relatively small workshops owned by other Jews and Poles usually labored in more mechanized factories owned by Poles or Jews. Poles who were employed by the municipal and national governments had no Jewish colleagues. Because most Poles and most Jews lived in different neighborhoods, most Polish shop-keepers and artisans had few if any Jewish customers. When the Jews of Warsaw went to work, they labored with and for other Jews. When Poles went to work, they labored for Jews

Fortsetzung Fußnote von Seite 154

son, S. Della Pergola (eds.), *Papers in Jewish Demography* (Jerusalem 1983) 381–99; Edward D. Wycnot, Jr., *Warsaw between the World Wars: Profile of the Capital City in a Developing Land, 1918–1939* (Boulder 1983).

and Poles, but only alongside other Poles. When Jews shopped, they bought their personal and household goods from other Jews and when Poles shopped they made their purchases from Poles or Jews. Class divisions strongly reinforced the city's ethnic cleavage.

In Warsaw, differences in level and kind of education further separated the Jewish and Polish populations¹⁹. Here, Jews were not especially likely to attend institutions of higher education. Indeed, Jews were less likely than Poles to obtain an elementary education of any sort. According to the law of the newly established state, Polish children between the ages 7 and 13 were required to attend schools. Among children of the minority groups, like the Jews, education was voluntary²⁰. As a result, attendance among Polish children in Warsaw exceeded 90 percent, while 69 percent of the Jewish children went to school. 30 percent of these youngsters attended one of the public elementary schools and 70 percent studied at one of the private schools operated by the various elements of the Jewish community. As a result, Jews accounted for less than 30 percent of the school children of the capital and composed 20 percent of those who attended Warsaw's public schools. Here, in the Polish capital, we do not find a strong association between the Jewish community and public institutions of education.

Given the residential and educational concentration of Jews, it would seem: a. almost all Jews who attended elementary school had other Jews as their classmates and teachers; b. even those Jews in the public elementary system attended schools in which almost all their classmates were Jews; c. some Jews attended public schools in which there were hardly any Jews; d. almost all Polish children attended schools with no Jews; e. a small number of Poles studied together with a small number of Jewish children. The educational systems of Warsaw did not bridge the city's ethnic lines.

Political divisions, as they appeared in the three elections held in Warsaw in 1919 and 1923, reflected the widegap between the city's Jews and Poles (see Table 2)²¹: None of the Poles and nearly all the Jews voted for one of the several Jewish political parties and only Poles voted for the National Democrats. Only the Socialists, Communists, and Democrats were able to join together Jews and Poles, albeit a small portion of each community. No more than 10 percent of Warsaw's Jews and 20 percent of the Christians voted for these parties. In Warsaw, class, ethnicity, religion, and politics carved a deep fissure between the city's Jews and Poles:

¹⁹ *I. Mintzin*, School Enrollment of Russian and Polish Jews, in: *Lestschinsky*, Essays, cited above, 240–48 (Yiddish).

²⁰ *Norman Davies*, *God's Playground: a History of Poland in Two Volumes* (New York 1982) II 418.

²¹ The data on voting patterns among the Jews and Poles of Warsaw have been taken from *Haas*, cited above. The results of the analysis of the data described below are my own. In addition, I obtained information on the results of elections to the Jewish kehilla of Warsaw from Ms. Danuta Dabrowska, of the Yad Vashem Institute, in Jerusalem. For a descriptive account of Jewish political movements during this period, see *Sblomo Netzer*, *The Struggle of Polish Jewry for Civil and National Minority Rights* (Tel-Aviv 1980) (Hebrew).

Table 2: Results of Elections in Warsaw (1919–1922)

| Political Parties | Sejm 1919 | Municipal 1919 | Sejm 1922 |
|--|-----------|----------------|-----------|
| Polish Socialist Party | .145 | .176 | .208 |
| Polish Communist Party | | | .067 |
| National Democrats | .541 | .469 | .462 |
| Democratic, Parties | .024 | .050 | .016 |
| Orthodox | .045 | | |
| Merchants | .022 | | |
| Orthodox and Merchants | | .066 | |
| Zionists | .063 | .044 | |
| Orthodox, Merchants, and Zionists | | | .126 |
| Assimilationists | .013 | .015 | |
| Folkists | .097 | .039 | .058 |
| Bund | | .046 | .047 |
| Poalei Zion | .009 | .021 | .003 |
| Total for all Jewish Parties | .252 | .244 | .234 |
| Percent of Jews voting for non-Jewish parties | .06 | | .12 |
| Jews as percent of those voting | .269 | | .265 |
| Jews as percent of electorate in Metropolitan Warsaw | .332 | | .296 |

Source: *Ludwik Haas*, *Elections in Warsaw, 1918–1926: The Political Attitudes of Warsaw's Residents as Reflected in the Results of Elections to Representative Bodies (Warsaw 1972) Tables 2, 15, 18, 19 (Polish).*

At the same time, divisions appeared within each of the two populations. In order to understand the relationship among class, ethnicity, and politics, it is necessary to turn to the analysis of the Polish and Jewish communities.

Warsaw's Poles displayed class and political divisions:

– 25 percent of the Poles were self-employed, half of them as artisans and 25 percent as shop-keepers; 20 percent were salaried working in the private sphere and 10 percent were salaried who found employment in the municipal and national government; 18 percent were workers in industry; 12 percent were domestics; 6 percent were workers for the government, and 6 percent were workers in commerce.

– Within the Polish community, the choice of where one lived was closely tied to occupation. Workers resided near other workers, so that for each 10 percent increase in the proportion of Polish workers in a district, there was a 5 percent decrease in the proportion of salaried and a 4 percent decrease in the proportion of self-employed.

– Once again, class divisions manifested themselves in the distribution of support for the political parties in the national and municipal elections. Most workers supported the Socialist and Communist parties; almost all members of the Polish salaried and self-employed classes voted for the National Democrats, the party most closely associated with political anti-Semitism.

In a regression analysis that combines the votes obtained by the parties in national elections of 1919 and 1923 and the municipal election of 1919, I found: a. for every 10 percent increase in the proportion of workers in a district there was a concomitant rise

of 6 percent in the support for the Socialist party and a 5 percent decrease in support for the National Democrats; b. for every 10 percent increase in the proportion of Polish salaried and liberal professionals in a district, there was an 11 percent rise in the vote for the National Democrats. The Polish parties drew their electoral support from distinct class groupings.

Differences in occupation, residence, and education affected the Jews of Warsaw:

– Most of those in the work-force clustered into five categories: 6 percent were liberal professionals; 9 percent were salaried; 20 percent were industrial workers; 15 percent were self-employed persons in industry (most of them artisans); and 25 percent were self-employed in commerce.

– Relatively few may be classified as members of Warsaw's small population of liberal bourgeoisie: Self-employed and salaried teachers predominated among the Jewish liberal professionals, and rabbis added another 5 percent; physicians and lawyers composed 30 percent of the liberal professionals, less than 2 percent of the Jews in the work-force. In 1913, Jews owned 357 industrial factories in the city, so that only a relative handful of the self-employed Jews in industry could be classified as industrialists²².

– Most of Warsaw's Jews worked outside the advanced segments of Warsaw's economy: None of the teachers worked for the public schools and half were *melamdim* in the city's *hederim*, the traditional Jewish schools. Most of the Jewish members of the work-force labored in small shops. 67 percent of those in commerce and 40 percent of those in industry worked in their own business or for a member of their family. As did most other residents of Warsaw, more than half lived in one or two room apartments without indoor toilets²³.

– Occupational characteristics overlapped closely with residential clustering among Warsaw's Jews. a. For each 10 percent increase in the percentage of the Jewish population in a district who were industrial workers, there was a concomitant decline of 5 percent who were self-employed and a 4 percent drop in the population who were salaried. b. Many Jewish workers lived near Polish workers. For every increase of 10 percent of the population in a district who were Polish workers, the proportion that Jewish workers composed of the local population increased by 5 percent. The relatively small number of industrial and salaried workers among Warsaw's Jews tended to live apart from the other Jews of the city.

Patterns of educational achievements provide additional detail for a picture of Warsaw's Jews. Recall that 30 percent of the Jewish children between the ages of 7 and 13 were not in school and that 30 percent attended public elementary schools. In addition 25 percent went to private elementary schools in which all the children were Jewish, and 15 percent attended the traditional *hederim*. Relatively few of Warsaw's Jewish children were on track to obtain high levels of secular education; approximately 25 percent were too poor to attend school, and the rest were children of parents eking out livelihoods in Poland's capital. In the absence of a large class of professionals and

²² *Bina Garncarska-Kadary*, *The Role of the Jews in the Development of Industry in Warsaw, 1816/20–1920* (Tel-Aviv 1985) (Hebrew) 112.

²³ See *Joseph Marcus*, cited above, 460, which reports on data taken from the census of 1931.

members of the liberal bourgeoisie, relatively few Jewish children in Warsaw obtained anything more than an elementary school education. Jewish culture, in and of itself, does not destine Jews for high levels of formal education.

An examination of the results of voting in national, municipal, and communal elections displays the murky swirl of division and cohesion among the city's Jews (see Table 2). In the first contest for the Polish parliament, in 1919, six Jewish political parties, the Orthodox, Merchants, Zionists, Folkists, Assimilationists, and *Poalei Zion* ran candidates, and the *Bund* abstained from the elections. During the municipal elections of that year, the Orthodox and the Merchants merged and the *Bund* entered the fray. These political movements coalesced and fought each other again in the parliamentary election of 1923 and the communal elections of 1924 and 1931.

– Variation in the presence of self-employed, independents, and managers among the Jews of a district had a strong positive effect on the proportion voting for the Orthodox, Merchants, Zionists, Folkists, and *Bund*; a weak positive effect on votes for the *Poalei Zion*; no relationship to any of the other Jewish political parties, and a strong negative or no relationship with voting for each of the Polish political parties. Almost all of these Jews cast their ballots among the Orthodox, Merchants, Zionists, and Folkists, the parties of the Jewish center and right.

– Variation in the presence of salaried and liberal professionals among the Jews of a district had a strong positive effect on the proportion voting for the Assimilationists, National Democrats, and Democrats, was inversely related to vote for the Socialist party, and had no relationship to the vote obtained by any of the other Jewish political parties. Most of these Jews divided their electoral support among the Jewish Assimilationist party and the Polish Democrats; approximately 20–25 percent voted for one of the other Jewish parties.

– Variation in the presence of workers among the Jews of a district was inversely related to the vote for the Orthodox, Merchants, Zionists, Folkists, and Assimilationists, had no relationship to vote for the *Poalei Zion*, *Bund*, and the National Democrats, and had a strong positive relationship with the proportion voting for the Socialist and Communist parties. Jewish workers in industry behaved very differently than other Jews: a. about 25 percent cast ballots for the Polish Socialist and Communist parties; another 25 percent voted for the *Bund*, and the remainder (about half) spread their vote among the other Jewish parties.

At the same time, it is important to note that most Jews had relatively weak ties to any of the political parties. Individual Jews frequently switched their vote choice among the political parties. If one assumes that the Zionists, Orthodox, and Merchants should be treated as a political bloc and that aggregate stability in the results of elections implies stability in each person's electoral choice, then at least half the Jews who supported Jewish parties, voted for different political parties in the two parliamentary elections. Since the second assumption is far from reality and the proportion of Jews voting for other parties varied, it follows that *well over half the Jewish voters changed their votes between these two elections.*

Data from the communal elections reaffirm the claim that most Jews were indifferent to any particular political movement. In these contests, as in the national and mu-

nicipal elections, approximately 60 percent exercised their right to vote. In 1924, 11 political parties shared the community's 50 seats, five of whom disappeared after that election. In 1931, 12 lists shared power, five of which were new lists. Only the Agudah party and the Zionist bloc displayed relative stability in the proportion of the vote obtained. In 1924 and 1931, 20 percent of the voters supported the Bund, as did 21 percent in 1924 and 16 percent in 1931. The Jews of Warsaw divided their votes among several political lists and usually changed their selections from one election to the next. The political divisions did not cut deep fissures into the Jewish community of Warsaw.

In the absence of direct information on levels of religiosity among Warsaw's Jews, these data on voting may serve as crude indicators of the kinds of religious divisions present. Note that the political parties associated with Orthodox Judaism, the Agudah and the Mizrachi, obtained about 25 percent of the votes cast in each of the elections. Jews who voted for the Bund and the Socialist and Communist parties, staunch opponents of Orthodoxy, gathered another 25 percent of the Jews. These divisions highlight the presence of religious splits among Warsaw's Jews.

The examination of election results summarizes the complex interplay between class and ethnicity in Warsaw. Shared positions in the class structure of Warsaw separated and drew Jews and Gentiles together: a. Almost all Jewish independents and self-employed supported Jewish parties and almost all non-Jewish independents and self-employed supported the National Democrats; b. large portions of the liberal professionals among Jews and Gentiles joined in supporting the Polish Democrats; c. broad segments of the Jewish and general working classes supported the Polish Socialist and Communist parties, but d. no more than half of the Polish workers and 25 percent of the Jewish workers supported these parties.

Class, ethnic, and political divisions separated and bound the population of Warsaw during this period. The Jews occupied a distinctive niche in the occupational, residential, educational, and political structure of the city. Most of the Jewish population struggled to maintain themselves as tradesmen and artisans, greeting their customers as owners of small shops and peddlers. Occupational, residential, and political differences appeared but did not cut wide swaths through Warsaw's Jews. Relatively few were members of the city's tiny liberal bourgeoisie and no more than 20 percent of the Jews could be classified as part of Warsaw's industrial proletariat. Relatively few were so tied to a political party as to vote consistently for the party in governmental and communal elections. Warsaw's Jews remained a highly cohesive ethnic community.

Conclusions and Implications

In the modernizing societies of Europe, the cohesion of social class, ethnic, and political groupings always varied. Nowhere did all persons who shared a position in the distribution of jobs, schooling, residence, social status, or ethnic populations display persistent and widespread patterns of peaceful interaction. Members of these social categories varied in the extent to which they identified and joined together in collective

action. Each society was a complex array of interacting patterns of class, ethnicity, and politics. Theories that depict the presence of precise lines, separating distinct ethnic and class communities, and theories that point to inherent bases of conflict among these communities, as well as theories that insist on the significance of either social class or ethnicity over the other ignore the complexity of the kaleidoscope of interactions that characterized ethnicity, class, and politics in the processes of modernization in Europe.

In order to understand the place of Jews in the transformations that occurred in Europe during the past century, analysis requires precise hypotheses that detail the patterns without getting lost in the particular events and places. Specifying the interactions among class, ethnicity, residence, and political association uncovers new understandings and replaces some widely held but inaccurate general propositions.

Consider the relationship between members of the Jewish community and the development of national school systems, universities, and modern culture. As this essay indicates, even in Vienna only a minority of the Jewish community took part in this process. In the Austrian as well as the Polish capitals, most Jews did not attend school past the required age. In both cities, the structure of social class and the availability of educational opportunities conditioned the entry of Jews into the modern school systems. Where Jews could afford to keep their children out of the labor-force and where there were schools available to them, their youngsters entered the newly forming national educational systems.

Was there no direct association between Jewish culture and attending the gymnasias and the universities? There are several reasons to offer a negative answer to this question. The long-established reverence for learning that is part of Jewish culture applies to the texts of Judaism, not to all forms of knowledge, to the study of the Talmud in particular not physics. Hence, a positive answer would have to show precisely how the culture came to value forms of knowledge that lay outside its limits and that frequently challenged its basic conceptions. Not an easy task. As important, there is little evidence that significant portions of Viennese Jewry, or for that matter of the Jewish communities of Bohemia and Moravia ever displayed an exceptionally high familiarity with the literary texts of Judaism. Relatively few *yeshivot* existed in these areas. Recall too that small numbers of Jews attended synagogue services in Vienna during the 1920s and 1930s and sent their children to the city's Jewish schools. Consider again the educational patterns among Warsaw's Jews. Here, where there is evidence of significant portions of the Jewish community displaying familiarity with the classic texts of Judaism, we find higher rates of attendance in schools among Polish than Jewish youngsters. In Vienna, relatively high rates of entry into the national school systems are associated with relatively low levels of familiarity with the established Jewish culture and in Warsaw the presence of a strong Jewish culture is associated with relatively low levels of attendance in schools of all forms. There are deep flaws in the effort to associate directly Jewish culture with the rapid entry of Jews into the modern school systems. Jews, like most everyone else, send their children to school for extended periods, if their wealth and class position make it possible and if there are institutions of formal

education for their children to attend. Here, as in so many other areas, one needs the means to act on one's values.

The relatively large number of Jews in Vienna's gymnasias and universities obtains significance because they highlight the extent to which the processes of educational modernization reinforced ties among some Jews as they also carved new fissures in the Jewish community. Educational assimilation is not the correct analytic issue. Recall that the highly visible Jews, those who were presumably the "assimilated," went to school with, lived near, and worked alongside large numbers of Jews. At the same time, the association between wealth, social class, and education produced a situation in which these Jews lived significantly different lives than those who recently immigrated from Galicia and other parts of eastern Europe, who ran the small shops, who spoke Yiddish, and who sent their children to work at the first opportunity. These processes rather than issues of educational assimilation should provide the focus for analysis.

Examining the politics of these cities displays the kaleidoscopic swirl among the ethnic, social class, and political dimensions of public life. In both cities, ethnic walls ensured that only Jews voted for the Jewish parties and that no one else did. Similarly, no Jews voted for the right-wing parties, which were so heavily supported by the non-Jewish shopkeepers, artisans, and industrialists. At the same time, members of the industrial working classes joined across the ethnic lines to support the Socialist movements and most persons in the professional classes supported liberal democratic parties. Similarly, social class divisions appeared among Vienna's and Warsaw's ethnic populations, drawing votes to Socialist, liberal, and right-wing political movements. The ethnic and class divisions constrained electoral choices but they did not determine the voting decisions of the citizens of Vienna and Warsaw. Class and ethnicity displayed criss-crossing reflections in the elections of these cities.

It is important to note that political factors had their own separate impact on the class and ethnic divisions. By the end of the 1920s, the increasing power of right-wing parties in national politics and the strength of the Socialists in the city of Vienna drew the city's Jews, no matter their class and religious divisions, to cast their ballots for the Socialist party. In turn, the Socialist's powerful organization and control of patronage in Vienna attracted significant portions of the Viennese salaried classes among the city's Christians as well as Jews. Here too, politics is not simply a reflection of social factors.

It would seem that sometimes the politics of these cities displayed relatively high levels of class cohesion and sometimes it did not and sometimes it displayed relatively high levels of ethnic cohesion and sometimes it did not. At any point in time, there is a variable relationship among social class, ethnicity, and vote choice and other forms of political action. No simple generalizations detail the conditions under which social class or ethnicity becomes the bases of political blocs.

The processes by which the processes of capitalist industrialization and the formation of national states and cultures transformed the peoples of Europe displays a dazzling kaleidoscope of patterns. Nowhere do lines of class or ethnic conflict neatly split populations into persistent blocs of persons. Ethnic or class cohesion is relatively rare

and does not last long. Instead, class lines cut through ethnic categories and ethnicity splits class groupings. At the same time, nowhere did the residents of these societies become akin to interchangeable parts, randomly associated elements of national societies. A homogeneous world of modern persons did not simply replace a heterogeneous traditional society. The language of analysis needs to replace the metaphor of blocs and straight lines of cleavage with a set of concepts and hypotheses attuned to the kaleidoscopic swirl that applies to the pattern of division and cohesion of ethnicity, social class, and politics.

Personenregister

bearbeitet von Ursula M. Saekel

(Verfassernamen des 20. Jahrhunderts kursiv)

- Achad, Ha'am (1856–1927), Schriftsteller, Zionistenführer 42 f.
Agnon, Samuel Josef (1888–1970), Schriftsteller 8
Alexander II., Zar von Rußland (1855–1881) 133
Alexander III., Zar von Rußland (1881–1894) 138
Altmann, Georg, Theaterleiter 48
Amort, Eusebius (1692–1777), Frühaufklärer, Augustinerchorherr 15
Anschel, Kaufleute
– Aron 100
– Joseph 100
Anselm von Havelberg, Bischof (1229–1255), Erzbischof, Exarch (1255–1258) von Ravenna 3
Antoine, André (1858–1943), Schauspieler, Theaterdirektor 47, 50
Appia, Adolphe (1862–1928), Bühnenbildner 49
Arnold, Gottfried (1666–1714), ev. Theologe, Dichter 4
Ascher, Saul (1767–1822), Schriftsteller 20
Ashkenazi, Hakham Zvi, Rabbiner 12
Auerbach, Berthold (1812–1882), Schriftsteller 44
Auerbach, Erich 2
Augustinus, Aurelius (354–430), Kirchenlehrer 4

Bab, Julius 45, 49
Bacharach, Bankier 105
Bahrdt, Carl Friedrich (1741–1792), ev. Theologe, Schriftsteller 23
Barkai, Avraham XVIII, XXII, 119
Barnay, Ludwig (1842–1924), Schauspieler 46
Barnowsky, Viktor (1875–1952), Schauspieler, Intendant 48
Barth, Karl (1886–1968), ev. Theologe 5
Bass, Shabbetai Ben Joseph (1641–1718), Gelehrter 12

Bäumer, Gertrud 86 ff.
Baumgarten, Alexander Gottlieb (1714–1762), Philosoph 34
Bayerdörfer, Hans-Peter XX, 39
Beck, Karl (1817–1879), Schriftsteller 44
Ben-David, Lazarus (1762–1832), Philosoph, Mathematiker 20
Benedikt XIV., Papst (1675–1758) 16
Berg, Leo (1862–1908), Journalist, Schriftsteller 48
Berger, Peter 5
Bergner, Elisabeth (1897–1986), Schauspielerin 51
Berington, Joseph 27
Berlin, S(h)aul Ben Zevi Hirsch Levin (1740–1794), Rabbiner 20
Bernstein, Elsa (1866–1949), Pseud.: Ernst Rosmer, Dramatikerin 48
Bjørnson, Bjørnstjerne (1832–1910), Dichter, Politiker 47
Blau, Felix Anton (1754–1798), kath. Theologe 24
Bloch, Theaterverleger
– Eduard 44
– Felix 44
Blumenthal, Oskar (1852–1917), Schriftsteller 44, 46
Bois, K(C)urt (geb. 1901), Schauspieler, Regisseur 51
Börne, Ludwig von (Geburtsname: Löb Baruch) (1786–1837), Schriftsteller 39, 44
Borochof, Ber (1881–1917), sozialist. Zionistenführer 140
Brahm, Otto (1856–1912), Kritiker, Theaterleiter 47 f., 50, 53 f.
Brandes, Georg (1842–1927), Pseud.: Morris Cohn, Literaturhistoriker, Kritiker, Biograph 48
Braunschweig, Gebrüder, Fabrikanten 110 f.
Brecht, Bertolt (1898–1956), Schriftsteller 53
Bruckner, Ferdinand (1891–1958), Dramatiker 53

- Cassirer, Ernst (1874–1945), Philosoph 38
 Cerf, Karl (Raphael) Friedrich (1782–1845), Theaterleiter 44
 Chagall, Marc (1887–1985), Maler 136
 Chronegk, Ludwig (1837–1891), Schauspieler, Regisseur 46
 Clemens XIII., Papst (1758–1769) 21
 Coblenz, Rabbiner 116
 Cohen
 – David Cosmann, Industrieller 109 ff.
 – Raphael, Rabbiner 19 f.
 – Tobias, Gelehrter 13 f.
 Cohn, Morris (siehe Georg Brandes) 48
 Craig, Edward Gordon (1872–1966), Schauspieler, Regisseur, Bühnenbildner 49, 51
- Dawson, Bogumil (1818–1872), Schauspieler 44
 Derenburg, Friedrich (1833–1911), Publizist, Schriftsteller 2, 8
 Desing, Anselm (1699–1773), Philosoph, Benediktiner 25
 Deutsch, Ernst (1890–1969), Schauspieler 53
 Diaghilev, Serge (1872–1929), Ballettimpresario 51
 Dickens, Charles (1812–1870), Schriftsteller 65
 D'Israeli, Benjamin (1804–1881), Staatsmann, Schriftsteller 39
 Dohm
 – Christian Wilhelm (1751–1820), preuß. Beamter, Schriftsteller 26, 73, 79
 – Hedwig (1833–1919), Schriftstellerin, Frauenrechtlerin 78, 85, 89
Dreyfuss, Alfred 48
 Dubnow, Semion Markowitsch (1860–1941), Historiker 7
 Durkheim, Emile (1858–1917), Soziologe 2
- Ehrenburg, Eva 71
 Ehrlich, Toni 69, 71
 Elias, Julius (1861–1927), Kunst- und Literaturhistoriker 48
 Eloesser, Arthur (1870–1938), Literatur- und Theaterkritiker 49
 Emden, Jacob (1697–1776), Rabbiner 14
 Emmerich Joseph (1707–1774), Erzbischof von Mainz (seit 1763), Bischof von Worms (seit 1768) 23
Engelmann, Uriah Zvi 143
 Erthal, Friedrich Karl Freiherr von (1719–1802), Kurfürst, Erzbischof von Mainz, Bischof von Worms (seit 1744) 23
 Euchel, Isaak (1756–1804), Schriftsteller 25
- Eybeschütz, Jonathan (1690/95–1764), Rabbiner 14
- Faktor, Emil (1876–1942), Journalist, Schriftsteller 49
 Febronius, Justinus (siehe J. N. v. Sontheim)
 Fehling, Jürgen (1885–1968), Regisseur 55
 Felbiger, Johann Ignaz von (1724–1788), Schulreformer, Abt von Sagan (seit 1758) 22 f., 25
 Fichte, Johann Gottlieb (1762–1814), Philosoph 25, 84
 Finkelstein, Arkadij 133
 Fischer, Samuel (1859–1934), Verleger 47
 Flechtheim
 – Emil 107
 – Moses 107
 – Sally 105
 Fontane, Theodor (1819–1898), Schriftsteller 65
 Frankel, David 14
 Freeman, Arthur (siehe A. S. Lieberman) 133
 Frenzel, K(C)arl Wilhelm Theodor (1827–1914), Schriftsteller, Theaterkritiker 46
 Freud
 – Martha 70
 – Sigmund (1856–1939), Psychoanalytiker 38, 70, 130
Frevert, Ute XXIII, 75
 Friede, Fabrikant 111
 Friedländer
 – David (1750–1834), Schriftsteller 6, 10, 19 f.
 – Josef Abraham, Rabbiner 98
 – Salomon, Rabbiner 98
 Friedmann, Siegwart (1842–1916), Schauspieler, Schriftsteller 46
 Friedrich II., der Große, Kg. von Preußen (1740–1786) 20
 Fulda, Ludwig (1862–1939), Schriftsteller 47
Funkenstein, Amos XXII, 1
- Galilei, Vincenzo (um 1520–1591), Komponist, Musiktheoretiker 34
Gay, Peter 32 f., 36
 Geddes, Alexander (1773–1820), kath. Theologe 27
 Geiger, Abraham (1810–1874), Rabbiner, Reformler 2, 7 f.
Gellner, Ernest 143 f.
 Gerbert, Martin (1720–1793), Benediktiner, Fürstabt Martin II. von St. Blasien (seit 1764) 15
 Gerson, Gebrüder, Bankiers 105 f.

- Gert, Valesca (gest. 1978), Tänzerin 51
 Goethe, Johann Wolfgang von (1749–1832),
 Dichter 60, 65
 Goldschmidt, Isidor 106 f.
 Gordon, Y(J)ehuda Leib (1830–1892), Schrift-
 steller 57
 Graetz, Heinrich (1817–1891), Historiker 7
 Granach, Alexander (1890–1945), Schau-
 spieler 51, 53
 Granov(w)ski, Alexej Michailowitsch (1890–
 1937), Schauspieler, Regisseur 54
 Grimm, Sprach- und Literaturwissenschaftler
 – Jacob Ludwig Carl (1785–1863) 65
 – Wilhelm Carl (1786–1859) 65
 Gronemann, Sammy (1875–1952), Schrift-
 steller 54
Grunfeld, Frederic V. 32
 Gumpertz, Aaron Solomon 14
- Haindorf, Alexander (1782–1862), Arzt 97 f.,
 116
 Hanf
 – Bankhaus 105
 – Moritz, Zechenbesitzer 105 f.
 Hanslick, Eduard (1825–1904), Musikkritiker
 u. -forscher 37
 Harden, Maximilian (1861–1927), Publizist,
 Schriftsteller 46
 Hardenberg, Carl August Fürst (1750–1822),
 preuß. Staatskanzler 41
 Hardt, Gebrüder 47
 Hartmann
 – Landrat 99
 – Moritz (1821–1872), Dichter 44
 Hasenclever, Walter (1890–1940), Lyriker,
 Dramatiker 51
 Hauptmann, Gerhart (1862–1946), Dichter 47
 Hay, Bischof 24
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831),
 Philosoph 1, 5
 Heine, Heinrich (1797–1856), Dichter 7, 39,
 42, 44, 65
 Hellwitz, Lazar Levi 96 f.
 Herald, Heinz (1890–1964), Schriftsteller,
 Theaterproduzent 51
 Herbertstein, Johann Karl Graf von (1719–
 1787), Bischof von Laibach 24
 Herz, Henriette Julie (1764–1847) 82
Herzig, Arno XVIII, 95
 Heyl, Hedwig (1850–1934), Sozialpolitikerin
 88
 Heymann, Fabrikant 111
 Hildesheimer, Azriel (1820–1899), Rabbiner
 69
- Hippel, Theodor Gottlieb von (1741–1796),
 preuß. Beamter, Schriftsteller 59, 75, 79, 84
 Hirsch, Henriette 65
 Hirschfeld, Georg (1873–1942), Schriftsteller
 48
 Hollaender, Felix (1867–1931), Schriftsteller,
 Theaterkritiker 50
 Hontheim, Johann(es) Nikolaus von (1701–
 1799), Pseud.: Justinus Febronius, Weihbi-
 schof von Trier (1748) 21
 Horowitz
 – Pin(c)has Ha-Levi (ca. 1730–1805), Rabbi-
 ner, Schriftsteller 19
 – Shabbetai Sheftel Ben Akiva (1561–1619),
 Schriftsteller 12
 Humboldt, Wilhelm Freiherr von (1767–
 1835), Philosoph, Sprachforscher, preuß.
 Staatsmann 59
- Ibsen, Henrik (1828–1906), Dramatiker 47
 Iffland, August Wilhelm (1759–1814), Schau-
 spieler, Dramatiker, Theaterleiter 41
- Jacobs, Monty (Montagne) (1875–1945), Jour-
 nalist, Schriftsteller, Kritiker 49
 Jacobsohn
 – Israel, Rabbiner 27
 – Siegfried (1881–1926), Journalist, Theater-
 kritiker 49
 Jacoby, Johann (1805–1877), Arzt, Politiker
 44
 Jarno, Josef, Theaterregisseur 48
 Jessner, Leopold (1878–1945), Regisseur,
 Theaterleiter 52 f., 55
 Joseph II., Ks. des hl. röm. Reichs (1765–
 1790) 19, 22, 24
 Jost, Isaak Markus, Historiker 7, 27
- Kadelburg, Gustav (1851–1925), Schauspieler,
 Bühnendichter 44
 Kahane, Arthur (1872–1932), Dramaturg 50 f.
 Kahn, Samuel 113
 Kalisch, David (1820–1872), Schriftsteller,
 Theaterleiter 44
 Kandinsky, Wassili(y) (1866–1944), Maler 51
 Kant, Immanuel (1724–1804), Philosoph 14,
 20, 22
Kaplan, Marion XXII, 57
Katz
 – *Jacob* XIII, 33
 – *Ruth* XX, 31
 Katzenstein, Bankiers 105
 Kaunitz, Wenzel Anton Graf (1711–1794),
 österr. Staatskanzler 22

- Kerr, Alfred (1867–1948), Schriftsteller, Theaterkritiker 49
- Kierkegaard, Søren (1813–1855), Theologe, Schriftsteller, Philosoph 5
- Kisch, Abraham 14
- Kompert, Leopold (1822–1886), Schriftsteller 44
- Kopernikus, Nikolaus (1473–1543), Astronom 14
- Kornfeld, Paul (1889–1942), Dramatiker 53
- Kortner, Fritz (1892–1970), Schauspieler, Regisseur 53 ff.
- Kremer, Arkadi(j) (1865–1935), sozialdemokrat. Politiker 135
- Krochmal, Nachman (1785–1840), Philosoph 7
- Landau, Ezekiel Ben Judah (1713–1793), Rabbiner 19 f.
- Lange
– Gerson 113
– Helene (1848–1930), Frauenrechtlerin 87, 89, 90 ff.
- L'Arronge, Adolf (1838–1908), Theaterleiter und Schriftsteller 46
- Lautenburg, Siegfried, Regisseur 48
- Lazarus, Max 117
- Leibnitz, Gottfried Wilhelm (1646–1716), Philosoph 11, 13 f.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1729–1781), Schriftsteller, Philosoph 19, 42, 65
- Lestschinsky, Jacob (1876–1966), Historiker 120
- Levi, Raphael, Rabbiner 13
- Levi, Hermann* 33
- Lewald, August 44
- Lewin, Hirschel, Rabbiner 19
- Lieberman, Aaron Shmuel (Pseud.: Arthur Freeman) 133
- Liebreich, H. Ph. 110 f.
- Lilienthal, Lippmann 100
- Lindemann, Gustav (1872–1960), Theaterintendant 48
- Lingard, John 27
- Locke, John (1632–1704), Philosoph 11, 14, 16
- Loew, Judah Ben Bezalel 12
- Loewenberg, Jakob (1856–1929) 118
- Löwenfeld, Raphael 46
- Löwenstein, Fabrikant 111
- Lowenstein, Steven* XIII
- Ludwig der Fromme, fränk. Kaiser (814–840) 1
- Lukacz, Georg* 2
- Luther, Martin (1483–1546), Reformator 4f., 7, 42
- Luzzato, Simone David, Rabbiner 5
- Maillon, Jean (1632–1707), Benediktiner, Historiker 15
- Maeterlinck, Maurice (1862–1949), Schriftsteller 49
- Mahler, Gustav (1860–1911), Komponist, Dirigent 50
- Maimon, Solomon (1753–1800), Philosoph 25
- Maimonides, Moses (Rabbi Mose Ben Maimon) (1135–1204), Philosoph 13
- Marcard, Hinrich Matthias (geb. 1793), Arzt, Regimentsauditeur 100
- Maria Theresia, Königin von Ungarn und Böhmen (1740–1780), Gem. Kaiser Franz I. 16, 22
- Mauthner, Fritz (1849–1923), Schriftsteller, Sprachphilosoph 47
- Mehring, Walter (geb. 1896), Schriftsteller 55
- Meinecke, Friedrich (1862–1954), Historiker 5
- Meiningen, Herzog von 46
- Mendelssohn, Moses (1729–1786), Philosoph XV, 6 f., 10, 13, 18 ff., 24 f., 42 f., 121
- Merkle, Sebastian (1862–1945), kath. Theologe 17
- Metz, Bankiersfamilie 105
- Meyer, Bankier 105
- Meyer
– Isaac, Kornhändler 107
– Wilhelm 115
- Meyer, Michael A.* XIII
- Meyerbeer, Giacomo (1791–1864), Komponist 37
- Meyerhold, Vsevolod 49, 51 f.
- Meyersberg, Moritz L. 106, 114
- Migazzi, Christoph Bartholomäus Anton Graf (1714–1803), Erzbischof von Wien (seit 1757) 24
- Mill, John Stuart (1806–1873), Philosoph, Staatsökonom 59
- Minden, Yehuda Lev 13
- Moholy-Nagy, László (1895–1946), bildender Künstler 51
- Mosberg, Max 111
- Massé, George L.* 32 f., 59 f.
- Müller, Adam Heinrich Ritter von Nitterdorf (1779–1829), Staats- u. Gesellschaftstheoretiker 83
- Muratori, Ludovico (1672–1750), Theologe, Historiker 15, 23, 25

- Nathan, Fanny 115
 Newton, Isaac (1643–1727), Mathematiker, Physiker 11, 14
 Nietzsche, Friedrich (1844–1900), Philosoph 7, 36, 49, 54
 Nikolaus I., Zar von Rußland (1825–1855) 138
 Nordau, Max (Geburtsname: M. Simon Südfeld) (1849–1923), Schriftsteller, Arzt 130
 Otto-Peters, Louise (1819–1895), Schriftstellerin, Journalistin, Frauenrechtlerin 85 f., 88
 Overbeck, Franz (1837–1905), ev. Theologe 5
- Paderstein
 – Emil 105 f.
 – H. 105
 Pallenberg, Max (1877–1934), Schauspieler 51
 Pappenheim, Bertha (1859–1936), Frauenrechtlerin, Psychoanalytikerin 73
Parsons, Talcott 32
 Pater, Walter 35 f.
 Phillipson, Ludwig (1811–1889), Publizist 125
 Picard, Jacob (1883–1967), Schriftsteller 65 f.
 Piscator, Erwin (1893–1966), Regisseur, Theaterleiter 51, 53, 55
 Plechanov, Georgi(j) Walentinowitsch (1856–1918), marx. Revolutionär 130
 Podhoretz, Norman (geb. 1930), Verleger, Schriftsteller 31
 Pugin, Augustus Welby Northmore (1812–1852), Baumeister 29
- Rachel (Geburtsname: Elisabeth R. Felix) (1821–1858), Schauspielerin 44
 Rehfish, Heinz (Hans) José (1891–1960), Dramatiker 53
 Reicher, Emanuel (1849–1924), Schauspieler 51, 54
 Reinhard, Max (Geburtsname: Max Goldmann) (1873–1943), Schauspieler, Regisseur, Theaterleiter 40, 43, 49–54
 Ricci, Matteo (1552–1610), Jesuit, Chinamissionar 4
 Riehl, Heinrich Wilhelm von (1823–1897), Kunsthistoriker, Schriftsteller 83
 Rodenberg, Julius (Geburtsname: Julius Levi) (1831–1914), Schriftsteller 45
 Rosenzweig, Franz (1886–1929), Philosoph, Pädagoge 5
 Rosmer, Ernst (siehe Elsa Bernstein) 48
 Ruben 113
Rühle, Günther 45
Ruppin, Arthur 143
- Saphir, Moritz Gottlieb (1795–1858), Schriftsteller 44
 Schad, Roman 25
 Schenker, Heinrich (1867–1935), Musiktheoretiker 37
 Scherer, Wilhelm (1841–1886), Germanist 47
 Schildkraut, Rudolf (1862–1930), Schauspieler 51, 54
 Schiller, Friedrich (1759–1805), Dichter 65, 87
 Schinkel, Karl Friedrich (1781–1841), Architekt 97
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1768–1834), Theologe, Philosoph 82
 Schlemmer, Oskar (1888–1943), Maler, Bildhauer 51
Schmidt, Julian 39
 Schneider, Eulogius Johann Georg (1756–1794), Philosoph, Politiker 24
 Schönberg, Arnold (1874–1951), Komponist 37, 38, 51
Schramm, Gottfried XXII, 129
 Schreyer, Adolf (1828–1899), Maler 51
 Schweitzer, Albert (1875–1965), Theologe, Arzt, Philosoph 5
 Scott, Sir Walter (1771–1832), Schriftsteller 65
 Sessa, Karl Borromäus Alexander (1786–1813), Schriftsteller, Arzt 41
 Siebenhaar, Klaus 53
 Siekman, Gebrüder 105
 Simmel, Georg (1858–1918), Soziologe, Philosoph 93
 Simon, Richard (1638–1712), kath. Theologe, Oratorianer 4
 Singer, Kurt (1885–1944), Musikschriftsteller, Theaterleiter 56
 Sofer, Moses, Rabbiner 1, 6
 Sonnenthal, Adolf von (1834–1909), Politiker 44, 54
Sorkin, David XXII, 9, 32, 59
Spitzer, Leo 38
 Stadion, Franz Graf von (1806–1853), Politiker 23
 Stanislavski(j), Konstantin Sergejewitsch (1863–1938), Schauspieler, Regisseur, Theaterwissenschaftler 50
 Steinberg, P. R. 106
Stern, Fritz 69
 Stern
 – Ernst (1876–1954), Kostümbildner 50
 – Fabrikant 111
 – L. 105

- Stettenheim, Julius (1831–1916), Schriftsteller 47
 Stockhausen 47
 Sutro, Abraham, Rabbiner 98
- Taikos, Gedalyah 13
Tal, Uriel 32
 Tevele von Lissa, David 19
 Tiburtius, Franziska (1843–1927), Ärztin, Frauenrechtlerin 87
Tilly, Charles 144
 Toller, Ernst (1893–1939), Dramatiker 51, 53
Toury, Jacob XIII
 Trautson, Johann Joseph von, Erzbischof von Wien (1750–1757) 16
 Treitschke, Heinrich von (1834–1896), Historiker, Publizist 76, 78 f.
 Triesch, Irene, Schauspielerin 51
- Varnhagen von Ense, Rahel (1771–1833) 81 f.
 Vico, Giovanni Battista (Giambattista) (1668–1744), Philosoph 34
 Viertel, Berthold (1885–1935), Regisseur, Schriftsteller 53
 Vinaver, M. M. 131
 Vincke, Georg Ernst Friedrich Freiherr von (1811–1875), preuß. Staatsmann 99
 Vogelstein, Hermann (gest. 1941), Rabbiner 113
Volkov, Shulamit VII, 119, 122
- Wagner, Richard (1813–1883), Komponist 32 f., 36 ff., 49, 80
Walker, Mac XIV
 Warburton, William (1698–1779), Theologe 25
 Weber, Max (1864–1920), Soziologe 36
- Weinholt, Ph. 110 f.
 Weininger, Otto (1880–1903), Schriftsteller 76, 80
 Welcker, C(K)arl Theodor (1790–1869), Staatsrechtslehrer, Politiker 83
 Werkmeister, Benedikt Maria (1745–1823), kath. Theologe 24
 Wessely, Naphtali Herz (1725–1805), Haskalah-Schriftgelehrter 10, 14, 18 ff.
 Weyl
 – Abraham 110 f.
 – Samuel 110 f.
 Wieland, Christoph Martin (1733–1813), Dichter 23
Wiener, Max 3
 Wilde, Oscar (1854–1900), Schriftsteller 38
 Winkelmann, westfäl. Gutsbesitzer 100
 Wolf, Friedrich (1888–1953), Dramatiker 53
 Wolff
 – Charlotte (1897–1986), Schriftstellerin 69
 – Moses Abraham 11, 13 f., 16, 22
 – Theodor (1868–1943), Schriftsteller, Publizist 47
 Wolffers, Salomon Philip 105
- Zamoscs, Israel Ben Moses Halevi (ca. 1700–1772), Gelehrter, Schriftsteller 13
 Zola, Emile (1840–1902), Schriftsteller 45, 47
Zolberg, Aristide R. 143
Zuckerman, Alan XXII, 141
 Zuckmayer, Carl (1896–1977), Schriftsteller 53
 Zundelevic, Aron 133
 Zunz, Leopold (1794–1886), Religions- u. Literaturhistoriker 7, 27, 96
Zweig, Arnold (1887–1968), Dramatiker 40 f., 47, 54 f.