

Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft

Europäisch-jüdische Studien Beiträge

Herausgegeben vom Moses Mendelssohn Zentrum
für europäisch-jüdische Studien, Potsdam,
in Kooperation mit dem Zentrum Jüdische Studien
Berlin-Brandenburg

Redaktion: Werner Treß

Band 20

Beschreibungs- versuche der Judenfeindschaft

Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944

Herausgegeben von
Hans-Joachim Hahn und Olaf Kistenmacher

DE GRUYTER
OLDENBOURG

Die elektronische Ausgabe dieser Publikation erscheint seit März 2025 open access.

Die Open-Access-Stellung wurde ermöglicht mit Unterstützung des Ministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kultur des Landes Brandenburg.

ISBN 978-3-11-033905-5

e-ISBN (PDF) 978-3-11-033906-2

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-039571-6

ISSN-2182-9602



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte, die nicht Teil der Open-Access-Publikation sind (z. B. Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.). Diese erfordern ggf. die Einholung einer weiteren Genehmigung des Rechteinhabers. Die Verpflichtung zur Recherche und Klärung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2015 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/München/Boston

Satz: Dr. Rainer Ostermann, München

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Hans-Joachim Hahn und Olaf Kistenmacher
Zur Genealogie der Antisemitismustheorie vor 1944 — 1

18. Jahrhundert

Agnieszka Pufelska
Vernunft jenseits der Vernunft
Zur Judenfeindschaft in der Zeit der Aufklärung — 27

Jan Weyand
**Die Entstehung der Antisemitismustheorie aus der Debatte
über die Judenemanzipation — 47**

19. Jahrhundert

Werner Treß
**Grundlegungen einer wissenschaftlichen Betrachtung der Judenfeindschaft
im frühen 19. Jahrhundert bei Saul Ascher, Sigmund Zimmern, Michael
Hess, Immanuel Wolf und Leopold Zunz — 69**

Marcel Stoetzler
**Moritz Lazarus und die liberale Kritik an Heinrich von Treitschkes liberalem
Antisemitismus — 98**

Mirjam Thulin
Wissenschaft und Vorurteil
Die Kontroverse zwischen David Kaufmann und Paul de Lagarde — 121

Sebastian Voigt
Intellektuelle politische Interventionen
Bernard Lazares Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus im Frankreich
des späten 19. Jahrhunderts — 149

Klaus Holz und Jan Weyand
Von der Judenfrage zur Antisemitenfrage
Frühe Erklärungsmodelle von Antisemitismus — 172

20. Jahrhundert

Caspar Battegay

Maulwürfe und Ackersleute

Nathan Birnbaums Bemerkungen zum Antisemitismus — 191

Christine Achinger

„Wer immer das jüdische Wesen haßt, der haßt es zunächst in sich.“

Otto Weininger als Theoretiker und Praktiker des Antisemitismus — 209

David Jünger

„Wo aber Nationen nicht begreifen können, da hassen sie.“

Isaac Breuer, die deutsche Orthodoxie und der Judenhass zwischen den Weltkriegen — 234

Franziska Krahn

„Ewig Feuerspritze sein, wo ein Weltfeuer doch nicht gelöscht werden kann ...“

Abwehr und Deutung des Antisemitismus während der Weimarer Republik — 261

Thomas Gloy

Fritz Bernsteins Soziologie des Judenhasses — 286

Jürgen Stenzel

„Die Schlechten sind anders – die Andern sind schlecht!“

Constantin Brunners Antisemitismustheorie — 314

Olaf Kistenmacher

Kritik aus den eigenen Reihen

Alexandra und Franz Pfemfert, Alexander Berkman und Emma Goldman, Leo Trotzki — 360

Bodo Kahmann

Norbert Elias' Soziologie des deutschen Antisemitismus

Eine Frühschrift der sozialwissenschaftlichen Antisemitismusforschung — 385

Elisabeth Gallas

Theoriebildung und Abwehrkampf während der Katastrophe

Essays on Antisemitism, New York 1942 — 403

Ole Frahm

Eduard Fuchs' karikierende Antisemitismustheorie — 426

Literatur — 451

Biographien der Autoren — 479

Personenregister — 483

Hans-Joachim Hahn und Olaf Kistenmacher

Zur Genealogie der Antisemitismustheorie vor 1944

Wenn es keine Juden gäbe, müßten die Antisemiten sie erfinden.

Hermann Bahr, 1894

I

Das Jahr 1944 markiert für die Antisemitismustheorie einen Wendepunkt. Unabhängig voneinander formulierten zu diesem Zeitpunkt Jean-Paul Sartre, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno die Einsicht, dass die Motive für die moderne Judenfeindschaft nicht im Verhalten der Jüdinnen und Juden, sondern ausschließlich im Denken und Fühlen der Antisemiten zu suchen seien. Horkheimer und Adorno verstanden in der *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* den Antisemitismus als eine „pathische Projektion“, für die „die Erfahrungen der Einzelnen mit Juden“ irrelevant seien; Sartre fand in seinem *Portrait de l'antisémite (Réflexions sur la question juive)* für diesen Ansatz die pointierte Formulierung, „existierte der Jude nicht, der Antisemit würde ihn erfinden“.¹ Obwohl sich diese Erkenntnis in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg nur langsam durchsetzte,² bezieht sich die heutige Antisemitismusforschung überwiegend auf sie. Als Zeitpunkt ihrer Entdeckung werden dabei zumeist die Jahre des Zweiten Weltkriegs und der Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden angenommen. In diesem Sinne urteilte bereits in den 1970er Jahren Reinhard Rürup über die Entwicklung der modernen Antisemitismusforschung: „Ihr heutiges theoretisches Niveau erreichte die kritische Antisemitismusforschung unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Judenverfolgungen und des millionenfachen Mordes.“³

1 Horkheimer, Max u. Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1944/47]. Frankfurt am Main 1992. S. 210–211; Sartre, Jean-Paul: *Überlegungen zur Judenfrage* [1944]. In: Ders.: *Überlegungen zur Judenfrage*. Aus dem Französischen von Vincent von Wroblewsky. Reinbek bei Hamburg 1994. S. 9–91, hier S. 12, S. 85.

2 Hans-Helmuth Knütter erklärte in seiner Habilitationsschrift 1971 die moderne Judenfeindschaft mit Merkmalen, die „erblich bedingt“ und eine Folge der „Ghettozeit mit ihrer Inzucht“ wären. Knütter, Hans-Helmuth: *Die Juden und die deutsche Linke in der Weimarer Republik 1918–1933*. Düsseldorf 1971. S. 36.

3 Rürup, Reinhard: *Zur Entwicklung der modernen Antisemitismusforschung*. In: Ders.: *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1987. S. 145–166, hier S. 153.

Der vorliegende Sammelband stellt dieses Paradigma nicht in Frage, beleuchtet jedoch die teils verschüttete Vorgeschichte der Theorien des modernen Antisemitismus von den ersten Beschreibungsversuchen an.

Wenn aus heutiger Sicht die „Anfänge der Antisemitismusforschung“ mit der „Ära der Eskalation des modernen Antisemitismus“ zusammenfallen, so scheint der „Zivilisationsbruch“ der Shoah auch die vorausgegangenen Bemühungen, den Antisemitismus zu beschreiben, von der Forschung abgeschnitten zu haben.⁴ Diese Aufsatzsammlung unternimmt den Versuch, an die vielfältigen Ansätze, die mit Entstehung der modernen Judenfeindschaft zu ihrer Beschreibung entstanden sind, zu erinnern. Sie rekonstruiert in einer Art Wissensgenealogie, an welche Vorgeschichte die Antisemitismusforschung nach 1945 hätte anknüpfen können bzw. auf welche früheren Beschreibungen sie zum Teil implizit aufbaut. Der Philosoph Constantin Brunner, so Jürgen Stenzel im vorliegenden Band, schrieb schon 1918 in seinem Buch *Der Judenhaß und die Juden*, es gehe nicht um die „Judenfrage“, sondern um die „Antisemitenfrage“.⁵ 1920 betonte Arnold Zweig (1887–1968) in dem Aufsatz „Der heutige deutsche Antisemitismus“, der die Grundlage für sein Mitte der 1920er Jahre erscheinendes Buch *Caliban oder Politik und Leidenschaft: Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus* darstellte, es gelte, da er sich „mit dem faktischen Antisemitismus“ beschäftige, zu beachten: Das „Wesen des Juden ist für diese Form ganz außer acht zu lassen“.⁶ Fritz Bernstein, der 1926 als Nichtakademiker das Buch *Der Antisemitismus als Gruppenerscheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses* veröffentlichte, vertrat ebenfalls, wie Thomas Gloy in seinem Beitrag zeigt, die Ansicht, dass „das tatsächliche Sein und Verhalten der Juden mit dem Phänomen Antisemitismus nichts zu tun“ hat.⁷ Es bestand daher für die Autorinnen und Autoren dieses Sammelbands auch die Aufgabe, den historischen Kontext zu rekonstruieren, in dem diese Einsicht schon Jahrzehnte vor Sartre und Horkheimer/Adorno formuliert werden konnte, und zugleich zu klären, weshalb etwa Bernstein

⁴ Ziege, Eva Maria: Arendt, Adorno und die Anfänge der Antisemitismusforschung. In: Fritz Bauer Institut u. Liliane Weissberg (Hrsg.): *Affinität wider Willen? Hannah Arendt, Theodor W. Adorno und die Frankfurter Schule. Jahrbuch 2011 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust*. Frankfurt a. M./New York 2011. S. 85–102, hier S. 85 und S. 87.

⁵ Brunner, Constantin: *Der Judenhaß und die Juden*. Berlin/Wien 2004. S. 3. S. dazu den Beitrag von Jürgen Stenzel in diesem Band.

⁶ Zweig, Arnold: *Der heutige deutsche Antisemitismus. Vier Aufsätze (erster Teil)*. In: *Der Jude. Eine Monatsschrift* (1920–1921) H. 2. S. 66–76, hier S. 72.

⁷ Gloy, Thomas: *Fritz Bernsteins Soziologie des Judenhasses*, im vorliegenden Band, S. 286–313, hier S. 286.

oder Brunner in der Beschreibung der Judenfeindschaft hinter ihren eigenen Anspruch zurückfielen.

Eine *wissenschaftliche* Beschäftigung mit der modernen Judenfeindschaft war seit ihren Anfängen von den politischen Auseinandersetzungen nicht zu trennen. Es verwundert deshalb nicht, dass die meisten Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft im 19. Jahrhundert aus dem politischen Lager der Linken und der Liberalen kamen. Die emphatisch geführte wissenschaftliche Auseinandersetzung hatte zugleich zu belegen, dass sie mehr als eine weitere Position im Meinungsstreit und ein objektives und neutrales Urteil zu fällen imstande war. Im 18. Jahrhundert bestand der politische Konflikt, wie Agnieszka Pufelska und Jan Weyand in Erinnerung rufen, in der Debatte über die rechtliche Gleichstellung der jüdischen Minderheit in den europäischen Ländern. Pufelskas Beitrag zeigt überdies, dass diese Auseinandersetzung nicht auf das Deutsche Reich beschränkt war, sondern in ähnlicher Weise auch im Königreich Polen stattfand. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts verschoben sich die Konflikte auf den Kampf gegen den politischen Antisemitismus. Die Veröffentlichungen zur Judenfeindschaft verfolgten dabei nicht nur politische Ziele, sondern produzierten, wie Franziska Krahn am Beispiel des Abwehrkampfes des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens ausführt, auch theoretische Einsichten.⁸ Unabhängig davon erschienen in der letzten Phase der Weimarer Republik mehrere Bücher, in denen nicht nur über die „Judenfrage“, sondern auch über das Problem der zunehmenden Judenfeindschaft diskutiert wurde. 1932 kamen mit *Klärung. 12 Autoren, Politiker über die Judenfrage* und *Der Jud' ist schuld ...?* gleich zwei Sammelbände heraus, in denen sowohl Beiträge prominenter Gegner des Antisemitismus wie Heinrich Mann (1871–1950) und Robert Weltsch (1891–1982), Chefredakteur der zionistischen *Jüdischen Rundschau*, als auch von Nationalsozialisten wie Ernst Graf zu Reventlow (1869–1943) und dem Schriftsteller Artur Dinter (1876–1948), Verfasser des Romans *Die Sünde wider das Blut*, standen.⁹ Auf besonders beklemmende Weise zeugen diese Veröffentlichungen von der Vergeblichkeit, den Abwehrkampf gegen den zunehmenden Judenhass allein mit sprachlichen Mitteln entscheiden zu können. In einem gesellschaftlichen Klima, in dem Antisemitismus ebenso wie dessen Gegnerschaft prinzipiell als gleichrangige und „wissenschaftlich“ begründbare

⁸ Krahn, Franziska: „Ewig Feuerspritze sein, wo ein Weltfeuer doch nicht gelöscht werden kann ...“ – Kritik und Analyse des Antisemitismus in den Weimarer Jahren, im vorliegenden Band, S. 261–285.

⁹ *Der Jud' ist schuld ...? Diskussionsbuch über die Judenfrage*. Basel [u.a.] 1932; *Klärung. 12 Autoren, Politiker über die Judenfrage*. Berlin 1932.

Positionen erschienen und verbreitet werden konnten, blieb das Aufklärungsbemühen weitgehend wirkungslos.

II

Im ausgehenden 18. Jahrhundert wurde in der Debatte um die rechtliche Gleichstellung zum ersten Mal die Idee artikuliert, dass die Gründe für die Judenfeindschaft bei den Judenfeinden zu suchen seien.¹⁰ Mit der Debatte um die „bürgerliche Verbesserung“ (Dohm) rückte die jüdische Minderheit zugleich, wie Jan Weyand schreibt, „vom Rand der christlich-ständischen Sozialordnung [...], in die Mitte einer bürgerlichen Gesellschaft“.¹¹ Diese Veränderung des herkömmlichen Verhältnisses rief von Beginn an Widerstand hervor und setzte adversative Imaginationen über „die Juden“ frei. Bereits an den ambivalenten Stellungnahmen von Immanuel Kant, Voltaire oder anderen Aufklärern lässt sich ersehen, dass das Eintreten für eine rechtliche Gleichstellung der Jüdinnen und Juden nicht nur nicht ausreichte, um die Judenfeindschaft zu überwinden, sondern vielmehr mit der Emanzipationsdebatte die Entwicklung neuer antijüdischer Fantasmagorien einsetzte. Zu dieser Zeit zeichnete sich bereits die Entstehung dessen ab, was man heute als den *modernen* Antisemitismus bezeichnet, und zugleich bildeten sich erste Ansätze zu einer Theorie der Judenfeindschaft. Diese Ansicht gilt innerhalb der Antisemitismusforschung allerdings bislang kaum als konsensfähig. Herbert A. Strauss formulierte 1987 im Vorwort zu der Aufsatzsammlung *The Persisting Question*, dass die meisten Historikerinnen und Historiker darin übereinstimmen, den „[m]odern antisemitism“ in den 1880er Jahren beginnen zu lassen und als Hauptkriterien seiner Unterscheidung von älteren Formen des „anti-Judaism“ das Aufkommen ultra-nationalistischen und rassistischen Denkens, die Entwicklung des Antisemitismus als soziale Bewegung mit der Gründung politischer Parteien sowie den Kampf gegen die konstitutionelle Gleichstellung der Juden anzunehmen.¹² Forschungen zur Semantik des modernen Antisemitismus oder auch neuere kulturwissenschaftliche Studien zu Vernichtungsfantasien und biologistischer Metaphorik schon vor dem Aufkommen der modernen Rassentheorien im 19. Jahrhundert zeigen jedoch eine größere Kontinuität

¹⁰ Rürup, Entwicklung der modernen Antisemitismusforschung (wie Anm. 3), S. 152.

¹¹ Weyand, Jan: Die Entstehung der Antisemitismustheorie aus der Debatte über die Judenemanzipation, im vorliegenden Band, S. 47–65.

¹² Strauss, Herbert A.: Foreword. In: Helen Fein (Hrsg.): *The Persisting Question. Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism*. Berlin [u.a.] 1987, S. V.

seit der Aufklärung.¹³ In *Towards a Final Solution. A History of European Racism* verweist George L. Mosse auf die Bedeutung der Physiognomik für den Rassismus und verortet dessen Anfänge im Europa des 18. Jahrhunderts.¹⁴ Der Begriff „Antisemitismus“ kam gleichwohl erst im späten 19. Jahrhundert auf. Der Journalist Wilhelm Marr (1819–1904), der in seinen frühen Jahren zur politischen Linken gehörte, hat den Begriff nicht erfunden, aber maßgeblich zu seiner Popularisierung beigetragen.¹⁵ Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts traten Gruppierungen und Parteien in Erscheinung, die ganz offiziell mit dem Judenhass Politik machten. Im Deutschen Reich waren dies die Antisemitenparteien.¹⁶ In Frankreich formierten sich die antisemitischen politischen Kräfte während der Dreyfus-Affäre. Zur gleichen Zeit kam es in Osteuropa zu mehreren Pogromen.

Der Ausdruck „Antisemitismus“ belegt selbst eindrücklich, wie sehr die Entwicklung der modernen Judenfeindschaft eine Folge des wissenschaftlichen Zeitalters ist. Die Ambivalenzen der „Glaubensmacht“ Wissenschaft fanden auch hier einen Niederschlag, worauf noch einzugehen sein wird.¹⁷ Jüdinnen und Juden galten nun zunehmend weniger als eine religiöse Minderheit mit kulturellen Eigenheiten, sondern als eine Gruppe, die durch ihre Abstammung definiert werden könne. Dazu war nicht unbedingt das Konzept „Rasse“ notwendig. Über Richard Wagner schreibt etwa Shulamit Volkov, er war „wie die Mehrheit der antisemitischen Ideologen kein systematischer Denker. Er übernahm das rassistische Vokabular, wenn es ihm nutzte, und ließ es nach Belieben wieder fallen“.¹⁸ Thomas Haury und Klaus Holz haben den besonderen Zusammenhang

13 Etwa Fasel, Peter: *Revolte und Judenmord*. Hartwig von Hundt-Radowsky (1780–1835). Berlin 2010; Hahn, Hans-Joachim: *Literarischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Eine kulturwissenschaftliche Skizze*. In: Petra-Maria Dallinger (Hrsg.): *Der Fall Franz Stelzhammer. Antisemitismus im 19. Jahrhundert*. Linz 2014. S. 59–72; s. auch den Beitrag von Klaus Holz und Jan Weyand in diesem Band sowie Holz, Klaus: *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*. Hamburg 2001.

14 Mosse, George L.: *Die Geschichte des Rassismus in Europa* [*Towards a Final Solution. A History of European Racism* 1978]. Übersetzt von Elfriede Burau u. Hans Günter Holl. Frankfurt am Main 1990, S. 28.

15 Volkov, Shulamit: *Antisemitismus als kultureller Code*. Übersetzt von Holger Fließbach. In: Dies.: *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*. München 2000. Zweite Auflage. S. 13–36, hier S. 26.

16 Berding, Helmut: *Moderner Antisemitismus in Deutschland*. Frankfurt am Main 1988.

17 Zur Darstellung von Wissenschaft als Säkularreligion vgl. Kuenzlen, Gottfried: *Der Neue Mensch*. Frankfurt am Main 1997. S. 84–92.

18 Volkov, Shulamit: *Das geschriebene und das gesprochene Wort. Über Kontinuität und Diskontinuität im deutschen Antisemitismus*. Übersetzt von Dorothea Jahn-Jaeschich. In: Dies., *Antisemitismus als kultureller Code* (wie Anm. 15), S. 54–75, hier S. 61.

des Nationalismus und des modernen Antisemitismus analysiert. Die „Juden“ gelten im modernen Nationalismus als ein einzigartiger Feind, nicht nur als eine gegnerische Nation wie viele andere, sondern als das Gegenprinzip zum Konzept Nation selbst. Auf der Folie dieses theoretischen Ansatzes rekonstruieren Klaus Holz und Jan Weyand in diesem Band die frühen Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft und bieten zugleich ein Raster, wie man diese Versuche klassifizieren kann.¹⁹

Der vorliegende Sammelband versteht sich als Versuch einer Genealogie der Antisemitismustheorie, deren Geschichte vor 1944 erst in Erinnerung gerufen werden muss. In zweierlei Hinsicht können wir dabei den Begriff „Genealogie“, wie ihn Michel Foucault Anfang der 1970er Jahre von Friedrich Nietzsche adaptierte, übernehmen. Zum einen ist bei dem modernen Antisemitismus das Spannungsverhältnis zwischen Wissen und Macht unübersehbar. Zum anderen verweist Foucaults Konzept der Genealogie darauf, dass Begriffe, Ideen und Weltanschauungen in einem Netz verschiedener Diskursstränge entstehen. Wie Foucault in „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“ schreibt, besteht die Aufgabe der Genealogie darin, die Entstehung von Konzepten nicht von dem einen historischen Ursprung her zu entwickeln, sondern in der Dispersion nachzuvollziehen. Die Foucault'sche Genealogie führte zu den „unzähligen Ereignissen“, durch die „sich ein Begriff oder ein Charakter gebildet haben. Die Genealogie geht nicht in die Vergangenheit zurück, um eine große Kontinuität jenseits der Zerstreuung des Vergessenen zu errichten.“²⁰ Judenfeindschaft war und ist nicht nur ein Ressentiment, sondern die „Macht und Gefahr“ des modernen Antisemitismus lagen und liegen darin, dass er, wie Moïse Postone es ausdrückt, „eine umfassende Weltanschauung liefert, die verschiedene Arten politischer Unzufriedenheit scheinbar erklärt“.²¹ Durch die Stereotype und Denkweisen des Antisemitismus wurden unverstandene Phänomene der Moderne benennbar, und die antisemitische Weltanschauung schien Lösungsmöglichkeiten zu eröffnen. Mit diesem „wissenschaftlichen“ Anspruch des Antisemitismus mussten insbesondere die wissenschaftlichen Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft umgehen. Ein grundlegendes Problem

19 Klaus Holz und Jan Weyand: Von der Judenfrage zur Antisemitenfrage. Frühe Erklärungsmodelle von Antisemitismus, im vorliegenden Band, S. 172–188.

20 Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie [1971]. Aus dem Französischen von Walter Seitter. In: Von der Subversion des Wissens. Hrsg. von Walter Seitter. Frankfurt am Main 1993. S. 69–90, hier S. 73–74.

21 Postone, Moïse: Antisemitismus und Nationalsozialismus. Übersetzt von Dan Diner und Renate Schumacher. In: Ders.: Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen. Freiburg im Breisgau 2005. S. 165–194, hier S. 192.

bestand zudem darin, ganz verschiedene Phänomene als Ausdruck von Judenfeindschaft zu erkennen und benennen zu können.

III

Antisemitismus und Wissenschaft sind auf vielfache Weise miteinander verknüpft. Schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts waren es Universitätsprofessoren wie Jakob Friedrich Fries (1773–1843) oder Friedrich Rühs (1781–1820), die den politischen Judenhass verbreiteten. Zuvor hatte Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) antijüdische Vorstellungen evoziert, die Saul Ascher als *politische* Judenfeindschaft charakterisierte und auf die er 1794 mit seiner Streitschrift *Eisenmenger der Zweite* publizistisch reagierte.²² Ascher antwortete darin auf Fries und Rühs. Häufig stießen jüdische Studierende gerade an den Universitäten auf anti-jüdische Einstellungen von Professoren, wie es etwa Berthold Auerbach während seines Studiums im vormärzlichen Heidelberg erlebte und in seiner Frühschrift *Das Judenthum und die neueste Literatur. Kritischer Versuch* (1836) beschrieb.²³ Die politische Judenfeindschaft der Burschenschaften ebenso wie der theologische Antijudaismus waren schon im frühen 19. Jahrhundert eng mit den Universitäten verbunden. Bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein waren die Universitäten daher kaum der Ort, an dem die gesellschaftliche Judenfeindschaft aus einer kritischen Perspektive analysiert wurde. Im Gegenteil: Immer wieder waren es Universitätsprofessoren, die antisemitische Kontroversen auslösten. So vertrat der Historiker Heinrich von Treitschke im sogenannten Berliner Antisemitismusstreit 1879 die Auffassung, dass „das Semithentum“ „eine schwere Mitschuld an jenem schändlichen Materialismus unser[er] Tage“ habe.²⁴ 1911 legte der einflussreiche Nationalökonom Werner Sombart (1863–1941) seine Studie *Die Juden und das Wirtschaftsleben* vor, in der er nachweisen wollte, dass „die Juden“ die „Begründer und

²² S. hierzu die Beiträge von Agnieszka Pufelska und Werner Treß in diesem Band.

²³ Auerbach, Berthold: *Das Judenthum und die neueste Literatur. Kritischer Versuch*. Stuttgart 1836. S. 33–36. Auerbach berichtet in einer sich über mehrere Seiten erstreckenden Fußnote von Ausführungen des Theologen Carl Daub (1765–1836) über angebliche Unterschiede zwischen Neuem und Altem Testament, die klassischen antijüdischen Vorurteilen entsprechen: Das Alte Testament kenne die Vorstellung der Feindesliebe nicht, Juden erkannten Obrigkeit und Gesetz nur an, wenn sie von ihrem eigenen Priestern und der Bibel ausgingen etc.

²⁴ Treitschke, Heinrich von: *Unsere Aussichten*. In: *Der Berliner Antisemitismusstreit*. Hrsg. von Walter Boehlich. Frankfurt am Main 1988. S. 7–14, hier S. 11.

Förderer des modernen Welthandels, der modernen Finanzwirtschaft, der Börse wie überhaupt aller Kommerzialisierung des Wirtschaftslebens“ wären.²⁵

David Kaufmann wies seit 1880 auf die „neue Qualität der Judenfeindlichkeit“ hin, wie Mirjam Thulin im vorliegenden Band ausführt, und kritisierte die Judenfeindschaft in „wissenschaftliche[r] Gewandung“.²⁶ Bereits 1899 diagnostizierte deshalb Ludwig Fuld (1841–1921) in dem Zeitschriftenbeitrag „Antisemitismus in der Wissenschaft“, dass „die geistigen Epidemien“, wozu er den Antisemitismus zählte, „auch die Sphäre der wissenschaftlichen Forschung beeinflussen“.²⁷ Das Defizit ihrer analytischen Beschreibung und Aufklärung begründete Fuld mit der „Jugend“ einer damals neuen Forschungsdisziplin, der Völkerpsychologie, die erst während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstand. Von dieser „Wissenschaft vom Leben der Volksseele“, die von Chajm Heymann Steinthal (1823–1899) und Moritz Lazarus (1824–1903) entwickelt wurde, versprach sich der Autor Aufschlüsse über die „Pathologie der Volksseele“ und damit über den Antisemitismus.²⁸ Fulds Aufsatz ist von einem Wissenschaftsoptimismus getragen, dem es ein besonderes Anliegen ist, vor der Gefährdung der Wissenschaft durch den Einfluss solcher „geistiger Epidemien“ wie des Antisemitismus zu warnen und gegen sie vorzugehen; seiner Auffassung nach habe der Antisemitismus während der beiden zurückliegenden Jahrzehnte, also etwa seit 1880, Eingang in die Wissenschaft gefunden. Dabei verweist er außer auf Treitschke auf den Statistiker Alexander von Oettingen (1827–1905), den Philosophen Friedrich Paulsen (1846–1908) oder die Nationalökonomien Eduard von Hartmann (1842–1906), Adolph Wagner (1835–1917) und Eugen Dühring (1833–1921). Dem von den genannten Personen vertretenen wissenschaftlichen Antisemitismus gelte es entschieden entgegenzutreten. Fulds Diskussionsbeitrag verfolgte eine doppelte Zielsetzung: Einerseits versuchte er die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus im Rückgriff auf die Völkerpsychologie wissenschaftlich zu begründen, andererseits beschrieb er das Feld der Wissenschaften als einen besonders gefährdeten Bezirk, der bei der Verbreitung des Antisemitismus eine besonders problematische Rolle spiele. „Die Wissenschaft“, so schrieb Fuld, werde „in den Dienst der Parteiungen gestellt und den politischen und wirtschaftlichen Interessenkämpfen botmäßig gemacht“.²⁹

²⁵ Sombart, Werner: Die Juden und das Wirtschaftsleben. Leipzig 1911. S. 183.

²⁶ Thulin, Mirjam: Wissenschaft und Vorurteil. Die Kontroverse zwischen David Kaufmann und Paul de Lagarde, im vorliegenden Band, S. 121–148, hier S. 144.

²⁷ Fuld, Ludwig: Antisemitismus in der Wissenschaft. In: Im deutschen Reich, H. 8 (1899), S. 403–411, hier S. 403.

²⁸ Fuld, Antisemitismus in der Wissenschaft (wie Anm. 27), S. 403.

²⁹ Fuld, Antisemitismus in der Wissenschaft (wie Anm. 27), S. 404.

Für eine historische und wissenschaftlich informierte Beschäftigung mit der Antisemitismusforschung ist das Beispiel dieses Aufsatzes aufschlussreich. Es zeigt vor allem, dass die Frage nach einer *wissenschaftlichen* Bestimmung des Antisemitismus, so sie historisch gestellt wird, eine Reihe unterschiedlicher Wissenschaftsverständnisse zu rekonstruieren hat. Mit Blick auf Ludwik Flecks wissenschaftstheoretischen Klassiker *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, der 1935 erstmals veröffentlicht, aber in den 1970er Jahren quasi wiederentdeckt wurde, lässt sich im Sinne aktueller Wissensgeschichte die Zeitgebundenheit von Wissenschaftsauffassungen verdeutlichen.³⁰ Historisches Wissen, auch ein bestimmtes Wissen über den Antisemitismus, kann wieder verlorengehen. Fleck zufolge gehören Individuen unterschiedlichen Denkkollektiven an, in denen die Wahrnehmung eines zu beschreibenden Gegenstandes durch den jeweiligen Denkstil, der in einem solchen Kollektiv besteht, ausgerichtet wird. D.h., die Wahrnehmung eines Gegenstandes wird von den innerhalb einer Gruppe von Forscherinnen und Forschern vorhandenen Wahrnehmungsmustern strukturiert. Ausgehend von Fuld erscheint es nötig, im Extrem selbst die in antisemitischen Schriften betriebene Erklärung des Antisemitismus als „wissenschaftliche“ oder protowissenschaftliche Beschreibungsversuche zu verstehen, deren Analyse die Frage nach dem jeweiligen Status von „wissenschaftlichem Wissen“ aufwirft und so zur Selbstreflexion der Antisemitismustheorie beiträgt.

Marcel Stoetzler zeigt im vorliegenden Band, dass sogar diejenigen, die wie Theodor Mommsen Treitschke kritisierten, die grundlegenden antisemitischen Vorstellungen häufig nicht überwandten. Antisemitische Vorstellungen und Denkweisen hatten sich als ein „kultureller Code“ etabliert, wie es Shulamit Volkov formulierte, als eine „Selbstverständlichkeit“, die kaum jemand grundsätzlich hinterfragte und deren Wirkmächtigkeit auch daran abzulesen ist, dass „sogar Menschen jüdischer Herkunft häufig seiner inneren Logik erlagen“.³¹ Zugleich waren die Sozialwissenschaften, die Politologie und die Soziologie, noch nicht als akademische Disziplinen etabliert, weswegen sich zur Judenfeindschaft ebenfalls Gelehrte der Philosophie, der Geschichtswissenschaft oder engagierte Intellektuelle äußerten. Mit dem Begriff „Beschreibungsversuche“ im Titel

30 Fleck, Ludwik: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Mit einer Einleitung hrsg. v. Lothar Schäfer und Thomas Schnelle. Frankfurt a. M. 1980. Zu Methodik und theoretischen Voraussetzungen der Wissensgeschichte s. Philipp Sarasin: Was ist Wissensgeschichte? In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 36 (2011) H. 1, S. 159–172.

31 Volkov, Shulamit: Antisemitismus als kultureller Code. Übersetzt von Holger Fließbach. In: Dies., *Antisemitismus als kultureller Code* (wie Anm. 15), S. 33–34.

der vorliegenden Veröffentlichung wollen wir auf diesen Aspekt der frühen Antisemitismusforschung hinweisen. Nicht alle in diesem Sammelband vorgestellten Intellektuellen lieferten im engeren Sinn eine *Theorie* der Judenfeindschaft; es ging ihnen erst einmal darum, das Phänomen beschreibend zu erfassen. Der mitunter protowissenschaftliche Charakter der Beschreibungsversuche zeigt sich auch daran, dass einige der vorgestellten Gelehrten neue Wissenschaftsdisziplinen ins Leben riefen, die zum Teil wie die Völkerpsychologie heute vergessen sind. Dieser Band versammelt einige frühere Bemühungen um eine theoretische Durchdringung des Antisemitismus, ohne jedoch bereits eine systematische wissenschaftsgeschichtliche Darstellung der Paradigmenwechsel vorlegen zu können.

Während es einerseits das Bemühen gab, den Antisemitismus aus einer kritischen Perspektive wissenschaftlich zu beschreiben, spiegelten sich andererseits im akademischen Diskurs auch die außerakademischen politischen Debatten wider. Viele Beschreibungen der Judenfeindschaft, die von Universitätsprofessoren vorgenommen wurden, waren selbst antisemitisch. Das lag nicht nur an der weiten Verbreitung antisemitischer Vorstellungen und Ressentiments unter akademisch Gebildeten, sondern auch daran, dass mit der Etablierung des Begriffs „Antisemitismus“ im Lauf des 19. Jahrhunderts versucht wurde, die Judenfeindschaft als eine Weltanschauung mit einem quasi-wissenschaftlichen Charakter zu legitimieren, der es möglich sein sollte, die krisenhaften Entwicklungen der modernen Gesellschaft zu erklären. Das betraf in besonderer Weise die Soziologie, seit 1945 eine der akademischen Disziplinen, die die Ursachen des modernen Antisemitismus erforscht. Obwohl Werner Sombart für seine Auffassungen kritisiert wurde, hatte durch *Die Juden und das Wirtschaftsleben* die Identifikation von „Juden“ mit den „am meisten verachteten Elementen des Kapitalismus“ „wissenschaftliche Patina“ erhalten.³² Tobias Metzler schreibt über die zeitgenössische Rezeption Sombarts, es „erstaunen die vielen positiven Würdigungen, trotz mitunter dezidiertem Detailkritik waren die Reaktionen auf das Werk in ihrer Mehrzahl eher zustimmend. Kein Rezensent verwarf das Werk als in seiner Grundanlage falsch oder verfehlt.“³³

Wie Christine Achinger in ihrer Interpretation von Otto Weiningers *Geschlecht und Charakter* ausführt, konnte bei den Versuchen, den Antisemitismus wissenschaftlich zu legitimieren, gelegentlich auch eine Selbsterkenntnis aufblitzen. Weinger schrieb in seinem notorischen *Geschlecht und Charakter*, dass man

32 Müller, Jerry Z.: Kapitalismus, Rationalisierung und die Juden – Zu Simmel, Weber und Sombart. In: Nicolas Berg (Hrsg.): Kapitalismusdebatten um 1900 – Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen. Leipzig 2011. S. 23–48, hier S. 46.

33 Metzler, Tobias: Werner Sombart im Ausland (England, Amerika und Frankreich). In: Berg, Kapitalismusdebatten um 1900 (wie Anm. 32), S. 255–292, hier S. 263.

bei den „*aggressiven* Antisemiten [...] immer selbst gewisse jüdische Eigenschaften wahrnehmen“ könne.³⁴ Diese (Selbst-)Erkenntnis erklärt Achinger nicht nur mit einem Selbsthass Weiningers, sondern führt sie darauf zurück, dass sich der moderne Antisemitismus nicht nur gegen Personen, gegen Jüdinnen und Juden, richtete, sondern gegen „das Jüdische“, eine Chiffre, die auf alle ungeliebten Phänomene der modernen Gesellschaft oder der in ihr lebenden Bürgerinnen und Bürger angewendet wurde. Im Sammelband fehlt leider ein Beitrag über konservative Theorien des Antisemitismus. An einem so prominenten Denker wie Friedrich Nietzsche hätten sich immerhin die Ambivalenzen von nichtliberalen Analysen der Moderne und des Problems des Antisemitismus illustrieren lassen können. In Nietzsches Werk finden sich zahlreiche Invektiven gegen „die Juden“ wie Bemerkungen über die „Rasse“, aber auch Bemerkungen wie die aus *Jenseits von Gut und Böse*, es sei „vielleicht nützlich und billig [...], die antisemitischen Schreihälse des Landes zu verweisen“.³⁵

Eine Ambivalenz der Kritik lässt sich sogar an Beschreibungsversuchen aus der politischen Linken aufzeigen. Dabei erhob die sozialdemokratische, sozialistische und kommunistische Linke seit dem 19. Jahrhundert in ihrem Kampf gegen die Antisemitenparteien den Anspruch, die moderne Judenfeindschaft nicht nur zu kritisieren, sondern dieses Phänomen wissenschaftlich zu erklären. 1890 beschrieb Friedrich Engels in einem offenen Brief die Judenfeindschaft als „Abart des feudalen Sozialismus“ und stellte klar, damit könnte das organisierte Proletariat „nichts zu schaffen“ haben.³⁶ Drei Jahre später hielt August Bebel auf dem Kölner Parteitag seine wirkmächtige Rede „Antisemitismus und Sozialdemokratie“.³⁷ Die Bolschewiki stellten nach der Revolution in Russland Judenhass unter Strafe.³⁸ Doch die Ablehnung des Antisemitismus war von dem eigenen Versuch, für die „Judenfrage“ Lösungen zu formulieren, für die bis 1933 Karl Marx' Ausführungen in „Zur Judenfrage“ leitend waren, nicht zu trennen. In diesem Text hatte Marx 1843/44 den „wirklichen Juden“, unabhängig vom reli-

34 Achinger, Christine: „Wer immer das jüdische Wesen haßt, der haßt es zunächst in sich“. Otto Weininger als Theoretiker und Praktiker des Antisemitismus, im vorliegenden Band, S. 209–233, hier S. 221f.

35 Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Aphorismus 251. S. Kofman, Sarah: *Die Verachtung der Juden*. Nietzsche, die Juden, der Antisemitismus. Aus dem Französischen von Bernhard Nessler. Berlin 2002.

36 Engels, Friedrich: *Über den Antisemitismus*. In: Iring Fetscher: *Marxisten gegen Antisemitismus*. Hamburg 1974. S. 55.

37 Bebel, August: *Vorschlag einer Resolution zum Thema Antisemitismus und Sozialdemokratie*. In: Fetscher, Marxisten gegen Antisemitismus (wie Anm. 36), S. 58–76.

38 Vetter, Matthias: *Antisemiten und Bolschewiki*. Zum Verhältnis von Sowjetsystem und Judenfeindschaft 1917–1939. Berlin 1995.

giösen Selbstverständnis, durch „*praktisches Bedürfnis*“, „*Eigennutz*“, „*Geld*“ und „*Schacher*“ definiert.³⁹ Den Hass auf die Jüdinnen und Juden erklärte die sozialistische und kommunistische Internationale als fehlgeleiteten Unmut über die kapitalistische Gesellschaft. Die Formulierung, die fälschlicherweise August Bebel zugeschrieben wird, wonach die Judenfeindschaft der „*Sozialismus der dummen Kerls*“ sei, bringt diese Überzeugung auf den Punkt.⁴⁰ Bebel behauptete auf dem Parteitag 1893, der Antisemitismus müsse „*schließlich wider Willen revolutionär werden*“.⁴¹ Diese Position war, wie Rosemarie Leuschen-Seppel in ihrer Studie *Sozialdemokratie und Antisemitismus* schreibt, in der SPD des 19. Jahrhunderts weitgehend unbestritten.⁴²

In dieser Traditionslinie stand auch Eduard Fuchs, dessen *Die Juden in der Karikatur* Ole Frahm analysiert. Fuchs lehnte die rassistische Sprache eindeutig ab und warnte 1921 vor den Gefahren des Judenhasses. Das bedeutete aber nicht, dass er ebenso gängige antisemitische Stereotype verwarf, die er vor allem aus Sombarts Studie übernahm. Wie auch in vielen Veröffentlichungen der KPD galten Fuchs „*die Juden*“ zumeist als Vertreter der bürgerlichen Klasse, als unproduktiv und als „*Intellektuelle*“. Frahm hebt gleichwohl hervor, dass Fuchs' kulturwissenschaftliche Studie noch ein weiteres, kritisches Potential barg. Während die sozialistische „*Lösung der Judenfrage*“, wie es im Buchtitel des KPD-Mitglieds Otto Heller (1897–1945) hieß, im „*Untergang des Judentums*“ bestand, da „*die Juden*“ entgegen ihrem Wesen zu Arbeitern und Bauern erzogen werden müssten,⁴³ lasse sich Fuchs' Theorie auch als Satire der antisemitischen Vorstellungen lesen. In der Identifikation von „*Juden*“ mit dem Kapital bestand, wie Olaf Kistenmacher zeigt, auch der Grund für einen frühen Antisemitismus von links. Kistenmacher stellt in seinem Beitrag die frühe Kritik dieser Judenfeindschaft von links dar, eine Kritik, die gewissermaßen aus den eigenen Reihen kam. Mit Verweis auf Leo Trotzki's Text „*Thermidor und Antisemitismus*“, 1937 vor

39 Marx, Karl: Zur Judenfrage [1843/44]. In: Marx-Engels-Werke (MEW) 1. Berlin 1976. 13., überarbeitete Auflage. S. 347–377, hier S. 372. Kursivierung im Original.

40 August Bebel hatte die Formulierung, der Antisemitismus sei der „*Sozialismus der dummen Kerls*“, 1894 zwar als einen „*hübsche[n] Einfall*“ bezeichnet, war allerdings der Meinung gewesen, dass sie „*doch die Sache nicht*“ treffe. Er selbst hatte die Formel auf den österreichischen Linksliberalen Ferdinand Kronawetter zurückgeführt. S. Bahr, Hermann: *Der Antisemitismus. Ein internationales Interview* [1894]. Hrsg. v. Claus Pias. Weimar 2005. S. 21–24.

41 Bebel, Vorschlag einer Resolution (wie Anm. 37), S. 76.

42 Leuschen-Seppel, Rosemarie: *Sozialdemokratie und Antisemitismus. Die Auseinandersetzungen der Partei mit den konservativen und völkischen Strömungen des Antisemitismus 1871–1914*. Bonn 1978, S. 155.

43 Heller, Otto: *Der Untergang des Judentums. Die Judenfrage/Ihre Kritik/Ihre Lösung durch den Sozialismus*. Berlin/Wien 1931.

dem Hintergrund der stalinistischen „Säuberungen“ geschrieben, zeigt Kistenmacher außerdem, dass das Phänomen des Krypto-Antisemitismus oder codierten Antisemitismus, das Adorno in den 1960er Jahren beschrieben hat, bereits in den 1920er und 1930er Jahren nicht nur geläufig war, sondern auch kritisch analysiert wurde.⁴⁴

IV

Für viele Autorinnen und Autoren, die sich mit dem Phänomen der modernen Judenfeindschaft beschäftigten, stellte sich schließlich noch ein weiteres Problem: Sie waren unmittelbar vom Antisemitismus betroffen, unabhängig davon, ob sie sich selbst als Jüdinnen und Juden verstanden oder lediglich von anderen so bezeichnet wurden. Ihre *wissenschaftliche* Auseinandersetzung musste deshalb belegen, dass sie trotz ihrer persönlichen Betroffenheit neutral urteilten, dass sie nicht etwas imaginierten, das gar nicht existierte. Neben der Frage nach dem wissenschaftlichen Gehalt interessierte uns daher, ob und wenn ja auf welche Weise die Beschreibungsversuche auch am Diskurs um jüdische Zugehörigkeiten im 19. und frühen 20. Jahrhundert teilhatten.⁴⁵ Dies äußerte sich z.B. in David Kaufmanns Verteidigung der Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft des Judentums, Brunners vehementer Ablehnung des Zionismus oder in den Reflexionen des Neorthodoxen Isaac Breuer und des Zionisten Nathan Birnbaum, wie die Beiträge von Mirjam Thulin, Jürgen Stenzel, David Jünger und Caspar Battegay in diesem Band ausführlicher belegen. Isaac Breuer (1883–1946), für den das Judentum zugleich durch seine „Judenliebe“ und als „Nation“ bestimmt war, deutete die neue Feindschaft im 20. Jahrhundert als Schicksalszeichen, dass das „Ende der Emanzipation“ erreicht sei. Trotz der religiösen Interpretation, so David Jünger, war Breuers Analyse „erstaunlich modern“.⁴⁶

Die Debatten um jüdisches Selbstverständnis fanden im diskursiven Kontext der zeitgenössischen Kontroversen und Wissenschaftsverständnisse statt. Für

44 Olaf Kistenmacher: Kritik aus den eigenen Reihen. Alexandra und Franz Pfemfert, Alexander Berkman und Emma Goldman, Leo Trotzki, im vorliegenden Band, S. 360–384. Zum Begriff des „codierten Antisemitismus“ s. Rensmann, Lars: Demokratie und Judenbild. Antisemitismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland. Wiesbaden 2004. S. 78f.

45 Einspruch und Abwehr. Die Reaktionen des europäischen Judentums auf die Entstehung des Antisemitismus (1879–1914). Hrsg. von Ulrich Wyrwa. Frankfurt a. M./New York 2010 (Jahrbuch des Fritz-Bauer-Instituts zur Geschichte und Wirkung des Holocaust).

46 Jünger, David: „Wo aber die Nationen nicht begreifen können, da hassen sie“, im vorliegenden Band, S. 234–260.

Nathan Birnbaum (1864–1937) stand der Antisemitismus nicht im Zentrum seiner Reflexionen. Vielmehr ergaben sich die entsprechenden Beschreibungsversuche als „Nebenprodukt“ seines Versuchs, das Judentum national, kulturell und religiös neu zu bestimmen, wie Caspar Battegay schreibt. Gleichwohl regte Birnbaum der „Rummel um Sombart“ zum Publizieren an, und er wies darauf hin, dass, obwohl Sombart seine antisemitische Intention nicht eingestehe, dieser ein Vokabular benutze „wie aus einem antisemitischen Zitatenschatz“.⁴⁷ In einem Aufsatz in der zionistischen Zeitschrift *Ost und West* versuchte Birnbaum eine Beantwortung der Frage, woher der Antisemitismus eigentlich komme, über die damals gängige Vorstellung eines „Rassengegensatzes“.⁴⁸ Den Antisemiten hielt Birnbaum zugute, dass sie gegenüber dem „wirtschaftlichen Prinzip“ das „Prinzip der Rasse“ erkannt hätten, wiewohl er der „Rasse“ keinesfalls zubilligte, einziges geschichtsmächtiges Prinzip zu sein.⁴⁹ Birnbaums Aufsatz zeigt deutlich, wie sehr die politische Positionierung, in seinem Fall als Zionist, die Analyse des Antisemitismus beeinflusste. Im Grunde glaubte der Autor, der Antisemitismus werde obsolet, sobald sich die Juden auf den Zionismus einließen und zu Ackerbürgern würden. Zum Teil überlagerten sich in den Publikationen und Aufsätzen Abwehrkampf, zionistische oder antizionistische Parteinahme und Deutung des Antisemitismus. Es liegt auf der Hand, dass ein Zionist wie Arnold Zweig, der das Judentum als eine „Nation“ verstand, in seinem Buch *Caliban oder Politik und Leidenschaft* eine ganz andere Begründung für die moderne Judenfeindschaft formulierte als diejenigen, die ihr Judentum ausschließlich als religiöses Bekenntnis begriffen oder historisch-kulturell definierten. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts spitzte sich die Differenz zwischen zionistischen, religiösen und den sogenannten assimilatorischen Positionen zu. Werner Treß zeigt im vorliegenden Band überdies, dass das „Aufgabenfeld der Antisemitismusforschung [...] aus disziplingeschichtlicher Sicht immer schon Bestandteil der Wissenschaft des Judentums“ war.⁵⁰ Treß' Beitrag liefert damit zugleich die Begründung, warum dieser Sammelband zu Recht in der Schriftenreihe des Berliner Zentrums Jüdische Studien erscheint.

Neben im engeren Verständnis politischen Essays und wissenschaftlichen Abhandlungen können literarische Texte und Biografien als Medium von Refle-

47 Battegay, Caspar: Maulwürfe und Ackersleute. Nathan Birnbaums Bemerkungen zum Antisemitismus, im vorliegenden Band, S. 191–208.

48 Acher, Mathias (=Nathan Birnbaum): Einige Gedanken über den Antisemitismus. In: *Ost und West* 2 (1902). H. 8, Sp. 517–526, hier Sp. 520.

49 Acher (Birnbaum), Einige Gedanken (wie Anm. 48), Sp. 522f.

50 Treß, Werner: Grundlegungen einer wissenschaftlichen Betrachtung der Judenfeindschaft im frühen 19. Jahrhundert, im vorliegenden Band, S. 69–97, hier S. 97.

xionen über den Antisemitismus herangezogen werden, etwa Stefan Zweigs *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers* (1942) oder Arthur Schnitzlers autobiografisch eingefärbter Roman *Der Weg ins Freie* (1907). Wie Saul Friedländer in *Das Dritte Reich und die Juden* schreibt, boten die beiden literarischen Darstellungen „gegensätzliche Einschätzungen“: „Für Zweig war der Antisemitismus praktisch nicht existent; für Schnitzler stand er im Mittelpunkt des Bewußtseins und der Existenz seiner Gestalten.“⁵¹ In Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften* (Bd. 1 1930/31, Bd. 2 1932/33) gibt es nicht nur die antisemitische Jugendgruppierung um Hans Sepp, sondern auch andere Figuren wie Graf Leinsdorf zeigen sich nicht immun gegen jüdenfeindliche Vorstellungen.⁵² In James Joyce *Ulysses* (1922), dessen Hauptfigur Leopold Bloom Jude ist, sagt ein Lehrer zu einem anderen, dass sich England „in den Händen der Juden“ befinde. „Alle höchsten Stellen: die Finanz, die Presse. Und sie sind Vorboten des Verfalls einer Nation.“⁵³ Bereits Fritz Mauthners Roman *Der neue Ahasver* hatte 1882 den Antisemitismus zum Thema.⁵⁴ Mitte der 1920er Jahre lagen zwei Romane vor, die vor der Gefahr einer jüdenfeindlichen Regierung warnten. In der erfolgreichen Grotteske *Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von übermorgen* beschrieb Hugo Bettauer 1922 mit erschreckender Hellsichtigkeit, wie eine Partei in Wien die spätere nationalsozialistische Vertreibungspolitik der 1930er Jahre vorwegnahm und die Stadt „judenfrei“ machte. In dem Roman führten sowohl Motive des christlichen Antijudaismus als auch des säkular argumentierenden Antisemitismus und die rassistische Hetze zu einer breiten jüdenfeindlichen Stimmung, die auch nicht vor dem Proletariat halt machte. Bettauer ließ allerdings seine Romane durch einen jüdischen Helden glücklich enden.⁵⁵ Drei Jahre später übertrug Artur Landsberger eine ähnliche Vision auf die Stadt Berlin. Ganz selbstverständlich beschrieb Landsberger 1925 das Phänomen eines latenten Antisemitismus: „Irgendein unbehagliches Gefühl löst der Begriff ‚Jude‘ selbst bei denen aus, die den Antisemitismus als das Reservoir geistiger Armut ablehnen.“⁵⁶ Der Begriff eines „latenten Antisemi-

51 Friedländer, Saul: *Das Dritte Reich und die Juden. Die Jahre der Verfolgung 1933 bis 1939*. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer. München 2000. S. 95.

52 Musil, Robert: *Mann ohne Eigenschaften*. Erstes und Zweites Buch. Reinbek bei Hamburg 1987. S. 202–208, S. 307–315, S. 843–851.

53 Joyce, James: *Ulysses*. Aus dem Englischen von Hans Wollschläger. Frankfurt am Main 1981. S. 48.

54 Mauthner, Fritz: *Der neue Ahasver: Roman aus Jung-Berlin*. Dresden [u.a.] 1882.

55 Bettauer, Hugo: *Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von übermorgen* [1922]. Hamburg/Bremen 1996.

56 Landsberger, Artur: *Berlin ohne Juden* [1925]. Bonn 1998. S. 53.

tismus“ findet sich erstmals kurz nach Ende des Ersten Weltkriegs bei Constantin Brunner.⁵⁷

V

Der vorliegende Sammelband ist selbst ein erster Beschreibungsversuch, der nicht beanspruchen kann, die Genealogie der Antisemitismusforschung vor dem Ende des Zweiten Weltkriegs vollständig nachzuzeichnen. Er steht im Zusammenhang eines beginnenden Interesses an einer umfassenderen Geschichtsschreibung der Antisemitismustheorien. So hat etwa das Fritz-Bauer-Institut in Frankfurt am Main mit der Edition älterer Texte über den Antisemitismus begonnen.⁵⁸ Doch bleibt bemerkenswert, dass die frühe Antisemitismusforschung bislang kaum systematisch untersucht wurde.⁵⁹ Dass die „ältere Geschichte der Theorien des Antisemitismus“ bisher nicht aufgearbeitet wurde, konstatiert auch Klaus Holz' Beitrag zur Antisemitismustheorie im *Handbuch des Antisemitismus*.⁶⁰ Dabei zeigt bereits ein oberflächlicher Blick, dass die moderne Judenfeindschaft im 19. Jahrhundert auch schon um 1900 herum das Thema mehrerer Monografien, Sammelbände und Aufsätze war. 1894 veröffentlichte Hermann Bahr (1863–1934) den Sammelband *Der Antisemitismus. Ein internationales Interview*, in dem unter anderen August Bebel, Theodor Mommsen und James Arthur Balfour, der spätere Verfasser der Balfour-Deklaration, zu Wort kamen.⁶¹ 1901 erschien Heinrich Graf Coudenhoves Studie *Das Wesen des Antisemitismus*.⁶² Bahr skizzierte sein Vorhaben in einem kurzen Vorwort und erwähnte dabei, dass es bereits „viele Bücher über die Sache“ gebe. Aber sie erfassten das eigentliche Problem nicht:

Sie thun, als ob es Gründe und Beweise gelte [sic]. Aber ich glaube, es gibt vielmehr ganz was anderes. [...] Der Antisemitismus will nur sich selber. Er ist nicht etwa ein Mittel zu

57 Krah, „Ewig Feuerspritze sein“, im vorliegenden Band, S. 277.

58 Birgit Erdle bereitet eine Anthologie vor, die wenige ausgewählte Quellentexte mit kommentierenden Aufsätzen enthalten wird und 2015 erscheinen soll.

59 Zu nennen wäre etwa die wichtige Studie von Schorsch, Ismar: *Jewish Reactions to German Anti-Semitism, 1870–1914* [1972], die allerdings weniger Gewicht auf die theoretische Reflexion legt.

60 Holz, Klaus: Theorien des Antisemitismus. In: *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*. Hrsg. von Wolfgang Benz. Bd. 3: Begriffe, Theorien, Ideologien, Berlin [u.a.] 2010. S. 316–328, hier S. 317.

61 Bahr, *Der Antisemitismus. Ein internationales Interview* (wie Anm. 40).

62 Coudenhove, Heinrich Graf: *Das Wesen des Antisemitismus*. Berlin 1901.

einem Zwecke. Der einzige Zweck des Antisemitismus ist der Antisemitismus. Man ist Antisemit, um Antisemit zu sein. [...] Wer Antisemit ist, ist es aus Begierde nach dem Taumel und dem Rausche einer Leidenschaft. Er nimmt die Argumente, die ihm gerade die nächsten sind. Wenn man sie ihm widerlegt, wird er sich andere suchen. Wenn er keine findet, wird es ihn auch nicht bekehren.⁶³

Obwohl die von Bahr befragten Personen sich zum Antisemitismus nicht als Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, sondern als Politikerinnen, Politiker und kritische Intellektuelle äußerten, hatten einige von ihnen durchaus eine persönliche „Theorie“. James Arthur Balfour (1848–1930) antwortete in einem Brief, dass er über das Phänomen nichts sagen könnte, denn „there is no Jewish question in England“.⁶⁴ Für den Schriftsteller Friedrich Spielhagen (1829–1911) war die moderne Judenfeindschaft eine Folge davon, dass „der kleine Mann der ökonomischen Macht unbarmherzig ausgeliefert“ sei. Anders als Bahr zeigte sich Spielhagen davon überzeugt, dass sich der Unmut darüber zu Recht gegen die Juden richtete, weil „die Juden durch ihre Begabung die wirtschaftlich Überlegenen“ seien.⁶⁵ Die französische libertäre Publizistin Séverine (Caroline Rémy de Guebhard, 1855–1929) erklärte den Antisemitismus ebenfalls mit Neid oder ökonomischen Zuständen, betonte aber, dass die Antisemiten „verblendet“ wären.⁶⁶ Theodor Mommsen (1817–1903) hielt es 1894 für aussichtslos, antisemitische Vorurteile widerlegen zu wollen: „Wer Gründen und Argumenten zugänglich ist, der kann ja überhaupt kein Antisemit sein.“⁶⁷ Andere wie Adolph Wagner oder Henri Rochefort (1830–1913) bekannten sich zu ihrer antisemitischen Einstellung, für die sie Erklärungen anführten. Bahrs Buch gab Stellungnahmen aus verschiedenen europäischen Ländern wieder: aus England, Frankreich oder Schweden. Sebastian Voigt stellt in seinem Beitrag mit Bernard Lazare einen heute weitgehend vergessenen französischen Antisemitismusforscher dar, der seit 1894 mit *L'antisémitisme, son histoire et ses causes* mehrere Bücher über das Phänomen publizierte. Das Schicksal von Lazare, der, so Voigt, „zum ersten Historiker des modernen Antisemitismus“ wurde, kann als exemplarisch für die Beschreibungsversuche vor 1944 gelten: Lazare war nach seinem Tod 1903 schnell vergessen, seine Forschung blieb lange Zeit wirkungslos, und obwohl sich Hannah Arendt

63 Bahr, Antisemitismus. Ein internationales Interview (wie Anm. 40), S. 9f.

64 Bahr, Antisemitismus. Ein internationales Interview (wie Anm. 40), S. 125.

65 Bahr, Antisemitismus. Ein internationales Interview (wie Anm. 40), S. 13f.

66 Bahr, Antisemitismus. Ein internationales Interview (wie Anm. 40), S. 99.

67 Bahr, Antisemitismus. Ein internationales Interview (wie Anm. 40), S. 26f.

1942 positiv auf Lazares historische Arbeit bezog, liegt bis heute kaum Literatur über sein Werk vor.⁶⁸

Dass die Beschäftigung mit der modernen Judenfeindschaft nicht 1944 bei einem Nullpunkt begann, gilt nicht zuletzt für die Kritische Theorie selbst. Wie Martin Jay schreibt, war die Frankfurter Schule im US-amerikanischen Exil erstaunlich lange „nicht bereit, dem Antisemitismus im besonderen und dem Rassismus im allgemeinen erhebliche Bedeutung zuzumessen“.⁶⁹ Das änderte sich 1939 mit Max Horkheimers in der *Zeitschrift für Sozialforschung* veröffentlichtem Aufsatz „Die Juden und Europa“.⁷⁰ Horkheimer erklärte darin die Verfolgungen der „Juden“ mit dem Bedeutungsverlust der „Zirkulationssphäre“:

Im Führerstaat werden diejenigen, die leben und die sterben sollen, vorsätzlich designiert. Die Juden sind als Agenten der Zirkulationssphäre entmachtet, weil die moderne Struktur der Wirtschaft die ganze Sphäre weithin ausser Kurs setzt. Sie werden als erste Opfer vom Diktat der Herrschenden getroffen, das die ausgefallene Funktion übernimmt.⁷¹

Es ist oft darauf hingewiesen worden, dass Horkheimer mit diesem Text eine geläufige antisemitische Identifikation der „Juden“ mit den Banken und Börsen reproduzierte, anstatt sie zu hinterfragen oder zu unterlaufen.⁷² Anders als fünf Jahre später in der *Dialektik der Aufklärung* hielt es Horkheimer in „Die Juden und Europa“ noch für möglich, dass der Antisemitismus in der „totalitären Ordnung“ ein „natürliches Ende finden [werde], wenn keine Humanität, aber vielleicht doch noch ein paar Juden übrig sind“. Zugleich lässt sich dieser Text auch als Vorstufe der späteren Ausführungen in der *Dialektik der Aufklärung* lesen. Immerhin analysierte Horkheimer 1939 den Judenhass als übereinstimmende Ideologie von Herrschenden und Beherrschten: „Heere von Arbeitslosen und Kleinbürgern lieben Hitler auf der ganzen Erde um des Antisemitismus willen, und der Kern der herrschenden Klasse stimmt in solcher Liebe mit ihnen zusammen.“⁷³ Auf

68 Voigt, Sebastian: Intellektuelle politische Interventionen. Bernard Lazares Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus im Frankreich des späten 19. Jahrhunderts, im vorliegenden Band, S. 149–171.

69 Jay, Martin: Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950. Aus dem Amerikanischen von Hanne Herkommer und Bodo von Greiff. Frankfurt a. M. 1981. S. 196.

70 Horkheimer, Max: Die Juden und Europa. In: *Zeitschrift für Sozialforschung* 8 (1939). S. 115–137. Wiederabgedruckt in: Ders.: *Die Juden und Europa*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Band 4: *Schriften 1936–1941*. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main 1988. S. 308–331.

71 Horkheimer, Die Juden und Europa (wie Anm. 70), S. 131.

72 Claussen, Detlev: Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus. Frankfurt am Main 1994. Überarbeitete Neuauflage. S. 71–73.

73 Horkheimer: *Die Juden und Europa* (wie Anm. 70), S. 133f.

jeden Fall markiert das Jahr 1939 die Initialzündung; in diesem Jahr begann das Institut für Sozialforschung in New York mit dem „Entwurf einer großangelegten Antisemitismusuntersuchung“.⁷⁴

Hannah Arendt (1906–1975), die in ihrem großen Werk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* 1951 dem Antisemitismus einen ganzen Teil widmete,⁷⁵ verfasste vermutlich 1938/39 den Aufsatz „Anti-Semitism“, der Fragment geblieben ist. Wie in ihren späteren Veröffentlichungen argumentierte Arendt in diesem Text gegen eine „fear admitting that there are and always have been divergent interests between Jews and segments of the people among whom they live“.⁷⁶ Von dieser Position aus kritisierte sie sowohl den Zionismus als auch die assimilatorische Haltung von Jüdinnen und Juden. Dass man sich, wie Arendt in den 1960er Jahren im Gespräch mit Günter Gaus sagte, „als Jude verteidigen“ müsse, ist für ihre Position des „selbstbewussten Parias“ zentral.⁷⁷ Bereits 1937 hatte Arendt in Paris den Vortrag „Die Judenfrage“ gehalten. Sie kritisierte das Desinteresse der „jüdischen Welt“, sich gegen den Judenhass zu engagieren: „Der Verzicht auf eine Analyse oder Auseinandersetzung oder gar einen Angriff gegen den Antisemitismus“, so Arendt 1937, „kam einem politischen Verzicht selbst auf Defensive überhaupt gleich.“⁷⁸ Arendt führte die Judenfeindschaft historisch zwar auf ihren Paria-Status zurück, wobei sie den Begriff von Bernard Lazare aufgriff, machte aber die Entwicklung des modernen Antisemitismus daran fest, dass sich dieser Hass, im Unterschied zu früheren Formen der Judenfeindschaft, von der realen Geschichte der Jüdinnen und Juden abgelöst habe:

Every modern form of antisemitism [...] lacks the basis that underlay the hatred of Jews: the concrete knowledge of Jews that served as a foundation for all distortions. The history of the hatred of Jews was *about* Jews, and not much more than that. The history of antisemitism always conceals many other tendencies in which Jews do not play the crucial role.⁷⁹

74 Jay, Dialektische Phantasie (wie Anm. 69), S. 165. Siehe auch Horkheimer, Max: Zur Tätigkeit des Instituts. Forschungsprojekt über den Antisemitismus [1941]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band 4 (wie Anm. 70), S. 373–411.

75 Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft* [1951–1966]. München 2008. Zwölfte Auflage. S. 17–272.

76 Arendt, Hannah: Anti-Semitism. In: Dies.: *The Jewish Writings*. Hrsg. von Jerome Kohn u. Ron H. Feldman. New York 2007. S. 51. Hervorhebungen im Original. Arendt verweist in dem Manuskript auf weitere Kapitel, die aber nicht überliefert sind.

77 Schulze Wessel, Julia: *Ideologie der Sachlichkeit. Hannah Arendts politische Theorie des Antisemitismus*. Frankfurt am Main 2006. S. 84–85.

78 Arendt, Hannah: Die Judenfrage. Lecture [1937]. Zitiert nach: Schulze Wessel, *Ideologie der Sachlichkeit* (wie Anm. 77), S. 84. S. auch: Arendt, Hannah: *The Jewish Question*. In: Dies., *The Jewish Writings* (wie Anm. 76), S. 42–45.

79 Arendt, *Anti-Semitism* (wie Anm. 76), S. 70. Hervorhebung im Original.

Bodo Kahmann widmet sich in seinem Beitrag dem lange vergessenen Text „Zur Soziologie des deutschen Antisemitismus“, in dem sich der junge Norbert Elias 1929 mit der zeitgenössischen Judenfeindschaft auseinandersetzte. Obwohl in diesem frühen Aufsatz seine spätere Figurationssoziologie angelegt sei, so Kahmann, bezog sich Elias selbst nach 1945 nicht mehr auf diesen frühen Text, der erst 1996, sechs Jahre nach dem Tod des Zivilisationstheoretikers, wiederentdeckt wurde.⁸⁰ Auch wenn sich die Philosophin Arendt und die Sozialwissenschaftler Elias und Horkheimer in ihrem weiteren Werdegang sowohl wissenschaftlich als auch politisch unterschieden, waren sie in den späten 1920er und 1930er Jahren typische Vertreterinnen und Vertreter einer Antisemitismusforschung im 20. Jahrhundert. Als Horkheimer und Adorno während des Zweiten Weltkriegs die *Dialektik der Aufklärung* verfassten, wurden sie von Leo Löwenthal (1900–1993) unterstützt.⁸¹ Zeitgleich untersuchte Löwenthal in einer eigenen Studie den Antisemitismus unter den US-amerikanischen Arbeiterinnen und Arbeitern, das heißt in einer demokratischen Gesellschaft und einem Milieu, in dem Judenfeindschaft zu dieser Zeit selten vermutet wurde. Löwenthal analysierte vor allem den „Vorwurf der ‚Anti-Kollektivität‘, den die Arbeiter gegen die Juden erheben“, der „eine weitere Projektion ihrer verdrängten Enttäuschung darüber [sei], daß unsere moderne Gesellschaft keine echte Gemeinschaft kennt“.⁸²

Aus heutiger Sicht erstaunlich ist, dass im Dezember 1935 an der New Yorker New School for Social Research eine Konferenz der Gruppe Conference on Jewish Relations stattfand, aus der 1942 der von Koppel S. Pinson edierte Sammelband *Essays on Antisemitism* hervorging, ohne dass die daran Beteiligten zu dieser Zeit mit Arendt, Horkheimer und Adorno im Kontakt gestanden hätten. Erst in der zweiten Auflage von 1946 fand sich ein Beitrag von Hannah Arendt, „From the Dreyfus Affair to France Today“. Wie Elisabeth Gallas zeigt, war die Konferenz zwar unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Verfolgungen von Jüdinnen und Juden ins Leben gerufen worden. Aber die meisten Beiträge beschäftigten sich nicht mit Deutschland seit 1933, sondern mit den historischen Formen der Judenfeindschaft in und außerhalb von Europa. Vor allem war es Salo Baron, der es in seinem Vorwort zu Pinsons Anthologie unter-

80 Kahmann, Bodo: Norbert Elias' Soziologie des deutschen Antisemitismus. Eine Frühschrift der sozialwissenschaftlichen Antisemitismusforschung, im vorliegenden Band, S. 385–402.

81 Salzborn, Samuel: Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich. Frankfurt am Main/New York 2010. S. 98, Fußnote 37.

82 Löwenthal, Leo: Vorurteilsbilder. Antisemitismus unter amerikanischen Arbeitern [1944/45]. Aus dem Amerikanischen von Susanne Höppmann-Löwenthal. In: Ders.: Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus. Frankfurt am Main 1990, S. 198–199. Von Löwenthals 1.300 Seiten umfassendem Manuskript wurde erst 1982 dieser Auszug veröffentlicht.

nahm, die neue Qualität des Antisemitismus vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Verfolgungspolitik zu analysieren.⁸³

Ebenfalls Ende der 1930er Jahre reflektierte Sigmund Freud (1856–1939) in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* die „tieferen Motive des Judenhasses“. Es handle sich dabei historisch nicht nur um die „Eifersucht auf das Volk, welches sich für das erstgeborene, bevorzugte Kind Gottvaters ausgab“. Die Beschneidung der Juden rühre auch in der Gegenwart an die „gefürchtete Kastration“ und damit an ein „gern vergessenes Stück der urzeitlichen Vergangenheit“.⁸⁴ Obwohl sich die Kritische Theorie früh auf Freuds Psychoanalyse bezog,⁸⁵ fand *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, wie Samuel Salzborn konstatiert, lange Zeit „nur rudimentär Eingang in die soziologischen und politikwissenschaftlichen Debatten“.⁸⁶ Das zeigt sich nicht zuletzt an den Beiträgen des von Ernst Simmel herausgegebenen Sammelbands *Anti-Semitism. A Social Disease*, der auf eine Konferenz 1944 in Los Angeles zurückging. Simmel (1882–1947) selbst bezog sich auf Freuds Reflexionen zur Massenpsychologie.

Der *einzelne* Antisemit ist kein Psychotiker – er ist normal. Erst wenn er sich einer Gruppe anschließt, wenn er zum Bestandteil einer Masse wird, verliert er gewisse Eigenschaften, die die Normalität ausmachen, und trägt so dazu bei, einen Massenwahn zu erzeugen, an den sämtliche Mitglieder der Gruppe glauben.⁸⁷

Auch unabhängig von der Freud'schen Psychoanalyse prägten Annahmen über ein besonderes Verhalten von „Massen“ die Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft nach dem Ersten Weltkrieg. Für Bernstein, Franz Oppenheimer (1864–1943) und Zweig war das Konzept der „Gruppe“ zentral zur Erklärung des Antisemitismus. Freud war 1939 nicht der erste Neurologe, der sich mit der Judenfeindschaft beschäftigte. Der Nervenarzt Ernst Levinger, der dieses Phänomen 1930 allerdings am Beispiel eines Patienten analysierte, dessen Judenfeindschaft sich gegen ihn selbst richtete, verwies in dem Aufsatz „Zur Psychopathologie des

83 S. den Beitrag von Elisabeth Gallas in diesem Band, S. 403–425.

84 Freud, Sigmund: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 16: *Werke aus den Jahren 1932–1939*. Frankfurt am Main 1999. S. 101–246, hier S. 197f.

85 S. auch Simmel, Ernst (Hrsg.): *Anti-Semitism. A Social Disease*. New York/Boston 1946. Auf Deutsch ders.: *Antisemitismus*. Übersetzt von Heidemarie Fehlhaber [u.a.]. Frankfurt am Main 1993.

86 Salzborn, *Antisemitismus als negative Leitidee* (wie Anm. 81), S. 34.

87 Simmel, Ernst: *Antisemitismus und Massen-Psychopathologie*. Übersetzt von Hilde Weller. In: Ders., *Antisemitismus* (wie Anm. 75), S. 58–100, hier S. 68. Hervorhebung im Original.

Rassenhasses“ auf den „ursprüngliche[n] sexuelle[n] Untergrund des Antisemitismus“, der sich in Äußerungen über die beschnittenen Juden offenbare.⁸⁸ Auch Nichtmediziner benutzten ein ähnliches Vokabular. Arnold Zweig bezeichnete den Antisemitismus 1920 als „psychische Erkrankung“ und erklärte ihn als ein „Abwehrphänomen“.⁸⁹

In den frühen Versuchen, das Phänomen des Antisemitismus zu verstehen, griffen jüdische Bürger in Europa immer wieder auf die Sprache der Medizin oder Biologie zurück. Der dänisch-jüdische Wissenschaftler Georg Brandes etwa sah im Antisemitismus eine Epidemie oder Massenhysterie, in der Zeitschrift des österreichischen Abwehrvereins wurde er als ‚krankhafte Entartung‘ bezeichnet, für die polnische Zeitschrift *Izraelita* war er ein ‚Unkraut des Hasses‘.⁹⁰

Diese Metaphorik war schon Jahrzehnte zuvor von Leon Pinsker verwendet worden. Unter dem Eindruck der Pogrome 1881/82 im zarischen Russland hatte Pinsker in seiner Schrift *Auto-Emancipation* die „Judophobie“ als eine „Psychose“ beschrieben.⁹¹ Nach dem Ersten Weltkrieg hätten, so Zweig, die deutschen Nationalisten nur die beiden Möglichkeiten gehabt, sich die Schuld für den Kriegsbeginn und die Niederlage selbst zu geben oder sie auf andere zu projizieren.

Viele Autorinnen und Autoren der hier versammelten Beiträge sind Mitglieder des Villigster Forschungsforums zu Nationalsozialismus, Rassismus und Antisemitismus e. V. Auf Diskussionen in diesem Forum geht der vorliegende Sammelband zurück. Als Herausgeber möchten wir allen Mitgliedern für die anregenden Diskussionen danken, die wesentlich dazu beigetragen haben, unsere Fragestellung zu präzisieren. Ebenso gilt unser Dank allen Beitragenden und Beträgern, die wir zusätzlich zur Mitarbeit an dem Projekt gewinnen konnten. Bereits zu einem frühen Zeitpunkt in der Entstehung dieser Anthologie gab es einen Austausch mit Werner Konitzer über die geplante Edition zu jüdischen Reaktionen auf den Antisemitismus vor 1930. Dem Zentrum Jüdische Studien Berlin/Brandenburg, insbesondere Werner Treß, gilt unser Dank für die Bereitschaft, den vorliegenden Sammelband in seine Schriftenreihe aufzunehmen. Ebenso danken wir Nadja Pietraszek sowie Julia Brauch und Andreas

88 Levinger, Ernst: Zur Psychopathologie des Rassenhasses. In: Zeitschrift für die Gesamte Neurologie und Psychiatrie 129 (1930) H. 1. S. 398–403, hier S. 401.

89 Zweig, Der heutige deutsche Antisemitismus (wie Anm. 6), S. 69.

90 Wyrwa, Ulrich: Europäisches Judentum und Antisemitismus. In: Ders., Einspruch und Abwehr (wie Anm. 44), S. 337–360, hier S. 341.

91 Pinsker, Leon: „Autoëmanzipation!“ Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden. Mit einer Vorbemerkung von Achad Haam. Achte Auflage. Berlin 1936. S. 9.

Brandmair vonseiten des Verlags für ihre hervorragende Betreuung des Bandes. Auch wenn noch viele Lücken geblieben sind, hoffen wir, nicht nur auf ein Forschungsdesiderat aufmerksam zu machen, sondern die Forschung zur Genealogie der Antisemitismustheorie vor 1944 vorangebracht zu haben.

18. Jahrhundert

Agnieszka Pufelska

Vernunft jenseits der Vernunft

Zur Judenfeindschaft in der Zeit der Aufklärung

Vom „guten“ zum „schlechten“ Juden

Mitte des 18. Jahrhunderts tauchte in der europäischen Literatur immer häufiger das Bild vom „guten“ oder „edlen“ Juden auf. Gotthold Ephraim Lessing machte 1749 einen „edlen Juden“ sogar zur Hauptfigur seines Lustspiels *Die Juden*. Der gerade 20-jährige Student aus Leipzig und spätere Autor von *Nathan der Weise* stellte erstmals in der deutschen Literatur einen Juden als positiven Charakter auf die Bühne. Er trug damit zur einsetzenden Toleranzdebatte in Deutschland bei, indem er die gängigen Vorurteile gegen die Juden durch das Beispiel eines edlen Juden widerlegte. Seine Komödie war, wie er später formulierte, „das Resultat einer sehr ernsthaften Betrachtung über die schimpfliche Unterdrückung, in welcher ein Volk seufzen muss, das ein Christ, sollte ich meinen, nicht ohne eine Art von Ehrerbietung betrachten kann“.¹ Trotz dieses hohen Anspruchs erfährt man in Lessings Stück über die Juden relativ wenig; dem Protagonisten, dem Reisenden, merkt man die Zugehörigkeit zum mosaischen Glauben jedenfalls nicht an. Er tritt nicht als Angehöriger eines Volkes auf, aus dem Helden, Rabbiner und Propheten hervorgegangen sind, sondern als Weltmann, der die Literatur seiner Zeit mit sich führt und der zeitgenössischen Aufforderung zur moralischen Bildung folgt. Offensichtlich hat Lessing in die Gestaltung des Reisenden eine, wenn auch unausgesprochene, Prämisse für die Begegnung von Christen und Juden eingebracht: die beiderseitige Aufgeschlossenheit für die Aufklärung. Wobei gleich zu vermerken bleibt, dass Lessings Figur des „guten Juden“ nicht alle Juden nobilitierte, sondern lediglich die Anhänger der Emanzipation unter ihnen. Nur indem „der Jude“ aufhörte, Jude zu sein, und indem er sich der Mehrheitsgesellschaft anpasste, verdiente er als „edler Jude“ charakterisiert zu werden.

So viel Wohlwollen und Hoffnung auf die jüdische Emanzipation empfanden einige unter den Lesern Lessings weit übertrieben, wenn nicht gar als Ausdruck fehlender Rationalität. Zu ihren Sprechern machte sich der Göttinger Professor der Theologie und Orientalistik, Johann David Michaelis, der Lessings Lustspiel

¹ Lessing, Gotthold Ephraim: Werke und Briefe in 12 Bänden. Hrsg. von Wilfried Barner. Bd. 1. Frankfurt am Main 1987. S. 1152.

gleich nach seiner Erstveröffentlichung 1754 in den *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen* rezensierte. Zuerst lobte er Lessings Absicht, sein Stück als „eine sehr ernsthafte Sittenlehre, nämlich die Torheit und Unbilligkeit des Hasses und Verachtung zu zeigen, womit wir den Juden meistens begegnen“. Doch dann weist er darauf hin: „Der unbekannte Reisende ist in allen Stücken so vollkommen gut, so edelmütig, so besorgt, ob er auch etwan seinem Nächsten Unrecht tun und ihn durch ungegründeten Verdacht beleidigen möchte, gebildet, dass es zwar nicht unmöglich, aber doch allzu unwahrscheinlich ist.“ Denn das jüdische Volk neige durch seine „Grundsätze, Lebensart und Erziehung“ zur „Feindschaft“ oder wenigstens zur „Kaltsinnigkeit gegen die Christen“, und „ein solches edles Gemüt“, wie ihn bei Lessing der jüdische Reisende verkörpert, könnte niemals sich „selbst bilden“.²

Michaelis Behauptung, wonach ein so edler Jude „allzu unwahrscheinlich“ sei, weil er sich selbst hätte nicht bilden können, zeigt mit aller Deutlichkeit auf, dass die Aufklärungsbewegung, die mit ihren Idealen der religiösen Toleranz der Gleichstellung der Juden den Weg bahnte, in ihrem direkten Gefolge bereits ihre Negation mit sich brachte. Die Gegner der Judenemanzipation wie Michaelis bemächtigten sich des rationalistischen Denkens und seiner Kategorien, um damit gegen die „bürgerliche Gleichstellung“ der Juden zu Felde zu ziehen. Mit ihrem aufgeklärten Rationalismus schwächten sie zwar die Wirkungskraft des traditionellen Antijudaismus, lieferten aber zugleich die anthropologische und kulturalistische Sichtweise, mit deren Hilfe die Aufklärungsbewegung die gern akzeptierte Minderwertigkeit der Juden neu begründen konnte. Somit stellte das aufgeklärte Judenbild die Grundzüge einer Rhetorik der modernen Judenfeindschaft bereit und markierte die Übergangsphase, in der sich die säkularen Argumentationsmuster aus den religiösen herauszuschälen begannen.³ Gleichzeitig bot die „rationalisierte“ Judenfeindschaft mit ihren säkularisierten, pseudowissenschaftlich fundierten Ausführungen eine plausible Erklärungsbasis für alle jene, die aufgrund des Autoritätsverlustes theologischer Begründungen nach einer neuen Legitimation für ihren alten, im Christentum wurzelnden Judenhass suchten. Die Frage nach der Emanzipation der Juden entwickelte sich von einem religiösen zu einem politischen Anliegen, das nicht nur einzelne Intellektuelle, sondern auch ganze Staatsregierungen und Herrscherhäuser beschäftigte. Die theoretischen Debatten über die „Verbesserung der Juden“

² Michaelis, Johann David: Über das Lustspiel ‚Die Juden‘. In: *Göttingische Anzeigen von Gelehrten Sachen* vom 13. Juni 1754. S. 621.

³ Vgl. Pufelska, Agnieszka: Aufklärung. In: *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3: Begriffe, Theorien, Ideologien. Hrsg. von Wolfgang Benz. München 2010. S. 34–36.

wurden von praktischen Maßnahmen begleitet, die helfen sollten, die „unproduktiven“ von den „produktiven“ Juden zu trennen, um sie dann aus dem Staat auszuweisen.

Der aufgeklärte Antijudaismus

Die innerpolitischen und interkonfessionellen Konflikte im England des 16. und 17. Jahrhunderts motivierten den ehemaligen Soldaten und Diplomaten Herbert von Cherbury, den Versuch zu unternehmen, die Religion aus den Prinzipien der Vernunft zu begründen und sie in den Dienst der Moral zu stellen. Er ging von der Annahme aus, dass das Ziel des Menschen von Natur aus die Seligkeit sei, auf die sich der ganze Glaube beziehe. Im religionsphilosophischen Zusammenhang bedeutete dies, dass der Mensch von Natur aus mit göttlicher Vernunftbegabung ausgestattet sei, die er pflegen sollte, um eine Einheit mit Gott zu erreichen. Nur durch die Hebung der individuellen, von Natur aus gegebenen Moral könne die Seligkeit empfangen werden. Aus der inneren Vernunft und nicht aus den religiösen Schriften, Dogmen oder Gesetzen resultierte für Cherbury die höchste Theologie und Philosophie.⁴ Durch diese Bestimmung avancierte er zu den wichtigsten Vertretern der „natürlichen Religion“, die als ein Gegenentwurf zu Offenbarungsreligionen angesehen wurde und Grundlagen für die späteren religionskritischen Entwürfe legte.

Den Aufklärungsphilosophen, die im Sinne von Cherbury die Offenbarungslehre verwarfen und sich für eine auf Gesetzen der Natur und universeller Moral basierten Naturreligion einsetzten, galt das Judentum als eine barbarische Religion, als moralisch verkommen, starr und intolerant. An diese Überzeugung anknüpfend entwickelten die führenden Religions skeptiker wie Kant, Voltaire oder die französischen Enzyklopädisten ihre Beweisführung gegen den jüdischen Glauben. Ihr Hauptziel bestand in der Abkoppelung des Neuen Testaments von seiner Voraussetzung, der „jüdischen“ Bibel. Ähnlich wie die christliche Kirche sahen sie in allen Juden in erster Linie die Repräsentanten des Alten Testaments, das die Wurzel des von ihnen verachteten dogmatischen Glaubens war. Aus dieser Ablehnung leiteten sie dann das Urteil ab, dass das Judentum eine unmoralische und materialistische Religion sei, die es – wie alle historischen Religionen – zu überwinden galt.

⁴ Vertiefend dazu in: Feil, Ernst: Religio. Dritter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert. Göttingen 2012. S. 189–215.

Wie man die aufgeklärte Bibelkritik mit christlichem Judenhass verknüpfen konnte, illustrierte am deutlichsten Voltaire in seinem *Dictionnaire philosophique* (1764). Gleich in dem ersten Beitrag zu Abraham bemerkte er ironisch, es handle sich in seinen Artikeln nur um die profane Geschichte und nicht um die Geschichte der Juden, die ja ganz offensichtlich vom Heiligen Geist persönlich geschrieben worden sei.⁵ Obwohl Voltaire in nahezu allen seinen bibelkritischen Artikeln in gleicher Weise christliche wie jüdische Überlieferung lächerlich machte, übernahm er in seinen Attacken gegen die Juden die christliche Argumentation, die den überkommenen, antijüdischen Stereotypen entsprach. Wie ein frommer Christ hielt er daran fest, dass die Juden die Bibel nur dazu nutzen würden, ihre „Auserwähltheit“ zu behaupten, weil sie sonst keine Besonderheit vorweisen könnten. Wenn sie so ein gottgeliebtes Volk seien, fragte er ironisch, warum mache ihre Geschichte dann keinen göttlichen Eindruck. Es sei eine Ansammlung lauter Mordgeschichten. Das gelobte Land sei ebenfalls steinig, kahl und unfruchtbar, als ob Gott die Juden mit „la Judée“ lieber bestrafen als belohnen wollte.⁶ Neben diesen spöttischen Beispielen für ihre angebliche Minderwertigkeit beschuldigte Voltaire die Juden, Menschenopfer erbracht zu haben und Kannibalismus zu betreiben. Wie bereits andere Vorwürfe begründete er auch diesen mit einem Zitat aus der Bibel. Der Prophet Ezechiel solle den Juden vorhergesagt haben, dass Gott sie nicht lediglich die Pferde ihrer Gegner, sondern auch die Reiter und anderen Krieger verspeisen lasse.⁷

Die gegen die Juden gerichtete Beschuldigung der Menschenopfer und Anthropophagie schien bei Voltaire ein konkretes Ziel zu haben: die Kritik an einer jüdischen Sonderrolle im Gottesplan. Die alttestamentliche Überzeugung, wonach die göttliche Vorsehung als Faktor nicht nur das Ende, sondern kausal die Geschichte des jüdischen Volkes bestimmte und den damit verwandten Glauben an seine Einzigartigkeit begründete, bezweifelte Voltaire, indem er nicht Gott, sondern das Judentum desavouierte. Seine „Enthüllungsstrategie“ gegen die biblische Geschichtsdarstellung richtete sich in erster Linie gegen die Juden als Gottesvolk und nicht gegen die historische Überlieferung. Voltaire tradierte judenfeindliche Vorwürfe, um seine Kritik an der Bibel als historische Quelle zu legitimieren. In seiner Beschreibung der biblischen Zeit hat er daher ein derart ins Lächerliche gezogenes und bösertiges Bild von den Juden entworfen, dass seine Leserschaft den Eindruck gewinnen und verfestigen konnte, eine Geschichte, die

⁵ Voltaire: Abraham. In: *Dictionnaire philosophique, portatif*. Nouvelle Édition. Londres 1765. S. 1.

⁶ Voltaire: Judée. In: *Œuvres complètes de Voltaire: Dictionnaire philosophique*- Tome V. Paris 1819. S. 24.

⁷ Voltaire: Antropofages. In: *Dictionnaire philosophique, portatif* (wie Anm. 5), S. 28.

sich von so einem verdorbenen Volk ableite, könne und dürfe nicht als Ursprung des Christentums betrachtet werden. Voltaires Anspruch, die Bedeutung des Alten Testaments für die Geschichtsschreibung zu negieren, erreichte er durch die Negation des Judentums. Er unterstellt ihm einen minderwertigen Charakter, welcher aus den jüdischen Gesetzen und Sitten resultiere. Dieses „Gesetz von Wilden“ befehle den Juden, andere Völker zu verabscheuen und sich von ihnen abzusondern. So seien die Juden, verglichen mit Christen und Anhängern des Islams, das letzte aller Völker, glaubten hingegen, sie seien das erste.⁸

Der Einfluss der religiösen Gesetzgebung auf den Charakter der Juden beschäftigte auch Immanuel Kant. Vor dem Hintergrund seiner religionsphilosophischen Unterscheidung zwischen dem reinen Religionsglauben und dem dogmatischen Kirchenglauben unterzog Kant das Judentum als ein „Volk des Gesetzes“ einer scharfen Kritik. Während der Religionsglaube die Menschen dazu auffordere, ein ethisches Wesen zu bilden, das auf moralischen Prinzipien basiere und keinen menschlichen Gesetzen unterstehe, setze der Kirchenglaube ein juridisches Wesen voraus, das im Prinzip der Legalität wurzele.⁹ Die Juden waren für Kant – wie schon für Spinoza, dem er hierin folgt – das beste Beispiel für ein solches juridisches Wesen, er betrachtete sie als eine bloße Vereinigung von Menschen, die weder durch eine Religion noch durch eine Kirche, sondern lediglich durch die politischen Gesetze zusammengehalten werde.¹⁰ Das Judentum basiere zudem auf einer Offenbarungslehre und beschränke sich nur auf ein einziges Volk, weshalb es auch nicht als eine Weltreligion anerkannt werden dürfe. Es sei vielmehr der „Inbegriff bloß statutarischen“ Glaubens, dessen Gesetze durch die Autorität Gottes gelten und der letztendlich auch dazu führe, dass die religiöse Praxis in „Religionswahn“ und „Afterdienst“ münden würde.¹¹ Somit galt Kant das Judentum als ein nicht durch Vernunft geleiteter Glaube an offenbarte Weisheiten, der durch seinen Dogmatismus unfähig sei, einen sittlichen Lebenswandel hervorzubringen. Außerdem war seiner Ansicht nach den Juden jedweder vernunftgeleiteter Religionsglaube fremd, weil sie nicht an die menschliche Unsterblichkeit glaubten. Nur die Verlängerung der moralischen Anstrengung des Diesseits ins Unendliche verspräche für Kant einen Fortschritt „vom Schlechteren zum moralisch Besseren“.¹² Er plädierte deshalb für eine sub-

8 Voltaire: Juifs. In: Œuvres complètes de Voltaire: Dictionnaire philosophique- Tome V. Paris 1819. S. 41.

9 Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Ders.: Werke. Hrsg. von Rolf Toman. Bd. 5. Köln 1995. S. 210–216.

10 Mehr dazu in: Leder, Christoph Maria: Die Grenzgänge des Marcus Herz: Beruf, Haltung und Identität eines jüdischen Arztes gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Münster 2007. S. 212.

11 Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (wie Anm. 9), S. 203.

12 Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. In: Ders., Werke (wie Anm. 9), Bd. 3, S. 431.

stanziale Reform oder sogar für eine Aufhebung des jüdischen Glaubens.¹³ Bei dieser Aufforderung formulierte Kant auch seinen berühmten Satz:

Die Euthanasie des Judentums ist die reine moralische Religion mit Verlassung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Christentum (als messianischen Glauben) noch zurück behalten bleiben müssen: welcher Sectenunterschied endlich doch auch verschwinden muß und so daß, was man als den Beschluss des großen Drama der Religionswechsels auf Erden nennt, (die Wiederbringung aller Dinge) wenigstens im Geiste herbeiführt, da nur ein Hirt und eine Herde Statt findet.¹⁴

Die Formulierung „Euthanasie der Juden“ griffen einige Forscher auf, um Kant als Vordenker der Shoah zu postulieren.¹⁵ „Nun kann Kant schlechterdings nicht an Hadamar, die Aktion T4 und an Auschwitz gedacht haben“, kommentiert diese Art der Argumentation Heinz-Dieter Kittsteiner und schlägt vor, den Satz genauer zu lesen. Denn durch vertiefte Lektüre zeige sich, dass der Königsberger Philosoph Judentum und Christentum „mit der gleichen Elle mißt“. Den Unterschied zwischen den beiden Religionen betrachtete Kant nur als „Sektenunterschied“ und hoffte auf eine „vereinigte Menschheit in einer ‚unsichtbaren Kirche‘, die nicht mehr in Religionsstreitigkeiten verstrickt ist. Dieser Idee opferte er gerne Christentum und Judentum“.¹⁶ Nur hätten die Juden für diese Glaubensvereinigung in moralischer Absicht den höheren Preis zu zahlen, nämlich die „Euthanasie“ des traditionellen Judentums, das Kants Briefpartner und geschätzter Mitstreiter Moses Mendelssohn noch verteidigt hatte.

Eine ähnliche Ausgewogenheit ist auch bei der Analyse der judenfeindlichen Stellungnahmen von anderen Aufklärern nötig. Ihre Abneigung gegen Juden stand nicht zur Debatte, kaum ein christlicher Intellektueller aus der „*République des Lettres*“ setzte sich vorurteilsfrei und ohne Überheblichkeit für die Juden ein.

13 Kant, Immanuel: Der Streit der Fakultäten. In: Ders.: Werke (wie Anm. 9), Bd. 6, S. 65. In diesem Postulat bezieht sich Kant auf Lazarus B. Bendauid, der die Zeremonialgesetze für die problematische Lage der Juden verantwortlich gemacht und deshalb deren Abschaffung gefordert hatte. Kant verfälschte allerdings Bendauids Kritik am orthodoxen Judentum zu einer vermeintlichen Aufforderung, die Juden sollen zum Christentum konvertieren, wenn sie sich moralisch verbessern wollen. Zu Bendauid siehe Schulte, Christoph: Die jüdische Aufklärung: Philosophie, Religion, Geschichte. München 2002. S. 168.

14 Kant, Der Streit der Fakultäten (wie Anm. 13), S. 66.

15 Einen Überblick über Vertreter dieser Auffassung gibt Brumlik, Micha: Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum. München 2000. S. 27–74. Exemplarisch ansonsten Poliakov, Léon: Geschichte des Antisemitismus. Bd. V: Die Aufklärung und ihre judenfeindliche Tendenzen. Worms 1983. S. 201–204; Rose, Paul L.: Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner. Princeton 1990. S. 93–97.

16 Kittsteiner, Heinz-Dieter: Antisemitismus im Deutschen Idealismus. Eine Studie von Micha Brumlik. In: Neue Züricher Zeitung vom 10. Januar 2001.

Für die christliche Gesellschaft repräsentierten sie das Fremdartige schlechthin, das es zu überwinden galt. Gleichzeitig aber bewegte sich die antijüdische, vor allem die religiös motivierte Haltung vieler Vertreter der Aufklärung im argumentativen Referenzrahmen ihrer Zeit. Ohne die im 18. Jahrhundert noch tief sitzende Angst vor der Unversöhnlichkeit und der Friedensunfähigkeit dogmatischer Religionen ist ihre Kritik am Judentum nicht zu verstehen. Die traumatische Erfahrung des Dreißigjährigen Krieges und die nicht weniger nachhaltig wirksame Erfahrung des Erfolges der Friedensbemühungen, speziell der Einschränkung des Absolutheitsanspruches der Konfessionen und der damit verbundenen Bändigung der religiösen Konflikte, prägte entscheidend die aufgeklärte Religionsrhetorik. Die große Hoffnung auf eine Vereinigung der Religionen oder sogar ihre Aufhebung in moralischer Gesinnung ließ viele Stimmen laut werden, die in diskriminierender Form vor den Lastern des vermeintlich reformunfähigen Judentums für den Religionsfrieden warnten. Vor diesem Hintergrund entwickelte sich eine judenfeindliche Haltung, die in ihrer Herabsetzung von Volk und Glauben der Juden über den traditionellen Antijudaismus weit hinausging und zum integralen Bestandteil der Aufklärungsbewegung wurde. Die aufklärerischen Ideale der religiösen Toleranz und Vernunft schlossen die Judenfeindschaft nicht aus, sondern ein.

Gleichwohl stellte die „vernunftgeleitete“ Judenfeindschaft mehr eine „Begleiterscheinung“ der rationalistischen Prinzipien als einen absoluten Selbstzweck dar. Auch wenn die Juden im Mittelpunkt der religiösen Aufklärungskritik standen, waren sie weder die Einzigen, gegen die polemisiert wurde, noch betrachtete man ihre „Euthanasie“ als Erlösung von dem beklagten religiösen Fanatismus. Vielmehr ging es um eine Überführung des Judentums in eine rein moralische Religion. Ein Plan, der sich lediglich aus dem Kontext seiner Zeit und nicht aus der Erfahrung nach Auschwitz heraus interpretieren lässt. Dem historischen Verständnis von Jahrhunderten jüdischer Kultur und Geschichte in Europa ist daher wenig geholfen, wenn man sie mit teleologischer Zwangsläufigkeit vom Datum der Katastrophe rückwärts liest. Gegen derartige Pauschalisierungen polemisierten bereits Adorno und Horkheimer, als sie explizierten:

Wohl sieht retrospektiv alles so aus, als hätte es so kommen müssen und nicht anders sein müssen. [...] Aber indem man auf solche Universalität insistiert und die Fatalität des Geschehenen im Begriff nochmals wiederholt, macht man sie in gewissem Sinne sich selbst zu eigen. Den Spuren des heraufdämmernden Verhängnisses in der deutschen Vergangenheit ist allerorten auch deren Gegenteil gestellt, und die Weisheit, es post facto zu dekreditieren, was von vorn herein das Stärkere gewesen sei, macht es sich allzu leicht, indem sie das Wirkliche als das alleine Mögliche unterstellt.¹⁷

¹⁷ Horkheimer, Max u. Theodor W. Adorno: Vorwort. In: Massing, Paul W.: Vorgeschichte des politischen Antisemitismus. Frankfurt am Main 1986. S. VII.

Die bürgerliche Verbesserung ohne Juden

Die Interpretation der Judenfeindschaft in der Zeit der Aufklärung als naturgegebene Notwendigkeit bleibt eine intellektuelle Verkürzung. Dennoch lässt sich nicht übersehen, dass die „rationalisierte“ Judendiskriminierung die Transformation vom bis dahin theologisch legitimierten Antijudaismus in eine säkularisierte, pseudowissenschaftlich fundierte Judenfeindschaft markierte, aus der sich der moderne rassistisch begründete Antisemitismus entwickeln konnte. Kennzeichnend für diesen Übergang ist die Tendenz, dass für viele christliche Vertreter der Aufklärung Juden nicht mehr ausschließlich als Angehörige einer Religionsgemeinschaft galten, sondern zunehmend als Nation, Volk, Staat oder „Rasse“. Die religionsgeschichtlich abgeleitete Unmoral der Juden sollte sich ihrer Ansicht nach sowohl in ihren leiblichen als auch in ihren seelischen Charakterzügen offenbaren.

Für Voltaire gehörten die Juden einer „minderwertigen Menschenart“, einer „semitischen Rasse“ an, die vom Willen zur Fortpflanzung und zum Geld bestimmt sei.¹⁸ Er schrieb ihnen Unwissenheit, barbarische Sprache, Hass auf andere Völker, Grausamkeit, Aberglaube und verschiedene sexuelle Perversionen zu.¹⁹ Um sein negatives Urteil über die Juden als Volk zu begründen, verglich er sie mit den anderen Volksgruppen, wie mit den heute kaum noch bekannten Banianen und Gebern. Seinen Vergleich begründete Voltaire mit dem Argument, dass die aus Indien und Persien abstammenden Geber und Banianen ebenso wie Juden inmitten fremder Nationen lebten, keine engere Beziehung zu einer Nation unterhielten und vom Rest der Welt abgesondert blieben.²⁰ Doch im Gegensatz zu den Juden konnten sie friedlich mit den anderen Völkern umgehen, fairen Handel betreiben und intellektuell aktiv sein. Voltaire forderte daher die Juden auf, sich diese Völker als Beispiel zu nehmen, denn nur durch ein passendes Vorbild könnten sie sich von „animaux calculants“ zu „animaux pensants“ entwickeln.²¹ Durch die Unterscheidung zwischen den denkenden Christen und den berechenbaren Juden stellte Voltaire eine Hierarchie der Religionsgemeinschaften

18 Voltaires Vorwürfe gegen Juden als finanzielle Ausbeuter werden häufig zurückgeführt auf die gescheiterten Geldspekulationen, die er als einer der reichsten Schriftsteller seiner Zeit und eifriger Geschäftsmann mit Juden in England und Preußen hatte. Siehe dazu Suchy, Barbara: Lexikographie und Juden im 18. Jahrhundert. Die Darstellung von Juden und Judentum in den englischen, französischen und deutschen Lexika und Enzyklopädien im Zeitalter der Aufklärung. Köln, Wien 1979. S. 145f.

19 Vgl. Hentges, Gudrun: Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und „Wilden“ in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts. Schwalbach 1999. S. 43.

20 Voltaire, Juifs (wie Anm. 8), S. 86.

21 Voltaire, Juifs (wie Anm. 8), S. 86.

auf und verfestigte die Annahme von der angeblichen Überlegenheit der schöpferischen Intelligenz der Christen über den bislang unfruchtbaren Intellekt der Juden. In seiner Sittengeschichte *Essai sur les Mœurs* verstieg sich Voltaire sogar zu der Behauptung, dass man im alten Rom die Juden mit dem gleichen Blick betrachtet habe, „mit dem wir die Neger sehen, nämlich als eine minderwertige Menschenart“.²² Die Verknüpfung von „Schwarzsein“ und „Jüdischsein“, die seit dem 19. Jahrhundert in den antisemitischen Rassetheorien zunehmend Eingang fand, nutzte Voltaire, um die Juden politisch und philosophisch als eine verachtenswerte Nation zu beschreiben. Auffällig bei dieser Verurteilung ist allerdings, dass er nicht von göttlichem Fluch und göttlicher Verdammnis sprach, welche nach der Meinung seiner christlichen Widersacher die Existenz des ehemaligen Gottesvolkes gewährleisten, sondern dass er mit dem unabänderlichen Charakter, dem Willen zur Fortpflanzung und dem Willen zum Geld die Geschichte der Juden erklärte. Als führender Vertreter der Aufklärung und damit auch des Gedankens der Toleranz trat Voltaire gleichzeitig gegen Religionsverfolgungen und inquisitorische Maßnahmen ein. Mithin erteilte er der religiösen Judenverfolgung eine deutliche Absage und rief auf: „Il ne faut pourtant pas les brûler.“²³ Stattdessen schwebte ihm eine säkulare Lösung vor, daher befürwortete er eine anhaltende Unterdrückung der Juden.²⁴

Eine Eigenart des „jüdischen Volkscharakters“ im Sinne Montesquieus postulierte auch Kant in seiner „Anthropologie“. In einer längeren Fußnote behauptete er, „die unter uns lebenden Palästiner“ seien aufgrund ihres Wuchergeistes in den Ruf des Betrugs geraten, es handle sich bei ihnen um eine „Nation von Betrügern“ und Kaufleuten, die nicht etwa nach bürgerlicher Ehre strebten, sondern deren Handeln darauf ausgerichtet sei, das Volk, „unter dem sie Schutz finden“, zu überlisten. In solchen Ländern wie Polen gehörten die Juden zu den „nichtproduktiven Gliedern der Gesellschaft“ und unterstünden einer alten Verfassung, die nicht so leicht aufgehoben werden könne. Als vergeblich hätten sich die Pläne erwiesen, „dieses Volk“ in moralischer Hinsicht zu verbessern, zumal der Betrug und der Handelsgeist den einzelnen Juden dazu verholpen habe, enorme Reichtümer zu erlangen.²⁵ Interessant an Kants Fußnote ist auch ihre thematische Kontextualisierung. Sie tauchte im Zusammenhang mit den „Gemütschwächen im Erkenntnisvermögen“ auf und diente Kant als Beleg dafür, dass die Juden zu

22 Voltaire: *Essai sur les Mœurs et l'esprit des nations*. In: *Œuvres complètes de Voltaire*- Tome I. Paris 1819. S. 319.

23 Voltaire, *Juifs*, (wie Anm. 8), S. 40.

24 Voltaire, *Juifs* (wie Anm. 8), S. 36.

25 Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Königsberg 1820. S. 129.

denjenigen Völkern zu rechnen seien, die Charakterschwächen wie Dummheit, Albernheit, Treuherzigkeit und Betrügerei aufwiesen.²⁶

Die Überlegungen, die Kant hier über das Judentum anstellte, waren doppelbödig: Er kritisierte es aus einer moralischen Perspektive und zugleich als eine Nation. Für ihn gehörte das Betrügen zu den charakteristischen Merkmalen der jüdischen Nation, also zu den „angestammten oder durch langen Gebrauch gleichsam zur Natur gewordenen und auf sie gepfropften Maximen“, welche die „Sinnesart“ von jedem Individuum dieser Nation bestimmten.²⁷ Durch diesen ihnen eigenen „Wuchergeist“ seien die Juden unfähig und unwillig, „bürgerliche Ehre“ zu erwerben, und blieben ein Fremdkörper in den Gastvölkern. In einem Zeitalter, in dem die „bürgerliche Verbesserung der Juden“ und sogar ihre Emanzipation stets zur Debatte standen, war dies ein vernichtendes Urteil, das darauf hindeutete, dass Kant weder an eine Erziehung der Juden noch an ihre Integration in die christliche Mehrheitsgesellschaft glaubte.²⁸ Bettina Stangneth ist zuzustimmen, wenn sie in einem Sammelbandbeitrag über antisemitische Motive in Kants Philosophie feststellt, dass Kant in dieser Fußnote nicht den Versuch unternommen habe, seine Ansichten zu begründen: „Es handelt sich auch keineswegs um explizite Angriffe oder auch nur Thesen im strengen Sinne, sondern Kant verbleibt auf dem Niveau des bloßen Klischees.“²⁹ Seine Ausführungen gegen Juden sind damit für Stangneth nicht so sehr im Zentrum seines Aufklärungsdenkens zu verorten, sondern beruhen größtenteils auf Gedankenlosigkeit. Ohne Kant einen gezielten Judenhass zu unterstellen, könnte man sich allerdings fragen, wie ein Philosoph, der den moralisch geleiteten Verstand zum höchsten Prinzip erklärte und zu einer „Revolution in der Gesinnung“ aufgerufen hat, so „gedankenlos vor sich hinreden“ konnte.³⁰ Offenbar war seine Ansicht über die Juden als „Nation von Betrügern“ so fest verankert, dass er nicht mal die Möglichkeit erwog, darüber kritisch zu reflektieren, geschweige denn dieses Klischee zu hinterfragen. Als hätte Kant nie mit jüdischen Studenten, Ärzten oder sogar Philosophen verkehrt, schlug hier das gängige Vorurteil durch.

Deutlich mehr Interesse an der Konstruktion des „jüdischen Volkscharakters“ zeigte Kants Schüler Johann Gottlieb Fichte. Als glühender Anhänger der Jakobi-

26 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (wie Anm. 25), S. 128f.

27 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (wie Anm. 25), S. 297f. Vgl. dazu auch Stangneth, Bettina: Antisemitische und antijudaistische Motive bei Immanuel Kant? Fakten. Meinungen. Folgen. In: *Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung*. Hrsg. von Horst Gronke, Thomas Meyer u. Barbara Neißer. Würzburg 2001. S. 11–124.

28 Vgl. Berghahn, Klaus L.: *Grenzen der Toleranz. Juden und Christen im Zeitalter der Aufklärung*. Köln, Weimar, Wien 2001. S. 215.

29 Stangneth, *Antisemitische und antijudaistische Motive* (wie Anm. 27), S. 29.

30 Stangneth, *Antisemitische und antijudaistische Motive* (wie Anm. 27), S. 29.

ner veröffentlichte er 1793 anonym die Schrift unter dem Titel *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution*. In Anlehnung an Rousseaus Konzept des Staates als eines „Gesellschaftsvertrags“ (*contract social*), der zu jeder Zeit gekündigt werden könne, verteidigte er darin die Rechtmäßigkeit der Revolutionen als eine Maßnahme zur „Lossagung vom ehemaligen Verträge“ und „Vereinigung durch einen neuen“.³¹ Gleichzeitig warnte er vor allen potenziellen Hindernissen, die sich dem revolutionär erkämpften Recht, einen Vertrag aus freiem Willen abzuschließen oder abzuschaffen, in den Weg stellen könnten, allen voran vor der „Schädlichkeit des Staates im Staate“.³² Konkret ging es ihm um den Vorrang der nationalstaatlichen Souveränität gegenüber den ethnischen, sozialen, ständischen oder religiösen Gruppen. Fichte nannte auch konkrete Beispiele für die „Staaten im Staate“, von denen in unterschiedlichem Maße die Gefahr für die Konstituierung eines Nationalstaates bereits ausgehe: die Künstler und Handwerker, den Adel, das Militär und das Judentum.³³ Während er allerdings mit sich haderte, ob man dem Adel und Militär die Bürgerrechte doch noch zugestehen solle, blieb seine Meinung über das Judentum unangefochten: „Fast durch alle Länder von Europa verbreitet sich ein mächtiger, feindselig gesinnter Staat, der mit allen übrigen im beständigen Kriege steht, und der in manchen fürchterlich schwer auf die Bürger drückt; es ist das Judentum.“ Von diesem „Staat“ gehe die größte Gefahr aus, nicht allein aufgrund seiner Absonderung und Verkettung, sondern weil er „auf den Hass des ganzen menschlichen Geschlechts aufgebaut“ sei.³⁴ Bewohnt werde dieser „Staat im Staate“ von „einem Volke“, das „sich zu dem den Körper erschlaffenden, und den Geist für jedes edle Gefühl tödtenden Kleinhandel verdammt hat und verdammt wird.“³⁵

Sicherlich wäre es eine Anmaßung, Fichtes Gesamtwerk auf zwei Seiten einer Frühschrift zu reduzieren und ihm eine durchgehende Judenfeindschaft zu attestieren, erst recht vor dem Hintergrund, dass es kaum weitere antisemitische Äußerungen von ihm gab. Es lässt sich jedoch nicht übersehen, dass Fichtes Revolutionsschrift eine neue Form von säkularisierter Feindschaft gegenüber den Juden thematisiert und eine der judenfeindlichsten Darstellungen in der gesamten Aufklärung beinhaltet, wie Klaus L. Berghahn vermerkt.³⁶ Denn im Gegensatz zu den anderen Aufklärungsanhängern griff Fichte das Judentum nicht als eine

31 Fichte, Johann Gottlieb: *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution*, Teil 1. Danzig 1793. S. 186.

32 Fichte, *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile* (wie Anm. 31), S. 187.

33 Fichte, *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile* (wie Anm. 31), S. 193–198.

34 Fichte, *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile* (wie Anm. 31), S. 188.

35 Fichte, *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile* (wie Anm. 31), S. 189.

36 Berghahn, *Grenzen der Toleranz* (wie Anm. 28), S. 224.

religiös minderwertige, wirtschaftlich schädliche oder moralisch verkommene Gruppe an, sondern als eine innerpolitische, feindliche Kraft. Dieser Unterschied ist signifikant und aus der Perspektive der revolutionären Ereignisse in Frankreich sowie des einsetzenden Nationalisierungsprozesses in ganz Europa zu betrachten. Die Chance, mithilfe der Revolution Deutschland in einen humaneren Staat zu verwandeln, sah Fichte durch Juden bedroht. Zunächst bewegte er sich im Argumentationsduktus seiner Zeit und warf ihnen vor, sie sonderten sich durch ihren kleinlichen Handelsgeist, ihre ungesellige Religion und korrupte Moral ab. Im nächsten Schritt aber postulierte er, dass die Juden gerade diese negativen Eigenschaften genutzt hätten, um einen unsichtbaren und für die künftige politische Entwicklung Deutschlands bedrohenden Eigenstaat aufzubauen. Zur Untermauerung seiner These von der „jüdischen Gefahr“ desavouierte Fichte auch die angeblich physischen und mentalen Merkmale der Juden: ein erschlaffender Körper und ein Geist, in dem jedes edle Gefühl abgetötet sei.³⁷ Aus diesem Gesamtbild ergab sich als Schlussfolgerung die Warnung, den Juden keine Bürgerrechte zu gewähren, da sie sonst „eure übrigen Bürger völlig unter die Füße treten werden“.³⁸

Gleichwohl blieb Fichte ein Kind der Aufklärung. Er forderte dazu auf, die Juden als Menschen zu behandeln, und scheute sich nicht vor der Konsequenz, ihnen die Menschenrechte einzuräumen. „Menschenrechte müssen sie haben“, denn „sie sind Menschen, und ihre Ungerechtigkeit berechtigt uns nicht, ihnen gleich zu werden“.³⁹ Man könnte diese Stelle als Fichtes Bekenntnis zur Toleranz festhalten, doch sie war dennoch judenfeindlich. Mit unverhüllter Gewissheit instrumentalisierte er die Juden als Vehikel der christlichen Moral. Obwohl Fichte Juden jede „bürgerliche Verbesserung“ und Nützlichkeit für den Staat absprach,

37 Zur Rolle der Körpermetaphorik in den antisemitischen Stereotypen s. Gilman, Sander L.: Der jüdische Körper: Gedanken zum physischen Anderssein der Juden. In: Die Macht der Bilder: antisemitische Vorurteile und Mythen. Hrsg. v. Stadt Wien Jüdisches Museum. Wien 1995. S. 168–180.

38 Fichte, Beiträge zur Berichtigung der Urtheile (wie Anm. 31), S. 190.

39 Fichte, Beiträge zur Berichtigung der Urtheile (wie Anm. 31), S. 191. Detlev Claussen schreibt dazu: „Die Trennung von Menschen- und Bürgerrechten reflektiert den zentralen Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft selbst, den Fichte nicht durchschaut. Er spricht den Juden die Fähigkeit zur Emanzipation ab – sie sind der Heteronomie verhaftet durch die Praxis des Kleinhandels, und sie gelten darum als zur Autonomie des Staatsbürgers, des Citoyen, unfähig. Der Widerspruch des bürgerlichen Menschen, Bürger und Staatsbürger, Bourgeois und Citoyen in einer Person zu sein, wird von Fichte projiziert auf die Juden. Nur den Juden wird der Widerspruch, dem alle Subjekte der bürgerlichen Gesellschaft unterliegen, als unlösbarer schuldhaft zugeschoben: im Verweis auf ihre traditionelle ökonomische Praxis, auf Geld- und Warenhandel.“ Claussen, Detlev: Vom Judenhass zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte. Darmstadt 1987. S. 13f.

versuchte er ihrer vermeintlichen Schädlichkeit etwas Positives abzugewinnen. Sie sollte als negatives Beispiel fungieren und die Nichtjuden dazu motivieren, so zu handeln, dass sie niemals in Verdacht kämen, Juden ähnlich zu sein. Folglich endete diese Vereinnahmung in einer politisch-moralisierenden Auslegung des Theodizeeproblems. Da die christliche Moral bislang über die jüdische „gesiegt“ habe, betrachtete Fichte die Juden als ein großes gefährliches Übel, das gegen seine Intention letztlich doch zum Guten wirken werden, nämlich zur Sicherstellung der christlichen Moral und der bürgerlichen Gesellschaft. Dieses seit Leibniz gängige und populäre Theodizeemotiv war ein fester Bestandteil des aufgeklärten Denkens, auch bei einem Fortschrittsskeptiker wie Fichte. Denn das metaphysische, moralische und physische Übel musste erhalten bleiben, weil die Vollkommenheit des Ganzen gerade die Summe dieser Mängel erforderte und implizierte. Dank der Versöhnung mit dem Übel konnte dann problemlos ein „Ziel“ vorausgesetzt werden, das – wie in diesem Zusammenhang – in der Überwindung des Judentums bestehen sollte. Daher rief Fichte dazu auf, allen Juden „in einer Nacht die Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee say“, oder auch sie in „ihr gelobtes Land“ abzuschieben.⁴⁰ Entgegen der verbreiteten Ansicht hat die Infamie dieser Äußerung mit den Vernichtungsabsichten der Nazis wenig zu tun. Sie zielte vielmehr auf eine gewaltsame Assimilation, die, im Fall ihres Scheiterns, in eine massenhafte Vertreibung nach Palästina münden sollte.

Fichtes Gewaltfantasie gegen Juden blieb allerdings nicht unbeantwortet. Saul Ascher, der Spätaufklärer und „Vernunftdoktor“ mit seinem „transzendentalen Rock“, wie Heinrich Heine ihn in seiner *Harzreise* beschrieb,⁴¹ verfasste 1794 eine polemische Flugschrift mit dem bezeichnenden Titel *Eisenmenger der Zweite*.⁴² Der erste Eisenmenger war ein Professor für morgenländische Sprachen in Heidelberg, der mit seiner zu Beginn des Jahres 1700 gedruckten Abhandlung *Entdecktes Judentum* die Mythen, Legenden und Gräueltaten des Mittelalters aufgefrischt hatte, um dem Juden Hass ein wissenschaftlich fundiertes Ansehen zu geben. Im Gegensatz zu seinem Vorläufer war der „zweite“ Eisenmenger, Fichte, nicht mehr an „zusammengerafften Beschuldigungen“ interessiert, er wollte vielmehr, so Ascher, „Juden Hass aus Prinzipien“ erweisen.⁴³ Schritt für Schritt widerlegte Ascher Fichtes Verleumdungen. Auf die Warnung vor dem „Staat im Staate“ antwortete er mit einer Gegenfrage: „Wo ist der Staat der Juden, der fester und

⁴⁰ Fichte, Beiträge zur Berichtigung der Urtheile (wie Anm. 31), S. 191.

⁴¹ Heine, Heinrich: Reisebilder. In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. 1. Hamburg 1867. S. 51.

⁴² Ascher, Saul: Eisenmenger der Zweite. Nebst einem vorangesetzten Sendeschreiben an den Herrn Professor Fichte in Jena. Berlin 1794.

⁴³ Ascher, Eisenmenger der Zweite (wie Anm. 42), S. 92.

gewaltiger ist als alle? Wo haben die Juden noch die Bürger eines Staates und die Füße treten wollen? Und in welchem Staate sind sie in solchem Zustande, es zu können?“⁴⁴ Auch Fichtes judenfeindliche Gewaltfantasien widerlegte er mit einer ironischen Reflektion: „Wer hätte denken sollen, dass eben das *Kopfabschneiden* in Deutschland solche Anhänger finden sollte, die eine ganze Nation, durch dieses Experiment, schon gebessert sehen.“⁴⁵

Mit der gewandten Kritik an gängigen Bestrebungen, die gesellschaftliche Verbesserung zu erreichen, spielte Ascher nicht nur auf Fichtes Überzeugungen, sondern auch auf den aufgeklärten Rationalismus mit seinem Lieblingskind an, der kritischen Philosophie. Er suchte nach dem „eigentlichen Schlüssel“ zu den „Blasphemien gegen die jüdische Nation“ und fand ihn in dem Moralverständnis der Aufklärung. Vor diesem Hintergrund griff er auch Kant an, wenngleich deutlich schonender als seinen Schüler Fichte. Ascher war fest davon überzeugt, die neue Form der Judenfeindschaft hänge mit dem kantischen Vorwurf zusammen, die Juden seien im Gegensatz zu den Christen unfähig, am moralischen Fortschritt teilzunehmen, oder genauer formuliert, das Judentum mit seinem statuarischen Kirchenglauben könne nicht zu den Vernunftreligionen gezählt werden. „Wenn die jüdische Nation bisher politische und religiöse Gegner gehabt, so sind es jetzt moralische Gegner, die sich gegen sie stellen“, bescheinigte Ascher.⁴⁶ Zur Widerlegung von Kants Diktum führte er an, dass bislang weder das Judentum noch das Christentum zu einer Vernunftreligion übergegangen seien. Demnach fehlte es dem Königsberger Philosophen an Beweisen, um das Christentum in die Nähe der moralischen Religionen und das Judentum als bloß politisches Wesen abzuwerten. An die These von der unbewiesenen Prämisse schloss Ascher auch seine Kritik an Fichte an und wies dessen Vorwurf zurück, dass das Judentum auf dem Hass des ganzen Menschengeschlechts gegründet sei. Er schlug daher vor, nach Kontinuitäten und Konvergenzen zwischen den beiden konkurrierenden Religionen zu suchen und sich vor Augen zu führen, dass „selbst die kritische Philosophie [...] dazu beiträgt: die Rechtmäßigkeit des Begriffs Judenhaß – a priori deduzieren zu können“.⁴⁷

Aschers Urteil, die beginnende „neue Epoche des Judenhasses“ trage die Handschrift der kritischen Philosophie, war einer der ersten Hinweise auf die Verbindung von Antisemitismus und aufgeklärtem Fortschrittsdenken. Adorno und Horkheimer haben diese Korrelation in ihrem Schlüsselwerk *Dialektik der Aufklärung* aufgegriffen und aus der Perspektive nach Auschwitz prägnant interpretiert.

⁴⁴ Ascher, Eisenmenger der Zweite (wie Anm. 42), S. 18.

⁴⁵ Ascher, Eisenmenger der Zweite (wie Anm. 42), S. 24.

⁴⁶ Ascher, Eisenmenger der Zweite (wie Anm. 42), S. 77.

⁴⁷ Ascher, Eisenmenger der Zweite (wie Anm. 42), S. 79.

Ihre Botschaft ist eindeutig: Der Antisemitismus sei ein Moment im gesellschaftlichen Prozess. Dieser lasse sich allerdings nur dann erkennen, wenn man die geschichtlichen Unterschiede herausarbeitet – wie in diesem Fall die Spezifik der aufgeklärten Rationalität.⁴⁸ Die Vorstellung von einer unbegrenzten Perfektibilität des Menschen und einer unbegrenzten Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft barg die Hoffnung darauf, dass sich der Mensch aus seinen politischen und religiösen Abhängigkeiten befreien und zu seiner unendlichen Vervollkommnung fortschreiten könne. Unter der Fahne „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ sollte eine bürgerliche Gesellschaft als eine natürliche Beziehungsform der freien Individuen untereinander entstehen. Bei der Suche nach einer idealen Gesellschaftsform handelte es sich weniger um eine Konstruktion von Neuem als vor allem um die Emanzipation von den bestehenden Strukturen und Denksätzen. Die bisher ausgeschlossenen Gruppen wie die Juden erfuhren innerhalb dieses vernunftgeleiteten revolutionären Postulats Inklusions- und Exklusionsmechanismen, die neu definiert und mit neuen, meist säkularen Argumenten legitimiert wurden.

Für viele Anhänger der Aufklärung trugen die Juden die Merkmale einer unmündigen, durch Religion, Tradition, Sprache und Geistesgesinnung geprägten Gemeinschaft, die unfähig und unwillig sei, die Ansprüche der Aufklärung zu realisieren. Das alte Vorurteil über die sittliche Verkommenheit der Juden erschien im neuen Gewand der Kulturlosigkeit. Der aufgeklärte Rationalismus schwächte zwar die Wirkungskraft des traditionellen Antijudaismus, lieferte aber zugleich die anthropologische und kulturalistische Sichtweise, mit deren Hilfe die Aufklärungsphilosophen die gern akzeptierte Minderwertigkeit der Juden neu begründen konnten. Dieses Argument implizierte zugleich die Ablehnung der Judenbekehrung als Lösung des „Judenproblems“. Um es noch einmal zu wiederholen: Der aufgeklärte Widerstand gegen eine Aufnahme der Juden, gleichgültig ob mit oder ohne Taufe, hatte keine rassistisch-völkische Begründung. Die Assimilierung der Juden wurde nicht als unmöglich oder wegen der Schädlichkeit für den assimilierenden Volkskörper als unstatthaft angesehen. Bezweifelt wurde vielmehr die Fähigkeit der Juden, die Herausforderung der Assimilation zu leisten. Insgesamt lässt sich mit Detlev Claussen konstatieren, dass „die Aufklärung weder generell judenfeindlich noch generell judenfreundlich war; sie tritt im 18. Jahrhundert aus dem Manichäismus der alten Judendebatte heraus und eröffnet die Diskussion“.⁴⁹ Die Ankoppelung der Judenfeindschaft an das Aufklärungsprogramm weist vor allem auf die Ambivalenz der Aufklärungsepoche hin, die nicht nur den Grundboden für den modernen Antisemitismus bereitete,

⁴⁸ Vgl. Claussen, Vom Judenhass zu Antisemitismus (wie Anm. 39), S. 8.

⁴⁹ Claussen, Vom Judenhass zum Antisemitismus (wie Anm. 39), S. 63.

sondern auch für die Befreiung der Juden und ihre gleichberechtigte Integration in die nichtjüdische Gesellschaft.

Die vergessene Judenfeindschaft – eine Kritik am aktuellen Forschungsstand

Viele der gegenwärtigen Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft zur Zeit der Aufklärung konzentrieren sich auf theoretische Diskurse der Zeit und lassen ihre empirische Überprüfung dabei außer Acht. Abgesehen von Dohms Programmschrift werden selten historische Quellen zu Rate gezogen, die nicht aus dem literarisch-philosophischen Zusammenhang stammten, sondern auf die Praxis der jüdisch-christlichen Beziehungen hinwiesen. Infolge dieser generalisierenden Theoretisierung blieb ein homogener Blick auf die Judenschaft Europas dominant und eine unzulängliche, wenngleich in ihrer Ausrichtung durchaus plausible Darstellung der herrschenden Judenfeindschaft. Hätte die Antisemitismusforschung ihren Gegenstand stärker kontextualisiert, so müsste sie auf das etablierte Argument der Ambivalenz zwischen Aufklärung und Judenfeindschaft differenzierter eingehen und verdeutlichen, dass sich der gewaltige Assimilationszwang nicht allein aus den theoretischen Verbesserungsansprüchen der Aufklärung ableiten lässt.

Die meisten Gegner der jüdischen Assimilation unter den Aufklärern vertraten die bereits erwähnte Aufteilung in „gute“, assimilierte bzw. assimilationsanstrebende und „schlechte“, nichtassimilierte Juden. Um ihre jüdenfeindliche Rhetorik zu begründen, griffen sie bevorzugt auf das negative Stereotyp des „Ghetto-Juden“ aus Polen zurück, weniger auf das Bild von einem Vertreter der Haskalah aus Berlin oder Paris. Dass sie die dominierende negative Auffassung über das polnische Judentum als Begründung für eine pauschale Verurteilung aller Juden heranzogen, ist offensichtlich. Interessant ist allerdings, wie sehr sie die Agitation gegen die jüdische Migration aus Polen nach Westeuropa nutzten, um sich mit der Frage der jüdischen Emanzipation zu beschäftigen und die damit gleichgesetzte Modernisierung der Gesellschaft voranzutreiben. Das Beispiel der „unproduktiven Juden“ aus Osteuropa diente ihnen dazu, die „Nützlichkeit“ der Juden nicht nur im traditionell ökonomischen, sondern auch im gesellschaftlichen Bereich zu negieren; ihre populäre These von der jüdischen Unwandelbarkeit bis in alle Zukunft konnte am Beispiel des traditionell-orthodoxen Judentums aus Polen leicht verdeutlicht werden. Unterstützt von der herrschenden Regierung konnte sich die Judenfeindschaft zur intellektuellen und politischen Forderung der Stunde entwickeln.

Jahrzehnte-, wenn nicht gar jahrhundertlang hielt sich an den königlichen und fürstlichen Höfen eine Politik, die sich zwischen einer fiskalischen Ausbeutung und kulturellen Ausgrenzung der Juden bewegte. Das markanteste Beispiel für die wirtschaftliche Verfolgung der Juden lieferte Friedrich II., auch der Große genannt. Seiner Ansicht nach sollten sich Juden im preußischen Staat lediglich in dem Maße entfalten können, in dem sie sich in der Lage zeigten, den ambitionierten Zielen der friderizianischen Wirtschaftsentwicklung zu dienen. Um den Zustrom der polnischen Juden nach Preußen zu stoppen, wurden sie in sechs Klassen unterteilt. Am besten gestellt waren die wenigen „Generalprivilegierten“, die christlichen Kaufleuten gleichgestellt waren und sich überall frei bewegen konnten. Dann kamen die drei Typen von „Schutzjuden“, die sich nur an festgelegten Orten niederlassen durften. Diejenigen, die kein Aufenthaltsrecht erhielten, galten als „geduldete“ Juden. Sie waren rechtlos und durften nicht heiraten, genauso wie die niedrigsten Juden, die „Tolerierten“, die mit den „geduldeten“ die Mehrheit des preußischen Judentums ausmachten. Die oberen Klassen waren auch für die Kollektivzahlungen verantwortlich, welche stets angehoben wurden und immer mehr jüdische Familien einer Verelendung aussetzten. Diese strengen Regelungen führten schließlich dazu, dass die meisten Juden aus den Städten verdrängt oder vertrieben wurden.⁵⁰

Den größten Ausgrenzungs- und Verfolgungsmaßnahmen waren die Juden Westpreußens ausgesetzt. Gleich nach der Annexion der polnischen Territorien (das Königliche Preußen sowie der Netzedistrikt) infolge der ersten Teilung von 1772 legte Friedrich II. seine Richtlinien für die Regelung der Situation der dort lebenden Juden fest und ordnete an, dass alle sogenannten Betteljuden sowohl aus den Städten als auch aus den Dörfern „successive und ohne Ungestum weggeschaffet“ werden sollten. Nur den vermögenden und mit Schutzbriefen versehenen Juden wurde es genehmigt, sich entlang der Netze „zur Betreibung des Handels“ anzusiedeln.⁵¹ Da aber weder im Königlichen Preußen noch im Netzedistrikt eine bedeutende wohlhabende Judenschaft lebte – zum größten Teil waren es Kleinhändler oder Handwerker –, war ein großer Teil der dort ansässigen Juden von der friderizianischen Ausweisungspolitik betroffen. Die Zahl der Menschen, die dieser ersten systematischen Vertreibung der Juden aus Brandenburg-Preußen seit dem 16. Jahrhundert ausgesetzt waren, wird auf etwa 6.000 geschätzt. Zum Vergleich: Die jüdische Gemeinde Berlins bestand zu diesem Zeitpunkt aus

50 Zur Situation der Juden im friderizianischen Preußen siehe: Schenk, Tobias: Wegbereiter der Emanzipation? Studien zur Judenpolitik des „Aufgeklärten Absolutismus“ in Preußen (1763–1812). Berlin 2010.

51 Zit. nach Bär, Max: Westpreußen unter Friedrich dem Großen, Bd. 2. Leipzig 1909. S. 46–49.

etwa 3.400 Personen.⁵² Seit der Auflösung des polnischen Staates (1795) existierte allerdings kein Polen mehr, wohin die „unproduktiven Juden“ ausgewiesen werden konnten. Die preußische Regierung und ihre Verwaltungsorgane in den eroberten Provinzen waren seitdem bestrebt, Maßnahmen zu ergreifen, die versprachen, die, wie es in der preußischen Beamtensprache hieß, „Regulierung des Judenproblems“ voranzubringen. Der Plan, „den Juden entweder zum Christen oder doch zum Soldaten zu machen“, gehörte genauso dazu wie die vorübergehend auftauchende Idee, das von Preußen besetzte Warschau „in eine Judenstadt umzuschaffen“.⁵³

Trotz dieser evidenten Verfolgung der polnischen Juden durch die preußische Verwaltung zeigt die deutschsprachige Antisemitismusforschung auffällig wenig Interesse an ihrer Thematisierung. In kaum einem Beitrag zur Judenfeindschaft in der Zeit der Aufklärung findet sie eine nennenswerte Erwähnung. Das überrascht umso mehr, als gerade dieses Thema zu den bevorzugten Forschungsfeldern der nationalsozialistischen Geschichtswissenschaft gehörte. In ihren historiographischen Darstellungen wurde die preußische „Judenpolitik“ auf den annektierten Gebieten Polens (West-, Süd- und Neuostpreußen) im ausgehenden 18. Jahrhundert durchgehend für „gescheitert“ erklärt und zum negativen Beispiel für die bereits begonnene deutsche Judenvernichtungspolitik in Osteuropa instrumentalisiert.⁵⁴ Die einseitige Konzentration der wissenschaftlichen Beiträge auf die Berliner Verhältnisse, allen voran auf Moses Mendelssohn und seinen Kreis, offenbart das Fehlen einer nötigen analytischen Tiefenschärfe in der Untersuchung der jüdisch-deutschen Beziehungen. Die aufgeklärte Kritik am jüdischen „Wuchergeist“ oder der jüdischen Absonderung ist ohne Berücksichtigung der damaligen Debatten über die Zuwanderung aus Polen und die damit eng verbundene Überzeugung von der Dominanz der assimilationsunfähigen Juden nicht zu erklären. Infolge der Teilungen Polens geriet ein Großteil des polnischen Judentums unter die Kuratel Preußens. Damit bildeten die polnischen Juden zahlenmäßig die größte Gruppe unter den Juden Preußens und waren mithin der entscheidende Faktor für die Entwicklung und Konsolidierung des Judentums in Deutschland.⁵⁵ Die übermäßige Vernachlässigung der polnischen Juden bei der

52 Vgl. Schenk, Tobias: Der preußische Weg der Judenemanzipation. Zur Judenpolitik des „aufgeklärten Absolutismus“. In: Zeitschrift für historische Forschung 35 (2008). S. 461.

53 Otto Karl Friedrich von Voss an das Kabinettsministerium vom 19.03.1801. In: Das Geheime Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Rep. 89, Geheimer Rat Beziehungen zu Polen, Nr. 59b, K. 4.

54 Das bekannteste Beispiel hierfür liefert die bis heute in mehreren Literaturangaben zitierte Abhandlung: Sommerfeldt, Josef: Die Judenfrage als Verwaltungsproblem in Südpreußen. Berlin 1942.

55 Durch den Erwerb der polnischen Provinzen erhöhte sich die Zahl der jüdischen Bevölkerung in den Grenzen des preußischen Staates auf das Vierfache und betrug insgesamt fast

Beschäftigung mit der aufgeklärten Judenfeindschaft zeigt zudem, wie anachronistisch zum Teil die gegenwärtige Antisemitismusforschung argumentiert und wie wenig sie bereit ist, ihren Gegenstand aus einer gesamteuropäischen Perspektive zu betrachten. Folge dieser Art der Interpretation ist allerdings nicht nur die künstliche Isolierung des Antisemitismus aus dem gesellschaftlichen Prozess, sondern auch eine – womöglich unbewusste – Euphemisierung der herrschenden Judenfeindschaft. Diese spielte sich vor allem in der Praxis ab und weniger auf den Papierseiten der aufgeklärten Abhandlungen; das religiös, politisch und ökonomisch motivierte Vorgehen gegen die Juden im Laufe des 18. Jahrhunderts brauchte keine theoretischen Vorlagen *à la* Voltaire. Die gängige Forschungsfrage nach den Ursprüngen des modernen Antisemitismus im Zusammenhang mit der Aufklärungsidee ist zwar berechtigt, doch sie greift zu kurz. Denn die jüdenfeindlichen Äußerungen der Aufklärer begründeten keine neue Judenfeindschaft, sie entlarvten die vorhandene. Die Gewalt gegen Juden war eine alltägliche Praxis, die die theoretischen Stellungnahmen fundierten. Ansporn für die aufgeklärte Judenfeindschaft lieferte weniger die politisch ausgehandelte „Judenfrage“, sondern vielmehr der ungebrochene Wille, die bestehende Verfolgung der Juden mit den aktuellen Problemen zu verbinden, um sie dann als berechtigt und notwendig zu legitimieren.

Aber noch aus einem anderen Grund ist die Einbeziehung der besonderen Ächtung gegenüber den polnischen Juden von entscheidender Bedeutung: Ein Großteil dieser Diskriminierung wurde als „objektive Kritik“ von einer Mehrheit der deutschsprachigen Juden übernommen. Auf dieser Basis entstanden tiefverwurzelte Vorurteile, die eine dauerhafte Barriere zwischen Juden aus Ost- und Westeuropa aufrichten sollten und die herrschende Abneigung gegen die „Ostjuden“ argumentativ bestärkten. Gerade die Assimilationsanhänger unter den preußischen Juden übernahmen jene Ansichten breitwillig, um ihre Zugehörigkeit zur deutschen Kultur deutlich zum Ausdruck zu bringen. Die Einwanderer aus Polen repräsentierten für sie noch immer die religiös-jüdische Schtetl-Kultur, die die assimilierten Juden überwunden zu haben glaubten und die sie mit Herablassung betrachteten. Diese doppelte Anfeindung stellte die polnischen Juden, die nach den Teilungen Polens preußische Staatsangehörige geworden waren, vor eine diffizile Herausforderung. Alle diejenigen, die den Weg der geforderten Assimilation an die preußische Staatsordnung gewählt hatten, mussten nicht nur deren jüdenfeindliche Maßnahmen akzeptieren, sondern auch die Ableh-

200.000 Personen, von denen ca. 150.000 aus Polen-Litauen stammten. Vgl. Jacobson, Jacob: Die Stellung der Juden in den 1793 und 1795 von Preußen erworbenen polnischen Provinzen zur Zeit der Besitznahme. Marburg 1920. S. 11f.

nung und Verunglimpfung von Seiten ihrer deutschen Glaubensgenossen in Kauf nehmen.

Man sieht: Die aufgeklärte Judenfeindschaft lässt sich schwer auf ein einzelnes Territorium, eine bestimmte Denkrichtung oder eine konkrete Gruppe reduzieren. Doch gerade bei diesem Thema scheinen politische und kulturelle Begrenzungen nach wie vor präsent zu sein. Aufgabe der Antisemitismusforschung(en) sollte daher sein, die vielfach noch auf den überkommenen Ost-West-Gegensatz fokussierte Perspektive zu überwinden und dafür den Blick stärker auf Gemeinsamkeiten, Unterschiede und spezifische Entwicklungsvariationen der Judenfeindschaft zu richten. Die Überwindung der kulturalistischen Generalisierungen und der territorial basierten Schemata setzt allerdings einen inhaltlichen und theoretischen Ansatz voraus, der die Dynamik der sich vollziehenden gesellschaftlichen Prozesse stärker betont und die Heterogenität der Judenfeindschaft berücksichtigt, eine Heterogenität, die sich nicht in national definierten Kulturkategorien fassen lässt – am wenigsten in der Zeit der Aufklärung.

Jan Weyand

Die Entstehung der Antisemitismustheorie aus der Debatte über die Judenemanzipation

Auch wenn Theorien über Antisemitismus diesen unterschiedlich und teilweise einander widersprechend erklären, so basieren sie doch alle auf einer gemeinsamen Grundannahme:¹ Judenfeindschaft ist nicht aus dem Handeln von Juden, sondern aus dem der Antisemiten zu verstehen und zu erklären. Diese Grundannahme wird in der Debatte um die rechtliche Gleichstellung von Juden und Christen im Staat erstmals artikuliert.

Sowohl die Gleichstellung² als auch die Debatte über sie sind eine Folge gesellschaftlicher Modernisierung in der „Sattelzeit“ (Koselleck), der Phase beschleunigten Wandels einer christlich-ständischen in eine bürgerliche soziale Ordnung zwischen der Mitte des 18. und der des 19. Jahrhunderts, die wesentlich durch die Institutionalisierung von Individualismus in Form gleicher Freiheitsrechte charakterisiert ist.³ Die rechtliche Institutionalisierung des Individualismus verwandelt Angehörige unterschiedlicher Gruppen in selbstständige Bürger. Mit dieser Verwandlung verändert sich auch der soziale Ort der Juden in der Gesellschaft: Juden rücken vom Rand der christlich-ständischen Sozialordnung, an dem sie, im Alltagsleben den vielfältigen Einschränkungen der christlichen

1 Für Konflikttheorien des Antisemitismus gilt dies nur *cum grano salis*. Ausführlich dazu Weyand, Jan: *Historische Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus*. Erlangen (im Erscheinen). Auch Konflikttheorien nehmen indes an, dass Konflikte zwischen Nichtjuden und Juden nur den Ausgangspunkt von Judenfeindschaft bilden, und erklären die Entwicklung des Antisemitismus im frühen 20. Jahrhundert als Verselbstständigung gegen den „ursprünglichen“ Konflikt, d. h. sie unterscheiden zwischen „echten“ und „unechten“ Gruppenkonflikten (Reichmann, Eva: *Die Flucht in den Hass. Die Ursachen der deutschen Judenkatastrophe*. Frankfurt a. M. o. J. [1954]) oder zwischen „erfahrungsbasiertem“ und von der Konflikterfahrung losgelöstem Antisemitismus (Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München 1991).

2 In England (1753), Frankreich (1791), Österreich (1782), Holland (1796), Preußen (1812) und in weiteren Staaten werden Gesetze erlassen bzw. verabschiedet, die die Lage der Juden verbessern bzw. diese den Christen rechtlich gleichstellen. Wenn auch in einigen Fällen diese Veränderungen noch dem etablierten Muster der Privilegierung folgen, so steht doch überall die Forderung nach gleichen bürgerlichen Rechten für Christen und Juden im Zentrum der Debatte. Die Durchsetzung der Gleichstellung verläuft in den einzelnen Staaten unterschiedlich und zu unterschiedlichen Zeitpunkten, das Ergebnis ist überall gleich: Juden werden Staatsbürger mit gleichen Rechten.

3 Der Verweis auf die Sattelzeit als Phase beschleunigter Transformation behauptet selbstverständlich nicht, dass die Transformation auf diese Zeit beschränkt oder ursächlich aus ihr zu erklären wäre. Er besagt, dass sich der Wandel der Sozialordnung in ihr besonders rasch vollzieht.

Judenordnungen und ihren religiösen Regeln unterworfen, als „Parias“ (Max Weber) in einer eigenen Welt mit eigener Sprache, eigenen Riten, eigener Kleidung, eigenem Wochen- und Alltagsrhythmus lebten, in die Mitte einer bürgerlichen Gesellschaft.⁴

Eine derart fundamentale Veränderung kann sich nicht ohne einen Wandel der gesellschaftlichen Semantik⁵, d. h. der grundlegenden Regeln, nach denen das Verhältnis von Christen und Juden verstanden und gedeutet wird, vollziehen. Bis etwa zur Mitte des 18. Jahrhunderts galten Christen und Juden durch ihre unterschiedliche Religionszugehörigkeit als wesentlich ungleich, die Christen hielten ihren Glauben für „wahr“ (die Juden den ihren natürlich auch), den der Juden hingegen für „falsch“. Wollte ein Jude Teil der christlich-ständischen Sozialordnung werden, so musste er sich zum Christentum bekennen und dies durch Taufe öffentlich dokumentieren. In der Forderung nach rechtlicher Gleichstellung von Juden und Christen hingegen werden beide nicht als wesentlich ungleich, sondern im Hinblick auf die Rechtsposition im Staat als wesentlich gleich verstanden. Die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Religionen wird der Zugehörigkeit zum Staat untergeordnet. Für die Rechtsposition im Staat ist nicht zuerst die Ungleichheit der Religionszugehörigkeit entscheidend, sondern die gemeinsame Zugehörigkeit zur Gattung Mensch – Juden können Bürger wie die Christen sein, weil sie wie diese Menschen sind.⁶ Diese Begründung der Gleichheit der Rechtsposition im Staat aus der Gemeinschaft der Gattungszugehörigkeit bildet den Kern der aufklärerischen Forderung nach Rechtsgleichheit für Christen und Juden von Philosophen wie John Toland über Literaten wie Gotthold Lessing bis zu Staatsbeamten wie Christian von Dohm oder Wilhelm von Humboldt.⁷

4 Vgl. Berding, Helmut: Antisemitismus im 19. Jahrhundert. In: Blaschke, Olaf u. Aram Mattioli (Hrsg.): Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Zürich 2000. S. 57–76; Katz, Jacob: Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933. Übersetzt von Ulrike Berger. München 1989.

5 Als Semantik bezeichne ich im Anschluss an Luhmann stabile Regeln der Verarbeitung von Sinn, die am Grunde in der Zeit relativ stabiler Muster der Auslegung von Welt liegen. S. Luhmann, Niklas: Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1993. S. 9–71, hier S. 19.

6 Dass Juden und Christen derselben Gattung angehören, war auch vorher schon klar. Was sich im Übergang zur modernen Sozialordnung verändert, ist nicht das Verständnis der Zugehörigkeit selbst, sondern deren Bedeutung für die Stellung in der Sozialordnung.

7 John Toland, ein heute fast vergessener englischer Aufklärer, hatte die Forderung nach Rechtsgleichheit für Juden und Christen schon 1714 mit Argumenten formuliert, auf die sich auch die Aufklärer auf dem Festland im ausgehenden 18. Jahrhundert stützen (Toleranz, bürgerliche Gleichheit, Bevölkerungswachstum als Grundlage staatlicher Wohlfahrt). Vgl. Toland, John: Gründe für die Einbürgerung der Juden in Großbritannien und Irland. Stuttgart 1965. Tolands

Werden Religionszugehörigkeit und Rechtsstellung im Staat als zwei verschiedene Paar Schuhe verstanden, verändert sich die Bedeutung der religiösen Differenz für die Legitimation der bestehenden rechtlichen Ungleichheit von Christen und Juden. Da der Bürgerstatus nicht auf Religionszugehörigkeit, sondern auf Gattungszugehörigkeit verweist, verwandelt sich die traditionell etablierte religiöse Legitimation unterschiedlicher Rechtsstellungen in einen Gegenstand aufklärerischer Gesellschaftskritik, ein in der aufgeklärten Gegenwart endlich abzuschaffendes Instrument der Unterdrückung der Juden durch Christen aus früheren („unaufgeklärten“) Zeiten. Die traditionell etablierte Legitimation der unterschiedlichen Rechtsstellungen von Christen und Juden aus der unterschiedlichen Religionszugehörigkeit stellt sich nun als Antisemitismus dar.

Dies ist systematisch der ideengeschichtliche Ort der Entstehung einer Theorie des Antisemitismus.⁸ Diese ist nicht erst im 20. Jahrhundert zu verorten,⁹

Schrift war vor ihrer Zeit, sie ist kaum rezipiert worden – 1715 erschien eine Gegenschrift, die aber wie die von Toland von den Zeitgenossen ignoriert wurde. In Lessings *Nathan der Weise* wird der zentrale Konflikt als Konflikt zwischen religiöser Zugehörigkeit und Gattungszugehörigkeit entwickelt, und so ist auch das Kernargument bei Humboldt in seinem Gutachten zu einem Entwurf zur Reform der Judengesetzgebung in Preußen 1809 gebaut. Humboldt, Wilhem v.: Über den Entwurf einer neuen Konstitution für die Juden. In: Ders.: Werke in fünf Bänden. Bd. IV: Schriften zur Politik und zum Bildungswesen. Darmstadt 1964 [1809]. S. 95–112.

8 Weder ist im 18. und frühen 19. Jahrhundert Antisemitismus als Bezeichnung für Judenfeindschaft etabliert, noch verstehen sich die Akteure, die für die rechtliche Gleichstellung der Juden eintreten, als Antisemitismusforscher. Der Terminus „Antisemitismus“ kommt erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts auf und verbreitet sich so rasant, dass er schon nach wenigen Jahren fest etabliert ist. Antisemiten im ausgehenden 19. Jahrhundert verwenden diese Bezeichnung, um die von ihnen vertretene moderne Form der Judenfeindschaft von einer religiös legitimierten Judenfeindschaft abzugrenzen. Im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert wäre eher von Theorien religiöser Judenfeindschaft zu sprechen, doch auch diese Bezeichnung ist sachlich nicht ganz angemessen: Der Schwerpunkt der Auseinandersetzung in dieser Zeit liegt auf der Emanzipationsforderung und ihrer Begründung. Theorien über Judenfeindschaft sind eine Nebenfolge dieser Auseinandersetzung. Tatsächlich beschränken sich im deutschen Sprachraum bis weit in das 19. Jahrhundert hinein die Deutungen für Judenfeindschaft auf eine Erklärung religiöser Judenfeindschaft als eines Relikts einer vergangenen Zeit und eine Kritik der im Recht materialisierten Reste dieser Feindschaft. Entsprechend knapp sind die Erklärungsmodelle gehalten. Erst nach Abschluss der Emanzipation, meines Wissens in der Auseinandersetzung um Treitschkes *Unsere Aussichten* von 1878, wird die bis dahin breit geteilte Auffassung problematisiert, Judenfeindschaft sei ein Relikt aus einer vorbürgerlichen Zeit, das mit der Emanzipation schon verschwinden werde.

9 Vgl. exemplarisch zu dieser breit geteilten Auffassung nur den Band zur *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften* von Werner Bergmann und Mona Körte (Bergmann, Werner und Mona Körte (Hrsg.): *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften*. Berlin 2004), in dem die ersten Beiträge auf das frühe 20. Jahrhundert datiert werden, oder Salzborn, Samuel: *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne*. Frankfurt a. M. 2011, der seinen Theorievergleich auf

sondern im ausgehenden 18. Jahrhundert.¹⁰ Theorie des Antisemitismus und Emanzipationsdiskussion sind zwei Seiten einer Medaille, die das Emblem „Modernisierung der Gesellschaft“ trägt.

Ich werde den Zusammenhang von Emanzipationsdiskussion und Antisemitismustheorie am Beispiel von Christian Konrad Wilhelm von Dohms Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* entwickeln. Diese 1781 erstmals publizierte Schrift kann im deutschen Sprachraum Anspruch auf den Titel der wichtigsten und folgenreichsten Arbeit zum Thema erheben. Helmut Berding und Reinhard Rürup sprechen ihr eine „epochemachende Bedeutung“ zu:¹¹ Sie bildet den Ausgangspunkt einer fast 100-jährigen Kontroverse um die rechtliche Gleichstellung der Juden auf dem Gebiet des späteren Deutschen Reiches und die durch sie angestoßene Debatte eine Grundlage der Reform der Judengesetzgebung in dem *Edikt vom 11. März 1812 betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate*. Darüber hinaus hat sich in der Schrift Dohms der soziale Ort der Juden verändert. Im Unterschied zu den Judenordnungen der vorherigen Jahrhunderte, die allesamt von der gesellschaftlichen Randexistenz der Juden ausgingen und sie bestätigten, forderte Dohm nicht weniger als das Ende der Judenordnungen selbst – und damit die Aufhebung des tradierten sozialen Orts der Juden. Juden sollten nicht mehr *neben* der christlichen Gesellschaft leben, sondern *in* einer bürgerlichen Gesellschaft.¹²

Arbeiten aus dem 20. Jahrhundert beschränkt. Das ist in dem Sinne plausibel, als – im Hinblick auf die Geschichte der Antisemitismustheorien – explizite Theorien tatsächlich erst im 20. Jahrhundert formuliert werden. Betrachtet man indes nicht die Geschichte der expliziten Theorien, also der Theorien, die sich selbst als Theorien des Antisemitismus verstehen, sondern die Geschichte des Antisemitismus, muss Antisemitismus systematisch dann erklärt werden, wenn die Emanzipation der Juden gefordert wird. Diese Erklärungen sind dann Theoretisierungen von Antisemitismus, die sich selbst nicht als Theorien über Antisemitismus beschreiben. Vgl. dazu auch den Artikel von Holz und Weyand in diesem Band.

10 Vgl. den Beitrag von Werner Treß im vorliegenden Band.

11 Berding, Helmut: *Moderner Antisemitismus in Deutschland*. Frankfurt a. M. 1988. S. 25; Rürup, Reinhard: *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur ‚Judenfrage‘ der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1987 [1975]. S. 120.

12 Dohms Schrift steht nicht nur am Beginn der Diskussion um die rechtliche Gleichstellung der Juden in Preußen, sie bildet auch den Ausgangspunkt des Wandels des Antisemitismus vom religiösen Judenhass zum modernen nationalen Antisemitismus. In der Debatte um Dohms Forderung nach rechtlicher Gleichstellung müssen die Gegner dieser Forderung erklären, warum Juden nicht Teil der bürgerlichen Gesellschaft sein können, d. h. nicht die gleichen Individualrechte im Staat haben sollen. Dazu reicht der Verweis auf die religiöse Differenz nicht mehr aus, weil der Bürgerstatus ja gerade unabhängig von der Religionszugehörigkeit verstanden wird. Nach Auffassung der Antisemiten können Juden keine Bürger sein, weil sie nicht dem „Volk“, das sich im Staat eine politische Einheit gibt, genealogisch zugehören. An dieser Stelle liegt die systematische Differenz zwischen einem christlichen und einem modernen, d. h. nationalen An-

Dohms Erklärungsmodell des Antisemitismus steht im Kontext der Forderung nach rechtlicher Gleichstellung der Juden und ist nur aus diesem Kontext zu verstehen. Daher diskutiere ich in einem ersten Schritt die zu Dohms Zeit gut etablierten Grundannahmen dieser Forderung, die sich auf die Stellung des Individuums in Staat *und* Gesellschaft sowie auf das Verhältnis von Regierung und Untertanen beziehen: Die Rechtsposition im Staat definiert formal gleiche, allen Gruppenzugehörigkeiten übergeordnete individuelle Freiheitsrechte in der Gesellschaft. Die Beförderung des „allgemeinen Wohls“ der durch den Untertanenstatus definierten Gesellschaftsmitglieder gilt als oberster Zweck des Regierungshandelns. Als wichtigste Determinante des „allgemeinen Wohls“ gilt im ausgehenden 18. Jahrhundert die Größe der Bevölkerung, deren Mehrung durch Aufhebung der Judenordnungen daher als Maßnahme, die jenem Zweck entspricht (1).

Die Forderung nach rechtlicher Gleichstellung der Juden bezieht sich nicht auf Juden als religiöse oder kulturelle Gruppe, sondern auf den einzelnen Juden, der von Dohm infolge seiner Zugehörigkeit zur Gruppe der Juden als Träger der jüdischen Kultur verstanden wird. Dohm teilt den christlichen *common sense* der Zeit, dass die Juden „sittlich verdorbener“ als „andere Nationen“¹³ seien.¹⁴ Teil der Forderung nach Rechtsgleichheit ist daher ein staatliches Erziehungsprogramm zur Besserung des „Characters“ dieser „Nation“, durch das die Juden assimiliert, d. h. „zu völlig gleichen Bürgern umgeschaffen“ werden sollen.¹⁵ Die frühliberale Assimilationsforderung, wie sie bei Dohm deutlich wird, zielt nicht zwangsläufig auf ein Verschwinden einer religiös begründeten jüdischen Kultur, wohl aber auf deren Unterordnung unter eine Bürgerkultur, in deren Mittelpunkt die „Vaterlandsliebe“, die affektive Bindung der Untertanen an die staatliche Rechtsgemeinschaft, steht. Den wechselseitigen Bezug von Emanzipationsforderung und Assimilationsprogramm erörtere ich in einem zweiten Schritt (2).

Um die Forderung nach rechtlicher Gleichstellung der Juden zu begründen, reichen Gleichheitspostulat, Fürsorgepostulat und staatliches Umerziehungsprogramm allein nicht hin. Dohm muss darüber hinaus zeigen, dass die geltenden Judenordnungen keine legitime Reaktion auf ein sozial schädliches Verhalten der Juden darstellen. Dies geschieht durch den Nachweis, dass sie Folge christlicher

tisemitismus. Vgl. zum nationalen Antisemitismus Holz, Klaus: Nationaler Antisemitismus Hamburg. 2001; zur Entwicklungsgeschichte seit Dohm Weyand, Wissenssoziologie (wie Anm. 1).

13 Dohm, Conrad K. W. v.: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden [1781]. Hildesheim, New York 1973. S. 34.

14 Befürworter und Gegner der Emanzipation teilen diese Annahme, sie unterscheiden sich in ihrer Erklärung. Für die Befürworter ist sie Folge des christlichen Judenhasses, für die Gegner Folge des „schlechten Charakters“ der Juden.

15 Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 120.

Judenfeindschaft sind, also durch eine Theorie der Judenfeindschaft, die ich in einem dritten Schritt erörtere und in die Theorie des Antisemitismus einordne. Es handelt sich gerade nicht um eine Theorie des modernen Antisemitismus, sondern um eine Theorie der christlichen Judenfeindschaft (3).

1. Die rechtliche Institutionalisierung des Individualismus und die Unterscheidung Christ – Jude – Mensch

Im Zentrum der Forderung nach der Emanzipation der Juden steht die Stellung von Juden und Christen als Rechtspersonen im Staat. Diese unterliegt im späten 18. Jahrhundert einem beschleunigten Wandel, in dem an die Stelle gruppenbezogener Rechte bzw. Privilegien zunehmend gleiche, auf das Individuum bezogene Freiheitsrechte treten. Diese Entwicklung lässt sich z. B. am Allgemeinen Landrecht in Preußen zeigen,¹⁶ in dem gegenläufige Elemente der alten und der neuen Ordnung zu einer Spannung zwischen prinzipiell unterschiedlichen Rechtsverständnissen führen. Die Staatszugehörigkeit definiert Individualrechte, die Standeszugehörigkeit gruppenbezogene Rechte. Brubaker hat dies auf die gelungene Formulierung gebracht, das Allgemeine Landrecht „beschwor die Mitgliedschaft zum Staat, kodifizierte jedoch die Mitgliedschaft zu Ständen“.¹⁷

Der doppelte Bezug der „Bürger“ auf den Staat und den Stand drückt sich bis weit in das 19. Jahrhundert hinein in der Doppelung „Bürger und Untertan“ aus. Der Untertan ist Untertan „im Bezug auf ein ständisches Gewaltverhältnis (Eigenbehöriger, Hintersaße)“, und er ist Untertan „im Bezug auf das allgemeine, staatliche Gewaltverhältnis (Staatsuntertan)“ – im Hinblick auf diese Untertanenschaft ist er Bürger.¹⁸ Mit der Zugehörigkeit zum Staat wird der politische

16 Dazu ausführlich Koselleck, Reinhart: Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848. München 1989. S. 52–77.

17 Brubaker, Rogers: Staats-Bürger. Deutschland und Frankreich im historischen Vergleich. Hamburg 1994. S. 56.

18 Weinacht, Paul-L.: „Staatsbürger.“ Zur Geschichte und Kritik eines politischen Begriffs“. In: Der Staat. Band 8. Heft 1/4 (1969). S. 41–63, hier S. 45. Dieser Begriff des Bürgers ist selbst schon Ausdruck des sozialgeschichtlichen Wandels, in dem neben und zunehmend an die Stelle des städtisch-ständischen Bürgerbegriffs ein natur- und staatsrechtlich begründeter Bürgerbegriff tritt, der die Angehörigen der unterschiedlichen Stände im Staat als gleiche Untertanen umfasst. Vgl. Stolleis, Michael: Untertan – Bürger – Staatsbürger. Bemerkungen zur juristischen Terminologie im späten 18. Jahrhundert. In: Rudolf Vierhaus: Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung. Heidelberg 1981. S. 65–100, hier S. 67–71. Der staatsrechtliche Bürgerbegriff ver-

Status (Untertan) und der soziale Status (Bürger) von *Individuen* rechtlich festgelegt. So unfrei der Untertan in seiner Beziehung zur Staatsgewalt bis weit in das 19. Jahrhundert hinein auch sein mag – in der „bürgerlichen Gesellschaft“ verfügt er über individuelle Freiheitsrechte, die ihm *unabhängig* von der Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen zukommen. Die „bürgerliche Gesellschaft“¹⁹ ist für Dohm *eine* Gesellschaft, die alle Bürger (zu dieser Zeit nicht: Gesinde und Frauen) einschließt, die auf dem Territorium eines Staates leben und Steuern zahlen, d.h. über Eigentum verfügen, der Bereich sozialen Handelns, in dem Individuen ihre privaten, durch die bürgerlichen Freiheitsrechte garantierten Zwecke realisieren. Für Dohm wie für seine Zeitgenossen ist dieser Bereich auf die Ökonomie beschränkt, Freiheitsrechte sind keine politischen, sondern ökonomische, auf das Eigentumsrecht bezogene Freiheitsrechte. „Staatsbürger war man nicht als politisches Mitglied des Staates, sondern als Teilhaber der freien Wirtschaft der modernen Gesellschaft.“²⁰

Weil in der „bürgerlichen Gesellschaft“ alle Angehörigen unabhängig von ständischen und sonstigen Zugehörigkeiten über gleiche individuelle Freiheitsrechte verfügen, lässt sich dieser Rechtsstatus nicht mehr durch die Zugehörigkeit zu einer partikularen Gruppe im Staat legitimieren. Die Legitimation gleicher Individualrechte ist auf ein Kriterium verwiesen, das die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Gruppen übergreift. Die aufklärerische Diskussion stellt es in der Gemeinschaft der Gattungszugehörigkeit bereit: Gleiche Individualrechte legitimieren sich aus der unterschiedslosen Zugehörigkeit zu der jede besondere Gruppe einschließenden Gattungszugehörigkeit.

allgemeinert den Bürgerstatus nicht nur, er entpolitisiert ihn auch. War der städtisch-ständische Bürger Teil der *societas civilis* und damit Teil deren Selbstverwaltung, bleibt der Bürger im absolutistischen Staat auf den Handlungsbereich der bürgerlichen Gesellschaft beschränkt. Seine Repolitisierung am Vorabend der Französischen Revolution bringt ein fundamental neues Verständnis sozialer Ordnung zum Ausdruck: Der Bürger ist nicht mehr Angehöriger einer ständischen Sozialordnung, sondern agiert in unterschiedlichen sozialen Handlungsbereichen als individuelle Rechtsperson, in der Gesellschaft als *bourgeois* und im Staat als *citoyen*.

19 Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 25.

20 Koselleck, Preußen (wie Anm. 16), S. 60. Vgl. zur Entwicklung individueller Bürgerrechte nach wie vor Marshall, Thomas H.: *Citizenship and Social Class. Class, Citizenship, and Social Development*. Westport 1976 [1949]. Dohm unterscheidet zwar zwischen den Handlungssphären der Politik und der Ökonomie, aber er reflektiert ihre Trennung noch nicht; die Reflexion auf die in der Soziologie als funktionale Differenzierung bezeichnete Trennung der Handlungssphären beginnt im frühen 19. Jahrhundert. Bei Kant sind beide noch traditionell in der *societas civilis* vereint, keine 30 Jahre später werden sie in der Hegel'schen Rechtsphilosophie als getrennte und gegenläufigen Handlungsmaximen gehorchende Handlungsbereiche reflektiert (die „bürgerliche Gesellschaft“ ist bei Hegel die Sphäre des „Verlustes der Sittlichkeit“, in der Akteure interessenrational ihre eigenen individuellen Zwecke verfolgen).

Die Allgemeinbegriffe ‚Menschheit‘, ‚Humanität‘, ‚Menschenwürde‘ erhalten ihre Subjektivität, die ihren sozialgeschichtlichen Ort in der Aufklärungsgesellschaft hat und deren Protagonisten die „Bürgerlichen“, die Gebildeten und die Kaufleute sind. Die bürgerliche Emanzipation des Menschen beginnt als Emanzipation des Menschen als solchen, jedenfalls wird sie von ihren Trägern so gedacht.²¹

Zur Gattung gehören alle gleichermaßen; im Bezug auf „Menschheit“ ist jede Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Gruppen, denen Menschen zugehören, in der Fundamentalunterscheidung von Gattung und Exemplar aufgehoben.²² Die „Emanzipation des Menschen“ ist die *soziale* Emanzipation des Einzelnen als Rechtsperson im Staat von der Festlegung sozialer Positionen durch askriptive Zuschreibungen.

Ideengeschichtlich geht diese Position auf die moderne, vertragstheoretische und daher individualistische Begründung eines staatlichen Gewaltmonopols seit Hobbes zurück. Der *Leviathan* bricht mit der religiösen Legitimation staatlicher Macht und verlegt diese radikal ins Diesseits: Zur Quelle legitimer Gewalt werden diejenigen, die sich ihr durch *eigenen Entschluss* qua Vertrag unterwerfen, und das können sie nur, wenn sie im Hinblick auf ihre Vertragsfähigkeit nicht als wesentlich ungleich, sondern als wesentlich gleich gedacht werden. Diese Gleichheit wird schon bei Hobbes aus der Gleichartigkeit von „Leidenschaften“, die dem Menschen als Gattungswesen zukommen, und der prinzipiellen Gleichwertigkeit des Anspruchs auf deren Realisierung erklärt.²³ Wenn am Grunde sozialer Ordnungsbildung gleichartige „Leidenschaften“ von Individuen und gleichwertige Ansprüche auf deren Realisierung liegen, können die basalen Prinzipien sozialer Organisation nicht auf Ungleichheit aufbauen – das Grundprinzip sozialer Ordnung in Hobbes' *Leviathan* ist, in einer berühmt gewordenen Formulierung von Maine ausgedrückt, nicht Status, sondern Vertrag.

Die naturrechtliche Verankerung der Vertragsfähigkeit von Individuen in der Gattungszugehörigkeit verwandelt den Begriff der Menschheit gleichsam naturwüchsig aus einem Gattungsbegriff in einen politischen Oppositionsbegriff,

21 Bödeker, Hans E.: Menschheit, Humanität, Humanismus. In: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart 1995 [1982]. S. 1063–1128, hier S. 1083.

22 Deshalb fokussieren kollektive Selbstbilder, in denen sich die Angehörigen partikularer Gruppen als Menschen beschreiben, auf den Ausschluss derer, die als nicht zugehörig bestimmt werden, aus der Menschheit. Der erste „Unmensch“ war wohl der König. Vgl. zu dem Begriffspaar Mensch–Unmensch Koselleck, Reinhart: *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*. In: Ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M. 1989 [1975]. S. 211–259.

23 Vgl. Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen Staates*. Hrsg. u. eingel. von Iring Fetscher. Übers. v. Walter Euchner. Frankfurt a. M. 1989 [1651]. S. 94–98.

einen „negierenden Gegenbegriff“²⁴: Hobbes' Modell der Legitimation politischer Herrschaft, das nicht auf Status, das heißt auf gruppenbezogenen sozialen Rechten, sondern auf Vertrag, das heißt auf gleichen Individualrechten, gegründet ist, steht in Opposition zu der auf Status gegründeten Sozialordnung seiner Zeit und basiert auf einem revolutionären Prinzip sozialer Organisation: formale Gleichheit, individuelle Freiheit und die Bindung der sozialen Position in Gesellschaft an die Verfügung über Eigentum, das im bürgerlichen Selbstverständnis das Produkt von Arbeit („ursprüngliche Erwerbung“, so z. B. bei Locke oder Kant) ist.²⁵

Dohm macht nun nichts anderes, als das individualistische Grundprinzip bürgerlicher Sozialordnungen auf das Verhältnis von Christen und Juden zu beziehen. Weil Juden nicht zuerst als Juden und Christen nicht zuerst als Christen, sondern beide zuerst als Menschen verstanden werden, können beide auch Bürger sein. „Der Jude ist noch mehr Mensch als Jude, und wie wäre es möglich, daß er einen Staat nicht lieben sollte, in dem er ein freyes Eigenthum erwerben, und desselben frey geniessen könnte, wo seine Abgaben nicht grösser als die anderer Bürger wären, und wo auch von ihm Ehre und Achtung erworben werden könnte?“²⁶

Die Idee gleicher individueller Rechte und der Aufstieg des Begriffs der „Menschheit“ zu einem „Gegenbegriff“ sind mehr als das Produkt eines geistesgeschichtlichen, gemeinhin als „Aufklärung“ bezeichneten Prozesses. Schon Horkheimer und Adorno haben darauf verwiesen, dass „Aufklärung die wirkliche Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft als ganzer unter dem Aspekt ihrer in Personen und Institutionen verkörperten Idee ausdrückt“.²⁷ Juden und Christen verwandeln sich nicht nur in der gesellschaftlichen Semantik aus Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften in gleiche Gattungsangehörige, sie werden mit dem Aufstieg des bürokratischen Nationalstaats zur zentralen Macht

24 Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik (wie Anm. 22), S. 248.

25 Ich kann an dieser Stelle weder auf die breite Diskussion zur Entwicklung des bürgerlichen Eigentums- und Arbeitsbegriffs eingehen, zum Einstieg sicher geeignet sind die entsprechenden Überblicksartikel in den *Geschichtlichen Grundbegriffen*, noch auf die damit verbundene Umwertung des Verständnisses von Arbeit, möchte aber betonen, dass diese nicht nur, wie von Hannah Arendt gezeigt, ein als Strafe für den Verstoß gegen göttliche Gebote verstandenes Mühsal in eine positiv besetzte Quelle von Reichtum verwandelt, sondern insbesondere Arbeit zur Grundlage der individuellen Position in der Sozialordnung macht, was in einer Vielzahl von im Alltag Sinn stiftenden Lebensweisheiten reflektiert wird, z.B. „Ich bin gesund und kann arbeiten, was verlang ich mehr“ (Goethe) usw.

26 Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 28.

27 Adorno, Theodor W. und Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. In: Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften. Bd. 5. Frankfurt a. M. 1987 [1944/47]. S. 11–292, hier S. 19.

praktisch in mit Individualrechten ausgestattete Staatsbürger²⁸ verwandelt.²⁹ Dies ist eine Folge der Monopolisierung legitimer Gewalt und ihrer Durchsetzung in Form einer territorial geltenden Rechtsordnung durch den Staat und der Verlängerung der „Interdependenzketten“ (Elias), d. h. der Zunahme von Vertragsbeziehungen durch fortschreitende Arbeitsteilung und Warentausch.³⁰

Die Verrechtlichung der Staatsmacht erfordert eine neue, nicht auf persönlicher Abhängigkeit beruhende Beziehung zwischen Herrscher und Untertan einerseits und zwischen Herrscher und Verwaltungsstab andererseits – den bürokratischen, d. h. selbst nach unpersönlichen Regeln funktionierenden Verwaltungsstab, in dem Verwaltungsmittel und -stab getrennt sind und der sich zunächst aus Angehörigen des Adels, zunehmend aber auch aus dem Bildungsbürgertum rekrutiert. Folgt man Max Weber, so ist die Kontrolle über diesen aus Fachbeamten, Experten für Finanzen, Krieg und Recht, bestehenden Verwaltungsstab, Träger der Modernisierung in den Staaten des späteren Deutschen Reichs, der wesentliche Grund für den Aufstieg des absoluten Fürsten über die Stände,³¹ deren Angehörige er in Untertanen verwandelt und ihrer Sonderrechte durch die Verallgemeinerung des Untertanenstatus beraubt. Die Juden sind in diesem Staat nicht mehr eine von vielen Gruppen, die sich alle in ihrer rechtli-

28 Dieser Prozess vollzieht sich zunächst als Privilegierung und beginnt in Preußen mit dem Generaljudenreglement von 1750, das einzelne Juden als Generalprivilegierte christlichen Kaufleuten rechtlich gleichgestellt und ihnen die Möglichkeit eröffnet, Bürgerrechte zu erwerben. Vgl. Breuer, Mordechai und Michael Graetz: *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*. Bd. 1: *Tradition und Aufklärung. 1600–1780*. München 1996. S. 145.

29 Strittig ist die genaue Beziehung von symbolischer und sozialer Ordnung; die soziologische Theoriebildung neigt in ihrem Mainstream dazu, den Wandel der symbolischen Ordnung aus dem der sozialen Ordnung zu erklären (das prominenteste Beispiel ist sicher das Überbau-Unterbau-Theorem von Marx und Engels, das jüngste Luhmanns Konzeption des Verhältnisses von Gesellschaftsstruktur und Semantik). Ich kann diesen Punkt an dieser Stelle nicht diskutieren, möchte aber darauf aufmerksam machen, dass sich in diesem Punkt eindeutige Kausalbeziehungen nur um den Preis offenkundig unterkomplexer Theorien formulieren lassen – z.B. ist das das politische Selbstverständnis moderner Sozialordnungen lange vor der Durchsetzung einer bürgerlichen Sozialordnung in seinen Grundlagen entwickelt. Gleiches gilt für die Diskussion um die Emanzipation der Juden.

30 Wolfgang Hardtwig begriff die preußischen Reformen in diesem Sinne als „Fortsetzung der bisherigen Politik aufgeklärt-absolutistischer Staaten mit anderen Mitteln“: Es ging „darum, die Staatsmacht zu steigern, die innere Staatsbildung gegenüber der relativen Autonomie der intermediären Gewalten voranzutreiben, die Ausübung der staatlichen Gewalt [...] zu monopolisieren“. Hardtwig, Wolfgang: *Der deutsche Weg in die Moderne. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen als Grundproblem der deutschen Geschichte 1789–1871*. In: Ders.: *Nationalismus und Bürgerkultur in Deutschland 1500–1914*. Göttingen 1994. S. 165–190, hier S. 169.

31 Vgl. Weber, Max: *Politik als Beruf* [1919]. In: Ders.: *Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen 1988. S. 505–560, hier S. 517.

chen Stellung unterscheiden, sondern ungleich in einem Staat gleicher Untertanen, nicht mehr eine Gruppe neben anderen Gruppen, sondern eine Minderheit. Die Frage nach ihrer Rechtsstellung wird zur Frage nach ihrer Gleichstellung.³²

Mit der Verrechtlichung der Staatsmacht und ihrer bürokratischen Organisation verändert sich das Verhältnis von souveräner Herrschaft und Untertanen: Die Stellung des Souveräns wandelt sich von einer sozialen Position zu einer sozialen Funktion, der Souverän wird zu einem funktionalen Glied der Sozialordnung und dadurch auf das Wohlergehen ihrer Angehörigen verpflichtet. Im Zuge dieser Entwicklung wird der Begriff der Souveränität selbst doppeldeutig. Souverän ist, wer über die politische Macht verfügt – nach der bekannten Formulierung Carl Schmitts: wer über den Ausnahmezustand entscheidet. Diese Souveränität basiert ihrer Legitimität nach aber auf dem Staatsvolk, dem die Regierung in ihrem Handeln verpflichtet ist.³³ Die Souveränität der politischen Herrschaft ist selbst abgeleitet aus ihrer Funktion für die Sozialordnung. Auch diesen Wandel kann man sich exemplarisch an der Hobbes'schen Staatstheorie vergegenwärtigen: Es sind die Akteure im Naturzustand, die durch ihre eigene Entscheidung ihre Gewaltmittel an den Souverän abgeben und jenen dadurch zum Souverän machen – der Souverän ist nicht Souverän von Gottes Gnaden, sondern durch die sich dadurch in Bürger verwandelnden Individuen eingesetzt. Die Theorie des absolutistischen Staates ist mit anderen Worten eine Theorie, die das Ende absoluter Herrschaft formuliert, weil sie die Position des absoluten Herrschers relativiert.

Die im Kontext der rechtlichen Gleichstellung der Juden wichtigste Folge der Transformation politischer Herrschaft in eine soziale Funktion besteht in dem veränderten Verständnis und der veränderten Praxis der Herrschaftsausübung durch deren Gemeinwohlverpflichtung. Nach der zu Dohms Zeit vorherrschenden und von ihm geteilten merkantilistischen Interpretation dieser Verpflichtung bedeutet Gemeinwohlverpflichtung vor allem Mehrung der Bevölkerung. Daraus folgt für Dohm, dass die geltenden Judenordnungen dem Interesse des Allgemeinwohls zuwiderlaufen.³⁴

Aus den beiden Annahmen ergibt sich eine spezifische Forderung nach Rechtsgleichheit für Juden und Christen: Bezugspunkt der Forderung nach

32 Volkov, Shulamit: *Germans, Jews and Antisemites: Trials in Emancipation*. Cambridge 2006. S. 160ff.

33 Dies ist die Quelle der *modernen* Diskussion um das sogenannte Widerstandsrecht, in deren Zentrum die Beantwortung der Frage einer legitimen Reaktion auf die Pflichtverletzung der politischen Herrschaft steht, so z. B. bei Montesquieu.

34 Vgl. Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung* (wie Anm. 13), S. 1ff.

Gleichstellung ist nicht die Glaubensgemeinschaft der Juden im Staat,³⁵ sondern die Stellung des Individuums in Staat und Gesellschaft unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu dieser Glaubensgemeinschaft. Die Gleichstellung zielt nicht auf den Rechtsstatus der Juden als Juden, sondern auf den Rechtsstatus des einzelnen Juden, kurz: Sie hat mit der Religionsgemeinschaft der Juden nichts zu tun. Auf diese Weise wird die Emanzipationsforderung nicht nur bei Dohm artikuliert – die Forderung nach und die Praxis der Emanzipation, so unterschiedlich sie auch in den einzelnen nordwesteuropäischen Staaten realisiert wurde, sind vielmehr überall auf den Status der individuellen Rechtsperson bezogen.

2. Emanzipation und Assimilation: Gruppenloyalität und Staatsbürgerloyalität

Die Zugehörigkeit zur staatlichen Rechtsgemeinschaft verpflichtet deren Angehörige auf Loyalität dem Staat gegenüber *und* untergräbt die Loyalität anderen Gemeinschaftsbindungen gegenüber, weil sie den Status der Rechtsperson allen Gruppenzugehörigkeiten überordnet. Dies geschieht nicht nur in der Semantik, sondern ist Teil des sozialhistorischen Prozesses der Monopolisierung von legitimer Gewalt und der Durchsetzung einer einheitlichen Rechtsordnung im Staat, dem die Schwächung lokaler und gruppenbezogener Rechts- und Gewaltmittel korrespondiert.

Für die jüdischen Gemeinden hat er die gleichen Folgen wie für alle anderen mit legitimen Zwangsmitteln zur Durchsetzung ihrer Ordnungen ausgestatteten Gruppen auch: Ihre Einheit wird einem fortschreitenden Prozess der Auflösung unterworfen. Die Zivilgerichtsbarkeit in den Gemeinden wird eingeschränkt, ebenso die religiöse Autonomie der Rabbiner. 1812 wird ein Verbot erlassen, die Zahlung von Gemeindesteuern durchzusetzen. Flankiert wird die beginnende organisatorische Auflösung der Gemeindeautonomie durch den sozialhistorischen Prozess der Verbürgerlichung der Lebenswelt, deren wichtigstes kulturelles Element die seit dem späten 18. Jahrhundert beschleunigte Durchsetzung der deutschen Sprache als gemeinsamer Sprache war.³⁶ Steven Lowenstein hat

³⁵ Nach dem Woellner'schen Religionsedikt von 1788 werden die Juden wie die „übrigen Sekten“ der Herrnhuter, Mennonisten und der Böhmisches Brudergemeinde geduldet, gleichgestellt als Religionsgemeinschaften sind die römisch-katholische Kirche, die Lutheraner und die Reformierten.

³⁶ Ankerpunkte dieser Entwicklung sind Moses Mendelssohns Übersetzung der Bibel ins Deutsche, die Gründung der ersten Schule in Berlin 1781, in der jüdische Kinder in deutscher Sprache

die beginnende Verbürgerlichung zunächst der jüdischen Oberschicht als „Krise des Berliner Judentums“ beschrieben.³⁷ Zunehmende Scheidungsraten, weil einer der Ehegatten einen neuen, oft adeligen christlichen Partner gefunden hatte, zunehmende Berichte über Familien, die sich weigerten, die überlieferten Speise- und Sabbatregeln zu befolgen, Berichte über Weigerungen, die „Urteile der rabbinischen Gerichte anzuerkennen.“³⁸ Was sich hier als „Krise des Berliner Judentums“ darstellt, ist eine genuin moderne Krise kollektiver Selbstverständnisse, d. h. eine Krise, in der tradierte kollektive Selbstverständnisse und die mit ihnen verbundenen sozialen Praktiken durch die individualisierenden Folgen der Durchsetzung individueller Freiheitsrechte in Frage gestellt werden.

Im ausgehenden 18. Jahrhundert steht die Institutionalisierung des Individualismus, oder, was das Gleiche bedeutet, der Prozess der Auflösung partikularer Gruppenloyalitäten, erst am Anfang. Aus diesem Grund stellen die unterschiedlichen Zugehörigkeiten der Staatsbürger insbesondere zu Ständen und Konfessionen bzw. Religionen ein Kardinalproblem des Übergangs von einer ständischen zu einer bürgerlichen Ordnung dar, das etwa unter dem Titel „Staat im Staat“ keineswegs nur im Hinblick auf die Juden in der zeitgenössischen sozialphilosophischen Diskussion erörtert wird.³⁹

Dohm diskutiert dieses Problem zuerst an den großen religiösen Gemeinschaften. Religionen, „die auf unmittelbare Mittheilung der Gottheit sich gründen“, zerreißen die „natürlichen Bande der Menschheit“: Sie flößen „ihren Anhängern eine Art von Abneigung gegen die aller übrigen ein“, da jede für sich selbst Wahrheit in Anspruch nehme, der andere Glaube daher als „vorsetzliche

unterrichtet wurden, die Publikation der von David Fränkel und Joseph Wolf gegründeten Zeitschrift *Sulamith*, der ersten jüdischen Zeitschrift in deutscher Sprache, in deren erster Ausgabe programatisch erklärt wird, „that we no longer constitute a distinct entity; but rather as citizens are merely individual members of the state“. Sorkin, David: *The Impact of Emancipation on German Jewry: a Reconsideration*. In: Fränkel, Jonathan und Steven J. Zipperstein: *Assimilation and community*. Cambridge 1991. S. 177–198, hier S. 187.

37 Lowenstein, Steven M.: *Soziale Aspekte der Krise des Berliner Judentums 1780 bis 1830*. In: Awerbuch, Marianne und Stefi Jersch-Wenzel (Hrsg.): *Bild und Selbstbild der Juden Berlins zwischen Aufklärung und Romantik*. Berlin 1992. S. 81–106, hier S. 83.

38 Elbogen, Ismar und Eleonore Sterling: *Die Geschichte der Juden in Deutschland*. Frankfurt a. M. 1966. S. 156f.

39 Fichte gilt als „Klassiker“ der judenfeindlichen Verwendung des Terminus „Staat im Staat“. Vgl. Fichte, Johann G.: *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*. Leipzig 1922 [1793]. S. 113ff. Zur Verwendung der Figur „Staat im Staat“ in der antisemitischen Literatur des frühen 19. Jahrhunderts vgl. Katz, Jacob: *A State within a State. The History of an Anti-Semitic Slogan*. In: Ders.: *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden*. Darmstadt 1982. S. 124–153.

Verblendung“ vor ihrem „gleich der Sonne leuchtenden Lichte“ gelte.⁴⁰ Doch nicht nur religiöse Gruppen trennen die Angehörigen der „bürgerlichen Gesellschaft“. Gleiches gilt für Stände oder Berufsgruppen: Alle Glieder der bürgerlichen Gesellschaft seien

nach mannichfachen Beziehungen in verschiedene abgesonderte Verbindungen und einzelne kleinere Gesellschaften vereint; jede derselben hat ihre eigenthümliche Grundsätze, flößt den Ihrigen eigne Gesinnungen und Vorurtheile ein, giebt ihnen eignen Kreiß und besondere Beweggründe der Thätigkeit und Ausbildung. Jede dieser Verbindungen legt sich selbst höhere Vorzüge bey, und unterscheidet sich von den Menschen ausser derselben auf eine für diese mehr oder weniger nachtheilige Art. [...] So trennt sich Adel, Bürger und Bauer; Städter und Landmann, Krieger und Unbewaffneter; Gelehrter und Laye; Künstler und Ungeweihter. So scheidet eine Zunft, ein Gewerbe, ein Geschäft im Staat, seine Genossen von allen übrigen ab, und so scheiden sich Christ, und Jud und Muselmann, die Anhänger des Ali und des Osmann, die Verehrer des Pabsts und Luthers, Socins und Calvins, die portugiesischen und die polnischen Hebräer.⁴¹

Dass Individuen unterschiedlichen partikularen Gruppen in der „bürgerlichen Gesellschaft“ angehören und sich als deren Teile verstehen, indem sie die eigene Gruppe von anderen wertend unterscheiden – modern gesprochen: die Identitätsrelevanz von Zugehörigkeit zu Gruppen für den Einzelnen –, ist für Dohm ein Aspekt des menschlichen Daseins überhaupt und „nach der Unvollkommenheit der menschlichen Natur fast nothwendig“:⁴² Die Zuordnung von Individuen zu Gruppen trennt die Individuen nicht nur, sie spornt sie auch zu besonderen Leistungen an. Der Einzelne „muß, so scheint es, sein Werk besonders erheblich, die Classe, der er angehört, besonders auszeichnend halten, um jenes trefflich zu machen und dadurch ein ruhmvolles Mitglied dieser zu werden“.⁴³

Für Dohm besteht das Problem nicht, wie von einigen Interpreten vertreten,⁴⁴ darin, die unterschiedlichen Gruppen in der „bürgerlichen Gesellschaft“ aufzulösen. Ihm geht es nicht um die Abschaffung partikularer Loyalitäten, sondern um die Unterordnung der Partikularloyalitäten unter eine gemeinsame Loyalität zum Staat. Ständische, religiöse und andere Gruppen werden akzeptiert, aber, und das ist der entscheidende Punkt, als sekundäre, der Zugehörigkeit zum Staat untergeordnete Zugehörigkeiten. Die Regierung „erlaube jeder dieser besonderen

⁴⁰ Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 23f.

⁴¹ Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 25f.

⁴² Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 26.

⁴³ Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 26.

⁴⁴ Vgl. exemplarisch Pulzer, Peter G. J.: Jews and the German State. Oxford 1992. S. 31.

Verbindungen ihren Stolz, auch sogar ihre nicht schädlichen Vorurtheile; aber sie bemühe sich jedem Gliede noch mehr Liebe zum Staat einzuflößen“.⁴⁵

Die „große und edle“ Aufgabe der Regierung sei es, die Gegensätze der Gruppen so zu „mildern, daß sie der grossen Verbindung, die sie alle umfasst, nicht nachtheilig werden, daß jede dieser Trennungen nur den Wetteifer und die Thätigkeit wecken, nicht Abneigung und Entfernung hervorbringen“.⁴⁶ Diese Milderung der Gegensätze ist erreicht, wenn die Angehörigen der „bürgerlichen Gesellschaft“ ihre Partikularzugehörigkeiten der gemeinsamen Zugehörigkeit zum Staat unterordnen, wenn „der Edelmann, der Bauer, der Gelehrte, der Handwerker, der Christ und der Jude noch mehr als dieses, Bürger, ist“, wenn die Regierung also eine den einander ausschließenden „Gesellschaften“ übergeordnete Zugehörigkeit und die entsprechende emotionale Bindung („Vaterlandsiebe“) etabliert. Dies tut sie durch die Beförderung der „Aufklärung der Nation und ihre[r] von der Religion unabhängige Sittlichkeit“.⁴⁷

Die Loyalität zu Gruppen wird in dieser Perspektive durch die Vaterlandsiebe gebrochen – die Loyalität des Bürgers zu der staatlichen Rechtsgemeinschaft aber ist nicht die eines Angehörigen einer bestimmten Gruppe, sondern die eines einzelnen („jedem Gliede“) Bürgers. Was ich anfangs als Konflikt zwischen gruppenbezogenen und auf das Individuum bezogenen Rechten bezeichnet habe, hat in Dohms Emanzipationsperspektive eine eindeutige Auflösung gefunden: Die unterschiedlichen Loyalitäten sind in ein hierarchisches Verhältnis gebracht. In dieser Perspektive können Zugehörigkeit zur Gruppe der Juden und Loyalitätsbindung an sie als Problem diskutiert werden, das durch staatliche erzieherische Maßnahmen, durch Umerziehung, bearbeitet werden kann.

Ziel der Umerziehung ist es, Juden in loyale Staatsbürger „umzuschaffen“, die für diesen Zweck in Anschlag gebrachten Mittel⁴⁸ sind neben gleichen staatsbürgerlichen Rechten z. B. die Förderung der Ausübung von Handwerks- und Agrarberufen, die Verpflichtung auf die Landessprache als Geschäftssprache, die Beförderung einer „sittlichen Bildung und Aufklärung“. So könnten die schwerwiegendsten Fehler der Juden binnen „drei oder vier Generationen“ zum Verschwinden gebracht werden.⁴⁹ Das staatliche Erziehungsprogramm ist nicht auf Juden beschränkt.⁵⁰ Aber es hat für Juden andere Konsequenzen als für Chris-

⁴⁵ Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 27.

⁴⁶ Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 26f.

⁴⁷ Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 27.

⁴⁸ Vgl. Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 110–127. In diesem Punkt unterscheidet sich seine Argumentation von der Humboldts, der 30 Jahre später die vorbehaltlose rechtliche Gleichstellung der Juden fordert.

⁴⁹ Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 93.

⁵⁰ Vgl. Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 120ff.

ten: Während für die Mehrheit der Christen der mit der Verbürgerlichung verbundene Assimilationsdruck im Alltag niedrig ist, ist er für die Minderheit der Juden hoch. Das beginnt bei der Sprache und endet nicht bei der Teilung der Woche in Arbeits- und Ruhetage. In beiden Fällen ist das Ergebnis dasselbe: Unterordnung aller Loyalitätsbindungen unter die Loyalität zum Staat, Unterordnung der unterschiedlichen Lebenswelten und Lebensweisen einer ständisch gegliederten Gesellschaft unter eine dem „institutionalisierten Individualismus“ (Parsons) entsprechende bürgerliche Lebensweise, und das heißt im Hinblick auf die Zugehörigkeit zu religiösen Gemeinschaften: Privatisierung der religiösen Praxis. Assimilation in dieser Perspektive meint Individualisierung, aber eben eine Individualisierung, die für Juden und Christen unterschiedliche Folgen hat: Ein bürgerlich gleichgestellter Jude muss seine religiöse Praxis in die Nischen eines christlich geprägten Alltagslebens verlegen, ein Christ nicht.

Die beiden im ersten Abschnitt erläuterten Annahmen, die humanistisch-aufklärerische über individuelle gleiche Rechte, die den auf dem Territorium eines Staates lebenden Menschen kraft der Gemeinschaft ihrer Gattungszugehörigkeit zukommen, und die utilitaristisch-aufklärerische über die Beförderung des „allgemeinen Wohls“, erklären die Möglichkeit der rechtlichen Gleichstellung der Juden. Die Wirklichkeit dieser Gleichstellung heißt Assimilation an eine bürgerlich-individualistische Lebensweise. Die Verknüpfung von Gleichheitspostulat (Juden können Bürger sein), staatlichem Fürsorgepostulat (die Aufhebung der geltenden rechtlichen Beschränkungen dient dem Allgemeinwohl) und individualistischer Emanzipationsforderung lässt sich aber nur halten, wenn sich zeigen lässt, dass die geltenden Judenordnungen keine legitime Reaktionen auf besondere Verhaltensweisen der Juden sind, die sich aus deren Religion erklären lassen. Denn „alle einschränkende Maasregel“ gegen die Juden wäre legitim, wenn die jüdische Religion „solche ungeselligen Grundsätze enthalte, daß ihre göttlichen Gebote mit den Geboten der Gerechtigkeit und der Menschenliebe im Widerspruch stehen“.⁵¹ Dohm muss also erklären, dass und warum genau dies nicht der Fall ist, und er tut dies, indem er die geltenden Judenordnungen als Produkt christlicher Judenfeindschaft ausweist, d. h. eine Theorie des Antisemitismus formuliert.

⁵¹ Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 15.

3. Frühe Antisemitismustheorie

Den Ausgangspunkt von Dohms Argumentation bildet die Akzeptanz des zeitgenössischen Judenbildes. Er geht davon aus, dass die „übereinstimmende[n] Eigenheiten der Denkart, der Gesinnungen und Leidenschaften, die man bey dem grösseren Theil der einzelnen Glieder einer Nation findet, und die man ihren bestimmten Character nennt“, bei den Juden „verdorbener“ als bei anderen Nationen seien:⁵² Gesetzesverstöße kämen bei ihnen häufiger als bei anderen vor (gemeint sind Eigentumsdelikte, die in dieser Zeit infolge der veränderten gesellschaftlichen Funktion des Privateigentums verstärkte Aufmerksamkeit erfahren und in der bürgerlichen Öffentlichkeit breit diskutiert werden),⁵³ sie neigten eher als andere zu „Wucher und Hintergehung im Handel“, ihr „Religionsvorurtheil“ sei „trennender und ungeselliger“ als das anderer Religionsgemeinschaften.⁵⁴

Eine solche Charakterisierung der Juden ist für Dohm kein Ausdruck von Judenfeindschaft, sondern ein Faktum. Anders als Antisemitismustheorien des 20. Jahrhunderts fragt Dohm nicht nach psychischen, kulturellen oder sozialen Ursachen von Stereotypenbildung, sondern nimmt Aussagen über Juden, die im späten 19. und im 20. Jahrhundert völlig zu Recht als antisemitisch bezeichnet worden wären, als gültig an. Was später befremdlich erscheint, ist jedoch historisch nicht nur unplausibel. An dieser Stelle ist es wichtig zu sehen, dass sich die soziale Lage der Juden im ausgehenden 18. Jahrhundert erheblich von der sozialen Lage der Juden im ausgehenden 19. Jahrhundert unterscheidet: Im ausgehenden 18. Jahrhundert leben Juden und Christen nicht in einer gemeinsamen bürgerlichen Lebenswelt, sondern in weitgehend getrennten Lebenswelten; die soziale Lage der überwiegenden Mehrzahl der Juden ist elend, die Berufsfelder beschränkt, Eigentumsdelikte, glaubt man den Anfängen der Sozialstatistik, kommen bei Juden häufiger vor. Ebenso scheint wegen der Beschränkung der Juden auf die Zirkulationssphäre Wucher vor allem bei Juden vorzukommen, da bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Anteil der jüdischen Geldhändler erheblich ist (was sich allerdings mit der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise rasch ändert). Man kann daher sagen, dass die Punkte, an denen Dohm die „Verdorbenheit“ der Juden festmacht, auf eine historische Differenz der sozialen Lagen von Juden und Nichtjuden verweist.

Dohm interpretiert das zeitgenössische Judenbild als historische Realität und übersetzt dies in eine größere „Verdorbenheit“ der Juden im Vergleich zu anderen

⁵² Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 37, S. 34.

⁵³ Vgl. Habermas, Rebekka: Diebe vor Gericht. Die Entstehung der modernen Rechtsordnung im 19. Jahrhundert. Frankfurt a. M., New York 2008.

⁵⁴ Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 35.

Gruppen. Weil Dohm das zeitgenössische Judenbild nicht als Bild, sondern als angemessene Beschreibung der Wirklichkeit versteht, kann sich seine Erklärung der Judenfeindschaft nicht auf das Zustandekommen dieses Bildes beziehen. Genau diese Frage ist ja die Frage, die von der Antisemitismustheorie des 20. Jahrhunderts gestellt und beantwortet wird: Was sind die aus der psychischen, sozialen und kulturellen Lage des Antisemiten zu erklärenden Gründe ihres antisemitischen Judenbildes? Für Dohm ist das Bild kein Bild, sondern Realität. Seine Erklärung der Judenfeindschaft setzt deshalb nicht am Judenbild, sondern an dem an, was er für Realität hält. Dohm fragt nach den Ursachen der „ungeselligen Neigungen“ der Juden.

Diese „Neigungen“ wurden bisher auf Besonderheiten der jüdischen Religion zurückgeführt. Deswegen zeigt Dohm in einem ersten Schritt mithilfe eines „Blick[s] in die Geschichte und die Entstehung der itzigen Judenverfassung“,⁵⁵ dass die Juden vor ihrer Unterwerfung unter Sondergesetze nach dem Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion Bürger wie alle anderen auch waren. Daraus folgt für Dohm, dass die gegenwärtige „Verdorbenheit“ der Juden keine ontologische Qualität dieser Gruppe ist. Auch mit ihrer Religion können die „ungeselligen Neigungen“ der Juden nichts zu tun haben. Da die Juden ihren Glauben zuvor praktizierten, folgt für Dohm, dass die „ungeselligen Neigungen“ der Juden kein Produkt ihrer Religion sein könnten. Wenn dies der Fall wäre, wäre nicht zu verstehen, warum Juden nicht immer schon Judenordnungen unterworfen waren. Aus dieser Überlegung schließt Dohm, dass sich der „bestimmte Charakter“ der Juden anders erklären lassen muss.⁵⁶ Dohm begreift ihn als historisches Produkt der Unterdrückung der Juden durch christliche Regierungen, „durch die politische Verfassung, in der sie itzt leben, bewirkt, und jede andere Menschengattung, in dieselben Umstände versetzt, würde sich sicher eben derselben Vergehungen schuldig machen“.⁵⁷ Daher sei die Mehrheitsgesellschaft „der Vergehungen schuldig, deren wir sie anklagen“.⁵⁸ Die „ungeselligen Neigungen“ der Juden sind für Dohm Folge der Judenordnungen, die Judenordnungen Folge christlicher Judenfeindschaft. Die Juden dafür verantwortlich zu machen, sei eine Verwechslung von Ursache und Wirkung, die „das Uebel, welches die bisherige fehlerhafte Politick hervorgebracht hat, zur Rechtfertigung derselben anführt“.⁵⁹ Dohm hat die größere „Verdorbenheit“ der Juden im Vergleich zu anderen Gruppen als Folge christlicher Judenfeindschaft erklärt.

55 Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 41.

56 Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 37.

57 Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 37.

58 Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 40.

59 Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 34.

Judenfeindschaft ist nach dieser Argumentation ein religiöses Phänomen, die frühe Theorie des Antisemitismus eine Theorie religiösen Judenhasses, die diesen aus der „Abneigung“ der christlichen Religion gegen andere Religionen erklärt. Antisemitismus erscheint daher als ein Relikt der Vergangenheit, dessen Reste, die geltenden Judenordnungen, in einer Gegenwart fort dauern, in der religiöse Zugehörigkeit nicht mehr über die Stellung von Individuen in Staat und Gesellschaft entscheiden sollte. Die in den Judenordnungen materialisierten „Vorurtheile“ sind für Dohm „ein Überbleibsel der unpolitischen und unmenschlichen Vorurtheile der finsternen Jahrhunderte“, das „unwürdig sey in unsern Zeiten fortzudauern“.⁶⁰ Im Zuge der rechtlichen Gleichstellung der Juden werde Judenhass, „Wirkung des fanatischen Religionshasses“,⁶¹ ebenso verschwinden wie die größere „Verdorbenheit“ der Juden durch das staatliche Erziehungsprogramm. Die Position, der Judenhass werde mit fortschreitender Aufklärung abnehmen, ist in keiner Weise spezifisch für Dohm, sondern charakteristisch für eine Zeit des Übergangs einer christlich-ständischen zu einer bürgerlichen Sozialordnung. Dass mit diesem Übergang der Antisemitismus nicht verschwindet, sondern sich wandelt, konnte Dohm nicht wissen.

Entsprechend bewegt sich die Erklärungskraft dieser Antisemitismustheorie gegen null, wenn nicht der religiöse, sondern der moderne Antisemitismus erklärt werden soll. Das ist kein Einwand gegen Dohm – der moderne Antisemitismus bildet sich im deutschen Sprachraum erst in der Debatte im Anschluss an Dohms Schrift aus. Die Stärke und bleibende Bedeutung von Dohms früher Antisemitismustheorie für die Theorie des Antisemitismus ist nicht in dem inhaltlichen Erklärungsmodell des Antisemitismus zu suchen. Die Leistung liegt vielmehr darin, den ersten – und in meinen Augen zentralen – Schritt auf dem Weg zu einem Erklärungsmodell gegangen zu sein. Indem Dohm die Praxis des Umgangs der christlichen Regierungen mit den Juden als Form von Judenfeindschaft begriffen hat, hat er die Grundannahme moderner Theorien über Antisemitismus formuliert: Antisemitismus ist nicht aus dem Handeln der Juden, sondern aus dem der Judenfeinde zu erklären.

60 Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 3.

61 Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung (wie Anm. 13), S. 41.

19. Jahrhundert

Werner Treß

Grundlegungen einer wissenschaftlichen Betrachtung der Judenfeindschaft im frühen 19. Jahrhundert bei Saul Ascher, Sigmund Zimmern, Michael Hess, Immanuel Wolf und Leopold Zunz

Im Februar 1815 erschien in der *Zeitschrift für die neueste Geschichte, die Staaten- und Völkerkunde* ein 60-seitiger Aufsatz unter dem Titel „Ueber die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht“. Autor des Beitrages wie auch Herausgeber der Zeitschrift war der aus Greifswald stammende Historiker Friedrich Rühs (1781–1820), der 1810 auf die Professur für Geschichtswissenschaften an der neu gegründeten Berliner Universität berufen worden war. Vor allem kraft der Autorität seines akademischen Amtes als Universitätsprofessor trat Rühs mit seiner Schrift an die Spitze einer neuen Welle judenfeindlicher Hetzschriften, die mit dem Ende der sogenannten Befreiungskriege und dem Beginn der Restauration einsetzte und deren Auswirkungen im Kontext der neu aufbrechenden Auseinandersetzungen um die staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden bis zum judenfeindlichen Pogrom der „Hep-Hep-Unruhen“ im Sommer 1819 immer weiter eskalieren sollten.

Mit dem Wiener Kongress, dessen Verhandlungen sich zum Zeitpunkt des Erscheinens der Rühs'schen Schrift ihrem Ende zuneigten, und der Neukonstituierung der staatlichen Ordnung im deutschsprachigen Raum unter dem Dach des Deutschen Bundes waren wesentliche Hoffnungen nationalgesinnter Kreise bitter enttäuscht worden. Die Vertreter dieser neuen nationalen Bewegung, allen voran der Begründer der Turnerbewegung, Friedrich Ludwig Jahn, und der Dichter, Historiker und Philosoph Ernst Moritz Arndt forderten die Schaffung einer gesamtdeutschen Nation auf Grundlage einer einheitlichen Verfassung und begaben sich mit ihrer vor allem in den Studentenschaften der protestantischen Universitäten rasant anwachsenden Anhängerschaft zunehmend in Opposition zur herrschenden Ordnung in den jeweiligen deutschen Teilstaaten. Zugleich waren die in Preußen und einigen Staaten des Rheinbundes noch im Zuge der napoleonischen Ära getroffenen Reformen und Gesetzgebungen hinsichtlich der staatsbürgerlichen Rechte der Juden mit Beendigung der französischen Besatzung plötzlich infrage gestellt. Die Anwendung bestehender Gesetze, etwa des preußischen Emanzipationsedikts von 1812, stießen entweder auf Widerstand, oder entsprechende vor 1813/14 gefasste Beschlüsse wurden schlicht für nichtig

erklärt, was unter anderem dazu führte, dass Tausende Juden die ihnen zuvor in Städten wie Frankfurt am Main, Köln, Bremen oder Lübeck zugebilligten Stadtbürgerrechte wieder verloren oder sie gar gänzlich aus den Städten vertrieben wurden. Überhaupt war die Auffassung verbreitet, dass die Juden nicht nur durch die zuvor gefassten Emanzipationsgesetzgebungen von der französischen Besatzung profitiert, sondern durch Handel und Denunziation auch mit ihr kollaboriert hätten, weshalb nun durch die genannten Frustrationen der nationaloppositionellen Bewegung gepaart mit zahlreichen wirtschaftlichen Verwerfungen in den Städten ein wachsender gesellschaftlicher Resonanzboden für judenfeindliche Stimmungen und auch gewaltsame Ausschreitungen gegeben war.¹

Friedrich Rühs und seine Schrift „Ueber die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht“

Vor diesem Hintergrund hatte 1815 das judenfeindliche Pamphlet des Berliner Universitätsprofessors Friedrich Rühs eine ganz andere Qualität, als es noch wenige Jahre zuvor etwa die einem kleineren Kreis vorbehaltenen Reden der von Achim von Arnim und Adam Heinrich Müller gegründeten Christlich-deutschen Tischgesellschaft hatten.² In Auseinandersetzung unter anderem mit Christian Wilhelm Dohms Schrift *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781) behauptete Rühs gleich zu Beginn seines Aufsatzes, dass die den Juden zugeschriebene „Verschlechterung des Charakters“ und ihre „verhaßte Eigenthümlichkeit“ weniger mit „dem Druck, worunter sie gelebt“ hätten, und den „Verfolgungen“, denen sie ausgesetzt gewesen seien, zu erklären sei als vielmehr damit, dass sie den Staat, dessen Bürger sie nun sein wollten, „weder begreifen noch einen lebendigen Antheil an dem allgemeinen Volksleben nehmen“ wollten.³ Dies sei nach Rühs durch den „Geist ihrer Religion und ihrer mit derselben genau zusammenhängenden Volksverfassung“ zu erklären.⁴ Die Juden würden

¹ Vgl. Erb, Rainer u. Werner Bergmann: Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860. Berlin 1989. S. 97–135.

² Zur judenfeindlichen Dimension der Tischgesellschaft siehe Nienhaus, Stefan: Geschichte der deutschen Tischgesellschaft (= Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte, Band 115). Tübingen 2003. S. 204–271 und passim.

³ Rühs, Friedrich: Ueber die Ansprüche der Juden auf das deutsche Bürgerrecht. In: Zeitschrift für die neueste Geschichte, die Staaten- und Völkerkunde, Bd. 3 (1815). S. 132f.

⁴ Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 3), S. 147.

als Volk einen eigenen Staat bilden, der mit ihrer Religion identisch sei, wobei sie nur das „Ansehn der Rabbiner und des Ceremonialgesetzes“, worin „das Wesen des Judenthums“ bestehe, als Autoritäten anerkennen würden.⁵

Hinzu kommen zahlreiche, von Rühs behauptete jüdenfeindliche Stereotype, z.B. die Charakterisierung von Juden durch „Witz, Schlaueit, Spekulationsgeist und Raffinement“,⁶ ihre Bezeichnung als „Krämer und Mäkler“,⁷ sie würden auf „andere Völker“ einen „schädlichen Einfluß“ ausüben,⁸ sowie die Unterstellung, sie würden sich für das „erste und vorgezogenste Volk Gottes“ halten, „dem die Herrschaft der ganzen Welt gebühre“.⁹ Rühs kommt zu dem Ergebnis, dass es besser gewesen wäre, wenn sich die Juden „nicht unter uns angesiedelt“ hätten und man „ihrer Einwanderung und ihrer Vermehrung kräftiger und nachdrücklicher zu wehren gesucht“ hätte.¹⁰ „Jedes Volk“, so Rühs, „das sich in seiner Eigenthümlichkeit und Würde zu behaupten und zu entwickeln wünscht, muss alle fremden Theile, die es nicht innig und ganz in sich aufnehmen kann, zu entfernen und auszuschneiden suchen, dies ist der Fall mit den Juden; [...]“.¹¹ Auch die politischen Handlungsanweisungen, deren Umsetzung Rühs gegen die in Deutschland lebenden Juden anrät, zeugen von der besonderen Radikalität seiner Schrift, so u. a. der Vorschlag, die Juden zum Tragen einer „Volksschleife“ zu zwingen, „wodurch sie sich unterscheiden“.¹² Zwar erwägt Rühs auch die Möglichkeit, die Juden „ganz und gar [zu] vertreiben oder mit Gewalt [zu] unterdrücken“, verwirft ein solches Vorgehen allerdings, weil es zu „grausam“ sei.¹³

Ausgehend von der politischen Grundmotivation seiner Schrift, der kategorischen Ablehnung einer staatsbürgerlichen Gleichstellung der Juden, fasst Rühs seine zentralen Forderungen in folgende drei Punkte zusammen: „1. die Festsetzung eines bestimmten Verhältnisses, worin die Juden zu den Deutschen stehen sollen, 2. die Verhütung ihrer Vermehrung durch äußere Einwanderung, 3. die möglichste Erleichterung und Beförderung des Uebertritts zum Christenthum als der ersten und unumgänglichen Bedingung, wodurch sie zu Deutschen werden können“. Obgleich die Anfeindungen von Rühs in der 1816 verbreiteten zweiten Ausgabe seiner Schrift noch durch Elemente ergänzt werden sollten, die man sonst erst im Kontext des rassistischen Antisemitismus des späten 19. Jahrhun-

5 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 3), S. 134f.

6 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 3), S. 137.

7 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 3), S. 135.

8 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 3), S. 145.

9 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 3), S. 149.

10 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 3), S. 153.

11 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 3), S. 153.

12 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 3), S. 154.

13 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 3), S. 153f.

derts vermuten würde, deutet insbesondere die dritte der zitierten Forderungen darauf hin, dass auch Rühs hinsichtlich der von ihm geforderten politischen Konsequenzen in den Jahren 1815/1816 noch nicht über die für das frühe 19. Jahrhundert typischen judenfeindlichen Positionen hinausging, sondern die Konversion zum Christentum als „erste“ – wenn auch offenbar nicht als einzige Bedingung – ansah, durch die Juden „zu Deutschen werden können“.¹⁴

Erste Entgegnung auf Rühs: Saul Ascher

Rühs Schrift löste insbesondere in den Jahren 1815 und 1816 eine breite öffentliche Kontroverse aus, über deren Verlauf, anders als über die Rühs'sche Schrift selbst, bisher wenig bekannt ist. Und hier ist es nun hinsichtlich der Frage nach einer im frühen 19. Jahrhundert zu verortenden kritischen Reflexion der Judenfeindschaft interessant, genauer hinzuschauen, ob und wie von Seiten der betroffenen Juden und anderen Gelehrten auf diese Anfeindungen reagiert worden ist. Noch im Jahr 1815 erschien in Berlin die Flugschrift *Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde* des jüdischen Philosophen, Aufklärers und Verlegers Saul Ascher. Erstmals wurde darin eine kritische Bestandsaufnahme der aufkommenden nationalistischen Bewegung vorgelegt. Dabei mag es auch der tagespolitischen Aktualität geschuldet gewesen sein, dass Ascher fast das ganze letzte Drittel seiner *Germanomanie* der unmittelbaren Auseinandersetzung mit Rühs Schrift widmete: „Vor kurzem bekam ich einen Aufsatz des Herrn Professor Rühs zu Gesichte, betitelt: ‚Über die Ansprüche der Juden auf das deutsche Bürgerrecht‘“, so beginnt Ascher seine Auseinandersetzung mit den Ausführungen von Rühs,¹⁵ wobei es Ascher nicht schwerfällt, die Verkettung von Vorurteilen über die Juden und das Judentum, die Rühs in seiner Schrift zusammengetragen und als Belege für seine eigenen Bewertungen angeführt hatte, eines nach dem anderen einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Ein Thema, das auch in anderen Entgegnungs- und Verteidigungsschriften zu Rühs immer wieder aufgegriffen wurde, betraf dessen Forderung nach einem Ausschluss der Juden vom Wehrdienst, weil diese aufgrund ihrer Volkszugehörigkeit nicht zuverlässig genug seien. Auf dieses Argument, das viele jüdische Männer, die in den Befreiungskriegen gekämpft hatten, als zutiefst ehrabschneidend empfanden, entgegnete Ascher, dass die jüdischen Soldaten sich doch im Felde bewährt hätten und dass bei der völligen militärischen Niederlage von 1806

¹⁴ Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 3), S. 154.

¹⁵ Ascher, Saul: Die Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde. Berlin 1815. S. 47.

die Juden in Preußen noch nicht wehrpflichtig waren, wohingegen „Deutschlands Heere“, wie Ascher es nennt, in den Jahren 1813 und 1814, als auch „die Juden aus Rußland, Polen, Östreich und Preußen mit ihnen in Reihe und Glied standen“, erfolgreich gekämpft hätten.¹⁶ Wichtig zu erwähnen ist auch, dass Ascher die Denkart von Rühls im Speziellen und die der von ihm so genannten „Germanomanen“ in eine geistesgeschichtliche Strömung einordnet, die möglicherweise mehr zu fassen vermag als der heute aus der Literaturwissenschaft übernommene Begriff der politischen Romantik.¹⁷ Ascher sieht hinter den quasi im Vordergrund agierenden Wortführern der Germanomanen, zu denen er vor allem Jahn und Arndt zählt, noch den Einfluss einer philosophischen Strömung, die er im „transzendentalen Idealismus“ Fichtes und in den „Schellingsschen Identitäts-Systemen“ verortet.¹⁸ Nur durch die spekulativen Verstiegenheiten dieser philosophischen Systeme sei es nach Ascher möglich gewesen, die Begriffe des Christentums und der Deutschheit in einer Art hermetischen Einheit zusammenzudenken:

Christenthum und Deutschheit war bald in eines verschmolzen; dies ist für den transzendentalen Idealisten und Identitätsphilosophen ein leichter Prozeß. Es ward von ihnen gefolgert. Deutschlands Rettung von dem Joche der fremden Tyrannei kann nur vorbereitet werden durch Einheit und Einigkeit des Volkes in der Idee. Die Einheit und Einigkeit in der Religion spricht dies Erfordernis ganz aus; dies soll nun durch den zum Katholizismus gesteigerten Protestantismus hergestellt werden, und so bestand daher für diese Denker ein deutsches Christenthum und eine christliche Deutschheit, die sie zu gründen und zu verbreiten sich vorsetzten.¹⁹

Nur so war nach Ascher also auch zu verstehen, dass zum Beispiel in den Beschlüssen der Christlich-deutschen Tischgesellschaft die Juden, obwohl sie über Jahrhunderte im deutschsprachigen Raum ansässig waren, über ihre Differenz zum Christentum zugleich in einen radikalen Gegensatz zur sogenannten Deutschheit gesetzt wurden. Die Denkart, alles was nicht zugleich deutsch und christlich war, als fremd zu verachten, hatte aber, wie Ascher weiter feststellt, nicht nur Konsequenzen in Gestalt eines vermehrten Hasses auf die Juden, sondern äußerte sich darüber hinaus in dem, was Ernst Moritz Arndt in dem von ihm geprägten Wort des „Volkshasses“ geradezu feierlich anpries. Ascher schreibt hierzu:

16 Ascher, Germanomanie (wie Anm. 15), S. 67.

17 Vgl. zum Begriff der politischen Romantik die Studien von Hartwich, Wolf-Daniel: *Romantischer Antisemitismus. Von Klopstock bis Richard Wagner*. Göttingen 2005; Puschner, Marco: *Antisemitismus im Kontext der Politischen Romantik. Konstruktionen des „Deutschen“ und des „Jüdischen“ bei Arnim, Brentano und Saul Ascher*. Tübingen 2008.

18 Ascher, Germanomanie (wie Anm. 15), S. 47.

19 Ascher, Germanomanie (wie Anm. 15), S. 13.

Der Fanatismus kennt keine Grenzen. Er blieb bei der Idee, die Juden seine Geißel fühlen zu lassen, nicht stehen. Kaum war Frankreichs Despotismus gebrochen, so gingen unsere Germanomanen noch weiter. Arndt, Jahn etc. und mehrere Nachbeter derselben wollten nun schon keinen Franzosen mehr in Deutschlands Gauen dulden, sogar die Sprache der Franzosen sollte aus Deutschlands Marken verbannt sein, und bei Verfolgung der fixen Idee der Germanomanie: alles Fremdartige von Deutschlands Boden entfernt zu sehen, geht endlich der lauteste Germanomane der jetzigen Zeit [gemeint ist Arndt – W. T.] in seiner neuesten Broschüre so weit, auch gegen England, das von den Germanomanen mit Huld bisher behandelte England, eine vollständige Philippika abzuhalten.²⁰

Nimmt man den Hass auf Russland noch hinzu, der sich bis zur Ermordung des russischen Generalkonsuls Friedrich August Kotzebue im Jahr 1919 ebenfalls noch weiter zuspitzen sollte, so haben wir es bei dem, was Ascher 1815 diagnostizierte, bereits mit einer relativ vollständigen Präfiguration jenes deutschen Nationalismus zu tun, wie er für die deutsche Geschichte bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges prägend werden und bleiben sollte: ein kontinuierlich affirmativer Hass auf Frankreich, ergänzt durch phasenweise mehr oder weniger stark ausgeprägte feindselige Haltungen gegen England und Russland, und das alles verschränkt mit einem sich immer weiter radikalierenden Judenhass.

Rühs Reaktion auf Ascher

Angeregt durch „würdige und gelehrte Männer“, so Rühs, fühlte er sich noch im Jahr 1815 dazu „ermuntert“, einen „zweiten, verbesserten und erweiterten Abdruck“ seiner Schrift *Ueber die Ansprüche der Juden auf das deutsche Bürgerrecht* vorzubereiten, der 1816 als Einzeltitel in der Realschulbuchhandlung in Berlin erschien.²¹ In seiner auf den 25. November 1815 datierten Vorrede führt Rühs als Motivation für die zweite Auflage seiner Schrift zwei Gründe an: zum einen dass er sie „in einem weitem Kreise durch einen besondern Abdruck [...] verbreiten“ wolle und zum anderen dass dies „desto nothwendiger“ sei, „da sie bereits einen Gegner gefunden hat und vielleicht auch noch andere Schriftsteller der Art dagegen ihr Geschrei erheben werden“.²² Hinsichtlich der Frage, um wen es sich bei diesem „einen Gegner“ gehandelt hat, lässt die weitere Lektüre der zweiten Auflage nur einen Schluss zu. Rühs erwähnt darin nämlich nur eine

²⁰ Ascher, Germanomanie (wie Anm. 15), S. 16f. Gemeint ist Arndts 1815 veröffentlichte Schrift *Über Preußens rheinische Mark und über Bundes-Festungen*.

²¹ Rühs, Friedrich: *Ueber die Ansprüche der Juden auf das deutsche Bürgerrecht*. Berlin 1815. S. III.

²² Rühs, *Ueber die Ansprüche der Juden* (wie Anm. 21), S. III.

einzigste Publikation, die sich bisher kritisch zur ersten Auflage geäußert hatte: Aschers *Germanomanie*. Rühs zitiert dabei aus Aschers erwähneter Entgegnung auf Rühs, dass „Deutschlands Heere“ sich doch „mit den Juden in ihrer Mitte“ besser gegen Frankreich bewährt hätten als zuvor ohne sie, um dann, ohne auf das Argument Aschers näher einzugehen, mit unverkennbarer Herablassung anzumerken: „Es bedarf wohl keines weiteren Beweises, daß die Vorstellung, das erste aller Völker zu seyn, den jüdischen Begriffen so eingewachsen ist, daß keine Aufklärung sie vertilgen kann.“²³ Indem Rühs mit diesen Worten gleichsam einen unaufhebbaren Widerspruch zwischen dem, was er den Juden als ihr exklusives Selbstbild unterstellte, und dem, was er für Aufklärung hielt, konstruierte, spielte er zugleich auf den öffentlich Ruf Aschers an, den er sich als Maskil bzw. Vertreter der jüdischen Ausklärung durch seine Publikationen erworben hatte. Und indem Rühs zusätzlich das Zitat aus Aschers Schrift in eine Reihe stellte mit Zitaten aus den Schriften von weiteren Vertretern der jüdischen Ausklärung – er nennt sie die „aufgeklärtesten Juden“²⁴ – oder zumindest ihre Namen erwähnt, nämlich Moses Mendelssohn, Salomon Maimon, Moses Hirschel und David Friedländer, richtete sich seine Polemik nicht nur gegen Ascher, sondern gegen die Tradition der jüdischen Aufklärung bzw. Haskala als Ganzes, deren aufklärerischen Charakter er ihr offensichtlich absprechen wollte.

Die von Ascher in seiner Entgegnung auf Rühs aufgeworfene Frage, ob auch Juden zur Wehrpflicht herangezogen werden sollten bzw. ob sie sich im Gefecht bewährt hätten, wird von Rühs in der zweiten Auflage seiner Schrift an späterer Stelle noch mal aufgegriffen, wobei er seine Position aus der ersten Auflage nicht nur beibehält, sondern unter anderem um die Bemerkung verschärft, dass die Juden „wegen ihrer schwächern physischen Konstitution“ für den Militärdienst „nicht geeignet“ seien.²⁵ Der insgesamt aggressivere Ton der zweiten Auflage von 1816, der unter anderem an der Bezeichnung der Juden als „Blutsauger des Volks“ deutlich wird,²⁶ enthält hierbei erstmals auch deutliche Zuschreibungen hinsichtlich der vermeintlichen physischen Merkmale der Juden. So schreibt Rühs: „Auch im ehemaligen Polen findet man in den Kreisen, wo der Juden weniger sind, unter den Bürgern und Bauern mehr Wohlstand, Reinlichkeitsliebe, eine vollere Physiognomie und überhaupt ein einnehmenderes Aeußeres als in den benachbarten Gegenden, die das Unglück haben von den Juden heimgesucht zu seyn.“²⁷

23 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 21), S. 28. Hier auch in Fußnote 56 der Verweis auf Ascher.

24 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 21), S. 25.

25 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 21), S. 38.

26 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 21), S. 22.

27 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 21), S. 22.

Die Erweiterung seiner Anfeindungen gegen die Juden durch physische bzw. physiologische Zuschreibungen ist jedoch nicht auf die Entgegnung durch Saul Ascher zurückzuführen – auch wenn Rühs sich merklich durch dessen Schrift *Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde* provoziert fühlte. Vielmehr verweist Rühs bei diesen Zuschreibungen auf zwei monografische Veröffentlichungen des Professors für „politische Wissenschaften und Statistik“ in Lemberg (Galizien), Joseph Rohrer, die aus dem Jahr 1804 stammten und die er in der Erstveröffentlichung von 1815 noch nicht erwähnt hatte. Dabei handelte es sich um einen Reisebericht durch die östlichen Provinzen des Kaisertums Österreich sowie um das Buch *Versuch über die jüdischen Bewohner der Österreichischen Monarchie*.²⁸ Darin ist auch ein Kapitel unter dem Titel „Körperliche Beschaffenheit der jüdischen Bewohner der österreichischen Monarchie“ enthalten, worin Rohrer unter anderem seine Eindrücke über die „Gesichts- und Körperbildung der Juden“, „[i]hre Krankheiten“ sowie „die Schönheit der Jüdinnen“ ausgeführt hat.²⁹ Für Rühs waren die Veröffentlichungen Rohrers eine der Hauptreferenzen für seine Behauptungen über das vermeintliche jüdische Leben in Polen und anderen Regionen im östlichen Europa, die er immer wieder als Negativbeispiele für seine Thesen und Forderungen hinsichtlich der Situation in Preußen bzw. im Deutschen Bund heranzog.

Die Kontroverse des Jahres 1816

Nachdem Ascher also schon 1815 die Gefahr des Judenhasses, wie sie in Rühs Schrift zum Ausdruck gekommen war, in die darüber hinausgehende Dimension eines pangermanischen Nationalismus eingeordnet hatte, erschien im Verlauf des Jahres 1816 eine wahre Flut an Entgegnungs- und Verteidigungsschriften zu Rühs, die im Falle der Verteidigungsschrift des Heidelberger Philosophieprofessors Jakob Friedrich Fries wiederum weitere Entgegnungsschriften nach sich zogen. Während etwa die ausführliche Entgegnungsschrift des Rektors des Frankfurter Philantropins, Michael Hess, auf die im Folgenden noch eingegangen wird, sich dadurch auszeichnete, die Schrift von Rühs minutiös und Zeile für Zeile zu widerlegen, war auf Seiten der Verteidigungsschriften feststellbar, dass sich die Aggressivität der darin fortgeschriebenen Judenfeindschaft weiter radikalisierte.

²⁸ Rohrer, Joseph: Bemerkungen auf einer Reise von der Türkischen Gränze über die Bukowina, Ost- und Westgalizien, Schlesien und Mähren nach Wien. Wien 1804; ders.: Versuch über die jüdischen Bewohner der Österreichischen Monarchie. Wien 1804.

²⁹ Rohrer, Versuch über die jüdischen Bewohner (wie Anm. 28), S. 25–36.

Die Zeitschrift *Nemesis*, deren Herausgabe vom Professor für Geschichte an der Jenaer Universität, Heinrich Luden, verantwortet wurde, der ebenfalls ein Wortführer der nationalen Opposition um Arndt und Jahn war und im Jahr darauf als Verfasser der Resolution des Wartburgfestes in Erscheinung trat, vermeldete zur Einleitung einer Ausgabe des Jahrgangs 1816, dass der Redaktion gleich acht Artikel zum Thema „Über das Judenthum und die Juden“ eingereicht worden wären, von denen sich nicht ein einziger für die Juden ausgesprochen habe, die aber unmöglich alle abgedruckt werden könnten, weshalb man sich nun zur Veröffentlichung einer Auswahl von drei dieser Aufsätze entschlossen habe, die dann die nachfolgenden 100 Seiten der Zeitschrift füllten. Als Autor des dritten Artikels wurde ein gewisser „Dr. Fürchtegott Leberecht Christlieb“ benannt, wobei es sich offenbar um ein Pseudonym handelt. Hinsichtlich der Frage, wie nun mit den Juden zu verfahren sei, stellte jener Christlieb zur Diskussion, ob man ihnen das Christentum nahebringen, sie vertreiben oder gänzlich ausrotten solle. Im Kapitel unter der Überschrift „Ob wir die Juden ausrotten sollen“ ist dann Folgendes zu lesen:

Eine wirkliche sinnliche Ausrottung der Juden unter uns könnte auf eine härtere und eine gelindere Weise geschehen. Auf eine härtere: indem wir sie, etwa kreisweise, zusammentrieben, und niederschossen, oder todschlügen, oder ersäuften – Alle, ohne Ausnahme, Männer und Frauen, Greise und Kinder, Kranke und Gesunde. Oder auf eine gelindere: indem wir sie, etwa kreisweise, zusammentrieben, auf die Gränze führten, sie hinüberstießen, und jeden zurückschlügen, der es etwa wagte, umzukehren – Alle, ohne Ausnahme, Männer und Frauen, Greise und Kinder, Kranke und Gesunde. Und nun, ihr Christen, lieben Brüder – wofür stimmt Ihr? Wollt ihr die härtere Weise? – Sie könnte einträglich werden; Ihr könntet das Wuchergut der Juden an Euch bringen, und wäret sie los, die lästigen Fremdlinge.³⁰

Hier wurde nicht mehr nur die „Ausrottung“ des Judentums als Religion oder Glaube zur Debatte gestellt, wie sie in judenfeindlichen Streitschriften des frühen 19. Jahrhunderts häufig zu finden ist, sondern die Ausrottung „der Juden“ als Menschen. Besonders frappierend ist nicht zuletzt der hier formulierte Anspruch, dass diese Ausrottung ohne jede Rücksicht selbst auf Kinder systematisch und vollständig erfolgen sollte – bis hin zu der Konsequenz, mit dem großen Morden zugleich das Vermögen der Ermordeten an sich zu bringen. Ohne dies in einen direkten und zwingenden historischen Zusammenhang stellen zu können, versteht es sich von selbst, dass derartige bereits 1816 von radikalen deutschen Nationalisten öffentlich gemachte Vernichtungsfantasien heute kaum gelesen

30 *Nemesis*. Zeitschrift für Politik und Geschichte. Band 8. I. Teil (1816). S. 64f.

werden können, ohne an das zu denken, was im darauf folgenden Jahrhundert während des Nationalsozialismus tatsächlich geschah.

Die judenfeindliche Schrift von Jakob Friedrich Fries

Ebenfalls 1816 erschien in den *Heidelberger Jahrbüchern der Litteratur* die Schrift des erwähnten Heidelberger Philosophen Jakob Friedrich Fries unter dem Titel „Über die Gefährdung des Wohlstands und Charakters der Deutschen durch die Juden“. Dieser Artikel, der auf den ersten neun Seiten zunächst nur als verteidigende Rezension der Rühls'schen Schrift angelegt war, geriet Fries auf seinen weiteren 15 Seiten zu einer eigenständigen judenfeindlichen Programmschrift und stieß in der Öffentlichkeit auf so viel Nachfrage, dass der Heidelberger Verlag Mohr und Winter ihn noch im selben Jahr in „Zweyter, verbesserter Auflage“ als Flugschrift verbreiten ließ.³¹ Auch an Fries' Schrift fällt auf, dass seine judenfeindlichen Polemiken diejenigen in der Schrift von Rühls an Aggressivität noch übertreffen. So bezeichnet er die Juden als „fressendes Gewürm“ und „Schacherteufel“,³² als eine „über die ganze Erde verbreitete Mäkler-, Krämer- und Trödlerkaste“,³³ als „Schmarotzerpflanze oder Blutsauger“³⁴ und als eine „[g]eschlossene Bande Raubbienen“.³⁵ Auch eine Definition der Juden als „eigne Nation“³⁶ und „Rasse“ ist bei Fries bereits zu finden: „Sie existieren seit Jahrtausenden zwischen allen andern Völkern der Erde, die nur soweit cultivirt sind, daß man durch Schacher bey ihnen reich werden kann, nur dadurch, daß sie nur unter sich heyrathen und auf diese Art ihre Rasse rein erhalten.“³⁷

Ausführlich schildert Fries die Gefahren, die angeblich vom Judentum ausgehen würden: So seien die Juden für „große Geldgeschäfte“ angeblich über „ganz Europa verschworen“, was schon bald dazu führen werde, dass „sämmliche Capitale unsers Volks und ein großer Teil des Grundbesitzes in den Händen der Juden zusammengehäuft“ würden und „die Söhne der christlichen ersten Häuser [...] sich als Packknechte bey den jüdischen verdingen“

31 Fries, Jakob Friedrich: Ueber die Gefährdung des Wohlstands und Charakters der Deutschen durch die Juden. Heidelberg 1816.

32 Fries, Ueber die Gefährdung des Wohlstands (wie Anm. 31), S. 11.

33 Fries, Ueber die Gefährdung des Wohlstands (wie Anm. 31), S. 15.

34 Fries, Ueber die Gefährdung des Wohlstands (wie Anm. 31), S. 16.

35 Fries, Ueber die Gefährdung des Wohlstands (wie Anm. 31), S. 23.

36 Fries, Ueber die Gefährdung des Wohlstands (wie Anm. 31), S. 12.

37 Fries, Ueber die Gefährdung des Wohlstands (wie Anm. 31), S. 12.

müssten.³⁸ In den Synagogen, so behauptet er weiter, würden die Juden nach ihrem „Privatgott schreyen, daß er uns Christen vertilgen und ihnen die Erde als ihr Erbe schenken möge“.³⁹ Darüber hinaus rückt er die Juden in die Nähe der Kriminalität und bezichtigt sie der organisierten Hehlerei: „Alle in den letzten Jahren in Deutschland entdeckten Räuberbanden redeten die Kochemsprache, hatten Juden zu Baldowerern, und die einzigen wohlhabenden Diebeshehler, die sich mit diesem elenden, vom Schicksal verfolgten Gesindel einließen, waren jüdische Handelsleute.“⁴⁰

Sollte die Kontinuitätsthese, der in der erwähnten Untersuchung von Rainer Erb und Werner Bergmann von den judenfeindlichen Pamphleten von Rühs und Fries zu den pogromartigen Ausschreitungen der sogenannten Hep-Hep-Krawalle des Jahres 1819 gezogen wurde,⁴¹ so zutreffen, dann wäre dies dahingehend zu präzisieren, dass Fries in seiner Schrift noch viel offener zum Pogrom gegen die Juden aufruft. Er vergleicht die Juden mit der „Pest“, von der es „unser Volk [...] zu befreyen“ gelte,⁴² er droht, dass wenn die Regierungen nicht mit „hoher Kraft“ gegen die Juden vorgehen, „dies Unwesen nicht ohne schreckliche Gewaltthat zu Ende gehen“ würde,⁴³ und versteigt sich schließlich zu der Forderung, „daß diese Kaste mit Stumpf und Stiel ausgerottet werde, [...]“⁴⁴ Noch im selben Jahr 1816 folgte Fries einem Ruf an die Universität Jena und wurde dort neben den weiteren politischen Professoren Lorenz Oken, Dietrich Georg von Kieser und Heinrich Luden zum Wortführer der deutsch-nationalen Burschenschaftsbewegung im Umfeld des Wartburgfestes.

Die Entgegnungsschrift des Studenten Sigmund Zimmern

Es war der 20-jährige jüdische Student der Rechtswissenschaften, Sigmund Wilhelm Zimmern (1796–1830) aus Heidelberg, ein Schüler des berühmten Rechtswissenschaftlers Anton F. J. Thibaut, enger Freund von Eduard Gans und Mitglied des im Folgenden zu behandelnden Wissenschaftszirkels, der ebenfalls

38 Fries, Ueber die Gefährdung des Wohlstands (wie Anm. 31), S. 20.

39 Fries, Ueber die Gefährdung des Wohlstands (wie Anm. 31), S. 22.

40 Fries, Ueber die Gefährdung des Wohlstands (wie Anm. 31), S. 18.

41 Vgl. Erb, Bergmann, Die Nachtseite (wie Anm. 1), S. 262f.

42 Fries, Ueber die Gefährdung des Wohlstands (wie Anm. 31), S. 19.

43 Fries, Ueber die Gefährdung des Wohlstands (wie Anm. 31), S. 11.

44 Fries, Ueber die Gefährdung des Wohlstands (wie Anm. 31), S. 18.

noch im Jahr 1816 eine couragierte Entgegnungsschrift veröffentlichte, mit dem Titel *Versuch einer Würdigung der Angriffe des Herrn Professor Fries auf die Juden*. Wie im Falle von Friedrich Rühs war es auch bei Fries dessen geistige Autorität als Universitätsprofessor und die starke Verbreitung seiner jüdenfeindlichen Flugschrift, die Sigmund Zimmern dazu bewog, den Vorurteilen des Professors im oben ausgeführten Sinne die „Wahrheit“ entgegenzusetzen.

Zimmern erkannte die Gefahr, die in solchen Schriften wie der von Fries lag, indem er einleitend schrieb:

Bedeutende Männer und öffentliche Lehrer geben ihren Namen zu Schriften, die in die Masse des Volks brennenden Zündstoff werfen, und wenn auch bei ruhig Denkenden unwirksam bleibend, Eingang bey Pöbel und Leidenschaft finden. Von der Art sind die bitteren Angriffe des Hrn. Prof. Fries [...], deren Tendenz und Sichtbare Wirkung es zur Pflicht macht die Stimme der Wahrheit ihr entgegenzusetzen.⁴⁵

An der Stelle der Worte „Tendenz und Sichtbare Wirkung“ setzt Zimmern eine Fußnote, wo er auf die zweite, „für das nicht litterarische Publikum“ erfolgte Veröffentlichung der Schrift von Fries hinweist und hinzufügt, dass diese „auf vielfache Weise verbreitet, und in öffentlichen Schenken vorgelesen“ worden sei.⁴⁶ Der für seine Zeit durchaus wissenschaftliche Charakter seiner Entgegnungsschrift wird unter anderen daraus ersichtlich, dass er bei seiner Textanalyse der Fries'schen Schrift nicht nur aus einer möglichst unparteiischen Sicht und Zeile für Zeile vorgehen will, sondern die von Fries ausgeführten ‚Argumente‘ zudem in verschiedene Kategorien einteilt. So schreibt Zimmern:

Ein Theil der uns gemachten Vorwürfe ist völlig falsch und unbegründet, [...] ein Theil ist auf alle Classen und Stände, ein Theil wenigstens auf die gleichen christlichen Stände anwendbar; und was davon in höherem Maaße den Juden zur Last fällt, dessen Entstehung ist aus völlig unrichtigen Quellen erklärt. Dies zu beweisen aber habe ich die Mühe nicht gescheut der ganzen Recension fast Zeile für Zeile zu folgen, und habe so, mit Enthaltung aller Persönlichkeit, bloß die Sache im Auge, mit völliger Unpartheylichkeit und Ruhe widerlegt und zugestanden [...].⁴⁷

Ein Beispiel aus der Kategorie der falschen bzw. auch auf die „christlichen Stände“ anwendbaren Vorwürfe, das Zimmern sich aus der Schrift von Fries vornimmt und das so ähnlich auch in der Schrift von Rühs zu finden war, betrifft die angebliche aristokratische Verfassung der Juden und die Macht der Rabbi-

⁴⁵ Zimmern, Sigmund: Versuch einer Würdigung der Angriffe des Herrn Professor Fries auf die Juden. Heidelberg 1816. S. 3f.

⁴⁶ Zimmern, Versuch einer Würdigung (wie Anm. 45), S. 4.

⁴⁷ Zimmern, Versuch einer Würdigung (wie Anm. 45), S. 9.

ner. Die Juden würden sich nur den Rabbinern und ihren Zeremonialgesetzen unterwerfen, nicht aber den Gesetzen und Gerichten des Staates. Hierauf entgegnet Zimmern, dass zum einen der bei weitem geringere Einfluss der Rabbiner „gewaltig gesunken“ sei, seitdem die Staaten den Weg zu „freierer Geistesbildung“ eröffnet hätten, dass des Weiteren die Zeremonialgesetze den Gesetzen des Staates nicht entgegenstehen würden und dass, selbst wenn dem so wäre, der Einfluss der Kirche auf ihre Mitglieder bei den christlichen Ständen – hier führt Zimmern die Herrnhuter, Quäker und Katholiken an – weitaus größer sei als bei den Juden und dass dann auch bei den Christen mit gleichem Maß geprüft werden müsse, ob ihre Religionsausübung den Ansprüchen des Staates entgegenstehe.⁴⁸ In eine ähnliche Richtung geht die Unverhältnismäßigkeit, dass Fries die jüdische Mythologie als angeblich von „angerühmten Diebereien durchwirkt“ als Beleg anführt, um daraus Schlüsse auf den aktuellen Charakter der Juden zu ziehen. Hierauf entgegnet Zimmern, dass auch niemand ernsthaft auf die Idee käme, darüber zu rasonieren, welchen Einfluss in der griechischen und römischen Mythologie die „Diebereien des Merkurius“ oder die „Schandtaten Jupiters“ heute noch auf die Menschen im Abendland ausüben würden, die sich mit dieser Mythologie beschäftigen.⁴⁹

Die Entgegnungsschrift des Oberlehrers Michael Hess

Eine weitere Entgegnungsschrift auf Rühs und Fries von einem Vertreter des gelehrten jüdischen Lebens kam im weiteren Verlauf des Jahres 1816 von Michael Hess (1782–1862), der seit 1806 als Oberlehrer und Rektor das *Philanthropin* in Frankfurt am Main – einer Israelitische Bürger- und Realschule – im Sinne der reformpädagogischen Ansätze des Philantropismus und des liberalen Judentums leitete. Unter dem Verweis darauf, dass eine Auseinandersetzung mit den judenfeindlichen Argumenten bei Jakob Friedrich Fries bereits durch Sigmund Zimmern erfolgt sei,⁵⁰ konzentrierte Michael Hess sich in seiner Entgegnungsschrift mit dem Titel *Freimüthige Prüfung der Schrift des Herrn Professor Rühs über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht* wiederum auf die zweite Auflage der erwähnten Flugschrift von Friedrich Rühs. Ähnlich wie Zimmern

⁴⁸ Zimmern, Versuch einer Würdigung (wie Anm. 45), S. 20.

⁴⁹ Zimmern, Versuch einer Würdigung (wie Anm. 45), S. 40.

⁵⁰ Hess, Michael: *Freimüthige Prüfung der Schrift des Herrn Professor Rühs über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht*. Frankfurt am Main 1816. S. 3.

hebt auch Hess weniger den Inhalt der judenfeindlichen Schriften als vielmehr den akademischen Rang der Autoren Rühs und Fries als Universitätsprofessoren hervor, was ihn zu seiner Entgegnungsschrift bewogen habe:

Nur die Schrift des Hrn. Rühs und deren Beurtheilung von Fries sollen hier ruhig und unpartheyisch, aber offen und freimüthig, wie es die Würde des Gegenstandes erheischt, gewürdigt werden, nicht wegen ihres inneren Gehalts – die Folge wird zeigen, wie geringe dieser ist – sondern weil sie die Namen von Männern an der Stirne tragen, die als öffentliche academische Lehrer den Samen ihrer menschenfeindlichen Grundsätze in die Herzen unerfahrener Jünglinge streuen, und die aufkeimende Humanität in ihrer Blüthe ersticken könnten.⁵¹

Aus vergleichender Sicht zu der Schrift von Sigmund Zimmern folgte auch die Entgegnung von Michael Hess dem Anspruch, in diesem Falle den Rühs'schen Text Zeile für Zeile durchzugehen und die darin gegen die Juden und das Judentum vorgebrachten Argumente, Behauptungen und Beispiele minutiös zu analysieren und eines nach dem anderen zu widerlegen. Auch hier kam die Hoffnung zum Ausdruck, dass wenn den Vorurteilen und falschen Behauptungen die Wahrheit entgegengestellt würde und die Öffentlichkeit gleichsam über den wahren Charakter der Juden und des Judentums aufgeklärt wäre, im nächsten Schritt auch die Vorbehalte gegen die Juden und ihre Gleichstellung auszuräumen wären. Dass sich dieses durchaus optimistisch auf ein vernunftgeleitetes Handeln des Menschen zählende Unterfangen nur auf rein wissenschaftlichem Wege bewerkstelligen ließ, war schon dadurch unabwendbar, da man sich ja mit den Schriften zweier Universitätsprofessoren auseinandersetzen hatte. Deren Autorität und das ihrer Urteile war von der Warte eines jüdischen Studenten wie Zimmern oder eines jüdischen Oberlehrers wie Hess aus, wenn überhaupt, so nur dadurch anfechtbar, indem man ihnen mit wissenschaftlichen Mitteln nachwies, unwissenschaftlich argumentiert zu haben. Zwar konnten derart honorige protestantische Ordinarien wie Rühs oder Fries dafür sorgen, dass die Universitäten und ihre höchsten Lehrämter nur ihresgleichen vorbehalten blieben. Das hieß jedoch nicht, dass sie nicht doch auch auf dem Gebiet geschlagen werden konnten, das die Universitäten zwar immer für sich beanspruchten, aber eben nicht ihnen allein vorbehalten war, nämlich auf dem Gebiet der Wissenschaft.

Um nun den Stellenwert der 90-seitigen Entgegnungsschrift von Michael Hess unter dem Gesichtspunkt ihrer Wissenschaftlichkeit einzuschätzen, lässt sich zumindest an einem Beispiel sehr gut zeigen, inwiefern sie möglicherweise noch über die mehr im argumentativen Bereich liegende Qualität der Arbeit von Zimmern hinaus ging. Es gelingt Hess nämlich, den Nachweis zu führen, dass

⁵¹ Hess, *Freimüthige Prüfung der Schrift* (wie Anm. 50), S. 3.

Rühs seinen Lesern nicht nur falsche oder unverhältnismäßige Tatsachenbehauptungen aufgetischt hat, sondern auch auf methodischem Gebiet schlicht unlauter gearbeitet hat. Konkret geht es darum, dass Rühs in seiner Schrift zu belegen versucht, dass den Juden schon vor der Diaspora der „Spekulationsgeist“ sowie das Streben „bei der geringsten Anstrengung den möglichst größten Gewinn“ zu suchen zu eigen gewesen sei.⁵² Als Beleg führt Rühs eine Geschichte aus den *Jüdischen Altertümern* des antiken jüdischen Geschichtsschreibers Flavius Josephus an, wo es um einen Juden namens Joseph geht, der vom ägyptischen Pharao Ptolemäus III im 3. Jh. v. Chr. die Eintreibung der Zölle in Syrien, Phönizien und Samaria gepachtet und ein „unermessliches Vermögen“ erworben habe,⁵³ indem er die „armen Leute“ in den genannten Provinzen „bis aufs Blut ausgesogen“ haben soll.⁵⁴

Die Relevanz, die Rühs dieser Geschichte beimisst, wird nicht zuletzt dadurch deutlich, dass er sie ausführlich über sechs Seiten seiner 62-seitigen Schrift nach erzählt und dabei streckenweise in deutscher Sprache aus dem in altgriechisch geschriebenen Originaltext von Flavius Josephus zitiert, wobei er anmerkt, nichts „hinzugesetzt“ oder „modernisiert“ zu haben.⁵⁵ Diese Passage bei Rühs nahm nun der sowohl des Altgriechischen wie auch der lateinischen und hebräischen Sprache mächtige Michael Hess zum Anlass, um sie mit dem Originaltext zu vergleichen und dem Titel seiner Schrift entsprechend einer „Prüfung“, in diesem Falle einer rein philologischen Überprüfung, zu unterziehen. Hess kommt dabei zu folgendem Ergebnis: „Die Unpartheilichkeit des Hrn. R. aber wird uns sehr verdächtig, da er, trotz seiner Versicherung [...], daß kein einziger Zug hinzugefügt, auch nichts modernisiert sey, dennoch den Josephus in mehreren Ausdrücken entstellt wiedergegeben hat.“⁵⁶ Hess führt hierzu sechs Beispiele an, wobei er unter anderem feststellt, dass die Wertung, „sie wurden bis aufs Blut ausgesogen“, durch Rühs „hinzugefügt“ worden sei⁵⁷ und es sich bei der Charakterisierung des Joseph wie auch seines Sohnes Hyrkan durch „Witz, Schlaueit, Spekulationsgeist und Raffinement“ um eine „gänzliche Verfälschung des Originals“ handele.⁵⁸

Obgleich die Geschichtswissenschaft sich im frühen 19. Jahrhundert erst zu einer modernen, auch philologisch fundierten und mit kritischen Methoden for-

52 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 21), S. 6.

53 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 21), S. 9.

54 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 21), S. 8.

55 Rühs, Ueber die Ansprüche der Juden (wie Anm. 21), S. 12.

56 Hess, Freimüthige Prüfung der Schrift (wie Anm. 50), S. 13.

57 Hess, Freimüthige Prüfung der Schrift (wie Anm. 50), S. 13.

58 Hess, Freimüthige Prüfung der Schrift (wie Anm. 50), S. 14.

schenden Disziplin zu entwickeln begann, war die Qualität, mit der Hess seine Einwände vorbrachte, nicht mehr nur eine Entgegnung auf Rühs und seine jüdenfeindliche Schrift, sondern eine Fundamentalkritik an den wissenschaftlichen Standards, mit denen auch an einer jungen Universität, wie der in Berlin, durch Ordinarien wie Rühs mit Publikationen an die Öffentlichkeit gegangen wurde. Auf diese Weise markierten gelehrte Juden wie Ascher, Zimmern⁵⁹ und Hess zugleich, dass, wenn sie es auch nicht so leicht wie ein Friedrich Rühs zu einer Professur bringen würden, sie dennoch nicht daran gehindert werden konnten, bessere Wissenschaftler zu sein.

Die Verteidigungsschrift von Friedrich Rühs

Durch die Entgegnungsschriften von Michael Hess und des reformierten Theologen und badischen Kirchenrats Johann Ludwig Ewald (1748–1822), auf die hier nicht genauer eingegangen werden kann,⁶⁰ fühlte sich Friedrich Rühs erneut zu einer Verteidigungsschrift provoziert, die ebenfalls noch im Jahr 1816 unter dem Titel *Die Rechte des Christenthums und des deutschen Volks. Vertheidigt gegen die Ansprüche der Juden und ihrer Verfechter* erschien. Wie schon gegen Ascher reagierte Rühs auf die Einwände von Michael Hess mit herablassender Polemik. Durch Formulierungen wie „ein gewisser M. Heß“,⁶¹ „was M. Heß sich zu behaupten erkühnt“,⁶² „M. Heß stellt die ganz unerhörte Behauptung auf“,⁶³ oder „allein M. Heß ist dreist genug“,⁶⁴ machte Rühs deutlich, dass er gar nicht gewillt war, sich gleichsam auf Augenhöhe mit Hess auseinanderzusetzen, wie denn auch seine Entgegnungen auf Ewald, den er als „Herr Kirchenrath“ tituliert,⁶⁵ bei Weitem nicht so herabwürdigend ausfallen.

Rühs Schrift *Die Rechte des Christenthums und des deutschen Volks* ist jedoch nicht in erster Linie durch seine Verteidigungen gegen Hess und Ewald zu cha-

59 Zimmern wurde 1821 im Kontext seiner Taufe zum ordentlichen Professor der Rechte an der Universität Heidelberg berufen.

60 Ewald, Johann Ludwig: Ideen über die nöthige Organisation der Israeliten in Christlichen Staaten. Karlsruhe und Baden 1816. Auf die Auseinandersetzung zwischen Ewald und Rühs insbesondere im Hinblick auf die Rezeption der Ansichten über Juden und Judentum bei Martin Luther werde ich in Kürze in einer gesonderten Publikation eingehen.

61 Rühs, Friedrich: *Die Rechte des Christenthums und des deutschen Volks. Vertheidigt gegen die Ansprüche der Juden und ihrer Verfechter*. Berlin 1816. S. 1.

62 Rühs, *Die Rechte des Christenthums* (wie Anm. 61), S. 12.

63 Rühs, *Die Rechte des Christenthums* (wie Anm. 61), S. 25.

64 Rühs, *Die Rechte des Christenthums* (wie Anm. 61), S. 65.

65 Rühs, *Die Rechte des Christenthums* (wie Anm. 61), S. 2.

rakterisieren, sondern vor allem dadurch, dass er seine in der Schrift *Ueber die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht* formulierten Positionen nicht nur beibehält, sondern noch einmal verschärft. Auffällig ist, dass Rühs ganz so, wie Ascher es im Jahr zuvor in seiner *Germanomanie* diagnostiziert hatte, die für ihn konstitutive Relevanz des Christentums für die deutsche Identität stärker hervorhebt. Bezogen auf die Juden geht es ihm darum, die staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden rigoros abzulehnen und dies durch die seiner Meinung nach bestehende „Unverträglichkeit des Christenthums und der Deutschheit mit dem Judenthum und der Jüdischheit“ zu betonen.⁶⁶ Diese „Unverträglichkeit“ versucht Rühs zu begründen, indem er die Juden nicht in erster Linie als Religionsgemeinschaft verstanden wissen will, sondern behauptet, sie seien durch die Begriffe „Volk“ und „Nation“ zu definieren. Gegen die von Micheal Hess vorgebrachte These, die Juden seien „durchaus kein Volk“,⁶⁷ die Rühs für eine „unerhörte Behauptung hält“, stellt er folgende Gegenthese auf: „Daß die Juden samt und sonders, in Tripolis wie in Brody, zusammengehören, und ein Volk, eine Nation ausmachen, ist eine so einleuchtende Wahrheit, daß auf das Jahr 1815 noch kein Schriftsteller sie zu leugnen versucht hat.“⁶⁸ Noch deutlicher als in seiner Schrift *Ueber die Ansprüche der Juden* hebt Rühs hervor, worin der „Gegensatz gegen andere Völker“, den die Juden „mithin auch gegen die Deutschen“ bilden würden,⁶⁹ bestehen soll. Rühs fragt: „Wodurch unterscheidet sich ein Volk; welches sind die Eigenthümlichkeiten, die es ausmachen?“⁷⁰ Hierzu führt er sechs, von ihm „ethnographische Begriffe“⁷¹ genannte Kriterien ein, wobei er die Relevanz des ersten Kriteriums hervorhebt: „Zuerst die Abstammung; stammen die Juden von Deutschen ab, oder haben sich ihre Stammväter so mit den Deutschen vermischt, daß eine Verschmelzung entstanden ist, wie's hin und wieder Slawen, Franzosen u.s.w. gethan haben? Wenn [...] in einem Volk ein Achtel oder Viertel Procent fremde Mischung ist, so wird dadurch seiner Eigenthümlichkeit eben nicht sehr geschadet.“⁷²

Auch das zweite von Rühs erläuterte Kriterium ist eindeutig darauf angelegt, die Juden nach biologischen Merkmalen zu unterscheiden, was ebenfalls

66 Rühs, Die Rechte des Christenthums (wie Anm. 61), S. 6.

67 Hess, Freimüthige Prüfung der Schrift (wie Anm. 50), S. 55. Hess schreibt hier: „Die Juden sind durchaus kein Volk; sie sprechen fast überall die Landessprache; ihre Lebensweise gleicht, bis auf die Religionsgebräuche, der der anderen Einwohner; sie nützen dem Staate, gleich den andern Bürgern derselben Stände, und sind den Landesgesetzen eben so gehorsam; [...].“

68 Rühs, Die Rechte des Christenthums (wie Anm. 61), S. 24.

69 Rühs, Die Rechte des Christenthums (wie Anm. 61), S. 24.

70 Rühs, Die Rechte des Christenthums (wie Anm. 61), S. 25.

71 Rühs, Die Rechte des Christenthums (wie Anm. 61), S. 27.

72 Rühs, Die Rechte des Christenthums (wie Anm. 61), S. 25.

darauf hindeutet, dass die Judenfeindschaft bei Rühls bereits rassistische Motive enthielt: „Zweitens, körperliche Eigenschaften, Gestalt, Bildung, Kräfte. Erkennt man den Juden nicht auf den ersten Blick in Galizien, wie in Deutschland? Ist die relative Körperkraft des Juden nicht viel geringer, als der Völker, unter denen er lebt?“⁷³ Als weitere Unterscheidungsmerkmale führt Rühls das Vorhandensein einer „bürgerlichen Verfassung“, die gemeinsame „Geschichte“, die „Sprache“ und schließlich die „Lebensart“ bzw. die „Sitten“ eines Volkes an⁷⁴ und kommt dann hinsichtlich des „Gegensatzes“ zu einem Resümee, das noch einmal die für das frühe 19. Jahrhundert besondere Radikalität seiner Position unterstreicht: „Der Gegensatz zwischen christlichen Völkern und den Juden, also in unserem Fall zwischen ihnen und Deutschen, ist durch die Natur so fest gestellt, daß er durch die Gleichstellung in bürgerlicher Hinsicht nie aufgehoben wird; er ist so tief in dem Volksgefühl gegründet, daß es sich überall dagegen empört.“⁷⁵

Eine Verschärfung seiner jüdenfeindlichen Haltung im Vergleich zu seiner Schrift *Ueber die Ansprüche der Juden* ist auch daran feststellbar, dass Rühls die Verfolgung und Vertreibung von Juden bzw. die Anwendung von Gewalt gegen sie nicht mehr prinzipiell ablehnt, sondern implizit sogar gutheißt. Hinsichtlich der ihm bekannten historischen Beispiele von Judenverfolgungen befindet Rühls, dass diese „zu entschuldigen“⁷⁶ oder „durchaus notwendig“ gewesen seien.⁷⁷ Die Vertreibung der Juden aus Spanien ab dem späten 15. Jahrhundert beurteilt er als „ein Glück für das Land“.⁷⁸ Zugleich versucht Rühls das Ausmaß der historisch belegten Judenverfolgungen, insbesondere die überlieferten Zahlen der jeweils aufgetretenen Todesopfer, zu relativieren, wobei auffällt, dass die von ihm bereits 1816 verwandten Argumentationsmuster sich ungebrochen bis heute in geschichtsrevisionistischen Texten wiederfinden. So etwa, wenn Rühls schreibt:

Überhaupt lässt sich von der Geschichte der Judenverfolgungen sagen, [...] daß die Erzählungen ungemein übertrieben, und niemals kritisch untersucht sind. Wären sie so nachdrücklich und allgemein gewesen, wie ein Judenadvokat dem andern nachschreibt, so läßt sich nicht begreifen, wie noch ein Jude übrig bleiben könnte; [...] die Zahlenangaben sind sichtbar übertrieben und höchst ungläublich; [...].⁷⁹

73 Rühls, *Die Rechte des Christenthums* (wie Anm. 61), S. 25.

74 Vgl. Rühls, *Die Rechte des Christenthums* (wie Anm. 61), S. 26f.

75 Rühls, *Die Rechte des Christenthums* (wie Anm. 61), S. 30.

76 Rühls, *Die Rechte des Christenthums* (wie Anm. 61), S. 58.

77 Rühls, *Die Rechte des Christenthums* (wie Anm. 61), S. 59.

78 Rühls, *Die Rechte des Christenthums* (wie Anm. 61), S. 65.

79 Rühls, *Die Rechte des Christenthums* (wie Anm. 61), S. 56.

Angesichts der gesteigert aggressiven Sprache in der Schrift *Die Rechte des Christentums und des deutschen Volks*, der darin öffentlich geschürten jüdenfeindlichen Attitüde und der Tatsache, dass Rühs selbst die gewaltsame Verfolgung von Juden relativiert oder sogar positiv bewertet, ist der im Weiteren noch auszuführende historische Zusammenhang zwischen seinen genannten Schriften aus den Jahren 1815/1816 und den 1819 in Deutschland aufgetretenen pogromartigen, jüdenfeindlichen Ausschreitungen in Gestalt der Hep-Hep-Unruhen als durchaus evident anzusehen.

Zur Einordnung des Schriftenstreits von 1816

Die angeführten Beispiele sind nur ein Ausschnitt einer im Jahr 1816 deutschlandweit geführten und sich zuspitzenden Kontroverse jüdenfeindlicher Schriften, Entgegnungs- und Verteidigungsschriften, einer Kontroverse, die sich nicht nur in wissenschaftlichen Zeitschriften, sondern auch in Tageszeitungen, Flugschriften und – wie Sigmund Zimmern erwähnte – sogar in Wirtshäusern oder Schenken niederschlug. Festzuhalten ist bis hierher, dass wir es in der beschriebenen Kontroverse einerseits mit einer jüdenfeindlichen Publizistik zu tun haben, die nicht zuletzt deshalb so viel Einfluss auf die Gesellschaft gewann, weil Universitätsprofessoren als ihre zentralen Verfasser in Erscheinung traten, wir es also mit einer Judenfeindschaft zu tun haben, die dem akademischen Raum entstammte, und dass sich dagegen andererseits eine neue Form von intellektueller jüdischer Selbstbehauptung regte, die zumindest verglichen mit den Pamphleten der Professoren durchaus den Anspruch darauf erheben konnte, den Vorurteilen über das Judentum und die Juden eine wissenschaftlich fundierte Wahrheit entgegenzusetzen.

Hinzu kamen weitere, unmittelbar sogar noch wirksamere Angriffe auf die bisher erlangten Fortschritte hinsichtlich der bürgerlichen Gleichstellung der Juden. Ebenfalls im Jahr 1816 entschied nämlich das Gutachten eines Spruchkollegiums der juristischen Fakultät der Berliner Universität unter dem Vorsitz Friedrich Karl von Savignys, dass die Klage der „Israelitischen Gemeinde in Frankfurt am Main auf Bestätigung des zu französischer Zeit gewährten Bürgerrechts ihrer Mitglieder“ abzuweisen sei.⁸⁰ Die 440.000 Gulden, welche die Israelitische Gemeinde fünf Jahre zuvor für die Erlangung der Bürgerrechte an die Stadt Frankfurt entrichten musste, brauchten dem Gutachten der Juristischen Fakultät gemäß nicht zurückerstattet werden. Die Frankfurter Juden fielen zurück auf den

⁸⁰ Vgl. u.a. Reissner, Hanns Günther: Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz. Tübingen 1965. S. 27.

Rechtsstatus, der ihnen exakt 200 Jahre zuvor, im Jahr 1616, als „Untertanen der Bürgerschaft“ zugeteilt worden war.

Zur außeruniversitären Organisation jüdischer Gelehrsamkeit: Der Wissenschaftszirkel

Im Spannungsfeld dieses Klimas gingen am 21. November 1816 einige jüdische Studenten aus Berlin und anderen Universitätsstädten über das Veröffentlichen von Entgegnungsschriften noch einen Schritt hinaus: Sie organisierten sich und riefen einen so genannten Wissenschaftszirkel ins Leben. Zu seinen Gründungsmitgliedern zählten Leopold Zunz, damals 22 Jahre alt und Student an der philosophischen Fakultät der Berliner Universität, Eduard Gans, 19 Jahre alt und Student der Rechtswissenschaften in Berlin, Immanuel Wolf, 17 Jahre alt und damals noch Schüler am Köllnischen Gymnasium in Berlin, Isaak Marcus Jost, 23 Jahre alt und Student an der Philosophischen Fakultät in Berlin, Julius Robo, 22 Jahr alt und Student der Rechtswissenschaften in Berlin, Daniel Lessmann, 22 Jahre alt und Student der Medizin in Berlin, schließlich Joseph A. L. Brogi, ebenfalls 22 Jahre alt und Student der Medizin. Als einziger Nichtstudent gehörte der 19-jährige, im Dienste des Bankiers Moses Friedländer stehende Moses Moser zu den Gründungsmitgliedern des Wissenschaftszirkels. Es handelte sich im Wesentlichen um denselben Personenkreis, der drei Jahre später, im November 1819 auch den „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“ gründen sollte. Aufgrund seiner Freundschaft zu Eduard Gans stieß 1817 kurzzeitig auch der oben als Verfasser der Entgegnungsschrift auf den Professor Fries erwähnte Student Sigmund Zimmern zum Berliner Wissenschaftszirkel.

Es ist durchaus wahrscheinlich, dass die Gründung des Wissenschaftszirkels über das beschriebene jüdenfeindliche Klima hinaus auch eine unmittelbare Reaktion auf die beschriebene Kontroverse war. Der Verfasser der Eduard-Gans-Biografie, Hanns Günther Reissner, schreibt, dass das Klima des „gesellschaftlichen Boykotts der kompakten Mehrheit der Studentenschaft“ die wenigen jüdischen Studenten der Berliner Universität derart an den Rand drückte, dass sie geradezu notgedrungen nach einer im Humboldt'schen Sinne „engen Gemeinschaft mit Gleichgesinnten und Gleichaltrigen“ suchten.⁸¹ Wie sich dieses Klima des Boykotts der Mehrheit der Studenten gegen ihre jüdischen Kommilitonen auswirken konnte, musste der unter den Gründungsmitgliedern des Wissenschaftszirkels erwähnte Joseph A. L. Brogi gleich zweimal auf schmerzvolle Weise

⁸¹ Reissner, Eduard Gans (wie Anm. 80), S. 28.

erfahren. So ist es in die Berliner Universitätsannalen eingegangen, dass Ende 1811 der aus Posen stammende 17-jährige Medizinstudent Brogi nach mehreren Beleidigungen, gegen die er sich zur Wehr gesetzt hatte, von seinen Mitstudenten einmal öffentlich mit einer Hetzpeitsche geschlagen und im Folgejahr noch einmal öffentlich geohrfeigt worden war. Brogi hatte daraufhin die Universitätsgerichtsbarkeit angerufen, mit dem Ergebnis, dass das zuständige Gremium, zu dem auch die erwähnten Professoren Rühls und Savigny zählten, nicht nur die Täter der Gewaltübergriffe, sondern auch Brogi selbst zu einer Karzerhaft verurteilten, weil er angeblich aus „Rachsucht und Feigheit den Gegner denunziert“ habe und außerdem „durch sein Wesen zu Händeln“ gereizt habe.⁸²

Es liegt nahe, dass die bürgerliche Stellung der Juden Gesprächsthema bei den Sitzungen des Wissenschaftszirkels war, was durch die in dessen Protokollen überlieferten Vortragsthemen deutlich wird, so etwa von einem Referendar namens Steinmann mit dem Titel „Ueber den Einfluß der Religion auf den Staat“, woraufhin in der Folgesitzung Joseph Hillmar einen Vortrag mit dem Titel „Einige Bemerkungen über den jetzigen Zeitgeist“ hielt.⁸³ Leider ist über den näheren Inhalt der Vorträge und den Verlauf der Diskussionen in den Sitzungsprotokollen des Berliner Wissenschaftszirkels, die im Bestand des Leopold-Zunz-Archivs überliefert sind, wenig zu erfahren.⁸⁴ Gleichwohl geben die Themen der gehaltenen Vorträge Auskunft darüber, dass die angehenden Wissenschaftler ihre jüdische Identität in den Jahren 1816/1817 noch mehr als Ausgangspunkt denn als Gegenstand wissenschaftlichen Arbeitens begriffen. Es kam ihnen zunächst darauf an, sich angesichts ihrer Ausgrenzung an den Universitäten überhaupt erst einmal ein gemeinsames Forum für ihre jeweiligen wissenschaftlichen Interessen und Arbeiten zu verschaffen.

Und diese Erkenntnisinteressen reichten durch alle Disziplinen, weshalb hier eben nicht nur von einem Aufbruch zur Wissenschaft des Judentums, sondern darüber hinaus vom Beginn einer jüdischen Wissenschaftsbewegung gesprochen werden muss. So hielt Joseph Brogi zum Beispiel einen Vortrag „Über den Schlaf“ und über „Die Kräfte der Natur in ihrem Wechselverhältnis“, Sigmund Zimmern sprach über „Die philosophische Begründung des Strafrechts“, Leopold Zunz über die „Würde des Konversations-Lexikons“, Isaak Marcus Jost „Über das Ratio-

82 Vgl. Lenz, Max: Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Band 1: Gründung und Ausbau. Halle a.d. Saale 1910. S. 410–417; Henne, Thomas und Carsten Kretschmann: Friedrich Carl von Savignys Antijudaismus und die ‚Nebenpolitik‘ der Berliner Universität gegen das preußische Emanzipationsedikt von 1812. Anmerkungen zu einem berühmten Fall der Universitätsgerichtsbarkeit. In: Jahrbuch für Universitätsgeschichte 5 (2000). S. 217–225.

83 Vgl. Reissner, Eduard Gans (wie Anm. 80), S. 32.

84 Leopold-Zunz-Archiv in der National Library of Israel, ARC 4 792/B1-1, online unter: <http://www.jewish-archives.org> (28.08.2014).

nelle und Zufällige in der Sprache“, und Eduard Gans trug unter anderem „Über Roms Größe und Verfall“ vor. Auch Themen mit einem jüdischen Bezug wurden in Vorträgen behandelt. So sprach Joseph Hillmar über eine „Einleitung zu einer älteren Geschichte der Juden“ und Moses Moser über den Evidenzbegriff bei Moses Mendelssohn.⁸⁵

Indem jedoch nur zwei von 31 nachweisbaren Vortragsthemen einen direkten jüdischen Bezug aufwiesen, stand das Judentum noch nicht im Fokus der Aufmerksamkeit des Wissenschaftszirkels. Hier ging es, wie gesagt, zunächst einmal darum, jüdischen Studenten einen gemeinsamen geistigen Freiraum zu ermöglichen, in dem sie sich als angehende Wissenschaftler erproben konnten. Dass das Personal des Wissenschaftszirkels ab 1819 nahezu identisch war mit dem Gründerkreis des „Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden“, erscheint durchaus konsequent, denn auch hier hieß es noch „Wissenschaft der Juden“ und noch nicht „Wissenschaft des Judentums“, wie es erst ab 1822 bei der Namensgebung der gleichnamigen vom Verein herausgegebenen *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* der Fall war, in der schließlich ganz klar der Fokus auf Themen mit einem jüdischen Bezug lag.

„Wehe über die Juden ...“

Vom Wartburgfest bis zur Ermordung Kotzebues

In der Zeit von der Gründung des Wissenschaftszirkels 1816 bis zu seinem Aufgehen in der 1819 erfolgten Vereinsgründung sollten sich jedoch auch die Entwicklungen im Hinblick auf den studentischen und professoralen Nationalismus und der damit einhergehenden Judenfeindschaft des akademischen Raums so weit zuspitzen, dass sie weit über die Universitäten hinaus um sich griffen. Diese Entwicklungen seien hier nur cursorisch umschrieben. Anlässlich des 300. Jubiläums der Reformation, des vierten Jahrestages der Völkerschlacht bei Leipzig und des zweiten Jahres nach Gründung der Jenaer Urburschenschaft wurde am 18. Oktober 1817 bei Eisenach das Wartburgfest begangen. Ein Achtel der im deutschen Bund eingeschriebenen Studenten von 13 protestantischen Universitäten kamen auf der Wartburg zusammen.⁸⁶ Die von Ascher in seiner Schrift *Germano-*

⁸⁵ Vgl. die Aufstellung der Vortragsthemen bei Reissner, Eduard Gans (wie Anm. 80), S. 33f.

⁸⁶ Zum Verlauf des Wartburgfestes vgl. Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (Hrsg.): *Wartburgfest 1817. Aufbruch zur deutschen Einheit (=Deutschland und Europa, Heft 21)*. Vaihingen/Enz 1991; Asmus, Helmut: *Das Wartburgfest. Studentische Reformbewegungen 1770–1819*. Magdeburg 1995.

manie beschriebenen Ritualisierungen von Christentum und Deutschtümelei oder, wie er es nannte, eines „zum Katholizismus gesteigerten Protestantismus“,⁸⁷ wurden im Programm des Wartburgfestes in die Tat umgesetzt, indem im Rittersaal auf der Wartburg ein von pathetischen, nationalistischen Reden durchsetzter Gottesdienst abgehalten wurde. Nach reichlicher Einnahme von Speis und vor allem Trank zog die Festgemeinde am Abend zum Ausklang auf den der Wartburg benachbarten Wartenberg, wo ein großes Feuer entzündet wurde. Auf Anregung von Ernst Moritz Arndt und organisatorisch umgesetzt vom Jahn-Schüler und Burschenschaftler Hans-Ferdinand Maßmann, der später zum Germanistikprofessor an der Berliner Universität avancierte, wurde das Wartenbergsfeuer dazu genutzt, eine straff durchritualisierte Bücherverbrennung abzuhalten. Neben einem Perückenkopf, einem Schnürleib und einem Korporalsstock als Symbole der Restauration wurde unter anderem das Buch *Geschichte des deutschen Reiches von dessen Ursprunge bis zu dessen Untergange* des Schriftstellers und russischen Generalkonsuls Friedrich August Kotzebue verbrannt. In die Flammen geworfen wurde auch das erwähnte Werk *Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde* von Saul Ascher. Dabei wurde den Berichten zufolge der Bannspruch ausgerufen: „Wehe über die Juden, so da festhalten an ihrem Judentum und wollen über unser Volkstum und Deutschtum spotten und schmähen!“⁸⁸ Mit am Scheiterhaufen zugegen und wichtigste Bezugspersonen für die aktionsbereiten Burschenschaftler und Turner auf dem Wartburgfest waren die sogenannten politischen Jenaer Professoren. Dies waren der Mediziner Dietrich Georg Kieser, der Physiker Lorenz Oken, der obenstehend als Herausgeber der Zeitschrift *Nemesis* und der darin veröffentlichten judenfeindlichen Schriften erwähnte Historiker Heinrich Luden und der ebenfalls bereits erwähnte Philosoph und Mathematiker Jakob Friedrich Fries, der noch 1816 als Professor von der Universität Heidelberg einem Ruf nach Jena gefolgt war und dort nun gemeinsam mit seinen genannten Kollegen einen breiten Kreis nationalistisch gesonnener Burschenschaftler um sich scharte, die das Wartburgfest organisiert hatten.

Einer dieser Burschen, der nach dem Wartburgfest extra an die Universität Jena wechselte, um bei Fries zu hören, und der als Fahnenträger ebenfalls der Bücherverbrennung auf dem Wartenberg beiwohnte, war der 22-jährige Student

87 Ascher, *Germanomanie* (wie Anm. 15), S. 13. Beachtlich ist auch Aschers Einschätzung zum Wartburgfest in seiner Schrift: *Die Wartburgs-Feier*. Mit Hinsicht auf Deutschlands religiöse und politische Stimmung. Leipzig 1818.

88 So überliefert bei Maßmann, Hans Ferdinand: Kurze wahrhaftige Beschreibung des großen Burschenfestes auf der Wartburg bei Eisenach am 18ten und 19ten des Siegesmondes 1817. Eisenach 1817. S. 26; vgl. auch Asmus, *Das Wartburgfest* (wie Anm. 86), S. 36.

Karl Ludwig Sand.⁸⁹ Am 23. März 1819 beging dieser Karl Sand in Mannheim ein Attentat auf den soeben erwähnten, von der Bücherverbrennung ebenfalls betroffenen russischen Generalkonsul Kotzebue, indem er sich bei diesem eine Audienz erschlichen hatte, ihm während dieser einen Dolch in die Brust ramnte, dabei ausrief „Hier, du Verräter des Vaterlandes!“ und sich nach seiner Flucht auf die Straße noch vor dem Haus Kotzebues selbst den Dolch in die Brust stieß, den Stich aber anders als Kotzebue zunächst überlebte.⁹⁰ Warum beging Sand dieses Attentat? Die Stimmungsmache gegen Kotzebue, vor allem im Umfeld der Universität Jena, rührte daher, dass ihm unterstellt wurde, einen herablassenden Geheimbericht über die erwähnte Zeitschrift *Nemesis* von Heinrich Luden an den russischen Zaren geschrieben zu haben. Daraufhin wurde er in burschenschaftlichen Kreisen als „russischer Spion“ diffamiert.⁹¹ Aufgrund der massiven Anfeindungen gegen ihn war Kotzebue eigens aus dem Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach geflohen und nach Mannheim gezogen, wohin ihm Sand folgte, um ihn zu ermorden.

Die Hep-Hep-Unruhen

Nachdem schon das Wartburgfest die deutschen Könige und Fürsten aufgeschreckt hatte, die sogenannten Demagogenverfolgungen unter anderem gegen Arndt und Jahn eingesetzt hatten und im Zuge der Breslauer Turnfehde das öffentliche Turnen in Preußen verboten worden war, wurden sie umso mehr aufgeschreckt, als Anfang August 1819 von Würzburg her ein judenfeindliches Pogrom über die Staaten des Deutschen Bundes hinwegrollte: die Hep-Hep-Unruhen. Auch hier nahmen der akademische Raum der Universität Würzburg und zweier ihrer Professoren als Auslöser für die Unruhen eine Schlüsselstellung ein. Hintergrund war, dass, nachdem 1814 das ehemalige Großherzogtum Würzburg an Bayern gefallen und im Jahr 1816 das bayerische Emanzipationsedikt von 1813 auch in Würzburg Geltung erlangte, es Juden wieder ermöglicht wurde, sich in Würzburg anzusiedeln, was ihnen seit dem 17. Jahrhundert verwehrt gewesen war. Bis 1819 war die jüdische Gemeinde in Würzburg auf etwa 400 Personen angewachsen, was insbesondere bei Handwerkern und alteingesessenen Händ-

89 Vgl. Richter, Joachim Burkhard: Hans Ferdinand Maßmann: Altdeutscher Patriotismus im 19. Jahrhundert. Berlin/New York 1992. S. 77.

90 Eine ausführliche Schilderung des Hergangs und genauen Ablaufs des Attentats auf Kotzebue findet sich in: Jarcke, Carl Ernst: Carl Ludwig Sand und sein, an dem kaiserlich-russischen Staatsrath v. Kotzebue verübter Mord. Berlin 1831. S. 231–244.

91 Jarcke, Carl Ludwig Sand (wie Anm. 90), S. 158.

lern, die in ihnen eine große Konkurrenz sahen, auf Widerstand stieß. 1819 wurde nun vor der bayerischen Ständeversammlung eine Revision des Judenedikts von 1813 beraten, wozu aus der Stadt Würzburg der Juraprofessor Joseph Behr als Landtagsabgeordneter nach München entsandt wurde. Behr hatte sich als Gutachter gegen die Staats- und Stadtbürgerrechte der Juden einen Namen gemacht. Gegen ihn war ein anderer Juraprofessor der Universität Würzburg mit Namen Sebald Brendel aufgetreten, der sich für die Rechte der Juden einsetzte. Was nun am 2. August 1819 in Würzburg geschah, als der Professor Joseph Behr von einer großen Menschenmenge von seiner Reise zur bayerischen Ständeversammlung in München zurückerwartet wurde, beschreibt Heinrich Graetz im 11. Band seiner *Geschichte des Judentums*⁹² wie folgt:

Plötzlich wurde ein alter Professor Brendel bemerkt, der kurz vorher zugunsten der Juden geschrieben hatte. Es hieß, er habe dafür von ihnen eine Dose voll Dukaten bekommen. Bei seinem Anblicke erscholl aus dem Munde der Studenten der unsinnige Ruf „Hep-Hep!“, mit dem pöbelhaften Zusatz „Jud verreck!“ [...] Brendel wurde verfolgt und mußte sich retten. Den Tumult benutzten brotneidische Kaufleute, welche erbittert darüber waren, daß jüdische Konkurrenten den Kaffee um einige Kreuzer billiger verkauften [...]. Eine leidenschaftliche Wut bemächtigte sich der Bevölkerung. Sie erbrach die Kaufläden der Juden und warf die Waren auf die Straße. Und als die Angegriffenen sich zur Wehr setzten und mit Steinen warfen, steigerte sich die Erbitterung bis zur Raserei. Es entstand eine förmliche Judenschlacht wie im Mittelalter, es kamen Verwundungen vor, mehrere Personen wurden getötet. [...] Militär mußte zur Dämpfung der Erbitterung herbeigeht werden, sonst wären die Juden niedergemetzelt worden.⁹²

In den folgenden Tagen und Wochen erfassten teilweise noch heftigere Unruhen zahlreiche deutsche Städte und Gemeinden, in Danzig ebenso wie in Düsseldorf und Kleve, in Hamburg ebenso wie in Frankfurt am Main, Heidelberg oder Bayreuth. Im *Allgemeinen Anzeiger der Deutschen* aus Gotha, worin am 3. September 1819 über die Hep-Hep-Unruhen berichtet wurde, war zu lesen:

[...] [E]s ist der tiefste Nationalhaß, gegründet auf Erfahrungen, die das Volk täglich vor Augen hat, welchem die Juden [...] täglich neue Nahrung geben, und welcher unselig in seinen Folgen sein wird. Daher muss der Verstand, so sehr auch die Menschenliebe dagegen kämpft, dem Professor Fries recht geben, wenn er schreibt: „Fragt doch einmahl Mann vor Mann herum, ob nicht jeder Bauer, jeder Bürger die Juden als Volksverderber und Broddiebe hasst.“⁹³

⁹² Graetz, Heinrich: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. Bd. 11: Vom Beginn der Mendelssohnschen Zeit bis in die neueste Zeit (1848). Leipzig 1900. S. 334f.

⁹³ Zitiert nach: Fasel, Peter: *Revolte und Judenmord: Hartwig von Hundt-Radowski (1780–1835). Biographie eines Demagogen*. Berlin 2010. S. 272.

Es wäre natürlich zu monokausal gedacht, wollte man von den judenfeindlichen Schriften von Rühs, Fries und anderen Universitätsprofessoren eine direkte Linie zu den Hep-Hep-Krawallen ziehen. Zudem muss auch die Situation in traditionell katholisch geprägten Würzburg von der Situation in den protestantischen Universitätsstädten unterscheiden werden. Es ist aber jenseits der konfessionellen Differenzen durchaus festzuhalten, dass die öffentliche Wirkmächtigkeit der Judenfeindschaft aus dem akademischen Raum, die, wie sich zeigte, auch in Würzburg eine Rolle spielte, als einer der Hauptfaktoren angeführt werden muss, wenn die Frage nach dem geistigen Nährboden für eine derart pogromartige und zudem deutschlandweit auftretende Eskalation der Gewalt gegen Juden gestellt wird.

Judenfeindschaft als „Begriff“ und „Gegenstand“ im Kontext des *Vereins für Cultur und Wissenschaft* der Juden – Immanuel Wolf und Leopold Zunz

Die Reaktionen auf die Hep-Hep-Unruhen im Spätsommer 1819 und die weiteren kurz geschilderten Ereignisse seit dem Wartburgfest von 1817 waren von unterschiedlicher Gestalt. Die zuständigen Minister der Staaten des Deutschen Bundes erließen Ende August 1819 die sogenannten Karlsbader Beschlüsse, die zur Folge hatten, dass auf die nationaloppositionellen Umtriebe vor allem in den Universitäten fortan mit einem Bündel an politischen Repressionen reagiert wurde. Nationalgesinnte Professoren wurden entlassen und des Landes verwiesen, die Versammlungs- und Pressefreiheit wurde drastisch eingeschränkt und zahlreiche Burschenschaftler in Haft genommen. Jene Phase der deutschen Geschichte, die man im Anschluss an die Restauration den Vormärz nennt, hatte begonnen. Im November 1819 erschien als Huldigung der Hep-Hep-Unruhen in Würzburg die Schrift *Der Judenspiegel* von Hartwig Hundt von Radowsky, die an Hass und Aggressivität den judenfeindlichen Schriften von Rühs, Fries und anderen in nichts nachstand. Und im selben Monat, am 7. November 1819, kamen in Berlin im Haus des späteren Leiters der privaten jüdischen Elementarschule in Berlin, Joel Abraham List (1780–1848),⁹⁴ die ehemaligen Gründer des Wissenschafts-

⁹⁴ Vgl. Ucko, Sinai (Siegfried): Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums. In: Wilhelm, Kurt (Hrsg.): Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt. Bd. I. Tübingen 1967. S. 315–352, hier S. 319.

zirkels ergänzt durch weitere Personen zusammen und gründeten den „Verein zur Verbesserung des Zustandes der Juden im deutschen Bundesstaate“, der erst 1821 in „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“ umbenannt wurde. Dem Namen, den sich der Verein im November 1819 zunächst gab, ist das jüdenfeindliche gesellschaftliche Klima, in dem er gegründet wurde und auf das seine Gründer offenbar reagieren wollten, deutlich anzumerken.

„Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums“, so lautete der Titel des Aufsatzes, mit dem 1822 die erste Ausgabe der *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* eröffnet wurde. Autor war der 1799 geborene jüdische Student Immanuel Wolf, der sich ab 1822 auch Immanuel Wohlwill nannte. Schon in der Wortwahl des Titels seines Beitrages, in dem es ihm eben um den „Begriff einer Wissenschaft des Judenthums“ ging, gab sich Wolf als Schüler Hegels, bei dem er seit 1818 in Berlin Philosophie studierte, zu erkennen. In den abschließenden Zeilen seines 24-seitigen Aufsatzes, der als Schlüsseltext, wenn nicht gar als Gründungsmanifest der modernen „Wissenschaft des Judenthums“ gewertet werden kann, heißt es:

Die wissenschaftliche Kunde des Judenthums muß über den Werth oder Unwerth der Juden, über ihre Fähigkeit oder Unfähigkeit, andern Bürgern gleich geachtet und gleich gestellt zu werden, entscheiden. Sie allein lehrt den innern Charakter des Judenthums kennen, das Wesentliche vom Zufälligen, das Ursprüngliche von Hinzugehanen trennen. Die Wissenschaft allein ist über die Parteilichkeit, Leidenschaften und Vorurteile des niederen Lebens erhaben; denn ihr Zielpunkt ist die Wahrheit.⁹⁵

Mindestens Dreierlei folgt aus dem soeben Zitierten: Erstens soll die Frage danach, was das Judentum sei, künftig auf rein wissenschaftlichem Wege bearbeitet werden. Ist dies sichergestellt, so kann zweitens an die Stelle des steten Vorurteils endlich die Kunde der Wahrheit über das Judentum treten, und erst wenn Letztere erwiesen ist, kann schließlich drittens unbefangen über die Fähigkeit der Juden, anderen Bürgern gleichgestellt zu werden, entschieden werden.

Wolf vereint zwei zentrale, sich auf den ersten Blick widersprechende Grundfunktionen der Wissenschaft des Judenthums und der modernen Wissenschaft überhaupt, zunächst die der Wahrheitserkenntnis durch reine, zweckungebundene Wissenschaft, oder, in Wolfs sowohl auf Elemente des Hegel'schen als auch des Humboldt'schen Wissenschaftsbegriffs rekurrierenden Worten: „Die Wissenschaft ist sich selbst genug, ist an und für sich wesentliches Bedürfnis des menschlichen Geistes. Sie braucht daher keinen Nutzen außer sich zu

95 Wolf, Immanuel: Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums, in: *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*. Erster Band. Berlin 1823. S. 1–24, hier S. 23.

bezwecken.“⁹⁶ Daraus folgt für Wolf aber eine zweite Grundfunktion der Wissenschaft, die sich keine Illusion darüber macht und eben mitreflektiert, dass die Wahrheit, so zweckfrei sie auch gewonnen werden mag, nicht ohne Konsequenzen auf das Leben der Menschen bleibt, weshalb die Wissenschaft immer auch in eine sittliche Verantwortung gestellt ist, oder in Wolfs sich unmittelbar an das letzte Zitat anschließenden Worten: „Aber darum bleibt es nicht minder wahr, daß jede Wissenschaft nicht blos auf andere Wissenschaften, sondern auch auf das Leben den bedeutendsten Einfluß übt, was dann auch von der Wissenschaft des Judenthums gar leicht nachzuweisen seyn wird.“⁹⁷ Als Konsequenz aus ihrem Wahrheitsanspruch auf das Judentum sah Wolf die zentrale, das „Leben“ beeinflussende Verantwortung der „Wissenschaft des Judentums“ also in nichts Geringerem als darin, die Bedingungen der Möglichkeit einer Emanzipation der Juden in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens aufzuzeigen. Nach diesem Selbstverständnis stellte sich die „Wissenschaft des Judentums“ in das Zentrum der Gesamtformation der jüdischen Emanzipationsbewegung, und indem nicht nur Wolf, sondern auch die anderen Vertreter der ersten Generation dieser jungen Disziplin immer wieder betonten, dass es ihnen darum gehe, die Wahrheit an die Stelle des Vorurteils über das Judentum zu setzen, war die Praxis der „Wissenschaft des Judentums“ immer auch zugleich eine Praxis der Selbstbehauptung gelehrten jüdischen Lebens gegen seine Anfeindungen. Und damit sei abschließend noch einmal das Anliegen des vorliegenden Beitrages benannt, nämlich aufzuzeigen, dass sich die Wissenschaft des Judentums als moderne Disziplin zwischen 1815 und 1824 nicht allein aus der reinen Beschäftigung mit dem Judentum selbst heraus entwickelte,⁹⁸ sondern damit untrennbar verbunden aus der Auseinandersetzung mit der im selben Zeitraum geradezu eskalierenden Anfeindung der Juden in den Staaten des Deutschen Bundes, insbesondere aber im akademischen Raum. Disziplingeschichtlich gesprochen heißt dies, dass das, was wir heute Jüdische Studien nennen und das, was heute als Antisemitismusforschung bezeichnet wird, in der „Wissenschaft des Judentums“ ursprünglich eins war oder zumindest aufs Engste miteinander verbunden.

Immanuel Wolf unterteilte in seinem Beitrag „Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums“ das „Fachwerk“ dieser neu zu konzipierenden Disziplin erstens in die „Kunde des Judenthums in seiner historisch-litterarischen Documentirung“ – dieser Bereich sollte wiederum in die Teildisziplinen der

⁹⁶ Wolf, Ueber den Begriff einer Wissenschaft (wie Anm. 95), S. 18.

⁹⁷ Wolf, Ueber den Begriff einer Wissenschaft (wie Anm. 95), S. 18.

⁹⁸ Die Abgrenzung von 1815 bis 1824 markiert den Zeitraum vom Ausgang des Wiener Kongresses, durch den der öffentliche Streit um den Rechtsstatus der Juden in den deutschen Staaten neu entfacht wurde, und der Auflösung des „Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden“.

„Philologie des Judenthums“, „Geschichte des Judenthums“ und „Philosophie des Judenthums“ untergliedert werden – und zweitens in die „Statistische Judenthumskunde in Beziehung auf die heutigen Juden in allen Ländern der Erde.“⁹⁹ Die Frage, wie nun diese zweite Säule der „Statistischen Judenthumskunde“ strukturiert sein sollte, wurde im vorletzten Beitrag, der 1823 im dritten und letzten Heft der *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* erschien, von Leopold Zunz wieder ausgegriffen. Sein Aufsatz hatte den Titel „Grundlinien einer künftigen Statistik der Juden“ und unterstreicht den Charakter der von ihm mitbegründeten Wissenschaft des Judentums als einer modernen, nicht nur historisch-kritisch, sondern auch empirisch-exemplarisch forschenden Disziplin. Hinsichtlich der „Statistik der Juden“ schlug Zunz vor, diese in 15 „Gegenstände“ einzuteilen. Hierzu zählten für ihn solche Erscheinungsformen des Judentums und der Juden wie z.B. ihre „Sitten“, ihr „Culturzustand“, „ihre Beschäftigungen und Gewerbe“, ihre „bürgerliche Verfassung“ und nicht zuletzt auch ein Gegenstand, den Zunz wie folgt definiert: „Verfahren und Stimmung gegen die Juden; die herrschenden Meinungen und Märchen; Anstalten für und wider sie“.¹⁰⁰ Damit umschrieb Zunz genau den Gegenstand, der bereits zu seiner Zeit die Gelehrten, die sich wissenschaftlich mit ihm beschäftigen, vor große Herausforderungen stellte und der heute als das Aufgabenfeld der Antisemitismusforschung benannt werden kann. Wichtig ist die Feststellung, dass dieser Gegenstand aus disziplingeschichtlicher Sicht immer schon integraler Bestandteil der Wissenschaft des Judentums war.¹⁰¹

99 Wolf, Ueber den Begriff einer Wissenschaft (wie Anm. 95), S. 18.

100 Zunz, Leopold: Grundlinien einer künftigen Statistik der Juden. In: *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*. Band 1.3. Berlin 1823. S. 523–532, hier S. 528.

101 Zum Verhältnis von Jüdischen Studien und Antisemitismusforschung vgl. Botsch, Gideon u. Christoph Kopke: „Im Grunde genommen sollten wir schweigen...“ Jüdische Studien ohne Antisemitismus – Antisemitismusforschung ohne Juden? In: „... und handle mit Vernunft“. Beiträge zur europäisch-jüdischen Beziehungsgeschichte. Festschrift zum 20jährigen Bestehen des Moses Mendelssohn Zentrums. Hildesheim, Zürich, New York 2012. S. 303–320.

Marcel Stoetzler

Moritz Lazarus und die liberale Kritik an Heinrich von Treitschkes liberalem Antisemitismus

Heinrich von Treitschke, eine der Schlüsselfiguren des Nationalliberalismus im Deutschen Reich, veröffentlichte im November 1879 den Zeitschriftenartikel „Unsere Aussichten“, der sich in der Folgezeit als wichtiger Impulsgeber bei der Entwicklung des modernen Antisemitismus erweisen sollte.¹ Die Bedeutung dieses kurzen Textes lag hauptsächlich darin, dass hier ein Autor liberaler Prägung eine antisemitische Argumentation vorlegte, deren Illiberalismus erkennbar liberale Züge trug. In der weitreichenden Debatte, die der Veröffentlichung folgte, dem später sogenannten Berliner Antisemitismusstreit, versuchten Autoren ebenfalls liberaler Prägung, Kernbegriffe der Auseinandersetzung für eine Abwehr des Antisemitismus nutzbar zu machen, insbesondere den der Nation. Der gewichtigste Text stammte von Moritz Lazarus, einem der Pioniere der modernen Sozialwissenschaft, dessen Forschung von großem Einfluss zum Beispiel auf Georg Simmel und Franz Boas war. Der Kernbegriff in Lazarus' Beitrag verweist auf eine erstaunliche Kontinuität in der liberalen Kritik des (offen) rassistischen Nationalismus bis in die Gegenwart hinein: Lazarus argumentierte, dass „die wahre Cultur“ (*scilicet*: der Nation) in der „Mannigfaltigkeit“ liege. Der Beitrag untersucht Lazarus' Argumentation gegen Treitschke.

1 Treitschke, Heinrich von: Unsere Aussichten. In: Preußische Jahrbücher 44 (1879). S. 559–576. Zum allgemeinen Hintergrund siehe: Eley, Geoff: What Are the Contexts for German Antisemitism? In: Frankel, Jonathan (Hrsg.): The Fate of the European Jews, 1939–1945. Continuity or Contingency? Studies in Contemporary Jewry, An Annual, XIII. New York, Oxford 1997. S. 100–132; Krieger, Leonard: The German Idea of Freedom. Chicago 1957; Langer, Ulrich: Heinrich von Treitschke. Politische Biographie eines deutschen Nationalisten. Düsseldorf 1998; Langewiesche, Dieter: Liberalism in Germany. Übersetzt von Christiane Banerji. Houndmills 2000; Reemtsma, Jan Philipp: Die Falle des Antirassismus. In: Ders.: U.a. Falun. Reden und Aufsätze. Berlin 1992. S. 303–322; Richter, Dirk: Der Mythos der „guten“ Nation. Zum theoriegeschichtlichen Hintergrund eines folgenschweren Missverständnisses. In: Soziale Welt 45 (1994). S. 304–323; Salecker, Hans Joachim: Der Liberalismus und die Erfahrung der Differenz. Über die Bedingungen der Integration der Juden in Deutschland. Berlin und Bodenheim 1999; Schnapper, Dominique: The idea of Nation. In: Qualitative Sociology 18:2 (1995). S. 177–187; Sheehan, James J.: German Liberalism in the Nineteenth Century. Chicago 1978.

1. Harmonische Gesellschaft, völkische Gemeinschaft

„Die Harmonie der Gesellschaft, zu der die liberalen Juden sich bekannten, mußten sie zuletzt als die der Volksgemeinschaft an sich selbst erfahren.“² Dieser hinterhältige Satz aus Max Horkheimer und Theodor W. Adornos *Dialektik der Aufklärung* klärt darüber auf, warum Liberale es damit schwerhaben, den Antisemitismus und den Holocaust zu erklären (was freilich diejenigen mit einschließt, die sich vielleicht für etwas Besseres oder Schläueres als Liberale halten, tatsächlich aber selber welche sind): Der Satz verweist darauf, dass der Liberalismus – die im Großen und Ganzen einverständene Selbstanalyse der antagonistischen Gesellschaft – eine gewissermaßen utopische Vorstellung von gesellschaftlicher Harmonie aufwies, wobei diese Harmonie entweder als eine bewusst – das heißt durch den Staat – herzustellende oder als eine gedacht war, die sich spontan ergibt, wenn man die Gesellschaft einfach nur ruhig machen lässt. Der geläufigste Name dieser Harmonie ist „die Nation“. Obwohl die Liberalen des 19. Jahrhunderts von dieser Harmonie namens Nation im Allgemeinen, wenn auch meist zwischen den Zeilen, annahmen, dass sie „natürlich“ oder spontan sei, war ihnen klar, dass die Nation hergestellt werden muss („konstruiert“ im heutigen Sprachgebrauch); und dies war durchaus kein Widerspruch: In einer unnatürlichen Epoche voller unnatürlicher Institutionen – Feudalismus, vorkapitalistische und vorbürgerliche Eliten, metaphysische und andere buntscheckige Sentimentalitäten, um nur ein paar zu benennen – bedarf es durchaus harter (politischer, kultureller, ökonomischer) Arbeit, um der unterdrückten Natur zu sich selbst zu verhelfen. Der wichtigste organisatorische Träger des Liberalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert hieß denn auch „Nationalverein“, und die schwere nationsschaffende Arbeit, die der Verein befürwortete, umfasste mehrere Kriege.

Später erst, in der Zeit zwischen den Weltkriegen, begannen einige Liberale, die heute allgegenwärtige Typologie einander entgegengesetzter Nationalismen zu formulieren, von denen die einen gut, nämlich liberal oder gar demokratisch, die anderen aber schlecht seien, nämlich rassistisch und faschistisch und ganz und gar vom liberalen Typ zu unterscheiden. Dies ergab sich daraus, dass die westlichen, liberalen Staaten ihre eigenen Nationalismen von denen ihrer Gegner – Nationalisozialismus, Faschismus und Staatssozialismus – begrifflich unterscheiden mussten. Der Autor, dessen Entwicklung diesen Zusammenhang am deutlichsten reflektiert und der zugleich der Gründervater der akademischen

² Adorno, Theodor W. u. Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M. 1969. S. 178.

Subdisziplin der Nationalismusforschung ist, war Hans Kohn.³ Aus dieser liberal-demokratisch-antifaschistischen Bemühung entstand die Nationalismusforschung, und ihr Kontext ist es, den der eingangs zitierte Satz von Horkheimer und Adorno angreift: Die gesellschaftliche Harmonie, für die die Liberalen – darunter nicht wenige Juden – eintraten, nahm in der geschichtlichen Realität (hier und da, freilich nicht überall, aber keineswegs nur in Deutschland) die Form der „Volksgemeinschaft“ an und zerstörte den Liberalismus. Die von dem zitierten Satz eingeklagte Analyse der geschichtlichen und begrifflichen Dialektik zwischen faschistischer, antisemitischer Volksgemeinschaft und der gesellschaftlichen Harmonie der frohgemuth schaffenden liberalen Nation ist – in der Perspektive der Kritischen Theorie – eine der zentralen Aufgaben jeglichen Versuchs, den Antisemitismus zu verstehen.

2. Treitschke im Berliner Antisemitismusstreit

Dies ist umso mehr der Fall, als der Antisemitismus (im modernen Sinne) schon zur Zeit seiner Anfänge im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt der Nation untersucht und angegangen wurde. Die im liberalen Mainstream der deutschen Gesellschaft der Kaiserzeit wohl am meisten diskutierte Debatte über den sich damals konstituierenden politischen Antisemitismus – das heißt den Antisemitismus, der unter diesem neu geprägten Namen sozusagen auf eigene Rechnung, selbstbewusst und programmatisch aufzutreten begann – war der später sogenannte Berliner Antisemitismusstreit.⁴ In diesem Streit verwahr-

3 Vgl. Kuzio, Taras: *The Myth of the Civic State: a Critical Survey of Hans Kohn's Framework for Understanding Nationalism*. In: *Ethnic and Racial Studies* 25:1 (2002). S. 20–39; Schnapper, Dominique: *The Idea of Nation*, in: *Qualitative Sociology* 18:2 (1995). S. 177–187; Liebich, Andre: *Searching for the perfect Nation: the Itinerary of Hans Kohn (1891–1971)*. In: *Nations and Nationalism* 12:4 (2006). S. 579–596; Wolf, Ken: *Hans Kohn's Liberal Nationalism: The Historian as Prophet*. In: *Journal of the History of ideas*, 37:4 (1976). S. 651–672; Gordon, Adi: *The Ideological Convert and the „Mythology of Coherence“: The Contradictory Hans Kohn and his Multiple Metamorphoses*. In: *Leo Baeck Institute Year Book* 55 (2010). S. 273–293. Schon vor dem Aufstieg von Nationalsozialismus, Faschismus und Stalinismus mag auch die Präsenz der – sehr kleinen – Strömung sozialistischer KritikerInnen der Nation die Notwendigkeit hervorgerufen haben, den liberalen Begriff eines fortschrittlichen Nationalismus zu entwickeln und zu formalisieren; der kurze Moment des sozialistischen Antinationalismus mag in der liberalen Wahrnehmung gewaltiger und bedrohlicher erschienen sein, als er tatsächlich war. Vielleicht wurden auch einige Liberale von Gewissensbissen wegen des von ihren Vorfätern begangenen Verrats am Rationalismus gepeinigt.

4 Stoetzler, Marcel: *The State, the Nation and the Jews. Liberalism and the Antisemitism Dispute in Bismarck's Germany*. Lincoln u. London 2008; Stoetzler, Marcel: *Cultural Difference in*

ten sich führende Vertreter des deutschen Liberalismus dagegen, dass einer der Ihren sich in aner kennender und aufmunternder Weise, obzwar eher beiläufig und in der Substanz unoriginell, über den damals anwachsenden populistischen Antisemitismus äußerte. Dieser Liberale, der sich die Freiheit gestattete – um noch ein weiteres Mal die *Dialektik der Aufklärung* zu zitieren – seine „antilibera le Meinung“ zu sagen,⁵ und der in diesem Sinne als ein Archetyp all der heu tigen Tabubrecher gelten kann, die unter der querdenkerischen Freiheitsflagge gegen die Political-Correctness-Diktatur ins Feld ziehen, war der Historiker, Pub lizist und Reichstagsabgeordnete Heinrich von Treitschke (1834–1896). Treitschke war der Autor einer fünfbändigen *Deutschen Geschichte des Neunzehnten Jahr hundert*s, ein zwischen 1879 und 1894 erschienenenes bildungsbürgerliches Werk, das in keiner standesgemäßen Wohnung fehlen durfte; unter historiografischem Gesichtspunkt, und wenn man sich nicht von seinen fortwährend zur Schau gestellten Meinungen abschrecken lässt, ist Treitschkes Werk interessant, da er bewusst und planmäßig politische, gesellschaftliche und kulturelle Aspekte der (damals) jüngeren und Zeitgeschichte in ein Gesamtnarrativ verflcht. Die Bemerkungen, die den Streit auslösten, fanden sich in einem Artikel in den von Treitschke selbst herausgegebenen *Preussischen Jahrbüchern*, einem zentralen Organ des Nationalliberalismus.⁶ Treitschkes Bemerkungen zielen auf die Frage, wie viel „fremdes“, nämlich einwanderndes jüdisches „Volksthum“ die deutsche Nation verkraften kann:

[Ü]ber unsere Ostgrenze [...] dringt Jahr für Jahr aus der unerschöpflichen polnischen Wiege eine Schaar strebsamer hosenverkaufender Jünglinge herein, deren Kinder und Kindeskin der dereinst Deutschlands Börsen und Zeitungen beherrschen sollen; die Einwanderung wächst zusehends, und immer ernster wird die Frage, wie wir dies fremde Volksthum mit dem unseren verschmelzen können.⁷

the National State: from trouser-selling Jews to unbridled Multiculturalism. In: *Patterns of Pre-judice* 42:3 (2008). S. 245–279.

5 Adorno, Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (wie Anm. 2), S. 209.

6 Dies war übrigens nicht der erste Treitschke-Streit: Treitschkes fünf Jahre zuvor geäußerte Ansicht, dass der „Kathedersozialismus“ derjenigen seiner Kollegen, die vom Kapitalismus erwarteten, er solle in der politischen Form der wohlwollenden Monarchie „die soziale Frage“ patriotisch-verantwortungsvoll lösen, nur der Sozialdemokratie zugutekommen werde und damit dem Untergang der Zivilisation, war nicht weniger explosiv gewesen als nun seine Ansichten über „die Judenfrage“.

7 Treitschke, *Unsere Aussichten* (wie Anm. 1), S. 572f. Der Seitenverweis für die am leichtesten zugängliche Ausgabe, in der Textsammlung von Boehlich, ist: Treitschke: *Unsere Aussichten*. In: Boehlich, Walter (Hrsg.): *Der Berliner Antisemitismusstreit*. Frankfurt am Main 1965. S. 5–12, hier S. 7–8. Der Seitenverweis für die neuere, von Karsten Krieger besorgte Ausgabe ist: Treitschke: *Unsere Aussichten*. In: *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Kommentierte Quellenedition*. Im Auftrag des

Die Einwanderer aus dem Osten werden zugleich auch als „israelitische Mitbürger“ angesprochen, und Treitschke richtet eine „einfach[e]“ Forderung an sie:

Was wir von unseren israelitischen Mitbürgern zu fordern haben, ist einfach: sie sollen Deutsche werden, sich schlicht und recht als Deutsche fühlen – unbeschadet ihres Glaubens und ihrer alten heiligen Erinnerungen, die uns Allen ehrwürdig sind; denn wir wollen nicht, daß auf die Jahrtausende germanischer Gesittung ein Zeitalter deutsch-jüdischer Mischcultur folge.⁸

Der „Verschmelzung“ des alten, germanischen mit dem neuen, fremden „Volks-thum“ wird „Mischung“ gegenübergestellt: Volkstumsverschmelzung scheint die germanische Gesittung bewahren zu sollen, „Mischcultur“ zu verhindern und mit dieser auch die Beherrschung von Börsen und Zeitungen durch die Einwanderer abzuwehren. Zugleich scheint Treitschke keine Einwände gegen die Fortexistenz von Glauben und „Erinnerungen“ der Einwanderer zu haben. Treitschkes „liberaler Antisemitismus“ – nicht nur der zufällige Antisemitismus eines ansonsten Liberalen, sondern ein Antisemitismus, der in seiner Argumentation selbst liberale Züge trägt, obschon von anderen Liberalen zurückgewiesen – ist in der Frage unentschlossen, ob die Juden *an sich* assimilierbar seien oder nicht.⁹ Treitschke schreibt, dass die von ihm postulierte Nichtassimilierbarkeit der nach Deutschland einwandernden Ostjuden in ihrer Ethnizität begründet liege, und gesteht ein, dass „die Israeliten des Westens und des Südens“, die „zumeist dem spanischen Judenstamme“ angehörten, „in ihrer großen Mehrzahl gute Franzosen, Engländer, Italiener geworden“ seien, schränkt dies sofort mit dem quasi-rassistischen Argument ein: „soweit sich dies billigerweise erwarten läßt von einem Volke mit so reinem Blute und so ausgesprochener Eigenthümlichkeit“.

Ein paar Seiten später gibt Treitschke allerdings noch eine andere Erklärung dafür, dass etwas im Deutschen Reich ein sehr ernstes Problem ist, das „im Westen“ (Frankreich und England – Italien wird hier nicht wieder aufgeführt, wohl da es nicht in die Argumentation passen würde) kein Problem darstellt; die folgende Passage illustriert recht klar die national-liberale Position:

Von einer Zurücknahme oder auch nur einer Schmälerung der vollzogenen Emancipation kann unter Verständigen gar nicht die Rede sein; sie wäre ein offenbares Unrecht, ein Abfall

Zentrums Antisemitismusforschung hrsg. von Karsten Krieger. München 2004. 2 Bände. S. 6–16, hier S. 11. Ich werde im Folgenden die Seitenverweise in der Form Original/Boehlich/Krieger darstellen.

⁸ Treitschke, Unsere Aussichten (wie Anm. 7), S. 573/S. 8/S. 12.

⁹ Zum Begriff „liberaler Antisemitismus“ siehe: Achinger, Christine u. Marcel Stoetzler: German Modernity, Barbarous Slavs and Profit-seeking Jews: The Cultural Racism of Nationalist Liberals. In: Nations and Nationalism 19 (4) (2013). S. 739–760.

von den guten Traditionen unseres Staates und würde den nationalen Gegensatz, der uns peinigt, eher verschärfen als mildern. Was die Juden in Frankreich und England zu einem unschädlichen und vielfach wohlthätigen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft gemacht hat, das ist im Grunde doch die Energie des Nationalstolzes und die festgewurzelte nationale Sitte dieser beiden alten Culturvölker. Unsere Gesittung ist jung; uns fehlt noch in unserem ganzen Sein der nationale Stil, der instinctive Stolz, die durchgebildete Eigenart, darum waren wir so lange wehrlos gegen fremdes Wesen. Jedoch wir sind im Begriff uns jene Güter zu erwerben und wir können nur wünschen, daß unsere Juden die Wandlung, die sich im deutschen Leben als eine nothwendige Folge der Entstehung des deutschen Staates vollzieht, rechtzeitig erkennen.¹⁰

Treitschke betont hier die Notwendigkeit, den nationalen und liberalen Charakter von modernem Staat, Gesellschaft und Kultur als Einheit zu denken (fast könnte man sagen, als eine dialektische Einheit von Unterschieden): Die Emanzipation der Juden gehört zu den „guten Traditionen unseres Staates“, gerade wie sie zu denen Englands und Frankreichs gehört, führt aber nur zu positiven Ergebnissen, wie der Milderung des „nationalen Gegensatzes“, wenn Nationalstolz und nationale Sitte gefestigt sind. Mangelt es an den Letzteren, ist die (jetzt liberalstaatlich verfasste) Nation wehrlos gegen „fremdes Wesen“. Im Gefolge der deutschen Staatsgründung sind „Nationalstolz und nationale Sitte“ im Werden begriffen, gerade wie es die nationalliberale Programmatik seit den 1860er Jahren vorausgesehen und propagiert hatte: erst mal den Nationalstaat gründen, dann die liberale Nation; erst Einheit erkämpfen, dann Freiheit blühen und gedeihen lassen. „Unsere Juden“, so Treitschke, möchten doch bitte die logische Notwendigkeit dieser Prioritätenfolge einsehen.

Dass die übergeordnete Stoßrichtung der Intervention Treitschkes also liberal ist in diesem bestimmten Sinn, heißt aber keineswegs, dass sie nicht auch antisemitisch und quasi-rassistisch sein kann.¹¹ Die für die Staatsbildung unerlässliche Stärkung des Nationalgefühls à la Treitschke bedient sich großzügig im Repertoire antisemitischer Klischees:

Keine deutsche Handelsstadt, die nicht viele ehrenhafte, achtungswerthe jüdische Firmen zählte; aber unbestreitbar hat das Semitentum an dem Lug und Trug, an der frechen Gier des Gründer-Unwesens einen großen Antheil, eine schwere Mitschuld an jenem schnöden Materialismus unserer Tage, der jede Arbeit nur noch als Geschäft betrachtet und die alte gemüthliche Arbeitsfreudigkeit unseres Volkes zu ersticken droht; in tausenden deutscher Dörfer sitzt der Jude, der seine Nachbarn wuchernd auskauft. Unter den führenden

¹⁰ Treitschke, *Unsere Aussichten* (wie Anm. 7), S. 575/S. 11/S. 14f.

¹¹ Siehe hierzu Achinger, *Stoetzler, German Modernity, Barbarous Slavs* (wie Anm. 9), S. 739–760.

Männern der Kunst und Wissenschaft ist die Zahl der Juden nicht sehr groß; um so stärker die betriebsame Schaar der semitischen Talente dritten Ranges.¹²

Materialismus, Gier, Kommerzialisierung, betriebsame Mittelmäßigkeit – diese bekanntlich „typisch jüdischen“ Aspekte muss die moderne Gesellschaft im Zaum halten, um nicht an sich selbst zugrunde zu gehen. Treitschke schließt daher: „Ueberblickt man alle diese Verhältnisse – und wie Vieles ließe sich noch sagen! – so erscheint die laute Agitation des Augenblicks doch nur als eine brutale und gehässige, aber natürliche Reaction des germanischen Volksgefühls gegen ein fremdes Element, das in unserem Leben einen allzu breiten Raum eingenommen hat.“¹³ Das „Volksgefühl“ wird reflektiert, unbrutal und ungehässig, in einem (imaginären) Chor gebildeter, vernünftiger und liberaler Männer, dem Treitschke, ohne das direkt zu sagen, sich anzuschließen scheint: „Bis in die Kreise der höchsten Bildung hinauf, unter Männern, die jeden Gedanken kirchlicher Unduldsamkeit oder nationalen Hochmuths mit Abscheu von sich weisen würden, ertönt es heute wie aus einem Munde: die Juden sind unser Unglück!“¹⁴

3. Lazarus zum Begriff der Nation

Eine der ersten öffentlichen Reaktionen auf Treitschkes judenfeindliche Bemerkungen in „Unsere Aussichten“, eine der ausführlichsten, interessantesten und ganz sicher die wissenschaftlichste, war der Vortrag „Was heisst national?“, den Moritz Lazarus im Dezember 1879 bei einer Veranstaltung an der Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin hielt. Die Rede wurde im Januar 1880 – mit einer kritischen Diskussion der Einwanderungsstatistiken im Anhang – als Broschüre veröffentlicht und weit verbreitet. Lazarus (1824–1903) stammte aus einer kleinen Stadt in der preußischen Provinz Posen, wo er in eher konservativer Atmosphäre aufwuchs, dann aber unter den Einfluss der von Berlin ausgehenden Reformbewegung im Judentum geriet. Wie ein Kommentator bemerkt, mag dieser biografische Hintergrund, der zu einer lebenslangen „Selbst-Transformation“ führte, in Lazarus die Vorstellung von Kultur („*Volksgeist*“) als dynamische, veränderliche, nicht statische Kategorie hervorgebracht haben.¹⁵ Lazarus' akade-

¹² Treitschke, *Unsere Aussichten* (wie Anm. 7), S. 574/S. 9/S. 12f.

¹³ Treitschke, *Unsere Aussichten* (wie Anm. 7), S. 575/S. 11/S. 14.

¹⁴ Treitschke, *Unsere Aussichten* (wie Anm. 7), S. 575/S. 11/S. 14.

¹⁵ Bunzl, Matti: *Völkerpsychologie and German-Jewish Emancipation*. In: Penny, H. Glenn, Matti Bunzl (Hrsg.): *Worldly Provincialism, German Anthropology in the Age of Empire*, Ann Arbor 2003. S. 47–85, hier S. 63.

mische Reputation beruhte darauf, dass er 1859 mit Heymann Steinthal, einem Spezialisten in an Humboldt orientierter Sprachwissenschaft, die *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* gegründet hatte.¹⁶ „Völkerpsychologie“, sozusagen die Wissenschaft der „Volksgeister“, war der Versuch, eine neue Disziplin zu gründen, die ungefähr dem entsprach, was wir heute als „Kultur-anthropologie“ kennen. *Volksgeist* (auch „objectiver Geist“ oder „Gesamtgeist“) bedeutete für Lazarus und Steinthal etwa das, was ein Anthropologe des 20. Jahrhunderts (oder auch, in deren Nachfolge, ein Vertreter der Cultural Studies oder gewisser Spielarten der „kulturellen Soziologie“) „eine Kultur“ nennt.¹⁷ Volksgeist wird als dem Individuum vorgängig verstanden, das dessen Träger ist. Stärker als bei Herder und Hegel, von denen der Begriff her stammt, ist „Volksgeist“ in der „Völkerpsychologie“ eine empirische, fast schon positivistische Kategorie.¹⁸ Lazarus hielt von 1862 bis 1866 eine Professur in Bern, die er aber aufgab, vermutlich weil er sein Berliner Großstadtleben vermisste – Lazarus war ein erfolgreicher Redner und unterhielt in Berlin einen Salon im alten Stil von Aufklärung und Romantik. Dass er in Berlin nur eine unbezahlte „Honorarprofessur“ innehatte, konnte er verschmerzen, da er – selbst unvermögend – eine wohlhabende Frau geheiratet hatte. Zur Illustration der Umstände sei hier aus einem Zeitungsartikel von 1884 zitiert, der anlässlich seines 60. Geburtstages erschien:

Professor Moritz Lazarus [...] hat eine Bedeutung für unser Kulturleben überhaupt, und insbesondere für Berlin gewonnen, dass man billig seine Wirksamkeit mit der Moses Mendelssohn's im vorigen Jahrhundert vergleichen kann. Er ist Israelit, aber der blonde Mann mit dem wohlwollenden Antlitz, das von der reinsten Selbstlosigkeit zeugt, hat so gar nichts von dem spezifisch jüdischen Typus an sich, dass man schon oft seine „christlich germanischen“, Zuhörer fragen hörte, ob er denn wirklich jüdischer Geburt sei.¹⁹

16 Kalmar, Ivan: The Völkerpsychologie of Lazarus and Steinthal and the Modern Concept of Culture. In: *Journal of the History of Ideas* 48:4 (1987). S. 671–690, hier S. 674.

17 Der Begründer der Kulturanthropologie, Franz Boas, war in diesem Unternehmen in der Tat direkt von Lazarus beeinflusst. Zwei weitere Schüler von Lazarus, die zu den Gründervätern der Sozialwissenschaften gehören, waren Wilhelm Dilthey und Georg Simmel.

18 Lazarus war von Comte beeinflusst, wie auch von Johann Friedrich Herbart's Sozialpsychologie (um wieder einen damals noch nicht existenten Begriff zu benutzen), der die Wechselwirkungen zwischen individueller Seele und Gesellschaft beschrieb. Siehe Ingrid Belkes Einleitung in: Lazarus, Moritz u. Heymann Steinthal: Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen. Mit einer Einleitung hrsg. v. Ingrid Belke. Tübingen 1971. S. xiii-cxxxviii.

19 Zitiert in Köhnke, Klaus Christian: Einleitung. In: Lazarus, Moritz: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hrsg. von Klaus Christian Köhnke. Hamburg 2003. S. ix-xlii, hier S. xii-xiii.

Dass man ihm offiziell und zum Geburtstag bescheinigte, gar nichts typisch Jüdisches an sich zu haben, zeigt deutlich genug, in welchem hohem Ansehen Lazarus stand (und was man andererseits von Juden im Allgemeinen hielt). Lazarus hatte sich allerdings in der Tat auch als ein deutscher Patriot profiliert:²⁰ Sein erster, 1850 veröffentlichter Text trug den Titel *Über die sittliche Berechtigung Preussens in Deutschland* und nahm dank seiner vermeintlichen kulturellen Überlegenheit begeistert Partei für die preußische Hegemonie in Deutschland. Seine Parteinahme für Preußen und seine damit verbundene Auffassung des Katholizismus als Fortschrittsbremse widersprachen allerdings durchaus seinem Plädoyer für „Mannigfaltigkeit“ in seiner späteren Entgegnung auf Treitschke.²¹

Lazarus war der Präsident zweier Israelitischer Synoden – internationale Treffen von Rabbinern, Gelehrten und anderen führenden Persönlichkeiten der jüdischen Gemeinde – in den Jahren 1869 und 1871 und war 1870 an der Gründung der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin beteiligt.²² Lazarus war – als eine Folge des Streits um Treitschke – ab 1880 auch bei der Organisierung der jüdischen Selbstverteidigung gegen den Antisemitismus aktiv. Der Vortrag vom Dezember 1879 war ausdrücklich zur Selbstvergewisserung der jüdischen Gemeinde gedacht.

Lazarus' Vortrag besteht aus zwei Hauptteilen, einer recht ausführlichen, sehr akademisch gehaltenen Darstellung des Begriffs der Nation²³ und einer detaillierten Entgegnung auf Treitschkes Bemerkungen zu Nationalität und Charakter der deutschen Juden.²⁴ In der Auseinandersetzung mit Treitschke – länger, viel lebhafter und mit mehr Elan geschrieben – entwickelt Lazarus den allgemeinen Nationsbegriff entschieden weiter, indem er den Begriff am Beispiel der deutschen Juden mit Inhalt füllt und ausführt. In seiner kurzen Einleitung²⁵ stellt Lazarus klar, „was man wieder einmal die Judenfrage nennt, ist lediglich eine *deutsche* Frage“, nämlich die Frage, ob die Deutschen Humanität und Gerechtig-

20 Ragins, Sanford: Jewish responses to Anti-Semitism in Germany, 1870–1914. A study in the history of ideas. Cincinnati 1980. S. 29.

21 Belke, Einleitung (wie Anm. 18), S. LXVIII.

22 Meyer, Michael A.: Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism. New York, Oxford 1988. S. 188–191.

23 Lazarus, Moritz: Was heißt national? Ein Vortrag. Berlin 1880. S. 7–18; Lazarus, Moritz: Was heißt national? Ein Vortrag. In: Der „Berliner Antisemitismusstreit 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Kommentierte Quellenedition. Im Auftrag des Zentrums Antisemitismusforschung hrsg. von Karsten Krieger. München 2004. 2 Bände. (wie Anm. 7), Band 1. S. 37–89, hier S. 41–51. Ich zitiere im Folgenden in der Form Lazarus xxx [1880]/xxx [in Krieger].

24 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 18–56/S. 52–85.

25 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 5–7/ S. 39–41.

keit ausüben könnten.²⁶ Wiewohl die deutschen Juden *als Juden* nichts zu dieser Frage beizusteuern hätten, müssten sie dennoch reden – *als Deutsche* nämlich: Lazarus betont, dass auf den Wangen der deutschen Juden „nicht die Zornesröthe des Juden, sondern die Schamröthe des Deutschen“ brenne.²⁷ Lazarus' Ausgangspunkt ist denn auch die Feststellung, „die ganze Aufregung“ gründe auf der falschen Auffassung, „der Jude“ habe „eine besondere, von der deutschen verschiedene, Nationalität“.²⁸ Die Beantwortung der Frage „Was heißt national“ müsse daher der logische Ausgangspunkt der Selbstvergewisserung der so Angefeindeten sein.

Im ersten Hauptteil seiner Rede fasst Lazarus Argumente zusammen, die wissenschaftlichen Beiträgen zweier Kollegen – R. Boeckh und Gustav Rümelin – entnommen sind sowie einer Programmschrift, die er selbst und sein enger Mitarbeiter, Heymann Steinthal, für die von ihnen 1859 gegründete *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* verfasst haben. Lazarus arbeitet sich – sozusagen negativ – durch eine erschöpfende Liste von Kriterien, von denen er schreibt, dass sie den Begriff der Nation nicht hinreichend oder relevant bestimmten: Wohnung, Sitten und Gebräuche sind innerhalb einer Nation oft recht vielgestaltig; Territorium definiert politische Einheiten, also Staaten, nicht aber Nationen; weder Nation und Staatsangehörigkeit noch Nation und Religion sind kongruent. Auch Abstammung ist irrelevant: Weder gibt es Nationen von „reiner ungemischter Abstammung“, noch gehören alle Menschen zum Beispiel „deutscher Abstammung“ derselben Nation an.²⁹ „Buchführung über die Menschheit“ führe hier zu gar nichts.³⁰ Die Frage „Was ist ein Volk“ (Lazarus benutzt „Nation“ und „Volk“ als Synonyme) kann nicht auf eine klassifikatorische Stufenleiter abzielen, wie das in der Zoologie üblich sei, eine „Eintheilung der Menschenart nach ihren Varietäten“.³¹ Denn obwohl sich auf die Sprache als „das wichtigste objective Element zur Bildung der nationalen Einheit“ verweisen lasse, sei doch die „wahre Natur“ der Nationalität „nur aus dem Geiste zu verstehen“.³² „Der Geist, die Freiheit, die Geschichte“ griffen, so Lazarus, in „die natürliche Vertheilung des Menschengeschlechts“ nach „Racen [sic]“, Stämmen, Familien usw. ein und trennen, vermischen und verwandeln.³³ Lazarus versteht allerdings die Weise, in der *Geist-Freiheit-Geschichte* in die sozusagen objektiven Gegeben-

26 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 5/S. 40.

27 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 6/S. 41.

28 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 6/S. 41.

29 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 9/S. 44.

30 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 10/S. 44.

31 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 11/S. 45.

32 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 11–12/S. 45–46.

33 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 12/S. 46.

heiten der Nationalität „eingreifen“, nicht selbst als einen objektiven, beobachtbaren Vorgang: „Der Begriff Volk beruht auf der subjektiven Ansicht der Glieder des Volkes selbst von sich selbst“. „Race und Stamm bestimmt auch dem Menschen der Forscher objectiv; das Volk bestimmt sich der Mensch selbst subjectiv, er rechnet sich zu ihm.“³⁴ Die Einzelnen „schaffen“ das Volk „unaufhörlich“. Das Volk sei „das erste Erzeugniss des Volksgeistes“. Die Aufgabe des Wissenschaftlers sei daher nicht etwa, eine „Definition von Volk zu geben“, sondern vielmehr „die vorhandenen subjectiven, von den Völkern stillschweigend [...] gegebenen Definitionen von sich selbst zu erläutern“. Lazarus erwähnt in diesem Zusammenhang auch, dass die praktische Schaffung nationaler Einheit von Geschichte und Geschick – zum Beispiel durch Krieg – vorangetrieben wird.³⁵ Die Tatsache, dass Menschen Völker bilden, die „Völkerbildung“, versteht Lazarus als eine universale, psychologische Realität der menschlichen Natur, die je bestimmten „Gruppierungsmotive“ dagegen sind „uns offen gelassen“.³⁶

Lazarus nimmt die stark subjektivistische Definition des Nationsbegriffs wieder etwas zurück, wenn er am Ende des ersten Teils seiner Rede ausdrücklich zustimmend ein langes Zitat von Rümelin wiedergibt, in dem dieser eine Art Idealtyp der Nation bestimmt. Das Zitat verdient eine ausführliche Wiedergabe:

Ein Land, groß und fruchtbar genug, um eine dichte, zahlreiche, zum Selbstschutz gegen alle Nachbarn befähigte Menge zu ernähren, von mannigfaltiger Gliederung, um eine vielseitigere Entwicklung des wirtschaftlichen und intellectuellen Lebens zu gestatten; auf diesem Boden eine sprachgeeignete Bevölkerung, die ihn bebaut und erkämpft hat und sich durch gemeinsame Thaten und Leiden verbunden weiß; diese Menge geschützt und geordnet durch eine einheitliche Staatsgewalt, die ihrem Schooß entsprungen, mit ihren Interessen und Erinnerungen verwachsen ist, und nun auf der Grundlage dieser gesicherten Staatsordnung die Blüthe und Pflege aller jener idealen Güter der Menschheit, des intellectuellen, sittlichen und religiösen Lebens in freien und manigfachen Formen, auch in Gegensätzen und Kämpfen, über welche sich das befestigte Gemeingefühl überlegen und versöhnend ausbreitet – dies heißt, ein Volk seyn.³⁷

Obwohl Lazarus, seiner eigenen intellektuellen Orientierung entsprechend, in seiner Darstellung den Akzent auf den (Volks-)Geist legt, verpflichtet er sich im Schlussparagrafen seiner Begriffsdiskussion auf eine umfassende, die Programmatik des (nationalen) Liberalismus widerspiegelnde Definition: Territorium, in militärischer und ökonomischer Hinsicht ausreichende Größe, entwickelte soziale Differenzierung, Sprachgemeinschaft, geteilte Erfahrung und Erinnerun-

³⁴ Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 13/S. 47.

³⁵ Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 14/S. 48.

³⁶ Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 16/S. 49.

³⁷ Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 18/S. 51.

gen von Geschichte und Geschick (oder Schicksal), eine aus dieser Geschichte anscheinend organisch „entsprungene“ Staatsgewalt (das Wort „Schooß“ ist eine biologisierende Metapher), und all dies gekrönt von universal-humanistischer, liberaler Kultur: Diese Kultur – Sitten und Gebräuche sind hier im Kulturbegriff eingeschlossen – darf wohl von Konflikten durchzogen sein, wird aber vom nationalen „Gemeinschaftsgefühl“ zusammengehalten („versöhnt“). In heutigem populärsoziologischen Jargon hieße das „gesellschaftliche Kohäsion“.

4. Lazarus' Kritik an Treitschke

Der zweite, etwas längere Hauptteil des Vortrags setzt sich mit Treitschkes Anwürfen auseinander. Neun aufeinanderfolgende Argumentationsstränge lassen sich in Lazarus' Position unterscheiden:

1. Rassentheorie ist materialistisch und mit einer im Idealismus gründenden, liberalen Position unvereinbar.³⁸
2. Antijudaismus ist mit einer christlichen Position unvereinbar.³⁹
3. Religionszugehörigkeit hat (in der modernen Gesellschaft) keinen entscheidenden Einfluss auf politisches und ökonomisches Verhalten.⁴⁰
4. Die deutschen Juden tragen zur deutschen Kultur in mehr als angemessener Weise bei.⁴¹
5. Jüdische und protestantische Religiosität sind einander ähnlich, während der jüdisch-katholische Konflikt heute gegenstandslos geworden ist.⁴²
6. Die Antisemiten machen unlogische, verallgemeinernde Behauptungen.⁴³
7. Die Juden müssen Juden bleiben, um der deutschen Nation am vollkommensten dienen zu können.⁴⁴
8. Wahre Kultur liegt in der Mannigfaltigkeit.⁴⁵
9. Die Ideale des modernen Judenthums vertragen sich gut mit denen des Christentums und des modernen Staates.⁴⁶

38 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 18–22/52–55.

39 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 22–25/55–58.

40 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 26–28/58–60.

41 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 28–31/60–63.

42 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 31–34/ 63–66.

43 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 35–36/66–67.

44 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 36–40/67–71.

45 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 40–44/71–75.

46 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 44–56/75–85.

Lazarus beginnt seine Auseinandersetzung mit Treitschke mit einer direkten Anrede seines Publikums: „M.[eine] H.[erren], wir sind Deutsche, nichts als Deutsche, wenn vom Begriff der Nationalität die Rede ist, wir gehören nur einer Nation an, der deutschen.“⁴⁷ Lazarus schlägt vor, von der „vor der Hand noch etwas schwierigen Auffassung der reinen Subjektivität des Volksgeistes, wonach es bloß darauf ankommt, wozu man sich zählt“, also der von ihm selbst am meisten geschätzten Auffassung, abzusehen und die geläufigere Auffassung als Messlatte zu nehmen, und stellt fest, dass die deutschen Juden unter den Gesichtspunkten Sprache, Territorium, Staatsangehörigkeit, Gesetz, Wissenschaft, Bildung, Kunst und Geschichtserfahrung Deutsche sind.⁴⁸ Lediglich ihre Abstammung sei nicht germanisch, dies sei aber auch bei vielen anderen Deutschen der Fall. Wie viele andere Gruppen auch, seien die Juden auf der Suche nach einer Heimat eingewandert, und „eine Heimath haben sie gefunden“.⁴⁹ Lazarus verwirft den Rassebegriff als materialistisch: „Uebrigens ist diese ganze Blut- und Racentheorie ein Ausfluß des grobsinnlichen Materialismus der Welt- und Lebensanschauung überhaupt.“⁵⁰ Materialismus muss aber bekämpft „und durch eine höhere und reinere Lebensansicht ersetzt werden“. „Das Blut bedeutet mir blutwenig, der Geist und geschichtliche Ausbildung bedeutet mir fast Alles, wenn es sich um den Werth und die Würde des Menschen, der Einzelnen oder eines Stammes handelt!“⁵¹

Lazarus führt weiter aus, dass Religionszugehörigkeit nirgendwo Nationalität konstituiert, und stellt fest, dass der einzige die Juden speziell auszeichnende Umstand der ist, dass bei ihnen Religionsgemeinschaft und Stammesgemeinschaft zusammenfallen, da die Religion ein Produkt der eigenen Stammesgeschichte sei; Letztere bestimme aber ebensowenig die Nationalität.⁵² „Bei jedem Menschen und beim Juden nicht weniger ist die individuell bürgerliche, die politische und nationale Thätigkeit durchaus unabhängig von seiner Religion“, und dies gelte besonders von den Juden, deren Religion keinen Konflikt mit dem Gesetz des Landes kenne.⁵³ Lazarus räumt jedoch ein, dass die deutschen Juden an der Ökonomie, anders als in Bezug auf Staat und Militär, in statistisch abweichender Weise teilnehmen – sie seien unterrepräsentiert im „Ackerbau“. Lazarus

47 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 18/S. 52.

48 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 19/S. 52.

49 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 21/ S. 53.

50 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 21/S. 54.

51 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 22/S. 55. Die Vorsilbe „blut-“ bedeutete im damaligen Gebrauch eine Intensiv- oder Verstärkungsform, wie etwa heute noch in „blutjung“.

52 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 25/S. 58.

53 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 26/S. 58.

formuliert hier eine in die nahe Zukunft der Sozialwissenschaften vorverweisende Kritik an schlechter Statistik:

Will man sie billig beurtheilen, da wird die statistische Frage nicht lauten dürfen: wie gross ist die Anzahl der Ackerbauer bei Juden und Nichtjuden im Verhältniss zur Bevölkerung überhaupt? vielmehr wird man fragen müssen, wie gross ist die Anzahl der Söhne von Städtebewohnern, von Handwerkern, von Gelehrten und Kaufleuten, welche sich aufs Land und zum Ackerbau gewendet haben?⁵⁴

Lazarus verweist auf den historischen Sachverhalt, dass Juden zur städtischen Existenz gezwungen worden waren und dass unabhängig von Religion (oder „Stammeszugehörigkeit“) kaum je Städter aufs Land ziehen und Bauern werden. Lazarus stellt die rhetorische Frage: „Unterliegen die Juden nicht denselben psychologischen Gesetzen wie andere Menschen?“⁵⁵

Lazarus zitiert daraufhin Treitschkes Behauptung, dass „unter den führenden Männern der Kunst und der Wissenschaft die Zahl der Juden nicht sehr gross“ sei, und weist detailliert nach, dass diese Zahl im Gegenteil außerordentlich hoch sei. Die unter dem Gesichtspunkt einer Historiografie eines sozialwissenschaftlichen Anti-Antisemitismus bei weitem spannendsten Passagen der Rede finden sich im Anschluss hieran.⁵⁶ Zunächst findet Lazarus eloquente Worte für eine Kritik der Pauschalverurteilung ganzer Kategorien von Personen:

Wann endlich wird die barbarische Logik aus den Köpfen verschwinden, an die Stelle des Einzelnen oder des Besonderen in der Erfahrung das Allgemeine im Urtheil zu setzen? Was in aller Welt nützt denn die Logik, wo ist der Adel der Wissenschaft, wo die Würde des Gedankens, wenn man an entscheidender Stelle, da, wo es sich um Wohl und Wehe, um Ehre und Ruf von Tausenden und Abertausenden handelt, mit einem aller Logik so sehr, wie aller Gerechtigkeit spottenden Leichtsinn anstatt *den* oder *einige* Juden ohne weiteres *die Juden* setzt?⁵⁷

Lazarus betont, dass „dieser logische Fehler“ nicht „ein Fehler des Kopfes, sondern des Herzens“ ist und daher auch eine entsprechende „Erziehungskunst“ für die Herzen erfordere.⁵⁸ Interessanterweise kritisiert Lazarus unangebrachte Verallgemeinerungen, auch wenn sie mit signifikanten Ausnahmen – Ausnahmejuden! – versehen sind:

54 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 28/S. 60.

55 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 28/S. 60.

56 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 35–44/S. 66–75.

57 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 35/S. 66–67.

58 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 36/S. 67.

Das allgemeine Gefängniß des Gesamturtheils, in welches man Alle sperrt, obgleich nur einige schuldig sind, pflegt wohl eine kleine Hinterthür zu haben, durch welche diese logischen Gefangenwärter, bestochen von den Vorzügen derselben, einzelne herausschlüpfen lassen. Man gibt zu, daß es Ausnahmen gibt, die man sogar als „Freunde“ anerkennt.⁵⁹

Lazarus betont, dass er selbst keinen Wert darauf legt, als eine solche Ausnahme anerkannt zu werden. Dieser Kritik am Pauschalurteil folgt eine besonders patriotische Passage, in der Lazarus alle, „denen das Ideal und seine Erfüllung am Herzen liegt“, auffordert, gemeinsam gegen diejenigen zu kämpfen, „welche hinter der wahrhaften und energischen Theilnahme am nationalen Gedanken zurück bleiben“.⁶⁰ Die „Scheidung nach Confessionen“ schade der nationalen Idee. Lazarus entwickelt an dieser Stelle allerdings einen betont progressiven Begriff der Nation:

Die höchste Entfaltung des Gedankens deutscher Nationalität sey das Banner, um das wir uns schaaren. Aber das Deutschthum, das wir erstreben, muß *ohne jede Felonie gegen angestammte Traditionen, und ohne jede Felonie gegen allgemein menschheitliche Principien* bestehen können; das wahre Deutschthum darf nicht engbrüstig, kleinmüthig und kurz-sichtig, es darf nicht von niedrigem Neide und kleinlicher Mißgunst entstellt seyn, es muss hochgesinnt und großherzig seyn.⁶¹

Lazarus verbindet diesen Aufruf, die deutsche Nation solle in diesem Sinne progressiv und „liebenswürdig“ sein, im selben Atemzug mit einer zweifachen Tatsachenbehauptung: „wir lieben und preisen die deutsche Nation als die edelste an Geistes Kraft und Tiefe, [...] weil wir meinen, dass sie am heißesten ringt nach der Erfüllung eines menschheitlichen Ideals“. Lazarus stellt fest – wieder einen Gedanken Rümelins aufgreifend –, dass „der besondere Gang unserer Geschichte“, der Geschichte des deutschen Volkes nämlich, „uns“ dahin geleitet hat, der „Idee der Menschheit“ „unmittelbar und mit Bewusstsein“ zu „dienen“, während andere Völker dies nur taten, „ohne es zu wissen und zu wollen“ (gewissermaßen als passive Werkzeuge des Weltgeistes).⁶² Die Menschheitsbegeisterung des deutschen Volkes geht so weit, nach Lazarus, der hier wieder zustimmend Rümelin zitiert, dass

eine rechte Dosis von Nationalstolz uns einzuimpfen hat niemals gelingen wollen, und nachdem wir die größten Thaten fertig gebracht, lassen wir uns kaum für eine Erinnerungsfeier daran erwärmen. Mit dem besten Willen bringen wir es nicht dahin, das Fremde zu

⁵⁹ Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 36/S. 67.

⁶⁰ Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 37/S. 67f.

⁶¹ Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 37/S. 68. Hervorhebungen im Original.

⁶² Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 37/S. 69. Lazarus zitiert hier und im Folgenden dieselbe Rede Rümelins wie im vorhergegangenen Abschnitt.

verachten, den Haß der Feinde mit der gleichen Erregung zu erwidern; wir können nicht davon lassen, das Gute zu suchen und anzuerkennen, wo es auch sey. Vom Weltbürgerthum, von einer Weltliteratur aus sind wir zum Bewußtsein unserer nationalen Aufgabe geführt worden. Die Poesie keines Volkes hat so direct nach den Höhen der Menschheit den Blick gerichtet; die Wissenschaft keines andern hat einen so universellen und internationalen Charakter.⁶³

Der dergestalt definierte Nationalcharakter der Deutschen ist die logische Voraussetzung für Lazarus' entscheidende Argumentation, dass „wir, die deutschen Juden“, in „voller Übereinstimmung mit uns selbst“ (in anderen Worten, ohne die eigene „Identität“ aufgeben zu müssen) „zur Erfüllung dieses höchsten Ideales deutscher Nationalität beitragen“ können. „Wir dürfen nicht bloß, wir müssen, um vollkommene, im höchsten Maße leistungsfähige Deutsche zu seyn, Juden seyn und bleiben.“ Es ist die Pflicht der deutschen Juden, ihre „geistige Eigenart“ und „Erbtugend oder Erbweisheit“ zu erhalten, um sie „in den Dienst des deutschen Nationalgeistes als einen Theil seiner Kraft zu stellen“.⁶⁴ Lazarus untermauert diese Position mit einem Gedanken, der für den liberalen Nationsbegriff charakteristisch ist: „Jedes Volksthum, welches eine hohe Stufe der Entwicklung erreichen soll, muß mit einer großen Mannigfaltigkeit der Verbindungen sowohl, wie der Bestrebungen ausgestattet seyn.“⁶⁵ Denn: „Längst hat man auch die Thatsache beobachtet, daß diejenigen Völker in Bezug auf Energie der Cultur und Reichthum der Geschichte am höchsten stehen, welche am meisten gemischt sind.“⁶⁶ Dies sei jedoch nicht nur, so Lazarus, eine Sache des Blutes:

[D]ie geistigen Fähigkeiten, die ethischen Triebe, der Blick in die gegebene Welt und die Sehnsucht sie zu gestalten, wenn dieß alles in den Stämmen individualisiert ist und zu ringendem Kampf und zu steigender Harmonie sich vereinigt, dann ersteigen die Völker höhere Stufen der Darstellung menschheitlicher Ideale.⁶⁷

An dieser Stelle nimmt Lazarus' Vortrag eine – zumindest für unsere nachgeborenen Ohren – etwas seltsame Wendung: Er deduziert aus der Notwendigkeit, dass erfolgreiche, menscheitsorientierte deutsche Nationsbildung kulturelle Vielfalt zur Voraussetzung hat, dass es die „Bestimmung“ des jüdischen Stammes

63 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 38/S. 69.

64 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 38/S. 69.

65 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 38f./S. 69.

66 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 39/S. 70. Zum Begriff „Mischvolk“ siehe Abraham, Gary A.: Max Weber and the Jewish Question. A Study of the Social Outlook of His Sociology. Urbana and Chicago 1992. S. 90f.

67 Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 39/S. 70.

gewesen sei zu überleben, endlich „in ganz Europa die Sonne der Freiheit“ zu sehen und „ein vielgestaltiges energisches Leben“ zu führen (während zum Beispiel die Römer ganz aus der Weltgeschichte verschwunden seien).⁶⁸ Lazarus erzeugt den Eindruck, dass die Vorsehung die Juden hat überleben lassen, damit sie ihre energische Individualität der entstehenden deutschen Nation beitrügen. Im selben Atemzug ergänzt er aber diese teleologische (im schlechten Sinne historische) Denkfigur durch eine kritische, antiteleologische Bemerkung: Er weist darauf hin, dass die Tatsache, dass das Judentum das Christentum hervorgebracht habe, von den Anhängern des Letzteren nur selten zum Anlass kindlicher Dankbarkeit diene, sondern vielmehr gemeinhin zu der Vorstellung führe, das Judentum habe mit der Geburt des Christentums seine Existenzberechtigung verloren. Lazarus entgegnet, dass man auch nicht fordere, eine Mutter müsse sterben, nachdem sie ein Kind geboren hat, und weist außerdem die Auffassung zurück, das Judentum bestehe nur noch, um das Christentum zur Reife zu erziehen. Lazarus betont, dass nicht nur die Mutter für das Kind, sondern auch das Kind für die Mutter leben müsse, und geht zu einer allgemeiner gehaltenen Feststellung über, die vielleicht als die Kernaussage seines ganzen Vortrags gelten kann:

Die ganze Anschauung aber leidet an einer falschen Voraussetzung; an jener kleinen und engen Weltanschauung, welche zwar von der Menschheit und dem Allgemeinen gelegentlich redet, aber dennoch die ganze Geschichte derselben nur als ein Mittel zum Zweck des eigenen Ich oder der eigenen kleinen Genossenschaft ansieht. Die ganze große Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens und Schaffens soll nicht um ihrer selbst willen werthvoll seyn, sondern nur um der leidigen *Zuspitzung* wegen.⁶⁹

Hier liegt für Lazarus „die tiefste Wurzel aller Intoleranz“. „Die wahre Cultur aber liegt in der *Mannigfaltigkeit*.“⁷⁰ Lazarus fügt an dieser Stelle eine etwas widersprüchliche und gerade deshalb interessante Fußnote in den Redetext ein, in der er das Problem der Wahrheit im Kontext eines Bekenntnisses zur kulturellen „Mannigfaltigkeit“ anspricht. Lazarus schreibt, eine „exacte und darum abgeschlossene Wahrheit“ könne es in Bezug auf „einfache Objecte, real gegebene Dinge“ geben, aber nicht bezogen auf Ideale, „Erkenntnisse des Unendlichen jeder Art“. Solche Erkenntnisse werden immer auf individuelle Weise gemacht und mögen daher vielleicht „absolut fortschreitend“, aber nicht „absolut feststehend“ sein: „Sitten, Gebräuche, Bestrebungen, Lebensformen können, dürfen, sollen mannigfaltig seyn; weil sie für Jeden das ihm Höchste, Reinste, Gewisseste seyn sollen, grade deshalb werden sie objectiv verschieden seyn müssen.“

⁶⁸ Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 40/S. 70.

⁶⁹ Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 41/S. 71f.

⁷⁰ Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 41/S. 72.

Lazarus' Position ist hier aber keineswegs wertrelativistisch: Er betont, dass „Gerechtigkeit für Alle, und das Wohlwollen für Alle“ für alle gleichermaßen als Ideale gelten sollten:

Alle sollen mit gleichem Eifer *suchen*, mit gleicher Wahrhaftigkeit ihre Wahrheit *bekennen*; dann wird die Verschiedenheit des Wissens, des Meinens und Glaubens nie einen sittlichen Schaden anrichten und das Werk der Wahrheit selbst wird am meisten gefördert werden.

Wodurch anders wächst denn die Wahrheit, als durch den geistigen Kampf, durch das Ringen der verschiedenen Erkenntnisse, durch den Wettstreit der Kräfte?⁷¹

Es bleibt unklar, ob Lazarus damit doch eine einzige Wahrheit annimmt, der aber nur im „Wettstreit der Kräfte“ (ein der politischen Ökonomie entlehntes Bild) der verschiedenen *Auffassungen* der Wahrheit beizukommen ist (ungefähr die Position, die später Karl Mannheim einnehmen wird), oder ob es tatsächlich verschiedene Wahrheiten gibt. Wie dem auch sei, Kultur jedenfalls ist wesentlich mannigfaltig – *multikulturell*.

Aus dem so bestimmten Begriff der Kultur leitet sich für Lazarus nun die „dauernde Aufgabe der Juden“ her.⁷² Lazarus konstruiert eine recht komplexe Charakteristik des jüdischen „Stammes“, die seine philosophischen Gedanken zu einer Dialektik von Allgemeinem und Speziellem wiederspiegelt. Anders als alle anderen Völker, so Lazarus, lernten die Juden nicht nur von anderen „Culturen“, sondern „gehen ganz in die besonderen Culturen ein“, wobei sie aber keineswegs sich verlören, sondern, im Gegenteil, „Erhöhung und Vertiefung des Eigenen“ gewinnen.⁷³ Da die Juden selbst bereits in Nationalität und Sprache höchst divers sind, besteht ihr „Eignes“ – die jüdische Identität, wenn man so will – in einem bestimmten, ethisch-religiösen kulturellen *Inhalt*. Die Ermangelung einer eigenen Nationalität erlaubt den Juden, aus allen „Volksgeistern“ (lies: Kulturen) zu schöpfen und zugleich auf diese zurückzuwirken. „Nicht, daß sie ein fremdes, sondern daß sie ein individuell geartetes eigenes Element jeder Nation, ein gegenseitig und eigenartig Angeeignetes derselben ausmachen, begründet ihre spezifische Leistungsfähigkeit“.⁷⁴

Lazarus greift hier die Vorstellung auf, die Juden seien eine universalisierende, also gleichmachende, kosmopolitische Kraft, und wertet diese Vorstellung (die freilich in negativer Gestalt im Antisemitismus eine Schlüsselrolle spielt) dergestalt, dass er sie bejaht, das Kosmopolitisch-Universelle – die Humanität – als die eigentliche Essenz des je Eigenen (der Nationalität) darstellt und zugleich die

⁷¹ Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), Fußnote auf Seiten S. 41f./S. 72.

⁷² Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 42/S. 73.

⁷³ Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 42/ S. 73.

⁷⁴ Lazarus, Was heißt national? (wie Anm. 23), S. 44/S. 74.

universalisierende „Leistungsfähigkeit“ der Juden darin begründet sieht, dass die Juden gerade nicht jeder besonderen Nation *äußerlich* bleiben, sondern, in Ermangelung einer eigenen Nationalität, ganz und gar in den verschiedenen Nationen *aufgehen*. Nur das begeisterte Aufgehen in der (zum Beispiel deutschen) Nation ermöglicht den Juden, dieser Nation *auf spezifisch jüdische Weise* zu helfen, nämlich, die Menschheitsorientierung dieser jeweiligen Nation zu befördern.⁷⁵

5. Der fortschrittlichste der Liberalen nicht fortschrittlich genug

Die Kritische Theorie positionierte sich ausdrücklich gegen diejenigen, die sich nach dem Holocaust damit zufriedengaben, den Faden da wieder aufzugreifen, wo die (liberale, kapitalistische, bürgerliche) Zivilisation 1933 für zwölf kulturlose Jahre abgedankt habe. Den „Zivilisationsbruch“ (Dan Diner) gab es jedoch nur für die Opfer; alle anderen haben, mit wenigen Ausnahmen, weitergemacht wie zuvor. Die Zivilisation hat ihre scheinheiligen Feinde nicht nur überlebt, ihr Prestige hat an Gewicht noch zugenommen, nachdem zweifelsfrei demonstriert wurde, dass es Schlimmeres gebe. Während es in den 1950er Jahren vielleicht noch relativ einfach zu durchschauen war, wie billig und schäbig das Engagement für den Wiederaufbau der alten Kultur war, die selbst an ihrem eigenen sehr bescheidenen Anspruch, wenigstens die Barbarei zu verhindern, gescheitert war, ist dies mehr als 60 Jahre später sehr viel schwieriger, da die Normalisierung der Restauration auch ihr eigenes Gedächtnis ausgelöscht hat: Man weiß heute so wenig über jene liberale, bürgerliche Zivilisation, die Faschismus und Holocaust nicht zu verhindern vermochte, dass Überbleibsel und die nächsten Verwandten ihrer progressiveren Elemente als taufrische, aufregend nackte Unschuld vermarktet werden können. Dies gilt für die kritischen Sozialwissenschaften nicht weniger als für alle anderen Sparten von Kulturindustrie und -spektakel. Dieser Umstand markiert den Hauptgrund, sich mit ihrer liberalen Geschichte zu befassen

⁷⁵ Enthusiastische Versuche, jüdische kulturelle Besonderheit (Volksgeist) schlecht-metaphysisch als erhöhte Universalität zu denken und die besondere Rolle ‚der Juden‘ für Modernität und Kosmopolitismus zu ‚feiern‘, sind auch heute gängig. Zum Beispiel Slezkine, Yuri: *The Jewish Century*. Princeton 2004; Levy, Daniel u. Natan Sznajder: *The Holocaust and Memory in the Global Age*. Übersetzt von Assenka Oksiloff. Philadelphia 2006. Eine Kritik des Buches von Levy und Sznajder findet sich in Dreyfus, Jean-Marc und Marcel Stoetzler: *Holocaust Memory in the Twenty-first Century: between National Reshaping and Globalisation*. In: *European Review of History: Revue européenne d'histoire* 18:1 (2011). S. 69–78.

sen: Wie veraltet das scheinbar Neue ist, kann nicht erkennen, wer immer nur auf Ballhöhe studiert.

In diesem Sinne möchte ich abschließend zwei Beobachtungen machen, die mir aus dem oben angeführten Material zu folgen scheinen: Erstens führte Lazarus gegen Treitschke Argumente ins Feld, die noch im 21. Jahrhundert bemerkenswert aktuell klingen (was freilich nichts anderes heißt, als dass der gegenwärtige liberal-multikulturelle Antirassismus in den vergangenen circa 140 Jahren sich weniger dramatisch fortentwickelt hat, als man vielleicht anzunehmen geneigt wäre). Zweitens weist selbst Lazarus' Antiantisemitismus – der radikalste unter denen, die im Rahmen des Berliner Antisemitismusstreits formuliert wurden – noch eine zu große Nähe zu den Positionen des Gegners auf, um ihn entscheidend treffen zu können.⁷⁶

Die Aspekte in Lazarus' Vortrag, die erstaunlich weitsichtig und radikal sind und den Rahmen liberaler Diskurse des 19. Jahrhunderts hinter sich lassen, sind die folgenden:

1. die Feststellung, dass „die Judenfrage“ (in Deutschland) eine „deutsche Frage“ ist, nämlich eine Frage der Haltung und Mentalität der Deutschen, nicht eine Frage, wie die Juden ihr angeblich problematisches Verhalten zu überwinden vermöchten;⁷⁷
2. die Bestimmung der nationalen Frage und des Problemfeldes des *nation building* als des Rahmens, in dem (zumindest Treitschkes) Antisemitismus interpretiert werden muss: Nationalismus und die Nation machen die ansonsten weniger explosiven Differenzen um Religion, Kultur und ökonomisches Verhalten brisant; die Prekarität des Nationalstaats (dessen Schaffung freilich wiederum Teil des Projekts der Modernisierung im weiteren Sinne ist) zwingt dessen Protagonisten dazu, aktiv zu werden und öffentlich zu Fragen Stellung zu nehmen, die andernfalls „nur“ auf einen allgemeinen, aber nicht an und für sich handlungsrelevanten „kulturellen Code“ verweisen: Lazarus versteht, dass unter den Bedingungen des *nation building* das vage Unbehagen über die Juden von einem nur hinter vorgehaltener Hand geäußerten Sentiment zu konkretem, politischen Antisemitismus wird und aktiv zurückgewiesen werden muss;

⁷⁶ Eine detaillierte Inhaltsanalyse aller Argumentationen im „Berliner Antisemitismusstreit“ findet sich in Stoetzler, *The State, the Nation, and the Jews* (wie Anm. 4).

⁷⁷ Insofern Lazarus im liberalen Lager als ein Autor hervorsticht, der die Schuld für den Antisemitismus bei den Antisemiten statt bei den Juden sucht, ähnelt er Marx, der in ebendieser Hinsicht unter den Sozialisten und Demokraten hervorsticht. S. Fischer, *Lars: The Socialist Response to Antisemitism in Imperial Germany*. New York 2007 und Fine, Robert: *Rereading Marx on the ‚Jewish Question‘: Marx as a Critic of Antisemitism?* In: Stoetzler, Marcel (Hrsg.): *Antisemitism and the Constitution of Sociology*. Lincoln, London 2014. S. 137–159.

3. die Zurückweisung jeglicher „Buchführung über die Menschheit“, insbesondere der biologischen „Buchführung“;
4. die Betonung des subjektivistisch-interpretativen Aspekts der Nation: Die Einzelnen schaffen die Nation „unaufhörlich“, indem sie sich aktiv der Nation „zurechnen“;⁷⁸
5. die methodologische Kritik an irreführender Konstruktion statistischen Materials;
6. die Kritik an pauschalisierendem und stereotypisierendem Denken und die Feststellung, dass solches Denken nicht nur „ein Fehler des Kopfes“ sondern ein solcher „des Herzens“ ist;
7. die Zurückweisung eines teleologischen Begriffs der Zivilisation und ihres Fortschreitens und die Bestimmung von „Mannigfaltigkeit“ als wesentliche Eigenschaft von Kultur.⁷⁹

78 Dieser Aspekt wurde wenig später von Ernest Renan (1823–1892) aufgegriffen, dessen Vortrag „Qu'est-ce qu' une nation?“ von 1882 heute als der *locus classicus* der Vorstellung von der Nation als „täglichem Plebiszit“ gilt. Alfred Leicht schrieb, dass Ernest Renans berühmter Sorbonne-Vortrag bewusst auf Lazarus' (fast gleichnamigem) Vortrag beruhte. Lazarus und Renan waren befreundet, Lazarus hatte Renan seinen Vortragstext geschickt, und Renan verfuhr ebenso. Renan versäumte es allerdings, auf Lazarus zu verweisen, dem von Bekannten empfohlen wurde, sich hierüber zu beschweren, was er aber anscheinend nicht tat. Leicht, Alfred: Lazarus, der Begründer der Völkerpsychologie. Leipzig 1904. S.19f. Renans Position leitete sich freilich auch von anderen Quellen ab, wie Michelet (1798–1874) und Fustel de Coulanges (1830–1889). Es ist vorstellbar, dass Renan es inopportun fand, in dieser Angelegenheit einen deutschen Autor zu zitieren, da die irreführende Vorstellung, es gebe eine ‚französische‘ und eine ‚deutsche‘ Theorie der Nation, damals schon fest etabliert gewesen zu sein scheint. Brubaker, Rogers: *The Manichaean Myth: Rethinking the Distinction between „Civic“ and „Ethnic“ Nationalism*. In: Kriesi, Hanspeter [u.a.] (Hrsg.): *Nation and National Identity. The European Experience in Perspective*. Zürich 1999. S. 55–71.

79 Hier ist anzumerken, dass die Kritik des Fortschrittsbegriffs und die damit verbundene Position eines kulturellen Pluralismus Lazarus aber nicht zu Werterelativismus führten. Das Problem wie kultureller Pluralismus – oder heutzutage, Multikulturalismus – postuliert werden kann bei gleichzeitiger Zurückweisung des Werterelativismus war in der Folge zentral für Lazarus' Schüler Simmel und den Simmel zu überwinden suchenden Max Weber; es plagt auch noch den (mehr oder weniger) multikulturellen Liberalismus der Gegenwart. Wenn „Kulturen“ (im Plural) sich zentral um spezifische Werte kristallisieren (und das müssen sie wohl, wenn „Kultur“ eine sinnstiftende, nicht nur beschreibende Kategorie sein soll), wie lassen sich dann bestimmte Werte (die des Liberalismus oder der kulturelle Pluralismus selbst) als absolute behaupten? Die Lösung dieses Dilemmas kann nur in der dialektischen Auflösung der Verdinglichung liegen, die den Begriff der „Kulturen“ (im Plural) überhaupt erst hervorbringt; da aber der Nationalismus – der die Identität von (nationaler) Kultur und (nationaler) politischer Form fordert oder behauptet – wiederum die Vorstellung einer Pluralität von „Kulturen“ voraussetzt, ist eine solche Auflösung dem Liberalismus – der, explizit oder implizit, die Vorstellung der Gesellschaft als Nation voraussetzt – nicht zugänglich.

Diese theoretischen Leistungen, von Lazarus formuliert, bevor die modernen Sozialwissenschaften als klar definierte Disziplinen überhaupt erst entstanden waren, sollten ihm einen Ehrenplatz in deren *Hall of Fame* sichern; auch die Tatsache, dass es der Streit um den sich formierenden politisch organisierten Antisemitismus war, der Lazarus veranlasste, diese Positionen auszuformulieren, sollte Eingang in die Geschichtsschreibung der Sozialwissenschaften finden.⁸⁰

Andererseits darf auch nicht unterschlagen werden, dass Lazarus die in seiner Position angelegte Radikalität nicht tatsächlich zu entwickeln vermochte: Sein Begriff der Kultur als „mannigfaltig“ wie auch der ihm zugrunde liegende vom „Volksgeist“ stellen einen Alternativentwurf zu Treitschkes antisemitischem Nationalliberalismus dar, der nicht mit dessen Grundannahmen bricht; *qua* Liberalismus bleibt die liberale Kritik des Nationalismus nationalistisch befangen. Die Kritik des Antisemitismus, die sich für die gesellschaftlichen Grundlagen des Kritisierten nicht interessiert, bleibt idealistisches Postulat und vermag nicht viel gegen die zum Beispiel von Treitschke vertretene Position auszurichten: Die Letztere bleibt positivistisch näher an der tatsächlichen Entwicklungsdynamik der modernen Gesellschaft und ist daher innerhalb dieser Gesellschaft und der Diskurse der mit ihr Einverstandenen überzeugender und wirkungsmächtiger. Lazarus' Vorwurf, die rassistische Rhetorik vom Blut sei „materialistisch“, geht an der Sache vorbei, da das Blut in der rassistischen Sprache überwiegend Metapher bleibt (was es schon in der vormodernen, legalistischen Vorstellung der „Blutlinien“ der Herrscherhäuser war).⁸¹ Das Sprechen von Blut und Rasse ist in der Regel uneigentliches Sprechen über gesellschaftliche, ökonomische und kulturelle Verhaltensweisen der Rassifizierten, die dem rassistischen Sprecher ungelegen erscheinen.⁸² An diesem Punkt, bei den Werturteilen über diese Verhaltensweisen die den Antisemiten als entweder zu modern oder zu unmodern gelten, muss die Kritik ansetzen. Treitschke applaudiert den Antisemiten, weil er die Konsolidierung eines deutschen Nationalstaats, der auf der „durchgebildeten Eigenart“ des deutschen Volkes basieren solle, durch das gefährdet sieht, was er als jüdische Verhaltensweisen und Charakteristiken wahrnimmt. Lazarus' quasi-multikulturelle Gegenposition geht ebenfalls von relativ feststehenden Nationalcharakteren oder Nationalkulturen („Volksgeistern“) aus, wenn er auch – zumindest theoretisch – deren Veränderlichkeit in der Geschichte postuliert. Das „hochgesinnte und grossherzige Deutschthum“, das Lazarus anstrebt, wird

80 Hierzu Stoetzler, *Antisemitism and the Constitution of Sociology* (wie Anm. 77); Stoetzler, Marcel: *Antisemitism, Capitalism, and the Formation of Sociological Theory*. In: *Patterns of Prejudice* 44:2 (2010). S. 160–193.

81 S. Guillaumin, Colette: *Racism, Sexism, Power and Ideology*. London, New York 1995.

82 Vgl. Reemtsma, *Die Falle des Antirassismus* (wie Anm. 1), S. 303–322.

von Treitschke im weiteren Verlauf des Berliner Antisemitismusstreits zurückgewiesen, sozusagen als kosmopolitisch-liberale Ideologie: Wenn verschiedene „Volksgeister“ eben verschiedene sozio-kulturelle Inhalte aufweisen, lassen sie sich nicht *par ordre du Mufti* nationalstaatlich auf gleichem Fuße vereinigen (und wenn sie keine verschiedenen Inhalte hätten, gäbe es sie gar nicht). Der Nationalliberalismus, der seit den 1850er Jahren den Boden der Reichsgründung unter preußischer Führung und durch preußische Militärgewalt vorbereitet hatte – ein Projekt, dem sich auch Lazarus verpflichtet fühlte –, hatte sich ausdrücklich zur Aufgabe gemacht, „angestammte Traditionen“ zu zerstören, wenn sie der Staatsgründung im Wege standen (nämlich das Sammelsurium der die deutschen Länder beherrschenden spätfeudalen Dynastien sowie die religiöse Autorität Roms). Die Nationalliberalen nahmen bewusst in Kauf, dass in einer „Übergangsperiode“ (um eine Phrase aus dem Vokabular nachfolgender Modernisierungsideologen zu entwenden) Menschenrechte geopfert werden müssen (Menschenleben sowieso). Der von Lazarus skizzierte Liberalismus mit menschlich-multikulturellem Antlitz (den er historisierend mit einer frühen Version der Idee des „deutschen Sonderwegs“ – in ihrer optimistischen Version – untermauert) geht an der Realität des Nationsgründungsprojekts und der mit ihm korrespondierenden „realistischen“ Theorie des Nationalliberalismus vorbei: Lazarus versucht die Quadratur des Kreises, wenn er Elemente eines utopisch-aufklärerischen Liberalismus im Zusammenhang des entwickelten Nationalismus des späten 19. Jahrhunderts reformuliert. Sein Scheitern ist jedoch ein außerordentlich fruchtbares: Die kritische, auf sich selbst reflektierende Fortführung der Aufklärung muss den Liberalismus an seinen attraktivsten Vertretern kritisieren, um seine emanzipatorischen Impulse vor der Reaktion zu verteidigen, und vor ihm selbst.

Mirjam Thulin

Wissenschaft und Vorurteil

Die Kontroverse zwischen David Kaufmann und Paul de Lagarde

Wenige Jahre nach dem sogenannten Berliner Antisemitismusstreit kam es Mitte der 1880er Jahre zu einer Kontroverse zwischen dem Professor am Budapester Rabbinerseminar, David Kaufmann (1852–1899), und dem Göttinger Orientalisten Paul de Lagarde (1827–1891).¹ Die Dissertationsschrift seines Doktoranden Ludwig Techen (1860–1935) verteidigend, holte Paul de Lagarde dabei zum Generalangriff gegen die jüdische Wissenschaftsbewegung seiner Zeit und deren Gelehrte, allen voran den Gründer der Wissenschaft des Judentums, Leopold Zunz (1794–1886), aus. Seine Attacken offenbarten die traditionelle Judenfeindschaft und den „wilden Antisemitismus“ des Göttinger Professors, welcher seit geraumer Zeit Verschwörungstheorien, einer pessimistischen Kulturkritik und völkischem Denken anhing und hierzu auch außerhalb der Wissenschaftsbetriebs breit publizierte.² Neben Kaufmann beteiligten sich andere jüdische Gelehrte durch Streitschriften an der Auseinandersetzung mit Lagarde, doch wurde bereits zeitgenössisch und bis in die heutige Forschung hinein Kaufmanns Schrift *Paul de Lagardes jüdische Gelehrsamkeit. Eine Erwiderung* (Leipzig 1887) als Höhepunkt und beinahe singulärer Beitrag der Debatte wahrgenommen.

Obgleich die Kontroverse für die Geschichte des Antisemitismus vor 1944 nicht unbedeutend ist und in der Tat auf den nicht mehr nur religiös, sondern auch rassistisch kodierten Judenhass der Zeit in wissenschaftlicher Beschreibung und Erkenntnis hindeutete, wurde sie lange eher am Rande thematisiert. Zuerst ging Fritz Stern in seiner Studie über die nationalen Ideologien in Deutschland auf den Disput Lagardes mit den jüdischen Gelehrten ein, allerdings nur knapp und im Rahmen von Paul de Lagardes Angriffen auf religiöse Haltungen seiner Zeitgenossen.³ Hingegen widmete sich der Marburger Historiker Ulrich Sieg in seiner 2007 veröffentlichten biografischen Studie über Lagarde ausführlicher der Judenfeindschaft des Göttinger Orientalisten. Sieg beschäftigte sich zudem mit Lagardes Beziehungen zu einzelnen jüdischen Gelehrten und erörterte dessen

¹ Der Beitrag basiert auf Thulin, Mirjam: Kaufmanns Nachrichtendienst. Ein jüdisches Gelehrtennetzwerk im 19. Jahrhundert. Göttingen 2012. S. 227–282.

² Das Zitat vgl. Stern, Fritz: Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland. Stuttgart 2005. S. 100.

³ Stern, Kulturpessimismus als politische Gefahr (wie Anm. 2), S. 46.

Ablehnung einer kollektiven jüdischen Identität.⁴ Allerdings war Sieg, der Leitfrage seiner Untersuchung nach Lagardes Anteil an der Entstehung des modernen Antisemitismus folgend, eher um die Perspektive Lagardes bemüht. In seiner Geschichte über die Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften kam Martin Gierl zu dem Schluss, dass Lagarde nicht nur als Erster einen virulenten Antisemitismus in die Göttinger Akademie einbrachte, sondern ihn ihr auch buchstäblich vererbte, indem die Sozietät nach Lagardes Tod dessen Vermögen sowie seine wissenschaftlichen Schriften und seine Bibliothek erhielt.⁵

Vonseiten der Forschung zur Geschichte der Wissenschaft des Judentums kam die Kontroverse zwischen David Kaufmann und Paul de Lagarde zwar schon früh, allerdings wenig analytisch zur Sprache. So stellte der Kaufmann-Schüler und spätere Dozent an der Wiener Israelitisch-Theologischen Lehranstalt, Samuel Krauss (1866–1948), im Rahmen seiner Kaufmann-Biografie die Debatte mit Lagarde vergleichsweise knapp in den Zusammenhang mit Kaufmanns Bemühen, der jüdischen Wissenschaft den Weg zu einer anerkannten, universitären Disziplin zu ebnen.⁶ David Polnauer veröffentlichte Anfang der 1990er Jahre die drei Briefe Kaufmanns aus dem Göttinger Nachlass Paul de Lagardes, deutete den dahinter stehenden Konflikt zwischen beiden allerdings nur an.⁷ Erst Elisabeth Hollender unternahm 2003 in einem bibliographischen Aufsatz eine detaillierte Rekonstruktion der Debatte.⁸ Sie schlussfolgerte, die Bedeutung der Kontroverse zwischen Lagarde und den jüdischen Gelehrten liege vor allem in der „erfolgreichen Abwehr“ von Lagardes Beschuldigungen und dem Bruch mit dem bis dahin schweigenden Dulden der Beleidigungen und Ausgrenzungen der jüdischen Wissenschaft.⁹

Die von der Forschung untersuchten Zusammenhänge und Aspekte sollen im Folgenden zum Ausgang genommen, zusammengeführt und in ihren Schlussfolgerungen hinterfragt werden. Bereits die Skizzierung der Forschung zur Kontroverse weist darauf hin, dass sich diese vor dem Hintergrund der komplexen und schwierigen Beziehungsgeschichte zwischen der Wissenschaft des Juden-

4 Sieg, Ulrich: *Deutschlands Prophet. Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus*. München 2007. S. 228–255, zur Kontroverse vgl. S. 243–251.

5 Gierl, Martin: *Geschichte und Organisation. Institutionalisierung als Kommunikationsprozess am Beispiel der Wissenschaftsakademien um 1900*. Göttingen 2004. S. 183–198.

6 Krauss, Samuel: *David Kaufmann. Eine Biographie*. Berlin 1901. Vor allem S. 32–36.

7 Polnauer, David: *David Kaufmanns Briefe an Paul de Lagarde*. In: *Udim. Zeitschrift der Rabbinerkonferenz in der Bundesrepublik Deutschland* 16 (1992). S. 71–86.

8 Hollender, Elisabeth: „Verachtung kann Unwissenheit nicht entschuldigen“. Die Verteidigung der Wissenschaft des Judentums gegen die Angriffe Paul de Lagarde’s 1884–1887. In: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 30 (2003). S. 169–205.

9 Hollender, „Verachtung kann Unwissenheit nicht entschuldigen“ (wie Anm. 8), S. 204f.

tums, welcher universitäres Ansehen stets versagt blieb, und ihrer verwandten, aber universitär anerkannten Disziplinen – der protestantischen Theologie und Orientalistik – ereignete. Zuerst wird darum in den Rahmen der Kontroverse, in die Beziehungen zwischen der Wissenschaft des Judentums und der protestantischen Theologie sowie der Orientalistik, eingeführt. Dem folgt die Darstellung der Ereignisse der Kontroverse. Das Vorgehen der jüdischen Wissenschaftsgemeinschaft gegen Lagardes Vorwürfe und Ausfälle wurde dabei in einem dichten Kommunikationsnetz der Gelehrten koordiniert. David Kaufmanns Entgegnung bündelte schließlich argumentativ den wissenschaftlichen und publizistischen Umgang der Wissenschaft des Judentums mit derartigen antisemitischen Angriffen.¹⁰ Einige Bemerkungen zum Zusammenhang von Wissenschaft und Vorurteil und der wissenschaftshistorischen Bedeutung der Debatte beschließen den Aufsatz.

1. Austausch und gelehrte Polemik: Die Beziehungen der Wissenschaft des Judentums zu verwandten Fächern

Seit Entstehen der jüdischen Wissenschaftsbewegung, insbesondere in Gestalt der seit den 1820er Jahren bestehenden Wissenschaft des Judentums, blieben die Beziehungen zwischen jüdischen Gelehrten und den Angehörigen der Nachbarfächer oft nicht nur bei der bloßen Kenntnis der Schriften und Werke. Mit zahlreichen Universitätskollegen, mehrheitlich Philosophen, Philologen, Historikern, Orientalisten und protestantischen Theologen, kamen jüdische Gelehrte während ihrer akademischen Laufbahn zusammen, und nicht selten prägten diese den Arbeitseifer und die Themenwahl jüdischer Forscher. Ebenso standen die jüdischen und nichtjüdischen Gelehrten in persönlichem oder zumindest brieflichem Kontakt, sie besuchten einander oder kooperierten in wissenschaftlichen Projekten.

Die der Wissenschaft des Judentums inhaltlich wie methodisch am engsten verbundenen Fächer waren die protestantische Theologie, besonders der alttestamentliche und der kirchengeschichtliche Zweig, und die entstehende und sich im Laufe des 19. Jahrhunderts etablierende Orientalistik. Städte wie Berlin,

¹⁰ Über die Publizistik der Wissenschaft des Judentums s. insbes. Krone, Kerstin von der: *Wissenschaft in Öffentlichkeit. Die Wissenschaft des Judentums und ihre Zeitschriften*. Berlin [u.a.] 2011.

Breslau, Wien, Göttingen und Leipzig waren die Zentren dieser Disziplinen im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. Führende Gelehrte wie der Vorgänger Lagar-des in Göttingen, Heinrich Ewald (1803–1875), die Theologen Hermann L. Strack (1848–1922) in Berlin und Franz Delitzsch (1813–1890) in Leipzig sowie der Kreis um die 1845 gegründete Deutsche Morgenländische Gesellschaft (DMG), somit Heinrich L. Fleischer (1801–1888) aus Leipzig und dessen Hallenser Freund und Kollege Emil Rödiger (1801–1874), waren für die Wissenschaft des Judentums bedeutsam, weil ihr Umgang mit dem Forschungsfeld gleichsam den Maßstab für ihre Fächer bildete.

Die Haltung der protestantischen Theologen und Orientalisten gegenüber Juden und Judentum im Allgemeinen und der Wissenschaft des Judentums im Besonderen zerfiel dabei wesentlich in drei Stränge. Die erste Richtung repräsentierte Heinrich Ewald in Göttingen. Im Hinblick auf sein Fachgebiet, der Alttestamentlichen Theologie und biblischen Sprachen, verfolgte Heinrich Ewald – was durchaus ungewöhnlich war – die Forschungen und Veröffentlichungen vonseiten der Wissenschaft des Judentums. Ebenso scharf und ausfallend wie er über die Arbeiten seiner Universitätskollegen urteilte, bewertete Ewald die Forschungsarbeiten der Wissenschaft des Judentums. Jedoch war seine wissenschaftliche Beurteilung dieser von einem christlichen Absolutheits- und Deutungsanspruch sowie Argumenten einer traditionellen, christlichen Judenfeindschaft geprägt. Letzteres wurde etwa deutlich, wenn Ewald das Judentum des von ihm besprochenen Forschers herauskehrte und aus diesem einen grundsätzlichen Mangel in der wissenschaftlichen Arbeitsweise konstruierte. Indem er in seinen Rezensionen und Studien einen polemischen Ton verwendete, Vorwürfe der Methodenlosigkeit und fehlender Stringenz erhob, so die Forschungsleistung zu reduzieren versuchte oder persönliche Beleidigungen einsetzte, war er bestrebt, die jüdischen Forscher qua Herkunft zu disqualifizieren und damit ihre wissenschaftlichen Erkenntnisse zu schmälern. In seinem Verhältnis zur Wissenschaft des Judentums repräsentierte Ewald jene Gelehrten, die gegenüber der Wissenschaft des Judentums und ihren Vertretern zum einen eine christlich geprägte Judenfeindschaft und Distanz empfanden und sich zum anderen bei fachlichen Streitigkeiten vornehmlich traditioneller Instrumente des Gelehrtenstreits bedienten.¹¹

Franz Delitzsch und Hermann L. Strack repräsentierten im Umgang mit Juden und Judentum bzw. der Wissenschaft des Judentums eine weitere Richtung, d.h. eine lutherisch und heilsgeschichtlich-missionarisch geprägte Theo-

¹¹ Über die vormodernen Instrumente von Gelehrtenstreits vgl. Füssel, Marian: Gelehrtenkultur als symbolische Praxis. Rang, Ritual und Konflikt an der Universität der Frühen Neuzeit. Darmstadt 2006.

logie und wissenschaftliche Ideologie.¹² Beide besaßen eine für protestantische Theologen ungewöhnlich gute Kenntnis des Hebräischen, Aramäischen und der rabbinischen Literatur. Ebenso pflegten sie freundliche, gar freundschaftliche Kontakte zu jüdischen Gelehrten und suchten den Austausch mit und Rat von ihnen. Anders als viele Theologen ihrer Zeit schlossen Delitzsch und der sehr viel jüngere Strack in seiner Nachfolge den Nexus zwischen alttestamentlichem Forschungsgegenstand und zeitgenössischem Judentum. Vehement richtete sich beispielsweise Delitzsch gegen Judenfeindschaft und Antisemitismus, auch im Zusammenhang mit dem sogenannten Berliner Antisemitismusstreit.¹³

Allerdings leiteten Franz Delitzsch zunehmend heilsgeschichtliche und missionarische Motive im Umgang mit Juden und Judentum. Schon seit 1870 hatte er Pläne, die Judenmission durch spezielle Kurse oder eine Lehranstalt zu institutionalisieren. 1880 verwirklichte Delitzsch seine Idee in Form des Institutum Judaicum, einer Ausbildungsstätte für Judenmissionare in Leipzig. In den folgenden Jahren wurde das judenmissionarische Netz ausgebaut, indem weitere Institute in Erlangen, Halle, Breslau und Greifswald gegründet wurden. Ungeachtet seines beständigen Einschreitens gegen den Antisemitismus wurden Delitzschs christianisierende Tendenzen vonseiten der Wissenschaft des Judentums kritisch betrachtet und die Kritik wurde vor allem in jüdisch-orthodoxen und konservativen Kreisen zunehmend deutlicher.

Nach Franz Delitzschs Tod bemühte sich vor allem der Berliner Theologe Hermann L. Strack um eine Verteidigung des Judentums.¹⁴ Dabei waren die Motive seiner Anwaltschaft denen von Delitzsch ähnlich. 1886 regte er die Gründung eines Institutum Judaicum in Berlin an, das er schließlich selbst leitete und das

12 Zum Themenkreis dieses Abschnitts vgl. Wiese, Christian: *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?* Tübingen 1999, bes. S. 88–130; Levenson, Alan: *Missionary Protestants as Defenders and Detractors of Judaism: Franz Delitzsch and Hermann Strack*. In: *Jewish Quarterly Review (JQR)* 92 (2002). S. 383–420.

13 Dieses Engagement wird erwähnt in Lazarus, Moritz: *Was heißt national? Ein Vortrag*. In: *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Eine kommentierte Quellenedition* hrsg. von Karsten Krieger im Auftrage des Zentrums für Antisemitismusforschung, 2 Bde. München 2003, hier Bd. 1, S. 37–89, bes. 79f.; sowie in [Meyer, Seligmann]: *Zurückweisung des dritten judenfeindlichen Artikels des Herrn Professor Dr. Heinrich von Treitschke in den „Preußischen Jahrbüchern“*. In: *Jüdische Presse* Nr. 5, 5. Februar 1880. S. 395–399, hier S. 397.

14 Es ist somit nicht verwunderlich, dass in einer zeitgenössischen Rezeption Joseph Wohlge-muth Kaufmanns Worte über Delitzsch in seinem Nachruf für Strack wiederholt, vgl. Wohlge-muth, Joseph: *Hermann L. Strack*. In: *Jeschurun (NF)* 9–10 (1922). S. 381–384, hier S. 381. Zu Strack vgl. insb. auch: Wiese, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie* (wie Anm. 12), S. 112–123; Levenson, *Missionary Protestants* (wie Anm. 12).

enge Verbindungen zum Leipziger Institutum pflegte. Er war überzeugt, dass das Verhalten christlicher Nächstenliebe Juden früher oder später vom Christentum überzeugen würde. Gleich Delitzsch trat er als Gutachter bei Regierungen oder in anderer Funktion der antisemitischen Agitation entgegen.¹⁵ Wie die meisten jüdischen Gelehrten ging er in seiner Argumentation nicht von halakhischen oder talmudischen Bestimmungen, sondern von einem modernen, akkulturierten Judentum aus. Missionarische Absichten ergänzten sich so mit dem Willen zu wissenschaftlicher, objektiver Betrachtung und Beweisführung zur Entkräftung judenfeindlicher Anschuldigungen.

Den dritten Strang im Ensemble der Auffassungen gegenüber Juden und Judentum sowie der Wissenschaft des Judentums bildete schließlich die Orientalistik und ihre prägenden Figuren, Heinrich L. Fleischer und Emil Rödiger.¹⁶ Als einstige Hilfswissenschaft der (protestantischen) Theologie und ihres philologischen Zweigs erreichten die Orientalistischen Studien in Deutschland erst im Laufe des 19. Jahrhunderts eine Separierung. Insbesondere Fleischer bestimmte und formte die Orientalistik, zum einen da er seit 1835 an der Leipziger Universität Orientalische Sprachen lehrte, zum anderen weil er zu den Gründern der DMG zählte und als solcher Einfluss auf die Entwicklung der sich entfaltenden Disziplin hatte. Fleischer beurteilte die Forscher, mit denen er zusammenkam, und ebenso jüdische Studenten und Gelehrte ausschließlich nach ihrer wissenschaftlichen Qualifikation und Leistung. Religiöse, kulturelle, politische und nationale Absichten oder die Herkunft spielten für ihn keine Rolle. Er mied die üblichen wissenschaftlichen Streitigkeiten und widmete sich vor allem Sprach- und Textstudien, sowohl hinsichtlich eigener Arbeiten als auch in Bezug auf angenommene und begutachtete Dissertationen und Habilitationen. Tatsächlich wurde Fleischer der Doktorvater und Prüfer von nicht wenigen Gelehrten der Wissenschaft des Judentums.¹⁷ Daneben würdigte er die Leistungen jüdischer

15 Neben zahlreichen Gutachten für die Preußische Regierung ist seine bekannteste Schrift: Strack, Hermann L.: Die Juden, dürfen sie „Verbrecher von Religions wegen“ genannt werden? Aktenstücke, zugleich als ein Beitrag zur Kennzeichnung der Gerechtigkeitspflege in Preussen. Berlin 1893.

16 Über die Rolle der deutschen Orientalistik und insbes. Heinrich L. Fleischers vgl. Schorsch, Ismar: *Converging Cognates: The Intersection of Jewish and Islamic Studies in Nineteenth Century Germany*, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 55 (2010). S. 3–36; Thulin, Kaufmanns Nachrichtendienst (wie Anm. 1), S. 234–240.

17 Preissler, Holger: Heinrich Leberecht Fleischer. Ein Leipziger Orientalist, seine jüdischen Studenten, Promovenden und Kollegen. In: *Bausteine einer jüdischen Geschichte der Universität Leipzig*. Hrsg. von Stephan Wendehorst. Leipzig 2006. S. 245–268, hier bes. S. 250f.; Schorsch, *Converging Cognates* (wie Anm. 16), S. 10f. Eine Zusammenstellung der bei Fleischer promovierten Vertreter der Wissenschaft des Judentums s. Thulin, Kaufmanns Nachrichtendienst (wie Anm. 1), S. 235–254.

Gelehrter wie Leopold Zunz und Moritz Steinschneider (1816–1907). Seine Anerkennung zeigte sich etwa im regelmäßigen Kontakt oder in Freundschaften mit jüdischen Gelehrten.

Heinrich Ewald, Franz Delitzsch und Hermann L. Strack sowie Heinrich L. Fleischer repräsentierten drei unterschiedliche, dennoch für die Zeit typische Haltungen zu Juden, zum Judentum und zur Wissenschaft des Judentums. In die Universitätslandschaft durch die Professur in Göttingen zwar eingebunden, stand der Theologe und Orientalist Paul de Lagarde mit seinen Werthaltungen jedoch abseits der Fachvertreter seiner Zeit.¹⁸ Anfangs hatte er sich durch gründliche philologische Arbeiten einen Namen gemacht, doch zunehmend stützte er sich in seinen wissenschaftlichen Thesen auf Vorurteile, weniger auf philologische Nachweise.¹⁹ Obgleich es Lagarde nie an Bewunderern, Gönnern oder Forschungsstipendien fehlte, verabscheute er seine Zunft zunehmend und glaubte an Verschwörungen gegen ihn. Zurückhaltenden oder ablehnenden Rezensionen und Urteile über seine Arbeiten oder gar Kritik an den versprochenen, doch nie durchgeführten Projekten entgegnete er mit barschen Schmähungen und persönlichen Invektiven.²⁰

Lagarde politische Publizistik, eine Mischung aus pessimistischer Kulturkritik, zeitpolitischen Fragen, Kritik an Religionsgemeinschaften und dem Bildungssystem gepaart mit undurchführbaren Reformplänen, nahm beständig zu.²¹ Trotz seines Forschungsschwerpunktes auf semitischen Sprachen, seiner Kenntnis des Hebräischen, Aramäischen und der jüdischen Literatur wurde Lagarde nicht müde, immer stärker die Andersartigkeit und Wertlosigkeit rabbinischer Gelehrsamkeit zu betonen, um einen qualitativen Unterschied zwischen Juden und Christen bzw. Deutschen zu stilisieren und festzuschreiben.²² Mit seinen Aus-

18 Zeitweise, zuerst als Student, war Lagarde Mitglied der *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (DMG). 1875 trat er als Göttinger Lehrstuhlinhaber wieder ein, vgl. Nachrichten über Angelegenheiten der D.M. Gesellschaft, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG) 29 (1875), S. III. Allerdings führte schon 1877 die DMG Lagarde nicht mehr als Mitglied, vgl. Verzeichnis der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung, in: ZDMG 31 (1877), S. XXXIX–XLIX.

19 Stern, Kulturpessimismus als politische Gefahr (wie Anm. 2), S. 41f.

20 Lagarde fühlte sich nicht zuletzt in dauerhafter Konkurrenz zu Heinrich L. Fleischer. Bei manchen Polemiken Lagardes fühlten sich Fachkollegen zu Rechtfertigungen genötigt, vgl. etwa Nöldeke, Theodor: Erklärung. In: ZDMG 34 (1880). S 403f.; Weber, Albrecht: Zur Klarstellung. In: ZDMG 34 (1880), S. 404–414.

21 1886 erschien die Summa von Lagardes politischer Publizistik in einer Gesamtausgabe, vgl. die hier verwendete Ausgabe: Lagarde, Paul de: Deutsche Schriften. Gesamtausgabe letzter Hand. 4. Aufl. Göttingen 1903.

22 Lagarde, Paul de: Juden und Indogermanen. Eine Studie nach dem Leben. In: Mittheilungen, Bd. 2. Göttingen 1887. S. 262–351, hier bes. S. 272–276, S. 284, S. 332–335. Dazu vgl. auch Sieg, Deutschlands Prophet (wie Anm. 4), S. 247f.

fällen verstörte er seinerzeit viele Kollegen und bereitete völkischem und später nationalsozialistischem Denken den Boden.

In Erklärungsnot geriet er freilich bei seinen Kontakten zu jüdischen Gelehrten. Diese rechtfertigte Lagarde mit der Aussage, dass zwar die Freundschaft mit einzelnen Juden möglich sei, allerdings nur unter der Prämisse, dass sie aufhörten, Jude zu sein, und die Judenheit als Ganzes eines Tages verschwand.²³ Zwar zeigten sich Fachkollegen irritiert über Lagardes schroffe Judenfeindlichkeit, doch war die Wissenschaftsgemeinschaft an einen solchen Ton durch dessen Vorgänger Ewald wohl schon gewöhnt. In der Zeit vor der Kontroverse mit David Kaufmann radikalisierte sich Lagardes ablehnende Haltung. Seine Judenfeindlichkeit war von einer abwertenden Sichtweise auf Juden und Judentum geprägt, die sich aus einem Konkurrenzempfinden und einem völkisch-antisemitischen Denken schöpfte.

1. Die Kontroverse zwischen Kaufmann und Lagarde 1885–1887

Den Ausgangspunkt der Kontroverse bildete die Dissertationsschrift *Zwei Göttinger Machzorhandschriften* von Paul de Lagardes Student Ludwig Techen.²⁴ Das anspruchsvolle Thema hatte Techen 1884 nicht nur innerhalb von sechs Monaten erarbeitet und niedergeschrieben, sondern die Arbeit war auch im selben Jahr gedruckt worden. Techen stützte sich in seiner Darstellung und Zuordnung der Machzor-Handschriften unter anderem auf die erste Literaturgeschichte der synagogalen Poesie des Mittelalters von Leopold Zunz.²⁵ Über das zweibändige Werk und seinen Autor bemerkte Techen allerdings abfällig:

Zunz überhäuft in diesem buche den leser mit citaten und verweisen die nichts helfen, mit erklärungen die keine sind und den unkundigen nur verwirren. [...] in der kunst endlich subjectiv aufgefaßtes, unbedeutendes, nichtiges in schwülstigem stile vorzutragen steht Zunz nicht hinter dem hinlänglich bekannten Graetz zurück. Die stete bewunderung des

23 Vgl. auch das Zitat in: Lagarde, Juden und Indogermanen (wie Anm. 22), S. 346: „Mit jedem einzelnen Juden ist Freundschaft möglich, allerdings nur unter der Bedingung, daß er aufhöre Jude zu sein: die Judenheit als solche muß verschwinden.“

24 Techen, Ludwig: *Zwei Göttinger Machzorhandschriften*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde an der Georg-August-Universität zu Göttingen. Göttingen 1884.

25 Vgl. Zunz, Leopold: *Die synagogale Poesie des Mittelalters*. 2 Bde. Berlin 1855–1859.

eigenen volkes erscheint nicht berechtigt. ich verdanke diesem buche geringe belehrung, dem zweiten theile fast gar keine.²⁶

Wenngleich der Ton gegenüber Fachkollegen in jener Zeit wenig subtil war, musste das Urteil eines Promovenden über einen Gelehrten, der Standardwerke zum behandelten Forschungsthema vorgelegt hatte, dennoch irritieren. Den ersten, ein Jahr nach dem Erscheinen der Studie publizierten Rezensionen galt darum dieser Passus und andere scharfe Urteile Techens über jüdische Forscher zumindest als erklärungsbedürftig. Im *Theologischen Literaturblatt* von 1885 aber lobte Hermann L. Strack die Dissertationsschrift und zitierte Techens Urteil über Zunz wortwörtlich.²⁷ Am Ende seiner Rezension stellte Strack zudem die Erforschung jüdischer Literatur durch christliche Forscher heraus.²⁸ So blieb als Leseindruck der Rezension Stracks vor allem die Kritik an der Person Zunz und seinem Werk zurück.

David Kaufmann verfolgte die Veröffentlichungen jüdischer und christlicher Forscher zu Themen der jüdischen Geschichte und Kultur stets aufmerksam.²⁹ Ein besonderes Interesse Kaufmanns lag im Bereich der jüdischen Liturgie sowie mittelalterlichen hebräischen Handschriften und Manuskripte. Als Kaufmann Ludwig Techens Studie zu Gesicht bekam, kündigte er dem befreundeten Dozenten am Rabbinerseminar für das Orthodoxe Judentum in Berlin, Abraham Berliner (1833–1915), sogleich eine kritische Besprechung der Schrift an.³⁰ Kaufmanns Einschätzung erschien bald nach der von Hermann L. Strack, als zweite Besprechung der Techen-Dissertation, in der *Österreichischen Monatsschrift für den Orient*.³¹ In seiner Rezension verwies Kaufmann auf eine Reihe methodischer und philologischer Mängel. Er zeigte sich überrascht, dass eine so fehlerhafte,

26 Techen, Zwei Göttinger Machzorhandschriften (wie Anm. 24), S. 17. Ludwig Techen verwendete die gemäßigte Kleinschreibung, die unter anderem von den Brüdern Grimm gebraucht und propagiert wurde.

27 Strack, Hermann L.: Techen, Dr. L., Zwei Göttinger Machzorhandschriften [...]. In: *Theologisches Literaturblatt* 6 (1885). Sp. 74.

28 Strack, Techen, Dr. L., Zwei Göttinger Machzorhandschriften (wie Anm. 27), Sp. 74.

29 Über Kaufmanns Forschungsgebiete vgl. Thulin, Kaufmanns Nachrichtendienst (wie Anm. 1), S. 91–121.

30 Kaufmann an Perles, Budapest, 27. März 1885, Leo Back Institute Archive New York (nachfolgend LBI), AR 1351, Reel 3, 25446, SERIES III: Correspondences Abrahams–Munk. Vgl. auch Kaufmann an Berliner, Budapest, 30. März 1885. In: Rosenthal, Ferdinand: Briefe Prof. Kaufmann's an Berliner. In: Festschrift zum siebenzigsten Geburtstage A. Berliner's. Hrsg. von Aron Freimann und Meir Hildesheimer. Frankfurt am Main 1903. S. 301–330, hier S. 307.

31 Kaufmann, David: Zwei Göttinger Machzor-Handschriften [...]. In: *Österreichische Monatsschrift für den Orient* 11 (1885) 98. S. 117f., hier 118; wiederabgedruckt in: Kaufmann, David: Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit. Eine Erwiderung [sic]. Leipzig 1887. S. 10.

im Ergebnis weitgehend unbrauchbare Abhandlung überhaupt als Dissertationschrift von der Göttinger Universität angenommen worden war. Bei Techens Kritik an den Werken jüdischer Forscher und insbesondere Leopold Zunz war sich Kaufmann sicher, dass eine „[s]olche Zuchtlosigkeit [...] nur auf einem Gebiete möglich [war], wo keine Controle gefürchtet“ werden musste.³² Darüber hinaus kritisierte Kaufmann Stracks wohlwollende Kritik der Studie.³³ Dem angegriffenen, zu jener Zeit greisen Leopold Zunz berichtete Kaufmann in einem Brief, dass er sich „gegen den frechen Techen“ und dessen Urteil über Zunz gewandt hatte. Ebenso machte er Zunz auf seine Kritik am „frommen Strack“ aufmerksam und äußerte sein Unverständnis darüber, dass manche „jüdische Berliner Gelehrte“ diesen noch immer unterstützten und schätzten.³⁴

Stracks Besprechung im *Theologischen Literaturblatt* und Kaufmanns in der *Österreichischen Monatsschrift* folgten schließlich zwei Rezensionen von Techens Abschlussarbeit in dem von Moritz Rahmer (1837–1904) herausgegebenen *Jüdischen Literaturblatt*. Die erste Rezension erschien anonym,³⁵ die zweite Rezension stammte von Kaufmanns Studienfreund, dem Nürnberger Rabbiner Bernhard Ziemlich (1850–1907).³⁶ In seiner Besprechung stellte Ziemlich ebenso wenig wie der erste Rezensent des *Jüdischen Literaturblattes* die Beschäftigung christlicher Forscher mit Themen der jüdischen Literatur in Frage, bemängelte allerdings am Beispiel Techens ihre Unkenntnis auf dem Gebiet der jüdischen Religionspraxis und Liturgie, die zu Fehlschlüssen führte. Überdies vermutete Ziemlich, dass hinter Techens verächtlichem Urteil über die Autoritäten der jüdischen Liturgiegeschichte der Wissenschaft des Judentums weniger der Promovend selbst denn vielmehr die Philosophische Fakultät Göttingen, insbesondere sein Doktorvater Paul de Lagarde, stand. Wie der Rezensent zuvor wandte sich auch Ziemlich

32 Das Zitat ist eine gesperrt gedruckte Hinzufügung im Wiederabdruck seiner Rezension aus der *Österreichischen Monatsschrift für den Orient*, vgl. Kaufmann, Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit (wie Anm. 31), S. 9.

33 Kaufmann, Zwei Göttinger Machzor-Handschriften (wie Anm. 31), S. 118; Kaufmann, Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit (wie Anm. 31), S. 10.

34 Vgl. den Wortlaut Kaufmanns an Zunz, Budapest, 5. Juni 1885, National Library of Israel Archive Jerusalem (nachfolgend NLI), Arc. 4° 792/G 16a–356.95.

35 [Anonym]: Aus der Schule de Lagarde's [I]. In: *Jüdisches Literaturblatt* 14 (1885). S. 93–95. Elisabeth Hollender vermutet, dass David Kaufmann der Verfasser der Rezension ist.

36 Ziemlich arbeitete zu jener Zeit an einer liturgiegeschichtlichen Abhandlung und Beschreibung des Nürnberger Machsor, also einer vergleichbaren Arbeit, wie Techen sie vorgelegt hatte. Sie erschien als Ziemlich, Bernhard: *Das Machsor Nürnberg. Ein Beitrag zur Erforschung des Ritus und der Commentarliteratur des deutschen Machsor*. Berlin 1886. Zuvor erschien Ziemlichs Untersuchung in drei Teilen zwischen 1884 und 1886 in den jährlich erscheinenden Bänden des *Magazins für die Wissenschaft des Judentums*.

gegen Stracks positive Rezension und fügte der Fehlerliste aus Kaufmanns und der anonymen Rezension weitere Beispiele an.

Bald nach Erscheinen der Besprechungen im *Jüdischen Literaturblatt* deutete Kaufmann in einem Brief an Abraham Berliner erste Auseinandersetzungen mit Paul de Lagarde bzw. der Göttinger Akademie der Wissenschaften an.³⁷ Doch noch ehe sich Lagardes Zorn vollends entladen sollte, wandte sich der Jenaer Theologieprofessor Carl Siegfried (1830–1903) Ende 1885 der Techen-Dissertation im *Theologischen Jahresbericht* zu.³⁸ Auch dieser fand Techens Urteil über Zunz erklärungsbedürftig, nicht zuletzt wohl, da ihm nicht entgangen war, dass Techen mit seiner Einschätzung der Werke von Zunz und anderen Gelehrten deutlichen Widerspruch erregt hatte. Er versuchte jedoch einen versöhnlichen Ton anzuschlagen und riet, der „Erstlingsschrift“ Techens nicht gleich jeden Wert abzusprechen.³⁹

Ludwig Techen selbst reagierte nie auf die Besprechungen seiner Dissertationsschrift. Dies tat sein Doktorvater Paul de Lagarde. Ende 1886 veröffentlichte Lagarde seine Schrift *Lipman Zunz und seine Verehrer*.⁴⁰ Diese umfangreiche und länger vorbereitete Replik umfasste mehrere Teile: Zunächst einen Abdruck der Rezensionen aus dem *Jüdischen Literaturblatt* sowie die Passage der Techen-Dissertation mit dem Urteil über Zunz. In einem längeren zweiten Teil wandte sich Lagarde der mittelalterlichen hebräischen Poesie, Leopold Zunz' Ausführungen hierzu und einer Auswahl von Zunz' Übertragungen zu. Anschließend stellte er vergleichende Übersetzungen von Pijutim an. Im dritten Teil seiner Schrift übte Lagarde eine generelle Kritik an den Werken von Zunz und stellte in diesem Kontext gar die mittelalterlichen Judenverfolgungen in Frage.⁴¹ Im vierten Teil der umfangreichen Schrift erst kam Lagarde auf seinen Doktoranden Ludwig Techen zu sprechen, denn, so Lagarde, „die Juden“ würden, „als sie auf Techen schlugen, nicht diesen, sondern mich“ meinen.⁴² Lagarde betonte, dass Techen mit seiner

37 Kaufmann an Berliner, Kojetein, 10. Juli 1885. In: Rosenthal, Briefe Prof. Kaufmann's an Berliner (wie Anm. 30), S. 310. Vgl. auch Kaufmann an Berliner, Ostende, 4. August 1885. In: Rosenthal, Briefe Prof. Kaufmann's an Berliner (wie Anm. 30), S. 311.

38 Siegfried, Carl: Techen. Zwei Göttinger Machzorhandschr. In: Theologischer Jahresbericht 5 (1885). S. 19f.

39 Siegfried, Techen. Zwei Göttinger Machzorhandschr (wie Anm. 38), S. 19f.

40 Lagarde, Paul de: *Lipman Zunz und seine Verehrer*. In: Mittheilungen. Bd. 2. Hrsg. von dems. Göttingen 1886. S. 108–162.

41 Lagarde setzte den Tatbestand der Judenverfolgungen beispielsweise in Anführungszeichen, Lagarde, *Lipman Zunz* (wie Anm. 40), S. 142.

42 Lagarde, *Lipman Zunz* (wie Anm. 40), S. 159.

Schrift „nicht Liturgiker sein“ wollte.⁴³ Von hier aus ging Lagarde im letzten Teil seiner Streitschrift in Angriffe auf das Judentum und einzelne jüdische Forscher über. David Kaufmann nannte er höhnisch „Jude, Lehrer jüdischer ‚Theologie‘, und ‚Kritiker‘“.⁴⁴ Daneben versuchte Lagarde, den Dokortitel von Leopold Zunz in Zweifel zu ziehen, indem er ihn beständig in Anführungszeichen setzte, und nannte Zunz einen „Schwachkopf ersten Ranges“.⁴⁵

Nach Erscheinen von Lagardes Schrift reagierte zuerst der Redakteur des *Jüdischen Literaturblatts*, Moritz Rahmer, auf das Pamphlet. Rahmer bestritt in einer kurzen Erklärung die Autorschaft des anonymen Artikels in seiner Zeitschrift.⁴⁶ Wenig später kündigte Rahmer an, David Kaufmann sei im Begriff, eine Stellungnahme gegen Lagarde vorzubereiten, die belegen würde, „daß Herr Professor Paul de Lagarde völlig uncompetent sei, über rabbinische Litteratur und Litteraten zu urtheilen“.⁴⁷ Gleich zu Beginn des Jahres 1887 erschien im *Jüdischen Literaturblatt* jedoch eine Besprechung des Brandenburgischen Rabbiners Philipp Kroner (1833–1907) über Carl Siegfrieds *Theologischen Jahresbericht* von 1885.⁴⁸ Kroner ging dabei von der Techen-Dissertation aus und wies auf Fehler hin, die dem in der jüdischen Liturgie halbwegs geübten Leser sofort ins Auge fallen mussten. In einem nächsten Schritt richtete sich Kroner an Carl Siegfried und stellte die Frage nach dessen „streng objectiv[em]“ Urteil und der „wissenschaftliche[n] Gerechtigkeit“ gegenüber der Forschungsleistung von Zunz und anderen jüdischen Gelehrten, der sich Siegfried selbst in seiner Literaturschau verschrieb.⁴⁹ Die Erwiderung an Siegfried schloss mit dem Zweifel, dass sich ein solches Vorgehen offenbar als „moderne, resp. deutsche Wissenschaft“ bezeichnete und die „Zierden der Wissenschaft meistern, resp. gnädig protegieren“ wollte.⁵⁰

Noch immer erschien Kaufmanns Antwort, die das *Jüdische Literaturblatt* Ende Dezember 1886 angekündigt hatte, nicht. Hingegen legte Lagarde eine kritische Rezension über Abraham Berliners bereits 1884 publizierte Targum-

43 Lagarde, Lipman Zunz (wie Anm. 40), S. 153. Vgl. auch Kaufmann, Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit (wie Anm. 31), S. 21.

44 Lagarde, Lipman Zunz (wie Anm. 40), S. 156.

45 Lagarde, Lipman Zunz (wie Anm. 40), S. 142. Jedoch hatten Lagarde und Zunz einige Zeit einen freundlichen brieflichen Austausch gepflegt. Hierzu s. Thulin, Kaufmanns Nachrichtendienst (wie Anm. 1), S. 243f.

46 Rahmer, Moritz: Erklärung [I]. In: *Jüdisches Literaturblatt* 15 (1886). S. 196. Vermutlich war David Kaufmann der Autor des Artikels. S. im vorliegenden Beitrag Fußnote 35.

47 Rahmer, Moritz: Erklärung [II]. In: *Jüdisches Literaturblatt* 15 (1886). S. 204.

48 Kroner, Philipp: *Theologischer Jahresbericht für 1885*. Federzeichnungen [II]. In: *Jüdisches Literaturblatt* 16 (1887). S. 2f.

49 Kroner, *Theologischer Jahresbericht für 1885*. Federzeichnungen [II] (wie Anm. 48), S. 2.

50 Kroner, *Theologischer Jahresbericht für 1885*. Federzeichnungen [III] (wie Anm. 48), S. 3.

Onkelos-Edition vor.⁵¹ Berliner hatte Kaufmann daraufhin wohl mitgeteilt, dass er auf diese ablehnende Buchbesprechung reagieren wolle.⁵² In der ersten Ausgabe des *Magazins für die Wissenschaft des Judentums* des Jahres 1887 antwortete Abraham Berliner schließlich als Erster auf Paul de Lagardes Rezension der Targum-Onkelos-Edition sowie die Schrift *Lipman Zunz und seine Verehrer*.⁵³ Er beschuldigte Lagarde, dass ihn in seinen Ausfällen „Neid, Rohheit und Uebermuth“ leiteten, und gab zu, im Weiteren selbst kaum in den „Grenzen des rein Sachlichen bleiben“ zu können.⁵⁴

Gegen Lagarde und dessen Zunz-Schrift meldete sich in der Folge der Wiener Oberrabbiner Moritz Güdemann (1835–1918) mit einem Artikel in der Wiener *Neuen Freien Presse* zu Wort, in dem er Paul de Lagarde spöttisch als „de[n] deutsche[n] Nationalheilige[n]“ titulierte.⁵⁵ Für Güdemann bildete Lagardes Abhandlung über den zu diesem Zeitpunkt gerade verstorbenen Leopold Zunz den Ausgangspunkt. Offenbar hatte Güdemann das Ziel, die zwischen Lagarde und den jüdischen Gelehrten entfachte Debatte in eine breitere Öffentlichkeit zu tragen, indem er nicht auf die wissenschaftlichen, sondern die national-politischen Auffassungen Lagardes einging. Güdemann stellte fest, dass „ein gewisses Deutschthum sich nur auf der Folie des Judenhasses bemerkbar“ machte, obgleich er Lagardes Antisemitismus dennoch ungewöhnlich aggressiv fand.⁵⁶ Zur Verdeutlichung seines Eindrucks ging Güdemann auf eine Stelle in Lagardes Streitschrift ein, in welcher der Göttinger Professor erklärte, dass Zunz wie auch andere, noch lebende jüdische Gelehrte die tatsächlichen Judenfeinde seien und Lagarde, wie dieser behauptete, das Judentum in seiner Schrift gegen diese allen-

51 Den Nachdruck aus den GGA 22 (1. November 1886) vgl. Lagarde, Paul de: Targum Onkelos. Hrsg. und erläutert von Dr. A. Berliner. Berlin 1884. In: Mittheilungen. Bd. 2. Hrsg. von dems. Göttingen 1887. S. 163–182.

52 Dies geht hervor aus der Antwort Kaufmanns an Berliner, Budapest, 6. Dezember 1886. In: Rosenthal, Briefe Prof. Kaufmann's an Berliner (wie Anm. 30), S. 319.

53 Berliner, Abraham: Professor Paul de Lagarde nach seiner Natur gezeichnet. In: Beilage des *Magazins für die Wissenschaft des Judentums* 14 (1887). S. 1–32.

54 Die Zitate vgl. Berliner, Professor Paul de Lagarde nach seiner Natur gezeichnet (wie Anm. 53), S. 5.

55 Güdemann, Moritz: Der „deutsche Nationalheilige“ Paul de Lagarde. In: *Neue Freie Presse* 44 (12. Februar 1887) 42. S. 1–2. Dieser Artikel findet sich mit leicht veränderten Eingangsworten nochmals abgedruckt in einer fünf Tage später erschienen Ausgabe der *Israelitischen Wochenschrift*. Ders.: Ein deutscher Nationalheiliger. In: *Israelitische Wochenschrift* 18 (1887). S. 57–59.

56 Güdemann, Der „deutsche Nationalheilige“ Paul de Lagarde (wie Anm. 55), S. 1; ders., Ein deutscher Nationalheiliger (wie Anm. 55), S. 57. Güdemann bezog sich auf Lagarde, Lipman Zunz (wie Anm. 40), S. 159: „[...] ich habe oben das Judentum gegen den Juden Zunz verteidigt: [...] Aergere Judenfeinde als Zunz, Ziemlich, Kaufmann, Rahmer, Frankl, Berliner gibt es nicht: [...] denn sie betonen was uns von ihnen trennt, was uns für alle Zeiten fremd dünken wird [...]“.

falls verteidigte.⁵⁷ Ferner kam Güdemann auf Lagardes widersprüchliche Aussagen hinsichtlich der Integrierbarkeit der Juden als „Race“ und die Bedingungen hierfür zu sprechen und äußerte seine Zweifel darüber, wie ein „Befähigungsnachweis für das Deutschthum“ deutscher Juden, selbst wenn sie wie Lagarde über ein Jahrhundert in deutschen Landen gelebt hatten, realisierbar wäre.⁵⁸ Wenige Tage später erschien Güdemanns Artikel in der *Israelitischen Wochenschrift*, hier jedoch mit „Ein deutscher Nationalheiliger“ überschrieben.⁵⁹

Eine weitere „Antwort an Herrn Professor de Lagarde“ verfasste wiederum Bernhard Ziemlich, der sich schon durch eine erste, Kaufmann und den anonymen Autor im *Jüdischen Literaturblatt* unterstützende Wortmeldung in die Beurteilung der Techen-Dissertation eingeschaltet und den Lagarde in *Lipman Zunz und seine Verehrer* ebenfalls persönlich angegriffen hatte. Seine 24-seitige Entgegnung, die sich bereits im Titel an Lagarde richtete, nahm in ihrer Titelgebung „Einer der nicht Liturgiker sein will“ den wissenschaftlichen Forschungskontext der Dissertationsschrift zum Ausgangspunkt.⁶⁰ Zugleich brachte Ziemlich einen Verteidigungsgrund Lagardes auf das Titelblatt, den dieser benutzt hatte, um Techens ungenügende liturgiegeschichtliche Einordnung zu rechtfertigen.⁶¹ Ziemlich richtete sich in seiner Schrift zunächst gegen den Vorwurf des „Asiate“-Seins, den Lagarde in seiner Schrift gegenüber den jüdischen Gelehrten gebraucht hatte, und las ihn kritisch gegen Lagardes gleichzeitige Feststellung, dass dieser die Kritik der jüdischen Gelehrten als „keine spezifisch jüdische“ identifiziert hatte.⁶² Lagardes Angriff nicht nur auf die bisherigen Rezensenten der Techen-Dissertation, sondern auch auf andere jüdische Gelehrte wie Abraham Berliner, Moritz Rahmer sowie das ganze Judentum wies er zurück. Ziemlich bestand darauf, wie schon in seiner ersten Rezension, die „verblüffende Unwissenheit“ Techens auf dem Gebiet der jüdischen Liturgie nachzuweisen und christliche Forscher jüdischer Liturgie vor Techens Dissertation zu warnen.⁶³ Lagardes Diffamierungen und Invektiven gegen Zunz lehnte Ziemlich ab, war sich aber gewiss, dass Zunz keinerlei Verteidigung bedurfte. Schließlich setzte er den Fehlerkatalog der Techen-Dissertation fort und zeigte, dass dieser nicht die grundsätzlichen

⁵⁷ Vgl. Lagarde, Lipman Zunz (wie Anm. 40), S. 159.

⁵⁸ Güdemann, Der „deutsche Nationalheilige“ Paul de Lagarde (wie Anm. 55), S. 2; ders., Ein deutscher Nationalheiliger (wie Anm. 55), S. 58.

⁵⁹ Güdemann, Ein deutscher Nationalheiliger (wie Anm. 55).

⁶⁰ Ziemlich, Bernhard: Einer der nicht Liturgiker sein will. Antwort an Herrn Professor Paul de Lagarde. Leipzig 1887.

⁶¹ Ziemlich rekurrierte auf Lagarde, Lipman Zunz (wie Anm. 40), S. 153.

⁶² Ziemlich, Einer der nicht Liturgiker sein will (wie Anm 60), S. 1. Ziemlich verweist auf Lagarde, Lipman Zunz (wie Anm. 40), S. 160.

⁶³ Ziemlich, Einer der nicht Liturgiker sein will (wie Anm 60), S. 22f.

Kenntnisse zur Beschreibung von Machsorim hatte und die nachgereichten Korrekturen Lagardes ebenso unrichtig waren.⁶⁴

David Kaufmanns „Paul de Lagarde’s jüdische Gelehrsamkeit“ erschien gleichzeitig oder in kurzem Abstand zu Ziemlichs Erwiderung. Kaufmanns Antwort lag Bernhard Ziemlich beim Verfassen seiner „Antwort an Herrn Professor de Lagarde“ noch nicht vor. Die jüdische Gelehrten-gemeinschaft organisierte ihre Erwiderungen an Lagarde offenbar so, dass nicht alle ihre Texte zugleich erschienen, damit sie nicht in ihrer Wirkung miteinander konkurrierten, sondern eine beständige Wirkung entfalten konnten. Berliner, Ziemlichs und schließlich auch Kaufmanns Entgegnungen wurden kurz nacheinander veröffentlicht und waren auch als kostengünstige Broschüren erhältlich.⁶⁵ Jedoch waren ihre Schriften vor allem an wissenschaftliche Leserkreise adressiert. Moritz Güdemann hatte darum versucht, die allgemeine Öffentlichkeit und – durch den Neuabdruck seines Artikels in der *Israelitischen Wochenschrift* – die jüdische Leserschaft auf die Debatte aufmerksam zu machen.⁶⁶ Ebenfalls versuchte der Herausgeber der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, Ludwig Philippson (1811–1889), eine weitere Popularisierung der Kontroverse.⁶⁷

Schließlich erschien David Kaufmanns Replik *Paul de Lagardes jüdische Gelehrsamkeit. Eine Erwiderung* [sic!] als 53-seitige Broschüre. Sie begann mit einem um einige Passagen erweiterten Neuabdruck der Rezension Kaufmanns in der *Österreichischen Monatsschrift für den Orient*. Dabei erinnerte sich Kaufmann an seine erste Freude, als er von der Techen-Dissertation erfuhr, und berichtete von der anschließenden Enttäuschung und Empörung, die sich bei der Lektüre der Abhandlung eingestellt hatten. In der Folge hatte er darum seine erste Besprechung der Techen-Dissertation in einem „streng wissenschaftlichen“, nichtjüdischen Fachjournal veröffentlicht, um die „Sache der Wissenschaft“ zu vertreten und sich nicht dem Vorwurf auszusetzen, er unterstütze mit seiner Besprechung jüdische Interessen.⁶⁸ Danach ging Kaufmann auf den Titel von Lagardes Schrift *Lipman Zunz und seine Verehrer* ein, der mit dem Namen von Leopold Zunz Spott

⁶⁴ Ziemlich, Einer der nicht Liturgiker sein will (wie Anm. 60), S. 7–9.

⁶⁵ Über die Verwendung von Flugschriften als Medium der „Judenfrage“ und als Kommunikationsmittel zwischen gebildeten Juden und Protestanten im Antisemitismusstreit vgl. Jensen, Uffa: Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert. Göttingen 2005. S. 147–195.

⁶⁶ Güdemann, Der „deutsche Nationalheilige“ Paul de Lagarde (wie Anm. 55), S. 1; ders., Ein deutscher Nationalheiliger (wie Anm. 55), S. 57.

⁶⁷ [Anonym]: Literarischer Wochenbericht. In: Allgemeine Zeitung des Judentums (AZJ) 51 (1887) 11. S. 167.

⁶⁸ Kaufmann, Paul de Lagarde’s jüdische Gelehrsamkeit (wie Anm. 31), S. 11.

trieb.⁶⁹ Kaufmann sicherte zu, sich in der folgenden Auseinandersetzung auf wissenschaftliche Fragen und Einwände zu beschränken, und berief sich hierfür auf das Ideal einer wissenschaftlichen Objektivität, das sich nach vorurteilsloser Prüfung der Fehler in der Techen-Dissertation einer fachlichen Beurteilung stellen wollte.⁷⁰ Daran gemessen hatte Lagarde in seiner Entgegnung aber Zunz' Forschungsleistung verhöhnt und vorurteilsvoll seine Gegenüber als „Asiaten“ beschimpft.⁷¹

Im Folgenden setzte sich Kaufmann erneut mit Lesefehlern und den ungenügenden Hebräischkenntnissen Techens auseinander, die ihn zu falschen Ergebnissen geführt hatten. Anschließend wandte sich Kaufmann Lagardes Verteidigung von Techen in *Lipman Zunz und seine Verehrer* zu. In dieser Rechtfertigung erkannte Kaufmann abermals eine vorurteilsgeleitete Herabsetzung der Juden, des Judentums und der jüdischen Wissenschaft durch Lagarde, gegen die Kaufmann gemäß eines objektiven Wissenschaftsideals und aus Achtung vor dem Forschungsgegenstand protestierte:

Aber ich muss eine Vertheidigung zurückweisen, die da erklärt: ‚Ich verlange auch von einem Studenten nicht, dass er sich mit allen möglichen Machzorim vorsehe, um unter Verlust vieler guter Stunden zu lernen, ob in einem solchen Verzeichniss [be-mozai] oder [ke-mozai]⁷² zu lesen ist, wie ich unserer Universitätsbibliothek den Ankauf noch weiterer [keimelia]⁷³ dieser Art nicht zumuthe, die kein Mensch je ansehen würde (ib.). Jeder anderen Wissenschaft gegenüber würde solche Sprache nicht gewagt werden, man darf also auch mit Fug verlangen, dass sie unterbleibe, auch wenn es das jüdische Schriftthum gilt. Wer in einer Disziplin mitreden will, hat die Pflicht, sich darüber zu unterrichten. Verachtung kann Unwissenheit nicht entschuldigen.⁷⁴

Aus der Voreingenommenheit gegen Juden und Judentum resultierte, so Kaufmann, Lagardes Unduldsamkeit gegenüber der jüdischen Wissenschaft, ihren Forschern und letztendlich auch gegenüber ihren Forschungsgebieten, daneben beförderte sie Ungenauigkeit und Unwissen. Lagarde unterschied nach Ansicht Kaufmanns somit nichts von den Anklägern und Verleumdern der Juden und des Judentums Jahrhunderte zuvor, vielmehr nutzte er „das alte Recept“, um

69 Zum jüdischen Namen von Leopold Zunz vgl. Geiger, Ludwig: Aus L. Zunz' Nachlaß. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 5 (1892). S. 223–268, hier S. 233.

70 Kaufmann, Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit (wie Anm. 31), S. 13.

71 Kaufmann, Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit (wie Anm. 31), S. 21.

72 Beide Worte sind im Original in hebräischen Buchstaben, hier transkribiert.

73 Im Original Griechisch, hier transkribiert.

74 Kaufmann, Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit (wie Anm. 31), S. 27. Kaufmann rezipiert hier Lagarde, Lipman Zunz (wie Anm. 40), S. 155.

„[f]alsch oder gar nicht [zu] verstehen und kühn [anzuklagen]“.⁷⁵ Kaufmann setzte den „Prometheus Lagarde“ und seinen Forschungsgegenstand der hebräischen Literatur in ein ironisches Bild⁷⁶ und beendete seine Ausführungen mit einer Kritik von Lagardes Edition des mittelalterlichen Poeten Jehuda Al-Harizi.

In den letzten Zeilen seiner Replik erinnerte Kaufmann, nachdem er Lagardes Verachtung des jüdischen Schrifttums zurückgewiesen hatte, an den immanenten Zusammenhang der Anerkennung der Juden und des Judentums und der jüdischen Wissenschaft.⁷⁷ Ebenso resultierte für Kaufmann die fehlende Anerkennung der Wissenschaft des Judentums aus der fehlenden Akzeptanz von Juden und Judentum per se. Die Wissenschaft, die mittels ihres Objektivitätsgebotes eigentlich ein wertfreies Forum für den Austausch von Wissen und die Erarbeitung neuer Erkenntnisse sein sollte, identifizierte Kaufmann im gegebenen Falle als parteiisch und voller Vorurteile. Kaufmanns Erwiderung an Lagarde, die von einem aktuellen Gelehrtenstreit auf die Gesamtsituation der Wissenschaft des Judentums schloss, zog ebenso wie Philipp Kroner die „moderne, resp. deutsche Wissenschaft“ und ihren Forschungsstil in Zweifel.⁷⁸

Zwischen April und September 1887 schaltete sich erneut Philipp Kroner in Form einer Artikelserie im *Jüdischen Literaturblatt* in die Debatte zwischen Lagarde und den jüdischen Gelehrten ein und bezog sich ebenso kritisch auf Lagardes Schrift *Lipman Zunz und seine Verehrer*.⁷⁹ In den ersten Aufsätzen rekonstruierte Kroner zunächst die Debatte, stellte Lagardes Streitschrift vor, um anschließend die Repliken David Kaufmanns, Bernhard Ziemlichs und Abraham Berliners an

⁷⁵ Kaufmann, Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit (wie Anm. 31), S. 32.

⁷⁶ Kaufmann, Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit (wie Anm. 31), S. 44: „Es ist ein trauriges Loos, in Verachtung und Unmuth gegen seinen geistigen Brodgeber [die jüdischen Studien, M.T.] seine Tage verbringen zu müssen. Nur mit Mitleid kann man das Bild sich vorstellen, wie Prometheus Lagarde an den Felsen der jüdischen Litteratur geschmiedet ist, während der Geier des Judenhasses ihm die Leber zerhackt.“

⁷⁷ Durch dieses Wechselverhältnis in der gesellschaftlichen Akzeptanz von Juden, Judentum und jüdischer Wissenschaft deutete Kaufmann auf ein zentrales Moment seiner persönlichen und wissenschaftlichen Überzeugung hin. Leopold Zunz hatte dies Wechselverhältnis früh benannt, als er in seiner Einleitung zur Geschichte der jüdischen Literatur folgerte, dass „[d]ie Gleichstellung der Juden in Sitte und Leben“ nur „aus der Gleichstellung der Wissenschaft des Judentums hervorgehen“ würde, vgl. Zunz, Leopold: Die jüdische Literatur (1845). In: Gesammelte Schriften. Herausgegeben vom Curatorium der ‚Zunzstiftung‘. 3 Bände in einem Band. Bd. 1. Berlin 1875–1876 [Nachdruck Hildesheim u.a. 1976]. S. 41–59, hier S. 59.

⁷⁸ Das Zitat von Kroner vgl. Kroner, Theologischer Jahresbericht für 1885. Federzeichnungen [II] (wie Anm. 48), S. 3.

⁷⁹ Vgl. Kroner, Philipp: Harmlose Largardeana. In: Jüdisches Literaturblatt 16 (1887). S. 15f., S. 58f., S. 72f., S. 21, S. 87f., S. 95f., S. 100f., S. 111f., S. 119f., S. 123f., S. 139f., S. 143f.

den Göttinger Professor darzustellen. Dabei ist eine Bevorzugung von Kaufmanns Schrift, den darin vorgebrachten Argumenten und Schlussfolgerungen zu erkennen, wenngleich Kroner bestrebt war, alle vier Streitschriften zusammenhängend und „ernstwissenschaftlich“ zu betrachten.⁸⁰ Bernhard Ziemlichs Entgegnung an Lagarde würdigte Kroner als „eine recht gründliche und wackere“ Schrift.⁸¹ Trotzdem war Kroner überzeugt, dass Kaufmanns Replik unter den Entgegnungen der jüdischen Gelehrten herausragte, und sprach ihr zu, langfristig „für die Beseitigung von Vorurteilen, für Versittlichung und Verklärung des Lebens, für die Entwicklung des Edelmenschlichen in sich und Andern, für den Fortschritt der Humanität“ zu wirken.⁸² In seinen Artikeln bemühte er sich, Kaufmanns Argumentation darzulegen, fortzuführen und zu verstärken. Der abschließende Beitrag der Artikelreihe wurde sogar auf der ersten Seite des Literaturblattes platziert, was die Prominenz der Kontroverse und ihre inzwischen erlangte Bedeutung zeigte.⁸³

Nach den Entgegnungen der jüdischen Gelehrten reagierte Paul de Lagarde 1887 auf diese nochmals mit einer Streitschrift, der er den Titel *Juden und Indogermanen. Eine Studie nach dem Leben* gab.⁸⁴ Hatte Lagarde in *Lipman Zunz und seine Verehrer* noch behauptet, die Kritik der jüdischen Gelehrten sei keine spezifisch jüdische gewesen,⁸⁵ so schlug er im Untertitel seiner „Studie“ einen anderen Ton an und versuchte, vermeintliche Wesenszüge von Bevölkerungsgruppen bzw. ganzen Völkern einander gegenüberzustellen. Er bemühte hierfür antisemitische Verschwörungstheorien in Bezug auf Presse und Börse, in deren Personal „Juden“ angeblich das „Hauptcontingent“ stellten.⁸⁶ David Kaufmann warf er vor, er laste Lagarde als Nichtjuden Fehllesungen und Übersetzungsfehler an, wohingegen Kaufmann bei „Juden und Judengenossen“ solche Fehler großzügig übersah.⁸⁷ Um selbst nicht als ebenso parteiisch für die eigenen „Volksgenossen“ zu erscheinen, hielt Lagarde den drei Replik-Autoren im Anschluss jüdische Forscher entgegen, die er zu loben bereit war, etwa Salomon Munk (1803–1867), Samuel D. Luzzatto (1800–1865), Moritz Steinschneider (1816–1907) und Salomon Buber (1827–1906).⁸⁸ Diese ragten, wie Lagarde gleich seinem

80 Kroner, *Harmlose Largardeana* (wie Anm. 79), S. 59.

81 Kroner, *Harmlose Largardeana* (wie Anm. 79), S. 144.

82 Kroner, *Harmlose Largardeana* (wie Anm. 79), S. 143.

83 Kroner, *Harmlose Largardeana* (wie Anm. 79), S. 143f.

84 Lagarde, *Juden und Indogermanen* (wie Anm. 22).

85 Ziemlich, *Einer der nicht Liturgiker sein will* (wie Anm. 60), S. 1. Ziemlich verweist auf Lagarde, *Lipman Zunz* (wie Anm. 40), S. 160.

86 Lagarde, *Juden und Indogermanen* (wie Anm. 22), S. 263, ferner S. 339–341.

87 Lagarde, *Juden und Indogermanen* (wie Anm. 22), S. 276, vgl. auch S. 275.

88 Lagarde, *Juden und Indogermanen* (wie Anm. 22), S. 283.

Vorgänger an der Göttinger Universität, Heinrich Ewald, behauptete, durch stillen Fleiß und Bescheidenheit hervor und die er darum auch Ziemlich, Berliner und Kaufmann entgegensetzte.⁸⁹ Nicht nur dass Lagarde auf diese Weise einige Autoren, die Techen in seiner Dissertation abgeurteilt hatte, rehabilitierte. Lagarde konstruierte auf diese Weise auf der einen Seite ein Gegenüber von einzelnen, fleißig und bescheiden arbeitenden jüdischen Forschern, die seiner Ansicht nach fähig und willig zur Akkulturation und Assimilation waren; auf der anderen Seite zeichnete er das Bild eines neu aufgekommenen jüdischen Kollektivs, das Lagardes Arbeit nicht anerkannte, damit allgemeinen deutschen Interessen widerstrebend und nicht integrierbar war. Somit trieb Lagarde das gleichsam napoleonische Verständnis der Integrierbarkeit einzelner Juden, jedoch nicht von Juden in der Mehrzahl, auf die Spitze.⁹⁰ Lagarde wusste ebenfalls zu erklären, was die gesamte Welt gegen Juden seit jeher einnahm, nämlich „ihre Internationalität“, „ihre Sucht, Landsleute anzubringen wo es irgend geht“, und nicht zuletzt „ihr Wucher“.⁹¹

David Kaufmann, Bernhard Ziemlich oder Abraham Berliner reagierten nicht mehr öffentlich auf Paul de Lagardes Schmähchrift. Vielmehr wandte sich Ende November 1887 der Redakteur der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums*, Ludwig Philippson, unter dem Titel von Lagardes letzter Kampfschrift, *Juden und Indogermanen*, in einer zweiteiligen Artikelserie der Debatte zwischen Lagarde und den jüdischen Gelehrten zu.⁹² Philippsons Ziel war, die Kontroverse einem „größere[n] Lesepublicum“ bekannt zu machen.⁹³ Er betonte die stete Asymmetrie, die Juden bei letztlich jedweder Veröffentlichung ereilte. Sobald ein unzureichendes Buch von einem jüdischen Autor erschien, wurde es gleich als „Racenprodukt“ und vor allem von „sogenannten liberalen protestantischen Theologen“ vorgeführt, so Philippson.⁹⁴ Auch er deutete den Beitrag David Kaufmanns als „wahres Prachtstück scharfer und doch würdiger Polemik“.⁹⁵ Indem Philippson schließlich Lagarde in eine Reihe mit dem Hofprediger

89 Lagarde, *Juden und Indogermanen* (wie Anm. 22), S. 284, S. 331.

90 Lagarde, *Juden und Indogermanen* (wie Anm. 22), S. 329, S. 346.

91 Alle Zitate vgl. Lagarde, *Juden und Indogermanen* (wie Anm. 22), S. 335.

92 Vgl. Philippson, Ludwig: *Juden und Indogermanen*. In: *AZJ* 51 (1887). S. 757–760, S. 771–775. Der erste Artikel ist datiert auf „Bonn, 28. Nov.“. Zwar ist der Artikel mit „Hg.“ abgekürzt, es ist jedoch davon auszugehen, dass damit der Herausgeber Ludwig Philippson gemeint ist, vgl. hingegen Hollender, „Verachtung kann Unwissenheit nicht entschuldigen“ (wie Anm. 8), S. 203.

93 Dieses und alle vorangegangenen Zitate vgl. Philippson, *Juden und Indogermanen* (wie Anm. 92), S. 757.

94 Dieses und das vorangegangene Zitat vgl. Philippson, *Juden und Indogermanen* (wie Anm. 92), S. 758.

95 Philippson, *Juden und Indogermanen* (wie Anm. 92), S. 773.

Stoecker stellte und jede weitere Widerlegung verweigerte, beendete er seine Zusammenschau der Debatte.⁹⁶

Eine weitere Zusammenfassung der Auseinandersetzungen erfolgte 1887 im *Theologischen Jahresbericht*. Der Jenaer Theologe Carl Siegfried resümierte in der literarischen Rundschau zum Bereich „Altes Testament“ Teile der Debatte.⁹⁷ Siegfried war der Ansicht, dass die jüdischen Gelehrten seinen Kollegen Paul de Lagarde zu seiner scharfen Reaktion gedrängt hatten. Jedoch gestand er ein, dass Lagarde die Verteidigung seines Promovenden missglückt war, „welcher so unbesonnen war, die Juden auf dem Gebiete ihrer eigenen Wissenschaft anzugreifen“.⁹⁸ Bei der Betrachtung der Schriften gegen Lagarde hob Siegfried Bernhard Ziemlichs Rezension als überzeugend hervor, da sie gezeigt hatte, dass Ludwig Techen nicht fähig war, Machsorim wissenschaftlich zu behandeln. Siegfried bezeichnete des Weiteren Kaufmanns Replik auf Lagarde als „zwar sehr boshaft, aber doch auch sehr gelehrt“ und hielt einige Erwiderungen Kaufmanns für „schlagend“. Er wandte sich zuletzt Lagardes Feindschaft gegen die Juden zu, welche dieser aus Europa bzw. Deutschland „ausgeschieden wissen“ wollte. Siegfried stellte die Frage nach der praktischen Umsetzung einer derartigen Forderung und beeilte sich hinzuzufügen, dass er eine solche Maßnahme niemals unterstützen könnte. Jedoch würden Erörterungen wie die Lagardes auf „Erregung leidenschaftlichen Hasses hinwirken“ und „das eigene Volk tief schädigen“, solange Lagarde keine durchführbaren Vorschläge unterbreite.⁹⁹

In einem kurzen Nachspiel wandten sich im *Jüdischen Literaturblatt* im Sommer 1888 ein anonymes Autor und Philipp Kroner noch ein letztes Mal der Debatte zwischen Lagarde und den jüdischen Gelehrten zu. Kroner hatte im Mai noch einen kurzen Artikel veröffentlicht, worin er Lagarde zur Widerlegung einer Fachfrage aufforderte.¹⁰⁰ Direkt zur Debatte äußerte sich indes Mitte Juli 1888 ein anonymes Autor im *Jüdischen Literaturblatt* unter dem Titel „Eine Lanze für Lagarde“.¹⁰¹ In diesem Beitrag bezweifelte der Autor die Zurechnungsfähigkeit Lagardes und verglich dessen Ausfälle mit denen von Heinrich Ewald. Der anonyme Autor stimmte allerdings einigen Methodenmängeln zu, die Lagarde Leopold Zunz anlastete. Dennoch riet der anonyme Autor dazu, Lagarde nicht

⁹⁶ Philippson, Juden und Indogermanen (wie Anm. 92), S. 775.

⁹⁷ Siegfried, Carl: Ziemlich, B. Machsor Nürnberg. In: *Theologischer Jahresbericht* 7 (1887). S. 70.

⁹⁸ Dies und alle folgenden Zitate vgl. Siegfried, Carl: Literatur zum Alten Testament. In: *Theologischer Jahresbericht* 7 (1887). S. 77.

⁹⁹ Alle Zitate vgl. Siegfried, Literatur zum Alten Testament (wie Anm. 98).

¹⁰⁰ Kroner, Philipp: Ein argumentum ad hominem gegen Herrn Prof. de Lagarde. In: *Jüdisches Literaturblatt* 17 (1888). S. 84f. Hierbei ging es um die Schändung von Gräbern jüdischer Kinder.

¹⁰¹ [Anonym]: Eine Lanze für Lagarde. In: *Jüdisches Literaturblatt* 17 (1888). S. 107f., S. 111f.

allzu scharf zu tadeln, sondern „von unsern Feinden zu lernen“.¹⁰² Philipp Kroner warnte bereits Anfang August 1888 in der „Lançarde für Lagarde“ vor jeglichem Eifer, Lagardes Haltungen verstehen oder entschuldigen zu wollen.¹⁰³ Seinen Einwand verdeutlichte Kroner mit dem Artikel „Litterarische Wandlungen“ Ende 1888. Ausgangspunkt hierfür bildete Carl Siegfrieds Literaturschau im *Theologischen Jahresbericht*.¹⁰⁴ Kroner kritisierte den Jenaer Theologen dafür, dass er in seinem Bericht über die Schriften der Kontroverse lediglich den Eindruck erwecken wollte, der „antisemitischen Verwilderung entgegenzutreten“, und stellte fest, dass er eine solche „lammfromm[e]“ Art und Weise „gebührend“ missbilligte.¹⁰⁵

Nach diesen Zusammenfassungen und letzten Wortmeldungen verhalte die Kontroverse im Sommer 1888. Lagarde selbst meldete sich noch ein letztes Mal zu Wort, um den Stand der Debatte seit der Veröffentlichung seiner letzten Streitschrift *Juden und Indogermanen* bekannt zu geben.¹⁰⁶ Er konnte seinen Lesern allerdings nur mitteilen, dass nach seinem Pamphlet keine Reaktion oder erneute Widerlegung vonseiten der jüdischen Gelehrten erfolgt war. Seinem Bericht war anzumerken, dass er auf eine Replik geradezu gehofft hatte.

3. Wissenschaft und Vorurteil

Wie für jedes Fach, das enge Beziehungen zu anderen Fächern pflegt, bedeutete auch für die Wissenschaft des Judentums der Austausch mit den verwandten Fächern eine Entfaltung der eigenen Disziplin und ihrer Forschungsgegenstände. Wie sich die Orientalistik zu einem eigenständigen Fach mit spezifischen Inhalten und Anforderungen an seine Wissenschaftler entwickelte, dabei gemeinsame Themengebiete mit der protestantischen Theologie behielt, sie aber gleichzeitig in eigenständiger Weise und in schließlich unabhängigen Organisationen und Institutionen interpretierte und realisierte, so teilte auch die Wissenschaft des Judentums Forschungsthemen mit den ihr methodisch und inhaltlich nahen Fächern, der Theologie und Orientalistik. Besonders eng waren im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die Verbindungen zwischen Wissenschaft des Judentums und deut-

102 [Anonym], Eine Lanze für Lagarde (wie Anm. 101), S. 111. Die Hervorhebung ist im Original gesperrt gedruckt, hier kursiv wiedergegeben.

103 Kroner, Philipp: Die Lancade für Lagarde. In: Jüdisches Literaturblatt 17 (1888). S. 120f.

104 Kroner, Philipp: Litterarische Wandlungen. In: Jüdisches Literaturblatt 17 (1888). S. 201–203.

105 Kroner, Litterarische Wandlungen (wie Anm. 104), S. 202.

106 Lagarde, Paul de: Wie es jetzt zum das in diesen Mittheilungen 2108 bis 182 Auseinandergesetzt steht. In: Mittheilungen. Bd. 4. Hrsg. von dems. Göttingen 1891. S. 153–160.

scher Orientalistik, insbesondere zur DMG und den Lehrstühlen von Heinrich L. Fleischer und Emil Rödiger. Aus diesen Wissenschaftsbeziehungen ergab sich ein produktiver gelehrter Austausch. Die Beziehungen führten – zuweilen kontrovers – Gelehrte zusammen, vernetzten sie, machten Allianzen sichtbar und bündelten Argumentationen.

Zweifelsohne trug die Kontroverse zwischen Paul de Lagarde und David Kaufmann sowie den anderen jüdischen Gelehrten Merkmale altbekannter und allgemeiner Gelehrtenkonflikte um „Rangstreitigkeiten“, indem zwischen den streitenden Wissenschaften, verkörpert durch ihre Gelehrten, Grenzziehungen ausgetragen und der Versuch der Festschreibung von Fächerhierarchien versucht wurde.¹⁰⁷ In *Lipman Zunz und seine Verehrer* und vor allem in *Juden und Indogermanen* aber hatte Paul de Lagarde jede Grenze der gelehrten Polemik überschritten. Er setzte nicht mehr nur die Forschungsleistungen von jüdischen Gelehrten herab, warf seinen Gegenübern nicht mehr nur Methodenlosigkeit und eine unzureichende Beweisführung ihrer Arbeiten vor. Seine Kritik galt auch nicht mehr nur einem Gegenüber mit anderer religiöser Überzeugung, sondern einem fremden „Wesen“, der Ungleichartigkeit der Juden bzw. einem jüdischen Kollektiv, das sich von den Deutschen und allen „Indogermanen“ grundsätzlich unterscheiden würde. Wenngleich Paul de Lagarde seine Ansichten eher aneinanderreichte, als sie systematisch zu präsentieren, so gab er dem Leser die ganze Fülle an Vorhaltungen und Beschuldigungen an die Hand, die Jahre zuvor bereits Heinrich von Treitschke (1834–1896) im sogenannten Antisemitismusstreit formuliert hatte.¹⁰⁸ Unverhohlen und roh wiederholte er Treitschkes antisemitischen Bedrohungsszenarien und Zukunftsbilder von einem polnischen „Judenstamm“, der allmählich Deutschland zu überschwemmen drohe, von der Vormachtstellung der Juden in Presse und Börse oder dem täglichen Machtkampf und der Konkurrenz der Deutschen mit den Juden auf allen Gebieten.¹⁰⁹

Die Wissenschaft politisierte sich zunehmend und ein völkisch motivierter und politisierter Antisemitismus fand sichtlich in einem theologischen bzw. orientalistischen Gewand in die wissenschaftlichen Argumentationen Eingang und wurde Streitmittel wissenschaftlicher Auseinandersetzungen.¹¹⁰ Das Leitbild von Objektivität und sachlicher Beweisführung war für Teile der Wissenschaft nicht mehr zentral, wie Lagardes Ausfälle gegenüber Leopold Zunz und seine „Verehrer“ bezeugen. Vielmehr steigerte Lagarde die Diskreditierung einer ohnehin aus-

¹⁰⁷ Vgl. Füssel, Gelehrtenkultur als symbolische Praxis (wie Anm. 11), S. 188–253.

¹⁰⁸ Treitschke, Heinrich von: Unsere Aussichten. In: Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881 (wie Anm. 13), S. 6–16.

¹⁰⁹ Treitschke, Unsere Aussichten (wie Anm. 108), S. 11–13.

¹¹⁰ Hierzu s. auch Jensen, Gebildete Doppelgänger (wie Anm. 65), S. 325–335.

gegrenzten, nichtuniversitären Wissenschaft und ihrer Vertreter und zementierte die Asymmetrie der Wissenschaftsdisziplinen.

Dies wurde noch gesteigert, indem die Pamphlete Paul de Lagardes in der zeitgenössischen (deutschen) Wissenschaftsgemeinschaft keine offene Gegenreaktion hervorriefen. Obgleich Lagardes Ruf in den universitären Kreisen und insbesondere in der Orientalistik umstritten war und er als „etablierter Außenseiter“ galt,¹¹¹ wurde bereits zu seinen Lebzeiten – und teilweise bis heute – die „Abkopplung des Orientalisten Lagarde vom politischen Essayisten“ betrieben.¹¹² Seine „gelehrte Asozialität“¹¹³ machte es Lagarde darum leicht, Leopold Zunz, Bernhard Ziemlich oder David Kaufmann zu attackieren. Nachdem Heinrich von Treitschke, der Berliner Hofhistoriker, wenige Jahre zuvor vonseiten der Geschichtswissenschaft seine Ansichten und „Aussichten“ formuliert hatte, führte Lagarde von einem ebenso anerkannten theologisch-orientalistischen Lehrstuhl her seine Angriffe auf Juden und Judentum aus. Doch entfachten sie keine öffentliche Diskussion wie die zwischen Treitschke und den protestantischen Professoren in der zweiten Phase des Antisemitismusstreits.¹¹⁴ Die Wissenschaftsgemeinschaft bzw. die deutsche Orientalistik nahm Lagarde offenbar nicht so ernst wie die damalige Geschichtswissenschaft den allseits bekannten und gerühmten Nationalhistoriker Heinrich von Treitschke.¹¹⁵ Zudem enthielt sich die Orientalistik, vor allem die DMG als Knotenpunkt der Disziplin, satzungsgemäß zeitpolitischen Fragen und Äußerungen gänzlich. Paul de Lagarde wurde erst kurz vor seinem Tod durch den Kurator der Göttinger Universität im Auftrag des preußischen Staatsministers und Ministers der geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten, Gustav von Goßler (1838–1902), aufgefordert, seine Ausfälle gegen andere Wissenschaftler, Beamte und staatliche Institutionen zu mäßigen. Seine Angriffe auf Juden und Judentum wurden in der beigelegten Liste von Lagardes Ausfällen, die er künftig zu unterlassen aufgefordert war, allerdings nicht aufgeführt.¹¹⁶

Für die Juden und die Wissenschaft des Judentums aber war ein solcher öffentlicher Konflikt ungleich virulenter, denn ihre Nichtzugehörigkeit zur Universität wog stets schwerer als die wissenschaftliche Leistung. Sie wurden in einen Streit nicht nur über ihre persönliche, sondern auch um die institutionelle

111 Vgl. das gleichnamige Kapitel in: Sieg, Deutschlands Prophet (wie Anm. 4), S. 134–136.

112 Gierl, Geschichte und Organisation (wie Anm. 5), S. 184.

113 Gierl, Geschichte und Organisation (wie Anm. 5), S. 185.

114 Jensen, Gebildete Doppelgänger (wie Anm. 65), S. 269–324.

115 Vgl. etwa Fleischers Spott über Lagarde in seinem Brief an August Müller, Leipzig, 7. Mai 1882, Archiv der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Halle, Nachlass Heinrich L. Fleischer, Korrespondenz 1.2.–1.3, Mappe 1.1.

116 Vgl. Hollender, „Verachtung kann Unwissenheit nicht entschuldigen“ (wie Anm. 8), S. 202, Anm. 112.

Anerkennung der Wissenschaft des Judentums gedrängt. Die Verunglimpfung und Bloßstellung von Gelehrten wie Leopold Zunz konnten Kaufmann und die anderen jüdischen Gelehrten allenfalls durch den Nachweis von Ludwig Techens und Lagardes Unkenntnis der jüdischen Religionspraxis, durch Zurschaustellung von grundlegenden Lesefehlern im Hebräischen oder durch Infragestellung der Wissenschaftlichkeit zu entkräften versuchen. Hierzu gehörte der Hinweis auf die Verweigerung gegenüber Hilfsmitteln, hebräischer Sekundärliteratur und grundsätzlich der adäquaten Nutzung der Forschungen der Wissenschaft des Judentums. Stets verband sich damit die wiederholte Kritik an der Nichtakzeptanz der jüdischen Wissenschaft und ihrer Ungleichheit gegenüber den verwandten Universitätsdisziplinen.

Weniger direkt im Konflikt mit Paul de Lagarde, doch stets relevant und präsent waren für die Vertreter der Wissenschaft des Judentums in dieser Situation auch die Zumutungen und Bedrängungen seitens der Judenmission. Von einem christlichen, den Juden gegenüber vermeintlich freundlichen Standpunkt aus schien sie die beinahe einzige Möglichkeit zu bilden, dem Judentum der Zeit und in seiner schwierigen gesellschaftspolitischen Situation positiv und verteidigend zu begegnen. Doch produzierte die Fürsprache von Theologen wie Franz Delitzsch und Hermann L. Strack einerseits eine gewisse Abhängigkeit und Pflicht zur Dankbarkeit. Andererseits wurde auch das judenmissionarische Gesprächsangebot von den gesellschaftlichen Machtverhältnissen getragen. Für die Protagonisten der Judenmission bildete ebenso wie für die Antisemiten die jüdische keine legitime Gemeinschaft. Wie Christian Wiese aufzeigte, erkannten Delitzsch und Strack nicht, dass in einer Gesprächssituation, in der traditioneller Antijudaismus und Antitalmudismus vorherrschten und in ein antisemitisches Vokabular überführt worden waren, ihre Argumente gegen Juden und Judentum instrumentalisiert werden konnten und wurden.¹¹⁷

David Kaufmanns „Erwiderung“ [sic!] gegen die Vorhaltungen und Angriffe Paul de Lagardes reihte sich in die Serie seiner Schriften ein, welche den traditionellen christlichen Antijudaismus in seiner neuartigen, nunmehr „wissenschaftliche[n] Gewandung“ enthüllten.¹¹⁸ Bereits in seiner Studienzeit am Breslauer Jüdisch-Theologischen Seminar hatte der damals 20-jährige David Kaufmann in der *Israelitischen Wochenschrift* einen kurzen Artikel über die „neue

117 So auch das Fazit in Wiese, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie* (wie Anm. 12), S. 123–130.

118 Kaufmann, David: *Das Judentum und die Ethnographie*. In: *Israelitische Wochenschrift* 4 (1873). S. 57f., hier S. 57. Zu Kaufmanns Auseinandersetzung mit Stoecker vgl. Thulin, *Kaufmanns Nachrichtendienst* (wie Anm. 1), S. 250f.

Spielart des alten Judenhasses“ veröffentlicht.¹¹⁹ Kaufmann beschrieb darin das Verschweigen der jüdischen Herkunft von prominenten Zeitgenossen, etwa des liberalen Politikers Eduard Lasker (1829–1884), und deutete dies als absichtsvolle wie verpasste Möglichkeit, in der Öffentlichkeit endlich positiv über Juden zu berichten und damit Vorurteilen entgegenzutreten. Im Verschweigen der jüdischen Abstammung erkannte er „den Meister des Styls“, des alten Styls der Judenfeindschaft“.¹²⁰

Neben solchen frühen Hinweisen auf die neue Qualität der Judenfeindlichkeit in der modernen Zeit dienten zwei Beiträge Kaufmanns gleichsam der Vorbereitung und Schärfung der Argumentation und Polemik in der Auseinandersetzung mit Paul de Lagarde: zum einen der offene Brief an den Hofprediger Adolf Stoecker (1835–1909) von 1880, der im Zusammenhang mit dem Berliner Antisemitismusstreit erschien, zum anderen seine kurz vor der Kontroverse veröffentlichte Schrift über den „jüdischen Katechismus“ aus dem Jahr 1884, die sich gegen antisemitische Kampagnen der ungarischen Nationalen richtete.

In dem ersten Text wandte sich David Kaufmann auf dem Höhepunkt der Debatte um die antisemitischen Vorhaltungen Heinrich von Treitschkes in Form des offenen Briefes „Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker“ zunächst anonym an den Mitbegründer der Christlich-Sozialen Partei.¹²¹ Kaufmann sah in Stoeckers Beitrag im Berliner Antisemitismusstreit „gefährlich[e] Behauptungen“,¹²² die ihn zu einer „Verteidigung seiner Glaubensgenossen“ zwangen.¹²³ Dabei ging Kaufmann auf drei Dinge ein, die Stoecker den Juden abverlangte und die Kaufmann nun in gleicher Weise von Stoecker bzw. den christlichen Deutschen einforderte.¹²⁴ Zunächst wandte sich Kaufmann der von Stoecker geforderten Bescheidenheit zu, die dieser bei den Juden einklagte. Kaufmann bat um die „liebevoll[e] Schonung fremder Überzeugungen“ und riet Stoecker seinerseits zu Bescheidenheit in Wissensgebieten wie dem Judentum, die er offensichtlich nicht oder nur ungenügend kannte.¹²⁵ Kaufmanns zweite Gegen-

119 Vgl. den Titel: Kaufmann, David: Die neue Spielart des alten Judenhasses. In: Israelitische Wochenschrift 4 (1873). S. 287f.

120 Kaufmann, Die neue Spielart des alten Judenhasses (wie Anm. 119), S. 287f.

121 Kaufmann, David: Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stoecker von einem, dessen Name nichts zur Sache tut. Berlin 1880; wiederabgedruckt als und hier für die Zitation verwendet s. ders.: Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker (1880). In: Gesammelte Schriften von David Kaufmann. Bd. 3. Hrsg. von Markus Brann. Frankfurt am Main 1915. S. 520–536. Über die Broschüre s. Thulin, Kaufmanns Nachrichtendienst (wie Anm. 1), S. 252f.

122 Kaufmann, Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker (wie Anm. 121), S. 522.

123 Kaufmann, Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker (wie Anm. 121), S. 536.

124 Kaufmann, Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker (wie Anm. 121), S. 524–526.

125 Kaufmann, Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker (wie Anm. 121), S. 527.

forderung an Stoecker hieß: „Ein klein wenig *tolanter* [...]“. ¹²⁶ Er verwies auf die Duldsamkeit und Zurückhaltung der Juden gegenüber christlichen Schmähungen und wandte sich dabei gegen Stoeckers Behauptungen einer „Judenpresse“, die sich angeblich „gegen alles Christliche“ richte, und hielt fest, dass Juden genauso wenig mit der „modernen schwarzen Pest des gedruckten Wortes“ zu tun hätten wie mit Brunnenvergiftungen und Pestbeschuldigungen in den Jahrhunderten zuvor. ¹²⁷ In diesem Zusammenhang kam Kaufmann auch auf die Stellung der Wissenschaft des Judentums zu sprechen, die stets „mit Stillschweigen übergangen“ wurde, genau wie das „inner[e] Leben des Judentums“. ¹²⁸ Die dritte Forderung von Stoecker, „etwas mehr *Gleichheit*“ ¹²⁹ beantwortete Kaufmann beipflichtend: „Ja, Gleichheit, das wollen wir [...]“. ¹³⁰ Jedoch zog Kaufmann die faktische Gleichheit von Juden in Zweifel, da die jüdische Herkunft in allen gesellschaftlichen Bereichen stets eine Rolle spielte. Zuletzt rief Kaufmann den Hofprediger die Wirkung von Angriffen auf Juden- und Christentum ins Gedächtnis. ¹³¹ Er hob hervor, dass die Schmähungen gegen das Judentum geradezu existenzbedrohend wirken konnten, damit Juden in der Folge „immer noch für ihre Haut zu fürchten“ hatten. ¹³²

In seiner Schrift *Vom jüdischen Katechismus*, die der Kontroverse mit Paul de Lagarde ebenfalls voranging, wandte sich David Kaufmann gegen die Vorhaltungen der national-ungarischen Antisemiten. ¹³³ Mit der Beobachtung einer allgemeinen Unwissenheit über Juden und Judentum in Verbindung mit der Feststellung, dass man sich augenscheinlich über beides jederzeit und laienhaft äußern durfte, begann Kaufmann energisch seine Verteidigung des Judentums. ¹³⁴ Hingegen erinnerte er an die Offenheit und Öffentlichkeit des Judentums zu allen Zeiten und verwies darauf, dass sich christliche Forscher seit Jahrhunderten mit der jüdischen Literatur beschäftigten. Der Talmud bilde schließlich, so Kauf-

126 Kaufmann, Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker (wie Anm. 121), S. 527. Die Hervorhebung ist im Original gesperrt, hier kursiv wiedergegeben.

127 Alle Zitate vgl. Kaufmann, Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker (wie Anm. 121), S. 528.

128 Kaufmann, Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker (wie Anm. 121), S. 528.

129 Kaufmann, Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker (wie Anm. 121), S. 531. Die Hervorhebung ist im Original gesperrt, hier kursiv wiedergegeben.

130 Kaufmann, Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker (wie Anm. 121), S. 531.

131 Kaufmann, Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker (wie Anm. 121), S. 534.

132 Kaufmann, Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker (wie Anm. 121), S. 534.

133 Kaufmann, David: Vom jüdischen Katechismus. Budapest 1884. Vgl. auch die ungarischsprachige Ausgabe des Textes: Kaufmann, David: A zsidó káté. In: Magyar Zsidó Szemle 1 (1884). S. 119–127.

134 Kaufmann, Vom jüdischen Katechismus (wie Anm. 133), S. 3: „[...] nur über und gegen uns Juden ist es erlaubt, aus dem Stegreif zu reden, unkundig, wissensbar, von der Leber weg.“ Als „Vertheidigung“ bezeichnet Kaufmann seine Schrift am Schluss, vgl. ebd., S. 19.

mann, einen akzeptierten Lehrgegenstand an Universitäten wie Leipzig, Paris, Straßburg oder Cambridge und war weit davon entfernt, ein Geheimnis zu sein.¹³⁵ Gleichwohl, erläuterte Kaufmann, waren dem Judentum Glaubensbekenntnisse fremd. Vielmehr handelte es sich beim Judentum um ein Glaubenswissen und eine Lebensart.¹³⁶ Nicht zuletzt, weil Lehrmeinungen im Judentum nicht hierarchisiert würden, verfügte es über keinen Katechismus im christlichen Sinne. Indes verwies Kaufmann auf die zahlreich vorhandenen Lehrbücher zum Judentum.¹³⁷

Schluss

Anfangs entsprach die Kontroverse, die sich Mitte der 1880er Jahre um die Techens-Dissertation entwickelte, einem gewöhnlichen Kommunikationsprozess zwischen wissenschaftlichen Disziplinen. Aufgrund der fehlenden Anerkennung der Wissenschaft des Judentums und Paul de Lagardes antisemitischen Angriffen auf die jüdische Disziplin und ihre Gelehrten jedoch führte sie zu einer Eskalation der ohnehin asymmetrischen Beziehungen. Gelehrte der Wissenschaft des Judentums schlossen sich zusammen, um Techens Behauptungen zu widerlegen, und koordinierten in ihren privaten Korrespondenzen das öffentliche Auftreten. Aufgrund der Wirkung und Rezeption der Kontroverse und insbesondere David Kaufmanns Beitrag nimmt sie eine herausragende Stellung in der Geschichte der Wissenschaft des Judentums, ihres Selbstverständnisses sowie in Kaufmanns Leben und Werk ein. Zwar stand die Kontroverse im Zusammenhang mit dem wachsenden Antisemitismus in Wissenschaft und Öffentlichkeit, doch durchbrachen Kaufmann und die anderen jüdischen Gelehrten nicht erst hier ihr Schweigen über die fehlende Akzeptanz der Wissenschaft des Judentums.¹³⁸ Gerade Kaufmann hatte sich früh für die Emanzipation und Akzeptanz der jüdischen Wissenschaft eingesetzt und trat nötigenfalls auch öffentlich für sie, für die Juden und das Judentum ein.¹³⁹

Wie es in Kaufmanns Streitschrift gegen Lagarde besonders deutlich wurde, stand die Wissenschaft des Judentums vor einer zweifachen Aufgabe:¹⁴⁰ Nach

135 Kaufmann, Vom jüdischen Katechismus (wie Anm. 133), bes. S. 10f, ferner S. 5–8, S. 15.

136 Kaufmann, Vom jüdischen Katechismus (wie Anm. 133), S. 12–14.

137 Kaufmann, Vom jüdischen Katechismus (wie Anm. 133), S. 18.

138 Vgl. die These bzw. Schlussfolgerung in Hollender, „Verachtung kann Unwissenheit nicht entschuldigen“ (wie Anm. 8), S. 205.

139 Hierzu s. Thulin, Kaufmanns Nachrichtendienst (wie Anm. 1), S. 247–254.

140 Ähnlich wie die beiden Aufgaben nahmen sich auch die zwei grundlegenden Spannungen in der Wissenschaft des Judentums aus, vgl. hierzu Meyer, Michael A.: Two Persistent Tensions within Wissenschaft des Judentums. In: *Modern Judaism* 24 (2004) 2. S. 105–119.

innen, an die jüdische Gemeinschaft gerichtet, bezweckte sie eine Stabilisierung jüdischen Wissens, der Traditionen des Judentums und eine Selbstvergewisserung, vor allem mittels Historisierung und methodischer Ergründung jüdischer Geschichte und Kultur. Nach außen hin, also gegenüber dem christlich-deutschen Publikum und der allgemeinen Wissenschaftslandschaft, dienten die Wissenschaft des Judentums, die allgemein verbindliche Wissenschaftssprache und ihre Beweisführung einer von allen Wissenschaftsdisziplinen eingeforderten idealen Rationalität und Objektivität. Das Wissenschaftsideal bedeutete also eine Strategie der Selbstbehauptung der Wissenschaft des Judentums, der jüdischen Gelehrten und der jüdischen Identität in der Moderne überhaupt.

Sebastian Voigt

Intellektuelle politische Interventionen

Bernard Lazares Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus im Frankreich des späten 19. Jahrhunderts

In New York City, wohin Hannah Arendt auf der Flucht vor dem nationalsozialistischen Regime gelangt war, befasste sie sich zunehmend mit den sich durch die Ereignisse aufdrängenden Fragen der jüdischen Selbstbehauptung, des Widerstands und des Zionismus. Vor dem Hintergrund ihrer eigenen Erfahrung des langjährigen Exils in Paris unterstrich sie darüber hinaus die Bedeutung Frankreichs für die gesellschaftlichen Entwicklungen im 20. Jahrhundert.¹ So schrieb Arendt im Jahre 1942, als das nationalsozialistische Deutschland fast ganz Europa beherrschte, den Krieg zu gewinnen schien und erste Berichte über die Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden bekannt wurden, den Aufsatz „From the Dreyfus Affair to France Today“. Darin reflektierte sie unter anderem das Verhältnis von Theodor Herzl und Bernard Lazare und deren Bedeutung für die eigene Situation. Sie schloss mit folgenden Worten: „In a certain sense, therefore, Herzl, with the support of German and Austrian Jewry, succeeded, where Lazare failed. So utter, indeed, was his failure that he was passed over in silence by his Jewish contemporaries, to be recovered to us by Catholic writers. Better than we those men know that Lazare was a great Jewish patriot as well as a great writer.“²

An der Feststellung Arendts, dass Bernard Lazare einerseits ein begnadeter Schriftsteller und jüdischer Patriot gewesen, andererseits von seinen Zeitgenossen ignoriert worden war, hat sich auch über 70 Jahre später nichts grundlegend geändert. Bernard Lazare ist heutzutage kaum bekannt, sein historisches Wirken war lange Zeit vergessen oder verdrängt und wird bis heute entstellt und verzerrt.³ Diese Ignoranz erstaunt, weil Lazare sowohl der erste Unterstützer von

1 Die Bedeutung des Pariser Exils für das Denken Hannah Arendts wurde im Vergleich zur amerikanischen Erfahrung lange Zeit als sekundär betrachtet. Erst jüngst wurde die Relevanz des Exils in Frankreich für die Entwicklung Arendts hervorgehoben. Siehe Söllner, Alfons: „Adieu, la France?“ – Frankreich im Frühwerk Hannah Arendts. In: Ders. (Hrsg.): Deutsche Frankreich-Bücher aus der Zwischenkriegszeit. Baden-Baden 2011. S. 317–346.

2 Arendt, Hannah: From the Dreyfus Affair to France Today. In: *Jewish Social Studies* 4 (1942) 3. S. 240.

3 Deutschsprachige Forschung zu Bernard Lazare existiert so gut wie nicht. Wilson, Nelly: Bernard-Lazare. Antisemitism and the Problems of Jewish Identity in Late Nineteenth-Century France. Cambridge 1978; Bredin, Jean-Denis: Bernard Lazare – de l’anarchiste au prophète. Paris

Alfred Dreyfus in der Justizaffäre am Ende des 19. Jahrhunderts als auch einer der frühesten Historiker des Judenhasses war. Zugleich verwundert die Unkenntnis nicht, denn Lazare ist historisch gescheitert, und seine Ideen wurden durch den Verlauf der Geschichte widerlegt. Er war zu radikal, zu unerbittlich. Er war nicht bereit, sich auf Kompromisse einzulassen und die Rahmenbedingungen der Realpolitik anzuerkennen. Diese Haltung stempelte Lazare schon zu Lebzeiten zum Außenseiter.

Gerade seine marginalisierte Perspektive birgt jedoch ein Erkenntnispotenzial zur Analyse der Situation im Frankreich des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Seinerzeit kulminierten in dem Land mehrere Tendenzen, was Hannah Arendt wie folgt zusammenfasste:

So groß aber ist, trotz nationalstaatlicher Zersplitterung, die Kontinuität und Durchdringung gesamteuropäischer Geschichte, daß nahezu jedes größere Ereignis des 20. Jahrhunderts, von der Oktoberrevolution bis zum Ausbruch des Nationalsozialismus, im Frankreich des vorigen Jahrhunderts sich in einigen wesentlichen Konturen bereits abgezeichnet hat, um dort als kurzes, scheinbar folgenloses Spiel – als Tragödie, wie die Kommune, oder als Farce, wie die Dreyfus-Affäre, gleichsam eine Generalprobe zu absolvieren.⁴

Lazare war nicht nur Zeuge und Dokumentar dieser Jahre, sondern ein politischer Aktivist, der unermüdlich intervenierte und sich gegen gesellschaftliche Ungerechtigkeiten auflehnte.

Dieser Artikel möchte somit eine vernachlässigte historische Persönlichkeit in Erinnerung rufen und anhand seiner unterschiedlichen Werke die intellektuelle Entwicklung vom Anarchismus über den Zionismus hin zum bewussten Pariatum nachzeichnen. Die theoretischen Brüche waren bei Lazare durch konkrete Erfahrungen und die Auseinandersetzung mit seiner unmittelbaren Gegenwart bestimmt, sodass sein Denken noch stärker als bei anderen Intellektuellen nur aus dem gesellschaftlichen Kontext heraus zu verstehen ist.

Bernard Lazare wurde 1865 als Lazare Marcus Manassé Bernard im südfranzösischen Nîmes in einer wohlhabenden bürgerlichen Familie geboren. Seine Eltern waren nicht religiös und begriffen sich als Franzosen, assimilierte Juden, die dem Judentum bestenfalls kulturell verbunden blieben.⁵ In seiner Heimatstadt legte Lazare das naturwissenschaftliche Abitur ab, begeisterte sich aber

1992; Oriol, Philippe: Bernard Lazare. Anarchiste et nationaliste juif. Paris 1999; ders.: Bernard Lazare. Paris 2003.

⁴ Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft (1951). München, Zürich 1986. S. 213.

⁵ Eine Kurzbiographie Lazares findet sich auch in der Jewish Encyclopedia von 1906, die online abrufbar ist: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9683-lazare-bernard> [12. Februar 2013].

früh für Literatur, eine Leidenschaft, die er mit seinem engsten, aus Toulouse stammenden Freund Ephraïm Mikhaël teilte. Sie verscrieben sich dem entstehenden Symbolismus und traten in der Öffentlichkeit oft als Cousins auf.

Obwohl Bernard Lazare in einer relativ behüteten Umgebung aufwuchs, war das gesellschaftliche Umfeld von ständigen Krisen erschüttert. Ein einschneidendes Ereignis seiner Kindheit war der deutsch-französische Krieg von 1870/1871. Die Niederlage Frankreichs wurde in großen Teilen der Gesellschaft als nationale Demütigung gewertet. Die kurz darauf gegründete Dritte Französische Republik war deshalb von Beginn an mit der Schmach der Niederlage verknüpft. Sie symbolisierte Schwäche, Zerfall und das Ende des glorreichen Kaiserreichs.⁶ Nach der Absetzung des Kaisers und der Proklamation der Republik hatte die konservative Regierung unter Adolphe Tiers Friedensverhandlungen mit Preußen aufgenommen. Zugleich radikalisierte sich die Situation in der Hauptstadt weiter, bis schließlich im März 1871 die Pariser Kommune ausgerufen wurde. Mit preußischer Militärhilfe schlug die französische Armee die Kommune mit äußerster Brutalität nieder und tötete mindestens 30.000 Aufständische und Zivilisten.⁷

Dennoch beruhigte sich die Lage danach nur kurzfristig. Bereits zwei Jahre später, 1873, verschärfte ein wirtschaftlicher Einbruch die sozialen Auseinandersetzungen. Nicht selten wurden Juden als vermeintliche Nutznießer der liberalen Gesellschaft für die Krisen verantwortlich gemacht. Der Judenhass stieg stark an und veränderte sowohl seine Form als auch seinen Inhalt. Der moderne Antisemitismus entwickelte sich zu einer umfassenden Verschwörungstheorie, die alle Verwerfungen der industriellen Gesellschaft zu erklären schien, indem vermeintlich Schuldige ausfindig gemacht wurden. So wurde für den durch fehlgeschlagene Spekulationen bedingten Bankrott der strikt katholisch und monarchistisch ausgerichteten Bank Union Générale 1882 die Rothschild-Familie als Verursacher benannt.⁸ Die erneut einsetzende Wirtschaftskrise bedingte auch den politischen Aufstieg des Generals Georges Boulanger, der eine antiparlamentarische, autoritär-nationalistische Massenbewegung formierte, Ende der 1880er sensationelle Wahlerfolge erzielte und die Republik an den Rand des Zusammenbruchs brachte.⁹ Damals wurde der Judenhass nicht nur immer lauter artikuliert, sondern transformierte sich in den rassistischen Antisemitismus, der exemplarisch 1886 in Edouard Drumonts *La France Juive* (Das verjudete Frankreich)

6 Zur Geschichte und Entstehung der Dritten Republik Mayeur, Jean-Marie: *Les Débuts de la Troisième République, 1871–1898*. Paris 1973; Bloch, Charles: *Die Dritte Französische Republik. Entwicklung und Kampf einer parlamentarischen Demokratie*. Stuttgart 1972.

7 Zur Pariser Kommune Rougerie, Jacques: *Paris insurgé – La Commune de 1871*. Paris 2006.

8 Bouvier, Jean: *Etudes sur le krach de l'Union Générale (1878–1885)*. Paris 1960.

9 Garrigues, Jean: *Le boulangisme*. Paris 1992.

dargelegt wurde. Die Schrift erlebte über 100 Auflagen, verkaufte sich mehr als eine Million Mal, wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt und war das einflussreichste antisemitische Pamphlet des späten 19. Jahrhunderts.¹⁰ Drumont legte das theoretische Fundament für den modernen Antisemitismus, der den Verlauf der gesamten Geschichte als unausweichlichen Konflikt zwischen der „arischen“ und der „semitischen Rasse“ begriff. Drumonts in zwei Bänden erschienene, über 1.000 Seiten umfassende Schrift begann mit den Worten: „Am Anfang dieser Untersuchung müssen wir versuchen, dieses eigentümliche Wesen, so lebenskräftig, so völlig verschieden von allen anderen Lebewesen, zu analysieren: den Juden.“¹¹ Im weiteren Verlauf des ersten Kapitels folgten Ausführungen über die Eigenheiten der „semitischen“ und der „arischen Rasse“, ihre Unvereinbarkeit und die verschiedenen Typen „des Juden“. Drumont behandelte die spezifische „jüdische Kriminalität“ ebenso wie die innerjüdische Solidarität und das Unverständnis der Juden gegenüber wahrer Kunst und Schönheit. Die „jüdische Rasse“ sei einer fortschreitenden Degeneration ausgesetzt. Danach beschrieb Drumont ausführlich die historische Entwicklung von der Frühzeit bis in seine Gegenwart hinein und behandelte die Geschichte der Juden bei den Galliern, den Römern, im Frühmittelalter bis zur endgültigen Vertreibung der Juden aus Frankreich im Jahr 1394. Nach Vertreibung der Juden sei es zu einer kulturellen und politischen Blüte des Landes gekommen, die *cum grano salis* bis zur Französischen Revolution 1789 gedauert habe. Die mit der Revolution einhergehenden gesellschaftlichen Umwälzungen hätten zu einem Niedergang Frankreichs geführt, an dem die Juden einerseits die größte Schuld trügen, von dem sie andererseits am meisten profitierten. Diese Entwicklung habe sich bis in die Gegenwart fortgesetzt.

Drumont schrieb damit eine klassische Form der dystopischen Verfallsgeschichte, die die Juden zu den Schuldigen und zugleich den Nutznießern der modernen Gesellschaft stilisierte. Aus seiner Sicht beabsichtigten die Juden zuallererst, die kulturellen und nationalen Wurzeln Frankreichs zu zerstören, zu denen besonders der Katholizismus zähle. Folglich fanden sich bei Drumont durchaus noch Stereotype des christlichen Antijudaismus, die aber mehr als Residuen erschienen, auf denen sich eine moderne rassenantisemitische Verschwörungstheorie erhob, die die gesamte Weltgeschichte auf die Dualität zwischen der „arischen“ und „semitischen Rasse“ zurückführte:

10 Zur Interpretation der Schrift Drumonts siehe Holz, Klaus: *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*. Hamburg 2001. S. 298–358.

11 „Il nous faut au début de cette étude essayer d’analyser cet être particulier, si vivace, si complètement différent des autres êtres: le Juif.“ Drumont, Edouard: *La France juive. Essai d’histoire contemporaine* (1886). Erster Band. 43. Auflage. Paris [o. J.]. S. 3. Alle Übersetzungen, soweit nicht anders vermerkt, stammen vom Verfasser des Aufsatzes.

Die Juden könnten niemals Teil einer organisch gewachsenen Nation sein. Sie seien strukturell das Andere, die Nicht-Dazugehörigen, die im Hintergrund agierten und die Fäden zögen. Wegen dieser verschwörungstheoretischen Vorstellung behandelte Drumont die angeblichen jüdischen Geheimgesellschaften und die Freimaurerei. Selbst hinter dem Protestantismus, so Drumont, steckten die Juden, und die Geschicke des Erzfeindes Preußen würden von den jüdischen Bankiers hinter dem Reichskanzler des Deutschen Reiches, Otto von Bismarck, gelenkt. Drumont verstand sich als Wahrheitssucher, der allein gegen eine übermächtige Kraft vorging und sich traute, verborgene Zusammenhänge aufzudecken und unterdrückte Tatsachen auszusprechen. Der Gestus der „verfolgenden Unschuld“ ist typisch für autoritäre Charaktere und antisemitische Einstellungen.¹² Antisemiten fühlen sich als Getriebene, die zu reagieren gezwungen seien und selbst das antijüdische Pogrom noch als bloße Abwehrmaßnahme rechtfertigen. Drumont beendete seine Schrift in dieser Weise mit folgenden Worten: „Ich habe auf jeden Fall meine Pflicht erfüllt, indem ich mit Beleidigungen auf die unzähligen Beleidigungen reagiert habe, die in der jüdischen Presse gegen Christen erhoben wurden. Indem ich die Wahrheit ausgesprochen habe, bin ich dem zwingenden Ruf meines Gewissens gefolgt: *liberavi animam meam* [...]“¹³

Im Jahr 1886, als Drumonts antijüdische Schrift erschien, siedelte Bernard Lazare nach Paris über, nachdem sein Freund aus Kindertagen, Ephraïm Mikhaël, bereits vor ihm dorthin gezogen war. Lazare schrieb sich an der *École pratique des hautes études* ein, um sich unter der Anleitung von Louis Duchesne der Geschichte des Christentums zu widmen.¹⁴ Lazare interessierte sich besonders für die Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Juden. Zusammen mit Mikhaël verfasste er 1888 das Drama *La fiancée de Corinthe*.¹⁵ Als sein Freund zwei Jahre später an Tuberkulose starb, war das ein schwerer Schlag für Lazare, der in Paris begonnen hatte, als Journalist für verschiedene Zeitungen zu arbei-

12 Diese projektive Haltung zeichnet sich dadurch aus, dass sich Täter als Opfer stilisieren und ihre Verfolgungen als eine bloße Reaktion auf Angriffe von außen darstellen. Es ist ein klassisches Element der Täter-Opfer-Umkehr. Der Begriff wurde ursprünglich von Karl Kraus geprägt, um die Haltung im Habsburgerreich während des Ersten Weltkriegs zu beschreiben. Djassem, Irina: Die verfolgende Unschuld. Zur Geschichte des autoritären Charakters in der Darstellung von Karl Kraus. Wien, Köln, Weimar 2006.

13 „J’ai accompli mon devoir, en tous cas, en répondant par des insultes aux insultes sans nombre que la presse juive prodigue aux chrétiens. En proclamant la Vérité, j’ai obéi à l’appel impérieux de ma conscience, *liberavi animam meam* [...]“ Drumont, Edouard: *La France juive*. Essai d’histoire contemporaine (1886). Zweiter Band. 43. Auflage. Paris [o. J.]. S. 565.

14 Bredin, Lazare (wie Anm. 3), S. 28 ff. Louis Duchesne wurde von der Kirche für seine historisch-kritischen Schriften scharf kritisiert.

15 Lazare, Bernard u. Ephraïm Mikhaël: *La fiancée de Corinthe*. Légende Dramatique en trois actes. Paris 1888.

ten. So berichtete er ab 1892 über den mehrjährigen Streik der Minenarbeiter in Carmaux. Außerdem wandte er sich anarchistischen Ideen zu und propagierte die direkte Aktion als Form des politischen Kampfes. Lazare wurde ein Anhänger der Ideen Michael Bakunins und ein scharfer Kritiker des Marxismus, dem er autoritäre Tendenzen vorwarf. Seine Abneigung gegen die vorherrschende Richtung der Arbeiterbewegung erreichte 1896 ihren Höhepunkt, als Lazare auf der Sitzung des internationalen sozialistischen Arbeiter- und Gewerkschaftskongresses in London dem Beschluss beiwohnte, die Anarchisten nicht zuzulassen.

Angestoßen durch seine universitären Studien, vor allem jedoch durch den massenhaften Erfolg der Schriften Drumonts setzte sich Lazare seit den frühen 1890er Jahren mit der Geschichte des Antisemitismus auseinander. Sein Selbstverständnis war damals noch das eines assimilierten Juden, für den die Herkunft irrelevant war. Lazare begriff sich als libertärer Anarchist, der für die Emanzipation der Menschheit kämpfte. Antisemiten klassifizierten genau diesen Internationalismus als typisch jüdisch. Die Juden würden die Revolution zur Zerstörung der Nation und ihrer Eigenheiten propagieren. Drumont formulierte dies folgendermaßen: „Die Karl Marx, die Lassalles, die prinzipiellen Nihilisten, alle Anführer der kosmopolitischen Revolution sind Juden.“¹⁶ Diese Position wiederholte Drumont unaufhörlich in seiner 1892 gegründeten Zeitung *La libre parole*.

Somit konnte sich Lazare trotz seines Selbstverständnisses gerade wegen seines Kosmopolitismus den antisemitischen Anfeindungen nicht entziehen. Nach ausgiebiger Beschäftigung mit den Gründen und historischen Ursachen des Judenhasses veröffentlichte er 1894 das Buch *L'antisémitisme, son histoire et ses causes*.¹⁷ Dadurch wurde Lazare zum ersten Historiker des modernen Antisemitismus und dessen Genese aus dem Antijudaismus.¹⁸

Das über 400 Seiten umfassende Buch deckte die gesamte Geschichte der Juden von der vorchristlichen Zeit bis in die Gegenwart ab. Es stellte eine Art Gegenzählung zu Drumonts antisemitischer Schrift dar, die teils explizit, teils implizit der Referenzpunkt der Ausführungen war. Bereits in mehreren Zeitungsartikeln hatte sich Lazare mit Drumont auseinandergesetzt. Das Buch führte nun seine bisherigen Überlegungen zusammen. Im Vorwort schrieb Lazare, er sei weder philosemitisch noch antisemitisch, sondern ein unparteiischer Forscher, der einer der ältesten Formen der Feindschaft auf den Grund gehe. Der Judenhass sei über Jahrtausende beständig geblieben und in all den Ländern und Konti-

¹⁶ „Les Karl Marx, les Lassalle, les principaux Nihilistes, tous les chefs de la Révolution cosmopolite sont Juifs.“ Drumont, *La France juive* (wie Anm. 11), S. 524.

¹⁷ Lazare, Bernard: *L'antisémitisme, son histoire et ses causes*. Paris 1894.

¹⁸ Aron, Jacques: Bernard Lazare, premier historien de l'antisémitisme. In: *Diasporiques* 2 (2008). S. 115–120.

nenten immer wieder dort erstarkt, wo Juden gelebt hätten. Durch diese Persistenz dürfe der Antisemitismus nicht einfach als Laune oder Einbildung abgetan werden, sondern verlange nach einer ernsthaften Untersuchung.

Die Geschichte der jüdischen Religion seit der Diaspora sah Lazare als die Vorbedingung an, um den Judenhass zu verstehen. Die Gründe der Judenfeindschaft suchte er demnach auch im Judentum selbst. Als exklusivistische Religion habe es sich vom Polytheismus und später von anderen monotheistischen Glaubensrichtungen abgegrenzt. Die Juden seien deshalb zu unsozialen Menschen geworden. Der Anspruch, ein von Gott auserwähltes Volk mit der einzig wahren Religion zu sein, habe diesen Hochmut noch verstärkt. Da die Religionsgesetze das gesamte Leben regelten, könnten sich die Juden niemals in eine andere Gesellschaft einfügen. Sie hätten immer eine Sonderstellung beansprucht, und ihnen seien gesellschaftliche Privilegien und Ausnahmeregelungen gewährt worden, die den Neid und Hass beförderten. Zugleich hätten sie dadurch ihre Eigenheiten und ihre Identität als Gruppe bewahrt.

Auf diese Weise überlebten sie bis in die heutige Zeit „als eine Schar von Parias, von Verfolgten und oftmals von Märtyrern“.¹⁹ Die Spezifika des Judentums seien jedoch nur einer von zahlreichen Faktoren, die den Judenhass bedingten. Bei aller Kontinuität seien doch die Unterschiede zwischen den verschiedenen Ländern und Epochen auffällig, weswegen die besonderen Formen der Feindschaft nichts mit den Juden, sondern mit ihrer jeweiligen Umgebung zu tun haben müssten. Diese Differenzen zeichnete Lazare in langen Ausführungen zum Antijudaismus im antiken Griechenland und in Rom nach. Er diskutierte die Verfolgungen der frühen Christen, als Abkömmlinge der Juden, bis zur Christianisierung Roms unter Kaiser Konstantin.

Bis ins 16. Jahrhundert seien die Juden in Ghettos eingesperrt und aus dem gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen gewesen. Als ein Volk von Gefangenen und Sklaven hätten sie in ihrer Mehrzahl in einem bemitleidenswerten Zustand leben müssen. Der Einfluss der katholischen Kirche habe den Anijudaismus zu einem gesamtgesellschaftlichen Phänomen gemacht, von dem keine Klasse oder Schicht ausgespart blieb: „Der Jude“ wurde zum „universellen Feind“.²⁰ Erst die Renaissance und vor allem die Reformation hätten ihre Lage verbessert. In seiner Kritik an der katholischen Kirche habe sich Luther gerade auch auf die jüdischen Quellen des Christentums zurückbesonnen. Durch die Spaltung des Christentums seien die Juden dann nicht mehr der alleinige Sündenbock gewesen. Bei

19 „[...] comme une légion de parias, de persécutés, et souvent de martyrs.“ Lazare, *L'antisémitisme, son histoire* (wie Anm. 17), S. 19.

20 „[...] à faire du Juif l'universel ennemi [...].“ Lazare, *L'antisémitisme, son histoire* (wie Anm. 17), S. 126.

aller Ambivalenz, so Lazare, sei damit eine Entwicklung eingeleitet worden, die letztlich in der Aufklärung mündete. Auch wenn Voltaire und andere Enzyklopädisten glühende Judenfeinde gewesen seien, hätten ihre Ideen doch den Grundstein für die Denkmöglichkeit universeller Freiheit und Gleichheit gelegt, die in der Französischen Revolution von 1789 proklamiert wurden.

Lazare drehte folglich das Geschichtsbild Drumonts um. Während Drumont eine goldene Epoche Frankreichs vom Mittelalter bis zur Revolution konstruierte, stellte sich die Entwicklung aus Sicht der Juden gegenteilig dar. Die lange Zeit des Leidens und des Ausschlusses, die im Mittelalter ihren Höhepunkt erreichte, sei 1789 ans Ende gelangt. Die von der französischen Nationalversammlung am 27. September 1791 verkündete Emanzipation der Juden sei eine Zäsur gewesen, oder in den Worten Lazares: „Die Juden traten in die Gesellschaft ein.“²¹ Durch die rechtliche Gleichstellung seien die Juden jedoch keineswegs unmittelbar zu gleichberechtigten Bürgern geworden. Die Judenemanzipation habe sich in Schritten bis ins späte 19. Jahrhundert hingezogen und sei mit einer Änderung der ökonomischen Situation zusammengefallen, die auch die gesellschaftliche Stellung der Juden tangierte: die Entstehung des Kapitalismus. So wie die Aristokratie die Hofjuden benötigt habe, um ihre Schlösser, ihren Lebensstil und ihre Kriege zu finanzieren, so benötige die Bourgeoisie als neue herrschende Klasse ebenso Handlager bei der Beschaffung von Kapital. Als unterdrückte Minderheit, die schon lange im Geldgeschäft tätig gewesen sei, hätten sich die Juden als Mittelsmänner angeboten, zumal sie ohnehin als die Hauptnutznieser der liberalen Veränderungen gesehen wurden. Im Zuge dieser Verschiebungen habe sich auch die Feindschaft gegen die Juden verändert:

Der Antijudaismus, der zuvor religiös war, wurde ökonomisch, oder, um es genauer zu sagen, die religiösen Ursachen, die einst im Antijudaismus vorherrschend gewesen waren, wurden den ökonomischen und sozialen Ursachen untergeordnet. Diese Wandlung, die der Veränderung der Rolle der Juden entsprach, war nicht die einzige. Die Feindschaft gegen die Juden, früher gefühlsbetont, wurde vernunftgeleitet.²²

Damit beschrieb Lazare als einer der Ersten die Transformation des Judenhasse zum modernen Antisemitismus. Er betonte die Ersetzung der gefühlsmäßigen Ablehnung durch die vernunftmäßige, mit wissenschaftlichen Argumenten legitimierte Feindschaft. Frühzeitig antizipierte Lazare damit den entscheidenden

²¹ „Les Juifs entraînent dans la société.“ Lazare, *L'antisémitisme, son histoire* (wie Anm. 17), S. 157.

²² „L'antijudaïsme, qui avait été d'abord religieux, devint économique, ou, pour mieux dire, les causes religieuses, qui avaient jadis été dominantes dans l'antijudaïsme, furent subordonnées aux causes économiques et sociales.“ Lazare, *L'antisémitisme, son histoire* (wie Anm. 17), S. 227.

den Sprung vom religiösen Antijudaismus zum Antisemitismus. Den eliminato-
rischen Charakter sollte ein Vierteljahrhundert später Adolf Hitler in einem Brief
dergestalt zum Ausdruck bringen:

Der Antisemitismus aus rein gefühlsmäßigen Gründen wird seinen letzten Ausdruck finden
in der Form von Pogromen. Der Antisemitismus der Vernunft jedoch muß führen zur plan-
mäßigen gesetzlichen Bekämpfung und Beseitigung der Vorrechte des Juden, die er zum
Unterschied der anderen zwischen uns lebenden Fremden besitzt (Fremdengesetzgebung).
Sein letztes Ziel aber muß unverrückbar die Entfernung der Juden überhaupt sein.²³

Die Protagonisten dieser Form des Judenhasses waren, so Hitler, Edouard Drumont in Frankreich sowie Adolf Stoecker, Otto Glagau und Wilhelm Marr in Deutschland. Die neue Qualität des „ethnologischen Antisemitismus“ erblickte Lazare darin, dass der Jude nun als Angehöriger einer fremden „Rasse“ gesehen werde, prinzipiell unfähig zur Anpassung und feindlich eingestellt gegenüber der christlichen Religion und Zivilisation. Drumonts Weltanschauung versuchte Lazare durch den Nachweis zu widerlegen, dass das Konzept der Rasse eine Fiktion ist. Keine Rasse sei rein und im Verlauf der Geschichte hätten sich überall Mischformen herausgebildet. „Deshalb“, so Lazare, „ergibt die anthropologische Klassifikation der Menschheit überhaupt keinen Sinn.“²⁴ Die Rassenkunde sei pseudowissenschaftlich und bediene sich einer falschen Rationalität. Die Juden ihrerseits trügen jedoch dazu bei, diese absurden Theorien zu stützen, wenn sie sich selbst als die höchste Inkarnation des Semitismus und als auserwähltes Volk betrachteten. Die Anti- und die Philosemiten bezögen sich folglich auf die gleiche Argumentationsgrundlage. Während Rassen eine Fiktion seien, würden, so Lazare, Nationen existieren, die sogar ihr Vaterland und ihre Sprache verloren haben könnten, jedoch durch ein gemeinsames Bewusstsein, geteilte Interessen und eine gemeinsame Geschichte zusammengehalten würden. In fast allen westlichen Ländern hätten sich die Juden assimiliert, ihre Religion mehr oder weniger aufgegeben. Zwar behaupte das moderne Judentum, nichts weiter als eine religiöse Konfession zu sein, aber, so Lazare: „Es ist in Wahrheit noch immer ein *ethnos*, solange es daran glaubt, solange es seine Vorurteile bewahrt, seinen Egoismus [...]“²⁵ Dadurch erschienen die Juden als Fremde unter den jeweiligen Völkern und lieferten selbst den Hauptgrund für den Hass gegen sie.

23 Adolf Hitler in einem Brief vom 16. September 1919, zitiert nach: Jäckel, Eberhard u. Axel Kuhn (Hrsg.): Hitler. Sämtliche Aufzeichnungen 1905–1924. Stuttgart 1980. S. 88.

24 „Par conséquent, la classification anthropologique de l’humanité n’a aucune valeur.“ Lazare, L’antisémitisme, son histoire (wie Anm. 17), S. 249.

25 „[...] mais il est encore en réalité un *ethnos*, puisqu’il croit l’être, puisqu’il a gardé ses préjugés, son égoïsme [...]“ Lazare, L’antisémitisme, son histoire (wie Anm. 17), S. 294.

Jedoch degradiere auch der Antisemitismus als Teil des modernen Nationalismus die Juden zu Fremden. Der Nationalismus strebe per definitionem nach Homogenität, und die Juden seien in der antisemitischen Perspektive ein Hindernis dafür. Die Juden gehörten nicht nur nicht zur Nation, sondern verkörperten geradezu die Anti-Nation:

Die Nationalisten neigten dazu, sie [die Juden] als die aktivsten Verbreiter der Ideen des Internationalismus zu betrachten; sie fanden sogar, dass jedes einzelne Exemplar dieser Jahrhunderte lang Vaterlandslosen schlecht sei, und dass sie durch ihre Anwesenheit die Idee des Vaterlands, das heißt jede besondere Idee des Vaterlands zerstören. Deshalb sind sie Antisemiten geworden, oder eher, deshalb hat sich ihr Antisemitismus verstärkt.²⁶

Damit antizipierte Lazare erstmals einen Gedanken, den Klaus Holz als Grundzug der antisemitischen Ideologie systematisch nachgewiesen hat: der Jude als die Figur des Dritten, der außerhalb der Nation steht.²⁷ Es lasse sich, so Lazare, historisch erklären, warum besonders den Juden diese Rolle zugeschoben würde. Aus dem Gelobten Land vertrieben und in der Diaspora verstreut, seien sie nolens volens zu Kosmopoliten geworden, was in einer nach Homogenität strebenden Welt von Nationalstaaten fatale Konsequenzen habe. Durch ihre bloße Anwesenheit zerstörten die Juden die Idee des Vaterlands. Sie würden als ein zersetzendes Element, als Gegenprinzip zur Nation, wahrgenommen. Deshalb, so Lazare, würde ihnen vorgehalten, sie seien kosmopolitische Revolutionäre. Viele Juden hätten sich aufgrund ihrer Geschichte als verfolgte Minderheit durchaus im Kampf für Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit hervorgetan, wie Moses Hess, Heinrich Heine und Ludwig Börne in Deutschland, Daniele Manin in Italien, Adolf Jellinek im Habsburgerreich zeigten. Zugleich befänden sich die Juden in der modernen Gesellschaft auf den extremen Polen der sozialen Skala: Einerseits gehörten sie zu den bedeutendsten Gründungspersönlichkeiten des industriellen und finanziellen Kapitalismus und seien zugleich dessen heftigste Widersacher: „Rothschild entsprechen Marx und Lassalle; dem Kampf um das Geld der Kampf gegen das Geld und der Kosmopolitismus der Börse entwickelte sich zum proletarischen und

26 „Les nationalistes furent conduits à les regarder comme les plus actifs propagateurs des idées d'internationalisme; ils trouvèrent même que le seul exemplaire de ces sans-patrie séculaires était mauvais, et qu'ils détruisaient par leur présence l'idée de la patrie, c'est-à-dire chaque idée spéciale de la patrie. C'est pour cela qu'ils devinrent antisémites, ou plutôt c'est pour cela que leur antisémitisme se renforça.“ Lazare, *L'antisémitisme, son histoire* (wie Anm. 17), S. 302.

27 Holz, *Nationaler Antisemitismus* (wie Anm. 10). Thomas Haury hat in seiner Studie ebenfalls auf dieses Theoriemodell zurückgegriffen und speziell anhand des linken Antisemitismus untersucht. Haury, Thomas: *Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR*. Hamburg 2002.

revolutionären Internationalismus.“²⁸ Die Avantgarde in den revolutionären Bewegungen seien keine Juden im religiösen Sinne mehr, sondern atheistische Kosmopoliten gewesen. Dennoch seien sie immer noch Teil der jüdischen Gemeinschaft, weil sie gerade mit ihrem Engagement – bewusst oder unbewusst – den Geist ihrer Nation bewahrten.

Bei allen historischen Veränderungen und nationalen Variationen existiere eine Grundkonstante der Judenfeindschaft von der Antike bis in die Moderne: die Angst vor und der Hass auf das Fremde. Der Jude verkörpere prototypisch den Anderen, der außerhalb der religiösen, staatlichen und nationalen Gemeinschaft steht.

Lazare hoffte, mithilfe seiner Analyse zur effektiven Bekämpfung des Judenhasses beizutragen. Letztlich, so seine Auffassung, bedürfe es des Umsturzes der herrschenden Verhältnisse. Erst in einer freien Gesellschaft sei auch der Antisemitismus überwunden. Nur dadurch könne dem Hass für immer die Grundlage entzogen werden. Damit erblickte Lazare zum ersten Mal in der Geschichte eine Möglichkeit zur endgültigen Beseitigung des Judenhasses, weil der Antisemitismus in seiner aktuellen Gestalt an die vorherrschende Gesellschaftsform gebunden sei. Der Kapitalismus sei dem Untergang geweiht, weil sich der Klassenkampf so weit verschärfe, dass das Proletariat – egal ob jüdisch oder christlich – einer geeinten Klasse aus Kapitalisten gegenüberstehe. Indem die Antisemiten die Mittelklasse, das untere Bürgertum und die Bauern gegen die jüdischen Kapitalisten aufhetzten, trieben sie sie langsam, aber unaufhaltsam in Richtung Sozialismus, weil sie einen Hass gegen alle Kapitalisten entwickelten. Damit bereite sich der Antisemitismus selbst den Ruin. Mit der Überwindung des Kapitalismus inklusive seiner Begleiterscheinungen, zu denen auch der Judenhass in seiner modernen Variante zu zählen sei, würden die Juden endlich Teil der geeinten Menschheit und könnten ihre partikulare Herkunft hinter sich lassen.

Lazares Position entsprach einem unter Sozialisten weit verbreiteten Fortschrittsoptimismus. Die bestehende Gesellschaft müsse zwangsläufig untergehen, und die Zuspitzung des Klassenwiderspruchs bewirke, dass der Antisemitismus letztlich den Sozialisten in die Hände spiele. Ähnliche Argumentationsfiguren fanden sich zuhauf in der damaligen Arbeiterbewegung, wie zum Beispiel die Aussage von Wilhelm Liebknecht 1893 zeigte: „Ja, die Herren Anti-

28 „A Rothschild correspondent Marx et Lasalle; au combat pour l'argent, le combat contre l'argent, et le cosmopolitisme de l'agioteur devient l'internationalisme prolétarien et révolutionnaire.“ Lazare, *L'antisémitisme, son histoire* (wie Anm. 17), S. 343.

semiten ackern und säen, und wir Sozialdemokraten werden ernten. Ihre Erfolge sind uns keineswegs unwillkommen.“²⁹

Aus heutiger Sicht erscheint die darin enthaltene Hoffnung, dass die sich gegen jüdische Kapitalisten richtende antisemitische Agitation von den Sozialisten in eine andere Richtung gelenkt werden könne, bestenfalls naiv, weil sie die Wirkmächtigkeit des Antisemitismus als Ideologie verkennt. Die eliminatorische Tendenz des Judenhasses, wie sie sich im Holocaust zeigte, war aber Ende des 19. Jahrhunderts nicht absehbar.

Prinzipiell problematisch erscheint an Lazares Argumentation, dass er die Juden und das Judentum als Religion als (mit-)ursächlich für den Judenhass begriff. Wenn ein Phänomen länder- und epochenübergreifend auftauche, müsse es, so Lazares Argumentation, auf einem realen Kern basieren. Dadurch glitt Lazare in eine vereinfachende materialistische Analyse ab. Bei aller Kritik stellte die Schrift dennoch aus vielerlei Gründen ein großes Verdienst dar. Lazare wurde durch sie zum ersten Historiker des modernen Antisemitismus. Er trug akribisch Material zusammen, um eine umfassende Darstellung des Judenhasses von den Anfängen bis in seine Gegenwart zu liefern. Die Schrift ist vor allem auch im Kontext der damaligen Zeit und als Auseinandersetzung mit dem verbreiteten Antisemitismus in der französischen Gesellschaft zu sehen. Lazare formulierte explizit eine Gegenposition zu Drumont und reagierte als einer der Wenigen publizistisch auf dessen antisemitisches Pamphlet. Er stellte sich bewusst gegen eine einflussreiche gesellschaftliche Strömung und bekämpfte sie mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln. Ohnehin bedingten mehrere Ereignisse in Frankreich schon bald eine grundlegende Revision seiner Position. Lazare distanzierte sich von seiner eigenen Schrift und stimmte einer Wiederveröffentlichung nur mit dem obligatorischen Hinweis zu, dass er in vielen Punkten mittlerweile anderer Meinung sei. Diesen Wunsch verfügte er sogar in seinem Testament.³⁰

Bereits während Lazare seine Studien zur Geschichte des Antisemitismus betrieben hatte, war es zu einem weiteren Vorfall gekommen, der dem Juden-

29 Rede von Wilhelm Liebknecht auf dem Kölner Parteitag der Sozialdemokratie 1893, Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Abgehalten zu Köln a.Rh. vom 22. bis 28. Oktober 1893, Berlin 1893, online unter: <http://library.fes.de/parteitage/pdf/pt-jahr/pt-1893.pdf> [12. Februar 2013]. Klassisch ist auch die August Bebel zugeschriebene Formulierung vom Antisemitismus als dem „Sozialismus der dummen Kerls“, die vermutlich von dem österreichischen Sozialdemokraten Kronawetter stammt. Pulzer, Peter: Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich, 1867–1914. Göttingen 2004. S. 280.

30 Bredin, Lazare (wie Anm. 3), S. 130.

hass neue Munition lieferte: dem Panama-Skandal.³¹ Der angesehene Architekt des Suez-Kanals, Ferdinand de Lesseps, hatte 1879 eine Gesellschaft zum Bau des Panamakanals gegründet, um den atlantischen mit dem pazifischen Ozean zu verbinden. Dauerhaft von Krisen geplagt, musste sie ein paar Jahre später Konkurs anmelden. Die Inhaber versuchten noch, durch die Ausgabe ungedeckter Wertpapiere neues Kapital zu akquirieren. Das Vorgehen glich allerdings mehr einem Lotteriespiel als einem seriösen Finanzgeschäft. Die politische Genehmigung dafür sicherten sie sich durch massive Bestechung von Parlamentariern bis in höchste Regierungskreise. Verantwortlich hierfür waren vor allem Cornelius Herz und Jacques de Reinach, zwei Juden mit familiären Wurzeln in Deutschland. Das wohl unausweichliche Scheitern des Vorhabens, das noch eine Weile verdeckt werden konnte, riss 1889 an die 90.000 Kleinsparer in den Ruin. Die Vorgänge wurden jedoch erst drei Jahre später zu einem Skandal großen Ausmaßes, als Edouard Drumont eine geheime Liste der bestochenen Politiker und Journalisten in der Zeitschrift *La libre parole* veröffentlichte. Besonders hob Drumont die Beteiligung der jüdischen Finanziers Reinach und Herz hervor. Jacques de Reinach nahm sich daraufhin im November 1892 das Leben, während Cornelius Herz nach England flüchtete. Er wurde in Frankreich in Abwesenheit zu fünf Jahren Gefängnis verurteilt. Auch weitere in den Skandal verstrickte Persönlichkeiten wie Gustave Eiffel oder Georges Clemenceau gerieten in die Kritik. Zwei Regierungen stürzten über immer neue Enthüllungen. Die Ereignisse politisierten die unteren Gesellschaftsschichten und verliehen dem Judenhass neuen Auftrieb.

Jedoch wurde der Panama-Skandal bald durch eine viel heftigere Erschütterung in den Hintergrund gedrängt: Im Oktober 1894, wenige Monate nach der Veröffentlichung von Lazares Buch über den Antisemitismus, wurde der Artilleriehauptmann Alfred Dreyfus wegen Landesverrats verhaftet.³² Der aus dem Elsass stammende Offizier jüdischer Herkunft wurde beschuldigt, geheime Informationen an Deutschland weitergegeben zu haben. Obwohl die Anklage von Anfang an voller Ungereimtheiten war, wurde Dreyfus von einem Militärgericht zu lebenslanger Verbannung und öffentlichen Degradierung verurteilt. Vor einer Menge johlender, antisemitischer Schaulustiger wurden am 5. Januar 1895 auf dem Hof der *École Militaire* in Paris sein Säbel zerbrochen und seine Abzeichen von der

31 Mollier, Jean-Yves: *Le scandale de Panama*. Paris 1991; Bourson, Pierre-Alexandre: *L'affaire Panama*. Paris 2000.

32 Fuchs, Eckhardt und Günther Fuchs: „J'accuse!“: Zur Affäre Dreyfus. Mainz 1994; Johnson, Martin: *The Dreyfus Affair. Honour and Politics in the Belle Époque*. London 1999. Die wichtigsten Originaldokumente der Affäre sind abgedruckt in: Thalheimer, Siegfried (Hrsg.): *Die Affäre Dreyfus*. München 1963.

Uniform gerissen. Wenig später wurde Dreyfus auf die Teufelsinsel vor Französisch-Guayana verbannt, wo er mehrere Jahre völlig isoliert lebte. Die Bedeutung und die Nachwirkungen der Dreyfus-Affäre waren immens. Erstmals spaltete sich eine moderne Gesellschaft anhand der „Judenfrage“. Zugleich wurden erneut die rechtliche Gleichberechtigung der Juden und damit die Assimilation generell auf die Agenda gesetzt. Insgesamt erschütterte die Dreyfus-Affäre den Glauben der assimilierten Juden in Frankreich in die Werte der Republik nachhaltig. Außerdem transformierte sich der moderne Antisemitismus in eine politische Bewegung, für die beispielhaft die 1898 gegründete Action française stand. Bei den Ausschreitungen im Verlauf der Justizaffäre formierte sich ein marodierender Pöbel, der von großen Teilen der politischen und wirtschaftlichen Elite unterstützt wurde. Erstmals bildete sich ein Bündnis von Mob und Elite heraus, das im Verlauf des 20. Jahrhunderts noch verheerende Konsequenzen haben sollte. In den Worten Hannah Arendts:

Das Bestürzende an der Dreyfus-Affäre ist, daß nicht nur der Mob zu außerparlamentarischen Aktionen schritt, daß vielmehr die gesamte Politik Frankreichs sich während der Krise außerhalb des Parlaments abspielte. Die Minorität, die für Parlament, Demokratie und Republik kämpfte, sah sich gezwungen, ebenfalls außerhalb des Parlaments zu agieren, so daß man sagen kann, daß der Mob ihr bereits die Gesetze des Handelns diktierte. Nur war ihr Schauplatz nicht die Straße, sondern erst die Presse und dann der Gerichtshof.³³

Der bekannteste Dreyfusard war Emile Zola, der mit seinem 1898 in der Zeitschrift *Aurore* veröffentlichten Artikel „J'accuse ...!“ eine Debatte über das Schicksal von Alfred Dreyfus in der gesamten französischen Gesellschaft entfachte. Der Artikel gilt ferner als Geburtsstunde des modernen Intellektuellen.³⁴ Zola war vielleicht der Berühmteste, aber keineswegs der Erste, der sich für Dreyfus einsetzte. Nach der Verurteilung, über die in der Presse ausführlich berichtet wurde, schien der Fall zunächst abgeschlossen. Der Verräter war gefunden, die Ehre des Militärs gerettet. Jedoch fanden sich die Angehörigen von Dreyfus und insbesondere sein Bruder Mathieu Dreyfus mit dem Urteil nicht ab. Er zog extra aus Mulhouse nach Paris, um sich intensiver mit dem Fall befassen zu können. Anfang des Jahres 1895 lernte er Bernard Lazare kennen, der seinerzeit als engagierter Journalist und Anarchist bekannt war und sich bereits in mehreren Artikeln mit den antisemitischen Motiven der Hetze gegen den jüdischen Hauptmann beschäftigt hatte. Mathieu Dreyfus dürfte die Schrift Lazares über den Antisemitismus und seine intellektuellen Interventionen in Form von Zeitungsartikeln zwar nicht gekannt

33 Arendt, *Elemente und Ursprünge* (wie Anm. 4), S. 263.

34 Koren, Roselyne u. Dan Michman (Hrsg.): *Les intellectuels face à l'affaire Dreyfus alors et aujourd'hui: Perception et impact de l'affaire en France et à l'étranger*. Paris 1998.

haben, aber ein Bekannter riet ihm zur Kontaktaufnahme. Nach einigen Treffen stellte er Lazare alle Dokumente über den Prozess gegen seinen Bruder zur Verfügung und bat ihn, die Unrechtmäßigkeit des Verfahrens nachzuweisen. Innerhalb weniger Monate schrieb Lazare eine Abhandlung, in der er die Anklage gegen Dreyfus akribisch widerlegte. Die Broschüre stieß auf große Zustimmung bei den Angehörigen, aber Mathieu Dreyfus entschied sich dennoch dagegen, sie sofort zu publizieren. 1895 interessierte sich kaum noch jemand für das Schicksal des Verurteilten. Außerdem schien ihm die starke Hervorhebung des Antisemitismus im Verfahren gegen Dreyfus aus taktischen Erwägungen unklug. Deshalb wurde die Broschüre erst ein Jahr später in Brüssel gedruckt, um eine Beschlagnahme zu verhindern, und Ende 1896 in Frankreich an Prominente verteilt. Lazare überarbeitete den Text mehrmals und trug immer neue Beweise zusammen, die die Unschuld von Alfred Dreyfus und die Lügen der Anklage unwiderlegbar deutlich machten. Mittlerweile erblickte er in dem Fall mehr als das tragische Schicksal eines Einzelnen: „Wenn die Freiheit eines Menschen verletzt wird, wenn ein Unschuldiger geschlagen wird, dann stellt dies eine Schädigung der ewigen Gerechtigkeit dar. [...] Ich habe den Hauptmann Dreyfus verteidigt, aber ich habe auch die Gerechtigkeit und die Freiheit verteidigt.“³⁵

Nicht nur Lazare maß den Ereignissen große Relevanz bei, sondern auch der damals in Paris weilende Korrespondent einer Wiener Zeitung, Theodor Herzl. Er zog aus der Dreyfus-Affäre den Schluss, dass die Assimilation der Juden generell gescheitert sei. Wenn selbst in Frankreich, dem klassischen Land der bürgerlichen Revolution und der Judenemanzipation, ein antisemitischer Schauprozess stattfindet, dann müsse ein anderer Weg beschritten werden.

Bernard Lazare änderte seine Position im Verlauf der Affäre ebenfalls grundlegend. Die antisemitische Dimension schien ihm mittlerweile entscheidend. Dreyfus war in seinen Augen nicht mehr nur ein zufälliges Opfer von Willkürjustiz, sondern aufgrund seiner Herkunft verurteilt worden. Zu dieser Zeit verstand sich Lazare, der kosmopolitische Anarchist, zunehmend als Jude, der einen anderen Juden verteidigt. Dreyfus wurde zur Verkörperung des verfolgten Juden schlechthin, zum Symbol der Leiden eines Volkes. So wurde Lazare in der Konfrontation mit dem modernen Antisemitismus zu einem selbstbewussten, sich selbst bewussten Juden, der sich zu seiner Zugehörigkeit zum jüdischen Volk bekannte. Außerdem revidierte er seine früheren Positionen zur Assimilation, der

³⁵ „Quand la liberté d'un homme est lésée, quand un innocent est frappé, c'est là une atteinte à l'éternelle justice. [...] J'ai défendu le capitaine Dreyfus, mais j'ai défendu aussi la justice et la liberté.“ Lazare, Bernard: L'affaire Dreyfus. Une erreur judiciaire. Deuxième mémoire avec des expertises d'écritures. Paris 1897. S. 64.

Emanzipation der Juden durch die sozialistische Revolution und dem zwangsläufigen Verschwinden des Antisemitismus.

In einer polemischen Auseinandersetzung, die Lazare 1896 mit Edouard Drumont führte, wurden einige dieser Verschiebungen deutlich. Nachdem Zola in dem Artikel „Pour les juifs“ den Judenhass angeprangert und Drumont und seine Anhänger scharf attackiert hatte, unterstellte dieser dem Schriftsteller öffentlich, Zola würde dies nur schreiben, weil sich seine letzten Romane schlecht verkauften und er nun Intrigen spinnen müsse, um in die Académie française aufgenommen zu werden. Auf eigentümliche Weise sei er denjenigen, die er verteidige, ähnlich: den Juden. Obwohl Lazare Zolas Werke nicht hochschätzte, griff er in die Auseinandersetzung ein und antwortete Drumont. Daraus entspann sich ein medial geführter Schlagabtausch, den Lazare in *Contre l'antisémitisme. Histoire d'une polémique* dokumentierte.³⁶ Im Vorwort setzte er sich selbstkritisch mit seinen früheren Sichtweisen auseinander. Es sei naiv gewesen, die Antisemiten durch Argumente überzeugen zu wollen. Denjenigen, die von sich behaupteten, dass sie nur gegen die reichen Juden seien, habe er bislang erwidert, dass sich dadurch die Situation der Armen nicht verbessere. Seinerzeit habe er verkannt, dass die Antisemiten nicht einfach in ihrer Kritik nicht konsequent genug seien, sondern faktisch zur Stabilisierung des Kapitalismus beitragen, indem sie das christliche Kapital verteidigten. Der Judenhass stehe deshalb in Frankreich in engem Zusammenhang zur katholischen Kirche, äußere sich aber primär als „Krieg gegen das kosmopolitische Finanzwesen“.³⁷ Doch darin zeige sich weit mehr als eine Abneigung gegen eine bestimmte Form des Kapitals. Der Judenhass gehe tiefer:

Man verurteilt nicht nur den jüdischen Bankier, sondern auch den jüdischen Händler, den Juden in der Anwaltskammer, in der Medizin, in der Armee, in der Kunst, in der Literatur, in der Wissenschaft: Es geht ganz einfach um den Juden, den Juden, dem man die Menschen- und Bürgerrechte abspricht, ohne dass diese Leugnung in diesem Land der Demokratie und der Freiheit den geringsten Protest hervorgerufen hätte – von wenigen und ehrenhaften Ausnahmen abgesehen.³⁸

Lazare war bewusst geworden, dass der Judenhass am ideologischen Fundament der Gesellschaft rüttelt und ihr Selbstverständnis in Frage stellt. Die proklamier-

36 Lazare, Bernard: *Contre l'antisémitisme. Histoire d'une polémique*. Paris 1896.

37 „[...] une guerre contre la finance cosmopolite.“ Lazare, *Contre l'antisémitisme* (wie Anm. 36), S. 5.

38 „Ce n'est pas seulement le Juif banquier que l'on condamne, c'est le Juif commerçant, c'est le Juif dans le barreau, dans la médecine, dans l'armée, dans l'art, dans les lettres, dans la science : c'est le Juif tout court, le Juif auquel on conteste ses droits d'homme et de citoyen, sans que cette contestation soulève dans ce pays de démocratie et de liberté – sauf de rares et honorables exceptions – la moindre protestation.“ Lazare, *Contre l'antisémitisme* (wie Anm. 36), S. 6.

ten Werte von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit seien nichts wert, wenn einer Minderheit die grundlegenden Bürger- und Menschenrechte abgesprochen werde und fast niemand protestiere. Lazare formulierte klar, dass der Antisemitismus keineswegs ausschließlich ein Problem der Juden darstellte, sondern die gesamte Gesellschaft betraf. „Deshalb“, so Lazare, „protestiere ich jetzt gegen den Antisemitismus im Namen der Freiheit, im Namen des Rechts, im Namen der Gerechtigkeit. Bin ich der Einzige, der seine Stimme erhebt? Ich hoffe nicht.“³⁹

Lazare erblickte also bereits 1896 im Antisemitismus keine fehlgeleitete Sozialrevolte mehr, die lediglich über ihr eigentliches Anliegen aufgeklärt werden müsse, sondern eine zu bekämpfende Weltanschauung. Diese Position bekräftigte er in der Broschüre *Antisémitisme et révolution*, ein fiktiver Briefwechsel zwischen Jean Mouton und Jacques, faktisch aber eine weitere Auseinandersetzung mit den Positionen Drumonts.⁴⁰ Auf Jacques' Frage nach dem revolutionären Gehalt der Judenfeindschaft antwortet Jean: „Der Antisemitismus, mein armer Jacques, ist gut für die Pfaffen, die Reaktionäre und die Bourgeois, denn sie sind die Einzigen, die etwas daraus ziehen können – oder es hoffen.“⁴¹ An anderer Stelle spricht Lazare vom Antisemitismus als dem „Blitzableiter für die kapitalistische Bourgeoisie“.⁴²

Diese noch immer funktionalistische Auffassung der Judenfeindschaft verwarf er bald gänzlich. Lazare war durch die Dreyfus-Affäre die Vehemenz und Gefährlichkeit der Judenfeindschaft bewusst geworden. Deshalb sei dem Antisemitismus auch nicht mit rationalen Argumenten beizukommen, der Judenhasser sei kein verblendeter Sozialrevolutionär, der nur über seine eigentlichen Interessen aufgeklärt werden müsse.

Diese Sichtweise änderte auch Lazares Einschätzung des jüdischen Nationalismus und des Strebens nach nationaler Unabhängigkeit. Nachdem er den sozialistischen Internationalismus als die einzige Lösung der jüdischen Frage gesehen hatte, erschütterten die Erfahrungen der letzten Jahre seine Haltung. Lazare hielt an der Hoffnung fest, dass sich die Menschheit zu irgendeinem Zeitpunkt anders als in kapitalistischen Nationalstaaten organisieren werde, aber solange dies noch nicht der Fall sei, müssten sich auch die Juden in der vorherrschenden

39 „Je proteste donc maintenant contre l'antisémitisme, au nom de la liberté, au nom du droit, au nom de la justice. Serai-je seul à élever la voix? J'espère que non.“ Lazare, *Contre l'antisémitisme* (wie Anm. 36), S. 8.

40 Lazare, Bernard: *Antisémitisme et révolution*. Paris 1898.

41 „L'Antisémitisme, mon pauvre Jean, c'est bon pour les curés, les réactionnaires et les bourgeois, car se sont les seuls qui peuvent – ou qui espèrent – en tirer quelque chose [...]“ Lazare, *Antisémitisme et révolution* (wie Anm. 40). S. 9.

42 „L'Antisémitisme, crois-moi, c'est le paratonnerre de la bourgeoisie capitaliste.“ Lazare, *Antisémitisme et révolution* (wie Anm. 40), S. 13.

Form zusammenfinden.⁴³ Lazare betrachtete die Juden als eigenständige Nation, die auch als solche ein Recht besäße, gleichberechtigt neben anderen Nationen zu bestehen. Trotz aller Heterogenität der Herkunft und der sozialen Situation und trotz der Diaspora existiere ein verbindendes Gefühl. Dies stamme nicht so sehr aus dem Glauben als vielmehr aus einer gemeinsamen, noch äußerst präsenten Vergangenheit. Sie beruhe auf Traditionen, Sitten und Gebräuchen, aber auch auf Philosophie, Literatur und Geistesgeschichte. In der Broschüre *Le nationalisme juif* aus dem Jahr 1898 schrieb Lazare: „Dies ist die Rechtfertigung des Bandes, das die Juden in allen fünf Erdteilen vereint: Eine jüdische Nation existiert.“⁴⁴ Diese Sichtweise lasse ihn jedoch nicht zu einem Handlanger der Antisemiten werden, wie ihm unterstellt würde. Noch immer bekämpfe er den Judenhass mit allen Mitteln: „Ich habe den Antisemitismus bekämpft und ich werde ihn bekämpfen, weil ich der Meinung bin, dass es die Pflicht eines jeden menschlichen Wesens, das angegriffen wird, ist, sich zu verteidigen.“⁴⁵

Darüber hinaus verstand Lazare die Nation als Ausdruck der kollektiven Freiheit, die den Rahmen und die Bedingung individueller Freiheit schaffe. Insofern stehe die Nation nicht grundsätzlich im Widerspruch zum Internationalismus. Selbstverständlich wende er sich gegen den nationalen Egoismus, aber eine internationalistische Haltung intendiere vor allem die Abschaffung des kapitalistischen Systems. Doch selbst wenn es keine nationalstaatlichen Grenzen mehr geben sollte, sei die Menschheit keine homogene Masse. Deshalb müssten die Juden auf einen eigenen Staat hinarbeiten und dadurch die Voraussetzungen ihrer kollektiven wie individuellen Entfaltung herstellen.

Lazare kontaktierte Theodor Herzl nach der Lektüre von *Der Judenstaat*. Sie trafen sich erstmals Mitte 1896 in Paris, und Lazare bemühte sich, einen Verlag für die französische Übersetzung des Buches zu finden. Herzl und Lazare pflegten über mehrere Jahre einen intensiven Austausch. Lazare war auch zum ersten Zionistenkongress 1897 in Basel eingeladen, musste aber absagen, weil er durch die intensive Beschäftigung mit der Dreyfus-Affäre keine Zeit fand. In einigen Artikel unterstützte er vehement die Schaffung eines jüdischen Staates in Palästina.

43 S. auch Izrine, Jean-Marc: Bernard Lazare entre judéité et anarchisme. In: *Diasporiques* 2 (2008). S. 120–122.

44 „Telle est la justification du lien qui unit les Juifs des cinq parties du monde : Il y a une nation juive.“ Lazare, Bernard: *Le nationalisme juif*. Paris 1898. S. 4.

45 „J’ai combattu et je combattrai encore l’antisémitisme, parce que j’estime que le devoir de tout être humain attaqué est de se défendre.“ Lazare, *nationalisme juif* (wie Anm. 44), S. 10. Diese Position griff Hannah Arendt später in dem berühmt gewordenen Interview mit Günter Gaus auf: „Wenn man als Jude angegriffen ist, muß man sich als Jude verteidigen.“ S. Arendt, Hannah: *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache* (1964). Ein Gespräch mit Günter Gaus. In: Reif, Adalbert (Hrsg.): *Gespräche mit Hannah Arendt*. München 1976. S. 9–34, hier S. 21.

Allerdings begründete Lazare das Recht der Juden auf Eigenstaatlichkeit anders als die Mehrheit der zionistischen Bewegung. Eine Heimstätte in Palästina war aus seiner Sicht ohnehin nicht das wichtigste Anliegen der Nationalbewegung.

Die sich bereits andeutenden Differenzen brachen auf dem zweiten Zionistenkongress 1898 in Basel auf, zu dem Lazare als Delegierter geladen war und als Verteidiger von Dreyfus frenetisch empfangen wurde. Der Kongress wählte ihn sogar in das Aktionskomitee. Dennoch verstärkten sich die Spannungen zwischen den unterschiedlichen Strömungen. Lazare erschien die geplante Gründung einer Kolonialbank verfrüht. Besonders lehnte er die zionistische Politik ab, auf die reaktionären Herrscher Europas, die Kaiser, Könige und Sultane einzuwirken und zu hoffen, mit ihrer Gnade einen Staat für die Juden errichten zu können. Lazare erblickte darin das Fortleben der alten jüdischen Politik des Antichambrierens. Statt durch Diplomatie und Ranküne die Politik des osmanischen Sultans zu beeinflussen, plädierte er dafür, die verarmten jüdischen Massen in Osteuropa in den Mittelpunkt der zionistischen Politik zu rücken. Sie sollten Bildung erhalten und dadurch ein Bewusstsein ihrer jüdischen Herkunft entwickeln. Dieses Anliegen sei viel bedeutender, als einflussreiche Bankiers und Finanziere wie die Rothschilds von der Notwendigkeit einer jüdischen Nationalstaatsidee zu überzeugen. Lazare befürchtete, dass die Zukunft der zionistischen Bewegung in die Hände von einigen einflussreichen Kapitalisten gelegt werde. Die Ansichten von Lazare und Herzl waren kaum mehr zusammenzubringen. Deshalb zog sich Lazare 1899 aus der Zionistischen Weltorganisation zurück und legte alle Ämter nieder.

Doch er hörte nicht auf, sich für die Befreiung der Juden einzusetzen, ganz im Gegenteil. Lazare bereiste Rumänien, aber auch Galizien, Russland und Ungarn und machte in Artikeln auf die miserable Lage der jüdischen Massen aufmerksam. Während es ihm immer schwerer fiel, Zeitungen zu finden, die seine Artikel druckten, und sein Einfluss in Frankreich merklich schwand, wurde er in Ostmitteleuropa zu einem gefeierten Unterstützer der Unterdrückten. Bei einem Besuch in Bukarest wurde Lazare von einer jubelnden Menschenmenge empfangen und erhielt Hunderte Briefe von Juden, die ihn mit dem Messias verglichen. Lazare beschäftigte sich in jenen Jahren nahezu ausschließlich mit der „jüdischen Frage“. Die Juden sah er nun als das Proletariat der christlichen Welt. Ihre Emanzipation sei die Voraussetzung für die Befreiung der gesamten Menschheit. Die Juden als unterdrücktes Volk von Parias seien die Verbündeten aller Parias weltweit. Statt sich den Herrschern anzudienen, müssten sie sich ihres Pariastatus bewusst werden und ihn affirmativ annehmen.⁴⁶ Daraus resultiere auch die

⁴⁶ Die Formulierung Lazares ist „*paria conscient*“. Lazare, *nationalisme juif* (wie Anm. 44), S. 8. S. auch Arendt, Hannah: Bernard Lazare. Der bewusste Paria. In: Dies.: *Die verborgene Tradition. Essays*. Frankfurt am Main 1976. S. 60–64.

Verpflichtung, sich mit anderen unterdrückten Minderheiten zu solidarisieren. Bei einer Reise ins Osmanische Reich war Lazare auf das Schicksal der Armenier aufmerksam geworden, und er zürnte, als der Zionistenkongress 1902 öffentlich seine Huldigung für Sultan Abdülhamid II. bekundete, der für die Massaker an bis zu 300.000 Armeniern zwischen 1894 und 1896 verantwortlich war. Angewidert von diesem Opportunismus warf Lazare den zionistischen Politikern vor, dass sie die Geschichte ihres Volkes verrieten, indem sie einem Massenmörder huldigten, statt sich mit dessen Opfern zu solidarisieren.

Nachdem er sich vom Anarchismus abgewandt und mit dem offiziellen Zionismus gebrochen hatte, war Lazare weitgehend isoliert. Er erkrankte an Krebs und sollte sich nie mehr erholen. Im Alter von nur 38 Jahren starb Bernard Lazare am 1. September 1903 in Paris. In seinem letzten Lebensjahr hatte er sich noch mit dem jungen katholischen Schriftsteller Charles Péguy angefreundet, der 1928 ein unveröffentlichtes Manuskript Lazares, *Le fumier de Job*, herausgab und ein biographisches Porträt des Freundes voranstellte.⁴⁷ Die fragmentarische Schrift mit Ausführungen über die jüdische Verfolgungsgeschichte, den kosmopolitischen Charakter des jüdischen Volkes, das Verhältnis zum Christentum, die Heftigkeit des Antisemitismus und die Selbstverleugnung des jüdischen Parvenu, der von seiner Herkunft nichts wissen will, bildete den Abschluss der Entwicklung Lazares vom libertären Anarchisten zum selbstbewussten jüdischen Paria: „Eines Tages bin ich aus einem Traum aufgewacht“, schrieb er. Lange Zeit habe er geglaubt, Teil des ihn umgebenden französischen Volkes zu sein. Doch als er aufwachte, habe man ihm gesagt, er sei anderen Blutes und gehöre nicht dazu: „Ich bin als Jude aufgewacht, aber ich wusste nicht, was ein Jude ist.“⁴⁸

Das „Tod den Juden“-Gebrüll während der Dreyfus-Affäre habe ihn aus dem „Traum“ gerissen. Durch die Beschäftigung mit der jüdischen Geschichte, Religion und vor allem dem Judenhass sei ihm die Bedeutung seiner Herkunft bewusst geworden: „Ich habe den Stolz erworben, Jude zu sein, ich weiß, warum ich es bin, was mich mit der Vergangenheit der Meinen verbindet, was mich an ihre Gegenwart bindet, was mich verpflichtet, ihnen zu dienen, was mir erlaubt, alle ihre Menschenrechte einzuklagen.“⁴⁹ Die starke Betonung des Jüdischseins war für Lazare aber kein Grund, sich vom Universalismus zu verabschieden. Er sah

47 Lazare, Bernard: *Le fumier de Job*. Fragments inédits précédés de portrait de Bernard Lazare per Charles Péguy. Paris 1928.

48 „Un jour je me suis réveillé d'un songe. [...] Je me suis réveillé Juif et j'ignorais ce qu'était un Juif.“ Lazare, *Le fumier de Job* (wie Anm. 47), S. 62.

49 „J'ai conquis la fierté d'être Juif, je sais pourquoi je le suis, ce qui me rattache au passé des miens, ce qui me lie à leur présent, ce qui m'oblige à les servir, ce qui me permet de crier à tous leurs droits d'hommes.“ Lazare, *Le fumier de Job* (wie Anm. 47), S. 147.

keinen Widerspruch zwischen Nationalismus und allgemeiner Emanzipation. Er meinte, dass sich beides ergänze. Deshalb überschrieb er den letzten Abschnitt des Buches auch mit „Brief des Kosmopoliten“. Das „Vaterland der Juden“ sei nicht an ein bestimmtes Territorium gebunden und das Heilige Land lediglich ein kleiner Bestandteil davon. Die „jüdische Heimat“ sei überall dort, wo Juden gelitten hätten, also überall. Die Verbindung des Universellen und Partikularen formulierte Lazare folgendermaßen: „Bin ich Jude? Bin ich ein Mensch? Ich bin Jude. Ich bin ein Mensch.“⁵⁰ Als Schlussfolgerung konstatierte er: „Am Werk der Menschheit teilnehmen und dabei man selbst bleiben, seine Persönlichkeit bewahren, vornehme Eigenschaften entwickeln, die besten Charaktermerkmale. Alles zurücklassen, was die Depression geschaffen hat, sich entwickeln, wieder zu freien Menschen werden und keine Sklaven.“⁵¹

Bis heute existiert nur wenig Forschung zu Bernard Lazare. Nach seinem Tod war er eine Zeitlang fast komplett vergessen. Seine Ideen einfalteten keine Wirkmächtigkeit. Zwar gründete sich 1954 ein bis heute bestehender Cercle Bernard Lazare, ein Zusammenschluss von Linkszionisten, der sowohl für die Solidarität mit Israel als auch für einen israelisch-arabischen Frieden einsteht. Er vertritt sozialistische Positionen in Tradition der Kibbuzim und der Werte der französischen Republik.⁵² Derartige Positionen waren und sind jedoch immer marginal geblieben, sowohl in der sozialistischen Arbeiterbewegung als auch im Zionismus. In den Augen der französischen Rechten blieb Bernard Lazare die Verkörperung des jüdischen Revolutionärs und zog noch lange nach seinem Tod heftigen Hass auf sich. Die rechtsextreme, royalistische Organisation Camelots du roi beschädigte eine kleine Statue, die zur Erinnerung an Lazare in Nîmes errichtet worden war, und das Vichy-Regime zerstörte sie im Jahr 1940 dann gänzlich. Erst 2005 wurde ein Platz im dritten Pariser Arrondissement nach dem ersten Dreyfusards benannt. Die Positionen Bernard Lazares wurden auch oft als Bestätigung für jüdischen Selbsthass angeführt. Sein Buch über die Geschichte des Antisemitismus galt als Beleg dafür, dass die Juden am Hass auf sie selbst schuld seien. Diese Verzerrung der Lazareschen Argumentation fand sich ebenso in der nationalsozialistischen Literatur und zieht sich bis heute durch, wenn auf obskuren

50 „Suis-je Juif ? Suis-je un homme ? Je suis Juif. Je suis un homme.“ Lazare, *Le fumier de Job* (wie Anm. 47), S. 160.

51 „Participer à l'œuvre humaine en restant soi-même, en gardant sa personnalité, développer les qualités nobles, les caractéristiques les meilleures. Abandonner tout ce que la dépression a fait, se développer, redevenir des hommes libres et non pas des esclaves.“ Lazare, *Le fumier de Job* (wie Anm. 47), S. 169.

52 S. die Webseite der Organisation. <http://www.bernardlazare.org/> [12. Februar 2013].

Internetblogs Lazare als jüdischer Kronzeuge für antisemitische und antiisraelische Positionen angeführt wird.⁵³

Um einer derartigen Verwendung des Werks von Bernard Lazare entgegenzuwirken, gründete seine Großnichte, Carole Sandrel, die Vereinigung Amis de Bernard Lazare. Dadurch sollte sein Andenken hochgehalten und sein Werk einer wissenschaftlichen Diskussion zugänglich gemacht werden.⁵⁴ Der unterschiedliche, ja gegensätzliche Bezug auf Lazare ist aufgrund seiner ambivalenten Positionen durchaus möglich. Was dabei jedoch ignoriert wird, ist, dass Lazare sich selbst von vielen frühen Einschätzungen distanzierte, zu einem Anhänger des Zionismus und später zu einem der lautesten Unterstützer der Autonomiebestrebungen der verarmten jüdischen Massen in Ostmittel- und Osteuropa wurde. Sein Leben lang kämpfte Lazare mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln gegen den Judenhass. Er trat für die jüdische Selbstbestimmung ein, ohne das Ziel einer universellen Emanzipation der Menschheit aufzugeben.⁵⁵ Die ganze Widersprüchlichkeit in der Auseinandersetzung mit Bernard Lazare resultiert daraus, dass er sich bereits zu seinen Lebzeiten zwischen allen Stühlen befand, oder genauer: Er setzte sich bewusst dort hin. Lazare provozierte, polemisierte und stieß seinen Gegnern wie Unterstützern immer wieder vor den Kopf. Er blieb kompromisslos und radikal, war nicht nur der erste Dreyfusard, sondern auch einer der frühesten Historiker der Geschichte des Antisemitismus. Lazare verband sein wissenschaftliches Schaffen immer mit einem politischen Anspruch. Ein Verständnis der Geschichte des Judenhasses sah er als Voraussetzung dafür an, ihn besser bekämpfen zu können. Lazare war kein Gelehrter, der Bücher wälzte, sondern ein Aktivist, der gegen gesellschaftliches Unrecht intervenierte. Bei aller Kritik an einzelnen Aspekten seiner Beschreibung des Antisemitismus formulierte er als Erster einige Grundgedanken, die bis heute Gültigkeit besitzen. Lazare begriff den Judenhass nicht als rein statisches, übergeschichtliches Phänomen, sondern versuchte, die historischen Wandlungen und nationalen Spezifika herauszuarbeiten. Er legte dar, wie die Juden durch den sich an der Schwelle zur Moderne ausbreitenden Nationalismus zu den Fremden par excellence wurden.

53 S. etwa das im Stürmer-Buchverlag erschienene Machwerk: Freyenwald, Hans Jonak von: Jüdische Bekenntnisse aus allen Zeiten und Ländern. Nürnberg 1941. Als Beispiel für einen skurrilen, verschwörungstheoretischen Blog, in dem über das „Machtjudentum“ schwadroniert wird und als Legitimation des eigenen Antisemitismus Lazare angeführt wird s. <http://derhohnigmansagt.wordpress.com/2013/01/10/das-aufbegehren-der-jungen-generationen-gegen-das-judische-programm/> [12. Februar 2013].

54 Die geplante Webseite ist leider nie vollständig aufgebaut worden. S. <http://c.sandrel.free.fr/> [12. Februar 2013].

55 S. Cohen, Mitchell: Auto-Émancipation et Antisémitisme. Hommage à Bernard Lazare. In: *Controverses, Revue d'idées* 7 (Februar 2008). S. 213–220.

Eine Beschäftigung mit Lazare ist somit nicht nur einem historischen Interesse geschuldet.

Anhand seines intellektuellen Werdegangs lässt sich die Entwicklung eines libertären Anarchisten nachzeichnen, der sich durch die Konfrontation mit dem Antisemitismus im Frankreich des späten 19. Jahrhundert zunächst dem Zionismus zuwandte, bevor er auch davon enttäuscht eine eigene Konzeption der jüdischen Emanzipation entwickelte, die auf einer sozialistischen Gesellschaftsvision fußte. Lazare führte nicht nur die Kategorie des bewussten Parias ein, sondern personifizierte diese Figur. Er hoffte, dass insbesondere das jüdische Proletariat ein derartiges Bewusstsein entwickeln und für die Emanzipation der Juden wie der gesamten Gesellschaft kämpfen würde. Seine Hoffnung erwies sich jedoch als vergeblich.

Dennoch hielt Hannah Arendt Lazares Gedanken im Jahr 1942 für zeitgemäß. Nach dem Zivilisationsbruch von Auschwitz diente die Kategorie des bewussten Parias auch anderen als Bezugspunkt für die Selbstverortung, so etwa Daniel Cohn-Bendit.⁵⁶ Somit begründete Lazare eine Traditionslinie jüdischen Denkens, die historisch marginalisiert blieb, aber bis heute fortlebt: die angestrebte Synthese von partikularer Zugehörigkeit und Universalismus.

⁵⁶ Cohn-Bendit, Daniel: Rede. In: Kulturreferat der Landeshauptstadt München (Hrsg.): Reden über das eigene Land: Deutschland. Herbert Achternbusch, Cordelia Evardson, Daniel Cohn-Bendit, Stephan Hermlin. München 1986. S. 61–90.

Klaus Holz und Jan Weyand

Von der Judenfrage zur Antisemitenfrage

Frühe Erklärungsmodelle von Antisemitismus

In der Antisemitismusforschung gehört es zu den etablierten Standards, nicht nur die Geschichte der eigenen Subdisziplin, sondern auch die Geschichte der Antisemitismustheorie nach dem Holocaust beginnen zu lassen und auf einige Vorläufer in den 1920er und 1930er Jahren des 20. Jahrhunderts zu verweisen.¹ Das ist plausibel, insofern der Holocaust einen Bruch in der Geschichte des Antisemitismus darstellt. Der Antisemitismus jedoch ist die grundlegende Voraussetzung des Holocaust, sodass sich Antisemitismustheorien weder historisch noch systematisch auf den Holocaust verengen können. Während sich das Selbstverständnis der Antisemitismusforschung als einer eigenen, interdisziplinär arbeitenden Disziplin erst nach dem Holocaust bildet, gilt dies nicht generell für die Geschichte der Antisemitismustheorie. Auch wenn die Theorien nach der Ermordung der Juden an Präzision und Erklärungskraft gewinnen und die Anzahl der Publikationen deutlich zunimmt, so ist doch die Verortung der theoretischen Erklärungsmodelle des Antisemitismus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein lange gepflegter Mythos.²

1 Vgl. exemplarisch nur Rürup, Reinhard: Der moderne Antisemitismus und die Entwicklung der historischen Antisemitismusforschung. In: Bergmann, Werner und Mona Körte (Hrsg.): Antisemitismusforschung in den Wissenschaften. Berlin 2004. S. 117–136, hier S. 118f.; Holz, Klaus: Theorien des Antisemitismus. In: Wolfgang Benz (Hrsg.): Handbuch des Antisemitismus: Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3. Berlin, New York 2010. S. 316–328; Salzborn, Samuel: Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich. Frankfurt am Main, New York 2010; Nonn, Christoph: Antisemitismus. Darmstadt 2008. S. 4. Werner Bergmann verweist zwar auf einzelne Überlegungen schon im ausgehenden 19. Jahrhundert, diskutiert diese aber nicht. Bergmann, Werner: Starker Auftakt – schwach im Abgang. Antisemitismusforschung in den Sozialwissenschaften. In: Bergmann, Körte, Antisemitismusforschung, S. 219–239, hier S. 219. Vergleiche aber dagegen für die Mediavistik Heil, Johannes: Synagoge, Ecclesia, und ... Judenfeindschaft als Gegenstand der Mittelalterforschung. In: Bergmann, Körte, Antisemitismusforschung, S. 83–116.

2 Ein Grund für dieses Selbstverständnis wird in der bis in die 1990er Jahre dominanten Auffassung zu suchen sein, dass der moderne Antisemitismus sich im ausgehenden 19. Jahrhundert nach dem Abschluss der Emanzipation der Juden entwickelt habe, der Antisemitismus davor hingegen irgendwie nicht richtig „modern“, aber auch nicht mehr richtig „vormodern“ gewesen sei, weshalb er etwa als „Frühantisemitismus“ (Eleonore Sterling) oder „aufgeklärte Judenfeindschaft“ (Wolfgang Altgeld) zu bezeichnen sei. Besonders prominent wurde und wird dies von Reinhard Rürup vertreten: „Bei der durch den Antisemitismus geschaffenen ‚Judenfrage‘ der siebziger Jahre handelte es sich nicht um eine Wiederaufnahme der älteren, emanzipatorischen

Im Lichte neuerer Forschungen erscheint dies heute unbefriedigend. Auf der Ebene der Semantik, d. h. auf der Ebene der in der Zeit stabilen Muster der Selbstbeschreibung von Sozialordnungen, konnte gezeigt werden, dass der Antisemitismus während des Emanzipationsprozesses und nach der erreichten Emanzipation nach identischen Regeln aufgebaut ist.³ Das Grundmuster dieser Regeln entwickelt sich mit der Diskussion um die Emanzipation der Juden, die in Preußen im ausgehenden 18. Jahrhundert beginnt.⁴

Wir werden in diesem Essay – unseres Erachtens zentrale – Entwicklungsschritte der frühen Antisemitismustheorie nachzeichnen (3). Zu diesem Zweck werden wir in aller Kürze das semantische Grundmuster des Antisemitismus darlegen (1) und in einem zweiten Schritt Kriterien entwickeln, mit deren Hilfe die Vielzahl von Antisemitismustheorien zu Theorietypen zusammengefasst werden können (2).

1. Das semantische Grundmuster

Das Grundmuster der antisemitischen Semantik, mit anderen Worten: der antisemitischen Konstruktion einer Wir-Gruppe im Gegensatz zum „Juden“, kombiniert wenigstens drei Regeln: Der moderne Antisemitismus unterscheidet erstens

„Judenfrage“, sondern um einen qualitativ neuen Sachverhalt. Der moderne Antisemitismus ist nicht nur chronologisch, sondern auch sachlich ein postemanzipatorisches Phänomen.“ Rürup, Reinhard: *Emanzipation und Antisemitismus*. Frankfurt a. M. 1987. S. 114. Schon diese zeitliche Verortung legt eine entsprechend späte Datierung der Antisemitismustheorie nahe.

3 Vgl. dazu Weyand, Jan: *Historische Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus* (im Erscheinen).

4 Entsprechend ist der Wandel zum modernen Antisemitismus im späten 18. Jahrhundert anzusetzen. Dies wird inzwischen von einer Vielzahl von Autoren vertreten. Vgl. nur Bergmann, Werner u. Rainer Erb: *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860*. Berlin 1989, S. 7–13; Bergmann, Werner u. Ulrich Wyrwa: *Antisemitismus in Zentraleuropa*. Darmstadt 2011, Kapitel 1–3; Hartzitz, Nicola: ‚Früh-Antisemitismus‘ in Deutschland (1789–1871/72). Strukturelle Untersuchungen zu Wortschatz, Text und Argumentation. Tübingen 1988. S. 1f.; Sterling, Eleonore: *Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland (1815–1850)*. Frankfurt a. M. 1969; Greive, Hermann: *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland*. Darmstadt 1983. S. 13ff.; Katz, Jacob: *Frühantisemitismus in Deutschland*. In: Ders. u. Karl Heinrich Rengstorf: *Begegnungen von Deutschen und Juden in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*. Tübingen 1994. S. 79–91; Altgeld, Werner: *Katholizismus, Protestantismus, Judentum: über religiös begründete Gegensätze und national-religiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus*. Mainz 1992; Hess, Jonathan M.: *Germans, Jews and the Claims of Modernity*. New Haven, London 2002. S. 51f.; Berding, Helmut: *Moderner Antisemitismus in Deutschland*. Frankfurt a. M. 1988. S. 11.

die Gruppe der Juden von allen anderen Gruppen. Die Sonderstellung der Juden unter den auf Kollektive bezogenen Feindbildern ist insbesondere von Zygmunt Bauman hervorgehoben und von Klaus Holz als „Figur des Dritten“ analysiert worden.⁵ Mit dieser „Figur“ ist eine doppelte Unterscheidung bezeichnet: Im modernen Antisemitismus werden „Völker“ unterschieden (Deutsche, Franzosen usw.) und von diesen Völkern, das ist die zweite Unterscheidung, Juden. Nach Fries z. B. sind Juden eine „Völkerkrankheit“,⁶ nach Paalzow haben Juden einen schädlichen Einfluss auf „andere Völker“,⁷ bei Treitschke gibt es „Völker“ auf der einen und Juden auf der anderen Seite,⁸ bei Wagner sprechen Völker Sprachen, Juden sprechen die Sprachen anderer Völker.⁹ Kurz: Juden auf der einen Seite stehen einer Mehrzahl von Völkern auf der anderen Seite gegenüber.

Die Unterscheidung zwischen Völkern ist symmetrisch. Völker werden als Ethnos, als Abstammungsgemeinschaften gedacht, die ein jeweils spezifisches Ethos pflegen. Die Franzosen mögen „unsere“ Erbfeinde sein, aber sie sind im Grunde ein „Volk“ wie „wir“ auch. Für die Unterscheidung zwischen allen Völkern auf der einen Seite und Juden auf der anderen Seite gilt diese Symmetrie nicht. Diese Unterscheidung ist zugleich symmetrisch und asymmetrisch; das ist die zweite Regel. Wie andere Völker auch werden Juden als Ethnos bestimmt, das von einem gemeinschaftlichen ideellen Prinzip getragen wird. Wie jedem anderen „Volk“ wird auch dem jüdischen ein „Volksgest“ oder „Nationalcharakter“ zugesprochen. Insofern ist die Unterscheidung symmetrisch. Auf der Ebene der Zuschreibungen aber, d. h. der inhaltlichen Ausgestaltung dessen, was im Antisemitismus als jüdischer Nationalcharakter gilt, ist die Unterscheidung von „Völkern“ und „Juden“ asymmetrisch: „Völker“ bilden Staaten, Juden „Staaten

5 Vgl. Bauman, Zygmunt: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg 1992; ders.: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg 2002; Holz, Klaus: *Gemeinschaft und Identität. Über den Zusammenhang nationaler und antisemitischer Semantiken*. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 23, Heft 3 (1998). S. 3–25; ders.: *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*. Hamburg 2001; ders.: *Die antisemitische Konstruktion des „Dritten“ und die nationale Ordnung der Welt*. In: Braun, Christina von u. Eva-Maria Ziege (Hrsg.): *„Das ‚bewegliche‘ Vorurteil“*. Aspekte des internationalen Antisemitismus. Würzburg 2004. S. 43–62.

6 Fries, Jakob F.: *Ueber die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden*. Heidelberg 1816. S. 10.

7 Paalzow, Christian L.: *Die Juden. Nebst einigen Bemerkungen über das Sendschreiben an Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin von einigen Hausvätern jüdischer Religion und die darauf erfolgte Tellersche Antwort*. Berlin 1799. S. 18.

8 Treitschke, Heinrich v.: *Unsere Aussichten* [1879]. In: *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881*. Bd. 1. Hrsg. von Karsten Krieger. München 2003. S. 6–16, hier S. 10.

9 Wagner, Richard: *Das Judentum in der Musik* [1850/1869]. In: Jens Malte Fischer: *Richard Wagner „Das Judentum in der Musik“*. Frankfurt a. M. [u.a.] 2000. S. 141–196.

in Staaten“, „Völker“ erhalten sich durch Arbeit, Juden hingegen leben von der Arbeit anderer „Völker“. Völker haben ein Ethos, Juden ein Anti-Ethos, welches das Ethos anderer Völker untergräbt. Nach Grattenauer z. B. ist die „Sittenlehre“ der Juden „so falsch und schädlich, daß sie die ersten Pflichten der Menschheit verletzt, und das Band der Vereinigung unter Menschen auflöst“, der Glaube der Juden verletze „die ersten Grund-Principien einer jeden Moral, die selbst der Wilde, der Hurone und Neger nicht verleugnet“.¹⁰ Das Band, das die Juden aneinander bindet, ist nicht das Band einer solidarischen Gemeinschaft, sondern, wie Dühring schreibt, das Band des Eigennutzes.¹¹ Von keinem „Volk“ wird behauptet, mit seiner Moral die Moral anderer „Völker“ zu zersetzen oder von der Arbeit anderer zu leben. Von den Juden hingegen schon. Das Ethos der Juden wird im Antisemitismus im Unterschied zum Ethos aller anderen Völker also als ein Anti-Ethos gezeichnet. Das innere Band der Juden ist kein positiver Gemeinschaftswert, sondern besteht in der Verpflichtung auf Prinzipien, die zerstörerisch und auf die Überwältigung anderer Völker gerichtet sind.

Damit sind drittens spezifische Überwältigungsszenarien verbunden, die, so verschieden sie auch sein mögen, in einem Punkt übereinstimmen: Juden zerstören die moralischen und materiellen Existenzgrundlagen des eigenen Volkes und aller anderen Völker. „Für das übrige Volk ist nun aber diese Kaste die schädlichste von allen, denn sie selbst lebt ohne eigne Mühe von fremder Arbeit, gibt weder materiell, noch geistig eine productive Arbeit, schmiegt sich also nur als Schmarotzerpflanze oder Blutsauger an ein fremdes Leben an und entkräftet dieses.“¹² Für Buchholz nehmen „die Juden keinen Antheil an der Nationalarbeit, sondern sind nur immer darauf bedacht, die Resultate derselben auf die eigennützigste Weise an sich zu reißen“.¹³ Bei Wagner ist es der „unvermeidliche Verfall unserer Musikzustände“,¹⁴ der „Verfall unserer Kultur“,¹⁵ der aus der „Verjüdung der modernen Kunst“ folgt.¹⁶ Die Unterscheidung der Juden von allen anderen „Völkern“ und die Zuschreibung von Eigenschaften, die das eigene „Volk“ und alle anderen „Völker“ materiell und ideell zersetzen, auf die Juden

10 Grattenauer, Karl W.: Ueber die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden. Stimme eines Kosmopoliten. Germanien [Leipzig] 1791. S. 4.

11 Dühring, Eugen: Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage. Karlsruhe/Leipzig 1881. S. 80.

12 Rühs, Friedrich: Die Rechte des Christenthums und des deutschen Volkes, vertheidigt gegen die Ansprüche der Juden und ihrer Verfechter. Berlin 1816. S. 16.

13 Buchholz, Friedrich: Moses und Jesus, oder über das intellektuelle und moralische Verhältniß der Juden und Christen. Berlin 1803. S. 158.

14 Wagner, Das Judentum (wie Anm. 9), S. 193.

15 Wagner, Das Judentum (wie Anm. 9), S. 196.

16 Wagner, Das Judentum (wie Anm. 9), S. 147.

stellt das Grundmuster moderner antisemitischer Zuschreibungen dar. Dieses Grundmuster lässt sich für jeden gesellschaftlichen Handlungsbereich ausbuchstabieren und wurde für jeden Handlungsbereich ausbuchstabiert. Eben deshalb sprechen wir von einem Grundmuster.¹⁷

2. Kriterien einer historischen Typologie von Antisemitismustheorien

In dem Moment, in dem die Frage der rechtlichen Gleichheit von Christen und Juden im Staat diskutiert wird, müssen die Antisemiten erläutern, warum Juden diese gleichen Rechte im Staat zustehen sollen. Die zentrale Legitimationsfigur dafür besteht in der Annahme, dass sich in Staaten „Völker“ selbst regieren bzw. von Angehörigen des eigenen „Volkes“ regiert werden. Weil Juden erstens nicht zum „Volk“ gehören und zweitens diesem feindlich gegenüberstehen und es in seiner sittlichen Einheit und materiellen Existenz untergraben, können sie nach Auffassung der Emanzipationsgegner keine gleichen Rechte im Staat haben. Die Befürworter der Emanzipation müssen dagegen in der Auseinandersetzung mit ihren Gegnern erstens begründen, warum Juden gleiche Rechte haben können und sollen (dies geschieht in der Regel unter Verweis auf die gleiche Gattungszugehörigkeit von Juden und Christen). Sie müssen zweitens begründen, warum die Position der Emanzipationsgegner falsch ist. Da die Gegner der Emanzipation behaupten, dass Juden aufgrund bestimmter, dem jüdischen „Volk“ zugeschriebenen negativen Eigenschaften und Verhaltensweisen nicht emanzipiert werden können, müssen ihre Befürworter entsprechend zeigen, dass es sich bei den vermeintlichen Eigenschaften nicht um Eigenschaften, sondern um Zuschreibungen handelt, dass die „Judenfrage“ *keine Judenfrage, sondern eine Antisemitenfrage* ist, die Gegnerschaft gegen die Emanzipation der Juden nichts mit Eigenschaften und Verhaltensweisen von Juden, sondern mit Judenfeindschaft zu tun hat. Diese Einsicht steht am Beginn der Antisemitismustheorie – Antisemitismustheorie ist ja nichts anderes als ein Erklärungsmodell, das die Ursachen für Judenfeindschaft nicht im Verhalten der Juden sucht und dadurch legitimiert, sondern davon ausgeht, dass das „Charakterbild der Juden [...] von den Nichtjuden und von ihrer Abneigung, ihrem Haß gegen die Juden entworfen“ wird.¹⁸

¹⁷ Vergleiche dazu ausführlich Holz, Nationaler Antisemitismus (wie Anm. 5); Weyand, Historische Wissenssoziologie (wie Anm. 3).

¹⁸ Bernstein, Fritz: Der Antisemitismus als Gruppenerscheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses. Berlin 1926. S. 147.

Die Zahl verfügbarer Antisemitismustheorien und damit unterschiedlicher Erklärungsmodelle ist beträchtlich. In Überblickdarstellungen, die sich mit der Entwicklung von Antisemitismustheorien nach 1945 befassen, hat sich das Verfahren eingebürgert, den bunten Strauß der Erklärungsmodelle zu Theorie-typen zu bündeln.¹⁹ Was aber ist das Kriterium einer Typologie von Theorien? Das typische Verfahren besteht darin, empirisch vorgefundene Theorien auf ähnliche Erklärungsmuster zu prüfen und sie danach zu ordnen. Im Ergebnis steht dann keine systematische, sondern eine empirische Typologie, in der z. B. die „Theorie der antisemitischen Persönlichkeit“ neben „religiösen Erklärungsmustern“, „Erklärungsmodellen, die Antisemitismus aus der Entwicklung des Kapitalismus erklären wollen“ oder „mikrohistorischen Ansätzen“ steht.²⁰ Wir schlagen dagegen ein theoriegeleitetes Verfahren vor, das seine Kriterien aus der begrifflichen Bestimmung des Gegenstandes bezieht. Dazu ist in einem ersten Schritt zu klären, was wir unter Antisemitismus als Gegenstand wissenschaftlicher Theoriebildung verstehen.

Der Mainstream der Forschung verstand und versteht unter Antisemitismus ein Ensemble negativer Stereotypen über Juden. Dies wird sicher niemand ernsthaft bezweifeln. Doch greift diese Bestimmung zu kurz. Ein Blick in einen beliebigen antisemitischen Text zeigt, dass nicht nur den Juden alles Mögliche nachgesagt wird, sondern die Juden nach einem spezifischen Muster von einer eigenen Gruppe unterschieden und unterschiedliche Übel, unter denen die eigene Gruppe zu leiden hat, aus dem Handeln der Juden erklärt werden. Antisemitismus bezeichnet in diesem Sinne nicht nur ein Feindbild, sondern eine Relation, die auf einer Unterscheidung zwischen einem kollektiven Selbst- und einem kollektiven Feindbild, zwischen „uns“ und „Juden“, basiert. Natürlich sind wir nicht die Ersten, die diese Relation bemerken, im Gegenteil: Die weit überwiegende Mehrzahl der Antisemitismustheorien hat darauf aufmerksam gemacht, ohne allerdings aus dieser Beobachtung systematische Konsequenzen zu ziehen. Die erste und wichtigste Konsequenz besteht darin, dass eine Erklärung des Antisemitismus nicht nur nach dem antisemitischen Feindbild, sondern nach dieser Relation von Kollektiven zu fragen hat. Eine Erklärung jüdenfeindlicher Stereotype ist entsprechend verkürzt, wenn sie nur das Feindbild erklärt, das kollek-

19 Vgl. nur exemplarisch für eine Typologie nach Erklärungsweisen Gräfe, Thomas: Antisemitismus in Deutschland 1815–1918. Norderstedt 2010. S. 86–99; für eine Typologie nach Disziplinen Bergmann, Körte, Antisemitismusforschung in den Wissenschaften (wie Anm. 1), für eine Kombination aus beiden Nonn, Antisemitismus (wie Anm. 1), S. 10–31.

20 Vgl. Nonn, Antisemitismus (wie Anm. 1), S. 17ff.

tive Selbstbild, auf das es bezogen ist, in der Erklärung hingegen nur en passant berücksichtigt.²¹

Kollektive gibt es nur, wenn sie sich als Kollektive verstehen, d. h. wenn sie über Beschreibungen ihrer Selbst verfügen. Kollektive sind kulturell konstituiert, sie sind kulturelle Konstrukte. Reinhart Koselleck hat das auf eine prägnante Formel gebracht: „Eine politische oder soziale Handlungseinheit konstituiert sich erst durch Begriffe, kraft derer sie sich eingrenzt und damit andere ausgrenzt, d.h. kraft derer sie sich selbst bestimmt.“²² Um sich als Kollektiv verstehen zu können, muss man zwei Dinge wissen. Man muss erstens wissen, was das eigene Kollektiv ausmacht, wie „man“ ist, und man muss zweitens wissen, wer dazugehört. „Wie“ wir sind und „wie“ die Juden sind, wird durch Zuschreibungen festgelegt. Zuschreibungen unterscheiden typische Verhaltensweisen, Eigenschaften oder normative Orientierungen von „uns“ von typischen Verhaltensweisen, Eigenschaften oder normativen Orientierungen anderer. Durch Regeln der Zuordnung werden zweitens Personen Gruppen zugeordnet, d.h. festgelegt, wer zu „uns“ gehört und wer nicht.

Versteht man auf der Ebene der kulturellen Konstitution unter Antisemitismus, was wir oben als Grundmuster umrissen haben, lassen sich Antisemitismustheorien zunächst nach der Art und Weise unterscheiden, wie sie die Unterscheidung der Regeln der Zuordnung und Zuschreibungen vornehmen. Man kann die einander gegenübergestellten Gruppen ontologisieren, also das tun, was Brubaker „groupism“ nennt, nämlich die Gruppen als durch Regeln der Zuordnung definierte und mit bestimmten, von ihren Angehörigen verkörperten Eigenschaften ausgestattete Wesenheiten verstehen.²³ Oder man kann die Regeln

21 Um nur einige besonders prominente Beispiele zu nennen: bei Sartre, in der Kritischen Theorie, bei Bauman (wie Anm. 5), bei Postone, bei Parsons oder bei Simmel. Vgl. dazu Sartre, Jean-Paul: Betrachtungen zur Judenfrage [1944]. In: Ders.: Drei Essays. Frankfurt a. M., Berlin 1966. S. 108–190; Adorno, Theodor W. u. Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung [1944/47]. In: Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften, Bd. 5. Frankfurt a. M. 1987. S. 11–292, hier bes. S. 197–238; Postone, Moishe: Die Logik des Antisemitismus. In: Merkur H. 36 (1982). S. 13–25; Parsons, Talcott: The Sociology of Modern Anti-Semitism. In: Isaque Graeber u. Steuart Henderson: Jews in a Gentile World. New York 1942, S. 101–122; Simmel, Ernst (Hrsg.): Antisemitismus. Frankfurt a. Main [1946]. Dass Erklärungen des Antisemitismus sich auf Feind- und Selbstbild beziehen müssen, gilt im Übrigen auch für alle anderen Formen gruppenbezogener Stereotype. Vgl. systematisch zum konstitutiven Zusammenhang von Selbst- und Fremdbild: Holz, Nationaler Antisemitismus (wie Anm. 5).

22 Koselleck, Reinhart: Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In: Ders.: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M 1989, S. 211–259, hier S. 212.

23 Vgl. Brubaker, Rogers: Ethnizität ohne Gruppen. In: Ders.: Ethnizität ohne Gruppen. Hamburg 2007. S. 16–45.

der Zuordnung und die Zuschreibungen als kulturelle Muster begreifen, in denen sich Gruppen eingrenzen und selbst beschreiben. Diese Muster bezeichnen dann keine Eigenschaften von Gruppenangehörigen, sondern die Art und Weise, wie sich Gruppen als Gruppen durch Selbst- und Fremdbeschreibung verstehen.

Daraus ergibt sich ein Schema von vier Feldern: Man kann (a) Zuordnungen und Zuschreibungen als ontologische Qualitäten von Gruppen verstehen, (b) Zuordnungen als gegeben, Zuschreibungen aber als kulturelle Konstrukte verstehen, (c) Zuordnungen konstruktivistisch, Zuschreibungen ontologisierend begreifen und (d) sowohl Zuschreibungen wie Zuordnungen konstruktivistisch als kulturell variabel und entsprechend in dieser Variabilität sozialhistorisch bzw. sozialpsychologisch erklärbar auffassen.

Dieses Schema bietet eine geeignete Grundlage zur Typologisierung von Antisemitismustheorien. Der Fall (c) kommt unseres Wissens weder im 19. noch im 20. Jahrhundert vor. Das liegt auch nahe. Betrachtet man die Entwicklung von Antisemitismustheorien historisch, kann man zeigen, dass sie einem bestimmten Verlauf folgt, in dem zuerst die Zuschreibungen als kulturell variabel und später dann die zunächst unreflektiert vorausgesetzten Regeln der Zuordnung als kulturell variabel verstanden werden. Im Fall (c) wäre diese historische Abfolge gerade umgekehrt, und ebendeshalb ist er hoch unwahrscheinlich. Fall (a) kommt in der Antisemitismustheorie ausgesprochen selten und nur in ihren Anfängen vor – aus naheliegenden Gründen: Die Verwandlung von Zuschreibungen in Eigenschaften bezeichnet den grundlegenden Mechanismus gruppenbezogener Stereotypenbildung. Weil – aus nicht minder naheliegenden Gründen – die Antisemitismusforschung jedoch so beginnt, halten wir es für geboten, diesen Fall hier an den Anfang zu stellen. Fall (b) tritt historisch wenig später auf und markiert eine Weiterentwicklung von (a), insofern hier zwar durch die Ontologisierung des Kriteriums der Zuordnung die Gruppen selbst als existierende Größen aufgefasst werden, die antisemitischen Zuschreibungen aber nicht als Eigenschaften der Juden, sondern als von Antisemiten vorgenommene Zuschreibungen zu Juden verstanden werden. Zusammen mit (a) bildet dieser Fall die Grundlage von Realkonflikttheorien. Dieser Typus von Theorie nimmt in seiner gängigsten Variante an, dass es die Gruppen der Deutschen, Franzosen, Juden usw. erstens unabhängig von Stereotypenbildungen wirklich gibt und sie zweitens in Konkurrenz um Güter (z. B. soziale Positionen) stehen. Die negativen Zuschreibungen sind dann Teil dieses Konflikts, in dem sie eine „reale“ Basis haben. In dieser Weise argumentieren bis heute bekannte und prominente Realkonflikttheorien, beispielsweise Götz Aly.²⁴

²⁴ Vgl. Aly, Götz: *Warum die Deutschen? Warum die Juden? Gleichheit, Neid und Rassenhass.* Frankfurt a. M. 2011.

Im Unterschied zu dem Typus der Realkonflikttheorie gehen konstruktivistische Theorien davon aus, dass die Frage, wie Juden „in Wirklichkeit sind“,²⁵ für eine Erklärung des antisemitischen Judenbildes irrelevant ist (Fall d).²⁶ Konstruktivistische Theorien konzentrieren sich entsprechend auf soziale und psychische Konflikte, die ihren Ort in der Gruppe der Antisemiten bzw. im Antisemitismus haben, und auf die sozialen Prozesse der Bildung von Gruppensemantiken. Theorien, die in dieser Weise argumentieren, machen heute den Mainstream der Antisemitismusforschung aus.²⁷ Sie lassen sich systematisch danach unterscheiden, ob sie den Antisemitismus als eine gesellschaftliche Semantik begreifen und diese aus sozialen Ursachen erklären (z. B. Krisentheorien, wissenssoziologische Theorien), oder ob sie das Erkenntnisinteresse auf die sozialen und psychischen Mechanismen der Stereotypenbildung richten, d. h. nicht den Antisemitismus, sondern den Antisemiten untersuchen. Beide Varianten entstehen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert.

Dieses sicher grobe, aber für unseren Zweck ausreichende Schema, mit dem eine erste systematische Darstellung der historischen Entwicklung der Antisemitismustheorie im späten 18. und im 19. Jahrhundert unternommen werden soll, unterscheidet also drei Typen von Antisemitismustheorien, die in einem historischen Entwicklungsverhältnis stehen: Realkonflikttheorien (Typ b) und die beiden Subtypen (von Typ d): sozialpsychologische und soziologische bzw. kulturwissenschaftliche Theorien. Die historische Beziehung dieser Theorietypen werden wir nun an exemplarischen Beispielen nachzeichnen.

3. Frühe Erklärungsmodelle des Antisemitismus

Systematisch beginnt die Antisemitismustheorie mit der Forderung nach der rechtlichen Gleichstellung der Juden, in Preußen mit Dohms Schrift *Über die*

²⁵ Bernstein, Der Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 18), S. 47.

²⁶ Das heißt nicht, wie es in der Folge der konstruktivistischen Wende der Nationalismusforschung in den ausgehenden 1980er Jahren oft missverstanden wurde, dass konstruktivistische Theorien behaupten würden, Gruppen seien keine handelnden Einheiten, sondern „bloße Konstrukte“. Natürlich treten Gruppen als handelnde Akteure auf. Gesagt ist nur, dass die Analyse von Gruppenhandlungen und -konflikten nicht diese Gruppen als Akteure voraussetzen darf, sondern den Prozess ihrer Herausbildung zum Gegenstand der Analyse machen muss.

²⁷ Dieser Essay ist nicht der Ort, eine ausführliche Diskussion des gegenwärtigen Standes der Antisemitismustheorie zu führen. Wir verweisen an dieser Stelle auf Holz, Nationaler Antisemitismus (wie Anm. 5), Kapitel 1; Weyand, Wissenssoziologie des Antisemitismus (wie Anm. 3), Kapitel 2.

*bürgerliche Verbesserung der Juden.*²⁸ Die Forderung nach gleichen bürgerlichen Individualrechten für Juden und Christen basiert erstens auf der Annahme, dass die gleiche Zugehörigkeit zur Gattung Mensch Angehörige beider Gruppen in gleicher Weise zu Trägern von Individualrechten im Staat qualifiziere, und zweitens auf einer neuen Deutung der Ursachen der augenscheinlichen rechtlichen und sozialen Ungleichbehandlung von Juden und Christen. Die rechtliche Gleichstellung der Juden lässt sich nur fordern, wenn die Gründe für die Unterschiede in der rechtlichen und sozialen Lage nicht als Folge von Eigenschaften und Verhaltensweisen begriffen werden, die den Juden aufgrund ihrer religiösen oder kulturellen Tradition zukommen. Gälten die Differenzen in der rechtlichen und sozialen Lage als legitime Reaktion auf schlechte Eigenschaften und Verhaltensweisen der Juden, wäre die Forderung nach rechtlicher Gleichstellung unsinnig. Dohm muss deshalb die Judenfrage als Antisemitenfrage interpretieren, d. h. die Ursachen für die unterschiedliche rechtliche und die weitgehend desolate soziale Lage der Juden aus dem Handeln der Christen erklären.

Dohm akzeptiert das zeitgenössische Judenbild in weiten Teilen, d. h., er nimmt an, dass „übereinstimmende Eigenheiten der Denkart, der Gesinnungen und Leidenschaften, die man bey dem grösseren Theil der einzelnen Glieder einer Nation findet, und die man ihren bestimmten Character nennt“,²⁹ bei den Juden „verdorbener“ als bei anderen Nationen seien – Juden neigten eher zu Eigentumsdelikten, zu Wucher, und ihr „Religionsvorurtheil“ sei „trennender und ungeselliger“ als das anderer Religionsgemeinschaften.³⁰ Dohm nimmt sowohl die Gruppe der Juden wie die der Christen als gegebene Größen und interpretiert die Zuschreibungen zu Juden als Eigenschaften der Juden. Doch die im Vergleich zu anderen Gruppen schlechteren Eigenschaften sind nach Dohm nicht das Produkt einer jüdischen Eigenart, sondern Folge der Unterdrückung der Juden durch christliche Regierungen. „Wir sind der Vergehungen schuldig, deren wir sie anklagen“,³¹ die „ungeselligen Neigungen“ der Juden seien Folge der Judenordnungen, die Judenordnungen Folge christlicher Judenfeindschaft. Judenhass erscheint in dieser Perspektive als ein „Überbleibsel der unpolitischen und unmenschlichen Vorurtheile der finsternen Jahrhunderte“, das „unwürdig sey

28 Vgl. dazu den Beitrag von Jan Weyand in diesem Band.

29 Dohm, Christian K. W. v.: *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* [1781]. Hildesheim, New York 1973. S. 37.

30 Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung* (wie Anm. 29), S. 35.

31 Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung* (wie Anm. 29), S. 40.

in unsern Zeiten fortzudauern“. Sind die Juden erst rechtlich gleichgestellt und gründlich erzogen, werde der Judenhass schon verschwinden.³²

Dohms Deutung der Judenfeindschaft als christliches „Überbleibsel“ in einem aufgeklärten Staat trägt inhaltlich ersichtlich nichts zur Erklärung des modernen Antisemitismus bei. Für Dohm hat der Judenhass religiöse Gründe, sein Fortbestehen erscheint als dunkler und allmählich verschwindender Fleck auf der weltlichen Weste des aufgeklärten Staates. Nun kann man gegen Dohm, der in der Zeit des Übergangs zum modernen Antisemitismus schreibt, sicher nicht kritisch anmerken, den modernen Antisemitismus nicht vorhergesehen zu haben. Allerdings ist der entscheidende Punkt auch gar nicht die inhaltliche Deutung, sondern das Erklärungsmuster, in dem sich die Judenfrage als Antisemitenfrage darstellt. Diese Umstellung ist der Grund, warum Dohms *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* sowohl auf Seiten der Befürworter wie der Gegner der Emanzipation zu dem Bezugstext der nächsten 50 Jahre wird und den Ausgangs- und Anknüpfungspunkt für die weitere Entwicklung von Erklärungsmodellen bildet.

Dohms Interpretation der Judenfrage als Antisemitenfrage öffnet den Raum des theoretischen Verständnisses von Antisemitismus. Dohm teilt mit seinen Gegnern die Annahme, die Juden seien moralisch „verdorbener“ als andere, er unterscheidet sich von ihnen in ihrer Erklärung. Die weitere Entwicklung der Antisemitismustheorie betrifft den ontologischen Status jener Annahme: Handelt es sich um Eigenschaften oder um Zuschreibungen?

Saul Ascher geht im ausgehenden 18. bzw. frühen 19. Jahrhundert über das Erklärungsmodell Dohms in zwei zentralen Punkten hinaus. Während für Dohm der Judenhass ein Relikt christlicher Judenfeindschaft war, reflektiert Ascher – unseres Wissens als Erster – in der Schrift *Eisenmenger der Zweite*, die sich kritisch mit den antisemitischen Passagen von Fichtes *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* auseinandersetzt, den Wandel des christlichen zum modernen Antisemitismus. Ascher entwickelt eine Typologie des Antisemitismus, er unterscheidet einen religiösen, einen politischen und einen moralischen Typus, die er als historische Abfolge begreift. Mit der Verbreitung der Forderung nach Emanzipation, die auf der Annahme beruhe, dass „der Jude politisch besser werden kann und will“, entwickle sich „eine neue Gattung von Gegnern, [...] mit furchbarern Waffen als ihre Vorgänger versehen“,³³ Gegner vom Schlage Kants und Fichtes, die ihren Judenhass nicht mehr religiös und auch nicht mehr politisch, sondern moralisch begründeten.³⁴

³² Dohm proklamiert ein staatliches Erziehungsprogramm, durch das die Juden in drei bis vier Generationen „gebessert“ würden.

³³ Ascher, Saul: *Eisenmenger der Zweite*. Berlin 1794. S. 35.

³⁴ Vgl. dazu den Aufsatz von Agnieszka Pufelska in diesem Band.

Diese historische Typologie wird im ausgehenden 19. Jahrhundert von Bernard Lazare, der als erster Historiker des modernen Antisemitismus gilt, aufgegriffen und inhaltlich gefüllt. Lazare unterscheidet einen gefühlsbetonten religiösen von einem vernunftgeleiteten ökonomischen und sozialen Antisemitismus.³⁵ Auch wenn Ascher die historische Typologie nicht detailliert ausführt, so stellt sie sich rückblickend betrachtet doch als ein früher Hinweis auf den Kern des modernen Antisemitismus dar, der Juden als ein von allen anderen Völkern unterschiedenes Volk zeichnet, das jene in ihrer inneren Einheit und Existenz bedroht.

Der zweite Punkt betrifft die Frage nach dem ontologischen Status der Zuschreibungen. Ascher bestimmt in der *Germanomanie* Judenhass wesentlich als eine Relation von antisemitischem Feindbild und kollektivem Selbstbild; darauf verweist schon der Titel des Buches. Gleich zu Beginn heißt es, dass nach Auffassung der Germanomanen die Juden weder Deutsche noch Christen seien, sie daher nie Deutsche werden könnten. „Sie sind als Juden der Deutschheit entgegengesetzt.“³⁶ Damit ist ein weiterer Schritt im Verständnis von Antisemitismus vollzogen: Für Ascher sind die antisemitischen Judenbilder nicht mehr Eigenschaften der Juden, sondern Zuschreibungen, die von Antisemiten vorgenommen werden und die nichts mit Eigenschaften von Juden zu tun haben.

Ascher hat die Konsequenzen, die sich aus dieser Überlegung ergeben, noch nicht formuliert – dies geschieht erst im ausgehenden 19. Jahrhundert. Im Zentrum beider Texte von Ascher steht – und so bleibt es bis zum Ende des 19. Jahrhunderts – die argumentative Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus, d. h. die Widerlegung der Behauptungen der Antisemiten. Die Einsicht, dass sich Antisemitismus nicht auf der Ebene der Kognition abspielt, daher auch nicht mit Gründen zu widerlegen ist, war dem späten 19. Jahrhundert vorbehalten:

Es giebt viele Bücher über die Sache. Die einen sind gescheidt, die anderen sind dumm, aber keines trifft sie. Sie reden immer an ihr vorbei. Sie thun, als ob es Gründe und Beweise gelte. Aber ich glaube, es gilt vielmehr ganz was anderes. [...] Der Antisemitismus will nur sich selber. [...] Man ist Antisemit, um Antisemit zu sein. Man schwelgt in diesem Gefühle. [...] Wer Antisemit ist, ist es aus der Begierde nach dem Taumel und dem Rausche einer Leidenschaft.³⁷

Bei Hermann Bahr hat der Antisemitismus nichts mehr mit ontologisch verstandenen Völkern zu tun – die Erklärung von Antisemitismus ist ganz auf der Seite der Antisemiten verortet. Das ist prägnant in der später von Sartre übernomme-

³⁵ Vgl. dazu den Beitrag von Sebastian Voigt in diesem Band.

³⁶ Ascher, Saul: *Germanomanie*. Berlin 1815. S. 14, vgl. auch S. 65. Zu Ascher s. auch den Beitrag von Werner Treß im vorliegenden Band.

³⁷ Bahr, Hermann: *Der Antisemitismus*. Berlin 1894. S. 1ff.

nen Formulierung ausgedrückt: „Wenn es keine Juden gäbe, müssten die Antisemiten sie erfinden.“³⁸ Der Antisemit schafft sich „imaginäre Juden“, wie es bei Constantin Brunner heißt.³⁹

Aber warum tut der Antisemit das? Warum zeichnet er ein „imaginäres“ Judenbild? Die Erklärungsweisen des Antisemitismus im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert eröffnen zwei grundlegend unterschiedliche und bis heute prominente Antworten. Die erste Antwort hält an einem ontologischen Verständnis von Volk fest und nimmt an, dass das Volk der Juden und andere Völker in Konkurrenz zueinander stehen. Der reale Konflikt zwischen diesen Völkern wird dann antisemitisch verarbeitet. Diese Überlegung basiert auf der – vom späten 19. bis zum späten 20. Jahrhundert auch in der Forschung breit geteilten – Annahme, Völker seien distinkte, historisch-genealogische Einheiten.⁴⁰ Diese Annahme wird in unterschiedlichen Varianten ausbuchstabiert und diskutiert, etwa im figurationssoziologischen Programm von Elias als besondere Figuration der Beziehung von Etablierten und Außenseitern⁴¹ oder bei Lazare, der auf den imaginären Charakter von Rassekonzepten und damit auf den konstruktivistischen Gehalt der Zuordnung von Personen zu Gruppen durch Abstammung hinweist, und mündet in der These, dass Juden mitursächlich für den Antisemitismus seien.

Realkonflikttheorien des Antisemitismus (Typ b) zeichnen sich durch eine grundlegende begriffliche Spannung aus: Sie weisen einerseits auf den „imaginären“ Charakter des Antisemitismus hin, d. h., sie betonen, dass es sich um „Vorurteile“ handelt, sie nehmen aber andererseits an, dass diese „Vorurteile“ eine reale Basis im Konflikt zwischen dem Volk der Juden und anderen Völkern haben. In den Arbeiten um bzw. nach 1945, insbesondere den prominenten Realkonflikttheorien von Reichmann, Arendt oder Parsons, besteht diese Spannung darin, dass nach der einen Seite der „imaginäre“, auf die Antisemiten verweisende Charakter von Antisemitismus betont wird, nach der anderen Seite hingegen nicht die Imagination, sondern die Realität von Gruppenkonflikten.⁴² Während

38 Bahr, *Der Antisemitismus* (wie Anm. 37), S. 3. Vgl. Sartre, *Betrachtungen zur Judenfrage* (wie Anm. 21), S. 111.

39 Vgl. dazu den Beitrag von Jürgen Stenzel in diesem Band.

40 Vgl. exemplarisch den Aufsatz von David Jünger zu Isaac Breuer in diesem Band.

41 Vgl. dazu den Aufsatz von Bodo Kahmann in diesem Band.

42 Bei Eva Reichmann und Hannah Arendt führt die Spannung zu der Unterscheidung zwischen „echten“ und „unechten“ Gruppenkonflikten (Reichmann) bzw. zwischen einem erfahrungsbasierten und einem von der Konflikterfahrung abstrahierten Antisemitismus (Arendt). Reichmann, Eva: *Die Flucht in den Hass. Die Ursachen der deutschen Judenkatastrophe*. Frankfurt a. M. [1954]; Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München 1991; Parsons, *Sociology of Modern Anti-Semitism* (wie Anm. 21).

im Zentrum des Gruppenkonflikts in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Konkurrenz um knappe Güter und soziale Positionen steht, wird er im frühen 20. Jahrhundert vor allem völkerpsychologisch gedeutet.⁴³

Konstruktivistische Theorien des Antisemitismus lösen die Spannung zwischen dem „imaginären“ Judenbild und der Realität des Gruppenkonflikts auf, indem sie die Gründe für das antisemitische Judenbild vollkommen auf der Seite der Antisemiten verorten. Im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert sind es einzelne Autoren wie Hermann Bahr oder Ludwig Bamberger, die diese Einsicht formulieren. Bei Bamberger findet sich eine frühe Variante sozialkonstruktivistischer Antisemitismustheorie. Für ihn sind nicht nur die antisemitischen Zuschreibungen, sondern auch die Regeln der Festlegung von Gruppenzugehörigkeit historisch variable soziale Phänomene: Die „Rasseunterscheidung [...] ward eben erst zu Hülfe gerufen, als es nicht mehr anging, die Ungleichheit des Rechts auf das religiöse Bekenntniß zu stützen“.⁴⁴ Bamberger verortet den Sinn des Antisemitismus klar auf der Seite des kollektiven Selbstbilds der Antisemiten:

Es gab immer und überall und es gibt zur Zeit in Deutschland besonders viele Schwärmer, die den Feuereifer für ihr eigenes Ideal nicht wirksamer schüren zu können vermeinen, als indem sie alles andere geringschätzen oder hassen. Gerade der Cultus der Nationalität trägt diese Versuchung mehr als jeder andere in sich und artet leicht dahin aus, den Haß gegen andere Nationen zum Kennzeichen echter Gesinnung zu machen. Von diesem Haß gegen das, was sich etwa noch als fremdartig in der eigenen Heimat ausfindig machen läßt, ist nur ein Schritt. Je mehr Haß, desto mehr Tugend! Wo der Nationalhaß nach außen seine Schranke findet, wird der Feldzug nach innen eröffnet.⁴⁵

Nach Bamberger hat der Antisemitismus nichts mit Juden zu tun, sondern ist aus der sozialen und psychischen Lage der Antisemiten zu erklären. In dem Moment, in dem die Frage, warum der Antisemit sich „imaginäre Juden“ schafft, in das Zentrum der Antisemitismusforschung rückt, tritt die Widerlegung antisemitischer Propaganda in den Hintergrund und ihre Erklärung in den Vordergrund: Schafft sich der Antisemit sein Hassobjekt selbst, kann die vordringliche Aufgabe nicht mehr sein, ihn von der Falschheit seiner Annahmen zu überzeugen. Vielmehr gilt es, die Bedingungen zu untersuchen, die ihn veranlassen, sich dieses Hassobjekt zu imaginieren. Prominent wird diese Frage im frühen 20. Jahrhundert. Mit der etwa von Bernstein und Arnold Zweig formulierten Erkenntnis, dass

⁴³ Vgl. den Aufsatz von Caspar Battegay zu Nathan Birnbaum in diesem Band.

⁴⁴ Bamberger, Ludwig: *Deutschthum und Judenthum* [1880]. In: *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881*. Hrsg. von Karsten Krieger. München 2003. S. 217–243, hier S. 226. Mit „Rasseunterscheidung“ ist die Festlegung der Zuordnung zur Gruppe der Deutschen und zur Gruppe der Juden durch Abstammung gemeint.

⁴⁵ Bamberger, *Deutschthum und Judenthum* (wie Anm. 44), S. 224.

„das Wesen des Juden“ für den Antisemitismus irrelevant ist,⁴⁶ beginnt dann auch die Formulierung von Antisemitismustheorien im *eigentlichen* Sinn: Erklärungsmodelle, die auf dieser Einsicht aufbauen, antworten auf die Frage nach sozialen resp. psychischen Grundlagen „imaginärer“ Judenbilder.

Solche Erklärungsmodelle zeichnen sich prinzipiell durch ein dreistufiges Verfahren aus: Sie bezeichnen erstens soziale oder psychische Konflikte in der Gruppe der Antisemiten (wirtschaftliche Krisen, Herrschaft usw.), die von diesen antisemitisch verarbeitet werden, und benennen zweitens einen sozialen oder psychologischen Mechanismus (z.B. die „pathische Projektion“ bei Horkheimer und Adorno⁴⁷), welcher dem antisemitischen Zerrbild zugrunde liegt. Weil sowohl der Mechanismus wie der Konflikt nichts mit Juden zu tun hat, müssen diese Theorien drittens erklären, warum sich das Zerrbild auf Juden und nicht auf andere Gruppen richtet (in der Regel wird auf die Tradition christlicher Judenfeindschaft und die Restriktion der Juden auf die Zirkulationssphäre im Mittelalter verwiesen).

Schon für das ausgehende 19. Jahrhundert kann dieser Theorietyp in Subtypen nach den Konflikten unterschieden werden, die für den Antisemitismus der Antisemiten verantwortlich gemacht werden: Das mit Abstand prominenteste Erklärungsmodell im ausgehenden 19. Jahrhundert fokussiert auf die Erklärung des Antisemitismus als religiöses Vorurteil. Dies wird nirgends deutlicher als bei den Antisemiten selbst, von denen im ausgehenden 19. Jahrhundert kaum einer auf den Hinweis verzichtet, beim Antisemitismus handele es sich *nicht* um ein religiöses Vorurteil. Die „klassischen“ Vorurteilstheorien, z.B. die von Elias, konzentrieren sich seit dem frühen 20. Jahrhundert dagegen auf ökonomische Krisen – eine Überlegung, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von Jochmann und Rosenberg in das Zentrum ihrer Antisemitismustheorien gerückt wird.⁴⁸

Sozialpsychologische Antisemitismustheorien, die nach den psychischen Mechanismen fragen, in denen Antisemiten soziale Krisen verarbeiten, werden vor allem mit den Arbeiten der Vertreter der Kritischen Theorie nicht nur prominent, sie dominieren die Antisemitismusforschung seit der Mitte des 20. Jahrhunderts. Für alle sozialpsychologischen Vorurteilstheorien indes gilt, dass sie das antisemitische Vorurteil grundsätzlich als besondere Spielart allgemeiner gruppenbezogener Vorurteile begreifen müssen. Schon die Unterscheidung von

⁴⁶ Zweig, Arnold: Caliban oder Politik und Leidenschaft. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus. Potsdam 1927. S. 30.

⁴⁷ Vgl. dazu Adorno, Horkheimer, Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 21), S. 217–230.

⁴⁸ Jochmann, Werner: Gesellschaftskrise und Judenfeindschaft in Deutschland 1870–1945. Hamburg 1988; Rosenberg, Hans: Grosse Depression und Bismarckzeit. Wirtschaftsablauf, Gesellschaft u. Politik in Mitteleuropa. Berlin 1967.

Etablierten und Außenseitern, mit deren Hilfe Elias den Antisemitismus theoretisch zu fassen sucht, geht weit über den Antisemitismus hinaus, und das Gleiche gilt für die psychologischen Mechanismen, die Theodor W. Adorno, Erich Fromm, Max Horkheimer u. a. in der Theorie des autoritären Charakters untersuchen. Diese Theorie, in den frühen 1930ern entwickelt und anschließend sukzessive ausgearbeitet,⁴⁹ erklärt die Empfänglichkeit für gruppenbezogene Stereotype allgemein und gerät daher in Schwierigkeiten, wenn die Spezifität des Antisemitismus im Unterschied zu anderen gruppenbezogenen Vorurteilen erklärt werden soll. Das freilich soll die Theorie des autoritären Charakters nicht leisten – und sie kann es auch nicht leisten: Um die Besonderheit des Antisemitismus im Unterschied zu anderen gruppenbezogenen Stereotypen analysieren zu können, muss sich das Forschungsinteresse vom Antisemiten und seinen psychischen und sozialen Konflikten ab- und der gesellschaftlichen Semantik des Antisemitismus zuwenden.

Systematisch wird diese Frage und damit der Unterschied zwischen der Motivation des Antisemiten und der Semantik des Antisemitismus erst im ausgehenden 20. Jahrhundert thematisch.⁵⁰ Allerdings lassen sich auch diesbezüglich relevante Anknüpfungspunkte im ausgehenden 19. Jahrhundert ausmachen: So verarbeitet nach Ludwig Bambergers der Antisemitismus wesentlich innere Konflikte in politischen Kollektiven („je mehr Haß, desto mehr Tugend“). Diese Annahme wird später zu der These ausgebaut, beim modernen Antisemitismus handele es sich im Kern um ein semantisches Muster, durch das moderne politische Kollektive Spannungen im Innern, insbesondere Spannungen zwischen dem rechtlich institutionalisierten Individualismus der Angehörigen politischer Kollektive und deren Gemeinwohlorientierung, bearbeiten, indem sie diese im antisemitischen Judenbild aus dem Binnenbereich des eigenen Kollektivs externalisieren und in der Gruppe der Juden personalisieren.⁵¹ Deshalb gelten Juden

49 Vgl. Horkheimer, Max [u.a.]: Studien über Autorität und Familie [1936]. Lüneburg 1987. Das berühmte Ergebnis sind die Studien zur Authoritarian Personality. S. Adorno, Theodor W. [u.a.]: The Authoritarian Personality. 2 Bde. New York 1967 [1950].

50 Vgl. Holz, Nationaler Antisemitismus (wie Anm. 5). Systematisch beziehen sich jüngere Arbeiten auf diese Unterscheidung, vgl. etwa Achinger, Christine: Gespaltene Moderne. Gustav Freytags Soll und Haben. Nation, Geschlecht und Judenbild. Würzburg 2007; Volkov, Shulamit: Antisemitismus als kultureller Code. Übersetzt von Holger Fliessbach. In: Dies.: Antisemitismus als kultureller Code. München 2000. S 13–36; Bergmann, Werner u. Rainer Erb: Kommunikationslatenz, Moral und öffentliche Meinung: theoretische Überlegungen zum Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 38 (1986), H. 2. S. 223–246; Haury, Thomas: Antisemitismus von Links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR. Hamburg 2002.

51 Vgl. Weyand, Historische Wissenssoziologie (wie Anm. 3).

im modernen Antisemitismus, wie schon Lazare gesehen hat, als anationale Feinde aller Völker, die durch ihren Individualismus deren Gemeinschaftsmoral zerstören und sie durch ihre Orientierung an der gemeinschaftszerstörenden ethischen Maxime des utilitaristischen Individualismus in ihrer ökonomischen Existenz untergraben.

20. Jahrhundert

Caspar Battegay

Maulwürfe und Ackerleute

Nathan Birnbaums Bemerkungen zum Antisemitismus

Bei den Antisemiten hat mir stets ihre Beschränktheit mehr imponiert als ihre Niedertracht.¹

Die Genese des Zionismus ist eng mit der modernen Form der Judenfeindschaft verbunden, wie sie sich seit der Aufklärung entwickelt und im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts zuspitzt. Es erstaunt daher nicht, dass der Autor, der für die Etablierung des Begriffs Zionismus im politischen und kulturellen Diskurs dieser Zeit verantwortlich ist,² sich mehrmals zum Problem des Antisemitismus äußert. Bereits als 21-jähriger Student an der Universität Wien und damals schon selbstbewusster Journalist empört er sich gegen die „gezielte Ausweisungspolitik“ der preußischen Regierung, die zwischen 1885 und 1887 über 10.000 ausländische Juden (zusammen mit 20.000 nichtjüdischen Polen) aus Berlin abschieben ließ.³ Dabei verbindet er mit beträchtlichem Pathos die Tagespolitik mit einem europäischen Kontinuum der Diaspora. In der Zeitschrift *Selbst-Emancipation* schreibt Nathan Birnbaum:

Wandre! Dieser grause, entsetzliche Fluch heftet sich seit zwei Jahrtausenden an die müden Fersen unseres unglücklichen Stammes [...]; und dieses Losungswort eines unsäglichen Elends erklingt auch jetzt so klar und deutlich, sein gellender Schall dringt aus Deutschlands Gemarkungen überall hin, wo Israelssöhne wohnen, und scheucht sie auf aus ihrer sorglosen Ruhe.⁴

1 Birnbaum, Nathan: Geld und Geist bei den Juden. In: Ders.: Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage, Bd. 2. Hrsg. auf Initiative eines Komités. Czernowitz 1910. S. 213–218, hier S. 213.

2 Die erste Verwendung des Begriffs „zionistische Idee“ findet man in Birnbaums Aufsatz „Um Ehre und Wohlfahrt unseres Volkes“, in: *Selbst-Emancipation* III, 1 (1. April 1890), S. 1–4, hier S. 4; die erste Verwendung des Substantivs „Zionismus“ in der Artikelserie „Die Ziele der jüdisch-nationalen Bestrebungen“, *Selbst-Emancipation* III, 3–5 (2.5./16.5./2.6. 1890). Vgl. Bein, Alex: The Origin of the Term and Concept of Zionism. In: Herzl Year Book 2 (1959), S. 1–27. Der Titel von Birnbaums Zeitschrift spielte auf Judah Leib (Leo) Pinskers Essay „*Autoemancipation!*“ *Mahnruf an seine Stammesgenossen eines russischen Juden* an, der 1882 in Berlin erschien.

3 Richarz, Monika: Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung. In: *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band III: Umstrittene Integration 1871–1918*. Hrsg. von Steven M. Lowenstein [u.a.]. München 1997. S. 13–38, hier S. 24.

4 Birnbaum, Nathan: Wandre! In: *Selbst-Emancipation* I, 16 (17. September 1885). S. 2–4, hier S. 2.

Birnbaum macht darauf aufmerksam, dass die jubelnden „antisemitischen Organe“ im Gegensatz zur liberalen Tagespresse, die nur von „Ausländern“ spreche, den wahren Kern dieser Ausländerpolitik als „Judenaustreibung“ erkannt hätte. Die akkulturierten preußischen Juden unterlägen mit ihrer Abgrenzung von den ausländischen Juden einer Illusion, denn auch sie seien von dieser Politik letztlich betroffen. Jüdische Mitbürger blieben in den Augen ihrer Feinde immer essenziell Fremde. Erst „wenn aus dem ‚wandernden‘ Juda“ insgesamt „ein ruhig wohnendes geworden sein wird, wird auch die letzte Stunde unseres Unglücks geschlagen haben. [...] In der Umkehr zum zufriedenmachenden und glückbereitenden Ackerbau, in der Rückkehr unserer Gedanken zu dem Boden unserer Ahnen liegt die Gewähr, daß baldmöglichst verstummen werde der Unheilsruf ‚Wandre!‘“⁵

In den frühen Schriften Birnbaums stößt man also auf das klassische zionistische Modell, nach dem die (Re-)Territorialisierung und die staatsrechtliche Normalisierung des jüdischen Volkes das Ende des Antisemitismus bedeuten würde. Wenige Monate später veröffentlicht Birnbaum unter dem Pseudonym „Nachum Nathan Agassi“ ebenfalls in der *Selbst-Emancipation* einen Artikel mit dem Titel „Der Judenhaß“. Darin betont er, dass die Feindschaft gegen die Juden, die von den Kreuzzügen über die spanische Inquisition bis zu den russischen Pogromen und der preußischen Politik reiche, eine in ihrer Brutalität und Beständigkeit weltgeschichtlich „gänzlich vereinzelt dastehende Erscheinung“ bilde.⁶ Die Singularität des Antisemitismus, seine Intensität und Kontinuität über die Jahrhunderte hinweg, liege weder allein an der religiösen Differenz noch an der vom Autor nicht bezweifelten und nicht spezifisch reflektierten „abstechende[n] Raceneigenthümlichkeit“,⁷ die sich unmöglich auflösen oder assimilieren lasse, sondern hauptsächlich an der Diaspora-Situation des Judentums. Erst die essenzielle Verbindung von Boden und Judentum würde den Antisemitismus aufheben, wie wiederum in agrarischer Rhetorik verkündet wird: „[...] furchen einmal von jüdischen Bauernhänden geführte Pflüge allenthalben die Gefilde Kanaans, dann hat das letzte Stündlein des so eigenartigen ‚Judenhaßes‘ geschlagen.“⁸ Geht man der Diskussion des Antisemitismus in Birnbaums Werk nach, stößt man immer wieder auf die Rede vom Ackerbau. Bevor ich in meinem Beitrag nach weiteren Belegen für dieses Motiv und vor allem nach Transformationen dieser in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts omnipräsenten Rhetorik suche, soll

⁵ Birnbaum, Wandre! (wie Anm. 4), S. 16.

⁶ Birnbaum, Nathan: Der Judenhaß. In: *Selbst-Emancipation* II, 1 (1. Januar 1886). S. 1f., hier S. 1.

⁷ Birnbaum, Der Judenhaß (wie Anm. 6), S. 1.

⁸ Birnbaum, Der Judenhaß (wie Anm. 6), S. 2.

ein Überblick über Birnbaums Person und sein Schaffen gegeben werden. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch genauer umreißen, inwiefern und in welcher Form überhaupt über das simple zionistische Muster hinausgehende Beschreibungen des Antisemitismus bei Birnbaum zu erwarten sind.

Ideologie und Widerspruch

„Selten hat ein Werk für die Renaissance des Judentums solche Bedeutung gehabt wie das Nathan Birnbaums.“⁹ Der einflussreiche Prager Zionist und Journalist Leo Herrmann¹⁰ erkennt zugleich den Hauptgrund dafür, dass Birnbaum – geboren 1864 in Wien und gestorben 1937 bei Den Haag – trotz seiner Bedeutung vor 1933 in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg meistens nur noch Spezialisten für jüdische Geschichte bekannt ist: Die Rezeption wird durch die „Gebrochenheit“ des Werks erschwert.¹¹ Birnbaums erstaunliche ideologische Wandlungen führten ihn zunächst vom politischen zum kulturellen Zionismus, ab 1900 zur Idee einer autonomen Diaspora und schließlich ab 1914 zur Neo-Orthodoxie. In der Diskontinuität von Birnbaums politischem Weg scheint heute mehr denn je eine genuin moderne Gestalt auf, die es verstärkt zu verstehen gilt,¹² gerade auch in den vermeintlich antimodernen Zügen des späten religiösen Ideologen.¹³

Birnbaum ist Mitbegründer der ersten jüdischen Studentenverbindung Kadimah und Redakteur der zwischen 1885 und 1886 sowie zwischen 1890 und 1893 14-tägig erscheinenden Wiener Zeitschrift *Selbst-Emancipation* sowie der erste Generalsekretär der Zionistischen Organisation. Man kann ihn als einen Vorden-

9 Herrmann, Leo: Nathan Birnbaum. Sein Werk und seine Wandlung. Berlin 1914, S. 9 (Die jüdische Gemeinschaft. Reden und Aufsätze über zeitgenössische Fragen des jüdischen Volkes. Hrsg. von Dr. Ahron Eliasberg).

10 Zu Leo Herrmann (1888–1951) vgl. Shumsky, Dmitry: Zweisprachigkeit und binationale Idee. Der Prager Zionismus 1900–1930. Übersetzt aus dem Hebräischen von Dafna Mach. Göttingen 2011.

11 Shumsky, Zweisprachigkeit und binationale Idee (wie Anm. 10), S. 2.

12 Das Lebenswerk Birnbaums, seine Bedeutung innerhalb der modernen jüdischen Gesichte untersucht zum ersten Mal in wünschenswerter Ausführlichkeit Olson, Jess: Nathan Birnbaum and Jewish Modernity. Architect of Zionism, Yiddishism, and Orthodoxy. Stanford CA 2013. Meiner Ansicht nach kann diese Biographie bei allen Verdiensten die allgemeine intellektuelle Bedeutung Birnbaums allerdings nicht vollkommen deutlich machen.

13 Ofengenden, Ari: Hybridität, Okzidentalismus und Neo-Orthodoxie bei Nathan Birnbaum. In: Jüdische Literatur als europäische Literatur. Europäizität und jüdische Identität 1860–1930. Hrsg. von Caspar Battagay u. Barbara Breysach. München 2008. S. 206–215, hier S. 208 (Schriften der Gesellschaft für europäisch-jüdische Literaturstudien, Bd.1).

ker des Zionismus bezeichnen.¹⁴ Als glückloser Opponent Theodor Herzls¹⁵ setzt er sich in den späten 1890er Jahren für ein primär kulturelles Verständnis des jüdischen Nationalismus ein, prominent als Hauptredner auf dem ersten Zionistenkongress 1897. Nach der Jahrhundertwende engagiert sich Birnbaum für eine jüdische Autonomie in Österreich-Ungarn auf der Basis einer „ostjüdischen“, jiddischsprachigen Nationalkultur und übersetzt jiddische Literatur.¹⁶ Während er mit seiner Familie für einige Jahre von Wien nach Czernowitz übersiedelt, entwickelt er die Utopie einer Einheit des jüdischen Volkes auch ohne geschlossenes Territorium. Während des Ersten Weltkriegs deklariert Birnbaum sich öffentlich als „Gläubiger“ (das Wort „orthodox“ lehnt er ab, wenn er es auch ab und zu benutzt).¹⁷ Gegenüber der historischen Tendenz zur Säkularisierung, die die Mehrheit der jüdischen Intellektuellen dieser Generation mehr oder weniger prägt, geht Birnbaum konsequent den umgekehrten Weg einer religiösen Rejudaisierung im Zeichen der Halacha. Er gilt bis heute als Inbegriff eines *baal t'schuwah*, also eines Büßers oder Umkehrers, eines Ge- und Verwandelten.¹⁸ Von 1919 bis 1922 bekleidet er sogar das Amt des Generalsekretärs der Agudath Israel in Berlin, einer einflussreichen politischen Vereinigung der Orthodoxie, die gegen den Zionismus opponiert. Birnbaum tritt seit dieser Zeit konträr zu seinen früheren Ansichten als unerbittlicher Feind des Zionismus auf, wobei er sich im Lauf der 1920er Jahre auch von der organisierten Orthodoxie zunehmend entfremdet. In dieser absolut marginalen Position gibt er in Berlin die Zeitschrift *Der Aufstieg* (1930–1932) und in den Niederlanden *Der Ruf* (1934–1936) heraus. Birnbaum begriff den *Ruf* als „Oppositionsblatt innerhalb der Orthodoxie“, das

14 Vgl. Lappin-Eppel, Eleonore: Nathan Birnbaum und der österreichische Zionismus 1882–1918. In: Chilufim. Zeitschrift für jüdische Kulturgeschichte 7 (2009). S. 19–41; sowie Doron, Joachim: Jüdischer Nationalismus bei Nathan Birnbaum (1883–1897). In: Jüdische Integration und Identität in Deutschland und Österreich 1848–1918. Hrsg. von Walter Grab. Tel Aviv 1984. S. 199–256.

15 Zur Auseinandersetzung mit Herzl vgl. Olson, Jess: The late Zionism of Nathan Birnbaum: The Herzl Controversy Reconsidered. In: AJS Review 31:2 (2007), S. 241–276.

16 Birnbaum war auch der Erfinder der Worte „Ostjude“ und „Ostjudentum“, die er immer positiv konnotiert verwendet. Trotz der „Unzulänglichkeiten“ dieser Begriffe verwendet Birnbaum sie für die von ihm so beschriebene „Gesamtheit von ungefähr neun bis zehn Millionen Juden“, die sich als „Typus“ in „Russland, Polen, Galizien und Bukowina, Nordostungarn und Rumänien herausgebildet hat“ und die bereits zu Lebzeiten Birnbaums auch in anderen Ländern, vor allem den USA, lebt. Birnbaum, Nathan: Was sind die Ostjuden? Zur ersten Information. Wien 1916, S. 4.

17 Birnbaum, Nathan: Vom Freigeist zum Gläubigen. Ein Vortrag von Dr. Nathan Birnbaum. Zürich 5679 [= 1918/19].

18 Vgl. Nussbaum, Chaim: The Essence of Teshuvah. A Path to Repentance. Northvale, N.Y. 1993.

jedoch eine recht offene Publikationspolitik betreibt; u.a. werden von Birnbaum leicht zensierte Essays von Alfred Döblin abgedruckt.¹⁹

Neben dieser schwer zu fassenden ideologischen Flexibilität war auch Birnbaums lebenslanger Konservatismus ein Hindernis der Rezeption. Birnbaum bleibt zeitlebens ein deklariertes Anhänger der habsburgischen Monarchie, die er als „großes, praktisches Musterbeispiel höheren, freieren Zusammenlebens der Völker“ preist.²⁰ Sozialismus und Sozialdemokratie wirft er allgemein ein fehlendes Verständnis des „Nationalen“ und spezifischer „die Ignorierung oder Leugnung der besonderen jüdischen Volksart“ vor.²¹ Nach dem Zusammenbruch der alten europäischen Ordnungen infolge des Ersten Weltkriegs ändert sich diese Sicht nicht grundsätzlich. Angesichts der drohenden Gefahr durch den Nationalsozialismus, die Birnbaum in ihrer Massivität zwar klar erkennt, betrachtet er „den von innen ausgehenden Schwund der religiös-nationalen Substanz“ dennoch als größere Gefahr für das Judentum.²² So weigert er sich noch 1936 im niederländischen Exil gegenüber Schalom Ben-Chorin sehr dezidiert, das Hitler-Reich publizistisch direkt anzugreifen – nicht aus fehlendem Ekel vor dem militanten Antisemitismus, sondern weil Birnbaum daran gelegen ist, dass *Der Ruf* auch noch im nationalsozialistischen Deutschland erscheinen und seinen Einfluss auf die in der Bedrängnis lebenden deutschen Juden ausüben kann.²³

Jess Olson schreibt zu Recht, dass Birnbaum die Nazis einfach als besonders unangenehme Variation der europäischen Krankheit des Antisemitismus betrachtete, die es, wenn möglich, zu ignorieren galt: „A certain fatalism toward anti-Semitism has always been axiomatic to his [Birnbaum’s] thought [...]“²⁴ In

19 Brief von Nathan Birnbaum an Fritz Rosenthal [Schalom Ben-Chorin] vom 2. Juli 1935, „Nathan & Salomon Birnbaum Archive“, Toronto, Ontario. Die Briefe liegen dort alphabetisch geordnet ohne Signatur.

20 Birnbaum, Nathan: Die jüdische Nation in Österreich. In: Ders., *Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 145–162, hier S. 159. Zur Bedeutung Österreich-Ungarns bei Birnbaum vgl. Battagay, Caspar: In Gottes Krieg. Staat, Volk und Nation bei Nathan und Uriel Birnbaum (1914–1918). In: *Deutschsprachig-jüdische Publizistik zur Habsburgermonarchie im Zeichen des Ersten Weltkriegs – Medialität, Ästhetik, Sinnvermittlung*. Hrsg. von Petra Ernst u. Eleonore Lappin-Eppel. Innsbruck (in Druckvorbereitung).

21 Birnbaum, Nathan: Das Stiefkind der Sozialdemokratie. In: Birnbaum, Nathan: *Die jüdische Moderne. Frühe zionistische Schriften*. Mit einem Vorwort von Hendryk M. Broder. Augsburg 1989. S. 157–174, hier S. 158. Es handelt sich um eine Broschüre (Wien 1905), die ursprünglich in drei Teilen im *Jüdischen Volksblatt* publiziert wurde.

22 Birnbaum, Nathan: Kaddisch nach dem deutschen Judentum?. In: *Der Ruf (L’Appel)*. Unabhängige juedische Zeitung Nr. 5/1 (1934). S. 1–2, hier S. 1.

23 Im Briefwechsel mit Fritz Rosenthal [Schalom Ben-Chorin] im Nathan & Salomon Birnbaum Archive, Toronto, Ontario. Ohne Signatur.

24 Olson, Nathan Birnbaum and Jewish Modernity (wie Anm. 12), S. 301.

jeder Phase seines Schaffens begreift Birnbaum das Judentum als eigenständiges nationales, kulturelles und religiöses Phänomen und als in sich autonom bestehendes Universum, ohne auf die Gründe des Antisemitismus einzugehen. Dennoch ist – quasi als Nebenprodukt dieses vielfach gebrochenen und neu angesetzten Versuchs – eine Fülle von auch theoretisch aufschlussreichen Beschreibungsversuchen des Judenhasses erhalten.

Eine systematische Beschäftigung mit Antisemitismus entsprach zu keiner Zeit Birnbaums Intentionen und lässt sich in seinem zerklüfteten Werk entsprechend kaum ausmachen. Zugespitzt gesagt ist es jedoch gerade das Unsystematische, das bei Birnbaum System hat, und zwar sowohl formal als auch inhaltlich. Paradigmatisch ist dafür die Bezeichnung der Rubrik „Bemerkungen“, die sich im hinteren Teil der von ihm geleiteten Zeitschriften der 1930er Jahre findet und die kleine Meldungen oder Glossen, polemische, nachdenkliche oder ironische Einwürfe, Kommentare und Notizen enthält. Der Autor ist immer Birnbaum selbst. Auch in den früheren Jahren gleichen viele seiner Texte formal diesen Miniaturen. Birnbaums primäres Medium sind diese Bemerkungen, in denen sich sein eigentliches ‚Werk‘ bildet. Wie Maximilian Landau 1924 anlässlich des 60. Geburtstags Birnbaums feststellt, besteht dieses Werk aus „verstreuten Zeitungsartikeln, Eintagsblättern, ephemeren Flugschriften, ohne starken Nachklang und schnell versickernd in der Vergeßlichkeit des Tages“.²⁵ Dieselbe Marginalität und Flüchtigkeit zeige sich auch in der Biographie: „Keine ganze, runde Leistung, kein abgeschlossenes System. Keine Schule, kein Apostel, keine inspirierte Bewegung. Ein bruchstückhaftes Leben, zusammengesetzt aus Widersprüchen [...]“.²⁶ Mein Beitrag kann also nicht auf eine kohärente Theorie des Antisemitismus verweisen. Vielmehr muss im Folgenden einigen vielleicht widersprüchlichen Bemerkungen nachgegangen werden. Als Textgattung unterlaufen die „Bemerkungen“ im Zeichen stetigen Über- und Umdenkens die Geschlossenheit ideologischer Positionen. Was eine Lektüre Nathan Birnbaums für die Aufarbeitung der Geschichte der Antisemitismusforschung bieten kann, sind augenblickshafte Perspektiven, die sich ganz bestimmten politischen, ideologischen, religiösen und kulturellen Konstellationen und Wendungen verdanken und die in den wenigsten Fällen auf den Antisemitismus selbst, sondern meistens auf ein Umdenken des Traditionszusammenhangs Judentum gerichtet sind, von dem aus der Antisemitismus jeweils partiell neu verstanden wird. Im vorliegenden Beitrag möchte ich solche Perspektiven aus drei verschiedenen ideologischen Phasen Birnbaums darstel-

25 Landau, Max[imilian]: Nathan Birnbaum und das jüdische Volk. In: Vom Sinn des Judentums. Ein Sammelbuch zu Ehren Nathan Birnbaums. Hrsg. von A.E. Kaplan u. Max Landau. Frankfurt a. M. 1924. S. 73–90, hier S. 80.

26 Landau, Nathan Birnbaum und das jüdische Volk (wie Anm. 25), S. 80.

len. Festzuhalten bleibt zudem, dass Birnbaum die Begriffe Judenhass und Antisemitismus seit seinen ersten Publikationen abwechselnd benutzt und zwischen ihnen nicht explizit unterscheidet.

Judentum und Nationalität

Wie viele jüdische Intellektuelle war auch Nathan Birnbaum ein eifriger Leser antisemitischer Traktate und Theorien. Kurz nach der Jahrhundertwende widmet Birnbaum zwei längere Artikel Houston Stewart Chamberlain und dessen Schrift *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (1899), deren enormer Einfluss auf die Entwicklung des modernen Antisemitismus bis zur „Verausgabung in Parteiprogrammen und Herrschermanifesten“ er voraussieht.²⁷ Birnbaum zweifelt den wissenschaftlich stringenten Charakter des Buches an. Als Erstes sei der Antisemitismus des Autors da gewesen – „ererbte, triebhaft, unbewusst“²⁸ –, den Chamberlain dann in pseudowissenschaftlicher Manier zu belegen versuchte. Chamberlain begründet in ausführlichen historischen und pseudo-religionsgeschichtlichen Exkursen die Bedrohung der germanischen Zivilisation durch die „Rassenmischung“. Dafür macht er die Minderwertigkeit der jüdischen Seele und die moralische Schlechtigkeit der jüdischen „Rasse“ verantwortlich, wobei er das Jüdische und das Judentum als unechte und materialistische Gesetzesreligion im Gegensatz zur echten und „idealistischen“ Religiosität der Germanen zeichnet. Birnbaums Zusammenfassung dieser Ausführungen ist von Lakonie geprägt. Die knappe Beschreibung der antisemitischen Glaubenssätze nach Chamberlain gipfelt in der ironischen Aussage, dass es als Jude ja ganz unmöglich sei, seine eigene Abwertung durch den vermeintlich wissenschaftlichen Antisemitismus zu begreifen:

Die Juden haben kein Gemüt, keine transzendentalen Empfindungen, kein mystisches Sich-Emporschwingen, kein tief symbolisches Erfassen des Lebens, keinen idealistischen Pessimismus u.s.w. u.s.w. Dafür haben sie den mächtigsten Willen der Welt, eine tyrannische Willkür, die ihnen ihren Gott und ihr Gesetz schuf, die sie als Rasse so stark und widerstandskräftig erhält und die sie nach der Weltherrschaft streben ließ und noch streben lässt. [...] Die undankbarste Aufgabe wäre es, wenn ich Chamberlain auf das Gebiet der Religion folgen würde. Nein, da hinaus wage ich mich nicht, ich armer Jude, der ich ja gar nicht empfinden kann, was so einem gottgesegneten Germanen die Seele weitet und wandelt. Es ist wahr-

²⁷ Birnbaum, Nathan: Über H. St. Chamberlain. In: Ders.: *Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 190–205, hier S. 190. Der Aufsatz erschien zuerst im Zentralorgan der Zionistischen Organisation *Die Welt* V, 47/48 (22. und 29. November 1901).

²⁸ Birnbaum, Über H. St. Chamberlain (wie Anm. 27), S. 199.

scheinlich nur das Gewohntsein an meine eigene jüdische beschränkte Seelenhäuslichkeit schuld, wenn ich in den Seelen der vielen Millionen Durchschnittsgermanen auch nicht *ein* Kämmerchen finde, in welcher die schöne transzendente Religion des Herrn Chamberlain zuhause wäre.²⁹

Als „geradezu köstlich“ beschreibt Birnbaum Chamberlains aufwändige argumentative Versuche, das Judentum von einem „arischen“ Geist und einer „arischen“ Religiosität zu unterscheiden.³⁰ Ansatzweise wird Birnbaum durch die Lektüre aber zu einer ersten theoretischen Erklärung des so massiv auftretenden Antisemitismus gedrängt. Das Judentum scheidet tatsächlich seit der Antike „das sozialgeschichtliche Bewusstsein“ scharf vom „religiösen Trieb“ (wobei hier nicht ganz ersichtlich wird, ob Birnbaum auf die Propheten oder viel spätere talmudische Ordnungen anspielt) und habe deshalb im 19. Jahrhundert intellektuelle hervorgebracht, die „tiefinnerliche Hingebung, allerdings nicht mehr in Religionsform“ und „rücksichtsloses, wissenschaftliches Denken“ als Sphäre trennen *und* produktiv verbinden können. Das produktive Nebeneinander von Erfahrungsintensität und abstrakter Rationalität in einer Person sei das paradigmatisch moderne Moment, aber auch Stein des Anstoßes für den Antisemitismus:

Das geht den Leuten vom Schlage Chamberlains auf die Nerven. In der Vergangenheit waren die Juden noch zu ertragen. Aber auch in der Gegenwart, diese vernünftige Nachbarschaft, die ihnen bei ihrem neureligiösen Hokuspokus scharf auf die Finger sieht, das ist zu viel! Ihr eigener Enthusiasmus ist zu blutarm, um die Konkurrenz der hellen Vernunft im Gehirne auszuhalten; darum schreien sie Zeter und Mordio über diejenigen, deren Enthusiasmus nicht so blutarm ist. Sie selbst brauchen allerlei Seelengerümpel, auch unbegriffene und ungreifbare Geheimnisse, einen konfusen Mischmasch aus Stimmungen, Empfindungen und Gedanken, um ihr bisschen Innerlichkeit darin zu hüllen, wie man ein frühgeborenes Kind in Watte hüllt.³¹

Die antijüdische Obsession hat also nach Birnbaum mit einer Unfähigkeit im Umgang mit der Moderne zu tun, genauer mit der Diskrepanz zwischen der eigenen fehlenden Glaubensgewissheit, einer diffus bleibenden Irrationalität, und der diese bedrängende Ungewissheit radikal in Frage stellenden wissenschaftlich-technischen Rationalität, die jedoch nicht reflektiert wird. Die irrationalen Bestandteile des Judentums dagegen und seine Glaubensgrundsätze seien immun gegen die Moderne, ja bestens mit ihr zu vereinbaren. Der moderne Anti-

²⁹ Birnbaum, Über H. St. Chamberlain (wie Anm. 27), S. 201–202. Hervorhebung im Original.

³⁰ Birnbaum, Nathan: Etwas über Houston Stewart Chamberlain. In: Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 206–212, hier S. 210. Dieser zweite Aufsatz erschien zuerst in Ost und West II, 12 (Dezember 1902).

³¹ Birnbaum, Etwas über Houston Stewart Chamberlain (wie Anm. 30), S. 211.

semitismus ist also gemäß Birnbaum eine Konsequenz der europäischen Säkularisierung und des damit verbundenen Unbehagens einer Mehrheit, das auf die „Juden“ als Gruppe projiziert wird. Politisch allzu ernst nimmt Birnbaum diese verhängnisvolle Dialektik³² nicht: „Die Juden täten gut daran, sich auch weiterhin von Faselern à la Chamberlain nicht beeindrucken zu lassen. Selbst auf die Gefahr hin, zu einer inferioren Rasse erklärt zu werden. Es ist noch auszuhalten.“³³

Allerdings erachtet Birnbaum auch für „Die jüdische Moderne“ die „Judenfrage“ – die der rassistische Antisemitismus ja mit negativen Vorzeichen unabweisbar stellt – als dringlich. Dies geht aus einem für sein Werk zentralen Text von 1896 hervor.³⁴ In diesem großangelegten Aufsatz beginnt Birnbaum mit der „Judenfrage“ als Frage nach der Position der Juden in einem säkularen Europa. Zunächst skizziert er zwei unterschiedliche ideologisch fundierte Antworten darauf, die auch mit einem je unterschiedlichen Verständnis des Antisemitismus zusammenhängen. Geht man von der sozialkonservativen, bürgerlich-liberalen Ansicht aus, dann erscheint der Antisemitismus am Ende des 19. Jahrhunderts „trotz seiner augenblicklichen Macht nur als das Aufflackern alter Vorurteile“, die mithilfe der staatsbürgerlichen Emanzipation und der Assimilation der Juden wegfallen werden.³⁵ Diese Position ist nach Birnbaum insofern falsch, als das Judentum eben nicht bloß eine Konfession sei, sondern die jüdische Religion die „Nationalität in Glaubensgestalt“ darstelle.³⁶

Auch die materialistisch-sozialistische Auffassung, das Wesen des Antisemitismus aus den aktuellen wirtschaftlichen Verhältnissen heraus zu verstehen,

32 Ohne Systematik antizipiert Birnbaums Argument hier die Struktur von Horkheimer und Adornos dialektischer These der „falschen Projektion“ im Antisemitismus, vgl. Adorno, Theodor W. u. Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M. 1996 [1969, zuerst 1944], darin im Teil „Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung“ insbesondere S. 196–209.

33 Birnbaum, *Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 210.

34 Dass auch Birnbaum selbst diesen Text als zentral ansah, geht daraus hervor, dass er ihn in seiner wichtigsten Textsammlung im ersten Teil gleich nach der Jugendschrift „Die nationale Wiedergeburt des jüdischen Volkes in seinem Lande“ an die zweite Stelle setzte, Nathan Birnbaum: *Die jüdische Moderne*. In: Ders.: *Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage* (wie Anm. 1), Bd. 1. S. 23–65. Der Text wurde ursprünglich 1896 im Verein Kadimah als Vortrag gehalten und veröffentlicht und 1905 noch einmal als separate Broschüre gedruckt. Im Print ist er heute am besten greifbar durch einen Nachdruck, in dem jedoch das Erscheinungsjahr falsch mit 1905 angegeben wird. Auch ist der Untertitel des Sammelbandes in dem Sinn falsch, dass es sich bei der Auswahl eben gerade nicht um die „frühen“ Texte Birnbaums handelt: Birnbaum, Nathan: *Die jüdische Moderne*. Frühe zionistische Schriften. Mit einem Vorwort von Hendryk M. Broder. Augsburg 1989.

35 Birnbaum, *Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage* (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 26.

36 Birnbaum, *Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage* (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 29.

könne das Phänomen nicht erklären. Zwar lehnt Birnbaum die Vorstellung eines sozialistischen „Zukunftsstaates“ mit einer sozial gerechten Gesellschaftsordnung ohne gegenseitige Idiosynkrasien nicht grundsätzlich ab.³⁷ Doch bezweifelt er, dass ein solcher utopischer Zustand unmittelbar oder plötzlich durch eine revolutionäre Umwälzung erreicht werden könne. Vielmehr sieht er eine langfristige organische Entwicklung am Werk. Deshalb könne es noch „ein Jahrtausend dauern, bis die Menschheit bei der letzten, unwiderruflich letzten Judenhetze angelangt ist“.³⁸ Die historische Erfahrung des Judentums, dass Verfolgung und Ausgrenzung nicht abzuschütteln sind, relativiert also die durchaus gewürdigten Hoffnungen des Sozialismus auf eine Welt der Brüderlichkeit.

Vor allem geht Birnbaum davon aus, dass die Weltgeschichte nicht nur als Auseinandersetzung der Klassen, nicht nur als ökonomische Struktur zu begreifen sei, sondern auch als Auseinandersetzung der „Rassen“ und der daraus gebildeten Nationen. Birnbaum war kein Rassist im gegenwärtigen Wortsinn: Er verabscheut den „widerliche[n] Kultus der Nationalität“ als chauvinistisch.³⁹ Doch die Auffassung der Gleichheit aller Menschen lehnt er ebenso ab. Er verteidigt die „Differenziertheit des Menschen“, ohne diese Differenzen zu werten und nicht ohne den Menschen auch als einheitliche Gattung zu bestimmen.⁴⁰ Unter dem Aspekt der Gattung betrachtet, sei die Menschheit eine Einheit, unter dem Aspekt der „Rassen“ aber eine differenzierte. Spannungen zwischen den Völkern ergäben sich aufgrund der verschiedenen „Rassen“, hätten aber auch ökonomische, politische oder soziale Gründe. Der immer wieder auftretende Judenhasse mache da keine Ausnahme. Dessen spezifische Intensität und Kontinuität gründe, anders als es die Sozialdemokratie vertrat, primär auf dem „Rassengegensatz“ von Juden und anderen Völkern und nicht auf dem Klassenkampf: „Der Judenhaß ist in erster Linie keine wirtschaftliche, sondern eine nationale Erscheinung.“⁴¹ Damit dieser Gegensatz so enorm wirksam wird, benötigt es zusätzlich „die gefährlichste Handhabe zum Verfolgtwerden, die Ohnmacht“, die aus der jüdischen Staatenlosigkeit und Zerstreung resultiere.⁴² Nach Birnbaum würde diese „Ohnmacht“ geradezu zur „Reibung“ zwischen Juden und Nichtjuden und somit zu Hass und Idiosynkrasie reizen. Die Mechanik dieser Erklärung scheint nicht zufällig aus

37 Birnbaum, *Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage* (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 33.

38 Birnbaum, *Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage* (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 34.

39 Birnbaum, *Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage* (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 48. Vgl. zur Differenz von Rassismus und Rassendenken: Gelber, Mark H.: *Deutsche Rassentheorie und Kulturzionismus*. In: *Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte“, Exil und Nation im deutschen Zionismus*. Hrsg. von Andrea Schatz u. Christian Wiese. Berlin 2006. S. 103–124.

40 Birnbaum, *Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage* (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 35.

41 Birnbaum, *Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage* (wie Anm. 1), Bd.1, S. 43.

42 Birnbaum, *Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage* (wie Anm. 1), Bd.1, S. 41.

der physikalischen Vorstellungswelt geborgt, propagiert doch der Zionismus immer wieder ein rationalistisch-naturwissenschaftliches Weltbild.

Im 1907 parallel zur Beschäftigung mit Chamberlain entstandenen, kürzeren Aufsatz „Einige Gedanken über den Antisemitismus“ verteidigt Birnbaum diese mechanische Auffassung des „Rassengegensatzes“ trotz ihrer strukturellen Ähnlichkeit mit dem Rassenantisemitismus.⁴³ Doch er stellt klar, dass der Zionismus in keiner Weise den Antisemitismus als ideologische Grundlage nehmen dürfe, sondern theoretisch und praktisch ein positives Bild des Judentums benötige, sei es national oder kulturell bestimmt. In Birnbaums Metaphorik sind die Antisemiten „blinde Maulwürfe, die noch obendrein den Größenwahn haben, ‚blonde Bestien‘ zu sein“.⁴⁴ Auffallend ist, dass auch hier Bilder aus dem landwirtschaftlichen Bereich auftauchen:

Diese Maulwürfe, sie mögen Erde aufschütteln, so viel sie wollen, was nützt ihnen das? Schon der heutige Stand der wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung läßt es außer Zweifel, dass die ordentlichen Ackerleute der Geschichte, die Menschen des vorurteilslosen Forschens und der Arbeit, die Maulwürfe wieder vertreiben und die aufgeworfenen Erdhügel wieder in fruchtbaren Humus verwandeln werden.⁴⁵

Auch wenn die Maulwürfe und ihre Hügel zunächst eine unheimliche und zerstörerische Kraft und Macht entwickeln – sich also frei nach Kafka von gewöhnlich widerlichen Maulwürfen zu tödlichen Riesenmaulwürfen wandeln⁴⁶ –, so würden doch die produktiv-positiven Kräfte am Ende den Sieg davontragen. Unter anderem aufgrund der sprachlichen Teilhabe am Diskurs einer unheilvollen Boden-Rhetorik, die um 1900 Hochkonjunktur hat, mutet aus heutiger Perspektive dieser Kampf freilich nicht so eindeutig an – und im Rückblick auch nicht so klar entschieden. Birnbaums in „Die jüdische Moderne“ und in „Einige Gedanken über den Antisemitismus“ geäußerte Überzeugung, dass das Judentum sich aus sich heraus begreifen und verstehen müsse, hat bis heute jedoch nichts von ihrer Aktualität verloren.

43 Birnbaum, Nathan: Einige Gedanken über den Antisemitismus. In: Ders.: Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage (wie Anm. 1), Bd. 1. S. 154–161. Der Aufsatz erschien zuerst in Ost und West II, 8 (August 1902).

44 Birnbaum, Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage (wie Anm. 1), Bd.1, S. 159.

45 Birnbaum, Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage (wie Anm. 1), Bd.1, S. 159.

46 Kafka, Franz: Nachgelassene Schriften und Fragmente I: Schriften, Tagebücher, Briefe. Kritische Ausgabe. Hrsg. v. Jürgen Born [u.a.]. Frankfurt a. M. 1993. S. 194–216.

Judentum und Rationalismus

Auch nach der endgültigen Abwendung vom politischen Zionismus, nach dem kurzfristigen (gescheiterten) Engagement in der österreich-ungarischen Reichspolitik und noch vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs, als vor allem das Problem der „Ostjuden“ Birnbaums Schreiben bestimmen sollte, nimmt die Beschäftigung mit dem Antisemitismus einen Teil seiner publizistischen Tätigkeit in Anspruch. Es ist zu dieser Zeit vor allem der „Rummel um Sombart“, der ihn diesbezüglich zum Schreiben reizt.⁴⁷ Der kapitalismuskritische und zunächst links stehende Nationalökonom Werner Sombart veröffentlicht 1911 sein schnell berühmt gewordenes und kontroverses Buch *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Seine leitende These ist die strukturelle Verwandtschaft von Judentum (als Religion) und Kapitalismus; Sombart will nachweisen, dass dem Judentum ein gewichtiger Anteil an der Entstehung des modernen Kapitalismus in der europäischen Geschichte mit seinen spezifischen Phänomenen wie globalisiertem Handel, Freihandel, Finanzwirtschaft und Börse zukomme, ja dass die Juden „die innerste Idee des Kapitalismus erst zu ihrer vollen Entwicklung bringen“.⁴⁸ Diese „innerste Idee“ sei das abstrakte, von jedem sinnlichen Moment abgelöste oder entfremdete Denken, das auch die Naturwissenschaften bestimme. „Rationalismus ist der Grundzug des Judentums wie des Kapitalismus.“⁴⁹

Birnbaum hält demgegenüber nicht die Gefahren, sondern „die zivilisatorische Funktion des Kapitalismus“ hoch.⁵⁰ Dennoch laufe Sombarts Versuch, das Judentum zum „auserwählten Volk des Kapitalismus“ oder zu einer bloßen „Kontokorrent-Religion“ zu machen, natürlich gerade nicht auf ein Lob des Judentums hinaus.⁵¹ Auch wenn Sombart seine antisemitische Intention nicht eingestehe, benutze er nichtsdestotrotz ein Vokabular „wie aus einem antisemitischen Zitatenschatz“.⁵² Dass Sombarts Studie „keineswegs von der Produktion, Reproduktion und Distribution antisemitischer Stereotype getrennt“ gelesen werden kann,⁵³ bemerken denn auch andere zeitgenössische Rezipienten und wurde durch die Forschung deutlich belegt.

47 Mathias Acher (=Nathan Birnbaum): Der Rummel um Sombart. In: Ost und West XII, 11 (März 1912), Sp. 211–218.

48 Sombart, Werner: Die Juden und das Wirtschaftsleben. Leipzig 1911, S. 24.

49 Sombart, Die Juden (wie Anm. 48), S. 242.

50 Birnbaum, Der Rummel um Sombart (wie Anm. 47), Sp. 211.

51 Birnbaum, Der Rummel um Sombart (wie Anm. 47), Sp. 211–213.

52 Birnbaum, Der Rummel um Sombart (wie Anm. 47), Sp. 212.

53 Lenger, Friedrich: Werner Sombarts Die Juden und das Wirtschaftsleben (1911) – Inhalt, Kontext und zeitgenössische Rezeption. In: Kapitalismusdebatten um 1900 – Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen. Hrsg. von Nicolas Berg. Leipzig 2011. S. 255–292, hier S. 255

Anhand von Sombarts Text beobachtet Birnbaum zwei für die gesellschaftliche Wirkungsweise des Antisemitismus in Deutschland des frühen 20. Jahrhunderts zentrale Mechaniken. Dies ist erstens die Benutzung eines antisemitischen „Codes“, ohne dass sich der Autor dessen in jedem Fall bewusst sein muss. Das heißt, dass der Diskurs des Antisemitismus eine solche sprachprägende (und dadurch wirklichkeitsschaffende) Macht gewonnen hat, dass er gar nicht mehr in jedem Fall als solcher wahrgenommen wird. In diesem Diskurs ist der Antisemitismus nach Shulamit Volkov „ein Kürzel für ein ganzes System von Ideen und Einstellungen, die mit der direkten Schätzung und Nichtschätzung von Juden wenig bis gar nichts zu tun“ haben.⁵⁴ Das bedeutet auch, dass dieser Code des Antisemitismus zur „Gewohnheit“ auch für Intellektuelle geworden ist, wie Birnbaum schreibt: „Die ererbte Gewohnheit, sich Juden gegenüber gehen zu lassen, war eben stärker in ihm [=Sombart] als der bewusste Wille, sich zu ein wenig Wohlwollen zu disziplinieren.“⁵⁵ Als Zweites diagnostiziert Birnbaum noch eine andere gesellschaftliche Verwerfung, die „für die Juden unendlich traurig ist“, nämlich dass Sombart „gerade in diesem Fall hellseherisch empfunden haben mag, was er sich leisten dürfe ...“⁵⁶ Wiederum spricht Birnbaum damit die jüdische „Ohnmacht“ an, die prekäre gesellschaftliche Stellung, dank der sich ein Akademiker wie Sombart die ehrverletzenden Angriffe (ohne sie als solche auszugeben) ganz ohne Gegenwehr „leisten“ könne. Im Gegenteil identifiziert man sich im deutsch-jüdischen Bürgertum sogar damit und feiert sie bis hin zum „Sombartkult“ in einer merkwürdigen Selbstherabsetzung.⁵⁷ Der Code wurde auch von Juden internalisiert. Die Schrift Sombarts zeigt nach diesem doppelten Verständnis also den Antisemitismus als eine grundlegende wechselseitige Verfassung des deutsch-jüdischen Sozialverhaltens, wie sie auf der Seite der nicht-jüdischen Mehrheit als unbewusste, nicht reflektierte und triebhafte Projektion, auf der Seite der jüdischen Minderheit als ebenso unbewusste Internalisierung wirksam war.

Wie viele andere „neuere Theoretiker der Judensee“ suche Sombart die Inferiorität des jüdischen Wesens „im Sinne der Naturwidrigkeit, des Verstandes, des Rechenmäßigen“ zu erklären, wie Birnbaum ebenfalls 1912 unter dem Titel „Judentum und Rationalismus“ für *Die Welt* schreibt, dem wöchentlich erschei-

(Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur, Band 6). Vgl. auch die übrigen Beiträge des Bandes.

54 Volkov, Shulamit: Antisemitismus als kultureller Code. Übersetzt von Holger Fliessbach. In: Dies.: Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays, 2., durch ein Register erweiterte Auflage. München 2000 (1990). S. 13–36, hier S. 23.

55 Birnbaum, Der Rummel um Sombart (wie Anm. 47), Sp. 216.

56 Birnbaum, Der Rummel um Sombart (wie Anm. 47), Sp. 216.

57 Birnbaum, Der Rummel um Sombart (wie Anm. 47), Sp. 216.

nenden „Zentralorgan der Zionistischen Bewegung“.⁵⁸ Dieser zweite Aufsatz ist vor allem eine Apologie des Judentums angesichts der an Wucht gewinnenden Diffamierungen. Gemäß der verbreiteten antisemitischen Theorie sei es die jüdische „Uranlage“, eine Rationalisierung des prinzipiell nicht zu Rationalisierenden zu betreiben, die Religion bloß als Mittel zum Zweck zu verwenden.⁵⁹ Dagegen wendet Birnbaum ein, dass das Funktionieren des Kapitalismus an sich auf dem rationalistischen Element der Psyche basiere. Dieses aber sei eine anthropologische Grundeigenschaft. Er argumentiert, dass „eine Portion Rationalismus, zumindest soviel als zum Kapitalismus benötigt wird, von Haus vielen Nationen eigen ist, und bei den Juden nur deshalb früher in die Erscheinung trat, weil sich die Gelegenheit für sie früher ergab“.⁶⁰ Birnbaum kommt der antisemitischen Kritik jedoch insofern entgegen, als er in antiintellektueller Rhetorik die „Intelligenz“ oder die „Intelligenzler“ als „hypergescheite, geistprotzige, auf alle Tiefen des Menschen- und Weltenlebens hochmütig verzichtende, allwissentuende und dabei so heillos unfruchtbare Art“ diffamiert.⁶¹ Dieser Zustand des europäischen Intellektuellen liege an seiner fehlenden organischen Verwachsung mit dem Volk, eine Entwicklung, die im Judentum aus historischen Gründen besonders drastisch sei. Gemäß Birnbaum sucht sich der Antisemitismus also für seine Beschreibung des Judentums dessen verzerrtes und verfälschtes Bild, wie es sich im von seiner Nation entfremdeten Intellektuellen wirklich zeigen würde. Der jüdische Intellektuelle treibe „ohne Verankerung auf dem Ozean des Völkerlebens“ herum – eine Wendung, die an Stalins späteres Schlagwort des wurzellosen Kosmopolitismus oder an die Figur des Ewigen Juden erinnert.⁶² Damit wird noch einmal deutlich, dass auch Birnbaum selbst Teil eines unheilvollen Diskurses der Authentizität und des Bodens ist. Zwar erkennt er die Projektionsmechanismen, mit denen die Verlustängste im Umgang mit moderner Wissenschaft und Kapitalismus auf das Jüdische als dessen Stigma übertragen werden, doch bemüht er selbst eine solche Figur, die ausschließlich rationalistisch und darum auch moralisch verderblich sein solle. Der moderne Intellektuelle – als Journalist, Hochschullehrer oder freier Autor tatsächlich einer differenzierten gesellschaftlichen Sphäre angehörig, die auch ökonomisch nur noch bedingt mit anderen Systemen zu tun hat – dient ihm gleichsam als Blitzableiter für den Judenhass, eine Figur, auf welche die antisemitischen Stereotype mit zweifelhaftem Erfolg abgewälzt werden.

58 Mathias Acher (=Nathan Birnbaum): Judentum und Rationalismus. In: Die Welt XVI. 7 (16. Februar 1912). S. 204–206.

59 Birnbaum, Judentum und Rationalismus (wie Anm. 58), S. 205.

60 Birnbaum, Judentum und Rationalismus (wie Anm. 58), S. 205.

61 Birnbaum, Judentum und Rationalismus (wie Anm. 58), S. 206.

62 Birnbaum, Judentum und Rationalismus (wie Anm. 58), S. 206.

Territorium und Torah

Nach Birnbaums Wende zum torahtreuen Judentum ändert sich die Beschäftigung mit dem Antisemitismus grundsätzlich. Birnbaum geht von da an kaum noch explizit auf antisemitische Schriften ein, sondern fasst Judenfeindschaft als konstante und notwendige Bedingung jüdischer Existenz auf. Diese Bedingung basiert für ihn letztlich darauf, „daß wir Juden anders sind, durch die Auserwählung und durch Alles, was sich aus ihr ergab, anders geworden sind und anders bleiben müssen, als die anderen Völker“.⁶³

Die Wahrnehmung dieses elementaren nationalreligiösen Andersseins hatte sich im Ersten Weltkrieg massiv verstärkt. Unter dem Eindruck der Diffamierung der jüdischen Soldaten als „Drückeberger“ im deutschen und österreich-ungarischen Heer macht Birnbaum in einer kurzen Notiz im ersten Heft von Martin Bubers *Der Jude* – einem Organ, in dem Birnbaum nur sehr selten publiziert – geltend, dass „uns Juden der Krieg fremder ist als den anderen“, weil es nämlich unter anderem gelte, „die uns zur zweiten Natur gewordene Scheu vor Menschenblut“ zu besiegen.⁶⁴ Wenn Birnbaum im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts immer wieder die Interterritorialität des Judentums als politische Tugend und Stigma gleichermaßen beschwört, dann ist diese dem theologischen Gedanken der Erwählung des Volkes durch Gott verwandt, der nun im Zentrum von Birnbaums Denken steht. Das Judentum bewege sich, so Birnbaum, jenseits der Politik, eine Position, die auch die außerordentliche Fragilität jüdischer Existenz begründet. Er vergleicht die Juden im Krieg mit „Menschen in einer windstillen Bucht, die den Sturm auf dem offenen Meer toben sehen“.⁶⁵ Der Sturm drohe jedoch, auch die Bucht zu zerstören – ja, diese sogar besonders. Wie Birnbaum in der Broschüre *Vor dem Wandersturm* (1919) mit diagnostischer Schärfe schreibt, verliere das Judentum durch den Untergang des multinationalen österreichisch-ungarischen Imperiums seinen Schutz vor dem grassierenden Nationalismus. Aus dem Krieg mit seinen geopolitischen Verschiebungen und Konsequenzen drohe

63 Birnbaum, Nathan: Anders als die Anderen. In: Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum XV. 11/12 (November/Dezember 1928), S. 676–692, hier S. 676.

64 M.A. [=Mathias Acher=Nathan Birnbaum]: Helden und Drückeberger. In: *Der Jude* I. 1 (April 1916). S. 54. Die Rhetorik der Diffamierung musste Birnbaum besonders reizen; seine drei Söhne leisteten Militärdienst, sein mittlerer Sohn Uriel Birnbaum (1894–1956, ein bedeutender Zeichner, Dichter und Essayist) wird 1917 an der italienischen Front durch Artilleriefireur an den Beinen verletzt, ein Fuß muss amputiert werden.

65 Birnbaum, Nathan: *Gottes Volk*. Wien, Berlin 1920. S. 8 [Erste Auflage 1918].

für das territoriumslose Judentum Mittel- und Osteuropas „eine Katastrophe zu erwachen, gegen die alle vorausgegangenen ein Kinderspiel sein werden“.⁶⁶

Birnbaum war jedoch kein Prophet der Shoah. Unermüdlich wirbt er seit den 1920er Jahren für eine „Wendung in der Geschichte des Golus [jiddisch für das hebräische „Galuth“, also Exil – C.B.]“⁶⁷, also eine Transformation der Diaspora, die er allein in der „Moschiachwürdigkeit“ des Judentums angelegt sieht.⁶⁸ Birnbaum geht es um eine religiöse Sammlung und Besinnung in Erwartung des Messias, die in Palästina, aber auch überall sonst stattfinden könne. In einem Aufsatz, der 1927 im Buch *Im Dienste der Verheissung* erscheint und 1936 in Birnbaums letzter selbstständiger Publikation *Rufe* wieder abgedruckt wird, sieht er diese Wendung erstaunlicherweise in einer so genannten „Verländlichung“ des Judentums angelegt. Birnbaum hegt die vage Vorstellung agrarischer, theokratisch verfasster Gemeinschaften in der Diaspora.

Heraus aus jenen Städten, in denen der Mensch die Berührung mit dem offenen Lande verliert, heraus aus den Berufen, die nicht unmittelbare Naturbeziehung zum Gegenstand haben, hinaus in die Arbeit am Stoffe der Welt, hinaus vor allem auf die Felder, um zu säen, zu ernten und Ernte zu bergen! Hinaus *überall hin*, wo bei solcher Arbeit ein jüdisches Zusammensein in Massen möglich ist! Dort überall hinaus mit den gehetzten, geplagten, verzweifelten, wartenden Massen [...] sie zu erziehen, zu schulen, umzugestalten, zu einem Arbeits- und Bauernvolk zu machen.⁶⁹

Mit dem gewohnten Pathos der Wandlung, das Birnbaums Schreiben fast immer charakterisiert, nimmt er eine Position ein, die man als reaktionär bezeichnen könnte und der – angesichts dessen, dass Birnbaum selbst immer in großen Städten lebte und ein typischer Intellektueller ohne Bezug zum „Stoffe der Welt“ war – auch etwas Zwiespältiges anhaftet, die aber vor allem ideologisch bewusst marginal ist. Einerseits kritisiert er an den Zionisten die Zentralität des „Staatsgedankens“ im Land Israel, an „uns Überlieferungstreuen“ andererseits das Desinteresse an den Fragen jüdischer Politik. Orthodoxie und Zionismus aufhebend und verschmelzend gleichzeitig, zeigt sich Birnbaum als neo-romantischer Ideologe, für den das „Ackerland“ eine religiöse, erlösende Dimension enthält.⁷⁰ Interessant ist dabei, dass die Figur des Ackerbauers gegenüber seiner

⁶⁶ Birnbaum, Nathan: Die nahende Katastrophe. In: Ders.: Vor dem Wandersturm. Frankfurt a. M. 1919/5679. S. 10–15, hier S. 15.

⁶⁷ Birnbaum, Nathan: Verländlichung. In: Ders.: Im Dienste der Verheissung. Frankfurt a. M. 1927. S. 57–72, hier S. 62.

⁶⁸ Birnbaum, Verländlichung (wie Anm. 67), S. 63.

⁶⁹ Birnbaum, Verländlichung (wie Anm. 67), S. 62. Hervorhebung im Original.

⁷⁰ Birnbaum, Nathan: Der Weg. In: Ders., Im Dienste der Verheissung (wie Anm. 67), S. 79–82, hier S. 79.

früheren Position vom zionistischen Pionier auf den religiösen Siedler übergegangen ist, der „überall hin“ ziehen könne. Diese Transformation zeigt, dass Birnbaums Rede vom Ackerbau nicht nur als Sehnsucht nach Authentizität, sondern gerade als Ablehnung des heilsgeschichtlich aufgeladenen Zusammenhangs von Volk und Land und als Pragmatismus im Umgang mit Land und Boden verstanden werden muss. In der „Verländlichung“ des Judentums ist zwar die Idee der Landgewinnung enthalten, aber nicht in der Form des territorial verfestigten Nationalstaates. Für dieses Denken ist der zeitgleich sich radikal und militant formierende Antisemitismus gleichgültig geworden.

Das heißt jedoch nicht, dass Birnbaum die realen politischen Ereignisse aus dem Auge verlor, sein Fatalismus gewann bloß an Tiefe. Damit einher ging ein Sinn für die Absurdität des Antisemitismus, auf die er bereits 1930 mit dessen Überbietung antwortet. In einer „Bemerkung“ im September-Heft des *Aufstiegs* schreibt Birnbaum unter dem Zwischentitel „Unfreiwilliger Humor“ über eine Meldung aus Norwegen:

Norwegen hat in diesem Jahr [...] ein Schächtverbot eingeführt, das auch auf die Schweine angewendet wird, die dort bisher auch durch Halsschnitt getötet wurden, um ihr Fleisch möglich blutlos exportieren zu können. Nun hat sich aber schon in der kurzen Zeit der Geltung des Gesetzes herausgestellt, dass das Ausland mit dem Fleisch [...] unzufrieden ist und sich in anderen Ländern einzudecken beginnt. Es ist also etwas anderes, etwas Größeres als das religiöse Empfinden, es ist das Geschäft in Gefahr. Und da gibt es keinen Spaß: Um des lieben Schweinegeschäftes wegen wird es wahrscheinlich zur Aufhebung des Schächtverbotes und damit auch dazu kommen, daß die koscher lebenden Juden Norwegens – es gibt überhaupt nur sehr wenig Juden in Norwegen – erleichtert werden aufatmen können [...] Wenn nicht ein Antrag des Schweinehändlerkomitees durchdringt, Schweine vom Schächtverbot auszunehmen [...].⁷¹

Zusammenfassung

In Nathan Birnbaums lebenslanger Beschäftigung mit dem Antisemitismus und dessen Auswirkungen auf das Judentum kann keine zusammenhängende Theorie ausgemacht werden. Vielmehr reagieren die Vielzahl von Bemerkungen auf ganz unterschiedliche politische Ereignisse oder aktuelle Bücher, vor allem Chamberlains *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* oder Sombarts *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Als leitender Zionist verfiicht der junge Birnbaum die Ansicht, dass mit dem Ende der Diaspora auch das Ende des Antisemitismus

⁷¹ Birnbaum, Nathan: Unfreiwilliger Humor. In: Der Aufstieg. Eine jüdische Monatsschrift 1 (1930). H. 4. S. 114f., hier S. 115.

einhergehen würde, weil mit einem jüdischen Gemeinwesen die politische Ohnmacht des jüdischen Volkes neutralisiert werden könne. Grundsätzlich ändert sich diese Ansicht nicht, als Birnbaum in den 1900er Jahren einen kulturellen Diaspora-Nationalismus vertritt. Unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg erfolgt eine verstärkte Auseinandersetzung mit zentralen antisemitischen Vorstellungen, wie der, dass die Juden für eine Auflösung der „arischen“ Innerlichkeit und Geistigkeit verantwortlich seien. Während Birnbaum selbst den in dieser Zeit populären Gedanken einer jüdischen „Rasse“ übernimmt, betrachtet er die antisemitische Obsession für vermeintliche biologische Differenzen als unbewusste Projektion der eigenen Unfähigkeit, mit der Moderne produktiv umzugehen. Deshalb kann der Gedanke der „Rasse“ für ihn nur als Fundament einer bewussten nationalen Kultur dienen, die sich selbst reflektiere. Zudem beobachtet Birnbaum einen antisemitischen „Code“ in der öffentlichen Sprache, der von Nichtjuden und Juden gleichermaßen Besitz ergriffen habe. Birnbaum ist ein scharfer Kritiker der Internalisierung antisemitischer Stereotype. Für den späten Birnbaum spielen diese Diskurse kaum mehr eine Rolle, wenn er sie nicht sogar vollständig ignoriert. In der utopisch anmutenden Beschreibung einer agrarischen Sammlung torahtreuer Juden kommt eine fast vollkommene Abschließung und Autonomie des Judentums zum Ausdruck, das sich der modernen Politik zu entziehen sucht. Die „Ackersleute“, die noch um 1890 das Symbol eines jüdischen Eintritts in die Politik darstellen, sind um 1930 zur Figur des Abschieds davon geworden. Von „Maulwürfen“ ist dagegen keine Rede mehr.

Christine Achinger

„Wer immer das jüdische Wesen haßt, der haßt es zunächst in sich.“

Otto Weininger als Theoretiker und Praktiker des
Antisemitismus

I

In einem Sammelband zu Theorien des Antisemitismus auf einen Beitrag über Otto Weininger zu stoßen, mag zunächst überraschen, ist Weiningers Werk doch heute in erster Linie als einflussreiches Beispiel misogynen und antisemitischen Denkens bekannt.* Sein Hauptwerk *Geschlecht und Charakter* (1903) unternimmt den Versuch, eine Theorie der menschlichen Existenz in der Opposition von männlichem und weiblichem Wesen und im Gegensatz zwischen ‚arischem‘ (bzw. ‚christlichem‘) und ‚jüdischem‘ Geist zu gründen. Der Selbstmord des Autors kurz nach Erscheinen des Buches, im Alter von erst 23 Jahren, machte das Werk zur viel gelesenen Sensation, und Weininger wurde von vielen Zeitgenossen als tragisches junges Genie gesehen. Als Text eines Autors aus jüdischer Familie, der nach Erlangung des Doktorgrades zum Protestantismus konvertierte, wird das Buch heute jedoch in erster Linie als Dokument des „jüdischen Selbsthasses“ oder als Beispiel für den Zusammenhang von Antisemitismus und Geschlechterdiskursen diskutiert.¹ Tatsächlich ist das Buch beides: der Versuch, radikal misogyne und judenfeindliche Überzeugungen zum philosophischen System zu

* Ich danke den Herausgebern für hilfreiche Kommentare, Lars Fischer für wichtige Lesehinweise und dem Frankel Institute for Advanced Judaic Studies, University of Michigan (Ann Arbor), für die großzügige Unterstützung der Arbeit an diesem Beitrag.

1 Als frühes Beispiel für Ersteres s. z.B. Theodor Lessings in dieser Hinsicht selbst nicht unproblematisches Werk *Der jüdische Selbsthaß*. Berlin 1930; in jüngerer Zeit Hoberman, John M.: *Otto Weininger and the Critique of Jewish Masculinity*. In: *Jews & Gender: Responses to Otto Weininger*. Hrsg. von Nancy A. Harrowitz u. Barbara Hyams. Philadelphia 1995. S. 141–153; Gilman, Sander: *Karl Kraus's Oscar Wilde*. In: *Vienna 1900. From Altenberg to Wittgenstein*. Hrsg. von Edward Timms u. Ritchie Robertson. Edinburgh 1990. S. 12–27. Zu Modernismus und ‚jüdischem Selbsthass‘ allgemeiner s. Gay, Peter: *Freud, Jews, and Other Germans. Masters and Victims in Modernist Culture*. Oxford, New York 1978. S. 194–200; Gilman, Sander: *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore 1986; Robertson, Ritchie: *The Jewish Question in German Literature, 1749–1939. Emancipation and Its Discontents*. Oxford, New York 1999. S. 287f.; Hellige, Hans Dieter: *Generationskonflikt, Selbsthaß und die Entstehung antikapitalistischer Positionen im Judentum. Der Einfluß des Antisemitismus auf das Sozial-*

machen, und einer der ersten Texte, in denen Antisemitismus und Frauenhass als Resultat von Projektion verleugneter Anteile des Selbst nach außen beschrieben werden. *Geschlecht und Charakter* ist insofern ein antisemitischer Text und zugleich eine Theorie des Antisemitismus. Hier manifestiert sich mit besonderer Deutlichkeit einer jener Züge, die das Interesse an Werk und Autor für mehr als ein Jahrhundert wachgehalten haben: die eigentümliche Mischung aus Scharfsicht und Verblendung, mit der Weininger seine Obsessionen bis zu einem Punkt vorantreibt, an dem der Text zumindest für Momente sich selbst durchsichtig zu werden scheint.

Der spektakuläre Erfolg des Buchs, das von einflussreichen Zeitgenossen als Antwort auf einige der schwierigsten Fragen der modernen Zeit begrüßt wurde,² scheint Hans Mayer recht zu geben, dem zufolge *Geschlecht und Charakter* „traumatische Bewußtseinszustände der bürgerlichen Schichten in Mitteleuropa“ enthüllt.³ In der Tat wirft der Text ein Schlaglicht auf grundlegende Spannungen, die die Krise der bürgerlichen Gesellschaft gegen Ende des 19. Jahrhunderts kennzeichneten, und auf die Verbindungen zwischen Denkweisen, die gemeinhin als unvereinbar erscheinen: Weininger war ein fanatischer Individualist, der unfreiwillig völkischem Denken den Boden bereiten half, ein moderner Kritiker der Moderne, der aus einer tiefsitzenden Furcht vor allem Irrationalen irrationale Misogynie und widervernünftigen Antisemitismus propagierte.

Weininger beschreibt die Gründe für sein Unternehmen in einem faszinierenden Passus, in dem der Text auf die eigenen unterliegenden Motivationen hin transparent zu werden scheint:

Wir *erwehren* uns der Welt durch unsere Begriffe. Nur langsam bringen wir sie in deren Fassung, allmählich, wie man einen Tobsüchtigen zuerst über den ganzen Körper fesselt, notdürftig, um ihn wenigstens nur auf beschränkterem Orte gefährlich sein zu lassen; erst

verhalten jüdischer Kaufmanns- und Unternehmersöhne im Deutschen Kaiserreich und in der K.u.K.-Monarchie. In: *Geschichte und Gesellschaft* 5:4 (1979). S. 476–518.

2 S. Brude-Firnaul, Gisela: A Scientific Image of Woman? The Influence of Otto Weininger's *Sex and Character* on the German Novel. In: Harrowitz, Hyams, *Jews & Gender* (wie Anm. 1), S. 171–182; Sengoopta, Chandak: Otto Weininger. Sex, Science, and Self in Imperial Vienna. Chicago, London 2000. S. 2; Harrowitz, Nancy A./Hyams, Barbara: A critical introduction to the history of Weininger reception. In: Harrowitz, Hyams, *Jews & Gender* (wie Anm. 1), S. 3–20, hier S. 7–9; Janik, Alan: How did Weininger influence Wittgenstein? In: Harrowitz, Hyams, *Jews & Gender* (wie Anm. 1), S. 61–71; Monk, Ray: Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius. London 1990. S. 19f., 312f.; Le Rider, Jacques: Between Modernism and Postmodernism. The Viennese Identity Crisis. In: Timms, Robertson, *Vienna 1900* (wie Anm. 1), S. 1–10, hier S. 5; Mosse, George L.: The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich. London 1966. S. 215; Schorske, Carl E.: *Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture*. London 1979. S. 209.

3 Mayer, Hans: *Außenseiter*. Frankfurt am Main 1977. S. 121.

dann, wenn wir in der Hauptsache gesichert sind, kommen die einzelnen Gliedmaßen an die Reihe und wir ergänzen die Fesselung. (S. 3f.)⁴

Hier schreibt ein Autor in Notwehr gegen eine überwältigende Bedrohung. Die Dringlichkeit von Weiningers Anliegen spiegelt sich auch in seinem apodiktischen Stil und in der Typographie des Textes, in dem ganze Passagen kursiv gedruckt sind oder, wo größere Emphase erforderlich scheint, in Fettdruck den Lesenden entgegenspringen. Die Argumentation ist häufig inkonsistent und zirkulär und die Evidenz für Weiningers Behauptungen höchst zweifelhaft, ein Sammelsurium von wissenschaftlichen und pseudowissenschaftlichen Theorien, Zitaten aus Philosophie und Literatur, Sprichwörtern, verbreiteten Vorurteilen und willkürlichen Behauptungen. Der Erfolg des Buches bliebe rätselhaft, zöge man nicht auch die überraschende Eloquenz, Intelligenz und Belesenheit des jungen Autors in Betracht, dessen Radikalität verbreitete Bewusstseinslagen der Zeit zur Kenntlichkeit entstellte.

Wie andere Autoren der Wiener Moderne wird Weininger umgetrieben von einer Faszination für die Struktur des Selbst und die Rolle unbewusster, insbesondere libidinöser Impulse, von der Wahrnehmung, dass das Verhältnis von Subjekt und Welt und die Vermittlungsfunktion von Sprache und Begriffen problematisch geworden sind, der Furcht vor der Bedrohung emphatischer Individualität durch die Entstehung einer Massengesellschaft und der Sorge darüber, dass die gesellschaftliche Dynamik von Kräften vorangetrieben scheint, die sich rationaler Kontrolle entziehen.⁵ Während viele seiner literarischen und künstlerischen Zeitgenossen die Abdankung des souveränen Subjekts der Aufklärung protokollieren und zuweilen zu begrüßen scheinen, ist Weiningers Ziel jedoch, das selbstbestimmte, klar umgrenzte, rationale Subjekt in hypertrophierter Form zu retten, in Gestalt des männlichen, arischen „Genius“.

Der historische und gesellschaftliche Kontext der Krise des bürgerlichen Individuums, die sich auch als Krise der Maskulinität beschreiben lässt, war in den letzten Jahrzehnten Gegenstand lebhafter Debatten. Die Wahrnehmung einer

⁴ Weiningers *Geschlecht und Charakter* wird im Folgenden im Text in Klammern nach folgender Ausgabe zitiert: Weininger, Otto: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. Wien, Leipzig 1908 [1903].

⁵ Vgl. Seeba, Hinrich C.: Hofmannsthal and Wiener Moderne. The Cultural Context. In: *A Companion to the Works of Hugo von Hofmannsthal*. Hrsg. von Thomas A. Kovach. Rochester, New York 2002. S. 25–44; Kernmayer, Hildegard [u.a.]: *Sinnes-Wandel? Die Moderne und die Krise der Wahrnehmung*. In: *Kultur, Identität, Differenz. Wien und Zentraleuropa in der Moderne*. Hrsg. von Moritz Csáky [u.a.]. Innsbruck 2004. S. 101–128; Lorenz, Dagmar: *Wiener Moderne*. Stuttgart, Weimar 2007. S. 25–28, 111–168; Schorske, Fin-de-siècle Vienna (wie Anm. 2); Monk, Ludwig Wittgenstein (wie Anm. 2), S. 9f.

„Krise der Moderne“ lässt sich nicht unabhängig von den Prozessen wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Modernisierung in den Jahrzehnten zwischen 1860 und 1900 betrachten. Diese Entwicklungen transformierten Wien, wenn auch später als viele andere europäische Metropolen, in gesellschaftlicher, kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht. In diesem Zeitraum führte die zunehmende Industrialisierung zu einem Anwachsen der Wiener Bevölkerung von circa 700.000 auf 1,7 Millionen und schuf eine oft im Elend lebende Unterschicht. Soziale Spannungen wurden zusätzlich durch den vielsprachigen und multiethnischen Charakter dieser Zuwanderung verschärft, unter der der jüdische Anteil besonders bemerkenswert ist: Während die Stadtbevölkerung insgesamt zwischen 1860 und 1900 um einen Faktor von ungefähr 2,4 anstieg, vermehrte sich die jüdische Bevölkerung im gleichen Zeitraum um einen Faktor von 24 auf 147.000, was einem Bevölkerungsanteil von 8,7% mit einer erheblich höheren Konzentration im Stadtzentrum entsprach.⁶

Die wirtschaftliche Modernisierung förderte auch das Wachstum eines liberalen Bürgertums in den 1860er Jahren und eröffnete nie dagewesene Möglichkeiten für die entstehende jüdische Mittelschicht, und die Aneignung deutsch-österreichischer Kultur schien gesellschaftliche Respektabilität und Integration zu versprechen. Um die Jahrhundertwende kamen ein Drittel aller Studierenden und mehr als die Hälfte des Lehrkörpers der medizinischen Fakultät aus jüdischen Familien; jüdische Zuhörerinnen und Zuhörer ließen die Ränge des Theater- und Konzertpublikums anschwellen und jüdische Intellektuelle, Künstlerinnen und Künstler machten einen erheblichen Teil der Wiener kulturellen Elite aus.⁷ Die Stellung des liberalen Bürgertums blieb angesichts der fortdauernden Macht des Adels und der imperialen Bürokratie im weiterhin vorwiegend agrarischen Habsburgerreich jedoch prekär.⁸ Der Wiener Börsenkrach 1873, der sogenannte Gründerkrach, und die darauffolgende lange Depression unterminierten das Vertrauen in den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt nachhaltig. Das Gefühl, einem undurchsichtigen, unkontrollierbaren Gesellschafts- und Wirtschaftssystem, das die Lebensgrundlagen von Millionen mit einem Schlag zerstör-

⁶ Seeba, Hofmannsthal (wie Anm. 5). S. 36f.; s.a. Beller, Steven: How modern were Vienna's Jews? Preconditions of ‚Vienna 1900‘ in the World-View of Viennese Jewry, 1860–90. In: *Austrian Studies* 16 (2008). S. 19–31, hier S. 24; Rozenblit, Marsha S.: The Jews of Germany and Austria. A Comparative Perspective. In: *Austrians and Jews in the Twentieth Century. From Franz Joseph to Waldheim*. Hrsg. von Robert S. Wistrich. New York 1992. S. 1–18.

⁷ S.a. Sengoopta, Otto Weininger (wie Anm. 2), S. 40; Beller, Steven: *Vienna and the Jews, 1867–1938. A Cultural History*. Cambridge, New York 1989. S. 33–70.

⁸ Schorske, Fin-de-siècle Vienna (wie Anm. 2), S. 5; Wistrich, Robert S.: *Laboratory for World Destruction. Germans and Jews in Central Europe*. Lincoln, Nebraska 2007. S. 63; Lorenz, *Wiener Moderne* (wie Anm. 5), S. 15.

ren konnte, hilflos ausgeliefert zu sein, war verbreitet. Seine Konsequenzen sind kaum zu überschätzen.⁹

Zum Gefühl der Auflösung alter Gewissheiten und Ordnungen trugen eine Reihe weiterer gesellschaftlicher Faktoren bei. Das Wachstum der Arbeiterklasse und der Aufstieg der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei schürten die Furcht vor einer potenziell aufständischen Unterschicht, und die Anfänge einer Frauenbewegung in Österreich riefen Ängste hervor, die in krassem Missverhältnis zu deren tatsächlichem Einfluss standen.¹⁰ Für die jüdische Bevölkerung kam zudem bald die Furcht vor dem Aufstieg der populistischen antisemitischen Parteien hinzu, insbesondere vor Karl Luegers Christlichsozialer Partei. Zum traditionellen katholischen Antisemitismus gesellte sich zunehmend die Missgunst des akademischen und freiberuflichen Mittelstands gegenüber dem Aufstieg der jüdischen Konkurrenz. Die Erfahrung des wirtschaftlichen Zusammenbruchs und das verbreitete Gefühl der Unsicherheit und Hilflosigkeit undurchschaubaren Mächten gegenüber – insbesondere unter Handwerkern, Ladeninhabern und anderen Modernisierungsverlierern – verliehen offenbar der Vorstellung Plausibilität, dass jene, die am offensichtlichsten vom Modernisierungsprozess zu profitieren schienen, die jüdische Bevölkerung, auch diejenigen sein mussten, die hinter den Kulissen die Fäden zogen.¹¹ Dieser neue politische Antisemitismus wurde durch die eskalierenden Nationalitätenkonflikte im Habsburgerreich weiter geschürt, in deren Verlauf die Nationsdefinition zunehmend entlang ethnischer Grenzlinien erfolgte und die jüdischen Minderheiten zu Außenseitern der Nationen wurden, unter denen sie lebten.¹²

Wie Hans-Dieter Hellige argumentiert, führte die Desillusionierung mit dem Emanzipationsprojekt der Elterngeneration, im Verbund mit dem Anwachsen eines modernen Antisemitismus, der ‚die Juden‘ für die Übel des modernen Kapitalismus verantwortlich machte, bei vielen Angehörigen dieser Generation der jüdischen Mittelschicht zu einer Wendung gegen die kapitalistische Moderne und einer Abkehr von hergebrachter jüdischer Identität, die sich in unterschiedlicher

9 S.a. Seeba, Hofmannsthal (wie Anm. 5), S. 32.

10 Vgl. Sengoopta, Otto Weininger (wie Anm. 2), S. 31–36; Le Rider, Jacques: *Modernity and Crises of Identity. Culture and Society in Fin-de-Siècle Vienna*. New York 1993. S. 178. Dieses Missverhältnis scheint dafür zu sprechen, dass die Furcht vor dem Weiblichen eher als Bedingung dieser Reaktion denn als Folge der entstehenden Frauenbewegung zu verstehen ist.

11 Pulzer, Peter: *The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria*. London 1988. S. 138–140; Stoetzler, Marcel: *The State, the Nation, and the Jews. Liberalism and the Antisemitism Dispute in Bismarck's Germany*. Lincoln, London 2008. S. 79, 270f.; Rürup, Reinhard: *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur ‚Judenfrage‘ der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1987. S. 109–119; Wistrich, Laboratory (wie Anm. 8), S. 9.

12 Wistrich, Laboratory (wie Anm. 8), S. 31–57, 60f.

Weise – in der Hinwendung zu sozialistischer oder konservativ-nationalistischer Politik oder zum Zionismus – äußern konnte.¹³ Weiningers Werk ließe sich als radikales Beispiel einer solchen Entwicklung lesen.

II

In *Geschlecht und Charakter* wird die obsessive Beschäftigung mit maskuliner Identität, mit den Verlockungen und Gefahren weiblicher Sexualität und der Bedrohung des autonomen Individuums durch den ‚jüdischen Geist‘ als Symptom einer tiefgreifenden Krise bürgerlich-liberaler Werte sichtbar. Im Text schlägt diese Krise sich unter anderem darin nieder, dass Ideen der Aufklärung in verzerrter und verdinglichter Form – etwa in Weiningers Glorifizierung von Rationalität, Autonomie und radikalem Individualismus – im Streit mit neoromantischen Vorstellungen wie etwa der Abneigung gegen den Positivismus der modernen Wissenschaft, der Verherrlichung des ‚Genius‘ und der Sehnsucht nach Erlösung liegen.

Diese Spannungen kommen in Weiningers Text auf unterschiedlichen Ebenen zum Ausdruck. Zunächst ist auffällig, dass der Übergang zwischen den beiden Hauptteilen des Textes – von Weininger als „biologisch und psychologisch“ und „psychologisch und philosophisch“ beschrieben – einen deutlichen Bruch in Weiningers Subjektkonzeption und seinem gesamten Wissenschaftsverständnis markiert. Während der sehr viel kürzere erste Teil noch ganz im Zeichen der empirischen Psychologie steht, ist der zweite Teil aus einer ausdrücklich antipositivistischen Perspektive geschrieben, der es um die Beantwortung der „höchsten und letzten Fragen“ geht (5). Während Weininger im ersten Teil mit der Vorstellung eines vielfach fragmentierten Selbst noch keinerlei Probleme zu haben scheint, wendet er sich im zweiten ausdrücklich gegen Machs Diktum „Das Ich ist unrettbar“,¹⁴ das für die Krise der Subjektkonzeption der Aufklärung um die Jahrhundertwende emblematisch werden sollte. Von einem Teil des Buches zum nächsten transformiert Weininger sich von einem modernistischen Zweifler an der Vorstellung vom kohärenten Selbst zu seinem verbissenen Verteidiger. In dieser Weise durchziehen zentrale Konfliktlinien der Wiener Moderne auch *Geschlecht und Charakter*.

¹³ Hellige, Generationskonflikt (wie Anm. 1).

¹⁴ Mach, Ernst: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen. 4. Aufl. Jena 1903. S. 20.

Diese Spannungen zwischen den beiden Teilen des Buchs spiegeln sich auch in Weiningers Umgang mit der Konzeption von Geschlecht. Im ersten Teil entwickelt er eine faszinierende Kritik dichotomer Vorstellungen der Geschlechterdifferenz und behauptet, dass „*durchgehende* sexuelle Unterschiede zwischen *allen* Männern einerseits und *allen* Frauen andererseits“ sich nicht zeigen ließen (6). Stattdessen besitze jeder Mensch weibliche und männliche Züge in unterschiedlichen Proportionen: „*Es gibt unzählige Abstufungen zwischen Mann und Weib*“. Weininger beschreibt diese „*sexuelle[n] Zwischenformen*“ durch die Einführung des „idealen Mann[es] M“ und des „ideale[n] Weib[s] W“, die „wie zwei Substanzen, die in verschiedenem Mischungsverhältnis [...] auf die lebenden Individuen verteilt sind“ (9f.), vorgestellt werden müssten. Im zweiten Teil des Buches dagegen verwandelt die Substanz „W“ sich zunehmend in das „echte Weib“ (85). Züge in individuellen Frauen, die mit Weiningers Konzeption von Weiblichkeit unvereinbar sind, werden zur bloßen Manifestation männlicher Anteile in ihnen erklärt, zu Abweichungen vom eigentlichen Wesen der Frau, die somit als Gegen-evidenz nicht taugen. Urteile über „die Frau“ und „alle Frauen“ häufen sich, und ein polares Modell von Geschlecht setzt sich zunehmend durch.

M, der ‚ideale Mann‘

Weiningers M ist ein bemerkenswerter Hybride aus leibnizscher Monade, romanantischem Genie und kantischem Subjekt, Komponenten, die nicht leicht zusammenzuzwingen sind. Die Attraktivität der kantischen Konzeption scheint für Weininger in ihrer Abstraktheit und ihrem formalen Charakter zu liegen. Kants Unterscheidung von intelligiblem und empirischem Subjekt erlaubt es Weininger, ein Subjekt zu imaginieren, das nahezu unabhängig von der Außenwelt und der eigenen körperlichen Existenz zu sein scheint. Kants kategorischer Imperativ, so Weininger, gründet Ethik allein in Logik und reinigt selbst moralisches Verhalten vom Einfluss der Emotionen. Weininger treibt diese solipsistischen und entkörperlichenden Tendenzen der kantischen Ethik, die Weininger zufolge „fordert, daß das intelligible Ich von allen Schlacken des empirischen frei *wirke*“ (207), zum Extrem.¹⁵ Besonders deutlich wird hier die völlige Selbstbezüglichkeit dieses Ich, seine Unabhängigkeit von jeder Art von ‚Nicht-Ich‘ – seien es andere Menschen oder Impulse, die in der leiblichen Existenz des Individuums verwur-

¹⁵ Zwar identifiziert Weininger diese Tendenzen korrekt; seine Interpretation Kants ist im Großen und Ganzen jedoch höchst fragwürdig. So verkehrt er etwa das Kernanliegen der *Kritik der reinen Vernunft*, den Gebrauch der Vernunft auf den ihr angestammten Bereich zu beschränken, anstatt sie zur Grundlage ungedeckter metaphysischer Behauptungen zu machen, ins Gegenteil.

zelt sind –, die Reduktion von Leben auf Logik und die Obsession mit „Reinheit“ (206). Weil außerhalb des Weiningerschen Subjekts „nichts von Bedeutung existiert, wird es grenzenlos:

So verstehen wir jetzt, nach diesem Beschlusse, diese ‚Kritik der praktischen Vernunft‘. Der Mensch ist *allein* im Weltall, in ewiger, ungeheurer *Einsamkeit*. Er hat keinen Zweck außer sich, nichts anderes, wofür er lebt [...]: tief unter ihm verschwunden alle menschliche Gesellschaft, versunken die *Sozial-Ethik*; er ist allein, **allein**. Aber er ist nun eben erst *einer* und *alles*. (210)

Im quasi-nietzscheanischen Bombast dieser Passage deutet sich allerdings die Kehrseite von Weiningers ‚idealem Mann‘ an: Zum nüchternen, formalisierten, abstrakten Subjekt Kants gesellt sich der ‚Genius‘, eine Art von kognitivem Übermenschen. Das Denken des Genius sei absolut klar und frei von jeder Beimischung und Verzerrung durch Emotionen. Er transzendiere Zeit und Geschichte in dreifacher Weise: Sein perfektes Gedächtnis „*ist vollständige Besiegung der Zeit*“ (173), er mache Geschichte, statt von ihr produziert zu werden, und sei unsterblich durch seine Werke – kurz: „*Der Genius ist somit der eigentlich zeitlose Mensch*“ (174).

Diese Kombination des abstrakten, rationalen, formalistischen Subjekts der Aufklärung und des ‚Genius‘, der einer im Wesentlichen anti-aufklärerischen Tradition angehört, produziert deutliche Spannungen in Weiningers Denken.¹⁶ Dennoch hat die Konstruktion eine gewisse emotionale Logik; beide eint offensichtlich für Weininger ihre völlige Autarkie. Der Sieg über Zeitlichkeit und Verfall und die völlige Unabhängigkeit von der gesellschaftlichen und natürlichen Welt sind zentrale Züge von Weiningers ‚idealem Mann‘: „*Form und Zeitlosigkeit* oder *Individuation und* Dauer sind die beiden analytischen Momente, welche den *Wert* zunächst schaffen und begründen“ (172). Alles Sterbliche, Vorläufige und Veränderliche, alles, was nicht individuiert und geformt ist, ist für ihn wertlos. Obwohl es keinen perfekten Genius gibt, gilt für Weininger doch: „[Z]umindest ist *kein männliches Wesen ganz ungenial*“ (147). Das „*Bedürfnis nach Zeitlosigkeit*“ als „**Willen zum Wert**“ jedoch „geht [...] dem individuellen Weibe ganz und gar ab“ (172f.).

¹⁶ Trotz deutlicher Echos Schopenhauers und Nietzsches in Weiningers Text könnte er allerdings in wesentlichen Zügen kaum weiter vom antimetaphysischen und antikartesianischen Tenor des Nietzscheschen Denkens und seiner Kritik der Moralphilosophie entfernt sein.

W, das ‚ideale Weib‘

W, das Weib, wird in allen Punkten als Gegensatz zum Mann gedacht. Zum Ersten denke das „wahre Weib“ nicht in klaren Begriffen, sondern nur in „Heniden“, vagen Eindrücken, die nie die Klarheit von Begriffen erlangen und in denen Denken und Fühlen verschmelzen (125–128). Zum Zweiten ist W kein Individuum, sondern ein ‚Dividuum‘. Im Mann „ist ein Wesenskern, der keine Zergliederung mehr zuläßt. W ist ein Aggregat und daher dissoziierbar, spaltbar“ (277). Drittens ist das Weib alles andere als autonom; es ist noch nicht einmal klar abgegrenzt von der Außenwelt: „Die Frauen sind ihrer Natur nach unbegrenzt [...]; sie *trennt* nie etwas Wirkliches von der Natur oder von den Menschen. Dieses Verschmolzensein ist etwas durchaus *Sexuelles* [...]. Wieder nur ein Beweis für das Fehlen jenes harten Striches, der stets zwischen Persönlichkeit und Persönlichkeit gezogen ist!“ (256) Dieser Zusammenhang zwischen Sexualität und der Auflösung klarer Subjektgrenzen ist zentral für Weiningers Denken.

Der Frau mangelt es nicht nur an klarer Abgrenzung von der Außenwelt, ihr fehlen auch kontinuierliches Bewusstsein und Gedächtnis. Sie ist deshalb nicht imstande, verschiedene Bewusstseinsinhalte miteinander in eine logische Beziehung zu setzen, und ist so unfähig, Urteile zu fällen; sie ist konstitutionell amoralisch. Infolgedessen hat sie keinen wahrhaft freien Willen, sondern ist gänzlich heteronom bestimmt. Kurz: „*Ein weiblicher Genius ist demnach eine contradictio in adjecto*; denn Genialität war ja nur gesteigerte, voll entfaltete, höhere, allgemein bewußte Männlichkeit.“ (242f.) Die unbekümmerte Zirkularität dieses Arguments ist charakteristisch für Weiningers Denken, der nicht selten als Beobachtung präsentiert, was sich letztlich als bloße Definition erweist: Das ideale Weib ist Anti-Genius und Anti-Subjekt. W wird so zur zerstörerischen Kraft, die Autonomie, Vernunft, Logik und Moral unterminiert. Der stärkste Wunsch der Frau ist, „*daß möglichst viel, von wem immer, wo immer, wann immer, koitiert werde*“ (351). Alle Frauen seien deshalb Dirnen, Kupplerinnen oder Mütter, die ersten beiden am Akt selbst, die Letztere am Produkt interessiert.

Dass dennoch Frauen häufig als keuscher gelten als Männer, dafür ist, so Waininger, „**die ontologische Verlogenheit des Weibes**“ verantwortlich (359). Ohne eigenen Charakter und Persönlichkeit seien Frauen vollkommen formbar und orientierten sich am männlichen Ideal der Keuschheit, Wahrhaftigkeit etc., ohne auch nur zu bemerken, dass das ihrem innersten Wesen widerspreche. Jede scheinbare „**Wahrheitsliebe**“ des Weibes sei so „**nur als die ihm eigentümliche Form der Verlogenheit entlarvt**“ (372), gewissermaßen eine doppelte Lüge. Weiningers Denken schließt sich so systematisch gegen jede anderslautende Erfahrung ab: Je mehr das Verhalten einer Frau Weiningers Erwartungen wider-

spricht, je ‚männlicher‘ sie erscheint, desto stärker muss sie vom Mann beeinflusst sein, und desto formbarer und *weiblicher* ist sie also in Wirklichkeit.

Eines der letzten Kapitel des Buches wendet sich schließlich der metaphysischen Frage nach dem ‚Wesen des Weibes und sein[em] Sinn im Universum‘ – so der Titel – zu. In ihm wird das Verhältnis von M und W als das von „**Subjekt**“ zu „**Objekt**“ und „**Form**“ zu „**Materie**“ beschrieben (396f.). Und da Materie, und so auch die Frau, „das absolut Unindividualisierte“ ist, „das, was *jede* Form annehmen kann, selbst aber keine bestimmten und dauernden Eigenschaften hat“, ist „das *Weib* [...] *nichts, es ist nur Materie.*“ (397f.) Bemüht Weininger sich für den größten Teil des Buches, zumindest den Ton eines wissenschaftlichen Arguments aufrechtzuerhalten, sind seine Ausführungen hier durch ein allmähliches Crescendo ungehemmter Misogynie gekennzeichnet, das Variationen über das Thema bietet, Frauen sehnten sich nach Passivität, danach, benutzt, unterworfen, gedemütigt und misshandelt zu werden, auch wenn Weininger den Leser davor warnt, diesen Wünschen nachzugeben.

Weiningers Ängste und Aggressionen sind unverkennbar auf weibliche Sexualität fixiert, oder vielmehr: auf die Frau *als* Sexualität. Und diese ist für Weininger eine tödliche Gefahr: Der Koitus sei „dem Morde verwandt“ (333). Das Weib „handelt stets *nach der Idee der Gemeinschaft*, jener Idee, welche die *Grenzen* der Individuen, durch *Vermischung*, am weitesten aufhebt“ (393). Mit der Frau assoziiert ist die „*Richtung vom höchsten Leben weg zum irdischen hin* [...] *Antimoralisch* ist die *Bejahung des Nichts*: das Bedürfnis, *Form in Formloses, in Materie zu verwandeln*, das Bedürfnis zu *zerstören.*“ (405)

Der Jude

Ähnliche Motive finden sich auch im vorletzten Kapitel des Buches über „Das Judentum“, das Weininger zwischen Abgabe der Doktorarbeit und Veröffentlichung in Buchform gänzlich neu hinzugefügt hatte. Dank der Parallelen zwischen Weiningers Frauen- und Judenbild wird *Geschlecht und Charakter* zurecht häufig als Beispiel für die Wechselbeziehungen zwischen Konstruktionen von Rasse und Geschlecht, spezifischer für das Bild des ‚effeminierten Juden‘, herangezogen. Es ließe sich jedoch argumentieren, dass die Unterschiede zwischen ‚W‘ und dem ‚Juden‘, die Weininger explizit hervorhebt, für ein Verständnis dieser Konstruktionen ebenso wichtig sind wie die Übereinstimmungen.

Ähnlich wie in seiner Diskussion des Weibs betont Weininger auch in diesem Kapitel zunächst, dass er über das ‚Judentum‘ weder als Rasse noch als Volk oder Religion spricht, sondern als „*Geistesrichtung*, [...] *eine psychische Konstitution* [...], *welche für alle Menschen eine Möglichkeit bietet, und im historischen Juden-*

tum *bloß die grandioseste Verwirklichung gefunden hat*“ (412). Im Verlauf des Kapitels verfällt er – analog seinen Ausführungen über die Weiblichkeit – dann jedoch rasch in einen Diskurs, der ‚Judentum‘ eindeutig als ethnisch, religiös und historisch definierte Menschengruppe versteht,¹⁷ und ergeht sich sogar in anthropologischen Spekulationen über die Genese des ‚Judentums‘ als Mischform aus ‚Negern‘ und ‚Chinesen‘ oder ‚Mongolen‘ (410f.).

Zwischen Juden und Frauen gibt es, so Weininger, erstaunliche Gemeinsamkeiten. Wie das Weib ist auch der Jude übermäßig an Sex interessiert, und wie es ist er „*der Grenzverwischer κατ’ ἐξοχήν* [schlechthin]“ (424). Frauen wie Juden leben im Kollektiv, nicht als Individuen, und beiden fehlt Seele, Persönlichkeit, Würde, Größe sowie das „*Unsterblichkeitsbedürfnis*“ (427).

Dennoch erklärt Weininger es ausdrücklich für „irrig“, dem Juden „einen größeren Anteil an der Weiblichkeit zuzuschreiben, als dem Arier, ja am Ende eine platonische μέθεις [*Methexis*, Teilhabe] auch des männlichsten Juden am Weibe anzunehmen“. Trotz seiner Parallelen mit dem weiblichen Charakter sei der jüdische Charakter *sui generis*, und Weininger beharrt darauf, es sei „unerlässlich, Übereinstimmung und Abweichung hier genau festzustellen“ (416). Diese Abweichungen sind zunächst strukturell: Die Frau ist *grundsätzlich* anders als der Mann, ungeachtet aller Bemerkungen zur Bisexualität im ersten Teil des Buches; „*das höchststehende Weib steht noch unendlich tief unter dem tiefststehenden Manne*“ (410), und „**die Frau kann nie zum Manne werden**“ (241). Zwischen Jude und Arier dagegen besteht ein Kontinuum, und Übergänge sind möglich: „Der Jude freilich, der überwunden hätte, der Jude, der Christ geworden wäre, besäße dann allerdings auch das volle Recht, vom Arier als einzelner genommen, und nicht nach einer Rassenangehörigkeit mehr beurteilt zu werden, über die ihn sein moralisches Streben längst hinausgehoben hätte.“ (425)¹⁸

Ein weiterer Punkt in dem „Judentum und Weiblichkeit in entscheidender Weise *auseinander[gehen]*“, ist, dass „*das Nicht-Sein und Alles-Werden-Können [...] im Juden ein anderes als in der Frau*“ ist. Während die Frau einfach nur formbar ist, „Materie, die *passiv* jede Form annimmt“, ist der Jude aktiv, sein Verhalten verrät „unleugbar eine gewisse *Aggressivität*“. Er verbirgt absichtlich seine wahre Identität und „paßt sich [...] jeder Umgebung und jeder Rasse selbsttätig an; wie

¹⁷ Diese Verschiebung wird durch die Mehrdeutigkeit des Terminus ‚Judentum‘ – als Gesamtheit der jüdischen Bevölkerung, als Qualität des ‚Jüdischseins‘ oder als Judentum – begünstigt.

¹⁸ Eine der möglichen Motivationen für diese Durchlässigkeit der Grenze zwischen Jude und Arier ließe sich offensichtlich in Weiningers Biographie sehen, der eben diese Transformation vom ‚Juden‘ zum ‚Christen‘ vorzunehmen versuchte. S.a. Hentges, Gudrun: Der (Einzel-)Fall Otto Weininger? In: Antisemitismus. Geschichte – Interessenstruktur – Aktualität. Hrsg. von Gudrun Hentges [u.a.]. Berlin 1996. S. 91–114, hier S. 100f.

der Parasit, der in jedem Wirte ein anderer wird, [...] während er doch immer derselbe geblieben ist“ (436f.).

Der dritte grundlegende Unterschied zwischen dem Juden und der Frau ist, dass „das Weib [...] *gar nicht*, der Jude *eminent begrifflich* veranlagt“ ist. Die geistige Tätigkeit des Juden ist jedoch nicht kreativ wie die des Ariers; er ist Kritiker und Skeptiker. „*Der Jude ist der ungläubige Mensch*“ – und hier „wird die Erkenntnis des eigentlich-jüdischen Wesens [am tiefsten] erschlossen“ (437). Während die Frau „an den *anderen*, an den Mann, an das Kind, an ‚die Liebe‘“ glaubt,¹⁹ glaube der Jude „*nichts, weder in sich noch außer sich*“, und anders als die Frau „schlägt er keine Wurzeln“, was sich auch „in seinem so tiefen Unverständnis für allen Grundbesitz und seiner Vorliebe für das mobile Kapital“ äußere (438).

Diese „Beweglichkeit“ des jüdischen Geistes, der Mangel an einer wurzelhaften und ursprünglichen *Gesinnung*“ ist auch mit dem „Talent des Juden für den Journalismus“ verbunden (436). Der Jude ist „absoluter Ironiker“, „zersetzend“ und gekennzeichnet durch „*Ambiguität*“ und „innere Vieldeutigkeit“ (441f.). Ganz generell ist der Jude bei Weininger assoziiert mit der Verwandlung aller wahren Werte in den bloßen Tauschwert: „Weil er nichts glaubt, flüchtet er ins Materielle; nur daher stammt seine Geldgier: er sucht hier eine Realität [...] – der einzige Wert, den er als tatsächlich anerkennt, wird so das ‚verdiente‘ Geld.“ (444) Der Jude ist jedoch nicht nur Kapitalist; als „*Grenzverwischer*“ ist er auch „geborener Kommunist“ (424).

Die Intelligenz des Juden und sein „*Mangel and Tiefe*“ (430) sind auch die Ursache seiner Neigung zur modernen Naturwissenschaft; er ist Vertreter einer „mechanistisch-materialistischen Anschauung der Welt“. Der Jude ist so nicht zufällig Anhänger des Darwinismus, Begründer einer „*ökonomischen* Auffassung der menschlichen Geschichte“ und Vertreter der „bloß *chemische[n]* Richtung in der Heilkunde“ (428f.). Seine Haltung zur Welt ist die instrumenteller Rationalität: „Das *unkeusche Anpacken* jener Dinge, die der Arier im Grunde seiner Seele immer als *Schickung* empfindet, ist erst durch den Juden in die Naturwissenschaft gekommen.“ (430) Kurz:

Judentum im weitesten Sinne ist jene Richtung in der Wissenschaft, welcher diese vor allem *Mittel zum Zweck* ist, alles Transzendente auszuschließen. Der Arier empfindet das Bestre-

¹⁹ Diese Stelle ist auch insofern bemerkenswert, als sie die einzige ist, an der angebliche weibliche Eigenheiten, familiäre Bindungen, Liebe (obgleich in ironisierenden Anführungszeichen) zumindest vage als positiv erscheinen. Während die Kehrseite der Frauenverachtung – die Idealisierung der Mutter, der Jungfrau, der ‚Natur‘ – ansonsten in Weiningers Text vollständig abwesend ist, wird sie hier, wo das Weib mit dem abstrakten, wurzellosen Juden kontrastiert wird, zumindest in Andeutungen erkennbar.

ben, *alles* begreifen und ableiten zu wollen, als eine Entwertung der Welt, denn er fühlt, daß gerade das Unerforschliche es ist, das dem Dasein seinen Wert verleiht. (428)

Weiningers Charakterisierung des ‚Juden‘ ist somit paradigmatisch für jene Art des modernen Antisemitismus, die vor allem in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts um sich griff. Das gilt insbesondere für die Assoziierung des Juden mit den als negativ wahrgenommenen Zügen der modernen Gesellschaft, mit Inauthentizität, Materialismus, ständigem Wandel, destruktiver Kritik statt Kreativität, Künstlichkeit statt Authentizität, der Verwandlung von Zweck in Mittel, von Sinn in Profit, der Auflösung von Begrenzungen, der Ausbreitung von Kapitalismus und Kommunismus, kurz: Juden wurden mit den Bedrohungen der Moderne, die sich aus der Abstraktheit gesellschaftlicher Vermittlung und der Ungreifbarkeit gesellschaftlicher Mächte ergaben, assoziiert. In den Worten Weiningers: „*Jüdisch* ist der *Geist der Modernität*, von wo man ihn betrachte.“ (440)

Projektion

Umso bemerkenswerter ist es, dass sich Weiningers explizite Definition des ‚Judentums‘ von den eindeutiger völkischen und rassistischen Versionen des Antisemitismus, die sich im Verlauf des neunzehnten Jahrhunderts in Europa verbreiteten, deutlich unterscheidet. Obwohl er im Verlauf des Kapitels immer wieder in eine Rede über ‚die Juden‘ oder ‚den Juden‘ verfällt, die unzweifelhaft ethnisierend oder sogar rassifizierend ist, weist er an zentralen Stellen wiederholt jede Definition des Judentums als „Rasse“ oder „Volk“ explizit zurück (412). Seine Position ist zutiefst ambivalent und selbstwidersprüchlich, changiert zwischen der mühseligen Konstruktion eines komplexen manichäischen Theoriegebäudes, das jede widersprechende Erfahrung entschärfen will und keine Ausnahmen unerklärt lassen kann, und Momenten überraschender Selbstreflexion. Obgleich etwa Weiningers Kapitel über das Judentum in weiten Teilen als Lehrbuchbeispiel des modernen Antisemitismus dienen könnte, ist der Antisemitismus – verstanden als Hass gegen Jüdinnen und Juden, Diskriminierung und Verfolgung – für Weiningen in einem doppelten Sinne selbst ‚jüdisch‘: zum einen, da ihm alle Einstellungen als ‚jüdisch‘ gelten, die „das Individuum nur als Gattungsangehörigen [betrachten und werten]“ (413). Diese Wendung erlaubt Weiningen, der ja die Wahrheit antisemitischer Stereotype nicht bestreitet, sondern lediglich für sich und andere die Möglichkeit behauptet, das eigene ‚Jüdischsein‘ hinter sich zu lassen, unter anderem, jedem, der diese Möglichkeit anführt, den Vorwurf jüdischer Züge zurückzugeben. Zum Zweiten, so Weiningen, wird man „[i]m aggressi-

ven Antisemiten [...] immer selbst gewisse jüdische Eigenschaften wahrnehmen; ja sogar in seiner Physiognomie kann das zuweilen sich ausdragen, mag auch sein Blut rein von allen semitischen Beimengungen sein“ (413) – eine Feststellung, die in eigenartiger Weise rassistische Annahmen über die Existenz jüdischer Eigenschaften, semitischen Blutes und den Zusammenhang von Charaktermerkmalen und Physiognomie mit einer Kritik des Judenhasses kombiniert.

Als Begründung dieses ‚jüdischen‘ Charakters des Antisemitismus skizziert Weininger seine Theorie der Projektion mit größerer Deutlichkeit und Ausführlichkeit als irgendwo anders in *Geschlecht und Charakter*:

Wie man im anderen nur liebt, was man gerne ganz sein möchte und doch nie ganz ist, so haßt man im anderen nur, was man nimmer sein will und doch immer zum Teile noch ist. [...] [W]er immer das jüdische Wesen haßt, der haßt es zunächst in sich: daß er es im anderen verfolgt, ist nur sein Versuch, vom Jüdischen auf diese Weise sich zu sondern; er trachtet, sich von ihm zu scheiden dadurch, daß er es gänzlich im Nebenmenschen lokalisiert, und so für den Augenblick von ihm frei zu sein wähnen kann. Der Haß ist ein Projektionsphänomen wie die Liebe: der Mensch haßt nur, durch wen er sich unangenehm an sich selbst erinnert fühlt. (413f.)

Während an dieser wie an anderen Stellen nur die Intensität des antijüdischen Affekts, der Hass selbst, explizit als Resultat von Projektion beschrieben wird, finden sich in *Geschlecht und Charakter* vereinzelt auch Passagen, in denen auch die den Objekten dieses Hasses zugeschriebenen Eigenschaften als ein solches Produkt von Projektion verstanden werden. Über die Frau zum Beispiel sagt Weininger an früherer Stelle:

Durchaus ist das Weib nur der Gegenstand, den sich der Trieb des Mannes erzeugt hat als das eigene Ziel [...], es ist die Objektivation der männlichen Sexualität, die verkörperte Geschlechtlichkeit, seine Fleisch gewordene Schuld. [...] Wie der Haß des Mannes gegen das Weib nur noch nicht sehend gewordener Haß ist gegen die eigene Sexualität, so ist die Liebe des Mannes sein kühnster, äußerster Versuch, das Weib als Weib sich zu retten, statt es als solches von innen zu verneinen. (407f.)

Diese Passagen erinnern an Sigmund Freuds im selben Zeitraum entwickelte Theorie der paranoiden Projektion. In einem unveröffentlichten Manuskript, beigelegt einem Brief an den Freund Ludwig Fließ, erklärte Freud am 24. Januar 1896: „Die Paranoia hat also die Absicht, eine dem Ich unverträgliche Vorstellung dadurch abzuwehren, daß deren Tatbestand in die Außenwelt projiziert wird.“²⁰ Freud veröffentlichte seine Überlegungen zum Mechanismus der Projek-

²⁰ Die von Freud gegebenen Beispiele sind äußerst divers und reichen von verleugneten sexuellen Regungen bis zur kollektiven Abwehr von Kränkungen des Nationalstolzes. Vgl. Freud, Sig-

tion allerdings im Wesentlichen erst lange nach dem Erscheinen von *Geschlecht und Charakter*, abgesehen von kurzen Bemerkungen über die Rolle der Projektion in Angstneurosen (1895), im paranoiden Verfolgungswahn und im Aberglauben (1901).²¹ Dennoch ist nicht völlig auszuschließen, dass Weininger die Anregung zu seinen Überlegungen ursprünglich von Freud empfing: Es gab zumindest ein längeres persönliches Zusammentreffen beider,²² und Weininger war überdies mit Freuds aktuellen Forschungen durch seinen Freund Hermann Swoboda vertraut, der sich bei Freud einer Psychoanalyse unterzog.²³

mund: Manuskript H. Paranoia (Beilage zum Brief an Wilhelm Fließ vom 24. 1. 1895). In: Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887–1902. Frankfurt am Main 1962. S. 97–105, hier S. 99. Zum Konzept der Projektion bei Freud siehe auch Laplanche, Jean u. J.-B. Pontalis: *Projection*. In: *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Paris 1971. S. 343–350. Zur Geschichte des Projektionsbegriffs auch: Schmieder, Falko: Von der Methode der Aufklärung zum Mechanismus des Wahns. Zur Geschichte des Begriffs ‚Projektion‘. In: *Abhandlungen. Archiv für Begriffsgeschichte* 47 (2005). S. 163–189; ders.: ‚Entwerfungsarten‘ im Zusammenhang. Zur interdisziplinären Geschichte des Projektionsbegriffs. In: *Begriffsgeschichte der Naturwissenschaften. Zur historischen und kulturellen Dimension naturwissenschaftlicher Konzepte*. Hrsg. von Ernst Müller und Falko Schmieder. Berlin, New York 2008. S. 73–93; Nohr, Olaf: Vernunft als Therapie und Krankheit. In: *Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 2:1 (2013). S. 8–20; Müller-Tamm, Jutta: Abstraktion als Einfühlung. Zur Denkfigur der Projektion in Psychophysiologie, Kulturtheorie, Ästhetik und Literatur der frühen Moderne. Freiburg 2005.

21 S. Freud, Sigmund: Über die Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als ‚Angstneurose‘ abzutrennen. In: *Neurologisches Zentralblatt* XIV (1895). S. 50–66; ders.: Zur Psychopathologie des Alltagslebens (Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum). 5., erw. Aufl. Berlin 1917 [1901]. S. 211, S. 213.

22 1901 hatte Weininger Freud eine ausführliche Skizze seines Dissertationsprojekts (noch ohne das Kapitel über das Judentum) unterbreitet. Dies geschah in der Hoffnung, die Unterstützung und Förderung des zunehmend bekannter werdenden Nervenarztes zu gewinnen. Freud genügte dieser Bitte nicht, unterhielt sich aber ausführlich mit dem jungen Autor und empfahl ihm, zunächst ein Jahrzehnt auf die empirische Unterfütterung seiner Thesen zu verwenden. Schröter, Michael: Fliess versus Weininger, Swoboda and Freud. The Plagiarism Conflict of 1906 assessed in the Light of the Documents. In: *Psychoanalysis and History* 5:2 (2003). S. 147–173, hier S. 153f.

23 Schröter, Fliess versus Weininger (wie Anm. 22), S. 150. Die Möglichkeit des direkten und indirekten intellektuellen Austauschs zwischen Weininger und Freud war so zumindest hinreichend gegeben, um als Basis einer ausgedehnten Kampagne von Freuds früherem Freund und Vertrauten Ludwig Fließ zu dienen, der Freud beschuldigte, Fließ’ Idee der fundamentalen Bisexualität aller Menschen an Weininger weitergegeben zu haben, der diese dann zur Basis von *Geschlecht und Charakter* gemacht habe; vgl. Schröter, Fliess versus Weininger (wie Anm. 22); Le Rider, Jacques: *Der Fall Otto Weininger*. Wien, München 1985. S. 78–101. Weder die ausgedehnte Korrespondenz Freuds und Fließ’ zu diesem Plagiatsvorwurf noch die Veröffentlichungen von Fließ und anderen zum Thema scheinen jedoch Hinweise auf eine etwaige Aneignung von Freuds Projektionstheorie durch Weininger zu enthalten. Selbst in einem Klima von Missgunst und Misstrauen, die sich um andere Plagiatsvorwürfe gegen Weininger ranken, scheint Freud also

Selbst wenn Weininger die erste Anregung zu seiner Projektionstheorie tatsächlich Freud zu verdanken haben sollte – und seine Bemerkungen über den Frauenhass als Hass gegen die eigene Sexualität wären mit Freuds Argumenten sicherlich kompatibel –, gilt das jedoch sicherlich nicht für seine Beschreibung der spezifischen Rolle dieses Mechanismus im Antisemitismus. Freud selbst erwähnt einen solchen Mechanismus in seinen wenigen, verstreuten und heterogenen Bemerkungen zum Antisemitismus nicht. Demnach könnte Weininger zumindest in dieser Hinsicht als Vorläufer der Antisemitismustheorie von Horkheimer und Adorno gelten, die sie in der *Dialektik der Aufklärung* entwickeln.

Nimmt man Weiningers momenthaft aufblitzende Einsicht in die projektiven Ursprünge der eigenen Theorien ernst, ist die Struktur seiner polaren Konstruktionen näher daraufhin zu befragen, welche Dimensionen des ‚männlichen‘ Selbst es eigentlich sind, die hier in der doppelten Polarität von ‚Weib‘ und ‚Jude‘ externalisiert werden. Liest man diese Struktur durch die Brille Kritischer Theorie, erscheint seine Ontologie als verzerrende Beschreibung einer historisch und gesellschaftlich spezifischen Situation.

III

Es fällt zunächst auf, dass Weiningers M alle Züge der Subjektvorstellung der Aufklärung repräsentiert, die für den größten Teil des 19. Jahrhunderts maßgeblich war: interne Homogenität, klare Subjektgrenzen, rationales, logisches Denken, kontinuierliches Gedächtnis, Selbstkontrolle, freien Willen und Leitung durch moralische Prinzipien. W ist in allen Punkten Ms Gegenteil: Die idealtypische Frau ist für Weininger ein amorphes Aggregat, mit den sie umgebenden Menschen verschmolzen, und sieht es darauf ab, durch ihre verderbliche Sexualität Subjektgrenzen aufzulösen. Für sie sind Denken und Fühlen eins, ihre Erinnerung ist fragmentarisch und unwillkürlich. Sie besitzt weder Selbstreflexion noch Selbstkontrolle, wird durch ihre Triebe bestimmt und ist zu moralischen Empfindungen unfähig. Diese Züge drohen, die schwer erkämpfte Stabilität, Begrenzung und Selbstkontrolle des männlichen Subjekts zu unterminieren. Das Verhältnis von M und W scheint eine freudsche Lesart nahezulegen, in der M die bewussten Regionen des Ich repräsentiert, das weibliche Prinzip dagegen mit jenen Regionen des Selbst assoziiert ist, die sich der bewussten Kontrolle entziehen, den

keine Veranlassung gesehen zu haben, auch in Bezug auf seine eigene Theorie der Projektion unausgewiesene Anleihen Weiningers zu vermuten.

unterdrückten und verleugneten libidinösen Impulsen des Es.²⁴ Nichts anderes scheint Weininger selbst zu behaupten, wenn er den „Haß des Mannes gegen das Weib“ als „nur noch nicht sehend gewordene[n] Haß [...] gegen die eigene Sexualität“ beschreibt (407f.).

Eine solche Interpretation von *Geschlecht und Charakter* als Transformation eines ungelösten ödipalen Dramas in Metaphysik kann sicherlich wichtige Züge des Verhältnisses von M und W erhellen und erklären helfen, warum W eine solche Gefahr für das männliche Subjekt darstellt. Die Bedeutung der Figur des Juden in *Geschlecht und Charakter*, dessen Gefährlichkeit als Agent von Abstraktion, Zerfall und generell der Übel der Moderne seine Assoziation mit Sexualität weit übersteigt, und die Frage, warum Ideen wie die Weiningers gerade um die Jahrhundertwende so breite Resonanz fanden, lassen sich auf diese Weise allerdings nicht erklären.²⁵ Ein produktiverer Ansatz für eine Analyse von Weiningers M und seiner Opponenten findet sich in Max Horkheimers und Theodor W. Adornos *Dialektik der Aufklärung*, die Freuds Darstellung der Konstitution des modernen Subjekts in eine allgemeinere Gesellschaftstheorie der Moderne integriert.

Horkheimers und Adornos bahnbrechender Text ist nicht frei von inneren Spannungen, die hier nicht im Detail diskutiert werden können. So ist das Buch unter anderem ambivalent in der Frage, ob die Ursprünge der dunklen, destruktiven Seiten der Aufklärung und der Herausbildung des modernen Subjekts in jahrtausendealten Versuchen, der Natur den menschlichen Willen aufzunötigen, zu suchen sind oder ob ihr Beginn historisch spezifischer in den besonderen Formen gesellschaftlicher Vermittlung in der bürgerlichen Gesellschaft liegt. Es ist der letztere dieser beiden Argumentationsstränge, dem ich hier folgen möchte. Horkheimers und Adornos Beschreibung des bürgerlichen Subjekts als sowohl von Natur als auch von Gesellschaft abhängig, aber gleichzeitig von beiden bedroht, bietet einen guten Ausgangspunkt, um die unterliegende Struktur der Trias M – W – Jude bei Weininger zu erhellen.

Für Horkheimer und Adorno ist das moderne Subjekt – anders als für Kant und Weininger – eine historische Hervorbringung. Seine Herausbildung ist gleichzeitig Bedingung von Befreiung aus der Abhängigkeit von Natur und selbst eine Form unpersönlicher Herrschaft. Der Prozess der Subjektformierung als Entwick-

24 Freuds Diskussion des ‚ozeanischen Gefühls‘ im ersten Abschnitt von *Das Unbehagen in der Kultur* zum Beispiel wirft Licht auf die Verbindung zwischen Weiblichkeit und dem Fehlen bzw. der Schwächung interner und externer Ich-Grenzen in der ursprünglichen Einheit mit der Mutter ebenso wie in erwachsener Sexualität.

25 Freuds Erklärung des Antisemitismus aus der Kastrationsanst und Sander Gilmans darauf basierende Weininger-Lektüre, z.B. in *Jewish Self-Hatred* (wie Anm. 1) und ders.: *Otto Weininger and Sigmund Freud*. In: Harrowitz, Hyams, *Jews & Gender* (wie Anm. 1), S. 103–120, können also nur einen Teilaspekt von Weiningers Antisemitismus erfassen.

lung von Mechanismen der Selbstdisziplinierung, der Unterdrückung dessen, was Horkheimer und Adorno die ‚Natur im Subjekt‘ nennen,²⁶ ist schmerzhaft, sein Erfolg stets gefährdet und sein Ergebnis prekär:

Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt. Die Anstrengung, das Ich zusammenzuhalten, haftet dem Ich auf allen Stufen an, und stets war die Lockung, es zu verlieren, mit der blinden Entschlossenheit zu seiner Erhaltung gepaart. [...] Die Angst, das Selbst zu verlieren und mit dem Selbst die Grenze zwischen sich und anderem Leben aufzuheben, die Scheu vor Tod und Destruktion, ist einem Glücksversprechen verschwistert, von dem in jedem Augenblick die Zivilisation bedroht war.²⁷

Ein solcher Horror vor der Auflösung von Subjektgrenzen, ebenso wie die Ahnung, dass ihre Bewahrung unablässige Anstrengung erfordert, scheinen auch *Geschlecht und Charakter* zu durchdringen. Die Angst vor Kontrollverlust, vor dem Rückfall in Natur, ist, so Horkheimer und Adorno, der Preis der Selbsterhaltung.

Auch die Projektion dieser Angst auf die Frau wird von Horkheimer und Adorno beschrieben. Frauen werden mit äußerer und innerer Natur assoziiert; Objekte sexuellen Begehrens, werden sie als seine Urheberinnen verfolgt, wie auch in den historisch sich wandelnden Bildern der *femme fatale* illustriert. „Das Weib als vorgebliches Naturwesen ist Produkt der Geschichte, die es denaturiert. [...] Die verhasste übermächtige Lockung, in die Natur zurückzufallen, ganz ausrotten, das ist die Grausamkeit, die der mißlungenen Zivilisation entspringt, Barbarei, die andere Seite der Kultur.“²⁸

Horkheimers und Adornos Analyse zufolge ist der scheinbare Gegensatz zwischen Natur und Kultur selbst gesellschaftlich produziert, ebenso wie die Vorstellung von Natur als bloßer Materie, die sich in den entstehenden modernen Naturwissenschaften im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts entwickelt. „Nachdem die objektive Ordnung der Natur als Vorurteil und Mythos sich erledigt hat, bleibt

26 Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main 1969 [1944], S. 47.

27 Horkheimer, Adorno, *Dialektik* (wie Anm. 26), S. 40.

28 Horkheimer, Adorno, *Dialektik* (wie Anm. 26), S. 119. In der Ambivalenz dieser Formulierung, was den Status der Frau als vermeintliches Naturwesen angeht, deutet sich ein Problem der Auseinandersetzung mit Weiblichkeit in der *Dialektik der Aufklärung* an. Viele Äußerungen Horkheimers und Adornos zum Thema scheinen zwischen einer Analyse von gesellschaftlich produzierten Weiblichkeitsbildern und der Rede von tatsächlichen Frauen zu changieren. Diese Problematik kann hier jedoch leider nicht näher untersucht werden.

Natur als Masse von Materie übrig.“²⁹ Diese Beschreibung legt nahe, dass Weiningers W nicht nur mit ‚Natur im Subjekt‘, den bedrohlichen Trieben des Es, assoziiert zu sein scheint, sondern auch mit Zügen der äußeren Natur – nicht Natur im emphatischen romantischen Sinne allerdings, deren Glorifizierung bereits eine Reaktion gegen ihre gesellschaftliche Degradierung ist, sondern Natur, wie sie in der kapitalistischen Gesellschaft erscheint, als bloße Substanz, als das passive und formbare Objekt kognitiver wie praktischer menschlicher Aktivität.

Bedrohung durch Gesellschaft

Gefahr droht allerdings nicht nur von innerer und äußerer Natur, sondern auch aus einer anderen Richtung: Die moderne Gesellschaft selbst scheint emphatische Individualität, das innengesteuerte, autonome Subjekt, dessen Entscheidungen und Hervorbringungen authentischer Ausdruck einer einzigartigen, konstanten und konsistenten Persönlichkeit sind – Züge, die in Weiningers Idee des ‚Genius‘ zum Extrem getrieben werden –, zu unterwandern. Diese Bedrohung erscheint auch bei Weininger eng assoziiert mit der Figur des Juden. Während die Frau für Gefühl, Körper, Materie steht und die Herrschaft der Vernunft gefährdet, ist das Problem des Juden ganz im Gegenteil ein Exzess an Rationalität. Er repräsentiert instrumentelle Vernunft, Abstraktion, begriffliches Denken ohne Substanz, ohne Kreativität, ohne ‚Glauben‘ (426–434; 439–444). In dieser Hinsicht rekapituliert Weiningers Kritik des Juden Motive einer romantischen Aufklärungskritik. Der Jude ist assoziiert mit Oberfläche statt Tiefe, der Dominanz gesellschaftlicher Rollen gegenüber konstanter, ‚authentischer‘ Persönlichkeit. ‚Der Jude‘ steht so für Zerfall, Abstraktion und Entzauberung auf einer viel grundlegenderen Ebene als der verbreiteten Kritik an „jüdischen Bankern und Rentiers“ oder der Abneigung gegen Journalisten.

Die in *Geschlecht und Charakter* mit den Juden assoziierte Krise des autonomen, einzigartigen Individuums, Weiningers M, lässt sich angemessener als gesellschaftlich und historisch verstehen, begründet in Spannungen, die der kapitalistischen Moderne immanent sind und im Brennpunkt einer kritischen Tradition stehen, die von Hegel über Marx sowie Horkheimer und Adorno bis heute reicht. Schon Hegel hatte diagnostiziert, dass das formell freie bürgerliche Subjekt sich einer gesellschaftlichen Welt gegenüber sieht, die – sowohl als politisch-rechtliche Ordnung als auch als hochgradig arbeitsteilig vermittelter Produktionszusammenhang – zwar Produkt menschlicher Praxis ist, dem Indi-

29 Horkheimer, Adorno, *Dialektik* (wie Anm. 26), S. 106.

viduum aber als fremd, versachlicht und übermächtig gegenübertritt.³⁰ Marx sah die Ursache dieses scheinbaren Paradoxons spezifischer in der Tatsache, dass transparente persönliche Herrschaftsverhältnisse durch die undurchsichtigen gesellschaftlichen Formen der Ware und des Kapitals abgelöst wurden. Für ihn ist die kapitalistische Gesellschaft gekennzeichnet durch „[p]ersönliche Unabhängigkeit auf **sachlicher** Abhängigkeit gegründet“.³¹ Gesellschaftliche Verhältnisse und Herrschaftsformen im Kapitalismus erscheinen also nicht offen als gesellschaftlich. Nach Marx werden Menschen im Kapitalismus weniger durch eine ‚herrschende Klasse‘ als durch ihre eigene gesellschaftliche Praxis unterjocht, die sich in entfremdeter Weise konstituiert und ihnen als System abstrakter Zwänge gegenübertritt. Der Entwicklungsprozess dieser Gesellschaft ist nicht auf ein definiertes Ziel, auf die Befriedigung spezifischer Bedürfnisse gerichtet, sondern wird durch die Selbstverwertung des Werts vorangetrieben. Die kapitalistische Gesellschaft ist also durch eine unpersönliche Dynamik gekennzeichnet, eine gerichtete Bewegung ohne Endpunkt, die tiefgreifende und sich beschleunigende Transformationen der natürlichen und gesellschaftlichen Welt verursacht. Die Erfahrung einer solchen selbstläufigen, potenziell destruktiven Dynamik war in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in Mitteleuropa besonders deutlich spürbar.

Freiheit und Unabhängigkeit des bürgerlichen Individuums werden jedoch nicht nur von außen eingeschränkt, und zwar von derselben Gesellschaft, die diese Qualitäten als zentrale Bestimmungen des Menschen gesetzt hatte. Die vorgeblich authentische Persönlichkeit, die ihre Hervorbringungen aus den Tiefen des eigenen, einzigartigen, authentischen Daseins schöpft – Weiningers ‚Genius‘ –, wird auch von innen ausgehöhlt.³² Die besondere Identität der Menschen liegt in ihrer je besonderen Geschichte, in ihren Beziehungen mit anderen. Je individualisierter und atomisierter das bürgerliche Individuum ist und je hermetischer seine Außengrenzen sind, desto leerer ist das, was diese Grenzen umschließen. Die Bewegung in Richtung absolute Individualität ist gleichzeitig eine Bewegung hin zu absoluter Allgemeinheit. In den Worten Adornos und Horkheimers: „Das von Zivilisation vollends erfaßte Selbst löst sich auf in ein Element jener

30 S. etwa Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Ästhetik*. Hrsg. von Friedrich Bassenge. Berlin, Weimar 1965 [1842]. Bd. 1. S. 182, S. 255.

31 Marx, Karl: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Bd. 42. Berlin 1983. S. 91.

32 Dieser Umstand wurde ebenfalls früh von Hegel verzeichnet, der beschreibt, wie die Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft sich und andere zu bloßen Mitteln herabzusetzen gezwungen sind, so dass das Individuum „deshalb nicht aus seiner eigenen Totalität tätig und nicht aus sich selbst, sondern aus anderem verständlich“ ist. Hegel, *Ästhetik*. Bd. 1 (wie Anm. 30), S. 151.

Unmenschlichkeit, der Zivilisation von Anbeginn zu entrinnen trachtete. Die älteste Angst geht in Erfüllung, die vor dem Verlust des eignen Namens.³³

Die Spannungen, die sich für Hegel bereits abzeichneten und die Marx theoretisch zu erfassen versuchte, machten sich mit der Ausbreitung und Intensivierung des industriellen Kapitalismus in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts immer stärker bemerkbar. Vor diesem Hintergrund könnte Weiningers Apotheose des ‚Christen‘ oder ‚Ariers‘ und seine Wendung gegen den ‚jüdischen‘ Geist als Reaktion auf die wachsende Bedrohung gelesen werden, die die bürgerliche Gesellschaft selbst für das autonome, rationale und innengesteuerte bürgerliche Individuum darstellte, das – zumindest als Ideal – zuvor von derselben Gesellschaft hervorgebracht worden war. Kritische Theorie könnte so die Mittel bereitstellen, Weiningers rudimentäre Theorie der Projektion gesellschaftlich zu deuten: Wo Weininger lediglich die Verlagerung individueller, angeborener Züge in die Außenwelt zu erkennen meint, würden diese Züge mit Hegel, Marx, Freud und Horkheimer/Adorno sichtbar als interne Widersprüche in der Formierung des bürgerlichen Individuums selbst, die in den Figuren des ‚Juden‘ und des ‚idealen Weibes‘ äußere Gestalt gewinnen.³⁴

Produktiv für ein Verständnis zentraler Aspekte von Weiningers Vorstellung des Juden ist auch Moishe Postones Aufsatz „Antisemitismus und Nationalsozialismus“, der eine Theorie des Antisemitismus als Assoziierung von Juden mit als bedrohlich empfundenen Aspekten der kapitalistischen Gesellschaftsentwicklung entwickelt. Der Text steht in einer ähnlichen Theorietradition wie die *Dialektik der Aufklärung*, konzentriert sich aber ganz auf den modernen Antisemitismus und rückt ein Konzept subjektloser gesellschaftlicher Herrschaft, die in den Fetischformen von Ware und Kapital verwurzelt ist, stärker in den Mittelpunkt.

33 Horkheimer, Adorno, *Dialektik* (wie Anm. 26), S. 37.

34 Eine systematische Diskussion von Horkheimers und Adornos Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen historischen Gestalten von Judenfeindschaft und Antisemitismus und ihrer Ursachen im letzten Kapitel der *Dialektik der Aufklärung*, den ‚Elementen des Antisemitismus‘, kann hier leider nicht geleistet werden, obgleich einige der in diesem Kapitel versammelten Analysen und Reflexionen Aspekte von *Geschlecht und Charakter* weiter erhellen könnten. Dies gilt etwa für die Diskussion des Antisemitismus als Projektionsphänomen, für die ambivalente Stellung des Juden als vermeintlichem Agenten der Modernisierung und gleichzeitig – ebenso wie die Frau – Repräsentanten des zivilisatorisch Verdrängten, oder für die Analyse der Abschaffung des innengesteuerten bürgerlichen Individuums durch die bürgerliche Gesellschaft selbst. Zwar sind die ‚Elemente‘ in vieler Hinsicht selbst eher als Forschungsprogramm denn als ausgearbeitete Theorie zu betrachten. So befassen Horkheimer und Adorno in den ‚Elementen‘ häufig äußerst heterogene Phänomene unter demselben Begriff, ohne deren Unterschiede und Vermittlungen explizit zu diskutieren, sichtbar etwa im Konzept der ‚Projektion‘. Dennoch sind die in der *Dialektik der Aufklärung* versammelten Ansätze bis heute wegweisend für gesellschaftskritische Erklärungsversuche des modernen Antisemitismus.

Von Marx' Analyse der Warenform ausgehend beschreibt Postone, warum im Kapitalismus gesellschaftliche Vermittlung nicht als solche erscheint, sondern als Gegensatz zwischen einer konkreten Sphäre des Gebrauchswerts, konkreter Arbeit und Produktion einerseits, und andererseits einer Sphäre abstrakter Zwänge und Imperative. Keine dieser Sphären zeigt sich als gesellschaftlich konstituiert. Stattdessen erscheint die konkrete Dimension als ‚natürlich‘, die abstrakte Wertdimension als der gesellschaftlichen Welt äußerlich. Die Ursprünge dieser Formen abstrakter Herrschaft in kollektiver gesellschaftlicher Praxis bleiben unsichtbar. Sie können deshalb leicht in personalisierender Weise missdeutet werden, wie sich das historisch in einer Reihe von Verschwörungstheorien (etwa mit Bezug auf Freimaurer, Jesuiten oder ‚Banker und Spekulanten‘) manifestierte. Solche Formen der Personalisierung der gesellschaftlichen Dynamik im Kapitalismus gewannen besondere Kohärenz und gesellschaftliche Durchschlagskraft im modernen Antisemitismus. Entsprechende Züge des Judenbilds – insbesondere die Assoziierung mit Abstraktion, instrumenteller Vernunft und der zutiefst desintegrativen Dynamik der Moderne – finden sich auch bei Weininger.

Andererseits wirft Postones Theorie des Antisemitismus auch ein Schlaglicht auf die grundsätzlichen Unterschiede zwischen Weiningers Text und der völkischen Tradition, mit der er so oft assoziiert wird.³⁵ Laut Postone erlaubt die Analyse der kapitalistischen Moderne im Licht der gesellschaftlich konstituierten Opposition zwischen konkret und abstrakt, romantische Varianten des ‚Antikapitalismus‘ als Denkformen zu verstehen, denen gemäß die konkrete Dimension als nicht kapitalistisch wahrgenommen wird. In der völkischen Spielart dieses Denkmusters zum Beispiel wird das Konkrete romantisiert als produktive handwerkliche Arbeit, als Volk und ‚Natur‘, während der italienische Futurismus und seine faschistischen Erben die ‚konkreten‘ Dimensionen der Moderne selbst, etwa industrielle Produktion und die Macht der Maschine, glorifizieren.

Was Weininger von seinen völkischen Zeitgenossen unterscheidet, ist, dass er eine solche Idealisierung des Konkreten und ‚Natürlichen‘ zurückweist. In Weiningers Welt gibt es keine Romantisierung von Volk und Rasse, keine Zuflucht in vermeintlich unkorruptierten Formen von Gemeinschaft, und keine Sicherheit ist aus den Kontinuitäten der Abstammung und dem ewigen Gesetz des

35 S. z.B. Le Rider, *Modernity* (wie Anm. 10), S. 165f., und Daniel Steuers in vieler Hinsicht erhellende Einleitung zu einer verdienstvollen Neuübersetzung: Steuer, Daniel: *A book that won't go away. Otto Weininger's *Sex and Character**. In: Weininger, Otto: *Sex and Character. An Investigation of fundamental Principles*. Übers. von Ladislaus Löb. Hrsg. v. Daniel Steuer und Laura Marcus. Bloomington, Indiana 2005. S. xi-xlvi.

Blutes zu gewinnen.³⁶ Aus ähnlichen Gründen trägt auch Weiningers Bild des Weiblichen keine der sonst üblichen ambivalenten Züge. Für Weininger repräsentiert die Frau nicht Natur als ‚Anderes‘ der Moderne in irgendeinem positiven Sinne. Weder erscheint weibliche Sexualität, wie in anderen Texten der Jahrhundertwende, als rohe, ungezähmte Lebenskraft, die die erstickende Umklammerung bürgerlicher Konventionen aufzusprengen vermöchte, noch ist sie, gemäß der Bilder bürgerlicher Weiblichkeit im 18. und 19. Jahrhundert, Hüterin einer häuslichen Sphäre, in der Fürsorge, Selbstlosigkeit, Schönheit und Harmonie ein Gegengewicht zur unbarmherzigen Arbeits- und Geschäftswelt des Mannes bieten.³⁷ Bei Weininger ist die Frau nur Hure, nicht Madonna. Zwar ist sie mit Natur assoziiert – jedoch nicht mit Natur als romantischem Gegenprinzip einer zerstörerischen gesellschaftlichen Welt, sondern mit Natur als blindem Prozess, als ungeformter Materie.

Für Weininger gibt es also in der Außenwelt nichts von Gesellschaft Unberührtes, keine Zuflucht vor den Verheerungen der Moderne. Anders als die Liberalen kann er gegen die Barbarei des Konkreten nicht auf die universelle, kritische Dimension abstrakter Vernunft zurückgreifen; anders als die Romantiker wendet er sich gegen die Verwüstungen der Abstraktion nicht der Unmittelbarkeit zu. Weininger verwirft beides, verdinglicht im Juden und dem Weib. Der einzige Ort, der noch nicht von einer Gesellschaft erobert ist, die er verabscheut, ist die Innenwelt. Nur das starke Individuum, der Genius, imaginiert als letzte Bastion des Besonderen und Authentischen, scheint noch nicht entweder der universellen Herrschaft der instrumentellen Vernunft oder dem Sirenengesang der Irrationalität verfallen. Gerade dies macht Weiningers Text so interessant für eine Analyse der Dialektik der Aufklärung. Sein Werk ist eine verzweifelte Reaktion auf die Antinomien der kapitalistischen Moderne selbst, außerhalb derer es für ihn keinen Standpunkt gibt. Sein Wunsch, den arischen Mann vom Juden und dem Weib zu befreien, ist der unmögliche Versuch, das bürgerliche Subjekt vor

36 In ähnlicher Weise teilt er zwar Nietzsches aristokratische Rebellion gegen Massengesellschaft, Verwissenschaftlichung und metaphysische Entwurzelung; Dionysos jedoch ist für Weininger assoziiert mit den Schrecken des Weiblichen. Weiningers ‚Genius‘ ist hypermoralisch statt amoralisch, logisch statt instinktgeleitet, und ist fixiert auf die Aufrechterhaltung von Grenzen, statt in ihrer Transgression zu schwelgen. Für eine erhellende historische Kontextualisierung von Nietzsches Vorstellung des Genius, in der diese Parallelen und Unterschiede klar zutage treten, s. Schmidt, Jochen: *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik, 1750–1945*. Bd. 2. Darmstadt 1985. S. 129–162.

37 S. etwa Frevert, Ute: *Frauen-Geschichte. Zwischen bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit*. Frankfurt am Main 1986. S. 18, S. 33–51; Hausen, Karin: *Die Polarisierung der Geschlechtscharaktere. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben*. In: *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*. Hrsg. v. Werner Conze. Stuttgart 1976. S. 363–393.

der bürgerlichen Gesellschaft und der eigenen leiblichen Existenz zu retten. *Geschlecht und Charakter* erweist so Hyperrationalismus und Irrationalismus als Kehrseiten derselben Medaille.

IV

Auf einer unmittelbaren Ebene scheint Weiningers Projektionstheorie des Antisemitismus die eigene Situation zu beschreiben: Wie so viele seiner assimilierten jüdischen Zeitgenossen scheint er verständlicherweise nicht imstande, den gesellschaftlichen Antisemitismus insgesamt als falsche Projektion zu begreifen und dessen Behauptungen über ‚die Juden‘ als unwahr abzuweisen. Seine einzige Option, dem antisemitischen Urteil nicht zu verfallen, ist so, das vermeintlich ‚jüdische‘ in sich selbst zu tilgen, sich im Kontrast zum ‚wahren‘ Juden zu begreifen und in ihm zu lokalisieren, was er in sich selbst argwöhnt, aber hinter sich gelassen zu haben hofft. Die Vermutung liegt nahe, Weininger verabscheue den ‚jüdischen Juden‘ umso mehr, weil dieser für ihn die Wahrheit des gesellschaftlichen Verdikts gegen die Juden, das auch Weininger selbst bedroht, zu verkörpern scheint. Dass Weininger imstande ist, den Mechanismus der Projektion zu beschreiben und ihn gleichzeitig, scheinbar unreflektiert, zu reproduzieren, ist einer der merkwürdigsten Züge in einem insgesamt verstörenden Buch. Er könnte als Indiz der Schwierigkeit gewertet werden, solchen Mechanismen durch bloße Aufklärung beizukommen. *Geschlecht und Charakter* könnte so auch als Beleg der Freud’schen These gelesen werden, dass die theoretische Einsicht in die Funktionsweise weitgehend unbewusster psychischer Mechanismen deren Macht nicht unbedingt bricht.

Versteht man den Text im Lichte der *Dialektik der Aufklärung*, werden die Antagonisten in Weiningers Welttheater, M und W, der Arier und der Jude, überdies sichtbar als externalisierende Personifikationen immanenter Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft und des bürgerlichen Individuums selbst. Die Doppelbedrohung durch Judentum und Weiblichkeit enthüllt die Brüchigkeit des bürgerlichen Subjekts. Wirkliche, lebendige Individuen bleiben notwendig immer hinter dem Ideal zurück: Da das Subjekt an die eigene Leiblichkeit gebunden bleibt, libidinöse Impulse, irrationale Wünsche und die Abhängigkeit von anderen nie völlig hinter sich lassen kann, kann es nie völlig dem Ideal des autonomen, selbstkontrollierten männlichen Subjekts im 19. Jahrhundert genügen. Überdies wird dieses Subjekt von einer Gesellschaft hervorgebracht, die die ‚Individualität‘ der Individuen nivelliert und praktisch die Freiheit und Autonomie widerruft, die sie in abstrakter Form produziert, die so Hebamme und Totengrä-

ber zugleich ist. Das bürgerliche Subjekt ist also instabil vom Moment seiner Entstehung an, und diese Instabilität macht sich in den letzten Jahren des Jahrhunderts immer deutlicher bemerkbar.

Versteht man ‚die Frau‘ und ‚den Juden‘ in dieser Weise als Projektionen, wirft das auch neues Licht auf das ständige Abgleiten des Texts von W als Komponente in jedem Menschen zur Rede über wirkliche Frauen und vom ‚Judentum‘ als psychische Disposition, die sich potenziell in jedem Menschen findet, zu den Juden als religiös, ethnisch und kulturell definierte gesellschaftliche Gruppe. Statt bloßer Ungenauigkeiten werden diese Übergänge sichtbar als Performanz der größtenteils verschwiegenen Wahrheit des Texts. Während Weininger in erster Linie die Affekte von Hass und Liebe explizit als Resultat von Projektion beschreibt, inszeniert diese Bewegung den tatsächlichen Mechanismus, den Weininger nur wenige Male am Rande streift: Die Objekte des Affektes selbst sind Ergebnis von Projektion. Der gleitende Übergang macht das Innere zum Äußeren, das Gesellschaftliche zum Wesen, er projiziert universelle Züge in jedem Individuum auf den partikularen ‚Anderen‘.

Allgemeiner könnte das Beispiel Weiningers auch einen Beitrag zum Verständnis des Zusammenhangs von Misogynie, Antisemitismus und Moderne leisten. Die Wichtigkeit nicht nur der Gemeinsamkeiten, sondern auch der Unterschiede zwischen ‚Weib‘ und ‚Jude‘ in *Geschlecht und Charakter* illustriert, dass die unhistorische Binarität von ‚Selbst‘ und ‚Anderem‘ ein zu einfaches Modell darstellt. Stattdessen artikulieren diese *unterschiedlichen* ‚Anderen‘ verschiedene Dimensionen historisch spezifischer und sich wandelnder gesellschaftlicher Erfahrung. Eine solche Lesart könnte einen Beitrag zu Diskussionen über die Frage leisten, warum die moderne Gesellschaft, die doch vorgeblich auf universalistischen Konzeptionen des Subjekts basiert, weiterhin stereotypische Vorstellungen von rassischer und Geschlechterdifferenz produziert. Weiningers Beispiel könnte so auch illustrieren, dass eine kritische Theorie der Gesellschaft zu einem Verständnis solcher Konstruktionen von Rasse/Ethnizität und Geschlecht jenseits der bloßen Betrachtung ökonomischer Rationalitäten einerseits und einem Verständnis von Konstruktion als rein diskursiv andererseits beitragen kann.

David Jünger

„Wo aber Nationen nicht begreifen können, da hassen sie.“

Isaac Breuer, die deutsche Orthodoxie und der Judenhass
zwischen den Weltkriegen

Anfang März des Jahres 1936 betrat Isaac Breuer (1883–1946) den heiligen Boden Erez Israels.¹ Er hatte sich dazu entschieden, seiner langjährigen Heimatstadt Frankfurt am Main endgültig den Rücken zu kehren und nach Palästina auszuwandern. Zwei Jahre später, im Spätsommer 1938, beendete er seine Arbeit an der Schrift *Weltwende*, die erst 40 Jahre später veröffentlicht wurde.² In dieser untersuchte er die geschichtlichen Entwicklungen seit dem Ersten Weltkrieg und die Bedeutungen der nationalsozialistischen Judenfeindschaft:

In aller Form haben die Diktatoren der Rassenlehre der jüdischen Nation, zwei Jahrtausende nach Untergang des jüdischen Staats und Verlust des jüdischen Landes, den Krieg erklärt. Kriegsschauplatz ist zunächst das Reich der Rassendiktatoren. Aber, wie in jedem Krieg, erstreckt sich die Kriegspropaganda über die ganze Welt. [...] Nur daß dieser Krieg gegen die – wehrlose der Nationen geht. Nur daß dieser Krieg einen – Friedensschluß nicht kennt. Es ist ein Vernichtungskrieg.³

Diese scheinbar prophetischen Worte, die Breuer noch vor den Novemberpogromen des Jahres 1938 niederschrieb, waren der vorläufige Endpunkt einer kontinuierlichen Auseinandersetzung mit dem Judenhass, die bis in die späten Kriegstage des Ersten Weltkriegs zurückreichten. Beginnend mit dem Jahr 1918 hatte sich Breuer immer wieder intellektuell mit der Judenfeindschaft beschäftigt und sie als Symptom einer weltgeschichtlichen Konstellation – der sogenannten *Metageschichte* – gedeutet, die am Wendepunkt zwischen messianischer Erfüllung und Untergang stünde.

¹ Jüdische Presse, Jg. 22, Nr. 12, 20. März 1936. S. 3; Breuer, Isaac: Mein Weg. Zürich 1988. S. 158.

² Breuer, Isaac: Weltwende. [Jerusalem 1938]. In: Ders.: Weltwende. Hrsg. v. Mordechai Breuer. Jerusalem 1979. S. 1–120.

³ Breuer, Weltwende (wie Anm. 2), S. 71f.

Von Frankfurt am Main nach Erez Israel

Isaac Breuer wurde am 18. September 1883 in Ungarn geboren, wuchs jedoch mit seiner Familie in Frankfurt am Main auf. Er war der Enkel des Begründers der Neo-Orthodoxie, Samson Raphael Hirsch (1808–1888), und kann seinerseits als der wichtigste und bekannteste Vertreter der deutschen Neo-Orthodoxie der 1920er und 1930er Jahre gelten.⁴ Er griff die Ideen seines Großvaters auf und entwickelte sie in origineller Weise weiter, indem er die orthodoxe Theologie mit kantianischer Ethik und Philosophie verknüpfte. Breuer war eine der treibenden Kräfte bei der Gründung der orthodoxen Vereinigung Agudas Jisroel (Aguda), die 1912 in Kattowitz vollzogen wurde. Die Aguda war der Versuch, den im Judentum um sich greifenden Ideen des Zionismus und des Sozialismus/Kommunismus eine starke und transnationale orthodoxe Organisation entgegenzusetzen.⁵

Nach dem Ersten Weltkrieg forderte Breuer von der Aguda jedoch eine stärkere Orientierung hin zum Aufbau eines religiös fundierten jüdischen Nationalheims in Palästina, Erez Israel. Zu diesem Zwecke versuchte er, die auf die Diaspora gerichtete Programmatik der Aguda zu ändern. Wiederholt schlug er eine Revision der ursprünglich formulierten Ziele vor: „Agudas Jisroel erstrebt die Bereitstellung der Nation Gottes und des Landes Gottes für ihre Wiedervereinigung unter der Herrschaft des Rechtes Gottes zum Gottesstaat.“⁶ Diese Wendung Breuers wurde von der Mehrheit der Agudisten jedoch nicht vollzogen. Auch wenn sich Breuer weiterhin explizit von den Zionisten abgrenzte, brachte ihn sein auf Palästina gerichteter Nationalismus den Zionisten näher als den Agudisten.⁷ Sein 1925 veröffentlichtes Werk *Das jüdische Nationalheim* fand bei den Zionisten größeren Anklang als bei der Orthodoxie.⁸ In den Folgejahren entfernte sich Breuer immer weiter von der Aguda, ohne jedoch formell auszutreten.⁹ Als sich Ende der 1920er Jahre das Ende des Emanzipationszeitalters immer bedrohlicher abzeichnete, verzweifelte er an der von ihm prognostizierten Indifferenz der Orthodoxie gegenüber den historischen Entwicklungen. Die Aguda als Ausdruck der gesamten Neo-Orthodoxie war in seinen Augen zu einer statischen Organi-

⁴ Eloni, Yehuda: Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914. Gerlingen 1987. S. 385.

⁵ „Agudas Jisroel“. Berichte und Materialien. Hrsg. v. Provisorischen Comité der „Agudas Jisroel“ zu Frankfurt a. M. Frankfurt a. M. 1912; Bacon, Gershon: Agudas Yisroel. In: YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe. http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Agudas_Yisroel (25.12.2013).

⁶ Breuer, Isaac: Die Idee des Agudismus. Frankfurt a.M. 1921. S. 36.

⁷ Biemann, Asher D.: Isaac Breuer: Zionist Against His Will? In: Modern Judaism 20/2 (2000). S. 129–146.

⁸ Breuer, Isaac: Das jüdische Nationalheim. Frankfurt a. M. 1925.

⁹ Breuer, Mein Weg (wie Anm. 1), S. 116–148.

sation verkommen, die sich den notwendigen Konsequenzen aus dem Erstarken des Antisemitismus verweigerte:

Schon vor Ausbruch der Verbrecherrevolution hatte ich keine Hoffnung mehr für die weitere Entwicklung der deutschen Orthodoxie. Ich sah sie führerlos den umwälzenden Ereignissen, die längst ihre Schatten vorauswarfen, entgegengehen. Ich sah sie irre geworden an einer weltanschaulichen Einstellung zur Wirklichkeit, von deren weiterem Aufbau gerade im Hinblick auf Erez Jisrael – ‚Thedaismus‘ – mir unsere ganze nächste nationale Zukunft in entscheidendem Maße abhängig zu sein schien.¹⁰

Im Jahr 1933 verbrachte er mit seiner Frau mehrere Monate in Palästina und bereitete nach seiner Rückkehr ihre gemeinsame Emigration vor, die sie im März des Jahre 1936 schließlich vollzogen: „Ich wußte, ich fühlte deutlich, daß ich die deutsche Orthodoxie nicht mehr sehen werde. Ich wußte, ich fühlte deutlich, daß nicht Frankfurt, sondern – Tel Aviv berufen ist, die Ideen Rabbiner Hirschs in Tat [sic] umzusetzen.“¹¹ Nach seiner Einwanderung in Palästina blieb Breuer nicht in Tel Aviv, sondern ließ sich in Jerusalem nieder, wo er am 10. Juli 1946 starb.

Isaac Breuer gilt heute als einer der bedeutenderen jüdischen Theologen des frühen 20. Jahrhunderts. Seine philosophischen und theologischen Arbeiten wurden vielfach untersucht. Besondere Aufmerksamkeit wurde dabei seiner Geschichts- und Rechtsphilosophie sowie seinem Verhältnis zu Kant und der kantischen Philosophie zuteil.¹² Sein politisches Wirken ist hingegen weniger bekannt. Neben einigen Arbeiten über Breuers Verhältnis zu Zionismus, Dias-

¹⁰ Breuer, *Mein Weg* (wie Anm. 1), S. 156.

¹¹ Breuer, *Mein Weg* (wie Anm. 1), S. 157.

¹² Myers, David N.: *Resisting History. Historicism and its Discontents in German-Jewish Thought*. Princeton 2003; ders.: „Glaube und Geschichte“. *A Vexed Relationship in German-Jewish Culture*. In: Andreas Gotzmann u. Christian Wiese (Hrsg.): *Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives*. Leiden 2007. S. 54–72; Lawitschka, Josef R.: *Metageschichte. Jüdische Geschichtskonzeptionen im frühen 20. Jahrhundert: Franz Rosenzweig, Isaac Breuer und das Echo...* Dissertation. Berlin 1996; Mittleman, Alan L.: *Two Orthodox Jewish Theories of Rights. Sol Roth and Isaac Breuer*. In: *Jewish Political Studies Review* 3/3–4 (1991). S. 97–107; Friedemann, C.: *La loi dans la pensée d'Isaac Breuer (1883–1946)*. In: *Revue des Etudes Juives* 131 (1972). S. 127–159; Mittleman, Alan L.: *Between Kant and Kabbalah. An Introduction to Isaac Breuer's Philosophy of Judaism*. Albany 1990; Niewöhner, Friedrich: *Isaac Breuer und Kant*. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 17 (1975). S. 142–150; Wurzbürger, Walter S.: *Breuer and Kant*. In: *Tradition* 26/2 (1992). S. 71–76; Kohler, George Y.: *Is there a God „an sich“? Isaac Breuer on Kant's „noumena“*. In: *Association for Jewish Studies Review* 36/1 (2012). S. 121–139; Seidler, Meir: *Isaac Breuer's Concept of Law*. In: *Jewish Law Association Studies* 8 (2000). S. 167–171.

pora und Nationaljudentum¹³ ist vor allem Matthias Morgensterns Monografie *Von Frankfurt nach Jerusalem* zu nennen, in der Breuers Biografie unter besonderer Berücksichtigung seines politischen und intellektuellen Wirkens in der Neo-Orthodoxie dargestellt wird.¹⁴ Keine Untersuchungen existieren hingegen zu seinen Auseinandersetzungen mit dem Antisemitismus bzw. dem „Judenhass“, wie er von Breuer in vielen seiner Arbeiten analysiert wurde. Dieses Desiderat korrespondiert mit einer bedeutenden Forschungslücke die deutsch-jüdische Orthodoxie betreffend. Über die Reaktionen der Orthodoxie auf den Antisemitismus im Kaiserreich, in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus ist bis heute nahezu nichts bekannt. In diesem Aufsatz soll daher die intellektuelle Auseinandersetzung mit der Judenfeindschaft in den Zwischenkriegsjahren eines der bedeutendsten Vertreter der deutschen Orthodoxie, Isaac Breuer, dargestellt werden. Dabei wird gleichzeitig der Blick geweitet auf jüdische – orthodoxe wie nichtorthodoxe – Wahrnehmungen des epochalen historischen Bruchs, die der immer stärker werdende rassistische Antisemitismus der Nationalsozialisten auslöste.

„Messiasspuren“ – Gott, Menschheit und Nation

Als sich der Erste Weltkrieg dem Ende entgegenneigte, veröffentlichte Isaac Breuer zwei Schriften, die sich mit den Folgen des Krieges für die Menschheit im Allgemeinen und für die Juden im Besonderen beschäftigten: *Judenproblem* und *Messiasspuren*.¹⁵ Auch wenn sich 1918 die unmittelbaren Auswirkungen noch nicht vollständig absehen ließen, war die Wahrnehmung eines epochalen historischen Bruchs bereits weit verbreitet. Die bedeutenden Umwälzungen für die Juden Europas sind bekannt: Im Osten und Südosten Europas hinterließ der Zusammenbruch der imperialen Vielvölkerreiche eine Vielzahl neuer souveräner Nationalstaaten und das Judentum in diesen als nationale Minderheit. Die

¹³ Biemann, Breuer (wie Anm. 7); Arbib, Marina Cavarocchi: Sionisme et mysticism. La controverse entre Gershom Scholem et Isaac Breuer. In: Christoph Miething (Hrsg.): Politik und Religion im Judentum. Tübingen 1999. S. 209–222; Kaplan, Lawrence J.: Rabbi Abraham I. Kook, Rabbi Joseph B. Soloveitchik and Dr. Isaac Breuer on Jewish Identity and the Jewish National Revival. In: Charles Selengut (Hrsg.): Jewish Identity in the Postmodern Age. Scholarly and Personal Reflections. St. Paul, MN 1999. S. 47–66; Horwitz, Rivka: Exile and Redemption in the Thought of Isaac Breuer. In: Tradition 26/2 (1992). S. 77–98.

¹⁴ Morgenstern, Matthias: Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaac Breuer und die Geschichte des „Austrittstreits“ in der deutsch-jüdischen Orthodoxie. Tübingen 1995.

¹⁵ Breuer, Isaac: Judenproblem. Frankfurt a. M. 1922. Vierte Auflage [zuerst: Halle 1918]; ders.: Messiasspuren. Frankfurt a. M. 1918.

deutschen Juden, die sich mehrheitlich in nationaler Begeisterung in den Krieg gestürzt hatten, wurden von der „Judenählung“ des Jahres 1916 paralytisiert und traumatisiert. Der Antisemitismus hatte den Krieg überlebt und blieb in den Nachkriegsjahren eine beständige tödliche Bedrohung.¹⁶

„Eine Weltkultur liegt in Trümmern“, schrieb Isaac Breuer 1918 und führte fort: „Eine Weltkatastrophe ohnegleichen hat das alte Staatensystem zersprengt und die Gemüter in ihren Gründen erschüttert. Aber siehe, aus dem ungeheuren Schutt, der heute das Antlitz der Erde deckt, züngelt von Land zu Land, weithin sichtbar, die fahle Flamme des Judenhasses empor.“¹⁷ Für Breuer bedeutete der Erste Weltkrieg demnach eine „Weltkatastrophe ohnegleichen“. Noch nie in der Geschichte hätten die Menschen derart unter den Verwüstungen eines Krieges leiden müssen wie in den zurückliegenden vier Jahren. Breuers Schriften waren der Versuch, den Krieg und die ihn begleitende „fahle Flamme des Judenhasses“ zu verstehen und in einen größeren historischen Zusammenhang einzuordnen. Dieser Zusammenhang wird von Breuer als *Metageschichte* bezeichnet. Breuer entwickelt in seinen Schriften eine geschichtsphilosophische Deutung des Weltgeschehens, das Elemente einer kantischen Geschichtsphilosophie mit orthodox-jüdischen Grundsätzen kombinierte.

Metageschichte, das ist für Breuer das Wirken Gottes in der Geschichte – ein historischer Gesamtzusammenhang, der nach einem „göttlichen Plan“ sich entfalte.¹⁸ So barbarisch und unmenschlich das Schlachten des Ersten Weltkriegs auch erscheine, in ihm offenbare sich ein göttlicher Wille, dessen tieferer Sinn den darunter leidenden Menschen zunächst verborgen bleibe und den zu entschlüsseln und zu verstehen sich Breuer bemühte: „Wir machen nicht Geschichte. Mit uns wird Geschichte gemacht. So war es wohl immer gewesen und wird es wohl auch bleiben: Die hohen Zeiten der Geschichte sind für uns Menschen Zeiten furchtbarsten Leidens, Zeiten verzehrender Sehnsucht nach entschwundenem Glück, Zeiten brennenden Wartens auf Erfüllung und Erlösung.“¹⁹

Breuers Worte von den „hohen Zeiten der Geschichte“ mögen angesichts der gleichzeitig konstatierten „Weltkatastrophe“ erstaunen. Doch verbirgt sich dahinter eine an der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus geschulte Vorstellung einer historischen Entwicklung, die sich in bestimmten Etappen vollziehe. Jede Etappe müsste zunächst zur vollen Entfaltung kommen, bevor

16 Mosse, Werner E. u. Arnold Paucker (Hrsg.): Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923. Tübingen 1971; Hecht, Cornelia: Deutsche Juden und Antisemitismus in der Weimarer Republik. Bonn 2003. S. 55–97.

17 Breuer, Judenproblem (wie Anm. 15), S. 42.

18 Breuer, Messiaspuren (wie Anm. 15), S. 35.

19 Breuer, Messiaspuren (wie Anm. 15), S. 7.

sie schließlich überwunden und von einer neuen Etappe beerbt werde. Der Erste Weltkrieg war in diesem Sinne der blutige Triumph und die volle Entfaltung der souveränen Nationen.²⁰

Das Zeitalter der souveränen Nationen reiche hingegen weit in die Geschichte zurück. Bevor die Nationen zu den bestimmenden Akteuren der Geschichte würden, herrschte, so Breuer, die Idee der Menschheit, die auf der Souveränität Gottes beruhte. Diese Souveränität werde schließlich auf die Nationen übertragen, die sich ihrer jedoch nicht würdig erwiesen, indem sie die Idee der Menschheit für die Herrschaft über die Menschen suspendierten:

Abend war über Eden gekommen. Abend auch über Edens junge Menschheit. Gottes Sohn hatte von Gott sich abgewendet, war sich selber Gott geworden, zu wissen, was gut und böse. [...] Im Kampf um die Macht ist [die Menschheit] in Nationen zerfallen. Der Kampf um die Macht hat die Nationen gegeneinander getrieben und Katastrophe auf Katastrophe über die Menschheit gebracht.²¹

Die Abfolge der Katastrophen, die in der „Weltkatastrophe“ des Ersten Weltkriegs kulminierte, zeigten: „Die Menschheit ist vom Thron gestoßen.“²² Und doch sei das „Walten souveräner Nationen ... nur ein Übergangsstadium, Weg von Eden zu Eden“, so Breuer.²³ Denn am Abendhimmel der Menschheit leuchte bereits das Morgenrot einer internationalen Friedensordnung, die die Souveränität der Nationen einzuhegen in der Lage sei und die Rückkehr der Idee der Menschheit ankündige.

Als sich das Ende des Weltkriegs abzeichnete, war die Kriegsmüdigkeit allerorten zu verspüren. Naivität ob der kommenden Entwicklungen und nationale Begeisterung hatten am Anfang des Krieges gestanden, Entsetzen und Abscheu vor den Gräueltaten an dessen Ende. Dem Krieg sollten daher eine internationale Friedensordnung und eine den Frieden garantierende Institution, der Völkerbund, folgen, die eine Wiederholung unmöglich machten. Für Breuer waren dies Anzeichen für die Rückkehr der Idee der Menschheit und des Rechts in die Geschichte der Nationen. So grausam der Krieg auch gewesen war, so könnte ihm doch eine Epoche der Humanität folgen:

Kein Zweifel: Nie gewesenes ist im Entstehen begriffen. [...] In vielhundertjährigen, aus unserer und der Dinge Schuld zusammengeballten Menschheitsdunst hinein ist ein Blitz geschlagen, der einen neuen Himmel heraufbringen wird, wie ihn in solcher Reinheit ein sterblich Auge noch nicht geschaut. [...] In den Moderduft des europäischen Leichenfeldes

20 Breuer, *Messiasspuren* (wie Anm. 15), S. 14–17.

21 Breuer, *Messiasspuren* (wie Anm. 15), S. 14f.

22 Breuer, *Messiasspuren* (wie Anm. 15), S. 22.

23 Breuer, *Messiasspuren* (wie Anm. 15), S. 79.

mischt sich messianischer Hauch: Erlösung der Menschheit, der Einzelnen wie der Nationen, durch den ewigen Friedensbund freier Völker.²⁴

Breuers an Kant orientiertes Denken kam hier deutlich zum Ausdruck, sah er doch im geplanten Völkerbund die Aussicht auf die Verwirklichung einer Friedensordnung, wie sie bereits 1795 in Immanuel Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* entworfen worden war.²⁵ Trotz der vielfältigen Probleme in der Konstitution des Völkerbunds – wie die Absenz der Vereinigten Staaten von Amerika – sprach er auch später noch vom diesem als „ein geschichtliches Wunder ohnegleichen“.²⁶

Breuers Geschichtsdeutung war somit durchaus eine teleologische: Der Souveränität Gottes in der Idee der Menschheit folgte die Souveränität der Nationen, die sich gegen Gott und die Menschheit versündigten, aber damit Raum schufen für die Rückkehr der Idee der Menschheit im „ewigen Friedensbund freier Völker“. Obgleich teleologisch, war sie jedoch nicht deterministisch. Denn die in Nationen aufgespaltene Menschheit müsse selbst die richtigen Erkenntnisse aus dem Geschehen ziehen und zur Idee und Praxis der einen Menschheit zurückkehren – ein Prozess, der sich nicht in notwendiger Weise vollziehe.²⁷

„Judenproblem“ – Der Erste Weltkrieg und der Judenhass

Konnte Breuer die Ereignisse des Weltkriegs als Höhepunkt des nationalen Zeitalters begreifen, war ihm an der Deutung eines Phänomens, das die Ausläufer des Weltkriegs prägte, jedoch besonders gelegen – des virulenten Judenhasses:

Ein unsichtbarer Reifen hält die Juden des Erdballs zusammen. Das ist der Hass. [...] Vorhanden ist er überall. Er begleitet die Juden, wo immer sie auftreten, und nichts bringt ihn zum Erlöschen. Es mögen die Juden sich noch so nützlich und verdient ums gemeine Wesen gemacht haben: der Hass bleibt ihnen treu. Er ist abgetönt bis zur halb unbewussten Abneigung, ist verstärkt bis zum glühenden Fanatismus: vorhanden ist er immer.²⁸

²⁴ Breuer, *Messiasspuren* (wie Anm. 15), S. 8.

²⁵ Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden*. Ein philosophischer Entwurf [1795]. In: Ders.: *Werke* 11. Frankfurt a. M. 1977. S. 191–251.

²⁶ Breuer, Isaac: *Die Lage des deutschen Judentums*, II. Weizmann. In: *Nachalat Zwi* 1 (1930) 2. S. 53–57, hier S. 53.

²⁷ Breuer, *Messiasspuren* (wie Anm. 15), S. 7, S. 17.

²⁸ Breuer, *Judenproblem* (wie Anm. 15), S. 39f.

Die Anschuldigungen gegen die deutschen Juden, sich vor dem Frontdienst zu drücken und am Kriegsgeschäft zu verdienen, gipfelten 1916 in der „Juden­zählung“ des Preußischen Kriegsministeriums und lösten einen traumatischen Schock im deutschen Judentum aus. Dass Hunderttausende Juden in den Heeren der Kriegsstaaten kämpften und ihr Leben ließen, gereichte ihnen nicht zur erhofften Integration in die jeweiligen Gesellschaften. Im Gegenteil: Besonders in Deutschland zeigte die Juden­zählung und ihre Begleitumstände, dass das Verhalten der Juden auf die Beständigkeit des antisemitischen Ressentiments keinerlei Auswirkungen hatte.²⁹

Isaac Breuer bemühte sich, das Phänomen zu verstehen, indem er sich zunächst mit den Aussagen der Judenfeinde und ihrer Gegner beschäftigte. Der politische Antisemitismus, der in den frühen Jahren des Deutschen Kaiserreichs seinen Ursprung hatte, sprach von den Juden als einer Rasse. In den verbreiteten Rassetheorien der Zeit war die Rasse eine essentialistische Kategorie, die das Bewusstsein und das Verhalten der Menschen prädisponierte. Diesen Vorstellungen widersprach Breuer fundamental. Der Begriff der Rasse sei lediglich eine soziologische Kategorie, um beobachtbare kulturelle Phänomene zu ordnen und voneinander zu scheiden. Die Rasse sei somit nicht Ursache, sondern lediglich abstrakte Klassifikation menschlicher und sozialer Handlungsweisen:

Der Begriff der Rasse dient zur Klassifizierung der Menschen. Man wird diejenigen Merkmale als rassebildend anerkennen, die besonders geeignet sind, in das bunte Menschengewoge durchgängige Ordnung zu bringen. Aber diese Ordnung ist lediglich eine gedachte Ordnung, die auf dem Wege einer abstrahierenden Fiktion gewonnen wird. Kein Mensch lebt ein bewusstes Rasseleben. [...] Es gibt keine Juden, wie es überhaupt keinen Menschen gibt, der sich bewusst als Angehöriger einer bestimmten Rasse fühlt. Nur als Mensch, nicht aber als Rassentyp erkennt er seine Eigenart.³⁰

Wolle man die Juden als Gemeinschaft begreifen, käme man mit „Grundsätzen der Tierzucht“ nicht weiter.³¹ Bewusstseinsformen, Denk- und Handlungsweisen beruhten auf sozialen Interaktionen und nicht auf vermeintlich biologischen Dispositionen. „Kulturmenschen sind geschichtliche Persönlichkeiten“, schreibt

29 Angress, Werner T.: The German Army's „Juden­zählung“ of 1916. Genesis – Consequences – Significance. In: Leo Baeck Institute Yearbook 23 (1978). S. 117–138; Mendes-Flohr, Paul: Im Schatten des Weltkrieges. In: Ders. u. Avraham Barkai: Aufbruch und Zerstörung 1918–1945 (= Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 4). München 1997. S. 15–36; Rosenthal, Jacob: „Die Ehre des jüdischen Soldaten“. Die Juden­zählung im Ersten Weltkrieg und ihre Folgen. Frankfurt a. M., New York 2007.

30 Breuer, Judenproblem (wie Anm. 15), S. 13f.

31 Breuer, Judenproblem (wie Anm. 15), S. 14.

Breuer, „sie sind nicht, rassenmäßig, einfach da, sondern sind geworden.“³² Breuer hält sich kaum bei den Rassentheoretikern auf, waren ihre Theorien doch von „wissenschaftlicher Unzulänglichkeit“ und ihre Intentionen von „abstoßender Häßlichkeit“ gekennzeichnet.³³ Gleichwohl reagierten die antisemitischen Rassentheoretiker auf ein Phänomen, das erklärungsbedürftig bleibe: die Juden als eine Gemeinschaft, die sich über nationale Grenzen hinweg konstituierte und fortentwickelte und auch über die Jahrhunderte hinweg nicht in den sie umgebenden Gesellschaften aufgegangen war, sondern ihre Eigenart behielt.

Die Gegner des rassistischen Antisemitismus, so Breuer, sähen diese Gemeinsamkeit vornehmlich in der jüdischen Religion begründet. Diese sei es, die das einigende Band zwischen den Juden der Gegenwart und der Vergangenheit, zwischen den Juden des Ostens und des Westens bilde. Diese Erklärung lieferten nichtjüdische Deutsche, und sie sei zunächst einmal Ausdruck einer humanistischen Gesinnung: „Ihnen sei Ehre!“³⁴ Allerdings: Erklären könne diese Theorie das Problem nicht. Zwar gebe es durchaus Juden, die ihr Judentum im Sinne einer Konfession begriffen, aber das jüdische Religionsbekenntnis sei seit den Tagen der Emanzipation derart disparat, dass sich hieraus keine Einheit stiften ließe. Das religiöse Bekenntnis in Deutschland reiche vom Konfessionsjudentum über das reformierte, das konservative, das gemäßigt orthodoxe bis hin zum neoorthodoxen Judentum. Aufgrund der Vielfalt der religiösen Bekenntnisse waren darüber hinaus die jüdischen Gemeinden religiös neutral organisiert, um nicht einer bestimmten Richtung den Vorzug zu geben. Die Einheit des Judentums aus der Religion zu begründen, würde daher von der Realität der jüdischen Religion vollständig abstrahieren: „Die jüdische Religion ist gerade dasjenige, was die deutschen Juden spaltet, ist kein Moment der Einigung, sondern ganz im Gegenteil ein Moment der Zersetzung.“³⁵

Aber, so Breuer, den Judenfeinden ginge es auch gar nicht um die Religion: „Wenn der Christ von Juden spricht, denkt er nur in den seltensten Fällen an die jüdische Religion. Nicht die Religion, sondern der Mensch, nicht das Judentum, sondern der Jude schwebt ihm vor, wenn er Abneigung empfindet und Hass betätigt.“³⁶ Der Hass gegen die Juden sei das einigende Band der sie umgebenden nichtjüdischen Bevölkerung – ein Hass, der die Juden als Kollektiv adressiere und durchaus von den einzelnen Juden zu abstrahieren vermöge. Er könne „sich sogar nicht selten mit wahrer und echter Freundschaft zu einzelnen Juden“ ver-

32 Breuer, Judenproblem (wie Anm. 15), S. 14.

33 Breuer, Judenproblem (wie Anm. 15), S. 16.

34 Breuer, Judenproblem (wie Anm. 15), S. 18.

35 Breuer, Judenproblem (wie Anm. 15), S. 37.

36 Breuer, Judenproblem (wie Anm. 15), S. 39.

tragen und habe daher „in seiner gegen das ganze Judentum an sich gerichteten Prägung einen fast metaphysischen Charakter“.³⁷

Die von den Judenfeinden in Anschlag gebrachten „Eigenschaften“ der Juden, die den Hass generierten, seien daher nur fahrlässige Verallgemeinerungen, die das eigentliche Wesen des Judenhasses verschleierte. Denn jene angeblich bestimmten Eigenschaften seien in Wahrheit Konstitutionen des Individuellen, ließen sich bei Juden also ebenso finden wie bei Christen und könnten daher nicht eine jüdische Besonderheit bezeichnen. Nicht von den individuellen Eigenschaften der Juden ließe sich auf eine kollektive Gemeinsamkeit schließen, sondern im Gegenteil: Der Judenhass fände die Gemeinschaft der Juden vor, der er darauf folgend kollektive Eigenschaften zuschreibe.³⁸ „Der Judenhass hat ganz richtig erkannt, dass die Juden überall Juden bleiben“, heißt es folglich in *Judenproblem*.³⁹

An diesem Punkt erreichte Breuer den Kern seiner Analyse des Judenhasses. Nicht die Rasse, nicht die Religion und nicht die vermeintlichen Eigenschaften der Juden stifteten das jüdische Kollektiv. Das jüdische Kollektiv sei vielmehr eine Gemeinschaft, dessen Gemeinsamkeit sich in der „Judenliebe“ Ausdruck verschaffe. Die „Judenliebe“ sei es, die die Christen vorfänden und die sie irritiere, weil sie ihre Bedeutung nicht verstünden und ihr daher mit Hass begegneten. Sicher, eine jüdische Organisation, die die nationalen Grenzen überschreite, gebe es nicht.

Wohl aber besteht ein Zusammengehörigkeitsgefühl unter allen gesunden Juden. Die Leiden, die den Juden einzelner Länder zustossen, empfinden alle Juden am eigenen Leibe. Auf ihnen allen lastete die Schmach der russischen Juden, und der Skandal des Dreyfusprozesses griff ihnen allen an die Seele. Wie der Judenhass einen eisernen Reifen um die Juden des Erdkreises legt, so webt die Judenliebe ein zartes Band geheimnisvoller Sympathie von Herz zu Herz. Und die Judenliebe ist genauso rätselhaft wie jener Judenhass.⁴⁰

Als Judenliebe bezeichnete Breuer also jenes Gemeinschaftsgefühl, das die Juden des Ostens mit den Juden des Westens verbinde, das keine nationalen Grenzen kenne und den orthodoxen Juden mit dem liberalen und umgekehrt leiden lasse, obwohl zwischen ihnen religiös, weltanschaulich oder geografisch Welten liegen könnten. Rätselhaft seien die Judenliebe und der Judenhass hingegen nur denjenigen, die sie in reine Phänomenologie von Rasse, Religion oder kollektiven

37 Breuer, *Judenproblem* (wie Anm. 15), S. 41.

38 Breuer, *Judenproblem* (wie Anm. 15), S. 43.

39 Breuer, *Judenproblem* (wie Anm. 15), S. 47.

40 Breuer, *Judenproblem* (wie Anm. 15), S. 47f.

Eigenschaften auflösen wollen. Rätselhaft sei sie nicht, wenn man ihrer tieferen Bestimmung folge und sie als historisch gewordene und seiende Größe verstünde:

Lasset den letzten polnischen Juden auf offener Strasse verprügelt werden und einen deutschen Juden, mag er auch Geheimrat sein, vorübergehen: Er sieht und zuckt zusammen und fühlt sich selber verprügelt. Hat das mit Rasse etwas zu tun oder mit religiöser Überzeugung? Die Geschichte ist's, die im Blute des Geheimrats spricht. Wie der polnische Jude jetzt eben, so sind auch die Grossväter des Geheimrats einst verprügelt worden, und dieser polnische Jude wird nur deshalb verprügelt, weil er dasselbe ist wie der Herr Geheimrat: nämlich anders als alle andern. Und das heisst Jude sein. Weil die Nationen alle gegen die eine, darum stehen die Juden alle für einen. Die Geschichte nur kann dieses wie jenes erklären.⁴¹

Das Wesen des Judentums, das die Ursache der Judenliebe und damit auch des Judenhasses bilde, bestünde demnach nicht in der Religion oder der Rasse, sondern allein in der Geschichte. Über Jahrtausende habe sich das Kollektiv der Juden erhalten, zunächst in der ägyptischen Sklaverei, schließlich in der antiken Staatlichkeit und mehr noch in der Zerstreuung nach der Zerstörung des Tempels von Jerusalem. Der tiefere Grund liege in der Tatsache, dass das Judentum durch die gesamte Geschichte hindurch immer nur eines und wesenhaft eines gewesen sei: „Nation“.

Auch in nahezu 2000 Jahren Diasporaexistenz seien die Juden diese „Nation“ geblieben und hätten „Nationalgeschichte“ geschrieben. Diese Kohärenz und Beharrlichkeit der jüdischen Nation müsse, so Breuer, „auf die anderen auf die ‚normalen‘ Nationen mit der Zauberkraft geradezu dämonischer Unheimlichkeit wirken. Beim Anblick der jüdischen Nation überläuft es die anderen Nationen mit eiskaltem Schauer, und wie vor einem Monstrum kehren sie sich ab. [...] Wo aber Nationen nicht begreifen können, da hassen sie.“⁴²

„Gottesnation“ – Das Judentum in der Metageschichte

Der Hass der Christen auf die Juden sei also ursächlich der Hass der weltlichen Nationen auf die jüdische Nation, weil Erstere spürten, dass Letztere etwas Besonderes sei, das sich ihrer Einsicht und ihres Verständnisvermögens jedoch entziehe. Doch nicht nur die weltlichen Nationen verstünden nicht, auch die

⁴¹ Breuer, Judenproblem (wie Anm. 15), S. 73f.

⁴² Breuer, Judenproblem (wie Anm. 15), S. 72f.

jüdische Nation habe sich selbst und ihre Besonderheit vergessen. Mit der französischen Revolution, Moses Mendelssohn und der Haskala sowie der rechtlichen Gleichstellung 1871, kurz: mit der Emanzipation, hätten vornehmlich die Westjuden begonnen, ihr Judentum als Konfession auszudeuten und damit seines eigentlichen religiösen Inhalts zu berauben: der Nation.

Ende des 19. Jahrhunderts, so Breuer, stand das Judentum des Westens kurz vor seinem historischen Tod – hervorgehend aus Mischehe, Taufe und Konfessionalisierung. Die Juden des Ostens seien davon zwar weit weniger betroffen, deren ökonomische Existenzbedingungen dennoch dramatisch reduziert.⁴³ Es sei das Verdienst des Zionismus gewesen, das Judentum gerettet zu haben, indem er dessen Nationalbewusstsein und dessen Geschichte rehabilitierte. Damit sei „der zionistischen Theorie ... das Verdienst zuzuerkennen, die Behandlung des Judenproblems aus dem Bereich dunkler Stimmungen und wirrer Tagesmeinungen herausgehoben und wissenschaftlichen Methoden überantwortet zu haben“.⁴⁴ Sie hätte damit „das Judenproblem von dem Rassengefasel und dem Schleier der Religionsgemeinschaft als Bekenntniseinheit befreit und auf den Boden gestellt [...], auf den es allein erfasst und begriffen werden kann: auf den Boden der Geschichte“.⁴⁵ Insofern war der Begründer des modernen politischen Zionismus, der assimilierte Wiener Jude Theodor Herzl, „in seiner fundamentalen Unkenntnis der jüdischen Religion und in seiner unendlichen Liebe zum Juden ... der erste bewusste Nationaljude“.⁴⁶

So verdienstvoll der frühe Zionismus Herzl'scher Prägung für die Rettung der jüdischen Nation gewesen sei, so dramatisch hätte er sich in der Folgezeit ins Gegenteil verkehrt: in die Selbstaufgabe und den selbstgewählten Untergang des Judentums. Grund hierfür sei die durch den Zionismus betriebene Profanisierung der jüdischen Nation zu einer weltlichen Nation, die sich ihres bestimmten religiösen Inhalts entledigte, um sich den übrigen Nationen anzugleichen:

Indem der Zionismus die Nation von der Religion trennte, versündigte er sich am Geiste der Geschichte, den er eben erst mit Erfolg beschworen hatte. Denn die Form der jüdischen Nation barg keinen anderen nationalen Kulturinhalt als die jüdische Religion. Lässt man die Religion beiseite, so wird die vieltausendjährige Geschichte der jüdischen Nation sinnlos und die nationale Einheit gedeiht zum leeren Schemen.⁴⁷

43 Breuer, Judenproblem (wie Anm. 15), S. 66–69.

44 Breuer, Judenproblem (wie Anm. 15), S. 52.

45 Breuer, Judenproblem (wie Anm. 15), S. 63.

46 Breuer, Judenproblem (wie Anm. 15), S. 78.

47 Breuer, Judenproblem (wie Anm. 15), S. 102.

Damit sei die jüdische Nation dem Untergang geweiht, denn im Gegeneinander der weltlichen Nationen könne sie nicht bestehen. Während also die assimilierten Juden der Emanzipation den Nationalcharakter der jüdischen Minderheit in Europa negierten und Judentum nur noch als Religion verstünden, verleugneten die Zionisten wiederum den religiösen Inhalt der jüdischen Nation. Beides führe jedoch unweigerlich zum Untergang des Judentums, weil das eine ohne das andere nicht existieren könne, keine Bedeutung und auch keine Zukunftsfähigkeit besitze. Judentum, so Breuer, sei ausschließlich religiös bestimmt, und dessen religiöser Inhalt sei ausschließlich das „Nationalgesetz“. Es sei diese besondere Konstellation, die das Judentum begründe und ursächlich für das Überleben des Judentums in der Geschichte sei:

Das Nationalgesetz [...] beherrscht noch heute die jüdische Nation, denn nur um des Nationalgesetzes willen hat sie sich geweigert, trotz Verlustes von Staat und Land, unterzugehen. Nationalgesetz und Nation verdanken sich gegenseitig ihre Existenz. [...] Jüdische Nationalgeschichte im Galuth ist die Geschichte des über allen Juden der Erde stehenden, Gottes Gesetz wollenden und alle Juden zum Gehorsam gegenüber Gottes Gesetz verpflichtenden Nationalwillens, die Geschichte seiner furchtbaren Kämpfe und Leiden, die Geschichte seiner fast unbegreiflichen Siege und Triumphe bis zum heutigen Tag.⁴⁸

Damit sei die jüdische Nation keine Nation unter anderen, sondern eine besondere: die „Gottesnation“. Ihr komme die Aufgabe und Bedeutung zu, die gesamte Menschheit, die in Nationen zersplittert war, zur Idee der Menschheit zurückzuführen und sie als universale Menschheit zu einen. Es war, so Breuer, einerseits die jüdische Religion selbst, die diese besondere Bestimmung des Judentums begründete, andererseits aber auch die Jahrtausende währende jüdische „Galutexistenz“, die die Virulenz jener Besonderheit verbürge. Breuer geht von der einen Menschheit als göttlichem Urzustand aus, die im Gang der Geschichte zerstört wurde. Protagonisten dieser Zerstörung waren die Nationen, die an die Stelle der Souveränität Gottes ihre eigene Souveränität stellten und sich gegen die Menschheit und die Menschen versündigten:

Düstere Wolken hängen seit Anbeginn über den Nationen. Machtmißbrauch knechtet die Schwachen im Innern, Machtmißbrauch treibt die Großen gegen die Kleinen nach außen. Menschenblut düngt in Strömen die Erde, aber die Saat bringt den Menschen kein Glück. Die Menschheit ist vom Thron gestoßen. Dynasten und Staaten setzen sich selbst als höchsten Zweck und erniedrigen Menschen zu Mitteln.⁴⁹

48 Breuer, Judenproblem (wie Anm. 15), S. 124f.

49 Breuer, Messiasspuren (wie Anm. 15), S. 22.

Während sich also die Menschheit in souveräne politische Nationen aufspaltete, die gegeneinander antraten, war es allein die jüdische Nation, die die Idee der einen Menschheit konservierte, in sich forttrug und somit zum Träger und Repräsentanten der Menschheit per se wurde. Ihr Charakter sei damit voll und ganz ein messianischer – die Gottesnation war nach Breuer die messianische Nation, deren Inhalt und Ziel die Vereinigung der Menschheit darstelle.

Diese Konstellation sei der treibende Mechanismus in der Metageschichte – der Dualismus zwischen den weltlichen Nationen und der Gottesnation. Dieser Dualismus wurde von Breuer jedoch nicht als reiner Gegensatz begriffen, sondern als dialektisches Verhältnis: Die Geschichte der Gottesnation und der weltlichen Nationen seien aufeinander verwiesen und strebten dem gemeinsamen Ziel entgegen, die Menschheit erneut zu einen: „Die Geschichte der irdischen Nationen und die Geschichte der messianischen Nation laufen nebeneinander und verflechten sich in gar seltsamer Weise ineinander.“⁵⁰

Diese Verflechtung sei den Beteiligten allerdings kaum bewusst. Weder die jüdische noch die weltlichen Nationen begriffen, welcher historische Prozess sich durch sie vollziehe. Das Unverständnis der weltlichen Nationen gegen die jüdische finde schließlich im Hass gegen die Juden seinen Ausdruck. Dieser Hass sei dabei vor allem als ein Seismograph des Fortgangs der Metageschichte zu verstehen:

Ist aber der Sinn der politischen Geschichte die Rückführung der Nationen – unter Wahrung ihrer Nationalität – zunächst zur Menschheit, so ist das Verhältnis dieser Nationen zu den unter ihnen weilenden Gliedern der messianischen Nation der wahre und echte Prüfstein, an dem erkannt werden kann, inwieweit die Idee der Menschheit bereits zum Durchbruch gelangt ist.⁵¹

Breuers Konzept ist somit in auffallender Weise humanistisch. Zwar legte er eine metaphysische Gesamtdeutung der Geschichte als Kollektivsingular vor, in der die Erfüllung der „Idee der Menschheit“ das überzeitliche Ziel ebenjener Geschichte darstellte, ob und wann jenes Ziel erreicht werde, bleibt jedoch offen und allein den Handlungen der Menschen sowie der Menschheit überantwortet. Der jüdischen Nation falle dabei die Aufgabe zu, als Trägerin und Repräsentantin jenes humanistischen Ideals die Menschheit zur Menschheit zurückzuführen – „von Eden zu Eden“.⁵² Dies sei jedoch nur möglich, wenn sie sich ihren messianischen Charakter bewahre, wenn sie sich als messianische Nation verstehe, die nicht das Bestehende konserviere, sondern das Zukünftige erstrebe: „Der messianische

⁵⁰ Breuer, *Messiasspuren* (wie Anm. 15), S. 35f.

⁵¹ Breuer, *Messiasspuren* (wie Anm. 15), S. 37.

⁵² Breuer, *Messiasspuren* (wie Anm. 15), S. 79.

Nationalismus ist der Nationalismus der Zukunft, dem die Menschheitsnationen der Seinswirklichkeit langsam entgegenreifen.⁵³ Es sei dieser messianische, auf die Zukunft gerichtete Charakter der jüdischen Nation, der durch den Zionismus herausgefordert und in existentieller Weise bedroht werde. Denn der Zionismus erstrebe, die nationalstaatliche Souveränität der Gegenwart, der „Seinswirklichkeit“, zu verewigen, anstatt sie zu überwinden.⁵⁴

Demgegenüber stünde die jüdische Nation im Exil, deren Existenzform keine andere als die Diaspora sein könne. Der Dualismus in der Geschichte, zwischen den weltlichen Nationen und der Gottesnation, erhalte seine dialektische Schärfe erst im Dualismus zweier Prinzipien – der weltlichen Herrschaft nationaler Souveränität und der transzendenten Herrschaft der göttlichen Idee der Menschheit, materialisiert in der jüdischen Gottesnation, die Einheit und Differenz in einem sei – Einheit der Juden als jüdische Nation und Differenz zwischen den Juden als Staatsbürger ihrer jeweiligen weltlichen Nationen. Die Juden in ihrer Diasporaexistenz vereinigen somit den Dualismus der Geschichte in sich selbst: „Das Zerstreutsein selber wird charakteristisches Merkmal der messianischen Nation im Golus. [...] So wird das Golus die hohe Schule der messianischen Nation.“⁵⁵

Der Hass auf die Juden, der den Weltkrieg begleitete, war nach Breuer somit der Hass auf die „Idee der Menschheit“, deren Träger die Juden seien. Die jüdische Nation habe aber keine andere Möglichkeit, als den messianischen Zukunftsglauben fortzutragen, um die Menschheit aus der Barbarei des Weltkriegs in die zukünftige Welt der Humanität zu führen: „Messianische Nation, deine Zeit bricht an!“⁵⁶

„Zeitenwende“ – Der Nationalsozialismus und das Ende der Emanzipation

Das Ende des Weltkriegs brachte jedoch nicht die messianische Erfüllung, keine Überwindung des souveränen Nationalstaats und auch kein Ende des Judenhas- ses. Der Gründung des Völkerbundes war zwar die Idee eines internationalen Rechtssystems eingeschrieben, sein ordnendes Prinzip blieb jedoch die Souve- ränität des Nationalstaats. Mehr noch: Die Auflösung der imperialen Großreiche führte zur Gründung weiterer Nationalstaaten und zur Festschreibung nationa-

53 Breuer, *Messiasspuren* (wie Anm. 15), S. 107.

54 Breuer, *Messiasspuren* (wie Anm. 15), S. 88–110.

55 Breuer, *Messiasspuren* (wie Anm. 15), S. 44.

56 Breuer, *Messiasspuren* (wie Anm. 15), S. 86.

ler Zugehörigkeiten. In den Minderheitenschutzverträgen der Pariser Friedensordnung wurden die Juden Osteuropas per internationalem Recht erstmals als nationale Minderheiten definiert.⁵⁷ Für Isaac Breuer war diese Entwicklung dramatisch. Nicht genug damit, dass die Judenheiten Westeuropas sich trotz der Erfahrungen des Weltkriegs nicht der Orthodoxie annäherten, waren nun überdies die Juden Osteuropas per Dekret zur weltlichen Nation erklärt worden. Die Ausläufer des Krieges waren zudem sowohl in Osteuropa als auch in Deutschland von einer Welle der Gewalt gegen Juden gekennzeichnet.⁵⁸

Diese Konstellationen zwangen Breuer frühzeitig zu entscheidenden Revisionen. Noch in *Messiasspuren* hatte er das Golus als die wichtigste jüdische Existenzform verteidigt, als die „hohe Schule der messianischen Nation“.⁵⁹ Zwar vertrat er auch hier schon die Auffassung, dass die Beendigung des Golus das Ziel jüdischen Strebens sein müsse, hatte dieses Ende jedoch in die ferne Zukunft der messianischen Zeit verschoben. Erst die Rückkehr der in Nationen aufgespaltenen Menschheit zur „Einen Menschheit“ befreie die Juden auch von ihrem Goluschicksal. Drei Jahre später schien sich diese Grundkonstellation entscheidend gewandelt zu haben. 1921 schrieb Breuer: „Es hat aber die Judeneinheit im Golus keine andere Bestimmung als – sich des Golusendes würdig zu machen. Es war das Sehnen der Einzelnen in all den vergangenen Jahrhunderten, ihr eigentlicher Lebenszweck, ihres Teils das Golusende herbeizuführen.“⁶⁰

Hatten Breuers Analysen des Jahres 1918 noch eine bemerkenswert hoffnungsfrohe Erwartung auf die historischen Entwicklungen nach dem Weltkrieg bereitgehalten, erhielten seine Aussagen nun einen fast schon beklemmenden Ton der Dringlichkeit. Man müsse handeln, bevor es zu spät sei, das Golus verlassen, um die jüdische Nation zu retten. Nicht mehr von der Bekehrung der Menschheit zur Idee der Menschheit war nun die Rede, sondern von der Rückkehr der jüdischen Nation auf den heiligen Boden Erez Israels. Die Umstände der Zeit erforderten besondere Eile:

Im Zeitalter der nationalen Emanzipation, da die Wogen des Abfalls turmhoch über uns zusammenschlagen, da die Völker und irrende Stammesgenossen sich förmlich verbündet

57 Viefhaus, Erwin: Die Minderheitenfrage und die Entstehung der Minderheitenschutzverträge auf der Pariser Friedenskonferenz 1919: Eine Studie zur Geschichte des Nationalitätenproblems im 19. und 20. Jahrhundert. Würzburg 1960.

58 Mendelsohn, Ezra: *The Jews of East Central Europe between the World Wars*. Bloomington 1983; Hecht, Deutsche Juden (wie Anm. 16), S. 55–97; Jochmann, Werner: Die Ausbreitung des Antisemitismus. In: Werner E. Mosse (Hrsg.): *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923*. Ein Sammelband. Tübingen 1971. S. 409–510.

59 Breuer, *Messiasspuren* (wie Anm. 15), S. 44.

60 Breuer, *Idee des Agudismus* (wie Anm. 6), S. 35.

haben, den Blick der Nation wie ihrer Glieder von ihrer einzigen Golusbestimmung abzulenken, in einem solchen Zeitalter bleibt uns keine Wahl: [...] die Bereitstellung der Nation Gottes und des Landes Gottes für ihre Wiedervereinigung unter der Herrschaft des Rechtes Gottes zum Gottesstaat.⁶¹

Schon in den Analysen des Jahres 1918 sollte die messianische Zeit nicht passiv erwartet, sondern aktiv herbeigeführt werden. Die Art und Weise war jedoch, so Breuer, eine andere. Die Juden sollten in Selbstbesinnung zum Kern ihrer Existenz in der Welt zurückkehren: zur bewussten Annahme und aktiven Gestaltung ihrer Nationalreligion in der Diaspora. Hiervon ausgehend müssten schließlich die Menschen und Nationen der Welt von der Gottesnation zur Idee der Menschheit, zur einen Menschheit, geführt werden. 1921 war von der Menschheit, den Nationen und dem Golus kaum noch die Rede, sondern allein vom Gottesstaat im Heiligen Land. Angetrieben wurde diese Wendung im Denken Breuers nicht nur von der europäischen Tragödie, sondern auch von den Entwicklungen in Palästina selbst. Nach der Balfour-Deklaration 1917 wurde ein jüdisches Gemeinwesen auf dem Heiligen Boden Erez Israels zu einer realistischen Zukunftsvision. Überdies erhielt die Jewish Agency for Palestine den Status einer innerjüdischen Verwaltung, beinahe schon einer Art jüdischen Regierung. Bestand in den Augen Breuers die Gefahr des Zionismus bis dahin in der Verbreitung eines weltlichen Nationaljudentums im Golus, war er nun im Begriff, einen realen weltlichen Nationalstaat in Palästina hervorzubringen. Breuer spürte, er müsse umgehend reagieren und offensiv den weltlichen Ambitionen der Zionisten in Palästina entgegengetreten – ein Bekenntnis zum jüdischen Staat bestehe nur, wenn er als Gottesstaat auf der Grundlage der Thora existiere. Die Zeit schien zu rasen.

In den folgenden Jahren konzentrierte sich Breuer somit auf Palästina und versuchte, die Mitglieder der Aguda für dieses Ziel zu gewinnen – ein Unterfangen, das jedoch scheiterte. Die Aguda blieb eine Diaspora-Organisation und Breuer mit seinen Palästina-Ambitionen nahezu allein.⁶² 1925 entwickelte er einen Verfassungsentwurf für das jüdische Gemeinwesen in Palästina,⁶³ das jedoch weder von der Jewish Agency und noch nicht einmal von der orthodox-zionistischen Vereinigung Misrachi unterstützt wurde.⁶⁴ In dramatischen Worten rief er dazu auf, die jüdische Nation in Palästina vor der Profanisierung und damit vor dem Untergang zu retten:

⁶¹ Breuer, Idee des Agudismus (wie Anm. 6), S. 35f.

⁶² Breuer, Mein Weg (wie Anm. 1), S. 145–158.

⁶³ „Entwurf eines Gesetzes betr. die jüdische Volksgemeinschaft in Erez Jissrael“. In: Breuer, Das jüdische Nationalheim (wie Anm. 8), S. 106–116.

⁶⁴ Breuer, Lage, II. Weizmann (wie Anm. 26).

In Palästina wird soeben der Kampf um das Wesen der jüdischen Nation ausgetragen. Ob Gottesnation oder selbstherrliche Nation. Ein durch und durch geistiger Kampf. Ein Kampf, der schon seit einem Jahrhundert unausbleiblich war. Ein Kampf, der die Judenheit der ganzen Erde ergreift. [...] Erwachet, Juden des Erdenrundes, aus dumpfer Beschaulichkeit! Hört ihr nicht den gellenden Hilferuf der Märtyrer von Jeruscholajim? Wisset: Nicht sie sind's, die rufen! Wisset: es ist der Notschrei der jüdischen Volksseele, es ist der Notschrei der Gottesnation selber, die in Jeruscholajim ums nackte Leben ringt!⁶⁵

Diese apokalyptische Rhetorik eines finalen Entscheidungskampfes wurde von nun an zum prägenden Ton der Schriften Breuers. Immer schneller und immer dramatischer sah er die jüdische Nation dem Untergang entgegengehen – fremd-, aber auch selbstverschuldet.

Waren die „ruhigen Jahre“ der Weimarer Republik von 1924 bis 1929 dazu angetan, den Blick vornehmlich auf Palästina zu richten, löste die Reichstagswahl vom 14. September 1930 einen Schock unter den deutschen Juden aus: Die NSDAP errang 18,3 Prozent der Wählerstimmen, nachdem sie in der vorangegangenen Wahl lediglich 2,6 Prozent erhalten hatte. Doch nicht allein die Erfolge der NSDAP lösten Besorgnis aus, das gesamte gesellschaftliche und politische Klima Deutschlands hatte sich mittlerweile gegen die Juden gewendet.⁶⁶ In den jüdischen Wahrnehmungen der Zeit war die Epoche der Emanzipation an ihr Ende gelangt. In Deutschland stand die Emanzipation zur Disposition, in Osteuropa verarmte die jüdische Bevölkerung in dramatischer Weise und wurde zunehmend Opfer politischer Diskriminierungen, und in Palästina war im Jahr 1929 der erste „arabische Aufstand“ gegen die jüdische Bevölkerung ausgebrochen, der zu vielen Toten, aber auch einer ersten Begrenzung der jüdischen Einwanderung führte. Die Zusammenschau jener Entwicklungen führte bei verschiedenen jüdischen Zeitzeugen zu der Wahrnehmung eines epochalen Bruchs, der im Begriff der „Zeitenwende“ verdichtet wurde.

Für Isaac Breuer erhielt die jüdische Situation in Deutschland mit dem erd-
rutschartigen Triumph der NSDAP in den Reichstagswahlen fast schon einen
definitorischen Charakter. Nur wenige Wochen später schrieb er:

Wie ein greller Blitz ist über die deutschen Juden das Ergebnis der Reichstagswahlen des Jahres 1930 niedergefahren [...]. Deutschlands Juden fühlen seitdem den Boden unter ihren Füßen wanken, wie bei einem fortdauernden, leise und dennoch immer spürbaren Erdbeben.

⁶⁵ Breuer, Das jüdische Nationalheim (wie Anm. 8), S. 101, S. 104.

⁶⁶ Mosse, Werner E.: Der Niedergang der Weimarer Republik und die Juden. In: Ders. u. Arnold Paucker (Hrsg.): Entscheidungsjahr 1932. Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik. Ein Sammelband. Tübingen 1966. S. 3–50.

Deutschlands Juden denken, zum ersten Male seit einem Jahrhundert, an den – Wanderstab der Urahnen, den sie längst im Museum für jüdische Altertümer hinterlegt hatten.⁶⁷

Die hier von Breuer verwendete Metapher des Wanderstabes verweist darauf, dass ihm die jüdische Situation in Deutschland – aber auch darüber hinaus – das Ende der Emanzipation bedeutete. Man müsse nun wieder über Emigration nachdenken. So weit gingen 1930 noch nicht viele, aber die Diskussion über Ende oder Zukunft der Emanzipation waren weitverbreitet.⁶⁸ Constantin Brunner legte im gleichen Jahr seine berühmte Aufforderung zur vollständigen Assimilation und Abkehr von jeglichen jüdischen Eigentümlichkeiten vor.⁶⁹ Auch er war von der Angst getrieben, das deutsche Judentum stünde vor dem Untergang. In einer Passage hieß es: „Das Haus brennt und alle müssen löschen. Alle Deutschen von jüdischer Abstammung vereinigt sollen den Abwehrkampf führen und die Emanzipation vortreiben. Dies ist das Ziel, das bei dem ungeheuren Ernst der Sache keinen Augenblick aus dem Auge verloren werden darf.“⁷⁰ Im Gegensatz zu Brunner hatte Isaac Breuer den Kampf um die Emanzipation jedoch bereits aufgegeben. Im Zentrum dieser Niederlage stand Hitler:

Der Jude des Ostens hat sein Judentum meist von der Umwelt abgeschlossen, oder wenigstens nicht bewußt zu ihr in ein positives Verhältnis gesetzt. Der Jude des Westens hat sein Judentum meist der Umwelt preisgegeben. Der Jude der Mitte hat ein Jahrhundert gekämpft und gerungen. Am Schluß kam Hitler.⁷¹

Der Triumph der NSDAP und die Übernahme des Hitler'schen Hasses durch große Teile der deutschen Bevölkerung waren Breuer bereits „das Fazit hundertjähriger Emanzipationsgeschichte“.⁷² Die folgenden Monate brachten eine sukzessive Verschärfung der innerjüdischen Debatte und immer düstere Zukunftsprognosen. Das Jahr 1932 wurde zeitgenössisch schließlich als vorläufiger Höhepunkt dieser Entwicklung und als „Entscheidungsjahr“ verstanden, ob, wie es der Vorsitzende des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, Ludwig Holländer, exemplarisch formulierte,

67 Breuer, Isaac: Die Lage des deutschen Judentums. I. Hitler. In: *Nachlat Zwi* 1 (1930) 1. S. 24–27, hier S. 24.

68 Miron, Guy: *Emancipation and Assimilation in the German-Jewish Discourse of the 1930s*. In: *Leo Baeck Institute Year Book* 48 (2003). S. 165–189.

69 Brunner, Constantin: *Von den Pflichten der Juden und von den Pflichten des Staates*. Berlin 1930.

70 Brunner, Von den Pflichten (wie Anm. 69), S. 174f.

71 Breuer, Lage, I. Hitler (wie Anm. 67), S. 25.

72 Breuer, Lage, I. Hitler (wie Anm. 67), S. 26.

die immer lauter werdenden Forderungen der Judenfeinde nach Entrechtung des jüdischen Volksteils in Deutschland auf den Gebieten der Verwaltung und Gesetzgebung teilweise oder ganz erfüllt werden. Und es wird damit zur Entscheidung bringen, ob wir deutschen Juden zu Staatsbürgern zweiter Klasse herabgewürdigt werden.⁷³

Während die deutschen Juden weiter hofften, die Judenfeinde würden nicht obsiegen, begannen die großen amerikanischen jüdischen Organisationen wie das American Jewish Joint Distribution Committee, der American Jewish Congress und das American Jewish Committee ebenfalls bereits 1932 damit, eine Massenmigration aus Deutschland zu erwägen und zu diskutieren.⁷⁴ Isaac Breuer bemühte sich, auch die gegenwärtigen globalen Entwicklungen in einem metaphysischen Geschichtszusammenhang zu deuten. Die Sicherheit und der Optimismus früherer Jahre waren ihm dabei jedoch fast vollständig abhandengekommen. Traf er 1918 noch Aussagen über das nahende messianische Zeitalter, über die Zukunftsaussichten des geschichtlichen Verlaufs und der Situation der Juden, blieben ihm nun nur noch Skepsis und Defätismus. In einer ersten Analyse nach dem Antritt der Regierung Hitler schrieb er: „Immer deutlicher zeigt es sich: der Weltkrieg war keine Episode; der Weltkrieg bedeutete – Zeitenwende.“⁷⁵ Zwar war die Diagnose einer „Zeitenwende“ nicht neu, doch hatte sie sich 1918 auf eine verheißungsvolle Zukunft gerichtet, während sie 1933 den Blick nur noch zurückwerfen konnte – Abschluss einer Epoche und einer ungreifbaren Zukunft:

Die Erwartung, die ich mit dem Weltkrieg verbunden hatte, er werde die deutschen Juden, im besonderen die orthodoxen deutschen Juden, nachhaltig und endgültig zu geschichtlichem Leben wachrütteln, hat sich nicht erfüllt. [...] Der totale Staat trifft Deutschlands Juden ohne seelische Bereitschaft. Er schließt sie aus deutscher Geschichte aus, ohne daß sie in jüdischer Geschichte Wurzel gefaßt haben. Das ist die seelische Tragödie der deutschen Juden. Wieder einmal hat sie das Schicksal ‚zwischen den Grenzen‘ ereilt.⁷⁶

Der 1918 prognostizierte Wiedereintritt der Juden in die Geschichte hatte sich somit nicht vollzogen. Wollte Breuer den Antisemitismus des Krieges und der Nachkriegsjahre noch als metaphysisches Zeichen der Fortschrittsstufe der Geschichte deuten,

73 Holländer, Ludwig: 1932 – Das Jahr der Entscheidung. In: Central-Vereins Zeitung. Jg. 11. Nr. 4 (22. Januar 1932). Vgl. auch: Mosse, Paucker, Entscheidungsjahr 1932 (wie Anm. 66).

74 Urofsky, Melvin I.: *A Voice That Spoke for Justice. The Life and Times of Stephen S. Wise*. New York 1982. 260f.; Wise, Stephen S.: *Challenging Years. The Autobiography of Stephen S. Wise*. London 1951. S. 156; Cohen, Naomi W.: *Not Free to Desist. The American Jewish Committee 1906–1966*. Philadelphia 1972. S. 156–160; Bauer, Yehuda: *My Brother's Keeper. A History of the American Jewish Joint Distribution Committee 1929–1939*. Philadelphia 1974. S. 90.

75 Breuer, Isaac: Zeitenwende. In: *Nachalat Zwi* 3 (1933) H. 4/5. S. 334–339, hier S. 334.

76 Breuer, Zeitenwende (wie Anm. 75), S. 335.

war von ihm nur noch der Rassenhass der Nationalsozialisten geblieben – aber auch die Selbstaufgabe und Selbstverleugnung der deutschen Kulturnation:

Das Böse ist stark geworden in Deutschland, weil die Guten schwach wurden. Es gibt viel fanatischen Haß in Deutschland und wenig fanatische Liebe. Das deutsche Volk, das dem jüdischen Volk so manches zu geben hatte: grauenvoll ist es, zu sehen, auf welchem Tiefstand einzelne seiner Teile angelangt sind. In der Erinnerung an Kant und Goethe krampft sich auch das jüdische Herz zusammen.⁷⁷

In Isaac Breuers Beschreibung der Lage des deutschen Judentums in den Jahren 1930 bis 1933 war erstmals davon die Rede, dass die jüdische Nation, der ursprünglich aufgetragen war, Geschichte zu machen, aus dieser herausfallen und schließlich untergehen könnte. Der Rassenhass der Nationalsozialisten, der weltliche Nationalismus der Zionisten und der Verfall der jüdischen Gemeinschaft, bestehend aus Taufe, Mischehe und Geburtenrückgang, schienen das Szenario einer Welt ohne Juden in unmittelbare zeitliche Nähe zu rücken:

Die Geißel des deutsch-nationalen Chauvinismus peitscht die deutschen Juden. Das Gift des zionistischen Chauvinismus steigert ihnen die Qual des Galuth bis zur Sinnlosigkeit. Die Not ist über sie gekommen und zerrt an ihren Nerven. Durch ihre Häuser aber schreitet der Engel des Todes. [...] Der Tod nistet in der deutschen Judenheit und waltet im Bunde mit der Mischehe seines lebensmordenden Amts. [...] Fast läßt sich die Zeit schon berechnen, da der Menschenschlag, der die deutsch-jüdische Geschichte tätigte und litt, der Vergangenheit angehören wird.⁷⁸

„Zur Erinnerung an das deutsche Judentum“ – Der Vernichtungskrieg gegen die Juden

Als ab dem Jahr 1929 der Begriff der „Zeitenwende“ zur allgemeingültigen Metapher jüdischer Gegenwarts- und Zukunftsdiagnosen wurde, vermischte sich mit ihm die Frage nach Verantwortung und Schuld – immer seltener verbunden mit der Suche nach einer jüdischen Zukunft, die immer unwirklicher zu sein schien. Es mag heute erstaunen, mit welcher Vehemenz die jüdischen Autoren jener Jahre das vermeintliche Versagen der (deutschen) Juden während der Emanzipation betonten, um die Heftigkeit des deutschen Antisemitismus zu erklären. Die

⁷⁷ Breuer, Lage, I. Hitler (wie Anm. 67), S. 27.

⁷⁸ Breuer, Isaac: Die Lage des deutschen Judentum, IV. Malthus. In: Nachalat Zwi 1 (1931) 7. S. 236–240, hier S. 236, S. 238f.

weltanschaulichen und religiösen Lager waren sich fast durchgängig darin einig, dass das deutsche Judentum versagt habe und zumindest eine Teilschuld trage.

Constantin Brunner schrieb bereits 1930, auf die „Unterlassungssünden der Juden bei der Emanzipation“ Bezug nehmend, „daß nicht ohne der Väter Mitschuld das Unrecht sie traf“.⁷⁹ Brunner glaubte jedoch daran, „daß mehr, als bis jetzt von ihnen getan wird, sie tun können, mit ihrer Selbstmacht ihr Schicksal zu wenden“.⁸⁰ Die Lösung sah er im Verhalten der Juden selbst: „Wollt ihr die Emanzipation, so müßt ihr sie machen – mit eurer Selbstemanzipation.“⁸¹ Arnold Zweig wiederum glaubte wenige Jahre später nicht mehr an die Zukunft der Emanzipation und verfasste bereits kurze Zeit nach dem Antritt der Regierung Hitler und seiner eigenen Emigration aus Deutschland eine „Bilanz der deutschen Judenheit“. Auch er sprach von der „Mitschuld der deutschen Juden am Werden ihrer eigenen Katastrophe“.⁸² Doch nicht nur der Linke Arnold Zweig oder der Liberale Constantin Brunner machten die Juden selbst mitverantwortlich. Die Zionisten und Orthodoxen suchten die Schuld ebenfalls in den eigenen Reihen. Der zionistische Rabbiner Joachim Prinz unternahm 1934 in seinem Buch *Wir Juden* den Versuch, „die Erkenntnis der Gegenwart durch einen Blick auf die Vergangenheit zu stärken“.⁸³ Der selbstvergessene Auszug der Juden aus dem Ghetto war ihm die Ursünde des Verfalls: „Wir Juden ... vergaßen uns selbst, unsere Art und unseren Glauben, zerbrachen an diesem Vergessen und wurden zur großen, wunden Frage der Völker.“⁸⁴ Und nicht zuletzt sahen die Vertreter der Orthodoxie im Abfall vom Glauben die Ursache des Antisemitismus. Einer seiner radikalsten Vertreter der 1930er Jahre war der noch junge Rabbiner Simon Schwab. Es sei die „eigene historische Schuld“, die der „Schlüssel zur Unfassbarkeit des geschichtlichen Erlebens unserer unerbittlichen Zeitenwende“ sei.⁸⁵ Mehr noch: „Wie wenige ahnen es doch, daß ein Morgen geschichtlicher Vergeltung herangebrochen ist, an dem Gott uns heimzahlt unsere und unserer Väter Schuld. Gott ahndet Schmach und Entartung der Assimilation.“⁸⁶

Mögen diese Selbstanklagen zunächst überraschen, lag deren tieferer Grund in der Einsicht des Scheiterns der Emanzipation ab dem Ende der 1920er Jahre. Die deutsche Mehrheitsgesellschaft hatte weder die Emanzipation vollendet

79 Brunner, Von den Pflichten (wie Anm. 69), S. 11.

80 Brunner, Von den Pflichten (wie Anm. 69), S. 11.

81 Brunner, Von den Pflichten (wie Anm. 69), S. 12.

82 Zweig, Arnold: Bilanz der deutschen Judenheit. Ein Versuch. Leipzig 1991 [Orig: Amsterdam 1933]. S. 15.

83 Prinz, Joachim: *Wir Juden*. Berlin 1934. Vorwort.

84 Prinz, *Wir Juden* (wie Anm. 83), S. 15.

85 Schwab, Simon: *Heimkehr ins Judentum*. Frankfurt a. M. 1934. S. 5.

86 Schwab, *Heimkehr* (wie Anm. 85), S. 22.

noch eine Debatte mit den Juden über deren Status und die gemeinsame Zukunft begonnen. Das ex post behauptete deutsch-jüdische Gespräch war immer ein Monolog geblieben, den die Juden an die Nichtjuden gerichtet hatten. Aus dieser Einsicht wuchs die Erkenntnis, dass nur das eigene Verhalten die Möglichkeit der Änderung enthalte, da die anderen für Argumente oder Gesprächsangebote nicht erreichbar waren. Auf die Nichtjuden konnte man nicht vertrauen – nur auf sich selbst.

Für eine strenggläubige Weltsicht, die das göttliche Walten in der Geschichte zur unhinterfragbaren Voraussetzung hatte, war der Nationalsozialismus eine besondere Herausforderung, die eine Erklärung verlangte. Für Simon Schwab waren Hitler und die NSDAP die Strafe Gottes für den Abfall vom Glauben:

Dem historischen Schutt abbröckelnder Getthimauern [sic] entsprangen die Todeskeime der Assimilation. [...] Treuebruch und Abfall, falsche Aufdringlichkeit und Deuschtümelei hinterließen ein Trümmerfeld, voll des Moders und der Verwesung. [...] Da kam das unerwartete Neue. G'tt schickte das große Hassen über seine Welt. Die vor etwa hundert Jahren gewährte Emanzipation [...] ist heute ein großer Scherbenhaufen.⁸⁷

Aus dieser Erkenntnis forderte Schwab die „Teschuwo“, die Umkehr zum Glauben – eine Forderung, die von allen Vertretern der Orthodoxie aufgestellt wurde. Der Rabbiner Adolf Altmann ging noch weiter, indem er den Judenhass der Nationalsozialisten sogar als göttliches Zeichen wertete, das in positiver Weise eine Umkehr des Judentums erzwingt: „Nein, keine Trauer, Freude müßte in diesem Punkte einziehen in unsere gläubigen Reihen, daß es jetzt kein Ausweichen mehr gibt vom Pfad Israels. Farbe bekennen, Judesein, hier stehen und nicht anders mehr können, als Judesein, siehst du denn darin nicht die vorsehende G'tteshand zur Rettung und Erhaltung deines alten Volkes?“⁸⁸ Es schien so, als argumentierte auch Isaac Breuer in ähnlicher Weise, wenn er schrieb:

Gott ruft die deutschen Juden. Gott ruft sie zurück zu bewußter Fortsetzung jüdischer Galutgeschichte. Mögen die liberalen Juden, mögen vor allem die orthodoxen Juden Gottes Ruf verstehen. Im Dienste Gottes steht Hitler. Gott bildet Licht und erschafft Finsternis, wirkt Frieden und erschafft das – Böse.⁸⁹

Jedoch unterschieden sich die Analysen Breuers von denjenigen Schwabs und Altmanns. Vertraten Letztere eine deterministische Lehre von der Allgewalt Gottes, denen sich die Juden zu unterwerfen hätten, war Breuer seiner Interpre-

⁸⁷ Nechunia [Simon Schwab]: Die große Abrechnung. In: Der Israelit 74 (31. August 1933) 35. S. 1–3.

⁸⁸ Altmann, Adolf: Ein Jahr. In: Der Israelit 75 (1934) 36. S. 1–3.

⁸⁹ Breuer, Lage, I. Hitler (wie Anm. 67), S. 27.

tation der Geschichte treu geblieben, nachdem der Judenhass der Indikator des Fortschritts der Menschheitsgeschichte sei. Diese Menschheitsgeschichte müsse jedoch von den Menschen selbst vollzogen und vollendet werden. In der Metageschichte war Hitler das metaphysisch Böse, das die Menschheitsgeschichte als Ganzes zu vernichten drohte. Hitler und der Judenhass mussten besiegt und überwunden werden, damit das Reich Gottes auf Erden zurückkehren konnte.

Breuer teilte damit auch nicht die teils positiven Zukunftserwartungen Schwabs oder Altmanns, weil ihm die Möglichkeit des Untergangs der Juden und der Menschheit ein realistisches Szenario war: „Die Erfüllung der Zeiten kündigt sich in unseren Tagen durch eine gewitterschwere Atmosphäre an, die mit Verderben und Untergang nicht nur der jüdischen Nation, sondern aller Nationen schreckt.“⁹⁰ Als der Nationalsozialismus im Jahr 1930 in Deutschland seine ersten Triumphe feierte, hatte sich Breuer innerlich bereits von Deutschland entfernt. Weder Frankfurt am Main noch die Aguda und noch nicht einmal die Neo-Orthodoxie boten ihm noch eine Heimat, die ihm Halt und Zuversicht geben konnte. Im März 1936 emigrierte er schließlich nach Palästina, um auf heiligem Boden für die Errichtung eines Gottesstaates und damit gegen den weltlichen Zionismus der Jewish Agency einzutreten. In seiner 1938 abgeschlossenen Schrift *Weltwende* war ihm das Judentum Europas beinahe schon verloren. Aufgerieben zwischen den „Diktatoren der Klassenlehre“ und den „Diktatoren der Rassenlehre“ sei für die Juden kaum noch Platz zum Überleben. Zwar seien die Prinzipien der beiden Diktaturen und die Folgen für die Juden zunächst ähnlich, „praktisch aber inszeniert die Rassenlehre, im Gegensatz zur Klassenlehre, ganz konsequent, im zwanzigsten Jahrhundert europäischer ‚Kulturgeschichte‘ eine Menschenverfolgung, wie sie in solchem Ausmaße und in solcher Grausamkeit kein früheres Jahrhundert aufzuweisen hatte. [...] Es ist ein Vernichtungskrieg.“⁹¹ In diesem Krieg stünden die Juden allein, weil auch die „neutralen“ Staaten – der Klassen- und Rassenlehre unverdächtig – die Juden der Vernichtung durch die Nationalsozialisten preisgaben und Schutz und Fürsorge verweigerten:

Im zwanzigsten Jahrhundert ist die Ausfuhr von Vieh bei weitem leichter als die Ausfuhr von jüdischen Menschen. Der jüdische Mensch, von keinem souveränen Nationalismus umhegt, ist der Mensch schlechthin. Im Zeitalter des souveränen Nationalismus ist der Mensch schlechthin – die wertloseste aller Waren. Öffentlich wird sie auf dem Weltmarkt ausboten. Niemand kauft. [...] Die jüdische Nation hat unter den souveränen Nationen nicht einen einzigen Bundesgenossen in dem ihr aufgezwungenen Vernichtungskrieg gefunden.⁹²

90 Breuer, *Weltwende* (wie Anm. 2), S. 74.

91 Breuer, *Weltwende* (wie Anm. 2), S. 71f.

92 Breuer, *Weltwende* (wie Anm. 2), S. 72.

Angesichts dieser Situation könnten die Juden sich nur noch selbst retten, indem sie das jüdische Nationalheim zur Heimat der Thora und damit der Gottesnation machten. Der weltliche Nationalismus des Zionismus sei hingegen die „Einmündung der jüdischen Geschichte in die Geschichte der Völker“ und erweise sich somit „als Weg zum sicheren Untergang“.⁹³

Nach der Fertigstellung der Schrift *Weltwende* kam es in Deutschland zu den Novemberpogromen des Jahres 1938 und dem Übergang von der Politik der Entrechtung zur Politik der Vertreibung. Ende 1939 entfachte Deutschland mit dem Angriff auf Polen den Zweiten Weltkrieg, der spätestens mit dem Überfall auf die Sowjetunion im Sommer 1941 zum Vernichtungskrieg gegen die europäischen Juden wurde. Breuer verfasste nun eine Schrift, die nur noch ein Nachruf sein konnte: *Zur Erinnerung an das deutsche Judentum*. Der deutsche Krieg war ihm ein Krieg, wie ihn die Geschichte noch nicht gesehen hatte: „Welch seltsamer, welch völlig neuartiger Krieg! [...] Es ist der Krieg eines Volks der Geschichte mit dem Volk der Metageschichte; es ist ein Krieg eines Volks, das in seiner neuen Lehre alles, aber auch alles, zusammengeballt hat, was die Geschichte an Gegensätzlichem zur Metageschichte enthält.“⁹⁴

Der Krieg lasse den Nationen keine Wahl, um sich selbst und die Menschheit zu retten: „Man muß kämpfen und man muß siegen und muß die Bestie in Ketten schlagen, damit wieder Friede sein kann.“⁹⁵ Der Friede würde jedoch ein anderer als der Friede sein, der 1918 bevorstand und für Breuer die messianische Zeit anzukünden schien. Das jüdische Golusschicksal hatte sein Ende gefunden, nicht weil die Juden das Golusende herbeigeführt hatten, sondern die Nationalsozialisten die Juden vertrieben und ermordeten. Die jüdische Gottesnation sei die Nation des Rechts, die Zerstörung des Rechts somit auch die Zerstörung jüdischer Zukunft auf europäischer Erde. Allein in Palästina könnte die jüdische Nation überleben, wenn es ihr gelänge, sich dem Druck der zionistischen Profanisierung zu entziehen. Das deutsche Judentum als lebendige Wirklichkeit sei jedoch für immer untergegangen:

Ganz von selbst ging der deutsch-jüdische Krieg in den Weltkrieg über [...]. Dieser Kampf schwebt noch. [...] Er fügt den Menschen Leid zu, dessen Maß nicht auszudenken ist. Und er hat das deutsche Judentum ruiniert, das osteuropäische Judentum an den Rand des Untergangs gebracht. Die Völker der Geschichte können, solange sie auf nationalem Boden sitzen, auf Wiederaufbau hoffen, auf Wiederherstellung, auf Fortsetzung. Das Volk der Metageschichte darf solche Hoffnung nicht hegen. Sein ‚Lebensraum‘ ist das Recht. Wo

⁹³ Breuer, *Weltwende* (wie Anm. 2), S. 110.

⁹⁴ Breuer, Isaac: שאלי שרופה. *Zur Erinnerung an das deutsche Judentum* [Jerusalem 1942]. In: Ders., *Weltwende* (wie Anm. 2), S. 121–281, S. 127f.

⁹⁵ Breuer, שאלי (wie Anm. 94), S. 125.

immer bisher in der Fremde dieses Recht völlig zerbrach, erwies sich der Bruch als endgültig. Die Zeit ist gekommen, dem deutschen Judentum, noch im währenden Krieg, den Sang wehmütvoller Erinnerung anzustimmen [...]. Der Herr erbarme sich des osteuropäischen Judentums.⁹⁶

Isaac Breuers Leben war eines zwischen den Zeiten. In der Habsburgermonarchie geboren, wuchs er im kaiserlichen Deutschland in einer Zeit auf, in der die nur kurz zuvor gewährte Judenemanzipation bereits wieder zur Disposition stand, noch bevor sie soziale Wirklichkeit werden konnte. Sein politisches und publizistisches Schaffen begannen, als sich am Horizont bereits der Erste Weltkrieg abzeichnete, der schließlich das alte Europa begraben sollte und mit ihm die Epoche, die Stefan Zweig später als „das goldene Zeitalter der Sicherheit“ bezeichnete. Zweig war es auch, der die Herausforderungen einer Generation beschrieb, die wie Breuer vor der Jahrhundertwende geboren und durch die Katastrophen des frühen 20. Jahrhunderts getrieben wurden. Ihm und seiner Generation, so Zweig, sei in kürzester Zeit aufgebürdet worden, „was sonst die Geschichte sparsam jeweils auf ein einzelnes Land, auf ein einzelnes Jahrhundert verteilt“.⁹⁷

Als Zweig von der epochalen Zeitenwende des Ersten Weltkriegs schrieb, hatte er die „Massenideologien“ des frühen 20. Jahrhunderts vor Augen, „den Faschismus in Italien, den Nationalsozialismus in Deutschland, den Bolschewismus in Rußland“, vor allem aber „jene Erzpest, den Nationalismus, der die Blüte unserer europäischen Kultur vergiftet hat“.⁹⁸ Es war jene „Erzpest“ des Nationalismus, die auch in Isaac Breuers Analysen der Judenfeindschaft zwischen den Weltkriegen eine zentrale Stellung einnahm. Obgleich Breuer immer vom jenseitigen göttlichen Walten in der Geschichte ausging, waren seine Analysen von den diesseitigen politischen Verhältnissen geprägt. Bereits am Ausgang des Ersten Weltkriegs erkannte er die epochale Bedeutung desselben als den Triumph des auf ethnische Homogenität drängenden Nationalismus über die nationale und ethnische Heterogenität der europäischen Vorkriegsordnung.

Der Sieg dieses Nationalismus war für die Juden in der Tat verheerend. In Ost- und Südosteuropa wurden sie nach dem Krieg zu nationalen Minderheiten erklärt, die eines sie protegierenden Nationalstaats entbehrten. Im Westen Europas wurde ihnen zwar der Status als Staatsbürger jüdischen Glaubens staatsrechtlich nicht entzogen, politisch und gesellschaftlich jedoch in Frage gestellt. Hatte Breuer im Ausgang des Krieges gehofft, die Nachkriegsordnung

⁹⁶ Breuer, שאלי (wie Anm. 94), S. 132.

⁹⁷ Zweig, Stefan: Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers. Berlin, Weimar 1990 [zuerst: Stockholm 1942]. S. 9.

⁹⁸ Zweig, Welt (wie Anm. 97), S. 10.

könnte dennoch zum „ewigen Frieden“ führen und den Juden in jener Ordnung eine gesicherte Stellung zuweisen, musste er schon bald die Vergeblichkeit jener Hoffnung erkennen. Das Europa der Nationen konnte und wollte mit den Juden nichts anfangen. Jener Nationalismus wurde schließlich, nach Breuer, im „totalen Staat“ des Nationalsozialismus auf seinen Höhepunkt getrieben – die Juden waren hier endgültig an den Rand getrieben: „Der totale Staat begehrt den totalen Menschen, den Menschen also, der wirklich restlos in ihm aufzugehen vermag. Das aber kann nur der – Arier. Und so ist im totalen Staat nationalsozialistischer Struktur für den deutschen Juden kein Raum.“

Breuers Analysen waren von beachtlicher Klarheit und Schärfe und erinnern nicht selten an die Arbeiten Hannah Arendts. Wie Arendt sah Breuer in der Sonderstellung der Juden in der politischen Ordnung der souveränen Nationalstaaten die Grundursache der Verfolgung. In der Welt des Nationalrechts waren die Juden – zugespitzt in der Situation der Staatenlosen – zu Menschen ohne Rechte geworden. Wenn Arendt vom „Recht, Rechte zu haben“, sprach, schrieb Breuer vom Recht als „Lebensraum“ der Juden, dessen Zusammenbruch die Juden zu schutzlosen Individuen degradierte.⁹⁹

Breuers Analysen waren somit trotz ihrer religiös-orthodoxen Grundhaltung erstaunlich modern, indem er die Ursachen der Judenfeindschaft weder in rassistischen oder ethnizistischen Essentialismus auflöste noch in religiösen Konfrontationen verortete, sondern die politische Entwicklung des souveränen Nationalismus als Hauptursache charakterisierte. Entgegen den meisten jüdischen Analysen seiner Zeit war ihm das Verhalten der Juden selbst eher ein nebensächlicher Faktor. Ebenso vermied er eine Pathologisierung der Judenfeindschaft, sondern begriff diese als eine politische Frage, die politische Antworten verlangte. Bereits seit dem Ersten Weltkrieg wurden von Breuer die Ursachen der Judenfeindschaft in einer Weise gedeutet, wie dies später auch in den Arbeiten beispielsweise Hannah Arendts oder Max Horkheimers und Theodor W. Adornos in deutlich vertiefter Form der Fall war.

⁹⁹ Breuer, *Weltwende* (wie Anm. 2), S. 132; Arendt, *Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986. S. 452–470, hier S. 462.

Franziska Krah

„Ewig Feuerspritze sein, wo ein Weltfeuer doch nicht gelöscht werden kann ...“

Abwehr und Deutung des Antisemitismus während der Weimarer Republik

Nachdem mit der Annahme des Versailler Vertrags und dem Inkrafttreten der Verfassung im Sommer 1919 die Gründungsphase der ersten deutschen Demokratie abgeschlossen war, machte sich die gewonnene Freiheit in den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen bemerkbar: Bauhaus und Neue Sachlichkeit, experimentelles Theater, die Deutsche Hochschule für Politik oder Zeitschriften wie *Die Rote Fahne* stellen dabei nur einen kleinen Ausschnitt dar. Die Demokratie, aus der Vernunft heraus gegründet und von Beginn an auf wackligen Beinen stehend, zeigte aber auch ihre Kehrseiten: So nutzten antidemokratische Strömungen die neuen Freiheiten und wurden in der Weimarer Republik zunehmend präsenter. Sie veröffentlichten unzählige Kampfschriften und begegneten ihren politischen Feinden mit physischer Gewalt, der oftmals nur milde Bestrafungen folgten. Im Fokus stand dabei die jüdische Bevölkerung, die nur weniger als ein Prozent der deutschen Gesellschaft ausmachte und gegen die nicht nur in Pamphleten gehetzt wurde, sondern die sogar Boykotte und Übergriffe erleben musste.¹

Das Engagement gegen Antisemitismus war deshalb in der Weimarer Republik nötiger denn je, wie Ludwig Holländer, Syndikus des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (CV), 1921 argumentierte. Während er die Verhältnisse vor Kriegsbeginn als derart ruhig empfand, dass der CV erwogen habe, seine Abwehrarbeit gegen die Judenfeindschaft einzuschränken, berichtete er von einem erheblichen Anstieg zu Beginn der Weimarer Republik und stellte fest: „Die Verhältnisse haben sich geändert, weil unser Volk durch Krieg und Niederlage in einen Zustand verständlicher Verzweiflung gelangt ist, der Ruf nach dem Schuldigen nunmehr ertönt und wir als eine schwache, letzten Endes nur sich selbst überlassene Minderheit für uns und für unser Recht kämpfen müssen.“²

Als wichtigste Instanz zur Abwehr des Antisemitismus widmete sich der CV in den Weimarer Jahren daher verstärkt dem Engagement gegen judenfeindliche Angriffe. Dabei konzentrierten sich die aktiven Vereinsmitglieder nicht allein auf

¹ Walter, Dirk: Antisemitische Kriminalität und Gewalt. Judenfeindschaft in der Weimarer Republik. Bonn 1999.

² Holländer, Ludwig: Wiederholungen. In: Im deutschen Reich (IDR). Heft 5–6 (Mai 1921). S. 146f., hier S. 147.

den im Kaiserreich bereits auf- und ausgebauten Rechtsschutz,³ sondern engagierten sich darüber hinaus in anderen Bereichen und entwickelten neue Abwehrmethoden. So mischten sie sich etwa verstärkt in die Politik ein und bekämpften den Antisemitismus in den Parteien. Weil rechtsgerichtete und konservative Parteien ihren demokratischen Gegner mit antisemitischen Parolen angriffen, unterstützte der CV die demokratische Seite, obwohl er sich ursprünglich als überparteilich verstanden hatte, um jüdische Mitglieder aller Richtungen vertreten zu können. Der CV pflegte Kontakte zu linksliberalen, sozialdemokratischen Parteien, half ihnen finanziell und äußerte sich, wenn Wahlen bevorstanden, in Form von Stellungnahmen oder Wahlempfehlungen.⁴ Überdies organisierte er Vorträge und Versammlungen, teils wissenschaftlicher Art, und bildete die dafür benötigten Rednerinnen und Redner aus, die antisemitische Vorhaltungen argumentativ entkräften sollten. Auch Massenmedien wurden dabei einbezogen: Einige CV-Engagierte stellten sich Rundfunkdebatten oder verbreiteten Flugblätter, Plakate sowie Klebezettel in teils einfachem, polemischem Stil. Anlässlich von Verstößen gegen den Gleichberechtigungsgrundsatz realisierte der CV Ausstellungen, Pressekongressen oder Protestversammlungen.⁵ Weil er sich stärker als pädagogische Instanz zu verstehen begann und der Rolle der Jugend-Erziehung bewusst wurde, engagierte sich der CV, aber beispielsweise auch die Internationale Frauenliga für Frieden und Freiheit, in Schulen gegen den Antisemitismus.⁶

3 Paucker, Arnold: Der jüdische Abwehrkampf gegen Antisemitismus und Nationalsozialismus in den letzten Jahren der Weimarer Republik. Hamburg 1968. S. 77, S. 81.

4 Holländer, Wiederholungen (wie Anm. 2), S. 146f.; Fuchs, Eugen: Was nun? In: Neue jüdische Monatshefte. Jg. III. Nr. 7–8 (Jan. 1919). S. 137–139; Paucker, Arnold: Deutsche Juden im Kampf um Recht und Freiheit. Studien zu Abwehr, Selbstbehauptung und Widerstand der deutschen Juden seit dem Ende des 19. Jahrhunderts. Teetz 2003. S. 97–99.

5 Holländer, Wiederholungen (wie Anm. 2), S. 146f.; Paucker, Der jüdische Abwehrkampf (wie Anm. 3), S. 53; ders.: Deutsche Juden (wie Anm. 4), S. 107; Rieger, Paul: Ein Vierteljahrhundert im Kampf um das Recht und die Zukunft der deutschen Juden. Ein Rückblick auf die Geschichte des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens in den Jahren 1893–1918. Berlin 1918. S. 35f.; Urban-Fahr, Susanne: Der Philo-Verlag 1919–1938. Abwehr und Selbstbehauptung. Olms 2001. S. 78.

6 Die Internationale Frauenliga für Frieden und Freiheit hat auf ihrem Kongress in Washington 1924 den Kampf gegen Antisemitismus aufgenommen und richtete in Deutschland einige Beschwerdestellen für Eltern ein, die von Antisemitismus in Schulen erfuhren. Daneben leistete sie aber auch Pressearbeit, verbreitete anti-antisemitische Lektüre und organisierte Vorträge. Abwehrblätter Nr. 1–2 (Januar 1926), S. 11f. In der genannten Ausgabe der Abwehrblätter wird zudem darüber berichtet, wie sich eine christliche Klasse durch den Besuch einer Synagoge dem Judentum annäherte und durch derartige Begegnungen dem Antisemitismus entgegengewirkt werden könne. Abwehrblätter Nr. 1–2 (Januar 1926), S. 9f.

Der stärkste Anstieg des Einsatzes gegen Antisemitismus in der Weimarer Republik war jedoch im Bereich der Aufklärungsschriften zu verzeichnen. Während die vom CV unternommene anti-antisemitische Gegenpropaganda, die er selbst als „Apologetik“ bezeichnete, im Kaiserreich noch recht überschaubar war, erschienen nach Kriegsende etliche Broschüren und Bücher zu Themen wie dem Vorwurf jüdischen Wuchers, des Ritualmords, zu den *Protokollen der Weisen von Zion*, zum Bäder-Antisemitismus oder erklärende Schriften über das Schächten und den Talmud.⁷ 1919 wurde der vereinseigene Philo-Verlag gegründet, der unter anderem die Abwehrschrift *Anti-Anti* druckte.⁸ Auch Zeitungsartikel spielten beim Versuch, Antisemitismus argumentativ zu widerlegen, eine Rolle, und schließlich informierte keine Zeitschrift über die Entwicklung der antisemitischen Bewegung so genau wie die CV-Zeitung.⁹

In klassischen Abwehrschriften oder Zeitungsberichten über antisemitische Vorkommnisse hatten sich die Autorinnen und Autoren bereits am Rande in Deutungsversuchen der Entstehungsursachen und Anziehungskraft des Antisemitismus versucht. Sowie jedoch in den Weimarer Jahren der Antisemitismus präsenter und lauter wurde – anstatt gegen die Erwartungen einiger mit der Zeit von selbst zu verschwinden – und sich die Abwehrarbeit ausdifferenzierte, wurde sich zunehmend auch der kritisch-theoretischen Analyse des Antisemitismus zugewandt. Es erschienen etliche Aufsätze und Broschüren, aber auch Bücher, in denen sich aus einer Mischung politischen und wissenschaftlichen Interesses heraus den Hintergründen des antisemitischen Phänomens gestellt wurde.¹⁰ Die Deutungsansätze waren dabei keineswegs so naiv und von realitätsfernem Fortschrittsglauben geprägt, wie es vielleicht vermutet werden könnte.¹¹ Vielmehr bieten sie einen interessanten Einblick in die damaligen Äußerungsformen des

7 Paucker, *Deutsche Juden* (wie Anm. 4), S. 54; Barkai, Avraham „Wehr Dich“. Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) 1893–1938. München 2002. S. 38.

8 *Anti-Anti-Blätter zur Abwehr. Tatsachen zur Judenfrage*. Hrsg. vom Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Berlin 1924. Ähnliche Lektüre bot auch der Verein zur Abwehr des Antisemitismus mit seinem *Abwehr-ABC* an. *Abwehr-ABC*. Hrsg. vom Verein zur Abwehr des Antisemitismus. Berlin 1920.

9 Hecht, Cornelia: *Deutsche Juden und Antisemitismus in der Weimarer Republik*. Bonn 2003. S. 19.

10 Schriften mit einem ähnlichen Anspruch erschienen selbstverständlich bereits vor 1918. Herausragend war hier etwa die 1901 vom böhmischen Grafen Heinrich von Coudenhove-Kalergi (1859–1906) herausgegebene Doktorarbeit *Das Wesen des Antisemitismus*. Der Autor setzte sich hier auf etwa 500 Seiten intensiv mit den Hintergründen des Antisemitismus auseinander. Im Regelfall waren die deutschsprachigen Arbeiten vor 1918 allerdings weniger ausführlich, und erst in der Weimarer Republik konnte sich eine Vielfalt an Erklärungsansätzen entfalten.

11 So kritisierte beispielsweise Arnold Paucker das damalige Verständnis von Antisemitismus der jüdischen Akteure als begrenzt und warf ihnen vor, einem „naive[n] Fortschrittsglaube[n]“

Antisemitismus. Auch lassen sich bereits Überlegungen wie die der antisemitischen Projektion finden, die eher aus der Antisemitismusforschung nach 1945 bekannt sind. Daher ist es noch heute lohnenswert, sich mit den analytischen Arbeiten aus der Weimarer Zeit zu beschäftigen. Einige ausgewählte Ansätze sollen im Folgenden vorgestellt und diskutiert werden.

Julius Goldstein

Intensiv beschäftigte sich der in Darmstadt lehrende Philosophie-Professor Julius Goldstein (1873–1929) mit dem Antisemitismus der Weimarer Jahre. In seiner zum Teil aus Aufsätzen hervorgegangenen Publikation *Rasse und Politik* (1921) sowie dem sechs Jahre später publizierten Nachfolgewerk *Deutsche Volks-Idee und Deutsch-völkische Idee* stand die Untersuchung des Rassen- und völkischen Antisemitismus im Mittelpunkt.¹² Durch seine Aktivität im CV war Goldstein aber auch praktisch an dessen Bekämpfung beteiligt.

Goldstein sah den auf der Rassentheorie beruhenden Judenhass aufs Engste mit der Entwicklung des Nationalismus verknüpft. Während er selbst die nationale Idee befürwortete – so habe das Herausbilden der Nationen zu kultureller Vielfalt geführt und wäre zu Beginn ein übernationaler menschheitlicher Gedanke noch vorhanden gewesen –, habe der Gleichheitsgedanke aus der Französischen Revolution den nationalen Gedanken derart gesteigert, dass es zu einem Zwang zur Gleichheit, zur Gleichmachung gekommen und eine übernationale Idee verloren gegangen sei. Statt eines humanistischen Einheitsgedankens aller Nationen gelte im Nationalismus nur noch das Interesse der jeweiligen Nation, und die Militarisierung zur Durchsetzung der nationalen Interessen sei die Konsequenz. Das nationalistische Interesse, alles zu vereinheitlichen, habe Goldstein zufolge sogar einen neuen Menschentypus entstehen lassen: das „Massenwesen“.¹³ Dieses empfinde seinen Wert insbesondere in militärischen Symbolen seiner Nation, habe sich der Religion entwurzelt und verschiebe Reli-

des neunzehnten Jahrhunderts“ nachgegangen zu haben. Paucker, *Deutsche Juden* (wie Anm. 4), S. 57–60.

12 Die Kapitel 1–4 von *Rasse und Politik* erschienen bereits 1920 als eigenständige Broschüre *Zur Soziologie des Antisemitismus* im Neuwerk-Verlag. Goldsteins *Deutsche Volks-Idee und Deutsch-völkische Idee* geht auf eine sechsteilige Aufsatzreihe zurück. Sie erschien 1926 in *Der Morgen* unter dem Titel „Der völkische Antisemitismus“, die, leicht geändert und in leicht veränderter Reihenfolge zum Buch zusammengefasst wurde. Als Nachtrag des Buches diente der Aufsatz „Die subjektive Volkstheorie“, der im August 1927 ebenfalls in *Der Morgen* gedruckt wurde.

13 Goldstein, Julius: *Rasse und Politik*. Schlichtern 1921. S. 54.

giöses ins Nationale. Statt religiöser bediene es sich nationaler Rituale wie dem Anstimmen der Nationalhymne. Als Fundament des nationalen Einheitsgedankens diene schließlich die Rassentheorie, zeigte sich Goldstein überzeugt und erklärte:

Der Nationalismus hatte die geistigen Werte durch einseitige Beziehung auf das „nationale Interesse“ relativiert; mehr und mehr schwand ihm der Gedanke, daß es freier, lebendiger Geist sei, der eine Nation baut und erhält; sein gleichmacherischer Einheitsdrang mußte nach etwas festem, handgreiflichen suchen, nach etwas, das bei jedem, auch dem Geringssten, in gleicher Weise anzutreffen sei; dieses Letzte, Unbedingte, das die Nation einen soll, glaubte er in dem Begriff der Rasse zu finden.¹⁴

Als führende Vertreter jenes „Rassenationalismus“ bezeichnete Goldstein die Konservativen, welche Stammesgemeinschaft und Nation seit jeher gleichgesetzt hätten. Zwar hätten sie zunächst noch auf die vielfältige Herkunft der Deutschen verwiesen, seien seit der Jahrhundertwende jedoch dazu übergegangen, die deutsche Nation als eine Stammesgemeinschaft zu begreifen. Goldstein betonte dabei, dass der Bezug auf eine erdachte, gemeinsame „Rasse“ für den Nationalismus nicht zwangsläufig gegeben sein müsse, sondern vielmehr eine deutsche Besonderheit darstelle: „Wir sind in Deutschland geneigt, Rasseneinheit als Vorbedingung gleichgerichteten nationalen Fühlens anzusehen und Rassenverschiedenheit als etwas Negatives zu empfinden. In Frankreich ist es umgekehrt. Dort ist man stolz auf die Verschiedenheit der Rassen, die alle sich in der Einheit des nationalen Bewußtseins zusammengefunden haben.“¹⁵ Dieser Unterschied im Nationalismus habe erhebliche Konsequenzen für die jüdische Bevölkerung in Deutschland. Weil ihr vorgeworfen werde, sie weise eine andere Abstammung als die „Stammesdeutschen“ auf, werde sie im deutschen Nationalbewusstsein ausgeschlossen.¹⁶

Doch mit der Unterstellung einer jüdischen „Artfremdheit“ allein sei die Feindschaft gegen Jüdinnen und Juden nicht erklärbar, bemerkte Goldstein und verwies auf die in Deutschland lebenden Menschen mit „slawischem“ Hintergrund, denen lediglich das Bekenntnis zur deutschen Nation abverlangt werde, um als Deutsche zu gelten. Jüdinnen und Juden dagegen, die seit mehreren Generationen in deutschen Gebieten lebten, sich selbst als Deutsche verstünden und im Ersten Weltkrieg auf deutscher Seite gekämpft hätten, würden von „Rassengläubigen“ nicht als solche anerkannt. Goldstein schloss daraus, dass die sogenannte akademische Rassentheorie als politisches Mittel verwendet werde, um

¹⁴ Goldstein, Rasse und Politik (wie Anm. 13), S. 56.

¹⁵ Goldstein, Rasse und Politik (wie Anm. 13), S. 62f.

¹⁶ Goldstein, Rasse und Politik (wie Anm. 13), S. 125.

sie gegen die jüdische Bevölkerung zu richten – und das mit dem Einverständnis „großer Parteien“. ¹⁷ Sie diene dabei als „Kampftheorie“, durch welche die jüdische Bevölkerung nicht allein als fremde „Rasse“ gelte, sondern als niedrig und gemein in Kontrast zur „hohen edlen, mit allen vornehmen Naturgaben ausgestatteten germanischen Abstammungsgemeinschaft“ gesetzt werde. ¹⁸ Eventuelle Gemeinsamkeiten beider ausgemachter „Rassen“ würden dabei bestritten. So bemühten sich Rassennationalisten zu beweisen, dass der Stifter des Christentums nicht mit dem als „semitisch“ missbilligten Alten Testament in Verbindung zu bringen sei, oder sie lehnten das Christentum als „semitisch“ gänzlich ab und appellierten stattdessen an die Gründung einer eigenen germanischen Religion. ¹⁹

Im zweiten Werk zur Thematik, *Deutsche Volks-Idee und Deutsch-Völkische Idee*, untersuchte Goldstein die von ihm zu Beginn der 1920er Jahre ausgemachte Argumentationsverschiebung der Antisemiten zur Begründung ihres Hasses. Goldstein beobachtete, dass mehr und mehr von ihnen begannen, sich stärker auf das „Volk“ bzw. „Volkstum“ und weniger auf die „Rasse“ zu beziehen. Als Grundgedanke des neuen Trends einer deutsch-völkischen Idee bezeichnete Goldstein die Entwicklung, dass nicht mehr allein die Abstammung, sondern die psychische Einstellung als für die Volkszugehörigkeit ausschlaggebend erklärt werde. Diese sei jedoch nicht frei wählbar, sondern könne einzig von „wahren“, nichtjüdischen Deutschen „gefühl“ werden. Goldstein charakterisierte und verwarf jene Argumentation als gänzlich subjektiv. ²⁰ Dass es überhaupt zu jenem Richtungswechsel gekommen sei, erklärte er sich durch die laut gewordene Kritik an der Rassentheorie und dem erbrachten Nachweis ihrer Schwächen, welche die Antisemiten gezwungen hätten, vorsichtiger und zurückhaltender mit dem Rassenbegriff umzugehen. Aus diesem Grund hätten sie ihn verschleiert und ihn durch den Volksbegriff ersetzt. Was Völkische unter „Volk“ verstünden, käme indes der bisherigen Vorstellung von „Rasse“ gleich. Goldstein bezeichnete den neu anmutenden völkischen Antisemitismus daher auch als „Bastard aus Rassentheorie und romantischem Volksbegriff“. ²¹ Bestehen bliebe das Ziel, die Forderung nach Ausschluss der Juden aus der deutschen Volksgemeinschaft zu begründen.

Wie bereits Anfang der 1920er Jahre bemerkte Goldstein auch in der Untersuchung der Völkischen, dass zwar ein Ausschluss der Juden aufgrund ihrer vorgeb-

¹⁷ Goldstein, *Rasse und Politik* (wie Anm. 13), S. 71f.

¹⁸ Goldstein, *Rasse und Politik* (wie Anm. 13), S. 72.

¹⁹ Goldstein, *Rasse und Politik* (wie Anm. 13), S. 140f.

²⁰ Goldstein, *Julius: Deutsche Volks-Idee und Deutsch-Völkische Idee. Eine soziologische Erörterung der Völkischen Denkart*. Berlin 1928 (zweite Auflage). S. 5f.

²¹ Goldstein, *Deutsche Volks-Idee* (wie Anm. 20), S. 7.

lichen Nichtzugehörigkeit zum deutschen Volk vehement gefordert werde, von anderen Minderheiten in Deutschland wie Sorben, Polen oder Masuren jedoch nicht die Rede sei.²² Der gegen die jüdische Bevölkerung gerichtete Hass kann demnach mit Goldstein nicht als typische Mehrheit-Minderheit-Problematik gedeutet werden, sondern stellt eine besondere Problematik dar.

Arnold Zweig

In der Weimarer Republik gab es aber auch Untersuchungen, die den Antisemitismus allgemein aus der Entstehung von Gruppen, die sich feindlich einander gegenüberstünden, erklärten. Einen solchen Ansatz bot Arnold Zweig (1887–1868) mit seinem politisch-analytischen Essayband *Caliban oder Politik und Leidenschaft. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus*. In seinen Romanen wie dem Zyklus *Der große Krieg der weißen Männer* entlarvte Zweig den Krieg als unbürgerliche Lebensform und verwies auf die Widersprüche einer vermeintlich aufgeklärten Gesellschaft. Der Erste Weltkrieg wirkte insgesamt stark auf Zweig. 1914 teilte er noch die starke Kriegsbegeisterung und verfasste bellizistische Kurzgeschichten. Nachdem er jedoch eingezogen wurde, holte ihn die militärische Realität ein. Später bezeichnete er die Erfahrung des Krieges als schwerste Zeit seines Lebens. Er bedeutete für Zweig, aber auch andere Zeitgenossen einen Paradigmenwechsel. Im Nachhinein empfanden viele das Jahr 1914 als das Ende eines liberal-bürgerlichen Zeitalters: Vernunft und Fortschritt, Humanismus sowie die säkularisierten Glaubensinhalte des 19. Jahrhunderts erschienen angesichts des zerstörerischen Ausmaßes, das der Weltkrieg angenommen hatte, als ein Scherbenhaufen. Unvorstellbar blieb es, wie solch vernunftwidriges Vernichten trotz der vermeintlich vernünftigen Aufklärung Westeuropas möglich gewesen war.

Für Zweigs Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus spielte der Erste Weltkrieg schließlich eine bedeutende Rolle. Zum einen maß Zweig dem Ersten Weltkrieg eine große Rolle für dessen Verbreitung in Deutschland bei: Zweig zufolge war er nach dem Krieg zu einer noch aufdringlicheren Erscheinung des politischen Lebens geworden. Zum anderen kann davon ausgegangen werden, dass die Zerstörung der Illusion einer aufgeklärten und vernünftigen Welt durch den Ersten Weltkrieg zur Einsicht führte, dass der Antisemitismus nicht mehr als Überrest des rückständigen Mittelalters heruntergespielt werden konnte, der mit der Zeit von selbst verschwinde. Der Judenhass, so wurde Zweig deutlich, blieb

22 Goldstein, Deutsche Volks-Idee (wie Anm. 20), S. 12.

trotz Aufklärung bestehen; er transformierte sich vielmehr zu einer umfassenden Weltanschauung. 1919 verfasste Zweig daher seinen ersten theoretischen Aufsatz über den Antisemitismus.²³ Im darauf folgenden Jahr veröffentlichte er vier weitere Aufsätze, die 1926, um einige Überlegungen erweitert, als Essayband *Caliban* erschienen.²⁴

Den Titel entlehnte Zweig einer Figur aus William Shakespeares Theaterstück *Der Sturm*. Caliban stellt dort einen deformierten Sklaven des weisen Zauberers Prospero dar. Während Prospero als Inbegriff der Kultur gezeichnet wird, ist Caliban sein Gegenteil: ungebildet und triebgesteuert, der aus Furcht und Revolte niemals entlassen wird und nur die Herren wechselt, ohne jemals frei zu sein. Caliban ist also die Verkörperung des unfreien Triebwesens.

Als triebhafte, „leidenschaftliche“ Erscheinung zeichnete Zweig auch den Antisemitismus. Orientiert zeigte er sich dabei an psychoanalytischen Schriften von Sigmund Freud. Mit Freud ging Zweig davon aus, dass die Menschheit allgemein aus triebhaften Wesen bestehe. Im menschlichen Zusammenleben müssten sie jedoch Triebverzicht bzw. -verschiebung üben, was durch die Schaffung von Kultur geschehe. Kultur bedeutet in Zweigs Konzept eine Bändigung, Reinigung und Veredelung von Affekten; sie wurde von Zweig als notwendig und grundsätzlich positiv bewertet. Unter bestimmten Umständen könnten diese „Kulturauflagerungen“ allerdings abgestreift werden und der triebhafte „Urmensch“ zum Vorschein kommen. Einen solchen Umstand stellte für Freud der Krieg dar.²⁵

Zweig stimmte Freuds Überlegungen zu und ging überdies davon aus, dass Kultur bereits dann an Bedeutung verliere, wenn sich Individuen in Gruppen zusammenfänden. Dabei meinte er nicht nur „Volksgruppen“, sondern jegliche gruppen- bzw. parteiartige Zusammensetzungen von Menschen. Zweig war überzeugt, dass Gruppen nicht von Ideen, Überzeugungen oder Interessen vereinigt würden, sondern von Leidenschaften regiert – sachliche Zielsetzungen dienten dabei nur als rationaler Vorwand, und Triebbesessenheit stelle den eigentliche Motor für Gruppen dar. Während das Individuum in seiner Kultur zu einem vernünftigen, intelligenten Wesen heranwache, werde es in der Gruppe zu einem störrischen Kind. Zweig meinte, Gruppen dächten und handelten nicht wie reife

23 Zweig, Arnold: Die antisemitische Welle. In: Die Weltbühne. Der Schaubühne XV. Jahr. Wochenschrift für Politik, Kunst, Wirtschaft (1919), S. 381–385 (Teil 1), S. 417–420 (Teil 2), S. 442–446 (Teil 3).

24 Zweigs Aufsätze erschienen 1920 unter dem Titel „Der heutige deutsche Antisemitismus“ in den Heften 2 bis 11 in der Zeitschrift *Der Jude*. Darüber hinaus entspricht das achte Kapitel von *Caliban* (S. 350–369) einem weiteren Aufsatz Zweigs, welchen er im dritten Heft des Jahres 1921 in derselben Zeitschrift publizierte.

25 Freud, Sigmund: Zeitgemäßes über Krieg und Tod. In: *Imago*. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften IV (1915). S. 1–21, insbes. S. 21.

Individuen, sondern auf Kinderart. Für ihn war das geistige System der Kinder ein triebbeherrschtes und weniger vernunftgeleitetes. Auch Wahrheit sei für Kinder relativ und ganz nach den eigenen Bedürfnissen formbar. Der Mensch ist Zweig zufolge also ein zivilisiertes Wesen und eine urdumme Bestie zugleich, als Individuum vernünftig, in der Gruppe geistig träge.²⁶

Zentral in Zweigs Ausführungen war der Begriff des Affekts, unter dem er leidenschaftlich triebhafte seelische Aufwallungen und Dauerhaltungen verstand, die in unterschiedlichen Formen auftreten könnten. Gruppenaffekte beschrieb er als „leidenschaftliche Wallungen, die aus der Tiefe der menschlichen Seele vorstoßen, aus der Seele des Einzelnen jedoch nur, insofern er ein Teil einer irgendwie erlebnishaft verbundenen Mehrzahl von Menschen ist“.²⁷ Den Unterschied zwischen Affekten eines Individuums und der Gruppe erklärte Zweig beispielhaft anhand der Abneigung zwischen Franzosen und Deutschen. Als Individualempfinden wertete er den Hass *eines* Franzosen gegen *einen* Deutschen, der auf persönlichen Erfahrungen beruhe. Diese Empfindung enthalte allerdings bereits die Tendenz, in ein Massenempfinden bzw. in Nationalhass umzuschlagen, sobald diese persönliche Erfahrung mit einer Gruppenerziehung, die das Individuum beispielsweise durch die Familie oder Schule erfährt, verbunden werde. Eine vom Umfeld geprägte Abneigung gegen Franzosen, die nicht aus eigenen Erfahrungen resultiert oder die sich gegen eine gesamte Gruppe richtet, sei dagegen ein Gruppenaffekt.

Für die Entstehung von Antisemitismus wiederum seien zwei Arten von Gruppenaffekten relevant: der „Zentralitätsaffekt“ und der „Differenzaffekt“. Zweig begriff diese als ein polar aneinander gebundenes Affektpaar und als menschliche Grundtriebe. Unter dem Zentralitätsaffekt, den Zweig auch Mittelpunktswahn nannte, verstand er, dass sich alle Mitglieder einer Gruppe als solche an der Spitze der Schöpfungs- und Pyramide stehend sehen und als zentral betrachten. Der Differenzaffekt hingegen bezeichnet die triebhafte Erregung und Abstoßung, mit

26 Auch diese Ausführungen erinnern an Freud, der sich damit insbesondere in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* auseinandersetzte. Freud sprach allerdings nicht von Gruppen, sondern von Massen. Individuen, so Freud, verlieren in der Masse ihr persönliches Interesse zugunsten des Gesamtinteresses, sie werden wie hypnotisiert, ihr Denken wird gehemmt, ihre intellektuelle Leistung wird eingeschränkt. So verglich Freud die menschliche Seele in der Masse mit dem Seelenleben von Primitiven, Barbaren und Kindern. Ferner verwies er auf die von ihm beobachtete Steigerung der Affektivität in der Masse und nahm daher an, dass die Masse von Affekten geleitet werde. Den Aufsatz von Freud kannte Zweig zum Zeitpunkt des Verfassens seines Buches noch nicht. Sein psychoanalytisches Wissen hatte er – wie anzunehmen ist – vielmehr aus dem Aufsatz „Zeitgemäßes über Krieg und Tod“ sowie den *Schriften zur Neurosenlehre* entnommen.

27 Zweig, Arnold: *Caliban oder Politik und Leidenschaft*. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus. Potsdam 1927. S. 52.

welcher Gruppen auf das Verschiedensein anderer Gruppen entwertend reagieren: Die Gruppe schließt sich nach außen ab, Nichtmitglieder gelten ihr als fremd und minderwertig, Anderssein erscheint ihr als identisch mit Minderwertigkeit. Da Zweig diese Affekte als Grundkraft des menschlichen Zusammenlebens wertete, müssen sie, in verschiedenen Ausprägungen und Formen, immer schon vorhanden gewesen sein. Moderne Phänomene wie Nationalismus oder Klassenhass stellten für ihn lediglich Erzeugnisse oder Spielarten des Affektpaars dar und wurden als politische Affekte bezeichnet. Hierzu zählte Zweig auch den modernen Antisemitismus, der für ihn ein Differenzaffekt einer nichtjüdischen Gruppe gegen die jüdische Gruppe bedeutete.

Fritz Bernstein

Eine ähnliche Deutung des Antisemitismus schlug der in Rotterdam lebende Kaufmann und spätere israelische Abgeordnete Fritz Bernstein (1890–1971) in seinem Buch *Der Antisemitismus als Gruppenscheinung* vor, das er bereits 1923 fertigstellte, aufgrund von Schwierigkeiten, einen Verleger zu finden, jedoch erst 1926 im Berliner Jüdischen Verlag erscheinen konnte. Auch Bernstein entwarf darin ein Gruppenfeindschaftskonzept, mit dem er einen allgemeinen Rahmen skizzierte, in den der Antisemitismus ihm zufolge gehörte.²⁸ Für Bernstein war Antisemitismus, so argumentierte er in seinem Werk, ein „Spezialfall einer Allgemeinerscheinung“.²⁹ Gruppenabneigungen empfand er wie Zweig als natürliches Phänomen, das aus menschlichen Gruppenbildungen beinahe zwangsläufig resultiere.

Die beiden Deutungen ähnelten sich in einem solchen Maß, dass Zweig nach dem Erscheinen von Bernsteins Buch der festen Überzeugung war, Bernsteins Untersuchungsergebnisse beruhten auf seinen zuvor veröffentlichten Essays, ohne dass Bernstein sie als Quellen nannte. Noch 30 Jahre später war Zweig darüber derart empört, dass er seine Vermutungen in einem Brief an Nachum Goldmann wiederholte.³⁰ Doch so sehr sie sich in ihrem Ausgangspunkt – den

28 Bernstein, Fritz: *Der Antisemitismus als Gruppenscheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses*. Berlin 1926. S. 174.

29 Bernstein, *Der Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 8, S. 219.

30 Im Zusammenhang mit der fehlenden Beachtung seines Werks in Palästina/Israel schrieb er: „Daß mein Buch CALIBAN oder POLITIK UND LEIDENSCHAFT von einem Journalisten namens Bernstein durch eine Publikation übertundet wurde, der ganz offenbar meine elf Essays zugrundelagen, die ich über Antisemitismus als Gruppenleidenschaft in Martin Bubers ‚Juden‘ 1922/23 veröffentlicht hatte, legte ich damals einen Schiedsspruch von Brod und Felix Weltsch

Antisemitismus als Spezialform eines allgemeinen Gruppenbildungsphänomens zu betrachten – glichen, so unterschieden sie sich doch in wesentlichen Punkten.

Zunächst fällt auf, dass sich Zweig viel stärker als Bernstein auf Freud bezog. Zweig hatte zudem ein recht negativ konnotiertes Verständnis von Gruppenbildungen und schätzte das Individuum als Träger der Vernunft, während Bernstein zwischen Individuum und Gruppe weniger differenzierte und keine Gruppenpsychologie kannte, die Prozesse in Gruppen vielmehr aus dem Individuum heraus zu erklären suchte. Ferner war Fritz Bernstein davon überzeugt, dass sich Aggressionen, „Unfreundlichkeitsgefühle“ oder „Hassvorräte“, erst im Laufe des Lebens entwickelten, in Momenten, in denen das individuelle Streben nach Wunsch-erfüllung behindert werde. Die Hassgefühle würden sich jedoch nicht direkt entladen, sondern anstauen und fortwährend auf Menschen projiziert, die an ihrem Entstehen unschuldig seien. Auch Unzufriedenheit mit der eigenen Person könne sich in ein Feindschaftsgefühl transformieren und gegen Nebenmenschen richten.³¹ Bernstein sah zwar einen grundsätzlichen Zusammenhang zwischen der menschlichen Triebstruktur und der Entstehung des Antisemitismus, da aus den Tiefen Wünsche und Wollen emporquellen würden, die zur Schaffung von Lust und Befriedigung nach Verwirklichung drängten, erkannte allerdings keinen gegebenen Aggressionstrieb an, dessen Abfuhr allein bereits Lust verschafft, da er meinte, lediglich die Kollision verschiedener egoistischer (positiver) Willenseinheiten und die daraus folgende Nichterfüllung von Wünschen rufe „Schmerzen“ hervor, die später auf andere projiziert würden. Für Bernstein stellte daher Feindschaft im Allgemeinen und Antisemitismus im Besonderen ein „auf Nebenmenschen projizierter Schmerz“ dar.³²

Arnold Zweig hingegen nahm an, dass nicht der durch Nichterfüllung von Wünschen erfahrene Schmerz, sondern der eigene, nach Macht und Unterwerfung strebende Anteil der Persönlichkeit auf das Gegenüber, in dem Fall die Juden, projiziert werde. Zweig schlussfolgerte daraus: „Und wer überall Machtstreben, Weltmachtstreben sieht, wie der Antisemit beim Juden, beweist nur, was man weiß: daß er selber von Machtgier pervertiert und besessen ist.“³³

Während sich Zweig die Entstehung der Abneigung gegenüber der jüdischen Gruppe mithilfe seines Konzepts von Differenz- und Zentralitätsaffekt erklärte,

vor, die aber behaupteten, es sei ihnen nicht möglich, Herrn Bernstein die Benutzung meines Materials nachzuweisen.“ Arnold Zweig Archiv im Literaturarchiv der Akademie der Künste, Berlin (AZA). Korrespondenz. 7940. Brief von Arnold Zweig an Nachum Goldmann vom 3. September 1956.

31 Bernstein, *Der Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 51–80.

32 Bernstein, *Der Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 61.

33 Zweig, *Caliban* (wie Anm. 27), S. 34.

führte Bernstein diese auf die „Gruppenideologie“ zurück. Wie Zweig ging er davon aus, dass die Gruppe sich nicht aufgrund rationaler Interessen zusammenschlieÙe, sondern zufällig entstehe. Auch folgte er der Vorstellung des Zusammenhalts durch die ÄuÙerung von Liebe nach innen und Abneigung nach auÙen; die Gruppe sei damit „Träger von Kollektivgefühlen“, was Bernstein als herausragendste Aufgabe der Gruppe betrachtete. Eine Bundesgenossenschaft, eine Freundschaft oder andere Gruppe stelle damit jedoch stets eine Bedrohung dar, indem sie sich nach innen solidarisch, nach auÙen allerdings unfreundlich, zum Teil aggressiv, immer aber abgrenzend verhalte.³⁴

Die Entwicklung einer Gruppenideologie, die bei jeder Gruppe in unterschiedlicher Ausprägung zu finden sei, spielte für Bernsteins Verständnis von Antisemitismus eine wesentliche Rolle.³⁵ Allen Gruppenideologien gemeinsam sei das eigene „Wertbewusstsein“, das sich zum „Superioritätsbewusstsein“ entwickle und schließlich alle anderen Gruppen als minderwertig erscheinen lasse. Indem die eigene Gruppe als großartig empfunden werde, könne auch ein Expansionsstreben gerechtfertigt werden, im Glauben, dabei an der Veredelung der Menschheit zu arbeiten. Mit ihrer Ideologie entwickle die Gruppe also eine „Rechtfertigungsvorstellung, welche ihr die psychologischen Vorbedingungen zur FeindschaftsäuÙerung in jedem gewünschten Umfang verschafft“.³⁶ Zur Feindschaftsrechtfertigung, und um eine Gruppe gleicher Kategorie adäquat anfeinden zu können, bedürfe es jedoch einer weiteren Voraussetzung: die Annahme von einerseits eigenen und andererseits der fremden Gruppe zugehörigen Kollektiveigenschaften. In der Regel kennen Mitglieder einer Gruppe schließlich nur einen Bruchteil fremder Gruppenmitglieder, sodass sie diese in ihrer Gesamtheit eigentlich nicht verurteilen könnten. Bezüglich der eigenen Gruppe nähre sich das Wertbewusstsein durch die Annahme günstiger, wertvoller Kollektiveigenschaften. Weder bei Vorwürfen gegenüber der befeindeten Gruppe noch im gegensätzlichen Fall, der Höherbewertung eigener Gruppenmitglieder, stünden jene zugesprochenen Kollektiveigenschaften mit dem tatsächlichen persönlichen Handeln der Individuen im Zusammenhang, vielmehr diktiere die Leidenschaft die Beurteilung von Gruppencharakteren.³⁷

34 Bernstein, *Der Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 81, S. 135, S. 139f., S. 146.

35 Bernstein, *Der Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 101–106.

36 Bernstein, *Der Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 104.

37 Bernstein, *Der Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 41, S. 137, S. 140. In diesem Zusammenhang fällt zwar auch bei Bernstein der Begriff „Leidenschaft“, und er meinte damit auch offenbar etwas irrationales, ein Gefühl, seine Vorstellung deckte sich dennoch nicht mit dem Begriff Zweigs, der darunter eher einen Affekt, etwas Triebgesteuertes, und ihn damit eher psychoanalytisch verstand.

Allein das Zuschreiben gemeinsamer Eigenschaften reiche für die Feindschaftsrechtfertigung einer gesamten Gruppe nicht aus, da Eigenschaften als solche zwar vorausgesetzt, jedoch nicht wahrgenommen werden und daher auch keinen Hass erwecken könnten. Lediglich eine konkrete Tat sei imstande, Feindschaften zu erzeugen, zeigte sich Bernstein überzeugt. Demnach würde die Gruppe, sobald sich ein Außenstehender ungehörig verhält, dessen allgemeinen Charakter infrage stellen und annehmen, er handele auch in Zukunft ähnlich. Das Mitglied der fremden Gruppe würde dabei stellvertretend für seine Gruppe betrachtet und daher die gesamte Gruppe verantwortlich gemacht werden. So könne durch eine einzelne Handlung eines Gruppenmitglieds eine Gruppenfeindschaft entfacht werden, die sich gegen alle erreichbaren Mitglieder der Gruppe richtet, auch wenn die individuellen Opfer des Ausbruchs offenkundig unschuldig sind.³⁸

Bernstein wollte jedoch nicht suggerieren, dass die antisemitischen Verurteilungen auf schlechte Taten einzelner Jüdinnen oder Juden zurückzuführen wären und damit eine rationale Grundlage hätten. Vielmehr verstand er die kollektive Haftbarmachung als nachträgliche Rechtfertigung bereits gegebener Abneigungsgefühle. Anhand des jüdischen Beispiels könne, so Bernstein, sehr anschaulich demonstriert werden, wie es zu einem durch keine Erfahrung zu revidierenden Vorurteil komme, bei dem das primäre Abneigungsressentiment erst den Glauben an die jüdische Minderwertigkeit schüfe. Bernstein betonte: „Man wird aller Unbegreiflichkeiten, die mit dem Glauben an die jüdische Minderwertigkeit zusammenhängen, nicht Herr, solange man sich nicht vor Augen führt, daß in Wirklichkeit nicht die schlechte Eigenschaft den Haß erregt, sondern daß der Haß die Eigenschaften des Gehaßten als schlecht erscheinen läßt.“³⁹ Tatsächlich würde in Feindschaftsverhältnissen jedoch auch eine Angst vor der gegnerischen Gruppe, in diesem Fall der jüdischen, erzeugt: eine Angst vor dem fiktiven Bild, das die Antisemiten entwickelten und das sie dazu anhalte, Präventivmaßnahmen zu fordern. Gruppenfeindschaften könnten sich schließlich derart intensivieren, dass sie wahnhafte Züge annähmen und sich die Angst so sehr steigere, dass die einzige Hoffnung in „gänzlicher Vertilgung des Feindes“ liege.⁴⁰ Bernstein wies damit auf das Kuriosum hin, dass Antisemiten einerseits sich selbst überhöhten und alles Jüdische als minderwertig erklärten, andererseits aber eine jüdische Welteroberung fürchteten.

Auch Zweig beobachtete dies und beschrieb „den Antisemiten“ folgendermaßen:

38 Bernstein, *Der Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 42f., S. 157.

39 Bernstein, *Der Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 41.

40 Bernstein, *Der Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 140.

Er fürchtet es zwar als gefährlich; seinen Imperativ jedoch, es zu bekämpfen, kann diese Gefährlichkeit nur steigern. Denn er ist Held und Drachentöter, sieht sich gern umwittert von der Tragik des Edlen und seines Untergangs – und ist paradoxerweise außerdem seines Sieges gewiß.⁴¹

Zweig erklärte ferner, dass der Antisemit allein die jüdische Gruppe derart abweise und verurteile, denn „nur das Semitische, nur das Jüdische findet vor ihm [dem Antisemit] als Metaphysiker keine Gnade. Er billigt ihm zu, daß es mächtig sei wie alles Gemeine, ja er hat ein starkes Bedürfnis, diese Macht zu übertreiben, aufzublasen, sie letzten Endes grell und drohend aller Welt in die Ohren zu schreien“.⁴² So hebt sich der Antisemitismus in seiner Qualität der Abneigung und des Affekts schließlich doch von gewöhnlichen Gruppenfeindschaften ab.

Sowohl Zweig als auch Bernstein räumten in ihrer Analyse ein, dass der Antisemitismus von ungewöhnlich langer Dauer sei und sich die jüdische Gruppe durch eine einzigartige äußere Konstellation auszeichne, weil sie kein „Kraftzentrum“, keinen Rückzugort habe und den Anfeindungen machtlos ausgeliefert sei.⁴³ Auch sollte die Tatsache, dass sich die von Zweig und Bernstein ausgemachte Gruppe der Jüdinnen und Juden nicht ebenso von der nicht-jüdischen Gruppe abgrenzte und sich über sie zu erheben versuchte, dagegen sprechen, dass es sich um eine typische Gruppenleidenschaft handelte. Beide blieben jedoch bei ihrer Deutung, die vermutlich auch mit ihren Sympathien für den Zionismus zusammenhing.

Constantin Brunner

Ganz anders liest sich dagegen der Deutungsvorschlag des Philosophen Constantin Brunner (1862–1937), der in der Weimarer Republik das umfangreichste Material zur Analyse lieferte. 1918 erschien sein rund 500 Seiten umfassendes Buch *Der Judenhaß und die Juden*, dessen Manuskript bereits 1913 vorlag und eine Rede enthält, die Brunner noch vor der Jahrhundertwende verfasst hatte. Weitere Bücher und Broschüren, die neben der Beschäftigung mit dem Zionismus und der Rechtsstaatstheorie Überlegungen zum Antisemitismus enthielten, folgten.⁴⁴ Brunner verneinte im Gegensatz zu Bernstein und Zweig die Existenz

⁴¹ Zweig, Caliban (wie Anm. 27), S. 45.

⁴² Zweig, Caliban (wie Anm. 27), S. 44.

⁴³ Zweig, Caliban (wie Anm. 27), S. 28f.; Bernstein, Der Antisemitismus (wie Anm. 28), S. 7.

⁴⁴ 1919 erschien zunächst ein 68-seitiges Büchlein mit dem Titel *Deutschenhaß, Judenhaß und Judenhaß der Deutschen* im Oesterheld-Verlag, welches die beiden Vorworte der zweiten und

einer jüdischen Gruppe. Juden seien weder eine Partei, weil sie keine Einheit bildeten, noch verbinde sie, wie beispielsweise bei den Mitgliedern der katholischen Kirche, ihre Religion. Sie seien „zersplittert in alle erdenklichen Unterschiede von Gruppe zu Gruppe, von Individuum zu Individuum“. ⁴⁵ Brunner selbst, der in einer jüdisch-orthodoxen Familie aufgewachsen war, Religiosität später jedoch ablehnte, verstand sich als Deutscher, nicht als Jude – den Hass, der ihm begegnete, deutete er als Hass, der sich gegen ihn als Menschen richtete: Judenhass war ihm Menschenhass. Dass sie überhaupt als Juden wahrgenommen würden, liege an der gemeinsamen jüdischen Vergangenheit, einer Zeit, in der Jüdinnen und Juden durch Religion geeint gewesen seien. Deren Überreste würden sich heute beispielsweise noch durch ihre besondere Namensgebung zeigen, wodurch sie den Antisemiten als Juden erkennbar wären. Infolgedessen würden Antisemiten sie im Gegensatz zu anderen Gesellschaftsmitgliedern nicht mehr als Individuen, sondern als Kollektiv wahrnehmen, das als solches auch kollektiv haftbar gemacht werde. ⁴⁶

Der ihnen entgegengebrachte Hass hinge jedoch mit den Gehassten nicht zusammen, sondern würde vielmehr etwas über die Hassenden aussagen. Für Brunner war der allgemeine Menschenhass etwas, das in jeder Gesellschaft auffindbar sei. Judenhass war ihm lediglich eine spezifische Form, eine Gelegenheit des Auslebens von Hass. ⁴⁷ In seinen Worten: „[D]as Vorurteil und der Haß gegen die Juden ist nur ein besonderer Fall des allgemein unter den Menschen herrschenden Vorurteilens und Hassens und beweist nichts gegen die vorbeurteilten und gehaßten Juden, sondern nur etwas in bezug [sic!] auf die Beschaffenheit der

dritten Auflage von *Der Judenhaß und die Juden* beinhaltet. Ein Jahr später veröffentlichte der Verlag Neues Vaterland *Memscheleth sadon. Letztes Wort über den Judenhaß und die Juden*; 1922 erschien die 50-seitige Philo-Broschüre *Der Judenhaß und das Denken*; 1924 der Aufsatz *Das Unglück unseres deutschen Volkes und unsere Völkischen*, 1930 die zweite umfassende Abhandlung *Von den Pflichten der Juden und von den Pflichten des Staates*. 1931 wurde das Büchlein *Höre Israel und Höre Nicht-Israel (Die Hexen)* veröffentlicht, und 1933 lag bereits das Manuskript des Werks *Der entlarvte Mensch* vor; 1933 und 1934 wurde es um zwei Nachworte erweitert, in denen Brunner Stellung zu den Ereignissen im „Dritten Reich“ bezieht; erscheinen konnte das Werk jedoch erst 1951 als gekürzte Ausgabe und 1953 in voller Länge.

45 Brunner, Constantin: *Der Judenhaß und die Juden*. Berlin 1918. S. 109.

46 Brunner, *Der Judenhaß und die Juden* (wie Anm. 45), S. 234; ders.: *Memscheleth sadon. Letztes Wort über den Judenhaß und die Juden*. Berlin 1920. S. 77; ders.: *Der Judenhaß und das Denken*. Berlin 1922. S. 4, S. 12, S. 50. Später behauptete Brunner allerdings, dass sich der Hass gegen die Juden zwar aus unzähligen Lügen, aber auch aus einer Wahrheit konstituiere, indem sich die Juden nämlich in der Vergangenheit selbst isoliert hätten, anstatt sich zu integrieren, und sich einige noch immer von ihrer Umgebung abzugrenzen würden, insbesondere infolge des Zionismus. Brunner, Constantin: *Von den Pflichten der Juden und von den Pflichten des Staates*. Berlin 1930, S. 227.

47 Brunner, *Der Judenhaß und das Denken* (wie Anm. 46), S. 19f.

menschlichen Natur und der menschlichen Gesellschaft, dieser Gesellschaft der Egoisten.“⁴⁸ Für die Analyse des Antisemitismus müsse demnach nicht auf die Juden fokussiert werden, sondern vielmehr auf die Antisemiten oder – als Voraussetzung für deren Entwicklung – die egoistische Menschheit im Allgemeinen. Brunner widmete sich daher der Entstehung des allgemeinen Menschenhasses. Er konzentrierte sich dabei auf das Individuum statt auf Gruppenprozesse und erklärte, dass der Hass, die Verachtung und Überheblichkeit aus einem Zusammenprall unterschiedlichen Wollens der Individuen resultiere.⁴⁹ Brunner hielt es für eine natürliche Gegebenheit, dass die Menschen darauf bedacht seien, ihre eigenen Interessen durchzusetzen. Sobald sie jedoch ihre eigenen Interessen nicht mehr im Verhältnis zu den Interessen ihrer Umwelt setzten, sondern sie verabsolutierten, könnten Hassgefühle entstehen. Antisemitismus stelle demnach eine Übersteigerung des natürlichen Egoismus dar – als praktische Folge falschen Denkens bzw. Nicht-Denkens: Anstatt wahrhaft absolut zu denken, sich und die individuellen Interessen in Relation zum Absoluten zu setzen, verabsolutierten Antisemiten die eigenen Interessen. So werde der grundsätzlich richtige Egoismus der Menschen unbändig, jedoch von ihnen selbst nicht bewusst wahrgenommen, sondern durch moralische Kritik verschleiert, die allerdings lediglich dem Gegenüber zuteil werde und nicht der eigenen kritischen Reflexion diene.

Der Moral stand Brunner als einem Mittel zur Herabsetzung der Anderen und Verherrlichung des Selbst kritisch gegenüber.⁵⁰ Sie verleugne den Egoismus, am stärksten den eigenen, und verurteile ihn, wo er ihn beim Gegenüber erblicke. Am Beispiel des Judenhasses ließe sich die Moral in der negativen Bewertung der Juden beobachten, die wahlweise als macht- und geldgierig, sexuell ausschweifend oder unehrlich charakterisiert würden, womit der Antisemit sich selbst als charakterlich fehlerfrei produzieren könne.

Brunner setzte sich in seiner Analyse auch mit den Funktionen des Antisemitismus auseinander und kam zu dem Schluss, dass er insbesondere den Geltungstrieb der Menschen befriedigen könne. Auch den Geltungstrieb, einen Trieb, dessen Konzeption nicht auf Freud, sondern auf Alfred Adler zurückgeht, wertete Brunner zunächst als normales, jedem Menschen innewohnendes Verlangen nach Anerkennung.⁵¹ Indem die eigene Person verabsolutiert werde und „die Anderen“ moralisch verurteilt würden, könne sich das natürlich gegebene Geltungsstreben zu einem Hochmut steigern, bei dem, fernab einer realen

⁴⁸ Brunner, *Der Judenhaß und die Juden* (wie Anm. 45), S. 200f.

⁴⁹ Brunner, *Der Judenhaß und die Juden* (wie Anm. 45), S. 205.

⁵⁰ Brunner, *Der Judenhaß und die Juden* (wie Anm. 45), S. 203, S. 209, S. 241.

⁵¹ Adler, Alfred: *Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie*. Wiesbaden 1912.

Grundlage, die eigene Person als fehlerfrei empfunden, während zugleich eine Fiktion „der Anderen“, in diesem Fall von den Juden, entworfen werde. Brunner hierzu erläuternd: „Die Antisemiten schaffen sich imaginäre Juden, da die wirklichen ihrem Haß und Verachtungsbedürfnis kein Genüge tun; ihre Behauptungen widersprechen durchweg der Tatsächlichkeit.“⁵² Eine solche Entwicklung deutete Brunner in seinem Werk als krankhaftes Phänomen und charakterisierte die Antisemiten, an denen er den Hochmut erblickte und exemplarisch erläuterte, als „Klasse von Verrückten“.⁵³

Im Gegensatz zum individuellen Menschenhass, der aus Bitterkeit erfahrener Täuschungen oder Kränkungen entstehe, äußerst selten sei und als vorübergehender Krankheitszustand der Seele erkannt werde, stelle der Antisemitismus jedoch einen gesellschaftlich akzeptierten Hass dar, obwohl er sich auf keinerlei schlechte Erfahrungen gründe. Brunner bezeichnete ihn daher in *Memscheleth sadon* als den schlimmsten Menschenhass.⁵⁴ Problematisch sei insbesondere dessen breite gesellschaftliche Akzeptanz: „Es ist herrlich für die Menschen aller Welt, Juden zu haben, weil dadurch allein schon alle Menschen überall bessere Menschen werden; die Welt befindet sich wohl daran mit so einer Unterwelt und einem Sündenbock, der alles verschuldet hat, womit man unzufrieden ist.“⁵⁵

In *Memscheleth sadon* und *Der Judenhaß und das Denken* ging Brunner stärker auf den Zusammenhang zwischen den allgemein verbreiteten antisemitischen Vorurteilen und den hassenden Antisemiten ein und verwendete dabei erstmals den Begriff des „latenten Antisemitismus“. Die Differenzierung war Folge seiner Erkenntnis, dass die wenigsten Deutschen tatsächlichen Hass gegen die Juden verspürten. Der latente Antisemitismus, so Brunner schließlich, sei es jedoch, der die gesamte deutsche Gesellschaft durchdringe und der Antisemitismus überhaupt gefährlich mache. Gesamtgesellschaftlich würden Juden nämlich noch immer als eine verächtliche Gruppe gelten, was allein an der Auffassung des pejorativen Begriffs „Jude“ deutlich werde, worunter die Gesellschaft die Gemeinschaft der „Gauner und Betrüger“ verstehe.⁵⁶

Brunner kritisierte zudem die Passivität der Nichtjuden gegenüber Juden: „Die Nichtjuden haben ihr eigenes Interesse, also keines für die Juden, sogar eines heimlich gegen sie, keinen guten Willen, aber verborgen lauernden bösen

52 Brunner, *Der Judenhaß und die Juden* (wie Anm. 45), S. 7.

53 Brunner, *Der Judenhaß und die Juden* (wie Anm. 45), S. 17.

54 Brunner, *Memscheleth sadon* (wie Anm. 46), S. 86.

55 Brunner, *Memscheleth sadon* (wie Anm. 46), S. 26.

56 Brunner, *Memscheleth sadon* (wie Anm. 46), S. 29f.; ders., *Von den Pflichten der Juden* (wie Anm. 46), S. 57f.

des Hochmuts und des Streites.“⁵⁷ Problematisch sei, dass die wenigsten Nichtjuden ein Interesse daran hätten, sich für die Juden und ihre Rechte einzusetzen, weshalb diese überhaupt noch diskriminiert und benachteiligt werden können. Brunner vermutete, dass allein das Interesse ihre Passivität in aktives Handeln verwandeln könne, dieses aber nicht hervorgerufen werden könne, da die Nichtjuden auch ohne Einsatz für die Juden Vorteile von ihnen hätten.⁵⁸ Die Diskriminierung der Juden sei also weniger ein Problem der wenigen Antisemiten, sondern ein gesamtgesellschaftliches. Über die latent antisemitische Gesellschaft schrieb er: „[I]hr Herz ist kriselhart, nichts überzeugt sie als die Macht, und sie betrügt, so viel sie kann, wie z. B. die Juden um Dank, Ehre und Anerkennung – weil sichs, gesellschaftlich und geschichtlich, eben auch so von den Juden haben läßt.“⁵⁹

Erfahrung des Antisemitismus

Auffällig in der Beschäftigung mit der Antisemitismusabwehr in den Weimarer Jahren ist der hohe Anteil von Autoren mit einem jüdischen Hintergrund. Für Bernstein war dies nicht verwunderlich, erklärte er sich deren Interesse schließlich folgendermaßen:

Wir Juden interessieren uns fast ausnahmslos für die Erscheinung, die man gewöhnlich Antisemitismus nennt. Der Mensch liebt es nicht, gehaßt zu werden; er liebt es vor allem nicht, diesen Haß durch die vielen üblen Eigenschaften begründet zu sehen, die ihm, dem Gehaßten, angeblich anhaften sollen. [...] Beleidigte Verwunderung weckt also unseren Forschungstrieb.⁶⁰

Er selbst erfuhr Antisemitismus insbesondere von den vorgesetzten Offizieren während seiner Wehrdienstzeit in Meiningen. Wenn sie ihn auch nicht offen angriffen, behandelten sie Juden insgesamt doch schlechter; und weil er Jude war, wurde er nicht einmal in den untersten Offiziersgrad befördert.⁶¹ Über seine

⁵⁷ Brunner, *Der Judenhaß und das Denken* (wie Anm. 46), S. 26f.

⁵⁸ Brunner, *Memscheleth sadon* (wie Anm. 46), S. 28. Walther König verweist dabei, *Brunners Antisemitismusanalyse* zusammenfassend, insbesondere auf den Nutzen jüdischer Begabung. König, Walther: *Die Insel des Verständnisses oder Bedeutung Constantin Brunners für Überwindung des Judenhasses*. Berlin 1928. S. 13.

⁵⁹ Brunner, *Der Judenhaß und das Denken* (wie Anm. 46), S. 32.

⁶⁰ Bernstein, *Der Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 7.

⁶¹ Zionistisches Zentral-Archiv, Jerusalem (CZA). Nachlass Fritz Perez Bernstein. A309\1. Autobiographischer Bericht von Fritz Bernstein.

Kindheit hingegen wusste er nichts Prägendes zu berichten, im Gegensatz zu Arnold Zweig, der sich folgendermaßen erinnerte:

Ein jüdischer Junge, [so]bald er sich auf der Gasse oder in der Schule zeigte, wurde oft genug feindlich empfangen. Häufig begrüßte man ihn gleich mit ‚ltzig‘, wenn nicht gar Gejohl und Geschrei oder gar eine Tracht Prügel als Begrüßung ihn erwarteten.⁶²

1932 schrieb er Sigmund Freud, dass ihm in den letzten Tagen erst aufgegangen sei, „wie tief in meine Kindertage die Angst vor dem Antisemitismus geht und was für vitale Lähmungen und Fantasie-Ersatzbildungen sie hervorruft“.⁶³ In *Caliban* beschrieb Zweig, wie er als Kind ein „Fluidum von antisemitischen Gesinnungen einatmet[e]“ und später als Soldat unter einem antisemitischen Vorgesetzten zu leiden hatte.⁶⁴ Auch in der Weimarer Republik erfuhr Zweig den Antisemitismus am eigenen Leib: Nationalsozialisten brachten Hetzplakate heraus und schrieben ihm Drohbriefe – bis er seinen Wohnsitz am Starnberger See aufgab und nach Berlin floh.

Ebenso war Julius Goldsteins Leben von der antisemitischen Diskriminierung gekennzeichnet. Bereits 1902 erfuhr er von einem Kollegen, dass im Professorenkollegium der Technischen Universität Darmstadt einige Antisemiten vertreten seien. 1925 wurde er, nach jahrelangem Warten und finanziellen Unsicherheiten, schließlich doch zum Professor für Philosophie ernannt. Der Wahl ging jedoch ein heftiger, von antisemitischen Motiven mitbestimmter Streit voran, der als „Fall Goldstein“ bekannt wurde.⁶⁵ Dass die Erfahrung des Antisemitismus am eigenen Leib allerdings nicht das einzige Motiv für ein Engagement gegen den Antisemitismus war, bewies nicht nur der nichtkonfessionelle Verein zur Abwehr des Antisemitismus, sondern auch das Buch *Deutsche Rassenangst. Eine Biologie des deutschen Antisemitismus* des Protestanten Michael Müller-Claudius (1888–?).⁶⁶

62 Zweig, Arnold. Zitiert nach: Kamnitzer, Heinz: Ein Mann sucht seinen Weg. Über Arnold Zweig. Schkeuditz 2001. S. 13.

63 Unveröffentlichter Brief von Arnold Zweig an Sigmund Freud vom 14. August 1932. Zitiert nach: Alt, Thilo: Zur Psychologie der Beziehungen zwischen Arnold Zweig und Sigmund Freud. In: Hans-Harald Müller, David Midgley, Luc Lambrechts (Hrsg.): Arnold Zweig: Psyche, Politik und Literatur. Bern 1993. S. 124–136, hier S. 128.

64 Zweig, Caliban (wie Anm. 27), S. 15f.

65 Goldstein, Julius: Der jüdische Philosoph in seinen Tagebüchern 1873–1929. Hrsg. v. Uwe Zuber. Hamburg [u.a.] 2008. S. 44.

66 Sein bürgerlicher Name war Franz Ludwig Müller; er veröffentlichte jedoch, auch nach 1945, unter dem Pseudonym Müller-Claudius.

Michael Müller-Claudius

Der in Kunstgeschichte promovierte Lehrbeauftragte der Deutschen Hochschule für Politik stellte sich in seinem 1927 publizierten Buch ebenfalls die Frage nach den Ursachen und dem Erfolg des modernen Antisemitismus. Auch er betonte, dass die Antisemiten Juden nicht als Individuen, sondern als Kollektiv wahrnehmen und verurteilen würden. Während Brunner, Zweig und Bernstein bereits darauf hinwiesen, dass sie als „die Anderen“ galten, arbeitete Müller-Claudius mit der Bezeichnung „Symbol des Fremden“. Das sogenannte Symboldenken beschrieb er als ein seit langer Zeit bestehendes, wenn nicht gar „natürliches“ menschliches Phänomen. Während er den Judenhass nicht als natürliche Begebenheit, sondern als historisch entstandenen Prozess verstand, entdeckte er das Symbol des Fremden jedoch bereits in frühen menschlichen Gesellschaftsformen, in denen es nicht nur die jüdische Bevölkerung getroffen habe. Auf wen es auch projiziert worden wäre, immer habe das Fremde als unheilvoll, negativ gegolten und dabei eine Art Schutzfunktion erfüllt.

Neben Überlegungen zur Herkunft und Entwicklung des Symboldenkens im Allgemeinen beschäftigte sich Müller-Claudius, wie bereits Brunner vor ihm, mit den spezifischen Funktionen des antisemitischen Symboldenkens. Dieses diene neben dem Selbst- und Geltungsbewusstsein zunächst der Entlastung bzw. der Schuldübertragung vom eigenen Selbst und realen Kreisen auf das Symbol. „Der Jude“ werde im antisemitischen Glauben zum Schuldträger, zunächst im religiösen Sinne, indem er für den Unsegen und Zorn Gottes verantwortlich gemacht worden wäre, schließlich im „rassischen“ bzw. „nationalen“ Sinne, indem Mängel der den Antisemiten zugehörigen „Rasse“ bzw. „Nation“ auf das jüdische Symbolbild übertragen worden seien.

Müller-Claudius beschrieb in seiner Publikation, wie diese zunächst entlastend wirkende Schuldabwehr sich schließlich umkehre und den Deutschen selbst schaden könne. Statt eines sich positiv auf die Deutschen auswirkenden „Sühne- oder Erneuerungswillens“ werde das Problem von innen nach außen gelagert und ein bequemer Umgang mit den eigenen Schwächen gesucht.⁶⁷ Schlimmer noch empfand Müller-Claudius die Folgen solchen Symboltypendenkens. Indem die Juden für sämtliche, den deutschen Staat beeinträchtigende Vorkommnisse verantwortlich gemacht würden, könnten sie nicht mehr als minderwertig abgewertet, sondern müssten im Gegenteil als mächtige „Maskenspieler“ gefürchtet werden.⁶⁸ So wandle sich das zunächst als Gefühl eigenen Hochwerts stärkende

⁶⁷ Müller-Claudius, Michael: Deutsche Rassenangst. Eine Biologie des deutschen Antisemitismus. Berlin 1927. S. 84, S. 117, S. 134.

⁶⁸ Müller-Claudius, Deutsche Rassenangst (wie Anm. 67), S. 87.

Symboltypendenken zu einer „nahezu pathologische[n] Deklassierung des Selbstbewußtseins“ und wirke, statt entlastend, letztlich belastend. Das Bild des Juden sei schließlich gekennzeichnet von zwei gegensätzlichen Charakteristika: „minderwertig und schuldhaft im Ethos, überwertig und übermächtig in der wirkenden Gewalt“.⁶⁹

Schwerpunkte der Forschung

Bei der Lektüre der kritisch-analytischen Literatur aus der Weimarer Republik sind verschiedene Schwerpunkte zu verzeichnen. So fällt beispielsweise auf, dass die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der „Masse“ von den Autoren als bedeutend für die Analyse des modernen Antisemitismus erachtet wurde. Damit entsprachen sie durchaus einem allgemeinen Trend der Zeit, denn viele zeitgenössische soziologische und psychologische Untersuchungen widmeten sich der Entstehung und Charakteristik von Massen. Sigmund Freuds *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in der er sich mit der damals vieldiskutierten Schrift *Psychologie der Massen* von Gustave LeBon auseinandersetzte, gehört dabei heute noch zu den bekanntesten.

Auch auf der Auseinandersetzung mit Rassentheorien lag ein verstärkter Fokus. Die Rassenkunde galt zwar als legitime Forschungsrichtung, doch kritisierten einige Forscher, dass sie zur Rechtfertigung politischer Interessen genutzt werde und damit ein Anspruch objektiver Forschung schnell verlorengehe. Auch in den hier vorgestellten Werken wurde die Rassenkunde nicht grundsätzlich verurteilt, jedoch darauf hingewiesen, welche Bedeutung sie für die Rechtfertigung des Antisemitismus gewonnen hatte. Insbesondere Julius Goldstein tat sich dabei hervor, der die pseudowissenschaftliche Rassenkunde, durch die Juden zu Mitgliedern einer anderen, fremden und insbesondere minderwertigen „Rasse“ erklärt wurden, aufs Engste mit dem Nationalismus verknüpft sah. Zweig erkannte ebenfalls den Zweck der Rassenkunde für den Antisemitismus. Er erklärte, dass durch die vermeintlich wissenschaftliche Rassenkunde, bei der Juden als gefährliche und minderwertige „Rasse“ diskreditiert werden, der Antisemitismus die Gestalt seines Gegenteils gewinne, „des kühl erhabenen vernünftigen Urteils, dann den Vorzug des Systems, welches durch seine Widerspruchslosigkeit besticht und durch seine architektonische Qualität imponiert, ferner verleiht er dem Anhänger jetzt nicht mehr das entwertende Prädikat des Affektmenschen, sondern fast

69 Müller-Claudius, Deutsche Rassenangst (wie Anm. 67), S. 135.

die Unantastbarkeit des Philosophen“.⁷⁰ Hier werde deutlich, dass im aufgeklärten Zeitalter die Wissenschaft als rationaler Überbau der Affekte diene. Ähnlich wie Zweig wies Bernstein auf den für Antisemiten bzw. Träger der Gruppenfeindschaften instrumentellen Charakter der Wissenschaft hin, die zur Rechtfertigung seiner Abneigung beitrage.⁷¹ Brunner dagegen verband seine Kritik der Rassenkunde mit der Kritik an Wissenschaft und Bildung im Ganzen.⁷²

Zwar war ihre Herangehensweise zum Teil sehr unterschiedlich, dennoch lassen sich immer wieder Gemeinsamkeiten in der Analyse der Autoren feststellen. Auffällig ist, dass sich alle auf das spezifisch deutsche Phänomen konzentrierten und den Antisemitismus in Deutschland mit der besonderen nationalen Geschichte zu erklären suchten. Die damalige Antisemitismusanalyse verweist daher auch auf die spezifische Äußerungsform der Judenfeindschaft in Weimar und die innenpolitischen Probleme der Zeit. Ein gemeinsamer Fokus lag auf der deutschen Kriegsniederlage, infolgedessen sich Antisemitismus zu Beginn der Weimarer Republik in radikaler Ausprägung zeigte. Diskutiert wurde daher, inwiefern Antisemitismus einer Schuldabwehr diene und die jüdische Bevölkerung als Sündenbock fungierte, auf die sich Hass und Enttäuschung der deutschen Gesellschaft entladen konnte. Zugleich gingen die Analysen von Brunner, Zweig, Bernstein, Goldstein und Müller-Claudius über die Analyse eines deutschen Antisemitismus hinaus, indem sie ihn in allgemein gesellschaftliche Prozesse einordneten. Der Judenhass wurde, so fremdartig und unverständlich er sich den Autoren zeigte, in größere Zusammenhänge menschlicher Prozesse eingeordnet und erklärbar gemacht. Brunner, Bernstein und Zweig kamen schließlich zum Schluss, dass er ein besonderer und extremer Fall einer allgemeinen natürlichen Erscheinung sei. Für Bernstein und Zweig war er ein Phänomen, das sich aus menschlicher Gruppenbildung erklären lässt, für Brunner eine Folge mangelnder Befähigung, sich in Relation zur Umwelt zu setzen. Brunner betonte dabei immer wieder, dass es den Menschen, egal in welcher Gesellschaft sie lebten, oftmals nicht möglich sei, ihre wahre Persönlichkeit, die nach Befriedigung egoistischer Interessen strebe, zu erfassen, dass sie den Egoismus der anderen jedoch umso deutlicher erblickten und moralkritisch verurteilten, weshalb der Antisemit die „jüdische“ Selbstbezogenheit und „jüdisches“, auf den eigenen Vorteil bedachtes Handeln verachte, obwohl dies allen Menschen zu eigen sei. Interessant dabei ist, dass, obwohl die Antisemitismusforscher eine Art Entwicklungsgeschichte

⁷⁰ Zweig, Arnold: Der heutige deutsche Antisemitismus. In: *Der Jude*, Heft 5–6 (1920). S. 264–280, hier S. 265.

⁷¹ Bernstein, *Der Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 26.

⁷² Brunner, *Der Judenhass und die Juden* (wie Anm. 45), S. 73; ders.: *Aus meinem Tagebuch*. Stuttgart 1967 (zweite Auflage). S. 237f.

des Antisemitismus boten und ihn in allgemeinen menschlichen Zusammenhängen sahen, sie ihn dennoch nicht als zwangsläufige Erscheinung erachteten – mit Ausnahme Bernsteins, der die feindliche Reaktion der Deutschen als logische Konsequenz allgemeiner Gruppendynamiken erklärte und mit seiner Deutung suggerierte, die jüdische Bevölkerung sei tatsächlich anders.

Weit verbreitet war es, psychologische Überlegungen in die damalige Antisemitismusanalyse einzubeziehen, insbesondere bei der Darstellung des Antisemiten. Während sich Brunner dabei an der Philosophie Baruch de Spinozas orientierte, was unter anderem in seiner Vorstellung von Hass ersichtlich ist, arbeitete Zweig mit autodidaktisch erworbenen Freud-Kenntnissen.⁷³ Psychologische Erklärungsversuche wurden insbesondere in der Betrachtung der Psyche von Antisemiten gesucht: Antisemitismus wurde schließlich als Affekt bzw. Leidenschaft, als Hass oder Krankheit gedeutet. Weil sich jedoch nicht alle Antisemiten so hasserfüllt zeigten, schuf Brunner den Begriff des latenten Antisemitismus, welcher auf ein antijüdisches Vorurteil und eine Interesselosigkeit für Jüdinnen und Juden verweisen sollte. Zweig dagegen stellte insgesamt infrage, ob von einem solch starken Gefühl wie Hass gesprochen werden könne, und bevorzugte stattdessen den Begriff des Gruppenaffekts. Den sich in extremster Form zeigenden Antisemitismus, wie er sich in antisemitischen Pamphleten artikuliert, in denen eine jüdische Weltverschwörung phantasiert wurde, empfanden die Antisemitismusforscher der Weimarer Republik als derart irrig, dass sie deren Träger pathologisierten. In den Schriften lassen sich daher auch Begrifflichkeiten wie Neurose, Psychose, Fieber, Hysterie oder Narzissmus finden.

Überlegungen zu Abwehrmöglichkeiten

Die Frage nach den Möglichkeiten einer wirksamen Abwehr des Antisemitismus bewegte auch die Theoretiker. Keiner der hier Besprochenen zeigte sich gänzlich

73 Näheres zu Brunners Anlehnung an Spinoza: Stenzel, Jürgen: Philosophie als Antimetaphysik. Zum Spinozabild Constantin Brunners. Würzburg 2002. Siehe auch Stenzels Beitrag im hiesigen Sammelband. Zweigs Versuche einer psychoanalytischen Deutung des Antisemitismus sind bereits von verschiedenen Seiten kritisiert worden. Insbesondere Detlev Claussen stellte dabei infrage, inwieweit Zweig überhaupt seinem Vorbild Sigmund Freud folgte und seine Ausführungen nicht vielmehr mit konventioneller Völkerpsychologie von 1900 oder der Gruppenpsychologie Alfred Adlers bzw. C.G. Jungs vergleichbar seien. Claussen, Detlev: „Rechtschaffen erzählen“ in verbrecherischer Zeit. In: Müller [u.a.], Arnold Zweig (wie Anm. 63), S. 202–209; Claussen, Detlev: Vor dem Sturm. Zu Arnold Zweigs Essays über den Antisemitismus. In: Arnold Zweig: Caliban oder Politik der Leidenschaft (Nachwort). Berlin 1993, S. 329–340, hier S. 334f.

von der existierenden Abwehrtätigkeit überzeugt, auch wenn sie sich alle daran beteiligten. So äußerte sich Brunner deutlich abweisend gegenüber der Abwehrliteratur, die ihm zufolge auf die immer gleichen Vorwürfe immer gleich reagieren würde und die er deshalb als „Wiederkäuerei“ betitelte.⁷⁴ Bernstein hingegen, der als Zionist fest daran glaubte, Antisemitismus existiere, solange Juden im „fremden“ Land lebten, meinte, man solle zwar auf antisemitische Anschuldigungen reagieren und sie widerlegen, sich dabei aber bewusst machen, dass eine solche Abwehr völlig nutzlos sei.⁷⁵ Und Goldstein argumentierte, dass es gegen eine falsche Idee nur eine Möglichkeit gebe: „Immer wieder von Neuem die vernünftige Besinnung gegen sie wachrufen.“⁷⁶ Nach etlichen Jahren zeigte sich Goldstein allerdings der Abwehrarbeit überdrüssig und bilanzierte in einem Tagebuch-Eintrag von 1927: „Hin und wieder bin ich noch empört über tückischen Antisemitismus und bin noch voll Ekel über ihn und die Abwehr. Ewig Feuerspritze sein, wo ein Weltfeuer doch nicht gelöscht werden kann. [...] Ekel und Überdruß! Ich will von all den Dingen nichts mehr wissen.“⁷⁷

Auch über Alternativen zum Verfassen von Abwehrschriften dachten die Autoren nach. Doch die Möglichkeiten, die sie dabei als wirksam erachteten, waren keine, die ohne weiteres umsetzbar waren oder wenigstens nicht von Organisationen wie dem CV realisiert werden konnten. Brunner forderte etwa, ein Gesetz zu schaffen, welches die allgemeine Beleidigung von Juden unter Strafe stellt⁷⁸ – eine Forderung, für die der CV erfolglos kämpfte. Müller-Claudius argumentierte, dass aufgrund der Gefahr für junge Menschen Antisemitismus eine Thematik für die Jugendpsychologie und Erziehungswissenschaft sein müsse und in deren Einrichtungen Möglichkeiten zur Abwehr bestünden – auch hieran arbeitete der CV bereits mit seinen Mitteln.⁷⁹ Eine viel bedeutendere Aufgabe jedoch, insbesondere für Menschen, die bereits antisemitisch waren, erachtete Müller-Claudius im Bewusstwerden, dass antisemitisches Symboldenken eine Produktion des menschlichen Geistes, genauer des Unbewussten, sei und sich über den kritischen Verstand hinwegsetze.⁸⁰ Müller-Claudius appellierte deshalb an den Willen zur Einsicht, der von Antisemiten selbst kommen müsse – inwiefern die Gegner des Antisemitismus hierfür überhaupt Hilfestellungen leisten könnten, ließ er jedoch offen.

⁷⁴ Brunner, *Der Judenhaß und die Juden* (wie Anm. 45), S. 288f.

⁷⁵ Bernstein, *Der Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 221.

⁷⁶ Goldstein, *Rasse und Politik* (wie Anm. 13), S. 60.

⁷⁷ Goldstein, *Der jüdische Philosoph in seinen Tagebüchern* (wie Anm. 65), S. 207.

⁷⁸ Brunner, *Memscheleth sadon* (wie Anm. 46), S. 33.

⁷⁹ Müller-Claudius, *Michael: Antisemitismus als Angriff auf die Seele. Eine dringende jugendpsychologische Erörterung*. Berlin 1931. S. 3.

⁸⁰ Müller-Claudius, *Deutsche Rassenangst* (wie Anm. 67), S. 136.

Bernstein hingegen forderte keine Einsicht von den Antisemiten, an die er aufgrund seines Gruppen- und Menschenverständnisses nicht glauben konnte, sondern Engagement von den vom Antisemitismus betroffenen Jüdinnen und Juden. Die einzige Möglichkeit, den Antisemitismus zu überwinden, sah er in der Schaffung einer eigenen jüdischen Heimstätte. Aus dieser erhoffte er sich eine Normalisierung der Gruppenverhältnisse.⁸¹ Auch Zweig sprach sich für einen jüdischen Rückzugsort aus, der die von Antisemitismus Betroffenen vor weiteren Angriffen schützen soll.⁸² Er beließ es jedoch nicht dabei. Im festen Glauben an den Fortschritt appellierte er an die Erziehung zur Demokratie als einzige Möglichkeit der Erlösung der Gruppen vom Diktat des Zentralitätswahns. Er forderte die Anerkennung fremden Seins als Wertträger und Werthaf-*t*-Sein, war sich dabei jedoch bewusst, dass dies nicht unmittelbar geschehen werde, sondern eines langen Prozesses bedürfe.⁸³

Brunner hingegen verneinte den Fortschrittsglauben und zeigte sich überzeugt, dass der Aberglaube, als den er auch den Antisemitismus verstand, niemals überwunden werden könne, sondern sich lediglich sein Inhalt wandle.⁸⁴ Und doch forderte er vehement die Schaffung eines Rechtsstaats. Einen jüdischen Staat hingegen hielt er für wirkungslos. Er vermutete, dass immer mehr Juden außerhalb Palästinas als in einer jüdischen Heimstätte leben würden, wodurch Antisemitismus fortleben würde und es dann „Juden und Juden“ gäbe.⁸⁵ In der Realisierung eines demokratischen Rechtsstaats hingegen sah er die einzige Möglichkeit einer Bewahrung vor antijüdischen Angriffen – dabei glaubte er nicht an die Besserung oder Erziehung der Menschen, sondern forderte die Änderung der Verhältnisse, sodass alle Bürgerinnen und Bürger vom Staatsrecht geschützt würden, anstatt den Anschuldigungen hilflos ausgeliefert zu sein.⁸⁶ Die Weimarer Republik erschien Brunner und Zweig offenbar nicht als Realisierung eines wirklich demokratischen Staats.

81 Bernstein, *Der Antisemitismus* (wie Anm. 28), S. 222.

82 Zweig, *Caliban* (wie Anm. 27), S. 273–349; ders.: *Bilanz der Deutschen Judenheit 1933*. Ein Versuch. Amsterdam 1934. S. 303f.

83 Zweig, *Caliban* (wie Anm. 27), S. 277, S. 314.

84 Brunner, *Constantin: Mein Leben und Schaffen*. In: Ders.: *Vom Einsiedler Constantin Brunner*. Potsdam 1924. S. 7–53, hier S. 42; ders., *Aus meinem Tagebuch* (wie Anm. 72), S. 223f.

85 Brunner, *Der Judenhaß und die Juden* (wie Anm. 45), S. XXXIf.

86 Brunner, *Constantin: Der entlarvte Mensch*. Herausgegeben und eingeleitet von Lothar Bickel. Haag 1951. S. 20.

Thomas Gloy

Fritz Bernsteins Soziologie des Judenhasses

Das Buch *Der Antisemitismus als Gruppenscheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses*, 1926 erschienen, ist eine Ausnahmeerscheinung. Es enthält eine frühe komplexe Theorie des Antisemitismus, die heute so gut wie vergessen ist und die beansprucht, den entscheidenden Paradigmenwechsel in der Antisemitismustheorie bereits zu diesem frühen Zeitpunkt formuliert zu haben. Auch wenn der Autor diesem eigenen Anspruch nicht ganz gerecht wurde, vertrat Fritz Bernstein die für ein angemessenes Verständnis des Antisemitismus wesentliche Auffassung, dass das tatsächliche Sein und Verhalten der Juden mit dem Phänomen Antisemitismus nichts zu tun habe. Bernstein erkannte den Grund des Antisemitismus vielmehr in primären Hassgefühlen, die alle Menschen in sich trügen und die sich in irgendeiner Form äußern *müssten*. Diese Hassgefühle würden, so Bernstein, in der Regel nicht individuell den objektiven Erzeugern gegenüber geäußert – sofern es überhaupt welche gibt –, sondern kollektiv, über soziale Gruppen – deren wesentliche Funktion Bernstein in der Distribution von Liebe und Hass sah. Mit dem speziellen Modus der Äußerung dieser Hassgefühle über die Vergesellschaftungsform der Gruppe analysierte Bernstein das Phänomen der modernen Judenfeindschaft jenseits der Kategorien Schuld und Verantwortung, sondern stellte es vielmehr als einen – bei einer entsprechenden spezifischen Gruppenkonstellation – zwangsläufigen Effekt moderner Gesellschaften dar. In diesem Kontext leugnete er die Bedeutung des freien Willens für geschichtliche Abläufe. Damit bezog Bernstein Position gegen den Historismus seiner Zeit, der Geschichte im Wesentlichen als Ergebnis bewusster, rationaler Entscheidungen und Handlungen der historischen Subjekte – in aller Regel weißer Männer – sah.

In einem Epilog, den Bernstein 1949 für die US-amerikanische Ausgabe seines Buches schrieb, äußerte er die Überzeugung, dass seine Analyse nach wie vor im Wesentlichen zutreffe. Er nannte ein authentisches und glaubhaftes Erkenntnisinteresse für seine Untersuchungen: Wieso werden seit Jahrtausenden die Juden immer wieder verfolgt, diskriminiert und ermordet? Woher kam dieser Hass? Diese Frage formulierte Bernstein nicht nur vor der historischen Erfahrung der Shoah, die er, nachdem er bereits 1936 ins Mandatsgebiet Palästina emigriert war, in der Ferne überlebte. Auch der israelische Unabhängigkeitskrieg gegen die arabischen Anrainerstaaten und deren feindselige Haltung spielten hier wohl eine gewichtige Rolle. Die Ursprünge dieses Hasses wollte der Autor freilegen.¹ Obwohl Bernstein sich bereits Mitte der 1920er Jahre als Zionist zu erkennen gab, wäre das

¹ Vgl. Bernstein, Peretz F.: *Jew-Hate as a Sociological Problem*. New York 1951. S. 10.

Urteil vorschnell, das zugegebenermaßen naheliegt: seine Theorie als rein politische und den Begriff „Soziologie“ im Titel seines Buchs als Camouflage zu verstehen, so als wäre ihr Theoriedesign und vor allem ihr Ergebnis dem Ziel untergeordnet, die Leser und Leserinnen vom Zionismus zu überzeugen. Im Unterschied zu einer solchen Lesart soll im Folgenden der wissenschaftliche Anspruch von Bernsteins „Soziologie des Judenhasses“ ernst genommen werden, auch wenn Bernstein sich jenseits vom etablierten akademischen Diskurs befand. Im Epilog der US-amerikanischen Ausgabe aus dem Jahr 1951 schrieb er: „The necessity is obvious: research of this kind cannot be profitably undertaken unless the writer eliminates, as far as humanly possible, his own feelings regarding a struggle in which he is a party.“² Er hielt seine Erkenntnisposition, die zeitlich vor der Shoah verortet ist, für privilegiert. Denn die Erfahrung der Shoah würde eine objektive Betrachtung des Gegenstandes nunmehr unmöglich machen. Bernsteins Ausführungen changieren gerade zwischen diesem wissenschaftlichen Anspruch und durchaus politischen Absichten, ein in erster Linie jüdisches Publikum von der Alternativlosigkeit der zionistischen Idee zu überzeugen. Dieses Changieren zwischen den Polen Wissenschaft und Politik wird auch in der Biografie Bernsteins deutlich. Die meiste Zeit seines Lebens war tatsächlich politisch geprägt.

Von Fritz zu Peretz Bernstein

Fritz Bernstein, 1890 in Meiningen als Kind einer konservativen, aber nicht orthodoxen jüdischen Familie geboren, war sein politisches Leben lang Zionist. 1948, in Israel, änderte er seinen Vornamen in Peretz. Als langjähriges Mitglied der Knesset und als Minister für Handel und Verkehr nahm er Einfluss auf zwei Regierungen Israels, die dritte und vierte, und gestaltete die Geschicke des jungen Staates maßgeblich mit. Bernstein erlangte in Israel als eine bekannte Persönlichkeit der Partei Allgemeine Zionisten eine gewisse politische Prominenz. Seine politische Arbeit war allerdings nahezu durchgängig von publizistischen Aktivitäten begleitet, wobei die Monografie *Der Antisemitismus als Gruppenerscheinung* die einzige mit wissenschaftlichem Anspruch bleiben sollte.

Von seinem Geburtsort Meiningen wanderte Bernstein im Jahr 1910, nachdem er seinen Militärdienst in Deutschland abgeleistet hatte, nach Rotterdam aus, um hier kaufmännisch im Import tätig zu sein. In Rotterdam hatte er bereits vor seinem Militärdienst eine kaufmännische Lehre absolviert, arbeitete zunächst als Angestellter, dann selbstständig in diesem Berufsfeld. Er war ein durchaus erfolg-

2 Bernstein, *Jew-Hate as a Sociological Problem* (wie Anm. 1), S. 1.

reicher Geschäftsmann und, als er 1936 auf *Alija* ging, ein wohlhabender Mann.³ Schon kurz nach seinem Übersiedeln nach Rotterdam begann Bernstein sich in der Niederländischen Zionistischen Organisation (NZO) zu betätigen, der er 1917 beitrug. Für die NZO, die Mitte der 1920er Jahre um die 3000 Mitglieder zählte, war Bernstein zeitweise als Sekretär und Vorstandmitglied aktiv, von 1930 bis 1934 war er ihr Präsident. Außerdem war Bernstein für die politische Schulung der Jugend verantwortlich und 1925 bis 1935 Redakteur der Wochenzeitung der Organisation.⁴

Nachdem er 1936 nach Palästina ausgewandert war, wurde er Mitglied der nicht-sozialistischen und nicht-religiösen Partei Allgemeine Zionisten,⁵ die dem bürgerlich-liberalen Lager zuzurechnen ist, und Redakteur der täglich erscheinenden Parteizeitung *Ha Boker* (Der Morgen).⁶ Bernstein gehörte zu den 36 Unterzeichnern der israelischen Unabhängigkeitserklärung und war bis 1965 durchgehend Mitglied der Knesset. Unter David Ben-Gurion wurde Bernstein mit dem Ministerposten für Industrie und Handel betraut.⁷ In dessen Kabinett arbeitete er mit Persönlichkeiten wie Golda Meir zusammen, der damaligen Arbeitsministerin.⁸ 1965 schied Bernstein aus der Knesset aus und verstarb sechs Jahre später im Alter von 81 Jahren in Jerusalem.⁹ Obwohl Bernstein also ein durchaus prominenter Politiker in Israel wurde, ist seine Antisemitismustheorie sowohl in Deutschland als auch in Israel heute weitgehend vergessen. Eine hebräische Ausgabe erschien erst 1980. Die Rezeption von *Der Antisemitismus als Gruppenscheinung* kann generell wohl kaum als Erfolgsgeschichte bezeichnet werden.

Kontextualisierung I – Bezüge zu Bernstein

Das Buch *Der Antisemitismus als Gruppenscheinung* war 1923 fertiggestellt. Es dauerte aber noch drei Jahre, bis Bernstein 1926 einen Verlag finden konnte: den Jüdischen Verlag Berlin. Martin Buber war in jener Zeit für die literarische Leitung des Verlags verantwortlich, neben Bernstein wurden hier prominente Zionisten, jüdische Historiker und andere Intellektuelle verlegt: Zum Verlagspro-

³ Vgl. Bernstein, Peretz F.: *The Social Roots of Discrimination: the Case of the Jews*. New Brunswick 2009. S. ix.

⁴ Vgl. Bernstein, *The Social Roots of Discrimination* (wie Anm. 3), S. x.

⁵ Die Partei Allgemeine Zionisten fusionierte 1961 mit der Progressiven Partei zur Liberalen Partei, deren Mitglied Bernstein fortan, bis zu ihrem Aufgehen im Gachal 1965, blieb.

⁶ Vgl. Bernstein, *The Social Roots of Discrimination* (wie Anm. 3), S. x.

⁷ Vgl. http://www.knesset.gov.il/mk/eng/mk_eng.asp?mk_individual_id_t=318, Stand 16.11.2013.

⁸ Vgl. http://www.knesset.gov.il/mk/eng/mk_eng.asp?mk_individual_id_t=685, Stand 16.11.2013.

⁹ Vgl. Bernstein, *The Social Roots of Discrimination* (wie Anm. 3), S. x.

gramm gehörten die Schriften Simon Dubnows, Theodor Herzls, Max Nordaus und Theodor Lessings, um nur einige zu nennen. Rückblickend sei er, so Bernstein, überrascht gewesen, überhaupt noch einen Verlag gefunden zu haben, der bereit war, seine Untersuchung zu veröffentlichen. Zu dem Zeitpunkt, als er das Buch schrieb, habe er nicht realisiert, wie grundlegend die Aversion gegen Untersuchungen mit diesem Gegenstand gewesen sei. Bernstein betont, dass es sich hierbei seiner Meinung nach um eine Aversion und nicht bloß um fehlendes Interesse gehandelt habe: „And it was an aversion: not mere general lack of interest.“¹⁰

Die Diskussion über das Phänomen Antisemitismus war zu dieser Zeit zudem vornehmlich eine innerjüdische. Eine breitere Diskussion über Bernsteins Buch kam unter anderem deshalb nicht zustande, weil diejenigen, die sich mit den Ursachen des Antisemitismus beschäftigten, sich nicht für die Soziologie und diejenigen, die sich für Soziologie, nicht für den Antisemitismus interessierten.¹¹ Die Soziologie, die sich erst in den 1920er Jahren als eigenständige Wissenschaft in Deutschland etablierte, hatte kein großes Interesse an dem Phänomen des Antisemitismus. Hinzu kam, dass prominente soziologische Theorien selbst keineswegs frei von antisemitischen Vorurteilen waren. Das bekannteste Beispiel war sicherlich Werner Sombarts Untersuchung *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, die sich nicht nur nicht mit dem Phänomen Antisemitismus kritisch auseinandersetzte, sondern antisemitische Vorstellungen teilweise selbst reproduzierte:¹² Sombarts Buch war zwar schon 1911 erschienen, genoss aber auch in der Weimarer Republik trotz – oder wegen – zahlreicher antisemitischer Stereotype den Status einer seriösen, wissenschaftlichen Studie.

Obwohl die Umstände, sich Gehör für eine soziologische Theorie des Antisemitismus zu verschaffen, also recht ungünstig waren, gab es eine – wenn auch nicht besonders umfassende – Rezeption von Bernsteins Ausführungen. So widmete ihm die Zeitschrift *Der Morgen* eine ausführliche, wohlwollende Bespre-

10 Bernstein, *Jew-Hate as a Sociological Problem* (wie Anm. 1), S. 1. Bernstein hat mit dieser Einschätzung sicherlich im Wesentlichen Recht. Besonders die zweite Hälfte der Weimarer Republik ist durch virulenten Antisemitismus im Allgemeinen und im Speziellen an den Hochschulen und Universitäten sowie durch eine sich verschärfende Diskussion der „Judenfrage“ gekennzeichnet.

11 Vgl. Bernstein, *The Social Roots of Discrimination* (wie Anm. 3), S. xi.

12 Vgl. Sombart, Werner: *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Leipzig 1911. Vgl. zu Sombarts Buch auch Berg, Nicolas (Hrsg.): *Kapitalismusdebatten um 1900 – Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen* (= Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur, Bd. 6). Leipzig 2008.

chung, verfasst von dem Soziologen und Simmel-Schüler Gottfried Salomon.¹³ In der Einleitung zur englischen Neuausgabe von 2009 spricht der Herausgeber Bernard van Praag von 20 Rezensionen in jüdischen und nicht-jüdischen Wochen- und Tageszeitungen in Deutschland und den Niederlanden. Es sind allerdings keine Besprechungen in soziologischen Fachblättern bekannt.¹⁴ Salomon war zwar Soziologe, *Der Morgen* aber keine ausgesprochene Fachzeitschrift. Zu dieser Tatsache schreibt van Praag, dass die akademische Soziologie nicht daran interessiert war, „what a non-doctoral Jewish businessman from Holland, publishing at an outspoken Jewish publishing house, could have to say about the subject, that could only be interesting to those in Jewish/Zionist circles“.¹⁵

Von der akademischen Soziologie prinzipiell ignoriert, erhielt Bernstein dennoch vereinzelt durchaus äußerst prominenten Zuspruch. Theodor Lessing war es zum Beispiel, der sich in seinem Buch *Der jüdische Selbsthaß*, das 1930 erschien, positiv auf Bernstein bezog:

Der Gedanke, daß der Völkerhaß nicht aus geschichtlichen Tatsachen und Ereignissen erklärt werden kann, sondern eine Urtatsache der Psychologie sei, ist in einem ausgezeichneten Werke des holländischen Zionisten *Fritz Bernstein*, „Der Antisemitismus als Gruppenerscheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses“ (Jüdischer Verlag, Berlin 1926) aufs klarste dargelegt worden. [...] Er zeigt mit unbeirrbar gesundem Menschenverstande, daß ganz und gar nicht das Gehäßte früher da sei als der Haß, sondern daß ein Bedürfnis des Hassens die verhaßten Tatbestände erst erfinde und erschaffe. [...] Er zeigt die plumpe Naivität aller üblichen Begründungen für Völker- und Rassenhaß.¹⁶

Auch die Redaktion der Zeitschrift *Der Jude* schätzte Bernsteins Buch in einem Kommentar zum Teilabdruck des Textes im Sonderheft „Judentum und Deutschland“ aus dem Jahr 1926 durchaus positiv ein. Von diesem dürfe gesagt werden, „daß es zu den vielen Publikationen über das Wesen des Antisemitismus nicht eine beliebige neue reiht, sondern eine wirklich erschöpfende und über die bisherigen Deutungsversuche hinausreichende Erklärung gibt“.¹⁷

Tatsächlich waren die Grenzen zwischen Publizistik und neuen Wissenschaftsdisziplinen wie der Soziologie in den 1920er Jahren noch nicht so scharf und hermetisch gezogen wie nach 1945. Es existierten höchstens eine Handvoll rein soziologischer, deutschsprachiger Fachzeitschriften. Kommerziell betrach-

¹³ Vgl. Salomon, Gottfried: Soziologie des Judenhasses. In: *Der Morgen*, Jg. 8 Heft 4 (1932). S. 260–268.

¹⁴ Vgl. Bernstein, *The Social Roots of Discrimination* (wie Anm. 3), S. xi.

¹⁵ Bernstein, *The Social Roots of Discrimination* (wie Anm. 3), S. xi.

¹⁶ Lessing, Theodor: *Der jüdische Selbsthaß* [1930]. Berlin 2004. S. 246f.

¹⁷ Bernstein, Fritz: *Soziologie des Judenhasses* (der Feindschaftsprung). In: *Der Jude*. Sonderheft. Judentum und Deutschland (1926). S. 57–67, hier S. 57.

tet war das Buch jedoch ein absoluter Fehlschlag. Es wurden kaum mehr als 500 Exemplare verkauft, die meisten davon in den holländischen zionistischen Kreisen, wo Bernstein durch seine langjährige Tätigkeit über ein umfangreiches Netzwerk verfügte. Unter anderem aus diesem Misserfolg zog Bernstein 1930 die persönliche Konsequenz, sich sein Scheitern als Soziologe einzugestehen und jegliche Ambitionen in dieser Hinsicht zu begraben.¹⁸

Späte Beachtung erfuhr Bernsteins Buch in den USA, wo es 1951 erschien. Mag der große Erfolg ausgeblieben sein, so hatte Bernsteins Buch doch einige besondere Fürsprecher, die seine Ausführungen als etwas ganz Besonderes ansahen. Der private Kontakt Bernsteins zu Rabbi Abba Hillel Silver, einem der führenden US-amerikanischen Zionisten und Befürworter der Ausführungen Bernsteins, führte zur Übersetzung und Veröffentlichung des Werkes in den USA. Es erschien im Philosophical-Library-Verlag in New York, einem anspruchsvollen Verlag mit in der Regel europäischen Philosophen im Programm. Auch in den USA war das Buch in jeglicher Hinsicht ein Misserfolg und fand noch weniger Beachtung als in Europa 25 Jahre zuvor. Zumindest ein prominenter Leser bedankte sich allerdings bei Bernsteins Verleger für dessen Gespür: „[A]ccording to my conviction the book must be considered as a classical masterwork [...] I can only congratulate you that you have acknowledged the value of this book [...]“¹⁹ Bei diesem Gratulanten handelte es um keinen Geringeren als Albert Einstein, der beim gleichen Verlag unter Vertrag stand.

1980 wurde das Buch in Deutschland neu aufgelegt, und im gleichen Jahr erschien es auf Hebräisch.²⁰ Das Buch, in der deutschen Neuauflage mit einem Nachwort von Henri Tajfel versehen, wurde von diesem wesentlich psychologisch interpretiert. Tajfel, selbst Psychologe, stellte Bernsteins Untersuchung in eine Linie mit Freuds *Massenpsychologie und Ich-Analyse*.²¹ Tajfels Interpretation war originell, denn in Bernsteins Ausführungen fand sich kaum psychologisches und gar kein freudianisches Vokabular. Eines der zentralen Konzepte Bernsteins ist der Begriff „Gruppe“. Deswegen soll im Folgenden sein Buch als das gelesen werden, als was es der Autor selbst bezeichnet hatte: als eine soziologische Studie des Judenhasses.

18 Bernstein, *The Social Roots of Discrimination* (wie Anm. 3), S. xii.

19 Bernstein, *The Social Roots of Discrimination* (wie Anm. 3), S. xiv.

20 Bernstein, *The Social Roots of Discrimination* (wie Anm. 3), S. xiv.

21 Bernstein, Fritz: *Der Antisemitismus als Gruppenercheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses* [1926]. Berlin 1980. S. 229.

Eine (formale) Soziologie des Judenhasses

Bernstein verfolgte 1926 das ambitionierte Ziel, nicht weniger als den Ursprung des Judenhasses aufzuzeigen.²² Dieser sei nach Bernsteins Auffassung nicht in den Intentionen der Subjekte, sondern in den objektiven gesellschaftlichen Strukturen zu finden. Deshalb war Bernstein überzeugt, dass die Charakterisierung des Antisemitismus als eines Vorurteils, die damit verbundenen Theorien und auch die Hoffnung, man könne den Antisemitismus durch Aufklärung beseitigen, am eigentlichen Problem vorbeigehen.²³ Zunächst distanzierte sich Bernstein von Ansätzen, die den Antisemitismus unmittelbar aus historischen Fakten erklärten, ohne diese selbst erklären zu können. Diese Ansätze führten letztlich zu einem Primat der Schuldfrage statt zu einer Analyse seiner Erscheinungsformen. Nach Bernsteins Auffassung war der Antisemitismus gar nicht in Kategorien von Schuld und Verantwortung zu erklären, da „das einfache Nebeneinander bestimmter menschlicher Verbände außerhalb jeder Schuldfrage automatisch, sozusagen mechanisch, Feindschafterscheinungen hervorruft“.²⁴ Bei diesen nicht genauer benannten „bestimmten menschlichen Verbänden“ handelte es sich um die Vergesellschaftung des Menschen in Gruppen. Die Gruppentheorie nahm in Bernsteins Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus einen zentralen Platz ein. Bernstein ging davon aus, dass Antisemitismus eine zwangsläufige Folge der speziellen Gruppenstruktur der Gesellschaft war. Diese Einsicht zog zweierlei nach sich: Zum einen sei dem Antisemitismus weder mit dem besseren Argument noch mit Aufklärung beizukommen, da beides nichts an der objektiven Gruppenstruktur zu ändern vermochte. Vielmehr war „der Wille zur Bekämpfung des Antisemitismus in seinen zufälligen Äußerungen ein entscheidendes Hindernis bei der Erforschung seines Wesens“, eben weil dieses Verständnis von seiner eigentlichen Ursache ablenke.²⁵ Zum anderen spiele das tatsächliche Sein und Verhalten der Juden für das Auftreten des Phänomens Antisemitismus gar keine Rolle. Es war eben nicht zuerst das Gehasste in der Welt, sondern der Hass, der sich sein Objekt nach seinen Bedürfnissen formt.

²² Vgl. Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 8.

²³ Vgl. Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 141.

²⁴ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 8.

²⁵ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 14.

Mythos der kollektiven „Minderwertigkeit“ der Juden

Um den Hass auf die Juden zu legitimieren – denn es lag nach Bernstein keine objektive Schädigung der Antisemiten durch Juden vor –, benötigen die Antisemiten eine kollektive Minderwertigkeitstheorie.²⁶ Das heißt eine Theorie, die sich nicht auf die individuellen Personen, sondern auf die Juden als Kollektiv richtet. „Überall, wo wir uns für berechtigt halten, von einem antisemitischem Vorfall zu sprechen, setzten wir eine von vornherein gegen die ganze Gruppe der Juden gerichtete Feindschaft voraus, die sich beim konkreten Zusammenstoß als ein normal nicht hinreichend begründeter Überschuss in der Feindschaftsbezeugung darstellt.“²⁷ Bernstein ging es darum zu zeigen, dass die Eigenschaften oder zumindest ihre normativen Dimensionen, die kollektiv der Gruppe der Jüdinnen und Juden zugeschrieben werden, keine rationale Grundlage haben. Vielmehr waren sie das Ergebnis primärer Hassgefühle und somit gefühls- und nicht vernunftgesteuert. Die Phänomene, die üblicherweise von Antisemiten, aber auch von Erklärungsversuchen des Antisemitismus in Feld geführt wurden – wie biologische Unterschiede, wirtschaftliche oder kulturelle Besonderheit der Gruppe der Juden –, waren nach Bernstein lediglich Anlässe für antisemitische Äußerungen.²⁸ Aber das Wundersame an der Vorstellung schlechter Kollektiveigenschaften – im Gegensatz zu individuellen – war, so Bernstein, „daß man ihr Vorhandensein glauben kann, auch ohne daß sie sich manifestiert haben“.²⁹ Nachzuweisen oder zu verifizieren seien sie ohnehin nicht. Die kollektive Vorstellung von den schlechten Eigenschaften „der Juden“ korrespondierte mit der gesellschaftlichen Billigung, ja geradezu Verpflichtung, nicht nur das Böse, sondern „und vor allem, die Bösen zu hassen“.³⁰ Bernstein verstand den Antisemitismus also dezidiert als kollektives und nicht als individuelles Phänomen, das damit auch nur auf der Ebene des Kollektivs erklärt werden kann. Es handele sich um eine kollektive Verwechslung von Ursache und Wirkung: Nicht die vermeintlich schlechte Eigenschaft erregte den Hass, sondern der Hass ließ die „Eigenschaft des Gehäßten als schlecht erscheinen“.³¹ Diese Funktionsweise galt nicht allein für den Judenhass. Bernstein ging davon aus, dass Charakterbilder im Allgemeinen – zumindest in kollektiver Vorstellung – durch Emotionen und nicht durch Ratio bestimmt seien. Denn „nicht nur jedes Charakterbild schwankt in der Geschichte; sondern Gunst

26 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 18.

27 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 25.

28 Vgl. Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 26f.

29 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 26.

30 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 26.

31 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 41.

und Haß entwerfen das Charakterbild, erschaffen es frei nach ihrem eigenen Wesen als ihr eigenes Gebilde“.³² Bernstein beanspruchte, diese Einsicht als Erster auf diesen Gegenstand angewendet zu haben. Zumindest war er einer der wenigen Zeitgenossen, die diese Einsicht in der theoretischen Reflexion formulierten.³³ In jedem Falle handelte es sich um eine wegweisende Einsicht, hinter die die moderne Antisemitismustheorie und -forschung nicht mehr zurückfallen sollte. In Bernsteins eigenen Worten klang diese Einsicht folgendermaßen:

Das Phantom der jüdischen Minderwertigkeit, das in der internen jüdischen Diskussion auch als ein Problem der jüdischen Eigenschaften spukt, hat noch jeder Untersuchung des Wesens des Antisemitismus im Weg gestanden und mußte erst eliminiert werden. Es mußte gezeigt werden, daß es ganz nebensächlich ist, wie wir Juden wirklich sind; und daß es nicht einmal wichtig ist, wie wir in Wirklichkeit *handeln*, daß *primäre* Abneigungssentiments uns gegenüber vorhanden sind und daß diese den Glauben an unsere Minderwertigkeit geschaffen haben.³⁴

Bei der Frage, ob die Kollektiveigenschaften insgesamt als Projektionsleistung zu verstehen sind oder nur ihre normative Dimension, war Bernsteins Theorie allerdings nicht eindeutig. Zum einen identifizierte er die Annahme von Kollektiveigenschaften als spekulativen Rückschluss, ausgehend von beobachtbaren Taten und Handlungen. Beurteilt werden Taten und Handlungen nicht rational, sondern bestimmt durch die ihnen vorgängigen Feindschaftsgefühle. Es gibt Bernstein zufolge methodisch keine Möglichkeit, Kollektiveigenschaften direkt zu erfassen. Dies ist aber auch das Tückische an dem Konstrukt „Kollektiveigenschaft“, denn „keine Realität kann widerlegen, was bloßer Annahme entsprang“.³⁵ Zum anderen scheint Bernstein selbst von der Existenz der Kollektiveigenschaften auszugehen. So stellt er nicht nur die Unveränderbarkeit bestimmter biologischer, sondern auch geistiger Eigenschaften fest. Er erkennt sie bei der jüdischen Gruppe,³⁶ am ausführlichsten beschreibt er sie aber für die Holländer.

32 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 47.

33 Vgl. die Beiträge von Franziska Krahl und Jürgen Stenzel im vorliegenden Band.

34 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 47. Noch immer hat sich diese Einsicht in der theoretischen Reflexion über den Antisemitismus nicht gänzlich durchgesetzt. Götz Aly z.B. macht in seinem neuestem Buch einen angeblich tatsächlich vorhandenen überdurchschnittlichen wirtschaftlichen Erfolg jüdischer Geschäftsleute für den Antisemitismus wesentlich mitverantwortlich. Vgl. Aly, Götz: Warum die Deutschen? Warum die Juden? Gleichheit, Neid und Rassenhass 1800–1933. Bonn 2011. S. 82–97.

35 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 45.

36 Vgl. Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 108–109.

Man betrachte in einem ethnisch stark homogenen Volk mit geringer Typenvariation wie dem holländischen die Jünglinge, die jungen Mädchen, die Männer, die Frauen, etwa der *grand bourgeoisie*; sie sehen sich alle zum Verwechseln ähnlich, haben dieselben Manieren, sprechen mit beinahe dem gleichen Akzent [...], haben die gleichen Neigungen, die gleichen Empfindungen, die gleichen Interessen, die gleichen Auffassungen, denken alle ungefähr dasselbe und sagen alle ungefähr dasselbe [...] Das Individuum erscheint nur als Repräsentant des Gruppendurchschnitts, als eine Musterkarte von Gruppenmerkmalen. Daraus wird die Wichtigkeit erklärlich, welche für das Individuum die Gruppen haben, die ihm den größten Teil seiner Persönlichkeit liefern.³⁷

Ob nun die Kollektiveigenschaften an sich oder nur ihre Beurteilung Ergebnis vorgängiger Feindschaftsgefühle sind, ob sie biologischen oder sozialen Ursprungs sind – in jedem Falle sind primäre Abneigungssentiments für die Wahrnehmung von Kollektiven die relevante Größe. Bernstein wollte den Ursprung dieser „primären Abneigungssentiments“, die Grundlage der sekundären des Judenhasses sind, ausfindig machen. Dreh- und Angelpunkt seiner Überlegungen war eine Theoretisierung des Schmerzes, der jedem Menschen, vor allem durch objektive gesellschaftliche Strukturen, unvermeidlich zugefügt wird.

Theorie des Schmerzes und Funktion der Gruppe

Da für den Jahrtausende andauernden Hass auf die Jüdinnen und Juden kein unmittelbar materieller Grund erkennbar war, musste die Ursache auf anderer Ebene zu finden sein. Bernstein entwickelte zur Erklärung der Judenfeindschaft eine etwas eigentümlich anmutende Schmerztheorie. Seine Reflexionen dazu waren für sein Theoriegebäude wesentlich, denn in der Theoretisierung des Schmerzes war eine Absage an damals (und heute zum Teil immer noch) gängige Kategorien zur Erklärung von geschichtlichen und gesellschaftlichen Prozessen enthalten: die der Schuld und damit eng verbunden die des freien Willens.³⁸ Das rational entscheidende Subjekt tritt bei Bernstein in den Hintergrund. Allerdings wurde so, und das ist besonders in diesem Kontext problematisch, die Kategorie der „Verantwortung“ stark relativiert. Nach Bernsteins Auffassung spielte Schmerz eine zentrale Rolle im Zusammenleben in modernen Gesellschaften.

³⁷ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 99.

³⁸ Der Einfluss Friedrich Nietzsches auf Bernsteins Denken scheint hier nahezuliegen. Allerdings fehlen in Bernsteins Ausführungen explizite Verweise auf Nietzsche wie auf nahezu jeglichen theoretischen Bezug. Der einzige Name, der in dieser Hinsicht fällt, ist der Houston Stewart Chamberlains in kritischer Abgrenzung. Vgl. Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 31.

Jede – in modernen Gesellschaften unvermeidliche – Kollision von Subjekten rufe Schmerz hervor, der wiederum Feindschaftsgefühle gebiere. Nun gehe die herrschende, aber falsche Vorstellung von einer viel zu engen Bindung von Hasserzeugung, Hassäußerung und Konflikt aus, die für moderne Gesellschaften gar nicht mehr gelte. Diejenigen, gegen die sich die Hassgefühle entluden, seien in den seltensten Fällen tatsächlich ihre Erzeuger.³⁹ Zwar hat Schmerz die Tendenz, „sich in ein Feindschaftsgefühl umzusetzen, sich gegen Nebenmenschen zu richten und sich möglichst gegen diese zu äußern“.⁴⁰ In Anbetracht der Vielzahl der Konflikte und der Wirkmechanismen subjektloser Gewalt in modernen Gesellschaften könne der wahre Erzeuger in aller Regel aber gar nicht mehr ausgemacht werden. Trotz dieses Distributionsproblems muss der „*gesamte Menschenschmerz [...] als Menschenhaß in die Menschengesellschaft hineingetragen werden*“.⁴¹ Schmerz müsse, so Bernsteins Vorstellung, aus psychologischen Notwendigkeiten heraus auf Menschen projiziert werden.

Der Schuldbegriff, auf dem die ‚normale‘ Feindschaftsreaktion beruht und ohne dessen Vorstellung überhaupt keine Feindschaftsäußerung erfolgt, erweist sich als ein bloßes psychologisches Vorstellungselement, das aus den Notwendigkeiten menschlichen Gemeinschaftslebens entstanden ist. [...] Aber Ursache der Feindschaft ist die Schuld nicht. Feindschaft ist nur umgesetzter Schmerz, der aus psychologischer Notwendigkeit zum Zwecke seiner Entfernung auf Menschen projiziert werden muß.⁴²

Der Begriff der Schuld bezeichne somit genau genommen nur noch eine psychologische Vorstellung, genau so wie die Vorstellung vom freien Willen. Bernstein ging so weit, dass sich für ihn Massenkongflikte durch „eigentliche Schuldlosigkeit“⁴³ auszeichneten und vielmehr von sachlichen Faktoren bestimmt seien. Gleichzeitig würden damit Begriffe wie Abwehr und Angriff zu rein taktischen.⁴⁴

Die Übertragung von Feindschaftsgefühlen auf (unschuldige) Menschen erfolgte jedoch nicht individuell, sondern über den Umweg der Kollektive bzw. der kollektiven Eigenschaften. Nach Bernsteins Theoriekonzeption war das leicht möglich:

Es muß sich dazu nur die Vorstellung einer Schuld einstellen, welche die zukünftigen Objekte der Feindschaftsäußerung auf sich geladen haben sollen. Wenn es angeht, wird ein Zusammenhang zwischen der Entstehung des Schmerzes und einer Schuld der ausersehe-

³⁹ Vgl. Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 57f.

⁴⁰ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 59.

⁴¹ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 60f.

⁴² Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 71.

⁴³ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 71.

⁴⁴ Vgl. Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 68.

nen Feindschaftsobjekte konstruiert; ist das nicht möglich, dann können deren wirkliche Verfehlungen auf anderem Gebiete als Anlaß Dienst tun; aber die Schuldvorstellung entsteht auch ohne jeden objektiven Grund, da die Objekte ja immer schlechter Eigenschaften und böser Absichten geziehen werden können.⁴⁵

Komplexer und schwieriger ist nach Bernsteins Darstellung die Äußerung der Feindschaftsgefühle. Da der Einzelne in aller Regel nicht die Macht besitze, seine Feindschaftsgefühle anderen gegenüber zu äußern – zumal dies „möglichst ohne Aussicht auf Gegenschädigung“ geschehen müsste –, würden sich die Hassgefühle im einzelnen Individuum aufstauen.⁴⁶ In Bernsteins Konzeption glich die menschliche Seele einem Behälter, der bis zu einem gewissen Maß gefüllt werden kann. Die Feindschaftsgefühle sammelten sich an; je größer die Aufstauung, desto mehr nahm der Spannungsgrad zu. „Im Menschen sind Vorräte aufgetauter Haßsentiments vorhanden, die ihm primär eine starke Disposition zur Äußerung solcher Gefühle verleihen.“⁴⁷ Weil diese „Haßvorräte“ permanent vorhanden seien und sie sich nicht gegen ihre objektiven Erzeuger richten könnten, würden Vorwände und Anlässe als Ursprung der Feindschaft ausgegeben. Je höher die Hassspannung, desto irrelevanter könne der Anlass sein, um den Feindschaftsgefühlen zum Ausbruch zu verhelfen. Äußerung und Anlass stünden also in keinem vernünftigen Verhältnis zueinander, und die Hassäußerung würde so oftmals zu Recht als unverhältnismäßig empfunden.

Ob es tatsächlich zu einer Äußerung von Feindschaftsgefühlen komme, hänge von mehreren Faktoren ab, die die „Disposition zur Äußerung“ beeinflussten. Zunächst könne die außerordentliche Zufuhr von Schmerz dazu führen, dass „die normalen kleinen Ventile nicht mehr genügen und ein gewaltsamer Ausbruch stattfindet“.⁴⁸ Aber ganz besonders ziehe erst die Möglichkeit zur Entladung Feindschaftsgefühle an die Oberfläche, die gar nicht bestimmt seien oder als solche wahrgenommen werden können, also lediglich latent vorhanden sind, solange die Möglichkeit zur Entladung nicht gegeben sei. Dementsprechend würden außerordentliche Möglichkeiten auch einen „außerordentlichen und unvermutet großen Vorrat der heftigsten und gewalttätigsten Feindschaftsinstinkte“ zu Tage fördern.⁴⁹

45 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 61.

46 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 61.

47 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 62.

48 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 62.

49 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 63.

Als Beispiel für eine solch außerordentliche Möglichkeit sei, so Bernstein 1926, das Auftauchen eines „bedeutenden Führers“ anzusehen.⁵⁰ Das blinde, ungerichtete Moment der Hassäußerung bliebe aber in aller Regel undurchschaut. Denn obwohl der „freie Wille“ in diesem Mechanismus objektiv kein Faktor sei, werde ihm in der alltäglichen Interpretation von Konflikt- und Schädigungssituationen subjektiv ein hoher Stellenwert zugeschrieben. Schmerz werde als ein Unheil empfunden, „welches ohne die böse Absicht oder wenigstens ohne die rücksichtslose Fahrlässigkeit eines mit freiem Willen begabten Wesens vermeidlich gewesen wäre“.⁵¹ Dieser Empfindung, die Schädigung sei mit voller Absicht und zielgerichtet vollzogen worden, folge das Verlangen des Geschädigten mit der Produktion eines Feindschaftsgefühls, „das zur Schädigung oder Vernichtung des Urhebers tendiert“. Doch

in Wirklichkeit wird der erlittene Schmerz durch die Rache natürlich nicht ungeschehen gemacht; aber die Vernichtung des Urhebers soll eine Wiederholung der Schädigung radikal unmöglich machen und die Schmerzvergeltung für künftige Fälle einen abschreckenden Einfluß ausüben. Und die psychische Schmerzwirkung verliert viel von ihrer Kraft, sobald sie durch die Hoffnung gelindert wird, daß eine Wiederholung in der Zukunft als unwahrscheinlich betrachtet werden kann. Da aber die fernen, außermenschlichen Mächte, welche Schmerzen sachlichen Ursprungs verhängen, einerseits unerreichbar und unverwundbar sind, andererseits aber auch in den Tiefen der Seele als irgendwie menschlich beeinflusst empfunden werden, ist es naheliegend, daß jeder Schmerz in Feindschaftsäußerung gegen Menschen, die doch immer irgendwie im Wege stehen, und die jedenfalls getroffen werden können, seine als dingendes Bedürfnis empfundene Erleichterung und Beruhigung sucht.⁵²

50 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 162. Diese Sichtweise ähnelt neueren Argumentationsmustern in Hinsicht auf die Interpretation der Hassäußerung der Menschheitsgeschichte schlechthin – der Shoah. Daniel Jonah Goldhagen und Rolf Zimmermann stellen die Möglichkeit, den Judenhass praktisch werden zu lassen, ins Zentrum ihrer Reflexionen zur Shoah. Während Goldhagen glaubt, einen eliminatorischen Antisemitismus bei den Deutschen schon früh im 19. Jahrhundert ausmachen zu können, dem das NS-Regime lediglich die Umsetzung ermögliche, geht Rolf Zimmermann in seiner philosophischen Betrachtung des Nationalsozialismus davon aus, dass das Wesentliche am Nationalsozialismus die Gleichzeitigkeit von „Gattungsbruch“ und „Gattungsversagen“ ist. Mit „Gattungsbruch“ meint Zimmermann das Hegemonialwerden der Idee, universelle Werte würden nicht für Juden gelten, das „Gattungsversagen“ tritt in dem Moment ein, in dem diese Theorie praktisch umgesetzt wird, ohne dass ihr noch etwas entgegengesetzt würde. Vgl. Goldhagen, Daniel Jonah: Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust. Aus dem Amerikanischen von Klaus Kochmann. Berlin 1998. S. 71–105; vgl. Zimmermann, Rolf: Philosophie nach Auschwitz. Reinbek bei Hamburg 2005. S. 25–46.

51 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 64.

52 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 65.

Die Empfindung der Schädigung hängt also nach Bernsteins Theorie deutlich weniger von der Intensität des tatsächlich zugefügten Schmerzes als vom Zustand des „psychischen Reservoirs“ und den jeweiligen „Äußerungsmöglichkeiten“ ab. Diese beiden Faktoren bestimmen in der Theorie Bernsteins den jeweils herrschenden Spannungsgrad.

Das Konzept „Gruppe“

„Von selbst“, wie Bernstein schrieb, kam er damit auf die Kategorie der Gruppe.⁵³ Es sei für die menschliche Gemeinschaft, für eng beieinander lebende Menschen, die auf Zuneigung und gegenseitige Hilfe angewiesen sind, eminent wichtig, Feindschaftsgefühle von diesem engen Kreis und seiner Intimität fernzuhalten. Diesem Kreis müssten deutlich mehr positive Gefühle zuteil werden. Bernstein zählte dazu Liebe, Zuneigung, Freundschaft, Trost, Schutz, Hilfe und Unterstützung. Der Gruppe komme die Aufgabe zu, Liebes- und Hassgefühle entsprechend extern und intern zu verteilen. Sie sei somit eine rein funktionale Einheit, und nur „ein deutlich erkennbarer Zweck scheint allen Gruppierungen gemeinsam zu sein: für menschliche Zusammenstöße das Verteilungsschema der kämpfenden Massen zu liefern“.⁵⁴ Damit verbunden sei ein Solidaritätsgefühl der Gruppenmitglieder untereinander, das den Einzelnen zu Selbstlosigkeit und hohen ethischen Leistungen im Dienste der Gruppe motiviere.

Die Gruppe erweist sich als eine Art von merkwürdiger Erweiterung des Individuums. Es scheint, als ob sich unter den Notwendigkeiten des menschlichen Zusammenlebens die der Liebe bedürftigen und Haß produzierenden Individuen zu neuen, kollektiven und kollektiv-egoistischen Individualitäten zusammenschlössen, nach innen liebend, nach außen hassend, nach innen ihre sozialen, nach außen ihre antisozialen Instinkte wendend. Die Gruppe erscheint als funktionelle Einheit und als die unentbehrliche Organisation, um den Genuß aller Vorteile, welche die menschliche Gemeinschaft bieten kann, mit der Möglichkeit zur Äußerung der fortwährend nach Entladung drängenden Unfreundlichkeitsgefühle kombinieren zu können.⁵⁵

Wie bei Karl Marx und im Marxismus wird ein gesellschaftlicher Antagonismus zum bestimmenden erklärt. Was bei Marx der Klassenantagonismus, ist bei Bernstein der Gruppenantagonismus. Der Satz von Marx und Engels, die „Geschichte

⁵³ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 78.

⁵⁴ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 79.

⁵⁵ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 80.

aller bisherigen Gesellschaften“ sei „die Geschichte von Klassenkämpfen“,⁵⁶ könnte in Bernsteins Sinne umgeschrieben werden: Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaften sei die Geschichte von Gruppenkämpfen. Hohe Spannungsgrade können – ohne rationalen Grund – zum Äußersten führen:

Bei hohen Spannungsgraden kann die Vorstellung der kollektiven Minderwertigkeit der Feindgruppe ins Grauenhafte wachsen und zu einem finsternen Wahn werden, der schon den bloßen Namen der befeindeten Gruppe zum Inbegriff alles Verabscheuenswerten macht; den Mitgliedern der Gruppe [...] werden unterschiedslos die scheußlichsten verbrecherischen Neigungen zugeschrieben; es bleibt nicht bei bösartiger Auslegung und Generalisierung von unerwünschten Einzelhandlungen; der verhassten Gruppe wird jede gemeine und zerstörerische Absicht angedichtet, die das haßfiebernde Hirn in seiner wüstesten Einbildung zu ersinnen vermag. Entsprechend grauenhaft wird dann auch die Furcht, die nur noch in gänzlicher Vertilgung des Feindes Hoffnung auf Schutz zu erblicken vermag.⁵⁷

Bernsteins Ansatz zeichnete sich in dieser Hinsicht durch eine erschreckende Hellsichtigkeit aus: Er formulierte in *Der Antisemitismus als Gruppenercheinung* die Möglichkeit der Vernichtung einer ganzen Volksgruppe, die Möglichkeit der Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden.

Im Gegensatz zum Klassenantagonismus, der nach Marx und Engels seiner Aufhebung entgegenstrebt, ist Bernsteins Gruppenantagonismus ein ewiger. Der Antisemitismus gehöre zwar auch in den Bereich der allgemeinen Gruppenfeindschaft. Jedoch erkannte Bernstein in ihm einen speziellen Fall, wie er im Anschluss an die eben zitierten Ausführungen zeigte. So differenzierte Bernstein zwischen Fremdenhass, der infolge normaler Randspannungen dann entstehe, wenn eine „Kolonie“ Fremder einwandere.⁵⁸ Antisemitismus hingegen erwachse aus einem besonderen Spannungszustand. Dieser Spannungszustand entstehe, wenn Mitglieder von Fremdgruppen „nicht mehr lokal geschlossene Komplexe bilden, sondern in irgendwie losgelösten und isolierten Teilen unter große Gegengruppen gleicher Kategorie versprengt sind“.⁵⁹

Heute erscheint Bernsteins Denkstil, eine Mischung aus Gruppenfunktionalismus und Sozialdarwinismus, unwissenschaftlich und veraltet, und doch sprach er zu diesem frühen Zeitpunkt eine Wahrheit unheimlich klar aus: Voraussetzung der Shoah war ein Bild der Juden, das eben nicht ihrer realen Lage entsprach, sondern das eines gefährlichen Feindes zeichnete, gegen den man sich wehren müsse – wehren mit allen Mitteln. Problematisch war allerdings immer

⁵⁶ Marx, Karl u. Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei [1848]. In: Dies.: Studienausgabe Band III. Geschichte und Politik I. Berlin 2004. S. 61–91, hier S. 61.

⁵⁷ Bernstein, *Antisemitismus als Gruppenercheinung* (wie Anm. 21), S. 140.

⁵⁸ Vgl. Bernstein, *Antisemitismus als Gruppenercheinung* (wie Anm. 21), S. 163f.

⁵⁹ Bernstein, *Antisemitismus als Gruppenercheinung* (wie Anm. 21), S. 165f.

schon Bernsteins Betonung des Automatismus, der den Aggressor von jeglicher Verantwortung für sein Tun entbindet.

Antisemitismus als Gruppenfeindschaft

Bernstein legte den genaueren Zusammenhang, wie er ihn zu erkennen glaubte, zwischen der Vergesellschaftung der Menschen in Gruppen, der spezifischen Lage der Gruppe der Juden und dem Antisemitismus dar. Zunächst war für Bernstein die Differenzierung zwischen unveränderlichen – biologischen – und veränderlichen – sozialen – Gruppenmerkmalen zum Verständnis seiner Argumentation wesentlich.

a) Unveränderliche und veränderliche Gruppenmerkmale

Gruppenmerkmale seien diejenigen „Gleichheitselemente“, die für alle Mitglieder der jeweiligen Gruppe charakteristisch waren und sie von den Mitgliedern anderer Gruppen unterschieden.⁶⁰ Die wichtigsten Gruppenmerkmale waren Bernstein zufolge die unveränderlichen, also die biologischen. „Die innere Bedeutung einer Gruppe ist umso größer, je mehr unveränderliche Merkmale sie ihren Mitgliedern verleiht und je wichtigere Teile seiner individuellen Persönlichkeit sie dem Menschen als Merkmal mitgibt.“⁶¹ In homogenen „Völkern“ waren die oder der Einzelne nicht viel mehr als ein Repräsentant seiner Gattung. Die Gruppen, die sich vor allem durch unveränderliche Merkmale auszeichneten, stünden „naturgemäß an erster Stelle“ der Bedeutungshierarchie. Die Merkmale würden qua Geburt erworben, seien wesentlich für die Ausformung von Körper und Seele. Aus dieser Zwangsgemeinschaft gab es für das Individuum in Bernsteins Darstellung kein Entrinnen: Der Mensch „muß in ihrem Verband kämpfen, ob er will oder nicht. Sein Los ist unverbrüchlich an das seiner biologischen Gruppe gekettet“.⁶² Mit den Gruppenmerkmalen soll ein Stolz verbunden sein, aus dem Bernstein den „Instinkt zur Gruppenerhaltung“ ableitete. Die Gruppenmerkmale würden mit „erbitterter Entschlossenheit [...] ungeachtet ihres praktischen Wertes, gegen jede Bedrohung verteidigt“.⁶³ Dementsprechend haben die Mitglieder jeder Gruppe nur Verachtung und Herabsetzung für die Merkmale fremder Gruppen übrig.

⁶⁰ Vgl. Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 97.

⁶¹ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 98.

⁶² Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 99.

⁶³ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 100.

b) Ideologie und Staat

Diese Überhöhung des Eigenen und die Abwertung des Fremden waren laut Bernstein wesentlicher Bestandteil jeder Gruppenideologie. Der Einzelne dürfe sich nichts vormachen: Für den Verlauf der Weltgeschichte sei er völlig unbedeutend. Die Vergesellschaftung in der Gruppe ermögliche hingegen die Vorstellung, allen anderen Gruppen überlegen zu sein, ohne einen „Einspruch der mäkelnden Vernunft“ fürchten zu müssen.⁶⁴ Laut Bernstein existierte tatsächlich in jeder Gruppe eine Ideologie, in der das Wertbewusstsein zum Superioritätsbewusstsein übersteigert ist. Diese Überhöhung des Eigenen führt geradezu logisch und zwangsläufig zu einem Missionsgedanken: das Gute in die Welt zu tragen. „Der Kampf ist nicht nur erlaubt, er ist heilig... Auf diese Weise entwickelt die Gruppe eine Rechtfertigungsvorstellung, welche ihr die psychologischen Vorbereitungen zur Feindschaftsäußerung in jedem gewünschtem Umfang verschafft.“⁶⁵ Nicht nur die Legitimation der Feindschaftsäußerung soll nach Bernstein ihren Ursprung in der Gruppenideologie, sondern auch die Feindschaftsvorstellung selbst werde aus der Ideologie generiert, das heißt präzisiert, welche andere Gruppe (am meisten) zu hassen sei. Aber nicht nur das. Da jedes Individuum immer Gruppen ganz verschiedener Kategorien gleichzeitig angehöre, würde im Zweifel die Ideologie – und nicht die objektive Bedeutung einer Gruppe – entscheiden, welche Gruppenzugehörigkeit im Konfliktfall ausschlaggebend ist. „Diejenige Gruppierung, deren Ideologie das Individuum am vollständigsten erfüllt, steht auch in der Rangordnung obenan. [...] Der Kampf der Kategorien ist ein Kampf der Ideologien um die Vorherrschaft im Individuum.“⁶⁶ Daraus ergab sich für Bernstein die besondere Stellung des Staates, in dessen Dienst ein „allmächtiger Erziehungsapparat“ stehe, der die Ideologie im Volk zu implementieren imstande sei.⁶⁷ Allerdings leitete Bernstein aus dem ideologischen Moment nicht ab, dass die Gruppenzugehörigkeit subjektiv wählbar sei. Zwar könne die Gruppenideologie übertragen werden – Bernstein nannte dies dann eine „ausgewanderte Gruppenideologie“ –, und die „Adoptivgruppe“ ließe sich eine Zeit lang gern helfen. Aber bei Siegen und Niederlagen gleichermaßen rächt sie an der Fremdgruppe die Notwendigkeit, ihre Bundesgenossenschaft erduldet haben zu müssen; „und die enttäuschten Sklaven, die sich im Geiste schon zu Angehörigen der bewunderten Herrschergruppe transformiert hatten, ja diese Wandlung in Wirklichkeit vollzogen wähten, sehen sich in ein Lager zurückgestoßen, das

⁶⁴ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 103.

⁶⁵ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 104.

⁶⁶ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 127f.

⁶⁷ Vgl. Bernstein, Antisemitismus als Gruppenerscheinung (wie Anm. 21), S. 129.

sie verlernt hatten, als das ihrige zu betrachten.“⁶⁸ 1922, ein Jahr bevor Bernstein das Manuskript abschloss, wurde Walther Rathenau ermordet, der Antisemitismus in der Weimarer Republik und die Diskussion der „Judenfrage“ radikalisierten sich. Für Bernstein war damit das Projekt der Emanzipation und Assimilation gescheitert. Dies machte er im letzten Teil seines Buches unverhohlen deutlich.

c) Normalität und Perversion der Gruppenantagonismen

Für Bernstein waren Konflikte, als Ergebnis der Automatismen der Vergesellschaftung der Menschen in Gruppen, also zwangsläufig und damit unvermeidbar. Dies sollte für den „normalen“ Fall des Gruppenantagonismus gelten. Allerdings führte eine bestimmte Konstellation zur „Perversion“ dieses Antagonismus, was schließlich Grund für den Antisemitismus sei. „Normale“ Gruppenantagonismen beschrieb Bernstein folgendermaßen: Eine Gruppe befinde sich in aller Regel nur an ihren Rändern in erhöhtem Spannungszustand, da unmittelbare physische Berührung für eine Feindschaftsäußerung Voraussetzung sei. Es bestehe also normalerweise am Rand von Gruppen – „Rand“ war geografisch gemeint – ein erhöhtes Spannungsniveau um einen ruhigen Kern herum. Dieses Phänomen nannte Bernstein „Randspannung“. Erst wenn eine „Fremdkolonie“ in eine Gruppe eindringe, komme es zu Spannungen, die sonst nur am Rande entstünden. In der Folge manifestiere sich Fremdenhass.⁶⁹ Solange Fremde nur einzeln in die Gruppe eindringen, gebe es kaum feindliche Reaktionen, da „das fremde Einzelwesen wehrlos [ist] und ... ohne Gefahr absorbiert werden [kann]. Erst wenn eine Anzahl Fremder zugleich in die Gruppe eindringt und da eine Fremdkolonie bildet, stellen sich die vollen Spannungserscheinungen ein, die wir sonst nur am Rand, der normalen Berührungsstelle, wahrnehmen. So manifestiert sich das, was man gewöhnlich als Fremdenhass andeutet.“⁷⁰ Zu einer besonderen Form der Randspannung komme es hingegen erst, wenn Mitglieder einer minoritären Gruppe

nicht mehr lokal geschlossene Komplexe bilden, sondern in irgendwie losgelösten und isolierten Teilen unter großen Gegengruppen gleicher Kategorie versprengt sind. Der versprengte Gruppenteil berührt dann mit allen seinen Individuen die Gegengruppe; er besitzt, in schroffem Gegensatz zu dieser, keinen in relativer Ruhe befindlichen Kern; er ist in seiner Gesamtheit Gruppengrenze, eine Häufung nur von Vorposten, lebt also in seiner ganzen Ausdehnung und fortwährend in einem stark erhöhten Spannungszustand.⁷¹

⁶⁸ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 130.

⁶⁹ Vgl. Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 163f.

⁷⁰ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 164.

⁷¹ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 166.

Außerdem sei in dieser seltenen Konstellation der Gruppenantagonismen die kollektive Haftbarmachung, von der ähnlich wie von der Vorstellung der Kollektiveigenschaften, in der „normalen“ Konstellation beide Seiten Gebrauch machten, einseitig zugunsten der Majoritätsgruppe verschoben.⁷² Die Lage der schwachen Minoritätsgruppe sei, so Bernstein, in jeder Hinsicht tragisch, da sie sich fortwährenden Angriffen ausgesetzt sehe und mühsam ausschließlich mit Selbsterhaltung beschäftigt sei – sich also in einer Situation der Verfolgung befinde.⁷³ Diese Lage – und das sei die schlimmste Folge der fatalen Situation schwacher Minoritätsgruppen – könne den Existenzwillen untergraben und zur Aufgabe alles Eigenen zugunsten des Begehrens und Überhöhens alles Fremden führen. Besonders wenn sich die Lage für die schwache Minoritätsgruppe entspanne und der Verfolgungsdruck nachlasse, werde ihre Tragik auf die Spitze getrieben:

Gerade wenn sich die Beziehungen zeitweise etwas gebessert haben, bemächtigt sich der verfolgten Minoritätsgruppe das Grauen vor neuer Verfolgung; erst dann überfällt sie der ganze Jammer seelischer Versklavung; sie verliert den Willen zur eigenen Existenz, und ihre Mitglieder begehren, in die herrschende Majoritätsgruppe aufgenommen zu werden. Diese weist aber gerade dann aus den natürlichen Instinkten ihres Superioritätsgefühls die Aufnahme der Verachteten, die sich nun auch noch verächtlich machen, mit dem größten Nachdruck ab. Die Antagonie zeigt uns nunmehr eine verbissene, immer aggressivere Feindschaft und grenzenlose Verachtung auf der Majoritätsseite, die von der Minorität mit Bewunderung und ausgesprochener Zuneigung beantwortet wird; die Antagonie bekommt den Charakter des Widernatürlichen, des Perversen.⁷⁴

Charakteristisches Merkmal dieser Perversion des Gruppenantagonismus war nach Bernstein die Rolle des Sündenbocks der minoritären Gruppe. Sie sei leicht erreichbar und wehrlos gegen die Äußerung jeglicher Hassressentiments. Sie biete so eine einfache Möglichkeit zur Äußerung der Hassgefühle. Dies steigere ihre potentielle Gefährdung, da die tatsächliche Hassäußerung nach Bernstein wesentlich von der Möglichkeit zur Äußerung abhängt.

Der Mythos der schlechten Eigenschaften, die Vorstellung von der Minderwertigkeit der anderen Gruppe, steige ins Grauenhafte, da sie Hassgefühle in besonderem Maße auf sich ziehe. Dies sei bei ethnischen Minoritätsgruppen besonders frappierend, „weil ihre Andersartigkeit in den Tiefen andersartiger, wesensungleicher, kurz fremder Blutgemeinschaft ruht“.⁷⁵ Für Bernstein spielte bei diesem

⁷² Vgl. Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 168.

⁷³ Es ist auch eine Situation der starken Minoritätsgruppe denkbar, die über die Machtmittel verfügt, die Majoritätsgruppe zu dominieren. Diese Variante kann hier aber vernachlässigt werden, da sie für Bernsteins Argumentation in Bezug auf den Antisemitismus keine Rolle spielt.

⁷⁴ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 169.

⁷⁵ Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 170.

Fremdheitsbegriff gar keine Rolle, welche Gruppe länger auf einem bestimmten geografischen Territorium lebte. Denn ausschlaggebend war lediglich der Bezug zur Gruppe: Fremd sei jemand, wenn er sich innerhalb einer Gruppe befinde, „die nicht seine ist“.⁷⁶

In der Assimilation sah Bernstein im direkten Gegensatz etwa zu Constantin Brunner keine Lösung, sondern im Gegenteil eine Verschärfung des Problems. Zum einen reagiere die majoritäre Gruppe auf „Anbiederung“ gerade mit Überempfindlichkeit, zum anderen würden die Anpassungsbestrebungen der Minderheit jegliche Vorstellung vom Wertvollen des Eigenen überformen, was letztlich im jüdischen Selbsthass münde – ein weiterer tragischer Effekt dieser Gruppenkonstellation.⁷⁷ Das, was man als positive Entwicklung für die Situation der Juden ansehen könnte – die Emanzipation –, habe diese Tendenzen erst ermöglicht. Hatten die Juden, nach Bernsteins Darstellung, bis zur Emanzipation nur relativ wenig von ihrem Selbstbewusstsein und ihrem nationalen Existenzwillen eingebüßt, folgte ihr die Verwerfung alles Jüdischen und Verherrlichung alles Nicht-Jüdischen, nicht nur innerhalb der Refombewegung, wie Bernstein betont.⁷⁸ Dieses vorbildliche Verhalten und diese defensive Bereitschaft zur Anpassung „verursachen nur die Notwendigkeit gesuchterer und phantastischer Feindschaftsvorwände“.⁷⁹

Das menschliche Wesen, so schloss Bernstein seine Ausführungen, könne nicht geändert werden. Wohl aber die unheilvolle Gruppenkonstellation:

Eine Umgruppierung menschlicher Massen dagegen ist keine Unmöglichkeit. [...] Kann man dieser Konstellation ein Ende machen, dann ist auch der Antisemitismus mit all den charakteristischen Erscheinungen, welche die jüdische Diasporageschichte zu einem ununterbrochenen Leidensweg gemacht haben, endgültig liquidiert.⁸⁰

Der Zionismus war für Bernstein nicht nur eine Antwort auf den Antisemitismus, weil ein eigener jüdischer Staat Schutz und Selbstbestimmung garantiere, sondern weil durch die räumliche Trennung der Gruppen der Antisemitismus selbst verschwinden würde.

76 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 170.

77 Vgl. Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 214.

78 Vgl. Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 215.

79 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 220.

80 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 21), S. 222.

Kontextualisierung II – Bernsteins Bezüge: Zionismus

Bernsteins Argumentation, dass der Antisemitismus keine rationale Ursache habe und somit auch nicht durch den „zwanglosen Zwang“ des besseren Arguments, kurz: durch Aufklärung, zu beseitigen sei, ging auf Reflexionen zum Judenhass früher zionistischer Denker zurück. Schon Leon Pinsker – Zionist avant lettre – war davon ausgegangen, dass kein konkretes, reales Merkmal die Judeophobie hervorbringe, sondern die anormale Situation der Juden. Dies hatte er in seiner Schrift *Autoemancipation* aus dem Jahre 1882 dargelegt, eine der „folgenreichsten Abhandlungen im modernen jüdischen Denken“, wie Shelomoh Avineri schreibt. „Sie wurde zu einem Meilenstein in der Entwicklung des jüdischen Nationalismus.“⁸¹ Piskers Schlussfolgerungen – in anderen Worten und ohne das theoretische Reflexionsgebäude – entsprachen bereits im Wesentlichen denen Bernsteins: Die Juden bräuchten ein eigenes Heimatland, wobei Pinsker dabei geografisch noch nicht unbedingt Palästina vorschwebte, und jeder würde die Jüdinnen und Juden fortan als ein normales Volk ansehen, folglich würde die „Judeophobie“ verschwinden.⁸² Bereits Pinsker hatte als Ursache für den Judenhasse ein strukturelles Problem der modernen Gesellschaft ausgemacht. Auch für ihn war der Antisemitismus ein Ergebnis der Lebensweise des Volkes der Juden ohne Nation innerhalb „fremder“ Nationen. Es ist nicht geklärt, ob Bernstein Piskers Schriften kannte. Bei einem zionistischen Aktivist und jüdischen Intellektuellen wie Bernstein kann man es vermuten. In jedem Falle goss Bernstein das von Pinsker formulierte Rezept gegen die Judenfeindschaft in ein mal mehr, mal weniger kohärentes theoretisches Konzept und versuchte, ihm eine wissenschaftliche Evidenz und Legitimation zu verleihen. Die Argumentationsfigur aber tauchte in zionistischen Diskussionen schon vor der Schrift Bernsteins wiederholt auf.

Bei einer anderen, heute vergessenen Publikation waren die Ähnlichkeiten in der Argumentation so frappierend, dass man davon ausgehen kann, dass Bernstein sie kannte. Sie stammte aus der Feder Kurt Blumenfelds. Blumenfeld ist für seine Aktivitäten in der deutschen zionistischen Bewegung bekannt. Ab 1909 leitete er die Abteilung „Propaganda“ der Zionistischen Vereinigung für Deutschland (ZVfD) und war damit der erste Berufsfunktionär dieser Organisation.⁸³ 1915

81 Avineri, Shelomoh: Profile des Zionismus: die geistigen Ursprünge des Staates Israel. Gütersloh 1998. S. 93.

82 Vgl. Avineri, Profile (wie Anm. 81), S. 97.

83 Vgl. Hackeschmidt, Jörg: Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias: die Erfindung einer jüdischen Nation. Hamburg 1997. S. 29.

schrrieb Blumenfeld in seinem Aufsatz „Antisemitismus“, der ein Jahr später in der Aufsatzsammlung *Zionistische Betrachtungen* erschien:

Der Gegensatz der Nationen äußert sich vornehmlich als Randspannungsgefühl. Die nationalen Zentren bleiben unberührt. Die Nationen verstehen und würdigen sich in der Fülle ihrer Leistung. Sie hassen sich an der Peripherie ihrer Territorien. Auch der Antisemitismus ist nichts anderes als ein höchst intensives Randspannungsgefühl. Überall bilden die Juden Grenzen, überall berühren sie sich mit den anderen, nirgends gibt es einen Ort, wo jüdisches Leben in unberührter Kraft sich entwickelt, wo die Fülle der Leistungen entsteht, die auch von Fremdesten gewürdigt werden kann. Deshalb ist der Antisemitismus so allgemein und so stark und so schmerzlich für uns.⁸⁴

Für Blumenfeld lag die Lösung des Problems ebenfalls in einer eigenen Nation der Juden. „Das Zusammenfassen aller jüdischen Kräfte zur großen Tat des neuen jüdischen Lebens in Palästina, an dessen Glanz und lebendigem Schaffen ein jeder Jude sein Teil hat, das bedeutet die Überwindung der furchtbaren Verachtung der Jahrtausende.“⁸⁵ Max Goldmann, als liberaler Rabbiner in Leipzig ein politischer Gegenspieler Blumenfelds, merkte in seiner Schrift *Vom Wesen des Antisemitismus* zu Blumenfelds Überlegungen 1920 an, sie seien zwar ein „recht klug erdachte[r] Versuch“, der davon ausgehe, dass „die Zerstreung die Oberfläche der Judenheit, die mit der Welt in Berührung kommt, bedeutend vergrößert, daß dann an den Grenzen eine gewisse Spannung entstehen müsse und daß diese die ewige Ursache unsanfter Berührung und damit der Feindschaft der Welt sei“.⁸⁶ Aber er schreibt weiter: „Man erkennt leicht, daß das Dogma von der nationalen Vereinigung als Retter des Judentumes der Vater dieser Anschauung ist [...]“.⁸⁷ Den gleichen Eindruck kann man bei Bernsteins Analyse haben. Zu zielstrebig schnurrte alles auf diese eine Lösung zusammen, als dass man nicht davon ausgehen müsste, Bernstein hätte sie von Anfang an vor Augen gehabt.

Gruppensoziologie Simmels

Anleihen an geltende zeitgenössische Erkenntnisse aus der Biologie, der Physik oder der Chemie findet man bei nahezu allen Klassikern der Soziologie. Dem lag zum einen die Vorstellung zugrunde, auch soziale Wirklichkeit sei gesetzhaft und erschöpfend erklärbar. Zum anderen wollte man ja gerade als Wissenschaft anerkannt werden, und zu diesem Anspruch gehörten in den 1920er Jahren Kate-

⁸⁴ Blumenfeld, Kurt: *Zionistische Betrachtungen*. Fünf Aufsätze. Berlin 1916. S. 24.

⁸⁵ Blumenfeld, *Zionistische Betrachtungen* (wie Anm. 84), S. 26.

⁸⁶ Goldmann, Felix: *Vom Wesen des Antisemitismus*. Leipzig 1920. S. 10.

⁸⁷ Goldmann, *Wesen des Antisemitismus* (wie Anm. 86), S. 10.

gorien wie Exaktheit und Eindeutigkeit. Bernstein schrieb 1951 rückblickend, er habe versucht, sich einem gesellschaftlichen Prozess in etwa so zu nähern, wie es bei chemischen und physikalischen Prozessen wissenschaftliche Praxis gewesen sei.⁸⁸ Bernsteins Biologismen und seine teilweise schematische Darstellung, die heute überholt und geradezu unwissenschaftlich wirken, konnten damals also als auf der Höhe der Zeit, das heißt als modern, erscheinen. Evident sind die Bezüge zwischen Bernsteins Versuch einer Soziologie des Judenhasses und Georg Simmels soziologischem Vokabular. Simmel, einer der Klassiker und Mitbegründer der modernen analytischen Soziologie,⁸⁹ dachte die Vergesellschaftungsprozesse wesentlich als Wechselwirkung, und zwar vor allem, wenn auch nicht nur zwischen Gruppen.

Bernsteins Argumentation scheint sich wesentlich auf Georg Simmels Ausführungen zur Gruppensoziologie zu beziehen. Für Simmel war die formale Soziologie, die sich mit den Wechselwirkungen zwischen in Gruppen vergesellschafteten Individuen beschäftigt, die Königsdisziplin der Soziologie und damit die eigentliche. Simmel befand sich noch in einer Position, die Soziologie als eigenständige Wissenschaft, die sich vor allem durch einen exklusiven Gegenstand auszeichnete, legitimieren zu müssen. Die Soziologie war in den 1920er Jahren zumindest in Deutschland noch nicht nachhaltig etabliert. Um sich als eigenständige Wissenschaft zu etablieren und zu legitimieren, erschien Simmel die „Gesellschaft“ als Gegenstand der Soziologie als zu allgemein.⁹⁰

Der Begriff, den Simmel als Alleinstellungsmerkmal der Soziologie etablieren wollte, war der der „Wechselwirkungen“ zwischen Menschen. In seiner populärwissenschaftlichen Schrift *Grundfragen der Soziologie* – die im Gegensatz zu seiner *Großen Soziologie* für ein breites Publikum bestimmt war, aber deren theoretischen Ansatz zusammenfasste – bestimmte Simmel die grundlegenden Frage der Soziologie folgendermaßen: „Was geschieht mit den Menschen, nach welchen Regeln bewegen sie sich, nicht insofern sie die Ganzheit ihrer erfaßbaren Einzelexistenzen entfalten, sondern sofern sie vermöge ihrer Wechselwirkungen Gruppen bilden und durch diese Gruppenexistenz bestimmt werden?“⁹¹ Im Zentrum der Untersuchungen Simmels standen also Wechselwirkungen, die zum einen zur Gruppenbildung führten. Zum anderen hätten diese Vergesellschaftungsformen nicht nur Rückwirkungen auf die Individualität der Subjekte, sondern würden diese bestimmen. Wie dieses Zitat verdeutlicht,

⁸⁸ Vgl. Bernstein, *Jew-Hate as a Sociological Problem* (wie Anm. 1), S. 9f.

⁸⁹ Vgl. Becher, Heribert J.: *Georg Simmel. Die Grundlagen seiner Soziologie*. Stuttgart 1971. S. 7.

⁹⁰ Simmel, Georg: *Grundfragen der Soziologie*. Berlin; Leipzig 1917. S. 10f.

⁹¹ Simmel, *Grundfragen der Soziologie* (wie Anm. 90), S. 15.

waren die Individuen in ihrer Einzelexistenz zumindest für die Soziologie kein relevanter Erkenntnisgegenstand. Das Individuum sei weder die letzte Erkenntnisebene noch unabhängig von seiner Umwelt. „Es ist nicht einmal wahr, daß mit der Erkenntnis der individuellen Ereignisreihen die unmittelbare Wirklichkeit ergriffen wäre.“⁹² Vielmehr sei der Untersuchungsgegenstand abhängig vom Erkenntnisinteresse. „Nur die besonderen Zwecke des Erkennens entscheiden, ob die unmittelbar erscheinende oder gelebte Realität auf ein personales oder kollektives Subjekt hin befragt werden soll.“⁹³

Damit wandte sich Simmel gegen eine solche Geisteswissenschaft, die alles auf die Intention und Geschicke großer historischer Subjekte reduziert. Sprache, Religion, Staatsbildung und die gesamte materielle Kultur seien bisher „auf die ‚Erfindung‘ einzelner Persönlichkeiten zurückgeführt“ worden.⁹⁴ Dies ändere sich grundlegend durch den von der Gruppensoziologie implizierten Perspektivenwechsel: „Die Einsicht: der Mensch sei in seinem ganzen Wesen und allen Äußerungen dadurch bestimmt, daß er in Wechselwirkung mit anderen Menschen lebt – muß allerdings zu einer neuen Betrachtungsweise in allen sogenannten Geisteswissenschaften führen.“⁹⁵ Mit seiner Distanzierung von Versuchen, das Phänomen Antisemitismus mithilfe historischer (Einzel-)Ereignisse zu erklären, und seiner programmatischen Ankündigung, dieses Phänomen jenseits der Kategorien Schuld und Verantwortung verhandeln zu wollen, vor allem aber mit seiner Betonung der Rolle von Kollektiven, „Gruppen“, knüpfte Bernstein an die formale Soziologie Simmels an. Es ging Simmel um Gesetzmäßigkeiten, die in unterschiedlichen historischen, sozialen und kulturellen Kontexten immer wieder auftauchten und auf die gleiche Art und Weise funktionierten. Dabei handelte es sich um keine streng kausalen Gesetze, sondern vielmehr um Definitionen von Möglichkeiten, Grenzen und Beschränkungen der sozialen Wechselwirkungen. „Sie bestimmen, was oder was nicht in der sozialen Wechselwirkung geschehen kann, solange sie gemäß einer spezifischen Form vonstatten geht.“⁹⁶

In Simmels Konzeption von Vergesellschaftung spielte die Vorstellung vom Kampf ums Überleben, abgeleitet von Darwin, eine wesentliche Rolle. Die Ansicht, das menschliche Leben bestünde in erster Linie aus Konflikten und Zusammenstößen, war also keine private Ansicht, die Bernstein in seiner Theorie verbreitet. Vielmehr handelte es sich um ein hegemoniales Narrativ der Sozio-

92 Simmel, Grundfragen der Soziologie (wie Anm. 90), S. 11.

93 Simmel, Grundfragen der Soziologie (wie Anm. 90), S. 12.

94 Simmel, Grundfragen der Soziologie (wie Anm. 90), S. 17.

95 Simmel, Grundfragen der Soziologie (wie Anm. 90), S. 16f.

96 Münch, Richard: Soziologische Theorie. Band 1: Grundlegung durch die Klassiker. Frankfurt/Main 2002. S. 213.

logie seiner Zeit, die auf Herbert Spencer zurückging. Nicht nur Apologeten der konservativen Revolution oder faschistische Bewegungen führten das Wort des „Kampfes um das Dasein“ im Munde.⁹⁷ Man fand diese Vorstellung der Vergesellschaftung auch bei Simmel. Er schrieb zum Kampfcharakter des Lebens:

Der Kampfcharakter, den die unmittelbare Erfahrung an dem Leben des Individuums erkennen läßt, setzt sich gleichsam unterhalb und oberhalb der seelischen Existenz fort. Die physiologischen Vorgänge innerhalb unsres Körpers bieten das gleiche Bild eines unaufhörlichen Kampfes. Auch die Selbsterhaltung des physischen Lebens ist niemals ein unbewegtes Beharren, sondern eine Aktivität im Überwinden von Widerständen eine Bildung von Gegengiften gegen die im Körper selbst erzeugten Giftstoffe, ein Reagieren gegen Angriffe, die ohne den gegen sie eingesetzten Widerstand sofort zu Zerstörungen werden würden. Und dies sind die allgemeinen Formen, in denen auch die überindividuellen Gebilde ihr Leben führen.⁹⁸

Simmel selbst war beeinflusst von Ludwig Gumplowicz, einem heute weit weniger bekannten Klassiker und Mitbegründer der europäischen Soziologie.⁹⁹ Gumplowicz etablierte das sozialdarwinistische Denken in der Soziologie und kombinierte es mit dem Konzept der Gruppe. Geschichte sei, so Gumplowicz, „nur eine Summe von Gruppen-Actionen und Reactionen“.¹⁰⁰ Mit einiger Berechtigung kann man Gumplowicz als den „Entdecker der Relevanz sozialer Gruppen für die gesamte soziologische Analyse“ verstehen.¹⁰¹ „Der Rassenkampf um Herrschaft in allen seinen Formen, in den offenen und gewalttätigen, wie in den latenten und friedlichen“, so Gumplowicz, sei „daher das eigentlich treibende Prinzip, die bewegende Kraft der Geschichte“.¹⁰² Ganz im Sinne Bernsteins führt er bereits aus:

Denn erstens, was im Menschen denkt, das ist gar nicht er – sondern seine soziale Gemeinschaft, die Quelle seines Denkens liegt gar nicht in ihm, sondern in dem sozialen Medium, in dem er lebt, in der socialen Atmosphäre, in der er atmet, und er kann nicht anders denken, als so, wie es aus den in seinem Hirn sich concentrierenden Einflüssen des ihm umgebenden socialen Mediums Nothwendig sich ergibt. [...] Dabei spielt das Individuum nur die Rolle des Prismas, das die Strahlen von außen empfängt und nachdem es dieselben nach festen Gesetzen gebrochen hat, wieder in eine bestimmte Richtung und in bestimmter Farbe wieder durchläßt. [...] Wer ist es nun, der hier denkt, fühlt, schmeckt – ist es das Indi-

⁹⁷ Vgl. Becher, Georg Simmel (wie Anm. 89), S. 6f.

⁹⁸ Simmel, Georg: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung [1908]. Frankfurt a. M. 2013. S. 556.

⁹⁹ Vgl. Becher, Georg Simmel (wie Anm. 89), S. 7.

¹⁰⁰ Gumplowicz, Ludwig: Die soziologische Staatsidee. Innsbruck 1902. S. 205.

¹⁰¹ Goetze, Dieter: Die Staatstheorie von Ludwig Gumplowicz. Heidelberg 1969. S. 141.

¹⁰² Gumplowicz, Ludwig: Der Rassenkampf: soziologische Untersuchungen [1883]. Saarbrücken 2007.

viduum? Nein! Es ist die sociale Gruppe, es sind ihre Gedanken, ihre Anschauungen – also auch ihre Absichten und Zwecke, ihr Ziele und ihre Handlungen.¹⁰³

Was bei Simmel ein Möglichkeitsraum, war bei Gumplowicz allerdings ein streng kausales Gesetz. Gumplowicz ging von kausalen, wiederkehrenden und gesetzlichen Entwicklungen aus. Das Individuum sei nur als Teil der Gruppe für soziale Prozesse relevant. Die Handlungen der Gruppen seien viel leichter berechenbar als die individuellen.¹⁰⁴ Mit dieser Einsicht könne die Soziologie sogar gesellschaftliche Entwicklungen voraussagen. Ihr Gegenstand ist „nicht der Einzelne“, sondern

ein System von Bewegungen sozialer Gruppen, die eben solchen ewigen unabänderlichen Gesetzen folgen, wie die Sonne und Planeten und deren Bewegungen, gegenseitiges Verhalten, Sichbekämpfen und Vereinigen, Aneinanderprallen und Auseinanderstieben aus der Erkenntnis dieses obersten Gesetztes, welches das soziale Weltsystem beherrscht, erklärt, ja sogar voraus berechnet werden kann.¹⁰⁵

Das Individuum ist dabei folgerichtig – in aller Regel entgegen der eigenen Selbstwahrnehmung – in Denken und Handeln unfrei und absolut abhängig von der Gruppenmentalität und im Grunde nicht in der Lage, unabhängig von ihr zu denken oder gar zu handeln.

Ob Bernstein Gumplowicz' Überlegungen im Original gelesen hat oder vermittelt über Simmel – dessen Theorie allerdings vielschichtiger und weit weniger naturwissenschaftlich kausalistisch und monistisch war als diejenige Gumplowicz' –, ist heute nicht mehr eindeutig zu klären. Aber aufgrund genau dieser charakteristischen Übereinstimmung zwischen den Theorien Bernsteins und Gumplowicz' kann davon ausgegangen werden, dass Gumplowicz' soziologische Staatsidee, in der sein Gruppenkonzept aufgehoben ist, eine wesentliche Inspiration für Bernsteins Soziologie des Judenhasses darstellte. Sowohl für Simmel als auch für Bernstein und Gumplowicz war das Individuum zumindest kein Gegenstand soziologischer Untersuchung, die Vorstellung von Gesellschaft, die sich im Wesentlichen durch den Kampf zwischen in verschiedenen Gruppen vergesellschafteter Individuen auszeichnet, hingegen zentral. Bernhard Schäfers muss also zugestimmt werden, wenn er zu der Einschätzung kommt, dass „die Verwendung des Gruppenbegriffs [...] im Anfangsstadium der Soziologie-Geschichte theoretisch wie ideologisch überfrachtet [ist]; er ist sowohl gegen

103 Gumplowicz, Ludwig: Grundriss der Sociologie. [O.O.] 1885. S. 167–169.

104 Vgl. Goetze, Staatstheorie von Ludwig Gumplowicz (wie Anm. 101), S. 14.

105 Gumplowicz, Ludwig, zitiert nach: Goetze, Staatstheorie von Ludwig Gumplowicz (wie Anm. 101), S. 14.

die damals vorherrschende individualistische, die organizistische wie gegen die klassentheoretische (marxistische) Theorie über das Soziale gerichtet“.¹⁰⁶

Kritische Würdigung

Ob Bernsteins Ausführungen den Ansprüchen einer soziologischen Theorie genügen oder nicht, ist wohl eher eine perspektivische als eine absolute Frage. Auf jeden Fall stellt sich die Frage nach theorieimmanenter Kohärenz. Historisch gefragt, scheint mir die Frage einfach zu beantworten: Die Zeitgenossen haben Bernsteins Selbstverortung als Soziologe nicht in Frage gestellt, und dies mit gutem Grund. Seine gruppensoziologischen und sozialdarwinistischen Bezüge waren im Wesentlichen auf der Höhe der Zeit und galten als wissenschaftlich. Simmels Grundsatzschrift, die der Soziologie im Wesentlichen die Aufgabe zuweist, Wechselwirkungen zwischen in Gruppen vergesellschafteten Menschen zu untersuchen, lag keine zehn Jahre zurück. Allerdings fällt Bernstein durch sein naturalistisches und streng gesetzhaftes Verständnis der Gruppenfunktion hinter Simmel zurück und knüpft eher an Gumpowicz' Überlegungen an. Bernsteins Selbsteinschätzung aus den 1950er Jahren, seiner Zeit voraus gewesen zu sein, muss in dieser Hinsicht widersprochen werden.

Perspektivisch kann dieser Gruppenfunktionalismus auf verschiedene Arten kritisiert werden. Aus einer historisch-materialistischen Perspektive zum Beispiel wäre anzumerken, dass Bernstein die Dialektik von subjektivem, menschlichem Handeln und objektiven sozialhistorischen Gegebenheiten nicht berücksichtigt. Er unterschätzt damit systematisch die Rolle des Individuums als Mittler zwischen beidem und überschätzt hingegen die Gruppe. Mit seiner Schmerztheorie naturalisierte Bernstein ganz folgerichtig das gesellschaftliche Phänomen. Er kann so nicht erkennen, dass der Mensch ein durch und durch gesellschaftliches Wesen ist, es also weder unmittelbar aus seinen individuellen Fähigkeiten noch aus seiner unmittelbaren Natürlichkeit entsteht. Die historischen Bedingungen, durch die die Individuen sich als gesellschaftlich bestimmte vorfinden, werden so ausgeblendet.

Theorieimmanent löste Bernstein seine Absicht, den Ursprung des Antisemitismus jenseits von Sein und Handeln der jüdischen Bevölkerung zu klären, weitgehend ein. Seine Behauptung, dass jeglicher Schmerz ausagiert werden müsse und dass es die wesentliche Funktion jeder Gruppe sei, diesem Ausagieren eine

106 Schäfers, Bernhard (Hrsg.): Einführung in die Gruppensoziologie. Geschichte – Theorien – Analysen. Heidelberg; Wiesbaden 1994. S. 27.

Richtung zu geben, sind jedoch Setzungen, die nicht weiter begründet werden und so ohne Weiteres bezweifelt werden können. Zentral bleibt dabei Bernsteins Feststellung, dass der Hass die Eigenschaften erst als schlechte erscheinen lasse. Grund für die spezifisch antisemitische Form der Hassgefühle sei eine spezielle Gruppenkonstellation. Auf dieser Ebene wird dann die Verantwortung für die Überwindung des Antisemitismus wiederum den Jüdinnen und Juden zugesprochen: Die jüdische Minderheit sollte die Mühen und Unwägbarkeiten auf sich nehmen, sich einen eigenen Nationalstaat zu schaffen, dann werde der Antisemitismus schließlich von selbst verschwinden. Darin wird das Problem des Antisemitismus wieder zu einem jüdischen und nicht zu einem der Antisemiten. Man könnte deshalb behaupten, dass es Bernstein letztendlich nicht gelang, das Spezielle des Antisemitismus ohne etwas „spezifisch Jüdisches“ zu erklären; allerdings bezog dies sich nicht mehr korrespondenztheoretisch auf individuelles Handeln und Sein von Jüdinnen und Juden, sondern auf die spezifische Gruppenlage. Die Einsicht jedenfalls – wer Antisemitismus verstehen will, schaue sich die antisemitische Mehrheitsgesellschaft an – bleibt entscheidend, hinter die das Nachdenken über den Antisemitismus heute nicht mehr zurück fallen sollte.

Jürgen Stenzel

„Die Schlechten sind anders – die Andern sind schlecht!

Constantin Brunners Antisemitismustheorie

I

Der 1862 in Altona geborene, im jüdischen Glauben erzogene Philosoph Constantin Brunner hieß ursprünglich Leo Wertheimer. Er studierte am jüdischen Lehrerseminar in Köln, dann Philosophie und Geschichte in Berlin und Freiburg. Seit 1891 arbeitete er als Redakteur und Literaturagent in Hamburg und gab dort unter anderem die literarische Zeitschrift *Der Zuschauer* heraus.¹ 1895 übersiedelte Brunner mit seiner Frau Leoni und seinen Stieftöchtern nach Berlin, wo er, unterstützt von einer Mäzenin, seine philosophischen Gedanken niederzuschreiben begann. Bis zu seiner Emigration 1933 lebte er zurückgezogen als Privatgelehrter in Berlin und Postdam. In 14 Büchern und zahlreichen Aufsätzen legte er seine philosophische Lehre dar und griff dabei auch in die politischen Debatten seiner Zeit ein. Er nahm insbesondere zur „Judenfrage“ zwischen 1911 und seinem Tod im niederländischen Exil 1937 so ausführlich und prägnant Stellung, dass er wohl zu den Autoren gezählt werden kann, die sich zu dieser Zeit am gründlichsten mit dem Antisemitismus auseinandergesetzt haben.²

1 Brunner, Constantin und Leo Berg (Hrsg.): *Der Zuschauer*. Monatsschrift für Kunst, Litteratur, Kritik und Antikritik. Hamburg 1893. 1894–1895 gab Brunner die Zeitschrift zusammen mit Otto Ernst heraus, unter dem Titel: *Der Zuschauer*. Halbmonatsschrift für Kunst, Litteratur und öffentliches Leben.

2 Zu Brunners philosophischem System s. Matthes, Hendrik: *Constantin Brunner*. Eine Einführung. Düsseldorf 2000 (enthält auch eine Brunner-Anthologie) sowie Stenzel, Jürgen: *Die Philosophie Constantin Brunners*. Essen 2003 (Brunner im Gespräch 7). Brunners Leben, Werk und Wirkung lässt sich wohl am besten anhand seines jüngst edierten Briefwechsels (im Folgenden: Briefe) nachvollziehen: Stenzel, Jürgen und Irene Aue-Ben-David (Hrsg.): *Constantin Brunner*. Ausgewählte Briefe 1884–1937. Göttingen 2012 (darin auch die zur Zeit umfangreichste Brunner-Bibliographie). Eine Kontextualisierung wurde auf einer Brunner-Tagung 2012 im Jüdischen Museum in Berlin versucht. Daraus ist der Sammelband *Constantin Brunner im Kontext* hervorgegangen (hrsg. von Irene Aue-Ben-David, Gerhard Lauer und Jürgen Stenzel. Berlin, Jerusalem 2014), in dem sich auch vier Aufsätze zu Brunners Antisemitismustheorie und Zionismuskritik befinden: Conradi, Elisabeth: Eine Erörterung der „Antisemitenfrage“ bei Constantin Brunner: Brunners Antizionismus im historischen Kontext; Kilcher, Andreas: „Das Gebot der Anpassung“. Constantin Brunners Ausweg aus dem Judentum; Zimmermann, Moshe: *Judenhass, Zionistenhass, Deutschenhass*. Zu

Brunner hat nicht nur viele antisemitische Äußerungen und Schriften analysiert, sondern auch eine Theorie entwickelt, mit der er diese seiner Ansicht nach gefährlichste gesellschaftliche Denkweise und politische Intention seiner Zeit zu verstehen und zu bekämpfen versuchte. Durch die Einbindung von Zeitereignissen wurde er zugleich zum Kommentator der politischen Umsetzung des Judenhasses durch die Nationalsozialisten. Dabei wirken Brunners Bücher, Broschüren und Artikel wegen ihrer Eindringlichkeit gelegentlich wie Werbeschriften gegen die Judenhetze und für ein gesellschaftlich und politisch anderes Deutschland.

Es mag erstaunlich sein, dass diese emphatische Bemühung heute fast in Vergessenheit geraten ist, aber es gibt Gründe dafür. Brunner schrieb in seinen „Judenbüchern“ zwar für die Öffentlichkeit, auch die seiner Zeit, aber er verstand sich doch weit mehr als zeitloser, monologischer Denker, der in der Einsamkeit an seinem Werk zu schaffen hat.³ So schloss er sich kaum den zeitgenössischen Diskursen an, hielt sich abseits von Universitäten, literarischen und philosophischen Zirkeln und verkehrte nur mit denen, die ihn privat aufsuchten. Sein Hang zu Pathos und Selbststilisierung beförderte wohl, dass sich ein Anhängerkreis um ihn bildete, der andere eher abschreckte. Im Kreise der Fachphilosophen wurde Brunner weitgehend ignoriert. Seine Gesellschaftslehre allerdings wurde gelegentlich rezipiert: Insbesondere seine Behandlung der „Judenfrage“ wurde damals durchaus zur Kenntnis genommen, wenn auch vielen Brunners Lösung als zu radikal erschien.⁴ Brunners Ton, sein Stil und seine Sprache wirkten wohl schon damals wie aus der Zeit geraten: Er verstand sich als antimodern; das kernige Deutsch erinnert an Luther; philosophisch greift er Kant und Nietzsche scharf an und folgt in vielem Spinozas Einheitslehre.

Wie Spinoza denkt Brunner deterministisch.⁵ Freiheit hält er für eine Täuschung: Wir sind verflochten in die natürlichen Prozesse und können nur

nennen sind in diesem Zusammenhang auch die früheren Aufsätze von Ritter, Frederick: Constantin Brunner und seine Stellung zur Judenfrage. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts. Neue Folge 14 (1975) H. 51. S. 40–79; Erkelenz, Thomas: Zur Systematik der Staats- und Gesellschaftslehre Brunners. In: Internationaal Constantin Brunner Instituut (Hrsg.): Der Mensch in seiner Welt (Vorträge). Husum 1991. S. 29–56; ders.: Der Emanzipationsgedanke im Werk Brunners. In: „Ich habe einen Stachel zurückgelassen...“ Beiträge zum Constantin Brunner-Symposium. Hamburg 1995. Hrsg. von Jürgen Stenzel. Essen 1995 (Brunner im Gespräch 4). S. 251–264; Walther, Manfred: Recht, Zwang und Freiheit oder Der Rechtsstaat als Egoismus zweiter Stufe. Constantin Brunners Rechts- und Staatsphilosophie. In: Stenzel (Hrsg.), „Ich habe einen Stachel zurückgelassen“, S. 119–140.

3 Eine seiner autobiographischen Schriften betitelte Brunner: Vom Einsiedler Constantin Brunner. Potsdam 1924.

4 Zur Rezeption der Auffassungen Brunners siehe Brunner, Briefe (wie Anm. 2).

5 Zu Brunners umfangreicher Spinozarezeption siehe Stenzel, Jürgen: Philosophie als Antimetaphysik. Zum Spinozabild Constantin Brunners. Würzburg 2002 (Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft 10).

denken, was wir „bewegt sind“,⁶ meint er, und hält daher auch die Gesellschaft nicht für das Produkt vernünftiger Überlegungen. Zwar mutet bei Brunner vieles aufklärerisch an – seine ständigen Aufforderungen, das Denken zu benutzen, sich um die Wahrheit zu bemühen, sein Kampf gegen die Unvernunft und das bloß Affektive, Triebhafte –, aber er lässt andererseits, ähnlich wie Hegel, keinen Zweifel daran, dass die Geschichte für ihn ein selbstständig und zwangsläufig ablaufender Vorgang ist. So heißt es zum Beispiel einmal in Bezug auf die „Judenfrage“: Sie „macht sich [...] geschichtlich von selber; davon bin ich überzeugt. Die Geschichte macht uns schon, daß wir die Geschichte machen, auch gegen unsren Verstand und Willen.“⁷

Allerdings ist Brunner keineswegs der Ansicht, dass die Geschichte ein geheimes Programm verfolge und etwa auf ein Ideal zuläuft. Anders als Hegel meint er, dass die Vernunft sich nicht etwa stetig weiter durchsetzt, sondern Hochkulturen durchaus in die Barbarei zurücksinken können. Geschichte sei ein Ideenkampf, dem die gesellschaftlichen Verhältnisse entsprechend folgen. Für Brunner ist es ein Kampf zwischen „Geist“ und „Aberglaube“, das heißt zwischen der ewigen Vernunft oder Wahrheit und immer wieder neuen verabsolutierten Pseudowahrheiten, die uns das Leben schwer machen und die Menschen gegeneinander aufbringen. Zu diesen abergläubischen Denkweisen zählt Brunner auch das für ihn größte Verhängnis seiner Gegenwart, den Antisemitismus.

Brunners Antisemitismuskritik ist komplex. Brunners Analysen sind zum Teil empirisch, aber er argumentiert doch meist philosophisch und psychologisch, nicht selten auch historisch, gelegentlich biologisch-naturwissenschaftlich oder auch ethnologisch. Nicht zuletzt ist Brunners Motivation aber auch politisch, weil es hier um eine Störung des Zusammenlebens der Menschen geht, die er beseitigen möchte. Er denkt daher bei seinen Analysen immer eine politische Theorie mit, die er der antisemitischen Denkweise gegenüberstellt und für deren Durchsetzung er mit seinen Büchern wirbt. Wegen seiner jüdischen Herkunft und Erziehung, aber auch seiner starken Auseinandersetzung mit der jüdischen Religion in seinen Studentenjahren, zudem auch antisemitischen Ausschreitungen, die er aus nächster Nähe erlebte, fühlte sich Brunner geradezu selber schicksalhaft in die Diskussion der „Judenfrage“ hineinverwoben.

Antisemitische Hetzkampagnen hat er schon während seiner Studentenzeit in Berlin erlebt, zum Beispiel die Agitationen Adolf Stoeckers für die Deutsch-

⁶ Brunner gründet seine Theorie auf eine sehr breit ausgeführte Bewegungslehre, die für das Physische und Psychische gleichermaßen die Grundlage bildet. Siehe Brunner, Constantin: Die Lehre von den Geistigen und vom Volke. Berlin 1908. Neuauflage Potsdam 1927 sowie Neuauflage Stuttgart 1962.

⁷ Brunner, Briefe (wie Anm. 2), S. 391.

konservative Partei im Herbst 1884: „Es stehen für uns die Rechte der Menschheit auf dem Spiele“, kommentierte Brunner die Ereignisse: „Man will uns den Boden unter den Füßen in unerhörter Weise entziehen, es sind empörende Waffen, die man gegen uns schwingt.“⁸ Und schon damals empfand Brunner dies als Vaterlandsverrat: „Ich habe mein Deutschland lieb [...] – aber ich beweine, was mein Vaterland so schmächtig schändet & seiner Größe ein ewiger Schandfleck bleiben wird.“⁹ Was ihm so bedenklich erschien, war nicht nur der Hass und die Wut Einzelner, „sondern einer vollkommen organisierten *Partei*, deren gewaltiger Uebermacht wir“ – er meint die Juden – „über kurz oder lang erliegen werden“.¹⁰

Trotz dieser Einschätzung sollte es noch 30 Jahre dauern, bis Brunner diese Zusammenhänge philosophisch in den Griff zu bekommen versuchte. Nach langer Arbeit erschien zunächst 1908 der erste Doppelband seines philosophischen Systems unter dem Titel *Die Lehre von den Geistigen und vom Volke*¹¹ und 1909 noch ein kleiner Nachtrag, die Streitschrift *Spinoza gegen Kant und die Sache der geistigen Wahrheit*.¹² Neben den theoretisch philosophischen Themen – Erkenntnistheorie, Wissenschaftslehre und Psychologie – skizziert Brunner in beiden Büchern auch schon sein Gesamtsystem: Es gibt drei „Fakultäten“ des Denkens, meint er, den „praktischen Verstand“, den „Geist“ und den „Aberglauben“. Allen Menschen gemeinsam ist das Denken des praktischen Verstandes, aber dieser ist immer gegründet entweder im wahrhaften, dem geistigen Denken, oder aber im Denken eines fiktiven Absoluten, das Brunner Aberglaube nennt. Tatsächlich denken nur wenige Menschen geistig, meint er; diese Wenigen nennt er „die Geistigen“. Die Masse denkt, so sieht es Brunner, in stets veränderten Formen immer nur abergläubisch; er bezeichnet sie als „das Volk“.

Nach seiner Darlegung des praktischen Verstandes in der *Lehre* wollte Brunner sein System noch durch zwei weitere, ähnlich systematische Bände fortführen, ein Buch über das geistige Denken und eines über den Aberglauben, hat es aber vorgezogen, die Themen beispielhaft in verschiedene Kontexte eingebettet zu behandeln. So entwickelte er seine Philosophie des Geistes zum Beispiel 1921 in dem Buch *Unser Christus oder das Wesen des Genies*¹³ anhand der

8 Brunner, Briefe (wie Anm. 2), S. 50.

9 Brunner, Briefe (wie Anm. 2), S. 51.

10 Brunner, Briefe (wie Anm. 2), S. 53.

11 Brunner, *Lehre* (wie Anm. 6).

12 Brunner, Constantin: *Spinoza gegen Kant und die Sache der geistigen Wahrheit*. In: Meinsma, Koenraad Oege (Hrsg.): *Spinoza und sein Kreis. Historisch-kritische Studien über holländische Freigeister*. Berlin 1909. S. 1–83. Brunners Schrift erschien auch separat: Berlin 1910. Neuausgabe Assen 1974.

13 Brunner, Constantin: *Unser Christus oder das Wesen des Genies*. Berlin 1921. Neuausgabe Köln, Berlin 1958. Seine Geistphilosophie präziserte Brunner mit besonderem Bezug zu Platon,

Christus-Figur: Jesus ist für Brunner ein ethisches Genie, das mystisch-intuitiv die Wahrheit dachte und lebte, allerdings von den „Abergläubischen“ bekämpft und „geraubt“ wurde – zu Lebzeiten sei er bekämpft worden von den jüdischen Pharisäern und nach seinem Tode geraubt von jenen, die schließlich eine christliche Religion aus seinem Anliegen gemacht hätten.¹⁴ Brunners Geistlehre ist antimetaphysisch; trotz seiner Sympathie für die christliche Ethik gehört auch Religion für ihn zum Aberglauben.

Abergläubisches Denken entlart Brunner in den verschiedensten Kontexten; seine Werke sind übersät von der Entgegensetzung abergläubischer und geistiger Denkfiguren. Das größte Beispiel des abergläubischen Denkens ist dabei für Brunner der zeitgenössische Antisemitismus. Auch hier wird an die Stelle des Wirklichen ein Fiktiv-Absolutes gesetzt: die germanische Rasse, und den Juden werden schlechte Eigenschaften untergeschoben, sodass diese als das absolut Böse erscheinen.

Über politische Themen hatte Brunner schon 1910/1911 intensiv mit Gustav Landauer diskutiert, so zum Beispiel über Eugen Dühring, dessen antisemitische Äußerungen Brunner kritisierte.¹⁵ Wichtiger war aber die Debatte über den sozialistischen Anarchismus Landauers, von dem sich Brunner deutlich distanzierte.¹⁶ Vermutlich waren diese Diskussionen auch ein Anlass für das erste und grundlegende Buch, in dem Brunner sich politischen Fragen, insbesondere auch dem Antisemitismus, widmete und das schon alle wesentlichen Elemente seiner Antisemitismus- und Staatstheorie enthält, so dass es den Hintergrund für alle späteren Präzisierungen bildete: *Der Judenhaß und die Juden*.

II

Der Judenhaß und die Juden wurde zwischen 1911 und 1914 verfasst, konnte aber wegen des Krieges erst 1918 bei Oesterheld & Co. in Berlin erscheinen.¹⁷ Die Anschauung und die Haltung, die Brunner hier vertritt, stammt aus seinen

Aristoteles und Spinoza später noch in der Schrift: *Materialismus und Idealismus*. Potsdam 1928 (Neuausgabe Berlin 1959; Nachdruck 's Gravenhage 1976).

14 Brunner, *Christus* (wie Anm. 13), S. 11, S. 169, S. 247f.

15 Brunner, *Briefe* (wie Anm. 2), S. 149–152.

16 Brunner, *Briefe* (wie Anm. 2), S. 120–122, S. 185–242.

17 Brunner, *Constantin: Der Judenhaß und die Juden*. Berlin 1918. Vermehrte Auflage Berlin 1919. Nachdruck o.O. 1974. Im Folgenden zitiert nach der Neuausgabe: Mit einem Vorwort von Hans Goetz hrsg. von Jürgen Stenzel. Berlin, Wien 2004.

Studentenjahren, erklärte er später in seinem *Nachwort zu meinem Testament*.¹⁸ Das Buch liest sich in vielem wie eine vorweggenommene Replik auf Hitlers *Mein Kampf*. Brunner benennt gleich zu Anfang wesentliche antisemitische Stereotype, zum Beispiel die allgemeinen Unterwanderungs- und Zerstörungängste: Die Juden sind vaterlandslose Betrüger, Verführer, Verderber, erstreben die Welt-herrschaft, sind verantwortlich für das gesamte soziale und politische Unglück, wollen die Deutschen zu Sklaven machen, sie vernichten und den deutschen Staat zerstören: „Wir kämpfen gegen sie den letzten Verzweiflungskampf“ – so fasst Brunner die antisemitische Perspektive zusammen.¹⁹ Er stützt sich dabei zum Teil auf Zitate aus antisemitischen Schriften, zum Beispiel die Ritualmord-theorie des seinerzeit viel gelesenen Schriftstellers Max Brewer, der die Auffassung vertrat, die Juden hätten

den festen Glauben, daß durch das Blut derjenigen Völker, unter denen sie dauernd leben, ihr Blut, und zwar allein schon durch den bloßen Verkehr, verunreinigt werde. Um sich nun von Zeit zu Zeit zu reinigen, genießen sie nach dem Gesetz der Isopathie ganz minimale Dosen des fremden Blutes, das sie sich in seiner spezifisch wirkenden Reinheit durch Kindermord verschaffen.²⁰

Mit solchen Zitaten, kruden Verschwörungstheorien – zum Beispiel der Auffassung, dass die in der ganzen Welt zerstreuten Juden durch zwei Jahrtausende hindurch den gemeinsamen Plan zur Unterjochung der „Arier“ verfolgt hätten²¹ – oder auch statistisch unhaltbaren Behauptungen macht Brunner den Antisemitismus unglaubwürdig und lächerlich. Die Substanzlosigkeit und Unlogik der antisemitischen Urteile bewog ihn dazu, den Antisemitismus als eine pathologische Erscheinung anzusehen, die in die psychologische Anthropologie gehört;²² denn wie andere Verrückte ließen sich die Antisemiten auf keine Art ihre Wahnideen ausreden: „Sie halten im Widerspruch zu den wirklichen Umständen daran fest“, schreibt Brunner, „da gibt es kein logisches Korrigieren, weil keine logische Beziehung zwischen den Vorstellungen und deren äußerlich wirklichem Anlaß besteht.“²³

Der Grund für das Vorurteil der Antisemiten liege offen zu Tage: Sie befriedigen mit ihrer Diffamierung der Juden ein persönliches Hassbedürfnis, meint

18 Brunner: *Nachwort zu meinem Testament*. In: Constantin Brunner: *Vermächtnis*. Mit einem Vorwort von Magdalena Kasch hrsg. vom ICBI. Den Haag 1952. S. 130–210, hier S. 169. (Das Buch erschien nur als Privatdruck.)

19 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 4.

20 Brewer, Max: *Gedanken*. Dresden 1892; zitiert nach Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 20.

21 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 14.

22 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 15

23 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 14.

Brunner. Hass sei, so zitiert er Spinozas „klassische“ Theorie des Hasses: „Unlust, verbunden mit der Vorstellung von der äußeren Ursache dieser Unlust. Der Hassende ist bestrebt, den verhaßten Gegenstand zu entfernen und zu zerstören. Er empfindet Lust, wenn er sich vorstellt, daß, was er haßt, von Unlust erregt oder zerstört wird.“²⁴ Da der Judenhass diese Merkmale aufweise, sei er eine besondere Form des allgemeinen Menschenhasses. Der Begriff „Antisemitismus“ sei eine den Hass verschleiernde, „dummbarbarische Wortverfertigung“;²⁵ weshalb Brunner ihn zu korrigieren fordert: „Weg mit dem Wort Antisemitismus. Das klingt ja wie einer von unsren schlechtgebildeten wissenschaftlichen Terminis und ist geeignet, schwächere Gemüter zu verwirren. Hier ist eine Sache, die nichts mit Wissenschaft, alles nur mit dem Affekt zu schaffen hat. Darum statt Antisemitismus: Judenhaß!“²⁶

Da Brunner den Judenhass für eine Art „Seelenkrankheit“ hält,²⁷ die mehr mit den Antisemiten als mit den Juden zu tun hat – die wirklichen Juden täten „ihrem Haß und Verachtungsbedürfnis kein Genüge“, und so schüfen sich die Antisemiten „imaginäre Juden“²⁸ –, formuliert er das eigentliche Problem schon im Titel des ersten Kapitels von *Der Judenhaß und die Juden* um: Es gehe nicht um die „Judenfrage“, so meint er, sondern um die „Antisemitenfrage“.²⁹ In der Literatur gegen den Antisemitismus fehle ein „Grundbuch“, in dem die „menschliche Seelenbeschaffenheit und im besonderen das Urteil“ analysiert werde, das heißt „welch eine Bewandnis es eigentlich mit der Fähigkeit auf sich hat, die wir Urteil nennen, wieweit sie überhaupt zum Urteilen und Verstehen geeignet ist“.³⁰ Die Berechtigung seines Werkes sieht Brunner in der Betrachtung der allgemeinen menschlichen Beschaffenheit – aus der die Urteile der Antisemiten abgeleitet werden könnten und müssten –, zugleich aber auch in einer richtigen Bestimmung der „jüdischen Rasse“.³¹

Weil der bloße, offene Hass gegen die Juden kaum gesellschaftsfähig sei, versuchen die Antisemiten vermeintlich plausible Gründe für die Minderwertigkeit der Juden anzugeben, meint Brunner. Er erwähnt zum Beispiel den christlichen Antisemitismus³² und den wirtschaftlichen, das heißt den

24 Zitate aus dem 3. Buch der *Ethik* Spinozas, zusammengestellt von Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 17.

25 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 16.

26 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 17.

27 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 15.

28 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 7.

29 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 3.

30 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 6f.

31 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 6.

32 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 18, S. 147f.

„Futterneidantisemitismus“.³³ Die aktuellste, radikalste und gefährlichste Ausprägung des Judenhasses sei aber der rassische Antisemitismus, der seinen Hass mittels einer Rassentheorie stütze³⁴ und ihn dadurch „wissenschaftlich maskiert“.³⁵ Über die Unhaltbarkeit und Unsinnigkeit dieser „Theorie“ echauffiert sich Brunner lang und breit und unterzieht sie einer groß angelegten Kritik.

Er referiert, dass im 19. Jahrhundert versucht wurde, die vielen Sprachen auf drei Sprachenurstmämme zurückzuführen: das Semitische, Hamitische und Japhe-titische, und diese Ursprachen, so meinte man, seien von unterschiedlichen Rassen gesprochen worden. Brunner hält dagegen: „Wären tatsächlich einmal drei Ursprachen gewesen, so brauchten deswegen natürlich noch nicht auch drei Urrassen gewesen zu sein – das ist wohl ein bedenklicher Schluß, die Eine Sprache Redenden auch als Eine Rasse anzusehen, zum Beispiel die Irländer oder die Neger englischer Kolonien, weil sie englisch reden, als Angelsachsen“. Zudem hätten sich die drei Ursprachen im Laufe der Geschichte verändert und in etwa 1500 Sprachen der Erde aufgelöst. Dass unter dieser Bewandnis die drei Rassen in ihren Eigentümlichkeiten unverändert geblieben sein sollen, erscheint Brunner nicht plausibel.³⁶

Aber auch schon der hier benutzte Begriff der Rasse ist nach Brunner wissenschaftlich unhaltbar: Es ließen sich zwar überall Eigentümlichkeiten, „aber nur in der beständigen Wandlung und Anpassung an die verschiedenartigen Bedingungen des Lebens“ beobachten.³⁷ Es gebe – hier folgt Brunner Goethe und Lamarck – keine festen, stabilen Rassen, sondern nur Einzelwesen.³⁸ Mit Buffon sagt Brunner von der Rasse, dass sie „so lange dauert wie die Umwelt dieselbe ist und wieder verschwindet, wenn diese sich ändert“.³⁹ Von festen menschlichen Rassen zu reden sei also, wie auch der Sprachwissenschaftler Friedrich Müller sage, „eine leere Phrase, ein purer Schwindel“.⁴⁰

Mit Bezug auf verschiedene, uns heute nicht mehr geläufige wissenschaftliche Arbeiten begründet Brunner seine Position biologisch und ethnologisch: Aus der wesentlichen Übereinstimmung aller Menschen bezüglich ihrer Anatomie und Physiologie (Blut, Temperatur, Atmung, Ernährung, Assimilation, Reproduktion) folgert er, dass die Menschheit „einheitlich“ ist.⁴¹ Auch das „Seelische“

33 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 236, 321.

34 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 17

35 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 18.

36 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 19.

37 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 22.

38 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 23f.

39 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 24.

40 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 26.

41 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 26.

beweise diese Einheitlichkeit, wie die Völkerkunde zeige. Es herrsche eine „Einstimmigkeit des Denkens, Empfindens, der Fähigkeiten, der Rechtsinstitutionen, der Sitten und Gebräuche, der Verirrungen und grotesken Ungeheuerlichkeiten, welche auf der gleichen Stufe der Entwicklung unter den räumlich wie zeitlich entlegensten Menschen angetroffen“ werde.⁴² Als Beispiel zitiert Brunner die *Studie zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts* des Rechtsethnologen Albert Hermann Post, nach der uns bei Völkern, die nachweislich keinen Kontakt miteinander gehabt haben können, „ganz dieselben Grundlagen der Organisation begegnen“.⁴³ Und Brunner bringt noch einen anderen, interessanten Beleg: „Man denke nach über die Aufnahme zum Beispiel der Religion der Juden durch die Germanen. Die Germanen, Arier, haben zurzeit keine eigene, selbawachsene Religion und stehen auch den von Ariern erzeugten Religionen, der zoroastri-schen, brahmanischen und buddhistischen, fremd gegenüber. Das allein schon sollte zu denken geben entgegen dem Gerede von Kongenialität nur bei Konsanguinität der Rassen“.⁴⁴ Wie beim Blut des Menschen, so sei es auch hinsichtlich „der Übertragung und Kreuzung von Gedanken“; diese sei nicht nur zwischen allen Menschen möglich, sondern auch wichtig für die Kultur der Menschheit.⁴⁵

Mit seiner Auffassung der wesentlichen Gleichheit der Menschen leugnet Brunner aber nicht die Verschiedenheit der Individuen und auch nicht die relative Einheit größerer Menschengruppen. Soweit es sich hier um biologische Verschiedenheiten handelt, wo Menschen gemeinsame Merkmale der Abstammung besitzen, hat er nichts dagegen, diese als „Rassen“ zu bezeichnen. Aber dies geschehe nur aus „praktischen“ Gründen und nicht, weil es unveränderliche Rassen gebe.⁴⁶ Bei den Rassenunterschieden handle es sich „um Variationen, die Übergänge ineinander aufweisen und die fruchtbar untereinander sind – es handelt sich um *Variationen des einheitlichen Menschentyps, die nur Variationen auf der Oberfläche sind*“. Mit dem Zoologen und Begründer der Anthropogeographie Friedrich Ratzel hält Brunner fest: „Es gibt nur eine einzige Menschenart, deren Abwandlungen zahlreich sind, aber nicht tiefgehen.“⁴⁷ Und so hebt er als Ergebnis hervor:

Einheit des Menschengeschlechts, wie wir sie annehmen, bedeutet, im Gegensatz zur Annahme von festen Menschenrassen, daß alle Menschen unter denselben Verhältnissen und Entwicklungsbedingungen rassenlos gleich wären, und Rassen bedeuten danach die

⁴² Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 26.

⁴³ Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 26.

⁴⁴ Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 26f.

⁴⁵ Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 27.

⁴⁶ Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 30.

⁴⁷ Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 27.

Menschen verschiedener Verhältnisse und Entwicklungsstufen; wobei denn Rassenhaß bedeuten würde, daß die Menschheit sich selber haßt in der Verschiedenheit ihrer Erscheinungsformen.⁴⁸

Vor diesem Hintergrund erscheint die Unterscheidung einer „arischen“ von einer „jüdischen“ Rasse als höchst problematisch. Brunner meint, es existiere – das gelte insbesondere für die europäischen Nationen – überhaupt keine Rasse von „ursprünglicher Reinheit“ mehr. Wissenschaftlich ließe sich nur belegen, „daß sämtliche Menschen Mischlinge sind und bei weitem die meisten das Kreuzungsprodukt unzähliger ethnischer und anthropologischer Gruppen“.⁴⁹ Das gelte auch für die Juden, die zwar über die längste Abstammungserinnerung verfügen würden, sich aber schon immer, selbst schon in den biblischen Zeiten, mit Nichtjuden vermischt hätten.⁵⁰ Der Anthropologe Maurice Fishberg – Brunner bezieht sich auf dessen seinerzeit viel gelesenes Buch *Die Rassenmerkmale der Juden*, das 1913 auf Deutsch erschien – habe gezeigt, dass die Juden im Laufe der Zeit so viel fremdes, darunter auch „arisches“ „Blut“ zugemischt erhalten hätten, dass keiner wissen könne, ob er „wirklich“ Jude sei.⁵¹ Analog könne auch keiner wissen, ob er „wirklich“ Germane sei. Lächerlich erscheinen Brunner die ersten eugenischen Versuche zur Züchtung von reinrassigen Germanen, etwa in der „Landwirtschaftlichen Betriebsgenossenschaft Mittgart“. Er bringt Beispiele, in denen aufgedeckt wurde, dass Antisemiten von Juden abstammen. Das sei kein Wunder angesichts der unglaublichen Menge von Vorfahren, die jeder habe. Ein „Germanenorden“ könne daher auf keiner soliden Grundlage ruhen, wenn er einigermaßen kritisch verführe.⁵²

Aber auch schon die Behauptung der Antisemiten, die Juden ließen sich rein äußerlich von Nichtjuden unterscheiden, weist Brunner als unhaltbar zurück. Es gebe kein einziges besonderes jüdisches Rassenmerkmal. Nicht nur seien die anatomischen und physiologischen Eigentümlichkeiten bei den Juden denen anderer Menschen gleich, auch die vermeintlichen oberflächlichen Merkmale seien nicht spezifisch jüdisch. Brunner folgt hier wieder Fishberg, der seine empirischen Studien so zusammenfasst:

Sorgfältige Erforschung der anthropologischen Charakteristika der Juden hat uns gezeigt, daß es keinen jüdischen Teint gibt, keinen jüdischen Schädeltypus, keine jüdische Statur, keine jüdische Nase, ja nicht einmal ein jüdisches Gesicht. Tatsächlich trifft man viele,

48 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 33.

49 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 34.

50 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 35.

51 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 36.

52 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 37.

angeblich den Juden eigentümliche Charakteristika in verschiedenen Proportionen unter den Völkern verschiedenen ethnischen Menschenschlags; weiter zeigte sich, daß gewisse, andern Rassen charakteristische Merkmale häufig auch bei Juden anzutreffen sind. Blondheit zum Beispiel, ein Charakteristikum der ‚Indogermanen‘, ist auch 30 Prozent der deutschen Juden zu eigen; zu 20 Prozent den englischen Juden und in geringerer Proportion den Juden anderer Teile Europas. Selbst der ideale ‚indogermanische‘ Typus, der sich durch die Kombination von Blondheit, hoher Statur und Langköpfigkeit im selben Individuum charakterisiert, ist bei Juden häufig zu sehen.⁵³

Und was die berühmte „Adler- oder Habichtsnase“ betreffe, die angeblich allen Juden zueigen sei, so konnte Fishberg sie nur bei einem Siebtel der Juden feststellen, während sie zum Beispiel unter der altbayerischen Bevölkerung bei fast jedem Dritten vorkomme.⁵⁴

Die Tatsache, dass keine bestimmten jüdischen Rassenmerkmale festzustellen seien, führt Brunner zu der – so später nicht wiederholten⁵⁵ – These, die Juden bildeten „mit ihrer physischen Äußerlichkeit die Mitte [...] zwischen den Menschheitstypen, die Verschiedenheiten aller an sich tragend und dadurch von allen verschieden“.⁵⁶ Im Grunde seien die Juden „rasselos“, denn wenn man annehme, „daß die jetzigen Rassen sich differenziert haben aus einer nicht mehr vorhandenen rasselosen Urmenschheit, so dürften in der Tat die Juden dieser rasselosen Urmenschheit am nächsten kommen, unter allen Menschen am meisten Neutrum anthropologicum sein“.⁵⁷ Das aber bedeutet für Brunner, sie sind der „zentrale Typus, der alle die Momente und Grade im Inbegriff enthält“; die „zentrale Rasse“.⁵⁸ Dies sei auch hinsichtlich des Geistigen festzustellen. Auch hier nehme „die jüdische Rasse eine zentrale Stellung ein“ und habe „die stärkste Wirkung auf die übrigen Menschheitsrassen ausgeübt“.⁵⁹

Die Hochschätzung der jüdischen Kulturleistungen, wozu Brunner insbesondere die Bibel und ihre Wirkung zählt – Jesus ist für Brunner ein Jude und das Christentum eine Form des Judentums –, verleitet ihn aber nicht dazu, die „jüdische Rasse“ höher zu stellen als andere. Brunner trennt vielmehr generell Kultur und „Rasse“ scharf voneinander. Kulturleistungen seien nicht Leistungen von „Rassen“, sondern von Einzelnen, manchmal auch von

53 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 47.

54 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 48f.

55 Vgl. allerdings Brunners Brief vom 25. Juli 1930 an Ernst Ludwig Pinner, in dem er äußert, dass er seine Auffassung über die jüdische „Rasse“ nicht geändert habe. In: Brunner, *Briefe* (wie Anm. 2), S. 437–439.

56 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 44.

57 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 49.

58 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 50.

59 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 44.

ganzen Völkern; sie würden sich aus historischen Umständen ergeben und nur eine Zeitlang andauern.⁶⁰ Es gebe nicht nur keine beste „Rasse“, weil sich die „Rassen“ beständig verändern und vermischen, sondern auch, weil eine „Rasse“, „die heute tief steht, morgen hochkommen“ könne. Brunner ist der Auffassung: „Keine für die Kultur noch so bedeutende Rasse kann einer andern, die, so viel man weiß, noch nichts zur Kultur beigetragen, zu solchem Beitrage die Fähigkeit absprechen.“⁶¹ Und mit Bezug auf die „Germanen“ erläutert er:

Wenn Germanen geneigt sind so zu tun und zum Beispiel auf die Neger verweisen, so mögen sie ernsthaft die ungeheuren Fortschritte der Neger in den Vereinigten Staaten seit dem Befreiungskriege in Betracht nehmen! Die Germanen haben, das gleiche Stück Weges zurückzulegen, viele, viele Jahrhunderte gebraucht; und wie lange wohl befanden sich die Germanen im Zustande gänzlicher Roheit und Wildheit! Wie, wenn ihnen, auf Grund ihrer damaligen Kulturlosigkeit, von den Römern das Urteil gesprochen worden wäre?⁶²

Mit solchen historischen Widerlegungen geht Brunner zwar auf die Argumentation der Rassentheoretiker ein, aber letztlich hält er die ganze Diskussion über rassische Hintergründe von Kulturleistungen für politisch irrelevant. Sie werden nur negativ bedeutsam, weil sie die Nation und zuletzt auch den Staat gefährden.

Da die Bevölkerungen aller unserer Nationen „Mischblut“ sind, wie Brunner mit Paul Leroy-Beaulieu sagt,⁶³ und so gut wie überhaupt keine „Rassenerinnerung“ in den Bevölkerungsbestandteilen vorhanden sei,⁶⁴ hält er „die Koppelung des Rassenbewußtseins mit dem Nationalbewußtsein“ für unwirklich, künstlich und unsinnig.⁶⁵ Die Rassentheorie mache den Begriff der Nation „zu einem völlig andern als er der Wirklichkeit in unsren Staaten“ entspreche.⁶⁶ „Rasse“ gehöre wie Religion in den Bereich der Gesellschaft, nicht in den der Nation und des Staates.⁶⁷

Eine Nation bilde sich ganz ohne bestimmte Rassenvoraussetzungen dort, wo sich Menschen einer bestimmten Region wegen ihrer ähnlichen Eigenarten, der Sprache und Kultur zusammengehörig fühlen.⁶⁸ Sie müssten lediglich durch ein Gemeinschaftsbewusstsein und ein Verantwortungsgefühl untereinander ver-

60 Brunner, Lehre (wie Anm. 6), S. 448.

61 Brunner, Lehre (wie Anm. 6), S. 31.

62 Brunner, Lehre (wie Anm. 6), S. 31f.

63 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 53.

64 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 52.

65 Brunner, Lehre (wie Anm. 6), S. 54.

66 Brunner, Lehre (wie Anm. 6), S. 52.

67 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 54.

68 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 51.

bunden sein.⁶⁹ Dieses Nationalgefühl ist für Brunner etwas durchaus Natürliches und auch Wichtiges für die Existenz eines Staates; denn wo dieser „Patriotismus“ fehle, zerfalle die organische Ganzheit.⁷⁰ Der Staat sei daher mehr als „eine Beliebigkeit zusammengewürfelter Menschen unter Rechtsgesetzen“, wie Immanuel Kant meine. Staat und Nation würden einander vielmehr bedingen.⁷¹

Brunner stützt seine Position mit einer, an die klassischen Naturrechtstheorien angeschlossenen modernen Rechtsstaatstheorie. Ausgangspunkt ist der Egoismus des Menschen.⁷² Der Zweck des Staates sei, „Recht und Freiheit“ für das Individuum zu erlangen und zu sichern.⁷³ Doch damit sei der Staat nicht, wie Hobbes und andere Naturrechtler meinten, etwas dem Naturzustand Gegenüberstehendes, sondern er sei selber der Naturzustand des Menschen,⁷⁴ sozusagen sein „vernünftiger Egoismus“. Wie wir einen Trieb zur individuellen Selbsterhaltung haben, so haben wir auch einen Trieb zum Staat, meint Brunner.⁷⁵ Der Staat sei ein „Gemeinschaftsegoismus“⁷⁶, in dem die von Natur unfreien und ungleichen Menschen bis zu einem hohen Grade gleich und frei werden könnten.⁷⁷ Brunner definiert: Der Staat ist „die einheitliche Organisation solcher Einrichtungen und zwangsweise ausführbaren Bestimmungen, durch welche das Leben der Staatsbürger, d.i. der einzelnen Egoisten, als ein Leben des Rechts und der Freiheit möglich wird“.⁷⁸ Um diesen Zweck gegen die egoistischen Einzelinteressen zu erfüllen,⁷⁹ fordert Brunner einen starken Staat: Vorausgesetzt, er ist ein Rechts- und Freiheitsstaat, so dürfe und müsse er gegen die einzelnen Staatsbürger immer dann Gewalt anwenden, wenn diese die staatliche Grundverfassung missachteten.⁸⁰

Von hier aus diskutiert Brunner auch – für unseren Zusammenhang von einiger Bedeutung – den Begriff der Partei. Parteien seien Vertretungen natürlicher, unterschiedlicher Interessen der Staatsbürger.⁸¹ So groß aber auch die

69 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 52.

70 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 52.

71 Brunner, *Lehre* (wie Anm. 6), S. 98f.

72 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 96.

73 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 100.

74 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 100.

75 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 101.

76 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 99.

77 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 101.

78 Brunner, *Lehre* (wie Anm. 6), S. 99.

79 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 102.

80 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 103

81 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 114. S. hierzu Walther, *Recht* (wie Anm. 2). Walther, der hier Parallelen zu der erst 1932 formulierten Parteienlehre Gustav Radbruchs sieht, meint: „Daß Brunner bereits in der 1918 zuerst erschienenen *Judenhaß*-Schrift eine Parteienlehre am Leit-

Widersprüche und gegenseitigen Anfeindungen der Parteien seien, sie hätten sich stets innerhalb der Grenze der rechtsstaatlichen Grundvoraussetzungen zu halten, weil sie sonst den Staat selber negieren würden: „Der Krieg der Parteien ist gebunden durch das höchste Lebensinteresse der Rechtsgemeinschaft des Staates“, so Brunner.⁸² Das aber ist für ihn gleichbedeutend damit, dass alle Parteien „patriotisch“ sein müssen.⁸³ Es sei „die ungeheuerste *Frechheit*, wenn sie sich untereinander der Vaterlandslosigkeit“ bezichtigten. „Das Vaterland, die Nation, der Staat, das sind sie alle, das Vaterland *gehört* keinem vor dem andern, wer er auch sei; es gehört keinem, weil es allen gehört.“⁸⁴ Dieser Gedanke sei in Deutschland allerdings in Vergessenheit geraten: Die Parteien, nicht nur die Antisemiten, sprächen sich gegenseitig die Berechtigung ab, Teil der Nation und damit des Vaterlandes zu sein.⁸⁵ Um diesem Missstand gegenzusteuern, fordert Brunner eine umfassende und diesen Gedanken befestigende „Nationalpädagogik“.⁸⁶

Natürlich richtet Brunner diese Überlegungen – wir befinden uns immer noch in dem vor dem Ersten Weltkrieg verfassten Buch *Der Judenhaß und die Juden* – insbesondere auch gegen die Antisemiten, die er nicht als politische Partei akzeptiert, sondern als „gesellschaftliche Entartung“ bezeichnet:

Zur politischen Partei fehlt es den Antisemiten an der Klugheit, an der sittlichen Überzeugung, am politischen Prinzip und Staatsideal, an der politischen Tendenz zur Erhaltung, Festigung und Verbesserung des Rechtes und der Freiheit im verfassungsmäßigen Staate: was sie wollen, läuft vielmehr der Verfassung und überhaupt dem Prinzip des Staates zuwider, und, damit sie es durchsetzen, suchen sie in der Nation die Gedanken des Rechtes und der Freiheit herunterzubringen, zu verwirren, sie bedienen sich demagogischer Mittel der Aufreizung und der Intriguen, werfen das Rassen- und das Nationalbewußtsein ineinander und steigern das gesellschaftliche Bewußtsein von der Rasse, um die Gesellschaft zu entzweien, was dann freilich, wenn erst die Drachensaat aufgegangen und die Früchte reifen, auch eine Entzweigung der Nation und Lähmung und Erschütterung des Staates zur Folge haben würde.⁸⁷

Mit ihrer Vorstellung, das Heil der Menschheit von der Beseitigung der Juden zu erwarten, krankten sie „an einer naturrechtlichen Verworrenheit, womit sie sich im Grunde heraussetzen aus der Gemeinschaft des Staates und der Nation“.

faden des nationalen Problems skizziert, zeugt von seinem realistisch-analytischen Scharf- und Weitblick.“

82 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 114.

83 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 119.

84 Brunner, *Lehre* (wie Anm. 6), S. 115.

85 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 116.

86 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 117.

87 Brunner, *Lehre* (wie Anm. 6), S. 122.

Brunner bewertet: „Das ist nicht Politik [...], das ist das Treiben einer gesellschaftlichen Faktion, die Herrschaft erlangen möchte mit solchem, was gar sehr des Beherrschtwerdens im Vernunft-, Rechts- und Freiheitsstaate bedarf, mit dem ungebührlichen Sonderinteresse und wüsten irrsinnigen Affekt!“⁸⁸ – Bleibt die Frage, wie es überhaupt zu diesem antisemitischen Affekt kommt, der auf den ersten Blick auch deswegen verwunderlich erscheint, weil die Deutschen jüdischer Abstammung mit den Deutschen anderer Abstammungen „die Sprache, die Geschichte, die Schicksale, das Kulturbewußtsein, die Kulturarbeit“ gemeinsam haben, sodass sie tatsächlich im Sinne Brunners eine gemeinsame Nation bilden.⁸⁹

Brunner zählt neben der Rassentheorie eine ganze Reihe von historischen Gründen für den Antisemitismus auf, entscheidend ist für ihn aber eine besondere anthropologische Voraussetzung, sozusagen ein angeborener psychologischer Mechanismus: Das Vorurteil und der Hass gegen die Juden sei „nur ein besonderer Fall des allgemein unter den Menschen herrschenden Vorurteilens und Hassens“.⁹⁰ Den Hauptgrund sieht Brunner in unserer durchgehend egoistischen Natur, wie er sie 1908 in seiner Theorie des „praktischen Verstandes“ aufgezeigt hat.⁹¹

Ein jedes Ding ist nichts weiter als ein besonderer „Grad der Bewegung“, der sich als solcher zu erhalten versucht und damit gegen andre Dinge anbewegt, führt Brunner dort ausführlich in einer „Bewegungslehre“ aus. Das gelte auch für den Menschen, dessen Bewusstsein nichts weiter als ein „Innewerden“ seines Bewegtseins und Bewegens und daher identisch mit seiner „Lebensfürsorge“ sei. Das Denken habe ausschließlich diesen praktischen Zweck der „egoistischen“ Selbsterhaltung, und so ermögliche es keine objektive Erkenntnis. Im Gegenteil: Wegen der unterschiedlichen lebensfürsorglichen Interessen ist es nach Brunner ganz selbstverständlich, dass wir unsere Umwelt nicht objektiv, sondern auf das „unwiderlegbare Interesse unsres Egoismus“ beziehen. Um ein objektives Urteil seien wir gar nicht bemüht, sondern würden stets nur unseren Vorteil suchen.⁹² Daher sei es ganz natürlich, dass die Menschen überall dort, wo es um ihre Interessen gehe, „sich übereinander erheben, sich verachten, sich hassen“.⁹³

Allerdings ist uns unsere egoistische Handlungsweise in der Regel nicht bewusst, meint Brunner. Vielmehr sei uns das „Grundvorurteil“ angeboren,

88 Brunner, Lehre (wie Anm. 6), S. 123.

89 Brunner, Lehre (wie Anm. 6), S. 159.

90 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 159.

91 Brunner, Lehre (wie Anm. 6), S. 123–995.

92 Brunner, Lehre (wie Anm. 6), S. 163.

93 Brunner, Lehre (wie Anm. 6), S. 162.

unsere egoistischen Gedanken für objektiv gültig zu halten und uns Vorurteile überhaupt nicht zuzutrauen.⁹⁴ Um nicht selber in einem negativen Licht zu erscheinen, mache der eigene Egoismus sich blind und versuche zu verschwinden. Das beste Mittel hierfür sieht Brunner in der „moralischen Kritik“. Sie sei „die uns allen angeborene wahrhafte Schwarz-Weiß-Kunst: den Andern schwarz und uns selber weiß zu malen“, das heißt „den Egoismus der Andern, nicht aber den eignen Egoismus“ zu bemerken. „Die Moralkritik ist die Frucht des Guten und Bösen, welche alle Menschen im Leibe haben; sie ist die Ursünde, von welcher nur sehr wenige Erlösung fanden.“⁹⁵

Dieses psychologische Problem hebt Brunner an vielen Stellen seiner Werke hervor. Von Anfang an fasst er „Moral“ als eine das Ich verkennende, es verabsolutierende und damit, wie er es nennt, „abergläubische“ Denkweise auf. Noch mit seinem letzten Buch, das den bezeichnenden Titel *Unser Charakter oder Ich bin der Richtige!*⁹⁶ trägt, versucht er die Selbsttäuschung und ihre verheerenden Folgen drastisch vor Augen zu führen. Dass der Antisemitismus in diesem Zusammenhang ein besonders geeignetes Beispiel ist, liegt auf der Hand. Brunner konnte an ihm, besser als an anderen Beispielen, die Falschheit und die meist auch katastrophalen Folgen des moralkritischen Denkens aufzeigen.

Der Judenhass ist nichts Unerklärliches, führt Brunner in *Der Judenhaß und die Juden* weiter aus: Die Antisemitenpsyche gehöre in die allgemeine Psychologie des Menschen:

Wir Menschen – das gilt für die Juden so gut wie für die Nichtjuden – wir brauchen nur in uns selber recht hineinzusehen, dann verstehen wir: der Judenhaß hat wahrlich einen Grund, aber keinen andern als nur einen subjektiven, in den Hassenden, und selbstverständlich einen objektiven Anlaß in den Gehaßten. Der subjektive Grund liegt in dem menschlichen egoistisch-moralkritischen Denzustande, wobei die Auffälligkeit der Juden den objektiven Anlaß und, indem dieser in der haßmythologischen Betrachtung objektiver Grund wird, zugleich den Erklärungs- und Rechtfertigungsversuch für das mangelhafte Denken und Verhalten bildet. Der Antisemitismus ist eine der Äußerungen des miserablen Denzustandes in der Allgemeinheit.⁹⁷

Die Juden bilden für Brunner also nur die Gelegenheitsursache dieses Hasses,⁹⁸ der ein spezieller Fall „des unter den gleichen Umständen überall in der Mensch-

94 Brunner, *Lehre* (wie Anm. 6), S. 164.

95 Brunner, *Lehre* (wie Anm. 6), S. 165f.

96 Brunner: *Unser Charakter oder Ich bin der Richtige!* Zürich 1939. Neuausgabe (zusammen mit *Zum 55. Geburtstag* und *Kurze Rechenschaft über die Lehre von den Geistigen und vom Volk*) Stuttgart 1964.

97 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 187.

98 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 185.

heit sich regenden Hasses“ sei. Für Brunner ist daher auch evident: „Juden, an Stelle und in der Lage von Antisemiten, würden Antisemiten sein.“⁹⁹

Die drohende Gefahr durch den Antisemitismus bewertet Brunner zu diesem Zeitpunkt noch ambivalent. Die Juden seien stärker und gesünder als ihre Hasser, meint er.¹⁰⁰ Er spricht von „Modeunfug“.¹⁰¹ Andererseits glaubt er nicht, dass der Judenhass sich völlig ausrotten lasse: „Weil ihre Eigentümlichkeit“ – hier geht es Brunner um die kulturelle Eigentümlichkeit – „die überall auffälligste und weil sie mit dieser überall auffälligsten Eigentümlichkeit überall die Minorität bilden“, schreibt er, „wird ein gewisser Druck auf den Juden immer und überall bleiben; dagegen hilft kein Reden, kein Sorgen, kein Tun.“ Freiheit für die Juden gebe es „ewig nur in asymptotischer Annäherung“.¹⁰²

Es sei zwar prinzipiell möglich, von feindseligen Affekten frei zu sein, aber dieses Denken sei nur bei wenigen Menschen zu finden, den „lichtschauenden Seelen“, die sich „in die absolut *eine* Wirklichkeit erhoben haben, darin es keinen Egoismus, kein ICH und die ANDERN mehr gibt“.¹⁰³ Brunner nennt dies „geistiges Denken“¹⁰⁴; Christus und Spinoza sind ihm Beispiele dafür.¹⁰⁵ Da aber dieses Denken sehr selten unter den Menschen angetroffen werde – das vor allem ist es, was Brunner mit seiner „Lehre von den Geistigen und vom Volk“ zeigen möchte –, hält er es nicht nur für schwer, sondern auch für sinnlos, die Menschen bessern zu wollen. Stattdessen fordert er, die Verhältnisse zu verbessern; denn mit den besseren Verhältnissen bessere es sich auch für die Menschen, selbst wenn sie sich nicht selber wirklich besserten.¹⁰⁶ Mit der Veränderung der Lebensverhältnisse ändere sich immerhin ihr egoistisches Bewusstsein: „Neue Interessen verdrängen die alten, andre Affekte treten in den Vordergrund.“¹⁰⁷ Das aufklärerische Ideal des Fortschritts der Menschheit hält Brunner allerdings für eine Illusion: „Der Kampf gegen das miserable Denken führt niemals zu wirklichem Siege durch Vernichtung des Feindes: es kommt jederzeit lediglich auf die Verhältnisse an, wieweit die ihm Gelegenheit lassen, zu schaden“ – aber selbst relativ gute Verhältnisse würden sich irgendwann wieder verschlechtern, „in ewig wechselndem Auf und Ab“.¹⁰⁸

99 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 186.

100 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 156.

101 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 92.

102 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 174f.

103 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 188f.

104 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 189.

105 Vgl. hierzu Brunner, Christus (wie Anm. 13) und Brunner, Spinoza gegen Kant (wie Anm. 12).

106 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 198.

107 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 201.

108 Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 198f.

Besserung der Verhältnisse, das bedeutet für Brunner nicht so sehr marxistisch eine Verbesserung der ökonomischen Verhältnisse, sondern vor allem politisch: den Rechtsstaat und die Einheit der Nation zu stärken und Bestrebungen zu schwächen, die Staat und Nation schwächen oder zerstören wollen. Er appelliert – sicher auch im Hinblick auf sein eigenes Bemühen – an die Verantwortung der „Reifen“: „Die über den Staat, über den nationalen Rechtsstaat die klaren Gedanken haben, die sollen reden und aus Sumpf und Finsternis gegen die Sonne heben, wen sie können, und warnen vor den vergifteten Quellen des Unrechts“.¹⁰⁹ Weiter heißt es:

Wir müssen hindern, daß Deutschland verunstaltet werde und Schaden nehme von innenher, ja das *wollen* wir hindern mit dem gleichen Ernste, womit wir seinen äußeren Feinden im Kriege wehren würden. [...] Hier gilt, für jeden an seinem Teile, eine beständige Pflicht, deren Erfüllung aus Freiheit dem wahrhaft vaterlandsbewußten Manne nicht anders als erhabenes und beglückendes Bedürfnis sein kann!¹¹⁰

Dass er sich mit diesem Anliegen wohl kaum an die Antisemiten wenden konnte, war Brunner klar. Er richte sein Buch nicht an die Judenhasser, betont er denn auch, sondern: „Ich rede zu den normalen Deutschen von geordnetem Denken“.¹¹¹

Was die Juden betrifft, so schlägt Brunner ihnen vor, die Anlässe, die sie zum Hass geben, nach Möglichkeit zu reduzieren. Sie sollen sich im Sinne der Emanzipationsbewegung zur deutschen Nation stärker zugehörig fühlen und sich ihr weiter assimilieren, denn: „Was die Juden vom Auffälligen verlieren, das gewinnen sie an der Freiheit.“¹¹² Wegen des sich an bloßen Oberflächlichkeiten entzündenden Vorurteils, spiele dabei das Äußerliche der Juden durchaus eine wichtige Rolle. Brunner nennt hier vor allem die jüdischen Namen und die (vermeintlichen) jüdischen Nasen.¹¹³ An dem „Nasen-Vorurteil“ lasse sich angesichts der schlechten Volks-Physiognomie nicht leicht etwas ändern,¹¹⁴ wohl aber an den jüdischen Namen. Brunner hält es daher für sinnvoll, auf die „Abschaffung jener Namen hinzuwirken, an die der Haß und das Vorurteil sich heften“.¹¹⁵ Hier mag der Grund für Brunners eigene Namensänderung liegen; später einmal bemängelt er, dass ein Freund seinen Sohn Hananja genannt hat, denn dadurch erschwere er ihm den Kampf um die Gleichberechtigung.¹¹⁶

109 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 210.

110 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 222.

111 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 182.

112 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 236.

113 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 238.

114 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 237.

115 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 234.

116 Brunner, *Briefe* (wie Anm. 2), S. 370.

Hart ins Gericht geht Brunner mit den Zionisten. Er hält sie für „angesteckt“ von den Antisemiten,¹¹⁷ denn sie seien auf die Rassentheorie hereingefallen, indem nun auch sie die Juden als eine Rasse auffassen würden.¹¹⁸ Als Beispiel nennt Brunner das sehr wirkungsreiche Buch *Das Rasseproblem* des Wiener Zionisten und Anthropologen Ignaz Zollschan aus dem Jahre 1911, das sich auf Chamberlains Rassentheorie stütze.¹¹⁹ Damit denken die Zionisten, wie Brunner deutet, nach demselben Dogma wie die Antisemiten: „Die Zionisten haben sich das Dogma *Rasse und Nation* auf die allerärgste Weise angeeignet und sind, als Assimilanten dieses Antisemitendogmas mit ihrer verhängnisvollen Agitation dafür, Feinde nicht allein der Emanzipation der Juden, sondern auch der Emanzipation der Menschheit oder der Kultur und damit auch der Grundidee des Judentums.“¹²⁰ Es gebe unter den Zionisten „bereits unleidliche Chauvinisten [...], deren zionistische Betätigungen gegen die Nichtzionisten manchmal nicht besser sind als Antisemitismus“.¹²¹

Von solchen Auswüchsen nimmt Brunner allerdings namhafte Zionistenführer wie Max Nordau, Theodor Herzl und Israel Zangwill explizit aus; sie hätten „edel geirrt“.¹²² Gleichwohl stellt er auch gegen diese fest, dass die Juden kein nationales Bewusstsein mehr eine, denn sie seien untereinander zersplittert und aufgegangen in ihre Nationen.¹²³ Die Behauptung, die Juden seien ein Volk, sei daher ein „geschichtsloses Pseudoideal“.¹²⁴ Für Brunner ist klar: „Es gibt kein jüdisches Volk mehr, es gibt nur Juden, jüdische Abstammung.“¹²⁵ Durch die Beschwörung eines jüdischen Nationalgefühls würden die mühsamen Errungenschaften der Emanzipation, die sich in der Gesellschaft eben nur nach und nach durchsetzen könnten,¹²⁶ zunichte gemacht.¹²⁷ Indem sie die deutsche Nationalität in sich selber bestreiten, verstärkten die Zionisten zudem das Vorurteil und Interesse der Antisemiten: „Kein Jude kann ein Deutscher sein; die Zionisten sagen’s wenigstens heraus, daß sie es nicht sind!“¹²⁸ Zionismus und Antisemitismus passen daher für Brunner auf fatale Weise zueinander und bedrohen seiner

117 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 66.

118 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 91.

119 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 92.

120 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 94.

121 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 94.

122 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 94.

123 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 89.

124 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 92.

125 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 281.

126 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 91.

127 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 88.

128 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 379f.

Auffassung nach beide die nationale Einheit: „Sie wollen unsre eine Nation in zwei Nationen zerreißen.“¹²⁹ Auch der Zionist verletze seine Staatsbürgerpflicht, an der nationalen deutschen Einheit mitzuarbeiten, und schädige andere Staatsbürger, weil er den Juden ihren Kampf gegen den Antisemitismus erschwere.

Aus diesem Grund kämpft Brunner in seinen „Judenbüchern“ immer gegen beide Fronten – und dies mit gleicher Heftigkeit. „Der Zionismus führt nicht nach Zion, sondern ins Ghetto“, so heißt es schon hier;¹³⁰ denn die praktische Etablierung eines jüdischen Staates in Palästina sei nicht nur aussichtslos, sondern auch unsinnig. Das entscheidende Problem für Deutschland sei, dass Antisemiten wie Zionisten versuchen würden, die „Deutschen jüdischer Abstammung aus dem Gefühle ihres Deutschtums herauszubringen“.¹³¹ Dem müsse mit aller Entschiedenheit entgegengetreten werden, zum Beispiel durch die Gründung einer „Vaterländischen Gesellschaft der Deutschen jüdischer Abstammung“, in der das national-deutsche Bewusstsein unter den Juden gestärkt werde.¹³²

Constantin Brunner kommt offensichtlich aus der Tradition des staatsrechtlichen Denkens seit Hegel. Der Staat hat seinen Bürgern Sicherheit und Freiheit zu gewähren und muss dafür die individuellen und Gruppeninteressen immer dort beschneiden, wo diese Grundvoraussetzungen des Zusammenlebens bedroht werden. Aber zugleich müssen die Bürger einen solchen Rechtsstaat auch als Ideal empfinden, das heißt, sie müssen ein lebendiges Nationalgefühl haben und kein Interesse, andere Staatsbürger auszugrenzen. Vor diesem Hintergrund ist plausibel, dass Brunner nicht nur den Antisemitismus, weil er die Juden nicht als gleichberechtigt anerkennt, als staatszerstörend ansehen musste, sondern auch einen Zionismus, der die Juden als eine eigene Nation und als Volk ohne Land, mithin als etwas in anderen Nationen nicht Aufgehendes, verstand.

III

Brunners *Der Judenhaß und die Juden* erschien in erster Auflage mit mehreren Vorworten, die er zwischen 1916 und 1918 verfasst hatte, im Herbst 1918; verschiedene Auszüge publizierte Brunner schon vorher in Zeitschriften: in Maximilian Hardens *Zukunft*, Ludwig Steins *Nord und Süd* sowie in Martin Bubers *Der*

129 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 155.

130 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 92.

131 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 88.

132 Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 227.

Jude.¹³³ 1919 erschien eine zweite und dritte, durch ein weiteres Vorwort „Unter dem Frieden“ vermehrte Auflage des Buches. In den verbleibenden fast 20 Jahren seines Lebens widmete Brunner dem Thema noch eine ganze Reihe von Aufsätzen und Büchern. Seine Grundauffassungen änderte er darin aber nicht mehr, sondern spitzte meist nur verschiedene Aspekte weiter zu oder hob ergänzende hervor. Im Zuge der Ereignisse wurde Brunners Ton dabei zunehmend polemischer.

Zunächst ergänzte Brunner seine Ausführungen 1920 mit der Schrift: *Memscheleth sadon. Letztes Wort über den Judenhaß und die Juden*,¹³⁴ in der er seine Lehre vom Interessenurteil weiter ausbaute und sich unter anderem auch gegen den Bolschewismus wandte.¹³⁵ Bezogen auf die Emanzipation betont er, dass es für die Juden nicht darum gehe, ihre Eigentümlichkeiten völlig aufzugeben, sodass sie ununterscheidbar von den Nichtjuden würden. Assimilation und Emanzipation bedeute vielmehr, dass die jüdischen Eigentümlichkeiten anerkannt würden.¹³⁶

Trotz dieser Präzisierung hatte sich Brunner zweifellos zwischen alle Stühle gesetzt. Dass er mit seinem Ansatz zum erklärten Feind der Antisemiten wurde, war klar. Andererseits erschien er durch seinen Patriotismusgedanken und seine deutschnationale Auffassung, seine scharfe Kritik des Anarchismus und des Bolschewismus auch vielen linken Gruppierungen nicht opportun. An den Deutschnationalen kritisierte er nicht nur die Verbindung mit den Antisemiten, sondern auch das übersteigerte Nationalgefühl. Schon im August 1914 befürchtete Brunner, dass „Teutomanie und Antisemitismus“ nach dem Krieg stark ansteigen würden.¹³⁷

133 Brunner, Constantin: Die politischen Parteien und der Patriotismus. In: Die Zukunft 22, Nr. 34 (23. Mai 1914). S. 257–262.; Brunner, Constantin: Deutschenhaß, Judenhaß und die Ursache des Krieges. In: Nord und Süd. Eine deutsche Monatsschrift 41, Bd. 160, Nr. 508 (Januar 1917). S. 46–65. Auch unter demselben Titel separat: Berlin 1919 und in 3. Aufl. erneut 1919; Brunner, Constantin: Die jüdische Rasse. In: Der Jude 2 (1917–1918) H. 5. S. 299–307. Erwähnenswert ist auch Brunners Selbstanzeige: Der Judenhaß und die Juden. Oesterheld & Co. in Berlin. In: Die Zukunft 27, Nr. 14 (11. Januar 1919). S. 39–43.

134 Brunner, Constantin: *Memscheleth sadon. Letztes Wort über den Judenhaß und die Juden*. Berlin 1920. Neuausgabe unter dem Titel: *Die Herrschaft des Hochmuts (Memscheleth sadon). Letztes Wort über den Judenhaß und die Juden*. Stuttgart 1969 (in dieser Ausgabe fehlen antizionistische Passagen).

135 Brunner, Memscheleth (wie Anm. 134), Neuausgabe, S. 88–100. Dieser Abschnitt erschien auch separat: *Die Juden und der Bolschewismus*. In: Nord und Süd. Eine deutsche Monatsschrift 44, Bd. 174, Nr. 551 (August 1920). S. 196–204.

136 Brunner, Memscheleth (wie Anm. 134), Neuausgabe, S. 145.

137 Constantin Brunner im Tagebuch von Lotte Brunner: Manuskript. Leo Baeck Institute / Archiv im Jüdischen Museum Berlin, Constantin Brunner Collection I, 2, 1, 9f. (im Folgenden: Lotte Brunner, Tagebuch), zitiert nach dem Datum des Eintrags (1903–1932), hier 2. August 1914.

Die Begeisterung für das Germanische, mit dem meist auch Judenhass verbunden sei, kritisierte er während des Krieges an langjährigen Freunden, so dem Schriftsteller Otto Ernst¹³⁸ und dem Dramatiker und Erzähler Eberhard König¹³⁹; später monierte er dies auch bei Walther Rathenau¹⁴⁰, mit dem er sich 1919 anfreundete.

Brunners Kritik des Antisemitismus wurde offenbar recht wenig rezipiert. Im Januar 1919 äußerte er gegenüber Rathenau, dass *Der Judenhaß und die Juden* von den Juden überhaupt nicht zur Kenntnis genommen werde, obgleich die erste Auflage fast vergriffen sei; selbst das *Berliner Tageblatt* habe einen kurzen Hinweis auf das Buch abgelehnt.¹⁴¹ Schon vor der Veröffentlichung des Buches hatte er seiner Stieftochter gegenüber geäußert, dass die Juden die Waffen, die er ihnen in die Hand gebe, wohl nicht ergreifen würden, „aus Angst vor der jetzt doppelt gefährlichen antisemitischen Presse, auf deren Strangulierzettel ich jetzt natürlich stehe“.¹⁴² Immerhin wird *Der Judenhaß und die Juden* 1920 in den *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus* erwähnt: Dort heißt es, das Buch gehöre „unbedingt“ zu den „bedeutendsten literarischen Erscheinungen“ der Weltkriegsperiode; es sei ein fesselndes Buch, die Sprache hinreißend und die Beweisführung stets den Kern der Sache treffend. Allerdings wurde Brunners Zionismuskritik skeptisch gesehen. Dagegen sei die Charakterisierung des Judenhasses und der Rassentheorien das Glänzendste, was bisher zu diesem Thema geschrieben worden sei.¹⁴³ In einem späteren Artikel in dieser Zeitschrift wird dann allerdings eingewandt, dass Brunner nicht erkannt habe, dass es auch „gewissenlose und böswillige“ Antisemiten gebe, zum Beispiel Theodor Fritsch.¹⁴⁴

Neben wenigen anderen kleinen Besprechungen ist noch eine Rezension des Buches von Siegfried Schmitz in der Wiener zionistischen Zeitschrift *Esra* erwähnenswert.¹⁴⁵ Auch Schmitz, der Brunners großes Ethos besonders hervorhebt,

138 Brunner, Briefe (wie Anm. 2), S. 281–287. Siehe dazu auch die spätere Aufzeichnung Brunners in: *Aus meinem Tagebuch*. Potsdam 1928. Neuausgabe Stuttgart 1967. S. 300f.

139 Lotte Brunner, *Tagebuch* (wie Anm. 137), 25. Oktober 1916 sowie Brunner, Briefe (wie Anm. 2), S. 525–528.

140 Brunner, Briefe (wie Anm. 2), S. 317.

141 Brunner, Briefe (wie Anm. 2), S. 299.

142 Lotte Brunner, *Tagebuch* (wie Anm. 137), 13. Januar 1917.

143 *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus* 29, Nr. 9 (30. April 1919), S. 68. Schon 1917 wurde Brunners Aufsatz *Deutschenhaß, Judenhaß und die Ursache des Krieges* (wie Anm. 133), ein Vorabdruck aus Brunners *Der Judenhaß und die Juden*, in den *Mitteilungen* erwähnt: *Deutschenhaß und Judenhaß*. In: *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus* 27, Nr. 2 (24. Januar 1917), S. 14.

144 *Die Spekulation auf die Dummen*. In: *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus* 30, Nr. 10 (29. Mai 1920). S. 1.

145 Schmitz, Siegfried: *Der Judenhaß und die Juden*. In: *Esra* 1 (1919–1920) H. 4. S. 122–125.

hält *Der Judenhaß und die Juden* für ein bemerkenswertes Buch, kritisiert aber, dass Brunner Nation und Staat fälschlich miteinander identifiziert und auch den Zionismus missverstanden habe, der „kein chauvinistischer Rassenreinfall“ sei, „sondern nationale Bildung und Bindung durch das Wollen“.

Mit seiner Religionskritik widersprach Brunner auch den Orthodoxen; mit seinem Vorschlag, Christus in das Judentum zurückzuholen – so schon im letzten Kapitel von *Der Judenhaß und die Juden*,¹⁴⁶ aber auch in seinem voluminösen Werk *Unser Christus oder das Wesen des Genies*¹⁴⁷ –, konnte er kaum auf breite Zustimmung hoffen. Dennoch vertrat Brunner politisch, wenn auch etwas radikaler, die Position vieler assimilierter, liberaler Juden, die sich unter dem Dach des Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens sammelten. Der Mitbegründer und Direktor des Vereins, Ludwig Holländer, schätzte Brunner sehr,¹⁴⁸ wenn er sich auch späteren Distanzierungen anderer Vereinsmitglieder im Zuge von Brunners zunehmenden Radikalisierungen nicht entziehen konnte. Zunächst war das Verhältnis aber noch von großer Sympathie geprägt: Nachdem 1920 ein Auszug aus *Memscheleth sadon* in der Vereinszeitung *Im deutschen Reich* erschienen war¹⁴⁹ und das Buch dort auch sehr positiv rezensiert wurde,¹⁵⁰ publizierte Brunner 1922 eine knappe Zusammenfassung seiner Theorie unter dem Titel *Der Judenhaß und das Denken* als Boscüre im vereinseigenen Philo-Verlag.¹⁵¹

Brunner beobachtete in diesem Jahr 1922 eine weitere Zunahme des Antisemitismus in der Gesellschaft. Die Ermordung seines Freundes Walther Rathenau – der ihm auch Drohbriefe an ihn gezeigt hatte – schockierte Brunner in höchstem Maße. Über die Motive der Tat spekuliert er gegenüber seiner Stieftochter Lotte: „Da sind Kreise – viele Kreise –, die untereinander gar keine merkbare Berührung haben – das ist, als wenn man einen Stein ins Wasser wirft – es gibt dünne Ringe – weiter, weiter, bis es irgendwo dick am Rande aufläuft.“ Der eigentliche Urheber sei Ludendorff. Erforderlich sei nun vor allem, dass sich die Deutsch-

146 Brunner, Constantin: Rede der Juden: Wir wollen ihn zurück. In: Ders., *Judenhaß* (wie Anm. 17), S. 269–330. Auch als Separatdruck Stuttgart 1969.

147 Brunner, *Christus* (wie Anm. 13).

148 Brunner, Briefe (wie Anm. 2), S. 338f., S. 451f., S. 467 sowie die Artikel anlässlich von Brunners 70. Geburtstag: Constantin Brunner. In: C.V.-Zeitung 11, Nr. 35 (26. August 1932), S. 361 und unter demselben Titel in: Die Wahrheit. Jüdische Wochenschrift (Wien) 48, Nr. 36 (2. September 1932), S. 4f.

149 Brunner, Constantin: Emanzipation und Zionismus. In: *Im deutschen Reich*. Zeitschrift des Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens 26, Nr. 9 (September 1920), S. 257–265.

150 Constantin Brunner. *Memscheleth Sadon*. In: *Im deutschen Reich*. Zeitschrift des Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens 27, Nr. 2 (Februar 1921), S. 72.

151 Brunner, Constantin: *Der Judenhaß und das Denken*. Berlin 1922. Nachdruck: Den Haag 1974.

nationalen Aussagen von den Antisemiten, „um wieder eine anständige und berechnete konservative Partei zu werden“.¹⁵² – Auch das ausgesprochen milde Gerichtsurteil gegen die Attentäter Maximilian Hardens, den ihm nahestehenden Herausgeber der *Zukunft*, findet Brunner bedenklich: „Jetzt erst fühle ich wirklich mit dem eigenen Leibe, wie der Antisemitismus sich als eine ganz konkrete Macht auf uns zuwälzt. Es kommt sehr schnell näher; wer weiß, ob wir den Ansturm aushalten?“ Und Lotte Brunner setzt hinzu: „Daß der Judenhaß der Masse kurz vor der Explosion steht, davon kann einen jedes zufällig belauschte Gespräch in der Bahn überzeugen.“¹⁵³

Es verwundert daher nicht, dass Brunner das Thema auch 1924 in seiner autobiographischen Schrift *Vom Einsiedler Constantin Brunner*¹⁵⁴ wieder aufnahm: Der dritte Abschnitt des Buches, von dem er sich eine Wirkung gegen den Antisemitismus erhoffte,¹⁵⁵ trägt den Titel: „Das Unglück unsres deutschen Volkes und unsere ‚Völkischen‘“.¹⁵⁶ Angesichts der insgesamt nur wenigen öffentlichen Reaktionen auf *Der Judenhaß und die Juden* meint er dort, das Buch sei totgeschwiegen worden¹⁵⁷, und so wiederholt er noch einmal und radikalisiert wesentliche Aspekte seiner Kritik.

Einerseits betont er: Die Juden seien gestorben, das jüdische Volk sei unwiderruflich vergangen, und die Deutschen jüdischer Abstammung könnten sich nicht mehr Juden nennen.¹⁵⁸ Gegen den Zionismus schreibt er den bemerkenswerten und sicher nicht wörtlich gemeinten Satz: „Palästina gehört den syrischen Arabern, und wenn die Juden es diesen wegnehmen wollten, – ich kämpfte auf Seiten der Araber.“¹⁵⁹ Gleichzeitig wendet er sich auch wieder gegen den übersteigerten Nationalismus. Es sei ein „Drecknationalismus“, der Staatsfeindlichkeit schaffe. Deutschland sei zu hochmütig, heißt es da, besonders auch gegenüber anderen Völkern.¹⁶⁰ Da der Krieg nach außen unmöglich geworden sei, richte er sich nun nach innen.¹⁶¹ Die rassentheoretische Verrücktheit habe sich mit der Demagogie verbunden,¹⁶² wie sich zum Beispiel an Fälschungen wie *Die Geheim-*

152 Lotte Brunner, Tagebuch (wie Anm. 137), 30. Juni 1922.

153 Lotte Brunner, Tagebuch (wie Anm. 137), 17. Dezember 1922.

154 Brunner, *Einsiedler* (wie Anm. 3).

155 Lotte Brunner, Tagebuch (wie Anm. 137), 12. Juli 1924.

156 Brunner, *Einsiedler* (wie Anm. 3), S. 79–151.

157 Brunner, *Einsiedler* (wie Anm. 3), S. 82.

158 Brunner, *Einsiedler* (wie Anm. 3), S. 83f.

159 Brunner, *Einsiedler* (wie Anm. 3), S. 134f.

160 Brunner, *Einsiedler* (wie Anm. 3), S. 90.

161 Brunner, *Einsiedler* (wie Anm. 3), S. 92.

162 Brunner, *Einsiedler* (wie Anm. 3), S. 93.

nisse der Weisen von Zion und Henry Fords *Der internationale Jude* zeige.¹⁶³ Die „Narrendemagogen“ seien es, die Deutschland beherrschten: ein „terroristisches Regiment“.¹⁶⁴ Explizit erwähnt Brunner hier schon die Nationalsozialisten und ihre „judenerweiternde“ Methode, wonach alle, die nicht so dächten wie sie, zu Juden erklärt würden.¹⁶⁵ Da eine Sucht nach „tauben Schlagwörtern“ und eine „tierische Wut gegen alle Vernunft“¹⁶⁶ herrschen und jene, die gegen die Lügen aufgestanden seien – Brunner nennt Erzberger und Rathenau – „meuchlings feige weggeschossen“ würden,¹⁶⁷ fragt Brunner sich, ähnlich wie später Helmuth Plessner in seiner wirkungsreichen Schrift *Die verspätete Nation*, ob die Deutschen „überhaupt die Fähigkeit zu einer Nation und zu wirklich nationalem Bewußtsein“ hätten.¹⁶⁸ Jedenfalls sei Deutschland noch nicht reif für die Demokratie.¹⁶⁹

Einen Sonderdruck des 14. Abschnitts der Schrift¹⁷⁰ hat Brunners Freund Fritz Blankenfeld angesichts der bevorstehenden Reichstagswahlen unter dem Titel *An die deutschvölkische Jugend* als Broschüre in hoher Zahl an christliche Gymnasiasten verteilen lassen. Darin wird vor allem der Nationalsozialismus angegriffen und die akademisch völkische Jugend dazu aufgefordert, sich von ihm zu distanzieren.¹⁷¹ Als schockierendes Ziel der antisemitischen Hetzer zitiert Brunner eine Judenordnung, die schon sehr an die Nürnberger Gesetze erinnert. Letztendlich verlange man, die Juden alle totzuschlagen.¹⁷²

Es gibt kaum direkte Reaktionen auf diese Schrift,¹⁷³ obgleich Brunner nun immerhin im Gustav-Kiepenheuer-Verlag publizierte. Aber im Freundeskreis mehrten sich antizionistische Bekenntnisse. Ernst Ludwig Pinner zum Beispiel bekannte in einem Brief, dass Brunner ihn vom Zionismus abgebracht habe. Brunner antwortete offensiv:

So mußt du den Nationalismus anlegen; denn kein Mensch kann, ohne die schwere innere Krankheit und Zerrissenheit, der Zugehörigkeit zur Nation entraten. Du mußt deinen Natio-

163 Brunner, Einsiedler (wie Anm. 3), S. 113.

164 Brunner, Einsiedler (wie Anm. 3), S. 93.

165 Brunner, Einsiedler (wie Anm. 3), S. 94f.

166 Brunner, Einsiedler (wie Anm. 3), S. 104.

167 Brunner, Einsiedler (wie Anm. 3), S. 105.

168 Brunner, Einsiedler (wie Anm. 3), S. 101.

169 Brunner, Einsiedler (wie Anm. 3), S. 106.

170 Brunner, Einsiedler (wie Anm. 3), S. 109–127.

171 Brunner, Einsiedler (wie Anm. 3), S. 116.

172 Brunner, Einsiedler (wie Anm. 3), S. 111f.

173 Es existiert allerdings eine kurze, sehr positive Rezension in: K.C.-Mitteilungen. Mitteilungsblatt der im Kartell-Convent der Verbindungen deutscher Studenten jüdischen Glaubens vereinigten Korporationen 10 (1. Dezember 1924). S. 6.

nalismus anlegen, deinen natürlichen deutschen, und alle Hingabe und allen Heroismus auf dieses wahrhaft Deine wenden und auf den Kampf darum, der dir auferlegt ist.¹⁷⁴

Einem anderen Freund gegenüber klagt er: „Die Juden sind fürchterlich, und ihr Patriotismus ist fürchterlich; ihre Patria ist das Ghetto, nicht etwa nur noch im Osten zu finden.“¹⁷⁵

Ein paar Jahre später publizierte Pinner zusammen mit Fritz Blankenfeld und Emil Grünfeld die programmatische Schrift *Los vom Zionismus*.¹⁷⁶ Die Autoren erläutern darin mit direktem Bezug zu Brunner, warum sie sich vom Zionismus distanziert hätten und sich nunmehr zur deutschen Nation bekennen würden. Das war natürlich ganz im Sinne Brunners, vielleicht auch von ihm angeregt. Pinner, Blankenfeld und Grünfeld standen künftig aktiv an Brunners Seite; Blankenfeld besonders als Mitbegründer und Leiter der Brunner-Gemeinschaft in Berlin, Pinner vor allem mit seinen zahlreichen Artikeln über Brunner.¹⁷⁷

Brunners Kritik des Antisemitismus wurde auch sehr aktiv von einem Berliner Bibliothekar, Walther König, propagiert. In Vorträgen, Arbeitsgemeinschaften und Publikationen wurde er zu einem der glühendsten Vorkämpfer gegen die Judenhetze. In seiner Broschüre *Die Insel des Verständnisses oder Bedeutung Constantin Brunners für Überwindung des Judenhasses*,¹⁷⁸ die Brunner für das beste hielt, was über ihn geschrieben worden sei,¹⁷⁹ hebt König hervor, dass Brunner die „Judenfrage“ vom vermeintlich Wissenschaftlichen ins „Menschlich-

174 Brunner, Briefe (wie Anm. 2), S. 369.

175 Brunner, Briefe (wie Anm. 2), S. 394.

176 Blankenfeld, Fritz, Kimchi [i.e. Emil Grünfeld] u. Ernst Ludwig Pinner: *Los vom Zionismus*. Frankfurt a. M. 1928.

177 Neben zahlreichen anderen Arbeiten zu Brunner verfasste Ernst Ludwig Pinner auch die für unser Thema relevanten Artikel: Brunner, Constantin. In: *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens*. Hrsg. von Georg Herlitz und Bruno Kirschner. Bd. 1. Berlin 1927. Sp. 1183f.; Was bedeutet Constantin Brunner für die Juden? In: *Mitteilungen der Jüdischen Reformgemeinde zu Berlin* Nr. 3 (1. März 1930). S. 5–8 und Nr. 4 (1. Mai 1930). S. 1–4; Neues von Constantin Brunner. „Von den Pflichten der Juden und von den Pflichten des Staates“. In: *Deutsche Allgemeine Zeitung* (15. Oktober 1930). Bemerkenswert ist auch, dass Pinner anlässlich von Brunners 70. Geburtstag einen Radiovortrag in der Deutschen Welle hielt, der am 20. September 1932 um 17.30 Uhr ausgestrahlt wurde. Pinner wanderte 1939 nach Palästina aus. Interessant ist seine spätere, relativierende Sicht der „Judenfrage“ in einem Aufsatz, der in einer Zeitschrift der palästinensischen Brunnergruppe erschien: Zum Thema: Emanzipation und Zionismus. In: *Die Constantin Brunner-Gemeinschaft. Interne Zeitschrift* 1 (August 1946) H. 1. S. 8–16.

178 König, Walther: *Die Insel des Verständnisses oder Bedeutung Constantin Brunners für Überwindung des Judenhasses*. Berlin o.J. [vermutlich 1927]. Nachdruck: Den Haag 1974.

179 Lotte Brunner, *Tagebuch* (wie Anm. 137), 4. März 1928.

Sittliche“ zurückverlegt habe.¹⁸⁰ Er fordert, eine „Gesellschaft zur theoretischen Klärung des Judenhasses“ zu gründen, und formuliert ausgehend von Brunners Schriften konkrete Anhaltspunkte für den „Abwehrkampf“.¹⁸¹

Zu erwähnen ist auch noch George Goetz, der Chefredakteur der *Jüdisch-liberalen Zeitung*, der sich mit Brunner befreundete und ihm eine willkommene Plattform bot. So zum Beispiel, als Brunner 1927 einen Artikel gegen Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes* verfasste, den der Central-Verein nicht publizieren wollte.¹⁸² Brunner erkennt in Spenglers Buch eine „Verwandtschaft mit den Konstruktionen der Judenhaßgelehrten“, auch wenn Spengler nicht so hinterhältig verfare.¹⁸³

1928 erregte der Abschnitt „Die von jüdischer Abstammung und die Juden“ in Brunners Aphorismen- und Essaysammlung *Aus meinem Tagebuch* Aufsehen.¹⁸⁴ Die zionistische *Jüdische Rundschau* wies Brunners Position zurück.¹⁸⁵ Sie brachte zwei Auszüge aus diesem Text, die wegen ihrer „Polemik“ und „Überheblichkeit“ geeignet seien, „den ganzen Fall Brunner zu beleuchten“. Eine weitere Auseinandersetzung mit Brunners Position sei daher „überflüssig“; die Redaktion nimmt an, „daß nicht einmal die assimilatorische Flügelgruppe des C.-V. sich mit dieser Philosophie Brunners identifizieren“ werde. Eine Gegendarstellung Brunners, der den Abdruck nicht genehmigt hatte, die Textstücke aus dem Zusammenhang gerissen fand und die Einleitung des Artikels entstellend und ignorant, lehnte die Zeitung ab; sie erschien unter dem Titel *In eigener und in unser aller Sache* in der *C.V.-Zeitung*.¹⁸⁶ Brunner wiederholt hier im Grunde nur seine Argumentation aus *Der Judenhaß und die Juden*, wird aber in seiner Wortwahl radikaler: Die Zionisten seien „Assimilanten der Völkischen“, heißt es, „von denen sie die Rassenidee als ihren Gesinnungsstoff und viele Sitten und Gewohnheiten genommen haben; sie sind Primitivreaktion auf die Bedrohung durch die Völkischen und Reflex von diesen.“ Brunner wünscht dem Zionismus, der nur ein leeres Wort sei, aber verbunden mit großen Gefühlen, sodass er fast schon wie eine Religion

180 König, Insel (wie Anm. 178), S. 15.

181 König, Insel (wie Anm. 178), S. 21–55.

182 Brunner: Faustischer Geist und Untergang des Abendlandes. Eine Warnung für Christ und Jud. In: *Jüdisch-liberale Zeitung* 7, Nr. 3 (21. Januar 1927). S. 6f. Wieder in: *Vom Geist und von der Torheit*. Hrsg. von Heinz Stolte. Hamburg 1971. S. 153–163. Zur ablehnenden Haltung des Central-Vereins vgl. Brunner, Briefe (wie Anm. 2), S. 376f.

183 Brunner, Faustischer Geist (wie Anm. 182), S. 156.

184 Nur in der Erstausgabe von *Aus meinem Tagebuch* (wie Anm. 138), S. 248–263.

185 „Die von jüdischer Abstammung“. Vorgeschlagene Namensänderung der Juden. In: *Jüdische Rundschau* 30, Nr. 3 (11. Januar 1929). S. 15.

186 Brunner, Constantin: In eigener und in unser aller Sache. In: *C.V.-Zeitung* 7, Nr. 6 (8. Februar 1929). S. 73f.

erscheine, und der empörenderweise selber den völkischen Begriff der „Wirtsländer“ benutze, „in allen Ländern die baldigste vollkommene Vernichtung“.

IV

Obgleich Brunner seine Position längst hinreichend deutlich gemacht hatte, ließ ihm das Thema weiterhin keine Ruhe: 1930 und 1931 publizierte er noch einmal drei Schriften dazu. Zunächst erschien das umfangreiche Buch *Von den Pflichten der Juden und von den Pflichten des Staates*,¹⁸⁷ mit dem er sich vor allem an die Juden wandte, um das Emanzipationsdenken weiter zu fördern und dem Zionismus einen erneuten Schlag zu versetzen.

Einen der zionistischen Hauptvertreter, Jakob Klatzkin, verspottete er hier in einer bösen Satire,¹⁸⁸ in der er sich auch über die Vorstellung eines jüdischen Landesgottes lustig macht – selbst Sympathisanten seiner Theorie fanden, dass Brunner sich hier im Ton vergriffen habe.¹⁸⁹ Inhaltlich hat Brunner aber seine Position nicht verändert, sondern nur schärfer vorgetragen. So bezeichnet er die Zionisten nun als Brüder der Völkischen; denn beide redeten auf die gleiche Weise gegen die Emanzipation und von ihrem „Volk“.¹⁹⁰ Als Reaktion auf den Antisemitismus, um „für die Juden jene Drehung im Ganzen herbeizuführen, ohne welche ihr voller Wiedereintritt in die Geschichte und in die neue Gestaltung des Lebens unmöglich hält“, fordert Brunner dreierlei von den Juden: „Bekämpfung des Judenhasses, Bekämpfung des Zionismus und Arbeit der Selbstemanzipation“.¹⁹¹

Politisch fordert Brunner entschiedener als früher einen demokratischen Staat.¹⁹² Das Hauptproblem bleiben für ihn allerdings die verabsolutierten Interessenurteile.¹⁹³ „Es scheint bei uns nur zur Parteibildung zu reichen“, bemängelt er: „Die Deutschen zeigen sich des unbändigsten Parteigefühls fähig, aber keines eigentlichen, ganz gewiß keines dauernden Nationalgefühls, wie es von den übrigen Nationen empfunden wird.“¹⁹⁴ Der Staat könne aber nur der „Gemein-

187 Brunner, Constantin: *Von den Pflichten der Juden und von den Pflichten des Staates*. Berlin 1930.

188 Brunner, *Pflichten* (wie Anm. 187), S. 80–98.

189 Zum Beispiel Joseph Norden in seiner sonst sehr positiven Rezension: Zwei neue Bücher Constantin Brunners über Juden und Judentum. In: *Jüdisch-liberale Zeitung* 11, Nr. 28/29 (22. Juli 1931).

190 Brunner, *Pflichten* (wie Anm. 187), S. 64.

191 Brunner, *Pflichten* (wie Anm. 187), S. 171.

192 Brunner, *Pflichten* (wie Anm. 187), S. 205.

193 Brunner, *Pflichten* (wie Anm. 187), S. 206.

194 Brunner, *Pflichten* (wie Anm. 187), S. 211.

schaftsegoismus“ sein, das heißt der „Gesamtwille“ dieses Ganzen.¹⁹⁵ Das erinnert an Rousseaus *volonté générale*, vor allem weil Brunner die „willensgesetzliche innerliche Nötigung“ von der „Massensouveränität der Majorität oder der öffentlichen Meinung“ unterscheidet. Der Staat habe, auch wenn die Egoisten „unbelehrt“ blieben, das Recht zu schaffen; er stehe sozusagen um der Gerechtigkeit willen im Kampf mit sämtlichen Staatsbürgern.¹⁹⁶ Ein solcher, guter und starker Staat sei aber mit der Weimarer Republik noch nicht vorhanden.¹⁹⁷

Zugleich verurteilt Brunner den Antisemitismus weiterhin aufs Schärfste. Er hebt dabei zunehmend massenpsychologische Aspekte hervor: Die Menschen würden „unbewusst mittun am geselligen Lügen“,¹⁹⁸ meint er:

Der elend Einzelne fühlt sich gehoben und ist stark durch die Stoßkraft der Gruppe [...]: Die Gruppe lügt und handelt nach ihrer Lüge; wo der Einzelne zum Handeln sich getrieben findet, handelt durch ihn die Lüge der Gruppe und er glaubt sich (wenigstens bis er gehandelt hat) gedeckt oder doch berechtigt durch die Gruppe, die ja in aller Unschuld und Sündenfrömmigkeit lügt, ihre Lüge für Wahrheit und das Tun, wozu sie anhetzt, für das Ideal alles Tuns haltend.¹⁹⁹

Die Urteile der Antisemiten bestünden ausschließlich aus Lügen – mit einer Ausnahme: Die Juden hätten sich wirklich selber isoliert, meint Brunner. Sie seien „die Andern in der Isolation“, und „da sie ‚die Andern‘ sind, sind sie, als die Andern, die Bösen“.²⁰⁰ Das sei „eine tragische Situation der Geschichte“, aus der sich die Juden wegen ihrer geheimen Abneigung gegen die Assimilation nur schwer herausarbeiten könnten. Insbesondere den Zionisten wirft er dabei vor, dass sie sich der Assimilation entgegenstellen würden und so die Wirkung des traditionellen Schuldaberglaubens über seine Dauer hinaus verlängerten: An die Stelle der bereits geschwundenen Hoffnung auf die Wiederherstellung des jüdischen Religionsvolkes hätten sie den Glauben an die Existenz eines politischen jüdischen Volkes gesetzt.²⁰¹ Angesichts der heraufziehenden Katastrophe fordert Brunner daher eine mehr oder weniger völlige Assimilation der Juden: „Bei solcher Bewandnis der Dinge bleibt denn nichts als sagen: Hört endlich auf damit, sein zu wollen, was ihr schon seit zweitausend Jahren nicht mehr seid, beugt euch endlich, endlich!“²⁰²

195 Brunner, Pflichten (wie Anm. 187), S. 213.

196 Brunner, Pflichten (wie Anm. 187), S. 213f.

197 Brunner, Pflichten (wie Anm. 187), S. 245.

198 Brunner, Pflichten (wie Anm. 187), S. 235.

199 Brunner, Pflichten (wie Anm. 187), S. 243.

200 Brunner, Pflichten (wie Anm. 187), S. 227.

201 Brunner, Pflichten (wie Anm. 187), S. 227f.

202 Brunner, Pflichten (wie Anm. 187), S. 228f.

Der „zionistische Separatismus“ steht auch in dem Artikel „Über die notwendige Selbstemanzipation der deutschen Juden“ im Mittelpunkt, der 1931 in den einst von Heinrich von Treitschke gegründeten *Preußischen Jahrbüchern* erschienen ist.²⁰³ Anders als Leo Pinsker, der 1882 den Begriff der „Autoemancipation“ geprägt hatte²⁰⁴ und darunter im Gegensatz zu Brunner eine Stärkung der jüdischen Nationalität versteht, um dadurch dem wachsenden Antisemitismus zu begegnen, zielt Brunner auf eine bessere Integration der Juden in die Nationen, in denen sie leben. Brunner hofft jene Juden noch zu erreichen, die sich selbst nicht für Zionisten halten, aber doch latent zionistisch denken,²⁰⁵ und fordert von ihnen eine stärkere Emanzipation, was für ihn gleichbedeutend mit einer weitgehenden Assimilation ist.²⁰⁶ Am Ende des Aufsatzes geht er noch einmal auf den Judenhass ein, den er mit dem mittelalterlichen Hexenwahn vergleicht.

Zur gleichen Zeit hatte er sein letztes Buch gegen den Judenhass publiziert; es trägt den sicher bewusst an Walther Rathenaus Aufruf zur Assimilation erinnernden Titel: *Höre Israel und Höre Nicht-Israel (Die Hexen)*.²⁰⁷ Im ersten Teil kritisiert Brunner erneut den von ihm konstatierten Separatismus der Juden „als unzulängliche Lebensfürsorge“, durch die sie „das unerhörte Unglück“ auf sich heruntergezogen hätten: „Sie machten sich zu den Andern, über die gelogen wurde“.²⁰⁸ Brunner geht mit den Juden hart ins Gericht, weil sie den eingeschlagenen Weg, der in die Befreiung führe, nicht bereit seien zu gehen, was angesichts der bedrohlichen Lage höchst gefährlich sei: „Fast sollte man glauben an eine Grundlagenkrise der Emanzipation und daß in unsern Juden der Wunsch lebt, dem Leiden sich zu subordinieren, und sie seien für das Ghetto gemacht; so arbeiten sie überall darauf zurück.“²⁰⁹ Die Väter und Großväter seien weiter gewesen.²¹⁰ Brunner fordert die Juden auf, endlich in die Völker überzugehen²¹¹: „Widersetzt euch nicht länger der Emanzipation und gebt das Judespielen auf; der politische Preis dafür ist zu groß.“²¹²

203 Brunner, Constantin: Über die notwendige Selbstemanzipation der deutschen Juden. In: *Preußische Jahrbücher* 225 (1931) H. 2. S. 132–141. Wieder in: Brunner, Vermächtnis (wie Anm. 18), S. 114–125.

204 Pinsker, Leo: *Autoemancipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen*. Berlin 1882.

205 Brunner, Selbstemanzipation (wie Anm. 203), S. 116.

206 Brunner, Selbstemanzipation (wie Anm. 203), S. 117f.

207 Brunner, Constantin: *Höre Israel und Höre Nicht-Israel (Die Hexen)*. Berlin 1931; Nachdruck o.O. [vermutlich Den Haag] 1974; Rathenau, Walther: *Höre Israel!* In: *Die Zukunft* 18 (1897), S. 454–462.

208 Brunner, *Höre Israel* (wie Anm. 207), S. 8.

209 Brunner, *Höre Israel* (wie Anm. 207), S. 33.

210 Brunner, *Höre Israel* (wie Anm. 207), S. 34.

211 Brunner, *Höre Israel* (wie Anm. 207), S. 36.

212 Brunner, *Höre Israel* (wie Anm. 207), S. 38.

Im zweiten Teil der Schrift²¹³ vergleicht Brunner den Antisemitismus eingehend mit der Hexenverfolgung: „Was da heute in unsrem Nationalsozialismus herauf will, war schon oben; es ist dasselbe, was die Kirche zum Mörder gemacht hatte.“²¹⁴ Hexen- und Judenverfolgung versteht er, seine Ausführungen in *Der Judentum und die Juden* ergänzend, als eine besondere Geisteskrankheit, eine „Verrücktheit in den Vernünftigen“, die nicht den Verstand verloren hätten wie die sogenannten Geisteskranken, aber trotzdem zu den Verrückten zu zählen seien: „In keiner Normalpsychologie ist von dieser Verrücktheit der Vernünftigen bisher die Rede, wie ich davon zu reden immer einen großen Grund gefunden habe, – einen Grund, so groß wie die Menschheit.“ Diesen anthropologischen Ausgangspunkt deutet Brunner hier zugleich soziologisch und ethisch aus:

Ich möchte nicht abscheiden aus der Menschenwelt, ohne ihr in meinem Vermächtnis diesen Teil meiner Überzeugung, ganz ins Klare gebracht, hinterlassen zu haben: daß unsre Gesellschaft eine vernünftige Gesellschaft ist, sehr geneigt zur Verrücktheit und zu den Ausschreitungen der Verrücktheit, und daß niemand unser Leben in den richtigen Proportionen sieht, der nicht neben der Vernünftigkeit die Verrücktheit erkennt. Mir steht die Verrücktheit der Vernünftigen fest als eine unerschütterliche Wahrheit, geeignet nicht etwa nur, auf die Psychiatrie ein neues Licht zu werfen, sondern auch die Menschenkenntnis zu erweitern und zu runden, und zwar unter Ausschluß der Gefahr, welche mit steigender Menschenkenntnis nicht selten verbunden erscheint, – ich meine die Gefahr, in zuchtlose Menschenverachtung zu fallen. Jede echte Erkenntnis aber erweist sich als eine Wohltat des Denkens und macht uns besser. Wer die Verrücktheit in den Vernünftigen wirklich verstehen gelernt hat, dem wird der Hochmut gedämpft, und seine Liebe zu den Menschen kann eine neue Belebung erfahren.²¹⁵

Eine solche „Liebe zu den Menschen“ sei aber selten, so meint Brunner mit seiner Lehre von den Geistigen und vom Volk. Der allgemeinen menschlichen Natur falle es schwer, anders zu denken als die Masse, und so sei sie schuld am Mitmachen beim geselligen Lügen: „Den psychischen Verunreinigungen vermag niemand ganz sich zu entziehen. Jede Seele muß bis zu einem gewissen Grade mitmachen als ein Teil der Gesamtpsyche; wir sind imitatorisch eingerichtet, das ist ein Hauptsatz der Psychologie.“²¹⁶ Dass eine solch furchtbare Verhetzung gelang wie zum Beispiel gegenüber den Hexen, habe einfach einen anthropologischen Grund: „weil die Menschen verhetzbar sind; weil sie darauf warten, verhetzt zu werden und diejenigen zu morden, über die sie lügen; weil es sie beglückt, ihr Lügen und Wünschen und ihre Mordlust in ein System und eine Organisation

213 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 39–81.

214 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 77.

215 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 41.

216 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 54.

gebracht, gerechtfertigt und autorisiert zu sehen“.²¹⁷ „Daß es ihnen, den Guten, nicht gut geht“, so beschreibt Brunner das Interesse dieses Denkens, „daran sind die Andern schuld, die Schlechten. Den Tod verdienen diese Andern, man müßte sie ermorden; gar nicht wenige warten nur auf ein zulässiges oder doch für sie selbst nicht gefährliches Morden. (Jede Bewegung gegen den Andern geht in die Richtung des Mordens; in jedem Menschen steckt ein Mörder des Andern, – und kann ihm jeder ‚der Andre‘ werden!)“.²¹⁸ Lügen und Morden seien „soziale Äußerungen“: „Das wild erregte Blut verlangt, daß etwas geschehe und will mitmachen am Geschehen.“ Brunner resümiert: „Es ist wahrscheinlich die bedeutendste Lehre der Geschichte, die natürlich in der Gegenwart ihre Bestätigung findet: daß die Menschen am tiefsten gefesselt und am längsten zu gängeln sind durch törichte, sinnlose Versprechungen. Nur eben: mitbeschäftigt sein für die Erreichung des Ziels! Das ist Vorbedingung und Anfang bereits der Erfüllung.“²¹⁹

Im Weiteren bezieht Brunner seine philosophischen Implikationen auf das aktuell Politische – das Buch ist wie gesagt 1931 geschrieben – und charakterisiert, was er erwartet: In Hitlers *Mein Kampf* finde sich zum ersten Mal das von den Juden angeblich drohende Unglück „nach seinem bisher ungeahnten Umfange rücksichtslos aufgedeckt [...]. Alle frühere Enthüllung war noch wissenschaftlich unvollkommen“, schreibt Brunner.²²⁰ Wie seinerzeit Frauen als Hexen verfolgt und getötet wurden, so ergehe es jetzt auch den Juden; sie seien „auszurotten“. Es heiße: „Juda verrecke! Mit Verreckung der Juden verrecken die Unglücke und Unzufriedenheiten.“²²¹ „Auf dem Scheiterhaufen will man die Juden nicht rösten, das ist aus der Mode; aber ‚Blut muß fließen knüppeldick!‘ Das ist nicht aus der Mode. In Sängen der Begeisterung spricht das frommgläubige Volk aus, wonach sein Herz lechzt.“²²²

Beim Nationalsozialismus handele es sich um eine „politisch-wirtschaftlich-sozial-weltanschauliche Phrasengedunsenheit“, aus der ein „wahnwitzig vermessener Chauvinismus“ folge. Brunner kritisiert das Lächerliche der „wortreichen Geistesarmut“, den „Tugendprunk“, die „schamlose Begeisterung für das Vaterland“, den „grellgetünchten Chauvinismus und das Heldengeschrei“. Doch er glaubt auch zu verstehen, warum die Nationalsozialisten Erfolg haben:

Der Nationalsozialismus macht Eindruck, indem er die Lächerlichkeit paart mit der Fürchterlichkeit seiner Bereitschaft zum rücksichtslosen Dreinschlagen und zur Ausrottung der

217 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 56.

218 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 57.

219 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 58.

220 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 265f.

221 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 53.

222 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 63.

Schlechten und dadurch, daß er, wo irgend angängig, Gewalt anwendet: in Versammlungen, auf der Straße, gegen die staatliche Exekutivgewalt, und bei jeder Gelegenheit entrollt er seine Macht, rasselnd mit ihr und dazu brüllend. Spektakel machen, Spektakel! Spektakel bietet ja die Gewähr, daß das Richtige geschieht.²²³

Die Gewaltanwendung der Nationalsozialisten stoße nicht ab, sondern stecke eher zum Mitmachen an, führt Brunner weiter aus: „Gewalt imponiert und wirbt; die von ihr nicht Bedrohten schließen sich an, um selber auch gewaltig zu werden, und singen den künftigen Herren ihre Lieder.“²²⁴ Und weiter:

Die Rache der göttlich Geborenen an den Teuflischen, – das ist die Hauptreklame, das ist der Mittelpunkt der Aufklärung und der Kern der unfehlbaren Abhilfe. Nur muß der Judenhämmer erst Gesetz werden. Inzwischen, bis, mit den übrigen Versprechen der Lebensverbesserung, auch dieses Versprechen der Rache eingelöst wird, und zur Vervollständigung des neuen Beschäftigtseins, – inzwischen, bis das risikolose Morden angeht, begnügt sich der frömmste Teil des bezauberten Volkes mit meistens gleichfalls risikoloser Gräberschändung auf jüdischen Friedhöfen, besudelt und wirft um Leichensteine, malt riesige Hakenkreuze in die Leichenhalle, schreibt hinein „Heil Hitler, Juda verrecke!“ und zeichnet dazu Galgen mit gehängten Juden.²²⁵

Das „gesellige Lügen“ über die Juden, das sich darin ausdrücke, sei nicht bloß die „Gesinnung der Kanaille“, wie Theodor Mommsen, der Mitinitiator des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus, einmal gesagt habe; Brunner ist vielmehr der Auffassung, dass die „Kanaille“ in uns allen stecke.²²⁶ Und die Antisemiten seien auch nicht eigentlich Schuldige. Schuld sei das gesellige Lügen, das aus der allgemeinen menschlichen Natur folge.²²⁷ Eben wegen dieser allgemeinen Empfänglichkeit des Menschen gegenüber moralischen Verhetzungen hält Brunner den Nationalsozialismus, dem dies sehr gut gelänge, für höchst gefährlich: Der Nationalsozialismus sei ein Glaube, mit einer Tendenz zum Papalsystem, zum Inquisitionsverfahren und Denunziantentum, mit Ausschaltung des Intellekts, der Vernunft und des wirklichen Wissens; und er sei terroristisch: „Ihr sanktionierter Glaube macht sie zu den Guten; und wer nicht mit glaubt, der ist schlecht, der muß gewaltsam unterdrückt und hinweggeräumt werden.“²²⁸

Was am Ende dabei herauskommt, war Brunner sehr klar: „Der Jude hat in deutschen Fragen nicht mitzureden. Er ist Ausländer, Volksfremder, der nur Gast-

223 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 69.

224 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 69.

225 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 70.

226 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 9.

227 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 56.

228 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 76.

recht unter uns genießt, und zwar ausnahmslos in mißbräuchlicher Weise“,²²⁹ so paraphrasiert er die nationalsozialistische Absicht. Und wenn Joseph Goebbels am 23. November 1930 im Berliner Sportpalast äußert: „Es ist gefragt worden: Werden Köpfe rollen? und unsre Antwort lautet: Jawohl, sie werden einmal ganz verfassungsmäßig und legal rollen“, so versteht Brunner:

[Eine] derartige Hetze, wie sie nicht etwa nur dieser Gauführer, sondern wie der ganze Nationalsozialismus sie betreibt, haben in der Tat Juden und Nichtjuden ernst zu nehmen und zu fürchten; denn es ist die Hetze des Lügners und Mörders, der die Massen kennt, und der, auch wenn es nicht zum Morden der Leiber kommt, doch ein Mörder ist durch sein Lügen. Denn durch die Lügen und Verleumdungen seiner pestbringenden Aufklärung und nicht zuletzt durch Hohn und Verachtung mordet er das Mitgefühl für seine Opfer und macht sie zu Opfern der von ihm aufgewiegelten Massen.²³⁰

Mit dieser Situationsanalyse und massenpsychologischen Deutung musste Brunner seinen öffentlichen Kampf gegen den Antisemitismus aufgeben. Fast schon resigniert beschließt er seine Streitschrift: „Für den Verständigen ist genug gesagt, es gibt nur nicht genug Verständige, und die Menge kann nicht hören. [...] Und auch, daß sie nicht hören können – auch dies können und wollen sie nicht hören.“²³¹

V

Im Stillen schrieb Brunner weiter an seiner Kritik, die er jedoch nicht mehr publizieren konnte. So verfasste er 1932/1933, noch vor seiner Emigration, das Buch *Der entlarvte Mensch*, das eine erneute Zusammenfassung und Erweiterung seiner Theorien bietet, insbesondere auch seiner Staatstheorie, wiederum bereichert durch die Berücksichtigung der zeitgenössischen Ereignisse.²³²

Nach wie vor lag es Brunner fern, die Juden als bloß unschuldige Opfer zu betrachten. Er wiederholt den Vorwurf der Selbstisolation: „Wer sich isoliert, setzt sich der Verurteilung und den besonderen sozialen Gefährlichkeiten aus [...]; an der Selbstisolation, als an einem Spalier, zieht der Haß und die Lüge sich hinauf.“²³³

229 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 72.

230 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 73.

231 Brunner, Höre Israel (wie Anm. 207), S. 80f.

232 Brunner: *Der entlarvte Mensch*. Hrsg. von Lothar Bickel. Den Haag: Martinus Nijhoff 1951 (gekürzte Fassung). Die vollständige Fassung (nach der ich zitiere) erschien nur als Privatdruck: Hrsg. v. Magdalena Kasch. Den Haag 1953.

233 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 8.

Brunner argumentiert hier wieder geradezu biologisch: „Mit ihrer Widerspenstigkeit gegen die Anpassung haben die Juden ihre Lebensgrundlage geschädigt“,²³⁴ denn die Fähigkeit zur Anpassung bilde eine unserer wesentlichsten biologischen Eigenschaften. Das gelte aber nicht nur für unsere Physiologie, sondern ebenso für unser Bewusstsein. Die Anpassung „an die Eigenheit unsrer gesellschaftlichen Umgebung“ gehöre „zur Gesamtheit der biologischen Leistungen“. Die Gesellschaft sei „die erweiterte Lebenseinheit der Personen und die Bedingung für ihr Leben der Freiheit.“ Brunner meint: „Absonderung streitet vernichtend gegen das Recht, löst sich selber gliedhaft aus dem Einen der Recht schaffenden Lebensgemeinschaft.“²³⁵ Die Juden dienten einer verkehrten Lebensfürsorge. Sie sollten aufgeben, was ihre Assimilation hindert: ihre Nationalreligion²³⁶, ihre Namen²³⁷, ihren Separatismus²³⁸.

Seine politische Theorie erweitert Brunner in dem bemerkenswerten Herzstück des Buches, dem Kapitel: „Das Recht, und wie der Mensch sich irrt in sich“. Nach wie vor sieht er das Recht – ähnlich wie Hobbes – im Selbsterhaltungstrieb des Menschen begründet.²³⁹ Das nie ganz zu erreichende Ideal sei die „Herrschaft der Gesetze, nicht der Menschen“.²⁴⁰ Mit der Anlage zum Staat sei uns wegen des Egoismus auch „das Unrecht angeboren“ und „das Gefühl, mit unsrem Unrecht im Recht zu sein“.²⁴¹ Dies sei der Grund, warum so viel mehr Unrecht herrsche als Recht.

Brunner unterscheidet wieder, allerdings präziser und detaillierter als in *Der Judenhaß und die Juden*, Gesellschaft und Staat. Die „Rechtsprechung“ der Gesellschaft sei ganz anders als die des Staates²⁴²: „Die Gesellschaft ist die der unbändigen Egoisten mit unvollkommenem, viel irrendem und noch mehr verkehrtem theoretischen, psychologischen, juristischen Denken und mit ungerechtem Wollen und Handeln.“ Die Gesellschaft könne sich niemals bessern, „weil sie von Besserungsbedürftigem an sich selbst nichts weiß, immer nur an Anderen“. Nur durch den „Zwang des Vernunftrechts“ werde die Gesellschaft „einigermaßen in der Friedensordnung gehalten und sucht mit ihrer Ungerechtigkeit und ‚Schlechtigkeit‘ das Recht zu hintergehen, zu beeinträchtigen, zu beugen und unter Umständen das Recht gegen die von ihr für schlecht Gehaltene auf ihre

234 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 8.

235 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 9.

236 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 13–18.

237 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 19–44.

238 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 69–85.

239 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 104f.

240 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 108.

241 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 144.

242 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 151.

Seite, auf die Seite des Unrechts zu bringen. Sie ist das *Natum im Cultum*.²⁴³ Die Psychologie der Gesellschaft laute kurz und bündig: „Die *Schlechten* sind *anders* – die *Andern* sind *schlecht!*“²⁴⁴

Von hier aus bewertet Brunner auch noch einmal den Nationalsozialismus. Die NSDAP sei „das entfesselte *Natum*“,²⁴⁵ ein „*Natumsozialismus*“, der die Juden ohne Anklage bereits gerichtet habe.²⁴⁶ Brunner zitiert Nationalsozialisten, die sich eine „sizilianische Vesper“ erhoffen,²⁴⁷ eine „Nacht der langen Messer“²⁴⁸ oder auch einfach ein Totschlagen der Juden, zum Beispiel mit einem Spaten, nachdem sie sich ihr eigenes Grab geschaufelt hätten.²⁴⁹ Angesichts solch martialischer Äußerungen wird auch Brunners eigene Wortwahl drastischer: Er spricht von „Mißgeburten“²⁵⁰, nennt Hitler ein „schieläugiges Ungeheuer“²⁵¹ und fürchtet einen totalen Niedergang Deutschlands, weil „die Jungens und Schlackse des Nationalsozialismus“ das Recht und den Staat „auf das niedrigste Niveau gebracht“ hätten.²⁵² Brunner resümiert:

Der Dreck soll uns alle waschen und die Dummheit und Tollheit wird zur Regierung gerufen. Unser Deutschland ist ja ein Giffang geworden und ein Irrenhaus – die Massenpsychose und Hitlerei ist ärger noch als das Massenelend. Das ist es nicht, was der deutschen Seele nottut zu erlernen: Streit gegen die Deutschen, Bruderverleumdung, Werfen mit Unflat und mit Biergläsern, grausame Stimmen von sich geben, wütiger Bruderhaß und Bruderkrieg, dazu die knechtsautomatisch gebückte Seele und daß man veredeltermäßen sein Gewissen in die Hände eines unfehlbar besessenen heiligen Vaters gebe.²⁵³

Brunner zweifelt offenbar nicht mehr an einer Machtübernahme Hitlers, meint aber, dass es sich nur um ein vorübergehendes Ereignis handeln könne. Obgleich eine breite „Rechtsgefühllosigkeit“ herrsche, weil Hitlers Programm „klarste Entrechtungsabsichten“ und einen „kriegerischen Vernichtungswillen“ auszeichne, werde Hitler in weiten Teilen der Bevölkerung gehasst, und zweifellos stelle ein nationalsozialistischer Staat „eine Ironie auf sich selbst dar“ und werde schei-

243 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 152.

244 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 154.

245 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 159.

246 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 205.

247 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 205.

248 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 209.

249 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 205.

250 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 213.

251 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 214.

252 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 215.

253 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 215.

tern²⁵⁴ – schon allein deswegen, weil Recht und Freiheit als „Grundforderungen der Menschennatur“ nicht lange zum Schweigen zu bringen seien. Brunner vergleicht die Unterdrückungsabsichten des Nationalsozialismus mit denen des Kommunismus: Es werde sich zeigen,

daß die noch so gut gemeinten Versprechungen unerfüllbar bleiben, der gute Despot so unerträglich ist wie der böse und der Abfall vom System des Rechts- und Freiheitsstaates, statt des Arbeiterparadieses, nichts als Sklavenelend bringt. ‚Freiheit ist ein bürgerliches Vorurteil‘, sagte Lenin; aber die Menschennatur spricht anders und erträgt eher die teilweise Unterdrückung durch die Mächtigen, Reichen und Listigen als die völlige Unterdrückung und Erstickung.²⁵⁵

Daher glaubt Brunner: „Ein richtiger als bisher verarbeiteter Demokratismus mit öffentlicher Kontrolle der auf die Verfassung eidlich verpflichteten Regierung durch Reichstag und Reichsgericht dürfte, als die relativ größtmögliche Sicherung des Volkswohles, die nächste Zukunft unsrer Welt bilden.“²⁵⁶

Angesichts solcher Ansichten kann man sich vorstellen, wie Brunner zumute war, als er Zuspruch von der falschen Seite bekam: Wilhelm Schwaner versuchte, unter Hinweis auf die gemeinsame Freundschaft mit Walther Rathenau, mit Brunner Kontakt aufzunehmen. Brunner kommentiert dies in seinem *Tagebuch* so: Schwaner habe sich auf den „Stuhl des Zeitideals“ gesetzt. Mit seiner *Germanenbibel* und der Zeitschrift *Der Volkserzieher* habe er sich „unter die Armee der deutschen Germanenhelden“ verirrt.²⁵⁷ „Geratener, wenn wir uns [...] praktisch aus dem Weg bleiben“, schreibt Brunner ihm, und mit Bezug auf Rathenau: „Ich bin ein Deutscher von andrem Schlage – ich schlage!“²⁵⁸

Ebenso wenig Interesse konnte Brunner an einem Kontakt mit dem erklärten Nationalsozialisten Friedrich Meyer-Schönbrunn haben, der unter dem Pseudonym Thomas Münzer eine begeisterte Rezension über das *Pflichten*-Buch in der von Otto Strasser herausgegebenen Zeitschrift *Der Nationale Sozialist* publiziert hatte.²⁵⁹ Brunner sei ein „Weiser jüdischen Geblüts“, heißt es da; sein Buch sei „grundehrlich“. Die Juden seien Schuldige und hätten den größten Teil der Emanzipation selbst zu tragen. Und: „Das verstockte Juda aber gehört ins Ghetto, wenn

254 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 214.

255 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 185.

256 Brunner, *Mensch* (wie Anm. 232), S. 213.

257 Brunner, *Tagebuch* (wie Anm. 138), S. 60–63.

258 Brunner, *Briefe* (wie Anm. 2), S. 427f.

259 Münzer, Thomas [i.e. Friedrich Meyer-Schönbrunn]: Das Judentum als Nationalreligion! Völkische Zionisten und Nationaldeutsche?? Ueber Constantin Brunners Buch „Von den Pflichten der Juden und von den Pflichten des Staates“. In: *Der Nationale Sozialist* (20. September 1930).

alles Entgegenkommen der ‚Fremden‘ an ihrem Hochmut und ihrer Einbildung scheitern sollte.“ – So hatte Brunner seine Kritik natürlich nicht gemeint. „Er wüsste noch nicht“, äußert er gegenüber seiner Stieftochter Lotte, „ob er diesen Mann nicht ganz ruinieren würde – ,denn wenn ich ihn zwischen die Finger kriege, ist er fertig; aber er hat ein kleines Gewissen, vielleicht kann das wachsen. Und einer in einem Kreis, das ist immer mehr als einer.“²⁶⁰

Andererseits hatte Brunner persönlich zunehmend Kontakt mit Zionisten, darunter trotz allem auch Anhängern seiner Lehre, die unter dem Druck der Ereignisse nach Palästina auswanderten. Er half ihnen durch Vermittlung von Kontakten.²⁶¹ Dennoch blieben die Reaktionen von jüdischer Seite kritisch. Wo nicht direkt Brunners Antizionismus widersprochen wurde, empfand man doch wenigstens seine Assimilationsforderung als zu weitgehend: Es gehe um den „Bestand der Juden“, um „Leben oder Untergang“, heißt es zumeist.²⁶² So folgt zwar zum Beispiel Eva Reichmann Brunners Ansicht von der Entstehung des Judenhasses: Judenhass sei Menschenhass, der sich am Anderssein entzündete. Aber Brunners Konsequenz, das Aufgeben des Andersseins, zum Beispiel auch des Namens „Jude“, kann sie nicht teilen: „Hier liegt die Entscheidung“, schreibt sie: „Auch um das Erlöschen des Judenhasses, um unsere Erlösung von unserer Judennot zu erringen, wäre uns der Preis zu hoch, der da gefordert wird: denn er bedeutet nichts anderes als unseren Untergang als Juden.“ Das jüdische Anderssein sei nicht „unnötig und verstandslos“, wie Brunner behauptete: „Man ist nicht jüdisch-völkisch, weil man sein deutsch-jüdisches Sein, sein Eins- und doch Anderessein inmitten der deutschen Umwelt als etwas Lebenswertes empfindet.“ Emanzipation bedeute daher, „daß unser Judesein nicht mehr als Not auf uns lasten wird“. Sie vertritt damit eine Position, die Brunner 1920 in *Memscheleth sadon* formuliert hatte, die er aber angesichts der drohenden Gefahr auf eine Weise zuspitzte, die selbst liberale Juden als zu weitgehend empfanden. So ist Eva Reichmann der in der Folge tragischen Ansicht, die Bürde des Judeseins solle mit dem Bewußtsein empfunden werden, „das Leiden für ein Schicksal auf uns genommen zu haben, das uns das Leiden wert ist“.²⁶³

260 Lotte Brunner, Tagebuch (wie Anm. 137), 27. November 1930.

261 Vgl. zum Beispiel die Briefe an Moscheh Schefi. In: Brunner, Briefe (wie Anm. 2), S. 420f. und S. 429f.

262 Kahn, Mauritius: Bestand und Untergang der deutschen Juden. Antwort an Constantin Brunner. In: Der Morgen 8 (1932) H. 1. S. 72–80; Reichmann, Eva: Leben oder Untergang? Eine Antwort an Constantin Brunner. In: C.V.-Zeitung 10, Nr. 42 (16. Oktober 1931). S. 495f. Wieder in: Reichmann, Eva G.: Größe und Verhängnis deutsch-jüdischer Existenz. Zeugnisse einer tragischen Begegnung. Heidelberg 1974. S. 33–37.

263 Reichmann, Leben oder Untergang (wie Anm. 262), S. 496. Vgl. auch Brunner, Briefe (wie Anm. 2), S. 460f.

Anders als die Kritik am Verhalten der Juden wurde Brunners Antisemitismuskritik offenbar auch zu diesem Zeitpunkt kaum rezipiert. Bemerkenswert ist hier eine Äußerung des Journalisten Leo Hirsch anlässlich von Brunners 70. Geburtstag im August 1932 im *Berliner Tageblatt*:

Wer heute liest, was Brunner vor acht Jahren gegen den deutschen Nationalismus geschrieben hat²⁶⁴, muss betroffen sein von dieser prophetischen Treffsicherheit; all die komplizierte Primitivität der scheinbar nationalen Bewegung, die erst in den letzten vier Jahren gross geworden ist, hatte Brunner nicht nur vorausgeahnt, sondern im Vorhinein auch bis auf die Wurzeln blossgelegt, blossgestellt, und noch von den heutigen Gegnern ist keine ebenbürtige Entlarvung geschrieben worden. Brunners grosses Werk über den Judenhaß²⁶⁵, vor dreizehn Jahren erschienen, wird für immer die endgültige Formulierung alles dessen bleiben, was je über Antisemitismus zu sagen ist.²⁶⁶

Ähnlich positiv äusserte sich schon zur Jahreswende 1931/1932 der Arzt und enge Freund Brunners, Borromäus Herrligkoffer, in den *Abwehrblättern*. Niemand habe so klar wie Brunner die Ursachen der „Volksseuche“ des Antisemitismus offengelegt, heisst es da. Allerdings stellte die Redaktion in einer Vorbemerkung klar, was offenbar viele Juden damals über Brunner dachten: „Wir können die leidenschaftliche Diffamierung des Zionismus ebenso wenig gutheissen, wie wir etwa von der totalen Emanzipation die Lösung der Judenfrage oder auch nur das Verblässen ihrer negativen Projektion, des Antisemitismus, erhoffen.“²⁶⁷

Herrligkoffers positive Stellungnahme sollte noch ein Nachspiel haben. Als man ihn 1933 als „Judenfreund“ zu diffamieren begann, distanzierte er sich von seinen Äusserungen und verfasste schliesslich 1936 ein regimetreues Buch, in dem es unter anderem heisst: „Wir rotten das Faule, Kranke, Modrige, das Gift grundsätzlich da aus, wo es uns faßbar als Erscheinung gegenübertritt, um die Übertragung auf die kommenden Geschlechter nach Möglichkeit und Tunlichkeit zu verhindern, um allmählich im Laufe der Jahrhunderte gesunde, widerstandsfähige, arteigene Rassestämme und Rassemenschen zu züchten“.²⁶⁸ Und weiter: „Das Gesetz, nach dem die später geborenen deutschen Menschen antreten, wird jene Voraussetzungen enthalten, welche die Epoche eines Adolf Hitler als erste

264 Hirsch bezieht sich offenbar auf den Abschnitt „Das Unglück unsres deutschen Volkes und unsere ‚Völkischen‘“ in Brunner, *Einsiedler* (wie Anm. 3), S. 79–151.

265 Hier bezieht sich Hirsch auf Brunner, *Judenhaß* (wie Anm. 17).

266 L. H. [i.e. Leo Hirsch]: Constantin Brunner. In: *Berliner Tageblatt* 61, Nr. 410 (30. August 1932). S. 3.

267 Herrligkoffer, Karl Borromäus: Der Antisemitismus im Lichte Constantin Brunners. In: *Abwehrblätter* 41, Nr. 8/9 (Dezember 1931). S. 238–241 und 42, Nr. 1/2 (Februar 1932). S. 25–28.

268 Herrligkoffer, Carl B.: *Kämpfer um Leben und Tod. Gedanken, Plaudereien und Erlebnisse aus 40jährigem Arzttum*. München 1936. S. 8.

bewußt erstrebt und eingeleitet hat. Eine deutsche Form wird geprägt, dauerhaft, hart, kraftvoll, heroisch.“²⁶⁹ Das Buch endet mit den Sätzen: „Das Tagwerk des Neubaues am Dritten Reich hat begonnen. Frohgemut und kraftgeschwellt geht die Jugend ans Werk. Urgewaltig die Aufgabe. Sie wird gelöst. Denn der Baumeister ist ein Riese – Adolf Hitler.“²⁷⁰ Brunner kommentierte: „Fünfzig bis sechzig Prozent sind – Opfer des Regimes – zu Heuchlern geworden. Gute, brave Männer, wie Borro einer, fallen in die Erbärmlichkeit der Schwäche.“²⁷¹

Was Brunner nach der Machtübernahme Hitlers zu tun hatte, war für ihn keine Frage. Sofort nach den entscheidenden Reichstagswahlen am 5. März 1933 verließ er, mit 70 Jahren, Deutschland. „Jetzt bin ich gebissen“, rief er in dem Aufsatz „Am 6. März“ aus,²⁷² den er im Frühjahr 1933 im niederländischen Exil schrieb, wo ihm eine Freundin, Selma van Leeuwen aus Rotterdam, Fuß zu fassen half. Zum Bürgerkrieg habe es in Deutschland nicht mehr kommen können, meint Brunner, weil es in Deutschland „so viel Gesundheit“ nicht mehr gebe.²⁷³ Der Zwang, die nationalsozialistischen Gräueltaten hätten „gegen den Willen des deutschen Volkes“²⁷⁴ und „unter Ausnützung einer schweren sozialen Krise“²⁷⁵ Erfolg gehabt. Brunner beklagt die eingeschränkte Meinungsfreiheit und politische Meinungsfärbung: „Das Volk hört und liest nichts mehr, als was es befehlenmaßen hören und lesen darf und soll, ein völliges Opfer der Suggestion durch eine Reklame, die in der Politik hier zum ersten Mal den absolut kindischen Pegel erreicht und damit die Macht über die Gemüter des Volks erlangt hat.“²⁷⁶ Und schließlich befürchtet er einen neuen, fürchterlichen Weltkrieg, der Deutschland vernichten werde: „Die armen, armen Menschen, statt auf Solidarität für das Leben zu denken, glauben sie an Solidarität des Sterbens und an den Weltkrieg, an die Weltvergiftung als an Heroismus; und die nicht daran glauben, müssen auch daran glauben!“²⁷⁷

269 Herrligkoffer, Kämpfer (wie Anm. 268), S. 9.

270 Herrligkoffer, Kämpfer (wie Anm. 268), S. 239.

271 Kasch, Magdalena: Meine letzten Jahre mit Constantin Brunner. Aufzeichnungen aus den Jahren 1935–37. Den Haag 1990. S. 123. Brunner hat diesen Fall auch in seinem letzten Buch *Unser Charakter oder Ich bin der Richtige!* (wie Anm. 96), S. 79 aufgenommen, allerdings ohne Herrligkoffers Namen zu nennen. Zu Herrligkoffers Schwierigkeiten während der Nazizeit siehe seinen Brief an Magdalena Kasch vom 11. Januar 1947 (Leo Baeck Institute im Jüdischen Museum Berlin, Constantin Brunner Collection III, 1, 6, 3).

272 Brunner, Constantin: Am 6. März. In: Brunner, Vermächtnis (wie Anm. 18), S. 49–113, hier S. 49.

273 Brunner, Am 6. März (wie Anm. 272), S. 49.

274 Brunner, Am 6. März (wie Anm. 272), S. 56f.

275 Brunner, Am 6. März (wie Anm. 272), S. 49.

276 Brunner, Am 6. März (wie Anm. 272), S. 51f.

277 Brunner, Am 6. März (wie Anm. 272), S. 96f.

Noch ein letztes Mal, in einem wohl 1935 geschriebenen *Nachwort zu meinem Testament* äußert sich Brunner ausführlich über unser Thema.²⁷⁸ Brunner erwähnt schon die Konzentrationslager²⁷⁹ und dass Julius Streicher im *Stürmer* ganz allgemein die Todesstrafe über die Juden zu verhängen fordert. Brunner kritisiert auch die Erziehungsmethoden des Nationalsozialismus²⁸⁰ und den angeblich „sittlichen Unwert“ des Einkaufens bei Juden.²⁸¹ Wieder hält er die Reklame für den „stärksten Machtfaktor im deutschen Volk“; es erscheine der Sklaverei williger als jedes andre Volk. Deutschland habe unter den modernen Völkern die kräftigsten Sklavenhalter.²⁸² Die Theorie von der Reinheit der Rasse habe nationale Bedeutung erlangt; sie sei nun „der heiligste Ernst und Unfug eines ganzen Volkes geworden, die dogmatische Unterlage seines neuen Glaubens“.²⁸³

Obgleich Brunner hier von Dogmen des Nationalsozialismus spricht, bringt er ihn, deutlicher als früher, geistesgeschichtlich in Zusammenhang mit dem Sophismus – er spannt einen weiten Bogen von der Antike vor allem bis zu Nietzsche. Der Nationalsozialismus, den Brunner synonym auch als Faschismus bezeichnet, habe hier seine eigentliche Grundlage:

Die griechischen Sophisten [...] sind die Väter des Faschismus; von ihnen stammt das theoretische Fundament, die „weltanschauliche“ Begründung des faschistischen gewalttätigen Auftretens. Was in der Vorkriegszeit Nietzsche, die neuesten Hegelianer, Sorel, Syndikalismus und Nationalismus, was das lange Kriegserlebnis, der Kriegsgeist in den Gemütern und was die pessimistische Zeitstimmung (die Not der Völker und die dadurch wachsende Angst und Not der Völker voreinander und miteinander) hinzugebracht, das alles hat Bedeutung dadurch, daß es dem Natum recht gibt, ist aber doch nur sophistischer Dilettantismus und Entstellung, bei Nietzsche mit seinem „heroischen Realismus“ und seinem Übermenschen als dem Sinn der Erde, mit seiner Verachtung und Verhöhnung der Masse und des Humanitätsideals, knabenhaft unreif, krankhafte und krankheitsromantische Entstellung der alten ehrlichen Sophistik, welche das Unrecht dem Unrechtleiden vorzieht und es dem Starken anempfiehlt als geeignetes Mittel, die Herrschaft über die Schwachen zu erlangen.²⁸⁴

Für Brunner sind Nationalsozialismus, Faschismus, Kommunismus und Anarchismus, so verschieden sie in ihren Intentionen auch sein mögen, gleichermaßen Feinde der Freiheit und des Rechts. Er argumentiert von einem alle Menschen

278 Brunner, *Nachwort* (wie Anm. 18).

279 Brunner, *Nachwort* (wie Anm. 18), S. 143.

280 Brunner, *Nachwort* (wie Anm. 18), S. 142.

281 Brunner, *Nachwort* (wie Anm. 18), S. 175.

282 Brunner, *Nachwort* (wie Anm. 18), S. 135.

283 Brunner, *Nachwort* (wie Anm. 18), S. 137.

284 Brunner, *Nachwort* (wie Anm. 18), S. 158.

umfassenden Humanitätsideal aus, dem jede politische Organisation zu dienen habe.

Es verwundert daher nicht, dass Brunner von hier aus auch weiterhin – trotz der Ereignisse – gegen den Zionismus polemisiert. Wenn die Zionisten den palästinensischen Arabern das Land wegnehmen würden, würden sie „schuldig“ werden – und zweifellos würden sich die Araber auch dagegen wehren, sodass eine zionistische Zukunft doppelt zu fürchten sei:²⁸⁵

Diese schuldvolle Absicht der Zionisten und das Recht der palästinensischen Araber auf ihr Land und die Tatsache Großarabien – das sind die einfachen elementaren Verhältnisse, die, von der politischen Unzurechnungsfähigkeit der Zionisten aus der Rechnung gelassen, zu einem Unglück für „die Juden“ führen müssen riesenmäßig viel ärger, als sie in irgend einem andern Land erfahren können.²⁸⁶

Aber entscheidender ist für Brunner wohl noch, dass er diesen Weg auch für unnötig hält. Er erwartet, dass die Demokratie sich gegen die herrschenden Unrechtsregime durchsetzen und damit auch die Emanzipation der Juden vorschreiten werde: „Von meiner Sternwarte erkenne ich die Demokratie als die lebenverleihende Sonne unsrer Staaten“, meint er, „sie kann vorübergehend eine Verfinsterung erfahren, unter der sie aber weiter steigt und nachher um so größeren Glanz geben wird.“²⁸⁷

Feind der Demokratie ist für Brunner neben den „Freiheitswürgern“ Faschismus und Kommunismus auch die Kirche, die keiner Reform mehr fähig sei, da die Welt für ihre „Reklame“ keine Ohren mehr habe.²⁸⁸ Nach der „halb anarchischen Durchgangszeit“ des Faschismus und Kommunismus werde „die neue Epoche der religionslosen christlichen Demokratie“ erstehen.²⁸⁹ Für Brunner ist „religionslos christlich“ kein Widerspruch, wie er in *Unser Christus oder das Wesen des Genies*²⁹⁰ gezeigt hat, wo er das ethische Ideal Christi einem in der Kirche verankerten jenseitsgerichteten Glauben an einen transzendenten Gott gegenüberstellt.

Von der religionslosen christlichen Demokratie, für die Deutschland sich noch weniger reif zeige als jedes andere Land,²⁹¹ erwartet Brunner, dass sie dem Staat die höchste Macht gibt, „aber ohne das orthopädische Streckbett der

285 Brunner, Nachwort (wie Anm. 18), S. 193f.

286 Brunner, Nachwort (wie Anm. 18), S. 194.

287 Brunner, Nachwort (wie Anm. 18), S. 189f.

288 Brunner, Nachwort (wie Anm. 18), S. 196.

289 Brunner, Nachwort (wie Anm. 18), S. 197.

290 Brunner, Christus (wie Anm. 13).

291 Brunner, Nachwort (wie Anm. 18), S. 197.

Gleichschaltung für alle die verschieden gearteten Staatsbürger und ohne diesen das Privatleben zu rauben und die Möglichkeiten zur Entwicklung“.²⁹² Dieser Staat habe kraftvoll zu sein, „ohne Gebrüll, ohne Reklame und ohne die Phrasen eines das Volk betrügenden Mythos über die Guten und die Schlechten“.²⁹³ Er habe zum wirklichen Wohl aller „das Kollektivum der Individuen“ zu sein, aber nicht gegen, sondern für die Individuen,

die als Singularitäten, als einzige, einmalige, nie wiederkehrende allerkostbarste Lebens-eigentümlichkeiten im Staate sich selbst gehören, ein jeder nach seinem Bilde. Der Staat, der ihretwegen der Staat ist, hat so von ihnen zu denken und nicht, daß sie seinetwegen da seien und nur leben, um zu töten und getötet zu werden, um zu erschießen, zu vergiften, zu verstümmeln und erschossen, vergiftet und verstümmelt zu werden.²⁹⁴

Von dieser neu sich formierenden religionslosen Demokratie erwartet Brunner auch den entscheidenden Fortschritt in der Emanzipation der Juden.²⁹⁵ Die Emanzipation bestehe ganz wesentlich in der „Mischehe“, durch die die Juden langsam in die Gesellschaft aufgehen und als etwas Besonderes „verschwinden“ würden.²⁹⁶ Im kommunistischen Russland, dem er politisch recht skeptisch gegenüberstand, sah Brunner Ansätze zur Verwirklichung dieses Ideals. Je weitgehender die Juden sich in die Gesellschaften auflösen würden, desto stärker vermindere sich der Judenhass.²⁹⁷ Gleichwohl bleibt Brunners Zielvorstellung von einer starken Skepsis geprägt. Die egoistische Natur des Menschen verhindere ein friedliches Zusammenleben unterschiedlicher Kulturen und Völker in einem Gemeinwesen – jedenfalls dann, wenn es kein einendes Grundgefühl gebe. Eine Nation funktioniert für Brunner nur dort, wo sich Menschen als Gleiche unter Gleichen verstehen und akzeptieren.

VI

Es bleibt die praktische – und auch heute weiterhin aktuelle – Frage, wie viel kulturelle Verschiedenheit eine Gesellschaft im Einzelfall zuzulassen in der Lage ist. Brunner hat hier eine zunehmende Verengung im Denken seiner Mitbürger erleben müssen und reagierte darauf mit einer Verschärfung seiner Antisemi-

292 Brunner, Nachwort (wie Anm. 18), S. 200.

293 Brunner, Nachwort (wie Anm. 18), S. 202.

294 Brunner, Nachwort (wie Anm. 18), S. 202.

295 Brunner, Nachwort (wie Anm. 18), S. 195.

296 Brunner, Nachwort (wie Anm. 18), S. 194f.

297 Brunner, Nachwort (wie Anm. 18), S. 194.

tismus- und Zionismuskritik sowie einer verstärkten Forderung nach Assimilation, um den Anlass des Hasses zu reduzieren. Mit „jüdischem Selbsthass“, wie manche Kritiker glauben, hat dies nicht viel zu tun.²⁹⁸ Brunner hat vielmehr die anthropologischen und gesellschaftlichen Mechanismen philosophisch durchleuchtet und daraus praktische Konsequenzen gezogen, unter welchen Bedingungen das Zusammenleben von Menschen funktionieren kann und unter welchen Freiheit und Sicherheit gefährdet sind. Dass für ihn das Überleben wichtiger ist als die Kultur – damit aber auch eine gewisse Anpassung an die Kontexte, in denen wir leben –, das zeigt gerade, dass Brunner hier keineswegs „suizidal“ dachte, sondern ganz im Sinne seiner Theorie des praktischen Verstandes essentiell an die „Lebensfürsorge“. Die Tatsache, dass der Nationalsozialismus die Überhand gewonnen hat, widerlegt auch keineswegs Brunners Theorie, sondern bestätigt gerade, dass ein friedliches Zusammenleben dort nicht möglich ist, wo einzelne Interessengruppen anderen Mitbürgern die Gleichberechtigung absprechen. Tragisch ist hier lediglich, dass Brunner sich damals mit seinem politischen Programm nicht durchzusetzen vermochte.

Diese Tragik äußert sich auch in der Ausweglosigkeit, mit der Brunner sich wie alle anderen Juden konfrontiert sah. Eine Auswanderung war zwingend erforderlich, aber das konnte für Brunner nichts mit einer Hinwendung zum Zionismus zu tun haben, denn es ging dabei nicht um ein anderes politisches Programm, sondern um die Rettung des Lebens. Falsch erschien Brunner nicht sein eigenes politisches Denken, sondern dass die Nationalsozialisten den Rechtsstaat außer Kraft gesetzt hatten. Dies änderte aber nichts an Brunners unbedingter Forderung

298 Der Vorwurf stammt von Theodor Lessing (Der jüdische Selbsthass. Berlin 1930. S. 213) und wird von Kilcher, Gebot (wie Anm. 2) wiederholt, der zudem meint, Brunners Forderung nach Selbstemanzipation und damit auch nach Assimilation zeige „das Gesicht des Inhumanen“, sei „suizidal“ und „der Gipfelpunkt des tragischen Irrtums“. Brunner selber distanziert sich klar von jüdischem Selbsthass; er bezeichnet ihn als eine Schizophrenie: „Gar nicht wenige Juden wollen nur antisemitisch *scheinen*, weil sie dumm genug sind, zu glauben, sie würden dadurch um so weniger als Juden angesehen. Aber andre, und ebenfalls gar nicht wenige leiden ernsthaft an entoptischem Antisemitismus. Man trifft sie in der Tat erfüllt von einer Art Selbsthaß, soweit das nur irgend möglich ist – nämlich durch Teilung ihres Selbst in ein antisemitisch Kritisierendes, Hassendes und ein jüdisches Kritisiertes, Gehaßtes; besessen vom antisemitischen Dämon, haben sie, wie andre ‚Besessene‘ zwei Iche, davon oft das eine durch das andere (wie Geschichten der Besessenen erzählen) pöbelhaft beschimpft und bedroht wird. [...] Diejenigen Juden, denen die Judenhasser das Kapitolium verwirrt haben, gehören ohne Zweifel zu den närrischsten aller Lebewesen; denn sie verneinen mit ihrem Urteil über sich selbst die eigene Existenz und haben bei allem Kampf ums Dasein noch den Kampf ihres Daseins gegen ihr Dasein in sich selbst zu bestehen.“ S. Brunner, Judenhaß (wie Anm. 17), S. 65f. Der zweite Teil des Zitats auch im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Bd. 9. Basel 1995. Sp. 459, Art. „Selbsthass, jüdischer“).

nach einer Wiedereinsetzung der Rechtsstaatlichkeit. Seine Einschätzung, dass der Nationalsozialismus nicht lange überleben werde und dass dann eine neue, stärkere und rechtsstaatlich besser abgesicherte Demokratie entstehen würde, wurde letztlich von der Geschichte bestätigt, auch wenn Brunner selbst dies nicht mehr erleben sollte. Zugleich wurden die zentralen Forderungen, die nicht nur von Brunner, sondern in den neuzeitlichen politischen Theorien vielfach an eine Staatskonzeption gestellt werden, weitgehend erfüllt: Religion, Kultur, „Rasse“, Herkunft der Bürger spielen in den westlichen Nationen keine Rolle mehr für die rechtliche Gleichheit. Gleichwohl sind Konflikte geblieben, die zweifellos nicht so stark sind wie die „Judenfrage“, aber vielleicht immer noch nach ähnlichem Muster verlaufen. Es wäre reizvoll, Brunners Konzept, seine Theorie des Hasses, der Ausgrenzung von „Anderen“ und auch der Selbstisolation, hierauf anzuwenden; Ansätze hierzu gibt es bereits.²⁹⁹ Wie viel Verschiedenheit erträgt eine Gesellschaft, bevor sie gespalten wird? Wie weitgehend muss eine Assimilation erfolgen? Brunners Theorie ist auch hier eine Stimme, die zu hören sich lohnt: Sie macht die Antwort von dem Grad der Toleranz einer Gesellschaft und damit von der besonderen historischen Situation abhängig.

Dass es für ihn selber 1933 keinen Spielraum mehr gab, war Brunner völlig klar. Er blieb in der Sache unnachgiebig, aber floh ins Exil nach Den Haag, wo er 1937 starb. Damit blieb ihm das Schicksal seiner Frau Leoni und seiner Stieftochter Lotte erspart, die 1943 im Vernichtungslager Sobibor von denen ermordet wurden, die Brunner zeitlebens bekämpft und denen er vergeblich sein humanistisches Ideal entgegengesetzt hatte.

Brunners Nachlass wurde nur mit Glück und durch den mutigen Einsatz einer Freundin vor den Nazis gerettet: Magdalena Kasch hatte für Brunner schon

299 Conradi, Erörterung (wie Anm. 2), ist der Auffassung, dass Brunners Ausgrenzungstheorie sehr viel spätere Diskussionen vorwegnehme: „Der von Brunner vollzogene Perspektivenwechsel, der bisher kaum wahrgenommen wurde, wird auch in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Theoriebildung des ausgehenden 20. Jahrhunderts etwa in der Kritischen Weißseinsforschung oder der Geschlechterforschung als Ausgangspunkt der Analyse vorgeschlagen: Eine als hegemonial zu beschreibende Position, die unverortet, unbenannt und damit auch unsichtbar bleibt, fungiert zugleich als ein allgemein bekanntes, normativ wirkendes und Geltung beanspruchendes Ideal, das für selbstverständlich gehalten wird. Die Privilegien einer solchen Position, deren Erreichung durchaus großer kultureller, sozialer und gesellschaftlicher Anstrengungen bedarf, werden dadurch gesichert, dass ‚Andere‘ als Abweichung vom Ideal verortet, benannt sowie ‚markiert‘ und damit sichtbar gemacht werden. Sie gelten als Ausnahme von der Selbstverständlichkeit.“ – Erkelenz, Emanipationsgedanke (wie Anm. 2), bezog Brunners Theorie auf die Frage nach Multikulturalität und Fremdenfeindlichkeit. Er resümiert: Brunners „Überlegungen zur Emanzipation und Assimilation sind in seiner Psychologie des Hasses gegründet, und sie sind – in die Praxis umgesetzt – auch wohl geeignet, den Haß zu vermindern und den Frieden zu vermehren“ (S. 263f.).

1933 in Berlin das Manuskript *Der entlarvte Mensch* vergraben und später über die Grenze in die Niederlande geschmuggelt.³⁰⁰ Nach der Besetzung der Niederlande hat sie Brunners Schriften in ihrer Wohnung so gut versteckt, dass sie auch bei Haussuchungen der Gestapo nicht gefunden wurden. Weitere Dokumente hat sie erfolgreich über den Krieg gerettet, indem sie sie hinter Brunners Grab vergrub.³⁰¹ Nach dem Krieg war der gerettete Nachlass der Ausgangspunkt für die Gründung des Internationaal Constantin Brunner Instituut in Den Haag, das Brunners Schriften neu publizierte und den Nachlass schließlich 2008 an das Leo Baeck Institute in Berlin übergab, wo er jetzt online zugänglich wurde.³⁰² Diese Dokumentensammlung enthält eine Unmenge von Briefen, Manuskripten und Druckschriften nicht nur Brunners, sondern auch seines Freundeskreises, sodass hier eine ausgezeichnete Möglichkeit besteht, Leben, Werk und Wirkung Brunners sowie seines Freundeskreises zu erforschen.

300 Brunner, Mensch (wie Anm. 232).

301 Kasch, Magdalena: Bericht über die Rettung der Manuskripte. In: Die Constantin Brunner Gemeinschaft. Interne Zeitschrift 1 (Mai 1947) H. 3. S. 24–29. Auch als Sonderdruck, Den Haag o.J.

302 Zu finden unter: <http://digifindingaids.cjh.org/?pID=1526023> (8.10.2013).

Olaf Kistenmacher

Kritik aus den eigenen Reihen

Alexandra und Franz Pfemfert, Alexander Berkman
und Emma Goldman, Leo Trotzki*

Obwohl die organisierte Arbeiterbewegung sich seit ihren Anfängen gegen Judenfeindschaft aussprach, antisemitische Parteien bekämpfte und die Kommunistische Partei Russlands (Bolschewiki) unmittelbar nach der Revolution 1917 jüdenfeindliche Aussagen und Handlungen unter Strafe stellte,¹ belegen zahlreiche historische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen, dass es innerhalb der anarchistischen, kommunistischen und sozialistischen Linken Judenfeindschaft gegeben hat.² Nach den aktuelleren Debatten zu urteilen, kehrt die Diskussion über die politische Bedeutung dieses Phänomens immer wieder an den Anfang zurück. Es zu thematisieren, verletzt nach wie vor ein „Tabu“,³ und die Reaktionen auf entsprechende Studien lauten, sie seien „logisch inkonsistent“ und „hoch

* Für wertvolle Anregungen und Anmerkungen danke ich Wladislaw Hederer und Mario Keßler.
1 Fetscher, Iring (Hrsg.): *Marxisten gegen Antisemitismus*. Hamburg 1974; Herbeck, Ulrich: *Das Feindbild vom „jüdischen Bolschewiken“*. Zur Geschichte des russischen Antisemitismus vor und während der Russischen Revolution. Berlin 2009.

2 Aus der mittlerweile umfangreichen Literatur s. „Antisemit, das geht nicht unter Menschen“. *Anarchistische Positionen zu Antisemitismus, Zionismus und Israel*. Band 1: Von Proudhon bis zur Staatsgründung. Hrsg. von Jürgen Mümken und Siegbert Wolf. Lich (Hessen) 2013; Brosch, Matthias [u.a.] (Hrsg.): *Exklusive Solidarität. Linker Antisemitismus in Deutschland. Vom Idealismus zur Antiglobalisierungsbewegung*. Berlin 2007; Globisch, Claudia: *Radikaler Antisemitismus. Inklusions- und Exklusionssemantiken von links und rechts in Deutschland*. Wiesbaden 2013; Hauray, Thomas: *Antisemitismus von links. Nationalismus, kommunistische Ideologie und Antizionismus in der frühen DDR*. Hamburg 2002; Imhoff, Maximilian Elias: *Antisemitismus in der Linken. Ergebnisse einer quantitativen Befragung*. Frankfurt am Main [u.a.] 2011; Keßler, Mario (Hrsg.): *Arbeiterbewegung und Antisemitismus. Entwicklungslinien im 20. Jahrhundert*. Bonn 1993; Kloke, Martin: *Israel und die deutsche Linke. Zur Geschichte eines schwierigen Verhältnisses*. Frankfurt am Main 1990; Lustiger, Arno: *Rotbuch: Stalin und die Juden. Die tragische Geschichte des Jüdischen Antifaschistischen Komitees und der sowjetischen Juden*. Berlin 2002. Zweite Auflage; Poliakov, Léon: *Vom Antizionismus zum Antisemitismus [1969]*. Übersetzt von Franziska Sick, Elfriede Müller u. Michael T. Koltan. Freiburg 1992; Vetter, Matthias: *Antisemiten und Bolschewiki. Zum Verhältnis von Sowjetsystem und Judenfeindschaft 1917–1939*. Berlin 1995.
3 Salzborn, Samuel u. Sebastian Voigt: *Antisemiten als Koalitionspartner? Die Linkspartei zwischen Antizionismus und dem Streben nach Regierungsfähigkeit*. In: *Zeitschrift für Politik* 3 (2011). S. 290–309, hier S. 290.

selektiv“ oder erfänden eine „Mär des Antisemitismus“.⁴ Auch deswegen entsteht der Eindruck, eine Kritik des Antisemitismus von links erfolge erst seit 1945, und Aussagen und Handlungen würden nach der Shoah grundlegend anders bewertet als in den Jahrzehnten vor dem Zweiten Weltkrieg.⁵ Am Beispiel von Alexandra Ramm-Pfemfert, Franz Pfemfert, Alexander Berkman, Emma Goldman und Leo Trotzki wird im Folgenden nachgezeichnet, aus welchen Motiven und auf welche Weise sie bereits in den 1920er und 1930er Jahren die verschiedenen Formen von Judenfeindschaft innerhalb der eigenen politischen Bewegungen und Parteien kritisierten und wie sich daraus ein Erklärungsansatz entwickelte, der die Judenfeindschaft nicht nur auf die persönlichen Verfehlungen Einzelner, sondern auch auf strukturelle Faktoren zurückführte.

Auf den ersten Blick haben das Ehepaar Alexandra und Franz Pfemfert, Alexander Berkman, Emma Goldman und Leo Trotzki wenig gemein: Die Pfemferts gehörten zur rätekommunistischen Bewegung in Deutschland, Berkman und Goldman waren seit dem 19. Jahrhundert in der US-amerikanischen anarchistischen Bewegung aktiv, und Trotzki war bis zu seinem Ausschluss Mitglied der russischen Kommunistischen Partei, ein Bolschewik, der nach Wladimir I. Lenins Tod als dessen würdiger Nachfolger galt. Ende der 1920er Jahre ergab sich allerdings zwischen ihnen eine Übereinstimmung in der Opposition zur herrschenden Ausprägung des Sozialismus in der stalinistischen Sowjetunion. Berkman, Goldman und Trotzki waren sich erstmals 1917 in New York begegnet, doch Trotzki war den beiden nie wirklich sympathisch.⁶ Seine Rolle bei der Niederschlagung der Proteste in Kronstadt 1921 führte zu einem politischen Bruch. 1922, nachdem Berkman und Goldman Russland verlassen hatten, nahm Goldman allerdings mit Franz Pfemfert

4 Pätzold, Kurt: Die Mär vom Antisemitismus. Berlin 2010; Ullrich, Peter u. Alban Werner: Ist „Die Linke“ antisemitisch? Über Grauzonen der „Israelkritik“ und ihre Kritiker. In: Zeitschrift für Politik (ZfP) 4 (2011). S. 424–441, hier S. 440. Der Text von Ullrich und Werner liegt in etwas veränderter Form vor in: Ullrich, Peter: Deutsche, Linke und der Nahostkonflikt. Politik im Antisemitismus- und Erinnerungsdiskurs. Göttingen 2013. S. 171–188. S. auch Imhoff, Maximilian Elias: Linker antiisraelischer Antisemitismus als Antijudaismus. Eine quantitative Studie. In: ZfP 2 (2012). S. 144–167; Salzborn, Samuel: Unter falscher Flagge. Politische Ablehnung oder wissenschaftliche Kritik? Drei Klarstellungen zu den Einwänden von Peter Ullrich und Alban Werner. In: ZfP 1 (2012). S. 103–111.

5 Arendt, Hannah: Der Antisemitismus der Linken. In: Dies.: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft [1951–1966]. München 2008. Zwölfte Auflage. S. 112–130. Silberner, Edmund: Was Marx an anti-Semite? In: *Historica Judaica* 1 (1949). S. 3–52; ders.: Kommunisten zur Judenfrage. Zur Geschichte von Theorie und Praxis des Kommunismus. Opladen 1983.

6 Goldman, Emma: Gelebtes Leben. Autobiografie. Übersetzt von Marlen Breiting, Renate Orywa, Sabine Vetter. Hamburg 2010. S. 545.

Kontakt auf.⁷ Als Leo Trotzki 1929 aus der Sowjetunion ausgewiesen wurde, solidarisierten sich Alexandra und Franz Pfemfert mit ihm, und in seinem Text „Thermidor und Antisemitismus“ zitierte Trotzki 1937 aus einem Brief von Franz Pfemfert.⁸

Antisemitische Aussagen und Handlungen standen nicht nur im Widerspruch zum Selbstverständnis der anarchistischen und kommunistischen Bewegung und zu ihrem Kampf gegen Judenhass, sondern auch zu der Tatsache, dass führende Persönlichkeiten des Marxismus und des Anarchismus selbst aus jüdischen Familien stammten. In der Forschung zum Antisemitismus in der Linken wird deswegen diskutiert, inwieweit die antisemitischen Aussagen, die überliefert sind, bewusst gemacht wurden. So betont Hans-Gerd Henke in einer Untersuchung zur Judenfeindschaft in der Sozialdemokratie, dass Karl Marx bestimmte Begriffe in *Zur Judenfrage 1843/44* nicht antisemitisch „gemeint“ habe.⁹ Selbst bei den staatlichen Verfolgungen von „Zionisten“ in der UdSSR, der ČSR und der DDR nach 1945, so Nora Goldenbogen, sei die „antisemitische Stoßrichtung“ von den meisten Zeitgenossinnen und Zeitgenossen nicht „empfunden und begriffen“ worden.¹⁰ Die Judenfeindschaft gedieh innerhalb der politischen radikalen Linken also eher in einer Art blindem Fleck. Indem die Kritik rekonstruiert wird, die Alexandra und Franz Pfemfert, Alexander Berkman und Emma Goldman sowie Leo Trotzki am Antisemitismus in den eigenen Reihen formulierten, soll auch erkennbar werden, inwieweit das spezifische Phänomen der Judenfeindschaft in der politischen Linken, das es offiziell nie geben durfte, als solches sichtbar und benennbar werden konnte.

„... dem Nationalismus im Proletariat entgegenwirken!“ Franz Pfemferts Kritik an der KPD

In Studien über den Antisemitismus in der Linken während der Weimarer Republik wird als markantes Beispiel eine Aussage zitiert, die Ruth Fischer im Sommer 1923 auf einer Veranstaltung gebrauchte, auf die die KPD „besonders die völkischen Gegner“ eingeladen hatte. Fischer war ein neues Mitglied in der Parteien-

⁷ Goldman, Emma: Brief an Franz Pempfert vom 11. März 1924. In: Pfemfert. Erinnerungen und Abrechnungen. Hrsg. von Lisbeth Exner u. Herbert Kapfer. München 1999. S. 271–273.

⁸ Trotzki, Leo: Thermidor und Antisemitismus [Thermidor i antisemitizm, 22. Februar 1937]. In: Ders.: Schriften 1. Sowjetgesellschaft und stalinistische Diktatur. Band 1.2 (1936–1940). Hrsg. von Helmut Dahmer, Rudolf Segall u. Reiner Tostorff. Hamburg 1988. S. 1040–1052, hier S. 1049.

⁹ Henke, Hans-Gerd: Der „Jude“ als Kollektivsymbol in der deutschen Sozialdemokratie 1890–1914. Mainz 1994. S. 78.

¹⁰ Goldenbogen, Nora: „Säuberungen“ und Antisemitismus in Sachsen (1949–1953). In: Keßler (Hrsg.), Arbeiterbewegung und Antisemitismus (wie Anm. 2), S. 121–128, hier S. 127.

trale, des späteren Zentralkomitees. Sie stammte aus einer jüdischen Familie; ihr Geburtsname war Eisler; sie war die Schwester des Komponisten Hanns Eisler.¹¹ Vermutlich auf Zurufe aus dem Publikum führte sie aus:

Sie rufen auf gegen das Judenkapital, meine Herren? *Wer gegen das Judenkapital aufruft, meine Herren, ist schon Klassenkämpfer*, auch wenn er es nicht weiß. Sie sind gegen das Judenkapital und wollen die Börsenjobber niederkämpfen. *Recht so. Tretet die Judenkapitalisten nieder, hängt sie an die Laterne, zertrampelt sie*. Aber meine Herren, wie stehen Sie zu den Großkapitalisten, den Stinnes, Klöckner...?¹²

Ähnliche Argumentationen fanden sich zur gleichen Zeit in offiziellen Publikationen der KPD wie in ihrer Tageszeitung *Die Rote Fahne*.¹³ Der Versuch, im nationalsozialistischen und völkischen Milieu Anhängerinnen und Anhänger zu gewinnen, war Teil eines seit Längerem bestehenden Plans in der Kommunistischen Internationale (Komintern), der vorsah, dass 1923 in Deutschland die Revolution erfolgen sollte. Fischers Rede wurde nicht in den offiziellen Akten der Partei oder in der *Roten Fahne* abgedruckt. Überliefert ist sie, weil Franz Pfemfert, ehemaliges Mitglied der KPD, sie in seiner Zeitschrift *Die Aktion* in Auszügen veröffentlichte. Der *Vorwärts*, die Tageszeitung der SPD, zitierte im August 1923 aus Pfemferts Bericht, und auch der Anarchist Rudolf Rocker verwies in der Zeitschrift *Der Syndikalist* unter der Überschrift „Antisemitismus und Judenpogrome“ darauf.¹⁴ Über die Veranstaltung mit Fischer berichtete Pfemfert, das Publikum habe aus „patriotisch geilen Korpsstudenten“ und „antisemitischen Weißgardisten“ bestanden, die Fischer „mit Komplimenten“ bedacht hätten. Er selbst

11 Herbst, Andreas u. Hermann Weber: *Deutsche Kommunisten. Biographisches Handbuch 1918 bis 1945*. Berlin 2004. S. 249–251.

12 Pfemfert, Franz: *Die schwarzweißrote Pest im ehemaligen Spartakusbund*. In: *Die Aktion. Zeitschrift für Politik, Literatur, Kunst* 14 (1923). Hervorhebungen im Original. S. auch Edward Hallett Carr: *The Interregnum 1923–1924. A History of Soviet Russia* [1954]. Baltimore/Maryland 1969. S. 190, Fußnote 3; Ossip K. Flechtheim: *Die KPD in der Weimarer Republik* [1948]. Frankfurt am Main 1976. Zweite unveränderte Auflage. S. 178–179.

Nach dem Zweiten Weltkrieg behauptete Ruth Fischer, ihre Argumentation von 1923 sei entstellt wiedergegeben worden: „Ich sagte, daß der Kommunismus nur dann für die Bekämpfung der jüdischen Kapitalisten ist, wenn alle Kapitalisten, jüdische und nicht-jüdische, Ziel des gleichen Angriffs sind.“ Fischer, Ruth: *Stalin und der deutsche Kommunismus. Band 1: Von der Entstehung des deutschen Kommunismus bis 1924* [1948]. Aus dem Englischen von H. Langerhans. Berlin 1991. S. 354–355, Fußnote 16.

13 Kistenmacher, Olaf: *Vom „Judas“ zum „Judenkapital“*. Antisemitische Denkformen in der Kommunistischen Partei Deutschlands der Weimarer Republik, 1918–1933. In: Brosch [u.a.], *Exklusive Solidarität* (wie Anm. 2), S. 69–86.

14 „Hängt die Judenkapitalisten.“ Ruth Fischer als Antisemitin. In: *Der Vorwärts* 390, 22. August 1923; Rocker, Rudolf: *Antisemitismus und Judenpogrome*. In: *Der Syndikalist* 47 (1923).

bezeichnete Fischers Rede als „ein verbrecherisches Aufpeitschen und Rechtfertigen blödesten Rasseninstinkte“.¹⁵

Die Zeitschrift *Die Aktion. Wochenschrift für Politik, Literatur, Kunst* hatte Pfemfert 1911 ins Leben gerufen.¹⁶ Bekannt ist sie als Organ neuer Literatur des frühen 20. Jahrhunderts; Gottfried Benn, Else Lasker-Schüler, Heinrich Mann gehörten zu ihren Autorinnen und Autoren. Bildende Künstler wie George Grosz und Egon Schiele gestalteten die Titelseiten. Die *Aktion* war jedoch von Beginn an mehr als eine Zeitschrift für neue Literatur. Pfemfert verstand sie zugleich als politisches Organ, auch wenn ihr politisches Selbstverständnis quer zum Parteienspektrum des Deutschen Kaiserreichs stand. In einer der ersten Ausgaben schrieb Pfemfert:

„Die Aktion“ tritt, ohne sich auf den Boden einer bestimmten politischen Partei zu stellen, für die Idee der Großen Deutschen Linken ein. [...] Bei vollkommener Unabhängigkeit von Rechts und Links ist „Die Aktion“ eine Tribüne, von der aus jede Persönlichkeit, die Sagenswertes zu sagen hat, ungehindert sprechen kann. „Die Aktion“ hat den Ehrgeiz, ein Organ des ehrlichen Radikalismus zu sein.¹⁷

Mit Beginn des Ersten Weltkriegs musste die *Aktion*, um der Zensur zu entgehen, auf politische Beiträge verzichten. Am 5. August 1914 teilte Pfemfert mit, die Zeitschrift werde „in den nächsten Wochen nur Literatur und Kunst enthalten“.¹⁸ In den Jahren während des Ersten Weltkriegs rief Pfemfert eine Gruppe namens Antinationale Sozialistische Partei Deutschlands (ASPD) ins Leben, die öffentlich allerdings erst in Erscheinung trat, als sie 1918 ihr Gründungsmanifest, das außer Pfemfert sieben weitere Intellektuelle unterschrieben hatten, in der *Aktion* veröffentlichte.¹⁹ Einen „antinationalen“ Standpunkt zu vertreten, war für Pfemfert

15 Pfemfert, Die schwarzweiszrote Pest (wie Anm. 12). 1940, im Exil, auf der Flucht vor den Nazis, begegnete sich die Pfemferts und Ruth Fischer in Lissabon und pflegten seitdem eine freundschaftliche Beziehung. Kapfer, Herbert: Verfolgung und Paranoia. Franz Pfemfert nach der ‚Aktion‘. In: Pfemfert. Erinnerungen und Abrechnungen (wie Anm. 7), S. 64–123, hier S. 93.

16 Ich schneide die Zeit aus. Expressionismus und Politik in Franz Pfemferts ‚Aktion‘ 1911–1918. Hrsg. von Paul Raabe. München 1964; Pfemfert, Franz: Die Revolutions G.m.b.H. Agitation und politische Satire in der ‚Aktion‘. Wismar u. Steinbach 1973; ders.: Ich setze diese Zeitschrift wider diese Zeit. Sozialpolitische und literaturkritische Texte. Hrsg. von Wolfgang Haug. Darmstadt u. Neuwied 1985. S. auch Lothar Peter: Literarische Intelligenz und Klassenkampf. Köln 1972. S. 55–61.

17 Pfemfert. Zitiert nach: Wolfgang Haug: Das „Phänomen“ Franz Pfemfert – eine biographische Skizze. In: Pfemfert, Ich setze diese Zeitschrift wider (wie Anm. 16). S. 7–62, hier S. 21.

18 Pfemfert. Zitiert nach: Ich schneide die Zeit aus (wie Anm. 16), S. 193. Hervorhebungen im Original.

19 Antinationale Sozialisten Partei (A.S.P.) Gruppe Deutschland: Aufruf, 16.11.1918. In: Teo Panther (Hrsg.): Alle Macht den Räten! Band 1: Novemberrevolution 1918. Münster 2007. S. 235–238.

nicht erst eine Reaktion auf die Kriegsbegeisterung von 1914 und die Unterstützung der Kriegskredite durch die SPD. Schon 1912 hatte Pfemfert in der *Aktion* gefordert: „Wir haben die Ehre der Vaterlandslosigkeit zu wahren!“²⁰ Ein Jahr später schrieb Pfemfert unter der Überschrift „Die nationale Sozialdemokratie“:

Die Sozialdemokratie ist stolz auf ihren Internationalismus. In Wahrheit handelt es sich nicht darum, international zu sein, sondern *ant*inational. In Wahrheit ist der „Internationalismus“ Humbug, Schwindel, Phrase. Und es sind nur feige Ausflüchte, wenn man zwischen Nationalismus und Chauvinismus einen Unterschied feststellen möchte. Es gibt hier keinen Unterschied; es ist keine Frage der Vernunft, es ist lediglich eine Angelegenheit des Zufalls, wann die Krankheit Nationalismus chauvinistische Fieberzustände bringt.²¹

In der Ablehnung des Nationalismus bestand eine Gemeinsamkeit mit Rosa Luxemburg, deren Text „Die Krise der Sozialdemokratie“ (die *Junius*-Broschüre) Pfemfert während des Ersten Weltkriegs illegal veröffentlichte.²² Luxemburg hatte bereits 1908 vor den Gefahren des Befreiungsnationalismus gewarnt und das „Selbstbestimmungsrecht der Nationen“ kritisiert, auf das sich die Zweite Internationale 1893 verständigt hatte. In ihrer Artikelserie „Nationalitätenfrage und Autonomie“ schrieb Luxemburg:

Die Sozialdemokratie ist deshalb aufgerufen, nicht das Selbstbestimmungsrecht der Nationen zu verwirklichen, sondern nur das Selbstbestimmungsrecht der arbeitenden Klasse, der ausgebeuteten und unterdrückten Klasse – des Proletariats.²³

In ihrem Fragment „Zur russischen Revolution“ bezeichnete sie das Selbstbestimmungsrecht der Nationen, das auch die Bolschewiki vertreten würden, als „bürgerliche Phraseologie und Humbug“.²⁴ In verschiedenen Schriften warnte Luxemburg davor, dass, wie es ihr Biograf Peter Nettel formulierte, „wenn in einer ziemlich ungebildeten Arbeiterklasse nationalistische und sozialistische Tendenzen gegeneinander kämpften, dann würde wahrscheinlich der Sozialismus der Verlierer sein“.²⁵ 1911 stellte sie auch den Antisemitismus als eine Folge des Natio-

20 Pfemfert. Zitiert nach: Haug, „Phänomen“ Franz Pfemfert (wie Anm. 17), S. 78–79.

21 Pfemfert, Franz: Die nationale Sozialdemokratie [21. Mai 1913]. In: Die Aktion 209 (2004), S. 37. Hervorhebungen im Original.

22 Hickethier, Knut, Wilhelm Heinrich Pott u. Kristina Zerges: Publizistik als Waffe. Franz Pfemfert und ‚Die Aktion‘. In: Pfemfert, Die Revolutions G.m.b.H. (wie Anm. 16), S. 193.

23 Luxemburg, Rosa: Nationalitätenfrage und Autonomie. Aus dem Polnischen von Holger Politt. Berlin 2012. S. 73.

24 Luxemburg, Rosa: Zur russischen Revolution. In: Jörn Schütrumpf (Hrsg.): Rosa Luxemburg oder: Der Preis der Freiheit. Berlin 2006. S. 65–100, hier S. 81.

25 Nettel, Peter: Rosa Luxemburg. Vom Autor gekürzte Ausgabe. Aus dem Englischen von Karl Römer. Köln u. Berlin 1969. S. 82.

nalismus dar. Als sich in Polen eine Fraktion der anderen sozialdemokratischen Partei, der Polnischen Sozialistischen Partei (Polska Partia Socjalistyczna, PPS), die sich für die „Wiederherstellung Polens“ aussprach, an einer antisemitischen Kampagne gegen Luxemburgs Partei, die Sozialdemokratie des Königreichs Polen und Litauen (SDKPiL), beteiligte, schrieb Luxemburg, es sei eine Illusion zu glauben, dass „der entfesselte Nationalismus“ der PPS-Fraktion „vor der Pestflut des Antisemitismus geschützt wäre, die überall auf der Welt mit dem Nationalismus einhergeht“.²⁶

Pfemfert war 1918/19 als Delegierter auf dem Gründungsparteitag der KPD,²⁷ verließ die Partei aber 1920. Nach einer kurzen Mitgliedschaft in der Kommunistischen Arbeiterpartei Deutschlands (KAPD) nahm der Rätekommunist Abschied von der Parteipolitik, blieb jedoch weiterhin organisiert und wurde Sprecher der Allgemeinen Arbeiter-Union. Aus seiner rätekommunistischen Position kritisierte er die KPD in der *Aktion* wiederholt, bis hin zur letzten Ausgabe 1932, für ihren „Bolschewismus“, womit zunächst die Zentralisierung und wenig später die Stalinisierung gemeint war, sowie damit einhergehend für den Nationalismus und auch den Antisemitismus.²⁸ 1932 zog er unter der Überschrift „Nationalisten-Zirkus ‚Deutschland‘“ eine Linie von der SPD zur KPD und zitierte Überschriften aus der *Roten Fahne* wie „Für die nationale Befreiung des deutschen Volkes!“ oder „Nieder mit Versailles! 13 Jahre Versklavung des werktätigen deutschen Volkes!“. Pfemfert ging dabei nicht davon aus, dass der Nationalismus lediglich ein Propagandainstrument sei, sondern er sah in ihm eine Haltung, die im deutschen Proletariat ebenso vorhanden war wie im Bürgertum. Erklärungen der KPD kommentierte er mit den Worten: „Und das nennt sich ‚internationale revolutionäre‘ Partei! Und das soll dem Nationalismus im Proletariat entgegenwirken!“²⁹ 1923 hatte er die Gefahr am Beispiel von Ruth Fischers Agitation gezeigt. Seine Kritik richtete sich 1923 vor allem gegen den Nationalismus; entsprechend war sein Beitrag in der *Aktion* betitelt: „Die schwarzweiszrote Pest im ehemaligen Spartakusbund“.³⁰ Für Pfemfert war der Antisemitismus ein weiteres Indiz, dass die KPD zu einer ‚rechten‘, bürgerlichen Partei wurde. 1925, in einem Bericht über

26 Luxemburg, Rosa: Antisemitismus Arm in Arm mit dem Banditentum [1911]. In: Dies.: Nach dem Pogrom. Texte über Antisemitismus 1910/11. Aus dem Polnischen von Holger Politt. Potsdam 2014. S. 87–97, hier S. 93.

27 Die Gründung der KPD. Protokoll und Materialien des Gründungsparteitages der Kommunistischen Partei Deutschlands 1918/1919. Hrsg. von Hermann Weber. Berlin 1993. S. 337.

28 [Schulenburg, Lutz:] Franz Pfemfert. Zur Erinnerung an einen revolutionären Intellektuellen. In: Die Aktion (2004).

29 Pfemfert, Franz: Nationalisten-Zirkus „Deutschland“. In: Haug, „Phänomen“ Franz Pfemfert (wie Anm. 17), S. 233.

30 Pfemfert, Die schwarzweiszrote Pest im ehemaligen Spartakusbund (wie Anm. 12).

den X. Parteitag der KPD, erinnerte Pfemfert an Ruth Fischers Rede von 1923 und markierte den Bruch zu der Position Rosa Luxemburgs:

Denn von dem Buhlen um die Kampfesgemeinschaft mit deutschvölkischen Studenten zur antinationalen revolutionären Plattform gibt es keine Brücke. Die jüdische Professorentochter Ruth, die zum Pogrom auf „Judenkapitalisten“ Beifall klatscht und diesen Rassenhaß als „Klassenkampf“ gelten läßt, wäre aber auch die letzte Kreatur, mit der Rosa Luxemburg Gemeinschaft gehalten hätte.³¹

1927 bezeichnete Pfemfert Stalin in der *Aktion* als einen „antisemitischen Faschisten“, und die *Aktion* referierte Berichte der *Prawda* über „den wachsenden Antisemitismus unter den Jungkommunisten“. 1927 und 1931 verwies die *Aktion* nur deswegen zwei Mal auf dieselbe nationalsozialistische Broschüre, obwohl sie „überhaupt belanglos“ sei, weil in dieser der Machtkampf zwischen Stalin und Leo Trotzki als „Kampf Rußlands gegen das Judentum“ dargestellt wurde.³²

Pfemfert kritisierte die Entwicklung in Sowjetrußland allerdings nicht erst seit dem Stalinismus, und einen kommunistischen Nationalismus machte er nicht erst an dem Stalin'schen Konzept des „Sozialismus in einem Lande“ fest. Aus Pfemferts rätekommunistischer Perspektive war die Revolution bereits mit der Parteidiktatur unter Lenin und Trotzki zu Ende gegangen. Seine Kritik am Antisemitismus war nicht durch eine individuelle Betroffenheit motiviert. Franz Pfemfert selbst war kein Jude. Doch seine Frau Alexandra Ramm-Pfemfert stammte aus einer jüdischen Familie und war 1901 vor den Pogromen aus Rußland nach Deutschland geflohen. Zwei Jahre später lernte sie Franz Pfemfert kennen.³⁴ Die von ihm 1911 ins Leben gerufene *Aktion* hatte seit ihren Anfangstagen mehrere jüdische Autorinnen und Autoren, und das Judentum oder die jüdische Identität im frühen 20. Jahrhundert wurden in mehreren Beiträgen für die Zeitung reflektiert.³⁵ 1913 forderte Pfemfert im Leitartikel Jüdinnen und Juden in Deutschland auf, sich für die diskriminierte jüdische Minderheit im russischen Zarenreich einzusetzen.³⁶

31 Pfemfert, Franz: Der zehnte Parteitag der KPD. In: Die Aktion 13/14 (1925).

32 Pfemfert, Franz: Existiert noch eine Internationale des revolutionären Proletariats? Zu den Führerkämpfen in Rußland. In: Die Aktion 1 (1928).

33 Pfemfert, Franz: Hakenkreuz und Stalin. In: Die Aktion 3/4 (1931). S. auch ders.: Literarische Neuerscheinungen. In: Die Aktion 3 (1927).

34 Ranc, Julijana: Alexandra Ramm-Pfemfert. Ein Gegenleben. Hamburg 2003. S. 31–35.

35 Mayer, Paul: Ahasvers froehlich Wanderlied. In: Die Aktion 5 (1913); Paul Boldt: Andere Juedin. In: Die Aktion 21 (1913); Deutsche Juden über Kiew. In: Die Aktion 45 (1913).

36 Pfemfert, Franz: Deutsche Juden. In: Die Aktion, 6. September 1913.

„Soviel Wirrwarr und Idiotie“. Alexandra Ramm-Pfemferts Briefe an Leo Trotzki

Alexandra Ramm-Pfemfert arbeitete in Deutschland als Übersetzerin russischer Literatur.³⁷ 1929 bot sie Leo Trotzki, mit dem die Pfemferts bis zu dem Zeitpunkt nicht bekannt waren – und den sie auch später nicht persönlich treffen sollten, obwohl Trotzki und das Ehepaar Pfemfert während des Zweiten Weltkriegs nach Mexiko flohen –,³⁸ in einem Brief an, seine Schriften fortan offiziell ins Deutsche zu übersetzen. Bereits Mitte der 1920er Jahre hatte die *Aktion* Texte von Trotzki wie auch von anderen Bolschewiki einem deutschen Publikum nahegebracht. Zunächst ablehnend gegenüber Trotzki's Rolle während der russischen Revolution, fühlten sich die Pfemferts ihm verbunden, seit Trotzki aus der Sowjetunion verbannt wurde und in der deutschen parteikommunistischen Presse eine Hetzkampagne gegen „den Trotzkiismus“ lief.³⁹ In ihrem ersten Brief an Trotzki schrieb Alexandra Pfemfert: „Überhaupt: Wir verfolgen Ihr Schicksal.“⁴⁰ Noch im gleichen Jahr, 1929, erschien ihre Übersetzung von Trotzki's Memoiren *Mein Leben. Versuch einer Autobiographie*. In Trotzki's Autobiografie fanden sich nur wenige Aussagen über den Antisemitismus. Die folgende Andeutung – die sich in der Mitte des fast 1.000 Seiten starken Buchs findet – musste dem deutschen Publikum unverständlich bleiben: „Die Frage meines Judentums bekam erst mit Beginn der politischen Hetze gegen mich Bedeutung. Der Antisemitismus erhob das Haupt gleichzeitig mit dem Antitrotzkismus.“⁴¹

In den letzten Kapiteln beschrieb Trotzki allerdings den „Stalinschen nationalen Sozialismus“ und den Machtkampf zwischen der Fraktion Stalins und der Opposition um Trotzki, Lew Kamenew und Grigorij Sinowjew. Die Politik Stalins laufe auf eine „selbstgenügsame nationale Entwicklung“ hinaus. „Der Versuch Sinowjews und Kamenews, die internationalen Ansichten auch nur teilweise zu verteidigen, verwandelte sie in den Augen der Bürokratie in ‚Trotzkisten‘ zweiter Sorte.“⁴² An anderer Stelle schilderte er, dass „notorisch nichtrevolutionäre, teils sogar offen faschistische Elemente der Moskauer Straße“ die Demonstrationen

37 Ranc, Alexandra Ramm-Pfemfert (wie Anm. 34), S. 39–57.

38 Ranc, Alexandra Ramm-Pfemfert (wie Anm. 34), S. 78.

39 Pfemfert, Franz: Die Entstehungsgeschichte des „Trotzkismus“. In: Die Aktion 1–2 (1929).

40 Ramm-Pfemfert, Alexandra: Brief an Leo Trotzki vom 14. März 1929. In: Ranc, Alexandra Ramm-Pfemfert (wie Anm. 34), S. 250.

41 Trotzki, Leo: Mein Leben. Versuch einer Autobiographie. Übersetzt von Alexandra Ramm. Frankfurt am Main 1987. S. 313.

42 Trotzki, Mein Leben (wie Anm. 41), S. 447.

der Opposition gewaltsam störten.⁴³ Der Historiker Arno Lustiger schreibt, Trotzki habe sich in den 1920er Jahren in einem Dilemma befunden, denn er wollte „weder andere an seine jüdische Herkunft erinnern noch selbst daran erinnert werden“.⁴⁴ Dieses Dilemma wird an der „halb scherzhaft[e]“ Diskussion deutlich, die Lenin und Trotzki führten, als Trotzki das Kriegskommissariat übernehmen sollte, aber zunächst ablehnte. Einerseits wollte Trotzki im Hintergrund bleiben, um der Gegenseite, den Weißen Garden, keine Möglichkeit zu bieten, mit antisemitischer Hetze die russische Bevölkerung gegen die Bolschewiki aufzuwiegeln. Andererseits wollten die Bolschewiki den Antisemitismus bekämpfen und ihm nicht noch Zugeständnisse machen. Lenin war, so Trotzki, „fast entrüstet“: „Wir haben eine große internationale Revolution, welche Bedeutung können da solche Lappalien haben?“ Trotzki wandte ein: „Die Revolution ist gewiß groß, aber es sind noch Dummköpfe genug übriggeblieben“, woraufhin Lenin entgegnete: „Ja, wollen wir uns den Dummköpfen anpassen?“⁴⁵ So wurde Trotzki Vorsitzender des Kriegskommissariats.

Anfang der 1930er Jahre schilderte Alexandra Ramm-Pfemfert Trotzki Beispiele für Judenfeindschaft innerhalb der kommunistischen Linken. Am 21. Juli 1930 berichtete sie in einem Brief von dem Besuch eines deutschen Kommunisten, der seit mehr als zwei Jahren in Moskau lebe und arbeite:

Nachdem er uns zwei Stunden vom Paradies in der Sowjetunion erzählt hatte, habe ich ihn gefragt: „Sind Ihnen nie irgendwelche Konflikte begegnet, gibt es in Ihrem Institut keinerlei Reibereien?“ „Ja“, sagte er, „das kommt schon vor. Ich bin kein Antisemit, aber beispielsweise haben bei uns im Institut die Juden die ganze Macht und verhalten sich allen gegenüber außerordentlich intolerant, sie sind 95% und machen, was sie wollen.“ Auf meine Frage hin, wie er sich das erkläre, antwortete er mir: „Das ist eben ihre Ellbogenfrechheit“, dafür, daß der Zar sie ausgegrenzt hat, grenzen sie jetzt andere aus ...“⁴⁶

1933 schrieb Ramm-Pfemfert Trotzki aus Karlsbad, dass sie auf einer „Versammlung der Linken“ von den Fragen aus dem Publikum entsetzt war: „Kann man eine Rasse züchten? Diese Frage bewegte vor allem zwei Kommunisten. ‚Der nordische Mensch ist doch aber groß, willensstark, energisch, herrisch‘ usw. Soviel

43 Trotzki, *Mein Leben* (wie Anm. 41), S. 459.

44 Lustiger, *Rotbuch: Stalin und die Juden* (wie Anm. 2), S. 342.

45 Trotzki, *Mein Leben* (wie Anm. 41), S. 295.

46 Ramm-Pfemfert, Alexandra an Leo Trotzki vom 21. Juli 1930. Zitiert nach: Ranc, Alexandra Ramm-Pfemfert (wie Anm. 34), S. 330–331.

Wirrwarr und Idiotie. Nach all den Jahren. So wenig haben die zwei Jahrzehnte gelehrt.“⁴⁷

1927 veröffentlichte Alexandra Ramm-Pfemfert in der *Frankfurter Zeitung* einen Reisebericht über das britische Mandatsgebiet Palästina, in dem sie zwei Monate gewesen war. Sie vertrat eine antizionistische Position, die sich jedoch von dem Antizionismus der kommunistischen Parteien, die den Zionismus zu dieser Zeit als „Kettenhund des Imperialismus“ bezeichneten, unterschied.⁴⁸ Sie kritisierte, dass Palästina nicht den Anspruch erfüllte, ein „jüdisch-nationales“ Projekt zu sein, und verwies z. B. darauf, dass Jüdinnen und Juden, die Jiddisch sprachen und kein Iwrith beherrschten, „in Erez Israel zu Fremden gemacht“ würden. Anders als die parteikommunistische Position, die in den Kategorien der nationalen Befreiung dachte und sich ausschließlich auf die arabische Seite als „revolutionäres Element“ bezog,⁴⁹ betonte Ramm-Pfemfert das Schicksal der jüdischen Bevölkerung: „Es geht in Palästina nicht um die Lösung der jüdischen Frage, sondern um die Existenz von Tausenden jungen Menschen.“⁵⁰ Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ging Alexandra Ramm-Pfemfert nicht nach Palästina bzw. Israel, sondern kehrte aus Mexiko nach Deutschland zurück, nachdem Franz Pfemfert 1954 in Mexiko gestorben war. Er hatte allerdings bei seinem Anwalt ein Testament hinterlegt, wonach von „unserem kläglichen Nachlaß“ ein Teil dem „Fonds für Häuserbau in Israel“ zugewiesen werden sollte.⁵¹

47 Ramm-Pfemfert, Alexandra an Leo Trotzki vom 9. April 1933. Zitiert nach: Ranc, Alexandra Ramm-Pfemfert (wie Anm. 34), S. 387.

48 Zionismus – Kettenhund des englischen Imperialismus. Zum Wiener Zionistenkongreß. In: Die Rote Fahne 168, 25. Juli 1925. S. auch Kistenmacher, Olaf: Zum Zusammenhang von Antisemitismus und Antizionismus. Die Nahost-Berichterstattung der Tageszeitung der KPD, „Die Rote Fahne“, während der Weimarer Republik. In: Michael Nagel u. Moshe Zimmermann (Hrsg.): Judenfeindschaft und Antisemitismus in der deutschen Presse über fünf Jahrhunderte/ Five hundred Years of Jew-Hatred and Anti-Semitism in the German Press. Bremen 2013. Band 2. S. 591–608.

49 Hermann Remmele: Referat auf der ZK-Sitzung vom 24./25. Oktober 1929, in: Zweiter Verhandlungstag – 25. Oktober 1929, Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen, RY I/2/1/74. S. auch Keßler, Mario: Antisemitismus, Zionismus und Sozialismus. Arbeiterbewegung und jüdische Frage im 20. Jahrhundert. Mainz 1994.

50 Ramm-Pfemfert, Alexandra: Palästina und das Judentum [1927]. In: Ranc: Alexandra Ramm-Pfemfert (wie Anm. 34). S. 239–245.

51 Pfemfert, Franz: Brief an Manfred George vom 26. Februar 1952 aus Mexiko-Stadt. Zitiert nach: Haug, „Phänomen“ Franz Pfemfert (wie Anm. 17), S. 56.

„Das Feuer wird in Moskau gelegt.“ Berkman und Goldman in Sowjetrußland

Die Haltung der anarchistischen Bewegung zu dem, was man im 19. und frühen 20. Jahrhundert als „die Judenfrage“ bezeichnete, lässt sich nicht auf eine einheitliche Position bringen. Von zwei prominenten Köpfen des Anarchismus, Michael Bakunin und Pierre-Joseph Proudhon, ist bekannt, dass sie in unveröffentlichten Aufzeichnungen einen Hass auf „Juden“ artikulierten, der dem Judenhass völkischer Parteien des 20. Jahrhunderts in nichts nachstand. Proudhon schrieb 1847: „Der Jude ist der Feind der Menschengattung. Man muß diese Rasse nach Asien zurückschicken oder sie ausrotten.“⁵² Michael Bakunin notierte 1871/1872 über seine „Persönliche Beziehung zu Marx“:

Nun, diese ganze jüdische Welt, die eine ausbeuterische Sekte, ein Blutegelvolk, einen einzigen fressenden Parasiten bildet, eng und intim nicht nur über die Staatsgrenzen hin, sondern auch über alle Verschiedenheiten der politischen Meinungen hinweg, – diese jüdische Welt steht heute zum großen Teil einerseits Marx, andererseits Rothschild zur Verfügung.⁵³

Weder Proudhon noch Bakunin veröffentlichten diese Hassausbrüche. Werner Portmann schreibt, Proudhons „späte Herrschaftskritik“ sei „teilweise antisemitisch“.⁵⁴ Unter den Anarchistinnen und Anarchisten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts waren viele Jüdinnen und Juden, die sich, wie in Frankreich bei der Dreyfus-Affäre, entschieden gegen Judenfeindschaft positionierten.⁵⁵ Für die jüdische Minderheit in England setzte sich der deutsche Anarchist Rudolf Rocker ein, der nicht aus einer jüdischen Familie stammte. Rocker betreute ab 1898 die jiddischsprachige Zeitschrift *Arbaiterfrait* in London redaktionell und lernte extra für diese Aufgabe Jiddisch.⁵⁶

Alexander Berkman und Emma Goldman stammten aus Russland, beide waren Kinder jüdischer Familien, und beide emigrierten Mitte der 1880er Jahre in

52 Proudhon, Pierre-Joseph, 1847. Zitiert nach: Micha Brumlik: Antisemitismus im Frühsozialismus und Anarchismus. In: Ders., Doron Kiesel u. Linda Reisch (Hrsg.): Der Antisemitismus und die Linke. Frankfurt am Main 1991. S. 7–16, hier S. 12–13.

53 Bakunin, Michael: Persönliche Beziehung zu Marx (Ende 1871). In: „Antisemit, das geht nicht unter Menschen“, (wie Anm. 2). S. 80–84, hier S. 83.

54 Portmann, Werner: Proudhon und das Judentum, ein kompliziertes Verhältnis. In: „Antisemit, das geht nicht unter Menschen“, (wie Anm. 2). S. 39–79, hier S. 79.

55 Siehe die Texte von Gustav Landauer, Erich Mühsam und anderen in: „Antisemit, das geht nicht unter Menschen“ (wie Anm. 2), S. 85–156.

56 Rocker, Rudolf: Aus den Memoiren eines deutschen Anarchisten. Übersetzt von Andrea Laszkowski u. Hans-Martin Lohmann. Frankfurt am Main 1974. S. 206.

die Vereinigten Staaten von Amerika. Goldman floh zwar vornehmlich vor ihrer Familie, aber auch vor der antisemitischen Stimmung im russischen Zarenreich. In den USA gehörte Goldman zur anarchistischen Bewegung, die sich größtenteils aus Menschen der deutschen, jüdischen und russischen Minderheit zusammensetzte. In ihrer Autobiografie, die Goldman 1931 veröffentlichte, schrieb sie über ihr Selbstverständnis: „Mein Leben war mit dem der Juden verknüpft [*My life was linked with that of the race*]. Ihr geistiges Erbe war das meine, und ihre Werte waren in meine Existenz eingegangen. Der ewige Kampf der Menschheit war tief in mir verwurzelt.“⁵⁷ Ihre jüdische Zugehörigkeit bestand nicht in einem religiösen Bekenntnis und unterschied sich auch von einem zionistischen nationalen Selbstverständnis. Aber mit diesem Selbst-Bewusstsein verband Goldman den Anspruch, sich nicht zu verleugnen – ebenso wie sie sich als Frau für die Rechte der Frau einsetzte. Über einen Anarchisten, der sich „wie ein Chamäleon“ bemühte, seine Herkunft zu verleugnen, schrieb sie:

Vieles an ihm gefiel mir nicht. [...] Schon bei unserer ersten Begegnung erzählte er mir, dass sein Fechtmeister seine germanischen Beine [im Original auf Deutsch] bewundert hätte. ‚Ich halte das nicht für ein großes Kompliment‘, entgegnete ich. ‚Wenn er deine jiddische Nase [*your Yiddish nose*] bewundert hätte, hättest du Grund, stolz zu sein.“⁵⁸

In dieser Zeit, Ende der 1880er Jahre, registrierte sie antisemitische Äußerungen bei dem von ihr bewunderten Anarchisten Johann Most, der aus Deutschland stammte. Mit Most war sie eine kurze Liebesbeziehung eingegangen. Als er in Alexander Berkman zu Recht einen Konkurrenten ausmachte und ihn in seiner Eifersucht als „arroganten russischen Juden“ bezeichnete, empörte sich Goldman: „Most und alle Welt sollten wissen, dass ich diesen ‚arroganten russischen Juden‘ liebte. Ich schrie es heraus, wild und leidenschaftlich. Auch ich sei eine russische Jüdin. Ob er, Most, der Anarchist, ein Antisemit wäre?“⁵⁹

Berkman verübte 1892 einen Anschlag auf den Industriellen Henry C. Flick und saß für diese Tat 14 Jahre im Gefängnis. Goldman wirkte vor allem als Rednerin und Herausgeberin der Zeitschrift *Mother Earth*. Im Dezember 1919 wurden beide aus den USA ausgewiesen und nach Russland gebracht, wo sie euphorisch empfangen wurden. Zunächst selbst begeistert von der Revolution in Russland, die, wie Goldman überzeugt war, nicht die Bolschewiki, sondern „das ganze rus-

⁵⁷ Goldman, Gelebtes Leben (wie Anm. 6), S. 634; Emma Goldman: *Living my Life* [1931]. Band 2. New York 1970. S. 695.

⁵⁸ Goldman, Gelebtes Leben (wie Anm. 6), S. 165; Emma Goldman: *Living my Life* [1931]. Band 1. New York 1970, S. 172.

⁵⁹ Goldman, Gelebtes Leben (wie Anm. 6), S. 78.

sische Volk mühsam durchgeführt“ habe,⁶⁰ wurden sie sehr schnell von der Situation in Sowjetrußland enttäuscht. Goldmans Resignation war grundsätzlich; sie betraf, wie sie schrieb, „die Revolution selbst. Ihre Erscheinungsweise war so vollkommen verschieden von dem, was ich mir vorgestellt und als die Revolution propagiert hatte, dass ich nicht mehr wusste, was richtig war.“⁶¹ Verzweifelt verließen Berkman und Goldman Ende 1921 Rußland und gingen nach Schweden und Deutschland. 1923 und 1925 veröffentlichte Goldman in New York ihren zweibändigen Reisebericht *My Disillusionment in Russia*, Berkman 1925 sein Reisetagebuch *Der bolschewistische Mythos. Tagebuch aus der russischen Revolution 1920–1922*.⁶² Beide Reiseberichte beschrieben nicht nur Berkmans und Goldmans schwierigen und leidvollen Erkenntnisprozess, dass aus der Räterepublik in Rußland schon unter Lenin und Trotzki eine Diktatur geworden war, in der die anarchistischen Genossinnen und Genossen unterdrückt und verfolgt wurden und die Klassenherrschaft nicht aufgehoben war, sondern die privilegierte Lebensweise von der Partielite fortgeführt wurde. In beiden Veröffentlichungen protokollierten Berkman und Goldman außerdem ihre Gespräche mit Jüdinnen und Juden in verschiedenen Orten und Städten der späteren Sowjetunion. Einige von ihren Gesprächspartnerinnen und -partnern zeigten sich besorgt über das Problem des nicht überwundenen Antisemitismus. Zunächst widersprachen Berkman und Goldman. Als Berkman darauf verwies, dass Jüdinnen und Juden seit der bolschewistischen Revolution vor Pogromen sicher seien, entgegnete ihm ein alter Jude:

„Sie hassen uns Juden auch. Wir sind immer die Opfer. Unter den Kommunisten haben wir keine Pogrome durch einen gewalttätigen Mob. Zumindest habe ich noch von keinem gehört. Aber wir haben die ‚stillen Pogrome‘, die systematische Zerstörung von allem, was uns lieb und teuer ist, unserer Traditionen, Bräuche und Kultur. Sie töten uns als Nation. Ich weiß nicht, welches Pogrom das schlimmere ist.“⁶³

Berkman und Goldman zitierten mehrere solcher Berichte. Zur Erklärung, warum das „sowjetische Regime selbst ein fruchtbarer Boden für die giftige Saat des Judenhasses“ sei, gab Goldman die Einschätzung jüngerer Jüdinnen und Juden

60 Goldman, *Gelebtes Leben* (wie Anm. 6), S. 589.

61 Goldman, *Gelebtes Leben* (wie Anm. 6), S. 742.

62 Berkman, Alexander: *Der bolschewistische Mythos. Tagebuch aus der russischen Revolution 1920–1922*. Übersetzt von Michael Halfbrodt. Frankfurt am Main 2004. Zweite Auflage; Goldman, Emma: *My Disillusionment in Russia*. New York 1923. Eine vollständige deutsche Übersetzung von Goldmans Reisebericht liegt noch nicht vor. Das auf Deutsch erschienene Buch *Niedergang der russischen Revolution* enthält nur Auszüge. Goldman, Emma: *Niedergang der russischen Revolution*. Übersetzt von Marlen Breitingger, Renate Orywa u. Sabine Vetter. Berlin 1987.

63 Berkman, *Der bolschewistische Mythos* (wie Anm. 62), S. 162.

aus Kiew wieder, dass ein großer Teil der nichtjüdischen Bevölkerung „in den Juden Kommunisten und verantwortliche Kommissare für Strafexpeditionen, Nahrungsmittelrequisierungen, Militarisation und Einschüchterung“ sähen.⁶⁴ In diesen Gesprächen zeichnete sich ein Erklärungsansatz ab, wonach Antisemitismus aus einer Mischung aus traditionellen jüdenfeindlichen Vorstellungen, realen Problemen, bürokratischen Maßnahmen und dem bewussten Schüren alter Ressentiments resultierte. 1937 sollte Trotzki einen ganz ähnlichen Erklärungsansatz formulieren. Grundsätzlich, schrieb Goldman, hätten

die Kommunisten im Norden kein Recht, ihren ukrainischen Brüdern Antisemitismus vorzuwerfen, denn sie wussten sehr gut, wie verbreitet diese Einstellung in ihren eigenen Reihen war. Vor allem die Rote Armee war davon betroffen. Moskau versuchte, sie mit eiserner Hand niederzuhalten, obwohl es antijüdische Übergriffe in kleinem Maßstab nicht ganz verhindern konnte.⁶⁵

Alexander Berkman machte hingegen die Regierung in Moskau mit verantwortlich. Jüdinnen und Juden erhielten eine „Brotkarte vierter Klasse“ und galten damit als Teil der „*burschui*“, als „Intellektuelle“:

Der Hass auf die Bourgeoisie wurde auf die Intellektuellen umgelenkt, die offizielle Propaganda fördert und verstärkt diesen Geist. Sie werden als Feinde des Proletariats, Verräter der Revolution dargestellt – bestenfalls als Spekulanten, wenn nicht als aktive Konterrevolutionäre. [...] Andererseits handelt es sich aber auch nicht um einen Ausbruch volkstümlicher Ressentiments. Das Feuer wird in Moskau gelegt.⁶⁶

Weder Berkman noch Goldman lieferten weitergehende politische Analysen dieses sowjetrussischen Antisemitismus. Die Berichte, die sie sammelten, waren auch nicht einheitlich. Einige Jüdinnen und Juden fürchteten um ihr Leben, andere waren den Bolschewiki dankbar. In einer kleinen Stadt namens Fastow erklärten Jüdinnen und Juden, warum sie zu Lenin beteten, aber nicht zu Sinowjew oder Trotzki. Sinowjew und Trotzki würden ja nur „ihren eigenen Leuten helfen. Aber Lenin ist ein Goi, ein Nichtjude. Nun versteht ihr wohl, warum wir ihn segnen“.⁶⁷ Es ist allerdings bemerkenswert, dass Berkman und Goldman diese Gespräche in mehreren Veröffentlichungen wiedergaben, die in der ersten deutschen, von Rudolf Rocker herausgegebenen, gekürzten Ausgabe von Goldmans *My Disillusionment in Russia* 1922 fehlten.⁶⁸

⁶⁴ Goldman, *Gelebtes Leben* (wie Anm. 6), S. 761.

⁶⁵ Goldman, *Gelebtes Leben* (wie Anm. 6), S. 738.

⁶⁶ Berkman, *Der bolschewistische Mythos* (wie Anm. 62), S. 163. Hervorhebung im Original.

⁶⁷ Goldman, *Gelebtes Leben* (wie Anm. 6), S. 753.

⁶⁸ Goldman, *Emma: Die Ursachen des Niederganges der russischen Revolution*. Berlin 1922.

Leo Trotzki's Kritik an den ersten beiden Moskauer Schauprozessen 1936/1937

1937 schilderte Leo Trotzki in seinem Text „Thermidor und Antisemitismus“, dass er bereits Mitte der 1920er Jahre besorgt war, dass Judenfeindschaft nicht nur ein Überrest der Zarenzeit sei, sondern in der russischen kommunistischen Partei fort dauerte. Er wandte sich an Nicolaj Bucharin, der allerdings „ausweichend“ geantwortet habe.⁶⁹ Zu dieser Zeit mehrten sich Hinweise darauf, dass sich in der ganzen Gesellschaft und auch in der russischen kommunistischen Partei (KPR) eine jüdenfeindliche Stimmung breit machte.⁷⁰ Auf dem 15. Parteitag der KPR Ende 1927 sprach Stalin selbst das Problem an. Es seien, so Josef Stalin, „gewisse Ansätze des Antisemitismus“ zu beobachten, „sogar an manchen Stellen in unserer Partei“.⁷¹ Trotzki besaß zu dieser Zeit mehrere Protokolle von Parteiversammlungen, auf denen gegen ihn als „den Juden“ gehetzt wurde. So hatte ein Parteiredner im September 1927 auf einer Versammlung in Sibirien erklärt:

Trockij hat schon vor längerer Zeit begonnen, eine spalterische Politik zu betreiben. Trockij kann kein Kommunist sein; seine Nationalität beweist, daß er die Spekulation braucht. Zinov'ev hat seinerzeit, wenn ich mich recht erinnere, Trockij auf dem Plenum zurechtgewiesen, aber man sieht, wie Zinov'ev und Trockij wieder unter einer Decke stecken.⁷²

Die Opposition um Trotzki, Sinowjew und Kamenew sprach dieses Problem in ihren Veröffentlichungen eher verhalten an und brachte es in ihrem Organ Plattform auch nicht mit der Fraktion Stalins, sondern mit „klassenfeindlichen“ Kräften in Verbindung: „In der Partei sind aber nicht nur Streberei, Bürokratismus und Bevorzugung im Wachsen begriffen, es fließen auch schmutzige Ströme aus fremden und klassenfeindlichen Quellen herein – zum Beispiel Antisemitismus.“⁷³

69 Trotzki, Thermidor und Antisemitismus (wie Anm. 8), S. 1048.

70 Carr, E. H.: Foundations of a Planned Economy 1926–1929. A History of Soviet Russia 11. London 1971. Band 2. S. 395–398. S. auch Benjamin, Walter: Moskauer Tagebuch [1927]. Frankfurt am Main 1980. S. 19.

71 Stalin, Josef: Politischer Rechenschaftsbericht des Zentralkomitees auf dem 15. Parteitag der KPdSU (B). 2.–19. Dezember 1927. In: Ders.: Werke. Band 10: August–Dezember 1927. Stuttgart 1953. S. 281.

72 Zitiert nach: Vetter, Antisemiten und Bolschewiki (wie Anm. 2). S. 261.

73 Die Plattform der Vereinigten Revolution [deutsch 1929]. In: Wolter, Ulf (Hrsg.): Die Linke Opposition in der Sowjetunion. Texte von 1923 bis 1928. Band V: Texte von 1926 bis 1927. Berlin 1977. S. 328–466, hier S. 409.

In einem Interview mit der jüdischen Zeitschrift *Der Weg*, die in Mexiko erschien, erinnerte Trotzki an die Stimmung in den 1920er Jahren und wies im Januar 1937 auf die antisemitischen Untertöne in den ersten beiden Moskauer Schauprozessen hin und führte dies, weil er empörte Zuschriften erhielt, einen Monat später in seinem Text „Thermidor und Antisemitismus“ genauer aus.⁷⁴ Da Trotzki seinen Text im Februar 1937 verfasste, fand der als „Große Säuberung“ bezeichnete Terror 1937/1938 keine Erwähnung.⁷⁵ Im Verlauf der Jahre 1936 bis 1938 wurde fast die ganze alte Garde der Bolschewiki wegen angeblicher Verschwörungspläne gegen Stalin verurteilt und hingerichtet. Die Tscheka verhaftete in diesen Jahren insgesamt zwei Millionen Menschen und richtete 700.000 hin.⁷⁶ Zwar markierten die Schauprozesse auch für andere Kommunistinnen und Kommunisten das Ende der Revolution.⁷⁷ Aber Leo Trotzki war einer der Wenigen, die Antisemitismus in den stalinistischen Verfolgungen bewusst wahrnahmen. In „Thermidor und Antisemitismus“ schrieb er:

Während des letzten Moskauer Prozesses habe ich in einer meiner Erklärungen gesagt, dass Stalin im Kampf gegen die Opposition die antisemitischen Stimmungen im Land ausgenützt hat. Zu diesem Punkt habe ich eine Reihe von Briefen und Anfragen erhalten, die im allgemeinen – es gibt keinen Grund, die Wahrheit zu verschweigen – sehr naiv waren. [...] Diese Leute protestieren und sind verwirrt, weil sie es gewöhnt sind, den faschistischen Antisemitismus der Emanzipation der Juden gegenüberzustellen, die durch die Oktoberrevolution erreicht wurde.⁷⁸

74 Trotzki, *Thermidor und Antisemitismus* (wie Anm. 8), S. 1040–1042. Trotzki's Text findet sich erstmals in der Textsammlung von Iring Fetscher und wurde vermutlich von diesem aus einer englischen Fassung ins Deutsche übertragen. Trotzki, Leo: *Thermidor und Antisemitismus*. In: Fetscher, Marxisten gegen Antisemitismus (wie Anm. 1), S. 179–188; Trotsky, Leon: *Thermidor and Anti-Semitism* (February 22, 1937). In: Ders.: *On the Jewish Question*. New York 1970. S. 22–29. S. auch ders.: *Interview with Jewish Correspondents in Mexico*. In: Ders.: *On the Jewish Question*. New York 1970. S. 20–22, hier S. 21.

75 Hedeler, Wladislaw (Hrsg.): *Stalinscher Terror 1934–41. Eine Forschungsbilanz*. Berlin 2002; ders.: *Chronik der Moskauer Schauprozesse 1936, 1937 und 1938. Planung, Inszenierung und Wirkung*. Berlin 2003; Schrader, Fred. E.: *Der Moskauer Prozeß 1936. Zur Sozialgeschichte eines politischen Feindbildes*. Frankfurt a. M., New York 1995; *Verbrechen im Namen der Idee. Terror im Kommunismus 1936–1938*. Hrsg. von Hermann Weber u. Ulrich Mählert. Berlin 2007.

76 Schlögel, Karl: *Terror und Traum. Moskau 1937*. Frankfurt am Main 2011. Zweite Auflage. S. 117, S. 21. *Verbrechen im Namen der Idee* (wie Anm. 75), S. 7.

77 Adamczak, Bini: *Gestern morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft*. Münster 2007. S. 47–81; Sedow, Leo: *Rotbuch über den Moskauer Prozeß 1936. Trotzki's Sohn klagt an [1937]*. Frankfurt am Main 1988. Vierte Auflage.

78 Trotzki, *Thermidor und Antisemitismus* (wie Anm. 8), S. 1040.

Arthur Koestler, Mitglied der KPD seit 1931, versuchte in seinem Roman *Sonnenfinsternis* (*Dark at Noon*, 1940) zu ergründen, warum die Angeklagten sich in den Schauprozessen auch dann der absurden Verbrechen bezichtigt haben könnten, wenn sie nicht gefoltert wurden. Judenfeindschaft spielte in dem Roman keine Rolle. In einem später verfassten Nachwort schrieb Koestler allerdings über seine Hauptfigur Nicolas Salmanowitsch Rubaschow, der inhaftiert und schließlich hingerichtet wird: „Übrigens machte der zweite Vorname, Salmanowitsch (Salomonson), meinen Helden zum Juden, aber weder fiel mir das auf, noch hat mich je ein Leser darauf aufmerksam gemacht.“⁷⁹ Lion Feuchtwanger, der früh die Gefahr des Nationalsozialismus erkannte und in Romanen wie *Erfolg* (1930) thematisierte, besuchte 1937 die Sowjetunion. In *Moskau 1937. Ein Reisebericht für meine Freunde* rechtfertigte er die Schauprozesse. Obwohl er die Schauprozesse für richtig hielt und den Antisemitismus in der UdSSR nicht erwähnte, fand sich in seinem Reisebericht ein Gespräch, das er als ausländischer Journalist mit Stalin geführt hatte und in dem Stalin ihn als „Juden“ anredete. Als sie auf Karl Radek, den prominentesten Angeklagten im zweiten Schauprozess, zu sprechen kamen, sagte Stalin zu Feuchtwanger: „Ihr Juden“, meinte er, „habt eine ewig wahre Legende geschaffen, die von Judas“, und es war seltsam, den sonst so nüchternen, logischen Mann diese simpel pathetischen Worte sprechen zu hören.“⁸⁰ Feuchtwanger kommentierte Stalins Aussage nicht weiter. Karl Radek verschwand 1937/1938 in einem Arbeitslager.

Während dieser Zeit wandte sich Franz Pfemfert an mehrere antifaschistische Intellektuelle, damit sie in einem offenen Brief gegen die Moskauer Schauprozesse protestierten. Der Schriftsteller Heinrich Mann, früherer Autor der *Aktion*, reagierte jedoch anders, als Pfemfert es erwartet hatte, und verteidigte die Schauprozesse. In der Karlsbader Zeitung *Volkswille* schrieb Mann 1936:

Wenn aber – zum Schaden der Revolution – Verschwörer auftraten, mussten sie, zum Nutzen der Revolution, schnell und gründlich verschwinden. Ich bin mehrmals aufgefordert worden, zu protestieren. Ich kann nur Bedauern äussern – und vermuten, dass dasselbe Bedauern niemandem, gerade in Moskau, fernelegen hat: weder denen, die das Urteil herbeiführten, noch den Gerichteten, die es reumütig hinnahmen. Warum sollte ihre Reue gespielt und unter falschen Versprechungen ihnen auferlegt worden sein?⁸¹

79 Koestler, Arthur: *Sonnenfinsternis*. Übersetzt von Arthur Koestler. Hamburg 2005. S. 255.

80 Feuchtwanger, Lion: *Moskau 1937. Ein Reisebericht für meine Freunde* [1937]. Berlin 1993. Zweite Auflage. S. 83.

81 Mann, Heinrich: *Die Revolution* [1936]. Zitiert nach: Ranc, Julijana: Franz Pfemfert, Heinrich Mann und der Moskauer Schauprozess vom August 1936. In: *Die Aktion* 209 (2004). S. 99–112, hier S. 105.

In seiner Autobiografie *Ein Zeitalter wird besichtigt*, verfasst während des Zweiten Weltkriegs, schrieb Mann erneut, die Angeklagten seien „zu Recht verurteilt“ worden.⁸²

In seiner Analyse der Judenfeindschaft ging Trotzki von einer ähnlichen Voraussetzung aus wie Pfemfert in seiner Kritik des Nationalismus innerhalb der Arbeiterbewegung. Anders als in vielen Publikationen der Komintern galt ihm der Antisemitismus nicht als etwas, das die Eliten oder die herrschenden Klassen erfanden, um die Massen zu verwirren.⁸³ Die Feindschaft gegen die jüdische Minderheit war, so Trotzki, bereits vorhanden, sodass es unter bestimmten historischen Rahmenbedingungen nur wenige Anspielungen brauchte, um sie zu schüren. Durch die Gesetze der Bolschewiki, die judenfeindliche Aussagen und Taten unter Strafe stellten, sei der in der russischen Bevölkerung verbreitete Antisemitismus keineswegs „beseitigt“.

Die ältere Hälfte der Bevölkerung wurde im Zarismus erzogen. Die jüngere Hälfte hat eine Menge von der älteren ererbt. Diese allgemeinen geschichtlichen Bedingungen allein sollten jeden denkenden Menschen erkennen lassen, daß es trotz der vorbildlichen Gesetzgebung der Oktoberrevolution unmöglich ist, daß nationale und chauvinistische Vorurteile – insbesondere der Antisemitismus – nicht in den rückständigeren Schichten der Bevölkerung hartnäckig überdauert haben.⁸⁴

Die aktuelle Form der Judenfeindschaft basierte nach Trotzki's Darstellung allerdings auf einer gesellschaftlichen Besonderheit. In „Thermidor und Antisemitismus“ führte Trotzki aus:

Natürlich stellten die Juden einen unverhältnismäßig hohen Anteil in der Bürokratie, und das besonders in den unteren und mittleren Rängen. Natürlich können wir unsere Augen vor dieser Tatsache verschließen und uns auf vage Allgemeinplätze über die Gleichheit und Brüderlichkeit aller Völker beschränken. Aber eine Vogel-Strauß-Politik wird uns keinen einzigen Schritt weiterbringen. *Der Haß der Bauern und Arbeiter auf die Bürokratie ist eine fundamentale Tatsache im sowjetischen Alltag.*⁸⁵

So ließ sich die historische Situation für eine antisemitische Erklärung nutzen: Die Bürokratie versuche, „den Unmut der arbeitenden Massen von sich selbst

82 Heinrich Mann: *Ein Zeitalter wird besichtigt* [1946]. Reinbek bei Hamburg 1976. S. 80.

83 Vgl. Bucharin, Nikolaj I. u. Jewgenij A. Preobraschenskij: *Das ABC des Kommunismus. Populäre Erläuterung des Programms der Kommunistischen Partei Russlands (Bolschewiki)* [1920]. Zürich 1985. S. 198.

84 Trotzki, *Thermidor und Antisemitismus* (wie Anm. 8), S. 1042–1043.

85 Trotzki, *Thermidor und Antisemitismus* (wie Anm. 8), S. 1043. Hervorhebungen im Original.

weg auf die Juden zu lenken“.⁸⁶ Anders als nach Max Horkheimer und Theodor W. Adorno 1944/1947, die die moderne Judenfeindschaft als „pathische Projektion“ beschrieben,⁸⁷ ergab sich nach Trotzki's Auffassung der „neue“ Antisemitismus aus einer Mischung aus Projektionen und einer vermeintlichen gesellschaftlichen Besonderheit von Jüdinnen und Juden. Zwar basierte, so Trotzki, die Judenfeindschaft auf einer Sonderstellung von Jüdinnen und Juden in der Bürokratie, der Antisemitismus ergab sich aber aus dieser „Tatsache“ nicht von selbst. Es bedurfte außerdem, so Trotzki, worauf vor ihm schon Berkman und Goldman hingewiesen hatten, einer Elite in den staatlichen Organen, die „die eingefleischtesten Vorurteile“ und die „dunkelsten Instinkte“ zu schüren verstand.⁸⁸ 1937 schrieb Trotzki, dass Jüdinnen und Juden, „selbst wenn sie vorbehaltlos der allgemeinen Linie treu waren, aus verantwortlichen Partei- und Sowjet-Posten entfernt“ wurden.⁸⁹ Wie Berkman 1924 geschrieben hatte: „Das Feuer wird in Moskau gelegt.“⁹⁰ Trotzki's Analyse erfuhr nicht nur innerhalb der Komintern keinen Zuspruch. Auch prominente Jüdinnen und Juden in den USA teilten seine Sichtweise nicht. Der bekannte Rabbi Stephen Wise bezeichnete Trotzki's Aussagen über einen unterschweligen Antisemitismus in den Moskauer Schauprozessen als „cowardly device“.⁹¹ In einer US-amerikanischen jüdischen Zeitung hieß es: „Wir pflegten in der Sowjetunion, soweit der Antisemitismus betroffen war, unseren einzigen Lichtblick zu sehen. Es ist unverzeihlich, daß Trotzki gegen Stalin grundlose Beschuldigungen erhebt.“⁹²

Für Alexandra und Franz Pfemfert, Alexander Berkman und Emma Goldman war der Antisemitismus im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert ein Indikator, dass ein Teil der anarchistischen oder kommunistischen Bewegungen sich noch nicht von überkommenen Vorurteilen emanzipiert hatte. In den 1920er Jahren bemerkten Berkman, Goldman und auch Trotzki, dass Judenfeindschaft

86 Trotzki, Thermidor und Antisemitismus (wie Anm. 8), S. 1045.

87 Horkheimer, Max u. Theodor W. Adorno: Elemente des Antisemitismus [1947]. In: Dies.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main 1992. S. 177–217, hier S. 201.

88 Trotzki, Thermidor und Antisemitismus (wie Anm. 8), S. 1044. Trotzki kannte nicht nur Berkman und Goldman, sondern er wusste, als er sich im mexikanischen Exil befand, sicherlich auch von deren Kritik an seiner Rolle beim Aufbau des bolschewistischen Staates. Auch wenn er Berkman's und Goldman's Berichte aus Russland oder Goldman's Autobiografie kannte, müssen spätere Untersuchungen zeigen, inwieweit Trotzki's Analyse des Antisemitismus direkt von Berkman's oder Goldman's Veröffentlichungen beeinflusst war.

89 Trotzki, Thermidor und Antisemitismus (wie Anm. 8), S. 1047–1048.

90 Berkman, Der bolschewistische Mythos (wie Anm. 62), S. 163.

91 Stephen Wise. Zitiert nach: Rubenstein, Joshua: Leon Trotsky. New Haven, London 2011. S. 177.

92 Zitiert nach: Deutscher, Isaac: Trotzki. III. Der verstoßene Prophet 1929–1940. Aus dem Englischen von Harry Maor. Stuttgart [u.a.] 1972. Zweite Auflage. S. 344.

auch innerhalb der Kommunistischen Partei Russlands fortbestand und sogar von Teilen der bolschewistischen Bürokratie zur Herrschaftssicherung benutzt wurde. Die Analyse, die Trotzki 1937 vornahm, implizierte eine spezielle Pointe. Zwar schrieb er nicht von einem linken Antisemitismus, denn ihm galt die Stalin'sche Bürokratie als „die am meisten antisozialistische“ Schicht der sowjetischen Gesellschaft.⁹³ Trotzki sprach dem Stalinismus zu dieser Zeit endgültig ab, den Sozialismus aufzubauen. Zugleich zeigte er, dass es sich bei der antisemitischen Stimmung während der Moskauer Prozesse nicht nur um Relikte aus dem Zarenreich, sondern um ein neues Phänomen handelte:

In Wirklichkeit hat das Sowjet-Regime eine Reihe von neuen Phänomenen hervorgerufen, die wegen der Armut und des niedrigen Bildungsstandes der Bevölkerung es möglich machten, von neuem eine antisemitische Atmosphäre zu schaffen, und sie tatsächlich geschaffen hat.⁹⁴

Zu beobachten sei, so Trotzki, die Entstehung einer Judenfeindschaft der „neuen, der sowjetischen Spielart“.⁹⁵

Auch wenn Trotzki, anders als die Antisemitismusforschung nach dem Zweiten Weltkrieg, die Judenfeindschaft auf einen vermeintlich realen Konflikt zwischen der jüdischen Minderheit und der nichtjüdischen Mehrheit zurückführte, nahm er in einem anderen Punkt eine spätere Beobachtung Adornos vorweg. Trotzki schilderte, auf welcher subtilen Weise sich Antisemitismus nutzen ließ. Stalin, so Trotzki, habe in den 1920er Jahren eine Erklärung abgegeben, in der er betont habe, dass er gegen Trotzki, Kamenew und Sinowjew kämpfe, „nicht weil sie Juden“ seien:

Jedem politisch denkenden Menschen war es vollständig klar, daß diese bewusst doppeldeutigen Worte, die sich gegen die Auswüchse des Antisemitismus richteten, diesen zur selben Zeit mit vollem Bedacht nährten. „Vergeßt nicht, die Führer der Opposition sind Juden!“ Das war die *Bedeutung* der Feststellung Stalins, die in allen sowjetischen Zeitungen veröffentlicht wurde.⁹⁶

Solche subtilen Anspielungen bezeichnete Adorno in den 1960er Jahren als „Krypto-Antisemitismus“, also Aussagen, die sich nicht ausdrücklich gegen Jüdinnen und Juden richten, aber „durch ihre Implikationen, auch durch einen

⁹³ Trotzki, Thermidor und Antisemitismus (wie Anm. 8), S. 1044.

⁹⁴ Trotzki, Thermidor und Antisemitismus (wie Anm. 8), S. 1043.

⁹⁵ Trotzki, Thermidor und Antisemitismus (wie Anm. 8), S. 1044.

⁹⁶ Trotzki, Thermidor und Antisemitismus (wie Anm. 8), S. 1048. Hervorhebungen im Original. Die von Trotzki erwähnte Erklärung Stalins ist bislang in der Stalin-Werkeausgabe nicht gefunden worden.

gewissen Gestus des Augenzwinkerns, den Antisemitismus nähren“.⁹⁷ In der Forschung wird mitunter behauptet, krypto-antisemitische Aussagen gebe es erst seit 1945, die Verschleierung sei eine Reaktion auf die Shoah.⁹⁸ Adorno analysierte jedoch schon 1946 die Funktion versteckter Anspielungen in den Reden US-amerikanischer Faschisten zur Zeit des Zweiten Weltkriegs. Für versteckte Anspielungen ließe sich leicht ein „rationaler Grund“ finden:

Das Gesetz oder zumindest die herrschenden Konventionen schließen offen pro-nazistische oder antisemitische Äußerungen aus, und ein Redner, der solche Vorstellungen vermitteln will, muß zu eher indirekten Methoden greifen. Wahrscheinlich ist es aber so, daß die versteckte Anspielung als eine Befriedigung per se eingesetzt und genossen wird. [...] Die Eintracht zwischen Redner und Zuhörer wird, wie schon erwähnt, mit Hilfe von versteckten Andeutungen hergestellt. Sie dienen zur Bekräftigung der grundsätzlichen Identität von Führer und Anhängern.⁹⁹

Ebenfalls auf der Basis von faschistischen Reden in den USA während des Zweiten Weltkriegs führte Leo Löwenthal 1948 aus, dass die Agitatoren selbst leugneten, Jüdinnen und Juden gegenüber feindlich eingestellt zu sein, ihre Feinde zugleich aber durch „ihre jüdisch klingenden Namen“ markierten.¹⁰⁰ Trotzki verwies in „Thermidor und Antisemitismus“ auf diese rhetorische Strategie. Als sein zweiter Sohn Sergej Sedow verdächtigt wurde, Arbeiterinnen und Arbeiter „vergiften zu wollen“, habe das Innenministerium in der Presse mitteilen lassen, dass Sedows „echter“ Name Bronstein sei.

Falls meine Wahrheitsverdreher die Verbindung des Beschuldigten mit mir herausstellen wollen, dann hätten sie ihn Trotzki genannt, da der Name Bronstein politisch für nieman-

97 Adorno, Theodor W.: Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute [1961]. In: Ders.: Vermischte Schriften I. Gesammelte Schriften. Band 20.1. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Darmstadt 1997. S. 360–383, hier S. 361.

98 Schmidt, Holger: Antisemitismus, Israelkritik und „Judenknax“. Antisemitismus in der deutschen Linken nach 1945. Bonn 2010. S. 15. Ullrich, Peter: Die Linke, Israel und Palästina. Nahostdiskurse in Großbritannien und Deutschland. Berlin 2009. S. 40. Zur Kritik an dieser Auffassung siehe Rensmann, Lars: Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität. Berlin/Hamburg 1998. S. 231–232, Fußnote 745.

99 Adorno, Theodor W.: Antisemitismus und faschistische Propaganda [1946]. In: Ernst Simmel (Hrsg.): Antisemitismus. Übersetzt von Heidemarie Fehlhaber. Frankfurt am Main 2002. S. 148–161, hier S. 159.

100 Löwenthal, Leo: Falsche Propheten. Studien zur faschistischen Agitation. Aus dem Amerikanischen von Susanne Hoppmann-Löwenthal. Frankfurt am Main 1990. S. 79–89, hier S. 88. S. auch Bering, Dietz: Kampf um Namen. Bernhard Weiß gegen Joseph Goebbels. Stuttgart 1992. Zweite Auflage.

den etwas bedeutet. Aber sie wollten auf ein anderes Spiel hinaus: d.h. sie wollten meine jüdische Herkunft und die halbjüdische Herkunft meines Sohnes herausstellen.¹⁰¹

Am 25. August 1936 hatte Franz Pfemfert Trotzki darauf in einem Brief aufmerksam gemacht, den Trotzki in „Thermidor und Antisemitismus“ zitierte.¹⁰² Pfemfert hatte 1936 geschrieben:

Vielleicht ist Ihnen in Erinnerung, daß ich in der AKTION vor Jahren erklärte, viele Handlungen des Stalin seien auch mit seiner antisemitischen Gesinnung zu deuten. Die Tatsache, daß er in diesem Schauprozeß sogar die Namen von Sinowjew und Kamenjew durch die TASS „richtigstellen“ ließ, ist ein echtes Stück à la Streicher. Stalin hat damit allen antisemitischen Rowdys den Ball zugeworfen.¹⁰³

Die Stigmatisierung durch Namen war in der Weimarer Republik, wie z.B. der Bestsellerroman *Tohuwabohu* (1920) von Sammy Gronemann zeigte, ein bekanntes Phänomen. In diesem Roman weigert sich ein Richter, die Namensänderung eines Rechtsanwalts anzuerkennen, und hält im Gerichtsprotokoll fest, dass der Anwalt „mit landesherrlicher Genehmigung nicht mehr den Namen *Kahn* führe, sondern sich jetzt *Hank* nenne“.¹⁰⁴

Eine materialistische Erklärung der Judenfeindschaft von links?

Alexandra Ramm-Pfemfert, Alexander Berkman, Emma Goldman und Leo Trotzki kamen aus jüdischen Familien. Alle vier waren im russischen Zarenreich geboren; es ist anzunehmen, dass das osteuropäische Verständnis vom Judentum als einer nationalen Zugehörigkeit, das in den Vereinigten Staaten von Amerika das Verhältnis der Migrantinnen und Migranten bestimmte, ihr Selbstverständnis mit prägte. Ihre Kritik des Antisemitismus ergab sich auch aus der persönlichen Betroffenheit, zugleich entsprach sie grundsätzlich ihrem linksradikalen Selbst-

101 Trotzki, Thermidor und Antisemitismus (wie Anm. 8), S. 1046.

102 Trotzki, Thermidor und Antisemitismus (wie Anm. 8), S. 1049. Zum Kontakt zwischen Franz Pfemfert und Trotzki zu dieser siehe Zeit s. Hedeler, Chronik der Moskauer Schauprozesse (wie Anm. 75), S. 101; Schrader, Der Moskauer Prozeß 1936 (wie Anm. 75), S. 80.

103 Pfemfert, Franz: Brief an Leo Trotzki vom 25. August 1936. Zitiert nach, Ranc: Alexandra Ramm-Pfemfert (wie Anm. 34), S. 116. Der genannte *Aktion*-Beitrag wurde bislang noch nicht entdeckt.

104 Gronemann, Sammy: *Tohuwabohu*. Berlin 1920. S. 160f. Hervorhebungen im Original. Für diesen Literaturhinweis danke ich Thomas Ebermann.

verständnis. Wie das Beispiel Franz Pfemfert zeigt, gab es am Antisemitismus in der Linken auch eine Kritik, die nicht durch eine direkte persönliche Betroffenheit motiviert war, sondern aus einer antinationalen Haltung folgte. Denn wie es Rosa Luxemburg 1911 ausdrückte, war der Antisemitismus stets ein Symptom des Nationalismus.¹⁰⁵ Gleichwohl stellte die Kritik bei der Mehrheit der in diesem Beitrag Vorgestellten eine jüdische Perspektive dar. Denn in ihren Reiseberichten von Berkman und Goldman fanden sich verschiedene Einschätzungen von Jüdinnen und Juden zur aktuellen Situation in Sowjetrußland. Da in diesen Gesprächen Motive anklangen, was Trotzki 1937 zur Erklärung einer Judenfeindschaft „sowjetischen Typs“ anführte und präziserte, gab auch „Thermidor und Antisemitismus“ in doppelter Hinsicht die Sichtweise von russischen Jüdinnen und Juden wieder, obwohl Trotzki in „Thermidor und Antisemitismus“ schrieb, er habe sein „ganzes Leben lang außerhalb jüdischer Kreise gelebt“, und die „jüdische Frage“ habe „nie im Mittelpunkt meiner Aufmerksamkeit gestanden“.¹⁰⁶ Manche der Jüdinnen und Juden, mit denen Berkman und Goldman gesprochen hatten, gaben wie Trotzki eine originelle materialistische Deutung der Judenfeindschaft unter den Bolschewiki: Der „neue“ Antisemitismus folgte nach ihrer Meinung erstens aus einer gesellschaftlichen Sonderrolle, in der sich Jüdinnen und Juden aufgrund der historischen Entwicklung und aufgrund von bürokratischen Maßnahmen befanden, zweitens war sie ein Relikt aus der Zarenzeit, und drittens wurden diese alten Ressentiments durch „Moskau“ geschürt. Der Historiker Mario Keßler kommt hinsichtlich der Situation in der Sowjetunion während der sogenannten Großen Säuberung zu einer ganz ähnlichen Einschätzung wie Trotzki 1937: „Der Stalinsche Terror richtete sich gegen jüdische Kommunisten zwar nicht unmittelbar als Juden. Indem jedoch der Antisemitismus als Mittel diente, um sie zu diskreditieren, verschlechterte sich die Lage der jüdischen Bevölkerung in der Sowjetunion insgesamt.“¹⁰⁷

Auch wenn die Kritik der Judenfeindschaft in der eigenen politischen Bewegung oder Partei nicht im Mittelpunkt stand, gehörte sie bei den Pfemferts, bei Berkman und Goldman und bei Trotzki zu einer umfassenderen Kritik an der herrschenden Ausprägung des Sozialismus, des Bolschewismus oder Stalinismus. Niemand von ihnen hielt einen ‚linken Antisemitismus‘ für möglich. Selbst Trotzki, der am stärksten betonte, dass die ‚neue, sowjetische Spielart‘ des Antisemitismus ihre Wurzeln im stalinistischen Herrschaftssystem habe, bezeich-

105 Luxemburg, Antisemitismus Arm in Arm (wie Anm. 26), S. 93.

106 Trotzki, Thermidor und Antisemitismus (wie Anm. 8), S. 1050.

107 Keßler, Mario: Der Stalinsche Terror gegen jüdische Kommunisten 1937/1938. In: Ders.: Antisemitismus, Zionismus und Sozialismus. Arbeiterbewegung und jüdische Frage im 20. Jahrhundert. Mainz 1994. Zweite Auflage. S. 116–132, hier S. 129.

nete die Bürokratie in der Sowjetunion der 1930er Jahre als „die am meisten antisozialistische“.¹⁰⁸ Allerdings formulierten alle drei hier rekonstruierten Positionen einen materialistischen Erklärungsansatz der Judenfeindschaft, der im Unterschied zur offiziellen Position der Komintern weder davon ausging, dass Judenfeindschaft innerhalb des Proletariats ein marginales Phänomen sei, noch dass sie nach der Revolution von selbst verschwinden würde. Pfemfert betonte wie Luxemburg, dass man gegen den vorhandenen Nationalismus im Proletariat angehen müsse; Trotzki nahm 1937 die gleiche Position zu der Religion und dem Judenhass ein. So konnte sich, bei Berkman und Goldman angelegt, im Lauf der 1920er und 1930er Jahre eine strukturelle Kritik am Antisemitismus entwickeln, die ihn als ein gesellschaftlich tief verankertes Phänomen betrachtete, das innerhalb der kommunistischen Bewegung nicht aufgehoben war. Bemerkenswert ist ihre Kritik nicht nur, weil sie ein Phänomen bezeichnen, das noch im beginnenden 21. Jahrhundert geleugnet wird. Bemerkenswert sind die Beobachtungen von Pfemfert und Trotzki in den 1930er Jahren zudem, weil sie vor Adorno oder Löwenthal auf codierte Formen antisemitischer Äußerungen hinwiesen, die bereits vor 1945 zum festen Repertoire der modernen Judenfeindschaft gehörten.¹⁰⁹

108 Trotzki, Thermidor und Antisemitismus (wie Anm. 8), S. 1044.

109 Ulmer, Martin: Antisemitismus in Stuttgart 1871–1933. Studien zum öffentlichen Diskurs und Alltag. Berlin 2011. S. 160–176.

Bodo Kahmann

Norbert Elias' Soziologie des deutschen Antisemitismus

Eine Frühschrift der sozialwissenschaftlichen Antisemitismusforschung

Im Dezember 1929 erschien in dem Blatt der Israelitischen Gemeinden von Mannheim und Ludwigshafen ein Aufsatz des Soziologen Norbert Elias (1897–1990), der mit dem Titel „Zur Soziologie des deutschen Antisemitismus“ überschrieben war. Der zu diesem Zeitpunkt nahezu unbekannte Elias legte mit dieser Schrift nicht nur eine seiner ersten soziologischen Analysen vor, sondern publizierte zugleich eine der frühesten theoretischen Auseinandersetzungen mit dem Antisemitismus in den Sozialwissenschaften. Dass dieser Text innerhalb der Antisemitismusforschung bisher keine Beachtung gefunden hat, verdankt sich mehreren Umständen: So war der Aufsatz bis zu seiner zufälligen Entdeckung im Jahr 1996 unbekannt.¹ Obwohl sich Überlegungen zum Antisemitismus im späteren Werk von Elias punktuell nachweisen lassen, wird sein Name gemeinhin nicht mit der Antisemitismusforschung in Verbindung gebracht, und so wurde bisher auch nicht nach diesbezüglichen Kontinuitätslinien in seinen Schriften gesucht.² Ein gewichtiger Grund stellt zudem die Tatsache dar, dass soziologische bzw. sozialwissenschaftliche Theorien und Erklärungsansätze zum Antisemitismus, die aus der Zeit vor der NS-Herrschaft stammen, von der Forschung bisher weitestgehend unberücksichtigt geblieben sind. Hinweise auf ihre Existenz finden sich in den Darstellungen der Genese des Faches nur sporadisch.

In der Antisemitismusforschung besteht Einigkeit darüber, dass sich die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus durch die Erfahrung der nationalsozialistischen Verfolgungs- und Vernichtungspraxis in quantitativer

¹ Dunning, Eric [u.a.]: Introduction to Norbert Elias's ‚On the Sociology of German Anti-Semitism‘. In: *Journal of Classical Sociology* 1 (2001). S. 213–217, hier S. 213.

² Es stellt sich die Frage, wieso Elias auf seinen Aufsatz zum Antisemitismus nicht mehr zu sprechen kam, obwohl er in späteren Schriften an ihn thematisch anschloss. Ein wesentlicher Grund dürfte gewesen sein, dass Elias infolge der erzwungenen Emigration nach der NS-Machtübernahme 1933 kein Exemplar des Textes besaß. Dass dies naheliegend ist, macht eine Schilderung aus seinen *Notizen zum Lebenslauf* in Bezug auf einen anderen Text von ihm deutlich. Elias schildert hierin, dass er seine in Aufsatzform veröffentlichte Dissertation aus dem Jahr 1924 nach 56 Jahren, im Juli 1980, erstmals wieder vorliegen hatte, nachdem ein Kollege entdeckte, dass der Aufsatz in der Universitätsbibliothek in Breslau noch vorhanden ist und ihn an Elias weiterleitete. Elias, Norbert: *Über sich selbst*. Frankfurt a. M. 1990. S. 132, Fußnote 4.

wie in qualitativer Hinsicht gewandelt hat. So konstatierte Reinhard Rürup in den 1980er Jahren, dass die kritische Antisemitismusforschung erst unter dem Eindruck des Holocaust ihr heutiges theoretisches Niveau erreicht habe.³ Klaus Holz spricht in diesem Zusammenhang von einer Neuorientierung des Forschungsfeldes um 1945.⁴ Diesem Urteil schließt sich Werner Bergmann an, für den die theoretischen Schriften aus der Zeit vor dem Aufstieg des Nationalsozialismus „ohne erkennbaren Einfluss auf die spätere Theorieentwicklung“ geblieben sind.⁵ Eingehendere Analysen zu den Frühschriften der sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem modernen Antisemitismus sind jedoch nach wie vor ein Forschungsdesiderat.

Diese Wissenslücke ist für ein umfassenderes Verständnis der Theorieentwicklung in der (sozialwissenschaftlichen) Antisemitismusforschung unbefriedigend. Die Analyse des Aufsatzes „Zur Soziologie des deutschen Antisemitismus“ von Elias soll einen Beitrag zur Erforschung des kleinen Kreises von jüdischen Autoren und Wissenschaftlern leisten, von denen die Erforschung der modernen Judenfeindschaft in den 1920er Jahren in Deutschland ausging, und zugleich ausloten, welchen Einfluss der Aufsatz auf die spätere Theorieentwicklung ausgeübt hat.

Im ersten Unterpunkt des Aufsatzes werden zunächst der wissenschaftsgeschichtliche Entstehungskontext des Aufsatzes und die Stellung der Antisemitismusforschung innerhalb der damaligen deutschen Soziologie beleuchtet. Es wird in diesem Zusammenhang herausgearbeitet, welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede sich zwischen der Theorie von Elias und anderen sozialwissenschaftlichen Erklärungsansätzen der damaligen Zeit feststellen lassen. Im zweiten Abschnitt wird die auf einer ethnographischen Studie basierende Theorie der Etablierten-Außenseiter-Beziehungen von Elias dargestellt, in der die Ursachen und Dynamiken von Diskriminierungen und Vorurteilen dargelegt werden sollen. Von Bedeutung ist diese spätere Theorie deshalb, weil Elias in dem Text von 1929 zentrale Aspekte seiner in den 1970er Jahren veröffentlichten Etablierten-Außenseiter-Theorie vorwegnahm und damit bereits in einer seiner Frühschriften sein späteres figurationssoziologisches Programm skizziert hat. Im

3 Rürup, Reinhard: Zur Entwicklung der modernen Antisemitismusforschung. In: Ders.: Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur ‚Judenfrage‘ der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt am Main 1987. S. 145–159, hier S. 153.

4 Holz, Klaus: Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung. Hamburg 2010. S. 19.

5 Bergmann, Werner: Starker Auftakt – schwach im Abgang. Antisemitismusforschung in den Sozialwissenschaften. In: Antisemitismusforschung in den Wissenschaften. Hrsg. von dems. u. Mona Körte. Berlin 2004. S. 219–239, hier S. 219, Fußnote 1.

dritten Abschnitt wird schließlich sein Aufsatz zum Antisemitismus eingehend diskutiert und bewertet.

Der wissenschaftsgeschichtliche Hintergrund des Elias'schen Aufsatzes

Elias veröffentlichte seinen Aufsatz zu einem Zeitpunkt, als in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre in Deutschland erste soziologische Theorie- und Erklärungsansätze zum modernen Antisemitismus erschienen. Seit wann genau von einem Beginn einer sozialwissenschaftlich ausgerichteten Theorieentwicklung in der Antisemitismusforschung gesprochen werden kann, ist indes umstritten. Eine wichtige Frage ist dabei, inwieweit die gegen Ende des 19. Jahrhunderts einsetzende Abwehrtätigkeit gegen den Antisemitismus, die überwiegend, jedoch keineswegs ausschließlich von jüdischen Organisationen und Einzelpersonen getragen wurde, die spätere Theorieentwicklung beeinflusste. Die Politikwissenschaftler Gideon Botsch und Christoph Kopke gehen davon aus, dass Erkenntnisse der vor- und außerwissenschaftlichen Abwehrarbeit gegen den Antisemitismus in die spätere Antisemitismusforschung eingegangen sind.⁶ Dieser ersten Forschung zum Antisemitismus ging zudem eine politische Auseinandersetzung mit dem modernen Antisemitismus voraus, die von liberalen und sozialdemokratischen Theoretikern in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts getragen wurde. In den sozialdemokratischen Schriften wurde dabei explizit nach den gesellschaftlichen Ursachen, den sozialen Trägergruppen und der politischen Funktion des Antisemitismus gefragt.⁷

Die ersten wissenschaftlichen Arbeiten zum modernen Antisemitismus, die in einen soziologischen Forschungszusammenhang gestellt wurden, entstanden

6 Botsch, Gideon u. Christoph Kopke: ‚Im Grunde genommen sollten wir schweigen ...‘. Jüdische Studien ohne Antisemitismus – Antisemitismusforschung ohne Juden? In: Dies. (Hrsg.): ‚... und handle mit Vernunft‘. Beiträge zur europäisch-jüdischen Beziehungsgeschichte. Festschrift zum 20jährigen Bestehen des Moses Mendelssohn Zentrums. Hildesheim, Zürich, New York. S. 312. Ähnlich argumentiert Wyrwa, Ulrich: Die Reaktion des deutschen Judentums auf den Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich: Eine Rekapitulation. In: Einspruch und Abwehr. Die Reaktion des europäischen Judentums auf die Entstehung des Antisemitismus (1879–1914). Hrsg. von ders. Frankfurt 2010. S. 31; Holz, Klaus: Theorien des Antisemitismus. In: Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Band 3: Begriffe, Theorien, Ideologien. Hrsg. von Wolfgang Benz. Berlin, New York 2010. S. 316–328, hier S. 317.

7 Rürup, Reinhard: Der moderne Antisemitismus und die Entwicklung der historischen Antisemitismusforschung. In: Antisemitismusforschung in den Wissenschaften. S. 117–136, hier S. 118.

zeitgleich mit der Institutionalisierung der Soziologie als akademischem Fach. So datiert Rürup die Entstehung einer Antisemitismusforschung im engeren Sinne auf die 1920er und frühen 1930er Jahre, in denen erste gruppensoziologische, organisationssoziologische, sozialpsychologische und psychoanalytische Arbeiten zum modernen Antisemitismus entstanden sind.⁸ Diese Arbeiten blieben jedoch innerhalb des soziologischen Wissenskanons eine randständige Erscheinung und kamen nicht über den Status isolierter Betrachtungen hinaus. Insofern, resümieren Kopke und Botsch, kann davon gesprochen werden, dass es bis in die 1930er Jahre hinein keine systematische Antisemitismusforschung, sondern nur Forschungen zum Antisemitismus gegeben hat.⁹ Wenngleich es nicht zu einer Herausbildung eines eigenständigen Forschungszweiges gekommen ist, so weisen die soziologischen Theorien zum Antisemitismus aus den 1920er Jahren inhaltliche und biographische Gemeinsamkeiten auf: Dies betrifft zum einen die gruppensoziologische Ausrichtung ihrer Überlegungen, zum anderen die jüdische Herkunft ihrer Autoren.

Neben der Schrift von Norbert Elias passen drei weitere Arbeiten aus der zweiten Hälfte der 1920er Jahren in dieses Muster: Hierbei handelt es sich um den Aufsatz „Der Antisemitismus im Lichte der Soziologie“ des Soziologieprofessors Franz Oppenheimer (1864–1943), der erstmals 1925 publiziert worden ist.¹⁰ Ein Jahr später erschien eine Studie des Zionisten Fritz (Peretz) Bernstein (1890–1971) unter dem Titel *Der Antisemitismus als Gruppenercheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses*.¹¹ Wiederum ein Jahr später veröffentlichte der Schriftsteller Arnold Zweig (1887–1968) eine auf älteren Aufsätzen beruhende Monographie über den Antisemitismus, *Caliban oder Politik und Leidenschaft. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus*.¹²

Von den vier genannten Autoren besaßen nur Elias und Oppenheimer einen soziologischen Hintergrund. Franz Oppenheimer wurde 1919 auf einen der ersten Lehrstühle für Soziologie an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt am Main berufen. Als Elias Ende der 1920er Jahre seinen Aufsatz veröffentlichte, versuchte er sich bei dem Soziologen Alfred Weber in Heidelberg zu habilitieren, bevor er ein Jahr später Karl Mannheim nach Frankfurt am Main folgte und dessen Assistent wurde. Als ein weiterer Indikator für die randständige Exis-

8 Rürup, *Der moderne Antisemitismus* (wie Anm. 7), S. 118f.

9 Botsch, Kopke, „Im Grunde genommen sollten wir schweigen ...“ (wie Anm. 6), S. 313.

10 Oppenheimer, Franz: *Der Antisemitismus im Lichte der Soziologie*. In: *Der Morgen. Monatszeitschrift der deutschen Juden* 1 (1925). S. 148–161.

11 Bernstein, Fritz: *Der Antisemitismus als Gruppenercheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses*. Berlin 1926.

12 Zweig, Arnold: *Caliban oder Politik und Leidenschaft. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus*. Berlin 2000 [1927].

tenz dieser frühen Forschung zum Antisemitismus kann die Tatsache gesehen werden, dass alle vier Publikationen entweder in jüdischen Periodika veröffentlicht wurden oder auf Veröffentlichungen in solchen zurückgeführt werden können. So erschien Oppenheimers Aufsatz in *Der Morgen. Monatszeitschrift der deutschen Juden*. Die Studie von Bernstein erschien im Jüdischen Verlag in Berlin, nachdem andere Verlagshäuser das Manuskript abgelehnt hatten. Zweigs Buch, das im Gustav-Kiepenheuer-Verlag publiziert wurde, basierte überwiegend auf einer Aufsatzserie von Zweig zum Antisemitismus, die 1920–1921 in der Zeitschrift *Der Jude* veröffentlicht wurde. Insofern kann es nicht verwundern, dass Elias' Aufsatz „Zur Soziologie des deutschen Antisemitismus“ nicht in einer sozialwissenschaftlichen Fachzeitschrift erschienen ist, sondern im Blatt lokaler jüdischer Gemeinden.

Wissenschaftsgeschichtliche Studien zur Soziologie in der Weimarer Republik haben darauf aufmerksam gemacht, dass sich die Beschäftigung des Faches mit dem Nationalsozialismus auf wenige und vereinzelt gebliebene Beiträge beschränkte. Sven Papcke führt dies auf eine ausgeprägte Realitätsferne der zeitgenössischen Soziologie zurück, die in dem Postulat der Werturteilsfreiheit angelegt gewesen sei. Die Beschäftigung mit tagespolitischen Fragestellungen blieb aus, weil der Vorwurf der „Unwissenschaftlichkeit“ vermieden werden sollte.¹³ 1982 stellte Elias in einem Brief rückblickend fest, dass der Nationalsozialismus aufgrund seiner Vulgarität nicht ernstgenommen wurde und es daher niemandem einfiel „ihn zum Thema soziologischer Veranstaltungen oder Untersuchungen zu machen.“¹⁴ Das gleiche Desinteresse gilt im Hinblick auf eine Beschäftigung mit dem Antisemitismus.

Die frühe Soziologie hatte sich nicht unter dem Gesichtspunkt des Antisemitismus mit dem Judentum in Deutschland, sondern mit der vermeintlichen Bedeutung beschäftigt, die die jüdische Bevölkerung und Religion für die Herausbildung der kapitalistischen Moderne gespielt haben soll. So beschäftigte sich beispielsweise Max Webers Religionssoziologie mit diesem Zusammenhang.¹⁵ Dass sich hierbei auch antisemitische Stereotype Bahn gebrochen haben, zeigt das zur damaligen Zeit vielbeachtete Werk *Die Juden und das Wirtschaftsleben* von Werner Sombart. In dieser, 1911 veröffentlichten Studie attestierte Sombart

13 Papcke, Sven: Weltferne Wissenschaft. Die deutsche Soziologie der Zwischenkriegszeit vor dem Problem des Faschismus/Nationalsozialismus. In: Ders. (Hrsg): Ordnung und Theorie. Beiträge zur Geschichte der Soziologie in Deutschland. Darmstadt 1986. S. 168–222.

14 Papcke, Weltferne Wissenschaft (wie Anm. 13), S. 188, Fußnote 89.

15 Rehberg, Karl-Siegbert: Das Bild des Judentums in der frühen deutschen Soziologie. „Fremdheit“ und „Rationalität“ als Typusmerkmale bei Werner Sombart, Max Weber und Georg Simmel. In: Judentum, Antisemitismus und europäische Kultur. Hrsg. von Hans Otto Horch. Tübingen 1988. S. 151–186.

den Juden eine spezifische Disposition für den Kapitalismus.¹⁶ Das geringe Interesse der damaligen Soziologie an einer Erforschung des Antisemitismus, dessen gesellschaftliche Relevanz nicht zu übersehen war, kann auch als ein Ausdruck der Tendenz gesehen werden, den Antisemitismus als ein spezifisches Problem der Juden zu begreifen. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wandelnden Antisemitismus fiel überwiegend deutschen Juden zu, die sich nicht zuletzt durch persönliche Erfahrungen dazu veranlasst sahen, sich mit dem Phänomen sowie ihrer jüdischen Identität auseinanderzusetzen. Botsch und Kopke weisen darauf hin, dass die jüdische Beschäftigung mit dem Antisemitismus oftmals in einer Gesamtdeutung jüdischer Geschichte und Gegenwart integriert war.¹⁷ Vor diesem Hintergrund ist es nur folgerichtig, dass der Versuch, die Erforschung der Judenfeindschaft in die Sozialwissenschaften einzubeziehen, jüdischen Autoren überlassen blieb. Bernstein kommentierte diese Außenseiterrolle indirekt, indem er sich im Vorwort seiner Studie dafür entschuldigte, dass er über keine Befähigungsnachweise verfüge, die seine Studie legitimieren könnten.¹⁸

Die Rezeption der vier Schriften durch die Fachwelt fiel entsprechend verhalten aus. Besprechungen des Buches von Bernstein durch Fachvertreter sind nicht bekannt. Erwähnung fand sein Buch neben dem Aufsatz von Oppenheimer in einem Text des Frankfurter Soziologen Gottfried Salomon (1892–1964), der Ende 1932 in der jüdischen Zeitschrift *Der Morgen* erschien.¹⁹ Salomon, der seinem Text, in Anlehnung an die Arbeit von Bernstein, die Überschrift „Soziologie des Judenhasses“ gab, kam zu den gleichen Schlüssen wie Bernstein. Lediglich das Werk von Zweig, *Caliban oder Politik und Leidenschaft*, fand einen breiten Kreis von Rezensenten aus den Geistes- und Sozialwissenschaften, die das Buch überwiegend positiv besprachen. Das Buch wurde u.a. auch von Siegfried Kracauer rezensiert.²⁰

Ein weiteres Element, das die vier Schriften miteinander verbindet, ist die Fokussierung auf das Konzept „Gruppe“ als zentrales Analyseinstrument. Die starke Orientierung an diesen Begriff war allgemeinen Tendenzen der damaligen sozialwissenschaftlichen Theorieentwicklung in Deutschland geschuldet. Die „Gruppe“ wurde als wissenschaftlicher Begriff erstmals 1924 in einer sozio-

16 Sombart, Werner: Die Juden und das Wirtschaftsleben. Leipzig 1911.

17 Botsch, Kopke, ‚Im Grunde genommen sollten wir schweigen ...‘ (wie Anm. 6), S. 312f.

18 Bernstein, Antisemitismus als Gruppenercheinung (wie Anm. 11), S. 7.

19 Salomon, Gottfried: Soziologie des Judenhasses. In: *Der Morgen*. Monatszeitschrift der deutschen Juden 8 (1932). S. 260–268.

20 Midgley, David: Entstehung und Wirkung. In: Arnold Zweig: *Caliban oder Politik und Leidenschaft*. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus. Berlin 2000. S. 421–449, hier S. 435.

logischen Schrift von Leopold von Wiese definiert und von dem Konzept der Masse unterschieden.²¹ Die größten Gemeinsamkeiten weisen die Ansätze von Oppenheimer, Bernstein und Zweig auf. Sie begreifen den Antisemitismus als eine besonders virulente Form des allgemeineren Phänomens der Gruppenfeindschaft. Der Antisemitismus ist dabei Ausdruck einer Feindschaft, die sich von der deutschen Mehrheitsgesellschaft gegen die jüdische Minorität im Land richtet. Trotz inhaltlicher Überschneidungen nahmen die vier Autoren in ihren Schriften nicht Bezug aufeinander, was den bereits weiter oben angesprochenen unsystematischen Charakter der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus in dieser Zeit unterstreicht. Vor diesem Hintergrund kann es nicht verwundern, dass gegenseitige Plagiatsvorwürfe erhoben wurden. Bernsteins und Zweigs Ausführungen beziehen sich auf sozialpsychologische Ansätze zur Wirkungsweise von Affekten in Gruppenbildungsprozessen. Die nicht zu übersehenden Gemeinsamkeiten der beiden Schriften erweckten bei Arnold Zweig zeitweilig den Verdacht, dass Bernstein aus den von ihm verfassten Aufsätzen aus den Jahren 1920/1921 abgeschrieben habe.²²

Im Unterschied zu den Überlegungen von Oppenheimer, Bernstein und Zweig argumentiert Elias in seiner „Soziologie des deutschen Antisemitismus“ nicht sozialpsychologisch, sondern skizziert in Grundzügen sein späteres figurationssoziologisches Programm, das Interdependenzen und Verflechtungen analysiert, die zwischen Gruppen und Individuen bestehen. Seine Figurationssoziologie versteht sich als ein Ansatz zur Aufhebung der Unterscheidung zwischen Struktur- und Handlungstheorie. Den Begriff der Figuration versteht Elias daher als ein Werkzeug, mit dem der gesellschaftliche und soziologische Zwang zur Differenzierung zwischen Individuum und Gesellschaft gelockert werden kann.²³ Eine besondere Figuration ist für Elias die der Etablierten-Außenseiter-Beziehung. Zu dieser speziellen Figuration entwickelte Elias in den 1970er Jahren auf Grundlage einer ethnographischen Studie, die er zusammen mit John Scotson durchführte und im Jahr 1965 veröffentlichte, seine Etablierten-Außenseiter-Theorie.²⁴ In seinen erstmals 1984 publizierten „Notizen zum Lebenslauf“ befindet sich ein Unterkapitel, das den programmatischen Titel „Notizen über die Juden als Teil

21 Schäfers, Bernhard: Entwicklung der Gruppensoziologie und Eigenständigkeit der Gruppe als Sozialgebilde. In: Ders.: Einführung in die Gruppensoziologie. Geschichte, Theorien, Analyse. Heidelberg, Wiesbaden 1994. S. 29.

22 Midgley, Entstehung (wie Anm. 20), S. 432.

23 Elias, Norbert: Was ist Soziologie? Frankfurt am Main 2006. S. 172.

24 Elias, Norbert: Zur Theorie von Etablierten-Außenseiter-Beziehungen. In: Ders. u. John L. Scotson: Etablierte und Außenseiter. Frankfurt am Main 1990 [1976]. Den Essay über die Theorie der Etablierten-Außenseiter-Beziehung verfasste Elias eigenständig. Er wurde erstmals 1976 der Buchausgabe vorangestellt.

einer Etablierten-Außenseiter-Beziehung“ trägt und in dem Elias ausführt, dass er mit dieser Theorie auch persönliche Erfahrungen mitverarbeitet habe, die er als Jude in Deutschland und damit als Angehöriger einer unterdrückten Minderheit gemacht hat.²⁵ Dass Elias den Antisemitismus als Teil bzw. Produkt einer spezifischen Etablierten-Außenseiter-Beziehungen begreift, ist bei der Lektüre seines Textes aus dem Jahr 1929 unverkennbar, wenngleich er sich noch einer anderen Terminologie bediente. Um verständlich zu machen, inwiefern Elias in seinem Aufsatz zum Antisemitismus zentrale Aspekte seiner späteren Etablierten-Außenseiter-Theorie vorwegnimmt, wird diese im nächsten Abschnitt näher erörtert.

Theorie der Etablierten-Außenseiter-Beziehungen (1965/1976)

Mit seiner Theorie von den Etablierten-Außenseiter-Beziehungen entwickelte Elias eine neue Betrachtungsweise der Phänomene des Gruppenkonflikts und der Feindschaft gegen Minderheiten. Er wendet sich mit seinem Ansatz explizit gegen Erklärungsansätze, die Machtdifferenziale zwischen Gruppen auf ethnische, nationale, religiöse oder sozioökonomische Ursachen zurückführen. Für Elias handelt es sich bei diesen Kategorien um Nebenaspekte, die den Blick dafür verstellten, dass Machtungleichheiten zwischen Gruppen aus ihrer Stellung zueinander erwachsen. Äußere Unterschiede haben demzufolge lediglich einen verstärkenden Effekt, der „die Angehörigen der Außenseitergruppe leichter als solche kenntlich macht“.²⁶ Elias geht davon aus, dass Gruppen in einer spezifischen Figuration zueinander stehen, worunter er ein bestimmtes Muster von Interdependenz versteht. Die Etablierten-Außenseiter-Figuration ist für ihn darüber gekennzeichnet, dass es sowohl ein Machtgefälle zugunsten der Etablierten gibt als auch dass die Außenseiter von den Machtquellen systematisch ferngehalten und als minderwertig stigmatisiert werden. So sei für die Beziehung der beiden Gruppen ausschlaggebend, „daß sie in einer Weise aneinander gebunden sind, die der einen Gruppe sehr viel größere Machtmittel zuspießt und sie befähigt, die Mitglieder der anderen Gruppe von den Bastionen dieser Macht

²⁵ Elias, Norbert: Notizen zum Lebenslauf. In: Peter Gleichmann [u.a.] (Hrsg.): Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie. Bd. 1. Frankfurt am Main 1984. S. 9–82, hier S. 49.

²⁶ Elias, Etablierte und Außenseiter (wie Anm. 24), S. 26.

auszuschließen und ihnen den engeren Verkehr mit ihren eigenen Mitgliedern zu verweigern, was die anderen in die Position von Außenseitern verbannt“.²⁷

Die Wirkungsweise und Bedeutung dieses figuralen Aspekts haben Elias und sein Kollege Scotson anhand von Beobachtungen studiert, die sie im Rahmen einer Gemeindestudie in einem englischen Vorort gewonnen haben. Dort stellten sie fest, dass die Bewohner eines Neubaugebiets von den alteingesessenen Bewohnern des Dorfs gemieden und verächtlich gemacht wurden. Da der einzige Unterschied zwischen den Gruppen in der Länge ihrer Ortsansässigkeit bestand, musste die Machtüberlegenheit der älteren Bewohnerschaft andere Ursachen als eine unterschiedliche Ethnizität oder Klassenzugehörigkeit haben. Den Grund für das Machtdifferential zwischen den beiden Gruppen sahen sie in einem höheren Grad der Kohäsion innerhalb der Gruppe der alteingesessenen Bewohnerschaft. Der systematische Ausschluss der Außenseiter von den Quellen der Macht – in der englischen Vorortgemeinde waren dies Ämter in lokalen Einrichtungen und Gremien – verdankte sich dem relational stärker ausgeprägten Zusammenhalt, der durch ein dichtes Netz an sozialer Kontrolle innerhalb der Gruppe der Etablierten aktiviert wurde.²⁸ Der gemeinsam von den alten Familien ausgebildete Normenkanon stellte für die älteren Bewohner der Gemeinde einen spezifischen Wert dar, den sie durch die neu hinzugezogenen Familien gefährdet sahen. In ihren Augen verletzte die Außenseitergruppe die etablierten Norm- und Wertvorstellungen. Nach Elias gehört die Komplementarität von eigenem „Gruppencharisma“ und fremder „Gruppenschande“ zu den wichtigsten Aspekten dieser Form von Etablierten-Außenseiter-Beziehung.²⁹ Das Machtgefälle zwischen Etablierten und Außenseitern kann nach Elias auch auf andere Ursachen als auf einen unterschiedlich hohen Organisationsgrad zurückgeführt werden. Der Grund für die ungleiche Machtverteilung variiert mit der Form der Etablierten-Außenseiter-Figuration. Als Etablierte und Außenseiter können sich demnach sowohl Gruppen gegenüberstehen, beispielsweise „Weiße“ und „Schwarze“, Nicht-Juden und Juden, Protestanten und Katholiken, als auch Nationalstaaten.³⁰

In der Vielfalt der Anordnungen zwischen Etablierten- und Außenseitergruppen bestimmt Elias ein Moment, das den Kern aller Figurationen ausmacht. Bei dem Ausschluss und der Stigmatisierung der statusniederen Gruppe handelt es sich um den Versuch der Etabliertengruppe, das Machtgefälle zu perpetuieren. Im Zentrum der Spannungen und Konflikte, die durch die Etablierten-Außenseiter-Figuration induziert sind, steht demnach die Frage nach der Verteilung

27 Elias, Etablierte und Außenseiter (wie Anm. 24), S. 27.

28 Elias, Etablierte und Außenseiter (wie Anm. 24), S. 11f.

29 Elias, Etablierte und Außenseiter (wie Anm. 24), S. 16.

30 Elias, Etablierte und Außenseiter (wie Anm. 24), S. 8.

von Machtchancen. Die Außenseiter drängen demzufolge auf eine Verkleinerung bzw. auf eine Umkehr des Machtgefälles, wohingegen die Etablierten ihre Machtüberlegenheit vergrößern oder zumindest bewahren wollen.³¹ In seinen autobiographischen Notizen über die „Juden als Teil einer Etablierten-Außenseiter-Beziehung“ sowie in seinen 1989 veröffentlichten *Studien über die Deutschen* greift Elias diesen Gedanken im Hinblick auf den Antisemitismus wieder auf und führt aus, dass die Stigmatisierung der Juden als eine minderwertige Minorität nicht Teil ihres Selbstbildes wurde und dass ihre Forderung nach sozialer Gleichstellung in besonderer Weise antisemitische Ressentiments auf Seiten der deutschen Etablierten-Gruppe evozierte.³²

In seinem Aufsatz von 1929 verortet Elias die Ursache für den Antisemitismus in einer für die bürgerliche Gesellschaft in Deutschland spezifischen Konstellation zwischen der jüdischen Minderheit und dem dominanten christlichen Bürgertum.

„Zur Soziologie des deutschen Antisemitismus“ (1929)

Zu Beginn des Textes grenzt Elias seinen als soziologisch bezeichneten Ansatz von Erklärungen ab, die den Antisemitismus als eine Manipulation der Bevölkerung durch eine kleine Gruppe von Demagogen begreifen und demzufolge der Auffassung sind, der Antisemitismus könne durch gezielte Aufklärungsarbeit überwunden werden. Für Elias hingegen lässt sich der Antisemitismus nicht innerhalb der bestehenden sozialen Verhältnisse ändern, sondern ist aus den ökonomischen, geistigen und sozialen Interessengegensätzen heraus zu begreifen, die sich aus der sozialen Stellung der Juden im Verhältnis zu den anderen Schichten ergeben. Elias formuliert die These, dass die Ursache für den Antisemitismus

in der eigentümlichen Stellung der deutschen Juden, genauer gesagt der jüdischen Gesellschaft Deutschlands unter den verschiedenen sozialen Schichten des deutschen Volkes zu suchen sei und in den spezifischen Reibungsflächen, den ökonomischen, geistigen und sozialen Interessengegensätzen, die entsprechend dieser sozialen Lagerung der jüdischen

³¹ Elias, Etablierte und Außenseiter (wie Anm. 24), S. 36.

³² Elias, Notizen zum Lebenslauf (wie Anm. 25), S. 50f. Elias, Norbert: *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main 1992. S. 490.

Gesellschaft zwischen ihren Menschen und den Menschen bestimmter anderer Gesellschaftsschichten des deutschen Volkes bestehen.³³

Die Interessengegensätze, die aus dem Verhältnis der jüdischen Bevölkerung zu den anderen Schichten ableitbar sind, unterliegen Elias zufolge einem historischen Wandel. Da das An- und Abschwellen des Antisemitismus in Deutschland direkt mit der historisch bedingten Stellung der Juden zu anderen sozialen Gruppen zusammenhänge, könne der Antisemitismus nur aus dem Gesamtzusammenhang der deutschen Geschichte heraus analysiert werden.³⁴ Elias wählt daher einen sozialgeschichtlichen Zugang, um die Genese der spezifischen Figuration rekonstruieren zu können, die den Antisemitismus der bürgerlichen Gesellschaft hervorbringt.

Die Anfangskonstellation dieser Entwicklung verortet Elias in der Zeit nach der Französischen Revolution. Die Vorherrschaft des Adels und des Klerus geriet durch die Ereignisse im Nachbarland Frankreich in Gefahr. Die herrschenden Schichten waren Elias zufolge konservativ, da es in ihrem Interesse lag, die ständische Ordnung zu bewahren. Auf eine Überwindung der bisherigen Machtverhältnisse drängten hingegen sowohl das christliche Bürgertum als auch die jüdische Bevölkerung, die für Elias Teil der bürgerlichen Massen sind.³⁵ Mit dem Beginn der industriellen und kapitalistischen Entwicklung in Deutschland änderte das Bürgertum seine Haltung bezüglich der Emanzipation der Juden, da es nun der Meinung war, dass die wenigen jüdischen Kaufleute und Bankiers dazu beitragen könnten, dem Kapitalismus zur freien Entfaltung zu verhelfen. Die sich hierdurch gewandelte Stellung der beiden Schichten zueinander habe dazu geführt, dass die zuvor zwischen christlichem Bürgertum und Juden aufgetretenen Spannungen aufhörten zu existieren. Das Bürgertum bekämpfte in der gesetzlichen Diskriminierung der jüdischen Bevölkerung nun einen Teil der Freiheitsbeschränkungen der ständischen Ordnung an sich. Elias begreift die Einstellung zur Frage der Emanzipation der Juden daher als einen Ausdruck der Gesamthaltung gegenüber den politischen, sozialen und weltanschaulichen Fragen der Zeit. Während das Bürgertum aufgrund seiner progressiven Ausrichtung eine judenfeindliche Gesetzgebung bekämpfte, fand die Judenfeindschaft in dieser Zeit seine Trägergruppe in den herrschenden, adligen Kreisen, denen am Erhalt der ständischen Gesellschafts- und Herrschaftsordnung gelegen war. Ihren Antisemitismus sieht Elias als einen Ausdruck der grundsätzlichen Tendenz, wonach „Träger eines

33 Elias, Norbert: Zur Soziologie des deutschen Antisemitismus [1929]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Frühschriften, Band 1. Frankfurt am Main 2002. S. 117–126, hier S. 117.

34 Elias, Soziologie des Antisemitismus (wie Anm. 33), S. 117f.

35 Elias, Soziologie des Antisemitismus (wie Anm. 33), S. 119.

konservativen Weltbildes in Deutschland immer bald mehr, bald weniger jüdenfeindlich“ waren.³⁶

Mit dem Aufstieg des Bürgertums zur herrschenden Schicht habe sich das Verhältnis zwischen dem christlichen Bürgertum und den Juden in Deutschland erneut verändert. Nach Elias sind die Juden den bürgerlich-christlichen Schichten zwar ökonomisch gleichgestellt, in gesellschaftlicher Hinsicht werden sie jedoch aufgrund ihrer Andersartigkeit als eine bürgerliche Gesellschaft zweiten Ranges betrachtet. Dieser Umstand führt für Elias dazu, dass die Juden gezwungen seien, die bestehende Gesellschaftsordnung zu missbilligen oder gar zu bekämpfen.³⁷ Obwohl die Juden als Teil des herrschenden Bürgertums an einer Wahrung der Wirtschaftsordnung interessiert seien, wirkten sie ob ihres sozialen Ausschlusses in die gleiche Richtung wie das von unten andrängende Proletariat. Elias' These von einer Interessenkongruenz zwischen proletarischen und jüdischen Schichten im Kampf gegen das konservativ gewordene Bürgertum führt zu der Behauptung, dass der Antisemitismus nun sein Zentrum im Bürgertum besitze und sich zugleich gegen die Arbeiterklasse und die sozialistische Bewegung richte.³⁸

Elias' Argumentation ähnelt in diesem Punkt marxistischen Theorien zum Antisemitismus. Gemeinsamkeiten ergeben sich nicht nur in der Annahme, dass der Antisemitismus ein Phänomen des Bürgertums bzw. der Mittelschicht sei, sondern auch in der Behauptung, dass sich der Antisemitismus gegen die Arbeiterklasse und deren politische Interessenvertretung richte. Dunning, Korte und Mennell sprechen in diesem Zusammenhang von einem „faintly Marxist flavour“, den der Text von Elias besitze.³⁹ Dies ist insofern bemerkenswert, als Elias kein marxistischer Theoretiker war und in späteren Schriften auf Distanz zu marxistisch geprägten Ansätzen und Konzepten ging. Einer starr am Marxismus orientierten Wissenschaft stand er ablehnend gegenüber. In seinem 1939 erschienenen Hauptwerk *Über den Prozeß der Zivilisation* bezeichnete er die in der Sowjetunion vorherrschende marxistische Soziologie als ein zum „Glaubenssystem erhobenes Gedankengebäude“.⁴⁰ Sein Verständnis konservativen Denkens ist zudem beeinflusst durch die wissenssoziologische Studie von Karl Mannheim zum Konservatismus, die dieser 1925 als Habilitationsschrift verfasste.⁴¹ Dies bezieht sich auf die Annahme, dass der Konservatismus als ein historisch-

36 Elias, *Soziologie des Antisemitismus* (wie Anm. 33), S. 118.

37 Elias, *Soziologie des Antisemitismus* (wie Anm. 33), S. 122.

38 Elias, *Soziologie des Antisemitismus* (wie Anm. 33), S. 118, S. 125.

39 Dunning [u.a.], *Introduction* (wie Anm. 1), S. 214.

40 Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Erster Band. Frankfurt am Main 1997 [1939]. S. 399.

41 Mannheim, Karl: *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Frankfurt am Main 1984.

dynamischer Strukturzusammenhang gedacht werden müsse, der aus der historisch-soziologischen Konstellation einer Klassengesellschaft hervorgehe.

Die spezifische Stellung, in der Juden und christliches Bürgertum nun zueinander stünden, markiert für Elias den Ausgangspunkt für das Erstarren des Antisemitismus in Deutschland. Die aus der eigentümlichen Stellung der Juden resultierenden Spannungen und Konfliktpotentiale lassen in Zeiten ökonomischer Krisen den Antisemitismus anwachsen. Nach Elias wird von den bürgerlichen Schichten die Andersartigkeit der Juden nun zum Anlass genommen, um sie als Konkurrenten anzugreifen. Im Sinne der später in der Antisemitismus- und Rechtsextremismusforschung entwickelten Deprivations- und Krisentheorien seien im Besonderen jene Schichten für den Antisemitismus anfällig, die vom ökonomischen Abstieg betroffen sind. Diese Schichten und deren Jugend bilden Elias zufolge den Stamm der nationalsozialistischen Bewegung.⁴² Als einen weiteren Faktor für den Anstieg des Antisemitismus sieht Elias, dass die Juden den in ökonomische Schwierigkeit geratenen Schichten seit Beginn der Weimarer Republik in führenden Positionen im Staat und in wichtigen Funktionen des Wirtschaftslebens gegenüberstehen. So könne beispielsweise der Bauer den Juden „vor allem in der sozialen Maske des Vieh- und Kleinhändlers, die Städter in der Maske des Bankiers, des Finanzministers (Kampf der Nationalsozialisten gegen die ‚Zinsknechtschaft‘). Hypotheken, Steuern, Bankschulden sind für alle diese Schichten die drückendsten, die abstraktesten Lasten.“⁴³ Dem Kleinhändler trete der Jude in der Maske des Warenhausbesitzers gegenüber.⁴⁴ Die sich hieraus ergebenden und zuspitzenden Interessengegensätze begründen für Elias das Anwachsen des Antisemitismus. Seine Theorie des Antisemitismus fasst er wie folgt zusammen:

Das konservativ gewordene christliche deutsche Bürgertum, das in dem verengten ökonomischen Raume Deutschlands mehr oder weniger hart zu kämpfen hat, führt in der Form des Antisemitismus einen Kampf gegen diejenigen seiner Konkurrenten und bürgerlichen Interessengegner, die als Angehörige einer besonderen und stets mehr oder weniger auffallenden Gruppe, als Angehörige einer Gruppe überdies, die wegen ihrer Zweitrangigkeit immer gewisse, die bestehende Ordnung ‚zersetzende‘ Tendenzen aufweist, am leichtesten zu treffen und als Gegnerin unschädlich zu machen scheint, bekämpft sie je nach der sozi-

⁴² Elias, *Soziologie des Antisemitismus* (wie Anm. 33), S. 123.

⁴³ Elias' Hinweis, dass der von den Nationalsozialisten ausgerufene Kampf gegen das „Finanzkapital“ und die „Zinsknechtschaft“ ein Aspekt der antisemitischen Ideologie ist, blieb ohne weitere Wirkung auf seine Theorie. Auf die Frage, warum Hypotheken und Bankschulden die abstraktesten Lasten darstellen und welche Bedeutung dies für den Antisemitismus hat, geht Elias nicht ein. Sein Aufsatz enthält keine ökonomie- und fetischkritischen Ansätze.

⁴⁴ Elias, *Soziologie des Antisemitismus* (wie Anm. 33), S. 124.

alen Lagerung bald mit roheren, bald mit kultivierteren Mitteln, bald mit diesem, bald mit jenem ideologischen Unterbau.⁴⁵

Für Elias sind die Juden in dieser Entwicklung mehr Getriebene als Treibende und können auf das Entstehen des Antisemitismus keinen Einfluss ausüben. Die Soziodynamiken, auf denen der Antisemitismus beruhe, sind für ihn das Produkt der interdependenten Beziehung, die er später Figuration nennen wird, von Juden und deutschem Bürgertum und somit ein Strukturelement der sozialen Verhältnisse. Angesichts der Schwierigkeiten, den Antisemitismus überwinden zu können, sieht Elias zwei Möglichkeiten für die Jüdinnen und Juden in Deutschland: eine Emigration nach Palästina oder die Bewahrung einer entschlossenen und selbstbewussten Haltung.⁴⁶ Dass mit der letzten Option dem nationalsozialistischen Vernichtungswahn nicht zu begegnen sein wird, konnte Elias Ende der 1920er Jahre nicht ahnen.

Einordnung der Schrift

Elias' „Zur Soziologie des deutschen Antisemitismus“ beruht auf theoretischen Prämissen, die Klaus Holz in seiner Darstellung der Theoriestränge der Antisemitismusforschung den sogenannten Korrespondenztheorien zuordnet.⁴⁷ Für sie ist charakteristisch, dass die Entstehung des Antisemitismus monokausal auf einen vermeintlich realen gesellschaftlichen Konflikt zurückgeführt und davon ausgegangen wird, dass antisemitische Ressentiments tatsächlichen Eigenheiten der jüdischen Bevölkerung entsprechen. Holz legt dabei folgende Definition zugrunde: „Korrespondenztheoretische Ansätze [...] versuchen, antisemitische

⁴⁵ Elias, Soziologie des Antisemitismus (wie Anm. 33), S. 124f.

⁴⁶ Elias, Soziologie des Antisemitismus (wie Anm. 33), S. 125f.

⁴⁷ Holz, Nationaler Antisemitismus (wie Anm. 4), S. 49–111. Ansätze, die den Antisemitismus auf einen tatsächlichen Konflikt zwischen nicht-jüdischer Mehrheit und jüdischer Minderheit zurückführen, ordnet Wolfgang Benz in seiner Darstellung der Theorien der Antisemitismusforschung sogenannten Gruppentheorien zu. Im Gegensatz zu Holz schreibt er ihnen jedoch einen heuristischen Erkenntniswert zu, da diese besonders hilfreich seien, „bei der Interpretation von ideologisch bestimmten Konflikten, die ursprünglich auf Konkurrenzprobleme zurückgehen, wie etwa Xenophobie“. Lars Rensmann hat zu Recht darauf hingewiesen, dass solche Erklärungsansätze den Nachweis schuldig geblieben sind, zur Erklärung des Antisemitismus beitragen zu können. Benz, Wolfgang: Antisemitismusforschung als gesellschaftliche Notwendigkeit und akademische Anstrengung. In: Ders.: Bilder vom Juden. Studien zum alltäglichen Antisemitismus. München 2001. S. 129–142, hier S. 138; Rensmann, Lars: Demokratie und Judenbild. Antisemitismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland. Wiesbaden 2004. S. 102.

Vorurteile aus der Interaktion von ingroup und outgroup, Mehrheit und Minderheit oder aus angeblich tatsächlichen Besonderheiten der Juden, ihrer Berufsstruktur, Religion usw. abzuleiten.“⁴⁸

Elias' Rekonstruktion der sozialen Stellung der Juden in Deutschland ist mit Verallgemeinerungen und Behauptungen gespickt, die sich empirisch nicht nachweisen lassen. Seine Feststellung, der zufolge die Jüdinnen und Juden in Deutschland sowohl in der ständischen als auch in der bürgerlichen Gesellschaft ein umstürzlerisches oder, wie er es nennt, „zersetzendes“ Element darstellen, verleiht antisemitischen Stereotypen eine gewisse Plausibilität. Zudem ist seine sozialgeschichtliche Darstellung nicht frei von Widersprüchen. Auf der einen Seite charakterisiert er die soziale Stellung der Juden gemäß seiner späteren Etablierten-Außenseiter-Theorie durch ihren Ausschluss aus der Gesellschaft, auf der anderen Seite sieht er die Juden jedoch in leitenden Stellen des Staates nach 1918.

Wie es für korrespondenztheoretische Ansätze charakteristisch ist, basieren Elias' Überlegungen zum Antisemitismus auf sozialgeschichtlichen Scheinargumenten, die einen analytischen Zugriff auf die Funktionsweise und die gesellschaftlichen Ursachen des Antisemitismus verstellen. Reinhard Rürup hat darauf hingewiesen, dass es sich beim modernen Antisemitismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts in Deutschland weit mehr als nur um ein antijüdisches Programm gehandelt habe, mit dem die rechtliche und soziale Gleichstellung der Juden rückgängig gemacht werden sollte. Seiner Ansicht nach offeriert der Antisemitismus ein Erklärungsmodell „für die nicht verstandenen Entwicklungstendenzen der bürgerlichen Gesellschaft“. In diesem Sinne ist der moderne Antisemitismus das „Zerrbild einer Gesellschaftstheorie“.⁴⁹ Der Anspruch des Antisemitismus, die moderne Gesellschaft umfassend deuten und erklären zu können, bleibt mit dem Elias'schen Erklärungsansatz, wonach der Antisemitismus das Produkt einer spannungs- und konfliktgeladenen Beziehung zwischen Juden und christlichem Bürgertum sei, notwendigerweise unerkannt. Obwohl der moderne Antisemitismus auf empirisch nachweisbare und/oder vermeintliche Eigenschaften der jüdischen Bevölkerung selektiv Bezug nimmt, läuft eine Analyse des Antisemitismus, die diese Besonderheiten fokussiert, Gefahr zu verkennen, dass sich die moderne Judenfeindschaft gegenüber der sozialen Wirklichkeit verselbstständigt hat. Es ist dabei unbestritten, dass Konflikte und Konkurrenzsituationen zwischen Juden und Nicht-Juden vereinzelt auftraten – wie in dem von Elias geschilderten Konflikt zwischen Einzelhändlern und Warenhausbesitzern – und dass diese auch

48 Holz, Nationaler Antisemitismus (wie Anm. 4), S. 39.

49 Rürup, Reinhard: Die „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft und die Entstehung des modernen Antisemitismus. In: Ders., Emanzipation und Antisemitismus (wie Anm. 3), S. 93–119, hier S. 115.

einen Anlass zur Mobilisierung antisemitischer Ressentiments darstellten. Elias erliegt jedoch dem Fehler, Ursache und Wirkung miteinander zu verwechseln. Die negative Wahrnehmung des Gegenübers als Juden in einer Konfliktsituation setzt voraus, dass das Subjekt bereits ein antisemitisches Judenbild verinnerlicht hat. In Hinsicht auf die spätere Theorieentwicklung, für die diese Erkenntnis von zentraler Bedeutung ist, muss Elias' Theorie als überholt angesehen werden.

Fazit

Elias' Aufsatz „Zur Soziologie des deutschen Antisemitismus“ stellt einen der ersten Versuche dar, den Antisemitismus unter Einbeziehung eines theoretischen Modells erklären zu wollen. Die Veröffentlichung des Textes erfolgte in einer Zeit, in der sich die Soziologie als akademisches Fach an deutschen Universitäten zu konsolidieren begann. Dass Reflexionen über den Antisemitismus in den 1920er Jahren deutlich weniger als heutzutage zum Wissenskanon der Soziologie zählten, verdankte sich einem ausgeprägten Desinteresse des Faches. Insofern ist es nicht überraschend, dass die ersten soziologischen Erklärungsansätze außerhalb des akademischen Feldes entstanden sind. Die beiden umfangreichsten Arbeiten zum Antisemitismus aus dieser Zeit, die Studien von Bernstein und Zweig, stammen von sozialwissenschaftlichen Autodidakten, die dem universitären Betrieb fernstanden. Die Aufsätze der Soziologen Oppenheimer und Elias erschienen wiederum nicht in sozialwissenschaftlichen Fachzeitschriften, sondern in jüdischen Periodika.

Im Hinblick auf inhaltliche Gemeinsamkeiten zeigt sich in allen vier Schriften eine starke Orientierung hin zum Konzept der Gruppe. Der Antisemitismus wird als ein Phänomen verstanden, das über die Zugehörigkeit zu einer Gruppe und in Relation zu einem als fremd wahrgenommenen Kollektiv entsteht. In der Elias'schen Theorie sind es die sozialen Schichten und ihre spannungsgeladene Stellung zueinander, die für das Entstehen des Antisemitismus ursächlich sind. Die Annahme, wonach die Erklärung für den Antisemitismus in einer Konfliktstellung zwischen nicht-jüdischer Mehrheit und jüdischer Minderheit zu suchen ist, wird von der überwiegenden Mehrheit der heutigen Forschung als Ursache ausgeschlossen. Für die kritische Antisemitismusforschung, die sich mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs zu entwickeln begann, wurden daher sowohl psychoanalytische als auch sozialkonstruktivistische, soziolinguistische und ideologiekritische Ansätze wichtig.

Es ist dabei wichtig hervorzuheben, dass Elias die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus nach dem Holocaust fortgeführt hat.

Überlegungen zu den Ursachen des Antisemitismus finden sich in dem kurz vor seinem Tod erschienenen Buch *Studien über die Deutschen*, in dem er aus entwicklungssoziologischer Perspektive den Entzivilisierungsprozess in Deutschland analysiert, der zum Aufstieg des Nationalsozialismus führte;⁵⁰ in seiner Theorie der Etablierten-Außenseiter-Beziehungen sowie in seinem autobiographisch geprägten Text „Notizen über die Juden als Teil einer Etablierten-Außenseiter-Beziehung“ aus den 1980er Jahren, in der er die Juden bzw. den Antisemitismus als Teil einer solchen Beziehung begreift. Die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus, die innerhalb seines Gesamtwerkes eine randständige Erscheinung blieb, reicht demnach von seiner Frühschrift aus dem Jahre 1929 bis hin zu seiner letzten Buchveröffentlichung. Seine Überlegungen zu den Ursachen des Antisemitismus weisen eine starke Kontinuität auf. Entscheidend für die Unterkomplexität seiner Frühschrift ist daher nicht die mangelnde Erfahrung eines sich bis zum millionenfachen Massenmord radikalisierenden Antisemitismus, sondern die fehlende Empirie. Wie es für die zeitgenössische Theoriebildung in der Soziologie nicht unüblich war, nimmt Elias in seinem Aufsatz nur vereinzelt empirische Beobachtungen auf. Eine Berücksichtigung des antisemitischen Schrifttums der Zeit, z.B. das der völkischen Bewegung, hätte seine These vom Antisemitismus als einem Herrschaftsinstrument bürgerlicher Schichten zur Bekämpfung jüdischer Konkurrenten als problematisch erscheinen lassen müssen. Anhand seines Aufsatzes zum Antisemitismus wird ersichtlich, dass sein figurationssoziologischer Ansatz hinsichtlich einer Erklärung des Antisemitismus an seine Grenzen stößt.

Elias' sozialgeschichtlich argumentierender Aufsatz ist zugleich nicht dazu geeignet, Erkenntnisse über die historischen Entstehungsbedingungen des Antisemitismus der bürgerlichen Gesellschaft zu liefern, wie es Jahrzehnte später z.B. Rürup in seinen Studien leistet. Um die Frage beantworten zu können, inwieweit der moderne Antisemitismus in seiner Entstehung auf die soziale Stellung der Juden im Wilhelminischen Kaiserreich Bezug genommen hat, bedarf es einer differenzierten Analyse, die die Nähe der jüdischen Bevölkerung zu den Institutionen der Moderne nicht dahingehend missinterpretiert, in ihr die Erklärung für das Aufkommen des Antisemitismus zu sehen. Elias' Ausführungen über die umstürzlerischen Bestrebungen der Juden in Deutschland wirken in die entgegengesetzte Richtung und laufen dabei Gefahr, antisemitische Vorurteile und Stereotype zu bestätigen.

⁵⁰ Dunning, Eric u. Stephen Mennell: Elias on Germany, Nazism and the Holocaust: On the Balance between ‚Civilizing‘ and ‚Decivilizing‘ Trends in the Social Development of Western Europe. In: *The British Journal of Sociology* 49 (1998). S. 339–357.

Vor dem Hintergrund des gegenwärtigen Forschungs- und Erkenntnisstandes sind die Defizite in der Elias'schen Argumentation deutlich erkennbar. Es darf dabei jedoch nicht vergessen werden, dass Elias sich dem Antisemitismus als Soziologe in einer Situation zuwandte, als Stimmen gegen den Antisemitismus in Deutschland nur ganz vereinzelt überhaupt erhoben wurden. Es ist eines der Verdienste von Norbert Elias, den Antisemitismus in einer Zeit zu einem Untersuchungsgegenstand der Soziologie gemacht zu haben, als die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesem Phänomen von den wenigsten Sozialwissenschaftlern erkannt wurde.

Elisabeth Gallas

Theoriebildung und Abwehrkampf während der Katastrophe

Essays on Antisemitism, New York 1942

Kurze Zeit nachdem die Nachrichten der Machtübertragung an Hitler sich in den Vereinigten Staaten von Amerika ausgebreitet und weite Teile der dort ansässigen Juden alarmiert hatten, traf sich eine Gruppe jüdischer Akademiker in New York, um mögliche Reaktionen auf die neue Bedrohung in Europa zu diskutieren. Dazu eingeladen hatten die seinerzeit bekannten Professoren des City College und der Columbia University, Morris Raphael Cohen und Salo Wittmayer Baron. Sie empfanden, es sei das Gebot der Stunde, gegen falsche Propaganda und ein Zerrbild jüdischer Existenz und jüdischen Lebens vorzugehen, wie sie vom nationalsozialistischen Deutschland aus verbreitet wurden. Dies wollten sie entsprechend ihrer Professionen als Philosoph und Historiker mit den Mitteln der Wissenschaft und Forschung erreichen. Im Frühsommer 1933 riefen sie einen Zirkel von Persönlichkeiten unterschiedlicher politischer Couleur zusammen, die sich darum kümmern sollten, auf Grundlage umfassender und detaillierter Recherche, faktengestütztes Wissen über die jüdischen Lebenswelten zu verbreiten, um so – wie Cohen es in seiner Autobiografie emphatisch beschrieb – „[to devote] an effective intelligence service for the Jewish people [...], an armory of scientific knowledge in the struggle against the forces which would degrade us“.¹

Eines der ersten öffentlichkeitswirksamen Unternehmen dieser Gruppe, die ab 1934 unter dem Namen Conference on Jewish Relations firmierte, war die Organisation eines Symposiums zum Thema Antisemitismus, das im Dezember 1935 an der New School for Social Research abgehalten wurde. Zu der mehrtägigen Konferenz versammelten sich zahlreiche jüdische Gelehrte und nahmen sich aus historischer, anthropologischer und juristischer Perspektive dem Phänomen der Judenfeindschaft und des Antisemitismus an. Aus dem Symposium ging 1942 der viel beachtete, vom Historiker Koppel S. Pinson betreute Sammelband *Essays on Antisemitism* hervor. Der Band stellt ein Zeitdokument besonderer Art dar, hat man es doch hier mit einem der ersten in den Vereinigten Staaten publizierten Versuche zu tun, sich dem Phänomen des Antisemitismus systematisch anzunähern. Zugleich haftet ihm durch den Publikationszeitpunkt ein spezifischer historischer Index an.

¹ Cohen, Morris Raphael: *A Dreamer's Journey*. Boston, Mass./Glencoe, Ill. 1949. S. 241f.

Dieser historische Index zeichnet die hier versammelten Texte mal explizit, mal untergründig. Sie zeugen einerseits von der Verunsicherung und Uneindeutigkeit, die die politische Gegenwart des Nationalsozialismus zum Zeitpunkt des Symposiums und seinen Folgejahren außerhalb Europas produzierte. Die Beteiligten konnten sich trotz aller Aufmerksamkeit für die Lage in Deutschland nicht wirklich vorstellen, was sich unter dem Banner des rassenideologisch fundierten Antisemitismus in Europa zutrug, und waren deshalb auch kaum dazu in der Lage, die Situation bereits in Worte zu fassen, geschweige denn zu analysieren. Der Band ist andererseits trotz aller Ambivalenzen in der Deutung sichtbar davon motiviert, die Auseinandersetzung mit der Gegenwart aufzunehmen. Im Duktus eines aufklärerischen Bildungsideals verstanden Cohen und Baron die Beiträge sowohl als Mittel zur Eindämmung von Intoleranz und Vorurteil als auch im Sinne der Konfrontation mit der europäischen Wirklichkeit – ihr sollte etwas entgeggestellt und sie durch historische Kontextualisierung und Einbettung beherrschbar gemacht werden. Gleichzeitig wollte man weitere Forschung initiieren, bisher weitgehend fehlende Theoriebildung anregen und der Auseinandersetzung mit Antisemitismus größere Aufmerksamkeit im öffentlichen wie akademischen Diskurs verschaffen. Der Essayband bildete somit einen wichtigen Auftakt zur sich langsam herausbildenden und institutionalisierenden Antisemitismusforschung in Amerika, genauso wie er Ausdruck der innerjüdischen Debatte der 1930er und frühen 1940er Jahre darüber war, worin die seit Jahrhunderten schwelende Feindschaft gegenüber Juden bestand und wie mit ihr umzugehen sei.

Abwehrkampf mit Mitteln der Forschung: Die Conference on Jewish Relations

Nachdem die *New York Times* bereits im April 1933 in einem kurzen Artikel auf eine öffentliche Ansprache von Salo W. Baron Bezug genommen hatte, in der er von der neuen Bedrohung für die Juden in Deutschland sprach, globale Auswirkungen der deutschen politischen Entwicklung voraussagte und zu internationaler „jüdischer Aktion“ aufrief, meldete sich im Juni des Jahres sein Kollege Morris R. Cohen bei ihm, um ihn für ein gemeinsam einzuberufendes Abwehrkomitee zu gewinnen.² In seinem Brief an Baron unterstrich Cohen, dass nicht nur die Situation der Juden in Deutschland besorgniserregend sei, da ihnen essenzielle Rechte

² O. A.: Jewish Action is Urged. Dr. Salo Baron Says World Agency Should Demand and Direct It. In: *The New York Times*. 24. April 1933. S. 4.

entzogen und sie einer an das Mittelalter gemahnenden Diskriminierung ausgesetzt würden. Er wies auch darauf hin, dass er ein weit über Deutschland hinausreichendes Ausbreiten des Antisemitismus befürchte. Deshalb hielt er es an der Zeit für gezielte Reaktionen aus der amerikanischen jüdischen Gemeinschaft:

It occurs to me that some permanent organization of professional people, teachers, students, doctors, lawyers, artists and other intellectual workers and educated people – all the classes can, on the basis of their own experience, sympathetically understand what is happening to our Jewish brethren – is needed to combat the permanent forces that are trying to destroy the Jewish people. So far as I know, there is now no organization of professional people for the purpose I have in mind, and in any other case what I am thinking of is an organization of liberal men and women who will not let their differences in regard to religious orthodoxy, zionism, socialism, or communism hinder them from cooperating to prevent the permanent degradation of the Jews as human beings.³

Baron antwortete postwendend und befürwortete die Idee nachdrücklich. Zusammen luden die beiden Professoren eine Reihe von ihnen bekannten Akademikern ein und begründeten mit ihnen das Gremium, das sich noch im Juni das erste Mal traf und schließlich regelmäßig an der New School for Social Research, genauer der dort ab Herbst 1933 angesiedelten University in Exile, tagte. Die Gruppe setzte sich aus Universitätsangehörigen, Ärzten, Juristen und Lehrern zusammen und fühlte sich einem liberalen Bildungsideal verpflichtet. Trotz aller gegensätzlichen politischen Anschauungen, die immer wieder betont wurden, waren sich laut Cohen alle Beteiligten einig, dass aufgrund der existenziellen Bedrohung der Juden weltweit eine Organisation gebraucht werde, die sich der empirischen Forschung annehme, um politische Strategien und Aufgaben des Abwehrkampfes gegen Diskriminierung auf eine vertrauenswürdige und sichere Basis zu stellen. So erinnerte er sich in seiner Autobiografie: „We were, in fact, a continuing conference, not tied to any cause or creed less universal than the old, simple faith that the search for truth is an essential part of any progress towards a more humane and tolerant world.“⁴ Cohens so optimistische Haltung, die sich in dem ungebrochenen Glauben an die Reichweite und Ausstrahlungskraft der Wissenschaft und Forschung niederschlug und in ihnen gar das Werkzeug zum Überleben des jüdischen Kollektivs sah, erstaunt aus heutiger Sicht. Doch der 1880 in Minsk, Weißrussland, in ein armes, orthodoxes Elternhaus geborene Cohen hatte gegen viele Widerstände in den Vereinigten Staaten eine akademische Karriere in nicht-jüdischer Umgebung beschritten, sich von den religiösen Überzeugungen

³ Department of Special Collections, Stanford University Libraries, Stanford, Calif. (UL Stanford), Salo W. Baron Papers: M0580. Box 5, Folder 4, incoming C: Morris Raphael Cohen an Salo W. Baron, 3. Juni 1933.

⁴ Cohen, *A Dreamer's Journey* (wie Anm. 1), S. 242.

seiner Familie gelöst und die Religion durch eine starke Vernunftgläubigkeit und Begeisterung für den amerikanischen Liberalismus ersetzt.⁵ Diese passte sich in ein Umfeld liberaler jüdischer Intellektueller der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts in Amerika ein, die sich vor allem den Sozialwissenschaften zuwandten und hier den neuen Mittelpunkt jüdischer Forschung und Selbstverständigung auszumachen suchten.⁶ Das an der University of Exile neu entstandene Gremium entsprang genau solchen Überzeugungen. Auch der von Cohen ausgesuchte Name, Conference on Jewish Relations (im Folgenden Conference), sollte zum Ausdruck bringen, dass mit der hier getätigten Arbeit der Anspruch einer Verbesserung der Beziehung zwischen Juden und ihrer nicht-jüdischen Umwelt verfolgt wurde.⁷ Für die Auftakttreffen der Gruppe konnten prominente jüdische Mitglieder der amerikanischen Universitätslandschaft wie Albert Einstein und Harold Laski, Harry A. Wolfson, Felix Frankfurter, Monroe Deutsch sowie der Finanzpolitiker Henry Morgenthau gewonnen werden, die für eine bestimmte Aufmerksamkeit sorgten – allerdings ist nicht eindeutig bestätigt, dass diese über das Jahr 1935 hinaus für die Sache der Conference eintraten.

Das Gremium finanzierte sich über Spenden von Mitgliedern und Philanthropen, die die Arbeit unterstützen wollten, und nahm sich in den ersten Jahren verschiedenen Themenschwerpunkten an.⁸ Es wurden erstens Studien über die demografische und sozio-ökonomische Lage der Juden in Amerika, ihre Möglichkeiten sozialer Mobilität und des Eintritts in bestimmte Berufsfelder in Auftrag gegeben, um auf antisemitische und diskriminierende Tendenzen im eigenen Land hinzuweisen. Die wichtigste Publikation, die einige Jahre später aus diesem Kontext hervorging, war der vom Historiker des City College, Oscar I. Janowsky, unter Mitarbeit verschiedener Mitglieder der Conference herausgegebene Sammelband *The American Jew. A Composite Portrait*, der sich explizit gegen in Amerika vorherrschende antisemitische Stereotype wandte und ein umfassendes, dem Anspruch nach neutrales Bild der amerikanisch-jüdischen

5 Zum Selbstverständnis Cohens vgl. Corwin Berman, *Lila: Speaking of Jews. Rabbis, Intellectuals, and the Creation of an American Public Identity*. Berkeley 2009. S. 44–50; Hollinger, David A.: *Morris R. Cohen and the Scientific Ideal*. Cambridge, Mass./London 1975. S. 201–214.

6 Corwin-Berman, *Speaking of Jews* (wie Anm. 5), S. 34–52; Hollinger, David A.: *Science, Jews, and Secular Culture. Studies in Mid-Twentieth Century American Intellectual History*, Princeton 1996. S. 17–41, bes. S. 24–28.

7 UL Stanford, Baron Papers: M0580. Box 5, Folder 4, incoming C: Morris Cohen an Salo Baron, 16. Februar 1934; vgl. dazu auch die kurze Darstellung eines Beteiligten der Conference: Rosenstein, David: *The Conference on Jewish Relations. An Appraisal by a Participant*. In: *Jewish Social Studies* 17 (1955). S. 239–241.

8 Morris R. Cohen beschreibt die Forschungsbereiche und Arbeitsschwerpunkte der Conference in seinem Brief an Baron vom 16. Februar 1934.

Lebenswelten mit Blick auf ihre historische Entstehung, Religiosität, Bildung, Kultur, politische Strömungen und ökonomische Lage zu präsentieren versuchte.⁹ Zudem war ein Sammelband von Bedeutung, den die Demografin und Kriminologin Sophia Moses Robison betreute, die an der New School und der New York School for Social Work unterrichtete. Unter dem Titel *Jewish Population Studies* entstand hier eine sozial- und urbanwissenschaftlich fundierte Vergleichsstudie zur jüdischen Bevölkerungsstruktur verschiedener amerikanischer Großstädte.¹⁰

Zweitens, und dies war für die Mobilisierung gegen den deutschen Nationalsozialismus wesentlich, schickte das Gremium, in Zusammenarbeit mit dem American Jewish Committee und dem American Jewish Congress, Janowsky im Sommer 1935 nach Europa. Er sollte sich dort zusammen mit dem Juristen Melvin M. Fagen, ebenfalls Mitglied der Conference, mit der Rechtssituation von Minderheiten, insbesondere der jüdischen, befassen. Aufbauend auf seinen Studien zum Minderheitenschutz im Europa der Zwischenkriegszeit hatte sich Janowsky im März des Jahres mit einem Vortrag zum Problem der Existenzsicherung der europäischen Minderheiten bei der Conference hervorgetan, der bereits kurze Zeit später unter dem Titel „The Problem of Minorities“ publiziert wurde und der ihm die volle Unterstützung von Morris Cohen für seine Reise nach Europa sicherte.¹¹ Die Ergebnisse von Janowskys und Fagens Forschungen in Europa wurden für eine kleinteilige Dokumentation der rechtlichen und politischen Auswirkungen der nationalsozialistischen Repression von Juden in Deutschland genutzt. Diese gab der Hochkommissar des Völkerbundes für (jüdische und andere) Flüchtlinge aus Deutschland, James G. McDonald, seinem berühmt gewordenen „Letter of Resignation“ bei, mit dem er seine Tätigkeiten zum 31. Dezember 1941 niederlegte, um die Verbrechen publik zu machen und die im Völkerbund vertretenen Nationen für das Schicksal der Flüchtlinge und die in Zukunft aller Voraussicht nach anwachsende Flüchtlingskatastrophe zu sensibilisieren. Darüber hinaus wurde auf Grundlage der Berichte von Janowsky und Fagen im September 1936 eine Petition für den Völkerbund erstellt, die von Fagen selbst dem Präsidenten der Plenarversammlung, Carlos Saavedra Lamas, übergeben wurde. Alle verschiedenen Memoranda, Petitionstexte und Dokumentationen Janowskys und Fagens wurden letztendlich von der Conference unter dem Titel *International*

⁹ Janowsky, Oscar I. (Hrsg.): *The American Jew. A Composite Portrait*. New York 1942.

¹⁰ Robison, Sophia Moses: *Jewish Population Studies*. New York 1943.

¹¹ Janowsky, Oscar I.: *The Problem of Minorities*. In: *Conference on Jewish Relations Newsletter* (April 1935); seine erste Studie zum Thema: Ders.: *The Jews and Minority Rights (1898–1919)*. New York/London 1933.

Aspects of German Racial Policies publiziert.¹² Die auf dem Balkan und in verschiedenen osteuropäischen Ländern gesammelten Eindrücke und Erfahrungen boten zudem das Material für Janowskys vielbeachtete Studie *People at Bay. The Jewish Problem in East-Central Europe* – eine mit einem Vorwort von Morris Cohen versehene Darstellung der Ausgrenzung und Verfolgung der Juden in Ost- und Südosteuropa sowie von Lösungsperspektiven für die jüdische Situation (Emigration, Aufbau Palästinas, Gründung einer Vertretung allgemeiner jüdischer Interessen und Ähnliches mehr).¹³ Das Gefühl, dass in Amerika die Situation der Juden in Europa nicht ernst genommen würde und es deshalb breitenwirksamer Vermittlung von Informationen bedürfe, motivierte diese Arbeit genauso wie das Problem der Einwanderung von Flüchtlingen, die von der amerikanischen Politik immer stärker restriktiv behandelt wurde. Cohen und seine Mitstreiter versuchten auf verschiedenen Ebenen zu verdeutlichen, dass die Flüchtlinge in Europa zunehmend unerträglicher Verfolgung ausgesetzt waren und sie keine Bedrohung, sondern eine Bereicherung für die Vereinigten Staaten darstellten.¹⁴

Die Frage des Antisemitismus und seiner Bedeutung spielte bei allen Aktivitäten des Gremiums – ob sie sich nun unmittelbar auf die Vereinigten Staaten oder auch auf Europa bezogen – die zentrale Rolle. Man wollte zum einen das öffentliche Bewusstsein für das Verhältnis zwischen Antisemitismus und der nazistischen Bedrohung des Weltfriedens erhöhen, um „a great growth of consciousness“ zu schaffen, „here and abroad as to the relation between anti-semitism – which many at the time were disposed to consider only as a curious form of insanity – and the Nazi threat to world peace and liberal civilization“.¹⁵ Zum anderen schien den beteiligten Akteuren der Antisemitismus als Phänomen selbst zu wenig durchschaut und verstanden, sodass sie die Notwendigkeit zu einer umfassenden Aufklärung darüber, was Antisemitismus bedeute und in welchen Erscheinungsformen er auftrete, formulierten und in den Mittelpunkt ihrer Arbeit stellten.

12 Janowsky, Oscar u. Melvin M. Fagen: *International Aspects of German Racial Policies*. New York 1937. Den gesamten Prozess der Erstellung von verschiedenen Texten von Janowsky und Fagen für James G. McDonald, den Völkerbund und die Conference beschreibt Penkower, Monty Noam: *Honorable Failures against Nazi Germany. McDonald's Letter of Resignation and the Petition in its Support*. In: *Modern Judaism* 30 (2010) H. 3. S. 247–298.

13 Janowsky, Oscar I.: *People at Bay. The Jewish Problem in East-Central Europe*. New York/London 1938. Hinweise zu den Texten und ihrer Entstehung bei Cohen, *A Dreamer's Journey* (wie Anm. 1), S. 244; Loeffler, James: *Between Zionism and Liberalism. Oscar Janowsky and Diaspora Nationalism in America*. In: *AJS Review* 34 (2010) H. 2. S. 289–308, hier S. 298.

14 Cohen, *A Dreamer's Journey* (wie Anm. 1), S. 242f.

15 Cohen, *A Dreamer's Journey* (wie Anm. 1), S. 244.

Vor diesem Hintergrund organisierte der Vorstand der Conference im Dezember 1935 – drei Monate nachdem die antisemitischen Nürnberger Rassengesetze im Deutschen Reich verabschiedet worden waren, die die deutschen Juden zu Bürgern zweiter Klasse degradierten und ihren Rechtsraum wesentlich einschränkten – das Symposium zum Antisemitismus an der New School. Die Dokumentation dieser Tagung ist bisher unzureichend, sodass nur wenige Angaben zu Teilnehmern oder Programmablauf vorliegen. Neben den Organisatoren Baron und Cohen und den im späteren Sammelband vertretenen Autoren nahmen laut Jahresbericht der Conference wichtige jüdische Gelehrte der Zeit wie Franz Boas, Edward Sapir und Hans Kohn an der Konferenz teil.¹⁶ Die dort behandelten Fragen von Judenfeindschaft reichten historisch bis in die Antike zurück und repräsentierten unterschiedliche Denkfiguren und Theorien in Bezug auf die Deutung des Antisemitismus. Alle sollten dazu beitragen, wie Salo Baron überschwänglich im Vorwort zur späteren Publikation der Beiträge betonte, „[to] serve as a true ‚arsenals‘ for anti-defamation and equip the fighters for democracy with reliable weapons“. Da man sich im Klaren darüber sei, dass dieser Kampf vorrangig von Nicht-Juden geführt werden müsse: „Antisemitism clearly being a ‚disease‘ of the Gentile nations, only a healthy reaction of the non-Jewish body politic may effectively counteract the spread of its fatal germs“, wollte man hier vor allem der Aufklärung dienen. Alle Beiträge zielten, so Baron, auf die Verbreitung und Vertiefung des Wissens zur Geschichte und Psychologie des Antisemitismus unter Juden und Nicht-Juden gleichermaßen.¹⁷ Betrachtet man die veröffentlichten Papiere aus heutiger Perspektive, mutet ihnen allerdings ein ganz anderer Charakter an – nahezu alle meiden die direkte Referenz auf die Gegenwart und die deutschen oder europäischen Formen des Antisemitismus der 1930er Jahre. Sie scheinen seltsam anachronistisch, wie aus der Zeit gefallen und stehen gewissermaßen im luftleeren Raum, womit sie viel stärker von einer Art Hilflosigkeit in der Deutung der Zeit zeugen, als dass sie das von den Initiatoren gewünschte Wappnen zum jüdischen Abwehrkampf symbolisieren könnten. Die auf der Konferenz vorgebrachten Betrachtungen häufig weit zurückliegender Zeiten, seien es die Antike oder das Mittelalter, scheinen eher von der Idee getragen, eine Neutralisierung und Beruhigung der Gegenwart dadurch zu erwirken, dass historische Parallelen gesucht und Kontinuitätslinien hergestellt wurden, um die umgebende Situation von Verfolgung und Vernichtungsdrohung in handhabbare, Umstände zu rationalisieren, die das Weiterkämpfen überhaupt ermöglichen.

16 Report of the Conference on Jewish Relations for 1935. Hrsg. von der Conference on Jewish Relations. New York o. J. S. 10f.

17 Baron, Salo W.: Foreword. In: Essays on Antisemitism. Hrsg. von Koppel S. Pinson. New York 1942. S. VII–X, hier S. VIII f.

Jenseits der Gegenwart: *Essays on Antisemitism*, 1942

Der Sozialhistoriker Koppel S. Pinson, der an der New School und später am Queens College lehrte und sich für die Belange der Conference engagierte, wurde für die Betreuung des aus dem Symposium hervorgehenden Sammelbandes gewonnen. Nicht nur war er ein Schüler Salo Barons. Er hatte sich zu diesem Zeitpunkt zudem durch verschiedene Publikationen im Bereich der sozialwissenschaftlich fundierten Religions- und Nationalismusgeschichte sowie durch wichtige Editionsarbeiten zum Beispiel als Redakteur der *Encyclopaedia of the Social Sciences* hervorgetan.¹⁸ Die Überzeugung von der Bedeutung von Wissenschaft und Forschung in Auseinandersetzung mit Diskriminierung und Propaganda teilte Pinson. Noch im veränderten Vorwort zur Neuauflage des Sammelbandes *Essays on Anti-Semitism* unterstrich er 1946 in ähnlichen Worten wie Baron, dass umfassende Forschung und tatkräftiges Handeln dazu in der Lage seien, die „Krankheit“ des Antisemitismus einzudämmen und die von ihm ausgehende Zerstörung der Zivilisation aufzuhalten.¹⁹

Ganz in diesem Sinne war auch die erste Auflage des Bandes 1942 entstanden. Wie erwähnt, betonte Salo Baron in vergleichbarem Duktus in seiner Einführung, dass man zwar wenig gegen den Antisemitismus und seine Verbreitung unternehmen könne, man aber das öffentliche Bewusstsein für seine Gefahren schärfen und die von ihm ausgehende Gefährdung der Demokratie verdeutlichen müsse.²⁰ Baron war es auch, der den Band am stärksten in seine politische Gegenwart einzubetten versuchte. Um die Dimensionen der aktuellen Bedrohung zu verdeutlichen, unterstrich er, dass der von Europa ausgehende Antisemitismus mittlerweile weit über dessen Grenzen hinaus grassiere und sich in Regionen wie Asien ausbreite, die früher wenig davon betroffen waren. Er zeigte auch, dass die nationalsozialistische Form, der „anti-Jewish furor teutonicus“, wie es bei ihm hieß, eine neue propagandistische Qualität besitze, die vor allem darauf zielte, einen vermeintlichen jüdischen Drang nach Weltherrschaft zu skanda-

18 Einführend zum Leben und Werk Pinsons und seiner Bedeutung für die Conference on Jewish Relations vgl. Barons Nachruf: Baron, Salo W.: Koppel Shub Pinson. In: *Jewish Social Studies* 23 (1961) H. 3. S. 138–142. Siehe auch Engelhardt, Arndt: Koppel S. Pinson (1904–1961). Eine jüdische Intellektuellenbiografie in Amerika. In: *Konstellationen. Über Geschichte, Erfahrung und Erkenntnis. Festschrift für Dan Diner zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Nicolas Berg [u.a.]. Göttingen/Oakville, Conn. 2011. S. 81–101.

19 Pinson, Koppel S.: Editor's Preface. In: Koppel S. Pinson (Hrsg.): *Essays on Antisemitism*. Second Edition. New York 1946. S. v.

20 Baron, Foreword (wie Anm. 17), S. IX.

lisieren, um das eigene imperialistische Streben nach Macht zu legitimieren.²¹ Dass diesem Wahn auf deutsche Welterlösung die Dimension der totalen Vernichtung jüdischer Existenz eingeschrieben war, konnten freilich weder Baron noch andere Autoren des Sammelbands zu diesem Zeitpunkt erkennen. Einige Auswirkungen des nationalsozialistischen Antisemitismus schienen aber bereits bei Baron auf: „Thoughtful Jews have learned with great chagrin that not only are their material interests at stake but that their entire world outlook, all the basic trends in their own modern culture and the sincere attempts at finding a synthesis of Judaism and western culture are deeply menaced.“²² Die Diagnose vom Ende der jüdischen Emanzipation, die die Juden Europas ab 1933 in unterschiedlichen Kontexten breit diskutierten, galt demnach auch für Baron als eine wesentliche Folgeerscheinung des deutschen Antisemitismus.²³ 1942 war deutlich, dass die Assimilation als Bezugsrahmen moderner jüdischer Existenz in Europa gescheitert war. Was auf diesen Befund noch Katastrophisches folgen sollte, war den Beiträgern verborgen. Der Band entstand in einer Schwellenzeit: Nahezu gleichzeitig zu seiner Publikation erreichten die ersten Nachrichten von der systematischen Massentötung von Juden in Osteuropa die jüdische Welt Amerikas. Vorrangig durch den Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbund, den „Bund“, aus dem polnischen Untergrund, von der polnische Exilregierung in London sowie den europäischen Außenposten des World Jewish Congress in Europa wurden ab Sommer 1942 die ersten Berichte und Hinweise in die Vereinigten Staaten geschickt. Diese kamen dennoch zu vereinzelt und zu spät, um noch unmittelbaren Einfluss auf die Publikation zu nehmen.

Die elf hier versammelten Essays über Antisemitismus sind in zwei Kategorien unterteilt. Die erste Gruppe bilden historisch argumentierende Papiere, die meist auf eine bestimmte Epoche und Region fokussiert sind. Die zweite Gruppe unter dem Titel „Analytical Studies“ bietet Diskussionen um anthropologische und kollektivpsychologische Dimensionen des Antisemitismus und Möglichkeiten seiner Abwehr. Das Bestreben, einen historischen Überblick über Formen der Judenfeindschaft von der Antike bis zur Gegenwart zu liefern, bestimmt die Struktur des gesamten Bandes. Er beginnt mit dem Aufsatz des Historikers Ralph Marcus zum Thema Ausgrenzung und Diskriminierung von Juden in der griechisch-römischen Antike und einem Beitrag des Religionshistorikers Solomon Grayzel zu christlich-jüdischen Beziehungen zu Beginn der christlichen Zeitrech-

²¹ Baron, Foreword (wie Anm. 17), S. VIII.

²² Baron, Foreword (wie Anm. 17), S. IX.

²³ Vgl. zur Debatte um das Ende der Emanzipation Miron, Guy: *The Waning of Emancipation. Jewish History, Memory, and the Rise of Fascism in Germany, France, and Hungary*. Detroit, Mich. 2011.

nung. Danach folgen zwei Papiere des Hebraisten Joseph Reider und des Juristen Guido Kisch zur Situation der Juden im Mittelalter. Etwas quer zum chronologischen Aufbau liegt das Papier von Samuel Rosenblatt über Juden und den Islam, der die gesamte Entwicklung der jüdisch-muslimischen Beziehungen von den Lebzeiten des Propheten Mohammed bis in die Gegenwart skizziert. Der erste Teil wird abgeschlossen mit zwei deutlich längeren Beiträgen zum russischen Zarenreich und zu Polen, die nicht aus dem Kontext des Symposiums stammen, sondern erst für den Sammelband entstanden waren. Der Jurist Mark Vishniak und der Historiker Raphael Mahler waren dazu gebeten worden – ausgewiesene Kenner des jüdischen Osteuropas, die 1941 und 1937 aus Frankreich und Polen in die Vereinigten Staaten geflohen waren und sich im Umfeld der Conference bewegten.

Das Gleiche gilt für den über Zürich und Palästina 1939 in die USA emigrierten Sozial- und Wirtschaftshistoriker Bernard Weinryb. Sein Überblicksaufsatz, der sich mit ökonomischen und sozialen Hintergründen des modernen Antisemitismus beschäftigte und den zweiten Teil des Bandes eröffnete, wurde ebenfalls vom Herausgeber nachträglich erbeten. Ihm folgen wiederum drei Beiträger des Symposiums: der Neurologe Isaak S. Wechsler mit Bemerkungen zur Psychologie des Antisemitismus, der Historiker Jacob R. Marcus über Abwehrstrategien gegen Antisemitismus und der zum Erscheinen des Bandes bereits verstorbene Philosoph Zevi Diesendruck mit einem phänomenologischen Beitrag zu Ursachen des Antisemitismus und Umgangsmöglichkeiten mit „antagonism and aggression“, die gegen Juden gerichtet werden.²⁴

Die historischen Betrachtungen zeichnen sich großteils durch dichte Beschreibungen der zum Gegenstand gemachten historischen Konstellationen, die auf das Verhältnis von Juden und Nicht-Juden einwirkten. Dabei ist nicht immer klar definiert oder gar theoretisch expliziert, was jeweils unter Judenfeindschaft und Antisemitismus verstanden wurde. Überhaupt kennzeichnet die meisten Beiträge der Charakter des vormals Mündlichen – viele kommen nahezu ohne Referenzen aus und nehmen nicht zum theoretischen Bezugsrahmen ihrer Argumentation Stellung. Insbesondere Verweise auf zu dieser Zeit noch rudimentär bestehende Forschungsliteratur zum Thema Antisemitismus fehlen nahezu vollständig. So kommt es auch, dass der Begriff Antisemitismus von mehreren Autoren unterschiedslos auf verschiedene historische Zeiten angewendet und nicht als modernes Phänomen verstanden wird, das sich in Ausdrucksformen und Ideologiegehalt vom traditionellen Judenhass und vormodernen Formen der Diskriminierung und Ausgrenzung unterscheidet. Insbesondere die auf Rassen-

²⁴ Diesendruck, Zevi: Antisemitism and Ourselves. In: Pinson, Essays on Antisemitism (wie Anm. 17), S. 187–198, hier S. 187.

theorien beruhenden Anteile des modernen Antisemitismus, der, wie Hannah Arendt bereits 1938 in ihren Überlegungen zum Phänomen unterstreicht, dadurch gekennzeichnet war, weitgehend abgelöst von realen Erfahrungen der Interaktion zwischen Juden und Nicht-Juden als abstraktes Prinzip der Negation des vermeintlich Anderen zu funktionieren, bleiben in den meisten Beiträgen außen vor.²⁵ Der qualitative Unterschied zwischen der auf christlichem Antagonismus und der aus diskriminierenden Rechtslagen resultierenden sozial-ökonomischen Positionen der Juden vor dem 19. Jahrhundert beruhenden Judenfeindschaft und einer rassistischen Definition der Juden als minderwertig und als genuin Fremde und Andere wird im Sammelband kaum herausgestellt, sondern die historischen Kontinuitätslinien vormoderner und moderner Judenfeindschaft betont.

Für diese Perspektive steht insbesondere der Aufsatz von Ralph Marcus, der Verbindungslinien von den judenfeindlichen Maßnahmen und Mentalitäten der griechisch-römischen Zeit bis zur Gegenwart zieht. Um die Beständigkeit bestimmter Muster der Judenfeindschaft zu beschreiben, legt er einen eher unspezifischen und breiten Begriff des Antisemitismus zugrunde. Dieser definiert sich nach Marcus als die Feindschaft einer Regierung bzw. der Untertanen eines Staates gegen Juden, die in diesem Staat leben und als fremde und andersartige Minderheit betrachtet werden.²⁶ Antisemitismus konstituierte sich durch Misstrauen gegenüber der fremden Religion oder deren andersartigen sozio-ökonomischen Position in der Gemeinschaft und artikuliert sich insbesondere in Krisenzeiten, in denen nach dem Sündenbockprinzip der jüdischen Minderheit die Schuld für die missliche Lage bestimmter Bevölkerungsgruppen gegeben würde. Alle diese für Marcus tragenden Merkmale des Antisemitismus seien bereits in der Antike anzutreffen gewesen und hätten sich in einem Wechselspiel von rechtlicher Ausgrenzung, aber auch Privilegierung und durchaus gewaltsamer Unterdrückung der Juden im gesamten mediterranen Raum gezeigt, wie er beispielhaft an der Situation in Ägypten, Syrien, dem Römischen Reich und Griechenland vorführt. Argumentation wie Fazit seines Aufsatzes verdeutlichen, dass es ihm mit seiner Darstellung neben einer Beschreibung des politischen und rechtlichen Status der Juden in der Antike darum ging, Erfahrungen aus der Gegenwart historisch rückzubinden und damit zu entdramatisieren. Der Beitrag scheint von der Hoffnung getragen, dass sich aus dem Vergleich der Systeme und Zeiten und den konstatierten Ähnlichkeiten ein Muster für Überleben und Fortexistenz für Juden ermitteln ließe. Denn Marcus' Schlussplädoyer ist unmittelbar an seine

25 Arendt, Hannah: Antisemitism. In: Dies., *The Jewish Writings*. Hrsg. von Jerome Kohn u. Ron H. Feldman. New York 2007. S. 46–111.

26 Marcus, Ralph: Antisemitism in the Hellenistic-Roman World. In: Pinson, *Essays on Antisemitism* (wie Anm. 17), S. 3–24, hier S. 3.

Gegenwart gerichtet. Er betont hier, dass allein eine internationale Föderation von Staaten, in denen kulturelle Vielfalt gelebt und unter demokratischen Bedingungen garantiert werde, eine Lösung der Frage des Antisemitismus versprache:

[T]he only solution of the problem, in the sense of a lessening of tension between the Jewish and the non-Jewish groups, seems to be the establishment of an international federation of states in which social and economic justice shall prevail, [...] and in which the state will educate the young to believe that both individuals and the state are benefited by religious and cultural diversity.²⁷

Von ähnlichen Motiven getragen scheint auch Samuel Rosenblatts Aufsatz zu Juden und dem Islam, in dem er der Frage nachgeht, inwiefern antisemitische Maßnahmen gegen Juden unter Muslimen von der Zeit des Propheten Mohammed bis in die 1920er Jahre hinein eine tragende Rolle für das jüdisch-muslimische Verhältnis spielten.²⁸ Er kommt zu dem Fazit, dass die Juden in der arabischen Welt meist weniger stark unter gewaltvoller Ausgrenzung zu leiden hatten als zur gleichen Zeit im europäisch-christlichen Kontext. Diese Auffassung begründet er mit fünf Einflussfaktoren: erstens der allgemein vergleichsweise toleranten Haltung des Islams gegenüber anderen monotheistischen Religionsgruppen, zweitens der Abwesenheit einer zentralisierten Kirche, drittens der Abwesenheit eines Grundkonfliktes wie dem christlichen Vorwurf einer jüdischen Schuld an der Ermordung Jesu, viertens der häufig ethnischen Verwandtschaft zwischen Juden und Muslimen und fünftens der allgemein heterogenen Zusammensetzung der Staaten des Islams, die den Ausschlag ins Totalitäre verhindere.²⁹ Rosenblatt gesteht zwar zu, dass es Regionen gegeben habe und gebe, in denen starke Judenfeindschaft anzutreffen sei, wie dem Maghreb, der sich im 12. Jahrhundert an der Austreibungspolitik der christlichen Spanier orientiert habe und seitdem zu einem Zentrum „anti-jüdischer Exzesse“ geworden sei.³⁰ Aber er betont auch, dass Auseinandersetzungen nahezu niemals religiös, sondern eher sozial-ökonomisch, demnach von Rivalitätsdenken und politischer Zweckdienlichkeit motiviert seien.³¹ Einerseits scheint auch hier der Blick von Motiven der Rationalisierung historischer Phänomene und Erfahrungen geprägt, denn Rosenblatt nutzt wie Marcus den Terminus des Antisemitismus in der breiten Definition als Judenfeindschaft und nimmt ihm dadurch eine bestimmte Schärfe. Andererseits

²⁷ Marcus, *Antisemitism in the Hellenistic-Roman World* (wie Anm. 26), S. 24.

²⁸ Rosenblatt, *Jews and Islam*. In: Pinson, *Essays on Anti-Semitism* (wie Anm. 17), S. 67–78.

²⁹ Rosenblatt, *Jews and Islam* (wie Anm. 28), S. 76.

³⁰ Rosenblatt, *Jews and Islam* (wie Anm. 28), S. 74.

³¹ Rosenblatt, *Jews and Islam* (wie Anm. 28), S. 77.

ist in seinem Fall der Zeitpunkt der Niederschrift ganz besonders entscheidend. Was aus heutiger Perspektive geradezu harmonisierend und naiv anmutet, da ab den 1940er Jahren die weitere Geschichte der Juden in der arabischen Welt von Ausgrenzung, Gewalterfahrungen, Austreibung, Pogromen, antisemitischer Propaganda und einer starken Homogenisierung in Form von Arabisierung der Umgebung geprägt war, stellte sich Rosenblatt so noch nicht dar. Auch wenn mit den 1941 anhebenden pogromartigen Überfällen und Tötungen in Bagdad eine Zeitenwende im jüdisch-muslimischen Verhältnis in der arabischen Welt eingeläutet wurde, blieb Rosenblatts Auseinandersetzung davon angeleitet, den interreligiösen und interkulturellen Dialog gegenüber den Differenzenerfahrungen hervorzuheben.³²

Die im historischen Teil zur frühchristlichen und mittelalterlichen Zeit versammelten Aufsätze des Bandes zeichnen sich demgegenüber vor allem dadurch aus, dass sie stärker das Wie denn das Warum judenfeindlicher Ausbrüche und Artikulationen in den Blick nehmen – Solomon Grayzels und Joseph Reiders Texte bauen aufeinander auf, da Grayzels Annäherung an das christlich-jüdische Verhältnis in der frühchristlichen Zeit eine Art historische Vorbedingung für Reiders Nachdenken über die mittelalterliche christliche Kunst und deren Verarbeitung des Jüdischen bildet. Grayzels Text beschreibt eine zunehmend wachsende Judenfeindschaft unter Christen im 1. Jahrhundert, die bereits zu diesem Zeitpunkt durch die klassischen Merkmale des theologischen Gegensatzes und des sozialen wie wirtschaftlichen Standortes der Juden als Verhandlungsfelder der Ablehnung und des Vorurteils bestimmt war.³³ Vor der Zerstörung des jüdischen Tempels im Jahre 70 sei das Verhältnis weit weniger von Misstrauen geprägt gewesen, da sich die meisten Christen ihrer Nähe zum Judentum noch bewusst waren. Grayzel beschreibt hier eher eine Haltung von Vorbehalten auf jüdischer Seite gegenüber der christlichen „Sekte“, die aus ihrer Mitte entstanden war. Mit der politischen wie generationellen Verschiebung zwischen dem Jahre 70 und 135 christlicher Zeitrechnung sei allerdings eine Transformation im Verhältnis von Juden und Christen beschreibbar, in der sich die über Jahrhunderte wirksamen Antagonismen ausprägten: Die Religionsgruppen wurden jetzt als distinkte verstanden und der jüdischen zur deutlicheren Abgrenzung negative Eigenschaften bis hin zur Teufelsanbetung zugeschrieben. Je stärker die christ-

32 Einführend zum Umbruch der Lage der Juden in der Arabischen Welt in den 1940er Jahren s. Diner, Dan: Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust. Göttingen 2007. S. 97–103.

33 Grayzel, Solomon: Christian-Jewish Relations in the First Millennium. In: Pinson, Essays on Antisemitism (wie Anm. 17), S. 25–44.

liche Kirche wurde, desto virulenter entwickelte sich die kollektive Abkehr von allem Jüdischen, die sich bis hin zu Pogromen steigerte.

An diesem Punkt setzte Joseph Reiders Auseinandersetzung an – er spürte in seinem Text den gewaltvollen, öffentlichkeitswirksamen und, wie er überzeugend darstellt, meinungsbildenden Darstellungen von jüdischer Kultur und Religion und vermeintlich jüdischen Bräuchen in der christlichen Bildkunst des Mittelalters nach. Eingebettet in die zeitgenössische Referenzliteratur destillierte Reider wesentliche Darstellungselemente der christlichen Ikonografie in Bezug auf das Jüdische heraus, um Licht auf die Mentalitätsgeschichte Europas zu dieser Zeit zu werfen. Die heute weitgehend bekannten Motive von Ecclesia und Synagoga, repräsentiert durch zwei Frauenfiguren, der Sau als Sinnbild jüdischer Existenz und den obszönen, verzerrenden und monströsen Porträts „des Juden“ werden hier in ihrem Zusammenwirken beschrieben. Reider legte dabei Wert auf die propagandistische Popularisierung dieser Darstellungen, wenn er zum Beispiel unterstrich, dass sie systematisch in Bilderbibeln wie der *Biblia Pauperum* für die religiöse Erziehung der analphabetischen Massen genutzt und damit häufig zum einzigen Referenzpunkt der Vorstellung des Jüdischen in der breiten Bevölkerung wurden.³⁴ Unterstützung fanden die christlichen Formen in den verbreiteten karikaturhaften Illustrationen von Juden und jüdischem Leben, die in literarischen Texten des Mittelalters anzutreffen waren. Nach Reider wurden in dieser Zeit Motive und Bilder konstituiert, die noch in den modernen Karikaturen von Juden anzutreffen sind und ihre Wirkung bis in das 20. Jahrhundert beibehielten. Trotz seiner diesbezüglichen Hinweise auf das Fortwirken propagandistischer Bildsprache und deren Auswirkungen auf das jüdisch-christliche Verhältnis kommt auch Reider zu einem vermittelnden und hoffnungsspendenden Abschluss seiner Ausführungen. In Rembrandt findet er die Aufklärerfigur in der Kunst, durch die die mittelalterliche Darstellungsform abgelöst und von einer positiven Bebilderung jüdischen Lebens und jüdischer Figuren ersetzt worden sei, die demonstrierte, dass „the Jew was not a devil, as he had been depicted throughout the Middle Ages, but, on the contrary, a man of fine qualities and beautiful traits to anyone who really wished to see them“.³⁵ Dieser versöhnliche Schluss reiht sich in die Grundhaltung des gesamten Bandes ein, der offenbar keinesfalls als Anklageschrift gegen Christen missverstanden werden sollte.³⁶ Er

³⁴ Reider, Joseph: Jews in Medieval Art. In: Pinson, Essays on Antisemitism (wie Anm. 17), S. 45–56, hier S. 53f.

³⁵ Reider, Jews in Medieval Art (wie Anm. 34), S. 56.

³⁶ Dass solche Überlegungen nicht ungerechtfertigt waren, zeigt exemplarisch die Rezension des Bandes einer christlichen Akademikerin des College of Notre Dame of Maryland, die den hiesigen Autoren offensichtlich verärgert ihre Fehler in Bezug auf die Einschätzung des Christen-

steht außerdem in deutlichem Kontrast zu der von Reider antizipierten, wenn auch nicht ausdrücklich benannten Realität von nationalsozialistischen Karikaturen der Juden, die in ihrer Häme und dem zum Ausdruck kommenden Hass die Motive der mittelalterlichen Schmähbilder noch verschärften. Reider deutet nur vorsichtig in diese Richtung, wenn er im laufenden Text auf die Forschung von Eduard Fuchs aus den 1920er Jahren zu Juden in der Karikatur verwies³⁷ – er war eindeutig der historischen Betrachtung verpflichtet und suchte diese höchstens als Vergleichsfolie für die Gegenwart zu aktualisieren, ohne allerdings den Vergleich explizit zu machen.

Der ebenfalls mit dem Mittelalter befasste Beitrag des in Prag gebürtigen Juristen Guido Kisch, Vetter des berühmten Journalisten und Schriftstellers Egon Erwin Kisch, der 1937 Deutschland verlassen musste, ist in Bezug auf die Spiegelung seiner Ausführungen in die politische Gegenwart hinein deutlicher. Sein Text, genauso wie die Beiträge von Mark Vishniak, Raphael Mahler und Bernhard Weinryb, trägt die Spuren der noch in eigener Anschauung erlebten antisemitischen Maßnahmenpolitik der Nationalsozialisten. Alle vier Aufsätze, die von Flüchtlingen aus Deutschland und dem besetzten Europa verfasst worden waren, sind deutlicher von der europäischen Realität affiziert als die übrigen Texte und stechen dadurch aus dem Gesamtzusammenhang des Bandes hervor. Kisch bindet seine Diskussion der rechtlichen Situation der Juden im Mittelalter unmittelbar an ihrer Rechtslage im nationalsozialistischen Deutschland an und versucht entgegen der häufig anzutreffenden, etwas polemischen Gleichsetzung der beiden Epochen, etwa in der Bezeichnung der „dunklen Jahre“, Unterschiede herauszuarbeiten. Diese beziehen sich seiner Meinung nach auf die Rechtslage und die Erscheinungsform des Antisemitismus. Kisch betonte, dass im Mittelalter zwar religiöse, ökonomische, politische, soziale und kollektivpsychologische Faktoren zu Ablehnung, Exklusion, Diskriminierung in Berufs-, Wohnorts- und Kleidungswahl der Juden geführt hätten, ihre genuine Rechtslage davon aber nicht bestimmt gewesen sei. Durch das von Staats wegen eingeräumte „Judenrecht“ seien ihnen ein Autonomiestatus zugekommen und Privilegien eingeräumt worden. Damit unterscheide sich der im Mittelalter zwischen Staats- und Kirchenrecht im Aushandlungsprozess liegende und deshalb stellenweise ambivalente Rechtsstatus der Juden deutlich von dem im nationalsozialistischen Deutschland. Im Mittelalter habe letzten Endes das Prinzip der Gleichheit des

tums vorwirft: Toole, Margaret Mary: Book Review: Essays on Antisemitism, edited by Koppel S. Pinson. In: The American Catholic Sociological Review 8 (1947) H. 3. S. 231f.

37 Fuchs, Eduard: Die Juden in der Karikatur. München 1921; einführend dazu: Brumlik, Micha: Innerlich beschnittene Juden. Zu Eduard Fuchs „Die Juden in der Karikatur“. Hamburg 2012. S. dazu auch den Beitrag von Ole Frahm im vorliegenden Band.

Menschen vor Gott gegoten, während die auf rassistischer Trennung basierende Rechtssituation unter Hitler ausnahmslose Degradierung und Exklusion bedeutete.³⁸ Sein offenbar von der deutschen Gegenwart motiviertes Anliegen war zu zeigen, dass Rechtsräume als Abbildung historisch-politischer Verhältnisse funktionieren – „the conditions of every age are mirrored in its laws“³⁹ –, damit verweist er auf einen Umstand, der für viele im Band versammelten Aufsätze symptomatisch ist. Obwohl sie zurückliegende Räume und Zeiten verhandeln, werden sie immer auch zum Spiegel des sich wandelnden Antisemitismus in der eigenen Gegenwart.

Das war auch zu sehen an den Aufsätzen, die zeitlich dem 20. Jahrhundert näher rücken. Mark Vishniak und Raphael Mahler liefern Analysen der sozialen Position der Juden im Russischen Reich und Polen, um den dort herrschenden Antisemitismus zu beleuchten.⁴⁰ Beide teilen den Eindruck, dass trotz unterschiedlicher politischer und wirtschaftlicher Ausgangspositionen in beiden Ländern der Antisemitismus insbesondere ab dem 18. Jahrhundert zum einen durch die verlangsamte industrielle Modernisierung beider Länder bedingt gewesen sei und zum anderen dadurch bestimmt war, in auffälliger Weise von den adeligen Eliten und Herrschern des Landes propagiert, vorgelebt und weitergegeben zu werden. Mit ihrem aus eigener Erfahrung an den Verhältnissen Osteuropas geschulten Blick argumentieren beide Autoren von mehr oder weniger marxistischer bzw. materialistischer Warte aus. Sie schreiben den sozioökonomischen Lebensbedingungen den wesentlichen Begründungszusammenhang für antisemitische Überzeugungen der russischen und polnischen Mehrheitsbevölkerung zu und sehen die stark ausgeprägte Judenfeindschaft, die sich häufig gewaltvoll entlud, als irrationale Reaktionsform einer krisengeschüttelten, verarmten, mehrheitlich bäuerlichen, bildungsfernen Bevölkerung an. Vishniak bindet die unter der russischen Bevölkerung weitverbreiteten Formen des Antisemitismus vorrangig an die starren rechtspolitischen Maßnahmen der Zaren gegen die Juden, die nur unter der Herrschaft Alexander II. etwas gelockert wurden, insgesamt aber durch religiöses Vorurteil, Segregation, regierungsgesteuerte Pogrome, Dämonisierungen und Schuldzuweisungen – sei es für ökonomische Krisen, revolutionäre Umtriebe oder Kriegsverluste – gekennzeichnet gewesen seien. Sein Fazit ist deutlich: „With few expectations the history of imperial Russia is a history of

38 Kisch, Guido: Jews in Medieval Law. In: Pinson, Essays on Antisemitism (wie Anm. 17), S. 57–68, bes. S. 59–64.

39 Kisch, Jews in Medieval Law (wie Anm. 38), S. 57.

40 Vishniak, Mark: Antisemitism in Tsarist Russia. A Study in Government-Fostered Antisemitism. In: Pinson, Essays on Antisemitism (wie Anm. 17), S. 79–110; Mahler, Raphael: Antisemitism in Poland. In: Pinson, Essays on Antisemitism (wie Anm. 17), S. 111–142.

open or convert hostility to the Jew. [...] [B]ecause Imperial Russia in the whole course of its two hundred years of history was and remained autocratic Russia, the personal policy, psychology and world conception of the autocrat provided the imprint for antisemitism in Russia.“⁴¹ Doch bei aller Schärfe im Urteil legt Vishniak entscheidenden Wert darauf, die Unterschiede zwischen dem russischen und dem deutschen Antisemitismus hervorzuheben. Der russische verweise zwar auf eine lange Tradition und sei immer Teil offizieller Regierungspolitik des Zarenreiches gewesen, habe sich aber nie zu einer alles überragenden Weltanschauung entwickelt.⁴² Auch er sieht im religiösen Antagonismus und in der ökonomischen Rivalität die Hauptursachen des virulenten Antisemitismus und erkennt keine auf modernem Rassismus fußenden Elemente. Von ganz ähnlicher Warte aus diskutiert Mahler den Fall Polen. Das Fehlen eines 19. Jahrhunderts – also die ausgebliebene Industrialisierung und Liberalisierung – zusammen mit einer proportional großen jüdischen Bevölkerung, die distinkte, individualisierte Merkmale getragen habe, seien wichtige Triebfedern für die von Neid, Missgunst, wirtschaftlichem Konkurrenzdenken und religiöser Abgrenzung geprägte antisemitische Stimmung in Polen. Ähnlich wie Vishniak unterstreicht er den Einfluss der herrschenden Klasse, des polnischen Adels und später des Bürgertums sowie der katholischen Kirche für die Verbreitung des Antisemitismus, der aber eben immer eng an die soziale Frage gekoppelt sei. In überschwänglicher Hoffnung kommt er deshalb, trotz aller Erfahrung von antisemitischem Furor und nationalistischen Bewegungen im Polen der 1930er Jahre, zu dem Schluss, dass eine Verbesserung der sozialen Lebensbedingungen unmittelbar die „Lösung der Judenfrage“ herbeiführen könne. Der „heroische Kampf“, der von Polen und Juden seit Beginn des Krieges gegen die Nazis geführt werde, erweise sich als Signal für eine neue Ära „of two nations on one soil“.⁴³ Wie die hoffnungsvolle Lesart Rosenblatts zum jüdisch-arabischen Verhältnis sollte auch diese Prophezeiung einer gemeinsamen jüdisch-polnischen Zukunft bald von der gewaltvollen Realität eingeholt werden.

Bernard Weinryb, der mit seinem Aufsatz zu ökonomischen und sozialen Hintergründen des modernen Antisemitismus den Auftakt der analytischen Studien bildet, bietet – wie sein Titel schon bezeugt – den theoretischen Hintergrund für die von Vishniak und Mahler ausgeführten Fallbeispiele. Einer marxistischen Lesart verpflichtet, untersucht er das Verhältnis von Kapitalismus und Antisemitismus und beschreibt die sozioökonomischen Faktoren, die zu seiner

41 Vishniak, *Antisemitism in Tsarist Russia* (wie Anm. 40), S. 79 und S. 110.

42 Vishniak, *Antisemitism in Tsarist Russia* (wie Anm. 40), S. 80.

43 Mahler, *Antisemitism in Poland* (wie Anm. 40), S. 142.

Ausbreitung führten.⁴⁴ In einem historischen Überblick vollzieht Weinryb die soziale Position der Juden vom Mittelalter bis in die Gegenwart nach und zeigt, wie die Industrialisierung Europas im 19. Jahrhundert und die mit ihr verbundene Urbanisierung sowie Stärkung des Handels und des Kreditwesens, den Juden eine soziale Vorteilsstellung gebracht habe, da sie durch frühere berufliche und lebensräumliche Diskriminierung in den Bereichen von Handel und Finanzwirtschaft auf ein Mehr an Erfahrungen zurückblicken konnten und außerdem zahlreich in Städten angesiedelt waren. Demnach deckten sie bestimmte, für das moderne Wirtschaften wesentliche Bereiche ab und zogen Missgunst und Neid auf sich. Für Weinryb konstituierte sich der Antisemitismus in Zentral- und (verlangsamter) in Osteuropa an den Stellen, wo Nicht-Juden jene ökonomisch relevanten Positionen begehrten, die durch den kapitalistischen Transformationsprozess in der Moderne entstanden waren und von Juden durch ihre spezifische soziale Situation bereits ausgefüllt wurden. Zur Lösung dieser Situation wurden Juden mittels ethnischer Zuschreibungen als „Fremde“ kategorisiert, um sie aus den jeweiligen Nationalökonomien hinausdrängen zu können.⁴⁵ Weinryb konzentriert sich in seiner Argumentation, die er wie die vorherigen Aufsätze historisch entfaltet, vorrangig auf den Berufsstand und damit ökonomischen Status der Juden. Dies verwundert insofern, wie Bruno Bettelheim in seiner Rezension des Bandes richtig bemerkte, als die sieben historischen Studien zeigen, dass eine Persistenz des judenfeindlichen Arguments relativ unabhängig vom sozialen Status und der Profession der Juden durch die Jahrhunderte in Europa und dem Nahen Osten gegeben ist.⁴⁶

Die folgenden Studien zur Psychologie des Antisemitismus vermögen die dafür vermuteten Ursachen und kollektivpsychologischen Konstellationen ebenfalls nicht recht zu fassen. Isaac Wechsler versucht zwar, die gegenrationalen und häufig erfahrungsentleerten Anteile des Antisemitismus als „individuelle und Gruppenneurose“ zu beschreiben, kommt dabei aber zu wenig aussagekräftigen Ergebnissen.⁴⁷ Einerseits nimmt er sich vor, den Antisemitismus als geist-, vernunft- und authentizitätsloses, ja primitives „emotionales Problem“ zu beschreiben, andererseits betont er seine christliche Verankerung und ubiquitäre Qualität, die keine Möglichkeit der Lösung für die Juden außer ihres „Ver-

44 Weinryb, Bernard: *The Economic and Social Background of Modern Antisemitism*. In: Pinson, *Essays on Antisemitism* (wie Anm. 17), S. 145–166.

45 Weinryb, *The Economic and Social Background* (wie Anm. 44), S. 161–166.

46 Bettelheim, Bruno: *Book Review: Essays on Antisemitism*, edited by K. S. Pinson. In: *American Journal of Sociology* 54 (Nov. 1948). H. 3. S. 273–274, hier S. 273.

47 Wechsler, Isaac S: *Some Remarks on the Psychology of Antisemitism*. In: Pinson, *Essays on Antisemitism* (wie Anm. 17), S. 167–174, hier S. 167.

schwindens“ anbiete: „For antisemitism to disappear the Jew must cease to be; but this is precisely what he cannot do and the price he is unwilling to pay.“⁴⁸ Der Zionismus wird als eine mögliche Lösungsperspektive angesehen, genauso wie die allgemeine bewusste Entscheidung zum distinkten Judentum – die Rückkehr zum Eigenen. Am Ende seiner Ausführungen, die das aporetische Moment in der Auflösung der Antagonismen betonten, bietet Wechsler eine vergleichsweise schlichte Verbesserungsformel an: „And yet, paradoxical as it may sound, intelligence alone will ultimately be able to remedy it [the atavistic malady of Antisemitism], the type of intelligence which squares with emotions at the same time that it bridles them.“⁴⁹ Die Vernunftgläubigkeit, die die Arbeit der Conference bestimmte und antrieb, zeigt sich hier eindeutig – trotz aller pessimistischen Aussichten bleibt der Glaube an die intellektuelle Verbesserung des Menschen bestehen.

Von dieser Möglichkeit ist auch Jacob R. Marcus überzeugt, der in seinem Beitrag zu Abwehrstrategien gegen den Antisemitismus verschiedene Ebenen von Verteidigung oder Verbesserung erörtert, die dem globalen Phänomen Einhalt gebieten könnten.⁵⁰ Nach einem kurzen Abriss über Elemente des Antisemitismus, die in verschiedenen historisch-räumlichen Konstellationen unterschiedlich auftraten, sucht er Antworten zu formulieren, die die Situation der Juden in ihrer nicht-jüdischen Umwelt stabilisieren könnten. Auf politischer Ebene bezieht er sich dabei auf Vorschläge, die seit der Zwischenkriegszeit in der jüdischen Politik als zentrale Lösungsperspektiven gehandelt werden: multiethnische und multikulturelle Staatskonzepte sowie die Stärkung internationaler Standards bei den Menschenrechten zur Kontrolle souveräner Staaten und ihrer Minderheitenpolitik.⁵¹ Gleichzeitig zieht er die Gründung eines jüdischen Staates in Palästina in Erwägung, weist aber darauf hin, dass dadurch die Probleme der Diaspora keiner vollständigen Lösung zugeführt würden. So sucht er ganz im Sinne der Conference auch nach Möglichkeiten der intellektuellen Abwehr: Durch Verbesserung von Lehrplänen und Lehrbüchern, durch Reduzierung der Verbreitung antisemitischer Literatur, durch Arbeit gegen christlich motivierte Stereotypen des Jüdischen, könne, so Marcus, Humanismus und Liberalismus gestärkt und die Verbesserung der Gesellschaften erreicht werden. Wie in einem Umkehrschluss zu den Forderungen Christian Dohms nach der bürgerlichen Verbesserung der Juden mit ihrer Emanzipation im 19. Jahrhundert, lesen sich

48 Wechsler, *Remarks on the Psychology of Antisemitism* (wie Anm. 47), S. 172f.

49 Wechsler, *Remarks on the Psychology of Antisemitism* (wie Anm. 47), S. 173f.

50 Marcus, Jacob R.: *Defenses Against Antisemitism*. In: Pinson, *Essays on Antisemitism* (wie Anm. 17), S. 175–186.

51 Marcus, *Defenses Against Antisemitism* (wie Anm. 50), S. 180 und 182

Marcus' wie auch Wechslers Plädoyers als Forderungen der Verbesserung der nicht-jüdischen Umwelt durch Bildung und Aufklärung.

Zevi Diesendruck ist in seinen den Band abschließenden Ausführungen unter dem Titel „Antisemitism and Ourselves“ skeptisch, was die Möglichkeiten einer Lösung des seiner Meinung nach vollständig irrationalen Phänomens des Antisemitismus betrifft, das eines der „rare specimens of pure hate“ darstelle.⁵² Er spricht sich gegen jede Form des Vergleichs oder der Generalisierung des Antisemitismus als eine Form der Vorurteilsstruktur gegen Minderheiten aus und äußert sich kritisch über die bestehende Forschung von Fritz Bernstein und Constantin Brunner, die vermeintlich die Spezifik antijüdischen Vorurteils herunterspielten und als Problem der bildungsfernen Massen reduzierten:

rejecting theories about antisemitism, which – although recognizing the predominance of the hate-motif and so being closest to our view – still try to subsume our special case under a larger and more general category. I refer especially to the theory of F. Bernstein, who sees antisemitism entirely as a special case of group antagonism directed against a weak minority [...] [without referring to] the many essential differences between antisemitism and any other contempt or even persecution of a socially inferior minority. [...] I have also in mind the theory of Constantin Brunner, who [...] tries to interpret antisemitism as group-egoism in contradistinction to *Denken*. If there be any particle which our plain meaning of thinking has in common with Brunner's *Denken*, it would be surprising indeed that antisemitism flourished and reached its climax just *im Lande der Denker*, not without the active support of leading thinkers, past and present.⁵³

In Anbetracht des irrationalen und konterfaktischen Charakters des Antisemitismus lehnt er darüber hinaus auch alle Formen der politischen Abwehr, wie sie die Alliance Israélite Universelle oder die Anti-Defamation Leagues darstellten, als sinnlos ab.⁵⁴ Als Konsequenz dieser drastischen Position kommt aber auch Diesendruck zu einer in Anbetracht der historischen Umstände geradezu defätistisch anmutenden Lösung, wenn er den Juden vorschlägt, sich nicht länger unter den Druck der Verteidigung ihrer Existenz zu stellen und nach Gründen für den Judenhass zu suchen, um diese zu beseitigen. Da es das Gegenüber sei, was die Position des Anzuklagenden einnehme, solle man sich dem Schicksal mit „Reserve und Würde“ stellen. Doch nimmt diese pessimistische Haltung noch eine ironisierende Wende: In seiner letzten Zeile bringt der Autor den Wunsch zum Ausdruck, selbst durch die Zukunft widerlegt zu werden, und fügt in latei-

⁵² Diesendruck, *Antisemitism and Ourselves* (wie Anm. 24), S. 190.

⁵³ Diesendruck, *Antisemitism and Ourselves* (wie Anm. 24), S. 195.

⁵⁴ Diesendruck, *Antisemitism and Ourselves* (wie Anm. 24), S. 195.

nischen Worten die Hoffnung an, sich in seiner Diagnose zu irren: „Utinam interpres falsus sim! [Oh dass doch der Interpret im Irrtum sei!]“⁵⁵

Fazit: Konstellationen amerikanisch-jüdischer Antisemitismusforschung in den 1940er Jahren

Weder die allgemeine Arbeit der Conference noch ihr konkreter Versuch, die Antisemitismusforschung in den Vereinigten Staaten zu initiieren, geschahen im luftleeren Raum. Sie war Teil anhebender Debatten unter jüdischen Intellektuellen zum Phänomen, die insbesondere von Flüchtlingen, Emigrantinnen und Emigranten nach New York gebracht und hier in die bestehenden politischen Organisationen und akademischen Netzwerke eingespeist wurden. Diese Auseinandersetzungen waren stark von ihrem Zeitkontext affiziert. Das Nachdenken über politische Strategien war durch die undurchsichtige europäische Realität und die Eskalation von Gewalt und Antisemitismus am Übergang der 1930er zu den frühen 1940er Jahren in gewisser Weise brüchig, zwiespältig und häufig richtungslos.

Die Notwendigkeit eines politischen wie intellektuellen Eingreifens stellte sich vielen amerikanisch-jüdischen Akteuren unmittelbar, weshalb sich beispielsweise in der Conference Persönlichkeiten dem Thema Antisemitismus anzunähern versuchten, die vorher, zumindest in ihrer wissenschaftlichen Beschäftigung, kaum Berührung damit gehabt hatten. Zu dieser Zeit entstand eine Reihe von Versuchen der theoretischen und historischen Annäherung an Wesensmerkmale, Entwicklung und Wirkungsweisen des modernen Antisemitismus, die, wie Eva-Maria Ziege betont, in den 1940er Jahren ein ganzes Forschungsfeld in Amerika konstituierten.⁵⁶ Die *Essays on Antisemitism* reihen sich in dieses Feld ein, dem vor allem zwei weitere Sammelbände zuzurechnen sind: der ebenfalls 1942 erschienene, von Isacque Graeber und Steuard Henderson Britt betreute Band *Jews in a Gentile World. The Problem of Anti-Semitism* sowie der 1946 publizierte, von Ernst Simmel herausgegebene Band *Anti-Semitism. A Social Disease*, der auf ein 1944 in San Francisco abgehaltenes Symposium zurückgeht.⁵⁷ Beide

⁵⁵ Diesendruck, *Antisemitism and Ourselves* (wie Anm. 24), S. 198.

⁵⁶ Ziege, Eva-Maria: Arendt, Adorno und die Anfänge der Antisemitismusforschung. In: Fritz-Bauer Institut u. Liliane Weissberg (Hrsg.): *Affinität wider Willen? Hannah Arendt, Theodor W. Adorno und die Frankfurter Schule. Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust*. Frankfurt a. M./New York 2011. S. 85–102.

⁵⁷ Graeber, Isacque u. Steuard Henderson Britt (Hrsg.): *Jews in a Gentile World. The Problem of Anti-Semitism*. Westport, Conn. 1942; Simmel, Ernst (Hrsg.): *Anti-Semitism. A Social Disease*. New York 1946.

decken bestimmte Fragestellungen ab, die in den Essays etwas unterbelichtet blieben oder zu kurz kamen. Der von Simmel herausgegebene Band widmet sich vorrangig der psychosozialen Dimensionen des Antisemitismus und betrachtet diese aus psychoanalytischer Warte. Mit Aufsätzen von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno werden hier die wegweisenden Studien zum autoritären Charakter vorbereitet, die wenig später unter der Ägide des Frankfurter Instituts für Sozialforschung im Exil erscheinen sollten. Graeber und Britt versammeln theoretische Auseinandersetzungen zu einzelnen Bestandteilen des Antisemitismus wie beispielsweise der Frage seiner rassistischen Begründung, die aber vorrangig auf das Untersuchungsfeld Amerika fokussieren.

Die *Essays on Antisemitism* heben sich durch ihre spezifische Mixtur von nicht immer streng akademischer Form, breit gefasste chronologischer und räumlicher Anlage und ihren häufig im – wenn auch nur latenten – Gestus der politischen Abwehr von Vorurteilen über Juden und jüdisches Leben geschriebenen Apellen von den anderen Formaten ab. Wie beschrieben, adressierten die Autoren die Gegenwart nicht explizit, sondern boten Vergleichsfiguren an, die dem Versuch zu entspringen scheinen, den in ihrer Zeit virulenten Antisemitismus zu historisieren, rationalisieren und damit auch zu bändigen. Kaum einer der Autoren berührte das Thema der nationalsozialistischen Ausprägungen des Antisemitismus direkt und ausführlich, Deutschland war kein eigener Artikel gewidmet, und die bedrohlichen Gewaltexzesse gegen Juden in Europa schienen in den Texten nicht auf. Dies alles geschah erst in der 1946 neu aufgelegten Version des Sammelbandes, die überarbeitete Fassungen nahezu aller Beiträge bringt und um drei Artikel erweitert wurde. Koppel Pinson integrierte hier einen eigenen Beitrag über den Antisemitismus der Nachkriegswelt, der aus Deutschland nach Amerika geflohene Politologe Waldemar Gurian lieferte die Analyse des Antisemitismus im modernen Deutschland, und Hannah Arendt widmete sich in ihrem Aufsatz zur Wirkungsgeschichte der Dreyfus-Affäre der modernen Geschichte Frankreichs.⁵⁸ Pinson wurde durch die Herausgabe beider Bände offenbar schnell als Autorität des neuen Forschungsfeldes anerkannt und Anfang der 1950er Jahre um die Teilbearbeitung des Artikels „Anti-Semitism“ in der *Encyclopaedia Britannica* gebeten.⁵⁹ Im Gesamtzusammenhang betrachtet steht der Band von 1942 für den Versuch einer systematischen, historisch angeleiteten Annäherung an das Thema

58 Pinson, Koppel S.: Antisemitism in the Post-War World. In: Ders., *Essays on Antisemitism* (wie Anm. 19), S. 3–16; Arendt, Hannah: From the Dreyfus Affair to France Today. In: Pinson, *Essays on Antisemitism* (wie Anm. 19), S. 173–217; Gurian, Waldemar: Antisemitism in Modern Germany. In: *Essays on Antisemitism* (wie Anm. 19), S. 218–265.

59 Pinson, Koppel S.: Anti-Semitism. In: *Encyclopaedia Britannica. A new Survey of Universal Knowledge*. London 1953. Bd. II. S. 74–78, hier S. 78A–78J.

Judenfeindschaft und Antisemitismus und ist eindeutig von dem Anspruch der Vermittlung eines weitgehend vollständigen geschichtlichen Überblicks über die Entwicklung der Judenfeindschaft in nicht-jüdischen Mehrheitsgesellschaften über die Jahrhunderte geleitet. Gerade aber mit den sogenannten analytischen Studien, die, wie gezeigt wurde, stärker ihrer irritierenden Gegenwart verpflichtet waren und in ihrer Uneindeutigkeit bestes Zeugnis der Unmöglichkeit boten, die Geschehen im nationalsozialistischen Machtbereich historisch einzuordnen, ist der Band gleichzeitig auch Ausdruck des aussichtslosen Kampfes, dem sich die Conference verschrieben hatte. Salo Baron würdigte ihre Arbeit und die ihres Kopfes, Morris Raphael Cohen, in einer Gedenkveranstaltung aus Anlass dessen Todes mit Worten, die diesen Kampf genau beschreiben: „The Conference was also Morris Cohen’s answer to Hitler. He perceived the virulence of the demonic powers which had been unleashed on the world by Nazi propaganda. Against the endless lies of Goebbel’s, his henchmen and his dupes, Morris Cohen replied by reemphasizing the truth. He was a great believer in the value of discussion.“⁶⁰ Diesem Credo ist der Essayband deutlich verschrieben. Man wollte der Wahrheitsfindung dienen und der nicht-jüdischen Welt ein Gesprächsangebot unterbreiten. Beide von Hoffnung und Zuversicht getragenen Ansätze versagten vor der Monstrosität der Realität, doch lassen sie das vielfältige politische wie intellektuelle Engagement amerikanisch-jüdischer Akteure in Bezug auf das europäische Geschehen während der Zeit des Zweiten Weltkrieges erkennen, das ihnen viel zu häufig nachträglich abgesprochen wurde. Auch wenn die in den Essays präsentierten Denkfiguren und Beschreibungen heute überholt scheinen mögen, bringen sie vor allem zum Ausdruck, wie radikal der Zivilisationsbruch die Perspektiven auf jüdisches Leben in nicht-jüdischer Umgebung, ja das Verständnis des modernen Antisemitismus selbst, änderte. Die *Essays on Antisemitism*, zwar schon affiziert von dieser Zäsur, stehen wie ein letztes Dokument der alten Zeit und lassen deshalb die Dimensionen dessen, was Hannah Arendt mit dem Wort vom Traditionsbruch beschrieb, ganz unmittelbar hervortreten: „[D]ie im Herzen Europas errichteten Todesfabriken [durchtrennten] endgültig den zerschlissenen Faden [...], der uns noch mit einer Geschichte von mehr als zweitausend Jahren verbunden hatte“, und brachten eine Wirklichkeit hervor, „die mit bestehenden und überlieferten Vorstellungen von Welt und Mensch nicht mehr begriffen werden kann“.⁶¹

⁶⁰ UL Stanford, Baron Papers, M0580, Box 382, folder 7, Salo W. Baron: Address Delivered at the Memorial Meeting for Morris Raphael Cohen at the New School on Feb. 2, 1947.

⁶¹ Arendt, Hannah: Nicht mehr und noch nicht. Hermann Brochs Der Tod des Vergil (1946). In: Hannah Arendt, Hermann Broch Briefwechsel, 1946–1951. Hrsg. von Paul Michael Lützeler. Frankfurt a. M. 1996. S. 169–174, hier S. 170f.

Ole Frahm

Eduard Fuchs' karikierende Antisemitismustheorie

Die Karikatur war Massenkunst [...]. Dieser Charakter trat, diffamierend, für die übliche Kunstgeschichte zu ihrem sonst schon bedenklichen. Anders für Fuchs; der Blick auf die verachteten, apokryphen Dinge macht seine eigentliche Stärke aus.

(Walter Benjamin)¹

Fuchs selbst gestand sein Scheitern ein, in der bitteren Einleitung zu *Die Juden in der Karikatur*.

(Luciana Zingarelli)²

Die Werke von Eduard Fuchs sollten neu gelesen werden.
(Hartmut Pätzke)³

Eduard Fuchs, „der Sammler und der Historiker“, wie ihn Walter Benjamin bezeichnete, war und bleibt eine Ausnahmefigur in der Kulturgeschichtsschreibung – ein „Outsider“.⁴ Sicherlich war das 1870 geborene Mitglied der Sozialdemokratischen und später der Kommunistischen Partei Deutschlands einer der intimsten Kenner der Geschichte der Karikatur, eines Genres, das bis heute nur von wenigen hochgeschätzt wird.⁵ Für Fuchs, der von 1892 bis 1901 Redakteur bei

1 Benjamin, Walter: Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker. In: Ders.: Gesammelte Werke. Band II. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991. S. 464–505, hier S. 505.

2 Zingarelli, Luciana: Eduard Fuchs, vom militanten Journalismus zur Kulturgeschichte. In: *Ästhetik und Kommunikation* 7 (1976) H. 25. S. 32–53.

3 Pätzke, Hartmut: Zu Eduard Fuchs und seiner Bedeutung für die Geschichte der Karikatur. In: *Bildende Kunst* 34 (1986) 2. S. 81–83, hier S. 82.

4 So das Urteil eines Kunsthistorikers, der Fuchs als Sachverständiger in einem Prozess wegen des Buchs *Das erotische Element in der Karikatur. Ein Beitrag zur Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit* verteidigte, zitiert nach: Weitz, Ulrich: Eduard Fuchs. Sammler, Sittengeschichtler, Sozialist. Stuttgart 1991. S. 297.

5 Zum Beispiel von Hofmann, Werner: *Die Karikatur. Von Leonardo bis Picasso*. Hamburg 2007. Er kritisiert Fuchs: „Fuchs trat für ein Geschichtsbild der Karikatur ein, das in vieler Hinsicht revisionsbedürftig ist. Nicht nur wissen wir heute mehr von den geschichtlichen und psychologischen Voraussetzungen der Karikatur – wir kennen überdies eine Reihe von Werken, die früheren Forschern vorenthalten geblieben waren und wir besitzen eine neue Einstellung zu den Grenzübergängen, welche die Karikatur mit anderen, verwandten Ausdruckszonen verbinden. Kurz: Mit unserer Einstellung zu allen künstlerischen Gestaltungsfragen hat sich auch unser Urteil

dem sozialdemokratischen Satiremagazin *Der süddeutsche Postillion* war, bildete die Karikatur eine Möglichkeit, die Geschichte der Massen zu erzählen, ihre Perspektive geltend zu machen – und damit eine marxistische Geschichtsschreibung auf kulturellem Feld zu etablieren.⁶ Die von ihm ab 1898 veröffentlichten Bücher umfassen so enzyklopädische Titel wie *Illustrierte Sittengeschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, ein sechsbändiges Werk, das seinem Autor neben dem Spitznamen „Sittenfuchs“ Ruhm und einen beträchtlichen Wohlstand eintrug,⁷ *Die Karikatur der europäischen Völker*, *Die Geschichte der erotischen Kunst*, dessen Vorgänger *Das erotische Element in der Karikatur*, *Die Weiberherrschaft in der Geschichte der Menschheit*, *Die Frau in der Karikatur*, aber auch ungewöhnliche Bücher, wie das anonym veröffentlichte, exzellente *Die Strasse*, oder nach weiteren Sammelgebieten benannte, so die Serie *Kultur und Kunstdokumente*, in der die Bände *Tang-Plastik*, *Chinesische Grabkeramik des VII. bis X. Jahrhunderts*, *Dachreiter und verwandte chinesische Keramik des 15. bis 18. Jahrhunderts* und *Die Deutsche Fayence-Kultur* erschienen, schließlich die Veröffentlichung des Werkes von Honoré Daumier, insbesondere dessen Lithographien und Holzschnitte, und eine Monographie zu diesem Künstler wie zu dessen Zeitgenossen Gavarni.⁸ Während die beiden zuletzt erwähnten Studien deutlich an die Kunstgeschichte anschließen, ist zu manchen der anderen Bände anzumerken, dass sie aufgrund ihres durchaus expliziten oder sogar schlüpfrigen Gehalts zahlreiche Käufer fanden. Fuchs lebte ab 1901 in Berlin von seinen Publikationen, konnte mit ihren finanziellen Erträgen sogar eine umfangreiche Kunstsammlung in einer von Mies van der Rohe entworfenen Villa aufbauen, die 1933 von der SA gestürmt wurde, nachdem Fuchs kurz nach dem Reichstagsbrand nach Paris geflohen war. „Tausende von Daumier- und sonstigen Drucken, Graphiken, die Zettelkästen und das Archiv sowie die gesamte Korrespondenz wanderten noch im Februar 1933 in die Heizung der Zehlendorfer Villa.“⁹ Viele Gemälde aus seinem Besitz, darunter

über die Karikatur gewandelt.“ Hofmann, *Die Karikatur*, S. 32. Eine politische Kritik, wie sie Walter Benjamin vornahm, bleibt aus. Georg Piltz lässt Fuchs überraschenderweise unerwähnt, kritisiert aber Hofmann in diesem Sinne. Piltz, Georg: *Geschichte der europäischen Karikatur*. Berlin 1976.

6 Zur Kritik dieser Geschichtsschreibung vgl. Benjamin, Fuchs (wie Anm. 1), S. 465–475; Huonker, Thomas: *Revolution, Moral & Kunst*. Eduard Fuchs: *Leben und Werk*. Zürich 1985. S. 372–391.

7 Zum Reichtum durch die Veröffentlichungen vgl. Weitz, Fuchs (wie Anm. 4), S. 296–302; Huonker, *Revolution* (wie Anm. 6), S. 71–73; Weitz, Ulrich: *Der Mann im Schatten*. Eduard Fuchs. Berlin 2014. S. 131–152. Zum „Sittenfuchs“ Grosz, George: *Ein kleines Ja und ein grosses Nein*. Reinbek bei Hamburg 1995. S. 186.

8 Zur Bibliographie der Schriften von Eduard Fuchs vgl. Zingarelli, Luciana: *Eduard Fuchs – Entwurf eines Oeuvre-Katalogs*. In: *Ästhetik und Kommunikation* 7 (1976) H. 25. S. 54–56. Weitz, Fuchs (wie Anm. 4), S. 484–497.

9 Weitz, Fuchs (wie Anm. 4), S. 421f. Vgl. zur Sammlung auch Bach, Ulrich: „It would be delicious to write books for a new society, but not for the newly rich“: Eduard Fuchs between Elite

mehrere von Liebermann, Slevogt, Daumier, und Bronzestatuen u. a. von Rodin, Daumier, Archipenko und Malliol, sowie seine umfangreiche Porzellansammlung wurden 1937 und 1938 zugunsten des nationalsozialistischen Staats versteigert.

War der bevorzugte Gegenstand der Schriften von Eduard Fuchs Massenkunst, reproduzierte er sie nicht für einige wenige Connaissseure, sondern in mehrfachen Auflagen. Zugleich erwies er sich als Kritiker seiner Zeit. *Der Weltkrieg in der Karikatur*, von dem nur Band 1 (*Bis zum Vorabend des Weltkriegs*), dieser aber immerhin schon 1916 erschien, legt davon ebenso Zeugnis ab wie das im Folgenden zu diskutierende *Die Juden in der Karikatur*, das 1921 erschien und sich gegen die antisemitischen Tendenzen seiner Zeit wandte.¹⁰ Diese Tatsache ist um so bemerkenswerter, als der Freund Rosa Luxemburgs die Revolution in der Sowjetunion nicht nur begrüßte, sondern sogar als Kurier des Spartakusbundes Ende 1918 entsandt wurde, um, nach Ulrich Weitz, mit Lenin „die Position des Spartakusbundes zur Gründung der III. Internationale (zu) erörtern“, wenn er nicht sogar, wie Thomas Huonker mutmaßt, „einen wenig bekannten Vermittlungsversuch zwischen Rosa Luxemburg und Lenin“ unternahm.¹¹ Was immer Fuchs' Intentionen waren, *Die Juden in der Karikatur* zu veröffentlichen, der Zeitpunkt erinnert daran, dass der vom Ende des Antisemitismus im Kommunismus überzeugte Publizist es für nötig hielt, dieses Buch in der keineswegs politisch schon entschiedenen Situation Anfang der 1920er Jahre zu veröffentlichen und an den grassierenden Antisemitismus seiner Zeit zu erinnern und ihm mit einem, wie zu zeigen sein wird, entwaffnenden Humor zu begegnen. Dabei streitet er im Vorwort „jede parteipolitische oder agitatorische Tendenz“ ab und deutet die neue, antisemitische „Welle“ nur als Beleg seiner „rein“ historischen These (III). Doch darf diese Zurückhaltung des bekennenden Kommunisten angesichts der historischen Situation und seiner deutlichen Parteinahme im Verlauf des Buches

and Mass Culture. In: Tatlock, Lynn (Hrsg.): *Publishing Culture and the „Reading Nation“*. German Book History in the Long Nineteenth Century. New York 2010. S. 295–312, hier S. 298.

10 Fuchs, Eduard: *Die Juden in der Karikatur*. Berlin 1985 (Reprint der Ausgabe München 1921), Seitenzahlen in Klammern im Text.

11 Weitz, Fuchs (wie Anm. 4), S. 406; Huonker, Thomas: *Zur Biographie von Eduard Fuchs*. In: *Eduard Fuchs: Illustrierte Sittengeschichte*. Band 3. *Die galante Zeit*. Teil I. Frankfurt am Main 1988. S. 9–18, hier S. 16; Weitz, Mann im Schatten (wie Anm. 7), S. 225–231. Fuchs selbst berichtet nur, dass „ich im Winter 1918/19 in meiner Eigenschaft als Zivilkommissar für die in Deutschland befindlichen russischen Kriegsgefangenenlager in Rußland war, um den Heimtransport der russischen Kriegsgefangenen zu organisieren“. Fuchs, Eduard: *Die Sonne der Menschheit ging im Osten auf!* In: *Das neue Russland*, Nr. 9/10 (November 1927). S. 6–15, hier S.7.

als Taktik bewertet werden. Immerhin saß Fuchs wegen politischer Publikationen „mehrfach“ im Gefängnis.¹²

2012 wurde Fuchs' Studie in Auszügen mit einer langen Einleitung und historischen Verortung von Micha Brumlik wiederveröffentlicht, der den raren Texten über Eduard Fuchs einen weiteren hinzufügt.¹³ Anders aber als Brumlik behauptet, erscheint es kaum „merkwürdig“, dass Walter Benjamin *Die Juden in der Karikatur* ebenso wie die titelähnlichen Veröffentlichungen *Richard Wagner in der Karikatur, 1848 in der Karikatur* oder *Ein vormärzliches Tanzidyll. Lola Montez in der Karikatur* außer Acht ließ, konzentrierte er sich doch vor allem auf das, was er als Fuchs' „Hauptwerke“ zu erkennen meinte, wozu Benjamin vor allem die große Zeiträume umfassenden Veröffentlichungen zählte.¹⁴ Noch weniger verwunderlich mutet das Fehlen allerdings an, wenn folgende Passage in Benjamins Essay dafür einstehen kann, dass er *Die Juden in der Karikatur* nicht konsultiert hat: „Kein Blatt hat er [Fuchs] jemals öfter als an einer einzigen Stelle reproduzieren lassen.“¹⁵ Wie wichtig Fuchs dieser Umstand war, beweist des Sammlers wortreiches Eingeständnis im Vorwort zu *Die Juden in der Karikatur*:

Die Besitzer meiner *Karikatur der europäischen Völker* und der *Frau in der Karikatur* werden in diesem Bande einigen Karikaturen begegnen, die ich bereits in diesen beiden Büchern wiedergegeben habe. Es handelt sich hierbei um insgesamt 12 Abbildungen. Ich weise auf diese Wiederholung hier deshalb mit besonderer Absicht hin, weil ich damit von meinem

12 Brumlik, Micha: Innerlich beschnittene Juden. Zu Eduard Fuchs' *Die Juden in der Karikatur*. Hamburg 2012. S. 11; vgl. auch Weitz, Fuchs (wie Anm. 4), S. 86–95; Benjamin, Walter: Biographisches. In: Ders.: Gesammelte Werke, Band II. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991. S. 1358; Hickethier, Knut: Karikatur, Allegorie und Bilderfolge. Zur Bildpublizistik im Dienste der Arbeiterbewegung. In: Peter von Rügen (Hrsg.): Beiträge zur Kulturgeschichte der deutschen Arbeiterbewegung 1848–1918. Frankfurt am Main, Wien, Zürich 1979. S. 79–165, hier S. 113; Weissberg, Liliane: Eduard Fuchs und die Ökonomie der Karikatur. In: *Babylon*, H. 20 (2002). S. 113–128, hier S. 113; Gorsen, Peter: Wer war Eduard Fuchs. Zur Historiographie der erotischen Kunst. In: *Zeitschrift für Sexualforschung* 19 (2006) H. 3. S. 215–233, hier S. 217f.

13 Wie in der Editorischen Notiz des Verlegers Hermann L. Gremlizas deutlich wird, schreckte dieser vor einem Reprint zurück und dankt Brumlik dafür, „daß er in diesem Buch die Arbeit besorgt, an die ich mich nicht gewagt habe“. Brumlik, *Juden* (wie Anm. 12), S. 5. Die Literatur zu Fuchs teilt sich auf: Entweder wird sich mit dem Fuchs der Sittengeschichte beschäftigt oder mit *Die Juden in der Karikatur*. Auch dieser Essay macht keine Ausnahme, dabei böte gerade das Motiv der Nase eine interessante Verbindung.

14 Benjamin, Fuchs (wie Anm. 1), S. 471; Brumlik, *Juden* (wie Anm. 12), S. 12. Für Brumlik ist eine weitere Merkwürdigkeit, dass Benjamin den Autor des Buches *Das verjudete Frankreich*, Edouard Drumont, mit einem anderen Band zitiert, der durchaus prominent bei Fuchs auftritt, nämlich als letzte Karikatur *Der Judenfresser* mit der Nummer 307 (S. 311). Es wundert wiederum wenig, dass Brumlik die Karikatur ignoriert, Brumlik, *Juden* (wie Anm. 12), S. 13.

15 Benjamin, Fuchs (wie Anm. 1), S. 291.

bis jetzt streng eingehaltenen Plan abgewichen bin, in jeder neuen Veröffentlichung auch absolut neues Bildmaterial vorzuführen. Bei einer Sonderbehandlung eines Einzelgebietes, wie es z.B. die Juden in der Karikatur darstellen, muß ich natürlich alles bezeichnende Material vereinigen und durfte nicht auf jene Blätter verzichten, die ich früher schon in anderem Zusammenhang vorgeführt habe, wenigstens nicht, soweit es sich um besonders bezeichnende Beispiele handelte. (IV)

Einige dieser Karikaturen – wie *Der jüdische Geizhals* oder *Rothschild*¹⁶ – sind ausgesprochen prominent, nämlich jeweils als erste Farbtafel in beiden Bänden der *Karikatur der europäischen Völker*, also zwischen Vorwort und Haupttext, präsentiert, während andere aus dem Umfeld des Dreyfus-Prozesses nicht in *Die Juden und die Karikatur* aufgenommen wurden.¹⁷

Für Fuchs selbst lag das Buch *Die Juden in der Karikatur* nach eigener Auskunft „auf meinem Weg, genau wie mein früheres Werk *Die Frau in der Karikatur*“ (III). Es fiel im Verlauf seiner anderen Forschungen an, eine Miscelle, die einen Liebhaber für Apokryphen sicherlich anziehen kann, aber angesichts der Materialmengen, die Fuchs in seinem Leben zugänglich machte, durchaus zu entgehen droht, wenn man sich nicht, wie in dem Kontext dieser Veröffentlichung, für eine frühe Theorie des Antisemitismus interessiert. Gerade diese leugnet Micha Brumlik in seinem Essay. Der Pädagogikprofessor hält sich allerdings nicht lange mit des ehemaligen Anarchisten Fuchs' kulturhistorischem Ansatz, die Karikaturen zu sammeln und zu erforschen, auf und reduziert sie, die Fuchs als „Wahrheitsquelle“ (III), ja gelegentlich als „Manifestationen des Weltgeists“ erschienen,¹⁸ mit einem antiken Beispiel auf ein „menschenfeindliches Medium“, freilich ohne zu bedenken, dass die Menschen vielleicht in einer menschenfeindlichen Welt

¹⁶ Fuchs, Juden (wie Anm. 10), Beilage zwischen S. 40 und 41 und zwischen S. 208 und 209.

¹⁷ Fuchs, Eduard: *Die Karikatur der europäischen Völker*. Erster Teil: Vom Altertum bis zum Jahre 1848. 4. vermehrte Auflage. München 1921; ders.: *Die Karikatur der europäischen Völker*. Zweiter Teil: Vom Jahre 1848 bis zum Vorabend des Ersten Weltkriegs. 4. vermehrte Auflage. München 1921. Der Vergleich mit *Die Juden in der Karikatur* zeigt allerdings auch die Umsicht von Fuchs, der durchaus einige Karikaturen, wie Bild Nr. 393 und 395 des zweiten Bandes, beide von Caran d'Ache, nicht übernommen hat. Als Grund für die Übernahme von Bild Nr. 389 (wird zu Nr. 226–229) und Bild Nr. 394 (wird zu Nr. 244) nennt er „den genialen Bildwitz“ desselben Zeichners, von dem immerhin zwei Karikaturen in beiden Bänden erscheinen – neben mehreren anderen, die differieren, aber sie gehören „nicht nur zu den Besten unter allen jemals erschienenen Judenkarikaturen [...], sondern die überhaupt in der Geschichte der Karikatur einen hervorragenden Platz einnehmen“. (244) Gleiches scheint für das Blatt *Uradel* von Aubrey Beardsley zu gelten, Fuchs, Juden (wie Anm. 10), S. 252, das auch in Fuchs, Eduard: *Die Frau in der Karikatur*. 3. erw. Auflage. München 1928. S. 338, zu finden ist. Die Selbstbezeichnung lässt unerwähnt, dass das Blatt *Moses in the Bushes* aus *Die Geschichte der erotischen Kunst* stammt.

¹⁸ Fuchs, Frau (wie Anm. 17), S. V.

leben.¹⁹ Brumlik belässt es in seiner Analyse von Fuchs' Entwurf dabei, dessen vorrangigen theoretischen Bezug aufzuzeigen. Er folgt dabei unausgesprochen Liliane Weissbergs ausgezeichnetem Essay „Eduard Fuchs und die Ökonomie der Karikatur“, in dem sie nicht nur den Bezug von Fuchs auf Werner Sombarts *Die Juden und das Wirtschaftsleben* von 1911 analysiert, sondern auch zeigt, wie sehr zeitgenössische jüdische Stimmen dessen Ansatz teilten, um dann aber vor allem die Argumentation von Fuchs samt seiner Publikationspraxis zu untersuchen.²⁰ Nachdem Brumlik Sombarts Gegenentwurf zu Max Webers Theorie der protestantischen Ethik analysiert hat, diskutiert er vor allem umstrittene Ansätze wie Karl Marx' „Zur Judenfrage“, um schließlich an Martin Luthers jüdenfeindliches Programm zu erinnern, dessen Projektionen er historisch widerlegt. Dies ist fraglos ehrenwert, hat allerdings mit dem Projekt von Eduard Fuchs, den von ihm gesammelten Karikaturen und den Fallstricken seines Buches, die doch weniger durch den historischen Antisemitismus als durch die Karikatur gezogen werden, nicht allzu viel zu tun. Brumlik scheint – anders als Weissberg, die das Text-Bild-Verhältnis in Eduard Fuchs' Büchern aufschlussreich betrachtet²¹ – die Karikatur als direktes Zeugnis antisemitischer Auffassungen zu verstehen, das nicht weiter untersucht werden müsste. Dabei steht doch gerade sie und ihr Verhältnis zu ihrer Zeit und deren historischer Wahrheit für Fuchs, wie im Übrigen für Benjamin, der Fuchs in seinen berühmt gewordenen Thesen gründlich und instruktiv kritisierte, in Frage und damit im Zentrum der Aufmerksamkeit.

Der folgende Essay schlägt eine Relektüre von *Die Juden in der Karikatur* vor, wie sie Liliane Weissberg in ihren Überlegungen zur *Ökonomie der Karikatur* andeutet, aber nicht ausführt, in der die Theorie des Antisemitismus und die Theorie der Karikatur zusammengedacht werden.²² Die Literatur über Fuchs ist angesichts dessen literarischer Gewitztheit, seiner Ironie und oft karikierenden Sprachspielen erstaunlich ernst, nüchtern, ja humorlos. Es scheint sich noch niemand gefragt zu haben, ob der Gegenstand von Eduard Fuchs' Sammeleifer nicht auch sein Schreiben affiziert haben könnte und er eine – seiner vorgetragenen Intention zuwiderlaufende – ganz eigene karikierende Theorie bildet. Ob dabei Huonkers Einschätzung hinsichtlich Fuchs' Kunsttheorie – „[s]tatt einer Theorie liefert Fuchs einzelne Theoreme, die er allerdings mit prinzipiellem Nachdruck verfißt“ – auch für *Die Juden in der Karikatur* gilt, wird sich zeigen.²³ Der folgende Text gliedert sich in drei Teile. Zuerst wird die historisch-

¹⁹ Brumlik, *Juden* (wie Anm. 12), S. 9f.

²⁰ Weissberg, *Fuchs* (wie Anm. 12), S. 121.

²¹ Weissberg, *Fuchs* (wie Anm. 12), S. 116.

²² Weissberg, *Fuchs* (wie Anm. 12), S. 126.

²³ Huonker, *Revolution* (wie Anm. 6), S. 357.

materialistische Theorie des Antisemitismus von Eduard Fuchs dargestellt, wie er sie im ersten Teil seines Buches darlegt, um zweitens seine Theorie der Karikatur zu skizzieren und drittens zu zeigen, dass die Dialektik dieser Theorie von ihrem Gegenstand affiziert ist und deshalb die Theorie des Antisemitismus zugleich eine Karikatur „der Juden“ einschließen muss. Eben diese Scharfsichtigkeit von Eduard Fuchs macht sein Buch zu einem schwer verdaulichen Brocken historisch-materialistischer Kulturtheorie und mag auch erklären, warum dieser Historiker so selten gewürdigt wurde und die Tradition, die Walter Benjamin mit Franz Mehring und Eduard Fuchs beginnen sah, in die er sich selbst mit vielen Vorbehalten stellte, danach weitgehend abbrach: „Seine [Fuchs'] Pionierleistung hat zwar bis heute keine würdige Nachfolge gefunden, brachte die Forschung aber auf einen neuen Weg.“²⁴

1. Eduard Fuchs' historisch-materialistische Theorie des Antisemitismus

Die Theorie des Antisemitismus von Eduard Fuchs darf in ihrer provokanten Dialektik überraschen. Der autodidaktische Kulturhistoriker stellt in einem ersten Schritt einige Stereotypen von Juden vor – vom Wucherer über den Händler bis zum Intellektuellen – und behauptet deren historische Wahrheit. Er schreibt vom „notorischen Geldreichtum“ der Juden (22), von ihrem „angeborenen Talent zum Geldverdienen (30) sowie ihrem „Sondertalent ‚zum Wuchern‘“ (35). Er bemerkt, dass sie „jahrhundertlang die Finanzen Europas fast ausschließlich beherrscht haben“ (38) und dass die Gemütsart des Intellektualisten „den Juden im Blute“ liegt (42).²⁵ Und er meinte zu wissen: „Die Herkunft aus der Wüste [...] hat das Abstrakte in ihnen gezüchtet“ (42). Darüber hinaus sind „die Juden unbedingt die Schöpfer des modernen Kolonialwesens“ (52) und „schufen als erstes das Recht

24 Studt, Christoph: no-man's land. Die Karikatur als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung. In: Historisch-Politische Mitteilungen, Nr. 15. Köln 2008. S. 63–80, hier S. 74. Peter Gorsen kritisiert „unser neu erwachtes Interesse für proletarische Kultur- und Sittengeschichte, deren Werke wie im Falle von Eduard Fuchs [...] neu aufgelegt worden sind“. Gorsen, Peter: Vorbemerkung zum Schwerpunkt Kulturgeschichte – Eduard Fuchs. In: Ästhetik und Kommunikation 7 (1976) H. 25. S. 4–8. Eine thematisch den Arbeiten von Fuchs nahe Studie wie die von Monika Glavac vermag es, ihn nur an einer einzigen Stelle und sehr allgemein zu zitieren und *Die Juden in der Karikatur* ganz unerwähnt zu lassen. Glavac, Monika: Der ‚Fremde‘ in der europäischen Karikatur. Eine religionswissenschaftliche Studie über das Spannungsfeld zwischen Belustigung, Beleidigung und Kritik. Göttingen 2013. S. 27.

25 Ein Stereotyp, das Brumlik, Juden (wie Anm. 12) merkwürdigerweise unerwähnt lässt.

auf Konkurrenz“ (62). Die Rolle des Händlers „entsprach außerdem ihrer spezifischen Geistigkeit, ihrer im Blute liegenden Beweglichkeit und ihrem rein abstrakten Verhältnis zu den Dingen, mit denen sie Geschäfte machten“ (64). „Die Juden sind weiter die Väter der Geschäftsanzeige und der Reklame in ihren verschiedenen Formen.“ (65) All diese Zitate finden sich im ersten Teil seiner Studie *Die Juden in der Karikatur* in dem Kapitel „Die Rolle der Juden in der Geschichte“,²⁶ ein Titel, der schon anzeigt, dass trotz des drastischen Begriffsinventars – zu dem schließlich auch das Wort „Rasse“ gehört (74) – hier kein essentialistischer Rassist, sondern ein historischer Materialist schreibt. Entsprechend sind die meisten Bestimmungen ökonomischer Natur, die Juden erscheinen als Teil der Sphäre des Tauscherts, auch wenn Fuchs die marxistische Terminologie scheut, vermutlich um das breite Publikum, das sich für seine Veröffentlichungen interessiert, nicht zu verschrecken.²⁷ Es ist offensichtlich: Diktion und Argument würden durchaus antisemitische Folgerungen ermöglichen.

Aber in einem zweiten Schritt verwahrt sich Eduard Fuchs ausdrücklich gegen *jede* antisemitische Implikation seiner Charakterisierung. Judenverfolgungen erscheinen ihm als „Greuel“ und „Schmach“, die nur entschuldigen kann, „wer sie dauernd erhalten wissen will“ (91). Genau dies will Eduard Fuchs aber auf keinen Fall, sein Buch wird in einer Situation veröffentlicht, die eine Reflexion des Problems des Antisemitismus nötig macht: „Die grauenhaftesten Formen des Judenhasses gehören leider nicht nur der Vergangenheit an, sondern im Gegenteil der Gegenwart“, betont er und fügt, seinem Vorwort durchaus widersprechend, hinzu: „Und die hierfür Verantwortlichen sitzen in allen Ländern. Nur Sowjetrußland ist von dieser Schmach frei“ (76). Dies dahingestellt, wird hier die politische Hoffnung von Fuchs, die Herrschaft der Arbeiterräte, der Sowjet-Kommunismus, deutlich, die ihm sicherlich für Deutschland trotz des Mordes an Luxemburg und Liebknecht noch möglich erschien. Seine Studie endet in diesem Sinne mit einer Beschreibung des Blattes „Die Amerikafahrer“ von der später in Auschwitz ermordeten Zeichnerin Rahel Szalit. Auf einem Wagen fahren sieben Personen, vier sind vor Erschöpfung eingeschlafen, darunter drei Frauen, während drei Generationen jüdisch stereotypisierter Männer Richtung Sonne schauen, die links im Bild, also im Westen, steht. „Die Sonne geht im Westen auf“, lautet die ironische Bildunterschrift (Abb. 1). Fuchs kommentiert: „Die geschichtliche Entwicklung

²⁶ Ebendies wird in der Ausgabe von Brumlik, *Juden* (wie Anm. 12), wiederabgedruckt, während diejenigen Abschnitte über die Karikatur, die weiter unten diskutiert werden, dort fehlen.

²⁷ *Die Juden in der Karikatur* erfuhr während der 1920er Jahre drei Auflagen, 1921, 1928 und 1932, s. Weitz, Fuchs (wie Anm. 4), S. 494; die erste war „innerhalb eines halben Jahres ausverkauft und trug zur zeitweisen Sanierung des Albert-Langen-Verlages bei“. Weissberg, Fuchs (wie Anm. 12), S. 122, entnimmt diese Angabe einer Denkschrift des Verlages.

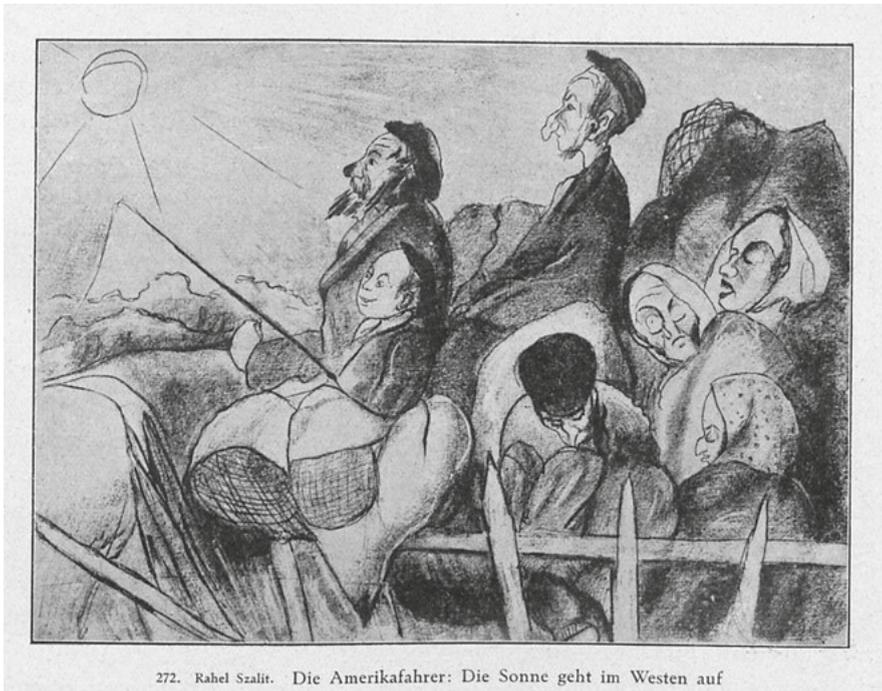


Abb. 1: Rahel Szalit: Die Amerikafahrer. Die Sonne geht im Westen auf. In: Eduard Fuchs: Die Juden in der Karikatur. München 1921. S. 267.

hat die Dinge richtiggestellt: die Sonne der Juden geht nicht in Amerika auf, sie geht auch nicht in Palästina auf. Die Sonne geht im Osten auf. Und nicht nur für die Juden.“ (310)²⁸ Ohne dass der Kulturhistoriker es für nötig befände, dies auszuführen, begründet er die welthistorische Bedeutung der Juden. Ohne sie wäre das Ende der Geschichte als Ende der Klassenkämpfe nicht möglich geworden.

Um diese Dialektik zu verstehen, ist es hilfreich, den Ausgangspunkt von Fuchs' Gedanken zu betrachten. Er fragt sich, „welchen Anteil die Juden an unserer europäischen Kultur, das heißt: an ihrem Aufbau und an ihrer Entwicklung“ haben, und beantwortet dies materialistisch. „Wie eine Zeit produziert und wie sie konsumiert, davon hängt in letzter Instanz alles andere ab, und danach formt sich darum auch alles Geistige“ (8f.). Er lässt den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit Revue passieren und stellt die Bedeutung des Geldes für eine veränderte Produktions- und Konsumtionsweise heraus. Sein Argument richtet sich

²⁸ Dass diese Formel für Fuchs eine große Bedeutung hatte, belegt der von ihm sechs Jahre später veröffentlichter Artikel fast gleichen Titels. S. Fuchs, Die Sonne der Menschheit (wie Anm. 11).

also vornehmlich gegen jene, die den Juden unterstellen, unproduktiv zu sein, „nur negierend veranlagt“ (73), kurzum: nicht schöpferisch. Durch die Sammlung historischen Materials weist Fuchs auf, wie die Juden in die historische Rolle gebracht wurden, den Kapitalismus zu ermöglichen. Er resümiert: „Ohne Juden gäbe es keinen Kapitalismus“ (70), sie sind „nicht nur für diesen oder jenen Teil mitverantwortlich, sondern für das Ganze. Sie haben die europäische Kultur in jedem Sinne und in allen ihren Ausstrahlungen beeinflusst“ (70f.). In dieser Rolle wurden sie aber niemals als „Befreier“ oder als „die zu bewundernden Bahnbrecher“ gesehen, „sondern fast ausnahmelos [als] die Schmarotzer und Schädlinge der europäischen Gesellschaft“ (76). An diesem Punkt kommt die entscheidende Wendung in Fuchs' Argumentation.

Die Massen erlebten die Entwicklung des Kapitalismus [...] niemals als Erlösung und Befreiung, sondern sie setzte sich für sie unter ständigen Nöten und Qualen durch. [...] Weil man nun infolge des engen geistigen Horizonts das *wirkende Gesetz* nicht erkannte, so sah man den Feind [...] im *menschlichen Instrument* der Geldwirtschaft. [...] Der Jude ist das Instrument der Geschichte. [...] Alle Laster der Geldwirtschaft wurden auf sein *persönliches Konto* gebucht. (80, Hervorhebung O.F.)

Antisemitismus entsteht aufgrund eines zu engen geistigen Horizonts, der von einer bestimmten Produktions- und Konsumtionsweise gebildet wurde. Obwohl sich dieser geistige Horizont durch die Juden in der Etablierung einer neuen Produktions- und Konsumtionsweise erweitert haben könnte und damit das wirkende Gesetz zu erkennen wäre, personalisieren die Massen die entstehende abstrakte Sphäre der Geldwirtschaft im Juden und bleiben der Geldwirtschaft immanent, wenn sie ein „persönliches Konto“ für alle ihre Laster eröffnen. Es liegt in der Natur des Kapitalismus, seine eigene Natur zu bilden, in der die wirkenden Gesetze hinter die ausführenden Instrumente treten, unsichtbar werden. Eine verkürzte Kritik des Kapitalismus – wie sie ja bis heute durchaus in vielerlei Formen anhängig ist – analysiert nicht die Gesetze und ihre Wirkungen, um diese außer Kraft zu setzen, sondern beschuldigt die Juden als Ursache. Diese Verwechslung bildet sich im „Rassenhaß“ ab, „die niederste Stufe der Klassenkämpfe“ (80). Doch es ist eben nicht der „Rassenunterschied zwischen Orientale und Europäer“ (80), der den Antisemitismus begründet, sondern der falsch verstandene und geführte Klassenkampf. Fuchs ruft zum abstrakten Denken auf, das der gesellschaftlichen Produktionsweise entsprechen würde, um ebendiese zu überwinden. Denn der einzige Gewinner dieser Verkennung ist „die herrschende Klasse“ (87), die Christen, wie Fuchs weiß, gegenüber denen auch die Juden „die unterdrückte Klasse“ (89) bilden, und zwar alle, „jeder Jude, auch der reiche“ (88). Die Juden treiben so die Kapitalisierung voran, ohne ihre gesellschaftlichen Früchte zu ernten; vielmehr halten sie als Schuldige und Sündenböcke für alle

Nachteile dieser Entwicklung her. Die Juden sind damit nicht nur Instrument der Geschichte, sondern auch Teil der „Erlösung und Befreiung“ (79), für Fuchs die Voraussetzung des Kommunismus, wenn denn die Massen erkennen würden, dass dem so ist.

Dieses historische Argument ergänzt Fuchs durch ein zweites, allgemeineres, identitätstheoretisches: „Alles das, was den anderen von ihm unterscheidet, gilt als das spezifisch minderwertige.“ Die „Rassenunterschiede“, die Fuchs durchaus als vorhanden begreift, werden gewertet, auch um eine gewisse „Überheblichkeit aller Ganz- und Halbspießbürger“ zu begründen (80). Fuchs hält es nicht für nötig, genauer auszuführen, wie diese Aufwertung der Juden als Kapitalisten mit der gleichzeitigen Abwertung der Juden als Rasse ineinandergreift, wie sich in der Figur des Juden die rassistische Perspektive mit der Angst vor der Tauschwertosphäre überblenden, sodass Minderwertigkeit und Überlegenheit eins werden. Doch er weist 1921 nicht von ungefähr auf diese Figur hin, bilden sich doch zu dieser Zeit verschiedene antisemitische Parteien, darunter auch die Nationalsozialisten, auf deren „Hakenkreuzplakat“ er besonders verweist, nicht ohne die „albern in die Welt schauende Maid“ zu denunzieren und zu hoffen, dass es „anspruchsvolleren Gemütern freilich ebensowenig imponieren [dürfte], wie die danebenstehende häßliche Judenfratze“ (274, Bild 302).

Die Dialektik in Fuchs' Argument zusammengefasst: Die Juden sind das Instrument der Geschichte, das den Kapitalismus etabliert. Sie materialisieren das wirkende Gesetz des Kapitals. Die Personalisierung der Tauschwertosphäre in der Figur des Juden jedoch ist antisemitisch und beruht auf einem Rassenhaß, in dem die Überlegenheit der Juden imaginiert und ihre Minderwertigkeit behauptet wird. Antisemitismus ist Klassenkampf mit falschem Bewußtsein, falscher Praxis, falschen Zielen. Beides hebt sich im Kommunismus auf, das wirkende Gesetz wird von den Menschen selbst gegeben, die Juden hören auf, Instrument zu sein, und werden Menschen, deren Unterschiede nicht mehr ins Gewicht fallen. Es ist in diesem Zusammenhang anzumerken, dass Eduard Fuchs selbstverständlich kein einziges Beispiel eines linken Antisemitismus gibt, wie er sich durchaus in Karikaturen von sozialdemokratischen Zeitungen antreffen ließ.²⁹ In dem von Harald Olbrich herausgegebenen Band *Sozialistische deutsche*

29 „In ihrer Untersuchung über *Sozialdemokratie und Antisemitismus im Kaiserreich* kommt Rosmarie Leuchen-Seppel zu der Überzeugung, daß die Partei in der politischen Bildungsarbeit durchgängig reiche Juden nicht als Vertreter des Judentums, sondern als Vertreter von Kapitalinteressen kritisierte und nur die sozialdemokratischen Witzblätter dieses Prinzip durchbrachen. Für den *Süddeutschen Postillon* muß diese Aussage differenziert werden [...], man darf [...] nicht die Beiträge übersehen, in denen Antisemiten aufs Korn genommen werden; auch ist die in zahlreichen Darstellungen dokumentierte Haltung von Eduard Fuchs zu beachten, daß das Lachen über den antisemitischen ‚Witz‘ nur die berechtigten Klagen einer unterdrückten Minderheit

Karikatur findet sich beispielsweise ein Blatt aus *Der wahre Jacob* von 1895, wo unter *Naturgeschichtliches aus dem Leben* der „Geyer“ und der „Vampyr“ deutlich antisemitische Züge tragen.³⁰ Man kann davon ausgehen, dass Fuchs, der zeitgleich für den *Süddeutschen Postillon* redaktionell verantwortlich war, sein Konkurrenzblatt wahrgenommen haben wird.

In dieser Theorie des Antisemitismus spielt im Übrigen Antijudaismus eine untergeordnete Rolle: „Hostienschändung [...] und [...] Ritualmordmärchen sind in letzter Instanz“ ein „Scheingrund für ihre [der Juden, O. F.] Ausplünderung“. Der Antijudaismus wie der antisemitische Rassismus sind somit beide nur Artikulationsformen eines Antisemitismus als verkürzter Kapitalismuskritik, die historisch so oft zur Begründung „der blutigen [...] grausamsten Judenverfolgungen“ dient (90f.). Diese Bewertung überrascht umso mehr, als viele der von ihm in dem Buch reproduzierten Karikaturen mit Bildern aufwarten, die diesen beiden Momenten der Judenfeindschaft entsprechen. Aber Fuchs führt ins Feld, dass Juden überhaupt erst seit Beginn der Geldwirtschaft karikiert werden, und meint nachweisen zu können, dass die Häufigkeit der Karikaturen mit einer schlechter werdenden Ökonomie zusammenhängt. Damit kehrt die Argumentation wieder an den Anfang zurück: Wie kann es sein, dass Fuchs alle Klischees vom Juden – unerwähnt blieben bisher „die starke jüdische Sinnlichkeit“ (198), genauer „eine starke und auch skrupellose Sinnlichkeit“ (286), die paradoxerweise mit dem schon erwähnten „Überwiegen des Intellektualismus“ einhergehen soll (154), sowie „weitere körperliche Merkmale“ (164): die „hakenmäßig geformte Nase“ (162) und „die jüdischen Plattfüße und die ebenfalls als spezifisch jüdisch bezeichneten Säbelbeine“ (164) – als historisch wahr bestätigt und sogar rechtfertigt? Klischees, deren antisemitischer Gehalt ihm deutlich bewusst war, wie sich daran zeigt, dass er ihn wieder und wieder hervorhob und verurteilte? Aber liefert er mit seinem Buch den Antisemiten nicht direkt Beweise? Reicht seine Dialektik, mit der er diesen Widerspruch aufzuheben versucht?

Micha Brumlik beantwortet diese Frage unter der Kapitelüberschrift „Tragödie des guten Willens“ mit einem klaren Nein:

übertönen sollten.“ Achten, Udo: Einleitung. In: Ders. (Hrsg.): *Süddeutscher Postillon*. Berlin, Bonn 1978. S. 7–13, hier S. 12.

30 Olbrich, Harald (Hrsg.): *Sozialistische deutsche Karikatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Berlin 1983, zweite Auflage. S. 73. Im Unterschied zu Fuchs, der die meisten seiner Blätter kommentiert, verzichtet Olbrich auf weitere Erklärungen und nennt nicht einmal den Zeichner. Unter *Gemeine Kreuzspinne* findet sich ein Blatt im *Süddeutschen Postillon* von 1894 mit ähnlicher Tendenz, bei dem aber der Kapitalist im Zentrum des Netzes nicht jüdisch gekennzeichnet ist. Achten, *Süddeutscher Postillon* (wie Anm. 29), S. 69.

Eduard Fuchs' Werk ist von einem beinahe tragisch zu nennenden Widerspruch durchzogen, der in gewisser Weise typisch für eine ‚klassisch linke‘ Stellungnahme zum Antisemitismus ist: Von des jungen Karl Marx zeitgebunden unrichtiger und historisch noch nicht weiter belehrter Reduktion von Juden und Judentum auf die Geldwirtschaft geprägt, will er sowohl gegen die reaktionäre und nationalistische antisemitische Agitation nicht nur in Deutschland angehen, als auch an den letztlich völkpsychologischen, ja rassistischen Voraussetzungen seiner Gewährsleute Marx und Sombart festhalten. Den inneren Widerspruch, der sich dabei auftut, scheint er nicht bemerkt zu haben.³¹

Das Dilemma, vor das noch heutige Leserinnen und Leser von Fuchs' Schrift gestellt werden, ist hier präzise beschrieben, auch wenn Fuchs sicher nicht an den rassistischen Voraussetzungen anderer Autoren festhalten will, sondern diese für ihn das historische Apriori seines Wissens, sein Archiv darstellen und damit die diskursiven Bedingungen seines Schreibens benennen.³² Doch dies sind gerade keine *tragischen* Bedingungen, sondern – in Foucaults Sinne – *positive*, weil sie eine – politisch problematische – Rede ermöglichen. Brumliks Beschreibung befremdet zudem angesichts der *Karikaturen*, die ja gerade keiner tragischen Ästhetik, sondern „ausgelassener parodistischer Laune“ folgen (297). Der Begriff des Tragischen mag immanent richtig erscheinen. In *Die Frauen in der Karikatur* beschreibt der Sammler die Verkennung der Frauen als „tragischsten Akt in der Tragödie der Menschheit“, allerdings nicht ohne hinzuzufügen, dass sie sich abwickle „wie eine tragische Posse“ – ein Hinweis auf Fuchs' durchgängig humoristische Haltung.³³ Schon Walter Benjamin warf Fuchs vor, in seinen Kunstwertungen sich wie die Sozialdemokratie an der bürgerlichen, und das meint tragischen Ästhetik, zu orientieren, statt eigene, dem Gegenstand der Karikatur angemessene zu entwickeln.³⁴ Gleichwohl räumt der Kritiker ein, dass Fuchs eine Theorie der Karikatur entwirft, die durchaus die Maßgaben bürgerlicher Ästhetik gelegentlich überschreitet oder Fuchs' eigene Fortschreibungen zersetzt, nicht zuletzt weil der Gegenstand dies aufgrund seiner Reproduzierbarkeit, als Massenkunst, einfordert.³⁵ In diesem Sinne bleibt zu fragen, ob nicht

31 Brumlik, *Juden* (wie Anm. 12), S. 65.

32 Foucault, Michael: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main 1992. Fünfte Auflage. S. 183–190.

33 Fuchs, *Frau* (wie Anm. 17), S. 2. Diese wird auch in der instruktiven Kritik von Silvia Bovenschen und Peter Gorsen gerade an diesem Band verkannt: Bovenschen, Silvia und Peter Gorsen: *Aufklärung als Geschlechtskunde. Biologismus und Antifeminismus bei Eduard Fuchs. Ästhetik und Kommunikation* 7 (1976) H. 25. S. 10–30.

34 Benjamin, *Fuchs* (wie Anm. 1), S. 472f. Ulrich Bach weist daraufhin, dass Fuchs' Sammeln der Massenkunst „the appreciation of beauty, harmony, and smooth surface appearance that had characterized bourgeois art“ unterwandert habe. Bach, *Fuchs* (wie Anm. 9), S. 298.

35 Benjamin, *Fuchs* (wie Anm. 1), S. 480.

gerade die Betrachtung der antisemitischen Karikatur zu einer frühen Theorie des Antisemitismus führen muss.

2. Eduard Fuchs' Theorie der Karikatur

Die Karikatur, so beschreibt es Fuchs in *Die Juden in der Karikatur*, ist „gerade kraft ihrer Einseitigkeit [eine] wertvolle Wahrheitsquelle für die Vergangenheit“ (6). Der kommunistische Autor weiß, dass es keine tendenzlose Literatur gibt.³⁶ Indem die Karikatur einseitig berichtet, der Historiker aber den gesellschaftlichen Zusammenhang ergänzen kann, dient sie bevorzugt dazu, „gesellschaftliche Spannungen und Widersprüche“ aufzudecken (6). Die Provokation ist offensichtlich: Nicht die großen Dichter, die genialen Künstler bringen in ihren Werken die Geschichte auf den Punkt, sondern die oft anonym veröffentlichten, massenhaft reproduzierten Spottbilder. Die kapitalistische Gesellschaft zeige sich nur in ihrer Verzerrung.

Allerdings korrigiert Fuchs diesen Gedanken an anderer Stelle als „landläufige Vorstellung von dem Wesen und Zweck der Karikatur“, „weil sie nur eine Tendenz des Karikaturisten [...] hervorhebt“. Darüber hinaus gehe es dem Zeichner darum, „das Wesentliche einer Erscheinung oder einer Sache sichtbar zu machen“ (92). Dies ließe sich – wie der Kulturhistoriker eingesteht – auch über die Kunst sagen.

Alle künstlerische Gestaltung erreicht dieses Ziel auf die gleiche Weise. In erster Linie durch die Vereinfachung, durch den Verzicht, durch das Weglassen von allem Nebensächlichen; schon dadurch entsteht von selbst eine Pointierung des Wesentlichen. Zu diesem Negativen gesellt sich aber auch ein Positives: die Betonung all der Merkmale, die eben das Besondere der betreffenden Erscheinung ausmachen, die ihres Wesens Kern an die Oberfläche bringen. (94)

Hier scheint Fuchs eher allgemeine (und wenig dialektische) Kriterien bürgerlicher Kunst auf die Karikatur anzuwenden, und findet im Wesentlichen auch ein Mittel, die gelungenen von den misslungenen Karikaturen zu unterscheiden. In der guten Karikatur gibt es nichts Überflüssiges, wodurch das Wesentliche hervortritt, während die schlechte überladen ist. Doch lässt sich mit diesem Kriterium wirklich die antisemitische Hetzkarikatur fassen?

Fuchs ahnt anscheinend selbst, dass seine Rechtfertigung der Karikatur als ernstzunehmendes Medium zu kurz greift, und formuliert so an einer späteren, dritten Stelle: „Und da die Karikatur, wenn sie im Dienst einer Tendenz steht,

³⁶ Vgl. Völkerling, Klaus: Einleitung. In: Eduard Fuchs, Karl Kaiser, Ernst Klaar: Aus dem Klassenkampf. Soziale Gedichte. Berlin 1978. S. XI–XXXVII, hier S. XXIf.

gar nicht gerecht sein will, so nimmt sie stets den Schein für die Wirklichkeit, wenn dieser Schein in ihr Programm paßt.“ (155) Hier dringt also der Schein an die Oberfläche, das Besondere der betreffenden Erscheinung ist ihr Schein. Das Wesen der Karikatur sei keineswegs, das Wesentliche, sondern den Schein zu pointieren. Das ist ihr paradoxes Programm.³⁷

Die Gegenüberstellung vom Wesentlichen und dem Schein in der Theorie der Karikatur ist deshalb interessant, weil sich darin das antisemitische Klischee gegenüber den Juden artikuliert, die eben nicht wesenhaft seien, sondern dem Schein verpflichtet, hinter der Maskierung der Konvertierung beispielsweise sich verbergend und den Christen so täuschend – als antisemitische Interpretation der Marranen. Grundsätzlich ist die Vorstellung der Juden als übermächtiger Bedrohung oft mit der Vorstellung einer Verstellung verknüpft, genauso wie die den Juden rassistisch abwertende Karikatur nicht das Wesentliche der Juden an die Oberfläche bringt, sondern den Schein für die Wirklichkeit nimmt. Fuchs erläutert diesen Antisemitismus:

Ich glaube, daß die Frage wissenschaftlich noch unentschieden ist, ob der Jude tatsächlich relativ häufiger als der Christ mit Plattfüßen und mit krummen Beinen behaftet ist. Aber da [...] die Karikatur niemals erst das Resultat einer wissenschaftlichen Nachprüfung abwartet, sondern den Schein [...] als Tatsache annimmt, wenn es ihr in den Kram paßt, so wurden auch diese auffälligen körperlichen Merkmale von ihr dem Typ des Juden hinzugefügt. (164)

Bei der Karikatur geht es also überhaupt nicht um das Herausstellen des Wesentlichen, sie zeigt, was ihr in den Kram paßt. Das deutet auf ein ganz anderes Register als das der Kunst und ihrem Wesen. Wenn Plattfüße komisch anzusehen sind, dann ist die Zeichnung der Juden mit Plattfüßen gerechtfertigt. Die Oberfläche zählt, auf der die Merkmale betont werden, die hervorstechen und damit vor allem komisch sind. Und genau in diesem Sinne rechtfertigt Fuchs die in ihrer Bildfindung auch offensichtlich antisemitischen Blätter von Zeichnern wie Oberländer (Bild 178, 180, 184), Busch (Bild 181) oder Caran d’Ache (Bild 226–229, 243, 244). Sie erscheinen Fuchs vorerst als „Judenkarikaturen“:

Indem man sich [...] auf Kosten [...] der Juden lustig macht, handelt es sich [...] hauptsächlich um die Betätigung des absoluten Rechtes des Humors, alle Erscheinungen des Lebens zu seinen Zwecken auszubeuten. Das fröhliche Lachen als Selbstzweck ist das Ziel dieser Art Judenkarikaturen. (237)

37 Dieses Programm setzt sich, wie ich zu zeigen versucht habe, in den Comics fort. Vgl. Frahm, Ole: Genealogie des Holocaust. Art Spiegelmans MAUS – A Survivor’s Tale. Paderborn 2006; ders.: Die Sprache des Comics. Hamburg 2010.

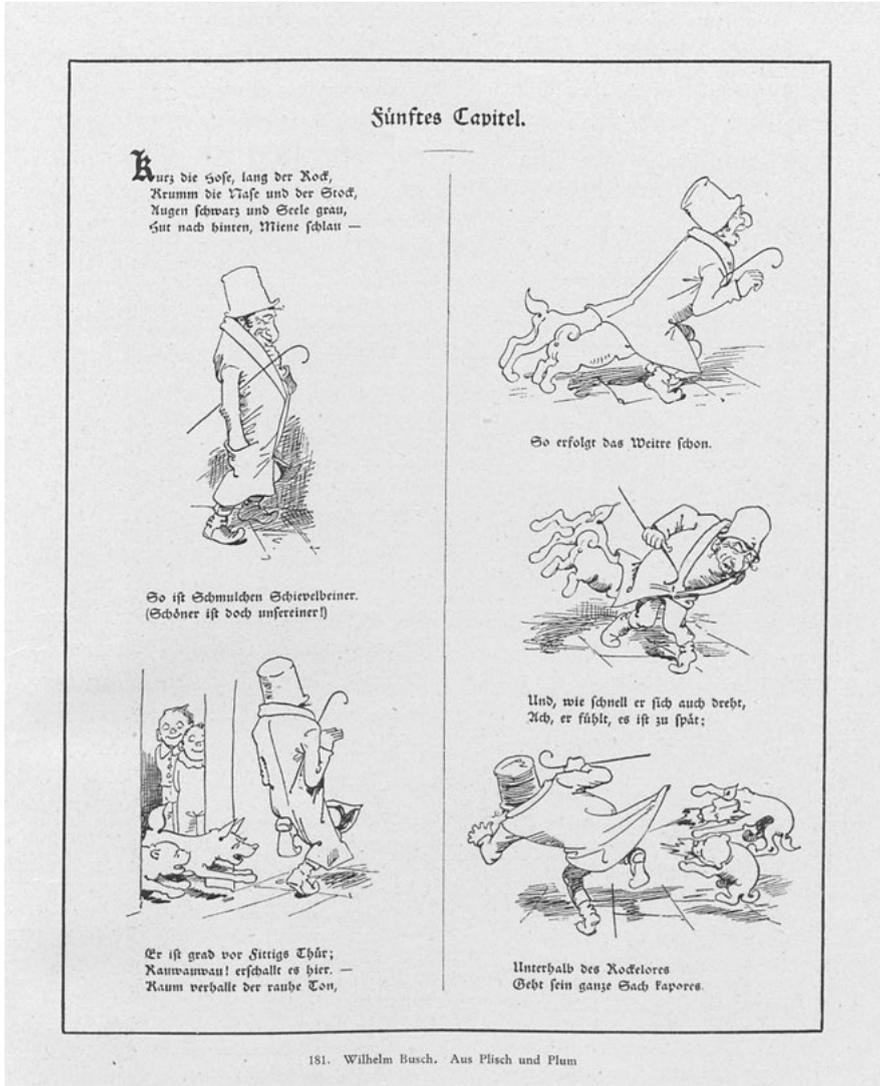


Abb. 2: Wilhelm Busch: Plisch und Plum. Fünftes Kapitel, Bild 1. In: Eduard Fuchs: Die Juden in der Karikatur. München 1921. S. 175.

Dieses absolute Recht des Humors schert sich kaum um das Weglassen von allem Nebensächlichen, *alle* Erscheinungen lassen sich ausbeuten, seien sie wesentlich oder nicht. Buschs Karikatur des „Schmulchen Schivelbeiner (Schöner ist doch unsereiner)“ aus *Plisch und Plum* (Bild 181) reproduziert für Fuchs nicht das

antisemitische Körperklischee, obwohl Nase und krumme Beine wie die Überheblichkeit des Reims sich nur so erklären lassen (Abb. 2). Doch zielen in des Sammlers Lesart Buschs Gelächter und Überheblichkeit – anders als bei antisemitischen Karikaturen – keineswegs darauf, „beim Beschauer [...] ein Gefühl der Verachtung gegenüber den Juden zurück (zu) lassen“ (238). Verachtung ist nicht komisch. Antisemitische Karikaturen sind für Fuchs „direkte Kampfmittel und Kampfansagen“ (238), sie haben *nur* diesen Zweck, ihr einziger Humor ist das Lachen über die anderen als Vorbote von deren Vernichtung. Der Humor von Busch dagegen erscheint als Selbstzweck. In gewissem Sinn ist für diesen fröhlichen Humor, ganz gleich worüber gelacht wird, jeder Anlass recht und damit in gewissem Sinne außerhalb der Geschichte.³⁸ Entsprechend haben Karikaturen immer ein selbstreferentielles Moment, das Pointieren wird vom „Künstler so weit getrieben, daß [...] das Hervorheben gewisser Dinge dem Beschauer förmlich in die Augen springt“ (95) – eine zweideutige Formulierung angesichts der „Karikierung der Judennase“ (163). Doch während diese selbstreferentielle Hervorhebung in der antisemitischen Karikatur dem „Rassenkampf“ dient, also eine weitere Referenz aufnimmt, werden die Juden in der Karikatur, die Fuchs interessiert, *ausschließlich* zum Selbstzweck karikiert. Sie hat in diesem Sinne keine Tendenz. In ihr ist die Reduktion auf das Wesentliche keine auf den Kern eines Wesens, sondern eine Reduktion auf sich selbst, die reine Oberfläche des Humors. Es muß angemerkt werden, dass Fuchs im zweiten Band der *Karikatur der europäischen Völker* hinsichtlich der Zeichnungen von Caran d’Ache wenig Zweifel hinsichtlich ihres antisemitischen Gehalts lässt:

Der Antisemitismus verlieh der Dreyfußaffaire ihre besondere Note und somit auch der Karikatur. Durch die Entwicklung der Dinge wurde der Rassenhaß auf die Spitze getrieben. [...] Das gilt besonders von den beiden Kollektionen „Psst...“ [zu dem Caran d’Ache maßgeblich beitrug – O. F.] und „Sifflet“, die jeder zukünftige Geschichtsschreiber als unentbehrliches Hilfsmittel zur psychologischen Erschließung dieser Zeit wird heranziehen müssen.³⁹

Fuchs ist also keineswegs naiv, wie diese deutliche Einschätzung zeigt, die in der erweiterten Auflage im selben Jahr wie *Die Juden in der Karikatur* erschien. Doch was im Kontext der Geschichte der Karikatur hervorgehoben werden muss, stellt sich in der Reihe der Judenkarikaturen noch einmal anders dar, innerhalb derer

³⁸ „Der historische Materialist [...] sprengt die Epoche aus der dinghaften ‚geschichtlichen Kontinuität‘ heraus, so auch das Leben aus der Epoche, so das Werk aus dem Lebenswerk.“ Benjamin, Fuchs (wie Anm. 1), S. 468.

³⁹ Fuchs, *Karikatur europäischer Völker* (wie Anm. 17), Band 2, S. 372, S. 374. Zur hier sich andeutenden Dialektik zwischen Psychoanalyse und Marxismus vgl. Bach, Fuchs (wie Anm. 9), S. 305, der sich auf Gorsen, Fuchs (wie Anm. 12), S. 226–229, bezieht.

Fuchs einen Selbstzweck bemerken zu können meint, durch die diese Karikaturen eben nicht vorrangig als antisemitisch betrachtet werden müssen, weil sie „das Lachen im Dienste der allgemeinen Stimmungssteigerung“ (237) provozieren, das eben nicht „verächtlichmachend“ wirkt (98).⁴⁰ Wohlgermerkt schreibt hier ein Autor, der „förmlich mit der Nasenspitze‘ schauen musste“.⁴¹

Ein bezeichnendes Beispiel gibt das anonym erschienene Bild 63, das Fuchs James Gillray zuordnet und mit folgenden Worten erläutert: „Garnicht harmlos, sondern im Gegenteil von höchster grotesker Phantasie und Kühnheit, darum aber auch durchaus gerechtfertigt – weil genialer Geist auch überschäumende Kühnheit rechtfertigt – ist die 1787 erschienene Karikatur ‚Moses errichtet die erzene Schlange in der Wüste‘ (Bild 63). Das ist Rabelais ins Englische übertragen.“ (296, Abb. 3, S. 444) Hier stellt er „keinen direkt antijüdischen Charakter“ fest, sondern „einfach das freie ausgelassene Spiel einer grotesken Phantasie“ (296). Verständlicherweise haben die Kunsthistoriker, Kulturkritiker und historischen Materialisten mit solchen Einschätzungen ihre Probleme. Denn Fuchs verzichtet, wie oft, auf eine Analyse (ist das Blatt, das sich immerhin über keine unbedeutende Stelle aus dem Buch Moses lustig macht, in seiner phallischen Phantasie wirklich nicht antijüdisch? Warum ordnet er es Gillray zu, so plausibel dies erscheint?),⁴² ikonographische Erläuterungen (ist Moses ein Laokoon, wie parodiert die Zeichnung auch verschiedene bildliche Darstellungen der ehernen Schlange?), geschweige denn nimmt er eine theologische Einordnung vor (nicht zuletzt spricht für den nicht-antijüdischen Charakter, dass zugleich eine christliche Ikonographie parodiert wird). Stattdessen berichtet der Materialist von der Situation, in der dies Blatt zu sehen war, denn es wurde „ungeniert“ in Schaukästen zum Verkauf gestellt (296). Schließlich dokumentieren Fuchs' Anmer-

40 Gorsen, Fuchs (wie Anm. 12), S. 223, argumentiert eine ähnliche Struktur hinsichtlich der Erotik in der Karikatur: „Jedes erotische Bild ist eine Wahrheitsquelle. Das Gebiet des Sexuellen und seiner Perversionen auszuschließen, weil es zu einem ‚kulturhemmenden Resultat führt, nämlich zur schöpferischen Ohnmacht‘ (1904:2) hieße, jenen psychologischen Mechanismus des Verächtlichmachens und Verdrängens zu bedienen, den Fuchs als Heuchelei und Prüderie der öffentlichen Moral anprangert.“

41 Huonker, *Revolution* (wie Anm. 6), S. 441. Das Zitat ist eine Paraphrase.

42 Es gibt einige Blätter, die in eine ähnliche Richtung gehen, besonders *The Republican Rattlesnake fascinating the Bedford Squirrel* vom 16. November 1797 wie auch das wiederkehrende Motiv von Moses in *The Prophet of the Hebrews – The Prince of Peace conducting the Jews to the Promised Land* vom 5. März 1795 oder *The Extirpation of the Plagues in Egypt – Destruction of Revolutionary Crocodiles – or the British Hero cleansing the Mouth of the Nile* vom 6. Oktober 1798. Dass Gillray sexuelle Metaphern beherrscht, beweist er in *Presentation of the Mahometan Credentials*, das Eduard Fuchs in *Die Geschichte der erotischen Kunst*, Berlin 1908, als Bild 265 präsentiert. In der Literatur zu Gillray wird das Blatt, das Fuchs hier zeigt, nicht erwähnt.

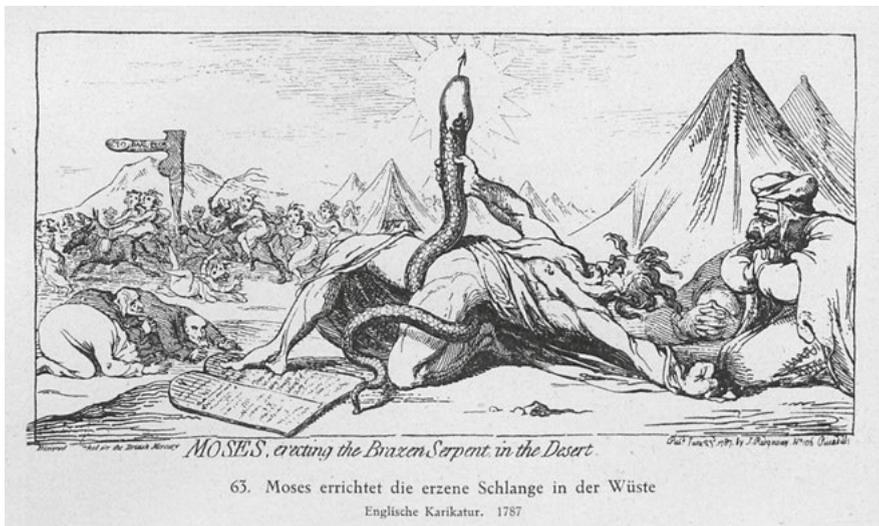


Abb. 3: Anonym: Moses errichtet die erzene Schlange in der Wüste. In: Eduard Fuchs: Die Juden in der Karikatur. München 1921. S. 267.

kungen den historischen Wandel hinsichtlich der Darstellung des Körpers, den Michail Bachtin in seinen Studien zu Rabelais in den 1940er Jahren als Wandel vom Mittelalter zur Moderne, vom grotesken, zweileibigen zum einzigen, individuellen Leib kennzeichnet.⁴³

Fuchs' exklusive Position in der Linken ist an der Entfernung zu ermessen, die das Bild von Moses und der ehernen Schlange zu einem Cover des *Süddeutschen Postillon* vom Juni 1902 hat, also einem Zeitpunkt, zu dem Fuchs nicht mehr dessen redaktionelle Leitung innehatte: „Ich bin ein Proletar“, ist es unterschrieben, und die ‚eherne‘ Schlange, mit der dieser nackte, stämmige Mann ringt, die sich um ihn windet, aber gerade nicht zwischen seinen Beinen, ist wenig subtil als „Kapitalismus“ bezeichnet (Abb. 4). Die „überschäumende Kühnheit“, die in der Ambivalenz des Blattes mit Moses trotz oder wegen seiner sexuellen Explizitheit zu entdecken ist, fehlt dem sozialdemokratischen Blatt gänzlich. Fuchs hätte es sicher als „pathetische Allegorie“ bewertet, der er die „Wirklichkeitssatire“ vorzog.⁴⁴ Fuchs diskutiert die Karikatur des Moses in dem Kapitel „Das Erotische

⁴³ Bachtin, Michail: Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. Frankfurt am Main 1985.

⁴⁴ Hickethier, Karikatur (wie Anm. 12), S. 128. Er bemerkt: „Häufig wird die Sozialdemokratie auch als Recke, Held und kämpfender Jüngling [...] im Kampf mit allen möglichen Ungeheuern gezeigt.“ Hickethier, Karikatur, S. 139.

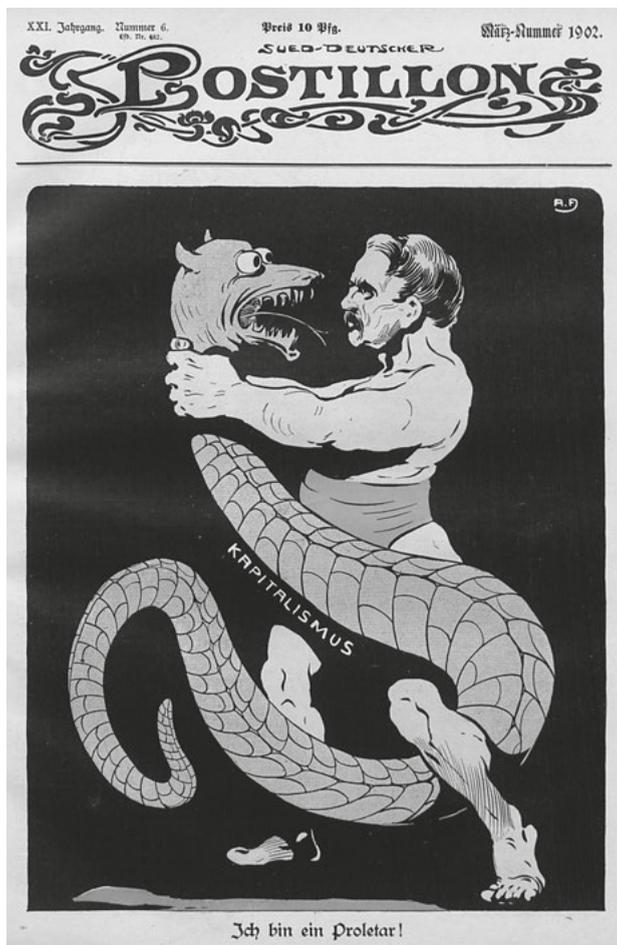


Abb. 4: A. F. : Ich bin ein Proletar. Süddeutscher Postillon 22. Jg., Nr. 6 (März 1902). Cover.

in der antijüdischen Satire“ und betont, dass das „Erotische in [...] überwiegender Weise Selbstzweck“ war (286). Ebendieser doppelte Selbstzweck – das fröhliche Lachen, das Erotische – macht die Karikatur von Moses und der ehernen Schlange in Fuchs Augen so außergewöhnlich, so kühn – es entzieht sich auch damit möglichen antisemitischen Zwecken.

3. Die Karikatur des Antisemitismus als dessen Theorie

In einer Diskussion von antisemitischen Kampfblättern, die im Dresden der 1890er erschienen, stellt Fuchs fest, daß „deren künstlerische und literarische Qualität [...] derart minderwertig“ war, „daß auch diese Gründung nur den bescheidensten Ansprüchen genügte“ (240). Das ist ein deutlicher Hinweis auf die Ausgangsfrage, warum Fuchs die antisemitischen Klischees in seiner historischen Darstellung bestätigt. Er übernimmt hier einen Begriff aus dem Vokabular der Antisemiten und wendet es auf ihre Propaganda an. Aber statt damit den Antisemitismus strukturell zu reproduzieren, verdeutlicht der Ton, dass diese Karikaturen Fuchs nicht ärgern, sondern er sich über sie vor allem lustig macht. Die These muß dementsprechend lauten, dass die Antisemitismustheorie von Eduard Fuchs sich keineswegs in ihrer expliziten historisch-materialistischen Position erschöpft, wie sie Brumlik rekonstruiert, sondern der Sammler in der Durchführung zugleich die antisemitischen Klischees reproduziert, weil er weiß, dass er sie nicht entkräften kann, sich jedoch in dieser Reproduktion, die in vielen schon zitierten Formulierungen eine deutliche Überbietung ist, mit einem Humor versieht, der das Lächerliche der Klischees im Gelächter unabweisbar aufzeigt. Ausgelacht wird, dass die Welt passend gemacht wird, denn in der Serie wird deutlich, dass hier etwas *nicht* zusammen-, sondern nur in den Kram paßt. Diese keineswegs hintergründige Fröhlichkeit des Historikers Eduard Fuchs wird in Formulierungen wie der folgenden lesbar:

Erfreulicherweise – man kann auch sagen leider – sind die weltgeschichtlichen Tendenzen, unter deren täglichen Schlägen gerade gegenwärtig die ganze Welt heftiger als je erzittert, etwas tiefer verankert als im selbstsüchtigen Interesse einiger hundert, oder auch einiger tausend mißgünstiger Juden (253f.).

Fuchs spielt auf das Klischee des überlegenen, weltweit vernetzten Juden an, ja er liebäugelt mit ihm und lässt provokant offen, ob es nun erfreulich oder bedauerlich ist, dass das Klischee nicht der Wirklichkeit entspricht. Gerade darin macht er sich über die antisemitische Weltvorstellung lustig, die ja im Wahn behauptet, die *einzig*e Wahrheit entdeckt zu haben. Fuchs schreibt mit einer Distanz, in der die antisemitische Konstruktion sichtbar – und lächerlich wird. Er wendet die Technik der Karikatur auf die Karikatur an. Aus ihrer Distanz wird erst möglich, zunächst die „Arbeiter-Mauschellaise“ zu zitieren, neben Reime wie

Wir brauchen, um es kurz zu sagen,
 Zur Volksbefreiung Geld in bar,
 Drum müssen wir, das ist doch klar,
 Uns mit den Juden gut vertragen,

das „antisemitische, deutschnationale Wahlflugblatt zur Wahl in die Nationalversammlung 1919“ abzdrukken, um dann zu kommentieren: „Diese Poesie ist wirklich harmlos, wenn man sie mit den Produkten vergleicht, in denen sich in unseren Tagen manche Ritter vom Hakenkreuz austoben“ (284). Fuchs gewinnt seine heitere Distanz vor allem aus einer Gewissheit, dass der sich in den Karikaturen abzeichnende Antisemitismus Dokument eines Niedergangs ist: „Es ist ein zynisches Muß der Geschichte, daß untergehende Kulturen sich stets selbst das Todesurteil schreiben“ (284). In *Die Juden in der Karikatur* wird der untergehenden Kultur der Prozess gemacht, jede Karikatur, jeder antisemitische Vers und jedes Sprichwort sind selbst verfasste Todesurteile. Daher die Notwendigkeit eines vollständigen Überblicks über die antisemitischen Klischees, keines darf in der Beweisaufnahme ausgelassen werden, und daher auch Fuchs' Begehren, „so viel an Bildmaterial vorzuführen, wie buchtechnisch irgendwie möglich ist“ (IV). Aus dem gleichen Grund auch die weitgehend diachrone Perspektive in der Serie der Karikaturen. Weissberg ist der Ansicht, dass durch diese Perspektive, aber auch dadurch dass „Text und Bild jedoch in nur loser Verbindung zueinander stehen [...], bei dem Betrachter der Eindruck einer ‚Zufallsstreuung‘ und eines allgemein umfassenden, ahistorischen ‚jüdischen Problems‘“ entstehe.⁴⁵ Fuchs etabliert aber einen Diskurs der Karikatur, was selbstverständlich eine Streuung einschließt, die aber keineswegs zufällig ist: gerade nicht, weil es „ein jüdisches Problem“ gibt, sondern weil es sich um historische Indizien für eine untergehende Kultur handelt, die durch den Kommunismus ersetzt werden wird. Liliane Weissberg unterschlägt diese ausgesprochen ernstgemeinte Emphase von Fuchs. Warum sie stattdessen meint, dass sein Werk „letztendlich“ das „nordische Wesen“ bestätigen wolle, wie sie es im letzten Satz ihres Essays behauptet, bleibt ihr Geheimnis.⁴⁶ Doch wenn sie recht hat und die „Juden als Karikatur“ in der Karikatur gezeigt werden und so sogar „zur Karikatur des Lesers“ werden,⁴⁷ dann ginge es ja gerade nicht um die Bestätigung des nordischen Wesens, sondern um dessen Ähnlichkeit mit dem jüdischen. Weissbergs Volte, mit der sie zuvor einen Aspekt der Karikatur – ihre „Abstraktion“⁴⁸ – herausgreift und mit dem Jüdischen assoziiert, ist dabei nicht falsch, greift aber zu kurz. Fuchs meint *alle* antisemiti-

⁴⁵ Weissberg, *Ökonomie* (wie Anm. 12), S. 124.

⁴⁶ Weissberg, *Ökonomie* (wie Anm. 12), S. 126.

⁴⁷ Weissberg, *Ökonomie* (wie Anm. 12), S. 126, ihre Hervorhebung.

⁴⁸ Weissberg, *Ökonomie* (wie Anm. 12), S. 125, bei Fuchs steht dieses Wort im Plural (96).

schen Projektionen, sie alle werden karikiert. Die Struktur der Projektion ist auf die Karikatur angewiesen, sie erzeugt die Karikatur und sieht sich zugleich in der Karikatur bestätigt. In der Karikatur wird die „kraft ihrer Einseitigkeit wertvolle Wahrheitsquelle“ (6) antisemitischer Wahnvorstellungen freigelegt: Es ist die Karikatur selbst. „Weil aber die Karikatur dies alles vermag, erniedrigen und erhöhen [...], eignet ihr auch eine so große Bedeutung innerhalb der Kämpfe von Völkern und Klassen“ (100). Insofern ist „der Prozeß des Karikierens an sich“ keineswegs „tendenzlos“ (98), sondern Teil dieser Kämpfe, in die Fuchs mit *Die Juden in der Karikatur* eingreift und die Elemente des Antisemitismus, das rassistische Erniedrigen und das wahnhaft Erhöhen als Elemente der Karikatur kennzeichnet. Entsprechend muss Fuchs' Text als Karikatur gelesen werden. Wo die von ihm reproduzierten Bilder in der weit über 300 Blätter umfassenden Serie durchaus dem Antisemiten in Weissbergs Sinne in die Hände spielen könnten, verdoppelt der Text die Reproduktion der Karikaturen, ihre Doubletten karikierend. Die Karikatur der Karikatur zeichnet kein richtiges Bild, aber – das wäre die Perspektive, die Fuchs von Gillrays berühmtem Blatt *Doublüres of Characters* vom 1. November 1798 übernimmt – die Oberflächen, die von ihnen provozierten Projektionen lassen sich historisieren.⁴⁹ Diese Projektionen, die sich wiederholenden Oberflächen, nicht die soziale Wirklichkeit jüdischen Lebens, sind die Referenz.

Eduard Fuchs' *Die Juden in der Karikatur* erschien am 2. März 1937 als Nr. 367 auf einer Liste von Büchern, die nach der Verordnung der Reichsschrifttumskammer vom 4. Februar 1935 „das nationalsozialistische Kulturwollen gefährden“.⁵⁰ Die Studie ließ sich nicht als Katalog antisemitischer Karikaturen verwenden, auf die sich nationalsozialistische Karikaturisten beziehen könnten, sondern in seiner karikierenden Theorie des Antisemitismus – das wäre hier die Behauptung – gefährdet das Buch sogar die antisemitische Projektion, indem es ihren Mechanismus ausstellt. Doch wurden auch viele andere Bücher des Kommunisten Fuchs verboten, der, wie Max Horkheimer am 16. März 1937 gegenüber Walter Benjamin erinnert, „gegenwärtig in Deutschland und auch sonstwo als Jude gilt“.⁵¹ Der Leiter des Instituts für Sozialforschung fragt den Autoren anlässlich einer nicht überlieferten Stelle von dessen Essay „Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker“, ob „dies taktisch geschickt“ sei, eine Stelle, die

⁴⁹ Vgl. zu dem Blatt von Gillray Jöhnk, Carsten: Die Bedeutung der Physiognomik für die englische Karikatur um 1800. Göttingen 1998. S. 119f.

⁵⁰ Zitiert nach Weitz, Fuchs (wie Anm. 4), S. 497.

⁵¹ Horkheimer an Benjamin, New York, 16. März 1937. In: Walter Benjamin: Gesammelte Werke. Band II. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991. S. 1331–1337, hier S. 1335.

deshalb interessant ist, weil sie ein weiteres Mal auf das Dilemma hinweist, vor das *Die Juden in der Karikatur* seine Interpreten bis heute stellt. „Falls das Zitat belassen wird“, so Horkheimer weiter, „sollte wenigstens irgendwo stehen, daß er [Fuchs] ebensowenig einer ist wie Cousin Pons.“⁵² Benjamin lenkt ein – „Zu ‚Israeliten.‘ kommt die Anmerkung: ‚Cousin Pons ist natürlich kein Isrealit; Fuchs ebensowenig“⁵³ –, belässt aber das Zitat aus Honoré de Balzacs *Cousin Pons*. Die überlieferte Fassung lautet:

Balzac legt allen Akzent auf die Darstellung des ‚Besitzenden‘, und das Wort ‚Millionär‘ läuft ihm als Synonym für das Wort ‚Sammler‘ unter. Er spricht von Paris. ‚Man kann da oft‘, heißt es, ‚einem Pons, einem Elie Magus begegnen, die sehr dürftig gekleidet sind. [...] Sie sehen aus, als wenn sie auf nichts hielten und sich um nichts kümmerten; sie achten weder auf die Frauen noch auf die Auslagen. Sie gehen wie im Traum vor sich hin, ihre Taschen sind leer, ihr Blick ist gedankenlos, und man fragt sich, zu welcher Sorte von Parisern sie eigentlich gehören. – Diese Leute sind Millionäre. Sammler sind es; die leidenschaftlichsten Menschen, die es auf der Welt gibt.‘ Der Gestalt von Fuchs, ihrer Aktivität und Fülle, kommt das Bild, das Balzac vom Sammler entworfen hat, näher als das, welches man von einem Romantiker zu gewärtigen gehabt hätte.⁵⁴

Leo Löwenthal, mit der Textredigierung der *Zeitschrift für Sozialforschung* betraut, informierte Benjamin über diese Fassung: „S. 36, Zeile 3–7 sind gestrichen. Es würde etwas umständlich wirken, wenn man zu dem Zitat von Balzac noch besonders hinzufügte, daß Fuchs kein Jude sei.“⁵⁵ Die Pointe in Balzacs Zitat ist allerdings, dass Elie Magus, der gleichwertig mit Pons genannt wird, als „der alte Jude“, „diese dem Profit verschriebene Seele“, bezeichnet wird.⁵⁶ Pons wird im Übrigen gleich im zweiten Satz des Romans eine „witternde Nase“ attestiert, „ohne“, wie Balzac ein wenig später einschränkt, „gar zu sehr wie eine Karikatur zu wirken“.⁵⁷ Dass diese witternde Nase eine besondere Rolle spielt, zeigt die durch drei Punkte angezeigte Kürzung, die Benjamin dem Zitat Balzacs angedeihen lässt: „und die Nase wie der immerwährende Sekretär der französischen Aka-

52 Horkheimer an Benjamin, New York, 16. März 1937 (wie Anm. 51), S. 1335.

53 Benjamin an Horkheimer, Paris, 28. März 1937. In: Walter Benjamin: Gesammelte Werke. Band II. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991. S. 1338–1340, hier S. 1339.

54 Benjamin, Fuchs (wie Anm. 1), S. 490f.

55 Leo Löwenthal an Benjamin, New York 8. Mai 1937. In: Walter Benjamin: Gesammelte Werke. Band II. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991. S. 1344–1345, hier S. 1345.

56 Balzac, Honoré de: *Cousin Pons oder Die beiden Musiker*. Roman. Aus dem Französischen von Otto Flake. Mit einem Essay von Stefan Zweig. Zürich 2007. S. 174.

57 Balzac, *Cousin Pons* (wie Anm. 56), S. 7f.

demie gen Westen strecken“.⁵⁸ Insofern ist Benjamins Formulierungsvorschlag – „Cousin Pons ist natürlich kein Israelit; Fuchs ebensowenig“ – nicht unproblematisch, denn so „natürlich“, wie er meint, ist die Lage keineswegs. Pons wird als Jude gekennzeichnet, wenn nicht karikiert. „Wie man sieht, wohnen nicht alle Juden in Israel“, merkt Balzac in diesem Sinne über einen geizigen, keineswegs jüdischen Eisenhändler an.⁵⁹ Ebendies wiederfuhr, so ist aus Horkheimers Anmerkung zu schließen, Eduard Fuchs. Antisemitismus, wie Eduard Fuchs ihn analysiert hat, stellt wie die Karikatur eine ambivalente, in jedem Fall historisch wirksame Zuschreibung dar. Und Fuchs macht deutlich, dass sich diesem Phänomen nicht ohne Ambivalenz genähert werden kann. Verstörend ist, wie sich diese Logik in Benjamins Annäherung an Fuchs fortsetzt. Gegenüber Theodor W. Adorno bekennt er einen Tag vor dem Verbot von *Die Juden in der Karikatur*: „Ich kann in der Tat nicht leugnen, daß auch bei meiner Beschäftigung mit Fuchs Verachtung der Affekt war, der in mir genau in dem Maße wuchs als meine Bekanntschaft mit dessen Schriften zunahm.“⁶⁰ Ein solches „Gefühl der Verachtung“ ist dem Sammler und dem Historiker noch angesichts „der antisemitischen Witzblätter“ fremd (238). Er macht sich, seinem Gegenstand treu, über sie lustig und favorisiert als „Ziel des Lachens [...] das Lachen allein“ (238). Insofern ließe sich vielleicht als Hoffnung des Kommunisten in Abwandlung einer Formulierung von Christoph Studt verstehen, dass er nicht nur „die gesamte Kunst seiner Zeit unter dem Einfluss der Karikatur“ sah, sondern dass die gesamte Zeit unter dem Einfluss des zwecklosen Lachens stehen könnte.⁶¹ Diese Hoffnung hat sich nicht erfüllt.

58 Balzac, *Cousin Pons* (wie Anm. 56), S. 180.

59 Balzac, *Cousin Pons* (wie Anm. 56), S. 148. Rémonencq, wie er heißt, ist Auvergnate. „Die Juden, die Normannen, die Auvergnaten und die Savoyarden, diese vier Rassen haben dieselben Instinkte und machen sich ihr Vermögen mit denselben Mitteln“, behauptet Balzac im selben Sinne. Balzac, *Cousin Pons*, S. 147.

60 Benjamin an Adorno, Paris 1. März 1937. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Band II. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991. S. 1329–1330, hier S.1329.

61 Studt, *no-man's land* (wie Anm. 24), S. 74.

Literatur

- Abraham, Gary A.: Max Weber and the Jewish Question. A Study of the Social Outlook of His Sociology. Urbana/Chicago 1992.
- Abwehr-ABC. Hrsg. vom Verein zur Abwehr des Antisemitismus. Berlin 1920.
- Acher, Mathias (=Nathan Birnbaum): Einige Gedanken über den Antisemitismus. In: Ost und West 2 (1902). H. 8, Sp. 517–526.
- Achinger, Christine u. Marcel Stoetzler: German Modernity, Barbarous Slavs and Profit-seeking Jews: The Cultural Racism of Nationalist Liberals. In: Nations and Nationalism 19 (4) (2013). S. 739–760.
- Achinger, Christine: Gespaltene Moderne. Gustav Freytags *Soll und Haben*. Nation, Geschlecht und Judenbild. Würzburg 2007.
- Achten, Udo: Einleitung. In: Ders. (Hrsg.): Süddeutscher Postillon. Berlin/Bonn 1978. S. 7–13.
- Adamczak, Bini: Gestern morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft. Münster 2007.
- Adler, Alfred: Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individual-Psychologie und Psychotherapie. Wiesbaden 1912.
- Adorno, Theodor W.: Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute [1961]. In: Ders.: Vermischte Schriften I. Gesammelte Schriften. Band 20.1. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Darmstadt 1997. S. 360–383.
- Ders. [u.a.]: The Authoritarian Personality [1950]. Zwei Bände. New York 1967.
- „Agudas Jisroel“. Berichte und Materialien. Hrsg. vom Provisorischen Comité der „Agudas Jisroel“ zu Frankfurt a. M. Frankfurt a. M. 1912.
- Almog, Shmuel: The Racial Motif in Renan's Attitude to Jews and Judaism. In: Shmuel Almog (Hrsg.): Antisemitism through the Ages. Oxford 1988. S. 255–278.
- Alt, Thilo: Zur Psychologie der Beziehungen zwischen Arnold Zweig und Sigmund Freud. In: Hans-Harald Müller [u. a.] (Hrsg.): Arnold Zweig: Psyche, Politik und Literatur. Bern 1993. S. 124–136.
- Altgeld, Werner: Katholizismus, Protestantismus, Judentum: über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus. Mainz 1992.
- Altmann, Adolf: Ein Jahr. In: Der Israelit 75 (1934). 36. S. 1, S. 3.
- Aly, Götz: Warum die Deutschen? Warum die Juden? Gleichheit, Neid und Rassenhass 1800–1933. Frankfurt a. M. 2011. (sowie Lizenzausgabe Bonn 2011).
- Angress, Werner T.: The German Army's „Judenählung“ of 1916. Genesis – Consequences – Significance. In: Leo Baeck Institute Yearbook 23 (1978). S. 117–138.
- [Anonym]: Aus der Schule de Lagarde's [!]. In: Jüdisches Literaturblatt 14 (1885). S. 93–95.
- [Anonym]: Eine Lanze für Lagarde. In: Jüdisches Literaturblatt 17 (1888). S. 107–108, S. 111–112.
- [Anonym]: Literarischer Wochenbericht. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 51 (1887) 11. S. 167.
- [Anonym]: Deutschenhaß und Judenhaß. In: Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus 27 (1917). H. 2. S. 14.
- [Anonym]: Spekulation auf die Dummen. In: Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus 30 (1920). H. 10. S. 1.
- [Anonym]: Constantin Brunner: Memscheleth Sadon. In: Im deutschen Reich. Zeitschrift des Central Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. 27 (1921) H. 2. S. 72.

- [Anonym]: [Besprechung der Schrift *Vom Einsiedler Constantin Brunner*] In: K.C.-Mitteilungen. Mitteilungsblatt der im Kartell-Convent der Verbindungen deutscher Studenten jüdischen Glaubens vereinigten Korporationen 10 (1. Dezember 1924). S. 6.
- [Anonym]: „Die von jüdischer Abstammung“. Vorgeschlagene Namensänderung der Juden. In: Jüdische Rundschau (1929). H. 3. S. 15.
- [Anonym]: Constantin Brunner. In: CV Zeitung 11 (1932). H. 35. S. 361.
- [Anonym]: Constantin Brunner. In: Die Wahrheit. Jüdische Wochenschrift Wien 48 (1932). H. 36. S. 4f.
- [Anonym]: Jewish Action is Urged. Dr. Salo Baron Says World Agency Should Demand and Direct It. In: The New York Times. 24. April 1933. S. 4.
- Anti-Anti-Blätter zur Abwehr. Tatsachen zur Judenfrage. Hrsg. vom Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Berlin 1924.
- „Antisemit, das geht nicht unter Menschen“. Anarchistische Positionen zu Antisemitismus, Zionismus und Israel. Band 1: Von Proudhon bis zur Staatsgründung. Hrsg. von Jürgen Mümken und Siegbert Wolf. Lich 2013.
- Arbib, Marina Cavarocchi: Sionisme et mysticism. La controverse entre Gershom Scholem et Isaac Breuer. In: Christoph Miething (Hrsg.): Politik und Religion im Judentum. Tübingen 1999. S. 209–222.
- Arendt, Hannah: Antisemitism [ca. 1938–1939]. In: Dies.: The Jewish Writings. Hrsg. von Jerome Kohn und Ron H. Feldman. New York 2007. S. 46–121.
- Dies.: From the Dreyfus Affair to France Today. In: Jewish Social Studies 4 (1942). H. 3. S. 195–240.
- Dies.: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft [1951–1966]. München 2008. Zwölfte Auflage.
- Dies.: Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Ein Gespräch mit Günter Gaus [1964]. In: Reif, Adalbert (Hrsg.): Gespräche mit Hannah Arendt. München 1976. S. 9–34.
- Dies.: Bernard Lazare. Der bewusste Paria. In: Dies.: Die verborgene Tradition. Essays, Frankfurt am Main 1976 S. 60–64.
- Arendt, Hannah, Hermann Broch: Briefwechsel, 1946–1951. Hrsg. von Paul Michael Lützeler. Frankfurt a. M. 1996.
- Aron, Jacques: Bernard Lazare, premier historien de l'antisémitisme. In: Diasporiques 2 (2008), S. 115–120.
- Ders.: Brunners Antizionismus im historischen Kontext. In: Constantin Brunner im Kontext. Ein Intellektueller zwischen Kaiserreich und Exil. Hrsg. v. Aue-Ben-David, Irene, Gerhard Lauer u. Jürgen Stenzel. Berlin/Jerusalem 2014. S. 254–268.
- Ascher, Saul: Eisenmenger der Zweite. Nebst einem vorangesetzten Sendeschreiben an den Herrn Professor Fichte in Jena. Berlin 1794.
- Ders.: Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde. Berlin 1815.
- Ders.: Die Wartburgs-Feier. Mit Hinsicht auf Deutschlands religiöse und politische Stimmung. Leipzig 1818.
- Asmus, Helmut: Das Wartburgfest. Studentische Reformbewegungen 1770–1819. Magdeburg 1995.
- Aue-Ben-David, Irene, Gerhard Lauer u. Jürgen Stenzel (Hrsg.): Constantin Brunner im Kontext. Berlin/Jerusalem 2014.
- Auerbach, Berthold: Das Judentum und die neueste Literatur. Kritischer Versuch. Stuttgart 1836.
- Avineri, Shlomo: Profile des Zionismus: die geistigen Ursprünge des Staates Israel. Gütersloh 1998.

- Bach, Ulrich: „It would be delicious to write books for a new society, but not for the newly rich“: Eduard Fuchs between Elite and Mass Culture. In: Lynn Tatlock (Hrsg.): *Publishing Culture and the „Reading Nation“*. German Book History in the Long Nineteenth Century. New York 2010. S. 295–312.
- Bachtin, Michail: *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*. Frankfurt am Main 1985.
- Bär, Max: *Westpreußen unter Friedrich dem Großen*. Bd. 2. Leipzig 1909.
- Bahr, Hermann: *Der Antisemitismus. Ein internationales Interview*. Berlin 1894.
- Ders.: *Der Antisemitismus. Ein internationales Interview*. Hrsg. von Claus Pias. Weimar 2005.
- Balzac, Honoré de: *Cousin Pons oder Die beiden Musiker*. Roman. Aus dem Französischen v. Otto Flake. Mit einem Essay von Stefan Zweig. Zürich 2007.
- Barkai, Avraham: „Wehr Dich“. Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) 1893–1938. München 2002.
- Baron, Salo W.: *Koppel Shub Pinson*. In: *Jewish Social Studies* 23 (1961). H. 3. S. 138–142.
- Battegay, Caspar: In *Gottes Krieg. Staat, Volk und Nation bei Nathan und Uriel Birnbaum (1914–1918)*. In: *Deutschsprachig-jüdische Publizistik zur Habsburgermonarchie im Zeichen des Ersten Weltkriegs – Medialität, Ästhetik, Sinnvermittlung*. Hrsg. von Petra Ernst u. Elenore Lappin-Eppel (in Druckvorbereitung).
- Bauer, Yehuda: *My Brother's Keeper. A History of the American Jewish Joint Distribution Committee 1929–1939*. Philadelphia 1974.
- Bauman, Zygmunt: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Aus dem Engl. von Martin Suhr. Hamburg 1992.
- Ders.: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Aus dem Engl. übers. v. Uwe Ahrens. Hamburg 2002.
- Bebel, August: *Vorschlag einer Resolution zum Thema Antisemitismus und Sozialdemokratie*. In: Iring Fetscher: *Marxisten gegen Antisemitismus*. Hamburg 1974. S. 58–76.
- Becher, Heribert J.: *Georg Simmel. Die Grundlagen seiner Soziologie*. Stuttgart 1971.
- Beller, Steven: *Vienna and the Jews, 1867–1938. A Cultural History*. Cambridge/New York 1989.
- Ders.: *How modern were Vienna's Jews? Preconditions of ‚Vienna 1900‘ in the World-View of Viennese Jewry, 1860–90*. In: *Austrian Studies* 16 (2008). S. 19–31.
- Benjamin, Walter: *Moskauer Tagebuch [1927]*. Frankfurt am Main 1980.
- Ders.: *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991. Band II. S. 464–505.
- Ders.: *Gesammelte Werke. Band II*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991.
- Ders.: *Biographisches*. In: Ders.: *Gesammelte Werke, Band II*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991. S.1358
- Benz, Wolfgang: *Bilder vom Juden. Studien zum alltäglichen Antisemitismus*. München 2001.
- Berding, Helmut : *Moderner Antisemitismus in Deutschland*. Frankfurt am Main 1988.
- Ders.: *Antisemitismus im 19. Jahrhundert*, in: Olaf Blaschke u. Aram Mattioli (Hrsg.): *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert*. Zürich. 2000. S. 57–76.
- Berg, Nicolas (Hrsg.): *Kapitalismusdebatten um 1900 – Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen*. Leipzig 2011 (Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur, Bd. 6).
- Berghahn, Klaus L.: *Grenzen der Toleranz. Juden und Christen im Zeitalter der Aufklärung*. Köln [u. a.] 2001.

- Bergmann, Werner u. Rainer Erb: Kommunikationslatenz, Moral und öffentliche Meinung: theoretische Überlegungen zum Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Jg. 38 (1986). H. 2. S. 223–246.
- Bergmann, Werner u. Mona Körte (Hrsg.): Antisemitismusforschung in den Wissenschaften. Berlin 2004.
- Ders. u. Ulrich Wyrwa: Antisemitismus in Zentraleuropa. Darmstadt. 2011.
- Bering, Dietz: Kampf um Namen. Bernhard Weiß gegen Joseph Goebbels. Stuttgart 1992. Zweite Auflage.
- Berkman, Alexander: Der bolschewistische Mythos. Tagebuch aus der russischen Revolution 1920–1922. Aus dem Amerikanischen von Michael Halfbrodt. Frankfurt am Main 2004. Zweite Auflage.
- Berliner, Abraham: Professor Paul de Lagarde nach seiner Natur gezeichnet. In: Beilage des Magazins für die Wissenschaft des Judentums 14 (1887). S. 1–32.
- Bernstein, Fritz: Der Antisemitismus als Gruppenscheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses. Berlin 1926.
- Ders.: Soziologie des Judenhasses (der Feindschaftsursprung). In: Der Jude. Sonderheft. Judentum und Deutschland. Berlin 1926. S. 57–67.
- Ders.: Der Antisemitismus als Gruppenscheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses. Berlin 1980.
- Bernstein, Peretz F.: Jew-Hate as a Sociological Problem. New York 1951.
- Ders.: The Social Roots of Discrimination: the Case of the Jews. New Brunswick 2009.
- Bettauer, Hugo: Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von übermorgen [1922]. Hamburg/Bremen 1996.
- Bettelheim, Bruno: Book Review: Essays on Antisemitism. Edited by K. S. Pinson. In: American Journal of Sociology 54 (Nov. 1948). H. 3. S. 273–274.
- Bewer, Max: Gedanken. Dresden 1892.
- Biemann, Asher D. und Isaac Breuer: Zionist Against His Will? In: Modern Judaism 20/2 (2000). S. 129–146.
- Birnbaum, Nathan (Mathias Acher): Einige Gedanken über den Antisemitismus. In: Ost und West 2 (1902). H. 8. Sp. 517–526.
- Ders.: Unfreiwilliger Humor. In: Der Aufstieg. Eine jüdische Monatsschrift 1 (1930). H. 4. S. 114–115.
- Blankenfeld, Fritz, Kimchi [i.e. Emil Grünfeld] u. Ernst Ludwig Pinner: Los vom Zionismus. Frankfurt a. M. 1928.
- Bloch, Charles: Die Dritte Französische Republik. Entwicklung und Kampf einer parlamentarischen Demokratie. Stuttgart 1972.
- Blumenfeld, Kurt: Zionistische Betrachtungen. Fünf Aufsätze. Berlin 1916.
- Bödeker, Hans E: Menschheit, Humanität, Humanismus. In: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck: Geschichtliche Grundbegriffe [1982]. Stuttgart 1995. S. 1063–1128.
- Boehlich, Walter (Hrsg.): Der Berliner Antisemitismusstreit. Frankfurt am Main 1965.
- Botsch, Gideon u. Christoph Kopke: „... und handle mit Vernunft“. Beiträge zur europäisch-jüdischen Beziehungsgeschichte. Festschrift zum 20jährigen Bestehen des Moses Mendelssohn Zentrums. Hildesheim [u. a.] 2012.
- Bourson, Pierre-Alexandre: L'affaire Panama. Paris 2000.
- Bovenschen, Silvia u. Peter Gorsen: Aufklärung als Geschlechtskunde. Biologismus und Antifeminismus bei Eduard Fuchs. In: Ästhetik und Kommunikation 7 (1976). H. 25. S. 10–30.
- Bouvier, Jean: Etudes sur le krach de l'Union Générale (1878–1885). Paris 1960.
- Bredin, Jean-Denis: Bernard Lazare – de l'anarchiste au prophète. Paris 1992.
- Breuer, Isaac: Judenproblem [1918]. Frankfurt a. M. 1922. Vierte Auflage.

- Ders.: Messias Spuren. Frankfurt a. M. 1918.
- Ders.: Die Idee des Agudismus. Frankfurt a. M. 1921.
- Ders.: Das jüdische Nationalheim. Frankfurt a. M. 1925.
- Ders.: Die Lage des deutschen Judentums. I. Hitler. In: Nachalat Zwi. Jg. 1. H. 1 (November 1930). S. 24–27.
- Ders.: Die Lage des deutschen Judentums. II. Weizmann. In: Nachalat Zwi. Jg. 1. H. 2 (Dezember 1930). S. 53–57.
- Ders.: Die Lage des deutschen Judentums. IV. Malthus. In: Nachalat Zwi. Jg. 1. H. 7 (Mai 1931). S. 236–240.
- Ders.: Zeitenwende. In: Nachalat Zwi. Jg. 3. H. 4/5 (Januar/Februar 1933). S. 334–339.
- Ders.: Weltwende. Hrsg. v. Mordechai Breuer. Jerusalem 1979.
- Ders.: Mein Weg. Zürich 1988.
- Breuer, Mordechai; Michael Graetz: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 1: Tradition und Aufklärung. 1600–1780. München 1996.
- Brosch, Matthias [u.a.] (Hrsg.): Exklusive Solidarität. Linker Antisemitismus in Deutschland. Vom Idealismus zur Antiglobalisierungsbewegung. Berlin 2007.
- Brubaker, Rogers: Staats-Bürger. Deutschland und Frankreich im historischen Vergleich. Hamburg 1994.
- Ders.: The Manichaean Myth: Rethinking the Distinction between „Civic“ and „Ethnic“ Nationalism. In: Hanspeter Kriesi [u. a.] (Hrsg.): Nation and National Identity. The European Experience in Perspective. Zürich 1999. S. 55–71.
- Ders.: Ethnizität ohne Gruppen. Hamburg 2007.
- Brumlik, Micha [u. a.] (Hrsg.): Der Antisemitismus und die Linke. Frankfurt am Main 1991.
- Ders.: Innerlich beschnittene Juden. Zu Eduard Fuchs „Die Juden in der Karikatur“. Hamburg 2012.
- Ders.: Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum. München 2000.
- Brunner, Constantin u. Leo Berg (Hrsg.): Der Zuschauer. Monatsschrift für Kunst, Litteratur, Kritik und Antikritik. Hamburg 1893.
- Ders. u. Otto Ernst (Hrsg.): Der Zuschauer. Halbmonatsschrift für Kunst, Litteratur und öffentliches Leben. Hamburg 1894–1895.
- Ders.: Die Lehre von den Geistigen und vom Volke. Berlin 1908. Neuaufgaben Potsdam 1927 u. Stuttgart 1962.
- Ders.: Spinoza gegen Kant und die Sache der geistigen Wahrheit. In: Koenraad Oege Meinsma (Hrsg.): Spinoza und sein Kreis. Historisch-kritische Studien über holländische Freigeister. Berlin 1909. S. 1–83. Als selbstständige Publikation: Berlin 1910, sowie eine Neuausgabe: Assen 1974.
- Ders.: Die politischen Parteien und der Patriotismus. In: Die Zukunft 22. Nr. 34 (23. Mai 1914). S. 257–262.
- Ders.: Deutschenhaß, Judenhaß und die Ursache des Krieges. In: Nord und Süd. Eine deutsche Monatsschrift 41, Bd. 160, Nr. 508 (Januar 1917). S. 46–65. Als selbstständige Publikation: Berlin 1919, und in dritter Aufl. erneut 1919.
- Ders.: Die jüdische Rasse. In: Der Jude 2 (1917–1918). H. 5. S. 299–307.
- Ders.: Der Judenhaß und die Juden. Berlin 1918. Vermehrte Auflage Berlin 1919. Nachdruck o.O. 1974. Neuausgabe: Mit einem Vorwort von Hans Goetz hrsg. v. Jürgen Stenzel. Berlin/Wien 2004.
- Ders.: Rede der Juden: Wir wollen ihn zurück. In: Der Judenhaß und die Juden. Berlin 1918. S. 269–330. Auch als Separatdruck Stuttgart 1969.

- Der Judenhaß und die Juden. Oesterheld & Co. in Berlin. In: Die Zukunft 27 (1919), H. 14. S. 39–43.
- Ders.: Memscheleth sadon. Letztes Wort über den Judenhaß und die Juden. Berlin 1920.
Neuausgabe unter dem Titel: Die Herrschaft des Hochmuts (Memscheleth sadon). Letztes Wort über den Judenhaß und die Juden. Stuttgart 1969.
- Ders.: Die Juden und der Bolschewismus. In: Nord und Süd. Eine deutsche Monatschrift 44. Bd. 174. Nr. 551 (August 1920). S. 196–204.
- Ders.: Emanzipation und Zionismus. In: Im deutschen Reich. Zeitschrift des Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens 26. Nr. 9 (September 1920). S. 257–265.
- Ders.: Unser Christus oder das Wesen des Genies. Berlin 1921 (Neuausgabe Köln/Berlin 1958).
- Ders.: Der Judenhaß und das Denken. Berlin 1922. Nachdruck: Den Haag 1974.
- Ders.: Vom Einsiedler Constantin Brunner. Potsdam 1924.
- Ders.: Faustischer Geist und Untergang des Abendlandes. Eine Warnung für Christ und Jud. In: Jüdisch-liberale Zeitung 7. Nr. 3 (21. Januar 1927). S. 6f. Wieder in: Vom Geist und von der Torheit. Hrsg. v. Heinz Stolte. Hamburg 1971. S. 153–163.
- Ders.: Materialismus und Idealismus. Potsdam 1928. Neuausgabe Berlin 1959. Nachdruck: 's Gravenhage 1976.
- Ders.: In eigener und in unser aller Sache. In: C.V.-Zeitung 7. Nr. 6 (8. Februar 1929). S. 73f.
- Ders.: Von den Pflichten der Juden und von den Pflichten des Staates. Berlin 1930.
- Ders.: Über die notwendige Selbstemanzipation der deutschen Juden. In: Preußische Jahrbücher 225 (1931). H. 2. S. 132–141.
- Ders.: Höre Israel und Höre Nicht-Israel (Die Hexen). Berlin 1931. Nachdruck o.O. [vermutlich Den Haag] 1974.
- Ders.: Der entlarvte Mensch. Hrsg. und eingel. v. Lothar Bickel. Den Haag 1951 (gekürzt). Als Privatdruck (ungekürzt) hrsg. v. Magdalena Kasch. Den Haag 1953.
- Ders.: Nachwort zu meinem Testament. In: Constantin Brunner: Vermächtnis. Mit einem Vorwort von Magdalena Kasch hrsg. vom ICBI. Den Haag 1952. S. 130–210.
- Ders.: Unser Charakter oder Ich bin der Richtige! Zürich 1939. Neuausgabe (zusammen mit *Zum 55. Geburtstag und Kurze Rechenschaft über die Lehre von den Geistigen und vom Volk*) Stuttgart 1964.
- Bucharin, Nikolaj I. u. Jewgenij A. Preobraschenskij: Das ABC des Kommunismus. Populäre Erläuterung des Programms der Kommunistischen Partei Russlands (Bolschewiki) [1920]. Zürich 1985.
- Buchholz, Friedrich: Moses und Jesus, oder über das intellektuelle und moralische Verhältniß der Juden und Christen. Berlin 1803.
- Bunzl, Matti: Völkerpsychologie and German-Jewish Emancipation. In: H. Glenn Penny u. Matti Bunzl (Hrsg.): *Worldly Provincialism, German Anthropology in the Age of Empire*. Ann Arbor 2003. S. 47–85.
- Carr, Edward Hallett: *The Interregnum 1923–1924. A History of Soviet Russia* [1954]. Baltimore, Maryland 1969.
- Ders.: *Foundations of a Planned Economy 1926–1929. A History of Soviet Russia* 11. London 1971. Band 2.
- Claussen, Detlev: *Vom Judenhass zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*. Darmstadt 1987.
- Ders.: *Vor dem Sturm. Zu Arnold Zweigs Essays über den Antisemitismus*. In: Arnold Zweig: *Caliban oder Politik der Leidenschaft* (Nachwort). Berlin 1993. S. 329–340.

- Ders.: Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus. Frankfurt am Main 1994. Überarbeitete Neuauflage.
- Cohen, Mitchell: Auto-Émancipation et Antisémitisme. Hommage à Bernard Lazare. In: Controverses. Revue d'idées 7 (Februar 2008). S. 213–220.
- Cohen, Morris Raphael: A Dreamer's Journey. Boston, Mass./Glencoe, Ill. 1949.
- Cohen, Naomi W.: Not Free to Desist. The American Jewish Committee 1906–1966. Philadelphia 1972.
- Cohn-Bendit, Daniel: Rede. In: Kulturreferat der Landeshauptstadt München (Hrsg.): Reden über das eigene Land: Deutschland. Herbert Achternbusch, Cordelia Evardson, Daniel Cohn-Bendit, Stephan Hermlin. München 1986. S. 61–90.
- Corwin Berman, Lila: Speaking of Jews. Rabbis, Intellectuals, and the Creation of an American Public Identity. Berkeley 2009.
- Coudenhove, Heinrich Graf: Das Wesen des Antisemitismus. Berlin 1901.
- Der Jud' ist schuld ...? Diskussionsbuch über die Judenfrage. Basel [u. a.] 1932.
- Deutscher, Isaac: Trotzki. III. Der verstoßene Prophet 1929–1940. Aus dem Englischen von Harry Maor. Stuttgart [u. a.] 1972. Zweite Auflage.
- Diner, Dan: Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust. Göttingen 2007.
- Djassemy, Irina: Die verfolgende Unschuld. Zur Geschichte des autoritären Charakters in der Darstellung von Karl Kraus. Wien [u. a.] 2006.
- Dohm, Conrad K. W. v.: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden [1781]. Hildesheim/New York 1973.
- Dreyfus, Jean-Marc u. Marcel Stoetzler: Holocaust Memory in the Twenty-first Century: between National Reshaping and Globalisation. In: European Review of History: Revue européenne d'histoire 18:1 (2011). S. 69–78.
- Drumont, Edouard: La France juive. Essai d'histoire contemporaine [1886]. Erster Band. Paris [o. J.]. 43. Auflage.
- Dühring, Eugen: Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage. Karlsruhe/Leipzig 1881.
- Dunning, Eric [u. a.]: Introduction to Norbert Elias's 'On the Sociology of German Anti-Semitism'. In: Journal of Classical Sociology 1 (2001). S. 213–217.
- Ders. u. Mennell, Stephen: Elias on Germany, Nazism and the Holocaust: On the Balance between 'Civilizing' and 'Decivilizing' Trends in the Social Development of Western Europe. In: The British Journal of Sociology 49 (1998). S. 339–357.
- Einspruch und Abwehr. Die Reaktionen des europäischen Judentums auf die Entstehung des Antisemitismus (1879–1914). Hrsg. von Ulrich Wyrwa. Frankfurt a. M./New York 2010 (Jahrbuch des Fritz-Bauer-Instituts zur Geschichte und Wirkung des Holocaust).
- Elbogen, Ismar u. Eleonore Sterling: Die Geschichte der Juden in Deutschland. Frankfurt a. M. 1966.
- Eley, Geoff: What Are the Contexts for German Antisemitism? In: Jonathan Frankel (Hrsg.): The Fate of the European Jews, 1939–1945. Continuity or Contingency? Studies in Contemporary Jewry. An Annual. XIII. New York/Oxford 1997. S. 100–132.
- Elias, Norbert: Zur Soziologie des deutschen Antisemitismus [1929]. In: Norbert Elias: Gesammelte Schriften. Frühschriften. Band 1. Frankfurt am Main 2002. S. 117–126.

- Ders.: Notizen zum Lebenslauf. In: Peter Gleichmann [u.a.] (Hrsg.): Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie. Band 1. Frankfurt am Main 1984. S. 9–82.
- Ders.: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen [1939]. Erster Band. Frankfurt am Main 1997.
- Ders.: Über sich selbst. Frankfurt am Main 1990.
- Ders.: Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main 1992.
- Ders.: Was ist Soziologie? Frankfurt am Main 2006.
- Ders. u. John L. Scotson: Etablierte und Außenseiter [1976]. Frankfurt am Main 1990.
- Eloni, Yehuda: Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914. Gerlingen 1987.
- Engelhardt, Arndt: Koppel S. Pinson (1904–1961). Eine jüdische Intellektuellenbiographie in Amerika. In: Konstellationen. Über Geschichte, Erfahrung und Erkenntnis. Festschrift für Dan Diner zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Nicolas Berg [u.a.]. Göttingen/Oakville, Conn. 2011. S. 81–101.
- Engels, Friedrich: Über den Antisemitismus. In: Iring Fetscher: Marxisten gegen Antisemitismus. Hamburg 1974. S. 54–57.
- Erb, Rainer u. Werner Bergmann: Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1880–1860. Berlin 1989.
- Erkelenz, Thomas: Zur Systematik der Staats- und Gesellschaftslehre Brunners. In: Internationaal Constantin Brunner Instituut (Hrsg.): Der Mensch in seiner Welt (Vorträge). Husum 1991. S. 29–56.
- Ewald, Johann Ludwig: Ideen über die nöthige Organisation der Israeliten in Christlichen Staaten. Karlsruhe/Baden 1816.
- Fasel, Peter: Revolte und Judenmord. Hartwig von Hundt-Radowsky (1780–1835). Berlin 2010.
- Feil, Ernst: Religio. Dritter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert. Göttingen 2012.
- Fetscher, Iring: Marxisten gegen Antisemitismus. Hamburg 1974.
- Feuchtwanger, Lion: Moskau 1937. Ein Reisebericht für meine Freunde [1937]. Berlin 1993. Zweite Auflage.
- Fichte, Johann Gottlieb: Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution, Teil 1. Danzig 1793.
- Ders.: Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution [1793]. Leipzig 1922.
- Fine, Robert: Rereading Marx on the ‚Jewish Question‘: Marx as a Critic of Antisemitism? In: Marcel Stoetzler (Hrsg.): Antisemitism and the Constitution of Sociology, Lincoln/London 2014. S. 137–159.
- Fischer, Jens Malte: Richard Wagners „Das Judentum in der Musik“. Frankfurt a. M./Leipzig 2000.
- Fischer, Lars: The Socialist Response to Antisemitism in Imperial Germany. New York 2007.
- Fischer, Ruth: Stalin und der deutsche Kommunismus. Band 1: Von der Entstehung des deutschen Kommunismus bis 1924 [1948]. Aus dem Englischen von H. Langerhans. Berlin 1991.
- Flechtheim, Ossip K.: Die KPD in der Weimarer Republik [1948]. Frankfurt am Main 1976. Zweite unveränderte Auflage.

- Fleck, Ludwik: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Mit einer Einleitung hrsg. von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle. Frankfurt a. M. 1980.
- Foucault, Michel: Archäologie des Wissens [1969]. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main 1992. Fünfte Auflage.
- Ders.: Nietzsche, die Genealogie, die Historie [1971]. Aus dem Französischen von Walter Seitter. In: Walter Seitter (Hrsg.): Von der Subversion des Wissens. Frankfurt am Main 1993. S. 69–90.
- Frahm, Ole: Genealogie des Holocaust. Art Spiegelmans MAUS – A Survivor's Tale. Paderborn 2006.
- Ders.: Die Sprache des Comics. Hamburg 2010.
- Freud, Sigmund: Über die Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als ‚Angstneurose‘ abzutrennen. In: Neurologisches Zentralblatt XIV (1895). S. 50–66.
- Ders.: Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess. Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887–1902. Frankfurt am Main 1960.
- Ders.: Zur Psychopathologie des Alltagslebens (Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum) [1901]. Fünfte, erweiterte Auflage. Berlin 1917.
- Ders.: Zeitgemäßes über Krieg und Tod. In: Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften IV (1915). S. 1–21.
- Ders.: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 16: Werke aus den Jahren 1932–1939. Frankfurt am Main 1999. S. 101–246.
- Freyvert, Ute: Frauen-Geschichte. Zwischen bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit. Frankfurt am Main 1986.
- Freyenwald, Hans Jonak von: Jüdische Bekenntnisse aus allen Zeiten und Ländern. Nürnberg 1941.
- Friedemann, C.: La loi dans la pensée d'Isaac Breuer (1883–1946). In: Revue des Etudes Juives 131 (1972). S. 127–159.
- Friedländer, Saul : Das Dritte Reich und die Juden. Die Jahre der Verfolgung 1933 bis 1939. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer. München 2000.
- Fries, Jakob F.: Ueber die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden. Heidelberg 1816.
- Fuchs, Eckhardt u. Günther Fuchs: „J'accuse!“: Zur Affäre Dreyfus. Mainz 1994.
- Fuchs, Eduard: Die Geschichte der erotischen Kunst. Berlin 1908.
- Ders.: Die Juden in der Karikatur. München 1921. Reprint Berlin 1985.
- Ders.: Die Karikatur der europäischen Völker. Erster Teil: Vom Altertum bis zum Jahre 1848. München 1921. Vierte, vermehrte Auflage.
- Ders.: Die Karikatur der europäischen Völker. Zweiter Teil: Vom Jahre 1848 bis zum Vorabend des Ersten Weltkriegs. 4. vermehrte Auflage. München 1921.
- Ders.: Die Sonne der Menschheit ging im Osten auf! In: Das neue Russland, 9/10 (November 1927). S. 6–15.
- Ders.: Die Frau in der Karikatur. München 1928. Dritte, erweiterte Auflage.
- Fuld, Ludwig: Antisemitismus in der Wissenschaft. In: Im deutschen Reich (1899). H. 8. S. 403–411.
- Füssel, Marian: Gelehrtenkultur als symbolische Praxis. Rang, Ritual und Konflikt an der Universität der Frühen Neuzeit. Darmstadt 2006.

- Garrigues, Jean: *Le boulangisme*. Paris 1992.
- Gay, Peter: *Freud, Jews, and Other Germans. Masters and Victims in Modernist Culture*. Oxford/ New York 1978.
- Geiger, Ludwig: Aus L. Zunz' Nachlaß. In: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 5 (1892). S. 223–268.
- Gilman, Sander: *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore 1986.
- Ders.: Karl Kraus's Oscar Wilde. In: *Vienna 1900. From Altenberg to Wittgenstein*. Hrsg. von Edward Timms u. Ritchie Robertson. Edinburgh 1990. S. 12–14.
- Ders.: Der jüdische Körper: Gedanken zum physischen Anderssein der Juden. In: *Die Macht der Bilder: antisemitische Vorurteile und Mythen*. Hrsg. vom Jüdisches Museum Wien. Wien 1995. S. 168–180.
- Gierl, Martin: *Geschichte und Organisation. Institutionalisierung als Kommunikationsprozess am Beispiel der Wissenschaftsakademien um 1900*. Göttingen 2004.
- Glavac, Monika: *Der ‚Fremde‘ in der europäischen Karikatur. Eine religionswissenschaftliche Studie über das Spannungsfeld zwischen Belustigung, Beleidigung und Kritik*. Göttingen 2013.
- Gleichmann, Peter [u.a.] (Hrsg.): *Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*. Band 1. Frankfurt am Main 1984.
- Globisch, Claudia: *Radikaler Antisemitismus. Inklusions- und Exklusionssemantiken von links und rechts in Deutschland*. Wiesbaden 2013.
- Goetze, Dieter: *Die Staatstheorie von Ludwig Gumplowicz*. Heidelberg 1969.
- Goldhagen, Daniel Jonah: *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*. Aus dem Amerikanischen von Klaus Kochmann. Berlin 1998.
- Goldman, Emma: *Die Ursachen des Niederganges der russischen Revolution*. Berlin 1922.
- Dies.: *My Disillusionment in Russia [1923/1925]*. New York 1923. Mineola.
- Dies.: *Living my Life [1931]*. Zwei Bände. New York 1970.
- Dies.: *Niedergang der russischen Revolution*. Übersetzt von Marlen Breitinger [u. a.]. Berlin 1987.
- Dies.: *Gelebtes Leben. Autobiografie*. Übersetzt von Marlen Breitinger [u. a.]. Hamburg 2010.
- Goldmann, Felix: *Vom Wesen des Antisemitismus*. Leipzig 1920.
- Goldstein, Julius: *Rasse und Politik*. Schlüchtern 1921.
- Ders.: *Deutsche Volks-Idee und Deutsch-Völkische Idee. Eine soziologische Erörterung der Völkischen Denkart*. Berlin 1928. Zweite Auflage.
- Ders.: *Der jüdische Philosoph in seinen Tagebüchern 1873–1929*. Hrsg. von Uwe Zuber. Hamburg [u.a.] 2008.
- Gordon, Adi: *The Ideological Convert and the „Mythology of Coherence“: The Contradictory Hans Kohn and his Multiple Metamorphoses*. In: *Leo Baeck Institute Year Book* 55 (2010). S. 273–293.
- Gorsen, Peter: *Vorbemerkung zum Schwerpunkt Kulturgeschichte – Eduard Fuchs*. In: *Ästhetik und Kommunikation* 7 (1976). H. 25. S. 4–8.
- Ders.: *Wer war Eduard Fuchs. Zur Historiographie der erotischen Kunst*. In: *Zeitschrift für Sexualforschung* 19 (2006). H. 3. S. 215–233.
- Graeber, Isacque u. Steuard Henderson Britt (Hrsg.): *Jews in a Gentile World. The Problem of Anti-Semitism*. Westport, Conn. 1942.
- Gräfe, Thomas: *Antisemitismus in Deutschland 1815–1918*. Norderstedt 2010.
- Graetz, Heinrich: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. Bd. 11: *Vom Beginn der Mendelssohnschen Zeit bis in die neueste Zeit (1848)*. Leipzig 1900.

- Grattener, Karl W.: Ueber die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden. Stimme eines Kosmopoliten. Germanien [Leipzig] 1791.
- Greive, Hermann: Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland. Darmstadt 1983.
- Gronemann, Sammy: Tohuwabohu. Berlin 1920.
- Grosz, George: Ein kleines Ja und ein grosses Nein. Reinbek bei Hamburg 1995.
- Gründung der KPD. Protokoll und Materialien des Gründungsparteitages der Kommunistischen Partei Deutschlands 1918/1919. Hrsg. von Hermann Weber. Berlin 1993.
- Güdemann, Moritz: Der „deutsche Nationalheilige“ Paul de Lagarde. In: Neue Freie Presse 44 (12. Februar 1887) 42, S. 1–2.
- Güdemann, Moritz: Ein deutscher Nationalheiliger. In: Israelitische Wochenschrift 18 (1887). S. 57–59.
- Guillaumin, Colette: Racism, Sexism, Power and Ideology. London/New York 1995.
- Gumplowicz, Ludwig: Grundriss der Sociologie. Wien 1885.
- Ders.: Die soziologische Staatsidee. Innsbruck 1902.
- Ders.: Der Rassenkampf: soziologische Untersuchungen [1883]. Saarbrücken 2007.
- Habermas, Rebekka: Diebe vor Gericht. Die Entstehung der modernen Rechtsordnung im 19. Jahrhundert. Frankfurt a. M./New York 2008.
- Hackeschmidt, Jörg: Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias: die Erfindung einer jüdischen Nation. Hamburg 1997.
- Hahn, Hans-Joachim: Literarischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Eine kulturwissenschaftliche Skizze. In: Petra-Maria Dallinger (Hrsg.): Der Fall Franz Stelzhammer. Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Linz 2014. S. 59–72.
- Hardtwig, Wolfgang: Der deutsche Weg in die Moderne. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen als Grundproblem der deutschen Geschichte 1789–1871. In: Ders.: Nationalismus und Bürgerkultur in Deutschland 1500–1914. Göttingen. 1994. S. 165–190.
- Harrowitz, Nancy A. u. Barbara Hyams (Hrsg.): Jews & Gender: Responses to Otto Weininger. Philadelphia 1995.
- Hartwich, Wolf-Daniel: Romantischer Antisemitismus. Von Klopstock bis Richard Wagner. Göttingen 2005.
- Haury, Thomas: Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR. Hamburg 2002.
- Hausen, Karin: Die Polarisierung der Geschlechtscharaktere. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Werner Conze (Hrsg.): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Stuttgart 1976. S. 363–393.
- Hecht, Cornelia: Deutsche Juden und Antisemitismus in der Weimarer Republik. Bonn 2003.
- Hedeler, Wladislaw (Hrsg.): Stalinscher Terror 1934–41. Eine Forschungsbilanz. Berlin 2002.
- Ders.: Chronik der Moskauer Schauprozesse 1936, 1937 und 1938. Planung, Inszenierung und Wirkung. Berlin 2003.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Ästhetik [1842]. Hrsg. von Friedrich Bassenge. Berlin/Weimar 1965. Bd. 1.
- Hellige, Hans Dieter: Generationskonflikt, Selbsthaß und die Entstehung antikapitalistischer Positionen im Judentum. Der Einfluß des Antisemitismus auf das Sozialverhalten jüdischer Kaufmanns- und Unternehmersonne im Deutschen Kaiserreich und in der K.u.K.-Monarchie. In: Geschichte und Gesellschaft 5:4 (1979). S. 476–518.

- Heine, Heinrich: Sämtliche Werke. Bd. 1. Hamburg 1867.
- Heller, Otto: Der Untergang des Judentums. Die Judenfrage/Ihre Kritik/Ihre Lösung durch den Sozialismus. Berlin/Wien 1931.
- Henke, Hans-Gerd: Der „Jude“ als Kollektivsymbol in der deutschen Sozialdemokratie 1890–1914. Mainz 1994.
- Henne, Thomas u. Carsten Kretschmann: Friedrich Carl von Savignys Antijudaismus und die ‚Nebenpolitik‘ der Berliner Universität gegen das preußische Emanzipationsedikt von 1812. Anmerkungen zu einem berühmten Fall der Universitätsgerichtsbarkeit. In: Jahrbuch für Universitätsgeschichte 5 (2000). S. 217–225.
- Hentges, Gudrun: Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und „Wilden“ in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts. Schwalbach 1999.
- Dies. [u.a.] (Hrsg.): Antisemitismus. Geschichte – Interessenstruktur – Aktualität. Berlin 1996.
- Herbeck, Ulrich: Das Feindbild vom „jüdischen Bolschewiken“. Zur Geschichte des russischen Antisemitismus vor und während der Russischen Revolution. Berlin 2009.
- Herbst, Andreas u. Hermann Weber: Deutsche Kommunisten. Biographisches Handbuch 1918 bis 1945. Berlin 2004.
- Herrligkoffer, Karl Borromäus: Der Antisemitismus im Lichte Constantin Brunners. In: Abwehrblätter 41. Nr. 8/9 (Dezember 1931). S. 238–241; 42. Nr. 1/2 (Februar 1932). S. 25–28.
- Herrligkoffer, Carl B.: Kämpfer um Leben und Tod. Gedanken, Plaudereien und Erlebnisse aus 40jährigem Arzttum. München 1936.
- Hess, Jonathan M.: Germans, Jews and the Claims of Modernity. New Haven/London 2002.
- Hess, Michael: Freimüthige Prüfung der Schrift des Herrn Professor Rühs über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht. Frankfurt am Main 1816.
- Hickethier, Knut: Karikatur, Allegorie und Bilderfolge. Zur Bildpublizistik im Dienste der Arbeiterbewegung. In: Peter von Rüden (Hrsg.): Beiträge zur Kulturgeschichte der deutschen Arbeiterbewegung 1848–1918. Frankfurt am Main [u. a.] 1979. S. 79–165.
- Hirsch, Leo: Constantin Brunner. In: Berliner Tageblatt 61. Nr. 410 (30. August 1932). S. 3.
- Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen Staates [1651]. Hrsg. u. eingel. von Iring Fetscher. Übers. v. Walter Euchner. Frankfurt a. M. 1989. Dritte Auflage.
- Hoberman, John M.: Otto Weininger and the Critique of Jewish Masculinity. In: Jews & Gender: Responses to Otto Weininger. Hrsg. von Nancy A. Harowitz u. Barbara Hyams. Philadelphia 1995. S. 141–153.
- Hofmann, Werner: Die Karikatur. Von Leonardo bis Picasso. Hamburg 2007.
- Holländer, Ludwig: Wiederholungen. In: Im deutschen Reich. Heft 5–6 (Mai 1921). S. 145–150.
- Hollender, Elisabeth: „Verachtung kann Unwissenheit nicht entschuldigen“. Die Verteidigung der Wissenschaft des Judentums gegen die Angriffe Paul de Lagarde's 1884–1887. In: Frankfurter Judaistische Beiträge 30 (2003). S. 169–205.
- Hollinger, David A.: Morris R. Cohen and the Scientific Ideal. Cambridge, Mass./London 1975.
- Ders.: Science, Jews, and Secular Culture. Studies in Mid-Twentieth Century American Intellectual History. Princeton 1996.
- Holz, Klaus: Gemeinschaft und Identität. Über den Zusammenhang nationaler und antisemitischer Semantiken. In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 23 (1998). H. 3. S. 3–25.
- Ders.: Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung. Hamburg 2001.
- Ders.: Die antisemitische Konstruktion des „Dritten“ und die nationale Ordnung der Welt. In: Christina von Braun und Eva-Maria Ziege (Hg.): „Das ‚bewegliche‘ Vorurteil“. Aspekte des internationalen Antisemitismus. Würzburg 2004. S. 43–62.

- Ders.: Theorien des Antisemitismus. In: Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3: Begriffe, Theorien, Ideologien, Berlin/New York 2010. Hrsg. von Wolfgang Benz. S. 316–328.
- Horkheimer, Max: Die Juden und Europa. In: Zeitschrift für Sozialforschung VIII. 1939. S. 115–137.
- Ders.: Die Juden und Europa. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936–1941. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main 1988. S. 308–331.
- Ders.: Zur Tätigkeit des Instituts. Forschungsprojekt über den Antisemitismus [1941]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936–1941. Frankfurt am Main 1988. S. 373–411.
- Ders. u. Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente [1944/47]. Frankfurt am Main 1992.
- Horkheimer, Max [u.a.]: Studien über Autorität und Familie [1936]. Lüneburg 1987.
- Hortzitz, Nicola: ‚Früh-Antisemitismus‘ in Deutschland (1789–1871/72). Strukturelle Untersuchungen zu Wortschatz, Text und Argumentation. Tübingen 1988.
- Horwitz, Rivka: Exile and Redemption in the Thought of Isaac Breuer. In: Tradition 26/2 (1992). S. 77–98.
- Humboldt, Wilhelm v.: Über den Entwurf einer neuen Konstitution für die Juden [1809]. In: Ders.: Werke in fünf Bänden, Bd. IV: Schriften zur Politik und zum Bildungswesen. Darmstadt 1964. S. 95–112.
- Huonker, Thomas: Revolution, Moral & Kunst. Eduard Fuchs: Leben und Werk. Zürich 1985.
- Ders.: Zur Biographie von Eduard Fuchs. In: Eduard Fuchs: Illustrierte Sittengeschichte. Band 3. Die galante Zeit. Teil I. Frankfurt am Main 1988. S. 9–18.
- Ich schneide die Zeit aus. Expressionismus und Politik in Franz Pfemferts ‚Aktion‘ 1911–1918. Hrsg. von Paul Raabe. München 1964.
- Imhoff, Maximilian Elias: Antisemitismus in der Linken. Ergebnisse einer quantitativen Befragung. Frankfurt am Main [u. a.] 2011.
- Izrine, Jean-Marc: Bernard Lazare entre judéité et anarchisme. In: Diasporiques 2 (2008). S. 120–122.
- Jacobson, Jacob: Die Stellung der Juden in den 1793 und 1795 von Preußen erworbenen polnischen Provinzen zur Zeit der Besitznahme. Marburg 1920.
- Jäckel, Eberhard u. Axel Kuhn (Hrsg.): Hitler. Sämtliche Aufzeichnungen 1905–1924. Stuttgart 1980.
- Janowsky, Oscar I.: The Jews and Minority Rights (1898–1919). New York/London 1933.
- Ders.: The Problem of Minorities. Conference on Jewish Relations Newsletter (April 1935).
- Ders.: People at Bay. The Jewish Problem in East-Central Europe. New York/London 1938.
- Ders. (Hrsg.): The American Jew. A Composite Portrait. New York 1942.
- Ders. u. Melvin M. Fagen: International Aspects of German Racial Policies. New York 1937.
- Jarcke, Carl Ernst: Carl Ludwig Sand und sein, an dem kaiserlich-russischen Staatsrath v. Kotzebue verübter Mord. Berlin 1831.
- Jay, Martin: Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950. Aus dem Amerikanischen von Hanne Herkommer und Bodo von Greiff. Frankfurt am M. 1981.
- Jensen, Uffa: Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert. Göttingen 2005. S. 147–195.

- Jochmann, Werner: Die Ausbreitung des Antisemitismus. In: Werner E. Mosse (Hrsg.): Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923. Ein Sammelband. Tübingen 1971. S. 409–510.
- Ders.: Gesellschaftskrise und Judenfeindschaft in Deutschland 1870–1945. Hamburg 1988.
- Jöhnk, Carsten: Die Bedeutung der Physiognomik für die englische Karikatur um 1800. Göttingen 1998.
- Johnson, Martin: The Dreyfus Affair. Honour and Politics in the Belle Époque. London 1999.
- Kahn, Mauritius: Bestand und Untergang der deutschen Juden. Antwort an Constantin Brunner. In: Der Morgen 8 (1932) H. 1. S. 72–80.
- Kalmar, Ivan: The Völkerpsychologie of Lazarus and Steinthal and the Modern Concept of Culture. In: Journal of the History of Ideas 48:4 (1987). S. 671–690.
- Kamnitzer, Heinz: Ein Mann sucht seinen Weg. Über Arnold Zweig. Schkeuditz 2001.
- Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Königsberg 1820.
- Ders.: Werke. Hrsg. von Rolf Toman. Köln 1995.
- Kaplan, Lawrence J.: Rabbi Abraham I. Kook, Rabbi Joseph B. Soloveitchik and Dr. Isaac Breuer on Jewish Identity and the Jewish National Revival. In: Charles Selengut (Hrsg.): Jewish Identity in the Postmodern Age. Scholarly and Personal Reflections. St. Paul, Minnesota 1999. S. 47–66.
- Kasch, Magdalena: Bericht über die Rettung der Manuskripte. In: Die Constantin Brunner Gemeinschaft. Interne Zeitschrift 1 (Mai 1947) H. 3. S. 24–29.
- Dies.: Meine letzten Jahre mit Constantin Brunner. Aufzeichnungen aus den Jahren 1935–37. Den Haag 1990.
- Katz, Jacob: A State within a State. The History of an Anti-Semitic Slogan. In: Ders.: Zur Assimilation und Emanzipation der Juden. Darmstadt 1982. S. 124–153.
- Ders.: Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933. München 1989.
- Ders.: Frühantisemitismus in Deutschland. In: Ders.: Karl Heinrich Rengstorf: Begegnungen von Deutschen und Juden in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Tübingen 1994. S. 79–91.
- Kaufmann, David: Das Judentum und die Ethnographie. In: Israelitische Wochenschrift 4 (1873). S. 57–58.
- Ders.: Die neue Spielart des alten Judenhasses. In: Israelitische Wochenschrift 4 (1873). S. 287–288
- Ders.: Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker (1880). In: Gesammelte Schriften von David Kaufmann. Bd. 3. Hrsg. von Markus Brann. Frankfurt am Main 1915. S. 520–536.
- Ders.: Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stoecker von einem, dessen Name nichts zur Sache tut. Berlin 1880.
- Ders.: Vom jüdischen Katechismus. Budapest 1884.
- Ders.: A zsidó káté. In: Magyar Zsidó Szemle 1 (1884). S. 119–127.
- Ders.: Zwei Göttinger Machzor-Handschriften ... In: Österreichische Monatsschrift für den Orient 11 (1885) 98. S. 117–118.
- Ders.: Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit. Eine Erwiderung. Leipzig 1887.
- Kernmayer, Hildegard [u.a.]: Sinnes-Wandel? Die Moderne und die Krise der Wahrnehmung. In: Kultur, Identität, Differenz. Wien und Zentraleuropa in der Moderne. Hrsg. von Moritz Csàky [u.a.]. Innsbruck 2004. S. 101–128.
- Keßler, Mario (Hrsg.): Arbeiterbewegung und Antisemitismus. Entwicklungslinien im 20. Jahrhundert. Bonn 1993.

- Ders.: Antisemitismus, Zionismus und Sozialismus. Arbeiterbewegung und jüdische Frage im 20. Jahrhundert. Mainz 1994.
- Kilcher, Andreas: „Das Gebot der Anpassung“. Constantin Brunners Ausweg aus dem Judentum. In: Constantin Brunner im Kontext. Ein Intellektueller zwischen Kaiserreich und Exil. Hrsg. v. Aue-Ben-David, Irene, Gerhard Lauer u. Jürgen Stenzel. Berlin/Jerusalem 2014. S. 269–290.
- Kistenmacher, Olaf: Zum Zusammenhang von Antisemitismus und Antizionismus. Die Nahost-Berichterstattung der Tageszeitung der KPD, „Die Rote Fahne“, während der Weimarer Republik. In: Michael Nagel, Moshe Zimmermann (Hrsg.): Judenfeindschaft und Antisemitismus in der deutschen Presse über fünf Jahrhunderte/Five hundred Years of Jew-Hatred and Anti-Semitism in the German Press. Bremen 2013. Band 2. S. 591–608.
- Ders.: Die Aktion (1911–1932), in: Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Band 6: Schriften und Periodika. Hrsg. von Wolfgang Benz. Berlin/Boston 2013. S. 9–10.
- Kittsteiner, Heinz-Dieter: Antisemitismus im Deutschen Idealismus. Eine Studie von Micha Brumlik. In: Neue Züricher Zeitung vom 10. Januar 2001.
- Klärung. 12 Autoren, Politiker über die Judenfrage. Berlin 1932.
- Kloke, Martin: Israel und die deutsche Linke. Zur Geschichte eines schwierigen Verhältnisses. Frankfurt am Main 1990.
- Knütter, Hans-Helmuth: Die Juden und die deutsche Linke in der Weimarer Republik 1918–1933. Düsseldorf 1971.
- Koestler, Arthur: Sonnenfinsternis. Übersetzt von Arthur Koestler. Hamburg 2005.
- König, Walther: Die Insel des Verständnisses oder Bedeutung Constantin Brunners für Überwindung des Judenhasses [vermutlich 1927]. Den Haag 1974.
- Kohler, George Y.: Is there a God „an sich“? Isaac Breuer on Kant's „noumena“. In: Association for Jewish Studies Review 36/1 (2012). S. 121–139.
- Koren, Roselyne u. Dan Michman (Hrsg.): Les intellectuels face à l'affaire Dreyfus alors et aujourd'hui: Perception et impact de l'affaire en France et à l'étranger. Paris 1998.
- Koselleck, Reinhart: Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848. München 1989.
- Ders.: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten [1975]. Frankfurt a. M. 1989.
- Kovach, Thomas (Hrsg.): A Companion to the Works of Hugo von Hofmannsthal. Rochester, New York 2002.
- Krauss, Samuel: David Kaufmann. Eine Biographie. Berlin 1901.
- Krieger, Karsten (Hrsg.): Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Kommentierte Quellenedition. München 2004. Zwei Bände.
- Krieger, Leonard: The German Idea of Freedom. Chicago 1957.
- Krone, Kerstin von der: Wissenschaft in Öffentlichkeit. Die Wissenschaft des Judentums und ihre Zeitschriften. Berlin [u.a.] 2011.
- Kroner, Philipp: Harmlose Largardeana. In: Jüdisches Literaturblatt 16 (1887): S. 15f., S. 58f., S. 72f., S. 21, S. 87f., S. 95f., S. 100f., S. 111f., S. 119f., S. 123f., S. 139f., S. 143f.
- Ders.: Theologischer Jahresbericht für 1885. Federzeichnungen [II]. In: Jüdisches Literaturblatt 16 (1887). S. 2f.
- Ders.: Litterarische Wandlungen. In: Jüdisches Literaturblatt 17 (1888). S. 201–203.
- Ders.: Die Lancade für Lagarde. In: Jüdisches Literaturblatt 17 (1888). S. 120f.

- Ders.: Ein argumentum ad hominem gegen Herrn Prof. de Lagarde. In: Jüdisches Literaturblatt 17 (1888). S. 84f.
- Kuenzlen, Gottfried: Der Neue Mensch. Frankfurt am Main 1997.
- Kuzio, Taras: The myth of the civic state: a critical survey of Hans Kohn's framework for understanding nationalism. In: Ethnic and Racial Studies 25:1 (2002). S. 20–39.
- Lagarde, Paul de: Lipman Zunz und seine Verehrer. In: Mittheilungen. Bd. 2. Göttingen 1886. S. 108–162.
- Ders.: Juden und Indogermanen. Eine Studie nach dem Leben. In: Mittheilungen. Bd. 2. Göttingen 1887. S. 262–351.
- Ders.: Targum Onkelos. Hrsg. und erläutert von Dr. A. Berliner. Berlin 1884. In: Mittheilungen. Bd. 2. Göttingen 1887. S. 163–182.
- Ders.: Wie es jetzt um das in diesen Mittheilungen 2 108 bis 182 Auseinandergesetzte steht. In: Mittheilungen. Bd. 4. Göttingen 1891. S. 153–160.
- Ders.: Deutsche Schriften. Gesamtausgabe letzter Hand. Göttingen 1903. Vierte Auflage.
- Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (Hrsg.): Wartburgfest 1817. Aufbruch zur deutschen Einheit (=Deutschland und Europa, Heft 21). Vaihingen/Enz 1991.
- Landsberger, Artur: Berlin ohne Juden [1925]. Bonn 1998.
- Langer, Ulrich: Heinrich von Treitschke. Politische Biographie eines deutschen Nationalisten. Düsseldorf 1998.
- Langewiesche, Dieter: Liberalism in Germany. Übersetzt v. Christiane Banerji. Houndmills 2000.
- Laplanche, Jean u. J.B. Pontalis: Vocabulaire de la Psychanalyse. Paris 1971.
- Lawitschka, Josef R.: Metageschichte. Jüdische Geschichtskonzeptionen im frühen 20. Jahrhundert: Franz Rosenzweig, Isaac Breuer und das Echo... Dissertation. Berlin 1996.
- Lazare, Bernard: L'antisémitisme, son histoire et ses causes. Paris 1894.
- Ders.: Contre l'antisémitisme. Histoire d'une polémique. Paris 1896.
- Ders.: L'affaire Dreyfus. Une erreur judiciaire. Deuxième mémoire avec des expertises d'écritures. Paris 1897.
- Ders.: Antisémitisme et révolution. Paris 1898.
- Ders.: Le nationalisme juif. Paris 1898.
- Ders.: Le fumier de Job. Fragments inédits précédés de portrait de Bernard Lazare per Charles Péguy. Paris 1928.
- Ders. u. Ephraïm Mikhaël: La fiancée de Corinthe. Légende Dramatique en trois actes. Paris 1888.
- Lazarus, Moritz: Was heißt national? Ein Vortrag. Berlin 1880.
- Ders.: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Herausgegeben, mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Klaus Christian Köhnke. Hamburg 2003.
- Ders.: Was heißt national? Ein Vortrag. In: Karsten Krieger: Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Kommentierte Quellenedition. München 2004. Band 1. S. 37–89.
- Ders. u. Heymann Steinthal: Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen. Mit einer Einleitung herausgegeben von Ingrid Belke. Tübingen 1971.
- Leder, Christoph Maria: Die Grenzgänge des Marcus Herz: Beruf, Haltung und Identität eines jüdischen Arztes gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Münster 2007.
- Leicht, Alfred: Lazarus, der Begründer der Völkerpsychologie. Leipzig 1904.
- Lenz, Max: Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Band 1: Gründung und Ausbau. Halle a.d. Saale 1910.

- Le Rider, Jacques: Der Fall Otto Weininger: Wurzeln des Antifeminismus und des Antisemitismus. Mit der Erstveröffentlichung der Rede auf Otto Weininger von Heimito von Doderer. Wien [u.a.] 1985.
- Ders.: *Modernity and Crises of Identity. Culture and Society in Fin-de-Siècle Vienna*. New York 1993.
- Lessing, Gotthold Ephraim: Werke und Briefe in 12 Bänden. Band 1. Hrsg. von Wilfried Barner. Frankfurt am Main 1987.
- Lessing, Theodor: Der jüdische Selbsthaß. Berlin 1930.
- Ders.: Der jüdische Selbsthaß. Berlin 2004.
- Leuschen-Seppel, Rosemarie: Sozialdemokratie und Antisemitismus. Die Auseinandersetzungen der Partei mit den konservativen und völkischen Strömungen des Antisemitismus 1871–1914. Bonn 1978.
- Levenson, Alan: Missionary Protestants as Defenders and Detractors of Judaism: Franz Delitzsch and Hermann Strack, in: *Jewish Quarterly Review* 92 (2002). S. 383–420.
- Levinger, Ernst: Zur Psychopathologie des Rassenhasses. In: *Zeitschrift für die Gesamte Neurologie und Psychatrie* 129 (1930). H. 1. S. 398–403.
- Levy, Daniel u. Natan Sznaider: *The Holocaust and Memory in the Global Age*. Übersetzt von Assenka Oksiloff. Philadelphia 2006.
- Liebich, Andre: Searching for the perfect Nation: the Itinerary of Hans Kohn (1891–1971). In: *Nations and Nationalism* 12:4 (2006). S. 579–596.
- Liebknecht, Wilhelm: Rede des Reichstagsabgeordneten Wilhelm Liebknecht über den Kölner Parteitag mit besonderer Berücksichtigung der Gewerkschaftsbewegung gehalten zu Bielefeld am 29. Oktober 1893. Bielefeld 1893.
- Loeffler, James: Between Zionism and Liberalism. Oscar Janowsky and Diaspora Nationalism in America. In: *Association for Jewish Studies Review* 34 (2010) H. 2. S. 289–308.
- Lorenz, Dagmar: *Wiener Moderne*. Stuttgart/Weimar 2007.
- Lowenstein, Steven M.: Soziale Aspekte der Krise des Berliner Judentums 1780 bis 1830. In: Marianne Awerbuch u. Stefi Jersch-Wenzel: *Bild und Selbstbild der Juden Berlins zwischen Aufklärung und Romantik*. Berlin 1992. S. 81–106.
- Löwenthal, Leo: Falsche Propheten. Studien zur faschistischen Agitation. Aus dem Amerikanischen von Susanne Hoppmann-Löwenthal. Frankfurt am Main 1990.
- Luhmann, Niklas: Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition. In: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1. S. 19. Frankfurt a. M. 1993. S. 9–71.
- Lustiger, Arno: *Rotbuch: Stalin und die Juden. Die tragische Geschichte des Jüdischen Antifaschistischen Komitees und der sowjetischen Juden*. Berlin 2002. Zweite Auflage.
- Luxemburg, Rosa: *Nationalitätenfrage und Autonomie. Aus dem Polnischen von Holger Politt*. Berlin 2012.
- Dies.: *Nach dem Pogrom. Texte über Antisemitismus 1910/11. Aus dem Polnischen von Holger Politt*. Potsdam 2014.
- Mach, Ernst: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen*. Jena 1903. Vierte Auflage.
- Mann, Heinrich: *Ein Zeitalter wird besichtigt* [1946]. Reinbek bei Hamburg 1976.
- Mannheim, Karl: *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Frankfurt am Main 1984.

- Marshall, Thomas H.: *Citizenship and Social Class. Class, Citizenship, and Social Development* [1949]. Westport 1976.
- Marx, Karl: *Zur Judenfrage* [1843/44]. In: *Marx-Engels-Werke* (MEW), Band 1. Berlin 1981. 13., überarbeitete Auflage. S. 347–377.
- Ders.: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. In: MEW. Bd. 42. Berlin 1983.
- Marx, Karl u. Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei* [1848]. In: Dies.: *Studienausgabe*. Bd. 3: *Geschichte und Politik I*. Berlin 2004. S. 61–91.
- Massing, Paul W.: *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*. Frankfurt am Main 1986.
- Maßmann, Hans Ferdinand: *Kurze wahrhaftige Beschreibung des großen Burschenfestes auf der Wartburg bei Eisenach am 18ten und 19ten des Siegesmondes 1817*. Eisenach 1817.
- Matthes, Hendrik: *Constantin Brunner. Eine Einführung*. Düsseldorf 2000.
- Mauthner, Fritz: *Der neue Ahasver: Roman aus Jung-Berlin*. Dresden [u.a.] 1882.
- Mayer, Hans: *Außenseiter*. Frankfurt am Main 1977.
- Mayeur, Jean-Marie: *Les Débuts de la Troisième République, 1871–1898*. Paris 1973.
- Mendelsohn, Ezra: *The Jews of East Central Europe between the World Wars*. Bloomington 1983.
- Mendes-Flohr, Paul: *Im Schatten des Weltkrieges*. In: Ders. u. Avraham Barkai: *Aufbruch und Zerstörung 1918–1945 (=Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 4)*. München 1997. S. 15–36.
- Meyer, Michael A.: *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*. New York/Oxford 1988.
- Ders.: *Two Persistent Tensions within Wissenschaft des Judentums*. In: *Modern Judaism* 24 (2004) 2. S. 105–119.
- Michaelis, Johann David: *Über das Lustspiel ‚Die Juden‘*. In: *Göttingische Anzeigen von Gelehrten Sachen vom 13. Juni 1754*. S. 621.
- Miron, Guy: *Emancipation and Assimilation in the German-Jewish Discourse of the 1930s*. In: *Leo Baeck Institute Year Book* 48 (2003). S. 165–189.
- Ders.: *The Waning of Emancipation. Jewish History, Memory, and the Rise of Fascism in Germany, France, and Hungary*. Detroit, Mich. 2011.
- Mittleman, Alan L.: *Between Kant and Kabbalah. An Introduction to Isaac Breuer’s Philosophy of Judaism*. Albany 1990.
- Ders.: *Two Orthodox Jewish Theories of Rights. Sol Roth and Isaac Breuer*. In: *Jewish Political Studies Review* 3/3–4 (1991). S. 97–107.
- Mollier, Jean-Yves: *Le scandale de Panama*. Paris 1991.
- Monk, Ray: *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*. London 1990.
- Morgenstern, Matthias: *Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaac Breuer und die Geschichte des „Austrittsstreits“ in der deutsch-jüdischen Orthodoxie*. Tübingen 1995.
- Mosse, George L.: *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*. London 1966.
- Ders.: *Towards a Final Solution. A History of European Racism*. New York 1978.
- Ders.: *Die Geschichte des Rassismus in Europa*. Übersetzt von Elfriede Burau u. Hans Günter Holl. Frankfurt am Main 1990.
- Mosse, Werner E.: *Der Niedergang der Weimarer Republik und die Juden*. In: Ders. u. Arnold Paucker (Hrsg.): *Entscheidungsjahr 1932. Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik*. Ein Sammelband. Tübingen 1966. S. 3–50.
- Ders. u. Arnold Paucker (Hrsg.): *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923*. Tübingen 1971.

- Müller, Hans-Harald [u. a.] (Hrsg.): Arnold Zweig: Psyche, Politik und Literatur. Bern 1993.
- Müller-Claudius, Michael: Deutsche Rassenangst. Eine Biologie des deutschen Antisemitismus. Berlin 1927.
- Ders.: Antisemitismus als Angriff auf die Seele. Eine dringende jugendpsychologische Erörterung. Berlin 1931.
- Müller-Tamm, Jutta: Abstraktion als Einfühlung. Zur Denkfigur der Projektion in Psychophysiologie, Kulturtheorie, Ästhetik und Literatur der frühen Moderne. Freiburg 2005.
- Münch, Richard: Soziologische Theorie. Band 1: Grundlegung durch die Klassiker. Frankfurt am Main 2002.
- Münzer, Thomas [i.e. Friedrich Meyer-Schönbrunn]: Das Judentum als Nationalreligion! Völkische Zionisten und Nationaldeutsche?? Ueber Constantin Brunners Buch „Von den Pflichten der Juden und von den Pflichten des Staates“. In: Der Nationale Sozialist. 20. September 1930.
- Myers, David N.: Resisting History. Historicism and its Discontents in German-Jewish Thought. Princeton 2003.
- Ders.: „Glaube und Geschichte“. A Vexed Relationship in German-Jewish Culture. In: Gotzmann, Andreas u. Christian Wiese (Hrsg.): Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives. Leiden 2007. S. 54–72.
- Nechunia [Simon Schwab]: Die große Abrechnung. In: Der Israelit 74. 31. August 1933. 35. S. 1–3.
- Nettl, Peter: Rosa Luxemburg. Vom Autor gekürzte Ausgabe. Aus dem Englischen von Karl Römer. Köln/Berlin 1969.
- Nienhaus, Stefan: Geschichte der deutschen Tischgesellschaft (= Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte, Band 115). Tübingen 2003.
- Niewöhner, Friedrich: Isaac Breuer und Kant. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 17 (1975). S. 142–150.
- Ders.: Selbsthass, jüdischer. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 9. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel 1995. Sp. 459.
- Nöldeke, Theodor: Erklärung. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 34 (1880). S. 403–404.
- Nohr, Olaf: Vernunft als Therapie und Krankheit. In: Interdisziplinäre Begriffsgeschichte 2:1 (2013). S. 8–20.
- Nonn, Christoph: Antisemitismus. Darmstadt 2008.
- Norden, Joseph: Zwei neue Bücher Constantin Brunners über Juden und Judentum. In: Jüdisch-liberale Zeitung 11. Nr. 28/29 (22. Juli 1931).
- Olbrich, Harald (Hrsg.): Sozialistische deutsche Karikatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Berlin 1983. Zweite Auflage.
- Oppenheimer, Franz: Der Antisemitismus im Lichte der Soziologie. In: Der Morgen. Monatszeitschrift der deutschen Juden 1 (1925). S. 148–161.
- Oriol, Philippe: Bernard Lazare. Anarchiste et nationaliste juif. Paris 1999.
- Ders.: Bernard Lazare. Paris 2003.
- Paalzow, Christian L.: Die Juden. Nebst einigen Bemerkungen über das Sendschreiben an Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin von einigen Hausvätern jüdischer Religion und die darauf erfolgte Tellersche Antwort. Berlin 1799.

- Pätzke, Hartmut: Zu Eduard Fuchs und seiner Bedeutung für die Geschichte der Karikatur. In: *Bildende Kunst* 34 (1986) 2. S. 81–83.
- Pätzold, Kurt: *Die Mär vom Antisemitismus*. Berlin 2010.
- Panther, Teo (Hrsg.): *Alle Macht den Räten!* Band 1: Novemberrevolution 1918. Münster 2007.
- Papcke, Sven: *Weltferne Wissenschaft. Die deutsche Soziologie der Zwischenkriegszeit vor dem Problem des Faschismus/Nationalsozialismus*. In: *Ordnung und Theorie. Beiträge zur Geschichte der Soziologie in Deutschland*. Hrsg. von Sven Papcke. Darmstadt 1986. S. 168–222.
- Parsons, Talcott: *The Sociology of Modern Anti-Semitism*. In: Isaque Graeber und Stuart Henderson (Hrsg.): *Jews in a Gentile World*. New York 1942. S. 101–122.
- Paucker, Arnold: *Der jüdische Abwehrkampf gegen Antisemitismus und Nationalsozialismus in den letzten Jahren der Weimarer Republik*. Hamburg 1968.
- Ders.: *Deutsche Juden im Kampf um Recht und Freiheit. Studien zu Abwehr, Selbstbehauptung und Widerstand der deutschen Juden seit dem Ende des 19. Jahrhunderts*. Teetz 2003.
- Penkower, Monty Noam: *Honorable Failures against Nazi Germany. McDonald's Letter of Resignation and the Petition in its Support*. In: *Modern Judaism* 30 (2010). H. 3. S. 247–298.
- Peter, Lothar: *Literarische Intelligenz und Klassenkampf*. Köln 1972.
- Pfemfert, Franz: *Die Revolutions G.m.b.H. Agitation und politische Satire in der ‚Aktion‘*. Wismar/Steinbach 1973.
- Ders.: *Ich setze diese Zeitschrift wider diese Zeit. Sozialpolitische und literaturkritische Texte*. Hrsg. von Wolfgang Haug. Darmstadt/Neuwied 1985.
- Ders.: *Erinnerungen und Abrechnungen*. Hrsg. von Lisbeth Exner u. Herbert Kapfer. München 1999.
- Philippson, Ludwig: *Juden und Indogermanen*. In: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 51 (1887). S. 757–760, S. 771–775.
- Piltz, Georg: *Geschichte der europäischen Karikatur*. Berlin 1976.
- Pinner, Ernst Ludwig: *Brunner, Constantin*. In: *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens*. Hrsg. v. Georg Herlitz und Bruno Kirschner. Bd. 1. Berlin 1927. Sp. 1183f.
- Ders.: *Was bedeutet Constantin Brunner für die Juden?* In: *Mitteilungen der Jüdischen Reformgemeinde zu Berlin* Nr. 3. 1. März 1930. S. 5–8; Nr. 4. 1. Mai 1930. S. 1–4.
- Ders.: *Neues von Constantin Brunner. „Von den Pflichten der Juden und von den Pflichten des Staates“*. In: *Deutsche Allgemeine Zeitung* vom 15. Oktober 1930.
- Ders.: *Zum Thema: Emanzipation und Zionismus*. In: *Die Constantin Brunner-Gemeinschaft. Interne Zeitschrift* 1. August 1946. H. 1. S. 8–16.
- Pinsker, Leon: *„Autoemanzipation!“ Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden. Mit einer Vorbemerkung von Achad Haam*. Berlin 1936. Achte Auflage.
- Pinson, Koppel S. (Hrsg.): *Essays on Anti-Semitism*. New York 1942.
- Ders. (Hrsg.): *Essays on Antisemitism. Second Edition*. New York 1946. Zweite, erweiterte Auflage.
- Ders.: *Antisemitism*. In: *Encyclopaedia Britannica. A new Survey of Universal Knowledge*. London 1953. Bd. II. S. 74–78.
- Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. V: *Die Aufklärung und ihre jüdenfeindliche Tendenzen*, Worms 1983.
- Ders.: *Vom Antizionismus zum Antisemitismus [1969]*. Übersetzt von Franziska Sick [u.a.], Freiburg 1992.

- Polnauer, David: David Kaufmanns Briefe an Paul de Lagarde. In: Udim. Zeitschrift der Rabbinerkonferenz in der Bundesrepublik Deutschland 16 (1992). S. 71–86.
- Postone, Moishe: Die Logik des Antisemitismus. In: Merkur 36 (1982). S. 13–25.
- Ders.: Antisemitismus und Nationalsozialismus. Übersetzt von Dan Diner und Renate Schumacher. In: Ders.: Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen. Freiburg im Breisgau 2005. S. 165–194.
- Preissler, Holger: Heinrich Leberecht Fleischer. Ein Leipziger Orientalist, seine jüdischen Studenten, Promovenden und Kollegen. In: Bausteine einer jüdischen Geschichte der Universität Leipzig. Hrsg. von Stephan Wendehorst. Leipzig 2006. S. 245–268.
- Prinz, Joachim: Wir Juden. Berlin 1934.
- Pufelska, Agnieszka: Aufklärung. In: Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3: Begriffe, Theorien, Ideologien. Hrsg. von Wolfgang Benz. München 2010. S. 34–36.
- Pulzer, Peter: The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria. London 1988.
- Ders.: Jews and the German State. Oxford 1992.
- Ders.: Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich, 1867–1914. Vom Autor durchgesehene u. um einen Forschungsbericht erweiterte Neuausgabe. Göttingen 2004.
- Puschner, Marco: Antisemitismus im Kontext der Politischen Romantik. Konstruktionen des „Deutschen“ und des „Jüdischen“ bei Arnim, Brentano und Saul Ascher. Tübingen 2008.
- Ragins, Sanford: Jewish Responses to Anti-Semitism in Germany, 1870–1914. A Study in the History of Ideas. Cincinnati 1980.
- Rahmer, Moritz: Erklärung [I]. In: Jüdisches Literaturblatt 15 (1886). S. 196.
- Ders.: Erklärung [II]. In: Jüdisches Literaturblatt 15 (1886). S. 204.
- Ranc, Julijana: Alexandra Ramm-Pfemfert. Ein Gegenleben. Hamburg 2003.
- Rathenau, Walther: Höre Israel! In: Die Zukunft 18 (1897). S. 454–462.
- Reemtsma, Jan Philipp: u.a. Falun, Reden und Aufsätze. Berlin 1992.
- Rehberg, Karl-Siegbert: Das Bild des Judentums in der frühen deutschen Soziologie. „Fremdheit“ und „Rationalität“ als Typusmerkmale bei Werner Sombart, Max Weber und Georg Simmel. In: Judentum, Antisemitismus und europäische Kultur. Hrsg. von Hans Otto Horch. Tübingen 1988. S. 151–186.
- Reichmann, Eva: Leben oder Untergang? Eine Antwort an Constantin Brunner. In: C.V.-Zeitung 10, Nr. 42 (16. Oktober 1931), S. 495f.
- Dies.: Die Flucht in den Hass. Die Ursachen der deutschen Judenkatastrophe. Frankfurt a. M. [1954].
- Dies.: Größe und Verhängnis deutsch-jüdischer Existenz. Zeugnisse einer tragischen Begegnung. Heidelberg 1974.
- Reissner, Hanns Günther: Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz. Tübingen 1965.
- Rensmann, Lars: Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität. Berlin/Hamburg 1998.
- Ders.: Demokratie und Judenbild. Antisemitismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland. Wiesbaden 2004.
- Report of the Conference on Jewish Relations for 1935. Hrsg. von der Conference on Jewish Relations. New York o. J.
- Richter, Dirk: Der Mythos der „guten“ Nation. Zum theoriegeschichtlichen Hintergrund eines folgenschweren Missverständnisses. In: Soziale Welt 45 (1994). S. 304–323.

- Richter, Joachim Burkhard: Hans Ferdinand Maßmann: Altdeutscher Patriotismus im 19. Jahrhundert. Berlin/New York 1992.
- Rieger, Paul: Ein Vierteljahrhundert im Kampf um das Recht und die Zukunft der deutschen Juden. Ein Rückblick auf die Geschichte des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens in den Jahren 1893–1918. Berlin 1918.
- Ritter, Frederick: Constantin Brunner und seine Stellung zur Judenfrage. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts. 1975. Neue Folge 14. Nr. 51. Tel-Aviv 1975. S. 40–79.
- Robertson, Ritchie: The Jewish Question in German Literature, 1749–1939. Emancipation and Its Discontents. Oxford/New York 1999.
- Robison, Sophia Moses: Jewish Population Studies. New York 1943.
- Rocker, Rudolf: Aus den Memoiren eines deutschen Anarchisten. Übersetzt von Andrea Laskowski u. Hans-Martin Lohmann. Frankfurt am Main 1974.
- Rohrer, Joseph: Bemerkungen auf einer Reise von der Türkischen Gränze über die Bukowina, Ost- und Westgalizien, Schlesien und Mähren nach Wien. Wien 1804.
- Ders.: Versuch über die jüdischen Bewohner der Österreichischen Monarchie. Wien 1804.
- Rose, Paul L.: *Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner*. Princeton 1990.
- Rosenberg, Hans: Große Depression und Bismarckzeit. Wirtschaftsablauf, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa. Berlin 1967.
- Rosenstein, David: The Conference on Jewish Relations. An Appraisal by a Participant. In: *Jewish Social Studies* 17 (1955). S. 239–241.
- Rosenthal, Ferdinand: Briefe Prof. Kaufmann's an Berliner. In: Festschrift zum siebenzigsten Geburtstage A. Berliner's. Hrsg. von Aron Freimann und Meir Hildesheimer. Frankfurt am Main 1903. S. 301–330.
- Rosenthal, Jacob: „Die Ehre des jüdischen Soldaten“. Die Judenählung im Ersten Weltkrieg und ihre Folgen. Frankfurt a.M./New York 2007.
- Rougerie, Jacques: Paris insurgé – La Commune de 1871. Paris 2006.
- Rubenstein, Joshua: Leon Trotsky. New Haven/London 2011.
- Rühs, Friedrich: Ueber die Ansprüche der Juden auf das deutsche Bürgerrecht. In: Zeitschrift für die neueste Geschichte, die Staaten- und Völkerkunde. Bd. 3/1815. S. 132f.
- Ders.: Die Rechte des Christenthums und des deutschen Volkes, vertheidigt gegen die Ansprüche der Juden und ihrer Verfechter. Berlin 1816.
- Rürup, Reinhard: Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt am Main 1987.
- Ders.: Der moderne Antisemitismus und die Entwicklung der historischen Antisemitismusforschung. In: Werner Bergmann und Mona Körte (Hrsg.): *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften*. Berlin. 2004, S. 117–136.
- Salecker, Hans Joachim: Der Liberalismus und die Erfahrung der Differenz. Über die Bedingungen der Integration der Juden in Deutschland. Berlin/ Bodenheim 1999.
- Salomon, Gottfried: Soziologie des Judenhasses. In: *Der Morgen* 4 (1932). S. 260–268.
- Salzborn, Samuel: Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich. Frankfurt am Main/New York 2010.
- Ders. u. Sebastian Voigt: Antisemiten als Koalitionspartner? Die Linkspartei zwischen Antizionismus und dem Streben nach Regierungsfähigkeit. In: *Zeitschrift für Politik* 3 (2011). S. 290–309.
- Sarasin, Philipp: Was ist Wissensgeschichte? In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 36 (2011). H. 1. S. 159–172.

- Sartre, Jean-Paul: Überlegungen zur Judenfrage [1944]. In: Ders.: Überlegungen zur Judenfrage. Aus dem Französischen von Vincent von Wroblewsky. Reinbek bei Hamburg 1994. S. 9–91.
- Schäfers, Bernhard (Hrsg.): Einführung in die Gruppensoziologie. Geschichte – Theorien – Analysen. Heidelberg/Wiesbaden 1994.
- Schenk, Tobias: Der preußische Weg der Judenemanzipation. Zur Judenpolitik des „aufgeklärten Absolutismus“. In: Zeitschrift für historische Forschung 35 (2008). S. 449–482.
- Ders.: Wegbereiter der Emanzipation?: Studien zur Judenpolitik des „Aufgeklärten Absolutismus“ in Preußen (1763–1812). Berlin 2010.
- Schlögel, Karl: Terror und Traum. Moskau 1937. Frankfurt am Main 2011. Zweite Auflage.
- Schmidt, Holger: Antisemitismus, Israelkritik und „Judenknax“. Antisemitismus in der deutschen Linken nach 1945. Bonn 2010.
- Schmidt, Jochen: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik, 1750–1945. Bd. 2. Darmstadt 1985.
- Schmieder, Falko: Von der Methode der Aufklärung zum Mechanismus des Wahns. Zur Geschichte des Begriffs ‚Projektion‘. In: Abhandlungen. Archiv für Begriffsgeschichte 47 (2005). S. 163–189.
- Ders.: ‚Entwurfsarten‘ im Zusammenhang. Zur interdisziplinären Geschichte des Projektionsbegriffs. In: Ernst Müller u. Falko Schmieder (Hrsg.): Begriffsgeschichte der Naturwissenschaften. Zur historischen und kulturellen Dimension naturwissenschaftlicher Konzepte. Berlin/New York 2008. S. 73–93.
- Schmitz, Siegfried: Der Judenhaß und die Juden. In: Esra 1 (1919–1920). H. 4. S. 122–125.
- Schnapper, Dominique: The idea of Nation. In: Qualitative Sociology 18:2 (1995). S. 177–187.
- Schorsch, Ismar: Jewish Reactions to German Anti-Semitism, 1870–1914. New York [u.a.] 1972.
- Ders.: Converging Cognates: The Intersection of Jewish and Islamic Studies in Nineteenth Century Germany. In: Leo Baeck Institute Year Book 55 (2010). S. 3–36.
- Schrader, Fred. E.: Der Moskauer Prozeß 1936. Zur Sozialgeschichte eines politischen Feindbildes. Frankfurt a. M./New York 1995.
- Schröter, Michael: Fließ versus Weininger, Swoboda and Freud. The Plagiarism Conflict of 1906 assessed in the Light of the Documents. In: Psychoanalysis and History 5:2 (2003). S. 147–173.
- Schwab, Simon: Heimkehr ins Judentum. Frankfurt a. M. 1934.
- Ders. [unter dem Pseudonym Nechunia]: Die große Abrechnung. In: Der Israelit 74 (1933). 35. S. 1–3.
- Seidler, Meir: Isaac Breuer’s Concept of Law. In: Jewish Law Association Studies 8 (2000). S. 167–171.
- Sieg, Ulrich: Deutschlands Prophet. Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus. München 2007.
- Schorske, Carl E.: Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture. London 1979.
- [Schulenburg, Lutz:] Franz Pfemfert. Zur Erinnerung an einen revolutionären Intellektuellen. In: Die Aktion. Zeitschrift für Politik, Literatur, Kunst 209 (2004).
- Schulte, Christoph: Die jüdische Aufklärung: Philosophie, Religion, Geschichte. München 2002.
- Schulze Wessel, Julia: Ideologie der Sachlichkeit. Hannah Arendts politische Theorie des Antisemitismus. Frankfurt am Main 2006.
- Schütrumpf, Jörn (Hrsg.): Rosa Luxemburg oder: Der Preis der Freiheit. Berlin 2006.
- Sedow, Leo: Rotbuch über den Moskauer Prozeß 1936. Trotzki’s Sohn klagt an [1937]. Frankfurt am Main 1988. Vierte Auflage.

- Sengoopta, Chandak: *Otto Weininger. Sex, Science, and Self in Imperial Vienna*. Chicago, London 2000.
- Sheehan, James J.: *German Liberalism in the Nineteenth Century*. Chicago 1978.
- Silberner, Edmund: *Was Marx an anti-Semite?* In: *Historica Judaica* 1 (1949). S. 3–52.
- Ders.: *Kommunisten zur Judenfrage. Zur Geschichte von Theorie und Praxis des Kommunismus*. Opladen 1983.
- Siegfried, Carl: *Techen. Zwei Göttinger Machzorhandschr.* In: *Theologischer Jahresbericht* 5 (1885). S. 19f.
- Ders.: *Literatur zum Alten Testament*. In: *Theologischer Jahresbericht* 7 (1887). S. 77.
- Ders.: *Ziemlich, B., Machsor Nürnberg*. In: *Theologischer Jahresbericht* 7 (1887). S. 70.
- Simmel, Ernst (Hrsg.): *Anti-Semitism. A Social Disease*. New York/Boston 1946.
- Ders.: *Antisemitismus*. Übersetzt von Heidemarie Fehlhaver [u. a.] Frankfurt am Main 1993.
- Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* [1908]. Frankfurt am Main 2013.
- Ders.: *Grundfragen der Soziologie*. Berlin/Leipzig 1917.
- Slezkine, Yuri: *The Jewish Century*. Princeton 2004.
- Söllner, Alfons: „Adieu, la France?“ – Frankreich im Frühwerk Hannah Arendts. In: Ders. (Hrsg.): *Deutsche Frankreich-Bücher aus der Zwischenkriegszeit*. Baden-Baden 2011. S. 317–346.
- Sombart, Werner: *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Leipzig 1911.
- Sommerfeldt, Josef: *Die Judenfrage als Verwaltungsproblem in Südpreußen*. Berlin 1942.
- Sorkin, David: *The Impact of Emancipation on German Jewry: a Reconsideration*. In: Jonathan Frankel u. Steven J. Zipperstein: *Assimilation and Community*. Cambridge 1991. S. 177–198.
- Stalin, Josef: *Werke. Band 10: August-Dezember 1927*. Stuttgart 1953.
- Stangneth, Bettina: *Antisemitische und antijudaistische Motive bei Immanuel Kant? Fakten. Meinungen. Folgen*. In: *Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung*. Hrsg. von Horst Gronke [u. a.]. Würzburg 2001. S. 11–124.
- Stenzel, Jürgen (Hrsg.): „Ich habe einen Stachel zurückgelassen...“ *Beiträge zum Constantin Brunner-Symposium*. Hamburg 1995. Essen 1995 (Brunner im Gespräch 4).
- Ders.: *Philosophie als Antimetaphysik. Zum Spinozabild Constantin Brunners*. Würzburg 2002 (Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft 10).
- Ders.: *Die Philosophie Constantin Brunners*. Essen 2003 (Brunner im Gespräch 7).
- Ders. u. Irene Aue-Ben-David (Hrsg.): *Constantin Brunner. Ausgewählte Briefe 1884–1937*. Göttingen 2012.
- Sterling, Eleonore: *Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland (1815–1850)*. Frankfurt a. M. 1969.
- Stern, Fritz: *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*. Stuttgart 2005.
- Steuer, Daniel: *A book that won't go away. Otto Weininger's Sex and Character*. In: Otto Weininger : *Sex and Character. An investigation of fundamental principles*. Übersetzt von Ladislaus Löb. Hrsg. von Daniel Steuer u. Laura Marcus. Bloomington, Indiana 2005.
- Stoetzler, Marcel: *The State, the Nation, and the Jews. Liberalism and the Antisemitism Dispute in Bismarck's Germany*. Lincoln/London 2008.
- Ders.: *Cultural Difference in the National State: from trouser-selling Jews to unbridled Multiculturalism*. In: *Patterns of Prejudice* 42:3 (2008). S. 245–279.
- Ders.: *Antisemitism, Capitalism, and the Formation of Sociological Theory*. In: *Patterns of Prejudice* 44:2 (2010). S. 160–193.

- Ders.: (Hrsg.): *Antisemitism and the Constitution of Sociology*. Lincoln/London 2014.
- Strack, Hermann L.: Die Juden, dürfen sie „Verbrecher von Religions wegen“ genannt werden? Aktenstücke, zugleich als ein Beitrag zur Kennzeichnung der Gerechtigkeitspflege in Preussen. Berlin 1893.
- Ders.: Techen, Dr. L., Zwei Göttinger Machzorhandschriften ... In: *Theologisches Literaturblatt* 6 (1885). Sp. 74.
- Strauss, Herbert A.: Foreword. In: Helen Fein (Hrsg.): *The Persisting Question. Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism*. Berlin [u. a.] 1987. S. V–VIII.
- Studt, Christoph: no-man's land. Die Karikatur als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung. In: *Historisch-Politische Mitteilungen*. Nr. 15. Köln 2008. S. 63–80.
- Suchy, Barbara: *Lexikographie und Juden im 18. Jahrhundert. Die Darstellung von Juden und Judentum in den englischen, französischen und deutschen Lexika und Enzyklopädien im Zeitalter der Aufklärung*. Köln/Wien 1979.
- Techen, Ludwig: *Zwei Göttinger Machzorhandschriften. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde an der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen*. Göttingen 1884.
- Thalheimer, Siegfried (Hrsg.): *Die Affäre Dreyfus*. München 1963.
- Thulin, Mirjam: *Kaufmanns Nachrichtendienst. Ein jüdisches Gelehrtennetzwerk im 19. Jahrhundert*. Göttingen 2012.
- Timms, Edward u. Ritchie Robertson: *Vienna 1900*. From Altenberg to Wittgenstein. Edinburgh 1990.
- Toland, John: *Gründe für die Einbürgerung der Juden in Großbritannien und Irland*. Stuttgart 1965.
- Toole, Margaret Mary: Book Review: *Essays on Antisemitism*, edited by Koppel S. Pinson. In: *The American Catholic Sociological Review* 8 (1947). H. 3. S. 231f.
- Treitschke, Heinrich von: *Der Sozialismus und seine Gönner*. In: *Preußische Jahrbücher* 34 (1874). S. 67–110.
- Ders.: *Unsere Aussichten*. In: *Preußische Jahrbücher* 44 (1879). S. 559–576.
- Ders.: *Unsere Aussichten*. In: *Der Berliner Antisemitismusstreit*. Hrsg. von Walter Boehlich. Frankfurt am Main 1988. S. 7–14.
- Ders.: *Unsere Aussichten*. In: Karsten Krieger: *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Kommentierte Quellenedition*. Im Auftrag des Zentrums für Antisemitismusforschung. München 2004. S. 6–16.
- Trotsky, Leon: *On the Jewish Question*. New York 1970.
- Trotzki, Leo: *Mein Leben. Versuch einer Autobiographie*. Übersetzt von Alexandra Ramm. Frankfurt am Main 1987.
- Ders.: *Thermidor und Antisemitismus*. In: Ders.: *Schriften 1. Sowjetgesellschaft und stalinistische Diktatur*. Band 1.2 (1936–1940). Hrsg. von Helmut Dahmer [u. a.]. Hamburg 1988. S. 1040–1052.
- Ucko, Sinai (Siegfried): *Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums*. In: Wilhelm, Kurt (Hrsg.): *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*. Bd. I. Tübingen 1967. S. 315–352.
- Ullrich, Peter: *Die Linke, Israel und Palästina. Nahostdiskurse in Großbritannien und Deutschland*. Berlin 2009.

- Ders.: Deutsche, Linke und der Nahostkonflikt. Politik im Antisemitismus- und Erinnerungsdiskurs. Göttingen 2013.
- Ullrich, Peter u. Alban Werner: Ist „Die Linke“ antisemitisch? Über Grauzonen der „Israelkritik“ und ihre Kritiker. In: Zeitschrift für Politik 4 (2011). S. 424–441.
- Ulmer, Martin: Antisemitismus in Stuttgart 1871–1933. Studien zum öffentlichen Diskurs und Alltag. Berlin 2011.
- „... und handle mit Vernunft“. Beiträge zur europäisch-jüdischen Beziehungsgeschichte. Festschrift zum 20jährigen Bestehen des Moses Mendelssohn Zentrums. Hildesheim [u.a.] 2012.
- Urban-Fahr, Susanne: Der Philo-Verlag 1919–1938. Abwehr und Selbstbehauptung. Olms 2001.
- Urofsky, Melvin I.: A Voice That Spoke for Justice. The Life and Times of Stephen S. Wise. New York 1982.
- Vetter, Matthias: Antisemiten und Bolschewiki. Zum Verhältnis von Sowjetsystem und Judenfeindschaft 1917–1939. Berlin 1995.
- Viefhaus, Erwin: Die Minderheitenfrage und die Entstehung der Minderheitenschutzverträge auf der Pariser Friedenskonferenz 1919: Eine Studie zur Geschichte des Nationalitätenproblems im 19. und 20. Jahrhundert. Würzburg 1960.
- Völkerling, Klaus: Einleitung. In: Eduard Fuchs, Karl Kaiser, Ernst Klar: Aus dem Klassenkampf. Soziale Gedichte. Berlin 1978. S. XI–XXXVII.
- Volkov, Shulamit: Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays. Übersetzt von Holger Fließbach [u. a.]. München 2000. Zweite Auflage.
- Dies.: Germans, Jews and Antisemites: Trials in Emancipation. Cambridge 2006.
- Voltaire: Dictionnaire philosophique, portatif. Nouvelle Édition. Londres 1765.
- Voltaire: Œuvres complètes de Voltaire: Dictionnaire philosophique- Tome V. Paris 1819.
- Voss, Otto Karl Friedrich von: An das Kabinettsministerium vom 19.03.1801. In: Das Geheime Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz. Rep. 89. Geheimer Rat Beziehungen zu Polen. Nr. 59b. K. 4.
- Wagner, Richard: Das Judentum in der Musik [1850/1869]. In: Jens Malte Fischer: Richard Wagners „Das Judentum in der Musik“. Frankfurt a. M./Leipzig 2000. S. 141–196.
- Walter, Dirk: Antisemitische Kriminalität und Gewalt. Judenfeindschaft in der Weimarer Republik. Bonn 1999.
- Weber, Albrecht: Zur Klarstellung. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 34 (1880). S. 404–414.
- Weber, Hermann u. Ulrich Mählert (Hrsg.): Verbrechen im Namen der Idee. Terror im Kommunismus 1936–1938. Berlin 2007.
- Weber, Max: Politik als Beruf [1919]. In: Ders.: Gesammelte Politische Schriften. Tübingen 1988. S. 505–560.
- Weinacht, Paul-L.: „Staatsbürger“. Zur Geschichte und Kritik eines politischen Begriffs“. In: Der Staat 1 (1969). Band 8 (Heft 1/4). S. 41–63.
- Weininger, Otto: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung [1903]. Wien/Leipzig 1908.
- Ders.: Sex and Character. An Investigation of fundamental Principles. Übers. von Ladislaus Löb. Hrsg. von Daniel Steuer und Laura Marcus. Bloomington, Indiana 2005.
- Weissberg, Liliane: Eduard Fuchs und die Ökonomie der Karikatur. In: Babylon 20 (2002). S. 113–128.

- Weitz, Ulrich: Eduard Fuchs. Sammler, Sittengeschichtler, Sozialist. Stuttgart 1991.
 Ders.: Der Mann im Schatten. Eduard Fuchs. Berlin 2014.
- Weyand, Jan: Historische Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus. Erlangen (im Erscheinen).
- Wiese, Christian: Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere? Tübingen 1999.
- Wilson, Nelly: Bernard-Lazare. Antisemitism and the Problems of Jewish Identity in Late Nineteenth-Century France. Cambridge 1978.
- Wise, Stephen S.: Challenging Years. The Autobiography of Stephen S. Wise. London 1951.
- Wistrich, Robert S.: Austrians and Jews in the Twentieth Century. From Franz Joseph to Waldheim. Basingstoke [u.a.] 1992.
- Wistrich, Robert S.: Laboratory for world destruction. Germans and Jews in Central Europe. Lincoln, Nebraska 2007.
- Wohlgemuth, Joseph: Hermann L. Strack, in: Jeschurun (NF) 9–10 (1922). S. 381–384.
- Wolf, Immanuel: Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums. In: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums. Erster Band. Berlin 1823. S. 1–24.
- Wolf, Ken: Hans Kohn's Liberal Nationalism: The Historian as Prophet. In: Journal of the History of ideas 37:4 (1976). S. 651–672.
- Wolter, Ulf (Hrsg.): Die Linke Opposition in der Sowjetunion. Texte von 1923 bis 1928. Band V: Texte von 1926 bis 1927. Berlin 1977.
- Wurzburger, Walter S.: Breuer and Kant. In: Tradition 26/2 (1992). S. 71–76.
- Ziege, Eva Maria: Arendt, Adorno und die Anfänge der Antisemitismusforschung. In: Fritz Bauer Institut u. Liliane Weissberg (Hrsg.): Affinität wider Willen? Hannah Arendt, Theodor W. Adorno und die Frankfurter Schule. Jahrbuch 2011 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust. Frankfurt a. M./New York 2011. S. 85–102.
- Ziemlich, Bernhard: Das Machsor Nürnberg. Ein Beitrag zur Erforschung des Ritus und der Commentarliteratur des deutschen Machsor. Berlin 1886.
 Ders.: Einer der nicht Liturgiker sein will. Antwort an Herrn Professor Paul de Lagarde. Leipzig 1887.
- Zimmermann, Rolf: Philosophie nach Auschwitz. Reinbek bei Hamburg 2005.
- Zimmern, Sigmund: Versuch einer Würdigung der Angriffe des Herrn Professor Fries auf die Juden. Heidelberg 1816.
- Zingarelli, Luciana: Eduard Fuchs, vom militanten Journalismus zur Kulturgeschichte. In: Ästhetik und Kommunikation 7 (1976). H. 25. S. 32–53.
 Dies.: Eduard Fuchs – Entwurf eines Oeuvre-Katalogs. In: Ästhetik und Kommunikation 7 (1976). H. 25. S. 54–56.
- Zunz, Leopold: Grundlinien einer künftigen Statistik der Juden. In: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums. Band 1.3. Berlin 1823. S. 523–532.
 Ders.: Die jüdische Literatur [1845]. In: Gesammelte Schriften. Herausgegeben vom Curatorium der ‚Zunzstiftung‘. Drei Bände in einem Band. Bd. 1. Berlin 1875–1876. Nachdruck: Hildesheim [u. a.] 1976. S. 41–59.
 Ders.: Die synagogale Poesie des Mittelalters. 2 Bde. Berlin 1855–1859.
- Zweig, Arnold: Der heutige Antisemitismus. Vier Aufsätze (erster Teil). In: Der Jude. Eine Monatsschrift (1920–1921). H. 2. S. 66–76.
 Ders.: Caliban oder Politik und Leidenschaft. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus. Potsdam 1927.

Ders.: Caliban oder Politik und Leidenschaft. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus. Berlin 2000.

Ders.: Bilanz der deutschen Judenheit. Ein Versuch [1933]. Leipzig 1991.

Zweig, Stefan: Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers [1942]. Berlin/Weimar 1990.

Biographien der Autoren

Dr. **Christine Achinger** studierte Philosophie, Literatur und Physik in Paris und Hamburg und promovierte an der Universität Nottingham zur intersektionalen Konstruktion von „Rasse“, Klasse und Geschlecht in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts am Beispiel von Gustav Freytags Roman *Soll und Haben* (1855). Sie unterrichtet am Department of German Studies an der Universität Warwick. Publikationen: *Gespaltene Moderne: Gustav Freytags Soll und Haben – Nation, Geschlecht und Judenbild*. Würzburg 2007; *Antisemitismus und „Deutsche Arbeit“*. Zur Selbsterstörung des Liberalismus bei Gustav Freytag. In: Nicolas Berg (Hg.): *Kapitalismusdebatten um 1900 – Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen*. Leipzig 2011. S. 361–388.

Dr. **Caspar Battagay** studierte Deutsche Philologie, Philosophie und Jüdische Studien in Basel. Von 2005 bis 2009 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, wo er 2009 promovierte. 2009–2010 war er Lehrbeauftragter an der Karl-Franzens-Universität Graz, von 2010 bis 2014 Assistent am Zentrum für Jüdische Studien der Universität Basel, ab 2014 hat er ein Ambizione Research Fellowship des Schweizerischen Nationalfonds an der Section d'Allemand der Universität Lausanne. Publikationen: *Schrift und Zeit in Franz Kafkas Oktavheften* (hrsg. mit F. Christen und W. Groddeck). Göttingen 2010; *Das andere Blut. Sprache und Gemeinschaft in der deutsch-jüdischen Literatur*. Köln [u.a.] 2011; *Judentum und Popkultur. Ein Essay*. Bielefeld 2012.

PD Dr. **Ole Frahm** studierte Germanistik, Geschichte und Psychologie in Berlin und Hamburg und arbeitet in beiden Städten als Autor und Künstler. 2012–2013 Gastprofessor an der Hochschule für Bildende Künste, Hamburg. 2007–2011 Vertretungsprofessor Sprache und Kommunikation an der Muthesius Kunsthochschule, Kiel. Mitglied der Künstlergruppe LIGNA. Mitbegründer der Arbeitsstelle für Graphische Literatur (ArGL) an der Universität Hamburg. Publikationen: *Genealogie des Holocaust. Art Spiegelmans MAUS – A Survivor's Tale*. Paderborn 2006; *Die Sprache des Comics*. Hamburg 2010. Mit LIGNA: *An Alle! Radio*. Stadt. Theater. Leipzig 2011.

Dr. **Elisabeth Gallas** ist Minerva Research Fellow am Avraham Harman Institute of Contemporary Jewry an der Hebräischen Universität Jerusalem. Von 2012–2013 war sie Research Fellow am Wiener Wiesenthal Institut für Holocaust-Studien. Sie hat Kulturwissenschaften und Germanistik an der Universität Leipzig sowie Soziologie an der Universität Kopenhagen studiert und promovierte sich 2011 in *Neuerer Geschichte* an der Universität Leipzig und dem Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur. Die Dissertation wurde im Sommer 2013 unter dem Titel *„Das Leichenhaus der Bücher“ Kulturrestitution und jüdisches Geschichtsbewusstsein nach 1945* bei Vandenhoeck & Ruprecht veröffentlicht.

Thomas Gloy studierte Politikwissenschaft, Geschichte, Soziologie und Volkswirtschaftslehre in Potsdam und Berlin. Thema der Magisterarbeit: *Produktion des Raumes in der postfordistischen Stadt*. 2010 bis 2012 Promotionsstipendiat des Evangelischen Studienwerks Villigst e.V.

Dr. **Hans-Joachim Hahn** studierte Germanistik, Philosophie, Allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft, Niederlandistik sowie Deutsch als Fremdsprache an Universitäten in Berlin, Manchester und Amsterdam. Seit November 2013 Vertretungsprofessor für Allgemeine Literatur-

wissenschaft und Neuere deutsche Literaturgeschichte. Zuvor Lehrbeauftragter an der ETH Zürich und der Karl-Franzens-Universität Graz. Von 2006–2011 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur e.V. an der Universität Leipzig. Neuere Publikationen: Kommunikationsräume des Europäischen. Jüdische Wissenskulturen jenseits des Nationalen (hrsg. zus. mit Tobias Freimüller, Elisabeth Kohlhaas u. Werner Konitzer). Leipzig 2014; „Les Juifs n’ont rien contre les policiers“. Reflets précoces de la Shoah dans la littérature de langue allemande. In: Revue d’histoire de la Shoah, Nr. 201 (Oktober 2014). S. 103–130; translation – trans-nation – trans-formation. Übersetzen und jüdische Kulturen (hrsg. zus. mit Petra Ernst, Daniel Hoffmann u. Dorothea Salzer). Innsbruck [u.a.] 2012.

Dr. habil. **Klaus Holz** ist Soziologe. Er arbeitete von 1988–2000 an den soziologischen Instituten der Universitäten Freiburg, Leipzig, Bielefeld und der Wirtschaftsuniversität Wien. 2000–2009 leitete er das Evangelische Studienwerk e.V. Villigst und ist seitdem Generalsekretär der Evangelischen Akademien in Deutschland e.V. Wissenschaftliche Arbeitsschwerpunkte: Antisemitismusforschung, Sozial- und kulturwissenschaftliche Theorie. Letzte Veröffentlichungen: Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung. Hamburg 2010 (Studienausgabe). Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz. Hrsg. zus. mit Klaus-Michael Bogdal u. Matthias N. Lorenz. Stuttgart 2007.

Dr. **David Jünger** ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter (Post-Doc) am Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg und am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin, Habilitationsprojekt zum Leben und Werk von Joachim Prinz (1902–1988), Forschungsgebiete u.a.: Jüdische Migrationsgeschichte, deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit, amerikanisch-jüdische Geschichte von 1933 bis zur Gegenwart, amerikanische Bürgerrechtsbewegung. Zus. mit Jessica Nitsche u. Sebastian Voigt Herausgeber der Reihe „Relationen. Essays zur Gegenwart“ im Neofelis Verlag. Neuere Publikationen: „Bilanz der deutschen Judenheit“. Nekrolog auf das deutsche Judentum an der „Zeitenwende“ 1929–1942. In: Braun, Christina von (Hrsg.): Was war deutsches Judentum? 1871–1933 (im Erscheinen).

Bodo Kahmann, M.A., Studium der Politikwissenschaft und Soziologie an den Universitäten in Augsburg, Mainz und Warschau. Seit Oktober 2012 Doktorand am Institut für Politikwissenschaft an der Georg-August-Universität Göttingen. Titel der Dissertation: „Feindbild Jude, Feindbild Großstadt. Eine qualitative Studie zum Verhältnis von Antisemitismus und Großstadtfeindschaft“. Seit April 2013 Promotionsstipendiat der Hans-Böckler-Stiftung.

Dr. **Olaf Kistenmacher** studierte Philosophie, Geschichte und Psychologie in Hamburg und promovierte 2011 an der Universität Bremen zur Bedeutung antisemitischer Darstellungen in der Tageszeitung der KPD während der Weimarer Republik. Er arbeitet als freiberuflicher Historiker, Bildungsreferent und Journalist und publiziert unter anderem zur Theorie und Geschichte des modernen Antisemitismus, zu den kommunistischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts und zur Literatur nach der Shoah. Seine Dissertation *Arbeit und „jüdisches Kapital“*. *Antisemitische Aussagen in der Tageszeitung der KPD, Die Rote Fahne, während der Weimarer Republik, 1918 bis 1933* erscheint 2015 in der Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Presseforschung der Universität Bremen. Aktuelle Veröffentlichungen: Die Aktion (1911–1932) und, mit Ramona Ehret: Die Rote Fahne (1918–1933). In: Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Band 6: Schriften und Periodika. Hrsg. von Wolfgang Benz. Berlin/Boston 2013. S. 9–10, S. 605–607. Zum Zusammenhang von Antisemitismus und Antizionismus. Die Nahost-

Berichterstattung der Tageszeitung der KPD, „Die Rote Fahne“, während der Weimarer Republik. In: Nagel, Michael u. Moshe Zimmermann (Hrsg.): *Judenfeindschaft und Antisemitismus in der deutschen Presse über fünf Jahrhunderte/Five hundred Years of Jew-Hatred and Anti-Semitism in the German Press*. Bremen 2013. Band 2. S. 591–608.

Franziska Krah, M.A., ist Doktorandin am Lehrstuhl für Deutsch-jüdische Geschichte der Universität Potsdam und Stipendiatin der FAZIT-Stiftung. In ihrem Promotionsprojekt beschäftigt sie sich mit der Geschichte der Antisemitismusforschung in Deutschland von 1900 bis 1933. Studiert hat sie Geschichte, Gender Studies und Europäische Ethnologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Ihre Magisterarbeit schrieb sie über den jüdischen Journalisten Benjamin Segel und seine Auseinandersetzung mit den *Protokollen der Weisen von Zion* in den 1920er Jahren. Ihre Forschungsinteressen liegen im Bereich deutsch-jüdische Geschichte, Antisemitismusforschung sowie Frauen- und Geschlechtergeschichte. Seit 2012 ist sie Mitglied im Villigster Forschungsforum.

Dr. **Agnieszka Pufelska** studierte Kulturwissenschaften in Frankfurt/Oder und Tel Aviv und promovierte 2007 zur Geschichte des polnischen Antisemitismus. Seit 2009 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Historischen Institut der Universität Potsdam. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind: Kulturgeschichte der Aufklärung, jüdische Geschichte, Ost-West-Beziehungen. Habilitationsprojekt zur Geschichte des Kulturtransfers zwischen Polen-Litauen und Preußen im 18. Jahrhundert. Neuere Publikationen: „Polen“. In: D'Aprile, Iwan-Michelangelo u. Stefanie Stockhorst (Hrsg.): *Rousseau – Schlüsselkategorien der Moderne*. Berlin 2013; *Allianzen ohne Aussicht: Die polnisch-sächsische Union und die Hohenzollermonarchie*. In: Göse, Frank [u. a.] (Hrsg.): *Preußen und Sachsen. Szenen einer Nachbarschaft*. Dresden 2014.

Dr. **Jürgen Stenzel** war wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft an der Freien Universität Berlin sowie am Seminar für Deutsche Philologie der Universität Göttingen und arbeitet zurzeit als Gymnasiallehrer. Seine Arbeitsschwerpunkte sind deutsch-jüdische Geistesgeschichte und Spinozismus. Als Vorsitzender der Constantin-Brunner-Stiftung in Hamburg und des Internationaal Constantin Brunner Instituut in Den Haag hat er eine Reihe von vor allem philosophischen Arbeiten über Constantin Brunner verfasst, u.a. *Philosophie als Antimetaphysik*. Würzburg 2002, sowie Schriften von und über Brunner herausgegeben, zuletzt: *Constantin Brunner: Ausgewählte Briefe*. Göttingen 2012.

Dr. **Marcel Stoetzler** unterrichtet soziologische Theorie an der Universität Bangor, United Kingdom. Er veröffentlicht in den Bereichen der Gesellschaftstheorie, der historischen Soziologie und modernen Geistes- und Kulturgeschichte. Seine Interessenschwerpunkte sind kritische Theorie, Marx und feministische Theorie. Veröffentlichungen u.a.: *The State, the Nation and the Jews. Liberalism and the Antisemitism Dispute in Bismarck's Germany*. Nebraska 2008 und der Sammelband *Antisemitism and the Constitution of Sociology*. Nebraska 2014. Er ist Mitglied des editorial board der Zeitschrift *Patterns of Prejudice*.

Dr. **Mirjam Thulin** studierte Geschichte und Judaistik an der Freien Universität Berlin. Von 2007 bis 2011 promovierte sie am Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur an der Universität Leipzig. 2011–2012 war sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Martin-Buber-Proffessur für Jüdische Religionsphilosophie der Goethe-Universität in Frankfurt am Main tätig. Seit Oktober 2012 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Leibniz-Institut für Europäische

Geschichte (IEG) in Mainz. Ihre Forschungsinteressen bilden die (jüdische) Wissensgeschichte, jüdisch-politische Traditionen und die Geschichte jüdischer Philanthropie. Publikationen u.a.: Kaufmanns Nachrichtendienst. Ein jüdisches Gelehrtennetzwerk im 19. Jahrhundert. Göttingen, Bristol, Conn. 2012; Jewish Networks. In: Europäische Geschichte Online/European History Online (EGO). Hrsg. v. Leibniz-Institut für Europäische Geschichte/Institute of European History (IEG). Mainz 2010. (<http://ieg-ego.eu/en/threads/european-networks/jewish-networks>).

Dr. **Werner Treß** ist Post-Doc am Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien, Potsdam, und Lehrbeauftragter an der Humboldt-Universität zu Berlin und der Universität der Bundeswehr München. Forschungsgebiete u.a.: Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts, Kulturpolitik im Nationalsozialismus, Antisemitismusforschung und jüdische Emanzipationsgeschichte. Publikationen u.a.: Die Bestimmungen im § 8 des Emanzipationsedikts in Preußen bezüglich der Erlangung akademischer Lehrämter durch jüdische Wissenschaftler. In: Irene A. Diekmann (Hrsg.): Das Emanzipationsedikt von 1812 in Preußen. Der lange Weg der Juden zu „Einländern“ und „preußischen Staatsbürgern“. Berlin/Boston 2013. S. 219–236; Professoren. Der Lehrkörper und seine Praxis zwischen Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. In: Heinz-Elmar Tenorth und Charles McClelland (Hrsg.): Die Geschichte der Universität Unter den Linden 1810–2010. Bd. 1. Berlin 2012. S. 131–208.

Dr. **Sebastian Voigt** ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Zeitgeschichte in München und arbeitet zur westdeutschen Gewerkschaftsgeschichte der 1970er Jahre. Promotion 2013 an der Universität Leipzig. 2009–2012 Promotionsstipendiat der Hans-Böckler-Stiftung, davor Studienstipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes und der Rosa-Luxemburg-Stiftung; Auslandsstudium an der University of Massachusetts, Amherst mit einem Stipendium der Fulbright Kommission. 2003–2012 am Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur. Veröffentlichungen u.a. zur Geschichte und Gegenwart des Antisemitismus, der Nachkriegsgeschichte Frankreichs, der Gewerkschaftsgeschichte und der Geschichte des (Anti-)Kommunismus. Jüngere Publikationen: Ungewöhnliche Konversionen? Von Mao zu Moses. Linksradikalismus und jüdische Zugehörigkeit im Frankreich der späten Siebzigerjahre. In: Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung. Berlin 2013; Hrsg. zus. mit Heinz Sünker: Arbeiterbewegung – Nation – Globalisierung. Bestandsaufnahmen einer alten Debatte. Weilerswist 2014; Der jüdische Mai '68. Pierre Goldmann, Daniel Cohn-Bendit und André Glucksmann im Nachkriegsfrankreich. Göttingen/Bristol 2015.

PD Dr. **Jan Weyand**, Institut für Soziologie, Universität Erlangen-Nürnberg. Jüngste Publikationen: Historische Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus. Habilitationsschrift Erlangen 2014; mit Klaus Holz: Arbeit und Nation. Die Ethik nationaler Arbeit und ihre Feinde am Beispiel Hitlers. In: Voigt, Sebastian u. Heinz Sünker (Hrsg.): Arbeiterbewegung – Nation – Globalisierung. Bestandsaufnahmen einer alten Debatte. Weilerswist 2014.

Personenregister

- Acher, Mathias (= Nathan Birnbaum) 14, 202, 204f.
Adler, Alfred 276f., 283, 324
Adorno, Theodor W. 1f., 13, 20, 33, 40, 55, 99–101, 178, 186f., 199, 224–229, 260, 379–381, 384, 423f., 450
Altmann, Adolf 256f.
Aly, Götz 179, 294
Arendt, Hannah 2, 18–20, 47, 55, 149f., 162, 166f., 171, 184, 260, 361, 413, 423–425
Arndt, Ernst Moritz 69, 73f., 77, 91f.
Ascher, Saul 7, 39f., 69, 72–76, 84f., 90f., 182f.
Auerbach, Berthold 7

Bahr, Hermann 1, 12, 16f., 183–185
Bakunin, Michael 154, 371
Balfour, James Arthur 16f., 250
Balzac, Honoré de 449f.
Bamberger, Ludwig 185, 187
Baron, Salo W. 21, 403–406, 409–411, 425
Bebel, August 11f., 16, 160
Ben-Chorin, Schalom 195
Benjamin, Walter 375, 426f., 429, 431f., 438, 442, 448–450
Bergmann, Werner 49, 70, 79, 172f., 177, 187, 386
Berkman, Alexander 13, 360–362, 371–374, 379, 382–384
Berliner, Abraham 129, 131–134, 137, 139
Bernstein, Fritz/Peretz 2, 21, 176, 180, 185, 270–275, 278–280, 282–313, 388–391, 400, 422
Bettauer, Hugo 15f.
Birnbaum, Nathan 13f., 185, 191–208
Blankenfeld, Fritz 338f.
Blumenfeld, Kurt 306f.
Boas, Franz 98, 105, 409
Bödeker, Hans E. 54
Breuer, Isaac 13, 184, 234–254, 256–260
Brubaker, Rogers 52, 118, 178
Brumlik, Micha 32, 371, 417, 429–433, 437f., 446

Brunner, Constantin 2f., 13, 16, 184, 252, 255, 274–276, 278, 280, 282–285, 305, 314–359, 422
Buber, Martin 205, 270, 288, 333
Buber, Salomon 138
Buchholz, Friedrich 175
Busch, Wilhelm 440–442

Chamberlain, Houston Stewart 197–199, 201, 207, 295, 332
Cherbury, Herbert von 29
Claussen, Detlev 18, 38, 41, 282
Cohen, Morris R. 403–409, 425

Delitzsch, Franz 124f., 127, 144
Deutsch, Monroe 406
Dinter, Artur 3
Dohm, Christian Konrad Wilhelm von 4, 42, 48, 50f., 53, 55, 57–65, 70, 180–182, 421
Dreyfus, Alfred 5, 20, 149f., 161–163, 165–168, 243, 371, 424, 430
Drumont, Edouard 151–154, 156f., 160f., 164f., 429
Dühring, Eugen 8, 175, 318

Einstein, Albert 291, 406
Elias, Norbert 20, 56, 184, 186f., 306, 385–389, 391–402
Engels, Friedrich 11f., 56, 228, 299f.
Erb, Rainer 70, 79, 173, 187
Ewald, Johann Ludwig 84
Ewald, Heinrich 124, 127f., 139f.

Fagen, Melvin M. 407f.
Fasel, Peter 5, 93
Feuchtwanger, Lion 377
Fichte, Johann Gottlieb 7, 36–40, 59, 73, 182
Fischer, Ruth 362–364, 366f.
Fleck, Ludwik 9
Foucault, Michel 6, 438
Frankfurter, Felix 406
Freud, Sigmund 21, 209, 222–225, 229, 232, 268f., 271, 276, 279, 281, 283, 291
Friedländer, Saul 15

- Friedländer, David 75
 Friedländer, Moses 88
 Fries, Jakob Friedrich 7, 76, 78–82, 88, 91, 93f., 174
 Fromm, Erich 187
 Fuchs, Eduard 12, 417, 426–450
 Fuld, Ludwig 8f.
- Gillray, James 443, 448
 Glagau, Otto 157
 Goebbels, Joseph 347, 381
 Goetz, George 340
 Goldman, Emma 13, 360–362, 371–374, 379, 382–384
 Goldmann, Felix 307
 Goldmann, Max 307
 Goldmann, Nachum 270, 271
 Grattenauer, Karl W. 175
 Gronemann, Sammy 382
 Gudemann, Moritz 133–135
 Gumpłowicz, Ludwig 310–312
 Gurian, Waldemar 424
- Hartmann, Eduard von 8
 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 53, 95, 105, 227–229, 316, 333
 Heine, Heinrich 39, 158
 Heller, Otto 12
 Herder, Johann Gottfried von 105
 Herrligkoffer, Borromäus 352f.
 Herrmann, Leo 193
 Herzl, Theodor 149, 163, 166f., 191, 194, 245, 289, 332
 Hess, Michael 69, 76, 81–85
 Hess, Moses 158
 Hirsch, Leo 352
 Hirsch, Samson Raphael 235f., 352
 Hirschel, Moses 75
 Hitler, Adolf 18, 157, 195, 252–257, 319, 345f., 349, 352f., 403, 418, 425
 Hobbes, Thomas 54f., 57, 326, 348
 Holländer, Ludwig 252f., 261f., 294, 336
 Holz, Klaus 5f., 16, 50f., 152, 158, 172, 174, 176, 178, 180, 187, 386f., 398f.
 Horkheimer, Max 1f., 18–20, 33, 40, 55, 99, 100f., 178, 186f., 199, 224–229, 260, 379, 424, 448–450
- Jahn, Friedrich Ludwig 69, 73f., 77, 91f.
 Janowsky, Oscar I. 406–408
 Joyce, James 15
 Jost, Isaak Marcus 88f.
- Kafka, Franz 201
 Kant, Immanuel 4, 29, 31f., 35f., 40, 53, 55, 182, 215f., 225, 235f., 238, 240, 254, 315, 317, 326, 330
 Kaufmann, David 8, 13, 121–123, 125f, 128–139, 142–147
 Kittsteiner, Heinz-Dieter 32
 Klatzkin, Jakob 341
 Koestler, Arthur 377
 Kohn, Hans 100, 409
 König, Eberhard 335
 König, Walther 278, 339f.
 Kotzebue, Friedrich August 74, 90–92
 Kracauer, Siegfried 390
 Kroner, Philipp 132, 137f., 140f.
- Lagarde, Paul de 8, 121–124, 127–147
 Landauer, Gustav 318, 371
 Landsberger, Artur 15
 Laski, Harold 406
 Lazare, Bernard 17–19, 149–151, 153–171, 183f., 188
 Lazarus, Moritz 8, 32, 98, 104–115, 117–120, 125
 Lenin, Wladimir I. 350, 361, 367, 369, 373f., 428
 Lessing, Gotthold Ephraim 27f., 48
 Lessing, Theodor 209, 289f., 357
 Levinger, Ernst 21f.
 Löwenthal, Leo 20, 381, 384, 449
 Lustiger, Arno 360, 369
 Luxemburg, Rosa 365–367, 383f., 428, 433
- Mahler, Raphael 412, 417–419
 Mann, Heinrich 3, 364, 377f.
 Mannheim, Karl 115, 388, 396
 Maimon, Salomon 75
 Marcus, Jacob R. 412, 421f.
 Marcus, Ralph 411, 413f.
 Marr, Wilhelm 5, 157
 Marx, Karl 11f., 56, 117, 154, 158f., 227–230, 299f., 361f., 371, 431, 438

- Mauthner, Fritz 15
 Mehring, Franz 432
 Meyer-Schönbrunn, Friedrich 350
 Michaelis, Johann David 27f.
 Mommsen, Theodor 9, 16f., 346
 Morgenthau, Henry 406
 Most, Johann 372
 Munk, Salomon 138

 Nietzsche, Friedrich 6, 11, 216, 231, 295, 315,
 354

 Oettingen, Alexander von 8
 Oppenheimer, Franz 21, 388–391, 400

 Paalзов, Christian L. 174
 Parsons, Talcott 62, 178, 184
 Paulsen, Friedrich 8
 Pfemfert, Franz 13, 360–370, 377–379,
 382–384
 Pinner, Ernst Ludwig 324, 338f.
 Pinsker, Leon 22, 191, 306, 343
 Pinson, Koppel S. 20, 403, 409f., 412–418,
 420f., 424
 Postone, Moishe 6, 178, 229f.
 Prinz, Joachim 255
 Proudhon, Pierre-Joseph 360, 371

 Rahmer, Moritz 130, 132–134
 Ramm-Pfemfert, Alexandra 361, 367–370,
 382
 Rathenau, Walther 303, 335f., 338, 343, 350
 Reichmann, Eva 47, 184, 351
 Renan, Ernest 118
 Rensmann, Lars 13, 381, 398
 Reventlow, Ernst Graf von 3
 Rochefort, Henri 17
 Rocker, Rudolf 363, 371, 374
 Rödiger, Emil 124, 126, 142
 Rohrer, Joseph 76
 Rühs, Friedrich 7, 69–76, 78–87, 89, 94, 175
 Rümelin, Gustav 107f., 112
 Rürup, Reinhard 1, 4, 50, 172f., 213,
 386–388, 399, 401

 Salomon, Gottfried 290, 390
 Salzborn, Samuel 20f., 49, 172, 360f.

 Sand, Karl Ludwig 92
 Sapir, Edward 409
 Sartre, Jean-Paul 1f., 178, 183f.
 Schmitz, Siegfried 335
 Schwab, Simon 255–257
 Schwaner, Wilhelm 350
 Siegfried, Carl 131f., 140f.
 Simmel, Ernst 21, 178, 381, 423f.
 Simmel, Georg 10, 98, 105, 118, 290,
 307–312, 389
 Sombart, Werner 7f., 10, 12, 14, 202f., 207,
 289, 389f., 431, 438
 Spielhagen, Friedrich 17
 Spinoza, Baruch de 31, 283, 315, 317f., 320,
 330
 Stalin, Josef 204, 360, 363, 367–369,
 375–377, 379f., 382
 Steinschneider, Moritz 127, 138
 Steinthal, Chajm Heymann 8, 105, 107
 Stoecker, Adolf 140, 144–146, 157, 316
 Strack, Hermann L. 124–127, 129–131, 144
 Szalit, Rahel 433f.

 Techen, Ludwig 121, 128–132, 134–136, 139f.,
 144, 147
 Treitschke, Heinrich von 7–9, 49, 98,
 100–104, 106, 109–111, 117, 119f., 125,
 142f., 145, 174, 343
 Trotzki, Leo 12f., 360–362, 367–370,
 373–376, 378–384

 Vishniak, Mark 412, 417–419
 Volkov, Shulamit 5, 9, 57, 187, 203
 Voltaire 4, 29–31, 34f., 45, 156

 Wagner, Adolf 8, 17
 Wagner, Richard 5, 8, 32, 73, 174f., 429
 Weber, Alfred 388
 Weber, Max 10, 48, 56, 113, 118, 389, 431
 Wechsler, Isaac S. 412, 420–422
 Weininger, Otto 11, 209–225, 227–233
 Weinryb, Bernard 412, 417, 419f.
 Weltsch, Felix 270
 Weltsch, Robert 3
 Wolf, Immanuel 69, 88, 94–97
 Wolf, Joseph 59
 Wolfson, Harry A. 406

Ziemlich, Bernhard 130, 133–135, 137–140,
143

Zimmern, Sigmund Wilhelm 69, 79–82, 84,
87–89

Zola, Emile 162, 164

Zunz, Leopold 69, 88f., 94, 97, 121, 127–138,
140, 142, 143, 144

Zweig, Arnold 2, 14, 21f., 185f., 255, 267–274,
279–283, 285, 388–391, 400

Zweig, Stefan 15, 259, 449