

dem Gottesreich ausgeschlossen waren, sondern der weltlichen Obrigkeit auch die Aufgabe zukam, die christliche Erlösung im weltlichen Reich durchzusetzen. Die protestantische Rückbesinnung auf die Bibel und die Erfahrung von Verfolgung und Exil seitens christlicher Glaubensflüchtlinge brachte jedoch im 17. Jahrhundert insbesondere in den Niederlanden eine mildere, «philosemitische» Strömung hervor, die eine generelle Verurteilung der Juden ablehnte. Das Ende des starren Gegensatzes zwischen den christlichen Konfessionen entspannte im 17.–18. Jahrhundert auch das christlich-jüdische Verhältnis und förderte die sozialen und kulturellen Beziehungen, zumal Juden zu dieser Zeit aus ihrer Ghettoexistenz herauszutreten begannen. Arno Herzig nennt die Periode von 1650–1815 die «wohl ausgeglichene in der deutsch-jüdischen Geschichte», in der die christliche Umwelt ihre krasse Feindseligkeit überwunden hatte und in der das friedliche Leben das Normale, Konflikte die Ausnahme waren. So fiel das für die spätere antijüdische Traditionsbildung wichtige Werk des Orientalisten Johann Andreas Eisenmenger *Entdecktes Judenthum* (1700/1710), das mit der deutschsprachigen Publikation aus dem Zusammenhang gerissener rabbinischer Quellen, die Christenfeindschaft belegen sollten, den religiösen Gegensatz betonte, aus einer eher «judenfreundlichen» Zeitstimmung heraus. Antijüdische Initiativen gingen von den Zünften und sonstigen Interessengruppen aus, die die wirtschaftliche Konkurrenz der Juden fürchteten, während die Landbevölkerung einen diffusen, volkstümlichen Antijudaismus bewahrte. Die philosemitische Strömung der Zeit darf nicht als grundsätzliche Toleranz missdeutet werden. Ein besseres Verständnis des Judentums zielte immer auf dessen Widerlegung, und so finden wir seit Mitte des 17. Jahrhunderts in vielen Territorien eine Verpflichtung der Juden zur Anhörung von Missionspredigten. Die katholischen Theologen ebenso wie die protestantische Orthodoxie schrieben die antijudaistische Tradition der Alten Kirche bis ins 19. Jahrhundert fort. Das Christentum sah sich im 18. Jahrhundert seinerseits der radikalen Kritik seitens der Aufklärungsphilosophie ausgesetzt, sofern es deren Auffassung von Vernunft und Naturgesetzen wider-

sprach. In diese Kritik wurde auch das Judentum als Religion und Basis des Christentums eingeschlossen. Die biblische Geschichte Israels erschien der rationalistischen Geschichtsschreibung eines Voltaire, gemessen an rationalen Vorstellungen von Moral und Vernunft, als Ansammlung von Sittenlosigkeit, Aberglauben und politischer Unfähigkeit. Da die jüdische Geschichte als Einheit gedacht wurde, galten diese Charakterzüge auch für die zeitgenössischen Juden, die Voltaire als ein in «jeder Hinsicht minderwertiges Volk» einstufte.

Doch mit der Kritik am Christentum, der Idee des säkularen Staates, dem Glauben an die Formbarkeit von Staat und Individuum und dem Grundsatz der Rechtsgleichheit aller Menschen stellte sich auch die Frage nach der Stellung der Juden neu. Die Trennung von Staat und Religion sowie der Erziehungsgedanke hoben tendenziell den Ausschluss der Juden von der gleichberechtigten Teilhabe am gesellschaftlichen und politischen Leben auf. Englische Aufklärer hatten schon früh, nämlich zu Beginn des 18. Jahrhunderts, die gleichberechtigte Aufnahme von Juden in die Gesellschaft gefordert, doch schenkten, anders als die deutsche Aufklärung, weder die englische noch die französische Aufklärungsphilosophie den Juden größere Beachtung, was sicherlich mit der in beiden Ländern zahlenmäßig kleinen, z. T. schon stärker integrierten jüdischen Minderheit zu tun hatte. In Deutschland drückte sich das neue Denken in der Belletristik und Staatsphilosophie des 18. Jahrhunderts etwa bei Gellert, Lessing, Dohm und Mendelssohn aus, auch wenn man nicht verkennen darf, dass die Zahl der Aufklärer klein war und sich in ihrer Haltung zu Juden Ambivalenzen und durchaus verschwiegene antijüdische Ressentiments offenbaren.

So bedeuteten Aufklärung und Französische Revolution einen Wendepunkt für die Geschichte der Juden und der Judenfeindschaft, denn der Toleranzgedanke, die revolutionäre Praxis und die rationalistische Kritik an der bestehenden Gesellschaftsordnung zielten auch auf die Aufhebung der Gruppenschranken zwischen Christen und Juden.

II. Der Widerstand gegen die Judenemanzipation

Mit dem Naturrechts- und dem säkularisierten Staatsdenken der Aufklärung verlor die Außenseiterposition der Juden, die bis dahin als Nicht-Christen eine rechtlich autonome Korporation und eine in Sprache, Kleidung und religiösen Gebräuchen deutlich abgegrenzte Gruppe am Rande der Ständegesellschaft gebildet hatten, ihre Legitimation, und es erhob sich im 18. Jahrhundert in allen europäischen Staaten früher oder später die Forderung nach der Neubestimmung ihrer gesellschaftlichen Stellung. Die Judenemanzipation war Teil des allgemeinen Emanzipationsprozesses, der auf rechtliche Gleichstellung, größere politische und wirtschaftliche Freiheit für alle Bürger und auf kulturelle Homogenisierung innerhalb eines Staatsgebietes zielte. Mit der Abschaffung der feudalen Privilegien und der Öffnung des Wirtschaftssystems für freien Kapitalverkehr, Gewerbefreiheit und Freizügigkeit der Arbeitskräfte fielen sukzessive auch für Juden die Einschränkungen fort, und sie wurden zu politischen und wirtschaftlichen Mitspielern in einer Gesellschaft, in der die soziale Position zunehmend nicht mehr ererbt, sondern über persönliche Verdienste definiert wurde. Diese neuen Freiheiten wurden in vielen europäischen Ländern gerade von der jüdischen Minderheit erfolgreich zum sozialen Aufstieg genutzt, während sie andererseits traditionell privilegierte Gruppen unter Konkurrenzdruck setzten und damit soziale Spannungen schufen, die Widerstand gegen die Modernisierung und damit auch gegen die Judenemanzipation hervorriefen. Modernisierung bedeutete auch, dass die modernen Staaten den direkten bürokratischen Durchgriff auf ihre Bürger anstrebten und deshalb den Einfluss intermediärer Institutionen etwa auf das Wirtschaftsleben, das Erziehungs- und Wohlfahrtswesen zurückdrängten. Aus dieser Entmediatisierung und Säkularisie-

rung ergaben sich für die Juden einerseits Integrationschancen, hatten doch gerade die Kirchen und christlichen Zünfte wesentlich zu ihrer sozialen Ausgrenzung beigetragen, andererseits untergrub diese Entwicklung aber auch die rechtliche und politische Autonomie der jüdischen Gemeinschaft. Dies war ein erklärtes Ziel des Staates, der nur den einzelnen Juden als Staatsbürger integrieren wollte. Das führt auf den für die Juden besonders problematischen Punkt des Modernisierungsprogramms, nämlich die kulturelle Homogenisierung innerhalb der sich herausbildenden Nationalstaaten. Dies zwang sie zur Akkulturation an die Landessprache, das Bildungssystem, an Sitten und Gebräuche einer christlichen Gesellschaft. Die Akkulturationsbereitschaft der Juden war aber nur ein Faktor für den Integrationserfolg, er hing auch von der Form und dem Ausmaß der ethnischen Exklusivität der Mehrheitsgesellschaft ab, welche die Hürden für eine volle nationale Zugehörigkeit unterschiedlich hoch auftürmen konnte.

Im Gesamtprozess des Übergangs in die bürgerliche Gesellschaft bildete die Judenemanzipation ein Randphänomen, sie war aber, wie ihr Zickzackkurs über fast ein Jahrhundert belegt, besonders umstritten, denn die Geschichte christlich-jüdischer Beziehungen hatte nach Viktor Karady die Juden religiös, politisch und ökonomisch von der christlichen Gesellschaft abge sondert. Als Integrationshindernis wurde vor allem die jüdische Religion wahrgenommen, welche die Juden zu kulturell Fremden machte, die sich ihrem religiösen Separatismus gemäß nicht integrieren wollten. Diese Sicht auf die Juden als eine exklusive, aber eng vernetzte Solidargemeinschaft fand eine Stütze in der Organisation der jüdischen Gemeinden, die als autonome Korporationen zahlreiche nicht-religiöse Aufgaben erfüllten. Obwohl der moderne Staat versuchte, sie auf bloß konfessionelle Aufgaben zu begrenzen, hielt sich doch der Eindruck, das Netzwerk der Gemeinden bilde einen «Staat im Staate» bzw. es existiere so etwas wie eine «jüdische Internationale». Und noch in einer weiteren Dimension wichen die Juden von der Feudalgesellschaft ab: in ihrer sozialen und beruflichen Schichtung. Es gab weder Adel noch Klerus noch abhängige Bauern, sondern

es herrschte eine Schicht von kleinen, zum Teil verarmten Selbständigen vor (Händler, Pfandleiher, Pächter, Schankwirte), über die eine kleine Spitze überregional oder gar international tätiger Finanziers und Kaufleute herausragte. Diese abweichende Schichtung und die (erzwungene) berufliche Spezialisierung brachten den Juden in der entstehenden kapitalistischen Gesellschaft Startvorteile, da sie auf Grund ihrer Mittlerposition teils über genügend Kapital, Marktkenntnis und wirtschaftliche Rationalität verfügten, mobil waren und, an Selbständigkeit gewöhnt, die zukunftssträchtigen Berufe als Unternehmer, Bankier, Journalist, Arzt oder Rechtsanwalt wählten. Die Erwartung auch von Fürsprechern der Emanzipation, die als «gemeinschädlich» betrachtete berufliche Schichtung der Juden würde sich bei freier Berufswahl im Laufe der Zeit an die der Christen angleichen, erfüllte sich (begrifflicherweise) nicht, da dies die Wahl überbesetzter und zudem rückläufiger Berufszweige (Bauern, Handwerker) bedeutet hätte.

Die Forderung nach einer Emanzipation der Juden wurde in Deutschland und Österreich im späten 18. Jahrhundert von einer kleinen bürgerlichen Schicht von Aufklärern und aufgeklärten Staatsbeamten erhoben, die in Büchern und kleineren Schriften, wie in Christian Wilhelm Dohms berühmtem Werk «Über die bürgerliche Verbesserung der Juden» (1781), ab 1780 die europäische Reformdiskussion auf den Weg brachten. In Frankreich hatte Ludwig XVI. die Kommission Malherbes beauftragt, die Lebensverhältnisse der Juden zu verbessern. 1782 war dort als letzte Spur der mittelalterlichen Gesetzgebung der Leibzoll abgeschafft worden. Die aufgeklärte Politik, der es um die Eingliederung und «Nutzbarmachung» der unterprivilegierten Juden ging, traf sich mit Bestrebungen nach einer Reform des jüdischen Lebens und einer größeren Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft in Teilen des west- und mitteleuropäischen Judentums, doch lehnten auch nicht wenige Juden diesen Weg ab. Auch das Gros der Gesellschaft, insbesondere Institutionen wie die Kirchen und bestimmte Berufsgruppen, etwa Kaufleute und die Landbevölkerung, stand den Reformbestrebungen ablehnend gegenüber, da es in jeder Verbesserung der rechtlichen und