

Vom christlichen Antijudaismus zum modernen Antisemitismus

Die Auseinandersetzung um Assimilation,
Emanzipation und Mission der Juden
um die Wende zum 19. Jahrhundert

Von Martin Friedrich

I.

Während in der evangelischen Theologie noch allenthalben eine kontinuierliche Linie christlicher Judenfeindschaft gezogen wird, die in den Holocaust einmündete,¹ zeichnet die historische Antisemitismusforschung ein differenzierteres Bild. Drei Ergebnisse scheinen sich allgemein durchgesetzt zu haben:

a) Der in den 1870er Jahren im Kaiserreich auftretende „moderne Antisemitismus“ bildet eine entscheidende Zäsur in der Geschichte der Judenfeindschaft, wobei Kontinuität und Diskontinuität zur traditionellen Judenfeindschaft unterschiedlich bestimmt werden.²

¹ Maßstäbe setzte hier Rosemary Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus* (ACJD 7), München 1978 (Orig. 1974), die freilich nicht so einseitig argumentiert, wie sie häufig verstanden worden ist, s. u. Anm. 147. Epigonenhaft dann zum Beispiel Wolfgang See, *Der Apostel Paulus und die Nürnberger Gesetze*, Berlin 1985; Volker von Törne, *Die Entstehung des politischen Antisemitismus im 19. Jahrhundert in Deutschland. Vorgeschichte und Folgen, in: Judenfeindschaft im 19. Jahrhundert. Ursachen Formen und Folgen* (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum 4), Berlin ²1982, S. 9–20.

² Vgl. z. B. Reinhard Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ in der bürgerlichen Gesellschaft* (KSGW 15), Göttingen 1975, S. 114; Alex Bein, *Die Judenfrage. Biographie eines Weltproblems*, Bd. II, Stuttgart 1980, S. 164; Jacob Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933*, München 1989 (Orig. 1979), S. 253; Hermann Greive, *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland* (Grundzüge 53), Darmstadt 1983, S. 1; Detlev Clausen, *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Frankfurt am Main 1987, S. 19; Helmut Berding, *Moderner Antisemitismus in Deutschland*, Frankfurt am Main 1988, S. 7.85f. Nur die ältere Arbeit von Leon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. VI, Worms 1987 (Orig. 1968), S. 266–280, hebt sehr stark die Kontinuität hervor.

b) Er geht auf ein Ursachengeflecht zurück, in dem weder die politischen und wirtschaftlichen Faktoren noch die Rolle der christlichen Judenfeindschaft isoliert betrachtet werden dürfen.³

c) Zu seinen wesentlichen Voraussetzungen gehört die Neuformulierung der „Judenfrage“ in den Auseinandersetzungen um Emanzipation und Assimilation der Juden.⁴

Diese neue Schwerpunktsetzung auf die Emanzipationszeit (ca. 1780–1870) hat neue Erkenntnisse gebracht, aber auch neue Fragen aufgeworfen. Besonders brisant dürfte die Frage sein, welche geistes- und ideengeschichtlichen Konstellationen für die Vorbereitung des Antisemitismus verantwortlich gemacht werden können. Hatte Poliakov auch die Aufklärung als eindeutig judenfeindlich porträtiert,⁵ so wird mittlerweile eher die unvollkommene Durchsetzung der Aufklärung als Voraussetzung für den Antisemitismus gesehen.⁶ Erst die antiaufklärerischen Ideen der Romantik und die antiliberalen Politik der Restaurationszeit haben demnach den Boden für den Antisemitismus gebnet.⁷

Eine gewisse Korrektur erfuhr diese Auffassung durch den m. E. besonders wichtigen (und bislang zuwenig berücksichtigten) Ansatz von Jacob Katz, der zugleich eine neue Lösung für das Problem von Kontinuität und

³ Dies ist die Hauptthese bei *Greive*, bes. S. 8: „Im Kontext des Zusammenwirkens religiöser, wirtschaftlicher und politischer Momente zur Hervorbringung des Antisemitismus repräsentiert die Religion, genauer die christlich-jüdische Differenz, die langfristige, strukturgegeschichtliche Komponente“. Ähnlich *Katz*, S. 252 f.: Die gesellschaftliche Konstellation legte die Suche nach einem Sündenbock nahe, die Fortwirkung der christlichen Judenfeindschaft ließ die Juden als das geeignete Objekt erscheinen. Auch *Berding* (vgl. bes. S. 7.85 f.) scheint diesem Ansatz verpflichtet, ohne die Faktoren klar voneinander abzuheben.

⁴ Dieses Ergebnis von *Rürup*, bes. S. 95–102, hat inzwischen breite Zustimmung gefunden, vgl. *Katz*, S. 18 f.; *Bein I*, S. 198–200.258; *Greive*, S. 18 f.; *Claussen*, S. 86.111 f.114 f.; *Berding*, S. 42–84. Eine genaue Bestandsaufnahme der Agitation gegen die beginnende Emanzipation bieten Rainer *Erb* / Werner *Bergmann*, *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860 (Antisemitismus und jüdische Geschichte 1)*, Berlin 1989.

⁵ Vgl. Leon *Poliakov*, *Geschichte des Antisemitismus Bd. V: Die Aufklärung und ihre judenfeindliche Tendenz*, Worms 1983; vgl. auch Peter *Herde*, *Von der mittelalterlichen Judenfeindschaft zum modernen Antisemitismus*, in: Karlheinz Müller / Klaus Wittstadt (Hgg.), *Geschichte und Kultur des Judentums (QFGBW 38)*, Würzburg 1988, S. (11–69) 33 f.36, der die entsprechende These von Arthur Hertzberg aufnimmt, ohne sie allerdings mit eigenen Belegen zu unterstützen.

⁶ So vor allem *Claussen*, *passim*, bes. S. 56: „Antisemitismus läßt sich nur im Kontext mißglückter Aufklärung verstehen“; vgl. auch *Greive*, S. 15; *Berding*, S. 43; Friedrich *Battenberg*, *Das europäische Zeitalter der Juden*, Bd. II, Darmstadt 1990, S. 108 f.

⁷ Bahnbrechend war hier Eleonore *Sterling*, *Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland (1815–1850)*, Frankfurt am Main 1969 (Erstfassung 1956). Vgl. auch *Berding*, S. 47–51; *Bein I*, S. 212 f.; *Greive*, S. 18–23; Steven *Schwarz-schild*, *The Theologico-Political Basis of Christian-Jewish Relations in Modernity*, in: *Das deutsche Judentum und der Liberalismus – German Jewry and Liberalism (Schriften der Friedrich-Naumann-Stiftung – Liberale Texte)*, Sankt Augustin 1986, S. 79–95.

Diskontinuität zur traditionellen Judenfeindschaft anbietet. Nach seiner Grundthese ist der moderne Antisemitismus „eine Fortsetzung der vormoderne Ablehnung des Judentums durch das Christentum, selbst wenn er jede Verbindung damit bestritt oder sich sogar als feindlich zum Christentum bekannte“.⁸ In seiner eingehenden Studie zeichnete er nach, wie sich im Kampf gegen die jüdische Emanzipation traditionelle Elemente des christlichen Antijudaismus mit der antichristlichen jüdenfeindlichen Tradition der Aufklärung verbanden.⁹ Entscheidend wurde dabei, daß auch solche Denker, die nicht mehr im Christentum verwurzelt waren, an der „Lehre der Überlegenheit des Christentums über das Judentum“ festhielten.¹⁰ So unterschied sich der moderne Antisemitismus von seinem christlichen Vorläufer darin, daß er nicht mehr die Bekehrung, sondern die Assimilation der Juden erwartete, was empirisch zu verifizieren war.¹¹ Die Auseinandersetzung um Assimilation und Emanzipation der Juden und die parallel verlaufende Säkularisierung bildeten also die Grundlage für die Herausbildung des Antisemitismus.

Die Kirchenhistoriker sind hier nicht nur ihren eigenen Beitrag schuldig geblieben, sondern sie haben diese ganze Diskussion weitgehend ignoriert, was um so erstaunlicher ist, als neben dem wichtigen Thema des Verhältnisses von Christen und Juden auch die gegenwärtige Neuzeitdiskussion tangiert ist.¹² Nur zwei Überblicksartikel orientieren über das Verhältnis von Christen und Juden in der Emanzipationszeit,¹³ und nur zwei Aufsätze zeigen genauere Kenntnisse der Antisemitismusforschung.¹⁴ Wenn gelegentlich die Verbindung des Christentums mit dem Nationalismus zu Beginn des

⁸ Katz, S. 322 f.

⁹ Vgl. Katz, bes. S. 55 f. 71. 239 f. Den Antijudaismus der Deisten betont auch Shmuel Ettinger, *The Secular Roots of modern Antisemitism*, in: *Judaism and Christianity under the Impact of National Socialism*, hg. v. O. Dov Kulka u. P. Mendes-Flohr, Jerusalem 1987, S. (37–61) 43 f.

¹⁰ Katz, S. 322; überzeugende Beispiele sind etwa Hegel (S. 72–75) und Fries (S. 85–87). – Zum „christlichen Superioritätskomplex“ vgl. auch Werner Bergmann/Rainer Erb, „Die Juden sind bloß toleriert“. Widerstand der christlichen Umwelt gegen die Integration der Juden im frühen 19. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 83, 1987, S. (193–218) 198 ff.

¹¹ Vgl. Katz, S. 326; vgl. auch Beins Begriff des „Assimilationspakt“.

¹² Vgl. zu diesem Zusammenhang Trutz Rendtorff, *Das Verhältnis von liberaler Theologie und Judentum um die Jahrhundertwende*, in: *Das deutsche Judentum und der Liberalismus* (s. Anm. 7), S. (96–109) 96–101.

¹³ Karl Heinrich Rengstorff, *Der Kampf um die Emanzipation*, in: *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, Bd. II, hg. v. K. H. Rengstorff u. S. v. Kortzfleisch, Stuttgart 1970, S. 129–176; Wilhelm Dantine, *Frühromantik – Romantik – Idealismus*, in: ebd., S. 177–221.

¹⁴ Gottfried Seebaß, *Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus*, in: *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, hg. v. R. Rendtorff u. E. Stegemann (ACJD 10), München 1980, S. 9–25; Heinz Eduard Tödt, *Die Novemberverbrechen 1938 und der deutsche Protestantismus. Ideologische und theologische Voraussetzungen für die Hinnahme des Pogroms*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 2, 1989, S. 14–37 (ohne Bezug auf das 18./19. Jahrhundert).

19. Jahrhunderts, die einen „metaphysischen Dualismus“ entstehen ließ, als Ursache für den Antisemitismus genannt wird,¹⁵ so scheint sich das mit den Ergebnissen von Katz vermitteln zu lassen; ein eingehender Nachweis ist aber noch nicht erbracht. Ähnliches gilt für die gängige These, gerade die Kirche habe die Einsichten der Aufklärung nicht aufgenommen.¹⁶ Die bisherigen Forschungen bieten für eindeutige Festlegungen noch keine ausreichende Grundlage.

Ein wesentlicher Mangel der theologischen Äußerungen dürfte darin liegen, daß man sich auf eine rein theologiegeschichtliche Betrachtungsweise beschränkt hat und z. B. die „Substitutionstheorie“ herausstellte, anstatt auch die „sozial- und gesellschaftsgeschichtlichen Wirkungsmechanismen“ zu beachten.¹⁷ Eine Sichtung der theologischen Stellungnahmen und Argumente im Emanzipationskampf versuchte bisher nur ein Historiker, der allerdings theologisches Problembewußtsein vermissen läßt.¹⁸

Im folgenden soll dieses Thema anhand eines exemplarischen Falls behandelt werden, der noch in das 18. Jahrhundert fällt, die Grundlinien der Argumentation aber schon deutlich hervortreten läßt. Es handelt sich dabei um die Debatte, die durch David Friedländers Sendschreiben an Propst Teller im Jahre 1799 ausgelöst wurde.

II.

a) Diese Kontroverse ist in der *bisherigen Forschung* bei der Behandlung des Antisemitismus kaum behandelt worden,¹⁹ sondern wurde vor allem im Zusammenhang mit der Person Friedländers und dem Emanzipationskampf

¹⁵ Hans-Joachim Kraus, Die neuere Zeit, in: Der ungekündigte Bund, hg. v. D. Goldschmidt u. H.-J. Kraus, Stuttgart 1962, S. 86–92; ähnlich Dantine, S. 200f.; Friedrich Hasselhoff, Die geschichtliche Notwendigkeit der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, in: *Umkehr und Erneuerung*. Erläuterungen zum Synodalbeschluß der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, hg. v. B. Klappert u. H. Starck, Neukirchen-Vluyn 1980, S. (215–229) 224f.

¹⁶ So explizit Johannes Brosseder, Lutherbilder in der neuesten Literatur zum Thema: Martin Luther und die Juden, in: Europa in der Krise der Neuzeit, hg. v. S. Heine, Wien u. a. 1986, S. (89–111) 91; ähnlich Martin Greschat, Protestantismus und Antisemitismus, in: Judenfeindschaft in Altertum, Mittelalter und Neuzeit, hg. v. A. Mannzmann (Historie heute 2), Königstein/Taunus 1981, (S. 80–108), S. 181f.; Seebaß, S. 11; Kurt Meier, Luthers Judenschriften als Forschungsproblem, in: ThLZ 110, 1985, Sp. (483–492) 488f.

¹⁷ Kurt Meier, Literatur zum christlich-jüdischen Dialog, in: ThR 52, 1987, (S. 155–181) 179; vgl. auch ders., Luthers Judenschriften, Sp. 489f. – Die Substitutionstheorie wird fast durchgängig in dem Band *Umkehr und Erneuerung* als entscheidend genannt, vgl. S. 56–58, 145f. 167–176.

¹⁸ David Charles Smith, Protestant Attitudes toward Jewish Emancipation in Prussia, Yale University Ph. D. 1971.

¹⁹ Vgl. hier nur Katz, S. 58f.; Poliakov V, S. 232–235; Claussen, S. 73.

des preußischen Judentums thematisiert.²⁰ Die evangelische Theologie, die sich für die zahlreichen Entgegnungen auf das Sendschreiben hätte zuständig fühlen müssen, hat bisher weitgehend gefaßt²¹ – und das, obwohl eine Gegenschrift von dem „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“,²² Friedrich Schleiermacher, verfaßt ist. Die wichtigste Studie auch zu den Entgegnungen von theologischer Seite stammt von einer jüdischen Historikerin,²³ die umfassendste Analyse von Schleiermachers Schrift von einem Philosophen.²⁴

b) In der Tat muß Friedländers Sendschreiben zuerst vor dem Hintergrund der *Emanzipationsbemühungen* des preußischen Judentums gesehen werden.²⁵ In Berlin war in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine

²⁰ Vgl. die großangelegte Biographie von Immanuel Heinrich Ritter, *Geschichte der jüdischen Reformation* Bd. II: David Friedländer. Sein Leben und sein Wirken im Zusammenhange mit den gleichzeitigen Culturverhältnissen und Reformbestrebungen im Judentum dargestellt, Berlin 1861; ferner Simon *Dubnow*, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, Bd. VIII, Berlin 1928, S. 202–207; Michael A. Meyer, *The Origin of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749–1824*, Detroit 1979, S. 57–84; Jacob Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1780–1870*, Frankfurt am Main 1986 (Orig. 1973), S. 131–135. – Von Friedländers Sendschreiben erschien sogar ein Faksimilenachdruck mit hebräischer Übersetzung (Jerusalem 1975).

²¹ So finden sich nur kurze Hinweise in umfassenderen Arbeiten: Günther Harder, *Christen und Juden während der letzten 150 Jahre*, in: *EvTh* 12, 1952/53, S. (161–186) 162–166; Heinrich Rothe, *Die Stellung der evangelischen Theologie zum Judentum am Ausgang der Aufklärung*, Diss. theol. Erlangen o. J. (1953), S. 70–81; Peter von der *Osten-Sacken*, *Christen und Juden in Berlin*, in: *450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin*, hg. v. G. Besier u. C. Gestrich, Göttingen 1989, S. (547–599) 566–568; ferner Rengstorf, S. 161–165; *Dantine*, S. 199–201. Ohne wissenschaftlichen Wert ist die Behandlung bei J. F. A. *de la Roi*, *Die evangelische Kirche und das Judentum* Bd. II, Berlin 1891, S. 33–37.

²² Vgl. Hans-Joachim Birkner, *Friedrich Schleiermacher*, in: *Gestalten der Kirchengeschichte* Bd. 9,1: *Die neueste Zeit I*, hg. v. M. Greschat, Stuttgart u. a. 1985, S. (87–115) 88.

²³ Ellen Littmann, *David Friedländers Sendschreiben an Probst Teller und sein Echo*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 6, 1935, S. 92–112; vgl. ferner Ritter, S. 100–109; Ludwig Geiger, *Kleine Beiträge zur Geschichte der Juden in Berlin*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 4, 1890, S. (29–65) 57–64; *Smith*, S. 91–145.

²⁴ Gunter Scholtz, *Friedrich Schleiermacher über das Sendschreiben jüdischer Hausväter*, in: *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung* IV, 1977, S. 297–351. Zu vergleichen ist ferner die Faksimileausgabe von Friedrich Schleiermacher, *Briefe bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter*, Berlin 1799 (Nachdr. Berlin 1984, mit Nachwort: Kurt Nowak, Schleiermacher und die Emanzipation des Judentums am Ende des 18. Jahrhunderts in Preußen, S. 67–86). Unergebig ist dagegen die bei Scholtz, S. 326, Anm. 1, genannte Literatur.

²⁵ Dazu, neben den Hinweisen bei Katz, *Ghetto* (s. Anm. 20), bes. S. 179–194, und Ritter, S. 74–92, am gründlichsten immer noch Ismar Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preußen*, 2 Bde., Berlin 1912 (danach auch weitgehend *Dubnow*, S. 16–27, 194–229); Ismar Freund, *David Friedländer und die politische Emanzipation der Juden in Preußen*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 6, 1936, S. 77–92 (nur zum ersten Emanzipationsversuch). Die wesentlichen Aspekte auch bei Scholtz, S. 298–300.

reiche jüdische Oberschicht entstanden, die sich in ihrer Lebensweise an die entsprechende christliche Bürgerschicht anglich. Jüdische Aufklärer versuchten, ihrem Volk die zeitgenössische Bildung nahezubringen. Vielfältige Kontakte wurden, besonders in Künstler- und Gelehrtenkreisen, geknüpft.²⁶ Die rechtlose Stellung der Juden (zumindest der aufgeklärten, sich assimilierenden) wurde daher auf beiden Seiten zunehmend als anachronistisch empfunden. So veröffentlichte der preußische Kriegsrat Dohm 1781 seine Programmschrift der Judenemanzipation,²⁷ der von jüdischer Seite Moses Mendelssohn und Naphtali Herz Wessely (alle aus Berlin) zur Seite traten.²⁸ Gemeinsam mit den Toleranzpatenten des österreichischen Kaisers Josef II. 1781/82²⁹ setzten sie das Fanal für die Emanzipation des europäischen Judentums.

In Preußen war freilich während der Regierungszeit Friedrichs des Großen, der seine jüdischen Untertanen mit dem Reglement von 1750 in nahezu beispielloser Weise geknebelt hatte,³⁰ an eine Verbesserung der Situation nicht zu denken. Erst mit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms II. im Jahre 1786 schien die Gelegenheit für einen politischen Vorstoß gekommen. Am 17. 5. 1787 überreichten die Generaldeputierten der jüdischen Gemeinden Preußens dem König eine Denkschrift, in der sie ihre erniedrigende Lage schilderten und um Gewährung der Staatsbürgerrechte (samt allen Pflichten) baten³¹. Die großen Hoffnungen wurden jedoch nicht erfüllt. Die Königliche Kommission räumte den Juden fast nichts von den gewünschten Rechten ein, wollte ihnen aber so viele neue Pflichten auferlegen, daß David Friedländer, die treibende Kraft hinter der Denkschrift, 1790 im Namen der preußischen Juden darum bat, doch lieber die alte Regelung in Geltung zu lassen.³² Die Proklamierung der Judenemanzipation in Frankreich im September 1791 brachte noch einmal Ansätze zu Gesetzesän-

²⁶ Vgl. *Katz*, Ghetto S. 54–69; *Meyer* (s. Anm. 20), S. 58.65; *Smith*, S. 91–98. *Batzenberg* (s. Anm. 6), S. 81–84. Ausführliche Informationen über Lebensweise und Selbstverständnis der jüdischen Oberschicht in Berlin auch bei Deborah *Hertz*, *Jewish High Society in Old Regime Berlin*, New Haven/London 1988.

²⁷ Christian Wilhelm *Dohm*, Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden, Berlin und Stettin 1781 (Nachdr. Hildesheim/New York 1973). Zur Bedeutung Dohms für die Emanzipation (auch wenn der Begriff erst später aufkam) vgl. *Smith*, S. 43–60; *Katz*, Ghetto, S. 70–84; ders., The Term „Jewish Emancipation“. Its Origin and Historical Impact, in: ders., Zur Assimilation und Emanzipation der Juden, Darmstadt 1982, S. (99–123) 101.110–114; Ingrid *Belke*, Zur Geschichte der Emanzipation und des Antisemitismus bis 1870, in: *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, hg. v. H. O. Horch u. H. Denkler, Bd. I, Tübingen 1988, S. (29–46) 37–39.

²⁸ Vgl. *Katz*, Ghetto, S. 70–84.

²⁹ Vgl. dazu z. B. *Dubnow* (s. Anm. 20), S. 372–376.

³⁰ Vgl. z. B. *Freund*, Emanzipation, Bd. II, S. 22–60; *Belke*, S. 34–36.

³¹ Vgl. David *Friedländer*, *Akten=Stücke die Reform der Jüdischen Kolonien in den Preußischen Staaten betreffend*, Berlin 1793, S. 53–116; *Ritter* (s. Anm. 20), S. 78–83; *Freund*, Emanzipation Bd. I, S. 36–45; *Meyer*, S. 65 f.

³² Vgl. *Friedländer*, *Akten=Stücke*, S. 129–135; *Ritter*, S. 85 f.; *Meyer*, S. 67.

derungen auch in Preußen, aber der drohende Krieg gegen Frankreich führte im Mai 1792 zur Vertagung und schließlichen Versandung eines schon fertigen Reformgesetzes.³³ Mit der Herausgabe der diesbezüglichen Akten durch Friedländer fand diese erste Phase des Emanzipationskampfes einen gewissen Abschluß.³⁴ Seine Bemühungen waren zunächst gescheitert, und auch sein parallel dazu verlaufender Kampf um eine Reform der jüdischen Religion hatte zuerst keinen durchschlagenden Erfolg.³⁵

c) Wie ist nun das von Friedländer anonym veröffentlichte „*Sendschreiben* an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion“³⁶ vor diesem Hintergrund zu deuten? Allgemein wird angenommen, Friedländer sei „aus einer tiefgreifenden Enttäuschung über die Stagnation des Emanzipationsprozesses veranlaßt worden“.³⁷ Aber diese Annahme hat Schwierigkeiten, die Verzögerung von sechs Jahren zu erklären.³⁸ So möchte ich mit Littmann annehmen, daß auch die durch das Scheitern des ersten Emanzipationsversuchs veranlaßte verstärkte Taufbewegung unter den preußischen Juden der Auslöser für das *Sendschreiben* war.³⁹ Dies gilt insbesondere, wenn Friedländer wirklich

³³ Vgl. *Freund*, Emanzipation Bd. I, S. 55–65; *Meyer*, S. 68.

³⁴ Vgl. *Friedländer*, Akten=Stücke; dazu auch *Meyer*, S. 68 f. – Was bei *Freund*, Emanzipation Bd. I, S. 66–75, als „zweiter Reformversuch 1795–1798“ behandelt ist, betraf nur die Aufhebung der Ungleichbehandlung in einzelnen Punkten, scheiterte aber ebenfalls.

³⁵ Über Friedländer und seine Gesinnungsgenossen in der deutschen Haskalah vgl. bes. Heinz Mosche *Graupe*, Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942, Hamburg 21977, S. 128–141; Isaac *Eisenstein-Barzilay*, The Treatment of the Jewish Religion in the Literature of the Berlin Haskalah, in: PAAJR 24, 1955, S. 39–68.

³⁶ Berlin 1799; ich benutze die bequem zugängliche Ausgabe in Friedrich *Schleiermacher*, Kritische Gesamtausgabe [KGA], Bd. I/2, Berlin/New York 1984, S. 381–413, gebe bei Zitaten aber immer die (dort mit abgedruckten) Seitenzahlen der Originalfassung an.

³⁷ *Nowak* (s. Anm. 24), S. 75; ähnlich *Katz*, Ghetto, S. 133 („Friedländer . . . vor[er]lor die Geduld“); *Dantine*, S. 199; *Rengstorf* (s. Anm. 13), S. 162; *Meyer*, S. 70 („frustration“); *Meckenstock* (Einleitung, in: *Schleiermacher*, KGAI/2), S. LXXX f.

³⁸ *Dubnow*, S. 201; *Scholtz*, S. 300, verweisen auf den Bescheid der preußischen Regierung von 1798, daß die Ausnahmegesetze weiterhin in Kraft blieben; aber dies brachte keine grundlegende Änderung gegenüber der großen Enttäuschung von 1790/93.

³⁹ Vgl. *Littmann* (s. Anm. 23), S. 102 f. – Ob von einer Taufbewegung überhaupt gesprochen werden kann und ob diese vor oder nach dem *Sendschreiben* einsetzt, ist leider nicht widerspruchlos zu klären, vgl. bes. Heinrich *Graetz*, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Bd. 11, Leipzig 21900, S. 160 f. 599–601; Ludwig *Geiger*, Vor *hundert Jahren*. Mitteilungen aus der Geschichte der Juden Berlins, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 3, 1889, S. (185–233) 223–233; *Katz*, Ghetto, S. 137 f. Gegen die weitverbreitete Aussage, erst das *Sendschreiben* habe eine „Taufepidemie“ ausgelöst (so *Dubnow*, S. 207, ähnlich *Osten-Sacken* [s. Anm. 21], S. 567) legte nun *Hertz* (s. Anm. 26), S. 224–243, eingehende Zahlen vor und wies nach, daß es bereits vor 1799 zu einem deutlichen Anstieg gerade der männlichen Konvertiten kam (S. 234, Tabelle 15). – Im *Sendschreiben*, S. 61–64,

die „Politisch-theologische Aufgabe“ zur Vorbereitung seines Sendschreibens lanciert hätte;⁴⁰ denn dort war die Unhaltbarkeit des Zustandes, daß einzelne Täuflinge die dem gesamten Volk verweigerte Gleichberechtigung erhielten, ausdrücklich Ausgangspunkt der Argumentation.

Die Bestimmung des Anlasses für das Sendschreiben hat natürlich auch Einfluß auf die Beurteilung seiner Absicht. Ganz abwegig ist dabei die Rede von einem „Unionsversuch“⁴¹ bzw. vom „Versuch eines religiösen Kompromisses“⁴². Friedländer sprach nirgends von einer Vereinigung der Religionen, sondern nur von der Aufnahme bestimmter Juden in die Kirche. Meist wird angenommen, er habe wirklich in der Hoffnung auf den Gewinn der Gleichberechtigung einen Übertritt zum Christentum anbieten bzw. die Bedingungen dafür aushandeln wollen.⁴³ Wenn man in dieser Weise das Anliegen rein utilitaristisch bestimmte, war man geneigt, Friedländer für diesen „ebenso alberne[n] wie ehrlose[n] Schritt“ heftig anzugreifen.⁴⁴ Und selbst wenn man ihm nicht eine rein taktische Motivation unterstellte, fiel die Beurteilung doch eher negativ aus.⁴⁵ In diesem Fall hielt man ihm zwar zugute, daß er wirklich davon überzeugt war, nur Mendelssohns Gedanken weiterzuentwickeln, sah seinen Schritt aber auch als eine bis in die Selbstaufgabe führende Assimilation. Die bürgerliche Gleichberechtigung wäre dann allerdings nicht sein Hauptanliegen, sondern Nebenprodukt einer schon aus geistesgeschichtlichen Gründen für notwendig gehaltenen jüdischen Reform, und Anlaß wäre nicht so sehr die Stagnation der Emanzipation, sondern die Stagnation der jüdischen Reformbewegung.⁴⁶

wird jedenfalls die Problematik der zunehmenden Judentaufen deutlich angesprochen, vgl. bes. S. 63: „Möglich endlich, daß sie bloß den Eingebungen des Eigennutzes gefolgt sind“.

⁴⁰ Vgl. Politisch-theologische Aufgabe über die Behandlung der jüdischen Täuflinge, Berlin 1799 (auch in *Schleiermacher*, KGAI/2, S. 373–380). Inhaltsangaben bei *Littmann*, S. 96; *Ritter*, S. 94; *Smith*, S. 157–159.

⁴¹ *Rothe* (s. Anm. 21), S. 70.

⁴² *Dubnow*, S. 201. Völlig unhaltbar ist auch die Formulierung, Friedländer habe die „Massentaufe der Juden“ angeboten, falls die Christen auf ihre Dogmen verzichteten; so *Hannah Arendt*, Ursprünge und Elemente totalitärer Herrschaft, München 1986 (Orig. 1951/67), S. 112.

⁴³ Vgl. *Dubnow*, S. 204; *Poliakov* Bd. V, S. 232; *Meyer*, S. 73; *Scholtz*, S. 300 (s. u. Anm. 46); *Meckenstock*, S. LXXXI („die Fahrwasser und Untiefen für einen Übertritt aufgeklärter Juden zur protestantischen Kirche auszuloten“); *Rengstorf*, S. 162; *Eisenstein-Barzilay*, S. 58 („complete surrender ... was ... the price Jewry must pay“); *Graupe*, S. 135; *Osten-Sacken*, S. 566. Bei *Dantine*, S. 199; *Katz*, Ghetto, S. 131, wird aus der Anfrage Friedländers sogar ein „Vorschlag“.

⁴⁴ Vgl. *Graetz*, S. 162; ähnlich *Dubnow*, S. 204 („Verzichtleistung“); *Benjamin Rippner*, David Friedländer und Probst Teller, in: Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstag des Prof. Dr. H. Graetz, Breslau 1887, S. (162–171) 166; weitere Urteile zusammengestellt bei *Ritter*, S. 109.

⁴⁵ Vgl. *Eisenstein-Barzilay*, S. 54 f. 57; *Graupe*, S. 134 f.; *Katz*, Ghetto, S. 131 f.

⁴⁶ *Scholtz* stellt beide Möglichkeiten nebeneinander (vgl. S. 300: „erfragt gleichsam den Preis für das Entrebillet zur bürgerlichen Integration“; S. 301: „Ihr Übertritt

Aber beide Annahmen führen in Aporien. Wenn Friedländer nur die Bedingungen für die Gleichberechtigung bzw. für das Asyl für seine aufklärten Gesinnungsgenossen in der protestantischen Kirche hätte aushandeln wollen, so würde er dies auf diplomatischem Wege getan haben, etwa durch direkte Verhandlungen mit Teller. Hätte er unter den Juden für seine Reformideen werben wollen, so standen ihm hierfür andere Organe zur Verfügung. Wenn er aber das Sendschreiben als Buch veröffentlichte (und evtl. die „Aufgabe“ vorbereitend lancierte), so muß diese Wendung an die Öffentlichkeit erklärt werden.

An dieser Stelle ist wieder auf die Veranlassung des Sendschreibens hinzuweisen. Wenn man es als Reaktion auf die zunehmende Taufbereitschaft der jüdischen Oberschicht in Preußen ansehen kann, so wäre sein Zweck möglicherweise nicht, eine ernsthafte Anfrage vorzubringen, sondern vielmehr Juden und Christen einen Spiegel vorzuhalten. Den Christen wurde (wie schon in der „Politisch-theologischen Aufgabe“) verdeutlicht, daß die Übertritte mehr aus Nützlichkeits Erwägungen denn aus Überzeugung erfolgten und daß von den Neuchristen nur ein verwässertes Christentum zu erwarten sei. Zugleich wurde den taufwilligen Juden vor Augen geführt, daß in der Konsequenz der jüdischen Religionsgeschichte zwar eine Aufgabe des Zereemonialgesetzes gerechtfertigt sein könnte, aber nicht ein bedingungsloser Übertritt zur positiven christlichen Religion. Friedländer, der brennend an der Gleichberechtigung interessiert war, ohne aber sein Judentum aufgeben zu wollen,⁴⁷ hätte also seine zur Taufe bereiten Religionsgenossen von diesem verzweifelten Schritt in die Gleichberechtigung abhalten und zugleich noch einmal für eine Gewährung der Bürgerrechte ohne die Bedingung des Übertritts werben wollen. Das „Anerbieten“ wäre dann nicht so sehr ernst gemeint, sondern sollte entlarvend wirken; zumindest konnte es noch als ein Versuchsballon wirken, durch den vielleicht zu erkunden war, ob es Chancen für die Emanzipation durch eine Reform des Judentums gab – denn daß das Judentum nur durch eine umfassende Umgestaltung zu retten sei, das war für Friedländer unzweifelhaft.

Mir scheint, daß auch diese Annahmen gut geeignet sind, den Duktus des Sendschreibens zu erklären.⁴⁸

scheint so für sie weniger der Ausweg aus ihrer rechtlich prekären Situation als die Konsequenz aus dem Verlauf der jüdischen Religionsgeschichte zu sein“), ohne sie recht zu unterscheiden; ähnlich unbestimmt auch *Meyer*, S. 74 f.; *Eisenstein-Barzilay*, S. 57 f.; *Smith*, S. 103–105.

⁴⁷ Beides wird durch seine Lebensgeschichte vor und nach 1799 eindeutig belegt; vgl. *Ritter*, S. 160 f.

⁴⁸ Vgl. auch die Zusammenfassungen (mit anderen Schwerpunktsetzungen) bei *Littmann*, S. 93 f. 98–102; *Meyer*, S. 70–74; (beide mit ausführlicher Erörterung des geistesgeschichtlichen Hintergrundes); *Dubnow*, S. 203 f.; *Ritter*, S. 96–100; *Smith*, S. 99–103. – In der folgenden Zusammenfassung sind in Klammern die entsprechenden Seitenzahlen angegeben.

Eine ausführliche Selbstdarstellung der Hausväter, in der sich die aufgeklärte jüdische Oberschicht wiedererkennen konnte, zeigt das Ausmaß der Entfremdung vom traditionellen Judentum (3–13) und ergibt die Forderung „einer ernsthaften Prüfung der Religionssysteme“ (16), zumal auch der derzeitige rechtlose Zustand der Juden mit der Religion zu tun haben könnte (17). Die Prüfung ergibt zuerst eine Übereinstimmung in den „ewige[n] Wahrheiten“ (21), die auch den Kern der mosaischen Religion ausmachen (25–27); das Zeremonialgesetz war nur die Schale, die als Hinweis auf die Grundwahrheiten dienen konnte (28–33). Erst in der späteren Geschichte wurde das Gesetz verabsolutiert und so die Religion völlig verdorben (33–43). Schlüsselsatz für diesen Teil dürfte die Mahnung sein: „Wohl dem Jüngling, wenn er nicht mit der Schale, zugleich den ganzen Kern verwirft!“ (13); die Juden sollen bei der Lösung vom Zeremonialgesetz nicht dem Judentum überhaupt untreu werden. – Gerade ein unreflektierter Übertritt zum Christentum wäre keine Alternative, denn dies war von derselben „Finsterniß“ betroffen, bis Reformation und Aufklärung bei Juden und Christen Fortschritte brachten (44–46). Freilich ist die Entartung des (unaufgeklärten) Christentums schlimmer als die des (unaufgeklärten) Judentums, denn: „Verfälschte Lehrbegriffe sind dem menschlichen Geschlecht unendlich schädlicher, als bloße abentheuerliche Ceremonien“ (47). In Fragen der Moralität stehen die Juden den Christen nicht nach (51–58). So ergibt sich das Dilemma, daß die aufgeklärten Juden am Zeremonialgesetz nicht mehr festhalten, aber ebensowenig guten Gewissens „die christliche (sc. Religion) annehmen“ können (61). Entsprechenden Beispielen will man nicht folgen, weil dies nicht „ohne Beeinträchtigung unserer Vernunft, ohne Verletzung des moralischen Gefühls geschehen könnte“ (64); denn die Überzeugung von der Höherwertigkeit der Vernunftwahrheiten gegenüber den Geschichtswahrheiten verbietet ein Wörtlichnehmen der christlichen Dogmen (66–77). Ein Nachsprechen der christlichen Glaubenssätze, wobei man diesen einen anderen Sinn unterschiebt, wird ausdrücklich als Heuchelei ausgeschlossen (677); der sich abzeichnende Übertritt der Juden kann weder den „denkenden Mann“ noch den Staat erfreuen (80). Trotzdem fragen die Hausväter, welches Bekenntnis äußerstenfalls von ihnen gefordert werden würde, wenn sie „die große protestantische Gesellschaft [!] zum Zufluchtsort“ erwählen wollten (81); denn eine Sekte innerhalb des Judentums, die „als ein Mittelding zwischen Juden und Christen existiren“ würde, wollen sie auch nicht sein (84). Im Falle einer positiven Antwort Tellers würden sie „gewisse Ceremonien“ als Übergangsriten auf sich nehmen, stellen aber klar, daß sie damit nicht die christlichen Dogmen annehmen könnten (85 f.).

Daß dieses Sendschreiben in seinem Hauptteil viel eher eine Apologie des Judentums als eine Absage ist, erkennen auch Autoren, die die Anfrage im letzten Teil für das Wesentliche halten.⁴⁹ Aber sollte Friedländer wirklich geglaubt haben, die von ihm genannten Bedingungen für eine „Bekehrung ohne Überzeugung“ wären für die evangelische Kirche akzeptabel? Viel eher machte er doch auch durch seinen Schlußteil klar, daß alle Übertritte zum Christentum durch den Wunsch nach Gleichberechtigung motiviert wurden, aber keineswegs eine aufrichtige Bekehrung angenommen werden könnte. So provozierte er denselben Schluß, der in der „Politisch-theologischen Aufgäbe“ explizit ausgeführt wurde: Die Verbindung von Taufe und Verleihung

⁴⁹ So Meyer, S. 70; vgl. auch Rippner (s. Anm. 44), S. 166 f.; sowie Littmanns Beobachtung, daß „die historische Darstellung einen oft allzu breiten Raum“ einnimmt, „während das, was die Schrift bezweckt, auf wenige Seiten zusammengedrängt wird“ (S. 93).

der Staatsbürgerrechte ist falsch; Taufe sollte kein Weg zur Emanzipation sein. Damit stünde auch die implizite Botschaft des Schlußteils im Einklang mit dem ausführlichen Hauptteil, der sich vor allem an die zeitgenössischen Juden wandte und sie vor einem unbedachten Übertritt warnte.

In unserem Zusammenhang ist es letztlich gar nicht notwendig, genau zu bestimmen, welches Ziel Friedländer wirklich bewegt hat. Entscheidend ist vielmehr, daß das Sendschreiben durchaus so gelesen werden konnte, wie es eben gedeutet worden ist.⁵⁰ Die Antworten und Reaktionen brauchten sich dann keineswegs auf das vermeintliche Hauptanliegen zu beschränken, sondern konnten sich zu Recht veranlaßt sehen, neben den Fragen der Judenbekehrung auch die Problemkreise von Emanzipation und Assimilation der Juden zu behandeln.

d) Das *Echo auf das Sendschreiben* war gewaltig. Littmann konnte allein 20 Entgegnungen in Buch- bzw. Heftform nachweisen, die größtenteils schon 1799 erschienen, dazu etliche Artikel in Zeitungen und Zeitschriften.⁵¹ Eine einheitliche Tendenz läßt sich jedoch nicht feststellen.⁵² Einige Autoren äußerten sich kritisch zum Vorhaben der Hausväter (das zudem unterschiedlich bestimmt wurde),⁵³ andere begrüßten das Sendschreiben und erhofften sich die „wichtigsten und erfreulichsten Folgen“ davon.⁵⁴ Manche Theologen forderten die Hausväter auf, doch nun die Konsequenz zu ziehen und sich zum Christentum zu bekehren,⁵⁵ andere lehnten diese Forderung ab und

⁵⁰ Vgl. auf der einen Seite *Gespräche* über das Sendschreiben von einigen jüdischen Hausvätern an den Probst Teller, zwischen einem christlichen Theologen und einem alten Juden, Berlin 1799, S. 10 ff., wo die „heilsame Wirkung“ des Sendschreibens auf die Juden gerühmt wird, die im Begriff sind, ihre Religion fortzuwerfen; auf der anderen Seite *Schleiermacher*, Briefe (s. Anm. 24; zitiert nach der Originalfassung, deren Paginierung auch in KGAI/2 angegeben ist), S. 11.22–24.26 (s. u. S. 339); *Schleiermacher* KGAI/2, S. 46 Nr. 204, der sich von der „Fiction“ der Hausväter und ihrer impliziten Aussage, nur eine halbe Bekehrung sei zumutbar, herausgefordert sieht.

⁵¹ Vgl. *Littmann*, S. 105–107; weitgehend die selben Angaben auch bei Volkmar *Eichstädt*, Bibliographie zur Geschichte der Judenfrage, Bd. I, Hamburg 1938, S. 28–30.

⁵² Weder die Aussagen bei *Poliakov* Bd. V (s. Anm. 5), S. 235; *Katz*, Ghetto, S. 133, über die einmütige Zurückweisung noch die Behauptung von Henri *Brunschwig*, *Gesellschaft und Romantik in Preußen im 18. Jahrhundert*. Die Krise des preussischen Staates am Ende des 18. Jahrhunderts und die Entstehung der romantischen Mentalität, Frankfurt/M. u. a. 1976, S. 154, über die allgemein gute Aufnahme lassen sich bei Berücksichtigung einer größeren Zahl von Schriften verifizieren.

⁵³ Vgl. bes. *Treue Relation* des ersten Eindrucks, den das neuerlich erschienene an den Probst Teller gerichtete Sendschreiben einiger Juden auf das Publikum machte. Ein Fingerzeig für die Juden, Berlin 1799; hier sind nur eine Fülle ablehnender Reaktionen zusammengetragen.

⁵⁴ Vgl. die Rezension in *Allgemeine Literatur-Zeitung* 1799, Bd. 2, Sp. (329–333) 329; ein ähnlich uneingeschränktes Lob auch in „*Der Genius der Zeit*“, 18. Bd. September 1799, S. 30–50; *Ideen zur Metamorphosierung der Juden*. Veranlaßt durch das Sendschreiben . . . , Frankfurt am Main 1799, S. 3.

⁵⁵ Vgl. *Über das Sendschreiben* einiger Hausväter jüdischer Religion an den Herrn Oberconsistorialrath Teller und die von demselben darauf erteilte Antwort, Leipzig

ermutigten sie, sich mit dem Bekenntnis der natürlichen Religion zu begnügen.⁵⁶ Nur wenige unterstrichen die „Reinheit der Absicht der Sendschreiber“.⁵⁷ Einige lehnten einen nur durch Egoismus motivierten Übertritt ab,⁵⁸ während andere die Hemmung gegen den christlichen Kultus nur als „skrupulöse Ausflucht“ sahen⁵⁹ und ihnen rieten, sie sollten sich unbesorgt taufen lassen, nach dem Glauben frage doch niemand.⁶⁰ Große Unterschiede gab es angesichts der Frage, ob den Juden auch ohne Bekehrung die Bürgerrechte zugestanden werden sollten.⁶¹

Diese knappe Aufzählung zeigt bereits, daß in den meisten Fragen die Fronten nicht gradlinig verliefen, sondern kreuz und quer durcheinander. Daher ist es fraglich, nach welchen Kriterien die Gegenschriften geordnet werden können. Littmanns Gliederung nach den weltanschaulichen Gruppen, die zum Ende des 18. Jahrhunderts um die Vorherrschaft im deutschen Denken kämpften („die Rationalisten, die Offenbarungsgläubigen und die Romantiker“⁶²) dürfte zu kurz greifen.⁶³ Im folgenden soll nicht der Anspruch einer umfassenden Typisierung erhoben werden. Statt dessen werden vier charakteristische Werke vorgestellt, die jeweils eine auch für die Folgezeit wichtige Verhältnisbestimmung zum Judentum repräsentieren.

1799, bes. S. [67.100–103] 114–120; *Beantwortung* des an Herrn Probst Teller erlassenen Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion. Nicht von Teller, Berlin 1799, S. 36–46.

⁵⁶ Vgl. Wilhelm Abraham Teller, *Beantwortung des Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion an mich den Probst Teller*, Berlin 1799, S. 19–22; etwas anders in *Moses und Christus*. Oder über den inneren Werth und die unwahrscheinlichen Folgen des Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion an Herrn Probst Teller und dessen darauf ertheilte Antwort, Berlin 1799, S. 31 (wo das Anliegen der Hausväter positiv aufgenommen wird): „Das Glauben soll man ihnen erlassen und sich mit den Formen des Christenthums begnügen“.

⁵⁷ *Gespräch* (s. Anm. 50), S. 35.

⁵⁸ Vgl. Schleiermacher, Briefe, S. 33–37; Christian Ludwig Paalzow, Die Juden. Nebst einigen Bemerkungen über das Sendschreiben an Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller . . . , Berlin 1799, S. 46–48; *An einige Hausväter jüdischer Religion*, über die vorgeschlagene Verbindung mit den protestantischen Christen, 2. Heft, Berlin 1799, S. 29 f.

⁵⁹ *Beantwortung* (s. Anm. 55), S. 16; vgl. auch S. 19 f.

⁶⁰ *Treue Relation* (s. Anm. 53), S. 16 f.

⁶¹ Vgl. *Moses und Christus* (s. Anm. 56), S. 10–17: Als Mitmenschen haben die Juden ein Recht auf Gleichbehandlung, das „Staatsklugheit“ ihnen gewähren sollte. Auch Schleiermacher, Briefe, S. 16.38 f., lehnt die Verknüpfung der Bürgerrechte mit der Religion ab. Paalzow, S. 46 f., warnt hingegen ausdrücklich vor der Gleichstellung der Juden, die nur nach völliger Assimilierung gewährt werden sollte (S. 57); ähnlich der antideistische Pastor Daniel Joachim Köppen, *Wer ist ein Christ? Oder über den Begriff von einem Christen*. Nebst Bemerkungen über das Sendschreiben . . . , Leipzig 1800, S. 285–290.

⁶² Littmann, S. 107.

III.

a) Die Schrift des Juristen Christian Ludwig *Paalzow*⁶⁴ scheint nur am Rande zum Thema zu gehören, weil sie von einem Nicht-Theologen stammt, der auch nur die erregte Debatte um das Sendschreiben zum Anlaß genommen zu haben scheint, um schon unabhängig davon entstandene Überlegungen für eine größere Öffentlichkeit interessant zu machen. Trotzdem muß beachtet werden, wie sich bei ihm religiöse und politische Motive gegenseitig durchdringen.

Paalzows Hauptthema ist die Frage, ob die Juden die gleichen Rechte erhalten können wie alle Bürger. Dazu stellt er zuerst fest, daß die Juden gar keine Religion haben, sondern nur „Religionspflichten“ kennen, die sie wegen der „Verheissung einer zeitlichen Glückseligkeit“ (18) auf sich nehmen (18–24). Sie werden von den anderen Völkern gehaßt, weil sie selbst alle anderen hassen (24–29), auch in der Diaspora an den unsinnigsten Gebräuchen festhalten (29–33) und überheblich von der eigenen Religion eingenommen sind (633–43). Weil sie kein Ehrgefühl gegen andere haben, untereinander aber eng zusammenhalten, würde eine Gleichstellung der Juden bald zur Versklavung der Christen führen (43–46). Weder Aufklärung noch Taufe kann die negativen Züge des Juden überwinden (46–56). Nur eine Möglichkeit bleibt: die Juden müßten ihr Zeremonialgesetz und alle Eigenheiten aufgeben; dann hätten sie „sich zur Einbürgerung qualifiziert“ (57).

Für das Sendschreiben hat Paalzow daher nur Spott. Er erkennt genau die Geringschätzung der Hausväter gegenüber der christlichen Religion und sieht ihre vermeintlich auf Wissen gegründete Vernunftreligion als unbewiesenen Glauben (58–61). Auch Tellers Antwort sieht er kritisch und hebt nur dessen Warnung vor unlauterer Bekehrung hervor (62–74).

Paalzow zeigt das Konglomerat von Argumenten, mit denen in seiner Epoche die sich abzeichnende Judenemanzipation bekämpft wurde. Die Furcht vor wirtschaftlicher Konkurrenz wird ebenso deutlich ausgesprochen wie religiöse Ressentiments und ein kulturelles Überlegenheitsgefühl. Letzteres erhält seine Stoßkraft durch die Behauptung der egoistisch-utilitaristischen Ausrichtung der jüdischen Religion (oder Nicht-Religion) – ein Gedanke, den in Deutschland Kant populär gemacht hatte.⁶⁵ Bei Paalzow wird dies ausgeweitet zu einer Gedankenkette von der egoistischen Religion der Juden über den Vorwurf einer jüdischen Binnenmoral bis zur Ablehnung

⁶³ So fällt z. B. die Schrift von Masch (s. u. Anm. 83) ganz aus dem Schema heraus. Ferner zeigen sich deutliche Unterschiede sowohl innerhalb der „Offenbarungsgläubigen“ (vgl. Hermes mit Köppen und de Luc, diese Arbeit Anm. 61.75.78) als auch innerhalb der Rationalisten, die keineswegs alle für die Emanzipation der Juden eintraten (gegen *Littmann*, S. 109), vgl. nur die Stellung von Paalzow.

⁶⁴ *Paalzow*, Die Juden (s. Anm. 58); zur Person vgl. ADB Bd. 25, S. 35; zu seinen antijüdischen Schriften vor und nach 1799 vgl. *Graetz* (s. Anm. 21), S. 240f.585f.; *Poliakov*, Bd. V, S. 212f.; *Brunschwig* (s. Anm. 52), S. 163f.; *Erb/Bergmann* (s. Anm. 4), S. 115–117.

⁶⁵ *Paalzow*, S. 20–24, beruft sich ausdrücklich auf Kant. Zu dessen Position vgl. u. a. *Smith*, S. 74–81.94–98; *Graupe* (s. Anm. 35), S. 145–148; *Katz*, Vorurteil (s. Anm. 2), S. 69–72; *Bein II* (s. Anm. 2), S. 116–121.

der Emanzipation aus wirtschaftlicher Konkurrenzangst. Es ist aber fast müßig, herausfinden zu wollen, welches das zugrundeliegende Motiv ist, denn entscheidend ist, daß die Kombination religiöser und wirtschaftlicher Argumente letzteren erst die unbestreitbare Überzeugungskraft gab.⁶⁶ Dabei spielt es keine Rolle, daß Paalzow der christlichen Religion im Grunde recht gleichgültig gegenüberstand.⁶⁷ Der „christliche Superioritätskomplex“ war dadurch nicht im geringsten berührt.⁶⁸

Das fehlende religiöse Verständnis wirkte sich nur dahingehend aus, daß auch die Einzelkonversion nicht mehr als Ausweg aus dem Judentum gelten konnte, da ihr von vornherein betrügerische Absicht unterstellt wurde. Paalzows Vorbedingung für die Gleichstellung ist die kollektive, radikale Identitätsaufgabe der Juden.⁶⁹ Freilich war dies auch das Endziel der christlichen Emanzipationsfreunde vom Schlage Dohms gewesen.⁷⁰ Diese hatten bloß an sofortige Gleichstellungsmaßnahmen und eine Unterstützung der jüdischen Aufklärer die Hoffnung auf eine allmähliche Assimilation geknüpft, was Paalzow hingegen für illusionär hielt.⁷¹ Mit seiner Betonung der jüdischen Verbesserungsbedürftigkeit liegt er aber gar nicht so weit von der Emanzipationsideologie entfernt, auch wenn er zu entgegengesetzten Schlußfolgerungen kommt. Die Bedeutung dieser Haltung für die Entstehung des Antisemitismus soll in einer Schlußbetrachtung analysiert werden.

b) Die anonym erschienene Schrift des preußischen Oberkonsistorialrats Hermann Daniel *Hermes*⁷² zeigt eine deutliche Gegenposition zu Paalzow. Bei Littmann ist sie beiläufig in die Gruppe der orthodox-offenbarungsgläubigen Theologen eingeordnet worden.⁷³ Geiger kennzeichnete den Verfasser richtig als „Gegner des Freisinns, der Bibelkritik, der Vernunftreligion“.⁷⁴ Was ihn besonders auszeichnet, ist jedoch seine missionarische Ausrichtung.⁷⁵

⁶⁶ Dazu ausführlicher *Bergmann/ Erb* (s. Anm. 10), S. 209–213.

⁶⁷ Vor allem die Auseinandersetzung mit Teller beweist, daß er die Offenbarung ähnlich skeptisch beurteilte wie die Vernunftreligion, vgl. *Paalzow*, S. 64–66.

⁶⁸ Vgl. *Bergmann/ Erb*, S. 198 ff.

⁶⁹ Vgl. *Paalzow*, S. 57. Diese muß überdies noch aus uneigennütigen Motiven erfolgen, denn die Anfrage der Hausväter wird ja entschieden abgelehnt.

⁷⁰ Vgl. *Smith*, S. 298–302; *Bein I*, S. 169 f. 197–199; *Bergmann/ Erb*, S. 198 f. 204–206; *Erb/ Bergmann*, S. 28 ff.

⁷¹ Vgl. *Paalzow*, S. 53–56.

⁷² *Über das Sendschreiben . . .* (s. Anm. 55). Sowohl *Eichstädt* (s. Anm. 51), S. 29, als auch *Littmann*, S. 106 (mit Berufung auf den Anonymenkatalog), schreiben *Hermes* die anonyme Schrift zu. Eine unzweifelhafte Identifizierung liegt m. W. nicht vor, aber die Schrift würde sehr gut zu dem erbitterten Gegner der Aufklärungstheologie (vgl. ADB Bd. 12, S. 196 f.) passen.

⁷³ Vgl. a. a. O., S. 109.

⁷⁴ *Geiger*, Beiträge (s. Anm. 23), S. 59.

⁷⁵ Dies unterscheidet ihn von anderen Vertretern aus Littmanns Gruppe der „Offenbarungsgläubigen“ wie z. B. *Köppen* (s. Anm. 61) oder Jean André *de Luc*, Lettre aux auteurs juifs d'un memoire adressé à Mr. Teller, Berlin 1799 (dazu auch *Ritter*, S. 105 f.;

Schon zu Beginn bereitet Hermes seine missionarischen Ausführungen vor, indem er dem jüdischen Volk nicht nur sein hohes Alter (4–6), sondern auch die Würde als Volk Gottes zuerkennt (13). Dann kritisiert er allerdings scharf den ‚willkürlichen‘ Umgang des Sendschreibens mit der Heiligen Schrift und die dort präsentierte Vernunftreligion (13–43). Dagegen stellt er die göttliche Offenbarung. Sie gipfelte in der Sendung des Messias Jesus von Nazareth, den die Juden trotz klarer Zeichen verwarfen (51 f.). Die wahre Ursache für den unterdrückten Zustand der Juden liegt also nicht in den ‚Nationalgesetzen‘, sondern in den in der Bibel enthaltenen und noch „unerfüllten Anzeigen von dem Schicksal des jüdischen Volkes“ (66). Die Juden müssen erst „die Anweisungen des göttlichen Worts befolgen“ (67), um an den Verheißungen Anteil zu gewinnen. Die Verwerfung Jesu durch die Juden ist daher nur durch eine redliche Bekehrung zu ihm zu überwinden. Wenn man dagegen, wie die Hausväter, Jesus durch Verachtung der christlichen Religion weiter verwirft, ist jede Verbesserung der Situation unmöglich (104–109). Zuletzt fordert Hermes die Christen zu einer besseren Sorge um die Juden auf und wendet sich schließlich in einem flehentlichen Appell an diese, sich zu ihrem Messias zu bekehren (114–120). Eine behutsame Auseinandersetzung mit Teller schließt die Schrift ab (120–150).

Hermes vertritt eine Position, die schon im 17. Jahrhundert die evangelische Theologie geprägt hatte.⁷⁶ Er bestimmt das Judentum rein religiös, und zwar in einer charakteristisch ambivalenten Bewertung. Als gegenwärtiges Judentum ist es verblendet, da es nicht Jesus als seinen Messias anerkennen will, sondern die Verwerfung Jesu durch das Judentum seiner Zeit fortsetzt.⁷⁷ Auch die Hausväter sind für Hermes um nichts besser als die übrigen Juden, machen sie doch ihre Verachtung des Christentums im Sendschreiben offenkundig. Im Gegenteil, ihr der Aufklärungstheologie entsprechender Rationalismus fordert seine Gegnerschaft besonders heraus, denn er zersetzt den christlichen Glauben.⁷⁸

Aber all dies kann Hermes nicht zu einem solchen Judenfeind wie Paalzow machen, denn er sieht die Juden auch noch unter dem Licht der ihnen verheißenen Bekehrung, die ihm gewiß ist.⁷⁹ Daher muß auch den gegenwärtigen

Poliakov, Bd. V, S. 234), der sich noch heftiger gegen die Vernunftreligion wendet, aber die Missionshoffnung vermissen läßt.

⁷⁶ Vgl. Martin *Friedrich*, Zwischen Abwehr und Bekehrung. Die Stellung der deutschen evangelischen Theologie zum Judentum im 17. Jahrhundert (BHTh 72), Tübingen 1988, passim, bes. S. 49–54, 145–149.

⁷⁷ Vgl. *Über das Sendschreiben*, S. 51 f., 103 f.; die gegenwärtige Verwerfung Christi und nicht etwa der ‚Gottes‘- bzw. ‚Christusmord‘ ist der Kernvorwurf an die Juden.

⁷⁸ A. a. O., S. 23 ff. – Dieser Zusammenhang dürfte für die meisten Entgegnungen von offenbarungstheologischer Seite noch wichtiger gewesen sein als die „Judenfrage“, vgl. z. B. S. B. *Schreiner*, Kurzer Beweis, daß in den Schriften des Neuen Bundes die wesentliche und uralte Religion der Menschen erhalten sey, Magdeburg 1800, S. 1–14 (nur die Frage der Offenbarung steht zur Debatte); *Köppen* (s. Anm. 61), S. 4 f. (wegen der Begriffsverwirrung der Aufklärungstheologie ist die Klärung der Titelfrage nötig) u. S. 234–250 (die Hauptsätze der Religion im Sendschreiben sind als deistische Verflächung abzuweisen); *de Luc*, S. 2 (die Sendschreiber sind durch christliche Aufklärer verleitet).

⁷⁹ In der Rezension in *Allgemeine Literatur-Zeitung* 1799, 3. Bd., Sp. (497–500), 499, wird er sogar als „eigentlicher Chiliast“ charakterisiert, auch wenn die typische

Juden der Ehrentitel als Volk Gottes zuerkannt bleiben.⁸⁰ Sie haben zwar durch die Verwerfung des Messias zunächst „den Vorrechten des Volcks Gottes vor der ganzen Welt entsagt“,⁸¹ aber das heißt keineswegs, daß Gott sein Volk verstoßen hätte.⁸² Die Juden müssen nur den Messias annehmen, dann werden alle herrlichen Verheißungen der Bibel, die noch ausstehen, an ihnen erfüllt werden.

Beachtlich ist hier, daß Hermes die Annahme des Messias, nicht etwa die Annahme des Christentums, ganz ins Zentrum seiner Argumentation stellt. Zwar kann er sich für einzelne Konvertiten ernstlich nichts anderes als einen Übertritt zum Christentum vorstellen. Aber er denkt nicht nur an Einzelkonversionen, sondern an eine wunderbare Bekehrung des ganzen jüdischen Volkes, und es scheint ihm keineswegs gewiß, daß die Juden dabei einfach in der Kirche aufgehen.⁸³

Es ist noch einmal hervorzuheben, wie die ausstehende Judenbekehrung für Hermes der Dreh- und Angelpunkt seiner Überlegungen ist. Die Frage nach der Gewährung der Staatsbürgerrechte kann er ohne weiteres ausklammern, denn ihm ist gewiß, daß die Juden in ihrem Elend bleiben, solange sie ihren Messias ablehnen, daß sie aber eine herrliche Zukunft erwartet, wenn sie ihn erst einmal angenommen haben. Die Emanzipation und ihre Vorbedingungen sind demgegenüber unwichtig. Immerhin stellt Hermes fest, daß die Absage an das Zeremonialgesetz nicht ausreicht, sondern höchst kritisch betrachtet werden muß.⁸⁴ Offenbar erkennt er genau, daß damit die religiöse Bestimmung des Judentums allmählich aufgegeben würde. Aber er fordert auch keine einschränkenden Maßnahmen gegen die Juden. In der Logik seiner Argumentation hätte auch liegen können, daß den Juden zur Zeit besonders schlechte Lebensbedingungen bereitet werden sollten, um sie zur

Verbindung von Hoffnung auf die Judenbekehrung und auf bessere Zeiten für die Christenheit bei ihm nicht explizit deutlich wird.

⁸⁰ Vgl. *Über das Sendschreiben*, S. 13.42.

⁸¹ A. a. O., S. 58.

⁸² A. a. O., S. 113 f. – Hermes vertritt also keineswegs die für die vergangenen Jahrhunderte angeblich so charakteristische „Substitutionstheorie“ (s. o. Anm. 17), die im übrigen auch im Altprotstantismus, dem Hermes noch verpflichtet ist, nicht die beherrschende Stellung einnahm.

⁸³ Noch einen Schritt weiter geht Andreas Gottlieb *Masch*, *Das Verhältnis des Judenthums und Christenthums gegen einander betrachtet*, Neustrelitz 1800. *Masch*, Hofprediger und Superintendent in Neustrelitz, lehnt das Ansinnen der Hausväter ab, ohne Bekenntnis ins Christentum aufgenommen zu werden (S. IV–VIII) und stellt sie auf eine Stufe mit Christen, die ihre Religion aufgeben. Dagegen empfiehlt er Juden und Christen, jeweils ihrer Religion treu zu bleiben, denn: „Beide Religionspartheyen stehen unter der Aufsicht Gottes, und Gottes Rathschluß ist es, daß auch das jüdische Volk dem Christenthum erhalten bleibe“ (S. 62). *Masch* zeigt sich von der Hoffnung für Israel erfüllt, ganz ohne dies mit drängender Missionspredigt zu verbinden. Dies scheint mir allerdings in seiner Zeit noch singulär.

⁸⁴ Vgl. *Über das Sendschreiben*, S. 38–42; ähnlich *de Luc*, S. 116.

Bekehrung williger zu machen.⁸⁵ Doch Hermes ist offensichtlich von der bevorstehenden Bekehrung so überzeugt, daß er auf diese Empfehlung verzichten kann und bei aller Kritik am Judentum auch den gegenwärtigen Christen eine Mitschuld an der fortdauernden Verblendung der Juden gibt.⁸⁶

c) Einen wiederum anderen Ansatz zeigt die Schrift des Aufklärungstheologen Wilhelm Abraham Teller. Teller, ebenfalls Konsistorialrat in Berlin, war als Angesprochener einer der ersten, der eine ausführliche Antwort veröffentlichte.⁸⁷ Er war mit gutem Grund als Adressat gewählt worden. Als Vertreter der Neologie hatte er schon 1764 einen Angriff auf das orthodoxe Lehrsystem gerichtet und insbesondere die Trinitätslehre in Frage gestellt.⁸⁸ In zwei Schriften von 1792 hatte er für die Weiterentwicklung des Christentums in Richtung auf eine Vernunftreligion plädiert.⁸⁹ Friedländer mochte also mit seinen religionsphilosophischen Darlegungen bei ihm auf Zustimmung rechnen.

Tellers Einstellung zum zeitgenössischen Judentum war jedoch schon vor dem Sendschreiben nicht so eindeutig positiv, wie sie gern dargestellt wird.⁹⁰ Keinesfalls kann er als „Philosemit“ gelten. Zwar hatte er sich für den letzten Willen des verstorbenen Juden Moses Isaac Chalfan eingesetzt und mit erwirkt, daß dessen zum Christentum übergetretene Töchter vom Erbe ausgeschlossen blieben.⁹¹ Er hatte auch betont, daß er „von der Begierde nach Judenbekehrung zu weit entfernt [sei], als daß es uns jemahl in den Sinn kommen sollte, äußerliche Anlockungen dazu zu wünschen oder zu veranstalten“.⁹² In demselben Zusammenhang trat er aber auch dafür ein, bekehrungswillige Juden nicht durch eine komplizierte Übertrittsprozedur abzu-

⁸⁵ So wurde gelegentlich im 17. Jahrhundert argumentiert, vgl. *Friedrich* (s. Anm. 76), S. 23 Anm. 26 u. ö.

⁸⁶ Vgl. *Über das Sendschreiben*, S. 109–112.

⁸⁷ S. o., Anm. 56; *Schleiermacher*, Briefe S. 64, behandelt sie schon im vom 30. Mai 1799 datierten 6. Brief. – Zur Person Tellers vgl. vor allem Martin *Bollacher*, Wilhelm Abraham Teller. Ein Aufklärer der Theologie, in: *Über den Prozess der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert. Personen, Institutionen und Medien*, hg. v. H. E. Bödeker u. U. Herrmann (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 85), Göttingen 1987, S. 39–52; dort weitere Literatur.

⁸⁸ Vgl. *Littmann*, S. 100f.; Emanuel *Hirsch*, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. 4, Gütersloh 1952, S. 96–98.

⁸⁹ Vgl. *Littmann*, S. 101; *Rengstorf* (s. Anm. 13), S. 161f.; *Smith*, S. 109f.

⁹⁰ Vgl. a. a. O., S. 110–113; *Rengstorf*, S. 161; *Scholtz*, S. 302.

⁹¹ Moses Isaac hatte die als Erben ausgeschlossen, die „nicht bei der jüdischen Religion bleiben“ würden, aber die Töchter hatten sich auf ein Gutachten Tychsens berufen, wonach sie mit dem Übertritt zum Christentum nicht das Judentum verlassen hätten; vgl. *Scholtz*, S. 331, Anm. 34; *Smith*, S. 110f.; ausführlicher hierzu *Hertz* (s. Anm. 26), S. 204f.; *Geiger*, *Vor hundert Jahren* (s. Anm. 39), S. 205–208. Wenn Teller also hier zuungunsten der beiden Proselytinnen argumentiert, unterstreicht er zugleich den Gegensatz von Judentum und Christentum!

⁹² In einem von ihm mitunterzeichneten Schreiben des Berliner Oberkonsistoriums, vgl. a. a. O., S. 230.

schrecken, sondern den Übertritt zum Christentum zu erleichtern, auch wenn auf diese Weise Heuchler mit in die Kirche gelangen könnten.⁹³

Doppelgesichtig zeigt sich Teller auch in der Beantwortung des Sendschreibens, was zu den unterschiedlichsten Beurteilungen dieser Antwort geführt hat.⁹⁴ Schon bei einer genaueren Berücksichtigung des Zusammenhangs mit dem Sendschreiben hätten jedoch manche Fehlurteile vermieden werden können. So kann man sicher nicht sagen, daß Teller den Hausvätern „den Weg in ein dogmenfreies . . . Christentum weist“,⁹⁵ da er doch bloß auf deren Anfrage nach einem solchen Weg eingegangen war. Weil Teller sich dauernd auf das Sendschreiben bezieht, ist ein Verständnis seiner Position ohne Beachtung seines Dialogpartners nicht möglich.⁹⁶

Nachdem Teller den Hausvätern seine „aufrichtige Hochschätzung“ versichert hat (Vorrede, unpaginiert), stimmt er ihnen zuerst in einigen Nebenfragen zu; etwa in der Annahme, daß Moses' Absicht die Erziehung des Volkes zu vernünftigem Gottesdienst gewesen sei, wobei das Zeremonialgesetz „die erste Zucht unmündiger Kinder“ war (7). Die Juden hätten die Vorläufigkeit des mosaischen Gesetzes schon lange erkannt haben sollen (12–14). Aber nun wird die Absicht der Hausväter, dem Zeremonialgesetz endlich zu entsagen, lebhaft begrüßt (15–17). Daß sie jedoch noch einen Schritt weiter gehen und zum Christentum übertreten wollen, hält Teller für unnötig (19–22); die Verleihung der Staatsbürgerrechte könnte man auch von anderen Bedingungen abhängig machen (22–25). Da die Hausväter aber Interesse am Übertritt bekundet haben, läßt Teller sie zum evangelischen Christentum ein (27), das im Grunde selbst ein verbessertes Judentum ist (28f.). Auf die Bitte um den Vorschlag eines Bekenntnisses antwortet Teller, daß die Unterscheidung von Grundlehren und Lehrmeinungen an sich richtig ist; aber unverzichtbare Bedingungen für den Übertritt sind die Anerkennung von Taufe und Abendmahl (33f.) und der Glaube an Christus als Stifter der besseren Religion (36; vgl. 39). Eine geeignete Bekenntnisformulierung wäre etwa Eph 4,5f. (44f.). Zum Abschluß betont Teller, daß er nur sein Privat Urteil abgegeben habe (47f.). Ob der Staat den Juden auf ein solches Bekenntnis hin das Bürgerrecht zugestehe, sei eine ganz andere Frage (48f.). Hierzu stellt er verschiedene Überlegungen an, gibt aber keine klare Empfehlung, sondern schließt mit einer um Toleranz und Humanität werbenden Nachschrift (59f.).

⁹³ Vgl. a. a. O., S. 230f.

⁹⁴ Außerordentlich positiv wertet *Bollacher*, S. 51f., Tellers „im Geiste der Brüderlichkeit und Humanität“ verfaßte Schrift als Ausdruck von „praktische[r] Toleranz“. Auch *Rengstorf*, S. 163, sieht hier Ansätze für ein fruchtbares Gespräch. Hingegen vertritt *Dubnow*, S. 204, „den Ton eines Missionspriesters“ (ähnlich *Poliakov*, Bd. V., S. 233). *Rothe* (s. Anm. 21), S. 73, wiederum erkennt „christlichen Indifferentismus“. – Gängig ist das Urteil, daß Teller die Hausväter „höflich, aber entschieden“ abgefertigt habe, so *Graetz*, S. 163; ähnlich *Rippner* (s. Anm. 44), S. 169; *Littmann*, S. 104; *Meyer* (s. Anm. 20), S. 75.

⁹⁵ So *Bollacher*, S. 44. – Zu korrigieren ist hier auch, daß nicht etwa Tellers Antwort, sondern das Sendschreiben selbst zur heftigen Kontroverse führte, denn auch Autoren, die das Sendschreiben kritisieren, stimmen Teller eher zu, vgl. z. B. *Schleiermacher*, Briefe, S. 64; *Über das Sendschreiben*, S. 120–150.

⁹⁶ Brauchbar sind die Zusammenfassungen bei *Ritter*, S. 101–103; *Harder* (s. Anm. 21), S. 164; *Rothe*, S. 73–79; *Smith*, S. 113–116; sie alle setzen aber andere Schwerpunkte als die vorliegende Untersuchung.

Die Beurteilung von Tellers Antwort scheint sich auf die Frage zuzuspitzen, ob man seine eigentliche Position eher dort findet, wo er die Hausväter abweist, oder dort, wo er sie einlädt. Wenn man im Sendschreiben eine ernstgemeinte Anfrage sieht, ist dies in der Tat die entscheidende Frage. Aber auch in diesem Falle darf Tellers anfängliche Abwehr des jüdischen Übertrittswunsches wohl nicht unterbewertet werden. Ironische Formulierungen wie „Also . . . werden schon auch Sie etwas positives in und mit der christlichen Religion annehmen müssen“ oder „So kann ich Ihnen ferner auch das Glauben nicht ganz erlassen“,⁹⁷ sollen offensichtlich den Juden zeigen, daß ihre Vorstellungen von einer ‚halben Bekehrung‘ nicht akzeptabel sind und man von ihnen, wenn sie schon zum Christentum übertreten wollen, mehr verlangen muß. Sie heben aber nicht das vorher Gesagte auf, wonach es eigentlich gar keine Notwendigkeit für einen Übertritt gibt.

Die erstaunliche Spannung zwischen diesen beiden Aussagen löst sich vielleicht besser auf, wenn auch Teller aus dem Sendschreiben vor allem die Frage heraushörte, warum den Juden weiter die Gleichstellung verweigert werde und nur der Übertritt ihnen gleiche Rechte sichere. Obwohl Teller das deutlich ausgesprochene Anliegen der Hausväter, mit ihrem Schritt auch die Bürgerrechte zu erlangen, scheinbar weitgehend außer acht läßt, kann seine Schrift auf einer impliziten Ebene gerade als Stellungnahme zu dieser Frage gewertet werden.⁹⁸ Teller unterscheidet hier zwei Problemaspekte: den staatspolitischen und den religiösen. Staatspolitisch favorisiert er ein System, in dem der Staat die religiös-kirchlichen Belange ordnet, ohne grundsätzlich mit einer Kirche vereinigt zu sein. Damit ist ein gewisses Maß an Pluralität möglich; die Festsetzung von deren Grenzen bleibt aber dem Staat überlassen. So betont Teller ausdrücklich seine Unzuständigkeit in politischen Fragen.

Wichtige Grundlagen für diese Entscheidung liefert er indessen mit seiner Bestimmung des jüdisch-christlichen Gegensatzes. Dieser Gegensatz ist auch bei ihm noch ganz religiös bestimmt, freilich unter den Kategorien der Aufklärungstheologie.⁹⁹ Wie sein Lehrer Semler sah Teller das alttestamentliche Judentum als Partikularreligion, in der ein äußerliches Zeremonialgesetz, zunächst aus pädagogischen Gründen erlassen, bald immer mehr von der wahren Pflicht der Menschen ablenkte.¹⁰⁰

⁹⁷ Teller, S. 32.34.

⁹⁸ Vgl. auch Smith, S. 117f., Anm. 81.

⁹⁹ Gegen Rothe, S. 79, wonach auch Teller schon das Judentum eher als politische Größe sieht.

¹⁰⁰ Vgl. Teller, S. 4–7.12–14. Zu Semler vgl. bes. Hirsch (s. Anm. 88), S. 61–66 (eine immer noch unübertroffene Analyse der Stellung der Neologie zum Judentum); ferner Rothe, S. 47–59; Hartmut H. R. Schulz, Johann Salomo Semlers Wesensbestimmung des Christentums. Ein Beitrag zur Erforschung der Theologie Semlers, Würzburg 1988, S. 113–129. — Auch andere Schriften halten den Juden ihr Zeremonialgesetz als „Quelle eurer Sklaverey“ vor (Ideen [s. Anm. 54], S. 7) bzw. sehen in ihm das entscheidende Hindernis für die Gleichstellung (Johann Christoph Vollbeding, Sollen sich

Soweit entsprach seine Anschauung der des Sendschreibens. Anders als dies sah Teller aber schon in Christus den Wendepunkt. Christus erklärte das Gesetz für unnötig und hob so die Trennung der Juden von den Völkern auf. Damit wurde er zugleich Reformator der jüdischen Religion¹⁰¹ und „Stifter der bessern moralischen Religion“.¹⁰² Von einem Erlösungswerk Christi ist nicht die Rede, nur davon, daß er „es recht eigentlich sich zum Geschäfte gemacht, die praktische Religion unter das Volk zu bringen“.¹⁰³ Entscheidend ist also die Religion, die Christus gelehrt hat und die im Grunde mit der Vernunftreligion identisch ist.¹⁰⁴ Die jüdische Religion dagegen steht in einem klaren Gegensatz zur Vernunftreligion und kann nur unter negativen Vorzeichen betrachtet werden.

Unter diesen Voraussetzungen ist es konsequent, daß Teller schon die Absage an das Zeremonialgesetz als Schritt ins Christentum ansehen kann. Bei seinem moralisch-rationalistischen Christentumsverständnis besteht in der Tat für eine Bekehrung im klassischen Sinn keine Notwendigkeit mehr. Deshalb zeigen auch die Ausführungen darüber, was eigentlich die positive christliche Religion über die aufgeklärte Haltung der Hausväter hinaus noch einschließt, deutliche Schwierigkeiten.¹⁰⁵ Bestehen muß Teller freilich auf der Überlegenheit des Christentums, die in der Lehre der Stifterpersönlichkeit begründet liegt. Eine natürliche Religion unter Absehung von der Lehre Christi ist für ihn offenbar nicht denkbar¹⁰⁶. Alles in allem erscheint er so als typischer Vertreter der Emanzipationsideologie, deren Bedeutung für die Entstehung des Antisemitismus noch besonderer Analyse bedarf.

d) Wie Tellers Antwort ist auch Friedrich *Schleiermachers* Stellungnahme zum Sendschreiben und zur vorausgehenden Politisch-theologischen Aufgabe äußerst kontrovers behandelt worden.¹⁰⁷ Ist Schleiermacher für Graetz gerade wegen des Sendschreibens „ein prinzipieller Gegner des Judentums“¹⁰⁸, so bestimmt vor allem Nowak seinen Beitrag äußerst posi-

die Christen beschneiden oder die Juden taufen lassen? – Ein Versuch . . . , Berlin 1800, S. 38f.).

¹⁰¹ Vgl. *Teller*, S. 27–29 (ähnlich die ebenfalls aufklärerisch geprägten *Moses und Christus* [s. Anm. 56], S. 60, und *Gespräch* [s. Anm. 50], S. 28–30). Das Reformieren dürfte hier die Rekonstruktion der ursprünglichen mosaïschen Absicht meinen, wobei gleichgültig ist, ob vom positiven Judentum noch viel übrigbleibt.

¹⁰² *Teller*, S. 36.

¹⁰³ A. a. O., S. 40f.

¹⁰⁴ Vgl. A. a. O., S. 39.41; *Moses und Christus*, S. 59; *Hirsch*, S. 107.117f.; *Rothe*, S. 76f.

¹⁰⁵ Hier setzten schon zeitgenössische Kritiker an, vgl. *Paalzow* (s. Anm. 58), S. 63–66; *Köppen* (s. Anm. 61), S. 293–361.

¹⁰⁶ Vgl. *Teller*, S. 35f.40f.; *Scholtz*, S. 332, Anm. 37; gegen *Rothe*, S. 78. – Damit geht Teller nicht so weit wie der radikal aufklärerische Theologe, dem wir das *Gespräch* verdanken; dieser hält nur an Christus fest, weil für „den grossen Haufen . . . diese Grundwahrheiten an irgend eine Autorität geknüpft werden müssen“ (S. 29).

¹⁰⁷ Vgl. auch *Scholtz*, S. 326, Anm. 1.

¹⁰⁸ *Graetz*, S. 206; auch noch bei *Scholtz*, S. 321–325, ist das Fazit eher negativ.

tiv.¹⁰⁹ Wiederum fällt die Entscheidung bereits bei der Aufgabe, das Hauptanliegen der Gegenschrift zu erfassen. Dabei macht es der kunstvolle Aufbau (in sechs Briefen antwortet ein ungenannter Prediger einem andersdenkenden Korrespondenten, dessen Briefe für den Leser nur zu erschließen sind) besonders schwer, Haupt- und Nebengedanken zu unterscheiden. Deutlich ist jedoch, daß Schleiermacher in den ersten drei Briefen das Sendschreiben kritisiert und in den beiden folgenden seine eigene Position näher erläutert (der letzte Brief ist den übrigen Stellungnahmen gewidmet). Damit kann die Zusammenfassung zuerst die Hauptargumente gegen das Sendschreiben darstellen und dann Schleiermachers Vorschläge nachgehen.¹¹⁰

Schleiermachers erste Kritik am Anliegen der Hausväter ist wohl nicht, daß es fehlschlagen *mußte*,¹¹¹ sondern daß es fehlschlagen *sollte*, weil es von vornherein nicht auf Konsequenzen angelegt war. Schon im 1. Brief erwägt er, daß die Hausväter „eine Fiction“ (11) sein könnten, und im 2. Brief entfaltet er ausführlich seinen Verdacht, das Sendschreiben habe nur aufzeigen sollen, daß einem gebildeten Juden höchstens ein „halber Uebergang“ zugemutet werden könnte (26) – und das, obwohl die Bedenken, die Friedländer gegen das Christentum vorbringt, im Grunde nicht stichhaltig sind (27 f.).

Die in Aussicht gestellte Bekehrung der Hausväter wäre aber in doppelter Hinsicht, unter staatspolitischen wie religiösen Aspekten, abzulehnen. Zunächst ist für Schleiermacher unstrittig, daß der Staat nicht das Christentum zur Bedingung für die bürgerliche Gleichstellung machen dürfe (12–16). Sind Übertritte also in dieser Hinsicht unnötig, so sind sie vom „Standpunkt als Christ“ (31) sogar schädlich, denn sie würden eine Vielzahl von solchen Menschen in die Kirchen führen, „die gegen alles, was zur Religion gehört, völlig gleichgültig“ (33) bzw. sogar „antichristlich“ (35) sind. Zuletzt verhinderten Übertritte zum Christentum auch „jede gute Einwirkung der Besseren (sc. Juden) auf die Uebrigen“ (57).

Schleiermachers Lösungsvorschlag bezieht sich nun nur auf die politisch-gesellschaftlichen Aspekte. Hatte er schon eingangs gefordert, den Prozeß der Emanzipation fortzusetzen (13 f.), so formuliert er im 4. Brief die Bedingungen, unter denen der Staat den Juden die Gleichstellung gewähren sollte. Zwei Dinge sind unverzichtbar: die Juden sollen ihr Zeremonialgesetz den Staatsgesetzen unterordnen und der Hoffnung auf einen Messias öffentlich entsagen (46 f.). Schließlich sollen die Juden, die hierzu bereit sind, „eine besondere Kirchengemeinschaft“ bilden, auf daß ihr „veränderte[s] Judenthum“ von den orthodox bleibenden Juden unterscheidbar bleibt (50). Damit sieht er seinen Vorschlag gar nicht so weit vom Sendschreiben entfernt; nur der Übertritt ist als „falsche[r] Bestandtheil“ auszuschneiden (52 f.). Gerade in ihrer Stellung zwischen Christen und orthodoxen Juden können die aufgeklärten Juden am besten auf letztere einwirken (58 f.).

Es ist unübersehbar, daß Schleiermacher wichtige Prämissen mit seinen christlichen Zeitgenossen teilt. Er sieht die jüdische Religion zweifellos als

¹⁰⁹ Vgl. *Nowak* (s. Anm. 24), bes. S. 78 f.; ähnlich *von der Osten-Sacken* (s. Anm. 21), S. 567.

¹¹⁰ Dieser Weg wird auch bei *Scholtz*, S. 305–309, eingeschlagen, der aber in der Einzelbewertung zu abweichenden Ergebnissen kommt.

¹¹¹ So *Scholtz*, S. 305; er übersieht hier die sonst auch von ihm konstatierte Ironie der Briefe.

minderwertig an, und er ist keinesfalls bereit, den Juden insgesamt die Gleichberechtigung zukommen zu lassen.

Schleiermachers Stellung zur jüdischen Religion ist genauer aus den unmittelbar vor den Briefen fertiggestellten „Reden über die Religion“ zu erheben. Hier findet sich die berühmte Charakterisierung des Judentums als „tote Religion“, deren eigentlicher religiöser Kern sich in der Idee der „allgemeinen unmittelbaren Vergeltung“ erschöpft.¹¹² Auch andere Äußerungen belegen, daß Schleiermacher in der Bewertung des gegenwärtigen Judentums ganz in den Bahnen der Aufklärungstheologie blieb.¹¹³ Er zeigt dabei sogar deutliche Verwandtschaft mit Teller.

Schleiermacher hat allerdings so weit mit der Aufklärung gebrochen, daß er in der Religion jeden Fortschrittsgedanken ablehnt und daher das Christentum nicht mehr als Vollendung des Judentums ansehen kann.¹¹⁴ Damit geht ihm aber auch die aufklärerische Hoffnung auf eine Erziehung der künftigen Generationen verloren.¹¹⁵ So kann er nur für die Emanzipation plädieren, wenn Vorbedingungen erfüllt sind: die Unterordnung des Zeremonialgesetzes unter die Staatsgesetze und die Entsagung des Messiasglaubens. Es ist besonders charakteristisch, daß Schleiermacher neben dem Zeremonialgesetz auch die Messias Hoffnung als Argument gegen die Gleichstellung nennt; die an diese Hoffnung geknüpfte Erwartung einer Rückkehr nach Palästina hindere sie doch daran, hier loyale Staatsbürger zu werden.¹¹⁶ Seine Ablehnung einer futurischen Eschatologie¹¹⁷ verbindet sich also mit dem Argument, das um die Jahrhundertwende der Haupteinwand gegen die Judenemanzipation wurde und damit die explizit religiöse Argumentation ablöste: der Vorwurf, daß die Juden eine eigene Nation oder, nach der bald gängiger werdenden Terminologie, einen Staat im Staate bildeten.¹¹⁸

Damit ist seine „gleich zu Beginn der Briefe bekundete Parteinahme zugunsten der bürgerlichen Gleichstellung der Juden“¹¹⁹ nicht nur relativiert,

¹¹² *Schleiermacher*, KGAI/2, S. 314 f.; dazu auch *Smith*, S. 122–127.

¹¹³ Vgl. *Hirsch* (s. Anm. 88), S. 534; *Poliakov*, Bd. V, S. 210; *Scholtz*, S. 312–314.340 (Anm. 90); Horst Dietrich *Preuß*, Vom Verlust des Alten Testaments und seinen Folgen, in: Lebendiger Umgang mit Schrift und Bekenntnis, hg. v. J. Track, Stuttgart 1980, S. (127–160) 148 (Anm. 110).150; Rudolf *Smend*, Die Kritik am Alten Testament, in: Friedrich Schleiermacher 1768–1834, hg. v. D. Lange, Göttingen 1985, S. (106–128) 120; anders *Smith*, S. 127.

¹¹⁴ Vgl. *Schleiermacher*, KGAI/2, S. 314 f.; noch eindeutiger in § 22 der Glaubenslehre, zitiert bei *Smend*, S. 112.

¹¹⁵ Vgl. *Schleiermacher*, Briefe, S. 17 f.

¹¹⁶ Vgl. a. a. O., S. 47–49.

¹¹⁷ Vgl. *Schleiermacher*, KGAI/2, S. 246 f. (2. Rede, Schluß).

¹¹⁸ Vgl. a. a. O., S. 47; *Schleiermacher* KGAI/2, S. 46 Nr. 203. Zu diesem Vorwurf ausführlicher *Beinl* (s. Anm. 2), S. 197; Jacob *Katz*, A State within the State. The History of an Anti-Semitic Slogan, in: ders., Zur Assimilation ... (s. Anm. 27), S. 124–153. — In der Literatur zum Sendschreiben taucht der Vorwurf öfters auf, z. B. bei *Paalzow*, S. 56; *Vollbeding* (s. Anm. 100), S. 38 (mit ähnlicher Argumentation wie bei Schleiermacher); der Sache nach auch in *Moses und Christus* (s. Anm. 56), S. 58.

¹¹⁹ *Nowak*, S. 76 (Hervorhebung von mir). Auch *Smith*, S. 131–133, spielt die

sondern geradezu in eine Ablehnung der allgemeinen Emanzipation umgewandelt, denn Schleiermacher ist sich völlig klar darüber, daß zunächst nur eine Minderheit der Juden auf seine Bedingungen eingehen würde.¹²⁰ Bei genauerem Hinsehen kann auch kaum gesagt werden, daß Schleiermacher den Glauben Israels respektiert habe.¹²¹ Subjektiv mochte er wohl davon überzeugt sein, religiöse Fragen auszuklammern und nur noch auf die politischen Hindernisse für die Emanzipation einzugehen, da die Relativierung des Gesetzes und die Aufgabe der Messias Hoffnung nach seiner religionsphilosophischen Anschauung den Kern der jüdischen Religion nicht tangierten.¹²² Aber wenn man das Selbstverständnis des Judentums zugrundelegt, wird man ihm dies doch kaum zugestehen können und muß an seiner Einschätzung, sein Vorschlag führe nur zu einem „veränderten Judentum“,¹²³ Zweifel anmelden. Seine Bedingungen mußten zu einer Auflösung des Judentums führen, und nicht einmal das spätere Reformjudentum hat sich zu einer solch radikalen Selbstaufgabe bereithalten können.¹²⁴

Wenn man es auf einen Nenner bringen will, dann ist es wohl Schleiermachers individualistischer Religionsbegriff, der es ihm einerseits ermöglichte, eine Gewährung der Bürgerrechte auch unabhängig vom Bekenntnis zu fordern, der ihn andererseits aber auch den Charakter der jüdischen Religion verkennen ließ. So wies er den Juden einen Weg zur Emanzipation, verlangte aber gleichzeitig einen hohen, kaum bezahlbaren Preis. Zugleich verbaute er den bis dahin zumindest für einzelne Juden offenen Weg zur Gleichstellung mit den Christen: die Konversion zum Christentum wird entschieden abgelehnt.

Wiederum liefert das Religionsverständnis den Schlüssel für diesen Teil der Argumentation. Das zuerst genannte Argument von der Gefährdung der Kirche durch die Gleichgültigkeit derer, die nun in die Kirche drängen, kann ja im Ernst kaum überzeugen.¹²⁵ Entscheidend ist die Annahme eines diametralen Gegensatzes zwischen Judentum und Christentum. Weil Schleiermacher die Verwurzelung des Christentums im Judentum leugnete, konnte er auch die Bestimmung der christlichen Religion als Vollendung der jüdischen

Bedeutung von Schleiermachers Einschränkungen herunter. Richtig dagegen *Scholtz*, S. 318: „der Staat solle nur dann seine ‚grundlose Partheilichkeit‘ für die christliche Religion aufgeben müssen, wenn die Juden alles das in ihrer Religion tilgten, was auch entfernt noch mit ihrem ehemaligen Dasein als Staat und Nation zu tun hat“.

¹²⁰ Deshalb die dritte Bedingung, vgl. *Schleiermacher*, Briefe, S. 50 (s. o. S. 39).

¹²¹ So *Nowak*, S. 78.

¹²² Vgl. *Schleiermacher*, KGAI/2, S. 315 f. (Reden).

¹²³ *Schleiermacher*, Briefe, S. 50.

¹²⁴ Vgl. *Graupe* (s. Anm. 35), bes. S. 202 f. 222. — Selbst wenn in Schleiermachers jüdischem Bekanntenkreis das Bekenntnis zum Judentum schon verwässert war (*Hirsch*, S. 535), so kann wohl kaum von einer völligen Aufgabe des Judentums gesprochen werden.

¹²⁵ Vgl. *Schleiermacher*, Briefe, S. 33–35; wenn aber der größte Teil der Christen ebenso gleichgültig ist (a. a. O., S. 44), kann doch diese Haltung nicht durch den Übertritt der jüdischen Intelligenz „bedeutend vermehrt“ (a. a. O., S. 35) werden.

weder in ihrer orthodoxen noch in ihrer aufklärerischen Form nachvollziehen. Ein natürliches Fortschreiten von dieser Stufe der Religion zu jener gab es so nicht – mehr noch, im Grunde war gar keine ernsthafte Konversion möglich.¹²⁶ Konvertiten würden nur ein „judaisirendes Christentum“ schaffen.¹²⁷ Von einer heilsgeschichtlichen Bedeutung der beiden Religionen füreinander weiß Schleiermacher nichts, sondern versteigt sich sogar zu der Behauptung, daß aus dem judaisierenden Christentum „alles Unheil in den alten und neuen Zeiten des Christentums . . . entsprungen“ sei.¹²⁸

Mit diesem massiven Vorwurf war natürlich jeder positiven Beziehung zwischen Judentum und Christentum der Boden entzogen. Das Ergebnis war jedoch nicht ein gleichberechtigtes Miteinander der Religionen, sondern ein beziehungsloses Nebeneinander oder, besser noch, die gegenseitige Abschottung. Weil Schleiermacher zwar „Einförmigkeit“ in der Religion ablehnte,¹²⁹ das Judentum aber als „tote Religion“ offensichtlich zu denen rechnete, die „niederzulegen [sind] im Magazin der Geschichte“,¹³⁰ so mußte er die Juden zur Aufgabe ihrer Religion aufrufen, ihnen aber ein Asyl im Christentum verwehren. Damit blieben sie jedoch auch aus der weiterhin christlich geprägten Gesellschaft ausgeschlossen, und gerade in der von Schleiermacher ausgehenden Bewegung von (christlicher) Religion, Geistesleben und Gesellschaft mußten sie ein Fremdkörper bleiben.¹³¹

Daß Schleiermachers Bedeutung in der „Sicherung eines freien Raums für das Judentum gegen den Bekehrungsdruck des christlichen Staates und der Kirchen“ lag,¹³² kann daher kaum nachvollzogen werden. Erstens war Schleiermachers Ausgangspunkt nicht die Sorge um das Judentum, an dem er vielmehr gar kein Interesse zeigte. Zweitens ist fraglich, ob überhaupt 1799 von Bekehrungsdruck gesprochen werden kann,¹³³ und drittens stieg bekanntlich die Zahl der Konvertiten gerade in Berlin nach 1799 noch deut-

¹²⁶ Vgl. *Schleiermacher*, Briefe, S. 36: „Es ist unmöglich, daß Jemand, der eine Religion wirklich gehabt hat, eine andere annehmen sollte“.

¹²⁷ A. a. O., S. 34.

¹²⁸ A. a. O., S. 35; vgl. auch eine vergleichbare Äußerung von 1830, zitiert bei *Smend* (s. Anm. 113), S. 121.

¹²⁹ Vgl. *Schleiermacher*, KGAI/2, S. 325 (5. Rede, Schluß).

¹³⁰ A. a. O., S. 324.

¹³¹ Die vorliegende Deutung trifft sich in vielen Punkten mit *Scholtz*, S. 314–317, wo die Widersprüchlichkeit von Schleiermachers Haltung noch eingehender herausgearbeitet ist.

¹³² So *Nowak*, S. 78 f.

¹³³ Gerade der preußische Staat hatte vor einer Judentaufe verschiedene Hindernisse aufgebaut, damit nur ernsthafte Taufbewerber zur Kirche kamen. Die entsprechenden Bestimmungen wurden erst unter Friedrich Wilhelm III. gelockert und 1827 aufgehoben, vgl. Paul Gerhard *Aring*, *Christen und Juden heute – und die „Judenmission“?* Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland, dargestellt und untersucht am Beispiel des Protestantismus im mittleren Deutschland, Frankfurt am Main 1987, S. 241 f.; *Geiger*, *Vor hundert Jahren* (s. Anm. 39), S. 229–232. – Ein „Taufdruck“ aufgrund der Tatsache, daß die Taufe die einzige Möglichkeit zur Erlangung der Gleichberechtigung war, muß natürlich konstatiert bleiben.

lich an.¹³⁴ In dieser Hinsicht ist also selbst eine indirekte positive Wirkung kaum festzustellen. Weit gravierender ist dagegen Schleiermachers theologische Grundposition, deren Wirkung langfristig stärker sein sollte.

IV.

Wenn man nun alle referierten Positionen noch einmal rückblickend bewertet, ist es sicher nicht gerechtfertigt, nur in einer Tradition die Voraussetzung für die Herausbildung des modernen Antisemitismus zu sehen.

Die Haltung von *Hermes*, die im Altprotestantismus wurzelte und sich in der Erweckungsbewegung, besonders aber in den Judenmissionsvereinen des 19. Jahrhunderts¹³⁵ fortsetzte, kann man sicher nicht als judenfreundlich einstufen. Auch sie konstatierte einen Gegensatz zwischen Judentum und Christentum, wobei letzteres als Erfüllung und Überbietung des ersteren gilt. Dem Judentum blieb dagegen – auch politisch – die Rolle als minderwertige Größe vorbehalten. Dabei forderten die sich emanzipierenden Juden, die sich nicht mehr als religiös verstanden, den besonderen Widerstand heraus, standen sie doch im Bund mit den aufklärerisch-liberalen Kräften, die man auch sonst bekämpfte.¹³⁶ Gerade die Vertreter der Judenmission konnten so auch die „Judenfrage“ als Problem sehen, das durch die Bekehrung zu lösen war, und ihre Anfälligkeit für antisemitische Argumente und Parolen ist unverkennbar.¹³⁷ Dennoch brachte die Hoffnung auf eine bessere Zukunft für Juden und Christen nicht nur eine mächtige Schubkraft zugunsten der Judenmission, sondern führte ihre Vertreter oft auch in eine bewußte Gegnerschaft zum aufkommenden Antisemitismus,¹³⁸ zumal gegenüber dem, der auch den Konvertiten als minderwertig ansah. Da man in der Bekehrung die Lösung aller gesellschaftlichen Probleme um die „Judenfrage“ sah, wurde der Konvertit vorbehaltlos akzeptiert. Die grundsätzliche Negativwertung des Judentums führte aber dazu, daß man immer mehr in die Defensive geriet und den Antisemiten nicht viel entgegenzuhalten hatte. Wer auf die zukünftige Bekehrung der Juden hoffte, wurde in der Regel nicht zum rabiaten Antisemiten,¹³⁹ aber die von dieser theologischen Richtung bereitgestellten

¹³⁴ Vgl. *Hertz* (s. Anm. 26), S. 234.

¹³⁵ Vgl. dazu *de le Roi* (s. Anm. 21), S. 127–181; *Aring*, S. 178–238.

¹³⁶ S. o. Anm. 78; in späterer Zeit entspricht dem Stoeckers besondere Gegnerschaft gegen das moderne Judentum, vgl. *Seebaß* (s. Anm. 14), S. 18; *Martin Greschat*, Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit. Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker, in: *Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie*, hg. v. G. Brakelmann u. M. Rosowski, Göttingen 1989, S. (27–51) 32 f.

¹³⁷ Vgl. *Aring*, S. 215 f., 228 f., 283; *von der Osten-Sacken* (s. Anm. 21), S. 576–580, 584 f.

¹³⁸ Vgl. a. a. O., S. 582; *Aring*, S. 213 f., 227, 235 f.

¹³⁹ Vgl. auch Hans-Joachim *Barkenings*, Die Stimme der anderen. Der „heilsgeschichtliche Beruf Israels“ in der Sicht evangelischer Theologen des 19. Jahrhunderts,

Prinzipien reichten nicht aus, die evangelischen Christen dauerhaft vor dem Sog des Antisemitismus zu bewahren.

Die Haltung *Tellers* und der Aufklärungstheologie scheint ganz parallel aufgebaut. Der Gegensatz zwischen Judentum und Christentum ist zwar mit anderen Begriffen, aber ebenfalls im Sinne einer Vollendung bzw. Unterordnung bestimmt. Die Stellung der Bekehrungshoffnung nahm nun die Erziehungshoffnung ein.¹⁴⁰ Auch sie hatte zur Folge, daß man die gegenwärtigen Juden im Lichte der ihnen zuerkannten Möglichkeiten positiver sah, obwohl man sie als Juden eigentlich nicht gelten lassen konnte. So ist Teller mit seiner vorsichtigen Bejahung der Emanzipation nur scheinbar judenfreundlicher als Hermes. Auf längere Sicht mußten die in dieser Position enthaltenen judenfeindlichen Aspekte die Überhand gewinnen. Die Erziehungshoffnung ließ sich nicht eschatologisieren, sondern verlangte nach konkreter Einlösung; und die schloß mit der Aufgabe des Zeremonialgesetzes im Grunde ebenfalls eine Selbstaufgabe des Judentums ein. Auf das gegenwärtige Judentum sah Teller vielleicht noch stärker herab als Hermes, denn im Gegensatz zu diesem war er viel zurückhaltender damit, einzelne Konvertiten als Vollmitglieder in der christlichen Gesellschaft zu akzeptieren. Nur die Hoffnung auf die Assimilation der Juden ließ Teller wie die anderen Vertreter der Emanzipationsideologie zu einer partiell positiven Haltung kommen. Diese Hoffnung der Emanzipationszeit war jedoch schon brüchig geworden, und die Folgenlosigkeit des Vorstoßes der Hausväter trug sicherlich zu ihrer Erschütterung bei. Tellers Haltung fand zwar noch ihre Fortsetzung im liberalen Bürgertum des 19. Jahrhunderts, das ein Verbündeter des Judentums auf dem Weg zur Gleichberechtigung blieb, ohne deshalb judenfreundlich zu sein.¹⁴¹ Die Grundlage dieser Haltung, die Erziehungshoffnung, wurde aber nun von zwei Seiten aus angegriffen, unter politischen Vorzeichen von Paalzow, unter religiösen von Schleiermacher.

in: Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute, hg. v. W. D. Marsch und K. Thieme, Mainz 1961, S. 201–231; Franz-Heinrich *Philipp*, Protestantismus nach 1848, in: Kirche und Synagoge II (s. Anm. 13), S. (280–357) 285–290.310–312. – *Meier*, Luthers Judenschriften (s. Anm. 16), Sp. 490, betont dagegen die Ambivalenz der heilsgeschichtlichen Sicht.

¹⁴⁰ Hier spiegeln sich die Weichenstellungen des Neuprotestantismus gegenüber der altprotestantischen Eschatologie wider: die Ersetzung der Reichserwartung durch den Perfektibilitäts- bzw. Erziehungsgedanken (Semler, Lessing), vgl. Ignacio *Escribano-Alberca*, Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 7d), Freiburg 1987, S. 115–118. – Zum Erziehungskonzept vgl. auch *Erb/Bergmann* (s. Anm. 4), S. 36–46.

¹⁴¹ Vgl. z. B. *Katz*, Vorurteil (s. Anm. 2), S. 146 ff., bes. S. 154–158 zum liberalen Theologen Paulus, dessen rationalistisches Christentumsverständnis wie eine Fortsetzung der Haltung Tellers erscheint: Er bewertet nur die Juden positiv, die sich innerlich vom Judentum gelöst haben, und empfiehlt eine Konversion zum Christentum als „Entscheidung für das Bessere und Wahrere“, wenn's sein muß sogar ohne innere Überzeugung (S. 157 f.). Mit seinem entschiedenen Eintreten gegen den jüdischen Messianismus greift Paulus aber gleichzeitig Ansätze Schleiermachers auf. – Zu Paulus vgl. auch *Rengstorf* (s. Anm. 13), S. 165 f.

Paalzow hatte, wie wir gesehen hatten, die wesentlichen Voraussetzungen der Emanzipationsfreunde geteilt. Besonders vehement vertrat er die Erziehungsbedürftigkeit der Juden. Da er aber nur wenig Hoffnung auf einen Erfolg hatte, lehnte er eine Gewährung der Bürgerrechte quasi als Vorschuß auf die Assimilation ab. Als Sprachrohr einer im Volk immer vorhandenen Judenfeindschaft trugen er und seine Mitkämpfer gegen die Emanzipation ein Arsenal antijüdischer Stereotype zusammen und sorgten für eine argwöhnische Betrachtung der Fortschritte bei der Assimilation. Damit war bereits die spätere Neigung vorbereitet, den „Assimilationspakt“¹⁴² für gescheitert zu erklären und nach der Emanzipation wieder zu deren Rücknahme aufzurufen. Das Fehlen jeder religiös bestimmten Hoffnung machte die Judengegner in der Nachfolge *Paalzow* besonders unduldsam gegen die Juden,¹⁴³ und die Ablehnung von Taufe und Aufklärungsmaßnahmen gleichermaßen läßt sie schon nahe an die später vertretene rassistisch begründete Behauptung der Unverbesserlichkeit des Judentums kommen. Zugleich aber gab erst die religiöse (oder quasi-religiöse) Fundierung ihrem ‚Superioritätskomplex‘ den nötigen Unterbau.

Insoweit bestätigt unsere Untersuchung nur die Ergebnisse, die schon *Jacob Katz* erreicht hatte. Er hatte jedoch letztlich die Frage offen gelassen, wodurch die massive Verschärfung der Judenfeindschaft im 19. Jahrhundert zu erklären ist. Vielleicht ist dies anhand des Beispiels von *Schleiermacher* zu verdeutlichen, der noch einmal eine besondere Spielart der Haltung zum Judentum vertrat. Letztlich zeigte er dieselbe Grundhaltung wie die anderen Christen seiner Zeit: er konnte die Andersartigkeit der Juden nicht einfach akzeptieren. Zwar rief er weder zu ihrer Bekehrung noch zu ihrer Entrechtung auf. Aber wie die Aufklärer sah er auf das Judentum als kulturell und geistig minderwertige Religion herab. Er befürwortete die Emanzipation aus humanistischen und politischen Erwägungen, hielt aber nichtsdestoweniger die Juden seiner Zeit für noch nicht würdig zur Gleichstellung. Insofern er sie als Menschen betrachtete, wünschte er ihre Gleichberechtigung mit allen anderen Menschen. Er hat sich dafür sogar deutlicher eingesetzt als manche Aufklärungstheologen und sicherlich auch mitgewirkt, den Weg zur schrittweisen Emanzipation zu bahnen. Aber ebenso wie der Judenfeind *Paalzow* sprach er dem Judentum die religiöse Dimension völlig ab. Während das Christentum ihm zum Rahmen seiner gesellschaftlichen und kulturellen Vorstellungen wurde,¹⁴⁴ blieb für das Judentum keine Existenzberechtigung

¹⁴² Vgl. *Bein I* (s. Anm. 2), S. 258; *Erb / Bergmann*, S. 46–58.

¹⁴³ Deutlich bestätigt sich hier das Urteil von *Katz*, daß „ein Antisemitismus, dem jedes echte christliche Element fehlt, weitergehen kann als christlicher Antisemitismus“ (Vorurteil, S. 86; vgl. auch S. 325 f.).

¹⁴⁴ Vgl. auch *Scholtz*, S. 324: „das Christentum empfahl sich als etwas schlechthin Allgemeines“. – Hier wird *Schleiermachers* besondere Bedeutung für die Entwicklung der Judenfeindschaft zu suchen sein, nicht so sehr (gegen *Dantone* [s. Anm. 13], S. 200 f.) in der Verbindung von Religion und Nation.

mehr, aber auch keine Hoffnung auf eine bessere Zukunft, denn sowohl der Bekehrungs- als auch der Erziehungsgedanke hatte in seiner präsentischen Eschatologie keinen Platz.¹⁴⁵ So gab es, wie bei den ausgesprochenen Judenfeinden, keine Neutralisierung mehr gegenüber den Forderungen nach ‚Abschaffung‘ des Judentums; aber unbekümmerter noch als etwa der Agnostiker Paalzow konnte Schleiermacher das christliche Überlegenheitsgefühl mit seinen religiösen Untertönen vertreten, da er sich selbst als Sachwalter der Religion verstand.

Die Momentaufnahme aus dem Jahr 1799 kann sicher nicht beanspruchen, die eingangs aufgeworfenen Fragen abschließend zu beantworten. Der christliche Antijudaismus spielt offensichtlich wirklich eine wichtige Rolle als langfristiges strukturgeschichtliches Moment bei der Entstehung des Antisemitismus.¹⁴⁶ Nicht nur bei den supranaturalistischen Theologen, sondern bei allen Judenfeinden ist er aufweisbar. In seiner traditionellen Form enthielt er allerdings in der Bekehrungshoffnung „eine Art Gegengift zur Neutralisierung des Giftes, das in den christlichen Vorstellungen vom Judentum enthalten war“.¹⁴⁷ Ein wesentlicher Faktor in der Entstehung der modernen Form des Antisemitismus ist demnach die Akzentverschiebung in der Eschatologie; zu einer futurisch-diesseitigen Eschatologie in der Aufklärung bzw. einer präsentischen Eschatologie im Idealismus.¹⁴⁸ Sie ließ neue Argumente der Judenfeindschaft in den Vordergrund treten, die religiöse Aufladung blieb dabei jedoch unverändert. Gerade im Bereich des Protestantismus ist so die Wirkung der Aufklärung höchst ambivalent zu betrachten. Nicht nur die

¹⁴⁵ Vgl. *Escribano-Alberca* (s. Anm. 140), S. 119–122. – Damit rückt Schleiermacher in eine Parallele zu Hegel (vgl. a. a. O., S. 122–129), dessen Rolle bei der Entstehung des modernen Antisemitismus schon öfters unterstrichen worden ist, vgl. *Kraus* (s. Anm. 15), S. 87; *Dantine* (s. Anm. 13), S. 211–213; *Philipp* (s. Anm. 139), S. 283–285; *Katz*, Vorurteil, S. 72–75; *Bein II*, S. 93–95. 147–151; *Scholtz*, S. 321–323.

¹⁴⁶ Mit *Greive* (s. o. Anm. 3).

¹⁴⁷ *Katz*, Vorurteil, S. 30; vgl. auch a. a. O., S. 86 (s. o. Anm. 143); Rosemary *Ruether*, *The Faith and Fratricide Discussion: Old Problems and New Dimensions*, in: *Antisemitism and the Foundation of Christianity*, hg. v. A. T. Davies, New York u. a. 1979, S. (230–256) 249f.: die Judenfeindschaft konnte nicht „genocidal“ werden, solange die traditionelle religiöse Sicht des Judentums noch intakt war. *Sterlings* (s. Anm. 7), S. 57, Feststellung, „Judenhaß [könne] nur unter Christen entstehen, die im Grunde keine sind“, nicht also etwas Richtiges, verkennt aber die wichtigste Ursache.

¹⁴⁸ Vor diesem Hintergrund wäre auch die These erneut zu überprüfen, wonach die apokalyptische Tradition des Urchristentums maßgeblich für die Ausformung des nationalsozialistischen Antisemitismus gewesen sei, so Claus-E. *Bärsch*, *Antijudaismus, Apokalyptik und Satanologie*. Die religiösen Elemente des nationalsozialistischen Antisemitismus, in: *ZRGG* 40, 1988, S. 112–133. Wenn auch die apokalyptischen Anklänge in der NS-Ideologie offenkundig sind, so ist damit noch nichts über eine eindeutige Traditionslinie gesagt, wie Bärsch dies glauben machen will (vgl. bes. S. 117: „Ganz in der Tradition des christlichen Antijudaismus . . .“; S. 127: „Mithin ist jeder Christ, es sei denn, er besitzt besondere ethische oder intellektuelle Tugenden, Antijudaist“).

christliche Verweigerung gegenüber den Einsichten der Aufklärung ließ den Antisemitismus aufkommen.¹⁴⁹ Vielmehr dürfte die These von Katz zu unterstreichen sein: Bei der Vorbereitung des Antisemitismus spielt die judenfeindliche Tradition der Aufklärung eine eigenständige Rolle.

Wenn man jedoch nach den Faktoren fragt, die im Protestantismus eine Anfälligkeit für den modernen Antisemitismus entstehen ließen, so kann auch nicht die Aufklärung und die hierin verwurzelte Haltung Schleiermachers allein genannt werden. Für den Protestantismus war vielmehr von entscheidender Bedeutung, daß im 19. Jahrhundert angesichts der „Judenfrage“ zwei Positionen konkurrierten: eine den aufklärerischen Prinzipien von Toleranz und Menschenwürde verpflichtete Haltung, die aber jede heilsgeschichtliche Bedeutung des Judentums negierte, und eine vom Altprotestantismus geprägte Haltung, die eine besondere Rolle des Judentums im göttlichen Heilsplan anerkannte, aber in ihrer voraufklärerischen Grundstimmung in eine Gegnerschaft zur Moderne geriet und eine Affinität zu längst überholte geglaubten Judenstereotypen bewies. Eine Fortsetzung der Untersuchung im 19. Jahrhundert könnte zeigen, daß sich aus beiden Positionen immer stärker die für die Sicht des Juden negativen Pole durchsetzten.

¹⁴⁹ Gegen *Brosseder*, S. 91, u. a. (s. o. Anm. 16).