

4. Kirche und Staat, Religion und Konfession

Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat ist während des gesamten 19. Jahrhunderts einer der „Dauerbrenner“ der europäischen Geschichte, besonders in Frankreich und Deutschland. Zugleich ist es eines der transversalen Themen, die die Geschichte der beiden Länder eng miteinander verflochten haben. Von der Sozial- und Kulturgeschichte ist das Thema indessen ziemlich vernachlässigt, vor allem seine transnationalen Aspekte. Insgesamt gehört es in die Geschichte von Säkularisierung und De-Christianisierung der europäischen Gesellschaften, die mit dem Aufstieg des modernen Staats zusammenhängt¹. Im Detail handelt es sich allerdings keineswegs um einen linearen Prozess weg von der Religion. Ganz im Gegenteil ist gerade das 19. Jahrhundert von einem permanenten Auf und Ab zwischen Säkularisierung und Re-Christianisierung beziehungsweise neuen Formen von Religiosität gekennzeichnet. Daneben vollzog sich ein neuer Konfessionalisierungsschub, der einerseits den rechtlichen Status der wichtigsten religiösen Bekenntnisse regelte und andererseits die konfessionell organisierten Religionen dazu brachte, neue Formen religiöser Präsenz in der Gesellschaft einzuführen, etwa in den Krankenhäusern, der Armenpflege, den Bildungsvereinen und dergleichen mehr².

Die Ausgangslage und die Rollenverteilung waren beiderseits des Rheins relativ ähnlich. In Frankreich hatten sich die Fronten besonders verhärtet. Das war ein Erbe der Revolution, welche die Macht der Kirche gebrochen hatte. Die Radikalk Jakobiner hatten bekanntlich anstelle des Christentums den *culte de la Raison* beziehungsweise den *culte de l'Être suprême* eingeführt. Unter Napoleon, damals noch Erster Konsul, kam es 1801 zu einem Konkordat mit dem Heiligen Stuhl, das die Beziehungen zwischen der Republik und der Kirche regelte, dessen Bestimmungen jedoch die Vormachtstellung des Staats bestätigten. Den eigentlichen Umschlag der Pendelbewegung bedeutete erst die Rückkehr der Bourbonen 1814, die der Kirche die alte gesellschaftliche Bedeutung in vielen Bereichen wieder einräumten, ohne sie in ihre früheren Besitztümer einzusetzen – die „materielle“ Säkularisierung der Kirchengüter war irreversibel. Doch die Zeit der politischen Restauration war auch die einer religiösen Restauration. Die 25 Jahre Revolution und Kaiserreich hatten in einem politischen Debakel geendet, das viele Zeitgenossen als eine Gottesstrafe für den Abfall vom rechten Glauben interpretierten.

1 LANGNER 1978 [683].

2 CHAIX 2002 [673]; DUHAMELLE 2013 [677].

Freilich, Religiosität und christliche Orthodoxie waren nicht dasselbe, weder in Frankreich noch in den deutschen Staaten. Es gilt hier zu unterscheiden zwischen einer mehr oder minder diffusen kollektiven Haltung der Bürger und dem Kampf der Institutionen und ihrer Träger um politische und gesellschaftliche Macht. Dennoch ist der religiöse Aufbruch nach 1815, ebenso wie der nach 1849, ein Zeichen für den Zusammenhang von politischer Entwicklung und kollektivem Erleben der Menschen. Die Verarbeitung von Niederlage, von Enttäuschung über untergegangene oder verratene Ideale und von tiefen gesellschaftlichen Krisen brachte eine Rückbesinnung auf alte Werte und Ordnungsprinzipien mit sich. 1815 wirkte das Trauma von Revolution und Zusammenbruch des Empire noch ein gutes Jahrzehnt nach und löste ein Bedürfnis nach Sicherheit aus, das sich vielfach als Rückkehr in den Schoß der Kirche äußerte. Vor diesem Hintergrund ist das erneute Zusammenrücken von Kirche und Staat in dieser Zeit zu sehen. Die beim Wiener Kongress beschlossene „Heilige Allianz“ der konservativen Mächte, der das Frankreich Ludwigs XVIII. 1818 beitrug, besiegelte das neue gesamteuropäische Bündnis von Thron und Altar gewissermaßen von oben.

Trotz der Wiedereinsetzung der katholischen Religion als „Staatsreligion“ in der Verfassung von 1814 blieb das Verhältnis von Kirche und Staat in Frankreich indessen während der Restaurationszeit relativ komplex. Es kam nicht zu einer Rückkehr des Ancien Régime. Das von Napoleon mit dem Heiligen Stuhl geschlossene Konkordat blieb nach 1815 in Kraft. So wurde das gesamte geistliche Personal, das offizielle kirchliche Funktionen ausübte, vom Erzbischof bis zum Dorfpfarrer und den Vikaren, vom Staat bezahlt, der auch für den Unterhalt der kirchlichen Gebäude aufkommen musste. Die Bischöfe wurden weiterhin vom Staat ernannt, in der Regel nach informeller Absprache mit Vertretern des Heiligen Stuhls. Daneben gab es allerdings auch viele Geistliche, etwa die Hälfte aller Priester, vor allem in den Orden und kirchlichen Schulen, die nicht unter die Bestimmungen des Konkordats fielen. Ihr Anteil stieg zwischen 1820 und 1880 stark an³.

Ein weiterer wichtiger Punkt war die Diskussion über die Revolution selbst. Bei einer Reihe der ersten historischen Bearbeitungsversuche der Revolution, die in den Jahren der Restauration gestartet wurden, wurde die antichristliche Tendenz der Republikaner als eine der Hauptursachen nicht nur für die Exzesse während der Zeit des „Terrors“, sondern auch insgesamt für die als unheilvoll betrachtete Entwicklung angenommen⁴. Entsprechende Urteile fanden sich auch bei christlich orientierten Frühsozialisten⁵.

3 LENIAUD 1988 [685], S. 61.

4 KARLA 2014 [796], S. 266–292.

5 STRÄHL 1988 [636], etwa S. 204–212, 282–286.

Schulkämpfe und Debatten über ein „deutsches Modell“

Hauptschauplatz der Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche in Frankreich war das Unterrichtswesen, und zwar von den Fakultäten bis in die Grundschulen. Die unter Napoleon eingerichtete Université de France, die den Sekundarunterricht (*collèges*, das Äquivalent der deutschen Gymnasien) und die Hochschulen umfasste und eine Art Gegenorganisation zum von der Revolution aufgelösten kirchlichen Unterrichtssystem darstellte, wurde von der Restauration beibehalten. Die einzige weitgehende Konzession an die Kirche war die Tatsache, dass die Bischöfe wieder die volle Aufsicht über die kirchlichen Sekundarschulen erhielten, aus deren Absolventen sich auch die Schüler der Priesterseminare rekrutierten⁶. In den zum Aufgabenbereich der Kommunen gehörenden Grundschulen wurde der Unterricht indessen vielfach von Geistlichen abgehalten. Die kleineren Gemeinden und Dörfer hatten oft nicht ausreichende Mittel, um Lehrer zu bezahlen, mit der Folge, dass die Alphabetisierung auf dem Land nur stockend vorankam⁷. Nach 1815 griffen die Gemeinden zunehmend auf Angehörige der nunmehr zugelassenen oder neu geschaffenen Erziehungsorden (*congrégations*) zurück, insbesondere bei den Mädchenschulen. Dabei stand der Unterricht in Religion und moralischer Erziehung im Mittelpunkt. Insgesamt gab es damals in Frankreich kein funktionierendes System der Lehrerbildung, und der eigentlich zur Einstellung erforderliche Eignungsnachweis wurde, wenn überhaupt verlangt, auf ein Minimum reduziert und den geistlichen Lehrern ganz erlassen⁸.

Nach der Julirevolution, in deren Gefolge sich die Opposition zwischen Staat und Kirche wieder verschärfte, fuhr die Regierung in der Schulfrage zunächst einen härteren Kurs, bevor ab Herbst 1832 der neue Unterrichtsminister François Guizot eine konsensfähigere Position aufbaute. Schon Guizots Vorgänger Camille de Montalivet hatte 1831 den Philosophen und Sorbonne-Professor Victor Cousin damit beauftragt, das deutsche Schulsystem zu bereisen und mögliche Reformvorschläge für Frankreich auszuarbeiten. Zwischen April und Juli 1831 lieferte Cousin ungenügend ausführliche Berichte mit Kommentaren, Tabellen und in extenso zitierten offiziellen Texten, die er im Folgenden weiter vervollständigte⁹. Er bezeichnete Preußen als „die Nation auf der Erde, bei der die öffentliche Erziehung die höchste Blüte erreicht hat“¹⁰. Er machte zum einen das Problem der Lehrerbildung zur

6 LÉNIAUD 1988 [685], S. 53.

7 MAYEUR ²2004 [748], S. 377–484; FURET, OZOUF 1977 [738], Bd. 1, S. 187–269.

8 LÉNIAUD 1988 [685]; MAYEUR ²2004 [748], S. 328–332.

9 COUSIN 1833 [42]; COUSIN 1834 [43]. Cousins Berichte über die deutschen Primärschulen erschienen zunächst 1832 in zwei Teilen bei der Imprimerie royale, bevor sie dann 1833 mit durchgehender Seitenzählung vervollständigt in einer neuen Ausgabe bei Levrault erschienen, nach der wir zitieren. Der Band über das Sekundärsystem folgte 1834, der angekündigte Band über das preußische Hochschulsystem kam nicht zustande.

10 COUSIN 1834 [43], S. 66: „la nation de la terre où fleurit le plus l’instruction publique“.

Kernfrage der geplanten Reform. Sichtlich von der Einrichtung und Funktionsweise der Lehrerseminare in Preußen beeindruckt, schlug er in seinem Bericht vor, das System der *écoles normales* zur Primärschullehrerausbildung mit ähnlichem Lehrprogramm wie in Preußen flächendeckend zu entwickeln. Zum anderen bestand Cousins zweite Schlussfolgerung aus den Erkundungen in Deutschland darin, die Beziehungen zum Klerus und der Kirche zu befrieden. Die geistlichen Lehrer seien nicht prinzipiell als Gegner zu betrachten, und die christlichen Grundlagen der Gesellschaft, auf denen sowohl der Staat als auch die Kirche fußten, seien zu achten und zu fördern. Zu beiden Fragen meinte Cousin:

„Die Erfahrungen Deutschlands, besonders Preußens, dürfen für uns nicht verloren sein. Die Nationaleifersucht und Empfindlichkeit wäre hier übel angebracht. Die wahre Größe eines Volkes besteht nicht darin, nichts von den übrigen Völkern nachzuahmen, sondern vielmehr darin, Alles von ihnen zu entnehmen, was gut ist, und es bei der Nachahmung zu verbessern.“¹¹

In der Tat waren die von Cousin als vorbildlich hingestellten Seminare für die Primärschullehrer in Preußen konfessionell ausgerichtet und räumten der Ausbildung für den Religionsunterricht einen großen Platz ein. Desgleichen waren die Konsistorien an der Schulaufsicht beteiligt. Von daher erschien es zwar logisch, war aber auch zugleich schwierig, das preußische Modell auf Frankreich zu übertragen. Doch Cousin wies darauf hin, dass auch in Preußen alle schulischen Befugnisse in letzter Instanz dem Ministerium für Kultus und öffentlichen Unterricht¹² gehörten. Dieses Ministerium aber, auch dies unterstrich Cousin¹³, war ebenfalls für alle geistlichen Belange zuständig, eine Verbindung der Kompetenzen, die in Frankreich nur zeitweilig bestand, aber nach der Julirevolution wieder für einige Jahre aufgegriffen worden war. Das von Cousin vorbereitete und vom damaligen Unterrichtsminister Guizot durchgebrachte Unterrichtsgesetz vom Juni 1833 sah unter anderem eine allgemeine Schulpflicht sowie den starken Ausbau öffentlicher Grundschulen und der Lehrerbildung an großenteils erst noch zu errichtenden und nach preußischem Modell geführten *écoles normales* vor. Zugleich wurde, gemäß dem heiß diskutierten Prinzip der „Unterrichtsfreiheit“, die Eröffnung privater, d. h. in diesem Fall kirchlicher Schulen erleichtert.

Parallel zu den Grundschulen erfolgte eine Reformbewegung im Sekundärbereich. Hier war die Konkurrenz zwischen den öffentlichen – den staatlichen, zur

11 COUSIN 1833 [42], nach der zeitgenössischen Übersetzung bei HAHN 1848 [65], S. 293.

12 Der genaue Titel lautete „Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten“, eine ursprünglich dem Innenministerium angehörende Abteilung, die 1817 unabhängig und in den Rang eines Ministeriums erhoben wurde.

13 COUSIN 1833 [42], S. 148–149.

Université de France gehörenden *collèges royaux* sowie den größeren städtischen Sekundarschulen – und den kirchlichen Schulen besonders lebhaft, zumal sich die Schülerzahlen ungefähr gleichmäßig auf beide Sektoren verteilten¹⁴. Der Staat beanspruchte naturgemäß die Priorität sowie die Oberaufsicht über den gesamten Bereich. Einen besonderen Streitpunkt bildeten dabei die sogenannten „kleinen“ Priesterseminare, die eigentlich nur auf das „große“, der eigentlichen Ausbildung der Geistlichen gewidmete Priesterseminar vorbereiten sollten. De facto hatten sie sich jedoch unter der Zuständigkeit der Diözesen zu einer Art parallelem Sekundarschulsystem entwickelt, betrieben von einem rein geistlichen, vielfach von den Orden gestellten Lehrpersonal. Die Julimonarchie versuchte mehrmals, die Schülerzahlen dieser „kleinen“ Seminare zu beschränken, einen Qualifikationsnachweis für die Lehrer durchzusetzen und die Lehrpläne zu steuern, jedoch ohne durchschlagenden Erfolg. Die geistlichen Sekundarschulen, die der Klerus vehement im Namen der in der Verfassung garantierten „Unterrichtsfreiheit“ verteidigte, blieben außerhalb einer effektiven Kontrolle durch den Staat. Die entsprechenden Gesetzentwürfe zur Reform des Sekundarunterrichts (Villemain 1844, Salvandy 1847) scheiterten zunächst¹⁵, bevor dann nach der 1848er-Revolution das 1850 verabschiedete „Gesetz Falloux“ der Kirche und den Kongregationen neue Rechte und große Freizügigkeiten einräumte. Insgesamt blieb das Verhältnis von Staat und Kirche in Frankreich in dieser Zeit immer ein Politikum und dementsprechend kontrovers. In der katholischen Kirche selbst bekämpften sich in Frankreich gallikanische und ultramontane Richtungen, wobei die letzteren insbesondere seit dem Amtsantritt von Papst Pius IX. im Jahr 1846 im Aufwind lagen.

Kirchenkampf und Arrangements

Die Situation in den deutschen Staaten war ziemlich anders, und zwar in mehrerlei Hinsicht: Erstens bedingten die konfessionellen Gegebenheiten ganz andere Frontstellungen. Der Protestantismus war von jeher staatsstreu und größtenteils in die Reformen mit eingebunden, insbesondere in Preußen im Rahmen der von Wilhelm von Humboldt und Friedrich Schleiermacher geleiteten Neugestaltung des Schul- und Bildungswesens¹⁶. Auch wenn der Protestantismus von verschiedenen politischen Strömungen durchzogen war¹⁷ und dabei die konservativen überwogen, blieben die Beziehungen zu den weltlichen Autoritäten relativ unbelastet. Gemäß dem lutherschen Grundsatz der Trennung von geistlicher und säkularer Welt

14 MAYEUR ³2004 [748], S. 363–371; SAVOIE 2012 [761].

15 Eine ausführliche Darstellung der Situation Frankreichs in den 1840er-Jahren aus zeitgenössischer deutscher Perspektive bei HAHN 1848 [65], S. 673–740 im Kapitel „Die Unterrichtsfreiheit und der geistliche Kampf“.

16 Vgl. hierzu ausführlicher im folgenden Kapitel, S. 139–141.

17 WEHLER ¹1989 [227], S. 459–468.

gab es keine tatsächlichen Kompetenzkonflikte. Die Monarchen waren zugleich die Landesbischöfe der jeweiligen Landeskirchen, selbst wenn die reale Funktion der administrativen Machtausübung an die Konsistorien delegiert wurde. Die Konsistorien waren an der Überwachung des Schulsystems und der Lehrerausbildung beteiligt. Zweitens bestand im Deutschen Bund, was die katholische Kirche betraf, kein einheitliches Konkordatsystem, es existierten, wenn überhaupt, nur verschiedene Verträge der einzelnen Territorialstaaten mit dem Heiligen Stuhl. Eine der Folgen davon war, dass die Frontstellungen zwischen Staat und katholischer Kirche in den Ländern verschieden verliefen, je nach den Dispositionen der jeweiligen Landesverfassungen und den politischen Konstellationen. Formal besaß in allen deutschen Staaten der Landesherr die Oberaufsicht über alle kirchlichen Angelegenheiten, auch über die katholischen. De facto erlangten die katholischen Einrichtungen aber etwa in Bayern unter dem Ministerium des konservativen Katholiken Carl August von Abel¹⁸ oder in Österreich zur Zeit Metternichs eine weitgehende Autonomie, insbesondere in Schulsachen. Die möglichen Konflikte betrafen gleichwohl weniger die Frage der Staatsaufsicht als die internen katholischen Positionen, etwa die Auseinandersetzung zwischen den Staatskirchenanhängern und den Ultramontanen. Daneben bahnte sich während des Vormärz die Formierung der Katholiken als einer politisch agierenden Partei an, und zwar sowohl in Deutschland als auch in Frankreich.

Allen Entwicklungen im Konfliktfeld Staat und Kirche gemeinsam war die publizistische Ausweitung der Auseinandersetzungen. Sowohl der Kölner Kirchenstreit um die „Mischehen“ 1837/38, der sogenannte Kniebeugestreit in Bayern (1838–1845), die Wallfahrt zum „Heiligen Rock“ 1844 in Trier als auch die zahllosen Debatten um die Schulreform oder der von Michelet und Quinet 1843 ausgelöste Kampf gegen die Jesuiten in Frankreich¹⁹, der 1845 zu einer Erneuerung des Ordensverbots führte²⁰, all diese Affären lösten eine Flut von Kommentaren, Flugschriften, Karikaturen und sonstigen Stellungnahmen aus. Auch die Schaffung von eigenen Presseorganen, besonders im Katholizismus²¹, trug zu dieser Medialisierung der jeweiligen Kontroversen bei. Dadurch wurde das Thema zum Zünder für größere übergreifende politische Konflikte. Ein weiteres gemeinsames Merkmal war die Querlage zu zwei gesamteuropäischen Phänomenen. Das erste betraf die Auseinandersetzung mit dem sogenannten Ultramontanismus, der, ab der Papstwahl Leo XII. 1813, die uneingeschränkte Vorrangstellung der römischen Kurie in allen religiösen und geistlichen Dingen vertrat. Mit diesem universalen Anspruch geriet die Politik des Heiligen Stuhls unweigerlich in Widerspruch zu den

18 Zu Abel vgl. GOLLWITZER 1993 [678].

19 MICHELET, QUINET 1843 [95]; vgl. ANFRAY 2012 [670].

20 Vgl. LEROY 1992 [686] sowie die bemerkenswerte zeitgenössische Bearbeitung des Falls durch HAHN 1846 [65] sowie HAHN 1848 [66], S. 647–648 und 678–724.

21 SCHOLZ 2005 [690].

Nationalbewegungen sowie zu den Grundsätzen der partikularen Staatssouveränität. Die katholische Kirche war international ausgerichtet und blieb nationalen Bestrebungen gegenüber auf Distanz²². Die moderne Form des „Papstabolutismus“²³, die von Gregor XVI. und Pius IX. ab 1829 entschieden vorangetrieben wurde, trug zu einer neuen gesellschaftlichen Polarisierung in den katholischen und gemischt-konfessionellen Ländern nördlich der Alpen bei. Dementsprechend verliefen auch die Gegenreaktionen in den jeweiligen betroffenen Gesellschaften vielfach parallel. Der zweite Punkt betraf die Spannungen im Selbstverständnis des monarchischen Staats. Im Gegensatz zur französischen *Charte* von 1814 bestanden die meisten der nach 1815 in Süd- und Mitteleuropa errichteten Verfassungen der deutschen Staaten auf dem Gottesgnadentum des Monarchen, ganz zu schweigen von Preußen und Österreich, die ja keine Verfassungen zuließen. Damit war die Oberaufsicht des Königs auch über die religiösen Fragen „göttlich“ begründet. Auf der anderen Seite waren die Verfassungsbewegungen wie auch generell der Liberalismus säkular grundiert und tendierten zu einer klareren Trennung von Kirche und Staat. Das Bündnis von Konservativen und Religiösen beziehungsweise Klerikalen, das in den meisten Ländern zwischen 1830 und 1848 zu beobachten war, verschoob die Frontlinien. So wurden das Julikönigtum in Frankreich wie auch zumindest ein Teil der deutschen Monarchen zur Zielscheibe hochkonservativ-altständischer oder auch ultramontaner Kritik. Ernst Wilhelm Hengstenbergs „Evangelische Kirchenzeitung“, die pietistischen Erweckungsbewegungen und die katholischen Kreise um die Zeitschrift „Der Katholik“ kämpften parallel gegen den bürokratischen Obrigkeitsstaat und die Liberalisierungstendenzen in der Gesellschaft. Sie verfolgten, ähnlich den Legitimisten in Frankreich, eine Art klerikalen (Neo-)Absolutismus, den sie mit modernen medialen Mitteln wie Vereinen, Presse, Netzwerkbildung und Massenwallfahrten gegen die Modernisierer und Säkularisierer durchzusetzen versuchten. Gerade wegen dieser Verwendung der Medien waren sie zugleich, wenn man so will paradoxerweise, Verfechter des liberalen Prinzips der Pressefreiheit. Sowohl die Liberalen als auch die Ultramontanen plädierten, obgleich aus unterschiedlichen Gründen, für eine weitgehende Trennung von Staat und Kirche.

Die Ultramontanisierung des Katholizismus blieb indessen selbst innerhalb der Kirche nicht unwiderrprochen. Die Ausstellung des „Heiligen Rocks“ in Trier rief die Bewegung der „Deutsch-Katholiken“ auf den Plan, die unter der Führung des schlesischen Priesters Johannes Ronge dem Trierer Bischof Verbreitung von Wunderglauben und Götzendienst vorwarfen. Die Exkommunikation Ronges löste eine breite Protestwelle aus, an der sich auch Protestanten beteiligten. Die „Deutsch-Katholiken“ suchten eine Verbindung von aufgeklärtem Katholizismus und nationalem Gedankengut, einen „deutschen“ Weg der Kirche in die moderne Gegenwart. Hier ging es nicht mehr um eine Wiederbelebung der Amtskirchentradition,

22 NIPPERDEY 1983 [212], S. 413.

23 WEHLER ¹1989 [227], S. 471.

sondern um eine neue Nationalkirche, in der Religion und Nationalidee zusammenfließen sollten. Trotz großen publizistischen Aufwands konnte sich die Bewegung jedoch nicht durchsetzen, zumal sie auf den erbitterten Widerstand nicht nur der römischen Kirche, sondern auch der staatlichen Behörden stieß. Immerhin sollten die „Deutsch-Katholiken“ in der Revolution von 1848/49 eine größere Rolle spielen, wo sie sich größtenteils den demokratischen Vereinen anschlossen. Eine französische Entsprechung zu ihnen gab es naturgemäß nicht.

Verflechtungsvorgänge

Verbindungen und Transfers waren in den Bereichen Kirche und Konfession dagegen auf einem anderen Sektor zu verzeichnen, demjenigen, den man später als Sozialkatholizismus bezeichnete. Einer der kulturellen Vektoren der entsprechenden Ideen war ab den 1820er-Jahren in Paris der Salon Juliette Récamiers, wo unter anderem die Schriftsteller und Gelehrten Pierre-Simon Ballanche, Jean-Jacques Ampère, Cousin, Chateaubriand, Ferdinand Eckstein und Félicité de Lamennais verkehrten²⁴. Schon Lamennais, dann in seiner Folge der Literaturhistoriker Frédéric Ozanam, der Prediger Henri Lacordère und der Historiker Philippe Buchez wurden in Deutschland aufmerksam rezipiert²⁵. Dabei sind bei Lamennais zwei Phasen zu unterscheiden. Bis in den Beginn der 1830er-Jahre galt er als Vorbild für die Ultramontanen. Noch 1832 hatte er mit Montalembert München besucht, wo auf einem Bankett des Kreises um Joseph Görres auf sein Wohl und auf die Union der Katholiken Deutschlands und Frankreichs angestoßen wurde²⁶. Auch seine Zeitschriftengründung „L'Avenir“ (1830–1832) besaß eine Modellfunktion für den deutschen Katholizismus²⁷. Nach 1832 – das ist die zweite Phase – entfaltete Lamennais, der sich deutlicher sozialreformerischen und demokratischen Ideen zugewandt hatte, seine Wirkung unter den deutschen Arbeiterhandwerkern in Paris²⁸. Börne legte 1834 eine Übersetzung der „Paroles d'un croyant“²⁹, vor, die nur sechs Wochen nach der französischen Originalausgabe in Paris erschien³⁰ und von der bis zum folgenden Jahresbeginn mehr als 18 000 Exemplare verkauft worden sein sollen³¹. Die Rezeption bei deutschsprachigen Lesern war sehr intensiv.

24 VERONA 2000 [1041], S. 100–103.

25 VALERIUS 1983 [691].

26 Vgl. Montalemberts Tagebucheintragung vom 30.8.1832 (MONTALEMBERT 1990 [99], Bd. 2, S. 346); vgl. auch LECANUET³ 1900 [85], Bd. 1, S. 322–323; SCHOLZ 2005 [690].

27 VALERIUS 1983 [691]; SCHOLZ 2005 [690], S. 85–86.

28 Vgl. auch STRÄHL 1988 [636], S. 284–286.

29 LAMENNAIS 1834 [84].

30 BÖRNE 1834 [30]; eine andere Fassung der Übersetzung erschien zeitgleich in Herisau unter dem Titel „Worte des Glaubens“ (vgl. BÖRNE 1964–1968 [31], Bd. 2, S. 1159–1240).

31 So eine anonyme Notiz in „Le Réformateur. Journal des nouveaux intérêts matériels et moraux, industriels et politiques, littéraires et scientifiques“, Nr. 132, 18.2.1835, S. [2].

Eine Art deutsches Gegenstück zu Lamennais war Joseph Mainzer aus Trier, auch er ein ehemaliger Priester, der jedoch in der Musikpädagogik und damit auf einem anderen Gebiet tätig war. Er emigrierte 1833 über Brüssel nach Paris, wo er sich als Komponist, Journalist, Musikpädagoge und Chorleiter versuchte und sozialreformerisches demokratisches Gedankengut mit einer Erneuerung des Katholizismus zu verbinden suchte³². Später ging er nach England und popularisierte dort Arbeiterchöre und Musik als Mittel zur Volkserziehung und kulturellen Bildung der unteren Klassen³³. Lamennais und Mainzer wie auch weiten Kreisen des frühen Arbeiterkommunismus gemeinsam war die Begründung eines sozialreformerischen Engagements in der Vision eines „Urchristentums“, das sich noch nicht in Form einer kirchlichen Institution organisiert hatte. Unter den vielen publizistischen Plattformen, in denen sich derartiges Gedankengut artikulierte, seien Raspails Tageszeitung „Le Réformateur“, an der auch Börne und Mainzer mitarbeiteten³⁴, oder Philippe Buchez’ „L’Européen“ genannt³⁵.

Die zweite Phase deutsch-französischer Verflechtungen im Verhältnis von Kirche und Staat betraf die Zeit nach 1848. Wie schon nach 1815 fand auch damals eine parallele Restauration von politischer Ordnung und Kirche statt. In Frankreich verbündete sich Louis-Napoléon Ende 1848 mit den Katholiken, um die republikanische und liberale Opposition niederzuschlagen. Das Gesetz Falloux vom 15. März 1850 räumte der Kirche im Sekundarunterricht weitgehende Freiräume ein. Dies führte zu einer erheblichen Expansion der geistlichen, oft von Ordenskongregationen geleiteten Gymnasien, darunter besonders die der wieder zugelassenen Jesuiten, die nunmehr landesweit ungefähr ein Zehntel der Gymnasialen rekrutierten³⁶. Die staatlichen *collèges* mit ihrer eher autoritären Pädagogik gerieten mehr und mehr ins Hintertreffen. Das führte in den 1860er-Jahren zu einer Remobilisierungskampagne für den öffentlichen Unterricht, sowohl unter dem Ministerium Victor Duruys (1863–1869) als auch in der Zivilgesellschaft, wo der Pädagoge und Politiker Jean Macé 1866 die laizistisch ausgerichtete Ligue de l’enseignement gründete, die in der Folgezeit eine große Rolle spielen sollte. Außenpolitisch verfolgte Napoleon III. zunächst eine enge Allianz mit dem Kirchenstaat, die dann wegen seiner Unterstützung der italienischen Einheitsbewegung ab 1859 zumindest teilweise auseinanderbröckelte. Das schlug sich natürlich in den inneren kirchenpolitischen Positionen nieder.

Auch in den deutschen Staaten führte das Scheitern der Revolution zu einer Stärkung der Kirchen, und da besonders der hochkonservativen Kreise. Das galt sowohl für die protestantischen als auch die katholischen Länder. Besonderes

32 GROSS 1955 [1070].

33 WERNER 2020 [1103], S. 33–35.

34 BOUCHET u. a. 2015 [595], S. 127–140.

35 Vgl. STRÄHL 1988 [636], S. 513–514 sowie BOUCHET u. a. 2015 [595], S. 75–83.

36 MAYEUR 2004 [748], S. 520–521.

Angriffsziel der Konservativen waren, wie in Frankreich, die Volksschule und deren Lehrer, denen vielfach die Schuld an dem aufrührerischen Geist im Lande zugeschrieben wurde. Sowohl in Österreich als auch in Preußen setzte eine verschärfte Kontrolle der Lehrerbildung ein. Auch in den protestantischen Ländern wurde die Schulaufsicht de facto wieder an kirchliche Instanzen abgegeben. Das Interesse bestimmter katholischer Kreise (etwa der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler oder der Moraltheologe Johann Baptist von Hirscher) für die soziale Frage blieb bestehen, auch hier ähnlich wie in Frankreich. Das Thema wurde an manchen der 1848 gegründeten deutschen Katholikentage aufgegriffen, spielte aber insgesamt nur eine untergeordnete Rolle. Immerhin bestand auf dem Gebiet des Vereinswesens eine Reihe von deutsch-französischen Verbindungen. Die auf ehrenamtlichem Engagement von Laien beruhenden Vinzenzvereine wurden ab 1845 nach dem französischen Vorbild der *Société de Saint-Vincent-de-Paul*³⁷ in verschiedenen deutschen Städten gegründet und fanden auf den Katholikentagen der 1850er- und 1860er-Jahre eine repräsentative Bühne³⁸. Auch verschiedene Missions- und Wohltätigkeitsvereine wie etwa der in Lyon 1843 gegründete Kindheit-Jesu-Verein fanden bald Entsprechungen in Deutschland, agierte der Missionsbereich doch zumeist international³⁹. Umgekehrt wurde 1837 eine katholische deutsche Mission in Paris gegründet, noch drei Jahre früher als ihr protestantisches Gegenstück, die aber erst ab 1850 eine intensivere Tätigkeit entfaltete⁴⁰. Derartige Initiativen waren Bestandteil der übernationalen Frömmigkeitsbewegung im damaligen Katholizismus, jenseits der politischen Auseinandersetzungen um den Ultramontanismus und das Verhältnis von Staat und Kirche. Daneben waren auch von deutschen oder lothringischen Geistlichen getragene und teilweise von den diplomatischen Vertretungen geförderte Vereine in Frankreich tätig, so etwa die 1850 von einem Jesuitenpater gegründete Mission de St. Joseph des Allemands, die sich um bedürftige deutsche Arbeiter im Pariser Vorort La Villette kümmerte und auch Schulklassen für deren Kinder eröffnete⁴¹.

Auch auf protestantischer Seite existierten zahlreiche Querverbindungen, insbesondere was die Tätigkeit der lutherischen und unionistischen Gemeinden betraf. Bereits unter der Julimonarchie hatte sich 1840 eine Evangelische Mission unter den Deutschen in Paris (*Mission évangélique parmi les Allemands de Paris*) gebildet, unter der Leitung des Pastors der lutherischen Gemeinde der Kirche der Rue des Billettes im Marais-Viertel, Louis Meyer, welcher der antirationalistischen

37 Die Gründung geht auf Emmanuel Bailly und sechs seiner Studenten, darunter Frédéric Ozanam, zurück.

38 BLESSING 1982 [671], S. 138–142.

39 Ebd., S. 254–255.

40 SCHOLZ 2005 [690]; STOCK 1937 [587].

41 WEBER 1989 [588]. Insgesamt zu diesen und den folgenden Gründungen KÖNIG 2003 [569], S. 13–20.

Erweckungsbewegung nahestand⁴². Angesichts der schnell wachsenden Zahl der deutschen Immigranten wurden 1845 neue Gemeinden in den Arbeitervierteln des Faubourg Saint-Antoine und des Faubourg Saint-Marcel und bis in die Vororte hinaus gegründet⁴³. Eine neue Kirche, die Erlöserkirche (Église de la Rédemption), wurde 1843 in der Rue Chauchat im Faubourg Montmartre eingeweiht. Es handelte sich um eine alte Stadtzollhalle, die von Franz Gau⁴⁴ zur Kirche umgebaut wurde, im Geschäftsviertel der Rive droite gelegen. Das Unternehmen stand unter der Patronage der Fürstin Helene von Mecklenburg-Schwerin, Schwiegertochter Louis-Philippes, Gemahlin des Kronprinzen Ferdinand Herzog von Orléans, von der man sagt, sie habe in Paris den deutschen Brauch des Weihnachtsbaums eingeführt⁴⁵. Ein anderer wichtiger Gönner war der Gesandte der Freien Reichsstädte in Paris, Vinzent von Rumpff. Nach 1848 wurden, bei erneut ansteigender Zahl der protestantischen Einwanderer, neue Initiativen zu deren Missionierung ergriffen. Im Faubourg Saint-Antoine eröffnete die Deutsche Mission 1856 ein Arbeiterhaus in der Rue Fontaine-au-Roi⁴⁶. 1858 kam der 27-jährige Friedrich von Bodelschwingh nach Paris, wo er in den damals noch außerhalb der Stadtzollgrenze liegenden Vororten Montmartre, La Villette und Belleville die ersten Terrains für seine Seelsorge-, Erziehungs- und Missionsarbeit fand. Er eröffnete Armenschulen in Montmartre und 1863 in Charonne ein Oratoire luthérien du Bon-Secours, ein Altenhaus und ein Kinderhaus, weitere Schulklassen und Wohngelegenheiten im ehemaligen Benediktinerinnenkloster du Bon-Secours in der Rue de Charonne⁴⁷. Sein größtes Projekt war indessen die Anlage auf dem durch Aufschüttungen aus dem Bergbau entstandenen „Hügel“ (*colline*) unterhalb der Buttes Chaumont in La Villette, stadtauswärts rechts gelegen von der Straße, die damals rue d'Allemagne hieß⁴⁸. Auf dem zunächst von einer Ziegelei angemieteten und erst später erworbenen Gelände ließ er als erstes ein leicht wieder abzubauendes Holz-Chalet errichten, das nach seiner Einweihung im Dezember 1858 zugleich als Gotteshaus und als Schule diente. In den nächsten Jahren kamen verschiedene Schul- und Gemeindebauten dazu. 1866 funktionierten auf der *colline* Knaben- und Mädchenschulen und vier Kindergärten⁴⁹. Es war eine Art Mustereinrichtung der Mission entstanden, getreu nach Bodelschwinghs Worten, die er 1862 vor einer Versammlung von Kirchenmännern in Berlin ausgesprochen hatte: „Ohne Schulen würde es unmöglich sein, Gemeinden zu gründen und zusammen zu halten, und

42 Vgl. MEYER 1886 [688].

43 Ebd., S. 176–177.

44 Vgl. Kapitel „Literatur, Bildende Künste, Theater“.

45 LONCKE 2011 [261], S. 21–22.

46 MEYER 1886 [688], S. 252.

47 Heute Nr. 99–101 in der Rue de Charonne.

48 Heute avenue Jean-Jaurès. Das fragliche Gelände befand sich an der Rue de Crimée, auf der Höhe der heutigen Nummern 87–95.

49 BAMBERGER 1867 [17], S. 1024.

auf die Gründung fester Gemeinden müssen wir hier bei dem auflösenden, alle Bande zerreißenen Geiste der Hauptstadt vor Allem hinarbeiten“⁵⁰. Auch hier zeigt sich also das besondere Augenmerk auf das Schulwesen, aber nicht in der Perspektive der Auseinandersetzung mit dem Staat, sondern aufgrund einer der Pestalozzi-Schule nahen pädagogischen Ausrichtung, welche in der Entfaltung der „guten Anlagen“ des Kindes die Grundlage für eine aktive Teilnahme am kirchlichen Leben und an der moralischen „Gesundung“ der Gesellschaft sah⁵¹.

Die protestantische Missions- und Sozialarbeit von den 1840er- bis zum Ende der 1860er-Jahre in Paris, aber auch in anderen Städten wie Lyon und Le Havre war eine echte deutsch-französische Koproduktion. Die „deutsche Mission“ war eine französische Einrichtung, die zunächst vom Pariser Konsistorium, dann zum überwiegenden Teil von deutschen Stellen finanziert wurde. Sie betrieb sowohl deutschsprachige als auch französischsprachige Schulen und nannte sich offiziell ab 1863 Deutsch-französische evangelische Mission zu Paris. Der Gottesdienst fand auf Deutsch und auf Französisch statt, oft nacheinander in denselben Kirchen, Kapellen, Schulräumen oder sonstigen Andachtsorten. Von den siebzehn im Jahre 1862 tätigen Geistlichen wurden acht nach dem Konkordatsystem vom französischen Staat besoldet, neun vom Konsistorium beziehungsweise der deutschen Mission. Vier davon waren Angehörige deutscher Staaten, die meisten anderen kamen aus dem Elsass oder dem deutschsprachigen Teil Lothringens⁵². Konsistorium und Mission betrieben im Pariser Raum 25 Schulen mit über 3000 Kindern⁵³. Die Mission hatte im Faubourg Saint-Marcel ein Lehrlingskomitee begründet, in dem für die Kinder der deutschen Arbeiter Lehrstellen vermittelt und die Ausbildung der Lehrlinge verfolgt werden sollten⁵⁴. Armen- und Altenpflege, Krankenhausseelsorge, Gottes- und Gemeindedienste, all dies wurde von deutschen und französischen Geistlichen gemeinsam geleistet. Auch in Lyon wurde 1847 mithilfe des Pariser Konsistoriums eine deutsche lutherische Gemeinde eingerichtet⁵⁵, bald darauf mangels Finanzen wieder geschlossen, dann aber 1850 unter der Leitung des württembergischen Pfarrers Georg Mayer wiedereröffnet⁵⁶. Die Zahl deutscher Lutheraner in Lyon wurde in den 1850er-Jahren vom Pariser Konsistorium auf 10 000 geschätzt⁵⁷. Erst nach langen Kämpfen gelang es, der dortigen Gemeinde einen offiziellen Status innerhalb der protestantischen Kirche Frankreichs und eine finanzielle Mindestausstattung zu verschaffen, inklusive der Stelle des Pastors, der

50 BODELSCHWINGH 1862 [27], S. 24.

51 Pastor Louis Meyer hatte entscheidende Jahre seiner Ausbildung in einer pestalozzischen Institution in Lenzkirch verbracht, vgl. MEYER 1886 [688], S. 34–46.

52 BODELSCHWINGH 1862 [27], S. 4.

53 Ebd., S. 17.

54 MEYER 1886 [688], S. 250–255.

55 Ebd., S. 208.

56 Ebd., S. 275.

57 Ebd., S. 310.

schließlich 1863, ebenfalls nach langen Demarchen, seine Einbürgerung erreichte⁵⁸. Hinter all diesen Verflechtungen der seelsorgerischen Betreuung und Hilfe stand ein übernationales Frömmigkeitsideal, das den Protestantismus, abseits von politischen, institutionellen und theologischen Fragen, auf den konkreten Dienst am Nächsten verpflichtete.

Freilich betrafen derartige die Geschichte von Staat und Kirche in den beiden Ländern miteinander verwebende Aktivitäten nur einen begrenzten Bereich. Die allgemeine Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche ging zwischen Frankreich und Deutschland im 19. Jahrhundert eher auseinander. Während in Deutschland die beiden Sphären auf vielfältige Weise miteinander verbunden blieben, ging die Entwicklung in Frankreich, trotz zeitweiliger Rückschläge, eher in Richtung Trennung. Das Erbe der Revolution und die überwiegende Gegenstellung des Katholizismus zum politischen Liberalismus markierten die Spannungen, welche die Pole weiter auseinandertrieben ließen, vor allem dann in der Zeit der Dritten Republik.

Judenemanzipation, Antijudaismus, Antisemitismus

Eigene Zeittakte markierten ein weiteres Themenfeld, das hier kurz beleuchtet werden soll, bevor im letzten Kapitel noch einmal darauf zurückzukommen sein wird: die Judenemanzipation und der gesellschaftliche Antijudaismus. Die damit verbundenen Probleme entfalteten sich damals in Deutschland und Frankreich noch entlang verschiedener historischer Pfade⁵⁹.

Der gesamteuropäische Auftrag der Aufklärung zur Emanzipation der Juden stieß in beiden Gesellschaften auf unterschiedliche Bedingungen. Da war zunächst die demographische Situation. In Frankreich lebten um 1815 ungefähr 45 000 Juden, davon knapp 80 % im Elsass und in Lothringen, der Rest in den Hafenstädten der Atlantikküste, der Gegend um Avignon und in Paris. Im Elsass machten sie ca. 3 % der Bevölkerung aus, doch landesweit bildeten sie eine verschwindende Minderheit von 0,16 % der Gesamtbevölkerung, darüber hinaus noch geteilt in eine aschkenasische (im Osten) und eine sephardische Gruppe im Westen und Süden⁶⁰. In den Staaten des Deutschen Bunds einschließlich der österreichischen Bundesgebiete lebten 1820 ca. 355 000 Juden⁶¹, damit etwa 1,3 % der Bevölkerung und proportional achtmal so viel wie in Frankreich. Schon diese Zahlenverhältnisse deuten an, dass sich die Frage der „Eingliederung“ der Juden in die Gesellschaften

58 DIETRICH-CHENEL, VARNIER 1994 [560], Annexes, Bd. 2, S. 71.

59 Zum transnationalen Aspekt generell vgl. KÖNIG, SCHULZ 2019 [706]. Die Forschungslage zur Entstehung des Antisemitismus im europäischen 19. Jahrhundert stellt WYRWA 2019 [726] in einem kritischen Überblick dar.

60 BLUMENKRANZ 1972 [696]; ROOS 2007 [717].

61 NIPPERDEY 1983 [212], S. 251–252; TOURY 1977 [722].

anders stellte. Auch die rechtliche Gleichstellung folgte zunächst verschiedenen Linien⁶². Die französischen Juden hatten durch die Revolution die bürgerlichen Rechte erlangt, allerdings mit gewissen Einschränkungen. Im Deutschen Bund dagegen wurden die liberalen Errungenschaften der napoleonischen Ära 1815 weitgehend rückgängig gemacht. Unter anderem blieben Juden vom höheren Staatsdienst ausgeschlossen. Obwohl gewisse Unterschiede zwischen den einzelnen deutschen Staaten bestanden, zog sich die rechtliche Emanzipation der Juden bis in die 1860er-Jahre hin⁶³. Das war der Hauptgrund für den sozialen Druck zur Konversion für die jüdischen Oberschichten in den deutschen Staaten. In Frankreich dagegen öffnete das Bekenntnis zum Staat beziehungsweise später zur Republik den Weg in die Gesellschaft, unabhängig von der Glaubenszugehörigkeit, zumal dem jüdischen Bekenntnis schon seit Napoleon der Status einer Konfession eingeräumt worden war⁶⁴. In Deutschland haben sich viele jüdische Wissenschaftler und Intellektuelle dem Druck zur Konversion gefügt, und dies auch noch in der Zeit nach der staatsbürgerlichen Emanzipation 1869 bis zum Ersten Weltkrieg⁶⁵. Bei der Entscheidung für oder gegen Konversion stellte sich unter anderem die Frage nach dem, was eigentlich jüdische Identität bedeuten könnte und sollte: eine religiös-konfessionelle Identifizierung oder der Bezug zu einer Geschichte eines jüdischen „Volks“, mit der Idee einer Filiation oder einer jüdischen Kultur? Im ersteren Fall konnte man zumindest äußerlich durch einen Konfessionswechsel die Identität wechseln. Aber die Dinge waren bekanntlich, auch in der Sicht der Betroffenen, erheblich komplizierter. Heinrich Heine sprach schon früh, kurz nach seiner eigenen Taufe, vom „nie abzuwaschenden Juden“⁶⁶. Immer ging es dabei sowohl um die Selbstidentifizierung als auch um die Außenidentifizierung durch die Gesellschaft, ja noch dazu und vielleicht genauer auch um die Beziehung, welche diese beiden Formen von Zuschreibung als „Jude“ miteinander unterhielten und wie sie sich gegenseitig bedingten.

Die Judenemanzipation stieß in den deutschen Staaten auf den Widerstand eines wechselnden Bündnisses von Altkonservativen, Teilen der Liberalen und der beginnenden nationalen Bewegung⁶⁷. Die ersten griffen auf traditionelle, insbesondere religiös begründete Formen der Judenfeindschaft zurück. Die antijüdischen Einstellungen im Frühliberalismus erhoben die kulturelle Assimilation der Juden zur Vorbedingung der bürgerlichen Emanzipation und fürchteten zugleich

62 BRENNER, CARON, KAUFMANN 2003 [697].

63 BATTENBERG 2010 [694]; VOLKOV 2022 [724], S. 61–70, 127–133.

64 HERTZ 2007 [705].

65 Die Zahl der Konversionen zum Christentum, vornehmlich Protestantismus, in den deutschen Staaten wird für das 19. Jahrhundert auf 30 000 geschätzt (HERTZ 2007 [705], vgl. auch LE ROI 1899 [707]). Sie betraf vor allem die akademischen Berufe, RICHARZ 1967 [715]. Für Wien vgl. STAUDACHER 2002 [721].

66 Brief an Moses Moser vom 8.7.1826, HEINE 1970 [68], Bd. 20, S. 265.

67 BERDING 1988 [695], S. 43–66; VOLKOV 2022 [724], S. 17–83.

die ökonomischen Folgen einer rechtlichen Gleichstellung, die den unteren Mittelschichten, den Handwerkern und Gewerbetreibenden wachsende Konkurrenz bescheren würde. Der Früh-Antisemitismus der Nationalen schließlich mobilisierte bereits präassistentische Argumente, um die Juden als „Fremdkörper“ aus der Nation auszusondern. Ernst Moritz Arndt, Johann Gottlieb Fichte, der „Turnvater“ Jahn, der Jenaer Philosophieprofessor Jakob Friedrich Fries und der Berliner Historiker Christian Friedrich Rühls waren die geistigen Wortführer eines Exklusionsdiskurses, der auch in den Burschenschaften weit verbreitet war. Zugleich stützte sich dieser präassistentisch geprägte Judenhass auf eine traditionelle Judenfeindlichkeit, die in Stadt und Land, trotz des in den einzelnen Staaten unterschiedlichen Rechtsstatus, mehr oder weniger verbreitet und selbst in den Kirchen präsent war. Mit dem Aufstieg einer jüdischen Oberschicht während des 19. Jahrhunderts veränderte der Antijudaismus in Deutschland seine Natur. Zunächst fand er neue Nahrung in der Anprangerung der jüdischen Finanzbourgeoisie, die angeblich den alten „Schacher“ und Zinswucher in neue Dimensionen überführt habe. Für junghegelianische Autoren wie Bruno Bauer und Karl Marx, die in den 1840er-Jahren über die sogenannte „Judenfrage“ schrieben, spielten neben der Frage des Verhältnisses von Religion und bürgerlicher Gleichstellung die antikapitalistische Kritik des Geldwesens eine wichtige Rolle. Das zerstörerische Potential dieser Form der Judenfeindschaft gegen vermögende (oder vermeintlich vermögende) Juden zeigte sich bei antijüdischer Gewalt wie 1819 bei den sogenannten Hep-Hep-Krawallen, der Julirevolution 1830 und vor allem bei Ausbruch der Revolution von 1848, wo es zu gewalttätigen Ausschreitungen, Häuserstürmungen, Plünderungen und pogromartigen Verfolgungen kam⁶⁸. Diese Ausbrüche belegten den Fortbestand antijüdischer Einstellungen in weiten Kreisen der Bevölkerung, die auch nach 1848 anhielten, selbst wenn es in der sich liberalisierenden Gesellschaft zunächst nicht mehr zu offenen Formen physischer Gewaltanwendung kam⁶⁹. Zugleich gelangte der rechtliche Emanzipationsprozess in den 1860er-Jahren zu seinem Abschluss, inklusive in Österreich, bevor dann, nach 1870, der rassistisch begründete politische Antisemitismus verstärkt auf den Plan treten sollte.

In Frankreich spielte der gesellschaftliche Antijudaismus in dieser Zeit eine geringere Rolle. Die ältere, vor allem ländliche Form der Judenfeindlichkeit wurzelte im Katholizismus. Im Elsass und in Lothringen unterschied sie sich kaum von dem Früh-Antisemitismus in Deutschland. In den dortigen Dörfern und Kleinstädten, vor allem im Oberelsass, kam es 1830, 1832 und 1848 zu gewalttätigen antijüdischen Ausschreitungen⁷⁰. Sie verliefen nach dem Schema des sich gegen den angeblichen „Zinswucher“ richtenden Judenhasses, der seine eigentlichen sozialen und psychischen Motivationen eher verdrängte. Daneben lösten die nach

68 DELPECH 1976 [701]; VOLKOV 2022 [724], S. 71–74; BERDING 1988 [695].

69 VOLKOV 2022 [724], S. 147–196.

70 LERCH 2003 [709]; GERSON 2004 [786].

1815 verstärkte Migration jüdischer Familien aus den östlichen Landesteilen nach Paris und ihr sozialer Aufstieg insbesondere im Finanzwesen eine neue Allianz von Antijudaismus und Antikapitalismus aus⁷¹. Frühsozialisten wie Fourier, Proudhon und Alphonse Toussenel sahen in den Juden die Inkarnation unproduktiven Schmarotzertums. Heinrich Heine beobachtete 1844, die „Antipathie gegen die Juden hat bey den oberen Classen keine religiöse Wurzel mehr, und bei den unteren Classen transformirt sie sich täglich mehr und mehr in den socialen Groll gegen die überwuchernde Macht des Kapitals, gegen die Ausbeutung der Armen durch die Reichen“⁷². Dieser antikapitalistische Antijudaismus entwickelte sich parallel zu dem in Deutschland, dabei noch zielgerichteter angesichts der Wirtschafts- und Finanzpolitik der Julimonarchie. Die Diskurse über die gesellschaftliche Emanzipation der Juden traten dabei in den Hintergrund.

Aber wie stellten sich Juden in Frankreich selbst zu diesen Veränderungen? Im Vergleich zu den jüdischen Gemeinden in Deutschland waren die Vertreter der „Reformjuden“, die für die *Haskalah*, die Öffnung des Judentums zur aufgeklärten europäischen Gesellschaft im Sinne Moses Mendelssohns, eintraten, in Frankreich relativ schwach⁷³. Die traditionalistisch eingestellten eher ländlichen jüdischen Gemeinden vor allem in Lothringen und im Elsass ließen sich nur zögernd auf die neuen Bildungswerte der *Haskalah* ein. Erst langsam fanden die neuen, noch schmalen städtischen Eliten Anschluss an die Reformdiskussionen. Dabei fällt auf, dass zahlreiche jüdische Gelehrte, Lehrer, Schriftsteller und Intellektuelle zwischen Deutschland und Frankreich zirkulierten und eine wichtige kulturelle Mittlerfunktion ausübten⁷⁴. Auch die sich herausbildende jüdische Finanzbourgeoisie in Paris war stark transnational vernetzt. Doch fanden Juden in Frankreich andere gesellschaftliche und politische Integrationsbedingungen vor als ihre Glaubensgenossen in Deutschland. Einige unter ihnen haben frühzeitig akademische Stellungen gefunden, andere konnten schon ab den 1830er-Jahren wichtige politische Ämter und Ministerposten übernehmen. Deshalb divergierten die Pfade der Eingliederung in die Gesellschaft zwischen Frankreich und Deutschland im Laufe der Jahrzehnte zunehmend⁷⁵. In Frankreich bestimmten wichtige Figuren wie der Advokat und Deputierte Adolphe Crémieux die Szene, langjähriger Präsident des Consistoire central de Paris, des Leitungsgremiums der Pariser Gemeinde, Justizminister während der Revolution von 1848, Gegner Napoleons III., Gründungsmitglied 1860 der Alliance israélite universelle, die sich international für die Belange von Juden vor allem im Maghreb und im Vorderen Orient einsetzte und ihrerseits eine deutsch-französische Komponente aufwies⁷⁶. Große jüdische Familien wie

71 SCHOLZ 2019 [719].

72 HEINE 1973–1997 [67], Bd. 14/1, S. 270.

73 ROOS 2007 [717].

74 ESPAGNE 1996 [562].

75 BRENNER, CARON, KAUFMANN 2003 [697].

76 WILKE 2007/2008 [725].

die Rothschilds, Worms de Romilly, Cerfberr, Halphen, Fould, Ratisbonne usw. bildeten früh philanthropische Initiativen aus. Trotz des später, nach 1880 stark aufkommenden rassistisch begründeten Antisemitismus vollzog sich die Integration des städtischen Judentums in die Funktions- und Bildungseliten der Julimonarchie und des Zweiten Kaiserreichs ohne größere Konflikte.

In den deutschen Staaten verlief der entsprechende Prozess langsamer und hatte verschiedentlich mit Rückschlägen zu kämpfen⁷⁷. Shulamit Volkov spricht von einem „Zickzackkurs“ der Emanzipationsbewegung⁷⁸. Dazu kam ab den 1850er-Jahren ein neuartiger, kultureller und dabei zunehmend rassistisch argumentierender Antijudaismus, wie er etwa in Wagners 1850 unter einem Pseudonym veröffentlichten Aufsatz „Das Judentum in der Musik“ formuliert wurde. Diese neuen Argumentationsmuster blieben zunächst noch eher vereinzelt, aber sie wiesen schon entscheidend auf die Zeit nach 1870 voraus, als sich der Antisemitismus in vielen Teilen der Gesellschaft Deutschlands ausbreitete. Ab dieser Zeit näherten sich die Entwicklungskurven des politischen Antisemitismus in Deutschland und Frankreich an und verliefen in mancher Hinsicht parallel. In beiden Ländern argumentierte er im Wesentlichen nicht mehr nur nationalistisch, antikapitalistisch und religiös, sondern vor allem rassistisch. In Frankreich steht dafür emblematisch Édouard Drumont mit seinem Pamphlet „La France juive“. Allerdings hat die Konsolidierung des republikanischen Systems im Rahmen der Dreyfus-Affäre Ende des Jahrhunderts dort eine gewisse Entspannung eingeleitet, während der rassistisch begründete Antisemitismus in Deutschland weiterhin überaus virulent blieb und im Ersten Weltkrieg einen erneuten Höhepunkt erlebte⁷⁹.

77 VOLKOV 2022 [724].

78 Ebd., S. 63.

79 KÖNIG, JULIEN 2019 [297], S. 117–124, 256–275.