

Bettina Bannasch / George Y. Kohler (Hg.)

Emanzipation nach der Emanzipation

Jüdische Literatur, Philosophie und Geschichte
um 1900

Vienna University Press





unipress

Poetik, Exegese und Narrative
Studien zur jüdischen Literatur und Kunst

Poetics, Exegesis and Narrative
Studies in Jewish Literature and Art

Band 19/Volume 19

Herausgegeben von / edited by
Gerhard Langer, Carol Bakhos, Klaus Davidowicz,
Constanza Cordoni

Die Bände dieser Reihe sind peer-reviewed./
The volumes of this series are peer-reviewed.

Bettina Bannasch / George Y. Kohler (Hg.)

Emanzipation nach der Emanzipation

Jüdische Literatur, Philosophie und Geschichte
um 1900

Mit 17 Abbildungen

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien

Gefördert durch

DFG Deutsche
Forschungsgemeinschaft

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

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen bei V&R unipress.**

2., durchgesehene Auflage

© 2026, 2024 Brill | V&R unipress, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen, info@v-r.de,
ein Imprint der Brill-Gruppe

(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd,
Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien,
Österreich)

Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis,
Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Else Lasker-Schüler, Jussuf geht zu Gott, 1923, Lithografie, handkoloriert
mit Farbstift, 32 cm x 23,4 cm, Städtische Galerie im Lenbachhaus und Kunstbau München
(<https://www.lenbachhaus.de/entdecken/sammlung-online/detail/jussuf-geht-zu-gott-30019101>).
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Birkstraße 10, D-25917 Leck
Printed in the EU.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2198-5200 (print) | ISSN 2197-2648 (digital)

ISBN 978-3-8471-2002-5 (print)

ISBN 978-3-8470-2002-8 (digital) | ISBN 978-3-7370-2002-2 (eLibrary)

In Erinnerung an Itta Shedletzky

Inhalt

Bettina Bannasch / George Y. Kohler	
Vorwort der Herausgeber	9
Hans-Joachim Hahn (Basel)	
Lessing, Dohm, Humboldt: Aspekte universalistischer Emanzipation . . .	13
Ze'ev Strauss (Hamburg)	
»Erst Judentum, dann Bildung«. Samson Raphael Hirschs erziehungsprogrammatische Auseinandersetzung mit Naftali Herz Wessely	31
Asher Biemann (University of Virginia)	
Die Pflicht zur Selbstachtung: Emanzipation und jüdisches Selbstvertrauen bei Hermann Cohen	69
George Y. Kohler (Ramat Gan, Israel)	
Kantianische Irrtümer und freiheitlicher Sozialismus – Hermann Cohens Einfluss auf Kurt Eisner	81
Bettina Bannasch (Augsburg)	
Wege ins Freie. Geschlechterspezifische Reflexionen des jüdischen Emanzipationsdiskurses in der Unterhaltungsliteratur um 1900 am Beispiel Auguste Hauschners	103
Theresia Dingelmaier (Augsburg)	
Jüdische Renaissance(n) in deutschsprachiger jüdischer Kinderliteratur der Weimarer Republik – Zionistische Abenteuergeschichten, neue jüdische Kindermärchen und illustrierte Kinderbücher	127

Anika Reichwald (Hohenems) Zwischen Welten – Ausgestelltes Judentum im deutschsprachigen Europa um 1900	145
Małgorzata Stolarska-Fronia (Potsdam) Der mystische Osten und der apokalyptische Westen. Verbindungen zwischen jüdischen Expressionisten aus Polen, der Ukraine und Deutschland anhand des Gästebuchs von Jakob Steinhardt	175
Julia Ingold (Bamberg) »Ich habe durch die Prinzenkrone nur dem Judentum einen Opal in die Schläfe gesetzt.« Else Lasker-Schüler und die Popularität jüdischer Mystik im frühen 20. Jahrhundert	199
Birgit R. Erdle (Berlin) Beobachtungsort postemanzipatorischer Lagen. Siegfried Kracauers Bestandsaufnahmen in der Zeit der Weimarer Republik	215
Dominique Hipp (Bonn) Entwürfe einer postmigrantischen Gesellschaft im journalistischen Werk von Joseph Roths Berliner Zeit	235
Liliane Weissberg (University of Pennsylvania) Zwischen Wien und Rom: Emanuel Löwy, Sigmund Freud und die Rolle der Erinnerung	253
Thomas Meyer (Berlin/München) Hannah Arendts Umgänge mit dem Religionsbegriff	287

Vorwort der Herausgeber

In den ästhetischen und religionsphilosophischen Erneuerungsbewegungen um 1900 scheint das spezifisch Jüdische zunächst aufzugehen. Literaten und Philosophen der Jahrhundertwende sowie der Moderne verwenden den Begriff Emanzipation explizit nur selten. Das Phänomen gerade von gescheiterten jüdischen Emanzipationsprozessen wird aber oftmals zum Gegenstand ihrer literarischen und essayistischen Überlegungen. Der Emanzipationsdiskurs findet sich hier vermehrt verschränkt mit Fragen der Religionsfreiheit, aber auch einer nihilistischen Abkehr vom Religionsgesetz.

Die Überlegungen des Bandes nehmen dort ihren Ausgang, wo gemeinhin das »Zeitalter der jüdischen Emanzipation«¹ (1780–1870) endet. Dieser Zeitraum ist charakterisiert durch zwei Phasen, die über eine prinzipiell unterschiedliche Behandlung der ›Judenfrage‹ voneinander abzugrenzen sind. Während die erste Phase, die Zeit zwischen Französischer Revolution bis zur 1848er-Revolution, von den Bemühungen um rechtliche und gesellschaftliche Anerkennung der Juden in der christlichen Mehrheitsgesellschaft bestimmt ist, lässt sich für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts, spätestens für das letzte Drittel mit der fast erreichten rechtlichen Gleichstellung 1871, eine wachsende Abwehr der christlichen Mehrheitsgesellschaft gegen jüdische Emanzipationsbestrebungen konstatieren. Zugleich ging der Prozess rechtlicher Gleichstellung einher mit einem rasanten wirtschaftlichen Aufstieg, der zur Verstärkung der jüdischen Bevölkerung und zur Ausbildung eines jüdischen Bildungsbürgertums führte. Mit der wirtschaftlichen Krise der Gründerjahre erreicht der moderne Antisemitismus in Deutschland dann seinen ersten Höhepunkt.

Viele jüdische Deutsche begriffen die antisemitischen Anfeindungen und Ausschreitungen jedoch als Ausnahmeerscheinungen, als die letzten Ausläufer einer überwundenen Phase; die russischen Pogrome gelten ihnen als Ausdruck ›mittelalterlicher‹ Zustände, die mit den Verhältnissen in Deutschland, Öster-

1 Max Wiener: Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation. Hg. v. u. m. einem Nachwort versehen von Daniel Weidner. Berlin 2002.

reich und Westeuropa nicht zu vergleichen sind; vielmehr ist es das ›moderne‹ Deutschland, das Zuflucht und Heimat bietet. Die wilhelminische Phase erscheint so als Zeitalter der Verwirklichung der Emanzipation. Ebenso viele deutsche Jüdinnen und Juden aber schätzen die Situation grundsätzlich anders ein. Im Zionismus und Kulturzionismus werden alternative Zugehörigkeitsvorstellungen zur ›Assimilation‹ entworfen, die nicht länger auf die auch kulturelle Integration als deutsche oder österreichische Staatsbürgerinnen und Staatsbürger abzielen, sondern einen eigenen jüdischen Nationalismus, ja sogar eine jüdische Nationalkultur dagegensetzen wollen. Nicht nur die Protagonistinnen und Protagonisten dieser Bewegungen erkennen die Virulenz antisemitischer Ressentiments sowie die gefährlichen Implikationen von deren Modernisierung durch den Rassegedanken. Die Welle des Antisemitismus in den Jahren des Ersten Weltkriegs bestätigt diese Befürchtungen. Sie enttäuscht zugleich die Erwartungen all jener, die mit der Teilnahme am Krieg die Hoffnung auf eine endgültige Aufnahme in die deutsche Gesellschaft verbanden. Spätestens für die Zeit nach 1918 wird daher der Begriff der Emanzipation nicht mehr verwendet.

Hier setzen die Überlegungen in den Beiträgen an, die der vorliegende Band versammelt. Sie reflektieren den problematischen und doppeldeutigen Begriff der Emanzipation, der die Debatte seit ihren Anfängen im 19. Jahrhundert begleitet und nicht erst von außen an diese herangetragen werden muss. Sie rekonstruieren diese Debatte in ihren unterschiedlichen Ausformulierungen und Entwicklungen, und verstehen sie in ihren jeweiligen zeit- und geistesgeschichtlichen Kontexten. Themen wie Rückbesinnung auf die jüdische Tradition und Säkularisierung, Antisemitismus und ›jüdischer Selbsthass‹, Migration und Zionismus, Sozialismus, und ›deutsch-jüdische Symbiose‹ werden von den Autoren dieses Bandes untersucht, um den Zusammenhang dieser Erscheinungen mit Konzeptionen von jüdischer Emanzipation im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts näher zu bestimmen.

Der Band macht es sich zur Aufgabe, die zeitübergreifende, ungelöste Spannung aller emanzipativer Hoffnungen für die Jahre im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts unter philosophischen, psychologischen und ästhetischen Perspektiven genauer zu systematisieren. Unterschiedliche disziplinäre Zugänge eröffnen dabei neue Perspektiven auf den Niederschlag, den diese Spannung in den unterschiedlichen künstlerischen, religiösen, politischen und literarischen Strömungen, in bildkünstlerischen und museumsdidaktischen Programmen findet – unter dem spezifischen Blickwinkel des Emanzipationsprozesses und dessen Einschätzung als gelungenes oder gescheitertes Projekt. Dabei stellt sich die komplexe Frage, inwieweit sich jüdische Emanzipation auch in den oft irrationalen Denk-Strömungen des 20. Jahrhunderts wiederfindet, inwieweit also jüdische Identitätsbildung bis 1933 von Aspekten mobilisierender Emotionen, psychologischer Dispositionen, nationalistischer Hoffnungen oder sozialer

Ängste beeinflusst ist. Diskutiert werden schließlich auch Diskurse und Texte, die sich in den Jahren nach 1933/1945 im Rückblick auf diese Auseinandersetzungen beziehen, so etwa der Begriff der politischen Freiheit, wie er vor allem von Hannah Arendt geprägt und zur Diskussion gestellt wurde.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes stecken für den Zeitraum des ausgehenden 18. Jahrhunderts bis zum Ende der 1930er Jahre das spannungsreiche Feld des jüdischen Emanzipationsdiskurses ab. Skizziert wird die prägende Bedeutung des Emanzipationsgedankens seit der Aufklärung, die um 1900 in unterschiedliche, zum Teil einander entgegengesetzte Einschätzungen dessen mündet, was mit und nach der rechtlichen Gleichstellung der Jüdinnen und Juden in Deutschland erreicht wurde (Hahn). Ende des 19. Jahrhunderts lassen sich diese Positionen in Reflexionen der für den Emanzipationsgedanken zentralen Bereiche Erziehung und Bildung wiederfinden, verbunden mit der Frage nach konkreten Konsequenzen, die zu ziehen sind (Strauss). Um 1900 gewinnen die Debatten eine neue Tiefenschärfe und Akzentuierung zum einen im Widerspiel mit den religiösen Erneuerungsbewegungen dieser Jahre (Biemann, Kohler), zum anderen im Kontext mit angrenzenden Emanzipationsdiskursen, insbesondere dem der Frauenbewegung, aber auch der Auseinandersetzungen zur sozialen Frage (Bannasch). Diese Entwicklungen finden in der Kinder- und Jugendliteratur ihren Niederschlag (Dingelmaier). Museen widmen Darstellungen jüdischen Lebens Ausstellungen, die jüdische Geschichte, Tradition und Religion zeigen (Reichwald). In Auseinandersetzung mit diesen unterschiedlichen Formen jüdischer Selbstvergewisserung und Identitätsbestimmung entwickeln jüdische Avantgardebewegungen und auch einzelne Künstler:innen, die sich als Juden und Jüdinnen den Avantgardebewegungen um 1900 zurechnen, moderne bildkünstlerische (Stolarska-Fronia) und literarische (Ingold) Formen und Verfahren, die sich einem eindimensionalen Verständnis von ›emanzipiertem‹ – im Sinne von assimiliertem – Judentum widersetzen und die Vielfalt und Vielschichtigkeit jüdischer Identität ästhetisch gestalten; hier lassen sich Verbindungen zu aktuellen Debatten über postmigrantische Literatur (Hipp) herstellen. Bezüge zu gegenwärtigen Debatten ergeben sich auch ausgehend von sozialwissenschaftlichen Reflexionen zur Weimarer Republik als postemanzipatorischer Gesellschaft (Erdle) und der Frage nach einer jüdischen Erinnerungskultur in der noch jungen Disziplin der Psychologie (Weissberg). Eine aus der Nachkriegszeit zurückblickende Reflexion des Religionsbegriffs beschließt den Band (Meyer).

Die hier versammelten Aufsätze behandeln so unterschiedliche jüdische Dichter und Denker wie Samson Raphael Hirsch und Else Lasker-Schüler, Hermann Cohen und Joseph Roth, Auguste Hauschner und Kurt Eisner, Sigmund Freud und Siegfried Kracauer, Irma Singer und Hannah Arendt. Dabei wird ein möglichst weiter Blickwinkel gewählt: Jüdische Beteiligung an der Münchener

Räterepublik wird ebenso diskutiert wie die ersten öffentlichen Ausstellungen jüdischer Ritualgegenstände und deren Hintergründe, die ›jung-jüdische‹ Kunstszene in Osteuropa und ihr späterer Niedergang in Berlin stehen neben Einlassungen zum Emanzipationsdiskurs im jüdischen Familienroman, die Frage nach dem Zusammenhang von Emanzipation und jüdischem Selbstvertrauen im Werk des neukantianischen Philosophen Hermann Cohen neben Hannah Arendts lebenslanger Ablehnung des Religionsbegriffs.

Der Band beschließt die erste Arbeitsphase einer deutsch-israelischen, interdisziplinär arbeitenden Gruppe von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, die sich seit 2017 in regelmäßigen Treffen miteinander austauschen, zunächst als frei organisierte Arbeitsgruppe, seit 2022 als DFG-Netzwerkgruppe. Eine zentrale Denkerin in dieser Gruppe war die Literaturwissenschaftlerin und Historikerin Itta Shedletzky (1943–2023). Sie war eine herausragende Kennerin der deutsch-jüdischen Literatur und Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts, eine überaus kundige Herausgeberin der Briefe Gershom Scholems und der historisch-kritischen Ausgabe des Werks von Else Lasker-Schüler. Von der Großzügigkeit, mit der sie ihr profundes, breit gefächertes Wissen mit uns geteilt hat, von der großen Leidenschaft, mit der sie ihre eigenen Forschungen bis ins hohe Alter betrieben und die Arbeiten anderer impulsgebend begleitet hat, und schließlich von ihrer warmen Kommunikationsbereitschaft und -fähigkeit, die immer darum wusste, dass Wissenschaft niemals im Elfenbeinturm betrieben wird, sondern von sehr konkreten Lebenswirklichkeiten umgeben ist, hat die Zusammenarbeit und der Austausch in der Arbeitsgruppe ungemein profitiert. Die Beiträge dieses Bandes hat Itta Shedletzky noch in den Vortragsfassungen gehört und gemeinsam mit uns diskutiert. Ihr ist dieser Band gewidmet.

Lessing, Dohm, Humboldt: Aspekte universalistischer Emanzipation

I. Prolog

Aufklärung, Emanzipation, Universalismus und Zivilisation stehen seit geraumer Zeit als zentrale Begriffe aus der Epoche der Aufklärung unter Generalverdacht und werden aus verschiedenen Perspektiven kritisiert. Ein häufiger Vorbehalt ist der, dass es einem westlich geprägten Universalismus gelungen sei, seine partikulare Prägung loszuwerden und sich global auszubreiten.¹ Oftmals steht dabei der Vorwurf im Raum, das Aufklärungsdenken mit seinem Versprechen universal gültiger Menschenrechte bezöge sich einseitig auf ein abstraktes Menschenbild, das mit weißen europäischen Männern zusammenfalle und andere Menschen implizit ausschliesse. Der in den USA lehrende argentinische Literaturwissenschaftler Walter D. Mignolo etwa sieht jedes »Emanzipationsprojekt[]« lediglich auf »Reformen im Rahmen der kolonialen Matrix« beschränkt.² Im gegenwärtigen postkolonialen Diskurs wird darüber hinaus immer wieder eine Verbindungslinie zwischen Aufklärung und Rassismus gezogen, was sich in literarisierter Form in einer kurzen Passage aus Mithu Sanyals aktuellem Roman *Identitti* (2021) in Figurenrede so liest:

Wir denken ja immer, dass wir schon immer gedacht haben, Menschen würden sich essentiell durch ihre Hautfarbe unterscheiden, dabei ist diese Idee verhältnismäßig neu. Mit neu meine ich das achtzehnte Jahrhundert, also die Epoche, die wir fälschlicherweise Aufklärung nennen. Vorher wurden Menschen natürlich auch diskriminiert und

1 Etwa: Die Islamwissenschaftlerin Shirin Amir-Moazami vertritt die Auffassung, der westlich geprägte Universalismus habe es geschafft, seine westlich-partikulare Markierung abzustreifen und sich global auszubreiten. Vgl. Andreas Beckmann: »Chancen und Grenzen eines postkolonialen Denkens.« In: *Deutschlandfunk*, <https://www.deutschlandfunk.de/kolonialismus-s-chancen-und-grenzen-eines-postkolonialen-100.html>. Zuletzt aufgerufen: 12.06.2023.

2 Walter D. Mignolo: *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität* [2006]. Aus dem Spanischen von Jens Kastner und Tom Waibel. Wien/Berlin 2019, S. 68.

in wir und ihr aufgeteilt, aber diese Aufteilung wurde nicht auf ihre vermeintliche »Rasse« geschoben, sondern – jetzt kommt's: – aufs Wetter!³

In dieser literarischen Figurenrede wird das 18. Jahrhundert reduziert auf die Einführung der Kategorie »Rasse« und der Selbstanspruch der Aufklärung erscheint schlicht als falsche Etikettierung. Nahegelegt wird in solchen Darstellungen, dass gerade ein Denken, das doch auf die Überwindung von Vorurteilen abzielte und die Menschen von unvernünftigen Vorstellungen aus den Religionen und den überlieferten Traditionen emanzipieren sollte, Kategorisierungen entwickelt habe, die zur Abwertung und kolonialistischen Unterwerfung ganzer Bevölkerungen jenseits Europas führte. Eine literarische Figur freilich darf solcherart zuspitzen.

Zugleich ist einer pauschalen Diskreditierung postkolonialen Denkens entschieden zu widersprechen, wie sie jüngst immer wieder in Feuilletonbeiträgen begegnet.⁴ Denn zu den offensichtlichen Widersprüchen der Aufklärung gehört, dass die Postulierung allgemeiner Menschenrechte im Frankreich des ausgehenden 18. Jahrhunderts nicht für alle galt, dass deren behauptete Universalität keineswegs von Beginn an für wirklich *alle* Menschen beansprucht wurde. Hinzu kommt, dass gerade nach der US-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung 1776 die Jahrzehnte folgten, in denen die junge Demokratie die indigenen Bevölkerungen des Kontinents weitgehend ausrottete. Postkoloniale Theorie erinnert an diese Aspekte westlicher Zivilisationsgeschichte, die sich schon deshalb nicht einfach als eine fortschreitende Erfolgsgeschichte von Freiheit und Fortschritt erzählen lässt. Das Fortschrittsdenken kritisierten besonders radikal Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, wenn sie im aufgeklärten Nützlichkeitsdenken bereits den Keim des Totalitarismus witterten und zuspitzten: »Aufklärung ist totalitär.«⁵ An sie anknüpfend formulierte Vincent P. Pecora vor drei Jahrzehnten, dass die Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden die »figure par excellence« sei für »enlightened« culture's attempt to destroy the

3 Mithu Sanya: *Identitti*. München 2021, S. 119. Hervorhebung im Original.

4 Vgl. u. a. Jan Gerber: »Der Antisemitismus der postkolonialen Theorie.« In: *F.A.Z.*, 24. 9. 2022, <https://www.faz.net/aktuell/karriere-hochschule/der-antisemitismus-der-postkolonialen-theorie-die-kontinuitaet-des-kolonialen-blicks-18328667.html?premium>. Zuletzt aufgerufen: 3. 11. 2022; Claudius Seidl: »Eine schwer zu ertragende Herausforderung.« In: *F.A.Z.*, 22. 6. 2022, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/wie-postkolonialismus-und-ein-problematisches-verhaeltnis-zum-judentum-zusammengehoeren-18120403.html?premium>. Zuletzt aufgerufen: 3. 11. 2022.

5 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Untersuchungen [1944/47]*. Frankfurt am Main 1988, S. 12.

memory and the guilt of the power«⁶ das zu kontrollieren, was das aufgeklärte Denken ermöglicht hatte.

Gegen die abstrakte Idee des Menschen an sich wurde freilich nicht erst im postkolonialen Denken polemisiert, sondern bereits zur Zeit der Aufklärung im ausgehenden 18. Jahrhundert. So nannte der Gegenauflklärer Joseph de Maistre den Menschen »ein zoologisches Phantom«, während er in seinem Leben nur Franzosen, Italienern, Russen begegnet sei.⁷ Daran erinnert Alain Finkielkraut in seinem berühmten Essay *La défaite de la pensée* aus dem Jahr 1987. In seiner Streitschrift macht der Philosoph den Widerspruch zwischen einer Universalität des Denkens und der ebenfalls von der Aufklärung vertretenen Toleranz gegenüber Anderem zum Ausgangspunkt einer Polemik gegen die Einschränkung universaler Vernunft im Namen von kultureller Vielfalt.

Einen zentralen historischen Einschnitt in der Rezeption der Aufklärung markierte die Ausarbeitung des Statuts zur Gründung der UNESCO (Organisation der Vereinten Nationen für Wissenschaft und Kultur) im November 1945. Damit sollte nach dem Zweiten Weltkrieg eine neue Ära der Menschheit begründet werden. Finkielkraut nimmt dies zum Anlass, einen ideengeschichtlichen Umschlagspunkt zu reflektieren, den er mit dem damals noch unbekanntem Ethnologen Claude Lévi-Strauss verbindet. Letzterer hatte zur Gründung der UNESCO eine Expertise beigesteuert, die 1952 unter dem Titel »Rasse und Geschichte« erschien. In der Perspektive von Lévi-Strauss, so wie sie Finkielkraut rekonstruiert, sei es die Hybris einiger Denker der Aufklärung gewesen, die berauscht »von der Entwicklung des Wissens, dem technischen Fortschritt und der Verfeinerung der Sitten, welche das Europa des 18. Jahrhunderts alle zugleich erfuhr«, den Begriff der »Zivilisation«⁸ geprägt hätten. Mit Lévi-Strauss und dessen Denken vollzieht sich in der Deutung Finkielkrauts eine maßgebliche Veränderung der Funktion, die der Aufklärung bei der Gründung der UNESCO zugekommen sei: »In dem Prozeß gegen die Barbarei sitzt die Aufklärung jetzt auf der Anklagebank und nicht mehr auf dem Platz, den Léon Blum oder Clement Attlee ihr ganz selbstverständlich zugewiesen hatten: demjenigen des Staatsanwaltes.«⁹ Immerhin sei das Ziel dasselbe geblieben, »die Vernichtung des Vorurteils«¹⁰. Auch in der Geschichtsschreibung sieht Finkielkraut den Fortschrittsgedanken zugunsten von Differenzerfahrungen zurückgewiesen. Sein

6 Vincent P. Pecora: »Habermas, Enlightenment, and Antisemitism.« In: Saul Friedländer (Hg.): *Probing the Limits of Representation. Nazism and the »Final Solution«*. Cambridge, Mass./London 1992, S. 155–170, hier: S. 163.

7 Hier zitiert nach Alain Finkielkraut: *Die Niederlage des Denkens [1987]*. Aus dem Französischen von Nicola Volland. Reinbek bei Hamburg 1989, S. 23.

8 Finkielkraut: *Niederlage des Denkens*, S. 60.

9 Ebd., S. 63.

10 Ebd.

resignatives Fazit lautet: »Der König ist nackt: wir Europäer der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wir sind nicht die Zivilisation, sondern eine bestimmte Kultur, eine flüchtige und vergängliche Spielart der menschlichen Natur.«¹¹

In seiner Argumentation folgt dieser Umschlag einem 150 Jahre zuvor erfolgten anderen Bruch. Ein Satz wie ein Paukenschlag: »Seit jeher, oder genauer gesagt von Platon bis Voltaire, hatte die menschliche Verschiedenheit sich dem Gericht der Werte gestellt; dann kam Herder und ließ das Gericht der Verschiedenheit alle universalen Werte verurteilen.«¹² Mit Herder also beginnt diese besondere Verfallsgeschichte des Universalismus. Mit Herder und der deutschen Romantik, zu der Finkielkraut auch Herder zählt, hätte sich alles umgekehrt; hatten sich die Philosophen der Aufklärung noch als »die friedliebenden Gesetzgeber der Vernunft« verstanden, kämpften jetzt Juristen und Schriftsteller als »die bevorzugten Bewahrer des *Volksgeistes*« vor allem »gegen die Vorstellung einer universalen Vernunft oder eines idealen Gesetzes.«¹³ Wenn sie sich auf den Begriff »Kultur« bezögen, ginge es ihnen nicht mehr darum, Vorurteile zu bekämpfen oder die Unwissenheit zurückzudrängen, »sondern darum, die unverwechselbare Volksseele [...] in ihrer unverrückbaren Eigentümlichkeit zum Ausdruck zu bringen.«¹⁴

Finkielkraut setzt Herder und Lévi-Strauss nicht gleich, dennoch suggeriert er eine analoge Position, indem er sie beide gegen die von ihm verteidigte universale, zugleich an ein menschheitliches Fortschrittsversprechen geknüpfte Vernunft opponieren lässt. Wenn sich Finkielkrauts vehementes Plädoyer für ein vernunftbestimmtes, an platonischen Ideen orientiertes Aufklärungsdenken 35 Jahre nach seinem Erscheinen gegenwärtig wie ein Kommentar zu gefährdeten liberalen Gesellschaften verstehen lässt, die im Spiegel »identitätspolitischer« Auseinandersetzungen in partikuläre kulturelle, ethnische, religiöse, sexuelle usf. Milieus zu zerfallen drohen, erscheint es ratsam, seine narrative Zuspitzung als Versuch einer Problembeschreibung ernst zu nehmen, die jedoch ebenfalls aus der Perspektive des von ihm angeführten Lévi-Strauss beschrieben wird. Denn der strukturelle Anthropologe spricht durchaus von Fortschrittsprozessen, die er in der *Koalition* von unterschiedlichen Kulturen erkennt, was wiederum zu Angleichungen führe:

Aber selbst wenn dieser Widerspruch unaufhebbar ist, so ist es die heilige Pflicht der Menschheit, seine beiden Pole gleichermaßen im Sinn zu behalten, niemals den einen ausschließlich zugunsten des anderen aus den Augen zu verlieren, sich einerseits vor einem blinden Partikularismus zu hüten, der dazu neigt, das Privileg des Menschseins

11 Ebd., S. 65.

12 Ebd., S. 17.

13 Ebd., S. 18.

14 Ebd.

nur einer Rasse, Kultur oder Gesellschaft vorzubehalten, aber andererseits auch niemals zu vergessen, daß keine Fraktion der Menschheit auf die Gesamtheit anwendbare Formeln hat und daß eine Menschheit, die in einer Art Einheitsleben aufgeinge, undenkbar ist, weil sie dann eine verknöcherte Menschheit wäre.¹⁵

Im selben Jahr veröffentlichte Erich Auerbach seinen berühmten Essay »Philologie der Weltliteratur« in der Festgabe zum 70. Geburtstag von Fritz Strich, in dem er ganz ähnlich wie Lévi-Strauss die drohende Vereinheitlichung der Welt unter dem Vorzeichen westlicher *und* östlicher Standardisierung als Verlust von Mannigfaltigkeit beklagte.¹⁶

Erneut wird leidenschaftlich über den Universalismus von Aufklärung, Menschenrechten und Emanzipation gestritten. Für Linke wie Rechte sei das Problem nicht etwa, dass das universalistische Projekt der Aufklärung gescheitert sei, schreibt der Philosoph Omri Boehm, »sondern dass man es überhaupt versucht hat«¹⁷. Im Folgenden wird vor dem Hintergrund der gegenwärtigen, polarisierenden Aufklärungskritik die Frage nach dem Spannungsverhältnis von partikularer Zugehörigkeit und universalistischer Perspektive aufgegriffen. Am Beispiel von drei nichtjüdischen Aufklärern und zugleich zentralen preußischen Fürsprechern der jüdischen Emanzipation, die in der jüngeren Rezeptionsgeschichte verschiedentlich für ein Scheitern der Aufklärung (mit)verantwortlich gemacht wurden, soll die Bedeutung des Projekts universalistischer Aufklärung kursorisch wenigstens eingeholt werden.

II. Drei preußische Emanzipatoren und der universalistische Humanismus

Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), Christian (Konrad) Wilhelm (von) Dohm (1751–1820) und Wilhelm von Humboldt (1767–1835) gelten im deutschen Sprachraum zu Recht als die wichtigsten nichtjüdischen Vorkämpfer der jüdischen Emanzipation im Aufklärungszeitalter. Alle drei verbindet, dass sie sich über diese Fragen intensiv mit jüdischen Intellektuellen austauschten, zu denen sie zum Teil enge Freundschaften pflegten, so wie vor allem Lessing zu Moses Mendelssohn und Humboldt zu David Friedländer. An dieser Stelle sei auf die von Uta Lohmann 2020 veröffentlichte, ungemein verdienstvolle umfassende Dokumentation zum freundschaftlichen Verhältnis zwischen David Friedländer

15 Claude Lévi-Strauss: *Rasse und Geschichte* [1952]. Aus dem Französischen von Traugott König. Frankfurt am Main 1972, S. 79.

16 Erich Auerbach: *Philologie der Weltliteratur. Sechs Versuche über Stil und Wirklichkeitswahrnehmung*. Frankfurt am Main 1992.

17 Omri Boehm: *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität. Universalismus als rettende Alternative*. Aus dem Amerikanischen von Michael Adrian. Berlin 2022, S. 12.

und Wilhelm von Humboldt und deren langjährigem Austausch hingewiesen, für die sie unterschiedliche Quellen zusammengetragen und neu zugänglich gemacht hat.¹⁸ Dass die drei Aufklärer ihre Gesprächspartner und Freunde *nicht* zu einem aufgeklärten Christentum als der vermeintlich einzigen universalen Religion und Moral bekehren zu müssen glaubten, sei vorausgeschickt.

Lessing, Dohm und Humboldt wurden und werden als Befürworter der jüdischen Emanzipation jedoch immer wieder auch für ein Scheitern derselben verantwortlich gemacht oder es wird der Vorwurf erhoben, die von ihnen befürwortete Emanzipation habe in Wirklichkeit auf eine Auflösung jüdischer Religion und Partikularität gezielt. Gershom Scholem formulierte 1964 allgemein, der Emanzipationsprozess habe »die entschlossene Verleugnung der jüdischen Nationalität als eines Partners in dieser Auseinandersetzung mit sich« gebracht, »eine Verleugnung, die ebensowenig von den Deutschen gefordert wie von der Avantgarde der Juden und ihren federführenden Sprechern ebenso entschlossen zugestanden wurde«.¹⁹ Vor dem Hintergrund des skizzierten Spannungsverhältnisses zwischen partikularer Gruppenzugehörigkeit und universaler Vernunft sowie dem gegenwärtigen *Framing* einer oftmals relativ pauschalen Aufklärungskritik werde ich im Folgenden zu zeigen versuchen, dass alle drei Aufklärer auf der Grundlage des Toleranzgedankens für die Gleichberechtigung von Juden und Christen eintraten, wenn auch mit unterschiedlichen Nuancierungen und auf unterschiedlichen Ebenen. Dohm und Humboldt verfassten unmittelbar politische Texte, mit denen sie die rechtlichen und politischen Bedingungen der preußischen Staatsbürgerschaft zu reformieren suchten, um die gleichberechtigte Stellung von Juden und Christen als Bürgern zu erreichen. Alle drei folgten der von John Locke 1686 in *A Letter Concerning Toleration* formulierten Idee des säkularen Staats, der als »in Rechtsform gegossene Toleranz unterschiedlicher Lebensweisen«²⁰ sich zugleich deren jeweiliger Ausgestaltung gegenüber indifferent verhält.

Als Staatsmann war Wilhelm von Humboldt ein ganzes Jahrzehnt lang mit Fragen beschäftigt, die die Emanzipation der Juden in Preußen betrafen. Am wichtigsten erscheint sein 1809 verfasstes Gutachten »Über den Entwurf einer neuen Konstitution für die Juden«, mit dem er einen Gesetzesentwurf Leopold von Schrötters kommentierte. Werner Treß, auf den ich mich hier beziehe, hat

18 Vgl. Uta Lohmann: *Haskala und allgemeine Menschenbildung. David Friedländer und Wilhelm von Humboldt im Gespräch: Zur Wechselwirkung zwischen jüdischer Aufklärung und neuhumanistischer Bildungstheorie*. Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland, Bd. 9. Münster/New York 2020.

19 Gershom Scholem: *Judaica II*. Frankfurt am Main 1970, S. 25.

20 Jan Weyand: *Historische Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus. Genese und Typologie einer Wissensformation am Beispiel des deutschsprachigen Diskurses*. Göttingen 2016, S. 133.

2017 in einem Aufsatz auch die Ambivalenzen in Humboldts Schrift analysiert, darunter Sätze wie diesen: »Die Individuen werden gewahr werden, dass sie nur ein Cärimonial-Gesetz und eigentlich keine Religion hatten, und werden, getrieben von dem angeborenen menschlichen Bedürfnis nach einem höheren Glauben, sich von selbst zu der christlichen wenden.«²¹ Mit einer solchen Äußerung bewegte sich Humboldt im Mainstream der christlichen Aufklärer; einige Interpreten gelangen daher zu dem Schluss, Emanzipation laufe bei Humboldt – im Unterschied zu Dohm, auf den wir noch zu sprechen kommen werden – »auf eine Assimilation der Juden an die christliche Religion hinaus«.²²

Treß stellt dagegen die Frage, wie es eigentlich zu erklären sei, dass Humboldt solche Annahmen aufgriff, um sie hernach jedoch in einen anderen Kontext zu stellen.²³ Dabei konzediert er zwar die so entstehenden Ambivalenzen in der Schrift, schlägt jedoch eine Deutung vor, die die angeführte Passage *strategisch* – wenn man so will, »esoterisch« – liest und Humboldt eine illusionslose Kenntnis der Lage attestiert: D.h., Humboldt habe ein klares Bewusstsein dafür gehabt, dass er »als liberaler Politiker und Ministerialbeamter in einem Staat agierte, dessen Fundament und inneres Gefüge trotz französischer Besetzung und der begonnenen Reformschritte noch lange nicht liberal oder republikanisch gesonnen, sondern immer noch absolutistisch, ständisch und konfessionell geprägt war.«²⁴ Für Treß liegt nahe, dass Humboldt diese christlichen Vorurteile daher völlig unabhängig von seinen eigenen Überzeugungen im Gutachten berücksichtigte, um sie in pragmatische Politik zu überführen. Für eine solche Lesart spreche, dass Humboldt zwar eine solche Bekehrungsperspektive anspreche, dieses Ziel zugleich aber sehr vage halte und einer freiwilligen Entscheidung der jüdischen Staatsbürger anheimstelle. In der Bekehrung sehe er auch keinen unmittelbaren Handlungsauftrag an den Staat, wohl aber darin, dass die staatliche Gesetzgebung die vollständige rechtliche Gleichstellung von Juden und Christen als Staatsbürgern gewährleiste – und zwar ohne Aufschub.²⁵

III. Lessing und das »Scheitern der Aufklärung«

Mit Blick auf einige prononcierte Forschungspositionen aus den letzten Jahrzehnten fragt Friedrich Vollhardt in seiner Lessing-Biographie (2018), wie es denkbar sei, »dass gerade Befürworter der Emanzipation der Juden wie Lessing

21 Werner Treß: »Liberale Politik im christlichen Staat? Wilhelm von Humboldt und das Bürgerrecht für die Juden.« In: *ZRGG* 69 (2017) H. 2, S. 193–207, hier: S. 197.

22 Weyand: *Historische Wissenssoziologie*, S. 135.

23 Treß: »Liberale Politik im christlichen Staat«, S. 198.

24 Ebd., S. 199.

25 Ebd.

oder Christian Wilhelm Dohm den Antisemitismus befördert haben?«²⁶ Die Frage drückt die Ratlosigkeit des Lessingbiographen über diesen Vorwurf an die Adresse der beiden Aufklärer aus. Resignativ klingt sein Fazit: »Es bleibt dabei: Die Klage über das Misslingen der jüdischen Assimilation, die fatale Wirkung der Toleranzforderung und das Scheitern der Aufklärung lässt sich bei keinem Autor eindrucksvoller anstimmen als bei dem Judenfreund Lessing.«²⁷ Dies gilt, Vollhardt nennt seinen Namen, kaum weniger für Christian Wilhelm Dohm. Bleiben wir aber zunächst bei Lessing.

Einer dieser Kritiker in der jüngeren Rezeptionsgeschichte nennt Lessing einen besonders »komplizierten Fall«, weil jener, ungeachtet der in dieser Perspektive behaupteten, »verhängnisvollen Wirkung seiner Schriften«,²⁸ durch die die Juden »aus der einen Konfusion in die andere« geführt wurden, zu einem »Kalenderheiligen der Geschichte der Emanzipation«²⁹ aufgestiegen sei; deren Streben nach Besitz und Bildung in die Preisgabe ihrer Identität münde. Es war niemand anderes als W.G. Sebald, der 1984 bereits in Lessings frühem Lustspiel *Die Juden* den Beginn eines Wegs in die Katastrophe ausmacht. Das ist eng verbunden mit Sebalds Prämissen, wie hier gezeigt werden soll. So zitiert Vollhardt, dass der Rückblick auf das 18. Jahrhundert für Sebald überhaupt nur dann als legitim erscheine, wenn man beherzige, »daß die Aufklärung am Anfang einer gesellschaftlichen Entwicklung stand, die hinauslief auf die organisierte Verfolgung und Ausrottung der europäischen Juden«.³⁰ Vollhardt verzichtet bei der Wiedergabe allerdings, ohne dies zu kennzeichnen, auf einen Halbsatz; korrekt heißt es bei Sebald, der Blick aufs 18. Jahrhundert sei nur im Bewusstsein legitim, »daß die Aufklärung am Anfang einer gesellschaftlichen Entwicklung stand, die, aufgrund der ihr eigenen Dialektik, den Gedanken der Emanzipation und der Toleranz zunehmend unterband und hinauslief [...]«.³¹ Aufklärung mit einer ihr vorgeblich »eigenen Dialektik« zu verknüpfen, bedeutet in diesem Fall, dass sich der Literaturwissenschaftler in eine Traditionslinie mit Horkheimer und Adorno sowie Gershom Scholem stellt. Während die kritischen Theoretiker gezeigt hätten, »wie sehr der Prozeß der Aufklärung von vornherein bestimmt war von ambivalenten Axiomen«, verweise Scholem darauf, dass »der Kampf um die Emanzipation« nicht zu trennen gewesen sei »vom Assimilationszwang unter den

26 Friedrich Vollhardt: *Gotthold Ephraim Lessing. Epoche und Werk*. Göttingen 2018, S. 55f.

27 Ebd.

28 Zitiert nach Vollhardt: *Lessing*, S. 54.

29 Ebd.

30 Zitiert nach Vollhardt: *Lessing*, S. 55.

31 W. G. Sebald: »Die Zweideutigkeit der Toleranz. Anmerkungen zum Interesse der Aufklärung an der Emanzipation der Juden.« In: *Der Deutschunterricht* 36 (1984) H. 4, S. 27–47, hier: S. 28. Eigene Hervorhebung.

im Zeitalter der Aufklärung gesetzten Bedingungen«.³² Es ist ebenso auffällig, dass Sebald zwei jeweils sehr pointierte, d. h. konkret: umstrittene, historische Positionen jüdischer Intellektueller übernimmt, wie sein Verzicht auf eine genauere Darlegung etwa der »ambivalenten Axiome[...]«. Dadurch wird der Aufklärung ein ihr angeblich inhärentes Moment des Scheiterns zugeschrieben, was Sebalds Konstruktion deterministisch erscheinen lässt.

Mit deutlich anderer Akzentuierung hat Gunnar Och in der Einleitung seiner für die Erforschung der Veränderungen in der literarischen Darstellung jüdischer Figuren in der deutschsprachigen Literatur zwischen 1750 und 1812 grundlegenden Habilitationsschrift *Imago Judaica* formuliert, es gehe in der Studie darum, »die intoleranten Züge des Toleranzzeitalters [...] aufzudecken« und dies im Bewusstsein, dem Erbe der Aufklärung nur dann verpflichtet zu bleiben, »wenn man die Grenzen ihrer Wirksamkeit bedenkt und die Gründe ihres zumindest partiellen Scheiterns mitreflektiert« (Och 1995, 2).³³ Die Frage nach einem »zumindest partiellen Scheitern[...]« der Aufklärung erhält hier gegenüber dem apodiktischen Ton bei Sebald einen völlig anderen Klang, zumal sie sich in keiner Weise gegen Lessing richtet. In einem erst jüngst veröffentlichten Aufsatz zu Hans Mayers Deutungen von Lessings Lustspiel *Die Juden* und seinem Drama *Nathan der Weise* fragt Och mit Blick auf das Scheitern der »Judenemanzipation«, ob dies »auf innere Widersprüche des Aufklärungsprojektes« verweise oder vielmehr »auf Mängel bei seiner Umsetzung, die auf externen Faktoren basierten«.³⁴ Och legt nahe, dass es sich eher um letzteres handle.

Wiederum auf andere, gleichfalls produktive Weise fokussiert Klaus Briegleb in seinem vor zehn Jahren erschienenen »Versuch über Lessings Scheitern« die Problemstellung. Nicht als These, wie er schreibt, sondern als Frage, die er in der literaturgeschichtlichen »Fachforschung« als tabuisiert wahrnimmt. Seine eigene Reflexion knüpft dabei an Hans Mayer an, der in seinen *Aussenseitern* die Frage zwar, wie Briegleb schreibt, »wenig einlässlich [gründlich, detailliert], so doch definitiv beantwortet« habe, und zitiert, Lessings Größe beruhe »in der Notwendigkeit seines Scheiterns«.³⁵ Ich will die an dieser Stelle bei Mayer nachfolgenden Zeilen ebenfalls zitieren, die bei Briegleb nicht angeführt werden:

[Lessing] etablierte jüdische Emanzipation als unabdingbaren Bestandteil der allgemeinen Aufklärung. Indem er auch diese Befreiung und Gleichsetzung als eine solche

32 Ebd.

33 Gunnar Och: *Imago Judaica: Juden und Judentum im Spiegel der deutschen Literatur 1750–1812*. Würzburg 1995, S. 2.

34 Gunnar Och: »Verzicht auf den Ursprung.« Hans Mayer, *Nathan der Weise* und *Die Juden*.« In: Cord-Friedrich Berghahn, Dirk Niefanger, Gunnar Och und Birka Siwczyk (Hg.): *Lessing und das Judentum. Lektüren, Dialoge, Kontroversen im 20. und 21. Jahrhundert*. Hildesheim/Zürich/New York 2021, S. 317–331, hier: S. 324.

35 Hans Mayer: *Aussenseiter* [1975]. Frankfurt am Main 2007, S. 343. Hervorhebung im Original.

der Bildung und des Besitzes verstand, entsprach er einerseits zwar den Bedürfnissen kapitalistischer Evolution, gründete andererseits aber *Toleranz* auf ein *Postulat der Intoleranz*, indem für Shylock und seine Geschwister die Gleichstellung nur denkbar sein sollte um den Preis einer Aufgabe der Nationalität: im Grunde der existentiellen Besonderheit in der europäischen Gesellschaft seit Beginn der christlichen Ära.³⁶

Die Aufgabe ihrer nationalen Besonderheit als Preis für die Gleichstellung heißt es hier insofern anachronistisch, als der Begriff von der jüdischen Nation mit ihrem heutigen Nationsverständnis gleichgesetzt wird. Implizit scheint darin Mayers Unterscheidung zwischen *existentiellen* und *intentionalen* Außenseitern auf. Dass sich der Toleranzgedanke innerhalb der bürgerlichen Aufklärung nicht auf die Akzeptanz der Jüdinnen und Juden als eigener nationaler bzw. ethnischer Gruppe bezogen habe, begründet hier das »*notwendige Scheitern*«. Briegleb folgt Mayer insofern, als er ›bürgerliche Aufklärung‹ mit der ›Selbstblendung einer Klasse‹ in Verbindung bringt, »die sich über ihr initiatives Streben nach Emanzipation, nach etablierter gesellschaftlicher Gleichheit mit Blick ›nach unten‹, nach dem Anderen, Fremden *nicht* selbst aufklärt. – Es herrscht Ungleichheit unter den Menschen.«³⁷ Das aber sei es, was der – existentielle – Außenseiter wisse; und so fragt Briegleb:

Und lehrt darüber hinaus die europäische Geschichte nicht überhaupt, daß die ›Eliten‹ sozialer Mehrheiten an einer *geschützten Dauer* des ethnisch-kulturellen Fremdseins von Minderheiten weit weniger interessiert sind, als daran, deren Anderssein sozialpolitisch als einen zureichenden Grund zu reklamieren, sie vom Austausch mit den nationalen ›Leitkulturen‹ fernzuhalten, welchen Rechte-Status auch immer man ihnen gewähre?³⁸

Die Vorstellung vom ›kritischen Künstler‹, dem es gelinge, seine Figuren »in die Geschichte ihrer Wirkungen« hinauszutreiben, der Sorge »für Aufklärung im Kampf (Krieg) der Intentionen«³⁹. Brieglebs Ansatz folgt Mayer insofern er die ästhetische Qualität etwa von Lessings *Nathan der Weise* aus dessen Wirkungsgeschichte rekonstruiert, wobei er das Stück als »ästhetische[s] Reflexionsmedium[]« wahrnimmt, das sich »dank des Reizpotentials seiner Textenergie [...] immer wieder ›von selbst‹« mit »Freund und Feind« re-konfrontiere.⁴⁰ Mayers Hypothese sei die, dass es für einen Aufklärer vom Schlage Lessings im ausgehenden 18. Jahrhundert, während in England bereits die gesetzliche Gleichstellung für Jüdinnen und Juden möglich erschien, zugleich aber »die Brüchigkeit

36 Ebd.

37 Klaus Briegleb: »Wenn wir auch gemeinsam beteten – – – Versuch über Lessings Scheitern.« In: *Lessing Yearbook/Jahrbuch XXXIX. 2010/2011. Lessing und die jüdische Aufklärung*. Göttingen 2012, S. 311–332, hier: S. 312.

38 Ebd., S. 312f.

39 Ebd., S. 313.

40 Ebd.

ihrer denkerischen und gesellschaftlichen Prämissen«⁴¹ deutlich geworden seien, eigentlich hätte ausgemacht sein müssen, darauf mit einer »Gefahrenprognose« zu antworten. Die Gefahr nämlich, dass »Emanzipation« mit einer *differenzlosen* ›Assimilation‹ der Juden an den Gesellschaftsprozeß⁴² verwechselt werde, habe Lessing verkannt. Es gelingt nun Briegleb, und das halte ich für besonders verdienstvoll, seinen Dissens mit Mayer in der Deutung von Lessings *Nathan der Weise* mit einer kritischen Würdigung zu verbinden, indem er herausstellt, was wir Mayers »etwas autoritärer Thesenbildung verdanken«⁴³ – denn Mayer bleibe eine Beweisführung für eine solche Gefahrenblindheit bei Lessing schuldig. Brieglebs Lektüre ist sein Topos von der »Unmittelbarkeit« eingeschrieben, die das literarhistorische Fragen zur Aufklärung in den Nachraum der Shoah gestellt sieht und Mayer als »Vertreter einer Ästhetik-Variante der Kritischen Theorie« versteht.⁴⁴ Vor allem in der folgenden Passage scheint mir der produktive Berührungspunkt zwischen Brieglebs ›Frage‹ und Mayers ›Antwort‹ besonders kenntlich:

[Mayer] stellt sich als Literarhistoriker in den Zugwind der Unmittelbarkeit zu seinem Gegenstand, so fern er zeitlich zurückzuliegen scheint – hier weht der scharfe Wind aus der Geschichte des Judentums herauf, hier ist der Historiker des jüdischen Außenseitertums ein Kritiker Lessings face to face, und die sehr persönliche Leidenschaftlichkeit, die ihn in dieser Stellung hält, läßt ihn übersehen, daß Nathan nicht Lessing, der Außenseiter Nathan nicht der Außenseiter Lessing ist und Nathans Scheitern nicht ein Scheitern Lessings sein müsse.⁴⁵

An dieser Stelle breche ich die Mayer-Briegleb-Exegese ab, in der der Topos vom Scheitern Lessings als ein unabgeschlossener, wirkungsgeschichtlicher Prozess erscheint, in den wir – nach der Shoah – hineingestellt bleiben.

IV. Dohms Schrift und die ›Dialektik der Aufklärung‹

Mit der 2015 bei Wallstein erschienenen Studienausgabe von Christian Wilhelm Dohms wirkmächtiger Emanzipationsschrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781/83), herausgegeben und kommentiert von Wolf Christoph Seifert, liegt mittlerweile eine verlässliche Textedition vor, die darüber hinaus einen informativen, hundertseitigen Kommentar allein zur »Argumentation und Rhetorik« der Schrift enthält. Darin lässt sich u. a. genau nachvollziehen, in-

41 Zitiert nach Briegleb: »Wenn wir auch gemeinsam beteten«, S. 314.

42 Ebd. Hervorhebung im Original.

43 Ebd.

44 Ebd., S. 313.

45 Ebd., S. 314.

wiefern Dohm *strategisch* argumentiert: »Indem Dohm nicht zuletzt auf weitgehend anerkannte wirtschaftstheoretische Grundlagen zurückgriff, versuchte er einen gleichsam objektivierten, funktionalen Legitimationsrahmen für seine Argumentation gegenüber seinem Landesherrn wie auch der gelehrten Öffentlichkeit zu schaffen.«⁴⁶ Innerhalb dieses Rahmens konnte er auch die »provokativen Potentiale der Gleichberechtigungsforderung« einhegen.⁴⁷

Dohms Schrift entstand bekanntlich angeregt von und im engen Austausch mit Moses Mendelssohn. Sie löste eine ein ganzes Jahrzehnt währende Debatte aus und bildete den Bezugspunkt zu einer Reihe weiterer Reformversuche in dieser Zeit.⁴⁸ Peter Longerich zeigt sich in seiner monumentalen Studie *Antisemitismus. Eine deutsche Geschichte. Von der Aufklärung bis heute* davon überzeugt, »dass das aufklärerische Motiv, auch gegenüber den Juden Toleranz walten zu lassen und sie gesellschaftlich zu integrieren, tatsächlich darauf hinauslief, das Judentum als religiöse und kulturelle Einheit aufzulösen.«⁴⁹ Nach seiner Ansicht lieferte »die Aufklärung« nicht allein »die Argumente zur Aufhebung der diskriminierenden Sonderstellung der Juden, sondern auch die scheinbar rationale Begründung für eine nicht mehr religiös, sondern säkular begründete Judenfeindschaft.«⁵⁰ Konkret auf Dohm bezogen lautet die Kritik, er habe es in seiner um einen zweiten Band ergänzten Neuauflage versäumt, der Forderung nach Anpassung der Juden an die christliche Mehrheitsgesellschaft klare Grenzen zu setzen.⁵¹ Dohms Konzept hätte von vornherein das Risiko beinhaltet, dass unerfüllbare Assimilationserwartungen zum Misslingen der ›bürgerlichen Verbesserung‹ führten und somit die Ablehnung der Jüdinnen und Juden verstärken würden. Zusammenfassend erscheint Longerich offensichtlich, dass Dohms Vorstellungen in »eine möglichst spurenlose ›Verschmelzung«⁵² mündeten. Für diese Annahme liefert er allerdings keine Belege.

Immer wieder wurden während der letzten Jahre kritische Stimmen laut, die diesen Vorwurf – im Kern: Dohms Schrift impliziere die Auflösung jüdischer Partikularität – verschieden variierten. Eine Ausnahme stellt Jan Weyands wichtige wissenssoziologische Studie dar, die Dohms Schrift im Grunde als frühe Analyse des modernen Antisemitismus diskutiert.⁵³ Darauf werde ich hier jedoch

46 Wolf Christoph Seifert: Kommentar. In: Christian Wilhelm Dohm: *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. Kritische und kommentierte Studienausgabe*. Hg. v. Wolf Christoph Seifert. Göttingen: Wallstein 2015. 2 Bde, S. 150.

47 Ebd.

48 Peter Longerich: *Antisemitismus: Eine deutsche Geschichte. Von der Aufklärung bis heute*. München 2021, S. 25.

49 Ebd., S. 26.

50 Ebd.

51 Vgl. ebd.

52 Ebd.

53 Vgl. Weyand: *Historische Wissenssoziologie*.

nicht weiter eingehen können. Kathrin Wittler etwa beschäftigt sich in ihrer deutsch jüdischen Literaturgeschichte *Morgenländischer Glanz* (2019) kurz mit Dohms Schrift im Kontext von Gegnern der jüdischen Emanzipation wie Johann Jakob Michaelis und Moritz Schwager, die »die Alterität der Juden auf einen unveränderlichen asiatischen Nationalcharakter zurückführten«, um ihnen so die bürgerliche Gleichstellung verweigern zu können, während die Position von Dohm jedoch »komplexer und widersprüchlicher« ausfiel.⁵⁴ So lasse Dohm keinerlei Zweifel daran, dass die jüdische Alterität, die er gleichwohl unterstellte, »nicht auf asiatische Ursprünge, sondern auf ihre soziale und politische Unterdrückung zurückzuführen«⁵⁵ sei. Wittler unterstreicht aber die vermeintlichen Widersprüche: Dohm gebe nicht nur einerseits eine uneindeutige Antwort auf die Frage, »ob die Besonderheit der Juden auf ihre asiatische Herkunft oder ihre Unterdrückung in Europa zurückgehe«.⁵⁶ Andererseits bleibe auch seine Antwort auf die Frage, »ob die Juden als Juden verbesserungsfähig bzw. europäisierbar« seien, uneindeutig.⁵⁷ Am Ende gelangt sie zu dem Schluss, in der uneindeutigen »rhetorischen Behandlung des genealogischen Gemeinplatzes asiatischer Abkunft und der Forderung nach einer Europäisierung der Juden« stecke nichts weniger als »die Aporie des Emanzipationsdiskurses«.⁵⁸

Ein weiterer Text sieht das Problem insbesondere im »konsequente[n] Utilitarismus«⁵⁹ von Dohms Ansatz liegen. Der Autor gelangt am Ende zu der paradoxen Wertung, dass die Dohm-Schrift im deutschen Sprachraum zwar wie kein anderes Dokument den jüdischen Emanzipationsprozess angestoßen habe, zugleich jedoch »explizit und implizit Ideologeme und Argumente vorbereiten geholfen hat, die schon bald darauf in das Arsenal des modernen Antisemitismus eingehen sollten«.⁶⁰ Der Autor sieht Dohms Schrift mit den Antworten von Kant und Mendelssohn auf die Frage »Was heißt Aufklärung?« noch »am ehesten [...] über jene Dialektik verbunden [...], die Horkheimer und Adorno 160 Jahre später an der Aufklärung beobachtet haben«.⁶¹ Hier folgt der Autor ganz explizit W.G. Sebald (1984), der, wie wir gesehen hatten, die Aufklärung am Anfang einer Entwicklung sieht, die in die Katastrophe führt. Was in all diesen Deutungsver-

54 Kathrin Wittler: *Morgenländischer Glanz. Eine deutsch jüdische Literaturgeschichte (1750–1850)*. Tübingen 2019, S. 221.

55 Ebd.

56 Ebd., S. 222.

57 Ebd.

58 Ebd.

59 Stephan Braese: »Kommentar zu Christian Wilhelm Dohm.« In: Birgit Erdle und Werner Konitzer (Hg.): *Theorien über Judenhass – eine Denkgeschichte. Kommentierte Quellenedition (1781–1931)*. Wissenschaftliche Reihe des Fritz Bauer Instituts, Bd. 26. Frankfurt am Main/ New York 2015, S. 35–43, hier: S. 43.

60 Ebd.

61 Ebd., S. 38.