

Berlin 1800 – Deutsche Großstadtkultur in der klassischen Epoche



Berliner Klassik. Eine Großstadtkultur um 1800

Studien und Dokumente, herausgegeben von der  
Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften,  
betreut von Conrad Wiedemann

Band 27

# Jüdische und christliche Intellektuelle in Berlin um 1800

Herausgegeben von  
Cord-Friedrich Berghahn, Avi Lifschitz und Conrad Wiedemann

Wehrhahn Verlag

Diese Publikation erscheint mit Unterstützung des Regierenden  
Bürgermeisters von Berlin – Senatskanzlei – Wissenschaft  
und Forschung.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

1. Auflage 2021  
Wehrhahn Verlag  
[www.wehrhahn-verlag.de](http://www.wehrhahn-verlag.de)  
Layout: Wehrhahn Verlag  
Druck und Bindung: Sowa, Piaseczno

Alle Rechte vorbehalten  
Printed in Europe  
© by Wehrhahn Verlag, Hannover  
ISSN 1864-158X  
ISBN 978-3-86525-825-0

# Inhalt

Vorwort	7
Conrad Wiedemann Die Berliner Haskala – Utopie und Wirklichkeit	17
Dominique Bourel Gotthold Ephraim Lessing und Moses Mendelssohn: häretische Freundschaft oder ikonische Lüge?	41
Avi Lifschitz Moses Mendelssohn und Thomas Abbt: Private Correspondence and public exchange at the origins of <i>Phädon</i>	51
Wolf Christoph Seifert Von der <i>Bürgerlichen Verbesserung</i> bis zu Jerusalem Eine christlich-jüdische Zusammenarbeit im Spannungsfeld von Legitimationsdruck und emanzipativen Ansprüchen	65
Uta Lohmann »auf daß getrennte Zonen geistige und körperliche Schätze umtauschen und gemeinsam genießen« – David Friedländers soziale Interaktion mit Berliner Gelehrten, Künstlern und Staatsmännern	89
Lothar Müller Periodische Aufklärung. Salomon Maimon, Karl Philipp Moritz und das »Magazin für Erfahrungsseelenkunde«	113
Stefanie Stockhorst Jüdische Intellektuelle im Spiegel von Friedrich Nicolais <i>Allgemeiner deutscher Bibliothek</i> am Beispiel der Rezensionen über Moses Mendelssohn und Marcus Herz	135

Cord-Friedrich Berghahn »Erfahrung und Nachdenken« Wilhelm von Humboldt zwischen Henriette Herz, Israel Stieglitz, David Friedländer und Ferdinand Koreff	161
Christoph Schulte Männerfreundschaft, Eros, Ehe Von einem paradigmatischen Gender-Wechsel in den jüdisch-christlichen Beziehungen um 1800 am Beispiel des Hauses von Henriette und Marcus Herz	183
Gesa Dane Caroline Schlegel und Dorothea Veit Sympathie und Zerwürfnis	201
Hazel Rosenstrauch Simon Veit, der missachtete Mann einer berühmten Frau	225
Iwan Michelangelo D'Aprile »Public Character« – Saul Ascher als deutsch-jüdischer Publizist	247
Christian Filips Die Geburt der Sing-Akademie zu Berlin aus dem Geist der jüdischen Salonnières	263
Deborah Hertz Warum Rahel Levin Clemens Brentanos Freundschaft suchte Seine Satiren und ihr Schmerzensschrei	283
Adam Sutcliffe The Philosophy of Sociability in the Life and Work of Lazarus Bendavid	307
Personenregister	333

# Vorwort der Herausgeber

## I.

Der vorliegende Band enthält die Beiträge einer Konferenz, die vom 6.–8. April 2016 unter gleichlautendem Titel im Jüdischen Museum Berlin stattfand und folgenden Ausschreibungstext hatte:

Berlin ist nicht nur der Ort, an dem die Vernichtung der Juden beschlossen wurde, es ist auch der Ort, von dem – 200 Jahre vorher – die kulturelle Emanzipation der Juden ausging und von dem aus die Juden in die säkulare westliche Welt eintraten. Anders als die Shoah ist die Berliner »Haskala« heute immer noch ein Wissensbereich von Spezialisten, auch wenn das Interesse der internationalen Forschung daran in neuerer Zeit ständig gewachsen ist. Ein basaler Wesenszug des damaligen Geschehens – sieht man von der beispiellosen Freundschaft Lessing-Mendelssohn und dem beispiellosen Erfolg der jüdischen Saloniéren ab – blieb dabei allerdings chronisch unterschätzt, obwohl er für die Zeit der Berliner Kulturbüte zwischen 1770 und 1815 symptomatisch war: nämlich die Vielzahl und Varianz der individuellen Freundschaften, Begegnungen und Auseinandersetzungen zwischen jüdischen und christlichen Intellektuellen.

Auch wenn wir diesen Text heute ein wenig anders formulieren würden, sind wir überzeugt, dass sich die These, die er enthält, im Lauf unserer Konferenz entschieden bestätigt hat. Danach erweist sich die Haskala zu einem nicht unbeträchtlichen Teil als Gemeinschaftswerk einer genuin jüdischen und einer genuin christlichen Aufklärung, wie es sie damals nebeneinander und miteinander im Grunde nur in Berlin gab. Der zeitgenössische Begriff »Berolinismus«, mit dem – kritisch wie bewundernd – die spätaufklärerische Libertät der Stadt gemeint war, dürfte auch dieses Phänomen eingeschlossen haben<sup>1</sup>.

Innerhalb des komplexen jüdischen Emanzipationsgeschehens mag unsere Fragestellung – jedenfalls aus der innerjüdischen Perspektive der meisten Gesamtdarstellungen – als eine entschieden partiale, möglicherweise sogar marginale erscheinen. Dass dem nicht so ist, galt es zu erweisen. Die Gesamtdarstellungen beschreiben die Haskala in der Regel als eine umfassende innerjüdische Modernisierungsbewegung, in der eine relativ kleine, durchwegs hochgebildete Elite, die sogenannten Maskilim, gegen die überkommene Isolationsideologie des Rabbinats und für die überfällige Ge-

1 Vgl. Ursula Goldenbaum: *Der »Berolinismus«. Die preußische Aufklärung als ein Zentrum geistiger Kommunikation in Deutschland*. In: *Die Aufklärung in Berlin*. Hg. von Wolfgang Förster. Berlin 1989, S. 339–362.

währung der bürgerlich-rechtlichen Gleichstellung kämpfte, zugleich aber auch eine ebenso substantielle wie erfolgreiche Reform des eigenen Schul-, Sprach-, Verlags- und Vereinswesens betrieb.<sup>2</sup> Dazu kommen als quasi selbstläufige Phänomene das Vorspiel einer stillschweigenden Akkulturation im Umkreis der ökonomisch erfolgreichen Hoffaktoren, Bankiers und Unternehmer, der Begleittext der traditionellen und das Auftauchen neuer Formen der Judenfeindschaft, sowie die zunehmende Problematik der immer schon heiklen Konversionsfrage. All diese Aspekte stehen, obwohl sie als Rahmenwissen natürlich präsent sind, nicht im Zentrum unserer Fragestellung.

Gemäß unserer These von der emanzipatorischen Doppelleistung der Berliner Haskala beschränken wir uns auf jenen Ausschnitt des Geschehens, der sich konkret als jüdisch-christliches Gespräch darstellt. Dieses Gespräch war in seiner Berliner Verdichtung vermutlich ein europäisches Novum und ging auf zwei Besonderheiten der Stadt zurück, nämlich die frühe Multikonfessionalität, in der sich Protestanten, Reformierte, Hugenotten, Juden und Katholiken zu vertragen gelernt hatten, sowie das säkulare Ereignis der gelehrten Freundschaft zwischen Lessing und Mendelssohn. Mendelssohns aufgeklärtes Judentum, seine ästhetische Fachkompetenz, der europäische Ruhm seines *Phädon* und seines *Jerusalem*, seine religiöse Pluralitätsdebatte mit Lessing und dessen Ikonisierung des Freundes als ›Nathan‹ verschafften der jüdischen Aufklärung ein bis dahin weitgehend unbekanntes Ansehen im Gelehrtenmilieu der christlichen Aufklärung. Intellektuelle Gesprächs-, Bildungs- und Arbeitskontakte mit Maskilim und Maskilot (den Salonièren) wurden beliebt und bildeten in den ca. 40 Jahren vor dem Emanzipationsedikt von 1812 das experimentelle Vorspiel dessen, was später als die deutsch-jüdische Kultursymbiose bezeichnet wurde.

Uns kam es vor allem auf die Ausdehnung und Vielgestaltigkeit des Phänomens an. Denn für das Thema als solches hatten wir natürlich kein Urheberrecht. Dass das Programm der Haskala (Stichwörter ‚kulturelle Neubestimmung‘ und ‚Bürgerliche Verbesserung der Juden‘) kein jüdischer Alleingang sein konnte, sondern auf eine symbiotische Antwort von außen angewiesen war, war auch früher nicht zu übersehen. Und mindestens zwei Beispiele, nämlich das Lessing-Mendelssohn- und

2 Stellvertretend genannt seien: Jacob Katz: *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870*. Aus dem Englischen von Wolfgang Lotz. Frankfurt am Main 1986; Christoph Schulte: *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*. München 2002; Gerhard Lauer: *Die Rückseite der Haskala. Geschichte einer kleinen Aufklärung*. Göttingen 2008; Shmuel Feiner & Natalie Naimark-Goldberg: *Cultural Revolution in Berlin. Jews in the Age of Enlightenment*. Oxford 2011.



das Salonièren-Paradigma, das erstere seit 1755, das letztere seit ca. 1785, waren in der Forschung schon lange vor uns prominent. In die gleiche Richtung weisen auch selektiv entstandene Vorarbeiten, darunter mehrere von Beiträgerinnen und Beiträgern unserer Konferenz. Stellvertretend genannt seien Lothar Müller über Karl Philipp Moritz und Marcus Herz,<sup>3</sup> Deborah Hertz über jüdische Konvertiten,<sup>4</sup> Hannah Lotte Lund über die interne und externe Wahrnehmung der jüdischen Salons,<sup>5</sup> Wolf Christoph Seifert über Christian Wilhelm Dohms Orientierungsradius,<sup>6</sup> sowie Uta Lohmann über David Friedländers und Wilhelm von Humboldts bildungspolitische Debatte.<sup>7</sup> Lohmanns akribische Analyse gilt dem Nachweis, dass Humboldts Sprach-, Übersetzungs- und Bildungstheorie dank seines Freundes und Lehrers Friedländer stark vom ›hebräischen Denken‹ der jüdischen Aufklärung beeinflusst war.

Thesen dieses Anspruchs bewegen sich fraglos an der geistesgeschichtlichen Obergrenze unseres Projekts. Wir selbst sehen die verbindende Mitte unseres Ansatzes im beidseitigen Wunschbild einer jüdischen Mitbürgerschaft, und zwar weniger in rechtlicher als kultureller Hinsicht. In praxi erforderte dies einen doppelten Lernprozess, denn die Bewusstseinslagen im jüdisch-christlichen Gespräch sind klar unterschieden. Die jüdischen Aufklärer treten mit dem entschiedenen Willen auf, eine traditionelle (Über-)Lebensform aus Gründen der humanen Selbstachtung zu verlassen und in einem »verbesserten« Judentum dennoch ihre jüdische Identität zu wahren. Die christlichen Aufklärer aus der Schule der Berliner Neologie, einer radikalliberalen Form des Protestantismus, stützen diesen riskanten Akt der Selbstbefreiung, indem sie dem Reformjudentum im urbanen Aktionsraum der gelehrten und bildungsbürgerlichen Aufklärung vielfache Teilhabe und damit einen gewissen Schutz vor dem kurrenten Antijudaismus gewähren.

Diese Konstellation einer halb geplanten, halb kontingenten Symbiose zerfällt auf beiden Seiten in Einzelrollen. Es gibt Maskilim, die sich fast ausschließlich der

3 *Die kranke Seele und das Licht der Erkenntnis. Karl Philipp Moritz' Anton Reiser.* Frankfurt am Main 1987, hier Kap. II.

4 Deborah Hertz: *Wie Juden Deutsche wurden. Die Welt jüdischer Konvertiten vom 17. Bis zum 19. Jahrhundert.* Übersetzt von Thomas Bertrand. Frankfurt am Main und New York 2010.

5 *Der Berliner »Jüdische Salons«.* Emanzipation in der Debatte. Berlin 2012.

6 Christian Wilhelm Dohm: *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. Kritische und kommentierte Studienausgabe* (2 Bde.). Band I: Text. Band II: Kommentar. Göttingen 2015.

7 *Haskala und allgemeine Menschenbildung. David Friedländer und Wilhelm von Humboldt im Gespräch: Zur Wechselwirkung zwischen jüdischer Aufklärung und neuhumanistischer Bildungstheorie. Studien – Editionen – Analysen.* Münster 2020.

innerjüdischen Reformarbeit widmen, und andere, die eher die Möglichkeiten der Symbiose erkunden, aber auch solche, die beides verbinden und notfalls beides kritisieren. Und es gibt christliche Aufklärer, die in Moses Mendelssohn wegen seines *Phädon* ihren Vordenker sehen, und andere, die ihn durch Kant für ehrenvoll widerlegt halten, aber auch solche, die sich für ihre Liebesgeschichte mit seiner verheirateten Tochter einen problematischen Applaus erschreiben.

Angesichts der Offenheit dieser Szenerie, die forschlerisch wie erzählerisch noch längst nicht ausgeschöpft erscheint, haben wir unseren hermeneutischen Ansatz so konkret und einfach wie möglich gehalten. Die sich fortspinnende Fragereihe könnte lauten: Wer aus den beiden Milieus trifft wen und in welcher Absicht? Worüber wird gesprochen oder nicht gesprochen? Worin beruhen die beidseitigen Reserven und Offerten und welche Mischung aus Fremdheit und Symbiosebedürfnis ist in welchen sozialen und medialen Konstellationen darstellbar? Schließlich: welches Maß an aufklärerischer Streitbarkeit wird von den beiden Seiten geübt und ausgehalten?

Dieser Offenheit entspricht auch die Titelformulierung unseres Bandes, in der wir z. B. den Begriff »Symbiose« vermieden haben, um nicht die Aufmerksamkeit für die berühmte Debatte um Gershom Scholems wider besseres Wissen gesprochenes Zornwort von 1962 zu verbrauchen, seinen Zweifel nämlich, dass es ein »deutsch-jüdisches Gespräch in irgendeinem echten Sinn *als historisches Phänomen* je gegeben hat«. <sup>8</sup> Unter den Widerlegern dieser These dürften Siegmund Kaznelson (1935)<sup>9</sup> und Manfred Voigts (2006)<sup>10</sup> besonderes Gewicht haben. Aus Gründen der spontanen Verstehbarkeit haben wir im Titel auch nicht von Maskilim und Neologen gesprochen, sondern von »jüdischen und christlichen Intellektuellen«, obwohl die gemeinten Juden nicht besonders jüdisch und die gemeinten Christen nicht besonders christlich waren und der Intellektuellen-Begriff erst hundert Jahre später im Kontext der Dreyfus-Affäre (1898) in Frankreich aufkam. Geht man allerdings davon aus, dass der Begriff heute in der Regel auf eine Intelligentsia angewandt wird, die sich zu ihrer religiösen, nationalen, ständischen und ethnischen Herkunft kritisch zu verhalten vermag, so lässt sich ein passenderer Name für unsere Akteure von 1800 schwerlich finden. Ebenso haben wir auch den untersuchten Zeitraum nicht besonders

8 *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch* [1964], Erneut in: Gershom Scholem: *Judaica* 2. 5. Auflage. Frankfurt am Main 1995, S. 7–11, hier S. 7.

9 *Juden im deutschen Kulturbereich. Ein Sammelwerk*. Berlin 1935.

10 *Die deutsch-jüdische Symbiose. Zwischen deutschem Sonderweg und Idee Europa*. Tübingen 2006.

konkretisiert. Anstatt »Berliner Spätaufklärung« steht bei uns »Berlin um 1800«, weil in den behandelten Jahren (ca. 1755 bis 1815/19) sich in philosophischer Hinsicht Spätaufklärung, deutscher Idealismus und Romantik, sowie in politischer Hinsicht die Diktaturvarianten Friedrichs II., Napoleons und der Wiener Restauration überlagern. Schließlich haben wir mit dem Untertitel »Freundschaften – Partnerschaften – Gegnerschaften« versucht, die Reichweite unseres Gesprächs-, Begegnungs- und Symbiosebegriffs zu verdeutlichen. Konsensual war in der untersuchten Konstellation vermutlich nur die Ablehnung des orthodoxen Judentums und die Wünschbarkeit eines kulturellen Miteinanders. Alles andere blieb zu klären.

## II.

Bleibt die Frage nach der mentalen Einheit unserer 14 Fallbeispiele. Tatsächlich gibt es eine Reihe von Kriterien, die aus ihnen so etwas wie ein soziales Integral, vielleicht auch ein kulturelles Feld oder einen kulturellen Habitus im Sinne Bourdieus werden lassen. Nennenswert erschienen uns die Kriterien *Freundschaft*, *soziale Öffnung*, *Streitbarkeit*, *transkulturelle Bildung*, *Vergesellschaftung*. Dass »Freundschaft« so weit vorne steht, mag mit dem bekannten aufklärerischen Freundschaftskult zusammenhängen, erinnert allerdings auch daran, dass es derlei zwischen Juden und Christen jahrhundertlang nicht gab. Erst in der neuen Rederaison der Emanzipation legen fast alle Beteiligten Wert darauf, mit »Freunden« zu sprechen oder zu verkehren. Das beginnt mit dem frühen Freundschaftsbund Mendelssohns mit Lessing und Nicolai und bald darauf auch mit Abbt (vgl. die Beiträge Wiedemann, Lifschitz) und wird 30 Jahre später durch das Werben des jungen Wilhelm von Humboldt um jüdische Freunde und seine lebenslange Bindung an David Friedländer noch überboten (Berghahn, Lohmann). Von Karl Philipp Moritz wird gleich noch sprechen sein. Enge Freundschaften über die Glaubensgrenze hinweg gehen auch die berühmten jüdischen Salonièren ein – besonders häufig und erfolgreich Rahel Levin, was nicht ausschließt, dass ihre Werbung um die Freundschaft Clemens Brentanos tragisch scheitert (Hertz). Im Zerwürfnis endet allerdings auch die Freundschaft zwischen Caroline Schlegel und Dorothea Veit (Dane).

Konkreter als durch dieses basale Freundschaftsbedürfnis lässt sich die symbiotische Verbindung zwischen jüdischen und christlichen Intellektuellen durch das beschreiben, was wir als »soziale Öffnung« bezeichnen, nämlich das Hereinholen der jeweils anderen Seite in das spezifisch Eigene. Das jüdische Angebot in diesem

Tauschhandel ist dadurch bekannt geworden, dass Mendelssohn ihm einen Namen gegeben hat: das »offene Haus«, das er seit 1762 als intellektuellen Treffpunkt in seiner Wohnung in der Spandauer Straße führte und damit das Vorbild für die berühmten jüdischen Salons von Markus und Henriette Herz bis Rahel Levin-Varnhagen und Sara Levy schuf (Schulte, Filips). Das Gegenangebot der christlichen Seite, die in Berlin im Wesentlichen aus neologischen Gelehrten bestand, ist demgegenüber in der Forschung fast unbeachtet geblieben, obwohl es im Effekt nicht weniger bedeutsam war. Gemeint ist die Öffnung der gelehrten Periodika für jüdische Autoren, Rezensenten und Mitherausgeber. Umso willkommener musste uns sein, dass Lothar Müller in seinem Beitrag einen Exkurs über die Entstehung dieser neuen Form der Publizistik und ihre Bedeutung für die Herausbildung der europäischen und deutschen Aufklärung beigesteuert hat. Wobei offenbleibt, wann erstmals und ob vor 1750 überhaupt ein jüdischer Autor in diese Welt eindrang. Sicher indes ist, dass die Art, wie Lessing und Nicolai ihren Freund Mendelssohn seit 1756 zum gelehrten Spitzenjournalisten und autonomen Zeitschriftenherausgeber promovierten, in Deutschland ein absolutes Novum war (Wiedemann, Lifschitz). In der zweiten Haskala-Generation schrieben dann schon die meisten Maskilim in gelehrten deutschsprachigen Zeitschriften und wurden als jüdische Autoren dort auch rezensiert (Müller, Stockhorst).

»Streitbarkeit«, so könnte man denken, müsste in dieser Soziologie der Freundschaft und der medialen Integration eigentlich eine Fehlannonce sein. Doch das Gegenteil ist der Fall. Auch hier ist die Orientierung des Reformjudentums an der europäischen Aufklärung, die bekanntlich ein Aufstand der Vernunft gegen Aberglauben und Machtanmaßung, d.h. ihrem Wesen nach eine Streitkultur war, nur konsequent. Auch hier stellte Mendelssohn die Weichen. Ist sein Lebenswerk doch eine Mischung aus Reform und Streitgespräch. Am Anfang seines Weges steht eine Auseinandersetzung über das moderne Trauerspiel, die er mit Lessing und Nicolai austrug (Wiedemann), am Ende eine Doppelausinandersetzung mit und über Lessing. Für einen bekannten Mendelssohn-Biographen sind diese intellektuellen Differenzen Anlass, die Freundschaft der beiden für einen Forschungsmythos zu halten (Bourel). Allerdings ist auch Mendelssohns Zeitschriften-Gespräch mit dem dritten seiner frühen Freunde, dem jungen Thomas Abbt, ein durchaus kontroverses (Lifschitz). Seine Streitbarkeit ist sicher nicht so aggressiv wie die Lessings, aber sie ist immer virtuos und mutig und hat als solche andere Maskilim beeinflusst, darunter Saul Ascher, der, aus der liberalen Zeitschriftenschule der Haskala kommend, gegen Fichte (»Eisenmenger II«) und die fatale Deutsche Tischgesellschaft (»Germanomanie«) die Polemik Lessings erneuerte (D'Aprile).

Hinter dem Kriterium »Kultureller Austausch« steht die Frage, wieviel und welche Art von Gegenseitigkeit in der ansonsten ja ziemlich einseitigen jüdischen Akkulturation der Emanzipationszeit erkennbar ist. Ein eindringliches Beispiel dafür ist zweifellos Karl Philipp Moritz und sein *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, dessen höchst modernes Schulungsprogramm einer psychologischen Empirie er gemeinsam mit Moses Mendelssohn und Marcus Herz ausarbeitete, wobei er selbst offensichtlich die pietistische, Herz die ärztliche und Mendelssohn die philosophische Wahrnehmung einbrachte. Dass er die Edition der späten Jahrgänge an Salomon Maimon übergab, hat sicher damit zu tun, dass dessen Autobiographie seiner eigenen (im *Anton Reiser*) viel verdankte; doch lässt sich ebenso vermuten, dass Moritz von einer spezifisch jüdischen Kompetenz der psychologischen Selbst- und Fremdbeobachtung ausging (Müller). Von Rahel Levin, nur wenige Häuser weiter residierend, ist bekannt, dass sie sich für eine psychologische Naturbegabung hielt, was die meisten ihrer Gesprächspartner nicht anders sahen und für uns als Leser ihrer Briefe wohl erst recht gilt. – Ganz anders gelagert ist der Fall der von Fasch und Zelter 1791 gegründeten Berliner Sing-Akademie, in der von Beginn an nicht nur erstmals Männer und Frauen sowie Bürger und Adelige zusammensangen, sondern auch Christen und Juden. Dass dort die Familien Beer und Mendelssohn-Bartholdy früh vertreten waren, aus denen mit den beiden Zelter-Schülern Giacomo Meyerbeer und Felix Mendelssohn-Bartholdy die beiden ersten Sterne der großen jüdisch-deutschen Komponisten-Phalanx hervorgingen, war bekannt. Kaum bekannt hingegen war, dass auch die frühe Fixierung des Chors auf Johann Sebastian Bach von jüdischer Seite mitbestimmt war, nämlich durch Sara Levy, eine Cembalo-Schülerin Friedemann Bachs, die einen musikalischen Salon in Berlin führte, dessen privater Bach-Kult mitsamt einer beträchtlichen Sammlung an Bachmanuskripten langsam aber sicher in die Sing-Akademie übergang (Filips).

Dass eine nie konvertierte Jüdin ihr Leben, ihre Liebe und ihr Können an eine ausschließlich neutestamentarische Oratorienmusik hängte, gehört zu den schwer erklärbaren Singularitäten, die eine gelingende jüdisch-christliche Akkulturation im damaligen Berlin hervorbrachte. Vielleicht gilt das auch für das merkwürdige Paradox, dass zu den beliebtesten Argumenten des in der Stadt üblichen Parvenü-Spotts gehörte, dass Juden sich als inkompetente Kant-Fans zu produzieren pflegten, während realiter die vier prominentesten Kant-Schüler, Kant-Interpreten und Kant-Vermittler der Stadt vier Juden waren: Marcus Herz, Salomon Maimon, Lazarus Bendavid und Saul Ascher.

## III.

Soviel zur Vorerinnerung an den reichen Forschungsertrag dieses Bandes, in dessen faszinierenden Einzelbildern des teils konstruktiven, teils intuitiven Miteinanders von christlich-liberaler Aufklärung und Reformjudentum die »Nachtseite der Judenemanzipation«<sup>11</sup> und das »Tischgesellschaft«-Syndrom,<sup>12</sup> also der generell mitlaufende und sich wandelnde Antisemitismus,<sup>13</sup> weitgehend – mit einer Ausnahme: Beitrag Wiedemann – ausgeklammert wurde. Dies freilich nicht, weil wir seine Bedeutung für unser Thema unterschätzten, sondern weil er glänzend erforscht ist und sicherlich mehr Aufmerksamkeit genießt als unser Blick auf das Berliner Symbiose-Experiment, das nun einmal die Basis für den in der Welt singulären jüdischen Beitrag zur deutschsprachigen Kultur bis 1933 bildet. Anstelle dessen bieten wir Beiträge zu Dohm, Wilhelm von Humboldt und Bendavid an, in denen neben der kulturellen auch die politische Vergesellschaftung der Juden einschließlich spezifischer Konzepte der öffentlichen Gesprächskultur zur Debatte steht. (Seifert, Berghahn, Sutcliffe).

Entschieden bedauert haben wir, dass wir Barbara Hahn nicht für das Rätselthema Rahel Levin – Fichte gewinnen konnten, und vielleicht noch entschiedener, dass zwei wichtige gehaltene Vorträge, nämlich Hanna Lotte Lund über die Salonwelt und Anna Busch über das Vermittlungsgenie Eduard Hitzig, aus beruflichen Gründen nicht zur Druckfassung gediehen. Umso dankbarer waren wir für einen externen Beitrag, der mit einer glänzenden Charakterstudie Simon Veits, des verlassenen Ehemanns der Brendel Mendelssohn, unbekanntes Terrain betritt (Rosenstrauch).

Unser erster und größter Dank gehört Peter Schäfer und Cilly Kugelmann, damals Direktor und Programmdirektorin des Jüdischen Museums, die als Spitzenexperten unser Konferenzthema gebilligt und in ihr berühmtes Haus geholt haben. Dort, im angedunkelten Vortragssaal des ehemaligen Reichskammergerichts, fanden wir ein

11 Rainer Erb und Werner Bergmann: *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860*. Berlin 1989.

12 Stefan Nienhaus: *Geschichte der deutschen Tischgesellschaft*. Tübingen 2003

13 Micha Brumlik: *Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*. München 2000; Peter Schäfer: *Kurze Geschichte des Antisemitismus*. München 2020.

ansehnliches Publikum und eine vorzügliche Betreuung durch Mitarbeiterinnen des Hauses (stellvertretend: Sithara Weeratunga). Der zweite große Dank geht an die Sing-Akademie zu Berlin, die unter der Leitung ihres Dirigenten Prof. Kai-Uwe Jirka und ihres Dramaturgen Christian Filips am zweiten Konferenztag im Glashof des Museums ein abendliches Chorkonzert unter dem Titel »Siehe, der Hüter Israels« gaben, das ein begeistertes Publikum und volles Haus fand. Auf dem Programm standen Werke von Carl Fasch, Felix Mendelssohn-Bartholdy und Louis Lewandowski. Dank gebührt natürlich auch jedem einzelnen der Beiträgerinnen und Beiträger, denen man nur wünschen kann, dass ihr unüblicher Doppelblick auf die Berliner Haskala forschende Nachfolge findet. Offen geblieben ist ja mehr als genug. Last but not least: Dank an Marlis Körner, die bewährte Registermacherin der Reihe »Berliner Klassik«.

*Braunschweig, Oxford & Berlin im Winter 2020  
Cord-Friedrich Berghahn, Avi Lifschitz, Conrad Wiedemann*





Conrad Wiedemann

## Die Berliner Haskala – Utopie und Wirklichkeit

Mein abendlicher Eröffnungsvortrag, der sich nicht nur an das Konferenzkollegium, sondern auch an das Laienpublikum des Museums richtet, muss mit einem wiederholten Dank für die Einladung unseres Vorhabens ins Jüdische Museum beginnen. Natürlich freuen wir uns, dass wir in einem so prominenten Haus untergekommen sind. Doch noch wichtiger schien uns, dass es das für uns richtige Haus ist. Versteht sich das Jüdische Museum Berlin doch ausdrücklich nicht als Holocaust- oder religiöses Museum, sondern als »lebendiges Zentrum für deutsch-jüdische Geschichte und Kultur«, in dem deutlich werden soll, »wie eng jüdisches Leben und deutsche Geschichte verwoben sind«.<sup>1</sup> Eben dorthin wollen wir mit unserer Konferenz ja auch, wobei, was das »Lebendige« und »Verwobene« betrifft, unser Thema mit seiner ständigen Mischung aus Evidentem und Rätselhaftem alle Wünsche erfüllt. Ich darf daran erinnern, dass sich mit dem Chronotopos »Berlin um 1800« zunächst einmal der Aufgang der ersten großstädtischen Bürgerkultur in Deutschland verbindet, in der – anders als in Weimar – Vieles nebeneinander möglich war, darunter auch ein soziokulturelles Experiment wie die jüdische Selbstaufklärung.

Aus externer Perspektive ist dieses Ereignis, sicher nicht zu Unrecht, als »Cultural Revolution in Berlin« beschrieben worden.<sup>2</sup> Die indigene Forschung sieht es allerdings nicht viel anders: »Erstmals in der jüdischen Geschichte sind es nicht Rabbiner, sondern es ist eine säkular gebildete jüdische Avantgarde, die weltanschaulich und publizistisch eine Verbindung zwischen jüdischer Religion und ›Nation‹ und nichtjüdischer moderner Wissenschaft und Bildung herstellen will.« Christoph Schulte, von dem dieser geschliffene Satz stammt, wählte für seine einschlägige Studie von 2002 noch den nüchternen Titel »Die jüdische Aufklärung«.<sup>3</sup> Dass er im Text selbst immer häufiger von »Berliner Haskala« spricht, ist deshalb von Belang, weil dieser Name, der in der nichtjudaistischen Literatur des 20. Jahrhundert noch mehr oder minder

1 Prospekt des Museums von 2016.

2 Shmuel Feiner und Natalie Naimark-Goldberg: *Cultural Revolution in Berlin. Jews in the Age of Enlightenment*. Oxford 2011.

3 *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*. München 2002.

unbekannt war, sich – vielleicht wegen seines geheimnisvollen Klangs - inzwischen durchgesetzt zu haben scheint.

Da Schultes Gesamtdarstellung der Berliner Haskala nicht die erste und die letzte ist und das von mir ausgewählte Zitat die historischen Basics unseres Gegenstands in gedrängter Form enthält, erlaube ich mir, auf eine schulmäßige Einführung zu verzichten, um anstatt dessen eine Reihe separater Annäherungen an unser Thema zu versuchen. Ich habe ihnen folgende Namen gegeben: a) *Warum Berlin?* b) *Fixpunkte und Lücken der Forschung*, c) *Lessing, Mendelssohn und Nicolai im Gartenhaus – Blaupause der Emanzipation*, d) *Haskala und Judensatire*.

## Warum Berlin?

Dass der Ort, an dem die jüdische Emanzipation sich herausbildete und verwirklichte, Berlin war, ist aufklärungsgeschichtlich ein wenig verwunderlich, aber unbestritten. Sie wurde dort initiiert, in Gang gehalten und insofern zu einem guten Ende gebracht, als die Diaspora-Juden nach ca. 1.500 Jahren der inneren und äußeren Ghettoisierung von dort, von Berlin aus, in die säkulare Gesellschaft Westeuropas eintraten, zu der sie heute, 80 Jahre nach dem nationalsozialistischen Ausrottungsversuch, selbstverständlicher gehören als je. Mit der Zeitangabe »um 1800« sind wir vielleicht ein wenig lässig umgegangen. Als Epoche dauerte die Berliner Haskala rund zwei Generationen, von etwa 1750 bis zum 11. März 1812, dem Datum des preußischen Emanzipationsedikts. Anderswo, vor allem in Osteuropa, vollzog sich der Prozess sehr viel langsamer.

Natürlich war und ist die Gegenfrage zu diesem Befund stets präsent. Sie heißt: Erfolgte die rechtliche Gleichstellung der Juden nicht in London, Wien und Paris deutlich klarer und deutlich früher als in Berlin? Die Antwort heißt: Ja, das tat sie, nämlich in London 1753, in Wien 1782 und in Paris 1791, allerdings – und darauf kommt es an – so gut wie ohne Beteiligung der Betroffenen und vor allem ohne die Berliner Begleittexte der jüdischen Selbstaufklärung und des jüdisch-christlichen Gesprächs. An den genannten Orten waren es rein staatliche Maßnahmen, die von den (z.T. sehr wenigen) Juden in diesen Metropolen alles andere als bejubelt wurden, während sie auf der christlichen oder indigenen Gegenseite die bekannten schlafenden Hunde weckte. In London, wo im Frühjahr 1753 das Parlament scheinbar spontan und problemlos die Gleichstellung der Juden durchbrachte, war die sofort einsetzende publizistische Gegenkampagne so stark, dass das Gesetz nach ein paar Monaten wieder

kassiert wurde. In Wien brachte das »Toleranzpatent« Kaiser Josephs II. von 1782 zwar konkrete Freiheiten, scheiterte aber an den rigorosen politischen und kulturellen Erziehungsaufgaben. In Paris schließlich standen die 1791 über Nacht zu Franzosen gewordenen Juden vor der Alternative, das mosaische Gesetz gegen eine ganz und gar säkulare Verfassung einzutauschen oder aber riskanter zu leben als vorher. Dass ihnen Napoleon nicht die Hand bot, ist immer noch zu wenig bekannt.<sup>4</sup>

In Berlin hatte man solche Frustrationen und Zwickmühlen nicht zu gewärtigen. Jedenfalls nicht unter Friedrich dem Großen, der 1750 zwar das vielleicht zynischste und ausbeuterischste aller »Judenreglemente« erlassen hatte, aber als bekennender Agnostiker sich in die dogmatischen Quisquilien seiner jüdischen und andersgläubigen Untertanen nur im Ausnahmefall einmischte. Unter ihm hatte bekanntlich jeder nach seiner Façon selig zu werden, und so konnte sich dort im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts von außen ungestört eine kleine jüdische Dissidentengruppe formieren, die im Grunde aus höchst individuellen Einzelkämpfern bestand, sich aber in ihrem Zorn auf den Ritualgesetz-Absolutismus der alten rabbinischen Elite einig wusste. Deren Unterteilung der Welt in eine jüdisch-richtige und eine nichtjüdisch-falsche und die strikte Maßgabe, dass Juden anders als die Mehrheitsgesellschaft auszusehen (Bart, Schläfenlocken, Kopfbedeckung), zu essen (koscher) und zu sprechen (jiddisch) und somit eine »Welt für sich« (Jacob Katz)<sup>5</sup> darzustellen hatten, war für diese Männer, die sich »Maskilim« nannten, teilweise überlebt, teilweise lächerlich, jedenfalls aber nicht mehr hinnehmbar. Das beträchtliche Maß an Selbstbewusstsein, dessen es für diese Absage an das Identitäts-, Leidens- und Erlösungscredo der Exilgemeinschaft bedurfte, liehen sie sich von einer Art »Ur-Maskil« namens Moses Mendelssohn, dessen optimistische Modernisierungsauffassung sie zwar nicht teilten, der ihnen aber den Beweis lieferte, dass man bekennender, ja traditioneller Jude und aufklärerischer Philosoph in Personalunion sein konnte. Dies aber, ein revidiertes Selbstbild und das Bekenntnis zur europäischen Aufklärung brauchten sie, um ihren zweiten großen Kampf, den um die verweigerten Bürgerrechte, führen zu können.

4 1808, d.h. von Berlin aus, schränkte er die rechtliche Gleichstellung von 1791 im sog. »décret infâme« beträchtlich ein.

5 Jacob Katz: *Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne*. Aus dem Englischen von Christian Wiese. Mit einem Vorwort von Michael Brenner. München 2002. (Hebr. zuerst 1958), S. 41.

## Fixpunkte und Lücken der Forschung

Trotzdem wäre es falsch, den Kampf der Maskilim auf diese beiden Fronten, also auf Selbstaufklärung und rechtliche Gleichstellung einzuschränken. Wer sich heute in die einschlägige Forschung einzulesen versucht, ist nicht nur von ihrem Ausmaß überrascht (und überfordert), sondern auch vom Maß ihrer Spezialisierung. In meiner einschlägigen Laienbibliothek, die inzwischen über hundert Titel und viele tausend Seiten umfasst, stehen neben den geistesgeschichtlichen Einführungen ansehnliche Unterabteilungen etwa zur Frage des Berliner Antijudaismus (sagen wir: von Poliakov bis Erb/Bergmann),<sup>6</sup> zu den jüdischen Frauensalons (sagen wir: von Dollinger bis Lund),<sup>7</sup> zur jüdischen Konversions- und Heiratspraxis (sagen wir: von Hertz bis Lezzi)<sup>8</sup> oder zur jüdischen Mikro-Biographik (sagen wir: von Bourel bis Hiscott).<sup>9</sup> Da Einzelreferate zu diesen Problemfeldern hier nicht möglich sind, muss ein kritischer Blick auf die reich und prominent vertretenen »Einführungen« genügen, ohne deren prospektives Gesamtbild der Einstieg in die komplizierte Materie ja kaum gelänge. Da sie in der Regel von Judaisten geschrieben sind, hat man sich auf eine stark innerjüdische Perspektive einzurichten, was bedeutet, dass das Thema nicht »Juden in der Aufklärung«, sondern »Aufklärung der Juden durch Juden« heißt. Haskala-Einführungen behandeln so gesehen ein Spezialkapitel der bürgerlichen Bildungsgeschichte.

Nach Zahl und Breite (ich selbst zähle in meiner Bibliothek neun Titel<sup>10</sup>) sind sie eine bemerkenswerte Leistung, und zwar umso mehr, als ihre erzählerische Di-

6 Leon Poliakov: *Geschichte des Antisemitismus*. Bd. VI: *Emanzipation und Rassenwahn*. Worms 1987; Rainer Erb/Werner Bergmann: *Die Nachtseite der Emanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860*. Berlin 1989.

7 Petra Wilhelmy: *Die Berliner Salons im 19. Jahrhundert (1780–1914)*. Berlin 1989; Hannah Lotte Lund: *Der Berliner »jüdische Salon« um 1800. Emanzipation in der Debatte*. Berlin 2012.

8 Deborah Hertz: *Die jüdischen Salons im alten Berlin*. Aus dem Amerikanischen von Gabriele Neumann-Kloth. Frankfurt am Main 1991; Eva Lezzi: »Liebe ist meine Religion«. *Eros und Ehe zwischen Juden und Christen in der Literatur des 19. Jahrhunderts*. Göttingen 2013.

9 Dominique Bourel: *Moses Mendelssohn. Begründer des modernen Judentums*. Aus dem Französischen von Horst Brühmann. Zürich 2007 (zuerst frz. 2004); William Hiscott: *Saul Ascher. Berliner Aufklärer. Eine philosophiehistorische Darstellung*. Hg. von Christoph Schulte und Marie Ch. Berendt. Hannover 2017.

10 Katz: *Tradition und Krise* (Anm. 5), sowie Ders.: *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870*. Aus dem Englischen von Wolfgang Lotz. Frankfurt a.M. 1986 (zuerst 1973); Mordechai Breuer und Michael Graetz: *Deutsch-jüdische Geschichte in*