

SHULAMIT VOLKOV
DEUTSCHLAND AUS
JÜDISCHER SIGHT
EINE ANDERE GESCHICHTE
VOM 18. JAHRHUNDERT BIS ZUR GEGENWART

C.H.BECK



Shulamit Volkov

Deutschland aus jüdischer Sicht

.....

Eine andere Geschichte
vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart

Aus dem Englischen von Ulla Höber

C.H.Beck

1. Auflage. 2022

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2022

Umschlaggestaltung: Kunst oder Reklame, München

Umschlagabbildung: Roman Vishniac, Blick aus dem Eingang des Hauses
Lindenstraße 109, Berlin 1926. Foto: Gift of Mara Vishniac Kohn, The Magnes
Collection of Jewish Art and Life, University of California, Berkeley, © The
Magnes Collection of Jewish Art and Life, UC Berkeley

Satz: Fotosatz Amann, Memmingen

ISBN Buch 978 3 406 78171 1

ISBN eBook (epub) 978 3 406 78172 8

ISBN eBook (PDF) 978 3 406 78173 5

www.chbeck.de

*Die gedruckte Ausgabe dieses Titels erhalten Sie im
Buchhandel sowie versandkostenfrei auf unserer Website*

www.chbeck.de.

*Dort finden Sie auch unser gesamtes Programm und viele
weitere Informationen.*

Inhalt

■■■■■

Einleitung:

Ein jüdischer Blick – Plural und Singular	7
---	---

Erster Teil:

Deutschland kennenlernen, 1780–1840	17
1. Aufklärung ohne Toleranz	17
2. Wohlwollende Autokratie	38
3. Die nur halb geöffnete Gesellschaft	61

Zweiter Teil:

Freiheit und Einheit, 1840–1870	85
4. Pogrome und Revolution	85
5. Multiple, verwobene Modernen	107
6. Einheit als Bruch	127

Dritter Teil:

Leben in Deutschland, 1870–1930	147
7. Errungenschaften und Selbstzufriedenheit	147
8. Im Krieg vereint und getrennt	176
9. Hoffnungen – erfüllt und zerstört	167

Vierter Teil:

Eine verlorene Heimat, 1930–2000	219
10. Der Abgrund	219
11. Opfer, Zeugen, Kläger	245
12. Fremd und daheim zugleich	272

Epilog:

Berlin ist nicht Weimar 299

Anhang

Dank 307

Anmerkungen 309

Personenregister 332

Einleitung

Ein jüdischer Blick – Plural und Singular

Die Geschichte der in Deutschland lebenden Juden könnte sowohl als ein Kapitel der jüdischen Geschichte als auch als eines der deutschen Geschichte geschrieben werden. Diese zweite Möglichkeit wurde jedoch nur selten realisiert. Obwohl sich die Geschichtsschreibung, welche die Juden in der deutschsprachigen Welt Mitteleuropas zum Gegenstand hatte, von Beginn an parallel zur allgemeinen Historiographie dieses Teils Europas entwickelte, gab es nur vereinzelte Versuche, die beiden Erzählstränge über einen längeren Zeitraum zusammenzuführen. Diese Stränge entwickelten ihre akademische, wissenschaftliche Form in den frühen Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts unter dem methodologischen Einfluss Leopold von Rankes und der philosophischen Autorität Georg Wilhelm Friedrich Hegels. Bald wurde die jüdische Geschichte jedoch zu einer unabhängigen Disziplin innerhalb der *Wissenschaft des Judenthums* und blieb lange eine mehr oder weniger ausschließlich jüdische Domäne. Während sich die deutsche Geschichte im Rahmen einer neuen Disziplin weiterentwickelte, die sich mit Machtpolitik, Diplomatie, allgemeiner Staatsführung und insbesondere dem Nationalstaat beschäftigte, war die jüdische Geschichte in Ermangelung einer politischen Machtosphäre nicht in der Lage, dieselben Interessen zu entfalten, und wurde zunehmend marginal. Wer über deutsche Geschichte

schrieb, stieß meist auf Themen, die dringlicher und bedeutsamer erschienen.

Als man mit der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung begann, interessierte das diejenigen, deren Leben sich außerhalb der akademischen Sphäre bewegte, eher wenig, und das galt für Juden ebenso wie für Nichtjuden. Geschichte wurde noch nicht als ein Mittel betrachtet, das Selbstverständnis und Selbstbestimmung fördert. Tatsächlich war die wichtigste Quelle der *jüdischen* Identität, wie auch die der meisten Nichtjuden, seit Generationen die Religion gewesen. Nur allmählich, in einem keineswegs linear verlaufenden Prozess, lernten die Europäer, sich nicht nur als Angehörige einer bestimmten religiösen Gruppe wahrzunehmen, sondern auch und vor allem als Teil einer bestimmten Ethnie, eines Volkes, sogar einer Nation. In Deutschland dauerte dieser Prozess besonders lang und war auch besonders kompliziert. Man fühlte sich aus einer Vielzahl von Gründen weiterhin und manchmal zunehmend den relativ kleinen, partikularen politischen Einheiten verbunden. Die Menschen verstanden sich beispielsweise primär als Preußen, Bayern oder Hannoveraner und erst sekundär, falls jemals, als Deutsche. Im späten achtzehnten Jahrhundert konnten noch Goethe und Schiller fragen: «Deutschland? aber wo liegt es? Ich weiß das Land nicht zu finden, wo das gelehrte beginnt, hört das politische auf.»¹ Tatsächlich, die meisten deutschsprachigen Bewohner dieses Teils der Welt waren lange unsicher, wo Deutschland lag und ob sie zu diesem Land überhaupt stehen könnten.

Und doch festigte sich mit der Zeit *ihr* Gefühl der Zugehörigkeit zur deutschen Nation, während Fragen der *jüdischen* Identität, die in der Vergangenheit eher einfach und selbstverständlich schienen, zunehmend komplex wurden. Selbst im Mittelalter, als alle Gruppendifinitionen mit einer religiösen Bildsprache unterlegt waren, wurden Juden als ethnisch definierbare Gruppe betrachtet, die soziale und kulturelle Charakteristika besaß, die sich nicht auf die

Religion und die mit ihr verbundenen moralischen Normen und Verhaltensregeln beschränkten. Schließlich war die biblische Auffassung, dass die Hebräer ein Volk seien, tief im Bewusstsein der Juden und des christlichen Europa verankert. Obwohl keine allgemeine Übereinkunft darüber bestand, ob es eine klare Verbindung zwischen dem biblischen Volk Israel und den zeitgenössischen Juden gab, hatte man eine solche Verbindung stets angenommen. In der frühen Moderne interessierten sich deutsche Theologen – manchmal nannte man sie Orientalisten oder, genauer, sogar Hebraisten – zunehmend für die Juden ihrer Zeit, für ihren Alltag und ihre Sprachen. So wurde das Leben der zeitgenössischen europäischen Juden oft zur Informationsquelle über die alten Hebräer und umgekehrt.

Der einflussreichste Interpret der Geschichte der alten Hebräer war der Philosoph und Theologe Johann Gottfried Herder. Er zweifelte zwar nie ihre Leistung an, als Volk einen so gewichtigen literarischen Schatz hervorgebracht zu haben, verachtete aber trotzdem, wie Voltaire auf der anderen Seite des Rheins, die zeitgenössischen Juden, ihre vermeintlichen Eigenheiten und ihre Art von Gemeinschaftsleben. Etwa zur selben Zeit beharrte Johann David Michaelis, ein hoch geschätzter Orientalist an der Universität Göttingen, darauf, dass sich die unter der brennenden Sonne der riesigen Wüsten des Nahen Ostens entstandenen Charakteristika der Juden niemals ändern könnten. Die Juden könnten sich auch niemals in das Europa der Aufklärung einfügen oder an die sich damals schnell herausbildende deutsche Nationalkultur anpassen.²

Interessanterweise glaubten Juden oft selbst, singuläre Eigenschaften zu besitzen, jenseits ihrer Religion und über diese hinaus. Schließlich lebten sie gemäß einer gemeinsamen halachischen Ordnung in einer strengen Endogamie und einem umfangreichen System sozialen Zusammenhalts. Obwohl sie seit jeher eine weit verstreute Diaspora bildeten, waren sie immer sowohl eine Religionsgemeinschaft als auch eine Nation.

Im neunzehnten Jahrhundert, im Zeitalter der Emanzipation, voranschreitender Säkularisierung und der Umwälzungen durch Revolution und Industrialisierung, suchten auch sie nach neuen Quellen für ihre Identität, einer neuen Definition ihrer selbst – als Gruppe und als Einzelne. Sie brauchten, ebenso wie die Nichtjuden dieser Zeit, eine neue Interpretation ihrer Vergangenheit, von der man sich eine bessere Zukunft versprechen konnte. Beide erforschten nun jeweils ihre eigene Geschichte, und so vergrößerte sich allmählich die Kluft zwischen jüdischer und nichtjüdischer Geschichte. In beiden Fällen reichte der bloße, über Generationen durch vorgeschriebene Rituale und heilige Texte tradierte Erinnerungsschatz nicht mehr aus. Die gemeinsame Erinnerung an vergangene Ereignisse musste nun durch ein wissenschaftlich beglaubigtes Narrativ gestützt oder sogar ersetzt werden.³ Sowohl Christen als auch Juden suchten nach einer Geschichte, die einerseits wissenschaftlichen Standards entsprechen sollte, andererseits aber ihren Interessen entsprach, die in den passenden «Quellen» verankert war und zugleich der Stimmungslage der Moderne entgegenkam.

Nicht einmal die nach 1945 vor allem in Westdeutschland wieder auflebende jüdische Geschichtsschreibung konnte diese jahrhundertalte Spaltung überwinden. Man hätte vermuten können, dass die deutsche Geschichtsschreibung nach dem Zweiten Weltkrieg jüdische Themen nicht mehr ignorieren könnte. Die Ungeheuerlichkeit der Katastrophe, die europäische Juden durch die Nationalsozialisten, ihre Helfer und Helfershelfer erleiden mussten, würde nicht erlauben, dieses Thema zu übergehen. Doch dies war nicht der Fall.

Karl Dietrich Bracher verfasste die erste historische Abhandlung über Aufstieg und Fall des Nationalsozialismus. Lediglich ein kurzer Abschnitt seines berühmten Buches *Die deutsche Diktatur* (1969) handelte von den sechs Weltkriegsjahren und ein noch kürzerer –

12 von 550 Seiten – von der sogenannten Endlösung. Und das war kein rein deutsches Phänomen. Eines der brauchbarsten und viel gelesenen Bücher über das moderne Europa damals, *Europe Since Napoleon* (1961) des englischen Historikers David Thomson, erwähnt die europäischen Juden so gut wie überhaupt nicht und geht nur ganz kurz über die elementarsten Fakten zum Holocaust hinaus. In den ersten Nachkriegspublikationen blieb die jüdische Erfahrung während der NS-Zeit bestenfalls ein separates Thema; fast nie wurde sie zum integralen Teil dieser extensiv und intensiv erforschten Periode. Erst später näherten sich die jüdische und die nicht-jüdische Geschichte in Deutschland und anderswo einander an. Jüngere Historiker begannen, über das Schicksal der Juden in Friedens- und Kriegszeiten zu arbeiten, und versuchten jetzt, deren Geschichte in ihre Darstellung zu integrieren.

In den letzten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts entstand besonders in Nordamerika eine neue jüdische Geschichtsschreibung. Als man sich allmählich von der einst so zentralen Vorstellung von den USA als *melting pot* distanzierte, gewannen die ethnischen Minderheiten, die sich über ihre sogenannte Bindestrich-Identität definierten, an Bedeutung. Man schrieb über irische, italienische oder polnische Amerikaner, und so konnte man nun auch über die jüdischen Amerikaner, bald auch über die jüdischen Deutschen oder die jüdischen Russen schreiben, wenn auch immer noch weniger über jüdische Marokkaner oder jüdische Iraker – Themen, die erst später wichtig wurden. Juden wurden jetzt als Teil der verschiedenen Nationalgeschichten gesehen und beschrieben. Gleichzeitig ermutigte auch diese Herangehensweise die Historiker, neue historische Methoden anzuwenden, die hauptsächlich aus den Sozialwissenschaften übernommen wurden. In der Tat trug die wachsende Bedeutung der Sozialgeschichte mehr als alles andere dazu bei, bisherige Muster der Erforschung der jüdischen Diaspora zu verändern. Man fragte nun mehr nach den

lokalen Zusammenhängen und erkannte Ähnlichkeiten zwischen Juden und Nichtjuden an ihren Wohnorten, die oft bedeutender erschienen als eine generelle Ähnlichkeit der Juden untereinander. Die Sozialgeschichte führte nahezu zwangsläufig dazu, das jüdische Narrativ in das nichtjüdische zu integrieren.

Mit der Wende zur Postmoderne in den Literatur- und Kulturwissenschaften in den 1980er Jahren hörte man aber immer wieder, dass alle modernen historischen Narrative viel zu eindimensional seien und eigentlich nur Erzählungen des Establishments repräsentierten. Geschichte beschränke sich auf den weißen, männlichen, ökonomisch und politisch erfolgreichen Teil der Bevölkerung, hieß es nun. Kolonialvölker und andere nichteuropäische Nationen würden nur am Rande berücksichtigt – obwohl viele eine reiche, bewegte, oft mit den zentralen Ereignissen der europäischen Geschichte verschränkte Vergangenheit hatten. Frauen spielten in solchen «*his-stories*» gar keine Rolle, es sei denn, es handelte sich um mächtige Königinnen, Ehefrauen von mächtigen Königen oder um andere Ausnahmefiguren.

Die Gendergeschichte könnte durchaus als Modell für die Analyse der Marginalisierung der Juden in der Geschichtsschreibung dienen. Sie begann als Frauengeschichte, und das Ziel dieses neuen Forschungszweigs war vor allem, Frauen mit der Erzählung ihrer Geschichte vor dem Vergessenwerden zu bewahren. Man hoffte darüber hinaus, damit «die Art und Weise, wie Geschichte *überhaupt* geschrieben wird, zu verändern».⁴ Das erinnert an Eric Hobsbawms bereits früher formulierten Anspruch, die neue *Sozialgeschichte* nicht nur zur Forschungsplattform für Studien über Arbeiterklasse und Unterschichten zu machen, sondern auch die Geschichtsschreibung als Ganze zu verändern durch eine radikale, allgemeine Neufassung der Art und Weise, wie sie betrieben wurde.⁵

Ein solches Projekt war zuvor nur ein einziges Mal gelungen, und zwar im Werk von Karl Marx. Indem er den Fokus darauf rich-

tete, dass die Arbeiterklasse und der Klassenkampf ein zentrales Phänomen waren, wurden nicht nur neue Aspekte in vorhandene historische Darstellungen eingefügt, sondern es wurde ein gänzlich neues Narrativ konstruiert, eine umfassende Alternative zu der Geschichtsdarstellung, die bis dato geschrieben und propagiert worden war. Die von Hobsbawm ein Jahrhundert später verbreitete Sozialgeschichte war zwar keine Farce, um mit Marx zu sprechen, doch sie war gewiss wenig umfassend und, wie ich befürchte, auch wenig erfolgreich.

Für die Frauengeschichte gab es nun ebenfalls zwei Zielvorstellungen. Man wollte sie in das allgemeine Narrativ integrieren *und* dieses Narrativ auf diese Weise transformieren. Seine Voraussetzungen, seine Methoden und seine allgemeine Ausrichtung sollten erneuert werden. Aber obwohl die Frauengeschichte die vernachlässigte Hälfte der Menschheit tatsächlich etwas mehr in den Mittelpunkt rückte, veränderte sie letztlich wenig an der Art und Weise, wie Geschichte in ihrer Gesamtheit erzählt wurde. Um eine derartige Transformation zu bewirken, war offensichtlich mehr erforderlich. Die Wende zur Kulturgeschichte gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts half zweifellos, auch die Konjunktur der Globalgeschichte zu Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts erwies sich als wichtig. Doch erst die Kombination beider veränderte grundsätzlich die Geschichtsschreibung. Auch die jüdische Geschichtsschreibung ändert sich jetzt allmählich.

Eine Zwischenbilanz stellten die vier Bände der *Deutsch-jüdischen Geschichte in der Neuzeit* dar, Mitte der 1990er Jahre vom Leo Baeck Institut initiiert und meisterhaft von Michael A. Meyer herausgegeben. Ein fünfter Band, herausgebracht von Michael Brenner, der die Geschichte bis zur Gegenwart darstellt, erschien 2012. Die deutsch-jüdische Geschichte bekam hier ein modernes Format, ein festes Fundament für weitere Forschungen. Könnte dann der Stellenwert der Juden in der allgemeinen Geschichts-

schreibung ebenfalls geändert werden? Könnten wir nun, nachdem durch die Erforschung der Geschichte der deutschen Juden als solche so vieles erreicht wurde, voranschreiten und sie in den deutschen Kontext noch intensiver integrieren, so dass wir *beide* Narrative auf neue Weise erzählen können?

Das vorliegende Buch unternimmt diesen Versuch. Es schlägt vor, eine neue Perspektive auf die *deutsche* Geschichte einzunehmen, nun aus jüdischer Sicht.⁶ Schließlich machen wir die Erfahrung öfter, dass veraltete Darstellungen neu entworfen werden können und bekannten Themen neue Dimensionen hinzugefügt werden müssen. Man denke an Dan Diners Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts, die er, wie er selbst erklärt, aus einer ganz konkreten, ungewöhnlichen Perspektive betrachtet. In seinem Buch wird Europa nicht von Paris, Berlin, London oder Rom aus gesehen, sondern von der berühmten Treppe in Odessa aus, dem Schauplatz der gescheiterten russischen Revolution von 1905.⁷ Dies hat den klaren Vorteil, dass ein *einzelner* vorgestellter Betrachter auf diesen berühmten Stufen in Odessa zu sitzen scheint, der seinen singulären Blick auf das Europa seiner Zeit richtet.

Frauen, und auch Juden, sind allerdings verschieden und haben unterschiedliche Blickwinkel. Frauen können aus der Arbeiterklasse oder aus der Mittelschicht kommen. Ihre Perspektive kann ihre Geschlechtszugehörigkeit sicherlich widerspiegeln, aber sie könnten sich auch davon gelöst haben, völlig oder teilweise, und stärker durch ihre ökonomische Situation, das Ausbildungsniveau oder ihre singuläre kulturelle Situation bestimmt sein. Auch Juden hatten niemals eine einheitliche Sichtweise oder nur einen Blickwinkel. Ihre Perspektive kann durch das Leben im ländlichen oder städtischen Umfeld definiert sein und gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts zunehmend auch durch das Leben in den Metropolen. Sie konnten arm oder reich sein, religiös, sogar orthodox, traditional oder säkular. Jüdische Frauen hatten gewiss eine andere

Perspektive als jüdische Männer, und mit jedem neuen Zeitabschnitt änderte sich bestimmt auch der Beobachtungsstandpunkt. Bisweilen war wohl nicht einmal klar, wer wen beobachtete, wo die Randposition nun tatsächlich war und worin das Jüdische an dieser oder jener speziellen Art von Beobachtung bestand.

Trotz dieser komplizierten Gemengelage möchte ich davon ausgehen, dass die deutschen Juden die Ereignisse stets aus einer singulären Perspektive betrachteten. Für einige Aspekte der Gesellschaft, in der sie lebten, waren sie besonders sensibilisiert, zumindest für eine bestimmte Seite dieser Geschichte, nämlich die Ambivalenz der Zeit und den janusköpfigen Subtext, mit dem viele Themen damals behandelt wurden. Bisweilen verspürte man eine fortschrittliche Tendenz, das Versprechen einer besseren Zukunft. Dann wiederum wendete sich das Blatt, und die Atmosphäre wurde reaktionär, manchmal hasserfüllt, sogar gefährlich, und schließlich kam es zur Katastrophe. Gewiss, nicht nur Juden konnten diese Zwiespältigkeit spüren, doch über lange Zeiträume hatte sie auf Juden besondere Auswirkungen, und aus ihrem Blickwinkel war sie krasser und markanter. So sahen sie oft das andere Gesicht Deutschlands, und wenn wir dieser Perspektive folgen, hoffe ich, können auch wir die deutsche Geschichte besser verstehen.

Wahr ist, dass selbst die singuläre jüdische Position «am Rande» bisweilen problematisch scheint. Anders als vielen anderen Minderheiten gelang es den Juden nämlich schnell, die Position der relativen Isolation aus vormodernen Zeiten zu überwinden und in der Moderne eine zunehmend zentrale Stelle einzunehmen. Ihr ökonomischer Erfolg in Deutschland und etwas später ihre bemerkenswerten kulturellen Leistungen sind oft mit unverhohlener Bewunderung kommentiert worden. Dies konnte die Perspektive jedoch verzerren, wenn man dabei die Mehrheit der Juden übersieht, die überall in diesem zwiespältigen, vielschichtigen Land lebten. Während einzelne Juden zweifellos ungewöhnlich erfolgreich waren und

schon Mitte des neunzehnten Jahrhunderts nur noch wenige Juden von Armut geplagt waren, blieb die meist im kleinen Handel beschäftigte Mehrheit in der unteren Mittelschicht verhaftet. Wer war also im Zentrum? Wer am Rand?

Der amerikanische Soziologe Thorstein Veblen hat versucht, die Leistungen herausragender Juden mit vermeintlichen Vorteilen ihrer Marginalität zu erklären.⁸ Sigmund Freud sah das offensichtlich auch so: «Weil ich Jude war», schrieb er, «fand ich mich frei von vielen Vorurteilen, die andere im Gebrauch des Intellekts beschränken.»⁹ Doch viele erfolgreiche Juden in Deutschland empfanden sich überhaupt nicht als marginal und hätten die Unterstellung möglicher Vorteile einer solchen Position nicht als positiv bewertet. Doch womöglich mussten auch sie die Dinge anders sehen als andere Deutsche, ob es ihnen nun bewusst war oder nicht. Auch sie hatten einen anderen Blickwinkel, von dem aus sie die Ereignisse erlebten und wahrnahmen, und ihr besonderer Standpunkt ermöglicht auch uns am Ende, bekannte Ereignisse, Strukturen und Langzeitentwicklungen in einem anderen Licht zu sehen.

Das Buch bietet keine vollständige, detaillierte deutsche Geschichte an. Ich habe zwölf chronologisch angeordnete Kapitel der deutschen Geschichte ausgewählt, die ich aus der jüdischen Perspektive neu darstelle. Wenn mehrere verschiedene jüdische Perspektiven in einer bestimmten Periode eine Rolle spielten, versuchte ich dieses Spektrum zu bewahren und wiederzugeben. Vielleicht hat mir bereits der bloße Versuch die Möglichkeit verschafft, eine andere Geschichte zu erzählen, verwoben mit einem anderen Kontext. So werde ich zumindest meine *eigene* jüdische Sicht auf Deutschland bieten. Sollte mir dieser Versuch gelingen, kann ich die beiden Erzählungen, die deutsche und die deutsch-jüdische, womöglich zusammenführen und sie so verknüpfen, dass sie am Ende untrennbar erscheinen.

Erster Teil

Deutschland kennenlernen

.....

1780–1840

1. Aufklärung ohne Toleranz

I.

Wir beginnen mit der Aufklärung. Was spräche dagegen? Wann beginnt die Ära der Moderne? Wo und wann ist ein klarer Bruch und eine Zeitenwende zu erkennen? Wo könnte man eine Konstellation von Ereignissen ausmachen, bedeutsam genug, um ein neues Zeitalter zu markieren? Und darüber hinaus – beginnt ein neues Zeitalter für die Europäer im Allgemeinen zur selben Zeit wie für die Deutschen im Zentrum des Kontinents im Besonderen? Oder für die Deutschen im Allgemeinen und für die Juden, die mit ihnen lebten, im Besonderen?

Der Beginn der modernen europäischen Geschichte wird gemeinhin mit der Französischen Revolution verbunden. Zweifellos war sie ein Ereignis, das die Welt erschütterte. Das sahen auch die Revolutionäre so, und aus der zeitlichen Distanz scheint sich der Eindruck zu bestätigen. Die Amerikaner würden wohl eher mit ihrer eigenen Revolution und der Gründung der Vereinigten Staaten beginnen, während die britischen Historiker, die gewöhnlich ihre eigene Geschichte von der des kontinentalen Europa trennen, die Geschichte der Moderne mit der Schlacht bei Waterloo und

dem Sieg über Napoleon beginnen. Sie könnten die neue Epoche auch mit dem einen oder anderen Ereignis im Prozess der Industrialisierung beginnen lassen, also etwa in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts. Aber wo und wann sollten Historiker heute ansetzen, die versuchen, eine Geschichte des modernen Deutschland zu schreiben?

«Am Anfang war Napoleon.» So lautet der berühmte erste Satz des ersten Bandes von Thomas Nipperdeys Geschichte des modernen Deutschland. «Am Anfang war keine Revolution», schrieb Hans-Ulrich Wehler. Er wies mit diesem ersten Satz auf seine grundsätzliche Kritik an Nipperdey hin und betonte seine eigene, ganz andere Herangehensweise.¹ Interessant ist, dass er dies in der Einleitung des zweiten Bandes seiner *Deutschen Gesellschaftsgeschichte* schrieb, der allerdings zuerst erschien, während der erste Band ganz unspektakulär mit 1700 einsetzt, also einen verlängerten, historisch nicht exakt festzulegenden Beginn der modernen deutschen Geschichte unterstellt. In einem vielsagenden Untertitel des Bandes wird eine Annäherung versucht: «Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur defensiven Modernisierung der Reformära». Man fühlt sich erinnert an Heinrich von Treitschkes *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*. Eine längere Einleitung führt den Leser zurück zum Westfälischen Frieden von 1648, zu Treitschkes Ausgangspunkt, der mehr als einhundertfünfzig Jahre früher angesiedelt ist. Tatsächlich beginnt Treitschkes Text sogar noch früher, indem er die Geschichte Deutschlands seit der lutherischen Reformation erzählt.

Die deutsche Geschichte wurde von Nipperdey, Wehler und Treitschke aus ganz unterschiedlichen Blickwinkeln betrachtet; jeder wählte den Anfangspunkt, der zu seinem ideologischen Konzept passte. Für Treitschke, der die deutsche Einigung unter Bismarck und der preußischen Krone zu legitimieren suchte, musste der Anfang in den Kontext des norddeutschen Protestantismus und

der Erfolgsgeschichte Preußens gestellt werden. Wer danach, wie Nipperdey, von der Bildung des deutschen Nationalstaats erzählte und sich nach dem Ersten beziehungsweise nach dem Zweiten Weltkrieg aufgerufen fühlte, den Nationalstaat zu rehabilitieren, sah im Zusammenbruch des alten «Heiligen Römischen Reiches» und in den frühen Bemühungen um einen neuen gesamtdeutschen Bund einen geeigneteren Anfang. Da der Modernisierungsprozess schon immer als entscheidendes Merkmal der Ära galt, die wir «modern» nennen, suchte man, wie Wehler, einen passenden Ausgangspunkt dort, wo dieser Prozess entstand. Einen überzeugenden Start für die Ära der Moderne zu finden war stets alles andere als selbstverständlich.

Die Berliner Aufklärung, an der Friedrich II. persönlich interessiert und beteiligt war, konnte jedenfalls in seiner Ära, zur Zeit seiner Siege in den Schlesischen Kriegen und seiner erfolgreichen Konsolidierung der territorialen, militärischen und politischen Macht Preußens, noch nicht als bedeutender Wendepunkt in der deutschen Geschichte gesehen werden. Vielleicht war die Berliner Aufklärung immer zu ambivalent, ja nahezu ängstlich gewesen, so dass sich manche der frühen Darstellungen der deutschen Geschichte vor allem und nur auf die literarischen Leistungen jener Zeit bezogen. Georg Gottfried Gervinus veröffentlichte seine *Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen* zwischen 1835 und 1842, kurz bevor die Hauptwerke der sogenannten borussischen Schule der Geschichtsschreibung erschienen, und in den folgenden Jahren überragte das Werk alle anderen historischen Darstellungen.

Es ist aufschlussreich, sich an die Tatsache zu erinnern, dass sogar die französische Aufklärung, gewiss diejenige in Europa, die besonders intensiv analysiert wurde, mit der Zeit ihre Stellung als wahrer Wegbereiter der Französischen Revolution und als intellektuelle Basis der damit verbundenen welterschütternden Ereignisse verloren hat. Die Bedeutung dieser Revolution war und blieb

Gegenstand von Kontroversen, aber seit etwa fünfzig Jahren hat sie mit der Veröffentlichung der bahnbrechenden Aufsätze des britischen Historikers Alfred Cobban viel von ihrem Glanz verloren. Der Einfluss der Aufklärung auf die Revolution, stellte Cobban unmissverständlich fest, könne nicht gänzlich außer Acht gelassen werden, aber «die Revolutionäre handelten nie gemäß ihren Prinzipien» und fanden keine «klaren Handlungsanweisungen in ihnen». ² Einige Jahrzehnte später gelang es Robert Darnton, unsere Aufmerksamkeit von den Werken der berühmten Aufklärer weg zu den «verbotenen Bestsellern des vorrevolutionären Frankreich» zu lenken, auf die «Literaten im Untergrund» des Ancien Régime. ³ Die Wendung zur politischen Aktion im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts rückte einen großen Teil des zuvor entstandenen intellektuellen Gerüsts in den Hintergrund, neue und meist radikalere Ideale von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit wurden nun propagiert.

Die Kontroverse für oder wider die Aufklärung verstummte im ganzen neunzehnten Jahrhundert nicht und setzte sich weit bis ins zwanzigste fort, wobei sie nur selten im Kontext der reinen Historiographie verblieb. ⁴ Der Philosoph Ernst Cassirer, selbst ein deutscher Jude, publizierte sein Buch über *Die Philosophie der Aufklärung* im verhängnisvollen Jahr 1932. Er stellt darin die Spannung zwischen der Vernunft als Werkzeug der Kritik und der Vernunft als Instrument der praktischen Politik ins Zentrum seiner Interpretation. Andere Wissenschaftler, darunter auch einige deutsche Juden, neigten eher dazu, in der Aufklärung nach Quellen der alten Bildungsideale zu suchen: Individualismus, Humanismus und moralische Integrität. Nur zwölf Jahre später warfen Max Horkheimer und Theodor W. Adorno ihr Buch *Dialektik der Aufklärung* in die Debatte. Sie hatten die Gewalt des Nationalsozialismus erlebt und befanden sich nun auf dem amerikanischen Kontinent im Exil in einem völlig anderen intellektuellen Milieu. Sie fügten dem zuvor

streng akademischen Diskurs einen explizit moralischen Ton hinzu.⁵ Die Aufklärung diente beiden Autoren zwar als Ausgangspunkt, aber nicht allein für Fortschritt und Befreiung, sondern auch, und das womöglich primär, für alle modernen Formen von Unterdrückung. Der Diskurs der Aufklärung ziele vor allem darauf ab, Kontrolle auszuüben, erst über die Natur, dann über den Menschen. Sie könnte und könne als manipulative Weltsicht missbraucht werden, die zu Entfremdung und gesellschaftlicher Desintegration, zu moralischem Verfall und schließlich zu Totalitarismus führe.

In den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts wurde diese Kritik ins postmoderne Idiom übersetzt, zum Beispiel durch den Soziologen Zygmunt Bauman. Während Historiker wie Peter Gay weiter in der Aufklärung den glorreichen Anfang der Moderne sahen, wie so oft im neunzehnten Jahrhundert, ließ sich aus Sicht Baumans immer schwerer sagen, was denn die positive Seite der einst so bewunderten Aufklärung sein sollte.⁶ Ihm zufolge ist es schwierig, in dieser den Ausgangspunkt für einen Prozess der Befreiung zu finden, der fortlaufend Verbesserungen, «Fortschritt» genannt, zur Folge hat. Sowohl für ihn als auch vor ihm für Horkheimer und Adorno hatte die Aufklärung zwar positive, progressive Aspekte, aber am Ende waren ihre verhängnisvollen Konsequenzen wichtiger. Im Vergleich mit der französischen Aufklärung verlor die deutsche Aufklärung ihren noch verbliebenen Glanz erst recht. Oft stellte sich auch heraus, dass sie kaum dazu taugte, eine Epochen-schwelle zu begründen.

II.

Dies galt jedoch nicht für die deutsch-jüdische Geschichtsschreibung. Lange hielt man die Aufklärung für eine Zeit der jüdischen Erneuerung, in der die Juden aus dem Dunkel ins Licht traten, ein Neubeginn für ein ganzes Volk, das Ende von jahrhundertelanger

Unterdrückung. Die jüdische Geschichtsschreibung kennt gemeinhin keine Renaissance, und lange nahm sie die Periode der frühen Moderne nicht zur Kenntnis. Deshalb wurde die Position der Aufklärung als epochaler Wendepunkt lange nicht infrage gestellt, zumindest nicht im deutschsprachigen Mitteleuropa. Sie markierte für jüdische Historiker den Beginn einer modernen Ära.

Heinrich Graetz war der Erste, der die Aufklärung als Epochen-schwelle darstellte, und zwar im elften Band seiner groß angelegten *Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, die in den Jahren 1853–1875 erschien. Im Zentrum der jüdischen Aufklärung oder der Haskala, wie ihr hebräischer Name lautet, der sich auf Bildung und Gelehrsamkeit bezieht und nicht auf die Lichtmetapher, steht für Graetz der Philosoph Moses Mendelssohn. Graetz und viele, die seinem Vorbild folgten, kombinierten interne jüdische mit externen, meist deutschen historischen Entwicklungen, um einen markanten Wendepunkt etwa in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts nachzuweisen. Bis etwa hundert Jahre nach Graetz behielt dieser Wendepunkt seine zentrale Bedeutung, wenn auch mit anderen Schwerpunkten und mit der Einführung von einigen zusätzlichen Ereignissen.

Viel Beachtung schenken Historiker der Haskala. Eines der jüngeren Werke, die einen groß angelegten historischen Überblick im Zusammenhang mit anderen, parallel verlaufenden Bewegungen der religiösen und politischen Erneuerung jener Zeit bieten, hebt die Berliner Haskala besonders hervor: Christopher Clarks *Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600–1947*. Während Clark in der preußischen Geschichte vor allem die Monarchie und ihre Bürokratie in den Mittelpunkt stellt und die Philosophie oder die Entstehung einer aufgeklärten Gelehrtenrepublik in Preußen lediglich streift, beschreibt er die jüdischen Leistungen als intellektuell herausragend. Auch er unterstreicht die bedeutende Rolle von Moses Mendelssohn.⁷ Clark scheint der Ansicht beizupflichten, dass die

Juden, die damals bereits zu den Akteuren der neuen Wirtschaft gehörten, auch Interesse an allen Aspekten der bürgerlichen Kultur zeigten. Zur gleichen Zeit verlor die Elite der Rabbiner, geschwächt durch die Eingriffe des absolutistischen Staates, ihre exklusive Machtposition angesichts einer im Entstehen begriffenen jüngeren Führungsriege, die sich vorsichtig säkularisierte und im Allgemeinen gut ausgebildet war. Darüber hinaus schien die bürgerliche Gesellschaft, die sich in den verschiedenen deutschen Ländern langsam herausbildete, bereit zu sein, in gewissen Grenzen den «Eintritt» der Juden zuzulassen. Sowohl die jüdische als auch die deutsche Geschichte schienen einen Wandel zu erfahren, wobei Moses Mendelssohns Leben als geeignetes Modell für diesen zweifachen Wandel gesehen werden kann: für Deutschland als Ganzes ein Schritt aus dem Dunkel ins Licht und für die Juden ein Schritt aus der Isolation in die Integration. Ich möchte Clarks Ansatz insofern folgen, als ich ebenfalls mit Moses Mendelssohn beginne.

Der deutsch-jüdische Philosoph in spe wurde 1729 in Dessau geboren, weniger als 100 Kilometer von Berlin entfernt. Er erhielt eine streng orthodoxe talmudische Erziehung, wie es unter aschkenasischen Juden überall in Ost- und Mitteleuropa damals der Brauch war, und seine ungewöhnlichen intellektuellen Fähigkeiten zeigten sich offenbar schon sehr früh. Als er vierzehn Jahre alt war, kam der bescheidene bucklige Junge nach fünftägigem Fußmarsch, so will es die Legende, an die Tore der preußischen Hauptstadt. Von den Wächtern befragt, erklärte er, dass er «lernen» wolle, denn er hoffte, zu seinem verehrten Lehrer Rabbi David Fränkel zu kommen, der kurz zuvor zum Oberrabbiner Berlins ernannt worden war. Dem Landesgesetz gemäß erhielt er nur eine temporäre Aufenthaltsgenehmigung in der Stadt, in der er in der Tat lernte – mehr, als er zu hoffen gewagt hatte oder sich hatte vorstellen können. Es dauerte nicht lange, da war der junge Mendelssohn bereits regelmäßiger Gast in vielen vornehmen Häusern der reichen jü-

dischen Elite Berlins. Er vervollkommnete seine Kenntnisse der deutschen Sprache, lernte Griechisch und Latein, Englisch und Französisch und erweiterte seinen Lehrplan noch durch Mathematikunterricht. Besonders bewandert war er bald in der Philosophie, las Leibniz und vor allem Wolff, Shaftesbury, Locke und Voltaire. In einem nächsten Schritt übersetzte der junge Moses Rousseaues *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Bald darauf begann er, seine eigenen philosophischen Aufsätze zu veröffentlichen, auf Deutsch und auch auf Hebräisch.⁸

Zu Beginn der sechziger Jahre des achtzehnten Jahrhunderts, als Mendelssohn seine Rolle als Fürsprecher für verschiedene jüdische Gemeinden übernahm, gehörte er bereits zur gebildeten Elite Berlins. Er pflegte enge Kontakte zu Lessing, Nicolai und Gleim. 1763 gewann er den ersten Preis für einen philosophischen Aufsatz, der von der preußischen Königlichen Akademie der Wissenschaften verliehen wurde. Den zweiten Platz überließ er Immanuel Kant. Acht Jahre später wurde seine Aufnahme in die Akademie einstimmig, von all ihren Mitgliedern, befürwortet, dann jedoch mehrfach vom König blockiert, dem es offenbar zu weit ging, dass man einen Juden in dieser illustren Institution akzeptierte. Mendelssohn, bisweilen auch als der «deutsche Sokrates» bekannt, war inzwischen ein allseits anerkannter Philosoph, der erste Jude, der je diesen Status in Deutschland erreichte. Er war eine europäische Berühmtheit.

Diesen Erfolg könnte man als Zeichen für ein neues Kapitel in der jüdischen Geschichte verstehen oder sogar als Beginn einer neuen Ära für Preußen. Die Parallelität von jüdischer und preußischer Geschichte erscheint durch ein späteres, recht symbolhaftes Ereignis noch zwingender. Die *Berlinische Monatsschrift*, eine der neuen bürgerlichen Zeitschriften, in denen Themen von öffentlichem Interesse und allgemeiner Bedeutung behandelt wurden,

veröffentlichte 1784 in ihren Herbst- und Winterausgaben erst Mendelssohns und dann Kants Antwort auf die von den Herausgebern der Zeitschrift gestellte Frage: «Was ist Aufklärung?»⁹ Das Thema wurde unter den Mitgliedern der *Berliner Mittwochsgesellschaft*, deren Sprachrohr diese Zeitschrift war, heiß diskutiert. Es handelte sich um einen Wettbewerb, an dem sich die besten Köpfe des ganzen Landes beteiligten. Die Frage war gewiss nicht einfach, besonders angesichts der königlichen Zensur, die überall in Preußen immer noch schwer auf den wissenschaftlichen Publikationen lastete. Dadurch gerieten die beiden Finalisten Kant und Mendelssohn in hoffnungslose Widersprüche. Beide hatten die Absicht, die Missstände ihrer Zeit zu kritisieren, doch sie konnten die Schwächen des derzeitigen Regimes nicht attackieren. Beide wollten Vorurteile, Aberglauben und Fanatismus bekämpfen, achteten jedoch sorgfältig darauf, die gesellschaftliche Ordnung nicht zu gefährden. Mendelssohn bemühte sich, zwischen der Aufklärung und ihren gebräuchlichsten Synonymen, nämlich Bildung und Kultur, zu unterscheiden. Kant versuchte, zwischen privater und öffentlicher Vernunft unter den Bedingungen des Absolutismus zu unterscheiden. Beide suchten nach Wegen, die freie Meinungsäußerung beziehungsweise die von Mendelssohn so hoch geschätzte Gewissensfreiheit zu propagieren, ohne das herrschende Machtgefüge zu gefährden. In der Tatsache, dass beide ihre Argumentation knapp fünf Jahre vor der Revolution in Frankreich entfalteten, die für alle Zeiten genau diese Ordnung erschüttern sollte, zeigte sich die mangelnde Kraft der deutschen Aufklärung, wenn nicht gar ihr Täuschungspotential. Wider Willen demonstrierten beide ihren Konservatismus, ihr unverbrüchliches Festhalten am Ancien Régime, wie so viele überall in Europa damals, doch vielleicht am sichtbarsten in Deutschland.

Es ist leicht, die Unterschiede zwischen Mendelssohns und Kants Herangehensweise zu zeigen. Kants Einleitungssatz, oft von

Zeitgenossen und späteren Kommentatoren zitiert, versetzt uns elegant von der praktischen in die theoretische Sphäre. «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit», schreibt er. «Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung», folgert er. Enttäuschend ist es nun, zu sehen, wie sich der Autor der *Kritik der reinen Vernunft* schnell wieder in die Sphäre der Praxis zurückzieht und sich in die qualvolle Anstrengung verstrickt, eine Erklärung dafür zu finden, warum der Vernunft nicht freie Hand gewährt werden dürfe. Nach seinem profunden, ja poetischen Ausgangspunkt geht Kant über zu dem, was die Berliner Mitglieder der Mittwochsgesellschaft, eine Mischung von Gelehrten und einigen hochrangigen Beamten, für die er diesen Aufsatz geschrieben hatte, interessierte. Tatsächlich folgten auf den Aufsatzwettbewerb wochenlange Debatten über Zensur und verschiedene Vorschläge für eine Rechtsreform. Bezeichnenderweise standen die Gefahren einer «zu weit gehenden Aufklärung» im Zentrum ihrer im Geheimen diskutierten Bedenken. Sie suchten nach einer Möglichkeit, die Aufklärung zu fördern und gleichzeitig zu begrenzen, ihre Grenzen so zu definieren, dass die öffentliche Ordnung gewahrt blieb und die ihrer Meinung nach negativen Auswirkungen auf die Gesellschaft verhindert würden.¹⁰

Kant entsprach dem genau und trat für absolute Gedanken- und Redefreiheit in der Öffentlichkeit ein, während er vollen Gehorsam bei der Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten forderte, die er der von ihm so benannten Privatsphäre zuordnete. Der öffentliche Gebrauch der Vernunft, schrieb er, müsse immer frei sein, um die Aufklärung unter den Menschen zu verbreiten. Der private Gebrauch derselben Vernunft müsse jedoch zugunsten der Gesellschaft beschränkt werden.

Mendelssohn begann dagegen mit dem Versuch, die Unterschiede zwischen den Begriffen «Aufklärung», «Bildung» und «Kul-

tur» klarzustellen, aber da er, wie Kant, unter dem Druck stand, die *Grenzen* der Aufklärung aufzuzeigen, bestand er auf der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen dem Menschen «als Mensch» und dem Menschen «als Bürger». Er fuhr fort mit der Definition der Wahrheiten, die dem Menschen als Mensch vermittelt, und denen, die dem Menschen als Bürger *nicht* vermittelt werden sollten. Beide versuchten das Gleiche: Sie strebten nach einer Aufklärung, die nicht zu weit ging, und nach einem Gebrauch der Vernunft, der die bestehende Ordnung nicht gefährdete. Die Mitglieder der Mittwochsgesellschaft waren hinreichend aufgeklärt, um die Beiträge beider Autoren ernst zu nehmen und Mendelssohns Jüdischsein zu ignorieren. Damals war Mendelssohns Text «Jerusalem» über das Wesen des Judentums gerade erschienen, und die öffentliche Kontroverse über seine eventuelle Konversion war weder vergessen noch abgeschlossen.

Drei Jahre vor den Aufklärungsthesen von Kant und Mendelssohn war 1781 Christian Wilhelm Dohms Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* erschienen. Dazu angeregt hatte ihn Mendelssohn, indem er ein Hilfesuch bedrängter elsässischer Juden weiterleitete. Als preußischer Bürokrat und an vielem interessierter Aufklärer nahm Dohm sich der Aufgabe mit großem Enthusiasmus an. Er schrieb eine ausführliche Geschichte der Juden und zeigte, was er als ihr Leid und Elend betrachtete. Er erklärte Eigenheiten der Juden, die ihn offensichtlich abstießen, aus ihrem historischen Werdegang sowie den rechtlichen und sozialen Bedingungen, unter denen sie zu leben gezwungen waren. Seine Überzeugung war, dass die Juden durch eine Änderung dieser Bedingungen in einem aufgeklärten Staat produktive Bürger werden könnten, und unterstützte daher ihr Recht auf volle Gleichberechtigung.

Überall diskutierte man jetzt Fragen der religiösen Aufklärung. Doch nicht Mendelssohn, sondern Kant stellte sie in seinem Auf-

satz in den Mittelpunkt. Mendelssohn sparte diese Seite des Problems, wahrscheinlich absichtlich, ganz aus. Aber auch wenn er die religiöse Aufklärung in seiner Schrift von 1784 nicht direkt ansprach, so muss sie ihn doch sehr beschäftigt haben und ebenso seine jüdischen und nichtjüdischen Leser. Mendelssohn nahm eine gemäßigte Position ein, wenn er sich zur Aufklärung im Allgemeinen und zur Haskala äußerte. Das macht ihn, wie Graetz später folgerte, zu der Person, die sich dazu eignete, einen Neubeginn für die jüdische Geschichte zu markieren. Könnte er diese Rolle auch für die deutsche Geschichte einnehmen?

Genau zweihundert Jahre nach den Aufklärungsschriften von Kant und Mendelssohn erschien 1984 ein Aufsatz von Michel Foucault mit demselben Titel: «Qu'est-ce que les Lumières?» – «Was ist Aufklärung?», in dem man immer noch ein Echo der Nähe zwischen Kant und Mendelssohn vernehmen kann. «Mit den zwei in der *Berlinischen Monatsschrift* publizierten Texten», schrieb Foucault 1984, «erkennen die deutsche Aufklärung und die jüdische Haskala, dass sie zur selben Geschichte gehören.» Und während wir den Schluss des Satzes vielleicht zu Recht infrage stellen könnten, in dem Foucault behauptet, dass beide versuchten, «den gemeinsamen Prozeß zu bestimmen, aus dem sie hervorgegangen sind», und die Ankündigung eines «gemeinsamen Schicksals» annahm, so könnte man doch seiner Schlussfolgerung zustimmen: «Wir wissen heute, zu welchem Drama dies führen sollte.» Ihm zufolge ist es ein gemeinsames Drama, das deutsche und jüdische Geschichte für eine unabsehbare Zukunft miteinander verband und zurückreichte bis zur Aufklärung.¹¹ Dies scheint mir ein guter Ausgangspunkt für eine deutsche Geschichte aus jüdischer Sicht zu sein.

III.

Wenn die deutsche Aufklärung und die jüdische Haskala zur selben Geschichte gehören, dann ist es gewiss nicht falsch, den Ausgangspunkt der einen auch für die Erzählung der anderen zu nehmen. So können die moderne deutsche Geschichte und die moderne jüdische Geschichte zum selben Zeitpunkt beginnen. Dies ist jedoch immer wieder infrage gestellt worden. Die Kritik von jüdischer Seite kam zuerst von Historikern, die es vorzogen, die Betonung auf die Geschichte der osteuropäischen Juden zu legen und nicht primär auf die Juden in Deutschland. Eine Generation nach Graetz bezog Simon Dubnow die Juden in Russland in die Erzählung ihrer deutschen Glaubensgenossen mit ein. Im Rahmen seines übergreifenden Ansatzes zog er es vor, mit der Inkraftsetzung der Gleichberechtigung der Juden während der Französischen Revolution zu beginnen. Seiner Ansicht nach war *dies* der entscheidende Schritt zur jüdischen Moderne überall in Europa, im Osten und im Westen. Für andere, besonders für diejenigen, die im frühen zwanzigsten Jahrhundert national dachten, aber früher auch für viele osteuropäische Maskilim (Aufklärer), galt Mendelssohn oft als Stimme der Assimilation und daher eher als ein Zeichen für den Niedergang als für die Erneuerung. Sie sahen in der bürgerlichen Gleichstellung keine schöne neue Welt, sondern vielmehr das Ende des jüdischen Stolzes und den Beginn der Auflösung einer jahrhundertalten eigenständigen jüdischen Identität. Es gab und gibt vor allem heute jüdische Historiker, die den Wandel zur Moderne unabhängig von Mendelssohn datieren wollen. Jacob Katz zum Beispiel betonte den Zusammenbruch der traditionellen jüdischen Gesellschaft während der letzten beiden Dekaden des achtzehnten Jahrhunderts und leitete damit eine neue Erzählung der deutsch-jüdischen Geschichte ein, allerdings keine positive und verheißungsvolle. Andererseits beginnt er in einem früheren Buch den «Weg

der jüdischen Gesellschaft in die Moderne» am Ende des Mittelalters.¹² 1985 beschrieb Jonathan Israel in seinem Werk *European Jewry in the Age of Mercantilism* einen Prozess des Niedergangs, den er für Juden und das Judentum im ganzen achtzehnten Jahrhundert für charakteristisch hielt, während David Ruderman die Geschichte einer umfassenden Transformation jüdischen Lebens im achtzehnten Jahrhundert erzählt, ohne das Paradigma von Erneuerung und Fortschritt überhaupt einzubeziehen.¹³ Außer Ruderman wären auch die Historiker Jonathan Hess und David Sorkin zu nennen, die es sich erneut zur Aufgabe machten, einen Wendepunkt sowohl für die deutsche als auch für die deutsch-jüdische Geschichte in der Frühen Neuzeit zu sehen.¹⁴

Doch schon die Maskilim, die jüdischen Aufklärer, sahen sich als Repräsentanten eines neuen Zeitalters. Moses Mendelssohn hat die Haskala bei den Juden möglicherweise nicht sehr aktiv über ein erstes Stadium hinaus vorangetrieben. Andere waren in dieser Hinsicht aktiver, zum Beispiel Naphtali Herz Wessely oder Isaac Abraham Euchel. An Mendelssohns Lebensgeschichte werden, wenn vielleicht auch nur symbolisch, Potential und Begrenzungen dieses Neubeginns sichtbar, für Juden wie für Nichtjuden.

Mendelssohns Ruhm wuchs in den sechziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts beträchtlich. Als das Jahrzehnt zu Ende ging, traf sich die aufgeklärte Gesellschaft in seinem Berliner Salon in der Spandauer Straße 68. Die Besucher kamen aus ganz Deutschland und aus dem Ausland. Zu dieser Zeit ging er ausgiebig auf Reisen, pflegte umfangreiche Briefkontakte und veröffentlichte philosophische Aufsätze. Er war hoch beschäftigt. Seine Leistungen aber können seine Enttäuschungen nicht überdecken. Shmuel Feiners Mendelssohn-Biographie geht darauf ausführlich ein, und ich stütze mich im Folgenden auf seine Darstellung. Demnach begann Mendelssohns Karriere als Polemiker auf nichtjüdischer Bühne mit einer Replik auf eine negative Rezension von Lessings frühem

Theaterstück *Die Juden*. Verfasst hatte sie Johann David Michaelis, der Theologe der Universität Göttingen, dem wir schon begegnet sind. Mendelssohn war verletzt. Er konnte nicht fassen, dass mitten im aufgeklärten Deutschland derart tief sitzende Vorurteile gegen Juden lebendig waren. Später jedoch tauchten diese Vorurteile immer wieder auf, oft gerade dann, wenn er es am wenigsten erwartet hatte. Er war ein zutiefst optimistischer Philosoph, doch er wurde immer wieder bitter enttäuscht.

Vielleicht traf ihn die folgende Episode am heftigsten: Ein gelegentlicher Gast im Hause Mendelssohn war Johann Caspar Lavater, ein Geistlicher aus Zürich, der für seine Studien zur Physiognomie berühmt wurde. Mendelssohn hatte offenbar im privaten Gespräch ihm gegenüber seinen grundsätzlichen Respekt vor dem Christentum geäußert. Kurz darauf veröffentlichte Lavater seine Übersetzung eines Buchs seines französischen Kollegen Charles Bonnet: *Untersuchung der Beweise für das Christentum*. Er widmete es überraschenderweise niemand anderem als seinem jüdischen Freund und forderte ihn auf, Bonnets Ausführungen zu widerlegen oder sie zu akzeptieren und zu konvertieren. Mendelssohn fühlte sich verletzt, verraten, in die Ecke gedrängt und gezwungen, gegen seinen ausdrücklichen Wunsch seinen Glauben zu verteidigen. Da er dennoch meinte antworten zu müssen, wies er die missionarische Schwärmerei Lavaters offen zurück und bestand auf seinem Recht, Jude zu bleiben. Darüber hinaus entschied sich Mendelssohn nun, das Judentum als diejenige Religion zu verteidigen, die sich durch Toleranz auszeichne und im Einklang mit den Erfordernissen des modernen Staates stehe. Sie sei eine wahre «Naturreligion» – oder «Vernunftreligion», wie man es damals auch ausdrückte –, gerechtfertigt durch das providentielle Prinzip der Verschiedenheit und besonders passend für das Leben in einem aufgeklärten Staat.¹⁵

Toleranz wurde seitdem zum Hauptthema fast aller Veröffentlichungen Mendelssohns. Negative Einstellungen gegenüber Juden

und dem Judentum, sogar unter seinen aufgeklärten Freunden, diverse Ritualmordlegenden überall in Europa und weitverbreitete Vorurteile gegenüber ihrem Leben und ihren Gebräuchen – all das erschütterte seinen ursprünglichen Glauben daran, dass sich eine vernunftgeleitete Menschlichkeit durchsetzen werde.

Lavater ließ seinen missionarischen Eifer nicht nur Mendelssohn angedeihen. Er beabsichtigte sogar, an Rousseau heranzutreten, und später wandte er sich an Goethe, der den Erfinder der Physiognomie sehr schätzte, aber seine missionarischen Bemühungen mit leichter Hand abtat. Für Mendelssohn waren dies verstörende Entwicklungen. Die Tatsache, dass sich Charles Bonnet selbst wie auch viele seiner aufgeklärten Bekannten in und außerhalb von Berlin privat und öffentlich von Lavater distanzieren, verhinderte nicht, dass der weise Jude körperlich und mental erkrankte und sich für eine Reihe von Jahren aus der Öffentlichkeit zurückzog. Auch die Lektüre von Christian Wilhelm Dohms 1781 veröffentlichtem Buch *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* konnte ihn nicht beruhigen. Obwohl Mendelssohn selbst diese Schrift angeregt hatte, konnte er seine Verstörung nicht verbergen. Er war damals mit einem Vorwort für eine Übersetzung eines englischen Traktats aus dem siebzehnten Jahrhundert, «*Vindiciae Judaeorum*», von Menasse Ben Israel, einem sephardischen Drucker, Autor und Diplomaten, befasst. Diesen Text nutzte er, um seine Irritation über Dohms Argumentation darzustellen. Er räumte ein, dass Dohm einen wichtigen Schritt vorwärts getan habe, besonders indem er «in dem Menschen nur den Menschen» betrachte, wie er es hier ausdrückte. Doch in diesem Buch gab es Passagen, die seine Kritik herausforderten. Aus Mendelssohns Sicht war Dohms Beschreibung des zeitgenössischen Judentums inakzeptabel. Seine Unterstellung, Juden pflegten sinistre Gebräuche und eine rückständige Kultur, führten nur dazu, so Mendelssohn, alte Vorurteile zu reaktivieren, statt sie klar zu widerlegen. Er bestand darauf, dass

ihre Gleichstellung als Bürger nur auf den Prinzipien des Rechts basieren müsse, sie sei keine Gratifikation für «gutes Benehmen».

Mendelssohn war lange verzweifelt und deprimiert. Trotz aller Anstrengungen, meinte er, gelinge es der Aufklärung nicht, die Menschen von der «Barbarei» zu befreien, besonders vom tief sitzenden generationenalten Judenhass. Im Mittelalter wurden Juden zur «unnützen Last der Erde» erklärt, allein deshalb, weil sie keine Christen waren. Das reichte, um «dem verworfenen Scheusale alle Greuel anzudichten» und dem «Haß und der Verachtung aller Menschen» auszusetzen. Im Zeitalter der Aufklärung beschuldigte man die Juden, sie seien nicht reif für die Staatsbürgerschaft, sie könnten weder der Kunst noch der Wissenschaft angemessen dienen und nicht einmal einen nützlichen Beruf ausüben. «Man bindet uns die Hände», fasste Mendelssohn zusammen, «und macht uns zum Vorwurfe, dass wir sie nicht gebrauchen.» Voller Ironie fügte er hinzu: «Vernunft und Menschlichkeit erheben ihre Stimme umsonst; denn graugewordenes Vorurtheil hat kein Gehör.»¹⁶

IV.

Mendelssohn gelang es, wieder Mut zu fassen, während andere, die vielleicht nie so viel erhofft hatten wie er, ihre Hoffnungen nie ganz fallen ließen. In Dohms Buch spiegelte sich eine typische Mischung aus aufgeklärtem Denken und bürokratischem Etatismus. Es ging vor allem darum, vorsichtig den preußischen Staat zu reformieren. Der Text schien jedoch eine positive Botschaft für die Juden selbst und auch für jene, die deren Forderung nach Gleichberechtigung unterstützten, zu beinhalten. In weiten Kreisen wurde man sich immer mehr bewusst, dass Toleranz allein nicht ausreichte. Oft wurde darin lediglich ein Mittel gesehen, um Konversionen durchzusetzen, und das galt nicht nur für Schwärmer wie Lavater. Christliche und jüdische Stimmen riefen nun stattdessen nach Rechts-

ansprüchen, nach einer Maßnahme der Politik statt nach einer Tugend, auf die man sich nicht verlassen konnte. Es gab aber auch viele, die Einwände gegen derartige Maßnahmen erhoben. Da waren Juden, die den Verlust von Gemeindeprivilegien und den Einfluss von zu vielen gefährlichen modernen Ideen befürchteten, und Deutsche, die sich von jeher oder auch neuerdings dagegen wehrten, Juden unmissverständlich Rechte zu gewähren, die deren Gleichberechtigung nicht nur in mehr oder weniger begrenzten Bereichen der Gesellschaft, sondern auch in einem reformierten modernen Staat festlegten.

Interessanterweise war es wiederum der Göttinger Theologe Michaelis, der aus dem Lager der Christen den schärfsten Widerspruch gegen Dohms Vorschläge formulierte. Nach seiner harschen Kritik von Lessings Stück *Die Juden* war er von Mendelssohns frühen philosophischen Werken beeindruckt, und mehrere Jahre lang führten die beiden einen freundschaftlichen Briefwechsel. Doch nun kam bei Michaelis der alte Widerstand gegen jedwede Integration der Juden in die deutsche Gesellschaft, erst recht gegen ihre Gleichberechtigung, mit Macht wieder zum Vorschein. Aufgrund ihrer Religion, schrieb er in einer Replik auf Dohm, könnten Juden niemals treue, verlässliche Staatsbürger werden. Vor allem die Tatsache, dass sie sich selbst als eigenständige Nation definierten, stehe einer Gleichstellung im Weg.¹⁷ Michaelis' Argumente gegen Dohm führten dazu, dass sich bei Mendelssohn im späteren Alter der Pessimismus verfestigte: Die Toleranzpredigten und Toleranzbekenntnisse der aufgeklärten Christen, ob Katholiken oder Protestanten, erwiesen sich als bloßer Schein, denn die alten Vorurteile waren mächtiger. Wie auch immer man für die Gleichberechtigung der Juden argumentierte, die Vorurteile waren stärker, hartnäckig und starr.

Was die Situation für Mendelssohn zusätzlich erschwerte, war, dass Intoleranz zwischen verschiedenen jüdischen Gemeinden zum