



Herausgegeben von Cord-Friedrich Berghahn |
Mirko Przystawik | Katrin Keßler | Ulrich Knufinke

Israel Jacobson

1768–1828

Studien zu Leben, Werk und Wirkung

Wallstein

Israel Jacobson (1768-1828)
Studien zu Leben, Werk und Wirkung

VERÖFFENTLICHUNGEN
DER HISTORISCHEN KOMMISSION FÜR NIEDERSACHSEN
UND BREMEN

315

zugleich

SCHRIFTEN DES ISRAEL JACOBSON NETZWERKS



Israel Jacobson

(1768 – 1828)

Studien zu Leben, Werk und Wirkung

Herausgegeben von
Cord-Friedrich Berghahn,
Mirko Przystawik,
Karin Keßler und Ulrich Knufinke



WALLSTEIN VERLAG

Gefördert mit Hilfe von Forschungsmitteln des Landes Niedersachsen
und der Richard-und-Dietrich-Moderhack-Stiftung in der STIFTUNG NIEDERSACHSEN

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

© Wallstein Verlag, Göttingen 2022
www.wallstein-verlag.de

Vom Verlag gesetzt aus der Stempel Garamond
Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf
Umschlagbild: G.F.A.Schöner, Porträtstudie von I. Jacobson, Berend Lehmann Mu-
seum für jüdische Geschichte und Kultur, Halberstadt
Lithografien: Schwab Scantechnik, Göttingen
ISBN (Print) 978-3-8353-5145-5
ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-4824-0

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	7
CORD-FRIEDRICH BERGHAHN	
Jüdische Modernisierungserfahrungen zwischen Früher Neuzeit und Haskala. Zur Vorgeschichte der Reformen Israel Jacobsons	15
MICHELLE STOFFEL	
Die »bürgerliche Verbesserung der Juden«. Ein ambivalenter Topos im deutschsprachigen Diskurs um die Emanzipation der Juden (1781-1848).	29
JULIUS H. SCHOEPS	
Tradition und Reform im Judentum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts	55
MICHAEL A. MEYER	
Who was Israel Jacobson? Historians Present Conflicting Views	67
JOACHIM FRASSL	
Die Porträts Israel Jacobsons	73
WALTER HOMOLKA	
»Haben wir nicht alle einen Vater?« Israel Jacobson und die Gleichstellung der Religionen im Zeichen der rationalen Theologie	87
CARSTEN WILKE	
Von Paris nach Kassel. Israel Jacobson und die Reform des Rabbinats im napoleonischen Machtbereich	101
UTA LOHMANN	
»Gottesverehrung im Tempel der Israeliten«. Israel Jacobsons Interaktion mit der (Berliner) Haskala und die Genese der emotionalen religiösen Rede.	131
ANDREAS BRÄMER	
»Wir leben jetzt in einer Zeit der Assoziationen ...«. Zu den Anfängen der Selbstorganisation jüdischer Religions- und Elementarlehrer in Preußen	155

MIRKO PRZYSTAWIK

Toraschrein oder Kanzelaltar?

Der Baldachin des Jacobstempels in Seesen 175

BIRTE ROGACKI-THIEMANN

Israel Jacobson und das Kloostergut Wöltingerode 187

HANS-CHRISTOF HAAS

Das Wohn- und Geschäftshaus des Salomon Jandorf in Marktbreit.

Ein Kontorhaus aus der Zeit der jüdischen Emanzipation

im historisch-topografischen Vergleich 205

MIRIAM BISTROVIC

»Kein Teufel(!) soll Sie hier wegbringen«.

Die Sammlungen Ehrenberg im Archiv des Leo Baeck Instituts

als biografische Quellen 227

GUNTHER KÜHNE

Die Ausstrahlung der deutsch-jüdischen Reformbewegung

des 19. Jahrhunderts auf das US-amerikanische Judentum. 241

ISMAR SCHORSCH

Einigkeit in Uneinigkeit. Die Entstehung

der jüdischen Einheitsgemeinde in Deutschland auf lokaler Ebene 253

Personenregister 261

Vorwort der Herausgeber

I

Der vorliegende Band versammelt die Beiträge einer internationalen Konferenz, die im Oktober 2018 an der Technischen Universität Carolo Wilhelmina zu Braunschweig, im Braunschweigischen Landesmuseum, in der Moses Mendelssohn Akademie zu Halberstadt, im Städtischen Museum Seesen, im Jacobson-Haus Seesen und in der St. Andreas-Kirche in Seesen stattfand. Ihr Anlass war der 250. Geburtstag Israel Jacobsons. Organisiert wurde die Tagung von der an der TU Braunschweig beheimateten Bet Tfila – Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa, dem Institut für Germanistik der TU Braunschweig, der Moses Mendelssohn Akademie Halberstadt und dem Israel Jacobson Netzwerk. Ziel der Tagung war eine Neubewertung der lange von der Wissenschaft wie der Geschichtsschreibung marginalisierten Figur Israel Jacobsons vor dem Hintergrund der ausgesprochen lebendigen neueren judaistischen und kulturgeschichtlichen Forschung. Mit dem vorliegenden Band existiert nun erstmals eine umfassende wissenschaftliche Publikation zu Jacobson, die entscheidende Aspekte seines Lebens und Wirkens beleuchtet und zugleich Schlaglichter auf die Wirkungsgeschichte der von ihm angestoßenen Reformen wirft.

Israel Jacobson, geboren am 17. Oktober 1768 in Halberstadt, wurde als Bankier und Rabbiner in Braunschweig zu einer der führenden Persönlichkeiten auf dem Weg zur Gleichberechtigung der Juden und zum Vorkämpfer der jüdischen Reformbewegung im Gefolge der jüdischen Aufklärung (Haskala). Die von ihm und seinen Mitstreitern vorangetriebene Bildungsreform, für die er mit der Gründung einer jüdischen Freischule in Seesen eine bis ins 20. Jahrhundert tätige Bildungsanstalt schuf, avancierte zum Ausgangspunkt der Teilhabe von Juden an der bürgerlichen Gesellschaft. Jacobsons Reform des jüdischen Gottesdienstes, die er im Seesener Jacobstempel umsetzte, schuf die Grundlagen für die bis heute in aller Welt praktizierten und diskutierten Ideen des Reformjudentums. Als Philanthrop, Mäzen und Stifter ließ er aber auch die nicht-jüdische Bevölkerung an seinem Aufklärungswerk teilhaben. Als Israel Jacobson 1828 in Berlin starb, hatte in den Beziehungen zwischen Juden und Nicht-Juden ein grundsätzlicher Wandel eingesetzt, dessen Wirkungen bis in die Gegenwart verfolgt werden können.

II

Trotz seiner herausragenden Rolle nicht nur in der deutsch-jüdischen Geschichte sind die Person und das Vermächtnis von Israel Jacobson in vielen Aspekten bis heute kaum erforscht. Die Konferenz hatte daher das Ziel, den aktuellen Wissensstand zu Israel Jacobson, seinem Umfeld und seiner Wirkung zu präsentieren und Fragestellungen, Methoden und Ziele zukünftiger Forschung genauer zu umreißen. Strukturiert waren die Gespräche im Herbst 2018 in die folgenden Panels: 1. Haskala, Hofjudentum und aufgeklärter Absolutismus; 2. Aspekte der Biografie; 3. Israel Jacobson als Rabbiner; 4. Reformbewegung und Architektur; 5. Israel Jacobson und die Modernisierung der jüdischen Erziehung; 6. Israel Jacobson und Halberstadt: Tradition und Reform; 7. Aufklärung, Bildung, Gleichberechtigung: Israel Jacobson und seine Wirkungen bis in die Gegenwart.

Auch der nun vorliegende Band ist dieser Gliederung verpflichtet. Um ihn jedoch nicht allzu kleinteilig erscheinen zu lassen, haben wir uns entschlossen, die Beiträge unter den allgemeineren Begriffen *Leben*, *Werk* und *Wirkung* zu publizieren – damit verbunden ist der Anspruch, mit diesem Buch ein Handbuch vorzulegen, das als Fundament aller weiteren Jacobson-Forschung dienen kann. Aus diesem Grund auch haben wir den methodischen Ansatz des Bandes bewusst offen und konkret gelassen.

In seinem eröffnenden Aufsatz *Jüdische Modernisierungserfahrungen zwischen Früher Neuzeit und Haskala* geht Cord-Friedrich BERGHAWN in die Vorgeschichte der jüdischen Selbstemanzipation zurück. Am Beispiel der gegenstrebigen Bewegungen des Sabbatianismus und der Konfessionalisierung, aber auch an sozial- und minderheitengeschichtlichen Beobachtungen zwischen Früher Neuzeit und Aufklärung rekonstruiert er das Kaleidoskop zentrifugaler Kräfte, in deren Spannungsfeld sich um 1750 die Haskala konstituierte. Im Anschluss an Berghahn verfolgt Michelle STOFFEL die öffentliche Debatte, die sich nach dem Erscheinen von Christian Wilhelm DOHMS Buch *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781/83) entspannt. Die öffentlichen Voten gingen, wie Stoffel rekonstruiert, weit auseinander und reichten von der Forderung nach völliger Gleichberechtigung der Juden bis hin zu ihrer Auslöschung. Neben die vielfältigen, im Kern aber konsensuellen Assimilationserwartungen von außen traten darüber hinaus Selbstanforderungen aus dem Judentum selbst, die sich im Wirken Israel Jacobsons sehr deutlich zeigten: Umfassende Bildung, die Kenntnis deutscher Sprache sowie der stete jüdisch-christliche Austausch sollten Juden befähigen, an der bürgerlichen Gesellschaft teilhaben zu können.

Julius H. SCHOEPS' Überlegungen über *Tradition und Reform im Judentum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts* nehmen den geschichtlichen Faden dort auf, wo Stoffel ihn fallen ließ. Im Anschluss an die erste und zweite Generation der Haskala, so Schoeps, differenzierte sich das Tableau jüdischer Reformen schnell aus. Am Beispiel der Reformen David Friedländers und Israel Jacobsons, aber auch an dem der verschiedenen Gruppierungen jüdischer Reformen zwischen Haskala und Wissenschaft des Judentums skizziert Schoeps die Entwürfe jüdischer Identität im langen 19. Jahrhundert. Wie komplex Zuschreibungen und Einordnungen in diesem Tableau jüdischer Identitäten sind, demonstriert Michael M. MEYER am Beispiel der Jacobson-Bilder in der Geschichtsschreibung. Dabei untersucht Meyer zunächst die Darstellungen der jüdischen Geschichte von Isaac Marcus Jost, Heinrich Graetz, Simon Dubnow und Raphael Mahler und nimmt dann auch die historiografischen Arbeiten über die Reformen des Judentums aus der Feder von Immanuel Heinrich Ritter, Emanuel Schreiber, Simon Bernfeld, David Philipson und Caesar Seligmann in den Blick. Am Ende seiner Sichtung dieser historischen Kartierungen thematisiert Meyer Heinrich Schnee, der kein jüdischer Historiker war und der Jacobson vorwiegend in seiner historischen Rolle als *Finanzrat* beurteilt. Den schriftlichen Zeugnissen folgen dann die bildlichen: Joachim FRASSLS Aufsatz widmet sich den Porträts, die wir von Jacobson kennen. Er leistet damit einen wichtigen Beitrag zu einer noch zu schreibenden Imagologie des modernen Judentums und zeigt, wie sich im Falle Israel Jacobsons private und öffentliche Ikonografie auf komplexe Art und Weise durchdringen.

Gleich drei Aufsätze nehmen den Rabbiner und religiösen Reformen Jacobson in den Blick. Zunächst konturiert Walter HOMOLKA *Israel Jacobson und die Gleichstellung der Religionen im Zeichen der rationalen Theologie*. Dabei widerlegt er den in der Forschung oft anzutreffenden Vorwurf, Jacobson habe das Judentum einer unreflektierten Assimilation an das evangelische Umfeld der christlichen Gesellschaftsmehrheit preisgegeben. Homolkas These geht vielmehr dahin, dass sich jüdisches und protestantisches Denken für einen kurzen Moment in der Geistesgeschichte des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts annäherten, und zwar durch die rationale Theologie und ihren Fokus auf einen ethischen Monotheismus. Sie verwandelte das Denken beider Religionen gleichermaßen, bis Schleiermachers Kulturprotestantismus die evangelische Theologie auf einen Kurs brachte, der sie dem Judentum wieder entfremdete. Israel Jacobsons Wirken dagegen, so Homolkas Fazit, machte die rationale Theologie zu einer starken Denkrichtung im Judentum des 19. und frühen 20. Jahrhunderts.

Carsten WILKE fokussiert auf die praktische Dimension des religiösen Wirkens von Israel Jacobson. In seinem Beitrag untersucht er Jacobsons religiöse Reformen im napoleonischen Machtbereich. Wilkes umfangreiche und durch grundlegende Quellenarbeit gestützte Studie zeigt Jacobson als klugen und pragmatischen Politiker, dessen reformerisches Interesse sich nicht nur auf die Inhalte, sondern auch auf die Strukturen richtete. Dabei stand dem deutschen Reformers stets das Bild der Französischen Revolution und der in ihrem Fahrwasser erreichten Emanzipation der Juden vor Augen. Wilkes Studie – der in einem dokumentarischen Anhang bislang unveröffentlichte Dokumente beigegeben sind – ist so auch ein Beitrag zum deutsch-französischen Kulturtransfer.

Uta LOHMANNs Aufsatz über *Israel Jacobsons Interaktion mit der (Berliner) Haskala und die Genese der emotionalen religiösen Rede* richtet den Blick auf innerjüdische Transformationsprozesse. Ausgehend von der Bedeutung, die Moses Mendelssohns religiöser und religionsphilosophischer Einfluss für das Denken Jacobsons hatte, rekonstruiert sie die Wechselwirkungen zwischen Haskala und den Jacobson'schen Reformen. Dabei zeigt sie detailliert, wie das neue jüdische Genre der emotionalen deutschen Predigt, der religiösen Tempel-Rede, sowohl aus der pädagogischen Schulpraxis als auch aus den deutschen Übersetzungen der hebräischen Bibel durch die Berliner Maskilim entstand. Jacobson, so das Ergebnis von Lohmanns Untersuchung, nimmt hinsichtlich der Popularisierung und Institutionalisierung der emotionalen Rede in den Reformtempeln des frühen 19. Jahrhunderts eine herausragende Rolle ein und trug so zur Realisierung von Mendelssohns gottesdienstlicher Utopie bei.

Andreas BRÄMERS Ausführungen *Zu den Anfängen der Selbstorganisation jüdischer Religions- und Elementarlehrer in Preußen* führen in die Zeit nach Jacobsons aktivem Wirken. Mit der 1825 von Alexander Haindorf initiierten Jüdischen Lehrerbildungsanstalt in Münster setzt ein Prozess der Selbstorganisation jüdischer Pädagogen ein, der in zweifacher Hinsicht interessant ist: Zum einen verdeutlicht er die Reformdynamik der ersten Jahrhunderthälfte, zum anderen ist er ein Beleg für die nach wie vor schlechtere Stellung jüdischer Lehrer in der Gesetzgebung und im Selbstverständnis des preußischen Kultusministeriums. Die Versuche jüdischer Lehrervereine, Fragen der Emanzipation in den Vordergrund zu stellen, nahm die Obrigkeit allenfalls zur Kenntnis, ohne aber von der Privilegierung der christlichen Konfessionen abzurücken. Auch die Vorstöße in Richtung einer größeren Autonomie bei der Rekrutierung des Lehrernachwuchses und deren Prüfungsverfahren wurden weitgehend abgeblockt. Dennoch, so Brämer, darf man den Wert der vielfachen Bemühungen um die Selbstorganisation jüdischer Lehrer nicht

verkennen, denn in diesen Verhandlungen hat sich ein neues Bewusstsein für die eigene Sache und die eigene Artikulationsfähigkeit entwickelt.

Mirko Przystawik, Birte Rogacki-Thiemann und Hans-Christof Haas loten die architekturgeschichtlichen Kontexte Jacobsons aus. Zunächst diskutiert PRZYSTAWIK den Zusammenhang zwischen Jacobsons Reformen des jüdischen Ritus und der Architektur des Seesener Tempels. Dabei fokussiert er insbesondere auf den Toraschrein, also jenem Teil der Synagoge, der als Aufbewahrungsort für die Torarollen dient, wenn sie nicht für den Gottesdienst benötigt werden, und dem daher eine besondere Stellung zukommt. Bis in das frühe 19. Jahrhundert, so Przystawiks Beobachtung, war der Toraschrein in der Architektur des aschkenasischen Judentums üblicherweise als Ädikula bzw. als Portalrahmung ausgebildet. Vor diesem Hintergrund erscheint der in Seesen erstmals in den Synagogenbau eingeführte Baldachin eine Sonderposition einzunehmen, was die Frage nach den Vorbildern aufwirft.

Für Birte ROGACKI-THIEMANN ist das Thema Israel Jacobson und das Klostergut Wöltingerode nicht nur denkmal-, sondern auch sozialgeschichtlich interessant. Jacobson kam im Gefolge der napoleonischen Neuordnung Deutschlands in den Besitz des Klostergutes, das er als moderner Finanzier verwaltete. Dabei fühlte er sich aber seiner philanthropischen Agenda weiterhin verpflichtet, was sich in seinem Verhalten den verbliebenen Stiftsdamen gegenüber ebenso zeigte wie in den durch ihn getätigten Investitionen. Vor diesem Hintergrund ist es umso bedrückender, dass Jacobson nach dem Ende der napoleonischen Zeit als Jude gezwungen war, das Klostergut an die hanoversche Regierung abzugeben.

In seinem Beitrag *Das Wohn- und Geschäftshaus des Salomon Jandorf in Marktbreit. Ein Kontorhaus aus der Zeit der jüdischen Emanzipation im historisch-topografischen Vergleich* lotet Hans-Christof HAAS die sozialgeschichtlichen Dimensionen der Jacobson-Zeit in architekturgeschichtlicher Hinsicht aus. Sein Beispiel – das noch heute existierende, in einen größeren Kontext jüdischer Wohn- und Geschäftshäuser der Stadt Marktbreit gehörende Haus des Salomon Jandorf – ist geeignet, exemplarische Einblicke in die jüdische Lebenswelt des frühen 19. Jahrhunderts zu geben. Haas interpretiert das Haus als sozial- und minderheitengeschichtliches Artefakt und zugleich als kunsthistorisches Objekt, dessen Besonderheit eine Herausforderung für die Denkmalpflege und die Wissensvermittlung gleichermaßen ist.

Die letzten drei Aufsätze des Bandes schauen aus der Gegenwart zurück auf die Zeit Jacobsons und auf das 19. Jahrhundert und fragen nach der fortwährenden Wirkung der in seiner Zeit angestoßenen Reformen – und nach dem Umgang mit dieser Tradition. In ihrem Aufsatz *Die Sammlungen Ehrenberg im Archiv des Leo Baeck Instituts als biografische Quellen* demons-

triert Miriam BISTROVIC exemplarisch die wissenschaftliche Archivierung, Kuratierung und Vermittlung des Nachlasses von Samuel Meyer Ehrenberg. Indem sie Ehrenbergs Leben vor dem Hintergrund der Reformen der Haskala konturiert, verdeutlicht Bistrovic, wie bedeutsam der Nachlass des Lehrers von Leopold Zunz (und anderer) ist und wie wichtig von daher die Formen der Nachlasserschließung für unser Verständnis der jüdischen Reformen um 1800 sind.

Günther KÜHNES Überlegungen zur *Ausstrahlung der deutsch-jüdischen Reformbewegung des 19. Jahrhunderts auf das US-amerikanische Judentum* spannen den Bogen über die Kontinente und Zeiten. Kühne geht es um die transatlantische Wirkung des deutschen Reformjudentums – und zwar sowohl in historischer wie gegenwartsbezogener Hinsicht. Dabei beobachtet er einen Prozess der Wechselwirkungen: Denn gerade in der jüngeren Vergangenheit haben die reformjüdischen Teile des amerikanischen Judentums auf das Judentum in Deutschland im Sinne einer Stärkung der liberalen Richtung zurückgewirkt. Kühnes Ausblick gilt der Frage, wie sich die Reformtradition in einer zunehmend durch Radikalismen und Ausschließlichkeitsdoktrinen geprägten Gegenwart behaupten wird.

Den Abschluss des Bandes bildet der Aufsatz *Einheit in der Uneinigkeit: Die Entstehung der jüdischen Einheitsgemeinde in Deutschland* von Ismar SCHORSCH. Er wurde im Rahmen der Tagung als Abendvortrag in der festlich geschmückten Dornse des Braunschweiger Altstadtrathauses gehalten und ist in seiner feinen Dialektik in der Tat hervorragend geeignet, eine Summe der Braunschweiger, Halberstädter und Seesener Gespräche zu ziehen. Die von Schorsch beobachtete Dialektik betrifft nämlich die Organisation der jüdischen Gemeinden in Deutschland, und mit feinem hegelianischem Sinn beobachtet er das Gute im Schlechten. Denn es gehört zu den Charakteristika der deutschen Juden, dass sich die Ausdifferenzierung der jüdischen Gemeinden im Gefolge der Modernisierungsschübe nach 1750 und der auf sie folgenden Gegenbewegungen eben *nicht* in der nach außen sichtbaren Struktur abzeichnet. Die *Einheitsgemeinde* – zunächst Zeichen des Zwangs und der Heteronomie – avancierte, so Schorsch, zum Vehikel der Einheit im Malstrom der Zentrifugalkräfte der Moderne. So wurde das staatlich oktroyierte Zwangsmittel durch eine List der Geschichte zum Ort der Aushandlungen und der Dämpfung der Konflikte, die die religiöse Moderne für alle – Reformen wie Orthodoxe und Konservative – naturgemäß mit sich führt.

III

So weit ein kurzer Gang durch das Tableau der Beiträge dieses Bandes. Damit ein solches Projekt von der Tagung bis zur Drucklegung gelingen kann, bedarf es zahlreicher Unterstützerinnen und Unterstützer. Ihnen allen sei hier gedankt. Der größte Dank geht dabei an die Beiträgerinnen und Beiträger der Tagung, deren Aufsätze sich zugleich in diesem Band wiederfinden. Ihrer Bereitschaft, sich auf unser Thema einzulassen, verdankt sich dieser Band. Ermöglicht wurden die Vorträge und Diskussionen im Oktober 2018 durch die großzügige finanzielle Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft, des Kulturinstitutes der Stadt Braunschweig und des Niedersächsischen Ministeriums für Wissenschaft und Kultur. Allen Verantwortlichen dieser Institutionen sei an dieser Stelle auf das Herzlichste gedankt. Ferner danken wir den Partnern, die diese Tagung möglich gemacht haben: dem Verein zur Förderung der Bet T'fila – Forschungsstelle für jüdische Architektur e.V., der Moses Mendelssohn Akademie Halberstadt, Jutta Dick und Uri Faber, der Stadt Seesen, dem Jacobson-Haus Seesen und der Kirchengemeinde St. Vitus und St. Andreas in Seesen und dem Städtisches Museum Seesen, Herrn Dr. Dirk Stroschein, sowie Herrn Dr. Joachim Frassl.

Braunschweig, im Winter 2021

*Cord-Friedrich Berghahn,
Mirko Przystawik,
Katrin Keßler
und Ulrich Knufinke*

Jüdische Modernisierungserfahrungen zwischen Früher Neuzeit und Haskala

Zur Vorgeschichte der Reformen Israel Jacobsons

CORD-FRIEDRICH BERGHAHN

I

Juden und Bürger – das sind Zuschreibungen, die vor dem Zeitalter der Aufklärung nicht denkbar sind. Dass sie erstmals in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – etwa von Christian Wilhelm Dohm – auch ausgesprochen werden,¹ ist das Ergebnis einer Reihe epochaler historischer, mentalitäts- und denkgeschichtlicher Verschiebungen, die in der Frühen Neuzeit an scheinbar ganz unterschiedlichen Orten und aus scheinbar ganz unterschiedlichen Gründen geschahen. Das Ergebnis dieser Verschiebungen – die beileibe nicht nur die Juden betrafen – war ein unerhörter Modernisierungsschub, in dessen Vollzug sich die in diesem Band diskutierten Phänomene ereigneten. Sie verhandeln nichts Geringeres als eine kulturelle und politische Revolution, und zwar eine, deren Auswirkungen bis heute spürbar sind und deren Forderungen immer noch im Raum stehen.

Indem die Beiträgerinnen und Beiträger dieses Bandes auf einen Schwellenmoment der deutsch-jüdischen Geschichte blicken, wollen wir das ganze Projekt der jüdischen Emanzipation in den Blick nehmen – ja mehr noch: wollen wir die zentripetalen und die zentrifugalen Kräfte dieses Emanzipationsprozesses auch im Hinblick auf unsere eigene Gegenwart und deren Emanzipations- und Toleranzfragen studieren. Obwohl wir uns mit Israel Jacobson aus gegebenem Anlass auf eine zentrale Gestalt der *jüdischen* Emanzipationsgeschichte (und ihrer Widerstände) konzentrieren, soll das große Tableau der Emanzipationsmodelle stets mitgedacht werden.

Mit Israel Jacobson, dessen 250. Geburtstag der Anlass dieses Bandes ist, steht eine Figur im Mittelpunkt, deren Leben, Werk und Wirkung die Dynamiken von Emanzipation und Akkulturation wie unter einem Brennglas

1 Vgl. Christian Wilhelm DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* [1781]. Kritische und kommentierte Studienausgabe, hg. von Wolf Christoph SEIFERT, Göttingen 2015.

beobachten lässt: Jacobson ist eine Figur aus der zweiten Generation der jüdischen Aufklärung, die wir mit dem hebräischen Begriff *Haskala* bezeichnen,² und zwar eine Figur, die auf besonders komplexe Weise mit dem religiösen, politischen, kulturellen und ökonomischen Feld verflochten ist. Am Beispiel dieser so einzigartigen wie zugleich auch paradigmatischen Figur lässt sich studieren, wie die kulturelle Revolution der *Haskala* vor und nach 1800 in lebenspraktischer, politischer und religiöser Dimension wirksam wurde; wie sie sich an Widerständen von innen und außen abarbeitete – und wie sie zwischen Aufklärung, Französische Revolution und Restauration in ganz konkreten Kontexten agierte.

Um dorthin zu gelangen, soll einführend etwas weiter ausgeholt werden. Im Folgenden geht es mir darum auszuloten, welche historischen Entwicklungen das Judentum im Bereich des deutschsprachigen Raumes machte, *bevor* wir von »Juden *und* Bürgern« sprechen können. Welche Erfahrungen also notwendig waren, bevor Moses Mendelssohn und Gotthold Ephraim Lessing den Begriff des »Menschen«, der den Begriffsdualismus dieses Bandes zugleich antizipiert und aufhebt, als Ziel der Entwicklung *aller* Individuen in den Blick nehmen konnten.³

Diese Einführung soll drei Stadien – oder sagen wir besser: Erfahrungsschritte – nachvollziehen, die das Judentum im deutschsprachigen Raum in der Frühen Neuzeit machte. Es geht mir im Folgenden um die für das Judentum jeweils neuen Erfahrungen, erstens, der *Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert*, dann, zweitens, der *lebensweltlichen Ausdifferenzierung im Zeitalter des Absolutismus* und, drittens, der *Neujustierung des Verhältnisses zwischen universalen und partikularen Interessen im Zeitalter der Aufklärung*. Diese drei Erfahrungen betreffen nun aber nicht nur das Judentum, sondern *alle* Menschen des frühneuzeitlichen West- und Mitteleuropa – und das ist im Hinblick auf die jüdische Geschichte in der europäischen Diaspora eine Novität: Es bedeutet nämlich, dass diese jüdische Geschichte nicht länger Supplement der – sagen wir: europäischen – ist, sondern deren elementarer Teil. Die drei von mir genannten historischen Erfahrungen lassen sich im Lebensgang Israel Jacobsons genau ablesen. Sie sind der Grund seines Handelns, und sie markieren die Grenzen seines Wirkens.

2 Vgl. zur *Haskala* grundlegend: Shmuel FEINER, *The Jewish Enlightenment*, Philadelphia 2002; ders., »Haskala«, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Bd. II, hg. von Dan DINER, Stuttgart 2012, S. 544–554; Christoph SCHULTE, *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*, München 2002.

3 Vgl. Conrad WIEDEMANN, »Ein Denkmal für Lessing und Moses Mendelssohn«, in: *Moses Mendelssohn. Text+Kritik*, hg. von Heinz Ludwig ARNOLD und Cord-Friedrich BERGHAHN, München 2011, S. 169–179.

II

Meine erste Beobachtung zielt darauf, dass die europäischen Juden im Verlauf der Frühen Neuzeit einen Konfessionalisierungsschub erlebten, der dem der christlichen Bekenntnisse nicht unähnlich ist, ja der sich teilweise aus denselben apokalyptischen und chiliastischen Quellen und Denkmustern speist.⁴ Und dieser Konfessionalisierungsschub hat dafür gesorgt, dass wir spätestens im 17. Jahrhundert von einer jüdischen Orthodoxie, einer jüdischen Mystik ganz neuen Charakters – und von jüdischen Dissentern, ja Konfessionen sprechen können.⁵ Aus dieser sich beschleunigenden und verkomplizierenden Erfahrung von Geschichte – in deren Mittelpunkt ganz wesentlich das Scheitern des Sabbatianismus steht – speist sich die wechselseitige Abhängigkeit von Messianismus und Modernisierung.⁶ Diese Beobachtungen sollen jene vereinfachenden Darstellungen relativieren, die für das 18. Jahrhundert vom Aufeinanderprallen der modernen, ausdifferenzierten, europäischen Aufklärungskultur mit einem quasi monolithischen, geschichtslosen und traditionsgebundenen Judentum sprechen. Denn das, was Teile der Forschung als ›Tradition‹ bezeichnen, ist, so Gerhard Lauer in seinem grundlegenden Buch zur Geschichte der Haskala, vielmehr bereits »ein spezifisch frühneuzeitliches Judentum, das mit Tradition gerade *nicht* gleichzusetzen ist.«⁷

Exemplarisch lässt sich dies am wohl aufsehenerregendsten Vorgang der jüdischen Geschichte des 17. Jahrhunderts zeigen: an Aufstieg und Fall des

- 4 Vgl. zur Konfessionalisierung als Schrittmacher von Modernisierungserfahrungen Hagen SCHULZE, »Konfessionalisierung als Paradigma zur Erforschung des konfessionellen Zeitalters«, in: Drei Konfessionen in einer Region. Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, hg. von Burkhard DIETZ/Stefan EHRENPREIS, Köln 1999, S. 15-30.
- 5 Dahin deutet schon die Darstellung des 17. Jahrhunderts in Heinrich GRAETZ' monumentaler Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart (1853-1875); Spinoza und Sabbatai Zwi dienen ihm im zehnten Band als die extremsten trigonometrischen Punkte zur Vermessung der immer differenzierteren Interdependenz von ›jüdischer‹ und ›europäischer‹ Geschichte in einem Zeitalter, das zugleich die Signaturen des Konfessionalismus wie des Rationalismus und Messianismus trägt (vgl. insbes. Bd. X, S. 155-236).
- 6 Vgl. Zwi WERBLOWSKY, »Messiaserwartungen«, in: Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa, Bd. II, hg. von Elke-Vera KOTOWSKY/Julius H. SCHOEPS/Hiltrud WALLENBORN, Darmstadt 2001, S. 115-126, insbesondere S. 122 f.
- 7 Gerhard LAUER, Die Rückseite der Haskala. Geschichte einer kleinen Aufklärung, Göttingen 2008, S. 30 (meine Hervorhebung).

›falschen‹ Messias Sabbatai Zwi.⁸ Ich fasse die atemberaubenden Ereignisse kurz zusammen: Im Jahr 1665 gelangte über levantinische Handelsschiffe erstmals die Kunde nach Europa, dass in Smyrna der Messias erschienen sei. Dort geboren und rabbinisch ausgebildet habe dieser nach langer Krankheit – seine Berufung zum Messias erkannt und sich im Jahre 5408 der Schöpfung – also 1648, im Jahr des Westfälischen Friedens – seinen Anhängern als Messias offenbart. Am 10. September 1665, dem jüdischen Neujahrstag, sprach Sabbatai Zwi den Gottesnamen in der Synagoge von Smyrna laut aus und »erklärte sich unter Hörnerschall für den erwarteten Messias«.⁹

Was Sabbatais Anhängern als Beweis seiner Göttlichkeit galt, forderte, so Gerhard Lauer, »die rabbinische Autorität heraus. Sabbatai wurde in Bann gelegt, was ihn aus jeder jüdischen Glaubensgemeinschaft hätte ausschließen müssen. Aber«, und jetzt kommt das eigentlich Faszinierende, der Bann »vermochte seiner messianischen Sendung keinen Abbruch zu tun, eher im Gegenteil«.¹⁰ Diese seine Sendung nämlich wuchs zu einer Mission, die weit über den Einzugsbereich der Levante hinaus Wellen schlug, ja deren Auswirkungen auf das west-, mittel- und osteuropäische Judentum immens und grundstürzend war. Breite Schichten verkauften ihr Hab und Gut und bereiteten die Wanderung in das Osmanische Reich vor. Jüdische und christliche Gelehrte verfolgten intensiv die Nachrichten aus dem Orient, und selbst skeptische Zeitgenossen glaubten an die göttliche Sendung des Sabbatai Zwi.

Über die wahrscheinlichen Gründe dieses Erfolgs, über Sabbatais manische Art, die zwischen radikaler Askese und Ekstase, zwischen Wiederherstellung und Bruch der Tradition oszilliert, informiert nach wie vor Gershom Scholems großes, grundgelehrtes, erstmals 1957 auf Hebräisch erschienenenes Buch über Sabbatai Zwi.¹¹ Ein Grundpfeiler des Erfolgs waren mit Sicherheit die symbolischen und allegorischen Deutungen, in denen Sabbatais ›Prophet‹, Nathan von Gaza, die Taten und Leiden des vermeintlichen Messias in den eschatologischen Rahmen jüdischen Denkens eingliederte.¹² Selbst die Verhaftung und Einkerkierung durch den Sultan in Istanbul konnte Nathan von Gaza so als Teil der messianischen Sendung Sabbatais deuten: als christologische Denkfigur des Weltenherrschers in Ketten.

8 Auch Lauer stellt Sabbatai Zwi in das Zentrum seiner Revision der jüdischen Geschichte im Rahmen der europäischen Frühen Neuzeit, vgl. ebd., S. 163 ff.

9 GRAETZ, Geschichte der Juden (siehe Anm. 5), Bd. X, S. 202.

10 LAUER, Die Rückseite der Haskala (siehe Anm. 7), S. 163.

11 Gershom SCHOLEM, Sabbatai Zwi. Der mystische Messias, übersetzt von Angelika SCHWEIKHARDT, Frankfurt a.M. 1992.

12 Vgl. Gershom SCHOLEM, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a.M. 1980, S. 322-327.

Das alles – auch die Wanderungsbewegungen und Schismen, die das europäische Judentum erschütterten und auch die teilweise emphatischen Reaktionen christlicher, insbesondere Lutherischer Theologen, deren enttäuschte apokalyptische Naherwartung hier neue Hoffnung sah – bis zum Zusammenbruch der Bewegung nach der Zwangskonversion Sabbatais zum Islam findet sich dicht und packend erzählt bei Scholem. Dessen These, dass sich im Siegeszug des Sabbatianismus sozusagen das Andere der Vernunft manifestiere, dass die messianische Bewegung des 17. und die aufklärerische des 18. Jahrhunderts also größtmögliche Gegensätze seien, diese These möchte ich, Gerhard Lauer folgend, modifizieren.

Für Lauer bedeutet die Bewegung des Sabbatai Zwi einen Modernisierungsschub, weil sie das Judentum – analog zu Luthers und Calvins Reformationen des 16. Jahrhunderts – konfessionalisierte. Denn, *erstens*, erwies sich der über die Anhänger Sabbatais verhängte rabbinische Bann in ähnlicher Weise als wirkungslos wie ein Jahrhundert zuvor der päpstliche Bann gegen Martin Luther und seine Anhänger und zeitgleich der Bann der Amsterdamer Synagoge gegen Spinoza. Dann, *zweitens*, manifestierte sich im Sabbatianismus eine spirituelle Volks-Bewegung, die, so Scholem, gegen die rabbinische Autorität aufstand und gegen die eherne Gültigkeit von Halacha und Minhagim rebellierte; *drittens* schließlich hat die sabbatianische Bewegung sich der christlich millenaristischen Faszination für das Jahr 1666 angeschlossen, hat also ihre messianische jüdische mit der messianischen christlichen Tradition im Hinblick auf das Jahr des Heils 1666 synchronisiert. Ein Vorgang, den ich nicht im Hinblick auf gleiche Inhalte anführen möchte – die gibt es zwar, aber das ist nicht entscheidend –, sondern vielmehr im Hinblick auf die dahinterstehenden Austauschprozesse, die ansatzweise auch als religiöse Vergesellschaftungsprozesse gedeutet werden können.

Aus den Beobachtungen Scholems und Lauers lässt sich schließen, dass sich das europäische Judentum spätestens zu diesem Zeitpunkt in einer historischen Gärung befand, die der christlichen Mehrheitsgesellschaften Europas glich. Dass es also, luhmannianisch gesagt, strukturelle Koppelungen zwischen christlicher Mehrheits- und jüdischer Minderheitsgesellschaft gab, die es nahelegen, im Sinne von Norbert Elias von konfessioneller Vergesellschaftung zu reden. Gerhard Lauer tut dies, indem er die Genese der jüdischen Aufklärung aus konfessionellen Motiven rekonstruiert (und eben nicht aus Säkularisaten). Lauer schreibt (und das ist auch und gerade im Hinblick auf das reformerische Werk Israel Jacobsons entscheidend): »Die Folge der konfessionellen Vergesellschaftung (des europäischen Judentums) war [...] nicht die Einigung der Gemeinde, sondern die Pluralisierung der Religionsstile. Das ist an den Zeugnissen aus der frühneuzeitlichen Geschichte des Ju-

dentums wohl nicht so deutlich ablesbar wie an der des Christentums. Denn der Status als Minderheit setzte dissidenten Bestrebungen andere Grenzen, als sie für die Mehrheit galten. Überall dort (jedoch), wo der äußere Druck abnahm, traten die Folgen (der Konfessionalisierung) deutlich zutage, ob in Amsterdam oder in Norditalien und ganz anders auch in Osteuropa.«¹³

Damit freilich ist noch nicht gelöst, warum gerade im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation die Haskala auf bahnbrechende Weise wirksam zu werden vermochte – und zwar sowohl in urbanen Kontexten in Berlin, Prag und Wien, als auch in regionalen Kontexten, wie etwa bei Israel Jacobson. Dies, so scheint mir, hat neben der innerjüdischen Ausdifferenzierung entscheidend mit der politischen Struktur eben dieses Alten Reiches zu tun – respektive mit der Transformation seiner Struktur im Zeitalter des Absolutismus.

III

Bei diesem Abschnitt ist die Nähe zum Thema der Tagung mit Händen zu greifen. Israel Jacobson, Sohn eines Kaufmanns und Gemeindevorstehers, war nach dem Tode seines Schwiegervaters nämlich nicht nur Rabbiner, sondern auch Bankier und Hoffaktor im braunschweigischen *ancien régime*,¹⁴ gehörte also zu jener kleinen, elitären und dem Zugriff der zumeist ausgesprochen restriktiven Judengesetze der Zeit entzogenen Gruppe von Juden, die in einer neuen Rolle auftraten, in einer ökonomischen.¹⁵

Auslöser dieser Verflüssigung der zuvor fest gefügten ständischen Hierarchie war der ungeheure Finanzbedarf der absolutistischen Fürsten seit dem Ende des 17. Jahrhunderts. Er resultierte einerseits aus dem gewaltigen Aufbaupensum der Jahre nach dem Dreißigjährigen Krieg, andererseits, und das nachhaltiger, waren der neue Stil absolutistischer Herrschaft und die Vielzahl der Kabinettskriege des 18. Jahrhunderts die Gründe für die unendliche Verschuldungsspirale einerseits und für die deutliche Dynamisierung der Wirtschaft andererseits. Mit beiden Phänomenen konnte die nach wie vor in

13 LAUER, Die Rückseite der Haskala (siehe Anm. 7), S. 304.

14 Vgl. zum Umfeld der Sozialisation Jacobsons den Aufsatz von Rotraud RIES, »Sachkultur als Zeugnis des Selbst? Person und kulturelle Orientierung des braunschweigischen Kammeragenten Alexander David (1687–1765)«, in: Selbstzeugnisse und Egodokumente frühneuzeitlicher Juden in Aschkenas. Beispiele, Methoden, Konzepte, hg. von B.E. KLEIN/Rotraud RIES, Berlin 2011, S. 47–112.

15 Vgl. Selma STERN, Der Hofjude im Zeitalter des Absolutismus. Ein Beitrag zur europäischen Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert, Tübingen 2001; Rotraud RIES, »Hoffaktor«, in DINER, Enzyklopädie (siehe Anm. 2), Bd. III, S. 84–89.

Zünften organisierte Handwerker- und Händlergesellschaft des Alten Reiches nicht mithalten. Zu festgelegt waren hier die Art des Handelns und die Möglichkeiten der ökonomischen Vernetzung. Der Tuchhändler durfte eben nur mit Tuch handeln und der Silberhändler mit Silber.

Es entstanden mithin »Handlungsspielräume jenseits der ständischen Kameralwirtschaft. Die Länder waren zu peuplieren, der Münze war Silber zu verschaffen, Steuern mussten erhoben werden, die absolutistische Hofhaltung bedurfte der Luxuswaren, und die stehenden Heere mussten unterhalten werden. Die Kaufmannschaft in den Territorien und Duodezfürstentümern konnte das nicht erbringen.«¹⁶ Die Fürsten reagierten auf diese Situation mit Taten der Toleranz – solchen allerdings, die zumeist Sachzwängen und nicht unbedingt Herzensregungen folgten. Gegen den oft erbitterten Widerstand der Stände wurden hugenottische, katholische und jüdische Gemeinden zugelassen und unter den besonderen Schutz des jeweiligen Herrschers gestellt. Alle diese neuen Untertanen (die wir noch nicht Bürger nennen können) waren von Zunftzwängen befreit, doch die jüdischen hatten ihren hugenottischen und katholischen Emigrationsgenossen die supranationale Vernetzung voraus. Und in genau dieser Situation erschien mit den jüdischen Hoffaktoren ein neuer Unternehmertyp auf der politischen und ökonomischen Bühne: international vernetzt, kapitalstark und von keiner Gildenordnung eingeschränkt.

Die neue Ordnung zwang die privilegierten Juden bisweilen in die Rolle des Unternehmers geradezu hinein: Friedrich II. von Preußen etwa gewährte die Privilegien, an die sich immer auch das Aufenthaltsrecht knüpfte, nur gegen die Auflage, eine Manufaktur zu gründen – mit bedeutendem Erfolg für die preußische Außenhandelsbilanz. Das berühmteste Beispiel dieser historischen Konfiguration ist wohl die Seidenmanufaktur des Isaak Bernhard, in dessen Kontor der Philosoph Moses Mendelssohn seine Tage verbringen musste (um die Gelder für die immer wieder zu erneuernde Aufenthaltsgenehmigung zu verdienen), zunächst als Buchhalter, später dann als auch kaufmännisch erfolgreicher Teilhaber. Mendelssohns letzte philosophische Schrift aus dem Jahr 1785 heißt auch deswegen *Morgenstunden*, weil ihm für die philosophische ›Arbeit‹ nur das Zeitfenster zwischen fünf und acht Uhr morgens blieb.

Die zweiseitige Duldsamkeit der absolutistischen Fürsten hatte also eine dunkle, aber auch eine helle Seite, die nämlich der Ermöglichung und Sanktionierung alternativer Lebensmodelle. Für eine Elite zunächst, aber in dem Moment, in dem überall Hoffaktoren, Financiers und Unternehmer

16 LAUER, Die Rückseite der Haskala (siehe Anm. 7), S. 307.

agierten, muss neben der eben erwähnten religiösen Vergesellschaftung auch eine soziale konstatiert werden. »En matière du commerce sei es gleichgültig, ob ein Jude oder ein Christ handle«, hat Friedrich Wilhelm I. von Preußen bemerkt und damit dieser merkantilistisch-absolutistischen Rechtauffassung gültigen Ausdruck gegeben.¹⁷ Sie bedeutete nicht nur die Akzeptanz, sondern auch die rechtliche Regelung konkurrierender Lebensentwürfe. Auch die der neuen jüdischen Funktionselite.

Ohne diese un- oder besser a-moralischen Schritte der Pluralisierung wäre das folgende, dritte und letzte Kapitel meiner kleinen Skizze nicht denkbar. In seinem Aufsatz *Interaktion in Oberschichten* beschreibt Niklas Luhmann, wie die Religion als gesellschaftlicher Ausweis im Rahmen dieser Dynamik in den Hintergrund tritt und der Staat – genauer: Wirtschaft und Politik – die Akteure dazu drängte, den jeweiligen Funktionen des Einzelnen den Vorrang gegenüber religiöser Zuschreibung zu geben.¹⁸ Die konfessionelle Differenzierung zwischen Religion und Gesellschaft wurde damit abgeschwächt, ja auf Dauer depotenziert. Der Staat »entließ die Religion aus der Sicherungsfunktion der Gesellschaft«.¹⁹ Für die weitere Dynamik der deutsch-jüdischen Geschichte sollte dies von entscheidender Bedeutung sein.

Damit bin ich auf der Schwelle zu meinem letzten Abschnitt. Wir haben jetzt beide Zuschreibungen: Die ›Juden‹ und die ›Bürger‹. Die erste – ›Juden‹ – hat im Rahmen der Konfessionalisierungen des 16. und 17. Jahrhunderts ihre Ausschließlichkeit verloren; die zweite ist für eine (zahlenmäßig verschwindend geringe) Gruppe jüdischer Untertanen um 1750 verwirklicht – wenngleich unter nach wie vor prekären Bedingungen und aufgrund rein pragmatisch-ökonomischer Erwägungen. Dass hinter dem ›Bürger‹ mehr als nur der Untertan im neuen Kontext stehen sollte; dass es vielmehr um ›Menschen‹ geht, dieser Schritt soll im vorletzten Abschnitt meiner Einführung rekonstruiert werden, der sich der Aufklärung und speziell der jüdischen Aufklärung, der Haskala, zuwendet.

17 Selma STERN, *Der preußische Staat und die Juden*, Bd. II.1: Die Zeit Friedrich Wilhelms I., Tübingen 1962, S. 152.

18 Niklas LUHMANN, »Interaktion in Oberschichten. Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert«, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaften*, Bd. I, hg. von ders., Frankfurt a.M. 1980, S. 81.

19 LAUER, *Die Rückseite der Haskala* (siehe Anm. 7), S. 321f.

IV

»Alle erschaffenen Wesen, die denken und wollen, sind einander ähnlich?« – So fragt im Jahre 1767, also ein Jahr vor der Geburt Israel Jacobsons, die literarische Figur Cebes den Sokrates, und zwar in Moses Mendelssohns philosophischem Dialog *Phädon*, einem der größten internationalen Bucherfolge der deutschen Aufklärung. Und Mendelssohn lässt seinen Sokrates antworten: »Allerdings! – wenn auch dieses richtiger, wahrer, vollkommener denkt, mehr Gegenstände umfassen kann als jenes: so giebt es doch keine Grenzlinie, die sie in verschiedene Klassen trennet, sondern sie erheben sich in unmerklichen Stufen übereinander, und machen ein einziges Geschlecht aus.«²⁰ Dieser neue Glaube an die Einheit des Menschengeschlechts jenseits der dem Individuum zugewiesenen sozialen Rollen und auch jenseits der ererbten Religion, dieser Glaube ist das Neue, der Kern der Agenda der Haskala. Die Einheit der Vernunft und die Einheit des Menschengeschlechts.

Im Mittelpunkt meines letzten Argumentationsschritts steht Moses Mendelssohn. Ohne ihn hätte es die Haskala vielleicht auch gegeben, aber sie wäre nicht derart erfolgreich verlaufen – und sie hätte auch einen ganz anderen, nämlich partikulareren Charakter gehabt. Mendelssohn war es, der die Kultur in den Mittelpunkt seiner Bemühungen um die Emanzipation gestellt hat. Wir – und damit meine ich wirklich *uns* – verdanken ihm den modernen Bildungsbegriff. Er hat ihn erstmals bei der berühmten Beantwortung der berühmten Frage *was ist Aufklärung?* auf den Punkt gebracht. »Bildung«, so Mendelssohn, »zerfällt in Kultur und Aufklärung.«²¹ Nicht Kultur, sondern Bildung ist das Ziel, aber ohne Kultur kann es nicht erreicht werden.²²

20 Moses MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, begonnen von I[smar] ELBOGEN, J[acob] GUTTMANN, E[ugen] MITTWOCH; fortgesetzt von A[lexander] ALTMANN, E[va] J. ENGEL, M[ichael] BROCKE und D[aniel] KROCHMALNIK; in Gemeinschaft mit F[ritz] BAMBERGER, H[aim] BORODIANSKI (Bar Dayan), S[imon] RAWIDOWICZ, B[runo] STRAUSS, L[eo] STRAUSS, W[erner] WEINBERG, M[ichael] ALBRECHT, R[euven] MICHAEL und H[ans] LAUSCH, Berlin 1929–32; Breslau 1938 (Bd. XIV); Stuttgart/Bad Cannstatt 1972 ff., hier: Bd. III.1, S. 105.

21 Moses MENDELSSOHN, »Ueber die Frage: was heißt aufklären?«, in: *Berlinische Monatsschrift*, Bd. 4 (Julius bis Dezember 1784), S. 193–200, hier: S. 193.

22 Vgl. Willi Goetschels Lesart des Mendelssohn'schen Aufklärungsaufsatzes, der Kants und Mendelssohns Antworten auf die Frage, was Aufklärung denn nun sei, als gegenstrebige Komplemente liest (Willi GOETSCHEL, »Einstimmigkeit in Differenz. Der Begriff der Aufklärung bei Kant und Mendelssohn«, in: ARNOLD/BERGHAHN, *Moses Mendelssohn* (siehe Anm. 3), S. 79–98, insbesondere S. 88 f.

Wie hängt das mit dem Thema dieses Bandes zusammen? Moses Mendelssohn war, was von der Forschung oft übersehen wird, Bürger zweier Welten. Auf der einen Seite stehen die zahlreichen Kontakte mit jüdischen Generalprivilegierten (wie etwa Aron Salomon Gumpertz, dem Vorbild für die Judenfigur des edlen Reisenden in Lessings früher Komödie *Die Juden*),²³ auf der anderen rühmte sich die Berliner Synagoge in der Heidereutergasse, der Mendelssohns angehörte, einer besonders strengen, ja orthodoxen talmudischen Auslegung und einer genauesten Expertise in Kabbala und Halacha. – Konfessionalisierung und Pluralisierung der Lebenswelt waren für ihn also reale Erfahrung und gelebte Wirklichkeit.

Von dieser Erfahrung ausgehend hat Mendelssohn schon als sehr junger Mann ein doppeltes Reformprojekt unternommen: Eines, das auf die Reform des Judentums nach innen wie auf die Emanzipation der Juden nach außen zielte. Mendelssohns Vehikel war die *Bildung*. Mit ihrer Hilfe sollten aus Juden und Christen, aus Untertanen und Bürgern, *Menschen* im emphatischen Sinn werden sollten. Das ist aus späterer Sicht, in der die Partikularität, das Eigene, auch das Fremde, vermehrt in den Blick genommen wurde, kritisiert worden. Mir kommt es aber auf das Modernisierungspotenzial an, darauf, dass hier eine dritte, synthetisierende Erfahrung den Speer der Emanzipation weiter wirft. Deshalb hat Mendelssohn der Sprache und der Erziehung größten Wert zugemessen. Sie steht im Mittelpunkt seiner großen Übersetzungen aus dem Hebräischen, die Schule machen, aber vor allem in Schulen gelesen werden sollten. Ja, sie steht auch am Anfang seiner reformerischen Autorschaft, als der gerade einmal 23-jährige Autodidakt mit dem *Kobelet Musar* eine aufklärerische moralische Wochenschrift herausgab, die neben dem Wissen und dem eleganten Ton der europäischen Aufklärung das reine Hebräisch (und nicht länger das Jiddische) popularisieren sollte. Und die Sprache in ihrer höchsten Eleganz war das von Mendelssohn immer wieder angestrebte Ideal – ob im Hebräischen, das er mit philologischer Akribie pflegte, oder im Deutschen, wo ihn alle Welt (und am prominentesten wohl Kant und Goethe) ob seines eleganten Stils priesen.

Damit habe ich meinen Fokus weg von der Religion und weg von Ökonomie und Politik hin auf das Gebiet der Sprache, Literatur und Kultur verlegt. Dies war, noch vor den großen Schriften zum Judentum, die Mendelssohn

23 Vgl. Gad FREUDENTHAL, »Aaron Salomon Gumpertz, Gotthold Ephraim Lessing, and the First Call for an Improvement of the Civil Rights of Jews in Germany«, in: *Association for Jewish Studies Review* 29 (2005), S. 299-353.

ab 1781 in deutscher Sprache vorlegte,²⁴ die ureigenste Sphäre des ›deutschen Sokrates‹ – und nicht zufällig wurde Mendelssohn zum bedeutendsten Ästhetiker der deutschen Hochaufklärung, zu einem Ästhetiker dessen Wort von Lessing bis Mozart Gültigkeit hatte: Denn, so Mendelssohns Prämisse, es bedarf des Schönen, um die Lücke zwischen dem Juden und dem Bürger zum Menschen zu schließen. Mit anderen Worten: Das Schöne, die Kunst, die Literatur oder auch die Musik sind etwas, das *allen* Menschen gemeinsam ist. Nicht gebunden an Stände und Religionen. Darum auch der Versuch, zusammen mit dem Komponisten Kirnberger sakrale Musik zu schaffen, die für alle monotheistischen Religionen brauchbar ist.

Die emanzipative Wucht dieser sozusagen *anthropologischen* Ästhetik Mendelssohns für die Kreise der um ihn versammelten Maskilim – und auch für die folgenden Generationen deutscher Jüdinnen und Juden – kann man wohl kaum überschätzen. Schon 1759 schreibt Friedrich Nicolai an den befreundeten Dichter Johann Peter Uz: »Hn Moses« (und Nicolai nennt Mendelssohn immer ›Herrn Moses‹, spricht also immer den Bürger in ihm an) »Beispiel macht, dass sich viele hiesige Juden nicht allein auf die Litteratur, sondern auf die höhern Wissenschaften legen.«²⁵ Das ist nicht einfach Mode. Seine Beschäftigung mit der Kunst, dem Schönen, aber auch mit den dunklen Leidenschaften, als deren philosophischen Entdecker man Mendelssohn ohne Abstriche bezeichnen kann, ist anthropologisch motiviert. Zusammen mit dem engsten Freund, mit Gotthold Ephraim Lessing, war er der festen Überzeugung, auf dem Theater mehr über den Menschen erfahren zu können als durch die Lektüre religiöser oder philosophischer Texte. Und mit dem Reden über Kunst, mit der Kritik, deren erste moderne Meister er und Lessing waren, hatte sich zugleich ein allgemeinmenschlicher Interaktionsraum geöffnet, in dem man sich als Mensch jenseits der Standes- und Religionsschranken seines Menschseins vergewissern konnte.

Damit breche ich ab. Ganz bewusst klammere ich die Schriften Mendelssohns zum Judentum aus. Vor allem sein wohl berühmtestes Buch *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* von 1783, seine *confessio iudaica*, in deren erstem Teil Mendelssohn die strikte Trennung von Kirche und Staat einfordert und deren zweiter Teil, sehr viel stärker als dies vorher zu vermuten war, auch auf die Reform des Judentums zielt.²⁶ Zusammen sind

24 Vgl. Cord-Friedrich BERGHAIN, Moses Mendelssohns »Jerusalem«. Ein Beitrag zur Geschichte der Menschenrechte und der pluralistischen Gesellschaft, Berlin² 2011, S. 206-255.

25 MENDELSSOHN, Gesammelte Schriften (siehe Anm. 20), Bd. III.2, S. 3.

26 Vgl. BERGHAIN, Moses Mendelssohns »Jerusalem« (siehe Anm. 24); Anne POLLOK, Facetten des Menschen. Zur Anthropologie Moses Mendelssohns, Hamburg 2010.

die beiden Teile ein leidenschaftliches und diesmal sowohl juristisches wie philosophisches und religionssoziologisches Plädoyer für sachliche Toleranz und für einen diskreten Umgang mit der Religion.²⁷ Auch Mendelssohns pädagogische Projekte habe ich nicht erwähnt, vor allem nicht die Berliner jüdische Freischule, in der programmatisch Juden und Christen als Lehrer tätig waren und jüdische und christliche Kinder unterrichteten. Ich kehre in einer allerletzten Volte zurück zu Israel Jacobson, der einer anderen Generation angehört als Moses Mendelssohn und der einen anderen, praxisorientierten Aufklärungsbegriff verkörpert – und der doch nicht denkbar wäre ohne die hier skizzierten historischen Erfahrungen und das ganz konkrete Vorbild Moses Mendelssohns.

V

Mein kleiner und sehr kursorischer Ausflug in die Vorgeschichte des Themas dieser Tagung sollte drei Motive herausarbeiten, die für die zweite Generation der Haskala, zu der auch Israel Jacobson zählt, entscheidend waren. Schon als Landrabbiner im Weserdistrikt war er mit den Folgen der Konfessionalisierung konfrontiert; als Hoffaktor und Kammeragent (und auch als Freund eines liberalen Herrschers) hat Jacobson die Pluralisierung des modernen jüdischen Lebens im 18. Jahrhundert am eigenen Leibe erfahren; und sein Wirken für die Reform des jüdischen Gottesdienstes und des jüdischen Lebens überhaupt – paradigmatisch verkörpert durch die Seesener Schulgründung von 1801 und den Jacobstempel – geschah im Spannungsfeld dieser Erfahrungen. Auch die Ästhetik spielt hier hinein, etwa beim Nachdenken über die Rolle der Musik im synagogalen Ritus.

Alle diese Aspekte nehmen die einzelnen Beiträge dieses Bandes auf. So entsteht im Kaleidoskop der hier versammelten Texte das Bild einer kleinen und doch gewaltigen Aufklärung. Ihr Spezifikum ist – neben der Tatsache, dass Israel Jacobson pragmatisch und unter Berücksichtigung spezifischer Gegebenheiten vorging – die Regionalität seiner Projekte. Das ist bislang nie in einem größeren Kontext betrachtet worden, verdient aber allerhöchste Aufmerksamkeit. Denn gerade die in der Region umgesetzten und für die Region gedachten Projekte Jacobsons markieren eine geschichtliche Zäsur, die kaum weniger bedeutend ist wie diejenige der (urbanen) Haskala in den Metropolen Berlin, Prag und Wien. Es scheint mir daher durchaus gerechtfertigt, das Wirken Jacobsons mit einer revisionistischen These zu verbinden,

27 Vgl. Björn PECINA, *Mendelssohns diskrete Religion*, Tübingen 2016.