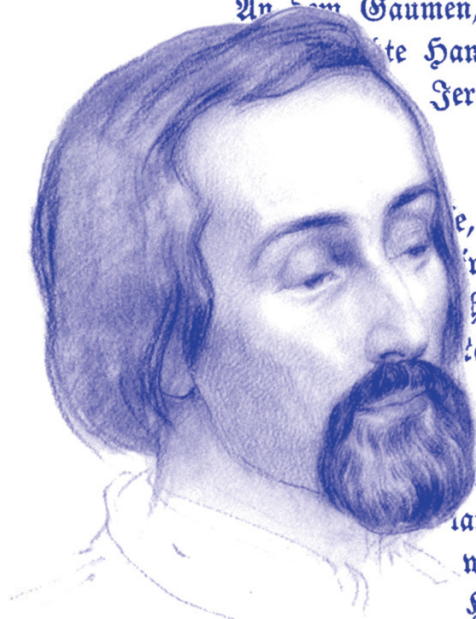


»Rabbi Faibisch, Was auf Hochdeutsch heißt Apollo«

*Judentum, Dichtertum,
Schlemihltum
in Heinrich Heines Werk*

„Lechzend klebe mir die Zunge
An dem Gaumen, und es welle
die Hand, vergäß' ich
Jerusalem —“



...e, unaufhörlich
...r heut' im Kopfe,
...hört' ich Stimmen,
...ännerstimmen —

...n auch zum Vorschein
...ange Bärte —
...wer von euch
...Halevy?



J.B.METZLER

Heine-Studien
Herausgegeben von Joseph A. Kruse
Heinrich-Heine-Institut
der Landeshauptstadt Düsseldorf

Regina Grundmann

»Rabbi Faibisch,
Was auf Hochdeutsch
heißt Apollo«

Judentum, Dichtertum,
Schlemihltum
in Heinrich Heines Werk

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

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.

ISBN 978-3-476-02273-8
ISBN 978-3-476-00351-5 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-476-00351-5

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2008 Springer-Verlag GmbH Deutschland
Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2008
www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Danksagung

Denken und Danken sind in unserer Sprache Worte ein- und desselben Ursprungs.
Paul Celan

Herzlich danken möchte ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Martin Bollacher, der mein Interesse an deutsch-jüdischen Literaturbeziehungen wesentlich gefördert hat, für seine engagierte Betreuung dieser Arbeit, seinen stets ermutigenden Zuspruch und seinen großen Einsatz, dessen ich mir in den letzten Jahren immer gewiss sein konnte.

Prof. Dr. Jost Schneider sei sehr gedankt für die Übernahme des Zweitgutachtens sowie für seine produktive Kritik und seine mir mit größter Selbstverständlichkeit erwiesene Unterstützung.

Herzlich danken möchte ich Prof. Dr. Dagmar Börner-Klein, die mein Interesse an der rabbinischen Literatur nicht nur geweckt, sondern auch entscheidend gefördert hat. Ihre langjährige große fachliche und menschliche Unterstützung bedeutete mir sehr viel.

Prof. Dr. Joseph A. Kruse bin ich sehr dankbar für die Aufnahme dieser Arbeit in die Heine-Studien.

Zu großem Dank verpflichtet bin ich der Studienstiftung des deutschen Volkes für die finanzielle und ideelle Förderung dieser Arbeit.

Bedanken möchte ich mich auch bei Dr. Bernd Füllner und Christian Liedtke, M.A. für ihre hilfreichen Anmerkungen und technischen Hilfestellungen. Christian Liedtke sei zudem gedankt für die vielen anregenden Gespräche über Heine und die Heine-Forschung.

Dipl.-Designer Gavril Blank hat die Gestaltung des Umschlags übernommen, wofür ich ihm sehr dankbar bin.

Meiner Familie danke ich für den starken Rückhalt, meinen Freunden für ihre Geduld.

Bochum, September 2008

Regina Grundmann

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

1. Überblick über die Transformation des jüdischen Selbstverständnisses im Zeitalter der Aufklärung 6
2. Skizzierung der Entwicklung von Heines Verhältnis zum Judentum 19
3. Forschungsbericht 32

I. Die „Wissenschaftsjuden“ — Heine und der *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden*

- I.1. Die Gründung des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* 46
- I.2. Die Etablierung eines neuen Judentumsbegriffs durch die Vereinsmitglieder 50
- I.3. Die Forderung nach einer wissenschaftlichen Erforschung des Judentums 54
- I.4. Der angestrebte Ausgleich zwischen jüdischer und europäischer Kultur 58
- I.5. Das Programm des *Entwurfs von Statuten des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* 61
- I.6. Die Mitglieder des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* 65
- I.7. Die Auflösung des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* 67
- I.8. Heines Beitrittsmotivation und seine Tätigkeit im *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* 71
- I.9. Heines Beziehung zu den führenden Mitgliedern des Vereins
 - I.9.1. Moses Moser — der „*Epilog von Nathan dem Weisen*“ 76
 - I.9.2. Leopold Zunz — „*Mann der Rede und der That*“ 80
 - I.9.3. Eduard Gans — „*Und du bist zu Kreuz gekrochen*“ 86

II. „*Die Alten gehn in die Synagog’/ Und in den Tempel die Neuen*“ — Heines Auseinandersetzung mit den zentralen Richtungen des zeitgenössischen Judentums

- II.1. Heine und die jüdische Reformbewegung 92
 - II.1.1. Die Entstehung der jüdischen Reformbewegung 92

II.1.2. „[E]in evangelisches Christenthümchen unter jüdischer Firma“ — Heines Kritik an der jüdischen Reformbewegung	100
II.1.3. Heines Verhältnis zu den Berliner und Hamburger Reformpredigern	106
II.1.4. Die Darstellung der jüdischen Reformbewegung in Heines Werk	111
II.2. Heine und die jüdische Orthodoxie	119
II.2.1. Die jüdische Orthodoxie zu Beginn des 19. Jahrhunderts	119
II.2.2. Heines Auseinandersetzung mit der jüdischen Orthodoxie	120
II.2.3. Die Darstellung der jüdischen Orthodoxie in Heines Werk	123
II.2.3.1. Heines Kritik an dem Geschichtsbewusstsein der jüdischen Orthodoxie	123
II.2.3.2. Die ‚Ganzheit‘ der jüdischen Orthodoxie	128
II.2.4. „Daß der Rabbi und der Mönch/ Daß sie alle beide stinken“ — Heines Kritik an der institutionalisierten jüdischen Orthodoxie	131
III. „[A]ber zum kommenden Jahre als Söhne der Freyheit!“ — Heines politische und ästhetische Funktionalisierung jüdischer Riten	
III.1. Die Infragestellung der Normativität des Zeremonialgesetzes durch die Maskilim und die Mitglieder des <i>Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden</i>	141
III.2. Das Pessachfest — der Übergang von der Knechtschaft zur Freiheit	148
III.3. Das Pessachfest als Fest der politischen Befreiung	149
III.3.1. Der Abschnitt über die Exilkost und Zuz ⁷ Pessach-Predigt von 1822	149
III.3.2. Der Exodus als emanzipatorischer Akt des Volkes Israel	158
III.4. Heines Negierung der eschatologischen Botschaft des Pessachfestes	162
III.5. Die Verbindung zwischen der Geschichte von der Opferung Isaaks und dem Pessachgeschehen	166
III.6. „[I]ch liebe Eure Küche weit mehr als Euren Glauben“ — Religiöse und kulturelle Identität im <i>Rabbi von Bacherach</i>	171
III.6.1. Die Sinnentleerung des Ritus in der Diaspora	171
III.6.2. Die jüdische Küche als Identifikationsmöglichkeit mit der jüdischen Kulturtradition	177
III.7. Der Sabbat als allwöchentlicher Ruhetag	184
III.7.1. Die Verwandlung des jüdischen Volkes mit Beginn des Sabbats	184

III.7.2. Die „ <i>Vermählung Israels/ Mit der Frau Prinzessin Sabbath</i> “	187
III.7.3. Die Sabbat-Existenz des Dichters	192
III.8. Das jüdische Festjahr	197
III.8.1. Das Chanukkafest — der „ <i>18te October der Juden</i> “	197
III.8.2. Jom Kippur — der „ <i>heilige[...] Versöhnungstag</i> “	199
III.8.3. „ <i>Und ich werfe noch zu dir hinab/ All meine Schmerzen und Sünden</i> “ — Rosch ha-Schana	201
III.8.4. Simchat Thora — die Freude an den „ <i>heiligen Pergamentrollen</i> “	203
III.8.5. Sukkot — das Laubhüttenfest	204
III.8.6. Der „ <i>Untergang des Tempels/ Und der Stadt Jeruscholayim</i> “ — der neunte Av	206
III.9. Liturgische Gebete	210

IV. „[D]er letztere Vergleich ist nicht von mir, sondern von einem Rabbinen“ — Heines Säkularisierung und poetologische Transformation des rabbinischen Schrifttums

IV.1. Die Historisierung der rabbinischen Überlieferung durch die Maskilim und die Mitglieder des <i>Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden</i>	214
IV.2. Heines Kenntnis des rabbinischen Schrifttums	221
IV.3. Der „ <i>Katholizismus der Juden</i> “ — Heines Kritik am Talmud	225
IV.4. Die Vorbildfunktion des sephardischen Judentums	231
IV.4.1. Die Identifikation der Maskilim und der Mitglieder des <i>Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden</i> mit der sephardischen Traditionslinie	231
IV.4.2. „ <i>Spitzfindige Scholastik</i> “ und „ <i>freygeistige Denkungsart</i> “ — Heines Vergleich von aschkenasischem und sephardischem Judentum	236
IV.5. Heines Bezugnahme auf das rabbinische Schrifttum	241
IV.6. Die Thematisierung der Auseinandersetzung Heines mit dem rabbinischen Schrifttum in der bisherigen Forschungsliteratur	244
IV.7. Rabbinische Motive in Heines Werk	250
IV.7.1. Explizit auf das rabbinische Schrifttum verweisende Motive	250
IV.7.2. Rabbinische Motive, die nicht als solche gekennzeichnet sind	254
IV.7.3. Ein Motiv potenziell rabbinischer Herkunft	263
IV.8. „ <i>O verzage nicht, schöner Messias</i> “ — Heines Erzählung vom gefesselten Messias	266

IV.9. Heines poetologische Funktionalisierung der Haggada	275
IV.10. Zunz' Werk <i>Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt</i> als Hauptquelle des Vergleichs von Halacha und Haggada	285
V. „[F]ür den Freund der Menschheit wird dergleichen immer ein Herzeleid seyn“ — Heines Thematisierung der jüdischen Leidensgeschichte	
V.1. Die Entstehung der modernen jüdischen Historiographie	290
V.2. Heines Einarbeitung in die jüdische Geschichte	297
V.3. Die jüdische Leidensgeschichte — „ <i>Welches Martyrthum</i> “	302
V.3.1. Judenfeindlichkeit im Mittelalter und in der Neuzeit	302
V.3.2. Jüdische Existenz in der Diaspora	310
V.3.3. „[A]n Leib und Seele verkrüppelt[...]“ — Die Auswirkungen der Ghettoexistenz	314
V.3.4. Folgen der Erlösungsgewissheit in der Diaspora	318
V.4. <i>Conditio judaica</i> als <i>conditio humana</i>	323
V.4.1. Damaskus 1840 — „ <i>wo die Sache der Menschheit blutet</i> “	323
V.4.2. Ahasver — „ <i>symbole mélancolique de l'humanité</i> “	330
V.4.3. Das „ <i>als Weltheiland gekreuzigte[...] Judenthum</i> “ — Die Spiegelung der jüdischen Leidensgeschichte in der Passion Christi	335
V.5. „ <i>Laß die Mohren und die Juden</i> “ — Heines Paria-Diskurs	341
V.6. „ <i>Ihre Sache ist identisch mit der des deutschen Volks</i> “ — Heines Engagement für die Emanzipation der Juden	347
VI. „<i>Wir stammen/ Von Schlemihl ben Zuri Schadday</i>“ — Judentum und Dichtertum als Schlemihltum	
VI.1. Die Erforschung der jüdischen Literatur durch die Vertreter der <i>Wissenschaft des Judentums</i>	359
VI.2. Die Fokussierung der <i>Wissenschaft des Judentums</i> auf die spanisch-jüdische Poesie des Mittelalters	365
VI.3. Heines Einarbeitung in die spanisch-jüdische Dichtertradition	370
VI.4. Das „ <i>Triumvirat der Dichtkunst</i> “ — Heines Porträts spanisch-jüdischer Dichter	375
VI.4.1. Jehuda Halevy	375

VI.4.1.1. Heines Thematisierung von Leben und Werk Jehuda Halevys	375
VI.4.1.2. „[V]ergäß' ich/ Jemals dein, Jerusalem“ — Halevys Jerusalem-Sehnsucht	378
VI.4.1.3. Halevys Dichtung als zentraler Bestandteil der kulturellen Überlieferung des Judentums	384
VI.4.2. Moses ibn Esra	390
VI.4.3. Salomon ibn Gabirol	392
VI.5. Auserwählung und Märtyrertum — Das Schicksal des Dichters in der Moderne	395
VI.5.1. Das Poetentum von Gottes Gnaden	395
VI.5.2. „ <i>Dichterschicksal! böser Unstern</i> “ — Der Dichter als Märtyrer	398
VI.5.3. Jehuda Halevy als Prototyp des modernen Dichters	402
VI.5.4. Halevys „ <i>Perlenthänenlied</i> “ — Der Zusammenhang von Leiden und Dichtung	404
VI.6. Der Dichter als Schlemihl	412
VI.7. Der ewige Jude als ewiger Dichter — Die Identifikation von Judentum und Dichtertum	419
VII. Schluss – Heines Modernismus im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum	432
VIII. Glossar	440
IX. Literaturverzeichnis	446
X. Werkregister	475
XI. Personenregister	479

Einleitung

1. Überblick über die Transformation des jüdischen Selbstverständnisses im Zeitalter der Aufklärung

Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts kam es in Westeuropa zu einem weitreichenden politischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Wandel, durch den das Leben der jüdischen Gemeinschaft fundamental verändert wurde:

Während bei den europäischen Nationen eine wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Verschiebung stattfand, vollzog sich bei den Juden eine weitaus tiefere Veränderung, die sich auf ihre gesamte Gesellschaftsordnung auswirkte.¹

Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts hatte die jüdische Existenz innerhalb der Ghettomauern einen „alles bestimmenden und durch nichts in Frage gestellten Charakter“². In den Ghettos wurden „klare Modelle jüdischer Identität im Elternhaus, in der Schule und in der Gemeinde vermittelt. Es gab [...] keine Vorkommnisse, die zu ernststen Identitätskrisen führten.“³ Die soziale Isolierung der jüdischen Gemeinschaft und ihr nicht durch äußere Einflüsse in Frage gestelltes religiöses und kulturelles Leben schränkten eine individuelle Lebensweise stark ein:

1 Jacob Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770-1870*, Frankfurt a.M. 1986, S. 11.

2 Michael A. Meyer, *Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824*, München 1994, S. 9.

3 Michael A. Meyer, *Jüdische Identität in der Moderne*, Frankfurt a.M. 1992, S. 21. — Dem Begriff ‚Identität‘ wird in dieser Arbeit die von Michael A. Meyer in seiner grundlegenden Studie *Jüdische Identität in der Moderne* entwickelte Definition zu Grunde gelegt. Meyer betont, dass „[j]ede Identität, nicht allein die jüdische, [...] ein Konzept [ist], das sich nicht in einfache Kategorien zwängen läßt.“ (Ebd., S. 12) Sich auf Erik H. Erikson berufend, bestimmt er ‚Identität‘ als „die Gesamtheit der Eigenschaften [...], die Individuen als zu ihrem Selbst gehörend betrachten. Individuelle Identität wird auf frühen Identifikationen aufgebaut, die das Kind mit ihm nahe stehenden Personen, ihren Wertvorstellungen und Verhaltensmustern vollzieht. Wenn das Individuum erwachsen wird, müssen diese Identifikationen nicht nur miteinander verschmelzen, sie müssen auch in die Normen der Gesellschaft integriert werden, in der das Individuum eine Rolle übernehmen wird. Dieser Prozeß stellt die ‚Identitätsbildung‘ dar, ein oft schwieriges Stadium, das [...] zu langwierigen Adoleszenzkrisen führen kann. Eine solche Krise ist vor allem dann zu erwarten, wenn ein wesentlicher Bruch besteht zwischen den früheren Identifikationen, die im vertrauten Familienkreis herrschten, und den andersartigen Werten, mit denen das Individuum konfrontiert wird, wenn es in die Gesellschaft eintritt. [...] [S]olche Brüche [sind] entscheidend für das Verständnis des Identitätskonflikts, der durch die Berührungspunkte zwischen dem Judentum und der Moderne herbeigeführt wird.“ (Ebd., S. 12f.) — Vgl. auch André Neher, *The Dialectics of Jewish Identity – Beyond Religion and Secularism*. In: *Forum on the Jewish People, Zionism and Israel. A Quarterly* 1975, S. 102-111; Albert Memmi, *Portrait of a Jew*, New York 1962; Uriel Tal, *Jewish Identity*. In: *Haaretz* vom 12. Oktober 1986.

In Zeiten vor der Moderne verhinderte die Übereinstimmung zwischen Familie und Gesellschaft, daß die jüdische Identität zu einem Problem wurde. Die Eltern prägten ihren Kindern dieselben Werte ein, die sie verinnerlicht hatten, als sie heranwuchsen, Werte, die eine geistig selbstgenügsame jüdische Gesellschaft gebildet hatte. Diese Kontinuität erstreckte sich über Generationen.⁴

Bis in das 18. Jahrhundert hinein existierte kein „neutrale[r] ideologische[r] Boden, auf dem Jude und Nichtjude einander begegnen konnten, keine Menschheitsreligion, die sie gemeinsam hatten. Der einzelne war entweder ausschließlich das eine oder das andere.“⁵

Kontakte zur christlichen Mehrheitsgesellschaft hatten allein die Hoffaktoren, die „der Absolutismus und seine Wirtschaftsform, der Merkantilismus, [...] zu einer in ihrer Art völlig neuen Erscheinung in der Geschichte der Juden in den deutschsprachigen Ländern des 17. und 18. Jahrhunderts [machten].“⁶ Die Hoffaktoren gehörten zu den maßgeblichen wirtschafts- und finanzpolitischen Beratern der Höfe: „Sie berieten die Fürsten in Fragen von Steuern und Abgaben, beschafften flüssige Mittel und Subsidien und nahmen insgesamt die Aufgaben wahr, die im modernen Zentralstaat dem Finanzministerium obliegen.“⁷ Dennoch besaßen die Hoffaktoren keine Bürgerrechte und waren „weder ‚emanzipiert‘ noch ‚befreit‘“⁸ Sie fanden Anerkennung,

weil sie den Zielen eines Herrschers oder eines Adligen dienten, nicht weil es in der Einstellung zu den Juden irgendeinen Wandel gegeben hätte. Die Hofjuden hatten Umgang mit politisch mächtigen Männern, beherrschten mehrere Sprachen und hatten sich oft in Lebensweise und Kleidung ihrer Umgebung angepasst. Aber am geistigen Leben der Christen nahmen sie [...] nicht teil.⁹

Der Wunsch nach einer größeren Annäherung an die Umweltkultur, der unter den Hoffaktoren entstanden war,¹⁰ ergriff im 18. Jahrhundert - trotz der scharfen Kritik der Rabbiner - immer mehr Mitglieder der traditionellen jüdischen Gemeinden.¹¹ Nach Jacob Katz zeigen sich im Zeitraum von 1650 bis 1750

[...] gewisse[...] Änderungen in der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rolle der Juden. Bei Juden wie Nichtjuden offenbarte sich eine Änderung in ihrer Haltung dem

4 Meyer, *Jüdische Identität in der Moderne*, S. 13.

5 Ebd., S. 20.

6 Mordechai Breuer, *Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne*. In: *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band 1. Tradition und Aufklärung: 1600-1780*, hg. von Mordechai Breuer u. Michael Graetz, München 2000, S. 106.

7 *Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, hg. von Haim Hillel Ben-Sasson, München 1995, S. 900. Vgl. auch *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, begr. von Georg Herlitz u. Bruno Kirschner, Frankfurt a.M. 1987, Bd. II, S. 1642ff.; 1647.

8 Breuer, *Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne*, S. 122.

9 Meyer, *Jüdische Identität in der Moderne*, S. 15.

10 Michael Graetz, *Jüdische Aufklärung*. In: *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band 1. Tradition und Aufklärung: 1600-1780*, S. 354.

11 Zu der Struktur der traditionellen jüdischen Gemeinden im 18. Jahrhundert vgl. Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770-1870*, S. 29-38.

anderen gegenüber. Jedoch im großen und ganzen blieb die gesellschaftliche Struktur, wie auch die Gedankensysteme, auf die sie sich stützte, unverändert.¹²

Erst mit der jüdischen Aufklärungsbewegung, der Haskala*¹³, setzte ein Prozess ein, der nicht nur den rechtlichen Status der jüdischen Bevölkerung sowie die Struktur der jüdischen Gemeinden einschneidend veränderte, sondern auch zu einem essenziellen Wandel des jüdischen Selbstverständnisses führte „von einer im Judentum wurzelnden, sich um das Judentum entwickelnden und an ihm orientierenden Daseinsform in eine, deren Brennpunkt ein Europäertum und später ein Deutschtum war.“¹⁴ Die Haskala¹⁵, mit der sich der Übergang zur jüdischen Moderne vollzieht,¹⁶ ist ein „Zweig der europäischen Aufklärung und dieser darin ähnlich, daß sie das Individuum, den ‚Menschen‘, erhöhte und sich zum Ziel setzte, ihn aus geschichtlich entwickelten sozialen und religiösen Systembindungen zu befreien.“¹⁷

Die Haskala als eine „Bewegung, die sich nicht mehr, wie jüdische Gelehrte vergangener Jahrhunderte, damit zufrieden gab, daß einzelne Juden sich selbst aufgeklärt hatten, während der Rest des jüdischen Volkes weiterhin in den Banden der Tradition und Unwissenheit lebte“¹⁸, nahm ihren Anfang in Berlin, in dem Kreis um Moses Mendelssohn, als in Europa bereits die Spätaufklärung begonnen hatte:

Aus der Aufklärung von einzelnen Juden wurde die jüdische Aufklärung [...] mit eigener Ideologie, eigenen jüdischen Zeitschriften, Aufklärungsgesellschaften und Schulgründungen, mit einer eigenen politischen Agenda und innerjüdischen Öffentlichkeit. Erst die Haskala als jüdische Aufklärungsbewegung machte, und das ist ihr Specificum, die breite Aufklärung möglichst aller Juden, des ganzen jüdischen Volkes oder der ‚jüdischen Nation‘, zum von Freunden und Gegnern anerkannten Programm.¹⁹

Der Aufstieg Berlins als „Residenzstadt des preußischen Königs, als Mittelpunkt eines im Zeichen des Absolutismus sich umstrukturierenden Staates“²⁰, als „Stadt

12 Ebd., S. 53.

13 Die in dieser Arbeit verwendeten hebräischen und judaistischen Termini sind bei ihrer ersten Erwähnung mit einem Asterisk gekennzeichnet und werden im Glossar erläutert.

14 Mordechai Breuer, *Einführung*. In: *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band I. Tradition und Aufklärung: 1600-1780*, S. 18.

15 Der Terminus ‚Haskala‘ ist eine Ableitung von dem hebräischen Substantiv ‚sekhel‘, das ‚Verstand‘ bedeutet. — Die Transkription des Hebräischen erfolgt nach der *Encyclopaedia Judaica*, hg. von Cecil Roth u. Geoffrey Wigoder, Jerusalem 1972, Index, S. 90f.

16 Vgl. Michael Brenner, *Einführung*. In: *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band II. Emanzipation und Akkulturation 1780-1871*, hg. von Michael Brenner, Stefi Jersch-Wenzel u. Michael A. Meyer, München 2000, S. 9.

17 *Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, S. 957. — Zum Verhältnis der Haskala zur europäischen Aufklärung vgl. Christoph Schulte, *Die jüdische Aufklärung: Philosophie, Religion, Geschichte*, München 2002, S. 17ff.; Amos Funkenstein, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt a.M. 1995, S. 172-178.

18 Schulte, *Die jüdische Aufklärung: Philosophie, Religion, Geschichte*, S. 22.

19 Ebd., S. 22f.

20 Graetz, *Jüdische Aufklärung*, S. 256.

der Schönen Künste, der Wissenschaft und Bildung²¹ hatte dazu beigetragen, dass die Haskala in Berlin entstehen konnte.²² Den in Berlin gegebenen

günstigen Voraussetzungen für ein freies Denken und Schaffen standen allerdings gesetzliche Hindernisse entgegen. In dem halben Jahrhundert von 1750 bis 1800 stagnierte die Gesetzgebung, die den Status der Juden in Preußen und in den übrigen deutschen Staaten betraf. Auch wenn in Österreich Joseph II. die starre Politik des Absolutismus gegenüber den Juden aufhob, konnte das Friedrich II. nicht dazu bewegen, den Juden in seinem Staat mehr Freiheiten einzuräumen.²³

Diese rechtliche Situation führte dazu, dass sich Mendelssohn und seine Anhänger

durch die offizielle Politik des Staates zurückgesetzt fühlten, [während] [...] ihnen die Sphäre der Gelehrten gesellschaftliche Integration [bot], und zugleich öffnete sie vor ihnen neue geistige Horizonte. Noch bevor die politische Gleichstellung der Juden Wirklichkeit geworden war, konnten sie an einer sich entwickelnden bürgerlichen Öffentlichkeit teilhaben. Diese hatte sich zwischen die Körperschaften des ständisch strukturierten Staates geschoben und bildete den Nährboden für Hoffnungen auf eine umfassende Erneuerung der jüdischen und nichtjüdischen Gesellschaft.²⁴

Mendelssohn, der für die Aufklärer der deutsche Sokrates war,²⁵ gilt als der geistige Vater der jüdischen Aufklärung. Zu seinen bedeutenden Verdiensten gehört seine

21 Ebd., S. 257.

22 „Die Haskala hat sich von Preußen aus in ganz Europa verbreitet, räumlich erstreckten sich ihre Zentren von London im Westen bis Wilna und Odessa im Osten, von Kopenhagen im Norden bis ins französischsprachige Nordafrika im Süden. Vor allem in Russland existierte die Haskala mit eigener Ideologie und eigenen Zeitschriften, mit Diskussionsclubs und Lesezirkeln bis etwa 1890, als die europäische Aufklärung und die jüdische Aufklärung von Berlin längst der Vergangenheit angehörten“ (Schulte, *Die jüdische Aufklärung: Philosophie, Religion, Geschichte*, S. 14) — Zu den unterschiedlichen Schwerpunkten der Haskala in den einzelnen Ländern vgl. *Jüdisches Lexikon*, Bd. II, S. 1443-1450.

23 Graetz, *Jüdische Aufklärung*, S. 257. — Zu der Rechtslage der Juden in den Territorien des Deutschen Reiches ab Mitte des 18. Jahrhunderts vgl. Stefi Jersch-Wenzel, *Rechtslage und Emanzipation*. In: *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band II. Emanzipation und Akkulturation: 1780-1871*, S. 17ff. — Durch das 1782 erlassene Toleranzpatent Josephs II. für die Juden Wiens und Niederösterreichs erhielten die Wiener Juden zwar Bildungs- und Gewerbefreiheit sowie Zugang zu den Universitäten, aber die Gründung einer Gemeinde und der Bau einer Synagoge waren ihnen auch weiterhin nicht erlaubt. Vgl. ebd., S. 24. — In Preußen schränkte das 1750 erlassene *Revidierte General-Privilegium und Reglement* die Rechte der jüdischen Bevölkerung noch weiter ein: „Friedrich [II.] verstand sich zwar als ‚Philosophenkönig‘, der Aufgeschlossenheit für die Ideen eines neuen Zeitalters beweisen wollte [...]. In seinem Staat sollte jeder nach seiner Façon selig werden. [...] Aber diesem aufgeklärten Bild von einem nicht an eine Konfession gebundenen Staat widersprach eine argwöhnische Bevormundung der Juden, wie sie das ‚Revidierte General-Privilegium und Reglement‘ [...] bezeugt, das jedem Gedanken des Humanismus und der Toleranz widersprach. Es institutionalisierte die Hierarchisierung der jüdischen Gesellschaft gemäß einem utilitaristischen Prinzip, machte die Juden zu einem zentralistisch beherrschten Pariakollektiv [...] und verschärfte gleichzeitig die inneren Spannungen.“ (Graetz, *Jüdische Aufklärung*, S. 252)

24 Ebd., S. 257.

25 Vgl. Paul Mendes-Flohr, *Moses Mendelssohn*. In: *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart*, hg. von Andreas B. Kilcher u. Otfried Fraise unter Mitarbeit von Yossef Schwartz, Stuttgart/Weimar 2003, S. 187.

zwischen 1780 und 1783 erschienene, in hebräischen Buchstaben gedruckte²⁶ Pentateuch-Übersetzung, durch die der jüdischen Gemeinschaft ein Zugang zur deutschen Sprache sowie zu säkularer Bildung ermöglicht werden sollte. Mendelssohns Pentateuch-Projekt, das jüdischerseits die erste Übersetzung der Thora ins Deutsche darstellt, umfasst auch einen Kommentar, den so genannten *Biur** [hebr. für: ‚Erklärung?], der „die Tradition rabbinischer und mittelalterlicher Exegese zitiert, paraphrasiert und reflektiert, während er sie mit modernen, literaturästhetischen und philosophischen Überlegungen verknüpft.“²⁷ Da die jüdische Orthodoxie befürchtete, dass der durch die Übersetzung eröffnete Zugang zur deutschen Sprache und Kultur zu einer Entfremdung, wenn nicht sogar Abkehr vom traditionellen Glauben führen und säkularisierende Tendenzen im Judentum verstärken würde, übte sie an Mendelssohns Pentateuch-Projekt vehement Kritik.²⁸

Mendelssohn setzte sich nicht nur für die Akkulturation der Juden ein, indem er sie an die deutsche Sprache und Kultur heranführte, sondern auch für ihre bürgerliche Gleichstellung. Die Integration der Juden in die bürgerliche Gesellschaft stellte seiner Meinung nach einen schwierigen, fortdauernden Prozess dar, für den sich insbesondere die Christen einsetzen müssten, da man ihnen nicht von vornherein unterstellen könne, auf den eigenen Vorteil bedacht zu sein.²⁹ Als die elsässischen

26 „Schon das Druckbild der Originalausgabe verkörpert auf eindrucksvolle Weise eine Spannung zwischen Tradition und Innovation: nebeneinander stehen der hebräische Originaltext und seine deutsche Übersetzung in hebräischen Lettern, die eine neue Orthographie hebräischer Transkribierung des Deutschen einführte und ein Eindringen des Profanen ins Heilige bedeutete [...]“ (Carola Hilfrich, »*Lebendige Schrift*«. *Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums*, München 2000, S. 33) — Neben Mendelssohn arbeiteten die Maskilim Salomon Dubno, Naftali Hartwig Wessely, Aron Jaroslaw und Herz Homberg an der Thoraübersetzung mit.

27 Ebd., S. 33f.

28 Der Frankfurter Oberrabbiner Pinchas Horowitz beispielsweise begründete seine ablehnende Haltung gegenüber dem Pentateuch-Projekt mit Mendelssohns Übersetzung einer konkreten Bibelstelle: „Wenn Mendelssohn übersetzte ‚Du kannst‘ anstatt: ‚Du sollst‘ deinem Nächsten Verweise geben und hinzufügte, ‚wenn er Dich beleidigt hat nämlich‘ (Leviticus, 19.17), so glaubte Rabbi Pinchas Horowitz in dieser Übersetzung eine Minderung der vom Talmud geforderten Verantwortung des Juden für das religiöse und sittliche Betragen seines Nächsten zu erkennen.“ (Graetz, *Jüdische Aufklärung*, S. 290) — Während Horowitz durch Mendelssohns Bibelübersetzung primär die talmudische Lehre gefährdet sah, fürchtete der Oberrabbiner der Prager Gemeinde, Jechesekel Landau, eine fundamentale Transformation der Werte der traditionellen Judentums: „Möglicherweise hatte der Verfasser [Mendelssohn] die Absicht, es zu verhindern, daß man sich auf die christliche Bibel stürze. Allerdings sehen wir bei seinem Versuch keine Besserung [...]. Der Übersetzer hat sich nämlich tief in die Sprache eingearbeitet und ein äußerst schweres Deutsch benützt, das genaue grammatische Kenntnisse voraussetzt. Die Kinder werden es nur mit Mühe verstehen, und der Lehrer wird die meiste Zeit damit verbringen müssen, ihnen die deutsche Grammatik zu erklären [...]. Darüber hinaus folgt die Übersetzung dem Text nicht Wort für Wort, sondern gibt den allgemeinen Sinn wieder [...]. Da sie aber von Lehrern zum Unterricht von Kindern benützt wird, verleitet sie diese ihre Zeit zur Lektüre von nichtjüdischen Büchern zu verschwenden, um ein verfeinertes Deutsch zu bewältigen und die Übersetzung zu verstehen. Unsere Tora wird dadurch herabgewürdigt zur Rolle einer Dienerin der deutschen Sprache [...]“ (Zit. nach ebd., S. 290f.)

29 Vgl. Meyer, *Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824*, S. 53f.

Juden Mendelssohn um das Verfassen einer Schrift zur Verbesserung ihrer rechtlichen Situation baten, übertrug er diese Aufgabe dem preußischen Kriegsrat Christian Wilhelm von Dohm, der 1781 die epochemachende Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* veröffentlichte, die im 18. Jahrhundert den wichtigsten Beitrag für die öffentlichen Debatten über die Situation und den zukünftigen Status der jüdischen Gemeinschaft darstellte.³⁰ Dohms Schrift wandte sich „nicht nur an das allgemeine gebildete und gelehrte Publikum, sondern auch und vor allem in den praktischen, zukunftsweisenden Argumentationen und Vorschlägen an die staatlichen Entscheidungsträger in Preußen und die Regierungen anderer deutscher Länder.“³¹ Dohm trat in seiner Schrift dafür ein,

den Juden die gleichen bürgerlichen Rechte wie den übrigen Untertanen zu erteilen [...]. Gemäß dem Gleichheitsgrundsatz der Aufklärung und der Verbundenheit ihrer Vertreter mit dem Staat plädierte er für eine Einbeziehung der Juden in die bestehende Gesellschaftsordnung, da sie von Natur aus die gleichen Fähigkeiten hätten wie alle Menschen. Die Zuerteilung der Rechte sollte allerdings sowohl unter dem Schutz als auch unter der Kontrolle des Staates geschehen und sich in einem schrittweisen Erziehungsprozeß vollziehen [...].³²

Dohms Abhandlung, die weitere theoretische Schriften und praktische Maßnahmen zur Verbesserung der Situation der Juden in Preußen und Österreich nach sich zog,³³ hätte, so Michael A. Meyer, „fraglos [...] nicht dieselbe und nachhaltige Wirkung gehabt, wäre sie von einem Juden geschrieben worden.“³⁴ Mendelssohn hat daher mit seiner Annahme Recht behalten, dass das Ansehen eines Autors die Leser eher überzeugen würde als seine Argumente.³⁵ Vier Jahre nach dem Erscheinen der Schrift Dohms schreibt Mendelssohn an Leopold von Hirschen, dass das

30 Vgl. Jersch-Wenzel, *Rechtsslage und Emanzipation*, S. 19.

31 Ebd., S. 19f.

32 Ebd., S. 20. — Es gab zahlreiche, sehr unterschiedliche Reaktionen auf Dohms Schrift. Sowohl Gleichgesinnte als auch Gegner Dohms rezensierten das Werk oder verfassten eigene Bücher und Broschüren. Die Verbreitung der Schrift Dohms blieb nicht auf Deutschland beschränkt. 1782 wurde eine französische Fassung veröffentlicht, die eine große Leserschaft fand. Der Comte de Mirabeau übernahm in seiner 1787 erschienenen Schrift *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des Juifs et en particulier sur la révolution tentée en leur faveur en 1753 dans la Grande Bretagne* Dohms Forderungen, wie auch der Abbé Grégoire in seinem 1789 veröffentlichten *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs*. Vgl. ebd., S. 21ff.

33 Auch wenn Abhandlungen zur Verbesserung der rechtlichen Situation der Juden zu Beginn der achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts zunächst in deutschen Staaten erschienen waren, blieb es „das Privileg Frankreichs [...], seine jüdische Bevölkerung als erster europäischer Staat konsequent gleichzustellen. Wie in den deutschen Staaten die Revolution an sich ausblieb, so auch die revolutionäre Judenemanzipation. Stattdessen handelt es sich bei der Emanzipation hier um einen fast ein Jahrhundert dauernden Prozeß, dessen Erfolg von den Ergebnissen der Erziehungspolitik gegenüber den jüdischen Untertanen abhängig gemacht wurde.“ (Brenner, *Einführung*, S. 9f.)

34 Meyer, *Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824*, S. 53.

35 Vgl. ebd.

„Vorurtheil wider [seine] Nation zu tiefe Wurzeln geschlagen“ habe, um „leicht mit Stumpf und Stil ausgerottet“ werden zu können:

Ich sage: mit Stumpf und Stil; denn es ist bey Vorurtheilen immer der Fall daß der mindeste zurück gebliebene Theil Saamen wird, und ehe man sichs versiehet, stehet ein neuer Stamm wieder da. Jedes Vorurtheil muß daher oft und mit Nachdruck von den Schriftstellern begegnet werden, um den neuen Ausschuß in der ersten Blüthe zu ersticken. Nun ist zwar den forschenden Männern nicht viel daran gelegen, wer auch der Verfasser des Buches sei: er liest es, prüft die Gründe; und entsagt ihnen den Beyfall nicht den sie verdienen. Aber bey Leuten vom gemeinen Schlage wirken die Gründe nur etwas und das Mehreste muß die anerkannte Autorität des Schriftstellers und seine Uneigennützigkeit thun. Aus dieser Ursache habe ich es jederzeit mit größerm Vergnügen gesehen, wenn das Vorurtheil der Christen wider die Juden von einem Christlichen als von einem jüdischen Schriftsteller bestritten wird [...].³⁶

Die Juden könnten ihre Anliegen daher am besten weiterbringen durch eine tugendhafte „Lebensführung, die das Eintreten ihrer christlichen Verteidiger für sie rechtfertigte.“³⁷

Mendelssohns intensive Beschäftigung mit der deutschen Kultur und der Philosophie der Aufklärung führte jedoch nicht zu einer Distanzierung von den Glaubensgrundsätzen des Judentums:

Mendelssohns Gedanken bedeuteten keine Abkehr von der Religion und von einer frommen, gesetzestreuen Haltung, aber eine Verschiebung der Akzente vom fast abgeschlossenen, isolierten Kreis des alten normativen jüdischen Denkens in eine Sphäre, die der traditionsgebundene Jude [...] bisher ignoriert hatte.³⁸

Mendelssohn repräsentiert daher „im jüdischen kulturellen Gedächtnis [...] die Möglichkeit, daß eine kreative Teilnahme der Juden an der modernen säkularen

36 Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, in Gemeinschaft mit F. Bambergler u.a., begonnen v. I. Elbogen u.a., fortgesetzt v. Alexander Altmann, Neudr. Stuttgart/Bad Canstatt 1971-1997, Bd. 13, S. 316f.

37 Meyer, *Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824*, S. 54. — Ein große Enttäuschung war für Mendelssohn die Rezension von Lessings Lustspiel *Die Juden* durch den Göttinger Theologen Johann David Michaelis, in der dieser die Tugendhaftigkeit der Juden negierte. Im Juni 1854 übersandte Mendelssohn Aron Salomon Gumpertz die in den *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen* veröffentlichte Rezension mit folgenden Worten: „Die Herren Anzeiger recensieren den 4ten Theil der Lessingschen Schriften, die wir so oft mit Vergnügen gelesen haben. Was glauben Sie wohl, daß sie an dem Lustspiele, die *Juden*, aussetzen? Den Hauptcharakter, welcher, wie sie sich ausdrücken, viel zu edel und viel zu großmüthig ist. Das Vergnügen, sagen sie, das wir über die Schönheit eines solchen Charakters empfinden, wird durch dessen Unwahrscheinlichkeit unterbrochen, und endlich bleibt in unser Seele nichts, als der blosser Wunsch für das Daseyn übrig. Diese Gedanken machten mich schamroth. Ich bin nicht im Stande alles auszudrücken, was sie mich haben empfinden lassen. Welche Erniedrigung für unsere bedrängte Nation! [...] Man fahre fort, uns zu unterdrücken, man lasse uns beständig mitten unter freyen und glückseligen Bürgern eingeschränckt leben, ja man setze uns ferner dem Spott und der Verachtung aller Welt aus; nur die Tugend, den einzigen Trost bedrängter Seelen, die einzige Zuflucht der Verlassenen, suche man uns nicht gänzlich abzuspochen.“ (Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 11, S. 10)

38 Graetz, *Jüdische Aufklärung*, S. 262f.

Kultur nicht mit der Verleugnung des traditionellen jüdischen Glaubens und seiner Praxis einhergehen muß.³⁹ Dass Mendelssohn zeitlebens ein nach der Halacha* lebender Jude blieb, der an der Normativität des geoffenbarten Gesetzes festhielt,⁴⁰ verdeutlicht, neben seiner Kontroverse mit dem Schweizer Theologen Johann Casper Lavater, insbesondere sein theologisch-politisches Hauptwerk *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* von 1783, seine „erste an die Allgemeinheit gerichtete umfassende Stellungnahme zum Wesen des Judentums“⁴¹, in der er betont, dass sich alle Gesetze des Judentums auf „ewige Vernunftwahrheiten“⁴² gründeten oder an diese erinnerten.⁴³ Für Mendelssohn, der in der Praktizierung des jüdischen Ritualgesetzes keine Last, sondern ein Freude sah,⁴⁴ war die Einhaltung des jüdischen Gesetzes, das nur durch eine zweite Offenbarung geändert werden könne,⁴⁵ wichtiger als die Integration in die christliche Gesellschaft:

[...] wenn die bürgerliche Vereinigung unter keiner andern Bedingung zu erhalten, als wenn wir von dem Gesetze abweichen, das wir für uns noch für verbindlich halten; so thut es uns herzlich leid, was wir zu erklären für nöthig erachten: so müssen wir lieber auf bürgerliche Vereinigung Verzicht thun; [...] Von dem Gesetze können wir mit gutem Gewissen nicht weichen, und was nützen euch Mitbürger ohne Gewissen?⁴⁶

Im Gegensatz zu ihrem Lehrer war für Mendelssohns Schüler wie David Friedländer, Naftali Hartwig Wessely und Herz Homberg, die das Judentum, in Analogie zu den christlichen Konfessionen, ausschließlich als Konfession definierten, die Anerkennung als gleichberechtigte Bürger wichtiger als die Einhaltung der Ritualgesetze. Diese trugen ihrer Meinung nach zu der fehlenden Annäherung zwischen Juden

39 Mendes-Flohr, *Moses Mendelssohn*, S. 187.

40 Vgl. Meyer, *Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824*, S. 59.

41 Mendes-Flohr, *Moses Mendelssohn*, S. 189.

42 Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 8, S. 166.

43 Mendelssohns Überzeugung, dass das Judentum, im Gegensatz zum Christentum, keinen Glauben an ein Dogma verlange, das der menschlichen Vernunft widerspreche, ist beispielsweise seinem nach dem Ende der Kontroverse mit Lavater an Elkan Herz verfassten Brief vom 22. Juli 1771 zu entnehmen: „Wir haben keine Glaubenssätze, die gegen Vernunft oder über dieselbe seien. Wir thun nichts mehr zu der natürlichen Religion hinzu, als Gebote, Satzungen und gerade Vorschriften (Gott sei Dank!), aber die Grund- und Glaubenssätze unserer Religion beruhen auf dem Fundamente des Verstandes, sie stimmen mit der Forschung nach jeder Seite hin, ohne jeden Widerspruch und Widerstreit, überein.“ (Ebd., Bd. 16, S. 151)

44 So schrieb Mendelssohn beispielsweise in dem letzten Brief vor seinem Tod an Sophie Becker: „Ich wähle auch aus den Systemen der Weltweisen immer dasjenige, was mich glücklicher und zugleich besser machen kann [...] Ich freue mich mit jedem Religionsgebrauch, der nicht zu Intoleranz und Menschenhaß führt; freue mich [...] mit jeder Ceremonie, die etwas Wahres und Gutes zum Grunde hat, suche das Unwahre so viel möglich abzusondern, und schaffe nichts ab, bevor ich dessen gute Wirkung nicht durch etwas besseres zu ersetzen im Stande bin.“ (Ebd., Bd. 13, S. 333)

45 Vgl. ebd., Bd. 7, S. 97.

46 Ebd., Bd. 8, S. 200.

und Christen wesentlich bei,⁴⁷ wie in dem 1799 verfassten *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Ober Consistorial Rath und Probst Teller in Berlin von einigen Hausvätern jüdischer Religion* exemplarisch deutlich wird:

Bei ruhigerer Betrachtung konnten wir uns nicht verbergen, dass diese fast allgemeine Behandlung unserer Nebenmenschen nicht bloß einseitige Wirkung christlichen Religionshasses, und tief eingewurzelter christlicher Vorurtheile sey. Es brauchte keines tiefen Blicks, um einzusehen, daß vieles davon auch auf Rechnung unsrer eignen, nicht minder eingewurzelter Vorurtheile, und besonders auf Rechnung unseres [...] Gesetzes müsse geschrieben werden. Die zum Theil abschreckenden, zum Theil zurtückstoßenden Gebräuche und Sitten; die Trennung, welche das Gesetz erfordert, und welche besonders die Geselligkeit betrifft; die Unduldsamkeit, die auch bei dem unterdrückten Theil nicht minder tief, als bei dem unterdrückenden, Wurzel ergriffen hat, machte die Annäherung schwer, oder unter solchen Umständen beinahe unmöglich.⁴⁸

Um ihr Ziel, die „Aufklärung des Juden“⁴⁹, wie Lazarus Bendavid 1793 formulierte, verwirklichen zu können, setzte sich die zweite Generation der jüdischen Aufklärer, der Maskilim*, umfassend für die Reformierung der jüdischen Gemeinschaft ein, insbesondere auf dem Gebiet von Erziehung und Bildung.⁵⁰ Hinsichtlich ihrer Erziehungsreform diente den Maskilim die europäische Aufklärung als Vorbild, deren Denker sich mehrheitlich mit der Frage der Erziehung beschäftigten.⁵¹ Die Reformvorschläge der zweiten Generation der Maskilim waren radikaler als die Mendelssohns: Ihre Erziehungsreform, durch die die bürgerliche Gleichstellung und gesellschaftliche Integration der jüdischen Bevölkerung beschleunigt und ihre Akkulturation gefördert werden sollte, betraf „einen der empfindlichsten Bereiche des traditionstreuen Judentums, dessen Bildungsideal über Jahrhunderte hinweg nicht wenig zur inneren Stärke und Kontinuität des jüdischen Gemeindelebens beigetragen hatte.“⁵² Bis zur Haskala war das Studium der Thora

nicht um irgendeines bestimmten Zweckes, sondern um seiner selbst willen [...] das allgemein anerkannte Ideal der jüdischen Gesellschaft. Das gesamte Spektrum des

47 In der Tat wurde das Ritualgesetz auch von gebildeten Christen als ein grundlegendes Hemmnis der Annäherung zwischen Juden und Christen gesehen. Michaelis beispielsweise äußerte sich folgendermaßen: „Welches Volk nicht mit uns essen und trinken kann, bleibt immer ein in seinen und unsern Augen sehr abgesondertes Volk. Dazu kommt der Nationalstolz der Juden, der es, wenigstens Deutschen und Engländern unerträglich machen würde, sie zu Obern zu haben.“ (Johann David Michaelis, *Beurteilung der ersten Dohmschen Schrift ‚Über die bürgerliche Verbesserung der Juden‘*. Abgedruckt in: Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Teil 2, Berlin/Stettin 1783, S. 61)

48 *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Ober Consistorial Rath und Probst Teller in Berlin von einigen Hausvätern jüdischer Religion*, Berlin 1799, S. 17. [Im Folgenden: *Sendschreiben*] — Zu dem *Sendschreiben* vgl. auch Kapitel II.1.

49 Lazarus Bendavid, *Etwas zur Characteristick der Juden*, Leipzig 1793 [Neudr. Jerusalem 1994], S. 34, 40.

50 Die Vorschläge der Maskilim zu einer religiösen Reform des Judentums werden in den Kapiteln II.1.1., III.1. und IV.1. erörtert.

51 Vgl. Graetz, *Jüdische Aufklärung*, S. 333.

52 Ebd.

Lebens, der Beschaffung des Lebensunterhalts, der Familienangelegenheiten, war, zumindest theoretisch, diesem hohen Ideal untergeordnet.⁵³

Zwar griffen die Maskilim das Thorastudium selbst nicht offen an, aber sie setzten sich für die Veränderung der Lehrmethoden, die Vermittlung säkularen Wissens und das Erlernen der deutschen Sprache ein.⁵⁴ Die Maskilim waren die Initiatoren und Hauptorganisatoren der neuen jüdischen Schulen, in denen ihre Bildungstheorien zur Anwendung kommen sollten. Die erste dieser jüdischen Freischulen wurde 1778 in Berlin gegründet, es folgten die Gründungen jüdischer Freischulen u.a. in Hamburg (1790), Dessau (1799) und Frankfurt (1804). Die von den Maskilim durchgeführte Reform des jüdischen Erziehungswesens, die Wessely in seinem 1782 veröffentlichten Aufsatz *Worte des Friedens und der Wahrheit an die gesammte jüdische Nation* dargelegt hatte, stieß auf den erbitterten Widerstand der Rabbiner, die ihre Autorität durch diese Reformen geschwächt sahen. Einige orthodoxe Rabbiner, für die die Schulen der Maskilim „Brutstätten der Häresie“⁵⁵ waren, verbrannten Wesselys Schrift sogar.⁵⁶ Die Schulen der Maskilim waren

das Terrain, auf dem Konzepte einer jüdischen Aufklärung in die Praxis umgesetzt werden konnten: Aufgrund eines Unterrichtsplanes, der jüdische und allgemeine Fächer integrierte, wurde erstmals in der modernen Geschichte durch jüdische Institutionen eine säkulare Bildung gefördert.⁵⁷

Die Haskala, die die „Erosion der vormodernen jüdischen Gesellschaft mit ihren eindeutigen Außengrenzen“⁵⁸ und eine entscheidende Transformation des jüdischen Selbstverständnisses zur Folge hatte, „höhlte [...] die jüdische Identität in ihrer vormodernen Form aus“ und erwies sich gleichzeitig als „ein wesentliches Element ihrer modernen Erscheinungsformen“⁵⁹, denn die Haskala wurde „Teil der Identität fast aller modernen Juden.“⁶⁰

An der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert verließen Juden in immer größerer Zahl die Judengassen und Ghettos und traten in das wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Leben der christlichen Umwelt ein, was auch einen grundlegenden Wandel ihres Verhältnisses zur jüdischen Religion zur Folge hatte. Während bis 1780 „der weitaus größte Teil der Juden im Bann der jüdischen Tradition und der überlieferten Religion [stand]“⁶¹, stieg in den folgenden Jahrzehnten die Zahl der gebildeten Juden rasch an, die sich vom normativen Judentum lossagten und die „Legitimation ihres Denkens und Handelns in weltlicher Philosophie und säkularen Wissenschaften“⁶² und somit außerhalb des Glaubens suchten. Beispielsweise beschrieb im Jahr 1783 der Maler Daniel Chodowiecki in einem Brief an die in Hes-

53 *Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, S. 962.

54 Vgl. ebd.

55 Ebd., S. 963.

56 Vgl. Schulte, *Die jüdische Aufklärung: Philosophie, Religion, Geschichte*, S. 40.

57 Vgl. Graetz, *Jüdische Aufklärung*, S. 350.

58 Michael Brenner, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, München 2000, S. 21.

59 Meyer, *Jüdische Identität in der Moderne*, S. 19.

60 Ebd., S. 20.

61 Breuer, *Einführung*, S. 18.

62 Graetz, *Jüdische Aufklärung*, S. 355.

sen residierende Gräfin Christiane von Solms-Laubach die Lage der jüdischen Gemeinde Berlins so: „Es scheint, daß in Ihren Gegenden die Juden noch *orthodox* sind, hier sind die nicht zum Pöbel gehören es keineswegs; sie [k]aufen und verkaufen am Sonnabend, Essen alle verbotenen Speisen, halten keine Fasttage u.s.w.“⁶³

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nahm die säkulare Bildung und, damit häufig verbunden, die Entfremdung von der jüdischen Religion unter den deutschen Juden immer mehr zu. Viele junge Juden, die, wie die meisten Mitglieder des 1819 gegründeten *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden*, bereits im Geist der Aufklärung erzogen worden waren, interessierten sich mehr für die zeitgenössische Literatur und Philosophie als für die jüdische Traditionsliteratur. Leopold Zunz z.B. stellte 1852 in einem Brief an den Schuldirektor Philipp Ehrenberg fest: „[...] die heutige Jugend kann nicht mehr Iwri [Hebräisch]; wir bekommen lauter Goethes, und Hegel.“⁶⁴ Den jüdischen Studenten dieser Generation war bewusst, dass die zunehmende Bildung unter den deutschen Juden von christlicher Seite nicht nur positiv wahrgenommen wurde. Eduard Gans hat das Dilemma dieser Generation 1821 in einem Brief an den preußischen Kultusminister von Altenstein zusammengefasst: „Ich gehöre zu der unglücklichen Menschenklasse, die man haßt, weil sie ungebildet ist, und die man verfolgt, weil sie sich bildet.“⁶⁵

Trotz ihrer Bemühungen um eine vollständige Integration in die bürgerliche Gesellschaft wurden die jüdischen Intellektuellen, die größtenteils eine akademische Laufbahn anstrebten, mit dem andauernden Antijudaismus konfrontiert. Zu den bekanntesten Gegnern der Juden im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts gehörten insbesondere Friedrich Rühls, Professor für Geschichte an der Berliner Universität, und der Heidelberger Kantianer Jakob Fries, die in ihren polemischen Schriften den Anspruch der Juden auf Bürgerrechte in den deutschen Staaten vehement bestritten. Die Erfahrung des fortbestehenden Antijudaismus trug wesentlich dazu bei, dass in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Zahl der Juden, die sich taufen ließen, stieg, eine Tendenz, die bereits Ende des 18. Jahrhunderts eingesetzt hatte.⁶⁶ Diese Konvertiten zeichneten sich insbesondere durch ihren Wohlstand, ihren Intellekt und ihre Bildung aus.⁶⁷ Zwar wurden die Konversionen überwiegend aus Gründen beruflicher und sozialer Zweckmäßigkeit unternommen,⁶⁸ aber eine nicht unbedeutende Zahl vornehmlich von Jüdinnen trat im 19. Jahrhundert auch aus religiöser Überzeugung zum Christentum über:

63 *Briefe Daniel Chodowieckis an die Gräfin Christiane von Solms-Laubach*, hg. von Charlotte Steinbrucker, Stuttgart 1927, S. 43.

64 *Leopold Zunz, Jude – Deutscher – Europäer. Ein jüdisches Gelehrtschicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde*, hg. von Nahum Norbert Glatzer, Tübingen 1964, S. 349.

65 Zit. nach Siegfried Ucko, *Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums (Motive des Kulturvereins vom Jahre 1819)*. In: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 5 (1935), S. 4.

66 Vgl. *Jüdisches Lexikon*, Bd. IV/2, S. 883.

67 Vgl. Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770-1870*, S. 138.

68 Vgl. Michael A. Meyer, *Jüdisches Selbstverständnis*. In: *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band II. Emanzipation und Akkulturation: 1780-1871*, S. 135; Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770-1870*, S. 135.

Religiöse Bekehrung war für manche eine Art Nebenprodukt der Enttäuschung über einen Rationalismus, der einer neuen Welle von Empfindsamkeit und Romantik Platz machte. Diese neue Bewegung wandte sich wieder der Religion mit ihrer Emotionalität und ihrer mystischen Tiefe zu.⁶⁹

Die Lebenswege der Kinder Moses Mendelssohns verdeutlichen beispielhaft die unterschiedlichen Konversionsmotive am Ende des 18. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Während Mendelssohns Söhne Abraham und Nathan, die Geschäftsleute waren, konvertierten, „ohne zu dem neuen Glauben eine tiefere religiöse Beziehung zu entwickeln“⁷⁰, wurden zwei seiner drei Töchter, Dorothea und Henriette, aus einem tiefen Glauben heraus Christinnen. Der Rabbiner Joachim Prinz hat 1934 in seiner Schrift *Wir Juden* auf das exemplarische Schicksal der Familie Moses Mendelssohns verwiesen:

Mosche ben Menachem Mendel aus Dessau war ein frommer Mann. Sein Judentum war fest gefügt. Er war ein gesetzestreuer Jude. Das Schicksal seiner Kinder ist der Weg der deutschen Juden im 19. Jahrhundert! Nur sein Sohn *Joseph* blieb Jude. Seine Nachkommen sind *Protestanten*. Sein Sohn *Abraham* nahm die Taufe. Der Enkel *Felix*, bei der Geburt getauft, spielte dem alten Goethe auf der Violine den neuentdeckten Bach. Seine Tochter *Dorothea*, die eigentlich *Brendel* hieß, wurde 1802 Protestantin und 1808 Katholikin. Seine Tochter *Henriette* wurde 1812 Katholikin und hatte als Lehrerin genug Muße, ihres Vaters ‚Schreiben an den Herrn Diakonus Lavater in Zürich‘ eingehend zu studieren. *Hat denn Mendelssohn umsonst gelebt?* Ja, für seine Familie hat er umsonst gelebt!⁷¹

Die Entwicklung des deutschen Judentums seit der Haskala verdeutlicht den durch das Aufeinandertreffen von Judentum und Moderne im Zeitalter der Aufklärung entstandenen Identitätskonflikt. Die zunehmende Abkehr der deutschen Juden vom normativen Judentum als ein Resultat des Akkulturations- und Integrationsprozesses führte dazu, dass die jüdische Identität im letzten Drittel des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

einen Spielraum frei[gab], um neue, von der Außenwelt eindringende Elemente in sich aufzunehmen. [...] [F]ür eine wachsende Zahl junger Juden [war] das Judentum nicht länger ein natürlicher, selbstverständlicher Rahmen ihres Lebens. Im gleichen Maße, wie die Aufklärung sich einer Schicht der Juden nach der anderen und einer Gemeinde nach der anderen bemächtigte, wurde die jüdische Identität problematisch.⁷²

Durch die neuen Identifikationsmöglichkeiten, die die jüdische Aufklärungsbewegung eröffnet hatte, boten sich der jüdischen Bevölkerung erstmals Alternativen:

Aus der Perspektive jüdischer Identität ist Modernisierung am ehesten als der historische Prozeß zu verstehen, in dem ein zunehmendes Eindringen nichtjüdischer Ideen und Symbole die vorgegebene Kontinuität der Generationen aushöhlt und sich von

69 Ebd., S. 135f.

70 Meyer, *Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824*, S.103.

71 Joachim Prinz, *Wir Juden*, Berlin 1934, S. 55f.

72 Meyer, *Jüdische Identität in der Moderne*, S. 25f.

Ort zu Ort ausbreitet, von einer Gesellschaftsschicht der Juden auf andere übergreift. Das Ergebnis ist die jüdische Modernität: ein ständiger – möglicher oder tatsächlicher – Konflikt der inneren Kontinuität mit den Kräften außerhalb der jüdischen Tradition. [...] Eine vormoderne, umfassende jüdische Identität verengte sich, um anderen Identitätskomponenten Platz zu machen [...].⁷³

Im Gegensatz zu der vormodernen jüdischen Identität machte seit der Haskala die jüdische Identität „nur noch einen Teil der Persönlichkeit aus und [wurde] eben deshalb zu einem Problem.“⁷⁴ Die Akkulturation führte zu der Notwendigkeit, ‚Judentum‘ und ‚jüdische Identität‘ neu zu definieren.⁷⁵ Aus dem Verlust einer ausschließlich religiös bestimmten Identität resultierte für die akkulturierten Juden die grundlegende Frage nach einem modernen jüdischen Selbstverständnis: „Welche Elemente des Selbst blieben noch jüdisch? War man grundsätzlich ein Jude und erst dann ein Europäer, oder umgekehrt?“⁷⁶ Auf diese Problematik nimmt auch Elias Canetti mehr als 150 Jahre nach dem Beginn des Transformationsprozesses des jüdischen Selbstverständnisses in *Masse und Macht* Bezug: „Man muss sich fragen, worin denn diese Menschen Juden bleiben, was sie zu Juden macht, was das letzte, allerletzte ist, das sie mit anderen verbindet, wenn sie sich sagen: Ich bin Jude.“⁷⁷

Sehr unterschiedliche Antworten sind auf die Frage nach einem modernen jüdischen Selbstverständnis und einer modernen jüdischen Identität im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts und im 19. Jahrhundert von den deutschen Juden gegeben worden, die als „Pioniere der sogenannten ‚modernen jüdischen Identität‘ [gelten]“⁷⁸, weil sie sich in der jüdischen Geschichte als erste „ernsthaft mit den Problemen einer Gemeinde auseinander [setzten], die aus der intellektuellen und kulturellen Enge des mittelalterlichen Ghettos in eine nichtjüdische Umwelt kam.“⁷⁹ Diese Antworten reichen von der Konfessionalisierung des Judentums, die von den Maskilim initiiert und von den Anhängern der jüdischen Reformbewegung fortgeführt wurde, über den Versuch, das Judentum wissenschaftlich zu erschließen, wie er von der *Wissenschaft des Judentums* durchgeführt wurde, bis hin zum Zionismus, für den Zion das „stärkste Symbol der jüdischen Einheit und des gemeinsamen Schicksals“⁸⁰ darstellt. Die grundlegende Transformation des jüdischen Selbstverständnisses, die aus der Haskala resultierte und durch die die Geschichte des modernen Judentums grundlegend geprägt wurde, hat Franz Rosenzweig in seiner Schrift *Die Bauleute* von 1924 prägnant zusammengefasst:

73 Ebd., S. 14.

74 Ebd., S. 9.

75 Vgl. Meyer, *Jüdisches Selbstverständnis*, S. 135.

76 Meyer, *Jüdische Identität in der Moderne*, S. 26.

77 Elias Canetti, *Masse und Macht*, Frankfurt a.M. 1980, S. 208.

78 Meyer, *Jüdische Identität in der Moderne*, S. 7.

79 Ebd. — Die Pionierrolle der deutschen Juden erläutert Meyer folgendermaßen: „Obwohl die französischen und englischen Juden früher die bürgerliche Gleichheit genossen, besaß keine dieser beiden Gruppen das demographische Gewicht oder hatte das intellektuelle Anliegen, Juden in anderen Ländern als Vorbild der Modernisierung zu dienen.“ (Ebd.)

80 Ebd., S. 108.

„[V]on Mendelssohn ab [tanzte] [...] das Judesein jedes Einzelnen nun auf der Nadelspitze eines Warum [...]“⁸¹

2. Skizzierung der Entwicklung von Heines Verhältnis zum Judentum

Der skizzierte Akkulturations- und Integrationsprozess der deutschen Juden prägte auch entscheidend das Leben Heinrich Heines, Repräsentant der ersten Generation emanzipierter deutscher Juden, der im ghettofreien Düsseldorf aufwuchs, in dem die jüdische Bevölkerung durch die Einführung des Code Civil während der französischen Besatzung von 1806 bis 1813 die bürgerliche Gleichstellung erhielt.⁸² Seine Mutter Peira Zippora Heine, geborene van Geldern, die den Vornamen Betty annahm, war sephardischer Herkunft und stammte aus einer bedeutenden und hochangesehenen Hoffaktoren- und Ärztesfamilie.⁸³ Obwohl die Familie van Geldern ihr Bekenntnis zur jüdischen Religion beibehielt, gelang ihr weitgehend eine Integration in die christliche Gesellschaft.⁸⁴ Heines Vater Samson Heine, aschkenasischer Herkunft, kam aus einer geachteten norddeutschen Kaufmannsfamilie. In den *Memoiren* charakterisiert Heine seine Eltern als nicht orthodoxe Juden.⁸⁵ Heines Mut-

81 Franz Rosenzweig, *Die Bauleute*. In: Ders., *Zur jüdischen Erziehung. Drei Sendschreiben*, hg. u. mit einem Nachwort versehen von Daniel Weidner, Berlin 2002, S. 67f.

82 Zu der Judenpolitik in deutschen Territorien unter französischem Einfluss vgl. Jersch-Wenzel, *Rechtslage und Emanzipation*, S. 26-32.

83 Insbesondere Heines Großvater, Gottschalk van Geldern, der der ‚Judendoktor‘ genannt wurde, genoss ein großes Ansehen. Heines Großonkel, Simon van Geldern, war ein Vorkämpfer für die Gleichberechtigung der Juden. Vgl. Joseph A. Kruse, *Denk ich an Heine. Biographisch – literarische Facetten*, Düsseldorf 1986, S. 133.

84 Vgl. ebd. — Joseph A. Kruse erläutert zu Heines Vorfahren: „Daß die berühmte Glückel von Hameln zum Familienstammbaum gehört, soll wenigstens angemerkt sein, wie überhaupt das Feld der jüdischen Verwandtschaft als Landkarte von beruflichen und menschlichen Leistungen zu bewundern ist. [...] Die Weltgeschichte wird zur Familiengeschichte, unter der die jüdische Variante zu den variabelsten und weitverzweigten gehört. Von Pressburg bis Italien, von Frankreich bis England, von Wien über München, Berlin, Mannheim und den Niederrhein sind die Heineschen Vorfahren und Verwandten zu finden. Sie nahmen oft Ämter in der jüdischen Gemeinde wahr.“ (Joseph A. Kruse, *Die Unsterblichkeit der Familie. Über Heinrich Heines Herkunft und Verwandtschaft*. In: *Heinrich Heine in Jerusalem. Internationale Konferenz 2001 im Konrad-Adenauer-Konferenzzentrum in Mishkenot Sha’ananim*, hg. von Naomi Kaplansky, Elisheva Moatti u. Itta Shedletzky, Hamburg 2006, S. 29)

85 Vgl. Heinrich Heine, *Sämtliche Werke. Düsseldorfer Ausgabe*, hg. von Manfred Windfuhr, Hamburg 1973-1997, Bd. XV, S. 62-64, 100. — Als Sigle für diese Ausgabe wird in dieser Arbeit ‚DHA‘ verwendet. Die im Folgenden nach wörtlichen Zitaten aus Heines Werk in runden Klammern angegebenen Ziffern beziehen sich jeweils auf die Band- und Seitenzahl der DHA. Aus Heines Briefen wird zitiert nach Heinrich Heine, *Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse. Säkularausgabe*, hg. von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassi-

ter, eine „Schülerin Rousseaus“, die „eine gelehrte Erziehung genossen“ (XV, 64), war eine aufgeklärte Frau, deren religiöse Überzeugung Heine als „einen strengen Deismus, der ihrer vorwaltenden Vernunftfrichtung ganz angemessen [war]“ (XV, 64), kennzeichnet.

Im Gegensatz zu seiner Ehefrau stammte Samson Heine aus einer strenggläubigen Familie, jedoch war sein eigenes Verhältnis zur jüdischen Religion vor allem durch Pragmatismus geprägt,⁸⁶ da es ihm als Kaufmann vornehmlich auf ein unbeschädigtes Ansehen bei seinen jüdischen und christlichen Kunden ankam. Heine gibt in den *Memoiren* die an ihn gerichtete Bitte seines Vaters wieder, gotteslästerliche Äußerungen in der Öffentlichkeit zu unterlassen, da sie sich geschäftsschädigend auswirken würden:

Man hatte mich der Gottesläugnung angeklagt und mein Vater hielt mir deßwegen ein [sic] Standrede, die längste, die er wohl je gehalten, und die folgendermaßen lautete: ‚Lieber Sohn! Deine Mutter läßt dich beim Rektor Schallmayer Philosophie studieren. Das ist ihre Sache. Ich, meines Theils, ich liebe nicht die Philosophie; denn sie ist lauter Aberglauben und ich bin Kaufmann und hab meinen Kopf nöthig für mein Geschäft. Du kannst Philosoph seyn so viel du willst, aber ich bitte dich sage nicht öffentlich was du denkst, denn du würdest mir im Geschäft schaden, wenn meine Kunden erführen, daß ich einen Sohn habe der nicht an Gott glaubt; besonders die Juden würden keine Velveteens mehr bey mir kaufen, und sind ehrliche Leute, zahlen prompt [...]‘ (XV, 100)

Auch die von Samson Heine übernommenen Ämter zeugen davon, wie wichtig für ihn eine Integration in die christlich-bürgerliche Gesellschaft war, die aber nicht einherging mit dem Verzicht auf die Teilnahme am Leben der jüdischen Gemeinde Düsseldorfs: Bis zum Ausbruch seiner Krankheit im Jahr 1814 war Heines Vater, der der Freimaurerloge *Zur Morgenröte* in Frankfurt am Main angehörte,⁸⁷ Mitglied der jüdischen Beerdigungsgesellschaft und der *Gesellschaft zur Ausübung menschenfreundlicher Handlungen und zum Rezitieren von Psalmen*.⁸⁸ Gleichzeitig war er von 1806 bis 1811 Offizier bei der Düsseldorfer Bürgerwehr, engagierte sich in der allgemeinen Armenfürsorge der Stadt und war für die Lotterie zuständig.⁸⁹

Ihrem ersten Kind gaben Betty und Samson Heine den Namen Harry, womit sie einen seit dem 18. Jahrhundert üblichen jüdischen Brauch übernahmen, nach dem „der bürgerliche Vorname des erstgeborenen Sohnes mit der gleichen Silbe beginnen sollte wie der jüdische Name des Großvaters [Heymann (Chajjim)] väterlicher-

schen deutschen Literatur in Weimar und dem Centre National de la Recherche Scientifique in Paris, Berlin/Paris 1970ff. Als Sigle für diese Ausgabe wird ‚HSA‘ benutzt.

86 Vgl. Gerd Heinemann in DHA XV, S. 247.

87 Vgl. Max Brod, *Heinrich Heine*, Berlin 1956, S. 14; Jeffrey L. Sammons, *Heinrich Heine. A Modern Biography*, Princeton 1979, S. 37. — Moses Mendelssohn hatte noch nicht Mitglied einer Freimaurerloge werden können, obwohl einige seiner christlichen Freunde führende Freimaurer waren. Vgl. Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770-1870*, S. 62f. — Zu der Stellung jüdischer Mitglieder in den Freimaurerlogen des 19. Jahrhunderts vgl. Michael A. Meyer, *Judentum und Christentum*. In: *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band II. Emanzipation und Akkulturation: 1780-1871*, S. 202f.

88 Vgl. Kruse, *Denk ich an Heine. Biographisch – literarische Facetten*, S. 133.

89 Vgl. ebd., S. 134.

seits.⁹⁰ Ab 1803 besuchte Harry Heine eine israelitische Privatschule, die von Hein Hertz Rintelsohn, einem entfernten Verwandten der Familie, geleitet wurde. Rintelsohn erteilte seinen Schülern Religions- und Hebräischunterricht. Da Betty Heine den gesellschaftlichen Aufstieg ihres Sohnes, über dessen Leben sie die „Oberleitung“ (XV, 64) besaß,⁹¹ fördern wollte, machte sie von der 1804 erlassenen kurfürstlichen Verordnung über das jüdische Bildungswesen Gebrauch und ließ ihn zunächst die städtische Grundschule, dann das Düsseldorfer Gymnasium im Franziskanerkloster besuchen. Neben Harry Heine besuchten seine Brüder Gustav (mit jüdischem Vornamen Gottschalk) und Maximilian (mit jüdischem Vornamen Meyer) als einzige Kinder der Düsseldorfer jüdischen Gemeinde das Lyzeum.⁹² Betty Heines „Erziehungsversuche“ (XV, 62) zeigten bei Heines Brüdern, die beide geadelt wurden, Wirkung: Gustav wurde österreichischer Offizier und Herausgeber einer konservativen Zeitung, Maximilian Militärarzt im Dienst des russischen Zaren. Wenn Heine 1854 in den *Geständnissen* schreibt „Es ist nichts aus mir geworden, nichts als ein Dichter“ (XV, 55), ist diese Äußerung „nicht bloß Understatement, sie spiegel[t] auch die Sichtweise seiner Verwandtschaft, einer ‚Aufsteigerfamilie‘, deren Wertmaßstäbe sehr verschieden sind von denen ihres berühmtesten Mitglieds.“⁹³

Details über die religiöse Erziehung, die Heine durch sein Elternhaus erhalten hat, sind unklar, umstritten und widersprüchlich. Laut Jeffrey Sammons beispielsweise ist Heine noch nicht einmal zur Bar-Mizwa* gegangen, während Israel Tabak von einer religiös-orthodoxen Erziehung Heines spricht.⁹⁴ Gerade wegen des pragmatischen Religionsverständnisses des Vaters muss man davon ausgehen, dass Heine beschnitten worden ist und auch Bar-Mizwa gefeiert hat, belegen lässt sich allerdings beides nicht, da die Akten der jüdischen Gemeinde Düsseldorfs, die diesen Zeitraum umfassen, nicht mehr existieren. Heines einjähriger Besuch der Rintelsohnschen Schule hat ihm keine fundierten Hebräischkenntnisse vermitteln können,

90 Christian Liedtke, *Heinrich Heine*, Reinbek bei Hamburg 2006 [Neuausgabe], S. 14f. Vgl. auch Gustav Karpeles, *Heinrich Heine. Aus seinem Leben und seiner Zeit*, Leipzig 1899, S. 20; Philipp F. Veit, *Das Rätsel um Heines Geburt*. In: *Heine-Jahrbuch* [im Folgenden: *HJb*] 1 (1962), S. 23. Diese Erklärung der Herkunft des Namens ‚Harry‘ ist überzeugender als diejenige aus den *Memoiren*, nach der sein Vater ihm diesen Namen gab, „um einen seiner besten Freunde in England zu ehren“ (XV, 83).

91 Vgl. auch: „Meine Mutter aber hatte große hochfliegende Dinge mit mir im Sinne und alle ihre Erziehungspläne [sic] zielten darauf hin. Sie spielte die Hauptrolle in meiner Entwicklungsgeschichte. Sie machte die Programme aller meiner Studien und schon vor meiner Geburt begannen ihre Erziehungsversuche.“ (XV, 62)

92 Vgl. Joseph A. Kruse, *Heines Hamburger Zeit*, Hamburg 1972, S. 99.

93 Liedtke, *Heinrich Heine*, S. 22.

94 Vgl. Sammons, *Heinrich Heine. A Modern Biography*, S. 38; Israel Tabak, *Judaic Lore in Heine. The Heritage of a Poet*, Baltimore 1948, S. 14ff. Tabaks These wird auch von M. Bienstock (*Das jüdische Element in Heines Werken. Ein kritisch-ästhetischer Beitrag zur Heine-Frage*, Leipzig 1910, S. 164), Max Brod (*Heinrich Heine*, S. 22), Ludwig Rosenthal (*Heinrich Heine als Jude*, Frankfurt a.M. u.a. 1973, S. 93) und Margarita Pazi (*Die biblischen und jüdischen Einflüsse in Heines »Nordsee-Gedichten«*. In: *HJb* 12 (1973), S. 3) vertreten.

sodass sich seine Hebräischkenntnisse auf Grundkenntnisse beschränkten.⁹⁵ Während seiner Kindheit kam Heine mit jiddischen Ausdrücken in Berührung, die sich zum Teil in seinen Briefen an jüdische Freunde und an seine Familie wiederfinden.⁹⁶ Hinsichtlich der jüdischen Religion wurden ihm wohl als Kind bestimmte Festrituale, einzelne Gebete und Lieder vermittelt, jedoch kein orthodoxes Judentum.

Durch den Rektor des Düsseldorfer Lyzeums, den Philosophielehrer Schallmayer, lernte Heine während seiner Schulzeit die Philosophie der Aufklärung kennen, sodass sich seine Kindheit und Jugend durch das „gleichberechtigte Nebeneinander verschiedener geistiger Strömungen“ auszeichnen:

Das Leben in der jüdischen Gemeinde, eine den Idealen der Aufklärung verpflichtete Bildung, die von katholischen Geistlichen erteilt wurde, der freiheitliche Geist, der mit den Franzosen in Düsseldorf Einzug hielt – all dies zusammen hat ihn geprägt. Es ist oft geschrieben worden, Heine habe keine feste Orientierung an bestimmten Normen und Werten erfahren und sei deshalb ein zwiespältiger, ‚zerrissener‘ Mensch ohne geistige Heimat geworden. Hans Mayer erklärt ihn mit der gleichen Begründung gar zum ‚einzigartigen Fall des Menschen ganz ohne Tradition‘. Das Einzigartige an Heines Erziehung und der Lebenswelt seiner Kindheit ist jedoch nicht das Fehlen von Traditionen, sondern gerade deren Vielfalt.⁹⁷

Seine durch die jüdische Herkunft bestimmte gesellschaftliche Außenseiterstellung hat Heine dennoch schon als Kind erfahren müssen. In den *Geständnissen* berichtet er, wie er seinen Vater über seine Vorfahren befragte und die Antwort erhielt: „Dein Großvater war ein kleiner Jude und hatte einen großen Bart.“ (XV, 75) Die Reaktion seiner Mitschüler, denen er am nächsten Tag diese Antwort mitteilte, beschreibt er folgendermaßen:

Kaum hatte ich diese Mittheilung gemacht, als sie von Mund zu Mund flog, in allen Tonarten wiederholt ward, mit Begleitung von nachgeächften Thierstimmen, die Kleinen sprangen über Tische und Bänke, rissen von den Wänden die Rechentafeln welche auf den Boden purzelten nebst den Tintenfässern, und dabey wurde gelacht, ge-

95 Das folgende Zitat aus *Ideen. Das Buch Le Grand* belegt Heines Grundkenntnisse der hebräischen Verbkonjugation: „[I]ch konnte es doch im Hebräischen nicht so weit bringen wie meine Taschenuhr, die viel intimen Umgang mit Pfänderverleihern hatte, und dadurch manche jüdische Sitte annahm – z.B. des Sonnabends ging sie nicht – und die heilige Sprache lernte, und sie auch späterhin grammatisch trieb; wie ich denn oft, in schlaflosen Nächten, mit Erstaunen hörte, daß sie ständig vor sich hin pickerte: katal, katalta, katalti – kittel, kittalta, kittalti - - pokat, pekadeti – pikat – pik pik - - Indessen von der deutschen Sprache begriff ich viel mehr, und die ist doch nicht so gar kinderleicht.“ (VI, 188)

96 In den zwanziger Jahren verwendet Heine jiddische Wörter oder Wörter jiddischer Herkunft insbesondere in seinen Briefen an die Vereinsmitglieder Moses Moser, Eduard Gans und Immanuel Wohlwill sowie an Charlotte Embden (vgl. z.B. HSA XX, S. 72, 87, 118, 160, 170, 216, 227, 248). In seinen späten, zwischen 1842 und 1855 verfassten Briefen an seine Familie verwendet er erneut Jiddismen. Vgl. z.B. HSA XXII, S. 21, 94, 282; HSA XXIII, S. 464. — Zu Heines Jiddischkenntnissen vgl. Marion Aptroot/Roland Gruschka, *Jiddisch und Heinrich Heine*. In: *Die Jahre kommen und vergehn! 10 Jahre Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf*, hg. von Holger Ehlert u.a., Düsseldorf 1998, S. 19-22.

97 Liedtke, *Heinrich Heine*, S. 20f.

meckert, gegrünzt, gebellt, gekräht, ein Höllenspektakel, dessen Refrain immer der Großvater war, der ein kleiner Jude gewesen und einen großen Bart hatte. (XV, 75)

Der entstandene Lärm wurde nicht Heines Mitschülern, sondern ihm selbst angelastet. Die Schläge, die er daraufhin von seinem Lehrer erhielt, hat er zeitlebens nicht vergessen.⁹⁸ „Wie der Name des Mannes, der mir die ersten Prügel erteilte, blieb mir auch der Anlaß im Gedächtniß,“ so fährt Heine in den *Geständnissen* fort,

und jedesmahl wenn von kleinen Juden mit großen Bärten die Rede war, lief mir eine unheimliche Erinnerung über den Rücken. ‚Gesottene Katze scheut den kochenden Kessel‘ sagt das Sprichwort und jeder wird leicht begreifen daß ich seitdem keine große Neigung empfand nähere Auskunft über jenen bedenklichen Großvater und seinen Stammbaum zu erhalten oder gar dem großen Publikum wie einst dem kleinen dahinbezügliche Mittheilungen zu machen. (XV, 75f.)

Auch an dieses Kindheitserlebnis wird Heine gedacht haben, als er 1833 Varnhagen von Ense seine Entscheidung, ins Exil zu gehen, erläutert:

Ich hatte die Wahl zwischen gänzlichem Waffenniederlegen oder lebenslänglichem Kampf, und ich wählte diesen, und wahrlich nicht mit Leichtsinne. Daß ich aber einst die Waffen ergriff, dazu war ich gezwungen durch fremden Hohn, durch frechen Geburtsdünkel - - in meiner Wiege lag schon meine Marschroute für das ganze Leben.⁹⁹

Nach dem Ende seiner Kindheit und Jugend vollzog sich die Entwicklung seines Verhältnisses zum Judentum im Wesentlichen in drei Phasen: Die erste Phase bilden die Jahre seiner Studienaufenthalte in Bonn, Göttingen und Berlin bis zu seiner Übersiedlung nach Frankreich; als zweite Phase sind die dreißiger und frühen vierziger Jahre zu betrachten. Heines letzte Lebensjahre in der ‚Matratzengruft‘ bilden die dritte große Phase seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum.

In seiner Bonner und Göttinger Zeit verkehrte Heine in christlichen Kreisen, in denen er seine Konfessionszugehörigkeit zu kaschieren versuchte.¹⁰⁰ Auch aus Heines Korrespondenz, die er während seiner Studienzeit in Bonn (Dezember 1819 - Sommer 1820) und Göttingen (Oktober 1820 - Februar 1821) verfasst hat, ist zu schließen, dass er kein Interesse am Judentum hatte.¹⁰¹ An der Bonner Universität knüpfte Heine Kontakte mit der Burschenschaft, die „durch ihre landsmannschaftlich übergreifende Organisation den Willen zur staatlichen Einheit Deutschlands

98 „Es waren die ersten Prügel die ich auf dieser Erde empfang [...] Der Stock womit ich geprügelt ward, war ein Rohr von gelber Farbe, doch die Streifen welche dasselbe auf meinem Rücken ließ waren dunkelblau. Ich habe sie nicht vergessen.“ (XV, 75)

99 HSA XXI, S. 58.

100 Vgl. Meyer, *Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749 – 1824*, S. 180; Sigbert Salomon Praver, *Heine's Jewish Comedy. A Study of his Portraits of Jews and Judaism*, Oxford 1983, S. 760; Michael A. Meyer, *Deutsch werden, jüdisch bleiben*. In: *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band II. Emanzipation und Akkulturation: 1780-1871*, S. 218.

101 Vgl. Robert C. Holub, *Deutscher Dichter jüdischer Herkunft*. In: *»Ich Narr des Glücks«. Heinrich Heine 1797 – 1856. Bilder einer Ausstellung*, hg. von Joseph A. Kruse, Stuttgart/Weimar 1997, S. 45.

repräsentiert[e].¹⁰² Zu einer ihrer Symbolfiguren wurde der als Geschichtsforscher in Bonn tätige Ernst Moritz Arndt, der exemplarisch

das Gemisch der verschiedenartigen politischen Tendenzen der Burschenschaftler, ihren Haß auf Frankreich, ihren aggressiven Nationalismus, aber auch ihr Eintreten für eine Verfassung, für Rede- und Pressefreiheit [verkörperte]. Der Student Heine lernt also aus erster Hand die beiden Elemente kennen, die den Verlauf der deutschen Geschichte in den folgenden Jahrzehnten prägen: das Streben nach nationaler Einheit und nach politischer Emanzipation.¹⁰³

Heine trat in Bonn der neu gegründeten Burschenschaft *Allgemeinheit* bei, der etwa die Hälfte aller Bonner Studenten angehörte, und versuchte damit, sich in das deutsche Bürgertum zu integrieren.¹⁰⁴ Auch an der Göttinger Universität, an der er im Oktober 1820 sein Studium fortführte, engagierte sich Heine in der *Allgemeinheit*, aus der er allerdings Ende Dezember 1820 ausgeschlossen wurde, nach dem Bericht des Göttinger Kommilitonen Heinrich Bender „wegen Vergehens gegen die Keuschheit“¹⁰⁵. Da jedoch im September 1820 auf dem geheimen Burschentag in Dresden beschlossen worden war, dass Juden „als solche, die kein Vaterland haben und für unseres kein Interesse haben können“¹⁰⁶, die Mitgliedschaft in der Burschenschaft entzogen werden sollte, erscheint die offizielle Begründung als Vorwand, um die antijüdische Gesinnung der Burschenschaften zu verbergen.¹⁰⁷ Hinzu kam am 23. Januar 1821 die Relegierung Heines durch die Universität wegen seiner Übertretung der Duellgesetze.

Seine Göttinger Erfahrungen trugen dazu bei, dass sich Heine politisch von seinen „jugendlichen Deutschschwärmereien“¹⁰⁸ befreite und „seine Loyalität der nationalistischen Sache gegenüber einen tiefen Bruch“¹⁰⁹ erlitt. Die daraus resultierende Distanzierung von der deutschen Sprache und Kultur bringt er sehr deutlich in einem Brief an Christian Sethe vom 14. April 1822 zum Ausdruck:

Alles was deutsch ist, ist mir zuwider [...]. Alles Deutsche wirkt auf mich wie ein Brechpulver. Die deutsche Sprache zerreißt meine Ohre [sic]. Die eignen Gedichte ekeln mich zuweilen an, wenn ich sehe, daß sie auf deutsch geschrieben sind. Sogar das Schreiben dieses Billets wird mir sauer, weil die deutschen Schriftzüge schmerz-

102 Liedtke, *Heinrich Heine*, S. 37.

103 Ebd., S. 38.

104 Vgl. Christian Höpfner, *Romantik und Religion. Heinrich Heines Suche nach Identität*, Stuttgart/Weimar 1997, S. 235-236; Gerhard Hhn, *Heine-Handbuch. Zeit, Person, Werk*, Stuttgart/Weimar 2004, S. 166.

105 *Begegnungen mit Heine. Berichte der Zeitgenossen*, hg. von Michael Werner in Fortführung von H.H. Houbens *Gespräche mit Heine*, Hamburg 1973, Bd. 1, S. 49. [im Folgenden: Werner/Houben]

106 Zit. nach Eberhard Galley, *Heine und die Burschenschaft. Ein Kapitel aus Heines politischem Werdegang zwischen 1819 und 1830*. In: *HJb* 11 (1972), S. 71.

107 Vgl. ebd., S. 72.

108 Holub, *Deutscher Dichter jüdischer Herkunft*, S. 47. Vgl. auch Kruse, *Denk ich an Heine*, S. 137.

109 Holub, *Deutscher Dichter jüdischer Herkunft*, S. 47.