

Einleitung

von Ingrid Lohmann

„*Lerne Vernunft!*“ – so lautet, jedenfalls implizit, das Motto der in diesem Band versammelten Texte.¹ Die Vorstellung einer Erlernbarkeit vernünftigen Denkens und vernünftiger Maximen des Handelns ist durchgängiges Motiv der Schriften, mit denen jüdische Aufklärer, Maskilim, zwischen 1760 und 1811/12 ihre Auffassungen von der notwendigen Transformation der jüdischen Erziehung programmatisch darlegten. Sie trugen damit maßgeblich dazu bei, daß jüdische Gemeinden überall in Europa an der Wende zum 19. Jahrhundert unumkehrbare Schritte heraus aus ihren traditionellen Lebenswelten taten. Die durch die Aufklärung eingeleitete Modernisierung der Erziehung und Adaption des neuen Bildungsdenkens durch die jüdische Bevölkerung vollzog sich in Preußen schließlich schnell und umfassend, und in wohl keiner anderen Gruppe der Bevölkerung wirkten die Transformationen der Bildung und Erziehung so nachhaltig im Sinne bürgerlicher Modernisierung.²

In Erziehungswissenschaft und Historischer Bildungsforschung ist der jüdischen als Teil der europäischen und deutschen Aufklärung bislang wenig Aufmerksamkeit zuteil geworden. Wenn sich dies in jüngerer Zeit ändert, so auch wegen des wachsenden Interesses an Problemen und Prozessen der sozialen und kulturellen Integration im Europa des beginnenden 21. Jahrhunderts. Zugleich steigt das Interesse an kultur- und religionsgeschichtlichen Analysen von Neuzeit und Moderne, die als Interpretationsfolien für bildungspolitische und pädagogische Problemlagen heute fungieren können. Zwar ist die Aufklärungsepoche unter vielfältigen erziehungs- und bildungstheoretischen Aspekten erforscht und quellenmäßig erschlossen.³ Aber für eine bildungshistorisch informierte und reflektierte Auseinandersetzung mit dem jüdischen Anteil an dieser Epoche fehlt es doch noch an vielem, darunter vor allem auch an gut zugänglichem Primärmaterial. Mit dem vorliegenden zweiten Quellenband dieser Schriftenreihe setzen die Herausgeberinnen ihr Bestreben fort, zum Schließen der For-

¹ Wörtlich kommt es vor in Isaak Satanows *Eine Sprache* (1783) in diesem Band.

² Vgl. dazu vor allem George L. Mosse, *Jewish Emancipation. Between Bildung and Respectability*. In: J. Reinharz, W. Schatzberg (Eds.): *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, Hanover and London: University Press of New England 1985, 1-16; Simone Lässig: *Bildung als kulturelles Kapital? Jüdische Schulprojekte in der Frühphase der Emanzipation*. In: A. Gotzmann/ R. Liedtke/ T. van Rahden (Hg), *Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933*, Tübingen 2001, 263-298; wichtige Hinweise außerdem bei Julius Carlebach: *The Forgotten Connection. Women and Jews in the Conflict between Enlightenment and Romanticism*. In: Leo Baeck Institute, Yearbook 29 (1979), 107-138; für den Wandel der jüdischen Gemeinde in Berlin vgl. insbesondere Steven M. Lowenstein: *The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family, and Crisis, 1770-1830*. New York, Oxford 1994.

³ Aus der Fülle der Literatur seien hervorgehoben Ulrich Herrmann (Hg.): *„Die Bildung des Bürgers“*. *Die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft und die Gebildeten im 18. Jahrhundert*. Weinheim, Basel ²1989; Jürgen Overhoff: *Die Frühgeschichte des Philanthropismus von 1715 bis 1771. Konstitutionsbedingungen, Praxisfelder und Wirkung eines pädagogischen Reformprogramms im Zeitalter der Aufklärung*. Habilitationsschrift, Universität Hamburg 2003; *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Bd. II: *Das Zeitalter der Aufklärung in Deutschland*. Hg. von U. Herrmann und N. Hammerstein, München 2005. Eine kleine Zusammenschau jüdischer und christlicher Aufklärungspädagogik unternimmt Hanno Schmitt: *Haskala und Philanthropismus: Begegnung und Austausch*. In: H.-U. Hyams/ K. Klattenhoff/ K. Ritter/ F. Wißmann (Hg.): *Jüdisches Kinderleben im Spiegel jüdischer Kinderbücher*. Oldenburg 1998, 59-66.

schungslücken auf dem Gebiet der jüdischen Bildungsgeschichte in Deutschland beizutragen.

„*Leerne Vernunft!*“ Den Beweis für jene neue, revolutionäre Sicht der Menschheitsgeschichte – Emanzipation, Mündigkeit, Freiheit, Selbstbestimmtheit sind möglich – versuchten die Maskilim in unterschiedlichen wissenschaftlichen Gebieten anzutreten. Ihnen stellte sich dabei – in mancher Hinsicht kaum anders als auf christlicher Seite – eine Aufgabe vorrangig: der Nachweis der Vereinbarkeit einer erneuerten Religiosität mit dem neuen Vernunftdenken und mit wissenschaftlicher Rationalität, verbunden mit der Forderung, daß Erziehung und Unterricht zu deren Verbreitung beitragen müßten. Diese Aufgabe implizierte neben der Kritik an Tradition und Herkommen zugleich auch Neudefinitionen von Richtig und Falsch, Glauben und Aberglauben, Wahrheit und Irrtum.⁴ Ebenso wenig wie den aus dem christlichen Kulturkreis stammenden Aufklärern ging es den Maskilim hierbei bloß um akademische Erörterungen neuer, besserer Wege des Denkens und Handelns. Der Nachweis der Vereinbarkeit von Religion und Vernunft hatte für sie vielmehr auch ideologisch-soziale Komponenten im Kampf mit den führenden Anhängern der alten Ordnung, in der Konkurrenz um Macht und Einfluß. Als ihre Gegner identifizierten manche Maskilim dabei osteuropäische, speziell polnische Rabbiner.⁵ Deren Einfluß auf die Erziehung des Einzelnen wie auf die Führung des Gemeindelebens insgesamt galt es zurückzudrängen – so jedenfalls die Sicht vieler, wenn auch keineswegs aller Maskilim. Etliche von ihnen stammten selbst aus Polen, hatten ihre Ausbildung zu Talmudgelehrten an einer der dortigen, angesehenen Jeshivot erhalten und dabei Bekanntschaft mit säkularer Wissenschaft geschlossen.⁶ Weit weniger spektakulär als die abgrenzende Polemik, aber unverkennbar vorhanden war die Anknüpfung an das besonders in den osteuropäischen Talmudakademien gepflegte Studium der talmudischen Literatur seitens der Maskilim. Insofern ist es auch nicht verwunderlich, daß etwa die in diesem Band abgedruckten Einleitungen zu naturwissenschaftlichen Lehrbüchern sich jeglicher Polemik gegen Talmud und Rabbiner enthalten oder daß ein der Haskala, der jüdischen Aufklärungsbewegung, zuzurechnendes Religionslehrbuch wie das von Wolf Abraham Nathan sich ganz auf traditionelles Schrifttum stützen kann.

Ebenso wie auch sonst unter den europäischen Aufklärern gab es unter den Maskilim zwar manche, die durch die neuen Wege des Philosophierens eher säkularistische Auffassungen entwickelten, wie z.B. Saul Ascher.⁷ Aber solche Positionen erlangten in Fragen der Erziehung und Bildung keinen ausschlaggebenden Einfluß. Die Erneuerung von Kultur und Unterricht drehte sich vielmehr stets auch um die Erneuerung – nicht Überwindung – der Religion. Diese war ein Hauptfeld des Kampfes um Einfluß auf die Denk-, Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen der jüdischen Bevölkerung im Sinne der angestrebten Modernisierung.

⁴ Vgl. dazu Norbert Hinske (Hg.): *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. 2., um ein Nachwort vermehrte Aufl. Darmstadt 1977; Raffaele Ciafardone (Hg.): *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*. Deutsche Bearbeitung von Norbert Hinske und Rainer Specht. Stuttgart 1990; Gideon Freudenthal (Ed.): *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. Critical Assessments*. Dordrecht 2003; Salomon Maimon: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Hg. von F. Ehrensperger. Hamburg 2004; Isaak Euchel: *Vom Nutzen der Aufklärung. Schriften zur Haskala*. Hg. von Andreas Kenneke. (Jüdische Geistesgeschichte Bd. 3). Düsseldorf 2001.

⁵ Im Gegensatz zu den in deutschen Ländern und Osteuropa ansässigen Juden, *Aschkenasim*, galten die 1492 und 1495 aus Spanien und Portugal vertriebenen westeuropäischen *Sephardim* (z.B. in Amsterdam) vielen Maskilim als vorbildlich für die angestrebte kulturelle Erneuerung und gesellschaftliche Integration.

⁶ So z.B. Israel Samoscz, der in Berlin als Hauslehrer tätig war und bei dem Moses Mendelssohn als junger Mann seine Studien des Talmud, der Philosophie des Maimonides und der Naturwissenschaft vertiefte; vgl. Britta L. Behm: *Moses Mendelssohn und die Transformation der jüdischen Erziehung in Berlin*. (Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland Bd. 4) Münster 2002, 88f.

⁷ Vgl. Saul Ascher: *4 Flugschriften*. [1794-1818] In: Ascher gegen Jahn. Ein Freiheitskrieg. 3 Bde., hg. von P. Hacks. Berlin 1991.

Die Reform der jüdischen Religion – und in Verbindung damit der Sprache und der Erziehung – sahen die meisten Maskilim als notwendige Vorbedingung für die Fähigkeit der Jüdischen zur gesellschaftlichen Integration an, und sie sahen darin einen unerläßlichen Schritt zur Überwindung von Vorurteilen und Ressentiments auf Seiten der Christen sowie antijüdisch eingestellter Aufklärer und Rationalisten.⁸

Horizont der Bestrebungen wohl aller Maskilim war die Überwindung der seit Jahrhunderten bestehenden, teils durch die christlichen Gesellschaften erzwungenen, teils selbst-aufgelegten Isolation der jüdischen von der umgebenden Kultur. Die Maskilim formten dabei eine soziale Gruppe, die Fragen der Erziehung, der Religion und Philosophie, der Sprache und Sitten auf neue Weise thematisierte, anstatt dies den von altersher dafür zuständigen Rabbinern und Talmudgelehrten zu überlassen. Ein Unterscheidungsmerkmal der Maskilim war denn auch, daß sie in aller Regel nicht selbst als Rabbiner in einer Gemeinde tätig waren. Vielmehr grenzten sie sich oftmals von der alteingesessenen Führungsschicht, gegen die sie als Bollwerk der Rückständigkeit und des Klebens am Herkommen polemisierten, bewußt ab, rezipierten die neue europäische Philosophie und suchten eigene, außerhalb der traditionellen Pfade gelegene Einflußmöglichkeiten – durch Gründung von Schulen, Zeitschriften, Vereinen, durch Publikation aufklärerischer Schriften oder von Lehr- und Wörterbüchern.⁹ Ein Schritt dazu war aus Sicht vieler Maskilim die rechtliche Aufhebung der Gemeindeautonomie, denn diese schloß innerjüdische Gerichtsbarkeit und die Möglichkeit des Ausschlusses aus der Gemeinschaft durch Bannspruch ein, gab Rabbinern, Richtern und Ältesten somit Macht über das Schicksal des Einzelnen. Zudem erschien Vertretern der reichen Minderheit der jüdischen Bevölkerung die Aufhebung der mit der Gemeindeautonomie verbundenen Solidarhaftung (für den Juden angelastete Vergehen) als Vorbedingung für die Erweiterung ihrer ökonomischen Handlungsspielräume, für den Eintritt in die sich abzeichnende moderne bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft.¹⁰

Nur wenige Maskilim gehörten selbst der ökonomischen Elite an und waren finanziell unabhängig. Vielmehr verdingten sich (spätere) Maskilim oft zeitweilig als Hauslehrer in wohlhabenden jüdischen Familien; Anstellung fanden sie vor allem in Häusern, die über

⁸ Vgl. dazu Adam Sutcliffe: *Judaism and Enlightenment*. New York, Cambridge 2003; Sutcliffe macht, neben dem Fasziniertsein von bestimmten Zügen der jüdischen kulturellen und religiösen Tradition, eine grundlegende Abwehrhaltung aufklärerischer Denker gegenüber Juden und Judentum aus. Das Verständnis der ambivalenten und komplizierten Beziehungen der Aufklärung gegenüber dem Judentum bezeichnet er als „von zentraler Bedeutung für das Verständnis der Aufklärung überhaupt“ (ebd., S. 6). Die Auseinandersetzung mit dieser von Sutcliffe reichhaltig belegten These für die Bewertung der deutschen Aufklärungspädagogik steht noch aus.

⁹ Vgl. unter diesem Gesichtspunkt Quellen aus dem Zeitraum 1781-1807 in: *Chevrat Chinuch Nearim. Die jüdische Freischule in Berlin, 1778-1825 im Umfeld preußischer Bildungspolitik und jüdischer Kulturreform. Eine Quellensammlung*. Hg. und eingeleitet von Ingrid Lohmann (Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland Bd. 1) [CCN] Münster 2001, vor allem Isaak Euchels *Sefat Emet* und seine Schreiben wegen der geplanten Schulgründung in Kiel (Dok. 28-29, 66-68), Elia Morpurgos Schreiben an die Vorsteher der Freischule (Dok. 53), Stellungnahmen zu Aron Wolfssohns *Abtalion* (Dok. 98-99), Sabatia Joseph Wolffs *Gedanken über die Verbesserung der Juden* (Dok. 102), Naumann Simonsohns Vorwort in *’Ejin mishpat* (Dok. 104), Wolf Davidsohn *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (Dok. 128), Bendavids, Grodlinkis, Euchels und Friedländers *Gutachten zur Umgestaltung des jüdischen Schulwesens in Süd- und Neu-Ostpreußen* (Dok. 133-135), Lazarus Bendavid *Über den Unterricht der Juden* (Dok. 136), die Darstellung der Programmatik der Zeitschrift *Sulamith* (Dok. 197) sowie Salomon Jacob Cohens *Morgenländische Pflanzen auf nördlichem Boden* (Dok. 199).

¹⁰ Vgl. dazu Ingrid Lohmann: *Die jüdische Freischule in Berlin – eine bildungstheoretische und schulhistorische Analyse. Zur Einführung in die Quellensammlung*. In: CCN, 13-84, hier insb. 31-48, 55f, sowie Uta Lohmann: *’Interkulturalität’ in der Bildungskonzeption David Friedländers*. In: B. L. Behm, U. Lohmann, I. Lohmann (Hg.): *Jüdische Erziehung und aufklärerische Schulreform. Analysen zum späten 18. und frühen 19. Jahrhundert*. (Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland Bd. 5) Münster 2002, 291-306.

Handelsbeziehungen mit der christlichen Welt verfügten und denen an Erweiterung ihrer ökonomischen Handlungsspielräume, über die vom spätabolutistischen Fürstenregime eng gesteckten Grenzen hinaus, gelegen war. In diesem sozialen Umfeld erschienen manchem Familienoberhaupt die Lehren frommer polnischer Talmudisten und Wanderlehrer, die sich als Kinder- und Hauslehrer anboten, abergläubisch und unzeitgemäß. In reicheren Familien erhielt daher mancher künftige Maskil eine Chance zur Bewährung, bevor er mittels eines aufklärerischen Projekts,¹¹ nicht selten mit finanzieller Unterstützung aus Oberschichtfamilien, größeren Einfluß und eine gewisse Unabhängigkeit im Erwerb des Lebensunterhalts zu erlangen suchte. „Dank dieser Unterstützung wurden die aufklärerischen Ideen in den verschiedenen Gemeinden bekannt, und es entstand eine Art öffentliche Bewegung, die zum einen hauptsächlich von Lehrern und Privaterziehern (in der Mehrzahl ehemalige *Jeshiva*-schüler, die zu einem großen Teil aus Polen und Posen stammten) und zum anderen von den Söhnen der Reichen getragen wurde.“¹²

Die Auswahl der Texte für diesen Band erfolgte nach ihrer Zugehörigkeit zur Haskala im engeren Sinne¹³ sowie nach ihrer Bedeutung für den jüdischen aufklärerischen Erziehungsdiskurs, gemessen etwa an Kriterien wie der Rezeption durch andere Maskilim, am Abdruck in namhaften Publikationsorganen der Haskala, an der überregionalen Verwendung, z.B. in Lehrbüchern, oder am programmatischen Stellenwert z.B. für Reformschulen.¹⁴ Jedoch kommen neben namhaften Autoren wie Peter Beer, David Caro, Isaak Euchel, Isaak Satanow oder Hartwig Wessely auch weniger bekannte zu Wort, wenn ihre Texte geeignet schienen, das Spektrum der Themen und individuellen Motive für die Beteiligung am aufklärerischen Projekt zu bereichern. Außerdem sind auf diese Weise nicht nur größere, sondern auch kleinere Zentren der Haskala vertreten; Orte des Wirkens der hier versammelten Autoren waren u.a. Amsterdam, Berlin, Breslau, Dessau, Frankfurt am Main, Leipzig, London, Posen, Prag, Preßburg und Wien.

Was den Zeitraum betrifft, aus dem die Texte stammen, so ist das Enddatum schnell erklärt: Im März 1812 wurden die Juden durch königliches Dekret rechtlich gleichgestellt und zu „Einländern und preußischen Staatsbürgern“ erklärt.¹⁵ Damit begann in Preußen eine neue Epoche, nämlich die der Emanzipation mit ihren gegenüber der Aufklärungsbewegung ver-

¹¹ Vgl. zu den Charakteristika eines „engagierten Maskil“ Christoph Schulte: *Zur Debatte um die Anfänge der jüdischen Aufklärung*. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 54 (2002), 122-137, 134f.

¹² Mordechai Eliav: *Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation*. (Jerusalem 1960) Aus dem Hebräischen von Maike Strobel. (*Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland* Bd. 2) Münster 2001, 13.

¹³ Schulte, *Zur Debatte...*, rechnet zur Haskala im engeren Sinne die von ihrem politischen Horizont her auf die Aufklärung und bürgerliche Gleichstellung der Juden gerichtete, spätere Haskala, ab etwa 1770, als *Aufklärungsbewegung* mit gemeinschaftlichen Aktivitäten, Projekten und Diskursen der Maskilim.

¹⁴ Hilfreich bei der Recherche waren die Schriften von Hans-Heino Ewers/ Zohar Shavit in Zusammenarbeit mit Ran HaCohen und Annegret Völpel (Hg.): *Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur von der Haskala bis 1945. Ein bibliographisches Handbuch*. 2 Bde., Stuttgart 1996 sowie Simcha Assaf: *Meqorot le-toledot ha-hinuch* [Quellen zur Geschichte der Erziehung Israels]. Bd. I-IV, Tel Aviv 1925-1948. Hartwig Wesselys vier zwischen 1782 und 1785 in Berlin publizierte *Sendschreiben* hätten demnach in diesen Band gehört; dies ließ sich wegen des Umfangs jedoch leider nicht realisieren; vgl. Wesselys *Erstes Sendschreiben* in der Übersetzung von David Friedländer sowie Auszüge aus dem zweiten in CCN, Dok. 31-34. Für eine Übersicht der Quellenlage im 19. Jh. vgl. außerdem den Quellenkatalog des DFG-Projekts *Die Modernisierungsdebatte im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts* unter <http://www.uni-potsdam.de/u/religion/forschung.htm> sowie den Bericht über den Abschluß dieses Projekts von Hans-Michael Haußig in: *Pardes. Informationsblatt der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.* Nr. 8 (April 2004), 43-44.

¹⁵ *Edikt vom 11. März 1812 betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate*. In: CCN, Dok. 287.

änderten Aufgabenstellungen und Handlungsbedingungen.¹⁶ Bürgerliche Gleichheit war von liberal gesinnten Juden seit längerem angestrebt.¹⁷ Als sie schließlich gesetzlich deklariert war, ergaben sich, auch im Erziehungs- und Bildungswesen, neuartige Probleme und Entwicklungen;¹⁸ diese sind jedoch nicht Gegenstand des vorliegenden Bandes.

Etwas diffiziler ist die Begründung des Anfangsdatums. In der Geschichtsschreibung ist es zwar seit langem üblich, den Beginn der Haskala in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts anzusetzen; begründet wird dies nicht zuletzt mit dem Wirken Moses Mendelssohns.¹⁹ Mit seiner Schrift *Der Ursprung der jüdischen Aufklärung in Deutschland* verlegte jedoch Asriel Schochat deren Anfänge bereits in die Zeit von 1700 bis 1750, und er konnte dafür reichhaltiges Belegmaterial präsentieren.²⁰ Im Unterschied zur früheren, rein ideengeschichtlichen Sicht der Entstehungsursachen der Haskala fragt Schochat nach Wechselbeziehungen zwischen geistig-mentalem Wandel und sozio-ökonomischen Transformationen. In den Blick kommen damit – neben externen Faktoren, durch die aufklärerisches Ideengut und sozio-ökonomischer Wandel in die jüdischen Gemeinden hineingetragen wurden – vor allem auch interne Veränderungen, in den jüdischen Gemeinden selbst entstandene aufklärerische Tendenzen. Graetz hebt hervor, daß die Forschungen Schochats die evolutionären und kontinuierlichen Momente in der Entwicklung der jüdischen Gemeinden und ihrer Wechselwirkungen mit der Mehrheitsgesellschaft aufzeigen, daß eben dadurch jedoch zugleich die *Diskontinuität* der Entwicklung nach 1750 sichtbar wird.²¹

Den Gemeinsamkeiten ebenso wie den regionalen Unterschieden²² in der Entwicklung der jüdischen Gemeinden im 18. und 19. Jahrhundert hat sich im Gefolge von Schochats Werk die neuere Forschung mit kombinierten sozial- und ideengeschichtlichen Ansätzen zugewandt.²³ Heute besteht in der Literatur weithin Konsens darüber, daß die von Schochat nachgezeichneten früh- oder voraufklärerischen Tendenzen der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts sich letzten Endes doch nicht „ohne einen radikalen Umbruch in eine Bewegung der jüdischen Aufklärung“²⁴ verwandelt hätten, welche den Traditionalisten als ein Bruch mit dem Bestehenden erschien. Elemente dieser Bewegung waren die Anfänge der Herausbildung einer säkularen Sphäre, die dem einzelnen eine gewisse Unabhängigkeit von der Autorität der Rabbiner, der Ältesten und der Gemeindegerechtigbarkeit verschaffte und das Studium der europäischen und deutschen Philosophie ermöglichte; ferner die Entstehung einer von Rabbi

¹⁶ Eliav, *Jüdische Erziehung*, strukturiert seine 1960 erschienene Darstellung nach dieser inzwischen geläufigen Epocheneinteilung.

¹⁷ Auf christlicher Seite hatte Johann Bernhard Basedow: *Betrachtungen über die wahre Rechtgläubigkeit und die im Staate und in der Kirche nothwendige Toleranz*. Altona 1766, Vorrede und 90, die „Ertheilung gleicher Bürgerrechte an die Mitglieder aller politisch-unschuldigen Religionen“, also jener, die keinen Religionshaß predigten, gefordert und dabei u.a. die Juden ausdrücklich genannt.

¹⁸ Vgl. exemplarisch für den Schulbereich Ingrid Lohmann, *Zur Einführung...*, in CCN 55ff sowie Uta Lohmann: „Auf den Namen einer Bürgerschule Ansprüche machen“ – Religionsunterricht und staatliche Klassifizierung der Berliner Freischule. In: Behm u.a.: *Jüdische Erziehung...*, 137-165.

¹⁹ Vgl. dazu Schulte, *Zur Debatte...* a.a.O., David Sorkin: *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*. New York, Oxford 1987; Behm, *Moses Mendelssohn*, 13-18, 71-81.

²⁰ Asriel Schochat: *Der Ursprung der jüdischen Aufklärung in Deutschland*. (Jerusalem 1960) Aus dem Hebräischen von Wolfgang Jeremias. Mit einem Vorwort von Michael Graetz. Frankfurt a.M., New York 2000.

²¹ Vgl. Graetz in Schochat, *Ursprung*, 11f.

²² Für die osteuropäischen Regionen hat besonders Shmuel Feiner auf die Eigenlogik der Haskala gegenüber ihrem Verlauf in den deutschen Ländern hingewiesen; vgl. dazu u.a. seine Schrift *Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*. (Jerusalem 1995) Translated by Chaya Naor and Sondra Silverston. Oxford, Portland (Oregon) 2002.

²³ Zur neueren Diskussion über das Verhältnis von Ideen- und Sozialgeschichte Jürgen Overhoff: *Quentin Skinners neue Ideengeschichte und ihre Bedeutung für die historische Bildungsforschung*. In: Jahrbuch für Historische Bildungsforschung 10, Bad Heilbrunn/ Obb. 2005.

²⁴ Graetz, 13

nern und Talmudgelehrten unterschiedenen, neuen intellektuellen Elite mit eigenen Publikationsorganen, die eine kritische bürgerliche Öffentlichkeit ermöglichten; und nicht zuletzt die Akzeptanz säkularen Wissens unabhängig von seiner Wertschätzung als Hilfsmittel der Tora. Denn auch wenn führende Vertreter eines strengen Traditionalismus wie Jonathan Eybeschütz (1695-1764) und Jakob Emden (1698-1776) die Aneignung säkularen Wissens befürworteten, so führte dies bei ihnen nicht zu der Folgerung, daß „die Prioritäten im traditionellen System der jüdischen Erziehung und Bildung“ anders gesetzt werden müßten: „Sie machten sich nicht zu Vertretern eines neuen Bildungs- und Erziehungsideals im Judentum.“²⁵ Eben dies jedoch taten die Maskilim in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, indem sie darangingen, die jüdische Religion mit der Kultur und Sprache des jeweiligen Landes zu verknüpfen. In diesem Kontext erschien, als ein frühes Werk, das der Haskala als jüdischer Aufklärungsbewegung zugerechnet werden kann, 1760 in Berlin das erste zweisprachige hebräisch-deutsche Bibellexikon. Dieser Sachverhalt bildet das Anfangsdatum für den Zeitraum, aus dem die ausgewählten Texte stammen.

Einigendes Motiv der Texte ist es, die gesamte jüdische Bevölkerung im Sinne der neuen Philosophie erziehen und bilden zu wollen – auf den Gebieten von Tora und Vernunft, Talmud und Wissenschaften (Teil I), religiös-ethischer Erziehung zu Moral und Sittlichkeit (Teil II), der Bildung durch Schreib- und Spracherwerb (Teil III) sowie durch literarische Dialoge (Teil IV), durch die Erneuerung jüdischer Erziehungstheorie in Rezeption und Austausch mit der zeitgenössischen Pädagogik des Philanthropismus (Teil V), durch Kritik an der jüdischen Tradition und Beteiligung am Entwurf des neuen, bürgerlichen Bildungsideals (Teil VI), in Schulreden (Teil VII) und Lehrbüchern (Teil VIII). Dabei bedienten sich die Maskilim verschiedener Sprachen:

- der deutschen bzw. der Landessprache, um in einen gemeinsamen Diskurs mit den aus dem christlichen Kulturkreis stammenden Aufklärern einzutreten,²⁶ aber auch, um die durch ökonomische Beziehungen mit europäischen und deutschen Fürstenhäusern sowie mit christlichen Kaufleuten weltläufig gewordenen Angehörigen der eigenen Oberschicht überzeugend zu adressieren;

- der hebräischen Sprache, um die Tora aus ihren Quellen heraus zu schöpfen und die Notwendigkeit einer Erneuerung des verschütteten geistigen Erbes, einer Rückbesinnung auf die eigenen antiken und mittelalterlichen sprachlichen und kulturellen Wurzeln zu unterstreichen;

- der jüdisch-deutschen bzw. jiddischen Sprache, um die im Herkommen verharrende jüdische Bevölkerung bzw. ihre traditionsorientierten Wortführer zu erreichen.

Die Verwendung der hebräischen Sprache ging programmatisch mit der Rückbesinnung auf mittelalterliche Gelehrte und ihre Literatur einher: Maimonides, David Kimchi, Raschi, Abraham Ibn Esra und andere galten als geistige Vorbilder der angestrebten kultu-

²⁵ Graetz, 9f; zu den diesbezüglichen (im übrigen stark gegensätzlichen) Positionen von Eybeschütz und Emden vgl. Schochat, insbesondere 349ff.

²⁶ Zum Einfluß von Philosophen wie Hamann und Fichte sowie des Philanthropismus vor allem Basedowscher und Campescher Prägung auf die Haskala vgl. Ernst A. Simon: *Der pädagogische Philanthropismus und die jüdische Erziehung* (hebr. 1953), übersetzt von Uta Lohmann. In: Behm u.a.: *Jüdische Erziehung* a.a.O., 13-65; weitere Hinweise in *Visionäre Lebensklugheit. Joachim Heinrich Campe in seiner Zeit (1746-1818)*. Katalog der Ausstellung, hg. von H. Schmitt u.a. Wiesbaden 1996 sowie in Hanno Schmitt/ Frank Tosch (Hg.): *Vernunft fürs Volk. Friedrich Eberhard von Rochow im Aufbruch Preußens*. [Berlin] 2001; Aufschluß über die von Maskilim vielrezipierten Pädagogen Locke und Stuve geben Hanno Schmitt: *Johann Stuve*. Baltmannsweiler 2002 sowie Heinz Rhyn: *John Locke (1632-1704)*. In: H.-E. Tenorth (Hg.): *Klassiker der Pädagogik* Bd. 1: Von Erasmus bis Helene Lange. München 2003. Lockes Regeln für die Kindererziehung wurden bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts durch die moralische Wochenschrift *Der Patriot* (Hamburg 1724-26) verbreitet.

rellen Erneuerung auf dem von Mendelssohn und Wessely eingeschlagenen Weg.²⁷ Aber auch wenn Maskilim sich weniger an bestimmte Gemeinden wenden, sondern die jüdische Welt Europas als ganze ansprechen wollten, bedienten sie sich meist des Hebräischen. Auffällig ist die Häufigkeit hebräisch abgefaßter Texte in den 1780er Jahren; fünfzehn der insgesamt 26 in diesem Band enthaltenen hebräischen Texte stammen aus dem Jahrzehnt 1781-1790. Diese Häufung erklärt sich aus dem Vorhandensein neuer Publikationsorgane, allen voran der Zeitschrift *Ha-Meassef* (Der Sammler), und aus der regen Publikationstätigkeit der *Orientalischen Buchdruckerei* bei der jüdischen Freischule in Berlin.²⁸ Mentalitätsgeschichtlich spielte nach dieser Dekade vor allem die in vielen jüdischen Gemeinden Europas spürbare Belebung des politischen Diskurses im Umfeld der französischen Revolution eine Rolle – hatte diese doch im Gefolge der *Déclaration des droits de l’homme* die rechtliche Gleichstellung der Juden Frankreichs erbracht.²⁹ Aus den beiden Jahrzehnten 1760-1780 stammt in diesem Band keine Schrift in deutscher Sprache. Die weitaus größte Anzahl deutscher Texte stammt aus den Jahren 1801-1811. Diese Häufung läßt sich vielleicht als ein kleines Indiz für die im Umfeld der französischen Revolution verstärkte Hinwendung zur nationalstaatlichen Verwurzelung der Judenschaft im *derech erez*, im *Weg des Landes*, werten – eine Orientierung, die sich in den Schriften der Maskilim auch inhaltlich widerspiegelt.

Gesamt	55	1760-1770	1771-1780	1781-1790	1791-1800	1801-1811
jüd.-dt.	6	1	1	0	2	2
hebr.	26	1	3	15	4	3
deutsch	23	0	0	5	2	16

Die neue Verbindung von Religion und Vernunft, auf die die Pädagogik der Maskilim zielte, läßt sich exemplarisch anhand zweier Beispiele zeigen. Das eine Beispiel stammt von 1760 und ist ein Aufruf zur erneuerten Beschäftigung mit dem Wortsinn der Tora; er findet sich in der frühesten hier abgedruckten Quellschrift, nämlich in Jehuda Leib Mindens *Sefer milim le-eloha*, dem *Buch der Wörter Gottes*. Diejenigen, so appelliert Minden an seine Zeitgenossen, die die Vernunft lieben, sollen sich besinnen auf die Lehre der frühen Rabbinen, jener Meister aus alter Zeit, die lehrten, „daß kein Schriftvers seinen Wortsinn verliert“. Vergleichsweise vernachlässigt wird demgegenüber die Beschäftigung mit den weiteren, im Talmud erschlossenen Bedeutungsschichten.³⁰ Zwei Funktionen, eigentlich zweierlei Befreiungen, schreibt Minden dieser von ihm geforderten Rückbesinnung auf den Wortsinn zu, die ohne weitläufige Auseinandersetzung mit talmudischen Auslegungen den Gehalt der biblischen Verse erschließe: Zum einen die Verständlichkeit der Tora für alle, für „die Kinder und das übrige Volk“, damit ihnen die heilige Schrift ohne Hilfe eines Dritten zugänglich werde; zum anderen das Eröffnen neuer Erklärungen, die „den täglich neu entstehenden Bedeutun

²⁷ Vgl. dazu im vorliegenden Band insbesondere Schnabers *Abhandlung von der Tora* sowie Wesselys *Buch der Ethik*.

²⁸ Vgl. Andreas Kennecke: *‘Hameassef’, die erste moderne Zeitschrift der Juden in Deutschland*. In: Das Achtzehnte Jahrhundert 23 (1999) 2, 176-199, sowie Uta Lohmann: „Bücher für billige Preise zu haben“ – Zur Geschichte der Orientalischen Buchdruckerei im Verlag der jüdischen Freischule zu Berlin. In: Salomon Ludwig Steinheim-Institut, Projekte, Haskala-Bibliothek, <http://www.steinheim-institut.de/projekte/haskala-katalog>.

²⁹ Vgl. Ingrid Lohmann: *Die Juden als Repräsentanten des Universellen. Zur gesellschaftspolitischen Ambivalenz klassischer Bildungstheorie*. In: I. Gogolin, M. Krüger-Potratz, M. A. Meyer (Hg.): Pluralität und Bildung. Opladen 1998, 153-178, 165ff.

³⁰ Vgl. im babylonischen Talmud Schabbat 63a. Im Unterschied zu Minden wird einige Zeit später Hartwig Wessely eine differenzierte Berücksichtigung ebenso jener tiefergehenden Auslegungen der talmudischen Meister fordern; vgl. *Wein des Libanon* (1775) in diesem Band.

gen“ Rechnung zu tragen erlaubten. Vergleichbar dem Rekurs auf die griechische Antike im Neuhumanismus des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts diente in der Haskala die Berufung auf rabbinische Vorbilder früherer Zeiten, auf ihre Art zu lehren und die Gemeinden zu führen, als Folie für die angestrebte Erneuerung von Menschenbild und Geschichtsauffassung.

Das zweite Beispiel für die neue Verbindung von Frömmigkeit und Vernunft, die die Haskala hervorbringen strebte, stammt vom Ende des hier in Rede stehenden Zeitraums. Der Text ist von seinem inhaltlichen Zuschnitt her schon deutlich der beginnenden Ära der bürgerlichen Gleichstellung zuzurechnen, die zu Zeiten von Mindens *Wörterbuch* noch nahezu undenkbar war. 1811 fordert Peter Beer die jüdische Schuljugend im österreichischen Prag und die versammelten Repräsentanten der dortigen israelitischen Gemeinde auf zu erwägen, „daß Moral der wesentliche Kern der heiligen Religion“ sei³¹ und, gehörig gebraucht, jeden einzelnen zu einem dem Besten des Staates förderlichen, „nützlichen Mitgliede der bürgerlichen Gesellschaft“ heranwachsen lasse. Trotz neuerlicher antijüdischer Ausfälle³² waren die Maskilim an der Jahrhundertwende voller optimistischer Erwartungen an die Bereitschaft der christlichen Bevölkerung sowie ihrer Fürsten zur Beseitigung der überkommenen Diskriminierungen. Mit Gespür für die neue Qualität der Regierungskunst seiner Zeit schreibt Beer: „Wohl siehet dieser Vater des Vaterlandes es ein, daß diejenige Regierung die beste ist, welche das Volk durch die Erziehung und den Unterricht dahin zu leiten versteht, wohin nämlich das Beste des Staats es fordert, das heißt: ihm solche Sitten und Gesinnungen einzuflößen, die von selbst zu gemeinnützigen Handlungen führen, ohne immer durch den Sporn der Gesetze und Furcht vor der auf die Uebertretung bestimmten Strafe angetrieben zu werden.“³³

Die Maskilim bauten auf die Möglichkeit bürgerlichen Zusammenlebens aufgeklärter Christen und Juden und auf die Einsicht der Fürsten und Regierungen, für die nötige Rechtslage Sorge zu tragen. Manchmal malten auch christliche Aufklärer Bilder einer dem entsprechenden Geselligkeit, so z.B. in einer Schrift, die 1786/87 unter dem Titel *Die den Juden gestattete bürgerliche Freyheit. Eine Erscheinung – im Traume* erschien. In einer nahen, möglichen Zukunft führen ein jüngerer protestantischer Ich-Erzähler und ein würdiger jüdischer Greis ein Gespräch über den Zustand der geselligen Beziehungen zwischen Juden und Christen, der von gegenseitigen Vorurteilen, Diskriminierung und gegenseitiger Ablehnung, daneben aber auch ansatzweise schon von Toleranz und beiderseitiger Akzeptanz der kulturellen und religiösen Unterschiede bestimmt ist. Beide Sprecher vertreten den Part der bereits aufgeklärten, ´edler denkenden´ und ´toleranter gesinnten´ Minderheiten ihrer jeweiligen Herkunftskulturen. Sie begegnen sich an einem *idealen Ort*, einem Inbegriff *guter Regierung*, an den sich der Ich-Erzähler, als Fremdling, in seiner fiktionalen Traumerzählung versetzt sieht: in einer mittelgroßen, von weiten, gartenähnlichen Flächen „mit vielversprechenden Saaten“ umgebenen „Mittelstadt“, und zwar auf dem Marktplatz, der vor dem an eine Kathedrale erinnernden, „nach allen Regeln gothischer Architektonik aufgeführte[n] Gebäude“ des Rathauses gelegen ist. Der Markt figuriert in dieser Erzählung als Metapher für einen Ort, an dem sich „Tausende von Menschen, Männer, Weiber und Kinder von allen Altern und Stän-

³¹ Kant hatte in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) der jüdischen Religion ausdrücklich abgesprochen, über Moral und Gesinnung zu verfügen; Grundlage der jüdischen Religion sei ein geoffenbartes Gesetz, dessen Vorschriften bloß äußerlich befolgt zu werden bräuchten.

³² Wie mit dem auflagenstarken Erscheinen von Grattenauers *Wider die Juden* (1803). Zu den schärfsten Kritikern der antijüdischen Tendenzen im deutschen Geistesleben seiner Zeit, insbesondere des Antijudaismus Fichtes, gehörte Saul Ascher; vgl. seine *4 Flugschriften*. 1794–1818, a.a.O.

³³ Peter Beer, *Über Unterricht und Erziehung zur Moral*, 1811, in diesem Band.

den“ unabhängig von Stand und Herkunft begegnen.³⁴ Hier und jetzt sind sie dort, durch „die Nationaltracht, die alle gleich machte“, zur „Volkmenge“ geeint, in aufmerksamer, „ungeduldiger Erwartung der Dinge“, die bald vom Rathaus kommen werden.³⁵ Bezug genommen war damit auf das in der Erarbeitung befindliche preußische *Allgemeine Landrecht* (1794), mit dem Maskilim und auch einzelne christliche Aufklärer schon zu dieser Zeit konkrete Erwartungen an die Verbesserung des bürgerlichen Zustands der Juden verbanden, lange vor dem Emanzipationsedikt von 1812.³⁶

³⁴ Zur Metapher des Marktes als widersprüchlichem Ort der Schaffung von Gleichheit und Vielfalt vgl. auch E.T.A. Hoffmann: *Des Vettlers Eckfenster*. (1821/22) In: *Sämtliche poetischen Werke*, Bd. 4. Wiesbaden o.J., 637-661.

³⁵ Anonym [Friedrich Leberecht Schönemann]: *Die den Juden gestattete bürgerliche Freyheit. Eine Erscheinung – im Traume*. In: *Judenbibliothek – Zum Besten jüdischer und christlicher Armen*. Erstes Stück, Leipzig 1786, 1-23, Zweytes Stück, Leipzig 1787, 1-24; Zitate aus dem ersten Stück, 3ff. Folgt man Michael Nagel: „*Judenbibliothek. Zum Besten jüdischer und christlicher Armen*“ (1786/87) – *Ein jüdisch-christliches Zeitschriftenprojekt für Toleranz und Emanzipation*. In: *Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte* 1 (1999), 87-112, hier 89f, so stammt die Schrift vom Herausgeber Schönemann (1756-1813) selbst, der kein Jude war. Nagel, 94f, weist darauf hin, daß sich Isaak Euchel 50 Exemplare der *Judenbibliothek* nach Königsberg schicken ließ, ein anderer, ebenfalls in diesem Band vertretener Autor, Elkan Meyer Fürth, ließ sich „eine unbestimmte Anzahl“ von Exemplaren nach Dessau schicken; zahlreiche Mitglieder der Berliner jüdischen Oberschicht gehörten zu den Pränumeranden, auf christlicher Seite waren darunter mehrere Mitglieder der Leipziger Universität und des (sächsischen) Adels sowie drei Buchhändler aus Berlin, Straßburg und Augsburg.

³⁶ Vgl. dazu Ingrid Lohmann, Christine Mayer: *Educating the Citizen – Two Case Studies on Inclusion and Exclusion in Prussia in the Early 19th Century*. In: *Comité International des Sciences Historiques/ International Committee of Historical Sciences: 20th International Congress of Historical Sciences, Sydney 2005, Specialised Theme 'Education: Mechanism of Inclusion or Exclusion', Selected Paper*, <http://www.cishsydney2005.org/images/paper-LohmannMayer.doc>.