



Öffentliche Korrespondenz deutschsprachiger Juden, 1745–1800

Hans Kruschwitz

1 Einleitung

Jüdische Deutschsprachigkeit steht zur Mitte des 18. Jahrhunderts zugleich im Kontext des Aufstiegs des Deutschen zur Kultur- und Wissenschaftssprache, einer neuen Soziabilität, die Juden wie Moses Mendelssohn Zugang zu Vereinen wie etwa dem 1755 in Berlin gegründeten Gelehrten Kaffeehaus verschafft, und von bald einsetzenden innerjüdischen Bemühungen, nicht nur das Deutsche aufzunehmen, sondern auch das Hebräische zu reformieren. Sie ist eingebettet in das Projekt, ausgehend von der Sprachpflege eine aufgeklärt-kritische Kultur zu etablieren.

Die öffentliche Korrespondenz von Juden deutscher Sprache, verstanden als das einem nichtjüdischen Publikum vorgeführte Deutschsprechen, erfüllt vor diesem Hintergrund nicht zuletzt den Zweck, die sogenannte ‚Verbesserungsfähigkeit‘ der Juden zu bezeugen. Abzulesen ist das schon an dem von Gotthold Ephraim Lessing veröffentlichten Brief Mendelssohns an [Aron Salomon Gumpertz](#), in dem der Absender davon spricht, dass man am Empfänger – als einem der ersten deutschsprachigen Juden – sehen könne, „wie leicht sich glückliche Geister, ohne Vorbild und Erziehung empor schwingen [...] und sich in den Rang der größten Männer erheben können“ (Lessing [1754] 1989, S. 495). Vorausgesetzt wird dabei, dass es auch Sprachen wie das Jiddische gibt, die aufgrund ihres Mischcharakters nicht für die Ausbildung einer aufgeklärten Kultur taugen (Braese 2010, S. 38–39). „Nur keine Vermischung der Sprachen!“ (Mendelssohn [1782] 1977, S. 80), warnt

H. Kruschwitz (✉)
RWTH Aachen, Aachen, Deutschland
E-Mail: h.kruschwitz@germlit.rwth-aachen.de

© Der/die Autor(en) 2024
S. Braese und C. Waldschmidt (Hrsg.), *Handbuch Deutschsprachig-jüdische Literatur seit der Aufklärung Bd. 3: Sprachkulturen*, Handbuch Deutschsprachig-jüdische Literatur seit der Aufklärung. Neue Forschungszugänge in Paradigmen, https://doi.org/10.1007/978-3-662-67563-2_8

Mendelssohn noch 1782 im Umkreis der Diskussion über die künftige Fassung des Judeidees.

Gleichwohl kann in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein Paradigmenwechsel in der öffentlichen Korrespondenz deutschsprachiger Juden beobachtet werden. An die Stelle der verbreiteten Minderbewertung des Jiddischen, die von der nichtjüdischen Umgebungsgesellschaft ausgeht und von vielen jüdischen Aufklärern aufgegriffen wird, tritt immer öfter das Bewusstsein, dass Vermischungen, Unreinheiten und andere Mängel der Sprache zu den konstitutiven Elementen jeder, erst recht der eigenen Individuation gehören – und dass sich in ihnen nicht weniger als in vermeintlich ‚reinen‘ Sprachformen ein aufgeklärt-kritisches Bewusstsein artikulieren kann.

2 Vorgeführtes Deutschsprechen

Der Eintritt der Juden in die Öffentlichkeit der deutschsprachigen Gelehrtenwelt vollzieht sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Zu seinen frühesten Zeugnissen gehört ein Brief, den Gumpertz im März 1745 an Johann Christoph Gottsched nach Leipzig sendet, um ihn zu bitten, in seinem Haus und unter seiner Leitung studieren zu dürfen. Gumpertz weist dabei unumwunden auf seine jüdische Herkunft und die mit ihr verbundene Besonderheit seines Bildungswegs hin, um zu erklären, warum er glaubt, dass ihm noch viel „zu einem Gelehrten“ fehlt (Gumpertz [1745] 2016, S. 389):

Ich bin seit 20 Jahren ein Mitglied der menschlichen Gesellschaft. Den allergrößten Theil dieser Zeit habe ich auf den Studien gewandt, die bey meinen Glaubensgenossen [sic] im Gebrauch eingeführt sind. [...] Die Neübegierde [...] zündte von meiner zartesten Jugend, in meinem Herzen eine Flamme an, die nur allein durch Erfahrung neüer Kenntniße genährt wird. Dieser angebohrne Zug zu den Wissenschaften und Freyenkünsten, bekam allererst vor drey Jahren ein Licht [.]. (Gumpertz [1745] 2016, S. 388)

Zugleich mit dem Hinweis auf seine Verwurzelung in der jüdischen Tradition bekennt sich Gumpertz aber auch rückhaltlos zur deutschen Bildungsnation, wenn er den Grund angibt, warum er sich an niemand anderen als Gottsched wendet: „Sie sind es den *wir Deütsche* so verschiedene geistreiche Schriften zu dancken haben. Ja Sie sind endlich derjenige Wunderstern, den die gesamte Gelehrtwelt mit so großer Aufmercksamkeit bewundert.“ (Gumpertz [1745] 2016, S. 389, Herv. H. K.)

Gumpertz' Selbstzurechnung zu den Deutschen, die in Gottsched ihren „Wunderstern“ erkennen, muss insbesondere vor dem Hintergrund von zwei Leistungen Gottscheds gesehen werden. Erstens war Gottsched der Autor des zweibändigen Lehrwerks *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit* (1733), mit dem er zu einem „Hauptvertreter der Leibniz-Wolffschen Philosophie“ wurde (Döring 2006, S. 462). Zweitens war er der Verfasser des *Versuchs einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen* (1730), mit dem er wesentlich dazu beitrug, die deutsche Sprache als Literatursprache zu etablieren. Die Juden partizipierten an diesem Prozess,

indem sie das Deutsche als scheinbar „neutrales Medium“ (Schorch 2012, S. 20) von Kultur und Wissenschaft aufnahmen und mitprägten, bevor es nationalistisch aufgeladen wurde. Bekannt geworden ist in diesem Zusammenhang nicht zuletzt das Urteil von Mendelssohn, der die deutsche Sprache 1760 rühmte, „mehr als irgend eine vor den lebendigen Sprachen“ für die „Weltweisheit“ ausgebildet zu sein (Mendelssohn [1760] 1991, S. 265):

Sie ist bestimmt und reich genug, die feinsten Gedanken des Metaphysikers in ihrer nackten Schönheit vorzutragen, und von der andern Seite nachdrücklich und bilderreich genug, die abgezogensten Lehren durch den Schmuck der Dichtkunst zu beleben. (Mendelssohn [1760] 1991, S. 265)

Jenseits des impliziten Bekenntnisses zur deutschen Philosophie und zur deutschen Sprache ist Gumpertz' Brief indes auch bemerkenswert, weil er geschrieben wurde, bevor die Erscheinung des gebildeten oder ‚edlen‘ Juden in der deutschen Literatur Einzug gehalten hatte. Als erster deutschsprachiger Text, in dem eine solche Figur vorkommt, gilt bis heute der 1748 publizierte zweite Teil von Christian Fürchtegott Gellerts Roman *Leben der Schwedischen Gräfin von G****. Ihm folgt das ein Jahr später entstehende, 1754 erstmals gedruckte Lustspiel *Die Juden* von Lessing, über das sogleich eine Debatte entbrennt. Denn der Theologe und Orientalist Johann David Michaelis moniert in seiner Rezension des Stücks für die *Göttingischen Anzeigen von Gelehrten Sachen*, dass es „zwar nicht unmöglich,“ aber doch „allzu unwahrscheinlich“ sei (Michaelis [1754] 1989, S. 1248), jüdische Charaktere, wie Gellert und Lessing sie zeichnen, in der Realität wirklich anzutreffen. Lessing antwortet auf diesen Einwand bekanntlich durch Mitteilung des Schreibens von Mendelssohn an Gumpertz, in dem sich der Absender nicht nur über solcherlei Vorurteile empört, sondern seinen Adressaten, Gumpertz, selbst als lebendigen Beweis für deren Falschheit anführt.

Lessings Glaube freilich, in seiner Erwiderung an Michaelis ausdrücklich versichern zu müssen, dass Mendelssohns Brief wirklich von einem Juden stammt (Lessing [1754] 1989, S. 492), macht deutlich, wie außergewöhnlich die Erscheinung eines gebildeten Juden deutscher Sprache zu dieser Zeit war und wie sehr Mendelssohns Wortmeldung darum besondere Qualität gewann: Als deutschsprachige – und erst recht als veröffentlichte deutschsprachige – Wortmeldung musste sie sich zwingend an ein überwiegend nichtjüdisches Publikum wenden. Sie war öffentliche Korrespondenz mit einem Publikum, dem jüdische Deutschsprachigkeit programmatisch vorzuführen war.

Zweifellos einen ersten Höhepunkt findet die öffentliche Korrespondenz von Juden deutscher Sprache in der Mitarbeit von Mendelssohn an den Zeitschriften *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste* (1757–1759) sowie *Briefe, die neueste Litteratur betreffend* (1759–1765), die bis heute als Meilensteine auf dem Weg zur Ausbildung einer kritischen Kultur und eines guten Stils in der deutschen Sprache gewürdigt werden. Sie bilden im Vergleich mit dem von Lessing veröffentlichten Brief Mendelssohns an Gumpertz jedoch insofern schon einen Sonderfall, als die Autorschaft und das Judentum Mendelssohns – mochten

sie auch offene Geheimnisse sein – darin nicht thematisiert werden. Im Gegenteil, die Anonymität der Beiträger sollte in den Zeitschriften streng gewahrt werden. Mit Blick auf das Ziel, eine Kultur der sachlichen, nicht der persönlichen Kritik zu befördern, war das ebenso angezeigt wie mit Blick auf den Schutz der Beiträger vor politischer Strafverfolgung – zumal beides ohne Weiteres ineinandergreifen konnte. Das zeigt nicht zuletzt die Zensur-Anzeige von 1762, derer Mendelssohn sich im Anschluss an seine Rezension der *Poésies diverses* (1760) von Friedrich II. zu erwehren hatte (vgl. Engel 1991, S. XXII–XLVII).

Mendelssohns Kritik sowohl des philosophischen Gehalts als auch der Machart von Friedrichs Gedichten (vgl. Braese 2010, S. 47–59) brachte ihm im Zusammenhang mit Artikeln, in denen Lessing gegen die religiöse Auffassung Johann Andreas Cramers polemisiert hatte und die man fälschlicherweise Mendelssohn zurechnete, eine Anzeige ein, in der man ausdrücklich seine Stellung als Jude problematisierte: „Aber die Sache würde schon sehr weit gehen,“ ließ sich der Kameralist Johann Heinrich Gottlob von Justi vernehmen, „wenn sich ein Jude in öffentlichen Sachen dergleichen verächtlicher Ausdrücke“ gegen das Christentum „bedienen dürfte“ (Engel 1991, S. XXV). Im Raum stand der Verdacht, dass Mendelssohn mit der – eigentlich von Lessing stammenden – Polemik gegen Cramer gegen das Generalprivileg für die Juden in Preußen verstoßen habe, das die Bedingungen diktierte, unter denen er und seine Glaubensgenossen zu leben hatten (vgl. Engel 1991, S. XXXVII).

Auch wenn die Zensur-Affäre für Mendelssohn am Ende glücklich ausging, zeigt sie, welche Risiken Juden mit dem Eintritt in die Öffentlichkeit der deutschsprachigen Gelehrtenwelt grundsätzlich eingingen. So sehr der richtige und gute Gebrauch des Deutschen als scheinbar ‚neutraler‘ Wissenschaftssprache die Möglichkeit einer Gleichstellung verhieß, die weit über das Rechtliche hinausginge – so leicht konnte, wer hervortrat, unabhängig vom argumentativen Gehalt seiner Äußerung jederzeit als Jude angesprochen und bedrängt werden. Mendelssohn musste diese Erfahrung nicht nur anlässlich seiner Rezension der *Poésies diverses* machen. Ähnliches widerfuhr ihm auch 1769/70 in seiner Auseinandersetzung mit Johann Caspar Lavater und 1782 mit August Friedrich Cranz. Nur im Streit mit Lavater kam es dabei zu einer größeren Debatte, weil Lavater seine teilweise Übersetzung von Charles Bonnets *La palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans* [sic] (1769) vor den Augen aller Leserinnen und Leser mit einer unverhohlenen Aufforderung zur Konversion zueignete (zur Debatte vgl. Essig 2001). War Mendelssohn stets darauf bedacht gewesen, jeder Glaubensstreitigkeit auszuweichen (vgl. Seitz 1996, S. 18–85) – spätestens mit der Lavater-Affäre wurde deutlich, dass die deutsche Sprache, wenn überhaupt, nicht leicht als ‚neutrales Medium‘ erschlossen werden konnte, weil die öffentliche Aufmerksamkeit für jüdische Deutschsprachigkeit doch sehr grundsätzlich von antijüdischen Inferioritätshypothesen und Exotismuserwartungen geprägt blieb.

Auch am Beispiel von Marcus Herz und Isachar Falkensohn Behr lässt sich nachvollziehen, wie sehr die öffentliche Korrespondenz von Juden deutscher Sprache mit diesen Vorurteilen kämpfte. Herz war 1747 in Berlin geboren worden, hatte dort eine traditionelle jüdische Ausbildung genossen und war 1762 als Kauf-

mannslehrling nach Königsberg geschickt worden, ehe er 1766 beschloss, sich an der Königsberger Universität für ein Philosophiestudium einzuschreiben:

Er begann zu studieren, „und zwar“ – wie er selbst berichtet – „mit dem höchsten Grade von Anstrengung aller Seelenkräfte, die auch wohl bey dem vollkommensten Mangel jeder untalmudischen Kenntniß höchst notwendig war.“ Das größte Hindernis bildete die Sprachbarriere: „Ich wußte von keiner Sprache, kannte meine mütterliche wie ein Judenknabe von damaliger Erziehung“, womit offenbar die jiddische Sprachprägung gemeint ist. Herz bestand freilich die Herausforderung mit Erfolg. Nach dreijährigem Studium [...] wurde er von seinem Lehrer Kant dazu bestimmt, als Respondent dessen Dissertation öffentlich mit zu verteidigen [...] (Och 1988, S. 66–67)

Als Herz 1770 nach Berlin zurückkehrte, lagen sein eigener Sprachwechsel und die Lavater-Affäre noch nicht lange zurück. Er war im Begriff, die unausgesprochene Verheißung, durch Aufnahme und Mitprägung des Deutschen als Kultur- und Wissenschaftssprache rechtliche und soziale Gleichstellung zu erringen, an sich selbst zu erfüllen. Umso mehr musste ihn daher das Auftreten einer Figur wie die des Juden Pinkus in der Komödie *Die abgedankten Offiziers* (uraufgeführt 1770) von Johann Gottlieb Stephanie dem Jüngeren schmerzen, an der sich, wie in der Konversionsdebatte um Mendelssohn, zu erweisen schien, dass ein Jude selbst dort, wo sein Charakter nicht in Zweifel gezogen, sondern anerkannt wurde, gleichwohl als minderwertig beurteilt werden konnte, schließlich beruhte der Erfolg des Stephanie'schen Stücks v. a. auf der Komik von Pinkus' Sprachprägung, seiner „kauderwälsche[n] Sprache“ (Herz 1771, S. 23).

Was Herz in seiner Rezension *Fremmüthiges Kaffeesgespräch zweor jüdischen Zuschauerinnen über den Juden Pinkus oder über den Geschmack eines gewissen Parterr*s (1771) an Stephanie's Figurenzeichnung bemängelt, ist dann auch genau das. So wenig Pinkus' zum Lachen reizende Spracheigentümlichkeit, sein Literaturjiddisch, für seinen Charakter und die Handlung des Stücks Bedeutung trug, so sehr zeigte sich am Kalkül des Autors und an der Reaktion des Publikums, dass die alte, antijüdische Inferioritätshypothese grundsätzlich intakt war:

[A]llein auch über das Verfahren der Wiener [die Koch'sche Schauspieltruppe; Anm. H. K.] muß ich mich wundern, daß sie auf Unkosten der gesunden Vernunft das Zwergfell eines Publikums zu erschüttern suchen, bloß durch Vorstellung eines Fehlers, der, wenn er auch nicht erdichtet ist, doch nicht den mindesten Einfluß auf die Handlungen und das Verhalten der Menschen hat, als eine ungewöhnliche Sprache ist [...] (Herz 1771, S. 24)

Herz' anonyme Rezension möchte dazu das Gegenstück liefern. Wo Stephanie den Umriss des ‚edlen‘ Juden nutzt, um nichtsdestotrotz den komischen vorzuführen, will Herz den mutmaßlich komischen nutzen – um den ‚edlen‘ zu zeigen. Das wird deutlich, wenn er im fingierten Herausgeberbericht davon spricht, das folgende Kaffeesgespräch zweier jüdischer Damen in der Absicht belauscht zu haben, den Inhalt bei Gelegenheit zum Gegenstand eines Scherzes zu machen – er diesen Zweck aber völlig verfehlt habe, da das belauschte Gespräch durchaus nichts Komisches enthalte. Herz' Rezension will jüdische Bildung und perfekte jüdische Deutschsprachigkeit vorführen. In diesem Sinne ist sie öffentliche Korrespondenz

mit einem immer noch von Michaelis und seinen ‚orientalistischen‘ Erwartungen (Said) geprägten Publikum.

Ungemach drohte aber nicht nur von einem Theaterpublikum, das trotz aller Aufklärung bereit war, sich am Stereotyp des jiddelnden Schacherjuden zu ergötzen. Es drohte auch von gebildeten Lesern wie Johann Wolfgang Goethe, die meinten, dem ‚neutralen Medium‘ der deutschen Sprache eine besondere Qualität ablauschen zu müssen, sobald es von Juden gebraucht wurde. Isachar Falkensohn Behr war 1746 in Polen-Litauen zur Welt gekommen und hatte sich spätestens ab 1768 in Königsberg, wo er die deutsche Sprache erlernte, verschiedenen „Studien [...] gewidmet“, ehe er noch im selben oder im folgenden Jahr mit Empfehlungen an Mendelssohn nach Berlin kam, um kurze Zeit später, 1772, mit dem kleinen Band *Gedichte von einem pohlischen Juden* hervorzutreten. Behrs Sprachwechsel hatte sich also fast gleichzeitig und mindestens ebenso rasant wie der von Herz vollzogen, und sein Rezensent Goethe interessierte sich für ihn, weil er, wie er offen eingesteht, neugierig war, ob er in seinen Texten nicht einen neuen, genuin polnisch-jüdischen Ton würde finden können:

Da tritt, dachten wir, ein feuriger Geist, ein fühlbares Herz, bis zum selbstständigen Alter unter einem fremden rauhen Himmel aufgewachsen, auf einmal in unsre Welt. Was für Empfindungen werden sich in ihm regen, was für Bemerkungen wird er machen, er, dem alles neu ist? [...] Genug, er wird finden, was er nicht sucht, und suchen, was er nicht findet. [...] Das hofften wir, und griffen – in Wind. (Goethe [1772] 1998, S. 49)

Was Goethe in seiner Rezension übergeht, ist freilich, dass Behr schon in dem seinen Gedichten vorangestellten „Brief an einen Freund“ Originalität nicht nur nicht beansprucht, sondern von sich weist: „In meinem Büchlein wird schwerlich neues zu finden seyn, es wäre denn der Titel: Lieder eines pohlischen Juden“ (Behr 1772, S. 8). Behr inszeniert sich bewusst als Epigone. Er will überhaupt nicht originell sein (vgl. Lamping 2001, S. 100–102), zumindest nicht in seinen Gedichten. Er will sich vielmehr „in die Literatur der Spät-Aufklärung“ einreihen (Lamping 2001, S. 101) und vorführen, dass er perfekt beherrscht, was in Stücken wie Stephanies *Die abgedankten Offiziers* immer noch als typischer Mangel der Juden vorgeführt wird: die Anpassung an die konventionelle Sprachform.

Wenn Goethes Urteil bis in die jüngste Zeit fortgeschrieben und immer wieder Behrs dichterische Mittelmäßigkeit betont worden ist (vgl. Kraft 1986; Wagenknecht 1986), hat man folglich verkannt, in welchem Maß er mit seinem Buch gerade glatte jüdische Deutschsprachigkeit vorführen und zugleich das orientalistische Bild vom ‚wildem, polnischen Juden‘ unterminieren wollte. Regina Maria Seitz hat deutlich auf Behrs Spiel mit diesem Bild hingewiesen (vgl. Seitz 1996, S. 111–115). Er gibt im „Brief an einen Freund“ deutlich zu erkennen, dass er seine Existenz und Wirkung kennt:

Erregen nicht die Worte: pohlischer Jude, in der Seele das Bild eines Mannes, schwarzvermummt, das Gesicht verwachsen, die Blicke finster, und rauh die Stimme? [...] und wird dieses lebhaftes Bild meinen Liedern nicht nachtheilig sein? (Behr 1772, S. 9)

Aber nicht nur das, Behr erklärt auch, dass er ursprünglich geplant habe, dieses Bild in einer „langen Vorrede“ (Behr 1772, S. 10) zu seinem Buch zu destruieren, nur dass er wegen seiner „erbärmlich schlechten Prosa“ (Behr 1772, S. 13) leider keine solche Vorrede zustande gebracht habe.

Die wahre Originalität von Behr liegt in diesem Kunstgriff: Er macht nicht nur das Bild vom ‚wildem polnischen Juden‘ als Phantasmagorie, sondern auch die glatte Deutschsprachigkeit des Juden als notwendig epigonale kennlich. Er erreicht dadurch, dass beide seiner Identitäten, seine polnisch-jüdische ebenso wie seine deutsch-jüdische, als gleichermaßen nicht-authentische ausgewiesen werden. Wirklich authentisch tritt Behr nur in seinem höchst selbstreflexiven Urteil über seine ‚erbärmlich schlechte‘ Prosa hervor, mit dem er jedwedem Glauben an die Möglichkeit ungebrochener Authentizität performativ entsagt. Für ihn liegt sie gerade im Bruch und der Ellipse:

Dieses alles, theuerster Freund, und noch mehr wollte ich in der Vorrede sagen: allein, aufrichtig! Ich kann keine machen! – [...] was meinen Sie? wenn – beim Donnerer! der Einfall ist nicht übel; – ich will ihn erst durchlesen – ja bey dem Apoll, und allen Musen! dieser Brief, so wie er ist, mit der erbärmlich schlechten Prosa, mit den kleinen Knüttelverslein, keine Sylbe abgeändert, wird dem Werkchen vorgesetzt. (Behr 1772, S. 13–14)

So gelesen, nämlich als öffentliche Korrespondenz mit einem Publikum, das das unreine Deutsch lächerlich und das konventionelle öde findet, stellt Behrs „Brief an einen Freund“ eine postkoloniale Intervention *avant la lettre* dar.

Was Goethe bei Behr noch vergeblich sucht, kann zwanzig Jahre später in den von Karl Philipp Moritz herausgegebenen *Fragmenten aus Ben Josua's Lebensgeschichte* im neunten Band des *Magazins zur Erfahrungsseelenkunde* (Maimon 1792) reichlich aufgefunden werden. Bis heute gilt Salomon Maimons noch im gleichen Jahr auch selbstständig erschienene Autobiografie als erster authentischer deutschsprachiger Bericht über das Leben in den osteuropäischen Shtetln (vgl. Wade 1997, S. 175). Maimon, wohl 1753 in Polen-Litauen geboren, hatte seine Heimat 1777 verlassen, um über Königsberg nach Berlin zu gelangen, und hatte den Sprachwechsel zum Deutschen erst als gut Dreißigjähriger während seines Besuchs des Altonaer Christianeums zwischen Juni 1783 und November 1785 vollzogen. Wie andere jüdische Autobiografien des ausgehenden 18. Jahrhunderts, die sich als deutschsprachige an ein überwiegend nichtjüdisches Publikum wenden (vgl. Hecht 2002, S. 28), folgt auch Maimons *Lebensgeschichte* (Maimon [1792/93] 1965) – zumindest auf den ersten Blick – dem Muster einer Bildungs- und Bekehrungsgeschichte, die tendenziell aus dem Judentum herausführt:

The decision to write an autobiography in a non-Jewish language thus forced a double self-exposure upon Jews: first, the kind of exposure any autobiographer faces when presenting his or her life to a larger public; and second, the need to present oneself as a Jew to a readership that was mostly ambivalent towards Judaism. (Hecht 2002, S. 28)

Doch auch wenn Maimon in seiner *Lebensgeschichte* wie an anderen Stellen seines Werks kritisch genug mit dem orthodoxen Judentum ins Gericht geht, ihr

Schwerpunkt liegt ganz woanders. Jeffrey S. Librett hat nicht nur gezeigt, in welchem Maß Maimon jede kulturelle Identität, auch die eigene jüdische, als eine angenommene, wie durch Diebstahl angeeignete, in spezifische Sprachformen gekleidete Identität verstanden wissen möchte, sondern er hat auch wie zuvor Seitz (vgl. 1996, S. 149) und später Hecht (vgl. 2002, S. 25) erkannt, dass Maimon aus diesem Grund davor zurückschreckt, seinen Bildungsweg als eine lineare, zu allgemeinen Begriffen führende Geschichte zu erzählen:

Thus, what is *formally* ‚appropriate‘ about Maimon’s characterization of cultural appropriation as theft is that it does not state this characterization in abstract terms, in accordance with the very impossibility of ever completely escaping the language of concrete historicity, an impossibility that is a crucial part of his message. (Librett 2000, S. 59, Herv. i. O.)

Maimons Sprachkritik geht so weit, dass er keiner Sprache objektive Wahrheitsfähigkeit zubilligt. Sprachen sind, das führt er bereits in seiner 1789 entstandenen Abhandlung *Was sind Tropen?* (Maimon 1789) aus, lediglich bewegliche Systeme von Metaphern. „In dem Maße, in dem ‚Sprache bloß Zeichen allgemeiner Begriffe ist‘ und die Benennung der Objekte [...] ‚bloß nach subjektivem Grund‘ erfolge [...], bleibt“ ihnen „ein irgend konstitutionell verfasster Zugang zur Wahrheit der Dinge [...] verstellt.“ (Braese 2010, S. 85) Eine Folge davon ist, dass Maimon seine eigene Bildungsgeschichte als perpetuierten Prozess der Übersetzung darstellt:

Übersetzung ist die Art und Weise, wie er versteht, nämlich indem er das Gelesene in ein anderes System und/oder ein anderes Zeichensystem übersetzt. So baut er sich nach dem astronomischen Buch, das ihm in die Hände gerät, einen Globus. Und er lernt, analog zum hebräischen Alphabet durch Seitenmarkierungen das lateinische Alphabet, indem er rathend-ahnend die Logik des einen Systems auf das andere überträgt. (Seitz 1996, S. 174)

Fast jeder seiner Ortswechsel erweist sich für Maimon auch als Sprachwechsel, immer wieder kommt es zu Kommunikationsproblemen (vgl. Wade 1997, S. 179). Er meistert sie zwar mit Bravour, muss aber doch einsehen, dass er trotz seiner Erfolge „in der Welt nicht weiterkommt“ (Seitz 1996, S. 178).

Nun ist es aber nicht so, dass Maimon damit alle Hoffnung auf Erkenntnis fahren lässt: Genauso wichtig wie die Erkenntnis selbst wird für Maimon vielmehr das Bewusstsein, wer sie auf welche Weise sucht und wie sie sich ihm darum darstellt: Erkenntnis ist abhängig von historischen und individuellen Sprachprägungen. Das unterstreicht Maimon auch in seinem postum unter dem Titel *Salomon Maimon’s Geschichte seiner philosophischen Autorschaft, in Dialogen* (1804) veröffentlichten fiktiven Gespräch mit einem Rezensenten, in dem er darauf besteht, dass sein Werk mit Blick für eben diese Prägung beurteilt werde. Auf die Frage, warum er glaube, dass die Kenntnis seiner Bildungsgeschichte für die Beurteilung seiner Schriften eine Rolle spiele, antwortet er:

Damit Sie die *Muttersprache des Verfassers* kennen lernen. Sie ist, wie es sich leicht aus dem Vorhergesehenen ergibt, ein Gemisch aus der hebräischen, griechischen, deutschen

und slavonischen Sprache; so, daß die Grundwörter der einen Sprache nicht selten in ihrer Zusammensetzung den Regeln der andern Sprache, und zuweilen gar keinen Regeln folgen. (Maimon [1804] 1976, S. 630, Herv. i. O.)

Die jeweils eigene Sprache, die für Maimon auch und gerade als philosophische Sprache immer etwas Figuratives bewahrt, mitnichten aber zu einer objektiven, mit klaren Begriffen operierenden Sprache wird, tritt damit in Kontrast zur Sprache der anderen „und zeigt sich bisweilen, gleich einem Körper, mißgebildet und mangelhaft“ (Weissberg 1994, S. 326). Es ist dieses feine Sprachbewusstsein, mit dem Maimon den Tenor der öffentlichen Korrespondenz deutschsprachiger Juden als ihrem vorgeführten Deutschsprechen nachhaltig verschiebt. Wurde der Beginn dieser öffentlichen Korrespondenz zunächst von der Hoffnung getragen, durch Aufnahme und Mitprägung des Deutschen als ‚neutralem Medium‘ von Kultur und Wissenschaft Gleichstellung zu erringen, rückt Maimon entschieden die Nicht-Neutralität der Sprachen in den Vordergrund. Er zeigt mithin „die Grenzen jeglichen Bemühens nach Akkulturation“ (Weissberg 1994, S. 326). Vergleichbare Impulse finden sich später in den Schriften Rahel Levin Varnhagens (vgl. Weissberg 1988) (► [Die deutsche Sprache im Salon](#)) und Ludwig Börnes (vgl. Kruschwitz 2020), die auf je ihre Weise von einer konventionellen Ausdrucksweise absehen und stattdessen eine ganz spezifische ausstellen.

3 Fazit

Die öffentliche Korrespondenz deutschsprachiger Juden verändert sich im Laufe des 18. Jahrhunderts. Während sie zu Beginn vor allem Zeugnis von der Annäherung der Juden an die deutschsprachige Kultur und Wissenschaft ablegt, äußert sich in ihr schon bald das Bewusstsein, wie sehr diese Annäherung vom nichtjüdischen Publikum als Entfernung vom Judentum und mithin als Bestätigung seines wie auch immer camouffierten ‚orientalistischen‘ Vorurteils (Said) gelesen wird. Das zeigt sich in Michaelis’ Rezension von Lessings *Die Juden* ebenso wie in der Lavater-Affäre, in Herz’ Reaktion auf das Schauspiel von Stephanie dem Jüngeren oder in Goethes Rezension von Behrs Gedichten.

Das vorgeführte Sprechen deutschsprachiger Juden hat immer weniger zum Ziel, im Zusammenhang mit aufklärerischen Sprachpflegeideen die ‚Verbesserungsfähigkeit‘ der Juden zu bezeugen. Stattdessen will es mehr und mehr demonstrieren, wie sehr sich gerade im Wissen von der unhintergehbaren Mangelhaftigkeit der eigenen (und aller) Sprache jenes kritische Bewusstsein konstituiert, auf das die Aufklärung zielte.

Literatur

- Behr, Isachar Falkensohn: Gedichte von einem pohlischen Juden. Mietau/Leipzig 1772.
Braese, Stephan: Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930. Göttingen 2010.

- Döring, Detlef: Der aufgeklärte Jude als aufgeklärter Deutscher. Aron Salomon Gumpertz, ein jüdischer ‚Liebhaber der Weißheit‘, in Korrespondenz mit Johann Christoph Gottsched. In: Stephan Wendehorst (Hg.): Bausteine einer jüdischen Geschichte der Universität Leipzig. Leipzig 2006, 451–482.
- Engel, Eva J.: Einleitung. In: Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 5,1: Rezensionenartikel in ‚Briefe, die neueste Literatur betreffend‘ (1759–1765). Bearb. von ders. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, IX–LXXXIII.
- Essig, Rolf-Bernhard: Der Disput zwischen Moses Mendelssohn und Johann Kaspar Lavater von 1769/70. Ein exemplarischer Fall für den Einsatz Offener Briefe in der aufgeklärten Öffentlichkeit. In: Gudrun Schury/Martin Götz (Hg.): Buchpersonen, Büchermenschen. Würzburg 2001, 49–60.
- Goethe, Johann Wolfgang: Gedichte von einem Polnischen Juden. In: Ders.: Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. 1. Abt.: Sämtliche Werke. Bd. 18: Ästhetische Schriften 1771–1805. Hg. von Friedmar Apel. Frankfurt a. M. 1998, 49–52.
- Gumpertz, Aron Salomon: Aron Salomon Gumpertz an Gottsched, Berlin, 8. März 1745. In: Johann Christoph Gottsched: Briefwechsel. Bd. 10: März 1744 – September 1745. Hg. von Detlef Döring u. a. Berlin 2016, 387–390.
- Hecht, Louise: „How the power of thought can develop within a human mind.“ Salomon Maimon, Peter Beer, Lazarus Bendavid. Autobiographies of Maskilim Written in German. In: Leo Baeck Institute Year Book 47/1 (2002), 21–38.
- [Herz, Marcus]: Freymüthiges Kaffegespräch zweoer jüdischen Zuschauerinnen über den Juden Pinkus, oder über den Geschmack eines gewissen Parterrers. o. O. 1771.
- Kraft, Werner: Prolog: Gedichte von einem Polnischen Juden. In: Ders.: Goethe. Wiederholte Spiegelungen aus fünf Jahrzehnten. München 1986, 7–15.
- Kruschwitz, Hans: Frühe Diskurskritik. ‚Jüdischer Witz‘ in Börnes politischem Feuilleton. In: Heine-Jahrbuch 59 (2020), 155–183.
- Lamping, Dieter: Assimilation und Ambivalenz. Goethes Rezension der ‚Gedichte eines polnischen Juden‘ von Isachar Falkensohn Behr. In: Lothar Bluhm/Achim Höller (Hg.): ‚daß gepflegt werde der feste Buchstab‘. Festschrift für Heinz Rölleke zum 65. Geburtstag am 6. November 2001. Trier 2001, 96–106.
- Lessing, Gotthold Ephraim: Über das Lustspiel ‚Die Juden‘, im vierten Teile der Lessingschen Schriften [1754]. In: Ders.: Werke und Briefe. Bd. 1: Werke 1743–1750. Hg. von Jürgen Stenzel. Frankfurt a. M. 1989, 489–497.
- Librett, Jeffrey S.: Stolen Goods. Cultural Identity After the Counterenlightenment in Salomon Maimon’s Autobiography (1792). In: New German Critique Nr. 79 (2000), 36–66.
- Maimon, Salomon: Was sind Tropen? In: Berlinisches Journal für Aufklärung (1789) 5. Bd., 2. St., 162–179.
- Maimon, Salomon: Fragmente aus Ben Josua’s Lebensgeschichte. Hg. von K. P. Moritz. In: Gnöthi sautón oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde 9 (1792) 1. St., 24–69, 2. St., 41–88.
- Maimon, Salomon: Salomon Maimon’s Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und hg. von K. P. Moritz [1792/93]. 2 Tle. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 1. Hg. von Valerio Verra. Hildesheim 1965, 1–588.
- Maimon, Salomon: Salomon Maimon’s Geschichte seiner philosophischen Autorschaft, in Dialogen [1804]. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 7. Hg. von Valerio Verra. Hildesheim 1976, 627–648.
- Mendelssohn, Moses: An Ernst Ferdinand Klein, [Berlin] den 29 August 1782. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 13: Briefwechsel III. Bearb. von Alexander Altmann. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 79–80.
- Mendelssohn, Moses: Hundert und sechs und zwanzigster Brief [1760]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 5,1: Rezensionenartikel in ‚Briefe, die neueste Litteratur betreffend‘ (1759–1765). Bearb. von Eva J. Engel. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 265–271.
- Michaelis, Johann David: Rezension des vierten Teils der ‚Schriften‘ [1754]. In: Gotthold Ephraim Lessing: Werke und Briefe. Bd. 1: Werke 1743–1750. Hg. von Jürgen Stenzel. Frankfurt a. M. 1989, 1246–1249.

- Och, Gunnar: ‚Freymüthiges Kaffegespräch Zwoer Jüdischen Zuschauerinnen über den Juden Pinkus.‘ Eine Theaterkritik von Marcus Herz. In: *Lessing Yearbook* 20 (1988), 61–86.
- Schorch, Grit: *Moses Mendelssohns Sprachpolitik*. Berlin 2012.
- Seitz, Regina Maria: *Verschwiegene Texte. Kritik an der Aufklärung bei Mendelssohn, Behr, Maimon und Kuh*. Ann Arbor 1996.
- Stephanie, Johann Gottlieb: *Die abgedankten Offiziers*. Wien 1774.
- Wade, Mara: *Enlightenment Self-Fashioning in the German Vernacular: Salomon Maimon’s Autobiography*. In: *Lessing Yearbook* 29 (1997), 175–198.
- Wagenknecht, Christian: *Isachar Falkensohn Behrs ‚Gedichte von einem pohlnischen Juden‘*. In: Stéphane Moses/Albrecht Schöne (Hg.): *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium*. Frankfurt a. M. 1986, 77–87.
- Weissberg, Liliane: *Anders schreiben? Überlegungen zu Briefen Rahel Varnhagens an Friedrich de la Motte Fouqué*. In: Ulrich Reck (Hg.): *Kanalarbeit. Medienstrategien im Kulturwandel*. Frankfurt a. M. 1988, 150–162.
- Weissberg, Liliane: *Erfahrungsseelenkunde als Akkulturation. Philosophie, Wissenschaft und Lebensgeschichte bei Salomon Maimon*. In: Hans-Jürgen Schings (Hg.): *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Stuttgart 1994, 298–328.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

