

ANDREE MICHAELIS-KÖNIG

Das Versprechen der Freundschaft

Politik und ästhetische Praxis
jüdisch-nichtjüdischer Freundschaften
in der deutschsprachigen Literaturgeschichte
seit der Aufklärung



Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg



GERMANISCH-ROMANISCHE
MONATSSCHRIFT

Begründet von Heinrich Schröder
Fortgeführt von Franz Rolf Schröder

Herausgegeben von
RENATE STAUF
CORD-FRIEDRICH BERGHAHN

in Verbindung mit
BERNHARD HUSS
ANSGAR NÜNNING
CORNELIA ORTLIEB
REGINA TOEPFER

GRM-Beiheft 110



ANDREE MICHAELIS-KÖNIG

Das Versprechen der Freundschaft

Politik und ästhetische Praxis
jüdisch-nichtjüdischer Freundschaften
in der deutschsprachigen Literaturgeschichte
seit der Aufklärung

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

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.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften
in Ingelheim am Rhein
sowie der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder)

UMSCHLAGBILD

Titelseite der Moralischen Wochenschrift *Der Freund*, 1. Band, 1754

ISSN 0178-4390

ISBN 978-3-8253-9502-5

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.

© 2023 Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg

Imprimé en Allemagne · Printed in Germany

Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier.

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:
www.winter-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

1	Freundschaft. Neue Perspektiven eines alten Paradigmas	11
1.1	Hannah Arendt, Gershom Scholem und das Spannungsfeld zwischen Liebe und Freundschaft.....	11
	Das Versprechen der Freundschaft und die Geschichte jüdischer Emanzipation	11
	Eine unzeitgemäße Besinnung: Hannah Arendt, Gotthold Ephraim Lessing und das (Streit-)Gespräch der Freundschaft.....	15
	Das Denkmodell von der ‚deutsch-jüdischen Symbiose‘, seine Ursprünge und seine Abgründe.....	27
	Gershom Scholems ‚Machtwort‘ von 1962 als Bestätigung eines alten Standpunkts	31
	„Die Liebesaffäre der Juden mit den Deutschen“: Der problematische Horizont einer Diskurstradition im Zeichen der Liebe.....	35
	Arendt, Scholem und die Praxis des Freundschaftsdisputats als alternatives Modell.....	41
1.2	Perspektiven der Freundschaft auf das jüdisch-nichtjüdische Ver- hältnis: Politik und Ästhetik einer kommunikativen Schreibpraxis.....	47
1.3	Forschungsstand	54
1.4	Gang der Untersuchung, Methode und Materialauswahl.....	60
2	Topik der Freundschaft. Eine Diskursgeschichte	67
2.1	„Nichts anderes als eine Geschichte der Welt“. Diskursstränge der Freundschaft.....	67
2.2	„Was sind Freunde? Gleichgesinnte.“ – Verschmelzungsfantasien und Ausgrenzungslogiken	73
2.3	Patronage, Nutzenfreundschaft und notwendige Differenz zwischen den Freund*innen	79
2.4	Freundschaft als Staats- und Gemeinschaftsmodell und der Zweifel am öffentlichen Raum in der Moderne: Freundschaft politisch gedacht.....	85
2.5	„Mehr noch wunderte ich mich, daß ich selbst, da ich doch ein zweiter Er gewesen, noch lebte, nun, da er tot war.“ Die Nachträglichkeit der Rede über Freundschaft	93
2.6	Die Probe, das „zeugende Gespräch“ und die dichterische Produktivität der Freundschaft als ästhetische Praxis	100
2.7	Immanente Widersprüche und die Textur des Diskurses.....	109

3	Die Genese der jüdischen Emanzipationsgeschichte und der Geist der Freundschaft im 18. Jahrhundert	111
3.1	Theorien aufgeklärter Geselligkeit und das sozialetische Versprechen der Freundschaft	111
3.2	Formen der Partizipation im Zeichen der Freundschaft. Am Beispiel Moses Mendelssohns	118
3.3	Mendelssohns Verständnis von Freundschaft im Horizont christlichen, jüdischen und griechischen Denkens	124
3.4	Diesseits eines versprochenen Ideals: Die prekäre Praxis der Freundschaft eines Juden im 18. Jahrhundert	127
3.5	Das Wagnis der Freundschaft im Spannungsverhältnis zur Geschichte jüdischer Emanzipation in Deutschland.....	134
4	Jüdisch-nichtjüdische Freundschaften in der deutschsprachigen Literaturgeschichte seit der Aufklärung	147
4.1	Moses Mendelssohn, Gotthold Ephraim Lessing und das Projekt einer auf Toleranz gegründeten Freundschaft unter Aufklärern.....	147
	Vom Mythos zur Praxis. Eine Freundschaft mit ideologischen Hypothesen.....	147
	Spinoza, Lessing und die gefährdete Freundschaft	153
	In zwei Welten und zwischen den Stühlen: Moses Mendelssohn als <i>Maskil</i> und als Aufklärer	162
	Solidarität, Entlarvung des Vorurteils und indirekte Parteinahme: Lessing und das Judentum	173
	Differenz und Einvernehmen: Lessings <i>Die Erziehung des Menschengeschlechts</i> und Mendelssohns Kritik.....	182
	Nathan, die Freimaurer und der produktive Dialog „sympathisierender Geister“	188
	Die christliche Orthodoxie zum Einsturz bringen. Gemeinsame Ziele, widerstreitende Gemüter, gegensätzliche Strategien	203
	Doppelte Buchführung zwischen den Religionen. Der Preis einer Freundschaft im Modus kritischer Anteilnahme	213
	An die Freunde Lessings: Das aufgeklärte Judentum und der gerettete Freundschaftsdialog.....	222
4.2	Rahel Levin Varnhagen und Clemens Brentano: Das Scheitern einer Diskursutopie im Zwischenraum von Aufklärung und Romantik	226
	Eine brisante Konstellation in einer von Krisen erschütterten Zeit.....	226
	Die Vorgeschichte einer Begegnung mit denkbar schlechten Voraussetzungen	228
	Von der Aufklärung zur ‚Assimilation‘: Jüdinnen in Berlin um 1800.....	232

Clemens Brentano, die Berliner Romantik und ihr schwelender Antijudaismus	236
Gemeinsame Horizonte, differierende Freundschaftskonzepte und -erfahrungen	240
Ein zwiespältiges Freundschaftsangebot im Zwischenraum von Kunst und Leben	247
Die missverstandene Offenheit und das Scheitern einer Diskursutopie.....	254
„Sie haben mich nicht verstanden; ich habe sie sehr, sehr lieb!“ Enttäuschung und Rückfall	262
 4.3 Fanny Lewald und Therese von Bacheracht: Eine Schriftstellerin- nenfreundschaft im Zeichen von Revolution und Emanzipation.....	
Zwei sehr unterschiedliche Frauen – ein gemeinsames Schriftstellerinnenleben	267
1848 – Erkenntnismomente der Freundschaft.....	270
Fanny Lewald – das politische Ethos einer konvertierten Jüdin	273
Auch eine Emanzipationsgeschichte. Therese von Bacherachts Annäherungen an ein ihr fremdes Judentum	280
Politik-, Emanzipations- und Weiblichkeitsdiskurse in den Grenzen ständischer Ordnungsvorstellungen bei Therese von Bacheracht	285
Ungleiche Lebenswelten und die „geheimnisvolle Kraft“ der freundschaftlichen Anziehung: Blicke auf die Freundin.....	291
Freundschaft und Liebe im Spannungsfeld gesellschaftlicher Ordnungsmuster: Fanny Lewald und Therese von Bacheracht in ihren Briefen und Werken	298
Testamente der Zusammengehörigkeit	308
 4.4 Berthold Auerbach und Gustav Freytag: Die Geschichte einer im Ästhetischen ungebrochenen, im Politischen folgenlos verbleiben- den Freundschaft und der Schatten des neuen Antisemitismus	
Repräsentativität und Ambivalenz einer Freundschaft	313
„Mir ging das Herz auf, den alten treuen Genossen wieder zu haben“. Vertraute Übereinstimmung und Schuldgefühle.....	316
Die vollzogene Emanzipation und der neue <i>furor teutonicus</i> der Antisemiten	319
Ressentiments gegen ‚den Osten‘. Freytags zwiespältiges Engagement für die deutschen Juden und Jüdinnen.....	325
Spielarten der Männerfreundschaft und die „Grenzlinie“ zur Liebe	333
Verborgene Anspielungen, offene Freundeskritik	340

Dialogische Parallelen im Werk, Anzeichen der Differenz	346
Der <i>furor</i> des jüdischen Literaturkritikers und der abgekehrte Blick des christlichen Freundes	355
 4.5 Walter Benjamin und Fritz Heinle: Lehre und Poetik einer „Freundschaft der fremden Freunde“	359
Im Spiegelbild des toten Freundes die Jugend einer Generation	359
Das Zeitschriftenprojekt „Angelus Novus“: die „unaussprechliche Gemeinschaft“ und das fortwährende Andenken des Freundes.....	365
Benjamins „streng dualistische Lebensauffassung“, sein Programm eines „Zionismus des Geistes“ und die jüdische Idee des Literaten	372
„Freundschaften, die auf Gefahr beruhen“: Im Horizont eines rassistischen Antisemitismus auch in den Kreisen der Jugendbewegung	381
Programmatische Gegensätze und „innigste Gemeinschaft“: Benjamins Freundschaftsdenken als Ausdruck seiner Jugend- und Sprachphilosophie.....	388
Ein Mosaik fremder Freunde und die Poetologie eines neuen Zusammenhangs	398
Der Geist Heinles im Werk Benjamins: Konstellationen dichterischen Gedenkens und Benjamins Sonette	404
Stefan George, die Gefahr der Konstellation und das Andenken des christlichen Freundes in der Dichtung	413
 4.6 Karl Wolfskehl und Stefan George: Eine in der Dichtung aufgehobene, im Leben zur Illusion gewordene Freundschaft	420
Zugänge zu einer langen, verwickelten und immer wieder in Frage gestellten Freundschaft.....	420
Die letzten Jahre: Karl Wolfskehl an der Schwelle vom Bund der ‚Jünger‘ zum Bund mit Gott	424
„Karol. Ulait. Foliat. Zionist.“ – Karl Wolfskehls Judentümer und ihre Verflochtenheit mit anderen Geisteswelten	431
Stefan George und die Juden und Jüdinnen in seinem Kreis: Zwiespalt, Ambivalenz und Negativität	441
Die jüdischen Freunde und Freundinnen und das ‚Geheime Deutschland‘: Geschichte einer trügerischen Integration	450
Der vergeistigte Eros George’scher Prägung und Karl Wolfskehls Freundschaftsrausch <i>oder</i> Die Vereinbarkeit scheinbarer Widersprüche	455

Suggestive Vertrautheit und der Dialog der Freunde im, über und durch das Werk	464
Die Kultivierung der Priesterschaft Georges und die Begegnung im „nächtigen Raum“ der Dichtung	473
Coda: Die Beschwörung einer unverbrüchlichen Verbundenheit als Illusion bis zum Lebensende	478
4.7 Hannah Arendt und Karl Jaspers: Wagnis und Wirklichkeit einer Freundschaft unabhängiger Geister nach der Shoah	482
Hannah Arendts „Eros der Freundschaft“	482
Von der „Spannung eines erregenden Sprechenkönnens in einem doch gemeinsamen Raum“:	
Die Genese einer Freundschaft.....	485
Hannah Arendts Selbstverständnis als Jüdin zwischen Zionismus, Pariaat und programmatischer Offenheit	488
„Daß ich nicht aufhören werden, Sie als ‚Deutsche‘ zu beanspruchen“: Karl Jaspers’ Verständnis	
von Judentum und Deutschtum	493
Reflexionen einer Freundschaft im Zeichen der Differenz	502
Der Eichmann-Skandal und das Wagnis der Öffentlichkeit	509
Der schwankende Boden der Freundschaft und die Unabhängigkeit des Denkens	516
Das freie Gespräch unabhängiger Geister	523
5 Das immer schon prekäre Versprechen der Freundschaft	527
5.1 „Ich liebe in der Tat nur meine Freunde und bin zu aller anderen Liebe völlig unfähig.“ Noch einmal: Hannah Arendt und Gershom Scholem	527
5.2 Das prekäre Versprechen der Freundschaft und die Geschichte des jüdisch-nichtjüdischen Verhältnisses. Vom Nutzen der <i>Friendship Studies</i>	534
5.3 Coda: Die bleibende Aktualität einer prekären Praxis der Freundschaft.....	540
Literaturverzeichnis.....	547
I. Archivquellen	547
II. Korrespondenzen	547
III. Primärquellen.....	549
IV. Sekundärquellen.....	554
Personenregister	587
Dank	593

1 Freundschaft. Neue Perspektiven eines alten Paradigmas

1.1 Hannah Arendt, Gershom Scholem und das Spannungsfeld zwischen Liebe und Freundschaft

Das Versprechen der Freundschaft und die Geschichte jüdischer Emanzipation

Auf den ersten Blick scheint der Rede von Freundschaft in der sozialen Gegenwart des 21. Jahrhunderts eine Patina der Oberflächlichkeit anzuhängen, die Zweifel an der Tiefendimension des Konzepts wachruft. „Freundschaft in Zeiten von Facebook“¹ evoziert bei vielen Geisteswissenschaftler*innen² den Eindruck des Verlusts und der inflationären Entwertung. Wenn man „per Knopfdruck befreundet sein“³ kann und dies auch noch mit Hunderten von Menschen zugleich, scheint Freundschaft nicht nur die Authentizität der privaten Erfahrung einer tatsächlichen Übereinstimmung mit einem anderen Menschen eingebüßt zu haben, sondern auch ein neuartiges Verständnis von politischer Gemeinschaft zu implizieren, das manche befremden mag. Ist Freundschaft heute zu einem kultursemantisch gleichsam entleerten und verbrauchten, politisch gar missbrauchten Begriff geworden?

Die Geschichte des abendländischen Denkens von Freundschaft legt einen Widerspruch gegen diese Beobachtung nahe. Sie deutet darauf hin, dass die Ansprüche, die noch die Gegenwart an diese oft idealisierte Beziehungsform stellt, gar nicht so neu sind. So artikuliert sich in der scheinbar bedingungslosen Offenheit einer neuartigen Facebook- und WhatsApp-Freundschaftskultur eben der lange gehegte Wunsch nach einer Praxis, die soziale Strukturen der ideologisch begrün-

¹ Vgl. Björn Vedder: *Neue Freunde. Über Freundschaft in Zeiten von Facebook*, Bielefeld 2017.

² Im Folgenden werden, wo möglich, genderneutrale Formulierungen mit dem gleichermaßen verbindenden wie trennenden Asterisk verwendet. Angesichts der Tatsache, dass die Rede über Freundschaft diskursgeschichtlich auf *den* männlichen Freund eingestellt ist – und zwar selbst dann, wenn, wie es durchaus immer wieder der Fall war, die Freundschaft mit oder unter Frauen mitbedacht wurde –, ist dies als diskurspolitische Maßnahme zu verstehen. Sie soll verdeutlichen, dass Freundschaft sehr wohl als eine universelle, geschlechterübergreifende Praxis gedacht werden kann.

³ Daniel Tyradellis: *Freundschaft. Die Einleitung*, in: *Freundschaft. Katalog anlässlich der Ausstellung „Freundschaft. Die Ausstellung über das, was uns verbindet“ des Deutschen Hygiene-Museums vom 18. April 2015 bis zum 1. November 2015*, hg. von Daniel Tyradellis, Berlin 2015, S. 6–23, hier S. 7.

deten Exklusion zu überwinden und Gleichheit unter Individuen mit sehr verschiedenen sozialen, ethnischen und kulturellen Hintergründen zu etablieren in der Lage wäre, zumal unter möglichst vielen Personen. Dass man heute scheinbar mit beliebig vielen Menschen befreundet sein kann, ist somit auch als eine Antwort auf die alte Frage nach der maximalen Anzahl der Freunde und Freundinnen zu verstehen, die der traditionelle Diskurs zumeist in einem elitären Sinne beantwortet hat.⁴ Nicht mehr verbürgt die Einmaligkeit einer Freundschaft deren vermeintliche Authentizität – wie bei Montaigne, der meinte, eine solche Freundschaft wie die seinige mit Étienne de La Boétie könne es nur „alle drei Jahrhunderte einmal“ geben⁵ –, sondern Freundschaft wird zu einem grundlegenden Faktor einer allgemeinen, breiteren Gemeinschaftsbildung. Auch dies ist ein alter Topos. Schon für die politische Philosophie im antiken Griechenland stand fest, dass der „eigentliche politische Akt“ darin bestehe, „soviel Freundschaft wie möglich zu stiften“,⁶ und dass eine Demokratie als „Gemeinschaft der Freunde“ ohne „Achtung vor der irreduziblen Singularität und Alterität“ ihrer Teilnehmer*innen kaum denkbar sei.⁷ Die Zugehörigkeit zu einer heterogenen Gemeinschaft sich als verschieden verstehender Individuen erweist sich als *das* kulturpolitische Versprechen der Freundschaft schlechthin. Dass diese Funktion heute gerade in Zweifel steht, wenn Rechtsradikale und antisemitische Bewegungen ihre ‚Freundeskreise‘ über eine digitale Plattform wie Facebook mobilisieren, lässt die grundlegende Frage nach der politischen Dimension von Freundschaft nur umso dringender erscheinen.

Neuere soziologische, philosophische und kulturgeschichtliche Forschungsbeiträge haben die aktuelle Bedeutung der Freundschaft als „ein elementares soziales Gefühl“⁸ denn auch längst erkannt. In einer hoch ausdifferenzierten, globalisierten und mediendependenten Gesellschaft wie der unsrigen komme kaum einer anderen Beziehungsform ein solches Interesse zu wie ihr,⁹ und das sei ernst zu nehmen. Dass vor allem die sozialwissenschaftliche Forschung dies noch vor dreißig Jahren nicht sehen wollte und Freundschaft zu einem „vernachlässigten“ Konzept herabstufte,¹⁰ wird heute entsprechend als ein dringend zu bearbeitendes

⁴ Vgl. zur philosophischen Perspektive auf dieses Problem auch das Kapitel *Oligarchien: Nennen, aufzählen, auszählen, abzählen* in Jacques Derrida: *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002, S. 17–50.

⁵ Michel de Montaigne: *Über die Freundschaft*, in: Jacques Derrida u. Michel de Montaigne: *Über die Freundschaft*, Frankfurt/M. 2000, S. 61–91, hier S. 65.

⁶ Derrida: *Politik der Freundschaft*, a.a.O., S. 27. Derrida bezieht sich hier auf Platons *Lysis*.

⁷ Ebd., S. 47.

⁸ Tyradellis: *Freundschaft. Die Einleitung*, a.a.O., S. 7.

⁹ Janosch Schobin, Vincenz Leuschner, Sabine Flick, Erika Allewelt, Anton Eric Heuses u. Agnes Brandt: *Freundschaft heute. Eine Einführung in die Freundschaftssoziologie*, Bielefeld 2016, S. 12 f.

¹⁰ So schon Ursula Nötzoldt-Linden: *Freundschaft. Zur Thematisierung einer vernachlässigten soziologischen Kategorie*, Opladen 1994 sowie neuerdings Harry Blatterer:

Desiderat angesehen und die Omnipräsenz des Begriffs als Indiz seiner schlagenden Relevanz verstanden, welcher nun vermehrt auch kulturgeschichtliche Forschungsansätze auf der Spur sind. Diese späte Hinwendung zu einem alten Phänomen der abendländischen Kulturgeschichte ist selbst Symptom einer Epoche, in der die intime Zweierfreundschaft mit ihrer existentiellen Bedeutung als „Beziehung der unaussprechlichen Einzelnen, die sich finden, ohne sich gesucht zu haben“,¹¹ ein Anachronismus geworden zu sein scheint. Dass in einer zunehmend in digitalen Sphären zusammenkommenden Gesellschaft auch noch der reale öffentliche Raum, wie ihn die klassische Freundschaft so selbstverständlich in Anspruch nahm, verlustig zu gehen droht, führt dazu, dass bestimmte Praxisformen der Freundschaft heute tatsächlich zu einem rein historischen Gegenstand geworden zu sein scheinen. Dies aber wirft einmal mehr Fragen nicht nur danach auf, was ‚verloren‘ gegangen ist und was gleichgeblieben, sondern auch danach, wie es zu den heute aktuellen Formen der Freundschaft gekommen ist und was von Freundschaft eigentlich erwartet werden kann. Die Beschäftigung mit ihr eröffnet nicht nur Einblicke in den Variantenreichtum einer transhistorisch omnipräsenten Bindungsform, für die es heute einen bemerkenswerten Bedarf gibt, sie verspricht auch Erkenntnisse darüber, was Freundschaft in der Moderne zu leisten vermochte und was nicht.

Es ist das von der Germanistik intensiv erforschte 18. Jahrhundert, auf das der Gegenwartsbefund einer nachgerade inflationär gebrauchten Rede vom Freund und von der Freundin, die aber keineswegs etwa zu einer tatsächlich toleranten und politisch offenen Gesellschaft geführt hat, mit einer bemerkenswerten Plausibilität zurückdeutet.¹² Denn auch hier war die Konstituierung einer neuen, breiteren Struktur der bürgerlichen Öffentlichkeit zu beobachten¹³ und auch hier verkam die Adressierung der bzw. des Anderen als Freund*in vielfach zur dahingesagten Floskel. Zugleich führten humanistisch und naturrechtlich fundierte Egalitätsdiskurse zu einem neuen politischen Anspruch sozialer Gerechtigkeit, der allerdings gerade für solche sozialen Gruppen zu Enttäuschungen und Missverständnissen führte, die schon seit Langem systemisch diskriminiert und ausgegrenzt wurden. Dies aber hat wohl keine andere Bevölkerungsgruppe so deutlich erfahren wie die

Everyday Friendships. Intimacy as Freedom in a Complex World, London 2014, S. 1 sowie Schobin u.a.: *Freundschaft heute*, a.a.O., S. 11.

¹¹ Heinz Bude: *Das Versprechen der Freundschaft*, in: *Freundschaft. Das Buch. Katalog anlässlich der Ausstellung „Freundschaft. Die Ausstellung über das, was uns verbindet“ des Deutschen Hygiene-Museums vom 18. April 2015 bis zum 1. November 2015*, hg. von Daniel Tyradellis, Berlin 2015, S. 38–54, hier S. 42 f.

¹² Vgl. besonders Eckhardt Meyer-Krentler: *Der Bürger als Freund. Ein sozioethisches Problem und seine Kritik in der neueren deutschen Erzählliteratur*, München 1984 sowie Klaus Manger u. Ute Pott (Hg.): *Rituale der Freundschaft*, Heidelberg 2006; weitere Titel unten im Forschungsbericht, Kap. 1.3.

¹³ Vgl. dazu beispielsweise Heinrich Bosse: *Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert. Habermas revisited*, in: *Navigationen* 15 (2015), Nr. 1, S. 81–97.

deutschen Juden und Jüdinnen, denen ihre aufgeklärten nichtjüdischen Zeitgenoss*innen im Namen der Freundschaft eine längste Zeit verwehrte gesellschaftliche Partizipation in Aussicht stellten. Den Aufklärern war die vermeintliche zivilisatorische ‚Zurückgebliebenheit‘ der ausgegrenzten und sozial isolierten Juden und Jüdinnen schlicht ein Dorn im Auge: „Dem geschärften Gewissen“ der bürgerlich geprägten Aufklärung, so brachte es Hannah Arendt einmal auf den Punkt, war „es unerträglich geworden, Rechtlose unter sich zu wissen.“¹⁴ Noch bevor aber dieses Emanzipationsbestreben Niederschlag in einer zunehmend egalitaristischen, wenngleich lange eingeschränkten Emanzipationsgesetzgebung fand, führte der Weg einer sozialen Integration der jüdischen Bevölkerung in den deutschen Ländern über den geselligen Kult der Freundschaft.

Dass sich jüdische Autor*innen bereitwillig auf dieses Geselligkeitsangebot der Aufklärung mit seinem Versprechen ihrer Gleichstellung als Gesprächspartner*innen einließen, zeigt sich besonders dann, wenn man die Sphären der Gelehrsamkeit und der Schönen Künste, also der Literatur, in welche sich diese Vorgänge für die Nachwelt eingeschrieben haben, in den Blick nimmt. Illustrieren lässt sich dies anhand der Biographie eines Moses Mendelssohn ebenso wie anhand des Phänomens der sogenannten jüdischen Salons von Rahel Levin Varnhagen, Henriette Herz oder Sara Levy. Es zeigt sich noch an den unablässigen Gesprächsversuchen eines Berthold Auerbach mit Gustav Freytag und an den Bemühungen zahlreicher Juden und Jüdinnen um eine Dazugehörigkeit zum rechtsnational gesinnten George-Kreis. Im Milieu einer immer zugleich auf Öffentlichkeit ausgerichteten, doch von Erfahrungen privater Empfindsamkeit ausgehenden Freundschaftspraxis hat sich der Fortgang dessen entfaltet, was wir heute als Geschichte der jüdischen Emanzipation kennen – so lange, bis die Zwänge von Antisemitismus, Ausgrenzung und schließlich offener Verfolgung im Nationalsozialismus die Freundschaftsverhältnisse zwischen deutschen Juden bzw. Jüdinnen und Nichtjuden bzw. Nichtjüdinnen in die Hinterkammer der privaten Sphäre verdrängten und schließlich weitgehend zerstörten.¹⁵ Trotz all dem hat das Versprechen der Freundschaft, Gleichheit und Gleichberechtigung bei Tolerierung individueller Differenzen zu ermöglichen und so zugleich private und öffentlich-

¹⁴ Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin / The Life of a Jewish Woman*, hg. von Barbara Hahn. Unter Mitarbeit von Johanna Egger und Friederike Wein (Kritische Gesamtausgabe, Bd. 2), Göttingen 2021, S. 140. Vgl. ferner Walter Grab: *Aspekte der Judenemanzipation in Tagesliteratur und Publizistik 1848–1869*, in: *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur. Interdisziplinäres Symposium der Werner-Reimers-Stiftung*, hg. von Hans Otto Horch u. Horst Denkler, Tübingen 1988, S. 284–305, hier S. 284.

¹⁵ Eine der spannendsten Studien gerade zu dieser letzten Phase bis 1938 hat Philipp Lenhard vorgelegt. Vgl. seine, die vorliegende Arbeit für das 20. Jahrhundert in mancher Hinsicht um Perspektiven und Beispiele erweiternde Schrift *Wahlverwandtschaften. Kulturgeschichte der Freundschaft im deutschen Judentum, 1888–1938* (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts), Tübingen 2023.

politische Beziehungsaspekte miteinander in Einklang zu bringen, die Geschichte jüdisch-nichtjüdischer Kommunikation durchgehend begleitet. Sie ist Gegenstand der vorliegenden, literaturgeschichtlich orientierten Studie, die den kulturhistorischen Rahmen von der Aufklärung bis hinein in die Jahrzehnte nach der Shoah untersucht. Dabei wird eine bemerkenswerte Kontinuität des Anspruchs erkennbar, welcher der Freundschaft noch aus der Retrospektive des 20. Jahrhunderts zugesprochen wurde.

Wie aktuell Freundschaft als Begegnungsmilieu selbst nach 1945 blieb und was der rückwärtsgewandte Blick auf Konstellationen der Freundschaft auch dann noch sichtbar zu machen vermochte, lässt sich nicht zuletzt an den Reflexionen einer jüdischen Intellektuellen beobachten, die sich mit eben diesem geschichtlichen Rahmen in ihren Arbeiten eingehend befasst hat. Die Rede ist von Hannah Arendt, deren Theorie und Praxis der Freundschaft im Folgenden immer wieder von Bedeutung sein wird. Nicht nur unternahm Arendt auch nach 1945 weiterhin das Wagnis einer prekären Praxis der Freundschaft mit nichtjüdischen Deutschen – vor allem von ihrem Verhältnis zu Karl Jaspers wird die Rede sein¹⁶ –, für Arendt stand ebenso unmissverständlich die enge Verwobenheit dieser Praxis mit Gelehrsamkeit und Literatur und damit die ästhetische Dimension von Freundschaft fest. Noch in den Jahrzehnten nach Shoah und Weltkrieg hielt sie an Freundschaft als einer sozialen Beziehungsform mit besonderem Status fest und diskutierte die Bedingungen, unter denen diese als eine kulturelle Praxis der Begegnung von deutschen Juden bzw. Jüdinnen und Nichtjuden bzw. Nichtjüdinnen möglich war. Dabei trug sie der Zäsur der Shoah ebenso Rechnung wie sie das Erbe der Aufklärung einer kritischen Hinterfragung unterzog.

Eine unzeitgemäße Besinnung: Hannah Arendt, Gotthold Ephraim Lessing und das (Streit-)Gespräch der Freundschaft

Darum ist, was das Verhältnis von Wahrheit und Menschlichkeit angeht, das Tiefste in einem Satz von Lessing gesagt [...]. Der Satz lautet: „Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen!“

(G. E. Lessing an J. A. H. Reimarus)

Im Herbst 1959, 14 Jahre nach dem Ende des Weltkriegs und der Befreiung der Vernichtungs- und Konzentrationslager, reiste Hannah Arendt aus New York nach Deutschland, um am 28. September den Lessing-Preis der Freien und Hansestadt Hamburg zu empfangen. Ihre Dankesrede widmete sie, wie es von ihr erwartet wurde, dem Werk und Leben Gotthold Ephraim Lessings. Im Zentrum aber stand

¹⁶ Siehe unten, Kap. 4.7.

der eher unerwartete Bezug auf die Implikationen eines politisch gewendeten Verständnisses von Freundschaft:

Daß das Humane nicht schwärmerisch auftritt, sondern nüchtern und kalt; daß die Menschlichkeit sich nicht in der Brüderlichkeit erweist, sondern in der Freundschaft; daß die Freundschaft nicht intim persönlich ist, sondern politische Ansprüche stellt und auf die Welt bezogen bleibt – all dies scheint uns so ausschließlich kennzeichnend für die Antike, daß es uns eher verwirrt, wenn wir ganz verwandte Züge im *Nathan* wiederfinden, der, wiewohl er modern ist, mit einigem Recht das klassische Schauspiel der Freundschaft genannt werden könnte.¹⁷

In einer Sprechsituation im Deutschland nach der Katastrophe richtete Hannah Arendt ausgehend von Lessings *Nathan der Weise*, einem dramatischen Schlüsselwerk der Aufklärung wie auch der deutsch-jüdischen Kulturgeschichte insgesamt, die Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang von Freundschaft, jüdischer Emanzipation, Politik und Literatur. Das Verständnis von Freundschaft als einer zutiefst politischen Beziehungsform, wie sie es in Lessings epochalem Theaterstück erkannt hatte,¹⁸ diente ihr als Ausgangspunkt, um das jüdisch-nichtjüdische Verhältnis in der deutschsprachigen Kulturgeschichte seit der Aufklärung im bundesrepublikanischen Nachkriegskontext zu thematisieren. Diese Thematisierung freilich war alles andere als unproblematisch.

Dass sich eine exilierte jüdische Intellektuelle wie Hannah Arendt anschickte, im Land der Täter*innen gerade den Stellenwert von Menschlichkeit und Freundschaft zu thematisieren, mag denn auch auf den ersten Blick naiv und irritierend wirken. Dabei besaß Arendt zu diesem Zeitpunkt längst ein klares Bild von der politischen Situation des Landes, in dem nur zwei Jahrzehnte zuvor Juden und Jüdinnen verfolgt und ermordet wurden. Auf ihren nach dem Zweiten Weltkrieg vollzogenen Reisen hatte sie hinreichend Gelegenheit gehabt,¹⁹ sich ein Urteil über die Mentalität und die Umgangsweisen ihrer deutschen Leser- und Zuhörer*innenschaft zu machen – und ihr Eindruck war niederschmetternd: „Die Deutschen leben von der Lebenslüge und der Dummheit“,²⁰ schreibt sie 1949 an ihren nichtjüdischen Ehemann Heinrich Blücher und beklagt die allseits verbreitete Tendenz zur „Flucht vor der Wirklichkeit“, die zugleich als „Flucht vor der Verantwortung“ zu verstehen sei.²¹ Noch zehn Jahre später, wenige Tage nach ihrer Rede

¹⁷ Hannah Arendt: *Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*, in: *Menschen in finsternen Zeiten*, München, Zürich 1989, S. 17–48, hier S. 42.

¹⁸ Vgl. in diesem Sinne auch Martin Kegel: *Brothers and Others: Male Friendship in Eighteenth-Century Germany*, in: *Colloquia Germanica* 40 (2007), No. 3/4, S. 213–235, hier S. 229.

¹⁹ Vgl. Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt/M. 1986, S. 343 f.

²⁰ Hannah Arendt an Heinrich Blücher, 14.12.1949, *Hannah Arendt/Heinrich Blücher: Briefe 1936–1968*, hg. von Lotte Köhler, München, Zürich 1996, S. 175.

²¹ Hannah Arendt: *Besuch in Deutschland*, Berlin 1993, S. 26.

in Hamburg, beschreibt sie Deutschland in einem Brief an Gertrud Jaspers als „unheimlich“ und kommentiert: „[M]an geht wie auf Sumpf“.²² Obgleich sie als jüdische Intellektuelle zunehmend Akzeptanz zu erfahren schien – erst ein Jahr zuvor hielt sie die Laudatio auf ihren Freund und Lehrer Karl Jaspers anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels –, hatte Arendt allen Grund, dem Frieden zu misstrauen: Bereits im Dezember 1959 manifestierte sich der ungebrochene Antisemitismus der deutschen Bevölkerung erneut, als ausgehend von einer Schändung der Kölner Synagoge bundesweit eine antisemitische Schmierwelle zu beklagen war. Die Geschichte der Verfolgung und Vernichtung der europäischen Juden und Jüdinnen, mit der sich Hannah Arendt in ihrem bisherigen Werk intensiv befasst hatte, war in Deutschland ein kaum aufgearbeiteter und verdrängter Gegenstand geworden. Arendt wusste dies. Sie wusste, vor wem sie sprach und wie sie verstanden werden würde. In einem Brief an Heinrich Blücher vom 25. Mai 1958 reflektierte sie die Gefahren, die sie mit einem öffentlichen Auftreten in Deutschland in Kauf nehmen würde, ganz direkt: „Ich bin eine Frau und eine Jüdin und eine Nicht-Deutsche bzw. eine Emigrantin. All das wird in der Öffentlichkeit einen sehr schlechten Eindruck machen. [...] Ich habe Angst.“²³ Arendt wusste auch um die große Gefahr der Vereinnahmung, die ihr drohte, wenn sie nun als ‚zurückgekehrte‘ deutsche Jüdin und Exilantin die mit Lessing und seinem *Nathan der Weise* untrennbar verknüpften Schlagworte der Toleranz, des Humanismus und der Freundschaft in den Mund nehmen würde.²⁴ Nicht minder dürfte sie ein Bewusstsein davon gehabt haben, dass das Stück, dessen Schlusstableau mit der „allseitige[n] Umarmung“²⁵ aller Protagonist*innen endet, schon im Oktober 1933, als es der Kulturbund Deutscher Juden im nationalsozialistischen Deutschland noch einmal inszenierte,²⁶ spätestens aber nach 1945 eine interreligiöse Versöhnung suggerierte, die der politischen Wirklichkeit vollkommen unan-

²² Hannah Arendt an Gertrud Jaspers, Brüssel, 8.11.1959, DLA Marbach, Bestand A:Arendt, 3 Mappen Briefe, Zugangsnr. 76.976–76.997.

²³ Arendt/Blücher: *Briefe 1936–1968*, a.a.O., S. 469 f.

²⁴ Vgl. dazu Amir Engel: *Renewal in the Shadow of the Catastrophe: Martin Buber, Hannah Arendt, and Paul Celan in Germany*, in: *German Studies Review* 39 (2016), Nr. 2, S. 297–314, hier S. 305 sowie Lisa Disch: *On Friendship in „Dark Times“*, in: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, hg. von Bonnie Honig, Pennsylvania 1995, S. 285–311, hier S. 288–290. – Die Debatten um die Nominierung Arendts findet sich ausführlich aufgearbeitet bei Hanna Leitgeb: *Der ausgezeichnete Autor. Städtische Literaturpreise und Kulturpolitik in Deutschland 1926–1971*, Berlin, New York 1994, S. 340–346.

²⁵ Gotthold Ephraim Lessing: *Werke und Briefe*, Bd. 9: *Werke 1778–1780*, hg. von Klaus Bohnen u. Arno Schilson, Frankfurt/M. 1993, S. 627, V, 8, V. 700.

²⁶ Vgl. dazu Barbara Fischer: *Nathans Ende? Von Lessing bis Tabori. Zur deutsch-jüdischen Rezeption von „Nathan der Weise“*, Göttingen 2000, S. 124 ff.; auch Volker Dahm: *Kulturelles und geistiges Leben*, in: *Die Juden in Deutschland 1933–1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft*, hg. von Wolfgang Benz, München 1988, S. 75–267, hier S. 125–132.

gemessen war.²⁷ Arendt indes hatte sich offenbar vorgenommen, ihren deutschen Zuhörer*innen eben dort zu begegnen, wo sie sich mentalitätsgeschichtlich wirklich befanden, selbst wenn dies aus ihrer Sicht ein unhaltbarer Standort gewesen sein mochte.

Als Arendt somit den Schritt in die deutsche Öffentlichkeit wagte und, indem sie den Lessing-Preis annahm, das Risiko in Kauf nahm, Teil eines Diskurses der „Aufarbeitung“ und „Versöhnung“ zu werden,²⁸ den sie selbst – wie einige andere jüdische Intellektuelle ihrer Zeit²⁹ – nur als wirklichkeitsfremd und schädlich einzuschätzen vermochte, tat sie dies nicht ohne Kalkül. Ihr Auftreten als exilierte Jüdin war in mancher Hinsicht bereits an sich eine Provokation, die Arendt noch dadurch verstärkte, dass sie in ihrer Rede ganz explizit ihre „Zugehörigkeit zu der Gruppe der aus Deutschland [...] vertriebenen Juden“ hervorhob.³⁰ Sie gab ihrer Thematisierung des *Nathan* damit eine ähnlich kritische Note, wie schon Karl Loewenberg in seiner Inszenierung von 1933, in deren Rahmen Nathan am Ende des Stückes eben nicht Teil der „allseitige[n] Umarmung“ wurde, sondern allein und ausgeschlossen in sein Haus zurückkehrte. Als eine Jüdin, die nach der Shoah in Deutschland sprach, nahm sie sich zugleich das Recht, einige Schlüsselbegriffe aus der Denktradition der deutschen Aufklärung, die bislang eher dazu verwandt wurden, einer kritischen Auseinandersetzung mit der Vertreibungs- und Vernichtungsgeschichte aus dem Weg zu gehen, in zum Teil eigensinniger Weise umzu- deuten. Die damit einhergehende Geste ist zu gleichen Teilen kritisches Bekenntnis zu dieser Tradition wie ihre provokative Aneignung. Arendt wählte gleichsam verbrauchte, wenn nicht gar missbrauchte Konzepte einer ihr wohl vertrauten

²⁷ *Nathan der Weise* wurde sowohl im New Yorker Exil als auch im Nachkriegsdeutschland rasch wieder in den Spielplan aufgenommen und so schon am 7. September 1945 im Deutschen Theater in Berlin gespielt. Die grundsätzliche Problematik einer Wiederaufnahme des Toleranz-Dramas nach 1945 hat vor allem Barbara Fischer aufgezeigt. Vgl. Fischer: *Nathans Ende*, a.a.O., bes. S. 143 ff., sowie Wilfried Barner, Gunter E. Grimm, Helmuth Kiesel u. Martin Kramer: *Lessing. Epoche – Werk – Wirkung*, München 1998, S. 418 ff.; auch Matthias Bormuth: *Im Spiegel Lessings oder Eine Republik der Freunde*, in: *Hannah Arendt: Freundschaft in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing*, hg. von Matthias Bormuth, Berlin 2018, S. 7–38, hier S. 25.

²⁸ Vgl. dazu Engel: *Renewal in the Shadow of the Catastrophe*, a.a.O., bes. S. 310.

²⁹ Im selben Jahr hielt Adorno seinen berühmten Vortrag *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*. Vgl. Theodor W. Adorno: *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*, in: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Stichworte*, Frankfurt/M. 2003, S. 555–572. – Vgl. zu den Vergleichsmomenten zwischen Arendt und Adorno auch: Lars Rensmann: *Returning from Forced Exile: Some Observations on Theodor W. Adorno's and Hannah Arendt's Experience of Postwar Germany and Their Political Theories of Totalitarianism*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 49 (2004), Nr. 1, S. 171–193, bes. S. 180 ff. sowie allgemein: *Affinität wider Willen? Hannah Arendt, Theodor W. Adorno und die Frankfurter Schule*, hg. von Liliane Weissberg u. dem Fritz-Bauer-Institut, Frankfurt/M., New York 2011.

³⁰ Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S. 33.

deutschen Geistesgeschichte, um sie in einer Sprechsituation gegenüber dem deutschen Nachkriegsestablishment mit neuer politischer Bedeutung aufzuladen.

Tatsächlich distanzierte sich Arendt in ihrer Hamburger Rede ganz entschieden von einigen Aspekten des skizzierten Horizonts, die für ihre Zeitgenoss*innen allzu versöhnlich verstehbar waren. Dies gilt etwa für die beiden Begriffe Toleranz und Humanismus, die für Hannah Arendt weder der gegenwärtigen Situation noch der intellektuellen Tiefendimension ihres, der griechisch-römischen Antike verbundenen Denkens gerecht werden konnten. Die „Menschlichkeit“, die sie bereits im Titel ihres Vortrags benannte, wollte sie eher im Sinn der griechischen *philanthropia* verstanden wissen, als „„Liebe zu den Menschen“, die sich daran erweist, daß man bereit ist, die Welt mit ihnen zu teilen“.³¹ Erst auf der Grundlage dieser politischen Akzeptanz von Pluralität habe sich, so Arendt in ihrer Rede weiter, die römische *humanitas* herausbilden können, als deren entscheidende Neuerung sie anführt, „daß Menschen der verschiedensten Herkunft und Abstammung das römische Bürgerrecht erhalten und so in das Gespräch zwischen den gebildeten Römern über die Welt und das Leben aufgenommen werden konnten“.³² Es ist der Rahmen dieser Offenheit im Sinne der *humanitas*, den Arendt ganz explizit an die Stelle dessen setzt, „was die Moderne Humanität nennt“³³ und sich ihrer Meinung zufolge gleichsam als leere Hülse des Bildungsbürgertums verbraucht hat. Hierauf baut sie ihre Anknüpfung an die Aristotelische Poetik auf, die Lessing ihr in seinen dramentheoretischen Werken bereitstellt.³⁴ Arendt nutzt diesen Konnex, um den Bogen zu jener für die griechische Antike charakteristischen Grundannahme einer menschenwürdigen Ausgangsbedingung des Gesprächs in der politischen Sphäre des Öffentlichen zu schlagen, die für ihr Freundschaftsdenken ausschlaggebend wurde. Dazu unterzieht sie Lessings berühmtes Schauspiel *Nathan der Weise* einer durchaus gewagten Aktualisierung, indem sie die darin inszenierte Begegnung mit dem Juden Nathan in die Zeit der „Verhältnisse[] des Dritten Reiches“³⁵ versetzt und in radikaler Weise umdeutet. Arendt tritt der Gefahr einer Vereinnahmung ihres Sprechens über Menschlichkeit und Aufklärung also durch einen doppelten Bruch des geschichtlichen Horizonts entgegen: Sie deutet Lessings Denken in der Tradition der Antike und bezieht die daraus folgenden Ein-

³¹ Ebd., S. 41.

³² Ebd., S. 42.

³³ Ebd. – Auch das Schlagwort der Toleranz schiebt Arendt in ihrer Rede nur kurz darauf zur Seite: „Dies hat mit Toleranz in gewöhnlichem Verstande sehr wenig zu tun (Lessing selbst war ja keineswegs ein besonders toleranter Mensch), aber es hat sehr viel mit Begabung für Freundschaft, mit Weltoffenheit und schließlich mit echter Menschenliebe zu tun.“ (Ebd., S. 43)

³⁴ Siehe ebd., S. 20 f. sowie S. 30 f. – Vgl. dazu auch Andree Michaelis: *(Re-)Konzeptualisierungen von Mitleid und Freundschaft in Lessings Trauerspielen „Miß Sara Sampson“ und „Emilia Galotti“*, in: *Lessing Jahrbuch/Yearbook* XLIII (2016), S. 121–136, hier S. 123 f.

³⁵ Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S. 39.

sichten auf die NS-Jahre im 20. Jahrhundert, um welche es ihr eigentlich geht. Diese diskursive Verknüpfung von Antike, Aufklärung und Nationalsozialismus entspricht zugleich der großen gedanklichen Achse, die Hannah Arendts eigenes Werk durchzieht. Und so ist ihre gesamte Rede als ein Versuch verstehbar, die wesentlichen Erkenntnisse ihres bis dato entfaltenen philosophischen Denkens – von den *Sechs Essays* (1946) über *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1955) bis hin zu *The Human Condition* (1958; dt. 1960 als *Vita Activa*) und *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* (1959; engl. 1958) – innerhalb des ihr vorgesetzten thematischen Rahmens des Lessing-Preises zu vermitteln.³⁶

Das tragende Konzept, das Arendt zu diesem Zweck ins Zentrum ihrer Darstellung stellte, das sich zugleich als Kerngedanke ihres eigenen Schaffens erweist und dessen Bedeutung im Folgenden entfaltet werden soll, ist das der Freundschaft.³⁷ Ausgehend von dem fundamentalen Zusammenhang von Freundschaft mit den beiden Konzepten Menschlichkeit und Öffentlichkeit spannte sich das Koordinatensystem auf, das Arendt im Nachkriegsdeutschland der Adenauerära beschwor, um als vertriebene Jüdin vor einem nichtjüdischen deutschen Publikum zu sprechen. Dabei standen die Möglichkeiten einer kommunikativen Begegnung von „Juden“ und „Deutschen“ nicht allein in den Jahren des Nationalsozialismus für sie im Zentrum.³⁸ Die offene Rede unter Freund*innen wurde ihr dafür zur eigentlich angemessenen Redesituation: In ihr vermochte für Arendt jene Realität der Differenz zwischen Juden bzw. Jüdinnen und Nichtjuden bzw. Nichtjüdinnen³⁹ in einer ‚menschlichen‘ Weise zur Geltung zu kommen, in der die Verfol-

³⁶ Vgl. in diesem Sinne auch Disch: *On Friendship in „Dark Times“*, a.a.O., S. 299 f.

³⁷ Vgl. zu der fundamentalen Bedeutung der Freundschaft für Hannah Arendts Denken und Schaffen v. a. Jon Nixon: *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, London, New York 2015. – Auch Nixon wird der Schwierigkeit, die darin besteht, dass Arendt keine ‚Theorie der Freundschaft‘ und – außer der Lessing-Preis-Rede – kein gezielt der Freundschaft gewidmetes Werk verfasst hat, nur bedingt gerecht. Zuzustimmen ist hingegen zweifellos der Einschätzung, dass sich Arendts im Laufe ihres Werkes immer nur vereinzelt thematisiertes Verständnis von Freundschaft in erster Linie in den einzelnen Freundschaften selbst manifestiert hat, die sie ihr Leben lang praktiziert hat, und zwar in Form einer Praxis des gemeinsamen Philosophierens und Durchdenkens der Welt. Vgl. in diesem Sinne auch Joachim Negel: *Freundschaft. Von der Vielfalt und Tiefe einer Lebensform*, Freiburg, Basel, Wien 2019, S. 67–71.

³⁸ Vgl. zu dieser – für die Zeit typischen, heute irritierenden – Wortwahl, bei der „Juden und Jüdinnen“ den „Deutschen“ gegenübergestellt wurden und nicht etwa den deutschen „Nichtjuden und -jüdinnen“: Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S. 39 f.

³⁹ Auch wenn vor allem im Zusammenhang der deutschen Aufklärung des 18. Jahrhunderts immer wieder das Verhältnis von Juden bzw. Jüdinnen und Christ*innen im engeren Sinne gemeint ist, spreche ich hier wie im Folgenden von Nichtjuden und Nichtjüdinnen: einerseits um an die historische Breite konfessioneller und ethnischer Selbstverortungen im Diskursfeld zu erinnern, andererseits um zu unterstreichen, dass die ausschlaggebende Differenz diejenige der als divergent markierten Juden und

gung und Diskriminierung ersterer anerkannt würde. Diese diskursethische Grundlage konstituierte für Arendt den Kern ihrer Auseinandersetzung mit dem Denken und Schaffen Lessings, und so darf man ihre gesamte Rede als einen Beitrag zur Debatte um den rechten Modus der Begegnung und des Gesprächs angesichts der Katastrophe verstehen.

Hannah Arendt trat ihrem Hamburger Publikum mit dem Entwurf einer Politik des Streitgesprächs entgegen, der im Land der Täter*innen nach der Katastrophe provozieren und diskursive Freiräume aufsprengen sollte.⁴⁰ Das „Wagnis der Öffentlichkeit“ hatte sie bereits in ihrer Friedenspreis-Laudatio ausgehend von der Erkenntnis-„Helle“, die Karl Jaspers ihr bedeutete, verteidigt.⁴¹ Nun platzierte sie einen Lessing in den Schein dieses Lichts, der – anders als der die rationale Aufklärungsethik begründende Kant – bereit gewesen sei, „die Wahrheit [...] der Möglichkeit der Freundschaft und des Gesprächs zwischen Menschen [zu] opfern“.⁴² Erneut am Beispiel einer in die Zeit des Nationalsozialismus übersetzten Situation, nämlich anhand des haltlosen Wahrheitsanspruchs der sogenannten ‚Rassenlehre‘, illustriert sie die ideologische Gefahr, die bestehe, sobald man das soziale Verhalten im zwischenmenschlichen Alltag von einer solchen ‚Wahrheit‘ abhängig mache: „Wäre eine solche zwingend erwiesene Lehre es überhaupt wert gewesen, ihr auch nur eine einzige Freundschaft zwischen zwei Menschen zu opfern?“⁴³ Gegen jedes Dogma einer eindeutigen und – nach Arendts Pluralitätsverständnis – einseitigen Wahrheit stellt sie den niemals enden wollenden Streit der Meinungen, deren Vorläufigkeit ihr als Garant dafür gilt, dass das Gespräch über öffentliche Angelegenheiten nicht zum Verstummen gebracht werden kann. Diese Lessing in den Mund gelegte Hoffnung, „daß [...] das unendliche Gespräch zwischen den Menschen nie aufhören werde, solange es Menschen überhaupt gibt“,⁴⁴ mag mit Fug und Recht als Arendts „persönliche[s] Credo“ interpretiert werden.⁴⁵

Die Bedeutung jenes Streitediskurses der Freundschaft, um den es Arendt geht, artikuliert sie sodann in ebenso performativer wie provokativer Weise,⁴⁶ insofern sie sich selbst dezidiert als Jüdin in Szene setzt. Ihr Ausgangspunkt ist eine Schlüs-

Jüdinnen war. Dass diese selbst wiederum keine geschlossene Gruppe repräsentieren, sondern eine Vielfalt an möglichen Selbstverständnissen ausmachen, versteht sich von selbst. Vgl. hierzu auch die deutlichen Worte Horkheimers in: Max Horkheimer: *Nachwort* [1961], in: *Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte*, hg. von Thilo Koch, Köln 1997, S. 262–278, hier S. 276–278.

⁴⁰ Vgl. in diesem Sinne Disch: *On Friendship in „Dark Times“*, a.a.O., S. 290 u. 295.

⁴¹ Karl Jaspers: *Wahrheit, Freiheit und Friede. Hannah Arendt: Karl Jaspers. Reden zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1958*, München 1958, S. 32 u. 33 f.

⁴² Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S. 43.

⁴³ Ebd., S. 46.

⁴⁴ Ebd., S. 44.

⁴⁵ So sehr treffend: Bormuth: *Im Spiegel Lessings*, a.a.O., S. 28.

⁴⁶ Vgl. dazu Engel: *Renewal in the Shadow of the Catastrophe*, a.a.O., S. 298.

selszene im fünften Auftritt des zweiten Akts von Lessings *Nathan der Weise*, auf die Arendt im Laufe ihrer Rede immer wieder zurückkommt. Den konfessionellen Konflikt ausklammernd, nimmt sie Nathans Erstbegegnung mit dem jüdenfeindlich gesinnten Tempelherrn als Folie für den beispielhaften Entwurf eines Gesprächs mit einem Juden oder einer Jüdin im nationalsozialistischen Deutschland:

Ich darf in diesem Zusammenhang nicht verschweigen, daß ich lange Jahre hindurch auf die Frage: Wer bist Du? die Antwort: Ein Jude, für die einzig adäquate gehalten habe, nämlich für die einzige, die der Realität des Verfolgtseins Rechnung trug.⁴⁷

Damit korrigiert Arendt den für das 18. Jahrhundert epochentypischen Gestus einer Generalisierung jüdischer Partikularität, welche zugunsten der Vorstellung einer den Gesprächspartner*innen gemeinsamen Menschlichkeit die politische Realität aus den Augen verliert. Bei Lessing heißt es entsprechend: „Sind Christ und Jude eher Christ und Jude, / als Mensch! Ah! wenn ich einen mehr in Euch / Gefunden hätte, dem es gnügt, ein Mensch / Zu heißen!“⁴⁸ Diese Haltung, so Arendt, sei nun, im 20. Jahrhundert, nach Nationalsozialismus und Holocaust, nichts weiter als „ein groteskes und gefährliches Ausweichen vor der Wirklichkeit“.⁴⁹ Um den Konnex der politischen und persönlichen Signifikanz dieser Geste zu verdeutlichen und diesen Schlüsselmoment der Begegnung im Eingedenken einer politisch nicht zu verleugnenden Differenz zu vermitteln, projiziert sich Arendt selbst an die Stelle des Juden in Lessings Stück. Als ihr Gegenüber aber figuriert die Persona Lessings.⁵⁰ So beharrt Arendt darauf, dass „unter den Verhältnissen des Dritten Reiches“⁵¹ eine deutsche Jüdin wie sie und ein deutscher Nichtjude wie Lessing einander nur dann in einer der Realität und der „Welt“ angemessenen Weise hätten begegnen können, wenn sie beide das Bewusstsein ihrer differenten soziopolitischen Situation wachgehalten hätten. Nicht als Menschen müssten sie sich folglich gegenübergetreten sein, sondern als „ein Deutscher und ein Jude, und Freunde“.⁵² Die Analogie zur gegenwärtigen Situation ist offensichtlich: Sie, die exilierte Jüdin Hannah Arendt, steht ihren christlich-deutschen Zuhörer*innen allein unter der Bedingung gegenüber, dass sie gemeinsam einsehen, was sie als deutsche „Jüdin“ und nichtjüdische „Deutsche“ *trennt*. Dieses Insistieren auf der „schlichte[n] Anerkennung“ der „politischen Gegenwart“⁵³ ihres Jüdinseins stellte

⁴⁷ Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S. 33.

⁴⁸ Lessing: *Werke und Briefe* 9, a.a.O., S. 533 (II, 5, V. 523–526).

⁴⁹ Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S. 33.

⁵⁰ Insofern steht an der Stelle des – oft mit Moses Mendelssohn identifizierten – Nathan in Lessings Stück keineswegs, wie Engel suggeriert, Lessing, sondern sie selbst. Sie, Hannah Arendt, ist die jüdische Figur, um die herum ihre Interpretation arrangiert ist. Vgl. Engel: *Renewal in the Shadow of the Catastrophe*, a.a.O., S. 306.

⁵¹ Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S. 39.

⁵² Ebd., S. 40.

⁵³ Ebd., S. 34.

Arendt jenem Humanismuskurs, der von ihr im Kontext der Hamburger Verleihung für ihr „[l]essinghafte[s]“ Schaffen erwartet wurde,⁵⁴ demonstrativ entgegen.

Erst im Horizont der Anerkennung ihrer Situation als Jüdin – verstanden im Sinne einer Anerkennung der Differenz ihrer „Zugehörigkeit“⁵⁵ ebenso wie ihrer Erfahrung – tritt die fundamentale „politische Relevanz“⁵⁶ von Freundschaft hervor, die Arendt mit Lessing und am Beispiel Lessings in ihrer Rede herausarbeitet. Sie ist es, die den politischen Freiraum „zwischen den Menschen“, den Arendt als „Welt“ bezeichnet,⁵⁷ als menschliche Beziehungsform zuallererst auszufüllen erlaubt. Freundschaft wird also von Arendt explizit *als eine Kommunikationssituation im Modus der gewährten Distanz* entworfen, insofern sie den Raum zu erfüllen vermag, der die Menschen „sowohl verbindet wie voneinander trennt“.⁵⁸ Weil sie den Diskurs produziert, der die „Welt“ erkennbar, ja: greifbar macht, kommt der Praxis der Freundschaft dabei zugleich eine Bedeutung zu, die ihre Nähe zur Kunst und zum Dichterischen ausweist. Freundschaften werden dann zu einem Teil der Welt, der den Menschen, insofern sie ihr Dasein in Gestalt von Artefakten gleichsam archivieren, Halt bietet und sie überdauert. Wie sich im Sinne Arendts in der Dichtkunst als verdichtete und damit bleibende Form des Denkens ein Stück menschlicher Tätigkeit verweltlicht,⁵⁹ so schreibt sich die Freundschaftspraxis gerade unter Schriftsteller*innen den Sprachkunstwerken ein, die diese der Nachwelt überlassen. Hierin liegt zugleich die ästhetische Konsequenz der politischen Praxis der Freundschaft begründet. Sie ist auch einer der Gründe dafür, warum Arendt als Gewährsmann für ihre Thesen einen der größten deutschen Schriftsteller des 18. Jahrhunderts zitiert, der sich als Theoretiker und Erneuerer der Dramaturgie zugleich in die Geschichte der Ästhetik eingeschrieben hat. Eine besondere Rolle spricht Arendt damit eben nicht dem vertrauten Briefwechsel zu – nicht die Korrespondenz mit Mendelssohn, Ramler oder Jacobi ist ihr beispielhafter Gegenstand –, sondern dem Theater: Es ist das nach ästhetischen Prinzipien komponierte Drama, das ihr zur Veranschaulichung einer Praxis der Freundschaft dient, die sich als Kunst selbst reflektiert und über die Jahrhunderte hinweg anschaulich verbleibt.

⁵⁴ So eine der Formulierungen, mit der die Verleihung des Preises an Arendt während der Zeremonie begründet wurde. Vgl. Bormuth: *Im Spiegel Lessings*, a.a.O., S. 10.

⁵⁵ Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S. 33.

⁵⁶ Ebd., S. 27.

⁵⁷ Ebd., S. 18.

⁵⁸ Ebd., S. 48. – Hier rekurriert Arendt auf ihre Ausführungen zur Bedeutung von Öffentlichkeit und Welt in *Vita Activa*. Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Zürich 2002, S. 65–73.

⁵⁹ Ebd., S. 205: „Die gewissermaßen menschlichste und unweltlichste der Künste ist die Dichtkunst, deren Material die Sprache selbst ist und deren Produkt dem Denken, das es inspirierte, am nächsten bleibt. Die Dauerhaftigkeit des Gedichts entsteht gleichsam durch Verdichtung [...]“

Der Rückbezug auf Lessing und die griechisch-römische Antike verleiht Arendts *Politik der Freundschaft* eine nicht minder aufschlussreiche diachrone Perspektive. Ihr Plädoyer für die Gegenwart hält zugleich analytische Erkenntnisse für die Vergangenheit bereit, auf die sie gemeinsam mit ihren deutschen Zuhörer*innen zurückblickte: Bei Lessing konnte Arendt tatsächlich die Weltgewandtheit eines streitlustigen Schriftstellers⁶⁰ sowie ein lebens- wie auch werkbestimmendes Interesse an Freundschaft finden.⁶¹ Hierin liegt, bei allen kritischen Umdeutungen und Projektionen, die ihre Auseinandersetzung mit dem deutschen Aufklärer zweifellos auch beinhaltet,⁶² der produktive Erkenntniskern der Interpretation Hannah Arendts. So lebte und wirkte Lessing im „Jahrhundert der Freundschaft“,⁶³ d. h. in einer Epoche, in der Freundschaft als eine die bürgerliche Gesellschaft bestimmende Beziehungsform galt. Freundschaft und das freundschaftliche Streitgespräch, auf das es Hannah Arendt 1959 zuvorderst ankam, spielten nicht nur in seinem Verhältnis zu Moses Mendelssohn, sondern gerade auch in seinem schriftstellerischen Werk eine prominente Rolle.⁶⁴ Indem sich Arendt in ihrer Rede selbst in das Szenario von *Nathan der Weise* versetzte und eine Begegnung mit Lessing als Jüdin, nicht als ‚bloßer Mensch‘, imaginierte,⁶⁵ warf sie nicht nur einen Schatten des Zweifels auf eine bestimmte Praxis der melancholischen Rezeption des Stückes, deren versöhnliche Note sie gezielt zu entblößen suchte. Sie suggerierte darüber hinaus einen neuen Blick auf die Kommunikationsgeschichte⁶⁶ deutscher Juden bzw. Jüdinnen und Nichtjuden bzw. -jüdin-

⁶⁰ Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S. 19: „Seine Haltung zur Welt war weder positiv noch negativ, sondern radikal kritisch und, was die Öffentlichkeit anlangte, durchaus revolutionär; aber sie blieb der Welt verpflichtet, verließ ihren Boden niemals und übersteigerte nichts in die Schwärmerei einer Utopie.“

⁶¹ Ebd., S. 47: „Er wollte vieler Menschen Freund, aber keines Menschen Bruder sein.“ – Vgl. dazu auch Peter Fenves: *Politics of Friendship, Once Again*, in: *Eighteenth-Century Studies* 32 (1998), S. 133–155, hier S. 146 f.

⁶² Vgl. Adam Sutcliffe: *Spinoza and Friends: Religion, Philosophy and Friendship in the Berlin Enlightenment*, in: *Love, Friendship and Faith in Europe 1300–1800*, Laura Gowing, Michael Hunter u. Miri Rubin, London, New York 2005, S. 197–220, hier S. 206.

⁶³ Vgl. etwa Eckhardt Meyer-Krentler: *Freundschaft im 18. Jahrhundert. Zur Einführung in die Forschungsdiskussion*, in: *Frauenfreundschaft – Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert*, hg. von Wolfram Mauser u. Barbara Becker-Cantarino, Tübingen 1991, S. 1–22, hier S. 1.

⁶⁴ Vgl. dazu Michaelis: *(Re-)Konzeptualisierungen von Mitleid und Freundschaft*, a.a.O., sowie Lu Baiyu: *Lessings Freundschaftsbegriff in seinen dramatischen und dialogischen Werken*, Würzburg 2014. Den Stellenwert von Freundschaft in Lessings *Nathan der Weise* zeichnet nach: Friedhelm Zubke: *Motive moralischen Handelns in Lessings „Nathan der Weise“*, Göttingen 2008, S. 116–131.

⁶⁵ Engel: *Renewal in the Shadow of the Catastrophe*, a.a.O., S. 306.

⁶⁶ Mit dem Konzept der Kommunikation rekurre ich auf einen Literaturbegriff, der einen spezifischen Zusammenhang gesellschaftlicher Kommunikation in den Blick

nen – nämlich als ein Gespräch, dessen Wirklichkeit nur dann offenbar wird, wenn man seine politische Bedeutung mitbefragt. Das offene Streitgespräch unter Freund*innen im Bewusstsein ihrer politisch wirksamen Verschiedenheit ist genau der Modus, in dem sich diese politische Bedeutung manifestieren konnte.

Dass ein solches politisches Verständnis von Freundschaft nicht nur einen Schlüssel zum Verständnis Hannah Arendts bereitstellt, sondern auch die Beziehungs- und Literaturgeschichte von deutschsprachigen Juden bzw. Jüdinnen und Nichtjuden bzw. -jüdinnen seit der Freundschaft Lessings und Mendelssohns in anderer Weise zu lesen erlaubt, ist die leitende These der vorliegenden Studie. Sie verfolgt damit, ausgehend vom Denken Hannah Arendts, einen Perspektivwechsel auf das, was bislang zumeist als ‚deutsch-jüdische Symbiose‘ diskutiert wurde.⁶⁷ Dafür ist die Frage nach der Angemessenheit von Arendts Lessing-Interpretation⁶⁸ ebenso unerheblich wie die Tatsache, dass Arendt – dem Gebot der Stunde folgend – ihr Freundschaftskonzept nicht zuletzt als Handlungsanleitung für ihre Zeitgenoss*innen verstanden wissen wollte. Der zentrale Impuls, der von einem derart gedachten freundschaftlichen Streitgespräch ausgeht, liegt in der politischen Dimension verborgen. Ende des 18. Jahrhunderts und damit eben zu einer Zeit, in der die bürgerliche Emanzipation der Juden und Jüdinnen ihren Anfang nahm, hatten sich erste Räume einer bürgerlichen Öffentlichkeit herausgebildet, die auch

nimmt. Literarische Kommunikation umfasst dabei institutionalisierte, praktische und materiale Aspekte. Vgl. in diesem Sinne etwa Jürgen Schütte: *Einführung in die Literaturinterpretation*, Stuttgart, Weimar 1997, S. 35–42. – Ein Vorteil dieser begrifflichen Ausrichtung ist die Offenheit zu anderen disziplinären Ansätzen. So erlaubt es Kommunikation zugleich, sozialwissenschaftliche Zugänge – wie die Frage nach „Kommunikationscodes“ bei Luhmann (vgl. Niklas Luhmann: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt/M. 1982, S. 104) –, anthropologische Zugänge – wie das Interesse an Formen einer ‚ritualisierten‘ Kommunikation (vgl. Klaus Manger: *Rituale der Freundschaft – Sonderformen sozialer Kommunikation*, in: *Rituale der Freundschaft*, hg. von Klaus Manger u. Ute Pott, Heidelberg 2006, S. 23–49, hier S. 30) – und philosophische Zugänge – wie die Implikationen von Kommunikation in der Philosophie von Karl Jaspers (Karl Jaspers: *Philosophie*, Bd. II: *Existenzerhellung*, Berlin, Heidelberg 1956, Drittes Kapitel, S. 50 ff.) – mitzudenken.

⁶⁷ Vgl. zu den Hintergründen und der Problematik dieses Begriffs den folgenden Abschnitt dieses Kapitels.

⁶⁸ Die Arendt-Forschung hat sich bislang nur wenig mit dem Umfang und der Adäquanz von Arendts Lessing-Lektüre auseinandergesetzt. Selbst die Studie von Anne Bertheau übergeht Lessings Bedeutung als offenbar zu politischen Dichter (vgl. Anne Bertheau: *„Das Mädchen aus der Fremde“: Hannah Arendt und die Dichtung. Rezeption – Reflexion – Produktion*, Bielefeld 2016). Tatsächlich lässt die Breite der Referenzen in der Lessing-Preis-Rede auf ein umfassendes Studium der Werke und Briefe Lessings schließen. Welche Quellen und Ausgaben Arendt dabei zur Verfügung standen und wie weit ihre Auseinandersetzung mit Lessing reichte, ist Desiderat kommender Forschung.

für Juden und Jüdinnen in zunehmendem Maße zugänglich waren.⁶⁹ In ihnen wurde Freundschaft als dominanter „Kommunikationscode“ für Intimbeziehungen schlechthin wirksam,⁷⁰ und zwar dezidiert als „Selbstcharakterisierung[] für die Öffentlichkeit“.⁷¹ Entsprechend waren die Kommunikationssituationen zwischen Juden bzw. Jüdinnen und Nichtjuden bzw. -jüdinnen in der mittleren und späten Aufklärungsgesellschaft zunächst als Freundschaften kodiert, und diese Freundschaften hatten stets Anteil am öffentlichen Raum, in dem die gelehrige Debattenkultur der Epoche zur Entfaltung kam.⁷² Der Eintritt jüdischer Gelehrter in die sich ausdifferenzierende bürgerliche Gesellschaft des 18. Jahrhunderts vollzog sich im sozialen Milieu des Freundschaftskults mit seinem Versprechen einer Begegnung Gleichgesinnter.⁷³ Seit Mendelssohn und Lessing, seit den ersten standes- und konfessionsübergreifenden Beziehungen zwischen Juden bzw. Jüdinnen und Nichtjuden bzw. -jüdinnen lässt sich die Verbindlichkeit dieser Beziehungen an ihrer politischen Anerkennung im öffentlichen Raum bemessen, d. h. an der expliziten Thematisierung der sie auszeichnenden Differenz. Es ist der weiteren Entwicklung der sich im Angesicht von Juden Hass, Antisemitismus und struktureller Diskriminierung entfaltenden Emanzipationsgeschichte des 19. Jahrhunderts geschuldet, dass die jüdisch-nichtjüdische Differenz nahezu immer ein politischer Faktor blieb. So aber gilt umso mehr, dass die im Laufe dieser Beziehungsgeschichte gewagten Freundschaften – mit Arendt gesprochen – eben nicht allein „intim persönlich [waren], sondern politische Ansprüche stellt[en] und auf die Welt bezogen bl[ie]b[en]“.⁷⁴ Solche Freundschaftspraktiken lassen sich, wie die

⁶⁹ In welchem Maße die soziokulturelle Entwicklung des Bürgertums und die Annäherung von deutschen Juden bzw. Jüdinnen und Nichtjuden bzw. -jüdinnen in einem engen Zusammenhängen zueinander standen, hebt auch hervor: Manfred Voigts: *Die deutsch-jüdische Symbiose. Zwischen deutschem Sonderweg und Idee Europa*, Tübingen 2006, S. 6 Ω f. – Vgl. zu der von Habermas (Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1990) angestoßenen Debatte um die Öffentlichkeitsräume der Aufklärung und deren Zugänglichkeit für Juden und Jüdinnen unten, Kap. 3.1.

⁷⁰ Vgl. Luhmann: *Liebe als Passion*, a.a.O., S. 104.

⁷¹ Ebd., S. 101.

⁷² Auch Gershom Scholem hält in seiner Rekapitulation des Verhältnisses von „Juden und Deutsche[n]“ die Beobachtung fest, dass „der Anteil der Juden an der Kritik öffentlicher Angelegenheiten in Deutschland in den hundert Jahren ihres publizistischen Auftretens höchst sichtbar“ gewesen sei (Gershom Scholem: *Juden und Deutsche*, in: *Judaica* 2 [1970], S. 20–46, hier S. 40).

⁷³ Vgl. richtungsweisend: Klaus L. Berghahn: *On Friendship. The Beginnings of a Christian-Jewish Dialogue in the 18th Century, The German-Jewish Dialogue Reconsidered*, hg. von Klaus L. Berghahn, New York 1996, S. 5–24; Adam Sutcliffe: *Friendship in the European Enlightenment: The Rationalization of Intimacy?*, in: *Conceptualising Friendship in Time and Place*, hg. von Carla Risseuw u. Marlein van Raalte, Leiden, Boston 2017, S. 143–166, und Sutcliffe: *Spinoza and Friends*, a.a.O.

⁷⁴ Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S. 42.

vorliegende Studie zeigt, anhand zahlreicher Beispielkonstellationen von Juden bzw. Jüdinnen und Nichtjuden bzw. -jüdinnen verfolgen, die zudem ihr Verhältnis selbst nicht nur *in der Sprache der Freundschaft*, sondern zugleich *als* Freundschaft reflektiert haben. Dass diese Praxis des Gesprächs im semantischen Mantel einer stets politisch zu denkenden Freundschaft bislang forschungsgeschichtlich kaum untersucht wurde, liegt zweifelsohne in der virulenten Wirkkraft eines Diskurses begründet, welcher deren Geschichte in der begrifflichen Rede von der sogenannten ‚deutsch-jüdischen Symbiose‘ tradiert und dadurch jene Texturen realer freundschaftlicher Praxis zum Verschwinden bringt. Diese aber lässt sich keineswegs mit Konzepten einer zudem biologistisch konnotierten Vereinigung erfassen, sondern umfasst immer zugleich das Streitgespräch und die Auseinandersetzung im Zeichen der Differenz.

Das Denkmodell von der ‚deutsch-jüdischen Symbiose‘,
seine Ursprünge und seine Abgründe

Im Unterschied zu Semantik und Praxis der Freundschaft, die dem 18. Jahrhundert ihre spezifische Signatur eingeschrieben haben, geht die Rede von der ‚deutsch-jüdischen Symbiose‘ auf das frühe 20. Jahrhundert zurück. Wie Manfred Voigts nachgezeichnet hat, fand der Begriff 1928 Eingang in den Diskurs, nachdem er erstmals von dem deutsch-völkisch gesinnten Autor Wilhelm Stapel gebraucht wurde.⁷⁵ Bezogen auf die lange Geschichte der jüdischen Emanzipation kam dieser Begriff, der nach 1945 zu einem virulenten Terminus erwuchs, somit relativ spät auf und entsprang bereits in den 1920er Jahren einem Rückblick. Stapel, der 1912, und damit zur Zeit der Goldstein-Debatte,⁷⁶ Schriftleiter der Zeitschrift

⁷⁵ Stapel veröffentlichte 1928 einen Aufsatzband mit dem Titel *Antisemitismus und Antigermanismus. Über das seelische Problem der Symbiose des deutschen und des jüdischen Volkes*. Vgl. Voigts: *Die deutsch-jüdische Symbiose*, a.a.O., S. 250 f. – Voigts führt hier auch die zentralen Beiträge zur Forschungsgeschichte des Begriffs von Yehiel Ilser und Alex Bein auf und diskutiert deren Entstehungskontexte.

⁷⁶ Im Jahr 1912 hatte der jüdische Schriftsteller Moritz Goldstein in der Zeitschrift *Der Kunstwart*, die eine völkisch-nationale Ausrichtung besaß, mit seinem Aufsatz *Deutsch-jüdischer Parnaß* eine lang anhaltende und kontrovers geführte Debatte über den Stellenwert jüdischer Beiträge im deutschsprachigen Kulturbetrieb ausgelöst. Goldstein prägte in diesem Zusammenhang den folgenden, seine eigene provokative Position zwischen Zionismus und Kulturzionismus auf den Punkt bringenden Satz: „Wir Juden verwalten den geistigen Besitz eines Volkes, das uns die Berechtigung und die Fähigkeit dazu abspricht.“ (Moritz Goldstein: *Deutsch-jüdischer Parnaß*, in: *Der Kunstwart* 25 [1912], Nr. 2, S. 281–294, hier S. 283). – Vgl. zu dieser Debatte grundlegend: Menora. *Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte*, Bd. 13 (Themenband *Deutsch-jüdischer Parnaß. Rekonstruktion einer Debatte*), hg. von Julius H. Schoeps, Karl E. Grözinger, Willi Jaspers und Gert Mattenklott, Berlin, Wien 2002.

Kunstwart war und später die Zeitschrift *Deutsches Volkstum* herausgab, ist mentalitätsgeschichtlich zum Lager der konservativ-deutschnationalen Intellektuellen mit antisemitischem Ressentiment zu zählen.⁷⁷ Er verstand den Begriff als Gegenkonzept zur Vorstellung der „Assimilation“ der deutschen Juden und Jüdinnen im Sinne einer vollständigen „Anpassung [...] an die Deutschen“, die keine Unterscheidung mehr zulasse.⁷⁸ Eine solche „Anpassung“, welche die Unterschiede der beiden ‚Völker‘ verwischen würde, wollte Stapel in jedem Falle verhindern. ‚Symbiose‘ habe er anstelle dessen als einen Begriff der gegenseitigen Bezugnahme aufgefasst, der gerade ein solches ineinander Aufgehen verhindere und nach wie vor eine „Scheidung und Trennung von Juden und Deutschen“ zulasse.⁷⁹

Dieses Denkmodell, das auch in der Kritik der Zionist*innen am Integrationsprozess der deutschen Juden und Jüdinnen einen gewissen Niederschlag fand,⁸⁰ hat somit seinen Ursprung in einem *völkisch* ausgerichteten Diskurs. Nicht nur suggeriert es die Existenz eindeutig isolierbarer Wesenheiten,⁸¹ es versteht auch ‚die Juden und Jüdinnen‘ als ein Volk, das sich ‚den Deutschen‘ als homogen verstandenes Kollektiv vermeintlich schlüssig gegenüberstellen lasse.⁸² An dieser Gedankenführung ist freilich die Verweigerung einer nationalen (Volks-)Zugehörigkeit der deutschen Juden und Jüdinnen ebenso problematisch wie allgemein das Operieren mit Generalisierungen.⁸³ Doch es liegt in den diskursiven *Registern* zu Anfang des 20. Jahrhunderts begründet, dass eine solche Auffassung mit der Weltanschauung auch eines Juden wie Martin Buber kompatibel war, der schon Jahrzehnte zuvor die Existenz einer jüdischen „Substanz“ annahm und dabei gar „das Blut als die tiefste Machtschicht der Seele“ verstanden wissen wollte.⁸⁴ So war die

⁷⁷ Siehe zu Wilhelm Stapel die Nachweise Voigts: *Die deutsch-jüdische Symbiose*, a.a.O., S. 250; vgl. ferner Oliver Schmalz: *Kirchenpolitik unter dem Vorzeichen der Volkswortlehre. Wilhelm Stapel im Dritten Reich*, Frankfurt/M. u. a. 2004.

⁷⁸ Voigts: *Die deutsch-jüdische Symbiose*, a.a.O., S. 251.

⁷⁹ Ebd., S. 252.

⁸⁰ Siehe ebd., S. 253; auch S. 231 ff.

⁸¹ Vgl. dazu die problematisierenden Ausführungen bei Scott Spector: *Modernism without Jews? German-Jewish Subjects and Histories*, Bloomington/IND 2017, S. 3 ff.

⁸² Auch wenn Stapel selbst nicht von „Rassen“ sprach, wird deutlich, dass damit einer rassistischen Auffassung die Bahn geebnet wurde, wie sie nur wenig später die nationalsozialistische Vernichtungspolitik begründete.

⁸³ Vgl. hierzu kritisch u. a. Enzo Traverso: *The Jews and Germany. From the „Judeo-German Symbiosis“ to the Memory of Auschwitz*, Lincoln, London 1995, S. xx.

⁸⁴ Martin Buber: *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt/M. 1916, S. 19 u. 22. – Vgl. zu dem zeitgenössischen Diskurshorizont solcher, Anfang des 20. Jahrhundert sehr verbreiteten Rekurse auf ‚Rasse‘ und ‚Blut‘ auch Mark H. Gelber: *Melancholy Pride. Nation, Race, and Gender in the German Literature of Cultural Zionism (Conditio Judaica 23*, hg. von Hans Otto Horch), Tübingen 2000, S. 133 f. – Vgl. dagegen zur Entwicklung des Buber'schen Denkens nach der Shoah auch Magnus Klaue: *Die institutionalisierte Symbiose. Über den „deutsch-jüdischen Dialog“ in der deutsch-jüdischen Literatur*, in: *Medaon* 3 (2008), S. 1–14, hier S. 2 f.

Rede von einer produktiven „Symbiose von deutschem und jüdischem Wesen“⁸⁵ gerade in den Kreisen solcher Juden und Jüdinnen, die der deutschen Sprache und Kultur tief verbunden waren, noch Anfang der 1930er Jahre durchaus etabliert. Was der deutsche Nationalist Stapel als Abgrenzung zu den am Kulturbetrieb seiner Epoche beteiligten Juden und Jüdinnen intendiert hatte, akzeptierten diese durchaus als eine Beschreibungskategorie für den sich seit Beginn der Emanzipationsgeschichte entfaltenden Prozess literarischer und intellektueller Arbeit deutscher Juden und Jüdinnen. Freilich sahen Buber nicht weniger als Karl Wolfskehl oder Margarete Susman, welche bereits 1935 das Ende der deutsch-jüdischen „Kultursynthese“⁸⁶ analysiert hatte, hierin vorwiegend den positiven Aspekt. Sie verstanden die „unablässige Wechselwirkung“⁸⁷ und das „eigentümliche[] Zusammenwirken deutschen und jüdischen Geistes“⁸⁸ seit Mendelssohn und Lessing⁸⁹ im Unterschied zu Stapel als einen produktiven, zu beiderseitigem Vorteil gereichenden Vorgang. Vor allem Buber hat darüber hinaus in seinem letzten Wort über das *Ende der deutsch-jüdischen Symbiose* von 1939 die biologistisch-romantische Konnotation des Begriffs gleichsam festgeschrieben.⁹⁰ Gleich zweimal spricht er in seinem Beitrag von „der Zerreißung eines *organischen* Zusammenhangs“⁹¹ und bestätigt, indem er das „[P]arasitäre[]“⁹² des jüdischen Anteils an demselben eigentlich zu dementieren sucht, einen semantischen Horizont, dessen Abgründe die nationalsozialistische Vernichtungspolitik in erschreckender Weise wörtlich genommen hat.⁹³ Tatsächlich war das Wort ‚Symbiose‘ bereits zu dem

⁸⁵ Martin Buber: *Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose* [1939], in: *Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland*, hg. von Christian Schulte, Stuttgart 1993, S. 150–153, hier S. 151.

⁸⁶ Margarete Susman: *Vom geistigen Anteil der Juden in der deutschen Geistesgeschichte* [1935], in: *Deutschtum und Judentum*, hg. von Christian Schulte, a.a.O., S. 138–149, hier S. 138.

⁸⁷ Ebd., S. 140.

⁸⁸ Buber: *Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose*, a.a.O., S. 152.

⁸⁹ Für Buber beginnt die Phase jüdisch-deutscher Produktivität bereits mit Luther (siehe ebd., S. 151), für Wolfskehl sogar noch weitaus früher mit den ersten jüdischen Beiträgen zur mittelalterlichen althochdeutschen Lyrik (vgl. dazu den zudem an Buber adressierten Text: Karl Wolfskehl: *Das althochdeutsche Schlummerlied*, in: *Gedichte. Essays. Briefe*, hg. von Cornelia Blasberg und Paul Hoffmann, Frankfurt/M. 1999, S. 61–65).

⁹⁰ Vgl. dazu auch Amos Elon: *Zu einer anderen Zeit. Porträt der jüdisch-deutschen Epoche 1743–1933*, München 2005, S. 18 f.

⁹¹ Buber: *Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose*, a.a.O., S. 150 u. 152; Hervorh. des Verf., A. M.-K.

⁹² Ebd., S. 152.

⁹³ Buber schrieb der jüdischen Perspektive jenen ‚deutschen‘ Zug modernen Denkens ein, den Susman schon 1935 kritisch als „deutsche Lebensphilosophie“ charakterisierte. Darunter verstand sie „die Preisgabe jedes festen Gerüstes von Ratio und Gesetz, die Aufgabe jeder Wahrheit und Klarheit“ (Susman: *Vom geistigen Anteil der Juden in der*

Zeitpunkt seiner Prägung durch Stapel eindeutig mit antisemitischen Diskursen verknüpft. Angesichts der bereits damals angenommenen „engen Verwandtschaft der Begriffe ‚Parasitismus‘ und ‚Symbiose‘“⁹⁴ aktualisierte es auch die „biologische Verteufelung der Juden“⁹⁵ als Parasiten.⁹⁶

Problematisch ist das Denkmodell von der ‚Symbiose‘, die zwischen deutschen Juden bzw. Jüdinnen und Nichtjuden bzw. -jüdinnen im Laufe der Emanzipationsgeschichte entstanden sei, aber noch aus weiteren, systematischen Gründen. Vor allem handelt es sich dabei um eine dezidiert nachträgliche Kategorie, zu der es vor dem frühen 20. Jahrhundert keinerlei konzeptionelles oder semantisches Widerlager in der kulturellen Wirklichkeit jüdischen Wirkens im deutschen Kulturraum gab.⁹⁷ Dass Susman und Buber das jüdisch-nichtjüdische Verhältnis kurz vor seiner Zerstörung in der biologistischen Sprache der Faschisten beschrieben, führt daher nur umso deutlicher die diskursive Verstrickung vor Augen, die den zurückschauenden Blick auf dieses Verhältnis in fataler Weise kontaminiert hat.

Diese Tendenz setzte sich in den kulturpolitischen Debatten der bundesdeutschen Nachkriegsgesellschaft durchaus fort, wurde zugleich aber Bestandteil eines zu Recht kritisierten, weil zutiefst vereinnahmenden Versöhnungsdiskurses, der einerseits christliche Wurzeln hatte, andererseits geschichtsrevisionistische Ziele verfolgte.⁹⁸ Dass nun vielfach ‚Symbiose‘ mit ‚Gespräch‘ oder ‚Dialog‘ gleichgesetzt wurde, darf als Effekt einer sprachpolitischen, nicht aber einer sachhaltigen Verschiebung des Diskurses verstanden werden, denn gemeint war offenkundig

deutschen Geistesgeschichte, a.a.O., S. 145) und damit das Ende aufgeklärten Denkens. Mit ihrem Aufkommen war die griechisch-humanistische Bedeutung von Symbiose im Sinne eines partnerschaftlichen ‚zusammen‘ ‚Lebens‘ (*sym-biōsis*) zugunsten einer schwärmerisch-völkischen Deutung gleichsam verdrängt worden.

⁹⁴ Alexander Bein: *Die Judenfrage. Biographie eines Weltproblems*, Bd. 2: *Anmerkungen. Exkurse. Register*, Stuttgart 1980, S. 331. – Bein mahnt daher zu „[g]rößere[r] Vorsicht in der Verwendung biologischer Begriff für das menschliche Sozialleben“ und plädiert dafür, den Begriff für „die Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden“ zu „vermeiden“ (ebd.).

⁹⁵ Klaus Holz: *Die antisemitische Konstruktion des ‚Dritten‘ und die nationale Ordnung der Welt*, in: „Das bewegliche Vorurteil“. *Aspekte des internationalen Antisemitismus*, hg. von Christina von Braun u. Eva-Maria Ziege, Würzburg 2004, S. 43–61, hier S. 59.

⁹⁶ Vgl. hierzu grundlegend: Alexander Bein: „Der jüdische Parasit“. *Bemerkungen zur Semantik der Judenfrage*, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 13 (1965), S. 121–149, sowie Traverso: *The Jews and Germany*, a.a.O., S. 4, und Monika Urban: *Von Ratten, Schmeißfliegen und Heuschrecken. Judenfeindliche Tiersymbolisierungen und die postfaschistischen Grenzen des Sagbaren*, Köln 2018, S. 217 f.

⁹⁷ Die nachträgliche Kategorisierung und Beurteilung der deutschen jüdisch-nichtjüdischen Beziehungsgeschichte wurde vor allem nach der Shoah zu einem der meistverbreiteten Kritikpunkte an der Wendung von der ‚deutsch-jüdischen Symbiose‘. Vgl. etwa Abigail Gillman: *Beyond Dialogue: New Scholarship in German-Jewish Studies* [Review article], in: *Prooftexts* 23 (Spring 2003), Nr. 2, S. 242–258, hier S. 256.

⁹⁸ Vgl. dazu kritisch Klaue: *Die institutionalisierte Symbiose*, a.a.O., S. 1–3.

immer noch dasselbe. Hiervon zeugt auch die Tatsache, dass an der Gegenüberstellung von ‚deutsch‘ und ‚jüdisch‘ grundsätzlich festgehalten wurde. Und erneut sorgte gerade eine jüdische und zudem höchst kritische Stimme für eine Diskurskonjunktur der Rede von der ‚deutsch-jüdischen Symbiose‘, die zum Teil bis heute das herrschende Beschreibungsmodell deutschsprachiger jüdischer Kulturarbeit geblieben ist.⁹⁹ Gemeint ist Gershom Scholem, jener jüdische Intellektuelle, Kollege und Freund Hannah Arendts, der nur kurz nach der Lessing-Preis-Verleihung seine Stimme in der Sache erhob.

Gershom Scholems ‚Machtwort‘ von 1962 als Bestätigung eines alten Standpunkts

Ähnlich wie Buber und Susman beurteilte Scholem, als er sich Ende 1962 in die Debatte einschaltete, die Geschichte aus der Retrospektive, nun aber von einem Standpunkt jenseits der Katastrophe.¹⁰⁰ Nur drei Jahre nach Hannah Arendts entschiedenem Freundschaftsplädoyer reagierte Scholem, der sich, anders als Arendt, im Laufe der 1960er Jahre erst langsam wieder in die bundesdeutsche Intellektuellenszene eingeschaltet hatte,¹⁰¹ auf eine Initiative anlässlich des 90. Geburtstags von Margarete Susman. Scholem konnte die Anfrage Manfred Schlössers, ob er sich an einem Festband für Susman beteiligen wolle, kaum anders verstehen als einen Versuch der Vereinnahmung im oben skizzierten Sinne.¹⁰² Tatsächlich ließ

⁹⁹ Tatsächlich erfuhr der Begriff seine stärkste Konjunktur im deutschsprachigen Schrifttum des Zeitraums von Mitte der 1970er bis Mitte der 1990er Jahre. Auch in der internationalen, englischsprachigen Forschung erreichte die Wendung „German Jewish Symbiosis“ in den letzten 15 Jahren seit etwa 2007 erneut eine ungeahnte Popularität. Vgl. dazu die Auswertung des Google Books NGRAM Viewer mit den Suchbegriffen ‚deutsch-jüdische Symbiose‘ und ‚German Jewish Symbiosis‘ (<https://books.google.com/ngrams>). Von der ungebrochenen Verbreitung dieses Begriffs zeugt noch die eigen-sinnig unkritische Studie von Manfred Voigts, der sich zwar mit den Ursprüngen des Konzepts befasst, hieraus aber keinerlei semantische oder systematische Konsequenzen zu ziehen scheint (Voigts: *Die deutsch-jüdische Symbiose*, a.a.O.).

¹⁰⁰ Diese nachträgliche Perspektive ist freilich auch den Beiträgen Arendts und Adornos zueigen. Vgl. Klaus L. Berghahn: *Introduction*, in: *The German Jewish Dialogue Reconsidered: A Symposium in Honor of George L. Mosse*, hg. von Klaus L. Berghahn, New York, Washington, D. C. u. a. 1996, S. 1–3, hier S. 2.

¹⁰¹ Deutlichste Markierung dieses allmählich einsetzenden Engagements Scholems auf dem deutschsprachigen Buchmarkt war die 1963 beginnenden Publikation der *Judaica*-Reihe im Suhrkamp Verlag, mit der seine Texte und Beiträge in deutscher Sprache Verbreitung erfuhren. Vgl. hierzu auch Noam Zadoff: *Gershom Scholem. From Berlin to Jerusalem and Back*, Waltham/MA 2018, S. 208 f.

¹⁰² „Es gibt jetzt“, schreibt er in einem Brief an Schlösser vom 6.4.1965, „eine nachträgliche Neigung, die Juden, die man als Juden totgeschlagen hat, nun mit einem

Schlösser¹⁰³ jene Formulierung, gegen die Scholem in seinem Antwortbrief protestiert hatte, auch im gedruckten Band an prominenter Stelle stehen: „Huldigung und Dokument eines im Kern unzerstörbaren deutsch-jüdischen Gesprächs“¹⁰⁴ sollten die Beiträge des Bandes sein. Gegen diese Formulierung legte der schon in jungen Jahren dem Jischuv verbundene Zionist Scholem, der zudem mit Susman befreundet, wenn auch keineswegs immer einer Meinung in der Sache gewesen war,¹⁰⁵ vehementen Protest ein. Dass nach der Geschichte der Ermordung und Zerstörung dem Ideal eines ‚Gesprächs‘ gehuldigt werden sollte, welches für Scholem offenkundig gescheitert war, erschien ihm blasphemisch.¹⁰⁶ Mit aller Kraft setzte er gegen diesen Anspruch sein „Machtwort“,¹⁰⁷ das sich explizit gegen die seines Erachtens revisionistische Behauptung richtete, dass es so etwas wie eine „deutsch-jüdische Symbiose“¹⁰⁸ als „historisches Phänomen je gegeben“ hätte.¹⁰⁹ Anders als Arendt, mit der Scholem nur kurz darauf über der erbitterten Debatte

posthumen Triumph wieder für die Deutschen in Anspruch zu nehmen.“ (Gershom Scholem: *Briefe II: 1948–1970*, hg. von Thomas Sparr, München 1995, S. 129)

¹⁰³ Manfred Schlössers Position in der Debatte um ein adäquates Andenken der deutschsprachigen jüdischen Kulturleistungen ist durchaus ambivalent zu beurteilen. So sehr sich Schlösser gerade in diesen Jahren für die Erinnerung einiger ‚vergessener‘ jüdischer Autor*innen verdient machte – hiervon zeugen neben seinen Bänden über Susman auch der Ausstellungskatalog zu Werk und Leben Karl Wolfskehl, der 1969 erschien, sowie die Lyrikanthologien *An den Wind geschrieben. Lyrik der Freiheit. Gedichte der Jahre 1933–1965* (Darmstadt 1960) und *Deutsch-jüdische Dichtung des Exils* (Darmstadt 1989) –, so wenig nahm er doch eine kritische Perspektive angesichts der vereinnahmenden Perspektive mancher nichtjüdischer deutscher Intellektueller ein, die er durch seine Publikation unterstützte.

¹⁰⁴ Manfred Schlösser (Hg.): *Auf gespaltenem Pfad. Für Margarete Susman*, Darmstadt 1964, S. 14, Hervorh. im Original.

¹⁰⁵ Vgl. Zadoff: *Gershom Scholem*, a.a.O., 202–204 sowie allgemein die Gegenüberstellung bei Abraham Rubin: *The „German-Jewish Dialogue“ and its Literary Refractions. The Case of Margarete Susman and Gershom Scholem*, in: *Modern Judaism* 35 (2015), Nr. 1, S. 1–17.

¹⁰⁶ Vgl. Gershom Scholem: *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen „Gespräch“*, in: *Judaica* 2, Frankfurt/M. 1970, S. 7–11, hier S. 11. – Vgl. zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der „Hypostasierung dieses Begriffs zur Generalformel historischer Aussöhnung nach 1945“ und der Bedeutung der Philosophie Bubers in diesem Zusammenhang: Magnus Klaue: *Zeugenschaft ohne Zeugnis? Der „deutsch-jüdische Dialog“ bei Martin Buber, Gershom Scholem und Vladimir Jankélévitch*, in: *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums* 60 (2004), Nr. 4, S. 301–324.

¹⁰⁷ Vgl. dazu Manfred Voigts: *Das Machtwort: Scholems Position zum „deutsch-jüdischen Gespräch“*, in: *Aschkenas* 15 (2005), Nr. 1, S. 209–224, hier S. 209 f.

¹⁰⁸ Scholem: *Wider den Mythos*, a.a.O., S. 8. – Scholem verwendet, dem Geist entsprechend, gegen den er Einspruch erhob, die Begriffe ‚Symbiose‘ und ‚Gespräch‘ synonym. Nur von ‚Dialog‘ als dem Buber’schen Terminus in der Debatte spricht er ganz spezifisch nicht.

¹⁰⁹ Ebd., S. 7; Hervorh. im Original.

um ihr Buch *Eichmann in Jerusalem* brach,¹¹⁰ argumentierte Scholem mit einer Vehemenz, die kein Gegenwort, keine Debatte vorsah. Dabei vertrat er eine Position, die er sich eigentlich schon lange vor Krieg und Shoah angeeignet hatte und die so die grundlegende Perspektivität seines Denkens zu erkennen gibt.¹¹¹

Schon in den Jahren des Ersten Weltkriegs hatte Scholem jene auch für Buber und Susman prägende Gegenüberstellung einer jüdischen und einer deutschen ‚Wesenheit‘ vertreten, die ihm allerdings als Ausgangspunkt einer fundamentalen Abgrenzung von allem ‚Deutschen‘ diente.¹¹² Anders als beispielsweise Margarete Susman war Scholem indes von früh an zutiefst nationalistisch gestimmt. Im Verständnis seiner eigenen zionistischen Haltung war er kein deutscher Jude oder „Deutschjude“,¹¹³ wie er selbst in seinen Tagebüchern einmal schrieb, sondern ein Jude und Zionist, der sich von seinen deutschen Nachbar*innen *wesenhaft* unterschied. So sehr auch sein intellektueller Denkansatz im Deutschen verankert war,¹¹⁴ so vehement rebellierte Gershom Scholem bereits als junger Gelehrter gegen die „ketzerische Anschauung [...] von einer ‚Synthese‘ des Judentums mit ‚westeuropäischen‘ Wahrheiten“,¹¹⁵ also gegen das Aufgehen der Juden und Jüdinnen in der Diaspora. Bereits zu dieser Zeit war für Scholem, so hat Steven Aschheim nachgezeichnet, jede Form einer jüdischen Annäherung an die deutsche nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft eine Lebenslüge.¹¹⁶ Dies allerdings verband sich weder mit der Kritik eines spezifisch erfahrenen Antisemitismus noch mit

¹¹⁰ Scholems Abrechnungsbrief mit Arendts *Eichmann in Jerusalem*, infolge dessen ihre Freundschaft nach nur wenigen weiteren Briefen zerbrach, verfasste Scholem am 23.6.1963 (Scholem: *Briefe II*, a.a.O., S. 95). Der Brief, mit dem Scholem gegenüber Schlösser seine Bedenken über die gewählte Rede von einem „unzerstörbaren deutsch-jüdischen Gespräch“ zum Ausdruck brachte, datiert auf den 18.12.1962 (ebd., S. 87). Vgl. zum Verhältnis von Arendt und Scholem die nachfolgenden Ausführungen.

¹¹¹ Vgl. in diesem Sinne auch Rubin: *The „German-Jewish Dialogue“ and its Literary Refractions*, S. 7 f.

¹¹² Vgl. dazu Steven E. Aschheim: *Scholem, Arendt, Klemperer: Intimate Chronicles in Turbulent Times*, Bloomington/IND 2001, S. 22: „From the beginning Scholem thought not only in terms of essences but also in terms of a radical juxtaposition between such ‚German‘ and ‚Jewish‘ essences. The diary reveals an essentialist, explicitly *völkisch* Scholem.“

¹¹³ Gershom Scholem: *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*. 1. Halbband: 1913–1917, Frankfurt/M. 1995, S. 415 (Eintrag vom 6.11.1916).

¹¹⁴ Vgl. zu Scholems intellektueller Verbundenheit mit deutschem Gedankengut, insbesondere in Hinblick auf sein Verständnis von Nation und Nationalismus: David Biale: *Gershom Scholem between German and Jewish Nationalism*, in: *The German-Jewish Dialogue Reconsidered. A Symposium in Honor of George L. Mosse*, hg. von Klaus L. Berghahn, New York, Washington, D.C. u. a. 1996, S. 177–188. Vgl. ebenfalls die neuere Studie Zadoffs, der gerade dem ‚anderen‘, deutschem Denken verpflichteten Scholem neue Aufmerksamkeit schenkt: Zadoff: *Gershom Scholem*, a.a.O.

¹¹⁵ Scholem: *Tagebücher*, Bd. 1, a.a.O., S. 434 (Eintrag vom 24.11.1916).

¹¹⁶ Aschheim: *Scholem, Arendt, Klemperer*, a.a.O., S. 19.

einem Unbehagen gegenüber dem deutschen Nationalismus der Vorkriegszeit.¹¹⁷ Stattdessen richtete sich Scholem in der Hauptsache gegen „the mind-set and behavior of the German-Jewish middle classes within German society“.¹¹⁸ So sehr war er davon überzeugt, dass ‚Juden und Jüdinnen‘ und ‚Deutsche‘ keine Bünde miteinander eingehen sollten und *könnten*, dass er eine wirkliche Freundschaft zwischen einem Juden bzw. einer Jüdin und einem deutschen Nichtjuden bzw. einer deutsche Nichtjüdin schlicht ausschloss. Als Werner Kraft ihn 1917 einmal nach Walter Benjamins Verhältnis zu dem drei Jahre zuvor gestorbenen Christoph Friedrich Heinle fragte, den Scholem freilich nicht persönlich kannte, war dieser sicher, dass Heinle Jude gewesen sein musste:

Ich glaube [...], daß dies Verhältnis zu einem Nichtjuden unmöglich gewesen wäre. Denn die immanente Distanz zwischen Deutschtum etwa und Judentum ist eine solche und von solchem Wesen, daß von ihr aus *alles* vielleicht möglich ist, nur eins nicht: gemeinschaftliches Leben, im ernsten Sinn.¹¹⁹

Dass deutsche Juden bzw. Jüdinnen und Nichtjuden bzw. -jüdinnen gleichsam nicht zueinander passten, dass sie aufgrund einer durchaus essentialistisch gedachten „immanente[n] Distanz“ keine funktionierende Gemeinschaft bilden könnten, war für Gershom Scholem eine seit Langem feststehende Prämisse.¹²⁰ Dies war der weit zurückreichende Horizont, den er im Jahre 1962 – nun bestätigt durch Nationalsozialismus und Shoah – wieder aufgriff, indem er als „historisches Phänomen“¹²¹ verneinte, was er 45 Jahre zuvor gleichsam sich selbst und allen deutschen Juden und Jüdinnen abgesprochen hatte.¹²²

Dass Scholem mit seinem Verdikt ausgerechnet am Beispiel Margarete Susmans jenen Diskurs um die Existenz einer ‚Symbiose‘ im Sinne eines Denkens von einander gegenüberstehenden jüdischen und deutschen Entitäten fortsetzte, birgt eine ganz eigene Ironie. Denn gerade Susman hatte die Produktivität dessen, was sie einmal das „Bündnis mit dem deutschen Geist“ nannte,¹²³ umfassend untersucht, stand für sie doch unmissverständlich fest, dass jüdische Existenz seit

¹¹⁷ Siehe dazu ebd., S. 31 ff.

¹¹⁸ Ebd., S. 34; Hervorh. im Original.

¹¹⁹ Gershom Scholem an Werner Kraft, 28.12.1917, Gershom Scholem: *Briefe I: 1914–1947*, hg. von Itta Shedletsky, München 1994, S. 135; Hervorh. im Original als doppelt unterstrichen. Vgl. zur Freundschaft Benjamins mit Heinle weiter unten, Kap. 4.5.

¹²⁰ Vgl. dazu auch Aschheim: *Scholem, Arendt, Klemperer*, a.a.O., S. 22.

¹²¹ Scholem: *Wider den Mythos*, a.a.O., S. 7.

¹²² Vgl. erneut Rubin: *The „German-Jewish Dialogue“ and its Literary Refractions*, a.a.O., S. 8: „In claiming the Shoah as the ultimate proof of the dialogue’s failure, Scholem construes the course of German-Jewish history as a teleological process, whose lethal culmination was inevitable.“

¹²³ Susman: *Vom geistigen Anteil der Juden in der deutschen Geistesgeschichte*, a.a.O., S. 141.

jehor in der „Erfahrung [d]es Ausgerissensein[s]“, ¹²⁴ nämlich in der Diaspora ihr „echtes“ „jüdisches Schicksal“ zu erblicken habe. ¹²⁵ Hierin lag nicht nur ein Widerspruch zu jener Behauptung eines „im Kern unzerstörbaren deutsch-jüdischen Gesprächs“, sondern auch zu Scholems fundamental zionistischem Standpunkt. ¹²⁶ Doch um die Angemessenheit der Formulierung von der ‚deutsch-jüdischen Symbiose‘ ging es zu diesem Zeitpunkt ohnehin nicht mehr. Mit dem an Schlösser gerichteten Protestbrief, den Scholem selbst als „fulminantes Dokument“ ¹²⁷ bezeichnete und dessen Verbreitung er mit ganzer Kraft betrieb, hatte der Diskurs seine Prägung endgültig erlangt. Jede Bezugnahme auf die Geschichte jüdisch-nichtjüdischer Beziehungen würde von nun an in dem von Scholem festgelegten semantischen und argumentativen Rahmen stattfinden. ¹²⁸

„Die Liebesaffäre der Juden mit den Deutschen“: Der problematische Horizont einer Diskurstradition im Zeichen der Liebe

Die semantischen Implikationen der Rede von einer ‚Symbiose‘ oder einem ‚Gespräch‘ standen zweifellos nicht im Zentrum dessen, worum es Scholem in der Hauptsache ging. ¹²⁹ Weit mehr als die genaue Beschaffenheit der „geistige[n]

¹²⁴ Ebd., S. 149.

¹²⁵ Diese Passage fehlt in den Nachdrucken des ursprünglich in *Der Morgen* (3. Heft, Juni 1935) veröffentlichten Beitrags. Dort heißt es in der Schlusspassage: „Kann von dem aus, was wir in der deutschen Welt geworden sind, [...] von einer uns nicht mehr gegenwärtigen jüdischen Wirklichkeit aus dennoch das jüdische Schicksal wieder als echtes lesbar werden?“ – Vgl. zu diesem Zusammenhang auch Rubin: *The „German-Jewish Dialogue“ and its Literary Refractions*, a.a.O., S. 10.

¹²⁶ Die latente Spannung zwischen Scholem und Susman tritt auch in dem kurzen Briefwechsel zu Tage, den beide im Anschluss an die Festschrift und Scholems Beitrag darin unterhielten. Vgl. dazu die Briefe Scholems an Margarete Susman vom 31.1.1965 (Scholem: *Briefe II*, a.a.O., S. 123) sowie vom 26.2.1965 (ebd., S. 126) sowie den Brief von Margarete Susman an Gershom Scholem vom 19.2.1965 (ebd., S. 124 f.). Nach Susmans Tod Anfang des Jahres 1966 kritisierte Scholem ihren Standpunkt noch deutlicher. In *Juden und Deutsche* (1966) bezeichnet er ihr Verständnis jüdischer Bestimmung offen als „Verblendung“ (Scholem: *Juden und Deutsche*, a.a.O., S. 43).

¹²⁷ Gershom Scholem in einem Brief an Theodor W. Adorno vom 28.5.1965, Scholem: *Briefe II*, a.a.O., S. 133. – Vgl. dazu auch Scholems Brief an Marion Doenhoff vom 28.5.1965, ebd., S. 136.

¹²⁸ Vgl. zu den zahlreichen Beiträgen, die entweder Scholems Diktum folgen oder es kritisch hinterfragen, immer aber den grundlegenden Bezug zu Scholem bewahren, den Bericht zum Forschungsstand weiter unten (Kap. 1.3).

¹²⁹ Im Laufe der Debatte konkretisierte er seinen begrifflichen Horizont einmal als Verständnis einer „geistige[n] Auseinandersetzung[]“, „wie ihn die Philosophen des ‚Dialogs‘“ (Scholem: *Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch*, a.a.O., S. 13) etabliert hätten, und markiert damit erneut seine latente Verbundenheit mit der Philoso-

Auseinandersetzung[¹³⁰] besorgte ihn die eigentliche Rolle, welche die Juden und Jüdinnen dabei einnahmen. Scholem, selbst aufgewachsen im Milieu einer deutschen Judenheit, die ihre kulturelle „Assimilation“ für vollendet hielt und gegen deren scheinbar rückhaltlose Identifikation mit der deutschen Kultur und Nation er schon früh rebelliert hatte,¹³¹ nahm Anstoß vor allem an dem, was er die „Selbstaufgabe der Juden“¹³² nannte. Die Akkulturation der Juden und Jüdinnen im deutschen Kulturbetrieb war für Scholem nur als „tiefe[r] Prozess[] des Verfalls der jüdischen Tradition und des Selbstbewußtseins als Juden“ verstehbar,¹³³ insofern diese dadurch ihre „Geschichte und Tradition“ zu verlieren drohten.¹³⁴ Die grundlegende Sorge um diesen Selbstverlust darf als Bestandteil seiner zionistischen Kritik am Diasporadasein verstanden werden. Obwohl zunächst kritisch gegenüber einer allzu säkular-politischen Auffassung vom Zionismus,¹³⁵ hielt er im gleichen Zuge doch an Kollektivbegriffen fest und sprach nahezu durchgehend im Plural von „Juden und Deutsche[n]“.¹³⁶ Es ging Scholem auch dann, wenn er einzelne Beispiele behandelte, erklärmaßen ums „Ganze“, um „eine Erscheinung von übergreifender Bedeutung“, bei der die „rein persönliche Ebene“ und der Einzelfall in den Hintergrund zu treten hätten.¹³⁷ Hierin liegt ein erster markanter Unterschied zu Hannah Arendt, insofern diese eher die individuelle Kommunika-

phie Martin Bubers. Vgl. zum Stellenwert des Dialogs in der Philosophie Bubers: Paul Mendes-Flohr: *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du“*, Königstein/Ts. 1979 sowie zum kritischen Verhältnis Scholems zu dieser Position; Klaue: *Zeugenschaft ohne Zeugnis?*, a.a.O., S. 319–321.

¹³⁰ Scholem: *Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch*, a.a.O., S. 13.

¹³¹ Vgl. Aschheim: *Scholem, Arendt, Klemperer*, a.a.O., S. 10 f.

¹³² Scholem: *Wider den Mythos*, a.a.O., S. 9; dann erneut Scholem: *Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch*, a.a.O., S. 17.

¹³³ Scholem: *Juden und Deutsche*, a.a.O., S. 32.

¹³⁴ Ebd., S. 34.

¹³⁵ Vgl. Zadoff: *Gershom Scholem*, a.a.O., S. 45 ff. sowie Biale: *Gershom Scholem between German and Jewish Nationalism*, a.a.O., S. 180 ff.

¹³⁶ So Titel und Thema des umfassendsten Beitrags Scholems zur Debatte, seiner Rede auf dem Jüdischen Weltkongress in Brüssel im Jahre 1966. Vgl. Scholem: *Juden und Deutsche*, a.a.O. – Vgl. kritisch zu den „Diskurszwänge[n]“, die mit diesen Kollektivbegriffen eingegerhen, Christoph Schulte: *Nicht nur zur Einleitung: Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland*, in: *Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland*, hg. von Christoph Schulte, Stuttgart 1993, S. 5–27, hier S. 10.

¹³⁷ Scholem: *Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch*, a.a.O., S. 16. – So charakterisiert Scholem in seiner historischen Rekapitulation der Emanzipationsgeschichte im Rahmen seines Vortrags *Juden und Deutsche* den Vorgang dieser Emanzipation als einen folgeschweren „Verzicht auf die Totalität einer jüdischen Existenz in Deutschland“ und als „Verschwinden der jüdischen Volksgruppe als Gruppe“ (Scholem: *Juden und Deutsche*, a.a.O., S. 26).

tionssituation einzelner Freunde und Freundinnen ins Auge fasste.¹³⁸ Für Scholem barg dagegen jede solche Vereinzelung nur negative Konnotationen. Er sah die Juden und Jüdinnen, die das „Gespräch mit den Deutschen versucht“ hatten, einem Selbstgespräch, ja einem „Schrei ins Leere“ verfallen,¹³⁹ der nicht bloß nie in angemessener Weise beantwortet wurde, sondern zugleich einen Prozess der „Atomisierung“ und der bloßstellenden „Selbstaufgabe“ mit zerstörerischen Konsequenzen in Gang gebracht habe.¹⁴⁰ In diesem Sinne ist Scholems Kritik an der jüdischen Emanzipationsgeschichte auch ein Stück Modernekritik eingeschrieben. Als Vereinzelte wurden die Juden und Jüdinnen in seiner Wahrnehmung geschwächt,¹⁴¹ politisch isoliert und waren schlussendlich selbst nicht mehr in der Lage, ihr Unglück zu sehen.¹⁴² Ohne Bindung an sein bzw. ihr Volk verschwindet der bzw. die jüdische Einzelne für Scholem im Treibsand der „Assimilation“.

Gershom Scholems Position als die eines früh nach Palästina ausgewanderten Zionisten, der in der um 1750 beginnenden Einlassung der Juden und Jüdinnen auf die deutsche Kultur wenig anderes erblicken konnte als eine von Anfang an fehlgeleitete Entwicklung,¹⁴³ ist von einer durchschaubaren Eindeutigkeit. Die außerordentlich starke Wirksamkeit seiner Beiträge zu dieser Frage verdankt sich indes wohl weniger dem zionistischen Narrativ, das sie antreibt, als vielmehr der schlagenden Rhetorik, die er darin in Anschlag brachte. So greift Scholem für seine Argumente gleich auf eine ganze Reihe starker Metaphern zurück, um das Verhältnis der beiden Gruppen ‚der Deutschen‘ und ‚der Juden und Jüdinnen‘ zueinander zu charakterisieren.¹⁴⁴ Diese rhetorische Ausrichtung ist gerade im Vergleich zu Arendts Zugang aufschlussreich. Bei Scholem findet sich beispielsweise die Rede von zwei „Gruppen“, deren „Berührungsflächen“, je näher sie sich

¹³⁸ Dies ist zweifellos eine der Stärken ihres hoch individualistischen und genau dadurch der Falle kollektivierender Verallgemeinerungen entgehenden Ansatzes. Tatsächlich ist Freundschaft in der Lessing-Preis-Rede die Erfahrung Einzelner, während kollektive Gruppenzugehörigkeiten im Namen der Brüderlichkeit verhandelt werden, deren politische Relevanz Arendt schlicht verneint. Gleichwohl sprach auch Arendt von ‚Juden‘ und ‚Deutschen‘ („ein Deutscher und ein Jude, und Freunde“, Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S. 40) und hielt damit an denselben Kategorien der Vorkriegszeit fest, die auch Buber, Susman und Scholem zugrunde legten.

¹³⁹ Scholem: *Wider den Mythos*, a.a.O., S. 8.

¹⁴⁰ Ebd., S. 9.

¹⁴¹ Scholem meinte, mit dem Beginn der Emanzipationsgeschichte im 18. Jahrhundert „eine tiefe Schwäche in ihrem jüdischen Wesen“ zu erkennen (Scholem: *Juden und Deutsche*, a.a.O., S. 24).

¹⁴² Siehe ebd., S. 43. Scholem spricht hier von einer „Verblendung“ der Juden und Jüdinnen.

¹⁴³ Vgl. ebd., S. 24 u. 44.

¹⁴⁴ Lässt sich diese Metaphorik bereits in Scholems erstem Beitrag in der Debatte, dem Brief an Schlösser, beobachten, so ist es doch vor allem der Vortrag *Juden und Deutsche*, in dem sich Scholem dieser auf zahlreiche starke Metaphern gestützten Rhetorik ganz hingibt.

kamen, umso größere „Reibungsmöglichkeiten“ gewannen.¹⁴⁵ Die Annäherung der Juden und Jüdinnen des 18. Jahrhunderts an „deutsches Kulturgut“ bezeichnet Scholem einmal als einen „kaum bewußten Prozeß der Osmose“.¹⁴⁶ Dies ist nicht die einzige Passage, in welcher der alte, auch die Rede von der ‚Symbiose‘ speisende biologistische Diskurs erneut hervortritt, der für Scholems Zugriff charakteristisch bleibt. Das Verhältnis von „Juden und Deutsche[n]“ wird von Scholem durchgehend im Bild einer Verkörperung repräsentiert. Es ist der jüdische Körper selbst, der so als Metapher für das jüdische Kollektiv, welches Scholem immer wieder konstruiert,¹⁴⁷ in den Blick gerät. Deutlich wird dies etwa dann, wenn Scholem von den „unaufhörlichen Aderlässe[n]“ spricht und damit den ‚Verlust‘ jüdischen ‚Bluts‘ „durch Taufe und Mischehe“ meint.¹⁴⁸ Tritt in solchen Formulierungen noch ganz das Buber’sche Verständnis von der jüdischen „Substanz“ hervor,¹⁴⁹ so verbindet sich in Scholems Darstellungen durchgehend die Vorstellung eines verletzten jüdischen (Volks-)Körpers mit der Rede von einer tragischen „Liebesaffäre der Juden mit den Deutschen“.¹⁵⁰ Katja Garloff hat gezeigt, inwiefern Scholem damit ein diskursgeschichtlich außerordentlich wirksames Modell bedient hat, das sich zugleich als „master trope for the historical process of emancipation and assimilation“ schlechthin verstehen lässt.¹⁵¹ Doch gerade die biologistischen Konnotationen dieser Rede von einer einseitigen „Liebe“, die, „soweit sie einmal bestanden hat, im Blut erstickt worden“ sei,¹⁵² bringen zugleich eine Reihe höchst problematischer Aspekte mit sich. Erstens suggeriert Scholem, dass es sich um eine einseitige Neigung gehandelt habe, der „das Gros der Deutschen“ lediglich distanziert und ablehnend begegnet sei.¹⁵³ Die Betonung einer solchen Einseitigkeit bestärkt das Bild einer vermeintlich blinden Hingabe, eines Verlusts der Ratio – und zwar allein auf Seiten der Juden und Jüdinnen. Zweitens kann

¹⁴⁵ Scholem: *Juden und Deutsche*, a.a.O., S. 27.

¹⁴⁶ Ebd., S. 23.

¹⁴⁷ An einer einzigen Stelle in seiner Brüsseler Rede thematisiert Scholem selbst „die Schwierigkeiten der Verallgemeinerungen, wenn wir ‚die Deutschen‘ und ‚die Juden‘ sagen“ (ebd., S. 20), lässt diese Problematik dann allerdings unmittelbar wieder fallen. Vgl. dazu Spector: *Modernism without Jews?*, a.a.O., S. 2–4.

¹⁴⁸ Scholem: *Juden und Deutsche*, a.a.O., S. 35.

¹⁴⁹ Scholem benutzt den Begriff noch 1966 selbst. Siehe ebd., S. 33.

¹⁵⁰ Ebd., S. 39.

¹⁵¹ Katja Garloff: *Mixed Feelings. Tropes of Love in German Jewish Culture*, Ithaca, New York 2016, S. 2. – Garloff ergründet in ihrem Buch die auch heuristischen Potenziale dieses Modells, indem sie das romantische Liebesmodell als „a generative force of sociopolitical debates“ (S. 3), d. h. als produktiv zu verstehen gibt. Dabei entfernt sie sich in ihren Analysen allerdings ganz betont von der biologistischen Konnotation der Rhetorik bei Scholem. In ihrer Lesart, mit der Garloff neben anderen Inspirationsquellen gleichfalls auf Arendt rekurriert, wurde romantische Liebe für viele jüdische Autor*innen zu einer „opportunity to express and negotiate differences“ (S. 13).

¹⁵² Scholem: *Juden und Deutsche*, a.a.O., S. 22.

¹⁵³ Ebd., S. 29.

gerade Scholem eine Emotionalisierung der Debatte vorgeworfen werden. Er selbst dramatisiert die Beziehungsgeschichte,¹⁵⁴ etwa indem er den deutschen Juden und Jüdinnen der Emanzipationsphase eine „Gefühlsverwirrung“¹⁵⁵ und einen „inneren Zwiespalt“¹⁵⁶ attestiert oder indem er von einer „Liste der Verluste der Juden an die Deutschen“ spricht,¹⁵⁷ als habe es einen kriegerischen Konflikt zwischen ihnen bereits lange vor dem 20. Jahrhundert gegeben. Eine besondere Signifikanz kommt dabei dem bereits zitierten Befund zu, die Juden und Jüdinnen in Deutschland hätten ihre Verluste „durch Taufe und Mischehe“ erfahren.¹⁵⁸ Denn damit berührt Scholem unmittelbar den biopolitischen Kern seiner auch biographisch verwurzelten Assimilationskritik, in deren Horizont die gelungene Verwirklichung interreligiöser Bindungen eine Verletzung des ‚Volkskörpers‘ darstellte. Gemeint ist die Ehe christlicher und jüdischer Partner*innen, die in den frühen Jahrzehnten der Emanzipationsgeschichte zugleich die Konversion der jüdischen Partei bedeutete.¹⁵⁹ Zugleich ist nicht zu übersehen, dass der romantische Diskurs, den Scholem immer dann aufruft, wenn er von jener bei nichtjüdischen Deutschen „gesucht[en]“ Liebe spricht,¹⁶⁰ im Grunde nur auf diese Unterbrechung jüdischer Genealogie hinauslaufen konnte. Damit aber ist ein dritter Problemaspekt berührt, nämlich Scholems rhetorische Operationalisierung von Vorstellungen der Homogenisierung. Die kopflose Suche nach Liebe, die er den deutschen Juden und Jüdinnen unterstellt und die er 1966 ganz konkret in einen semantischen Gegensatz zu „Distanz“ und „Respekt[]“ rückt,¹⁶¹ repräsentiert bei Scholem eine

¹⁵⁴ Auch Garloff spricht davon, dass Scholem die Emanzipationsgeschichte „as an emotional drama between an impetuous lover and a reluctant beloved“ inszeniere (Garloff: *Mixed Feelings*, a.a.O., S. 2).

¹⁵⁵ Scholem: *Juden und Deutsche*, a.a.O., S. 28.

¹⁵⁶ Ebd., S. 33.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Ebd., S. 35.

¹⁵⁹ Wie vielgestaltig und wirkmächtig gerade im 19. Jahrhundert über interreligiöse Liebes- und Eheverhältnisse zwischen Juden bzw. Jüdinnen und Nichtjuden bzw. -jüdinnen nachgedacht wurde, hat Eva Lezzi in ihrer Studie herausgearbeitet, in der sie „den sich wandelnden intim-nahen Austausch zwischen Juden und Christen im 19. Jahrhundert“ und dessen literarische Reflexion untersucht (Eva Lezzi: *„Liebe ist meine Religion!“ Eros und Ehe zwischen Juden und Christen in der Literatur des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 2013, S. 16). – In diesen Zusammenhang tritt auch der – von Scholem allerdings nicht explizit thematisierte – Genderaspekt hinzu, dass, beginnend mit dem 19. Jahrhundert, ein Großteil der Konversionen zum Christentum von Jüdinnen vollzogen wurde. Dort, wo sich Juden bzw. Jüdinnen und Nichtjuden bzw. -jüdinnen tatsächlich ‚mischten‘, ging die ethnisch begründete Kontinuitätslinie des Judentums, die im halachischen Verständnis und damit in dem für Scholem entscheidenden Sinne allein durch die jüdische Mutter gewährleistet werden konnte, unwiederbringlich verloren.

¹⁶⁰ Scholem: *Juden und Deutsche*, a.a.O., S. 39.

¹⁶¹ Ebd., S. 46.

Politik der Vereinigung. Damit führt der Jahrzehnte zuvor von Stapel begonnene Diskurs wieder an seinen Anfang zurück und erneuert so die Kritik am viel beklagten, allzu stark generalisierten Prozess der sogenannten ‚Assimilation‘, verstanden als vollständige Aufgabe aller spezifischen Eigenarten der eigenen Herkunft zugunsten der herrschenden Mehrheitsgesellschaft.¹⁶² Es ist eine Logik des Ganz-oder-gar-nicht, der Scholem wieder und wieder verfällt, indem er die verfehlte Liebesvereinigung des deutschen mit dem jüdischen ‚Volkskörper‘ sowohl dort kritisiert, wo sie gelang (und ‚das Jüdische‘ verloren ging), als auch dort, wo sie immer schon scheiterte (weil ‚die Deutschen‘ den Juden und Jüdinnen keine Gegenliebe entgegenbrachten).

Bezeichnenderweise thematisiert Scholem dabei selbst wiederholt Konzepte, die ihm eigentlich dabei hätten helfen können, aus diesem Zirkel der Generalisierungen auszubrechen. In seinem Vortrag „Juden und Deutsche“ etwa zitiert er Max Brods Wendung von einer „Distanzliebe [...], die als ideale Beziehung zwischen Deutschen und Juden hätte herrschen sollen“, und meint damit eine Haltung, bei der „das Bewußtsein der Distanz allzu grobe [sic!] Intimität verhindert“.¹⁶³ Statt aber die konzeptionelle Suche nach einer sowohl vertraute Nähe als auch Distanz und Eigenständigkeit bewahrenden Beziehungsform fortzusetzen, schiebt Scholem eine solche Vorstellung als *contradictio in adiecto* kurzerhand beiseite: Liebe und Distanz höben sich notwendig gegenseitig auf, so sein Fazit.¹⁶⁴ Gleichermäßen erkennt er zwar an, „daß in den letzten anderthalb Jahrhunderten zwischen *einzelnen* Partnern [...] Gespräche Aug in Aug, oder Brief zu Brief, mehr oder weniger leidenschaftlich stattgefunden haben“, ¹⁶⁵ weigert sich aber, diese zum Maßstab zu machen, da es sich lediglich um Einzelbeispiele „auf einer rein persönlichen Ebene“ gehandelt habe.¹⁶⁶ Wo die Überbrückung der Kluft gelang, wo Intimität im Verbund mit respektvoller Distanz zwischen deutschen Juden bzw. Jüdinnen und Nichtjuden bzw. -jüdinnen verwirklicht wurde, da mangelte es nach Scholem an allgemeiner, also öffentlicher und „überbegreifender Bedeutung“.¹⁶⁷ Seine Auseinandersetzung mündet derart sowohl konzeptionell als auch semantisch in einer Sackgasse.

¹⁶² Vgl. Spector: *Modernism without Jews?*, a.a.O., S. 5 f.

¹⁶³ Scholem: *Juden und Deutsche*, a.a.O., S. 42.

¹⁶⁴ Siehe ebd., S. 42: „[W]o Liebe ist, schwindet das Gefühl der Distanz [...], und wo Distanz ist, kommt keine Liebe auf [...]“.

¹⁶⁵ Scholem: *Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch*, a.a.O., S. 16; Hervorh. im Original.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Ebd.

Hannah Arendts Diskursintervention eines erneuerten Nachdenkens über Freundschaft erschließt demgegenüber eine alternative Perspektive auf das jüdisch-nicht-jüdische Verhältnis, die im Rahmen des von Scholem vertretenen Diskurses, welcher sich am Konzept der Liebe orientiert, verstellt bleibt. Freilich spielt ein *amor mundi*, eine „Liebe zur Welt“ auch in Arendts Werk eine zentrale Rolle.¹⁶⁸ Immer dann jedoch, wenn sie die politische Sphäre als eine öffentliche thematisiert, tritt das „antipolitische Moment der Liebe“ für Hannah Arendt in den Vordergrund.¹⁶⁹ Denn in der Liebe werde „die Sphäre des Gemeinsamen, die Welt, gerade [...] verzehrt“.¹⁷⁰ Sie sei eine ebenso leidenschaftliche wie unstete Beziehung, ein „coup de foudre“,¹⁷¹ der nicht Brücken baue, wie die Freundschaft, sondern eine „Verbrennung des Zwischen“ bedeute.¹⁷² Liebe impliziert für Hannah Arendt eine intime Zweierbeziehung, die sich mit der Streitkultur der Öffentlichkeit, die es in einer freiheitlichen Welt braucht, gerade nicht in Einklang bringen lässt.

Freundschaft dagegen ermögliche es nach Arendt, die „Distanz der Partner“ zu wahren,¹⁷³ wobei „jeder [bleibt], was er ist, obwohl er in dieser Relation etwas anderes ist[,] als er war“.¹⁷⁴ Freundschaft ist der Modus, in dem den Menschen in ihrer Verschiedenheit die sie verbindende Welt greifbar wird.¹⁷⁵ Sie zählt zur *vita activa*, insofern Sprechen und Handeln diejenigen Tätigkeiten sind, auf denen freundschaftliche Interaktion maßgeblich beruht.¹⁷⁶ Erst im sprechenden Handeln

¹⁶⁸ Vgl. hierzu James W. Bernauer (Hg.): *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston, Dordrecht, Lancaster 1987, insbesondere den einleitenden Beitrag des Herausgebers sowie den Beitrag von Patrick Boyle zu Arendts Augustinus-Interpretation. Auch Garloff arbeitet diesen Aspekt am Beispiel der von Arendt herausgestellten „Paria-Liebe“ Rahel Levin Varnhagens heraus. Vgl. Garloff: *Mixed Feelings*, a.a.O., S. 175–180.

¹⁶⁹ Tatjana Noemi Tömmel: *Liebe*, in: *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Wolfgang Heuer, Bernd Heiter u. Stefanie Rosenmüller, Stuttgart, Weimar 2011, S. 292–294, S. 293.

¹⁷⁰ Hannah Arendt: *Denktagebuch*. 2 Bde, hg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, München, Zürich 2003, Bd. 1, S. 279 (Dezember 1952).

¹⁷¹ Ebd., S. 51 (Dezember 1950).

¹⁷² Ebd., S. 549 (August 1955). – Vgl. eingehender zum Liebeskonzept bei Hannah Arendt die Studie von Tatjana Noemi Tömmel: *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, Berlin 2013.

¹⁷³ Arendt: *Denktagebuch*, a.a.O., S. 50 (Dezember 1950).

¹⁷⁴ So Arendt in einem Brief an Erwin Loewenson vom 23.1.1928; DLA Marbach, A: Arendt, Briefe.

¹⁷⁵ Vgl. hierzu auch Ronald Beiner: *Political Judgement*, Chicago 1983, S. 125.

¹⁷⁶ Vgl. Arendt: *Vita activa*, a.a.O., S. 219 „Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt [...]“

entsteht zwischen den Menschen jenes „inter-est“,¹⁷⁷ die „gemeinsame Welt“,¹⁷⁸ die „wie jedes Zwischen verbindet und trennt“¹⁷⁹ und auf der Basis erkannter Gemeinsamkeiten die Verhandlung von Differenzen ermöglicht. Dabei kommt es Arendt gezielt auf eine „Vielfalt“ an Perspektiven an,¹⁸⁰ sind es doch erst die unterschiedlichen Meinungen über die Welt, die das miteinander Sprechen in Gang halten. Hierfür gibt ihr Lessing das beste Beispiel: Seine polemische „Streitsüchtigkeit“¹⁸¹ mochte zu Bitterkeit und Zerwürfnissen geführt haben, doch sie hielt den Disput über die Wahrheit am Leben, ohne diese zu monopolisieren. Das freundschaftliche Streitgespräch schafft, wo es gelingt, eine Form der politischen Interaktion,¹⁸² die zugleich jeder kollektiven Vereinheitlichung – und damit den Mechanismen des Nationalismus und des Totalitarismus schlechthin – entgegenzuwirken vermag.¹⁸³

Damit rückt nicht allein ein alternatives Modell zu dem, was Scholem mit dem Diskurs der Liebe ins Auge fasste, in den Blick. Zu erkennen gibt sich auch ein Gesichtspunkt der Interaktion jüdischer und nichtjüdischer Autor*innen, der die prekäre¹⁸⁴ Grundsituation ihres von Anfang an auf sozialer Ungleichheit und ideologischer Hierarchisierung beruhenden Verhältnisses in treffender Weise widerspiegelt. Dass das Versprechen der Gleichheit im jüdisch-nichtjüdischen Verhältnis, das die Aufklärung in den Mund nahm, bis zuletzt unerfüllt blieb, weil die gesellschaftlich benachteiligten Juden und Jüdinnen darin zumeist in einer Position der Rechtfertigung verblieben, kann gerade die Freundschaft als Modus der gegenseitigen Bezugnahme in angemessener Weise repräsentieren. Gerade sie macht es möglich, die ungleiche Ausgangsposition der Freunde und Freundinnen nicht so sehr zu transzendieren als vielmehr produktiv zu thematisieren. Dabei tritt zunächst das Verhältnis Einzelner in den Fokus der Aufmerksamkeit, die sich als

¹⁷⁷ Disch: *On Friendship in „Dark Times“*, S. 288 sowie Kumiko Yano: *Politischer Raum/„Zwischen“*, in: *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Wolfgang Heuer, Bernd Heiter u. Stefanie Rosenmüller, Stuttgart, Weimar 2011, S. 309–311.

¹⁷⁸ Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S. 31.

¹⁷⁹ Arendt: *Vita activa*, a.a.O., S. 66.

¹⁸⁰ Ebd., S. 73.

¹⁸¹ Arendt: *Gedanken zu Lessing*, a.a.O., S. 47.

¹⁸² Auch Bude hebt hervor, dass sich in der Freundschaft „das Politische mit dem Sozialen“ in signifikanter Weise verbinde. Vgl. Heinz Bude: *Die Aktualität der Freundschaft*, in: *Mittelweg* 36 3 (2008), Nr. 17, S. 6–16, hier S. 15.

¹⁸³ Vgl. in diesem Sinne Nixon: *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, a.a.O., S. 28. – Vgl. zu weiteren Aspekten des Arendt’schen Freundschaftsdenkens weiter unten, Kap. 4.7.

¹⁸⁴ Auch Thomas Jung und Stefan Müller-Dooch sprechen von einem „prekären“ Zug von Freundschaft, meinen damit aber im weiteren Sinne die „heikle Balance zwischen Geistesverwandten“, deren „produktive Rivalität“ die Gefahr des Bruchs herausfordert (Thomas Jung u. Stefan Müller-Dooch: *Vorwort: Prekäre Freundschaften – über geistige Nähe und Distanz*, in: *Prekäre Freundschaften. Über geistige Nähe und Distanz*, hg. von denselben, München 2011, S. 7–12, hier S. 10 u. 11).

Freunde oder Freundinnen adressieren und einander im Streitgespräch ihre verschiedenen Perspektiven zu vermitteln suchen, welche zugleich Spiegel ihrer unterschiedlichen sozialen Positionen sind.¹⁸⁵ Dass die Verhandlung von Intimität und Öffentlichkeit, von erkannter Gleichgesinntheit und sozialer Differenz keine vollkommene Übereinstimmung in Aussicht stellen konnte, ist in diesem Zusammenhang zu den dezidiert modernen Zügen einer Freundschaftspraxis zu rechnen, die sich noch am vormodernen Ideal orientieren mochte,¹⁸⁶ tatsächlich aber weit häufiger scheiternde Versuche der Annäherung zeitigte.¹⁸⁷ Gerade in diesen Prozessen der Annäherung, auch wenn sie im Dissens eines erbitterten Streitgesprächs mündeten, verwirklichte sich jener *politische* Kern der Freundschaft,¹⁸⁸ auf den es Arendt ankam und der zugleich einen Horizont eröffnet, der die jüdisch-nichtjüdische Literaturgeschichte auch als eine *im Ganzen* gescheiterte Begegnungsgeschichte zu thematisieren erlaubt. Die Analyse jüdisch-nichtjüdischer Freundschaften schließt dabei die von Scholem beklagten Beispiele, in denen deutsche Juden und Jüdinnen im Verhältnis zu ihren Freund*innen politisch scheinbar folgenlose Selbstgespräche führten, in ihrer existentiellen Situation missverstanden oder gar im Stich gelassen wurden, keineswegs grundsätzlich aus. Sie fügt diese Erfahrungen vielmehr in einen Zusammenhang, der das Scheitern gleichsam immer schon mitzudenken gibt und so eine größere Differenzierung zulässt.

Denn riskant und stets in Gefahr zu missglücken ist der freundschaftliche Disput im Sinne Arendts bereits an sich. Dies veranschaulicht in aller Deutlichkeit schon derjenige Versuch einer Freundschaft, den Hannah Arendt mit Gershom Scholem selbst unternommen hatte. Ihr Verhältnis zeigte sich zwar nicht durch eine jüdisch-nichtjüdische Differenz geprägt, doch waren die Unterschiede der

¹⁸⁵ Dass im 18. Jahrhundert nicht minder als um 1900 Freundschaften auch kollektive Formen in Gestalt von Freundschaftsbünden hervorbrachten, hebt den Zweierdialog nicht auf, sondern erweitert ihn um einen vergrößerten Bezugsrahmen. Schon im Freundschaftskult des 18. Jahrhunderts – etwa bei Gleim – blieb Freundschaft im Kern eine Erfahrung des Dialogs, also des Zwiegesprächs, dessen politischer Rahmen durch den Freundes- und Freundinnenkreis erweitert wurde.

¹⁸⁶ Das wohl einflussreichste Ideal von Freundschaft hat Montaigne in seinen *Essais* entworfen. Die nachträglich konstruierte Geschichte seiner Freundschaft zu Étienne de La Boétie als höchst seltene, vollkommen harmonisierte Verbindung zweier Männer speiste einen Diskurs, der, wenngleich in der Praxis immer wieder angestrebt, doch nur schwerstens verwirklicht werden kann. Vgl. zur Wirkung wie auch zu den weiteren Implikationen dieses Freundschaftsideals weiter unten, Kap. 2.2 u. 2.5.

¹⁸⁷ Ähnliches gilt für die diskriminierenden, nämlich männliche Verbindungen privilegierenden Züge der Freundschaftstradition, die mit der Moderne zunehmend in Frage gestellt wurden und in den gelebten Freundschaften von Frauen eine Neubewertung erfuhren. Vgl. dazu ausführlicher unten, Kap. 2.2.

¹⁸⁸ Auch die Soziologin Silvia Bovenschen sieht in den „Dispute[n], die wir mit den Befreundeten [...] haben“, den „Humus des freundschaftlichen Umgangs“ (Silvia Bovenschen: *Die Bewegungen der Freundschaft. Versuch einer Annäherung*, in: *Neue Rundschau* 97 [1986], Nr. 4, S. 89–111, hier S. 93).

beiden jüdischen Intellektuellen von Anfang an ebenso markant wie ihre gegenseitige Anziehungskraft. Arendt hatte zwar ebenso wie Scholem Deutschland hinter sich gelassen, war als Zionistin politisch aktiv gewesen und lebte seit 1941 als Exilantin in den USA. Im Unterschied zu dem in Jerusalem lehrenden Professor Gershom Scholem aber nahm die neun Jahre jüngere Heidegger-Schülerin nach dem Krieg nicht nur eine kritische Perspektive zum Zionismus ein,¹⁸⁹ sondern unterhielt auch eine ganze Reihe von freundschaftlichen Beziehungen mit nichtjüdischen Deutschen, deren Gelingen Scholem erst recht nach der Shoah schlechthin für undenkbar hielt.¹⁹⁰ Arbeitete Scholem auf die Festigung eines selbstbewussten jüdischen Kollektivs hin, das sich gerade von allem Deutschen abzugrenzen strebte, so trat ihm Arendt als eine deutsche Jüdin entgegen, für die eine derartige, zudem auf nationale Werte fokussierte Bestimmung ihres Selbstverständnisses gänzlich außer Betracht stand.¹⁹¹ Dass die beiden Intellektuellen dennoch eine über Jahrzehnte währende Freundschaft zu unterhalten vermochten, mag als sprechendes Beispiel einer auch Differenzen aushaltenden freundschaftlichen Verbindung gelten.¹⁹² Die Gründe hierfür liegen zweifellos in den trotz allem bestehenden Gemeinsamkeiten, allem voran ihrer beider Herkunft aus einem deutschen Intellektuellenmilieu sowie der grundlegenden Ablehnung des deutsch-jüdischen Assimilationsmodells.¹⁹³ Auch die geteilte Sorge um den Nachlass des gemeinsamen Freundes Walter Benjamin verband sie für eine lange Zeit. Letztlich war es aber ihr konträres Verständnis von jüdischer Zugehörigkeit, das die Freundschaft

¹⁸⁹ Wendepunkt für Arendts politische Einschätzung zionistischer Politik dürfte der Biltmore-Beschluss von 1942 gewesen sein, mit dem die Gründung eines dezidiert jüdischen Nationalstaats erstmals unmissverständlich als offizielle Zielrichtung der internationalen zionistischen Bewegung ausgerufen wurde. Vgl. dazu auch Ingeborg Nordmann: *Eine Freundschaft auf des Messers Schneide. Nachwort*, in: *Hannah Arendt/Kurt Blumenfeld: „... in keinem Besitz verwurzelt“. Die Korrespondenz*, hg. von Ingeborg Nordmann u. Iris Pilling, Hamburg 1995, S. 347–379, hier S. 364 f.

¹⁹⁰ Vgl. hierzu Aschheim: *Scholem, Arendt, Klemperer*, a.a.O., S. 43. Aschheim untersucht beispielhaft die Beziehungen, die Arendt zu Martin Heidegger, Karl Jaspers und Heinrich Blücher unterhielt und hebt die hohe Diversität hervor, die ausgehend von diesen Beziehungsgeschichten erkennbar wird.

¹⁹¹ Vgl. die treffende Einschätzung Aschheims: „Ultimately she resisted all totalizing definitions, insisting that no single or homogenizing identity and identification adequately accounted for the disclosive complexities of selfhood [...]“ (Ebd., S. 62)

¹⁹² Aschheims grundlegende Charakterisierung der Beziehung hat sich auch in der neueren Forschung bestätigt: „[T]heir differences and the intensity with which they expressed them, were [...] linked to a certain kind of kinship and flowed from some profound commonalities.“ (Ebd., S. 66) – Aschheim spiegelt damit zugleich eine treffende Definition von Freundschaft als einer Sozialform, die zwischen Gemeinsamkeiten und Differenzen vermittelt.

¹⁹³ Ebd., S. 66. – Vgl. ebenfalls Zadoff: *Gershom Scholem*, a.a.O., S. 191 f. sowie David Suchoff: *Gershom Scholem, Hannah Arendt, and the Scandal of Jewish particularity*, in: *The Germanic Review* 72 (1997), Nr. 1, S. 57–76, hier S. 58.

belastete und schließlich 1963 nach dem Streit um Hannah Arendts Eichmann-Berichterstattung endgültig zerbrechen ließ.

Schon 1946 allerdings drohte der Modus ihres brieflichen Debattierens in fataler Weise zu scheitern, als Scholem auf Hannah Arendts ausnehmend kritischen Aufsatz *Zionism Reconsidered* reagierte. Arendt hatte in deutlicher Weise die nationalistischen Tendenzen der Zionist*innen kritisiert, die eine Teilung Palästinas mit den dort lebenden Araber*innen in weite Ferne rücken ließen.¹⁹⁴ Der Text entsprach ganz ihrer anti-nationalistischen Grundhaltung, und Arendt war sich deutlich bewusst, dass seine Publikation sie die „letzten zionistischen Freunde kosten“ könnte.¹⁹⁵ Scholem lehnte die Thesen Arendts denn auch grundlegend ab und formulierte in seinem Brief eine erbitterte Kritik. So tief reichte für ihn schon zu diesem Zeitpunkt der Dissens, dass er Arendt ganz bewusst seine „Meinung sagen zu muessen“ meinte, auch wenn er sich dadurch „auf Tod und Leben“ mit ihr „verkrachen“ könne.¹⁹⁶ In der Tat schien für Scholem mithin festzustehen, dass sie sich auf unterschiedlichen Pfaden bewegten und „nicht mehr auf der gleichen Ebene argumentieren“.¹⁹⁷ Sogar, ob sie sich in Zukunft „noch angucken“,¹⁹⁸ ob sie also voreinander Gesicht bewahren könnten, stand für ihn in Zweifel. Scholem war schon zu diesem Zeitpunkt bereit zum Bruch. Er konnte die seiner Haltung widersprechende Meinung Arendts über die aktuellen Entwicklungen des Zionismus, dem er sich verpflichtet fühlte, schlechthin nicht ertragen.¹⁹⁹

Wie Hannah Arendt Freundschaft verstand und was diese in einer solchen Situation zu leisten vermochte, zeigt der weitere Verlauf ihrer Korrespondenz. Denn Arendt reagierte auf Scholems „bitter-boesen Brief“²⁰⁰ mit derselben leichtherzigen Geduld und Direktheit, die sie später auch in der Eichmann-Debatte – zumin-

¹⁹⁴ Vgl. Hannah Arendt: *Zionism Reconsidered*, in: *Sechs Essays. Die verborgene Tradition*, hg. von Barbara Hahn. Unter Mitarbeit von Barbara Breysach und Christian Pischel (Kritische Gesamtausgabe, Bd. 3), Göttingen 2019, S. 214–241.

¹⁹⁵ Hannah Arendt an Gershom Scholem, 14.1.1945, *Hannah Arendt/Gershom Scholem: Der Briefwechsel*, hg. von Marie Luise Knott. Unter Mitarbeit von David Heredia, Berlin 2010, S. 57. Zitiert wird hier und im Folgenden der genaue Wortlaut der Briefe, denen, weil sie auf nichtdeutschen Schreibmaschinen getippt wurden, zumeist die Umlaute und Sonderzeichen fehlen. – Vgl. zu den Reaktionen einiger dieser Freunde und Freundinnen auch den Kommentar in: Hannah Arendt: *Sechs Essays. Die verborgene Tradition*, hg. von Barbara Hahn. Unter Mitarbeit von Barbara Breysach und Christian Pischel (Kritische Gesamtausgabe, Bd. 3), Göttingen 2019, S. 432 ff.

¹⁹⁶ Gershom Scholem an Hannah Arendt, 28.1.1946, *Arendt/Scholem: Briefwechsel*, S. 91.

¹⁹⁷ Ebd., S. 95. – Vgl. auch S. 99: „Auf dem Wege, von dem Ihre Seiten Zeugnis ablegen, werden Sie mich nicht antreffen.“

¹⁹⁸ Ebd., S. 98.

¹⁹⁹ Wie sehr Arendt durch ihre Position für Scholem trotz aller Gemeinsamkeiten zu einer Fremden, zu einer ‚Anderen‘ zu werden drohte, hat Noam Zadoff nachgezeichnet. Vgl. Zadoff: *Gershom Scholem*, a.a.O., S. 195 f.

²⁰⁰ Hannah Arendt an Gershom Scholem, 21.4.1946, *Arendt/Scholem: Briefwechsel*, S. 105.

dest anfangs – an den Tag legen sollte. In ihrem Antwortbrief ist sie darum bemüht, ihre Haltung nicht zu relativieren, sondern deutlicher zu machen – und zwar gerade dort, wo sie von derjenigen Scholems abweicht. Arendt versucht darin merklich, ihre „grundsätzliche Differenz“ möglichst klar zu fassen,²⁰¹ und scheut auch nicht davor zurück, Scholems in ihren Augen fatalen Nationalismus direkt in Frage zu stellen.²⁰² So bemerkt sie: „Ich kann Sie nicht daran hindern ein Nationalist zu sein, obwohl ich auch nicht recht einsehen kann, warum Sie so stolz darauf sind.“²⁰³ Sie spitzt sodann ihr Argument noch weiter zu, indem sie die „Verwandlung eines Volkes in eine Rassenhorde“ als bleibende Gefahr nationalistischer Tendenzen bezeichnet.²⁰⁴ Wie sie beide aber „nach dieser Ehrlichkeits-Orgie miteinander auskommen werden“²⁰⁵ das konnte auch Arendt nicht vorschreiben. Der Disput im Modus der Freundschaft, so zeigt sich hier, bleibt immer auch ein Wagnis, insofern die darin obwaltende Offenheit in den Augen des Freundes bzw. der Freundin zur kränkenden Beleidigung geraten kann. Ganz so als wolle sie auch Scholem dazu bewegen, diese Verwundbarkeit einzugestehen und so gleichsam von der Sache zu trennen, betont Arendt, sie habe ihm seinen kritischen Brief „wirklich nicht im mindesten übel genommen“.²⁰⁶ Indem sie Scholem dann auch noch attestiert, „natuerlicherweise (vielleicht) verwundbarer“ zu sein, da er „masculini generis“ sei,²⁰⁷ lockt sie ihn gänzlich aus der Reserve – und deutet zugleich an, dass sie um den mit Freundschaft assoziierten Geschlechterdiskurs, in dem freundschaftliche Beziehungen zwischen Männern und Frauen traditionell skeptisch beäugt wurden, sehr wohl weiß. Kurzum: Arendt bemüht sich, den sachlichen Disput von der menschlichen Begegnung zu lösen, damit beides fortbestehen kann. So gesteht sie abschließend in einer bemerkenswerten Passage Folgendes:

Mir sind menschliche Beziehungen meist sehr viel wichtiger als sogenannte ‚offene Aussprachen‘. [...] Vielleicht koennen Sie sich entschliessen, es in diesem Falle so zu halten, wie ich; naemlich dass einem Menschen mehr wert sind als ihre Meinun-

²⁰¹ Ebd., S. 108: „Unsere grundsätzliche Differenz ist vielmehr, dass ich, im Gegensatz zu Ihnen, der Ueberzeugung bin, dass die Erneuerung des juedischen Volkes durchaus von der Frage seiner politischen und sogar von seiner sozialen re-Organisation abhaengt[.]“

²⁰² Tatsächlich ähnelt der Disput damit einem (mündlichen) Streitgespräch, insofern beide „mit äußerster Spontaneität, Schärfe und Leidenschaftlichkeit auf die Äußerungen des anderen“ reagieren (Stéphane Mosès: *Das Recht zu urteilen: Hannah Arendt, Gershom Scholem und der Eichmann-Prozess*, in: *Hannah Arendt Revisited: „Eichmann in Jerusalem“ und die Folgen*, hg. von Gary Smith, Frankfurt/M. 2000, S. 78–91, hier S. 78).

²⁰³ Hannah Arendt an Gershom Scholem, 21.4.1946, *Arendt/Scholem: Briefwechsel*, S. 109.

²⁰⁴ Ebd., S. 110.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Ebd., S. 110 f.

gen, aus dem einfachen Grunde weil Menschen de facto mehr sind als was sie denken und tun. Also [...] lassen Sie es uns versuchen, Freunde zu bleiben.²⁰⁸

Kehrt hierin nicht erneut der Humanitätsdiskurs der Aufklärung wieder, der ein Gemeinsames verspricht, das alle Differenzen transzendiert? Freilich sind es für Hannah Arendt Meinungen, nicht soziale, ethnische oder nationale Signaturen der Herkunft, die sie zugunsten der Freundschaft zu vernachlässigen empfiehlt. Dem Versprechen der Aufklärung bleibt sie dennoch verbunden. Indem Arendt die Aussicht eines Konsensus in der Sache von ihrer beider persönlichem Verhältnis entkoppelt, entwirft sie das Freunde-Bleiben als einen Modus des miteinander Auskommens, der Dissens erträgt. Tatsächlich bestand die Freundschaft mit Scholem fort und speiste bis 1963 einen durchaus produktiven Austausch, der freilich im Wissen um die Verschiedenheit insbesondere hinsichtlich ihrer beider Haltung zum Zionismus kaum an Spannung verlor.²⁰⁹ Ihr Verhältnis blieb dabei, weil es absolute Offenheit und nicht vollkommene Übereinstimmung anstrebte, grundsätzlich riskant: Das Überdauern der Freundschaft musste als ungewiss gelten. Sie war instabil und gesättigt durch eine spannungsgeladene Differenz, deren Ausgleich durch das, was sie dennoch miteinander verband, stets scheitern konnte. Dass eben dies 1963 geschehen sollte, als Arendt mit *Eichmann in Jerusalem* nochmals nachdrücklich und öffentlich eine der Position Gershom Scholems widersprechende Haltung einnahm, war womöglich nur eine Frage der Zeit.²¹⁰ Gerade ihr endgültiges Zerwürfnis verdeutlicht indes, dass diese Art der Freundschaft keinen harmonischen Bund auf Dauer vorsah, sondern von der Reibung zehrte, die ihr aktiver und kontroverser Austausch von Meinungen und Argumenten hervorbrachte.

1.2 Perspektiven der Freundschaft auf das jüdisch-nichtjüdische Verhältnis: Politik und Ästhetik einer kommunikativen Schreibpraxis

„We sorely need“, so resümiert Steven Aschheim in seiner Analyse der intellektuellen Positionen Gershom Scholems und Hannah Arendts, „a history of German-Jewish and non-Jewish friendships, or marriages and intimate relations, their successes and failures.“²¹¹ Tatsächlich erweist sich eben Freundschaft als eine flexible

²⁰⁸ Ebd., S. 111.

²⁰⁹ Im November 1946 etwa beklagte Scholem, in den „antizionistischen Leistungen“ Arendts einen „Ton, der Diskussion ausschließt“ (Gershom Scholem an Hannah Arendt, 6.11.1946, ebd., S. 133 f.), wahrzunehmen, und deutete damit an, dass er die persönliche Beleidigung, die er aufgrund der politischen Haltung Arendts empfand, nicht ohne Weiteres überwinden konnte.

²¹⁰ Vgl. dazu unten, Kap. 5.1.

²¹¹ Aschheim: *Scholem, Arendt, Klemperer*, a.a.O., S. 41. – Aschheim verweist dabei zugleich auf die Notwendigkeit eines möglichst differenzierten Blicks auf die

soziale Praxisform, deren Untersuchung in den jüdisch-deutschen Kultur- und Literaturstudien eine Perspektive erschließt, die neue Impulse zu geben verspricht. Sie repräsentiert eine der engsten Schnittstellen zwischen Juden bzw. Jüdinnen und Nichtjuden bzw. -jüdinnen. Im Unterschied zum romantischen Liebesdiskurs,²¹² der Scholems Denken prägte, lässt sich mit Freundschaft jedoch eine Praxis beschreiben, die den privaten Intimbereich ebenso berührte wie die politisch-öffentliche Sphäre.²¹³ Wo soziale Bewegungen aus dem abgeschlossenen Privatbereich einer subkulturellen Gruppierung wie der der Juden und Jüdinnen des 18. Jahrhunderts in die allgemeine bürgerliche Öffentlichkeit erfolgten, eröffnete Freundschaft ein tragfähiges Sozialmodell, das die Aussicht auf Integration versprach. Dabei liegt gerade in der Offenheit solcher Bindungen ein Vorteil auch für den analytischen Zugriff auf freundschaftliche Konstellationen. Wenngleich im 18. Jahrhundert zeitweilig der Versuch unternommen wurde, Freundschaft als ein soziales Leitkonzept gleichsam institutionell zu etablieren,²¹⁴ so handelt es sich letztlich doch um ein Konzept, das auf Diskursprozessen individueller Selbstbeschreibung basiert und sich aus diesem Grunde als soziale Praxis jenseits der „institutionalisierten, vorgegebenen und normierten Beziehungsmodi“²¹⁵ immer wieder neu erfinden ließ. Der Begriff wurde entsprechend von den historischen Subjekten durchgehend selbst verwendet, eigenständig kontextualisiert und definiert, und zwar nicht nur im 18. Jahrhundert, sondern bis heute. Dadurch wird er trans-

Beziehungsgeschichte und hebt die „more complex dynamics“ dieser Geschichte hervor: „the attractions and hostilities, the mutual dependencies and fears, the proud self-consciousness on both sides [...]“ (S. 42)

²¹² Den der Diskurs der Freundschaft zeitweilig ebenso zu integrieren in der Lage war wie die von Aschheim erwähnten Eheverhältnisse. Wie sich die Freundschaft im 18. Jahrhundert semantisch aus der Bruderliebe entwickelt hatte, so wurde auch der Ehebund zumindest zeitweise als „eheliche Freundschaft“ verstanden. Vgl. dazu Ladislao Mittner: *Freundschaft und Liebe in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*, in: *Stoffe, Formen, Strukturen. Studien zur deutschen Literatur. Festschrift für Hans Heinrich Borchardt*, hg. von Albert Fuchs, München 1962, S. 97–138, hier S. 105 sowie Andreas Kraß: *Ein Herz und eine Seele. Geschichte der Männerfreundschaft*, Frankfurt/M. 2016, S. 29.

²¹³ Bude: *Die Aktualität der Freundschaft*, a.a.O., S. 7: „Das Rätsel der Freundschaft besteht darin, wie sie, modern gesprochen, das Private für das Öffentliche und das Öffentliche für das Private aufschließt.“

²¹⁴ Vgl. dazu etwa Stephan Sting: *Freundschaft als soziale Utopie. Zur Entstehung bürgerlicher Gesellungsformen im 18. Jahrhundert*, in: *Die Kultur der Freundschaft. Praxen und Semantiken in anthropologisch-pädagogischer Perspektive*, hg. von Meike Sophia Baader, Johannes Bilstein u. Christoph Wulf, Weinheim, Basel 2008, S. 60–69, hier S. 61.

²¹⁵ Francisco Ortega: *Michel Foucault. Rekonstruktion der Freundschaft*, München 1997, S. 225.

historisch nutzbar,²¹⁶ muss aber in jeder gegebenen soziohistorischen Situation neu daraufhin befragt werden, was er beschreibt und impliziert.²¹⁷ Silvia Bovenschen merkt in diesem Sinne einmal treffend an: „Jede Freundschaft muß sich, weil es gegen allen Anschein keinen präformierten öffentlichen und individuellen Raum für sie gibt, ihr eigenes Universum schaffen. Das ist die große Anstrengung des Befreundetseins.“²¹⁸

Freilich hat auch die Freundschaft einen Ruf, gleichsam einen Diskursballast, der ihre individuelle Aneignung ebenso beeinflusst wie er ihre Rezeption erschwert. Freundschaft ist ein Alltagsbegriff, der sich doch immer wieder an einem Ideal orientiert, das kaum eine Praxis zu bestätigen vermag. In diesem Ideal, das diskursgeschichtlich vor allem durch Cicero und Montaigne vorgeprägt wurde,²¹⁹ sucht der Freund – und es handelt sich bei diesem Ideal ausnahmslos um Konfigurationen des Männlichen – im Anderen „den idealen Doppelgänger unserer selbst, unser anderes Ich, den selben, der wir sind, nur besser“.²²⁰ Ein solcher Doppelgänger aber ist diesem Denken zufolge nicht nur männlich, sondern auch selten. Dass schon Platon und Aristoteles ein wesentlich differenzierteres und realistischeres Verständnis freundschaftlicher Praxis beschrieben, änderte wenig an dieser Idealisierung von Gleichgesinntheit und Gleichheit, von der noch das Versprechen,²²¹ das die Aufklärung mit der Freundschaft verband, maßgeblich zehrte. Entsprechend hat auch der Freundschaftsdiskurs durchaus eine antidemokratische Seite, einen elitären Zug, den im 18. Jahrhundert endgültig Kant zu verabschieden suchte, indem er die Bedeutung von Achtung und Distanz in der freundschaftlichen Gemeinschaft hervorhob.²²² Auch aufgrund dieser – durchaus widersprüchlichen²²³ – Vielgestaltigkeit dessen, was Freundschaft bedeuten konnte, scheint es

²¹⁶ Klaus Manger hat Freundschaft als „ein menschliches Grundbedürfnis, eine anthropologische Universalie“ qualifiziert (Manger: *Rituale der Freundschaft*, a.a.O., S. 43).

²¹⁷ Vgl. in diesem Sinne auch Lawrence Fine: *Introduction. Studying Friendship in Jewish History, Religion, and Culture*, in: *Friendship in Jewish History, Religion, and Culture*, hg. von Lawrence Fine, University Park/PA 2021, S. 1–17, hier S. 2 f.

²¹⁸ Bovenschen: *Die Bewegungen der Freundschaft*, a.a.O., S. 103.

²¹⁹ Vgl. zu diesen diskursgeschichtlichen Entwicklungen das nachfolgende Kapitel 2.

²²⁰ Derrida: *Politik der Freundschaft*, a.a.O., S. 21.

²²¹ Vom „Versprechen der Freundschaft“ in einem noch weitaus umfänglicheren Sinne spricht auch Heinz Bude, der darin „das Versprechen einer Befreiung von arrangierten Beziehungen“ im sozialen Miteinander der Gegenwart erblickt und so Freundschaft an sich einen „utopischen Gehalt“ zuspricht (Bude: *Das Versprechen der Freundschaft*, a.a.O., S. 42).

²²² Vgl. Immanuel Kant: *Beschluss der Elementarlehre. Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft*, in: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten*. Zweiter Teil, Hamburg 1990, S. 119–124, hier S. 119: „Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung“ (§ 46); dazu auch Derrida: *Politik der Freundschaft*, a.a.O., S. 341 ff. sowie weiter unten, Kap. 2.4.

²²³ Bovenschen: *Die Bewegungen der Freundschaft*, a.a.O., S. 90.

geboten, nur von einer Minimaldefinition auszugehen. So mag Freundschaft hier mit Wolfgang Adam als „eine von Sympathie getragene juristisch undefinierte Beziehung zweier nicht verwandter männlicher/weiblicher Privatpersonen“ verstanden werden, „die auf freiwilliger Basis beruht“.²²⁴ Was Freundschaft jeweils für die Freunde und Freundinnen genau bedeutete, muss dagegen im jeweiligen Fall rekonstruiert werden. Dabei erweist sich die Beobachtung als vorteilhaft, dass Freunde und Freundinnen, wenn sie sich als solche erkannten und adressierten, zumeist auch selbst darüber reflektierten, was sie als Freundschaft *in ihrem Sinne* verstanden wissen wollten.

Es handelt sich also bei Freundschaft um einen kulturellen Selbstbeschreibungsdiskurs, der nicht allein in seiner jeweiligen Ausprägung interpretiert werden muss, sondern dessen Reflexion Teil der freundschaftlichen Praxis selbst ist.²²⁵ Aufgrund dieser großen diskursiven Flexibilität lohnt sich die Frage nach der individuellen Freundschaftsgestaltung in einem Feld wie dem der jüdisch-nichtjüdischen Kulturgeschichte, deren soziohistorische Bedingungen sich im Laufe der Zeit so grundlegend verändert haben.²²⁶ Anders als bei der bisher das Forschungsfeld bestimmenden Frage nach *der* ‚deutsch-jüdischen Symbiose‘ oder *dem* repräsentativen Dialog zwischen Juden bzw. Jüdinnen und Nichtjuden bzw. Nichtjüdinnen, kann Freundschaft nur im Einzelfall, d. h. in der individuellen Konstellation ergründet werden. Sie ist kulturgeschichtlicher Ausdruck einer „Hinwendung zum Einzelmenschen“²²⁷ und auch in dieser Hinsicht eine dem wandelnden jüdischen Selbstverständnis adäquate Diskursform, liegt doch die Antwort auf die Frage danach, was „Jüdischsein“ bedeutet, in der Moderne ebenso notwendig im Ermessen jeder und „jedes einzelnen Schreibenden“.²²⁸ Jede der nachfolgenden Analysen einer jüdisch-nichtjüdischen Freundschaft ist insofern als Teilkapitel einer größeren Begegnungsgeschichte zu verstehen, erzählt indes in gewisser Hinsicht auch jedes Mal eine eigene Geschichte der Begegnung. Dabei

²²⁴ Wolfgang Adam: *Freundschaft und Geselligkeit im 18. Jahrhundert*, in: *Der Freundschaftstempel im Gleimhaus zu Halberstadt*, hg. vom Gleimhaus Halberstadt, Leipzig 2000, S. 9–36, hier S. 13. – Vgl. zu den Schwierigkeiten einer Definition von Freundschaft unten, Kap. 2.1.

²²⁵ Vgl. in diesem Sinn Elke Siegel: *Entfernte Freunde. Nietzsche, Freud, Kafka und die Freundschaft der Moderne*, Würzburg 2009, S. 35: „Über Freundschaft ist nicht im Allgemeinen zu schreiben, sie muss in ihrer Erscheinung in spezifischen Konstellationen betrachtet werden.“

²²⁶ Vgl. dazu weiter unten, Kap. 3.5 u. 3.6.

²²⁷ Wolfdietrich Rasch: *Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts. Vom Ausgang des Barock bis zu Klopstock*, Halle/Saale 1936, S. 65.

²²⁸ So die „Aufgabe der wissenschaftlichen Analyse“ deutsch-jüdischer Literatur nach Andreas Kilcher: *Was ist „deutsch-jüdische Literatur“? Eine historische Diskursanalyse*, in: *Weimarer Beiträge. Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturwissenschaften* 4 (1999), S. 485–517, hier S. 511.

zeigt sich, in welchem Maße jüdische Kulturgeschichte der Moderne mit den Lebenswelten, in denen sich die jüdischen Autor*innen jeweils bewegten, verflochten war und mithin als unwiderruflicher Bestandteil einer allgemeinen Geschichte anzusehen ist.

Die Untersuchung von Freundschaft legt angesichts dessen ein Vorgehen nahe, das sie als ein beidseitiges Verhältnis, ein Geben und Nehmen zu verstehen sucht, auch wenn zumeist von einer sozialen Realität auszugehen ist, die dies erschwert, wenn nicht gar verhindert hat. Weit mehr als um die politische Verwirklichung geht es um den *Anspruch* der Freundschaft, Gleichheit dort zu etablieren, wo es an ihr mangelt.²²⁹ Freundschaft gewinnt ihre Produktivität aus der konstitutiven Spannung zwischen „Gleichheit und Einzigartigkeit“,²³⁰ die auch im jüdisch-nichtjüdischen Verhältnis immer wieder auszumachen ist, weil schon die sozialen Situationen der Freunde und Freundinnen zumeist von Asymmetrien und nicht von gleichen oder gleichberechtigten Bedingungen geprägt waren.²³¹ Vor diesem Hintergrund erlaubt die Analyse von Freundschaften Einblicke in die komplexen interkulturellen Aushandlungsprozesse von Ähnlichkeit und Differenz, welche die politische Dimension jüdisch-nichtjüdischer Kommunikation bestimmt haben.²³² Freundschaft stellt dazu ein – in die private ebenso wie in die öffentliche Sphäre hineinwirkendes – Diskursmilieu zur Verfügung, in welchem die politisch wirksame Differenz zwischen Juden bzw. Jüdinnen und Nichtjuden bzw. Nichtjüdinnen einem „Denken in Ähnlichkeiten“²³³ ausgesetzt war. Dass im Verlauf der

²²⁹ In diesem Sinne lassen sich als zentrale Elemente von Freundschaft „Freiwilligkeit, Reziprozität, Selbstoffenbarung, Gleichheit“ benennen (Werner Faulstich: *Was heißt Freundschaft? Anatomie einer Beziehung aus kulturwissenschaftlicher Sicht*, in: *Beziehungskulturen*, hg. von Werner Faulstich, München 2007, S. 58–70, hier S. 68).

²³⁰ Heidrun Friese: *Freundschaft. Leerstellen und Spannungen eines Begriffs*, in: *Strong ties, Weak ties. Freundschaftssemantik und Netzwerktheorie*, hg. von Natalie Binczek u. Georg Stanitzek, Heidelberg 2010, S. 17–38, hier S. 37. Klaus-Dieter Eichler hat ferner von einer „spannungsvolle[n] Doppelstruktur von Gemeinschaftlichkeit und unvertretbarer Einzigartigkeit“ gesprochen, die Freundschaft ausmache (Klaus-Dieter Eichler: *Zu einer „Philosophie der Freundschaft“*, in: *Philosophie der Freundschaft*, hg. von Klaus-Dieter Eichler, Leipzig 2000, S. 215–241, hier S. 211).

²³¹ Einige vorliegende Untersuchungen heben daher den asymmetrischen Charakter jüdisch-nichtjüdischer Freundschaften hervor. Vgl. etwa Willi Goetschel: *Lessing and the Jews*, in: *A Companion to the Works of Gotthold Ephraim Lessing*, hg. von Barbara Fischer u. Thomas C. Fox, New York 2005, S. 196; Erdmut Wizisla: *Asymmetrische Freundschaft? Walter Benjamin und Bertolt Brecht*, in: *Prekäre Freundschaft. Über geistige Nähe und Distanz*, hg. von Thomas Jung u. Stefan Müller-Doohm, München 2011, S. 89–108.

²³² Jacques Derrida hat in dieser Suche nach Freundschaft als einer Lebensform, in der „jeder in gleicher Weise ganz anders ist“, eine der Grundfragen der Demokratie erblickt (Derrida: *Politik der Freundschaft*, a.a.O., S. 47).

²³³ Dorothee Kimmich: *Gefährliche Nachbarschaften: Bürgerliche Grenzwüsten bei Stifter und Keller*, in: *Nachbarschaft, Räume, Emotionen. Interdisziplinäre Beiträge zu*

Geschichte dieses Verhältnisses das Versprechen jüdischer Dazugehörigkeit immer wieder mit Gesten demonstrativer Ablehnung erschüttert wurde, ist ebenfalls als Bestandteil eines solchen Aushandlungsprozesses zu verstehen.²³⁴ Damit wird eine politische Dimension sichtbar, die zu beiden Seiten hin lesbar ist: als Konflikt, der sich im gesellschaftlich herrschenden Antisemitismus manifestierte, und als persönlicher Versuch, trotz dieses Konflikts dennoch der Sympathie gegenüber dem bzw. der einzelnen Freund*in Geltung zu verschaffen. Befragt werden mithin die Erwartungen, Hoffnungen und tentativen Annäherungsmomente, die sich im Diskursmodus der Freundschaft entfaltet haben. Was dadurch in den Blick gerät, sind Facetten einer Beziehungsgeschichte der individuell geprägten Versuche, mit den Rückschlägen der jüdischen Emanzipation zurande zu kommen.

Die Praxis jüdisch-nichtjüdischer Freundschaften war insofern stets ein riskantes Unterfangen, sie war *prekär* im ursprünglichen Sinne des im 18. Jahrhundert aus dem Französischen übernommenen Adjektivs: instabil, fragil und von ungewisser Flüchtigkeit.²³⁵ Den wenigsten Freund*innen gelang eine lebenslange Verbindung und selbst, wenn dies, wie bei Lessing und Mendelssohn, der Fall gewesen sein sollte, wird das Andenken der Treue des Freundes bzw. der Freundin zu meist von einem Schatten des Zweifels heimgesucht.²³⁶ Ohnehin muss Freundschaft als ein Prozess der Annäherung zweier Menschen betrachtet werden, dessen Scheitern Teil des Diskurses ist und womöglich seine bedeutsamsten Momente zutage brachte.²³⁷ Diese nachgerade konstitutiven Zerbrechlichkeit sollte

einer sozialen Lebensform, hg. von Sandra Evans u. Schamma Schahadat, Bielefeld: Transcript, 2011, S. 141–156, hier S. 146.

²³⁴ Vgl. in diesem Sinne auch Anil Bhatti u. Dorothee Kimmich: *Einleitung*, in: *Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma*, hg. von denselben, Konstanz 2015, S. 7–31, hier S. 13 f.: „Ähnlichkeitsbeziehungen sind [...] verwendbar für die Beschreibung von Verhältnissen, die eine relative Nähe und eine relative Ferne zugleich implizieren und dabei die jeweilige Entfernung als dynamisch, also wandelbar repräsentieren.“

²³⁵ Im französischen Wörterbuch *Petit Robert* wird das Bedeutungsspektrum des Wortes folgendermaßen umrissen: „Dont l’avenir, la durée, ne sont pas assurés. 1. incertain, instable. *Bonheur, tranquillité précaire*. 2. court, éphémère, fugace, fugitif, passage. *Sa santé est précaire*. fragile. *Être dans une position, une situation précaire* (cf. Comme l’oiseau sur la branche). – *Travail, emploi précaire*, sans garantie de durée [...] *Travailleurs précaires*.“ (*Le Petit Robert. Dictionnaire de la langue française*. Texte remanié et amplifié sous la directions de Josette Rey-Debove et Alain Rey, Paris 2003, S. 2041). Die Verwendung im ökonomischen Sinne eines „prekären Arbeitsverhältnisses“ ist erst in jüngerer Zeit geläufiger geworden.

²³⁶ Gemeint ist die große Infragestellung der Freundschaft zu Lessing, mit der Friedrich Heinrich Jacobi Mendelssohn nach Lessings Tod konfrontierte; ein Vorwurf, der Mendelssohn selbst bis an das Ende seines Lebens beschäftigt hat. Vgl. dazu ausführlich Kap. 4.1 der vorliegenden Studie.

²³⁷ Eine Art Phänomenologie des Scheiterns von Freundschaft hat Siegfried Kracauer vorgelegt. Vgl. Siegfried Kracauer: *Gedanken über Freundschaft* [1921], in: *Werke*,

indes nicht zu pauschalen Urteilen über das jüdisch-nichtjüdische Verhältnis führen, sondern zu einer differenzierten Auseinandersetzung einladen, die gerade der analytische Blick auf die ganze Vielfalt freundschaftlicher Praktiken anzuleiten vermag.

In den Prozessen der Annäherung und der Distanz,²³⁸ der Identifikation und der Differenz, die im Rahmen dieser zumeist prekären Bedingungen erwachsen, verhandelte Freundschaft sich immer auch selbst und konstituierte dabei zugleich ein kommunikatives Milieu der Interaktion, das höchst aufschlussreiche Einblicke in die Art und Weise ermöglicht, in der jüdische und nichtjüdische Autor*innen einander zu verstehen versucht haben. Freundschaft als einem „Punkt der Berührung und Überschneidung von Denken, Schreiben und Leben“²³⁹ eignet zudem gerade dort, wo es um das Verhältnis von Schriftsteller*innen geht, eine „ästhetische Seite“.²⁴⁰ Denn zur Entwicklung und Erprobung von Freundschaft bedarf es mindestens ebenso eines dauerhaften Kontakts wie eines gemeinsamen Gegenstandes. Die Freunde und Freundinnen mussten, damit ihre Freundschaft sich entfalten konnte, miteinander produktiv werden, und „[p]roduktive Freundschaften leben in einem Wechsel von Sprechen und Schreiben“.²⁴¹ So ergaben sich aus dem gemeinsamen Denken und Schaffen im Rahmen einer Freundschaft stilistische und poetologische Konsequenzen, die eine spezifische Praxis der gemeinsamen Arbeit am literarischen Werk nach sich zogen. Zweifellos ist Ausgangspunkt jeder Freundschaftskonstellation der Briefwechsel, jenes klassische Genre freundschaftlicher Interaktion.²⁴² Doch die Spuren der Freundschaft von Schriftsteller*innen und Intellektuellen führten zumeist weiter. Die Auseinandersetzung über gemeinsame Streitthemen und Gegenstände fand Niederschlag auch in den individuell verfassten, doch gemeinsam durchdachten Traktaten, Essays und Romanen. Hier setzte sich fort, was im Gespräch und im Brief seinen Ausgang nahm, hier fand der bzw. die Einzelne seine bzw. ihre individuelle Sprache, um die

Bd. 5.1: *Essays, Feuilletons, Rezensionen 1906–1923*, hg. von Inka Mülder-Bach, Frankfurt/M. 2011, S. 332–350. Vgl. dazu Jung/Müller-Dohm: *Vorwort*, a.a.O., S. 8.

²³⁸ Eichler bezeichnet die „Spannung zwischen *Distanz und Nähe*“ als das zentrale Charakteristikum von Freundschaft (Eichler: *Zu einer „Philosophie der Freundschaft“*, a.a.O., S. 226; Hervorh. im Original).

²³⁹ Siegel: *Entfernte Freunde*, a.a.O., S. 35.

²⁴⁰ Ebd., S. 30.

²⁴¹ Barbara Hahn: *Freundschaft schreiben: Intellektuelle Konstellationen nach Friedrich Nietzsche*, in: *Weiterlesen. Literatur und Wissen. Festschrift für Marianne Schuller*, hg. von Ulrike Bergermann, Bielefeld 2007, S. 31–44, hier S. 42.

²⁴² Seit dem 18. Jahrhundert gelten „Brief und Gedicht als *documenta amicitiae*“ par excellence (Wilfried Barner: *Gelehrte Freundschaft im 18. Jahrhundert. Zu ihren traditionellen Voraussetzungen*, in: *Frauenfreundschaft – Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert*, hg. von Wolfram Mauser u. Barbara Becker-Cantarino, Tübingen 1991, S. 23–45, hier S. 31).

Themen der Freundschaft ebenso zu inszenieren wie zu reflektieren.²⁴³ So ist denn im gemeinsamen Durchdenken des Verhältnisses von Judentum und Christentum bei Mendelssohn und Lessing nicht weniger als im Ausleuchten der verschiedenen Funktionen von Freundschaft in den literarischen Werken Auerbachs und Freytags oder in der Dialogizität, welche die Dichtungen Wolfskehls und Georges miteinander verband, eine je spezifische Schreibpraxis der Freundschaft zu erkennen. Die damit einhergehenden ästhetischen Dimensionen zu kartographieren, zählt zu den vornehmlichen Zielen der vorliegenden Arbeit.

1.3 Forschungsstand

Freundschaft hat als Gegenstand geisteswissenschaftlicher Forschung eine eher junge Geschichte. Lange galt sie gerade in den Sozialwissenschaften, denen sie als soziale Praxisform zunächst zugehörig scheint, vergessen.²⁴⁴ Das hat sich mit der wachsenden gesellschaftlichen Bedeutung von *Social-Media*-Praktiken in den letzten Jahren erwartungsgemäß geändert.²⁴⁵ Vor der Jahrtausendwende war Freundschaft dagegen ein nur punktuell untersuchter Gegenstand, der hauptsächlich in den Bereichen der Antiken Philosophie und der Altphilologie beforscht wurde.²⁴⁶ Im Laufe der 1990er Jahre hat sich dies geändert. Pionierstudien in den

²⁴³ Vgl. in diesem Sinne Hans Schütz: *Juden in der deutschen Literatur*, München, Zürich 1992, S. 25: „Nirgendwo kann man die Spannungen und Schwierigkeiten dieses versuchten und mehr als einmal geglückten Brückenschlags [zwischen „deutschem und jüdischem Geist“] deutlicher ablesen als an der deutsch-jüdischen Literatur.“

²⁴⁴ Noch 2008 bezeichnet sie Heinz Bude mit einer Formulierung, die Ursula Nötzoldt-Linden mit ihren Pionierarbeiten Mitte der 1990er Jahre geprägt hat, als „eine vernachlässigte Kategorie“ (Bude: *Die Aktualität der Freundschaft*, a.a.O., S. 6). Vgl. Nötzoldt-Linden: *Freundschaft*, a.a.O.

²⁴⁵ Beispielhaft seien hier die wichtigsten Beiträge soziologischer Forschung der letzten fünf Jahre genannt: Blatterer: *Everyday Friendships*; Alberoni, Francesco: *Friendship. With an Introduction and translation by Harry Blatterer and Sveva Magaraggia*, Leiden, Boston: Brill, 2016; Schobin u. a.: *Freundschaft heute*; Vedder: *Neue Freunde*; Dieter Korczak (Hg.): *Freundschaft. Von Aristoteles bis Facebook*, Kröning 2018.

²⁴⁶ Vgl. beispielsweise: Franz Dirlmeier: *Philos und Philia im vorhellenistischen Griechentum*, München 1931; Günter Widmann: *Autarkie und Philia in den aristotelischen Ethiken*, Stuttgart 1967; Jean-Claude Fraisse: *La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris 1994.

Literaturwissenschaften,²⁴⁷ der Soziologie²⁴⁸ und der Philosophie²⁴⁹ haben die Grundlagen dessen gelegt, was heute als *Friendship Studies* in einem zunehmend interdisziplinären Feld floriert.²⁵⁰

Freundschaft als ein Thema mit gesellschaftlicher Relevanz und Alltagsnähe wurde im vergangenen Jahrzehnt nicht nur Gegenstand einiger breitenwirksamer Ausstellungen.²⁵¹ Vielmehr hat sich ausgehend von den Grundlagen einer zuvor noch vereinzelter Forschung ein breites Feld kulturwissenschaftlicher Auseinandersetzungen etabliert. Darüber hinaus spielte Freundschaft bei der Erforschung der Aufklärungskultur des 18. Jahrhunderts seit längerer Zeit eine zentrale Rolle und hat einige für die vorliegende Arbeit einschlägige, zumeist germanistische Studien hervorgebracht.²⁵² Inzwischen liegen zudem zahlreiche Arbeiten vor, die

²⁴⁷ Vgl. insbesondere: Wolfram Mauser u. Barbara Becker-Cantarino (Hg.): *Frauenfreundschaft – Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert*, Tübingen 1991. Zentrale Impulse gingen bereits zuvor aus von: Meyer-Krentler: *Der Bürger als Freund*, a.a.O., u. Bovenschen: *Die Bewegungen der Freundschaft*, a.a.O.

²⁴⁸ Nötzoldt-Linden: *Freundschaft*, a.a.O. Vgl. auch Nötzoldt-Linden, Ursula: *Freundschaftsbeziehungen versus Familienbeziehungen: Versuch einer Begriffsbestimmung zur „Freundschaft“*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 8 (1997), S. 3–12. – Wichtige Grundlagen wurden auch hier bereits zuvor veröffentlicht. Vgl. v. a. Igor B. S. Kon: *Freundschaft. Geschichte und Sozialpsychologie der Freundschaft als soziale Institution und individuelle Beziehung*, Reinbek bei Hamburg 1979 u. Friedrich H. Tenbruck: *Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 16 (1964), S. 431–456. Vgl. ferner die Studie von Niklas Luhmann, wenngleich sie Freundschaft nur in Abgrenzung zu Liebe thematisiert: *Liebe als Passion*, a.a.O.

²⁴⁹ Jacques Derrida: *Politiques de l'amitié*, Paris 1994; im Folgenden in der Übersetzung von Stefan Lorenzer zitiert als Derrida: *Politik der Freundschaft*, a.a.O. – Auf diesen Beitrag baut maßgeblich auf: Klaus-Dieter Eichler (Hg.): *Philosophie der Freundschaft*, Leipzig 2000.

²⁵⁰ Ein Beleg für die wachsende Bedeutung der *Friendship Studies* ist auch die 2013 an der Universität Leeds von Preston King, Heather Devere und Graham Smith gegründete Zeitschrift *Amity. A Journal of Friendship Studies*, die freilich hauptsächlich sozial- und politikwissenschaftlich ausgerichtet ist.

²⁵¹ Hierzu zählen eine Ausstellung im Deutschen Hygiene-Museum in Dresden im Jahr 2015 (dokumentiert als Daniel Tyradellis: *Freundschaft. Katalog anlässlich der Ausstellung „Freundschaft. Die Ausstellung über das, was uns verbindet“ des Deutschen Hygiene-Museums vom 18. April 2015 bis zum 1. November 2015*, Berlin 2015) oder eine im Berliner Museum für Kommunikation in der Zeit vom 27.9.2019 bis 9.8.2018 gezeigte Ausstellung mit dem Titel *Like you! Freundschaft digital & analog*, <https://www.freundschaft-ausstellung.de> (letzter Zugriff: 2.1.2021).

²⁵² Vgl. maßgeblich: Sabine Eickenrodt (Hg.): *Freundschaft im Gespräch. Querelles Jahrbuch für Frauenforschung*, Bd. 3, Stuttgart, Weimar 1998; Ferdinand van Ingen u. Christian Juranek (Hg.): *Ars et amicitia. Beiträge zum Thema Freundschaft in Geschichte, Kunst und Literatur. Festschrift für Martin Bircher zum 60. Geburtstag am 3. Juni 1998*, Amsterdam 1998; Ute Pott (Hg.): *Das Jahrhundert der Freundschaft*.

den philosophie- und literaturgeschichtlichen Kanon eines Nachdenkens über Freundschaft untersuchen, wobei die Werke Michel Montaignes, Friedrich Nietzsches, Jacques Derridas und Michel Foucaults besondere Aufmerksamkeit erfahren haben.²⁵³ Auch die Freundschaftskultur nach 1900 wurde verstärkt bearbeitet.²⁵⁴ Sind geschichtswissenschaftliche Ansätze bei der Erforschung von Freundschaft immer noch eher randständig vertreten,²⁵⁵ so hat sich in den Literatur- und Kulturwissenschaften ein an Breite stetig hinzugewinnendes Feld entwickelt, das den geschlechterpolitischen Aspekt²⁵⁶ von Freundschaft ebenso analysiert wie die lange vernachlässigte Periode des 19. Jahrhunderts.²⁵⁷ Hinzu treten neuerdings Untersuchungen zur Bedeutung von Freundschaft und Patronage in der Frühen

Johann Wilhelm Ludwig Gleim und seine Zeitgenossen, Göttingen 2004; Manger: *Rituale der Freundschaft*, a.a.O.; Natalie Binczek u. Georg Stanitzek (Hg.): *Strong ties, weak ties. Freundschaftssemantik und Netzwerktheorie*, Heidelberg 2010. – Ein immer wieder zitiertes, weil grundlegendes Werk ist die Studie von Wolfdietrich Rasch (*Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung*, a.a.O.), die jedoch aufgrund ihrer Nähe zur nationalsozialistischen Germanistik mit Vorsicht behandelt werden muss. Vgl. dazu Wolfgang Adam: *Wieder Gelesen: Wolfdietrich Rasch: Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts*, in: *Ars et Amicitia. Beiträge zum Thema Freundschaft in Geschichte, Kunst und Literatur*, hg. von Ferdinand van Ingen u. Christian Juranek, Amsterdam, Atlanta 1998, S. 41–56.

²⁵³ Vgl. die Bände: Ortega: *Michel Foucault. Rekonstruktion der Freundschaft*, a.a.O.; Kuisma Korhonen: *Textual Friendship. The Essay as Impossible Encounter*, New York 2006; Siegel: *Entfernte Freunde*, a.a.O.; Michael Baum: *Überleben in Freundschaft: Thomas Bernhard, Jacques Derrida*, Wien 2011; Tanja Zeeb: *Die Dynamik der Freundschaft. Eine philosophische Untersuchung der Konzeptionen Montaignes, La Rochefoucaults, Chamforts und Foucaults*, Göttingen 2011.

²⁵⁴ Vgl. etwa Elke-Vera Kotowski: *Feindliche Dioskuren. Theodor Lessing und Ludwig Klages. Das Scheitern einer Jugendfreundschaft*, Berlin 2000; Fabio A. Durão u. Dominic Williams (Hg.): *Modernist Group Dynamics. The Politics and Poetics of Friendship*, Newcastle 2008; Thomas Jung u. Stefan Müller-Dohm (Hg.): *Prekäre Freundschaften. Über geistige Nähe und Distanz*, München 2011; Erik Schilling: *Dialog der Dichter. Poetische Beziehungen in der Lyrik des 20. Jahrhunderts*, Bielefeld 2015.

²⁵⁵ Vgl. aber auch die wichtigen Beiträge von: Eva Labouvie (Hg.): *Schwestern und Freundinnen. Zur Kulturgeschichte weiblicher Kommunikation*, Köln, Weimar, Wien 2009, Barbara Caine: *Friendship. A History*, London, Oakville/CT 2009 sowie Philipp Lenhard (Hg.): *Lebensfreundschaften jüdischer Intellektueller im 20. Jahrhundert. Münchner Beiträge zur Jüdischen Geschichte und Kultur* 9 (2015), Nr. 2.

²⁵⁶ Kraß: *Ein Herz und eine Seele*, a.a.O. Widmet sich Kraß der homosexuellen Dimension von Freundschaft in der Geistesgeschichte, so lässt sich sein Buch als Gegenstück zu der bereits länger vorliegenden Studie Fadermans verstehen, die lesbischen Traditionen gewidmet ist (Lillian Faderman: *Köstlicher als die Liebe der Männer. Romantische Freundschaft und Liebe zwischen Frauen von der Renaissance bis heute*, Zürich 1990).

²⁵⁷ Andree Michaelis-König u. Erik Schilling (Hg.): *Poetik und Praxis der Freundschaft (1800–1933)*, Heidelberg 2019.

Neuzeit.²⁵⁸ Auch aus der christlichen Theologie²⁵⁹ und der neueren Kulturphilosophie²⁶⁰ stammen instruktive Beiträge, welche die kulturelle Bedeutung von Freundschaft umfassender untersuchen. Im Vergleich zu diesen Ansätzen zeichnen sich die neuesten Beiträge der Literaturwissenschaften durch ihren meist interdisziplinären und internationalen Zugriff aus.²⁶¹

Nach im engeren Sinne poetologischen Implikationen von Freundschaft fragen im Einzelnen die Bände von Katharina Münchberg und Christian Reidenbach²⁶² sowie von Kuisma Korhonen.²⁶³ Im Allgemeinen wird dabei der essayistische Charakter freundschaftlicher Zusammenarbeit herausgestellt.²⁶⁴ Dies hat gleichwohl auch dazu geführt, dass es an einer Methode zur systematischen Analyse von literarischer Freundschaftszusammenarbeit bislang mangelt. Gerade die methodischen Probleme, die hinsichtlich der Analyse der gemeinsamen Denk- und Schreibaarbeit innerhalb von Freundschaftsbeziehungen bestehen, hat die For-

²⁵⁸ Maßgeblich befördert wurde diese Forschungsrichtung durch das Freiburger Graduiertenkolleg 1288 *Freunde, Gönner, Getreue*, <https://www.grk-freundschaft.uni-freiburg.de/publish> (letzter Zugriff: 11.7.2021). Hier entstand u. a. der Band von, Christian Müller, Silke Edinger u. Cristian Alvarado Leyton (Hg.): *Nahbeziehungen zwischen Freundschaft und Patronage. Zur Politik und Typologie affektiver Vergemeinschaftung*, Göttingen 2017.

²⁵⁹ Vgl. v. a. Marco Hofheinz, Frank Mathwig u. Matthias Zeindler (Hg.): *Freundschaft. Zur Aktualität eines traditionsreichen Begriffs*, Zürich 2014 sowie Negel: *Freundschaft*, a.a.O. – Auch neuere Untersuchungen zu christlichen Denktraditionen der Liebe und der Nächstenliebe bereichern das Feld. Vgl. beispielsweise Edith Düsing u. Hans-Dieter Klein (Hg.): *Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst*, Würzburg 2009, sowie Alon Goshen-Gottstein (Hg.): *Friendship Across Religions: Theological Perspectives on Interreligious Friendship*, Lanham, MD 2015.

²⁶⁰ Vgl. Alexander Nehamas: *On Friendship*, New York 2016 sowie Neera Kapur Badhwar: *Friendship. A Philosophical Reader*, Ithaca, NY 2019.

²⁶¹ Vgl. die folgenden beiden Sammelbände, die sich durch die Breite der untersuchten Kulturbereiche auszeichnen: Rudolf Lütke (Hg.): *Eine sanfte Form von Liebe? Texte zum Begriff der Freundschaft*, Berlin 2015; Carla Risseuw u. Marlein van Raalte (Hg.): *Conceptualising Friendship in Time and Place*, Leiden, Boston 2017.

²⁶² Katharina Münchberg u. Christian Reidenbach, (Hg.): *Freundschaft. Theorien und Poetiken*, München 2012.

²⁶³ Korhonen: *Textual Friendship*, a.a.O.; vgl. in diesem Sinne auch den deutschsprachigen Beitrag: Kuisma Korhonen: *Textuelle Freundschaft. Platon, Montaigne, Augustinus, Derrida*, in: (Hg.): *Freundschaft. Theorien und Poetiken*, hg. von Katharina Münchberg u. Christian Reidenbach, München 2012, S. 117–136.

²⁶⁴ So die zentrale These bei Korhonen. Schon Bovenschen sprach von einem essayistischen „Schreiben in beweglichen Konstellationen“ als einer der Freundschaft verwandten Form (Bovenschen: *Die Bewegungen der Freundschaft*, a.a.O., S. 105). Dies propagiert auch der von Jung und Müller-Dohm herausgegebene Band, dessen Beiträge, um dies zu verdeutlichen, auf einen wissenschaftlichen Fußnotenapparat gleich ganz verzichten (Jung/Müller-Dohm: *Prekäre Freundschaften*, a.a.O.).

schung bislang kaum adressiert. Solche Probleme entstehen einerseits aufgrund des Umfangs des zu analysierenden Materials, sobald nicht nur Korrespondenzen, sondern ganze Werkzusammenhänge der einzelnen Freunde und Freundinnen herangezogen werden. Darüber hinaus muss ein auch methodisch stimmiger Weg gefunden werden, der es erlaubt, produktionsästhetische, sozialgeschichtliche und werkästhetische Aspekte analytisch zusammenzuführen. Entsprechend betritt die vorliegende Studie in dieser Hinsicht Neuland.

Auch die Bedeutung von Freundschaft für das Judentum wurde – abgesehen von einigen wenigen Beiträgen, in denen diese Frage kontrovers diskutiert wird²⁶⁵ – nur wenig erforscht. Ein Grund hierfür ist die dominante christliche Umprägung von Freundschaft noch in der Frühen Neuzeit. Dagegen ist die Bedeutung, die Freundschaft etwa in den Werken von Maimonides und Spinoza einnimmt,²⁶⁶ bislang ebenso wenig erforscht worden wie die Ansätze und Praktiken der Adaption christlicher und griechischer Freundschaftskonzepte durch jüdische Intellektuelle.

Dass Freundschaft einen politischen Stellenwert einnimmt, ist hingegen spätestens seit der großen Arbeit Jacques Derridas ein Aspekt der Forschung.²⁶⁷ Allerdings thematisieren die wenigsten Arbeiten Freundschaft mit einem direkten Bezug auf jüdische Lebenswelten oder das jüdisch-nichtjüdische Verhältnis. Stattdessen erschöpft sich der größte Teil der Forschung hierzu in einer entweder affirmativen oder kritischen Auseinandersetzung mit dem oben diskutierten Diktum Gershom Scholems. Tatsächlich teilt sich die Forschung hier im Großen und

²⁶⁵ Lenhard sieht nur eine geringe Relevanz im jüdischen Traditionsbestand. Vgl. Philipp Lenhard: *Freundschaft in der jüdischen Tradition – ein Streifzug von der Bibel bis ins 20. Jahrhundert*, in: Gisela Dachs (Hg.): *Freundschaften, Feindschaften. Essays* (Jüdischer Almanach des Leo Baeck Institute), Berlin 2020, S. 13–25. Demgegenüber bietet Olyan eine ausführliche Würdigung der Relevanz von Freundschaft in der hebräischen Bibel: vgl. Saul M. Olyan: *Friendship in the Hebrew Bible*, New Haven, London 2017. Ähnlich schon Catherine Heszer: *Rabbis and Other Friends: Friendship in the Talmud Yerushalmi and in Graeco-Roman Literature*, in: *The Talmud Yerushalmi and in Graeco-Roman Literature II*, hg. von Peter Schäfer u. Catherine Heszer Tübingen 2000, S. 189–254. Vgl. neuerdings Lawrence Fine (Hg.): *Friendship in Jewish History, Religion, and Culture*, University Park/PA 2021.

²⁶⁶ Vgl. dazu aber neuerdings Hava Tirosh-Samuelson: *The Limits and Possibilities of Jewish Philosophy*, in: *Friendship in Jewish History, Religion, and Culture*, hg. von Lawrence Fine University Park/PA 2021, S. 55–75, bes. S. 63 ff.

²⁶⁷ Derrida: *Politik der Freundschaft*, a.a.O. Daran anschließend Fennel: *Politics of Friendship*, a.a.O.; Müller, Edinger u. Leyton: *Nahbeziehungen zwischen Freundschaft und Patronage*, a.a.O.; Judith Gurr: *Freundschaft und politische Macht. Freunde, Gönner, Getreue Margaret Thatchers und Tony Blairs*, Göttingen 2011. Vgl. auch Zeeb: *Die Dynamik der Freundschaft*, a.a.O., S. 22. – Auf die „politische Klugheit“, wie sie das 18. Jahrhundert verhandelte (vgl. Wolfram Mauser: *Geselligkeit. Zu Chance und Scheitern einer sozialetischen Utopie um 1750*, in: *Entwicklungsschwellen im 18. Jahrhundert*, hg. von Karl Eibl Hamburg 1990, S. 5–36), ist weiter unten zurückzukommen.

Ganzen in zwei einander gegenüberstehende Lager, von denen das eine Scholems Diktum grundlegend folgt, während das andere ihm widerspricht und – obgleich oft in einer irritierend unkritischen Weise – bestrebt ist, eine Geschichte aufzuarbeiten, die durch Scholems Tabu verdeckt worden sei.²⁶⁸

Gut anknüpfen lässt sich dagegen an die umfassend dokumentierte Debatte um die Bedeutung einer politischen Öffentlichkeit im bürgerlichen Milieu der Aufklärung,²⁶⁹ wenngleich in dieser Debatte die Beteiligung jüdischer Intellektueller zu meist zu kurz kommt.²⁷⁰ Fruchtbare Einsichten finden sich auch in den Untersuchungen zu einzelnen Konstellationen oder Milieus der Freundschaft – etwa zur Stellung von Juden und Jüdinnen im George-Kreis²⁷¹ oder anderen als den hier

²⁶⁸ Zu den wichtigsten Beiträgen der ersten Forschungsrichtung zählen: Ritchie Robertson: *The Jewish Question. in German Literature, 1749–1939: Emancipation and Its Discontents*, Oxford, New York 1999; Traverso: *The Jews and Germany*; Jeffrey S. Librett: *The Rhetoric of Cultural Dialogue. Jews and Germans from Moses Mendelssohn to Richard Wagner and Beyond*, Stanford, CA 2000. Dagegen richten sich u. a.: Peter Gay: *Freud, Jews and Other Germans. Masters and Victims in Modern Culture*, New York 1978; Klaus L. Berghahn (Hg.): *The German-Jewish Dialogue Reconsidered. A Symposium in Honor of George L. Mosse*, New York, Washington, D.C. u. a. 1996; Julius H. Schoeps: *Deutsch-jüdische Symbiose oder Die missglückte Emanzipation*, Darmstadt 1996; Voigts: *Die deutsch-jüdische Symbiose*, a.a.O. – Neuere Beiträge versuchen das Thema zumeist begrifflich zu entschärfen, indem sie die Begriffe ‚Symbiose‘ oder ‚Dialog‘ vermeiden, lassen sich aber im Grunde immer noch diesem Spektrum zuordnen. Vgl. etwa Elon: *Zu einer anderen Zeit*, a.a.O., oder, Steven E. Aschheim u. Vivian Liska (Hg.): *The German-Jewish Experience Revisited*, Berlin 2015.

²⁶⁹ Reinhart Koselleck: *Kritik und Krisis. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/M. 2017; Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, a.a.O.; Gerhart von Graevenitz: *Innerlichkeit und Öffentlichkeit. Aspekte deutscher „bürgerlicher“ Literatur im frühen 18. Jahrhundert*, in: *DVJS* 49 (1975), S. 1–82; Bosse: *Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert*, a.a.O.; Heinrich Bosse: *Die gelehrte Republik*, in: *„Öffentlichkeit“ im 18. Jahrhundert*, hg. von Hans-Wolf Jäger, Göttingen 1997, S. 51–76; Ursula Goldenbaum: *Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1687–1796. Mit Beiträgen von Frank Grunert, Peter Weber, Gerda Heinrich, Brigitte Erker und Winfried Siebers*, Berlin 2004.

²⁷⁰ Ausnahmen hierzu sind einige Beiträge zu Moses Mendelssohn von Ursula Goldenbaum (vgl. etwa Ursula Goldenbaum: *Moses Mendelssohn in der frühen öffentlichen Debatte um Rousseau's Abhandlung über die Entstehung der Ungleichheit*, in: *Berliner Aufklärung. Kulturwissenschaftliche Studien*, Bd. 4, hg. von Ursula Goldenbaum u. Alexander Kosenina Hannover 2011, S. 19–48) und Klaus Berghahn (vgl. Berghahn: *On Friendship*, S. 10ff.; auch Cord-Friedrich Berghahn: *Das Wagnis der Freundschaft. Nicolai, Lessing und Mendelssohn in Berlin*, in: *Friedrich Nicolai (1733–1811)*, hg. von Stefanie Stockhorst, Knut Kiesant u. Hans-Gert Roloff, Berlin 2011, S. 271–284).

²⁷¹ Carola Groppe: *„Das Wunder der Verwandlung“. Die jüdischen Mitglieder im George-Kreis zwischen Jahrhundertwende, Nationalsozialismus und Exil*, in: *Exul Poeta. Leben und Werk Karl Wolfskehl im italienischen und neuseeländischen Exil 1933–1948*, hg. von Friedrich Voit u. August Obermayer, Dunedin 1999, S. 7–46.