

HANS KRUSCHWITZ

»Diese Woche habe ich erfunden,  
was ein Paradox ist«

Rahel als Jüdin und Fichtianerin

I.

Am 9. Juli 1832 schreibt Rahel an ihren Bruder Ludwig Robert nach Baden-Baden. Sie weiß noch nicht, dass er dort vor vier Tagen gestorben ist, und das ist in gewisser Hinsicht ein Glücksfall, denn wüsste sie es, würde der einzige Brief, in dem sie ihn als ihren »Religionsbruder« anspricht,<sup>1</sup> gewiss ungeschrieben bleiben. Sie würde das Wort, das sie so treffend findet, dann wohl auch nicht abwandeln und wiederholen. So aber nennt sie ihre schon lange zum Katholizismus konvertierte Freundin Mariane Saaling in einem der folgenden Briefe ihre »Religionsschwester« (BdA 5, S. 510) und den seit 1819 evangelischen Ludwig noch zweimal ihren »Religionsbruder« (ebd., S. 512 f.). Im Kontext der Worte, die Karl August Varnhagen von Rahels eigenem Kranken- und Totenbett überliefert, kann das wie eine Rückbesinnung auf die gemeinsame jüdische Herkunft erscheinen. Denn dort sagt sie:

Welche Geschichte! [...] eine aus Ägypten und Palästina Geflüchtete bin ich hier, und finde Hülfe, Liebe und Pflege von euch! Dir, lieber August, war ich zugesandt, durch diese Führung Gottes, und du mir! Mit erhabenem Entzücken denk' ich an diesen meinen Ursprung und diesen ganzen Zusammenhang des Geschickes, durch welches die ältesten Erinnerungen des Menschengeschlechts mit der neuesten Lage der Dinge, die weitesten Zeit- und Raumfernen verbunden sind. Was so lange Zeit meines Lebens mir die größte Schmach, das

<sup>1</sup> Rahel Levin Varnhagen, Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde, hrsg. von Barbara Hahn, 6 Bde., Göttingen 2011, hier: Bd. 5, S. 509. Alle weiteren Zitate aus dieser Ausgabe werden mit der Sigle *BdA* und Angabe von Band- und Seitenzahl direkt im Text nachgewiesen.

herbste Leid und Unglück war, eine Jüdin geboren zu sein, um keinen Preis möcht' ich das jetzt missen. (BdA 6, S. 118f.)

Liest man Ludwigs letzten Brief an Rahel, ergibt sich indes ein anderes Bild. Denn von »religiösen Überzeugungen« spricht Ludwig in diesem Brief allein in Hinsicht auf die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und den Saint-Simonismus. Er führt Rahel gegenüber aus, dass Fichte und die Saint-Simonisten beide eine vollkommeneren Welt, eine bessere Zukunft, antizipierten, nur wie »die praktische Brücke« von der Gegenwart in die Zukunft »gebaut werden müsste, das wissen sie nicht anzugeben.«<sup>2</sup> Betrüb ist er darum aber nicht, denn dass diese Zukunft kommen wird, »[e]in neuer Staat, eine neue Alles umfassende Kirche, eine neue Kunst«, dessen ist Ludwig gewiss: »Es kann noch hundert Jahre dauern [...]; aber daß es dahin kommen wird[,] gehört zu meinen religiösen Überzeugungen.« Folgt man also einer falschen Fährte, wenn man Rahels (wiederholte) Rede vom »Religionsbruder« als eine Rückbesinnung aufs Judentum versteht?

Obwohl Rahel kein allzu strenger Kopf ist, eine begrifflich gefestigte Sprache daher nicht unbedingt zu erwarten, scheint gerade diese Annahme nicht belastbar zu sein, denn eine Identifizierung von Religion und Philosophie lehnt Rahel im Umkreis des besprochenen Briefs ausdrücklich ab. Am 8. Februar 1832 urteilt sie mit Bestimmtheit, dass der von Ludwig gepriesene Saint-Simonismus zu unrecht den Rang einer Religion beanspruche, denn Religion könne »nicht deduziert werden; (sie muß offenbart als Gebot werden: oder bewiesen durch Wunder [...]); sonst ist sie eine Lehre der vorhandenen Vernunft angereicht« (BdA 5, S. 478). Und am Tag von Ludwigs Tod, am 5. Juni 1832, bekräftigt sie dieses Urteil in einem Brief an Heinrich Heine, dem sie schreibt:

Schade! daß uns nicht eine halbe Stunde mündlichen Gesprächs über den Saint-Simonism geschenkt ist. Mich dünkt, wir sind über manches davon nicht Einer Meinung. Er [...] hat [...] die wahren Fragen in Reihe und Glied gestellt: viele, wichtige beantwortet: die Religionsfrage mir nicht zur Genüge, und hierüber müßten wir streiten, sprechen. (Ebd., S. 495)

2 Rahel Levin Varnhagen, Briefwechsel mit Ludwig Robert, hrsg. von Consolina Vigliero, München 2001, S. 583.

Wenn Rahel mit Religion jedoch etwas meint, das als Gebot offenbart oder durch Wunder bewiesen werden muss, würde ihre Rede vom »Religionsbruder« bedeuten, dass sie Ludwig – genauso wie sich selbst – als Jude oder Christ bzw. als jüdischen oder christlichen Fichtianer versteht. Möchte die Annahme einer dezidiert jüdischen Begeisterung für den Philosophen auch nicht naheliegen, da Fichte sich durchweg als Antijudaist zu erkennen gibt,<sup>3</sup> eine dezidiert christliche liegt wohl noch ferner, denn wie soll Rahel, die während ihres ganzen Lebens mit antijüdischen Vorurteilen konfrontiert und so gezwungen wird, sich nolens volens als Jüdin zu begreifen,<sup>4</sup> ein inneres Nahverhältnis zum Christentum ausbilden? Sie mag ihr Judentum als »persönliches Unglück« betrachten,<sup>5</sup> sie mag sich der traditionell geliebten Verwandten in Breslau schämen,<sup>6</sup> deren Lebensart der des »modernen [...] Berliner jüdischen Bürgertums« so gar nicht entspricht,<sup>7</sup> und sie mag im Nachgang zu mancher Kränkung meinen, dass »[d]er Jude« in ihr »ausgerottet werden« müsse (BdA 1, S. 436), – entscheidend ist, dass das christliche Umfeld sie verlässlich zurückstößt. Die Konfrontation sorgt dafür, dass Rahel dem christlichen Glauben gegenüber kritisch bleibt. Gegen Ende 1804 notiert sie: »Die *neue* Religion ist [...] würdig und schön in den Herzen, [...] aber angewandt auf Staat und Leben verkehrt und Jahrtausende hemmend«, denn sie ist »in ihren Wirkungen widersprechend: [...] das Leben quillt [...] hervor, und sie strebt Tod-erzielend nach dem Himmel.« (Ebd., S. 373) Zudem misstraut Rahel den sozialen Zurschaustellungen christlicher Religiosität. 1806 etwa, anlässlich des großen Erfolgs von Zacharias Werners religiösem Stück ›Martin Luther oder Die Weihe der Kraft‹, dessen Stoffwahl ihr im Vergleich mit Friedrich Schillers ›Jungfrau von Orleans‹ glücklich erscheint, raunt sie Ludwig vielbedeutend zu: »über Christenheit und Religion weiß ich [...] manches; und in wie fern sie auftreten kann« (ebd., S. 430). Denn Werners Luther »ruht in seiner Kraft und Zu-

3 Siehe dazu Walter Grab, Fichtes Judenfeindschaft, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 44 (1992), S. 70–75.

4 Vgl. Hannah Arendt, Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, München 192014, S. 23 f.

5 Ebd., S. 20.

6 Vgl. ebd., S. 226 f.

7 Carola Stern, Der Text meines Herzens. Das Leben der Rahel Varnhagen, Reinbek 1994, S. 21.

versicht«, <sup>8</sup> während Schillers Jungfrau eine religiöse Furie ist. Anlässlich der Hep-Hep-Unruhen dreizehn Jahre später löst sie den so beschriebenen Gegensatz in den Zurschaustellungsformen des Religiösen in Klartext auf und interpretiert die Pogrome als Folge einer falschen, nämlich »aggressiven« Religiosität: »Das kommt von dem Prahlen mit Religiosität. Judensturm, ist der *erste* thätige Effekt davon! Sie werden sich erinnern, wie uns *diese* neumodische Maske empörte: vor ihrer Wirkung. [...] Nur in Berlin haben Prediger dagegen auf der Kanzel gesprochen.« (BdA 4, S. 174) Als ihre jüdische Freundin Ernestine Goldstücker konvertiert, hält Rahel es deshalb für angemessen, sie zu warnen, mit dem Christentum nicht auch den christlichen Judenhas anzunehmen: »Sie werden [...] in das einzige Schlechte, welches dieses Bekenntniß nach sich führen könnte, in den neuern Judenhaß, nicht miteinstimmen; und [...] den unseligen Überbleibseln [...] einer großen [...] und weit in Gotterkenntniß vorgeschrittenen Nation, beistehen« (ebd., S. 47).

Hannah Arendt hat diese Zeilen vor allem als Zeichen für Rahels Scheitern gelesen. Sie argumentiert, dass Rahels lebenslanger Kampf um Anerkennung in dem Moment zuschanden wurde, als sie erkennen musste, dass sie nur um den Preis der totalen Selbstaufgabe möglich war. »In einer im großen Ganzen judenfeindlichen Gesellschaft [...] kann man sich nur assimilieren, wenn man sich an den Antisemitismus assimiliert.«<sup>9</sup> Diesen Schritt wollte Rahel nicht gehen, das hat Arendt richtig gesehen. Ihre Vermutung, dass Rahel erst jetzt, um 1818/19, ein etwas besseres Verhältnis zum Judentum ausbildet, ist dagegen in Frage zu stellen. Eher scheint sie bereits um 1804/05 aufzuhören, in ihrer »falschen Geburt« nur ein Unglück zu sehen (BdA 2, S. 134). Ein Indiz dafür ist der Traum, den Rahel im Juli 1812 als ersten ihrer berühmten »fünf Träume« im Tagebuch notiert (ebd., S. 419–422). Sie träumt darin von einer Gesellschaft, deren Mitglieder sie nicht erreicht, obwohl sie »alle kannte, zu ihnen gehörte, und zu ihnen hin sollte« (ebd., S. 420).

8 Hartmut Laufhütte, Martin Luther in der deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Luther-Bilder im 20. Jahrhundert. Symposium an der Freien Universität Amsterdam, in Verbindung von Cornelius Augustin und Ulrich Gäbler, hrsg. von Ferdinand van Ingen und Gerd Labrousse, Amsterdam 1984, S. 27–57, hier: S. 37.

9 Arendt, Rahel Varnhagen (Anm. 4), S. 234.

Der Grund für ihr Scheitern bleibt zunächst unklar, es hindert sie irgendein »Unvermögen, eine Lähmung, die in der Luft der Zimmer und in der Erhellung« zu liegen scheint, dann wird allerdings noch ein weiterer, verständlicherer Grund genannt, denn immer, »wenn [sie] noch sechs bis acht Zimmer« von der Gesellschaft entfernt ist, »stellte sich ein Thier in dem Zimmer ein«, in dem sie sich befindet, und dieses Tier versucht, sie von der Gesellschaft abzuhalten. Es begleitet sie zwar treu, aber »[n]icht selten auf die sonderbarste Weise; die Pfoten nämlich bis zum zweiten Gelenk unter den Dielen« (ebd.). Es sträubt sich also. Äußerlich besitzt das merkwürdige Tier, das »ein tiefes vielbedeutendes Geheimniß zu verschweigen« scheint, die Gestalt eines Schafs oder einer Ziege. Sein Haar ist »rein und weiß wie unbetasteter Schnee; [...] bei der Schnauze [allerdings mehr; hk] röthlich wie der reinlichste, reizendste Marmor, Aurorfarbe, die Pfoten ebenso« (ebd.).

Rahel träumt diesen Traum nach eigenen Angaben regelmäßig bis 1802, also bis zum Bruch mit Karl Graf Finck von Finckenstein, dann lange Zeit nicht mehr, aber verändert doch noch einmal, nämlich irgendwann um den Jahreswechsel von 1804/05. Anders ist ihre gleich zu zitierende, zurückschauende Bemerkung über den Zusammenhang des Traums auch mit dem Bruch ihrer Beziehung zu Don Rafael d'Urquijo kaum zu verstehen. Als sie den Traum zum letzten Mal träumt, fehlt das Tier plötzlich. Rahel sucht deshalb nach ihm. Sie tritt auf die Terrasse des Schlosses, in dem die Gesellschaft sich befindet, und entdeckt das Tier im Garten »dicht an einem großen Baumstamm, halb auf seiner starken Wurzel, [...] mit verstecktem Kopf, auf dem Bauch schlafend liegen: [...] ganz schwarz mit borstigem Haar«. Rahel geht zu ihm und versucht, es zu wecken. Da sie das Tier allerdings anstößt, »schlägt es [...] um, fällt auseinander, und liegt platt da als Fell; die rauche Seite auf der Erde, trocken und rein.« Rahels abschließende Selbstdeutung des Traums lautet:

In dieser Zeit kannte ich Finckenstein, der sehr ziegenblond war. Nachher Urquijo, der braun war, spanisch braun, fast schwarz; wenn ich den Traum deuten soll, was ich zur Zeit nicht that: so war der borstig gegen mich, und ich fand kein Herz. (BdA 2, S. 422)

Diese Deutung ist mehr als ungereimt. Das Bild von der Gesellschaft, in die Rahel vordringen möchte, ist allzu verständlich, aber wie soll das Tier, das sie am Vordringen hindert, mit Finckenstein und/oder Urquijo

identifiziert werden? Sie wären doch eher mit der Gesellschaft in eins zu setzen, die erobert werden soll. Man könnte Rahels Deutung vielleicht akzeptieren, wenn nicht von Finckenstein und Urquijo, sondern von Alexander von der Marwitz die Rede wäre, mit dem sie den Gedanken der Weltflucht wirklich kultiviert,<sup>10</sup> – aber Finckenstein und/oder Urquijo mit einem Wesen zu identifizieren, das schon aufgrund seiner Gestalt nicht von der Gesellschaft akzeptiert werden kann, dem man keine »Liebkosungen erzeigen« kann (ebd., S. 421), ohne öffentlichen Anstoß zu erregen, ist abwegig.

Einleuchtender wäre es, man würde das Tier als Sinnbild dessen ansehen, was sie aufgeben muss, um in die Gesellschaft vorzudringen, nämlich als Sinnbild ihres Judentums. Dass das Tier als Schaf oder Ziege erscheint, in Gestalt bevorzugter *Opfertiere* auftritt, wäre dann unmittelbar einleuchtend; sein rötlich-blondes Haar könnte zudem als Verweis auf König David gelesen werden, den vielfach »liebenden Lieb-ling« (ebd.), der ebenfalls rötlich-blondes Haar besessen haben soll (1 Sam 16,12).<sup>11</sup> Sogar die spätere Verwandlung des rötlich-blonden in ein schwarzes Tier bekäme Sinn. Denn im Hohelied Salomons, das seit alters her als »Ausmalung der israelitischen Geschichte« verstanden worden ist, »in welcher der liebende König Gott, die Geliebte Israel ist«,<sup>12</sup> wird das wallende Haar der Geliebten, also von Israel, mit dem Haar von schwarzen Ziegen verglichen, die das Gebirge Gilead herunter-springen. (Hld 4,1) Der Farbwechsel des Tiers entspräche dann seinem Rollentausch: Vom Liebenden, der Rahels Nähe sucht, verwandelt es sich in etwas, das selbst geliebt und gesucht wird. Gefunden wird es freilich zu spät. Denn Rahel tritt zu ihm, als es bereits ausgehöhlt und gestorben ist. Es ruht »trocken und rein«, möglicherweise eine Anspielung darauf, nicht mit Taufwasser in Berührung gekommen zu sein, an »einem großen Baumstamm, halb auf seiner starken Wurzel«, womit typisch genealogische Motive aufgerufen werden, und zwar solche, die

10 Vgl. Andree Michaelis, Rahel Robert und Alexander von der Marwitz. Briefspuren der Freundschaft, in: Begegnungen mit Rahel Levin, hrsg. von Barbara Hahn, Göttingen 2015, S. 71–90, hier: S. 80–86.

11 Maßgeblich ist, sofern nicht anders angegeben, nicht der Text der Lutherbibel, sondern der Text von wortgetreueren Übersetzungen, nämlich entweder der Text der »Elberfelder Bibel« oder der Text der »Neuen evangelistischen Übersetzung«.

12 Leopold Zunz, Israel's gottesdienstliche Poesie. Vortrag. Gehalten am 11. Januar 1870, Berlin 1870, S. 11.

von einem gewissen »Geburtsstolz«<sup>13</sup> der Träumerin zeugen, auch wenn Rahel am Ende bekennt: »Der Traum schwindet; und nie hab' ich wieder von dem schwarzen noch dem weißen Thier geträumt.« (BdA 2, S. 422)

Vom Tod des Tiers träumt Rahel, wie gesagt, gegen Ende ihrer Beziehung mit Urquijo. Den letzten Brief an ihn, den das ›Buch des Andenkens‹ mitteilt, schreibt sie am 13. August 1804. Das nächste Dokument, das Karl August Varnhagen in das ›Buch des Andenkens‹ aufgenommen hat, datiert vom 12. Dezember. Es ist der oben schon zitierte Tagebucheintrag, in dem Rahel der christlichen Religion bescheinigt, sie sei »würdig und schön in den Herzen, [...] aber angewandt auf Staat und Leben verkehrt und Jahrtausende hemmend« (BdA 1, S. 373). Man könnte mit Vorsicht also von einer Häufung religiöser Reflexionen zum Ende des Jahres 1804 sprechen.

Gegen die Annahme eines zunehmend selbstbewussteren Bezugs aufs Judentum ab 1804/05 sprechen allein ihre relativ deutlichen Äußerungen des Jahrs 1806, das Jahr der berühmt-berüchtigten ›Egloffsteinschen Beleidigung‹, über die noch zu sprechen sein wird. Jetzt fallen Bemerkungen wie die bereits zitierte gegenüber ihrem Bruder Ludwig, dem sie schreibt, dass »[d]er Jude [...] aus uns ausgerottet werden« muss (BdA 1, S. 436), oder die gegenüber ihrem Schwager Carel Asser, dem sie anlässlich ihres Nachdenkens über seine berufliche Zukunft schreibt:

Es ist mir in der Seele lieb, wenn du etwas Gutes für die holländischen Juden bewirken kannst [...]. Nur wünsche ich, du möchtest ihnen und dir zugleich dienen können: bis jetzt gelang dies noch mit dieser zerrissenen, verwahrlosten, und noch mehr als alles dies verdient verachteten Nation nicht! (Ebd., S. 446)

Dass Rahel sich im gleichen Jahr ebenso engagiert wie erfolgreich dafür einsetzt, dass die Frau ihres jüdischen Bediensteten Feu, mit der er – unter Verletzung des 1750 erlassenen Generalreglements für die Juden in Preußen – zwei Kinder bekommen hat, nicht ausgewiesen wird,<sup>14</sup> hat ihre späteren Beurteiler nie erweichen können. Zu ätzend ist ihre Rede

13 Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, hrsg. von Klaus Briegleb, Bd. 6/1, München 1975, hier: S. 481 (›Geständnisse‹).

14 Vgl. BdA 1, S. 456 f. und Briefwechsel mit Ludwig Robert (Anm. 2), S. 88.

von der »verdient verachteten Nation«, als dass man irgendeine Bindung ans Judentum annehmen wollte. Allerdings erweist sich, dass ihre Absage an die »Nation« weder dem Volk noch der Religion der Juden gilt, denn ihre Verwendung des Begriffs ist traditionell. Eine »Nation« ist eine ethnische oder im weitesten Sinn ständische Gruppe,<sup>15</sup> die sich abschotten und dadurch der Gefahr aussetzen kann, als »Staat im Staate« angeklagt zu werden. Jacob Katz hat die Geschichte des Vorwurfs, der in diesem Sinn erhoben wurde, nachgezeichnet. Er traf unter anderem die Inquisition, die Hugenotten, die Jesuiten, die Freimaurer und – um 1800 als Geburtsstunde des modernen Nationalstaats – die Juden.<sup>16</sup> Wenn Rahel sich von der »Nation« der Juden distanziert, reagiert sie folglich auf diesen Vorwurf. Aber nicht, um sich vom Judentum zu distanzieren, sondern um die Juden gegen das aufkommende Phantasma vom (christlichen) Nationalstaat zu verteidigen, mit dem die Idee, eine Gruppe dürfe sich absondern, von einem Ausdruck des Hochmuts zur politischen Leitidee wird. Sie erkennt einfach in *allem*, auch dem jüdischen, Nationalismus ein Übel. Von ihrem Freund Georg Wilhelm Bokelmann fordert sie entsprechend, sich nie auf die Seite irgend einer bestimmten Nation zu schlagen: »Werden Sie sich nicht [...] an eine Lieblingsnation, Sprache, Witz gewöhnen, und Ihrem herrlichen einfachen Geiste Pforten versperren?« (BdA 1, S. 282) Ja, sie erwartet eine Zeit, »wo Nationalstolz eben so angesehen wird, wie Eigenliebe und andere Eitelkeit« (BdA 4, S. 181), und ist besorgt, weil Deutschland auf dem Weg zur Nation fortschreitet. Besser als die »verdient verachtete« jüdische Nation kann die deutsche nämlich nicht werden:

Daß ich mich fürchte, daß wir eine Nation werden, habe ich [...] schon lange geschrieben; und daß die vollkommenste, von dem größten Gesetzerfinder gemacht, wozu er Gott selbst gebrauchte, ein be-

15 Vgl. Jakob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 7, bearb. von Matthias Lexer, Leipzig 1889, Sp. 425 f., s. v. Nation. Wie weit die Verwendungsweise des Worts bei Rahel ist, zeigt auch ihr Brief an Regine Froberg vom 15. Februar 1807, in dem es heißt: »Daß in Europa Männer und Weiber zwei verschiedene Nationen sind, ist hart. Die einen sittlich; die andern nicht; das geht nimmermehr!« (BdA 1, S. 503)

16 Jacob Katz, *A State within a State. The History of an Anti-Semitic Slogan* (1969), in: ders., *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden. Ausgewählte Schriften*, Darmstadt 1982, S. 124–153.



schränkter *Gedanke* war, also *endlich* in der Idee, und ein Unglück wirken mußte: Moses war aber *so* groß, daß er in der Ausübung wieder unendlich war, und sein Gebäude den andern Nationen unmöglich zu zerstören war; weil er auch noch dabei göttliche, auf die *ganze* Menschheit sich beziehende Eingebungen hatte. (BdA 3, S. 116)

Wie konsequent Rahel den Begriff der »Nation« damit bei Juden und bei Deutschen, genauer: bei nationalistischen Deutschen, mit dem Gedanken der überheblichen Selbstabschließung in Zusammenhang bringt, offenbart sich auch, wenn sie die Nationenbildung an anderer Stelle als Versuch auffasst, sich und seinesgleichen als Aristokratie zu etablieren. Am Beispiel Christi erklärt Rahel da: »Als Christus für einen [...] Frevler [...] gehalten wurde, waren seine [...] Verfolger die [...] mit dem siegenden Volke Alliierten«, um die einstmals privilegierte Stellung der Juden gegenüber den Christen zu kennzeichnen und dann den Vorwurf, sich zu Unrecht in dieser Stellung eingerichtet zu haben, zugleich an die Reste der jüdischen »Nation« sowie an die nationalistischen Deutschen weiterzugeben: Die Juden »sind [...] heute [...] aller Schmach Ausgesetzte; und die Nachkommen der Anhänger Christi sind die siegenden Verächter geworden. Der Rest gläubiger Juden hält sich aber noch für Aristokraten [...]: auf diese Weise gehen die Juden als warnendes Beispiel [für die Deutschen; hk] umher.« (BdA 5, S. 413) Man kann ihre Ablehnung aller ›Nationenbildung‹ mithin als Ablehnung des Adelsunwesens deuten, – was im Kontext der deutschen Publizistik relativ eindeutig auf Fichtes ›Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution‹ (1793) verweist. Diese Schrift unternimmt als Untersuchung der »Rechtmässigkeit« der Französischen Revolution eine Analyse, welche Legitimation die Institutionen hatten, gegen die die Revolution sich richtete, insbesondere eine Analyse des Adels.<sup>17</sup> An den Anfang stellt sie die Frage, ob es eigentlich ›Staaten im Staat geben dürfe (SW 6, 148–154), was Fichte erstaunlicherweise bejaht. Es dürfe durchaus ›Staaten im Staate‹ geben, problematisch seien sie nur dort, wo ihr Interesse dem des Ge-

17 Johann Gottlieb Fichte, *Sämmtliche Werke / Nachgelassene Werke*, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, 8 bzw. 3 (= 11) Bde., Berlin 1845–46 bzw. Bonn 1834–35 (Nachdruck Berlin 1971), hier: Bd. 6, S. 37. Alle weiteren Zitate aus dieser Ausgabe werden mit der Sigle SW und einer Angabe von Band- und Seitenzahl direkt im Text nachgewiesen.

samtstaats zuwiderliefe, wie angeblich bei den Juden, deren Anhänglichkeit an die Idee, das ›auserwählte Volk‹ zu sein,<sup>18</sup> andere als gleichberechtigte Mitbürger des Staats ausschließe, und wie beim Erbadel, bei dem die Idee, das Vorrecht auf Staatsämter zu besitzen, mutatis mutandis das Gleiche leiste:

Ein solches Vorrecht macht den Adel nicht bloss zu einem Staate im Staate, der ein von den übrigen abgesondertes Interesse hat; es vernichtet sogar gänzlich die übrigen Volksklassen in der Reihe der Staatsbürger, hebt ihr Bürgerrecht auf, und verwandelt sie, insofern jene Staatsämter, die aus ihrer Mitte nicht besetzt werden können, Beziehung auf sie haben, in eigenwillig beherrschte Sklaven, – und was ist unrechtmässig, wenn dies es nicht ist? (SW 6, S. 235 f.)

Man muss Fichtes Ineinssetzung von Juden und Adligen hinsichtlich ihrer Gegnerschaft zum ohnehin abstrakten ›Interesse des Gesamtstaats‹ nicht diskutieren, um zu erkennen, dass Rahels Verurteilung der jüdischen »Nation« als »Aristokratie« der Versuch gewesen sein mag, das Judentum *mit* Fichte (dem Anti-Aristokraten) *gegen* Fichte (den Antijudaisten) zu verteidigen, ja, das Judentum insofern sogar zu ›fichtisieren‹, als sie es dort, wo es antinationalistisch ist, als Präfiguration seiner Philosophie aufzufassen scheint, – immerhin gibt es einen Brief, in dem sie Jüdisches und Fichtisches auf diese Weise miteinander verbindet, nämlich den Brief an Karl August Varnhagen vom 9. August 1817. Sie schreibt darin in Hinsicht auf ihr stetes Bedürfnis, (ganz unaristokratisch) »für die Menge, für's Ganze« zu wirken (BdA 3, S. 493): »An mir ist ein Gesetzgeber, ein Pestalozzi, ein Moses untergegangen« (ebd.) und setzt damit den jüdischen Religionsstifter in Beziehung zu dem Pädagogen, mit dem Fichte in den ›Reden an die deutsche Nation‹ (1807/08) das Erziehungsprogramm verknüpft (SW 7, S. 401), das Deutschland zum Motor seines geschichtsphilosophischen Heilsplans machen soll. Es ist kaum denkbar, dass Rahel, die mit dem Verfasser der ›Reden an die deutsche Nation‹ zur Zeit ihrer Entstehung privat verkehrt<sup>19</sup>

18 So argumentiert Fichte in der Schrift ›Die Republik der Deutschen, zu Anfang des zwei und zwanzigsten Jahrhunderts, unter ihrem fünften Reichsvogte‹ von 1807 (SW 7, S. 536).

19 Vgl. Hans-Joachim Becker, Fichtes Idee der Nation und das Judentum, Amsterdam und Atlanta 2000 (= Fichte-Studien-Supplementa 14), S. 160.

und seinen Reden selbst beiwohnt,<sup>20</sup> dieser Zusammenhang entgegen konnte. Stellt sie ihn aber bewusst her, dürfte ihm ein Gedanke entsprochen haben, wie zwischen dem Judentum und Fichtes Philosophie zu vermitteln wäre, und zwar um so mehr, als Rahels Fichterezeption unter dem Stern von David Veit, ihrem »erste[n] Berichterstatter von der zeitgenössischen Welt«,<sup>21</sup> und seiner Einlassung steht, Fichte sei ein »christlicher und jüdischer Kopf zugleich«.<sup>22</sup>

Die These ist also, dass Rahel spätestens ab 1804/05, gegen Ende ihres Verhältnisses zu Rafael d'Urquijo, ein zunehmend positives Verhältnis zu ihrer jüdischen Herkunft gewinnt und ihre abfälligen Äußerungen über die jüdische »Nation« im Nachraum der Debatte über die Französische Revolution zu verstehen sind. Sie zielen nicht darauf, das Judentum als Volk oder als Religion zu verwerfen, sondern es – mit Fichte gegen Fichte – als eingebildete Aristokratie zu verwerfen. Sie reagiert damit auf die gedankliche Verbindung von Juden mit der »feudalständischen Verfassung [...] des Ancien Régime«, die in der deutschen Publizistik vor allem Fichte etabliert, nach Micha Brumlik und Marco Puschner aber keineswegs singulär, sondern im ganzen europäischen Raum zu finden ist.<sup>23</sup> Die Verurteilung der »Nation« der Juden scheint – der Anrede des Bruders als »Religionsbruder« und der Insistenz auf dem Unterschied von Religion und Philosophie nach zu urteilen – dabei von dem Versuch flankiert zu werden, einen wie auch immer reflektierten »jüdischen« Anschluss an Fichte zu finden. Welche Möglichkeiten es dafür aus der Rückschau von heute gab, soll im folgenden anhand von drei Elementen seiner Philosophie plausibel gemacht werden, ohne dass damit als zweifelsfrei bewiesen angesehen werden soll, dass Rahel diese Elemente genau so rezipierte. Ihre schrift-

20 Vgl. Karl August Varnhagen von Ense, Denkwürdigkeiten des eignen Lebens, hrsg. von Konrad Feilchenfeldt, Bd. 1, Frankfurt am Main 1987, S. 498.

21 Arendt, Rahel Varnhagen (Anm. 4), S. 30.

22 Rahel Varnhagen, Gesammelte Werke, hrsg. von Konrad Feilchenfeldt, Uwe Schweikert und Rahel E. Steiner, 10 Bde., München 1983 (= Rahel-Bibliothek), hier: Bd. 7, S. 47 (Hervorhebung im Original).

23 Vgl. Micha Brumlik, Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum, München 2002, S. 79 und Marco Puschner, Antisemitismus im Kontext der Politischen Romantik. Konstruktionen des »Deutschen« und des »Jüdischen« bei Arnim, Brentano und Saul Ascher, Tübingen 2008 (= Conditio Judaica 72), S. 176.

lichen Einlassungen zu Fichte sind dafür zu unkonkret, allerdings lässt sich ein Netz von Indizien spannen. Die angesprochenen Elemente der Fichteschen Philosophie sind ihre universale Fortschrittsverheißung, ihr antinationalistischer Impuls und ihre Privilegierung des Mündlichen gegenüber dem Schriftlichen. Die Fortschrittsverheißung öffnet Fichtes Denken für das Messianische, und zwar nicht zuletzt für sozialistische Säkularisierungen des Messianischen, wie man sie später bei jüdischen Saint-Simonisten findet. Paola Ferruta hat im Anschluss an Michael Graetz und George Weill zu Recht davon gesprochen, dass viele jüdische Intellektuelle, »die sich der saint-simonistischen Bewegung anschlossen, [insofern] einen Prozess der ›Wiederaneignung‹ des jüdischen Erbes durchmachten,<sup>24</sup> als sie die saint-simonistische Lehre »des Fortschreitens, der Perfektibilität, der Ausbildung des Universums, zu immer mehr Verständniß, und Wohlstand im höchsten Sinne« (BdA 5, S. 492) religiös aufluden. Rahel, die sich leidenschaftlich zu Saint-Simon bekennt (ebd.) und dessen Lehre wie Heine vor allem als eine Lehre begrüßt, die mit der christlichen Jenseitsvorstellung bricht (BdA 4, S. 476; 5, S. 356), lehnt eine religiöse Aufladung des Saint-Simonismus zwar ab, sie nennt ihn eine »Amplifikation Fichtens« (BdA 5, S. 491), jedoch wohl nicht, um das Religiöse aus der politischen Debatte auszuschließen, sondern um es für providentielle Männer wie Moses zu retten. Man wird sehen wie. Der antinationalistische Impuls von Fichte, seine Vorstellung, dass Kosmopolitismus »der Wille sei, daß der Zweck des Daseins des Menschengeschlechtes im Menschengeschlechte wirklich erreicht werde« (SW 11, S. 228), Patriotismus hingegen »der Wille, daß dieser Zweck erreicht werde zu allererst in derjenigen Nation, deren Mitglieder wir selber sind, und daß von dieser aus der Erfolg sich verbreite über das ganze Geschlecht« (ebd., S. 228 f.), öffnet sein Denken für die Bedürfnisse eines in aller Welt verstreut lebenden, zum Kosmopolitismus daher verpflichteten Volks, von dem Moses Mendelssohn in ›Jerusalem‹ (1783) schreibt, er begreife es als »eine *priesterliche* Nation [...], die [...] immer auf gesunde unverfälschte Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften hinweise, solche unter Nationen gleichsam durch ihr blosses Daseyn, unaufhörlich

24 Paola Ferruta, *Die Saint-Simonisten und die Konstruktion des Weiblichen (1829–1845). Eine Verflechtungsgeschichte mit der Berliner Haskala*, Hildesheim 2014 (= Haskala 38), S. 126 f.

lehre«. <sup>25</sup> Fichtes Bevorzugung des Mündlichen schließlich, seine Auffassung, dass das Menschengeschlecht seinen Zweck nur in Gesellschaft, nur in Ausübung der »gesellschaftlichen Talente, *Empfänglichkeit* und *Mittheilungsfertigkeit*,« (SW 6, S. 330) erreichen könne, wobei »die mündliche Mittheilung [...] unendliche Vortheile vor der, durch den todten Buchstaben« besitze (SW 7, S. 90), öffnet sein Denken für eine Kultur, die ebenso zwischen schriftlicher und mündlicher Lehre unterscheidet und in der Privilegierung der mündlichen Lehre sogar einen entscheidenden Vorteil gegenüber dem Christentum erkennt. Auch dazu hat Moses Mendelssohn sich in ›Jerusalem‹ geäußert. Er schreibt dort:

Es war Anfangs ausdrücklich verboten, über die Gesetze mehr zu schreiben, als Gott der Nation durch Mosen hat verzeichnen lassen. »Was mündlich überliefert worden,« sagen die Rabbinen, »ist dir nicht erlaubt, niederzuschreiben.« Mit vielem Widerwillen entschlossen sich die Häupter der Synagoge in den folgenden Zeiten zu der [...] Erlaubnis, über die Gesetze schreiben zu dürfen. <sup>26</sup>

Und um sicherzustellen, dass die Bedeutung der mündlichen Lehre im Nachraum der Übertretung des Verbots, sie zu verschriftlichen, nicht etwa geringgeschätzt, sondern als weiterlebende, essentiell wichtige erkannt wird, setzt er hinzu:

Jedoch ist nur das Wesentlichste davon den Buchstaben anvertrauet worden; und auch diese niedergeschriebenen Gesetze sind, ohne die ungeschriebenen, mündlich überlieferten und durch mündlichen, lebendigen Unterricht fortzupflanzenden Erläuterungen, Einschränkungen und näheren Bestimmungen, größtentheils unverständlich, oder mußten es mit der Zeit werden; weil alle Worte und Schriftzeichen kein Menschenalter hindurch ihren Sinn unverändert behalten. <sup>27</sup>

25 Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften (Jubiläumsausgabe), Bd. 8: Schriften zum Judentum II, bearb. von Alexander Altmann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, S. 183.

26 Ebd., S. 169.

27 Ebd., S. 193.

## II.

Der heuristische Ausgangspunkt der folgenden Darstellung ist der Winter des Jahres 1804/05, in dem Rahel Fichte das erste Mal sicher sieht. Zufällig oder nicht ist es dieselbe Zeit, in der sie sich von Rafael d'Urquijo trennt, in der sie das letzte Mal von ›ihrem Tier‹ träumt und in ihrem Tagebuch notiert, das Christentum sei »würdig und schön in den Herzen, [...] aber angewandt auf Staat und Leben verkehrt und Jahrtausende hemmend«. Rahel hört Fichte in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, wo er »vom 4. November 1804 bis zum 17. März 1805«<sup>28</sup> über die ›Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters‹ spricht und einen dezidiert christlichen Heilsplan entwirft.<sup>29</sup> Das heißt: Er teilt den Geschichtslauf in fünf Stadien, in deren erstem die menschliche Vernunft nur »als dunkler Instinct« (SW 7, S. 9), also sich selbst unbewusst, und in deren letztem sie frei, also sich selbst bewusst, wirkt. Im letzten Stadium der Geschichte werden die »Vernunft und ihre Gesetze mit klarem Bewusstseyn begriffen« und »alle Verhältnisse der [menschlichen] Gattung nach jenen Gesetzen [...] gerichtet und geordnet« (ebd., S. 17). Wichtig ist dabei, dass die menschliche Vernunft keineswegs unabhängig vom Seienden gedacht wird, das sie erkennt. Fichte geht im Gegenteil davon aus, dass die menschliche Vernunft mit dem Seienden zusammenfällt, so dass der geschichtliche Prozess insgesamt als Prozess der Selbstbewusstwerdung des einzig und allein selbständig Seienden, das »alle Zungen Gott nennen« (ebd., S. 129) (und das Fichte als Einheit von Spinoza übernimmt),<sup>30</sup> im Menschen verstanden werden kann. Tatsächlich ist damit der christliche Kern von Fichtes Ge-

28 Peter Lothar Oesterreich, Kommentar, in: Johann Gottlieb Fichte, Schriften zur angewandten Philosophie, hrsg. von Peter Lothar Oesterreich, Frankfurt am Main 1997, S. 855–1008, hier: S. 942.

29 Am 10. Februar 1805 erkundigt sich Rahel nach dem Gesundheitszustand ihres Freundes Karl Gustav von Brinckmann: »Seit zwei Stunden seh' ich Sie [...] nicht mehr bei Fichte, und Frau von Berg sagt mir: Sie gingen nicht aus. Nun ist es Zeit zu fragen: wie befinden Sie sich?« (BdA 1, S. 374) Im Registerband des ›Buches des Andenkens‹ wird die damit angesprochene Vorlesung fälschlich mit der Vorlesung ›Anweisungen zum seligen Leben‹ identifiziert, die Fichte im Winter 1805/06 hielt. Tatsächlich muss es sich um die Vorlesung ›Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters‹ im Winter 1804/05 handeln.

30 Vgl. Birgit Sandkaulen, Spinoza zur Einführung. Fichtes Wissenschaftslehre von 1812, in: Fichte-Studien 30 (2006), S. 71–84.

sichtsphilosophie berührt. Denn um den Geschichtslauf so aufzufassen, muss Fichte Abstand von dem Gedanken nehmen, dass die menschliche Vernunft teilbar sei und die Menschen dauerhaft zu entgegengesetzten Ansichten führen könne. Insbesondere muss er ausschließen, dass die Vernunft bereits zu Beginn des Geschichtslaufs geteilt gewesen und alle Religionen, in denen die Vernunft »als dunkler Instinct« gewirkt hat, Ebenbürtigkeit beanspruchen dürfen. Er greift dazu auf das Johannesevangelium zurück, in dem er den Gedanken ausgesprochen findet, dass Gott mit der Vernunft identisch sei, die Vernunft also ebenso einzig und allein seiend wie Gott, und alle Schöpfungsmythen, die Gott und Vernunft als etwas voneinander Getrenntes betrachten, falsch seien, auch der des Alten Testaments:

Insbesondere ist, in Beziehung auf die Religionslehre, das Setzen einer Schöpfung das erste Kriterium der Falschheit; das Abläugnen einer solchen Schöpfung, falls eine solche durch vorhergegangene Religionslehre gesetzt seyn sollte, das erste Kriterium der Wahrheit dieser Religionslehre. Das Christentum, und insbesondere der gründliche Kenner desselben, von welchem wir hier sprechen, Johannes, befand sich in dem letzten Falle: die vorhandene jüdische Religion hatte eine solche Schöpfung gesetzt. (SW 5, S. 479)

Besonderen Wert legt Fichte auf den ersten Satz des Johannesevangeliums, der in der Lutherbibel lautet: »Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.« (Joh 1,1) Er kommentiert dazu: »Im Anfange war das *Wort*, der *Logos*, im Urtexte; was auch hätte übersetzt werden können[:] die Vernunft« (SW 5, S. 480), und urteilt: »[D]er reine Christ kennt gar keinen Bund noch Vermittlung mit Gott, sondern bloss das alte, ewige und unveränderliche Verhältniss, dass wir in ihm leben, weben und sind« (SW 7, S. 104). Das zur Grundlage postuliert Fichte einen fallenden und einen steigenden Teil des Geschichtslaufs. Vom ersten bis zum dritten Stadium versündigte sich, vom dritten bis zum fünften Stadium der Geschichte rechtfertigte sich die Menschheit. Der erste Teil, die Versündigung, werde von Versuchen geprägt, die Vernunft in den Formen »des dunklen Instincts« zur Autorität zu erheben, bis der gerechte Widerstand gegen solche (und alle) Autorität zur Auflösung des Glaubens an Wahrheit überhaupt führe und der »*Stand der vollendeten Sündhaftigkeit*« erreicht werde (ebd., S. 12). Im zweiten Teil der Geschichte, der zunehmenden Rechtfertigung, ge-

winne die Vernunft dagegen immer mehr den Charakter einer Wissenschaft, bis »die Menschheit mit sicherer und unfehlbarer Hand sich selber zum getroffenen Abdrucke der Vernunft aufbauet« (SW 6, S. 12) und so den Zweck ihres Erdenlebens erreiche, der für Fichte darin besteht, »dass sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einricht[et]« (SW 7, S. 7). Um dem Geschichtsprozess auch einen Motor zu geben, geht Fichte weiter davon aus, dass es ein seit jeher vernünftiges »Normalvolk« gegeben haben müsse, von dem die Vernunftkultur durch Zerstreung auf die anderen, noch unvernünftigen Völker übergegangen sei.<sup>31</sup> Er schreibt:

[A]us nichts wird nichts, und die Vernunftlosigkeit kann nie zur Vernunft kommen; wenigstens in Einem Punkte seines Daseyns muss das Menschengeschlecht in seiner allerältesten Gestalt [daher] rein vernünftig gewesen seyn, ohne alle Anstrengung oder Freiheit. [...] Wir werden von diesem Schlusse aus getrieben zur Annahme eines ursprünglichen Normalvolkes, das durch sein blosses Daseyn, ohne alle Wissenschaft oder Kunst, sich im Zustande der vollkommen Vernunftkultur befunden habe. Nichts aber verhindert zugleich anzunehmen, dass zu derselben Zeit [...] scheue und erdgeborene Wilde, ohne alle Bildung [...] gelebt haben [...]. (SW 7, S. 133)

Es leuchtet ein, dass Fichtes Mutmaßung, das Normalvolk habe »durch irgend ein Ereigniss aus seinem Wohnplatze vertrieben und derselbe ihm verschlossen werden« müssen, um über »die Sitze der Uncultur« verstreut zu werden (ebd., S. 134), ein Anknüpfungspunkt sein konnte, das Volk der Juden gegen Fichte zu verteidigen, und zwar um so leichter als Mendelssohn es als verstreut lebende »priesterliche Nation« bezeichnet hatte. Sollte der Glaube der Juden nach Fichte auch Irrglaube sein, ihre alttestamentliche Geschichte, die Fichte als »Mythe [...] über das Normalvolk« anerkennt (ebd., S. 137), war geeignet, ihnen einen bedeutenden Platz in seinem philosophischen Entwurf zu sichern, zumal das Geschichtliche um inhaltliche Elemente ergänzt wird. Das un-

31 Die Annahme eines vernünftigen »Normalvolks« als Ursprung der europäischen Kultur ist noch keine Eigenheit von Fichte, sondern – im Gegenteil – »an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert verbreitet[ ]«; Roberta Picardi, Geschichte und europäische Identität bei Fichte, in: Fichte-Studien 40 (2012), S. 123–147, hier: S. 129.



mittelbar Folgende beschränkt sich zunächst auf die ersten beiden der obengenannten Elemente, die Fortschrittsidee und den Antinationalismus, von denen man nicht nur sehen wird, dass sie miteinander verspannt sind, sondern auch, dass ihre Verspannung einen von Fichtes antijüdischen Topoi, nämlich den uralten vom »vernünftelnde[n] Rasonnement der Juden« (ebd., S. 100), in sein genaues Gegenteil verkehrt: in einen Anknüpfungspunkt für Juden. Dafür ist nachzuvollziehen, welchen Sprung die Idee von der einigen Vernunft in Fichtes geschichtsphilosophischem Entwurf macht.

Obwohl die Mischung des »Normalvolks« mit anderen Völkern deren allmähliche Hebung bewirkt, ist die erste Hälfte des Geschichtslaufs für Fichte vor allem eine Verfallsgeschichte. Nach seinem Dafürhalten kommt es durch die Völkermischung nämlich zu einem Prozess, in dem sich manche Abkömmlinge des »Normalvolks« »Einfluss und mächtige Wirksamkeit« bei anderen Völkern verschaffen (ebd., S. 172), sich also als Herrschaftskaste oder Aristokratie durchsetzen. Er beschreibt diesen Prozess als einen, in dem »Freie dem Willen anderer Freie[r] [...] unterworfen w[e]rden« (ebd.) und an dessen Ende das gerechte Aufbegehren der erst unterworfenen und dann »sorgfältig unterrichtet[en] und ausgebildet[en]« Völker gegen die Suprematie des »Normalvolks« steht. Er lokalisiert das Ende des Prozesses selbstverständlich in Europa, dem dadurch besondere Bedeutung zuwächst:

Die freien Untertanen [...] liessen sich ohne Zweifel nicht alle Forderungen und Einrichtungen ihres Regenten blindlings gefallen, sondern sie wollten selbst einsehen, wie diese zum allgemeinen Wohl abzweckten [...]. Und aus diesen Umständen entwickelte sich denn zuerst der scharfe Sinn für Recht: – unseres Erachtens der wahre Charakterzug der europäischen Völkerschaften[.] (Ebd., S. 177)

Das gerechte Aufbegehren der mündig werdenden Völker markiert für Fichte eine geschichtliche Schwelle, die – richtig überschritten – leicht zur Vollendung des Zwecks des menschlichen Erdendaseins hätte führen können. Er lässt das Erreichen dieser Schwelle absichtsvoll mit dem Sieg des Christentums auf dem Territorium des Römischen Reichs zusammenfallen, dessen Lehre für ihn darin besteht, dass alles, »was Mensch ist, [...] im Wesen durchaus Eins« ist, und für dessen erste Forderung an den Staat er hält, sich für die rechtliche Realisierung »der persönlichen sowie der bürgerlichen Freiheit aller« (ebd., S. 188 f.), das

heißt im Idealfall für seine Selbstabschaffung, zu verwenden, nämlich dann, wenn es ihm gelingt, seine Bürger so zu erziehen, dass sie, um frei und gerecht zu sein, nur ihrer eigenen Einsicht folgen müssen. So kommt es aber nicht! Denn der Sieg der christlichen Lehre fällt »zufällig« in eine Zeit, in der eine unselige »Scheu vor der Gottheit« und ein »Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit« herrscht (SW 7, S. 190). Beide drängen den Menschen dazu, Religion fälschlich als Instrument zu begreifen, um sich mit einem Gott zu versöhnen, der als zürnender begriffen wird (ebd.). Es kommt daher zu einer »Ausartung des Christenthums« (ebd.), für deren geistigen Urheber Fichte Paulus hält. Er wirft dem Apostel vor, im Gegensatz zu Johannes an dem Bild von dem »starken, eifrigen und eifersüchtigen Gotte« der Juden festgehalten zu haben, weil er, »ein Christ geworden, [...] nicht unrecht haben [wollte], ein Jude gewesen zu seyn: beide Systeme mussten [...] vereinigt werden und sich ineinander fügen« (ebd., S. 99). Um die Systeme aber zu vereinigen und die Lehre, dass der Mensch sich vor Gott als einem zürnenden Gott rechtfertigen müsse, vom Judentum ins Christentum zu verpflanzen, habe Paulus notwendig eine Sukzession annehmen müssen, einen Übergang der Wahrheit vom Judentum zum Christentum (als Spaltung der *einen* Vernunft), was er mit seiner Theorie vom alten und neuen göttlichen Bund, dem vergangenen der Juden und dem neuen der Christen, denn auch getan habe (ebd., S. 100). Aus der Annahme einer Sukzession sei jedoch wiederum das Problem entstanden, begründen zu müssen, warum das Judentum zwar einmal die »wahre Religion« war, es nun jedoch nicht mehr sei, wozu schlechterdings kein anderes Mittel gewesen sei, als sich »an das vernünftelnde Raisonnement [zu] wenden und dasselbe zum Richter [zu] machen« (ebd.):

Dadurch war denn aber auch der Grund zur Auflösung des Christenthumes schon gelegt. – Denn, da du selber mich zum Raisonnement aufforderst, so rasonniere ich eben selber, mit deiner eigenen guten Erlaubniss. Nun hast du freilich stillschweigend vorausgesetzt: mein Raisonnement könne gar nicht anders ausfallen, als das deinige; wenn es nun aber doch anders und dir widersprechend ausfiele, – wie ohne Zweifel geschehen wird, wenn ich mit einer anderen herrschenden Zeitphilosophie an das Werk gehe, – so ziehe ich das meinige dem deinigen vor, gleichfalls mit deiner guten Erlaubniss, falls du consequent bist. (Ebd., S. 100 f.)

Es bedarf keiner theologischen Widerlegung dieser Anschauungsweise, um zu den Konsequenzen zu kommen, die Fichte daraus für seine Gegenwart ableitet. Sie bestehen, wie man in einer vorangegangenen Sitzung seiner Vorlesung über die ›Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters‹ nachlesen kann, in der Privilegierung des geschriebenen Wortes vor dem mündlichen sowie des Meinens vor dem Wissen. Die Erlaubnis, zu rasonieren, die Paulus jedem Einzelnen zugestanden habe, sei ausgeartet und das Christentum durch Streit über Dogmen und Begriffe, die »ganz allein dem Paulinischen Vermittelungsgeschäft ihr Daseyn verdankten«, in Auflösung geraten, weshalb man schließlich kein anderes Mittel zur Rettung des Christentums gesehen habe, als »alles weitere Begreifen zu untersagen und festzusetzen, dass in dem geschriebenen Worte [...] durch eine besondere Veranstaltung Gottes die Wahrheit niedergelegt sey, und eben geglaubt werden müsse« (ebd., S. 101). Nicht einmal die Reformation habe daran gerüttelt, vielmehr habe sie zum völligen Sieg des persönlichen Glaubens an die »Authenticität dieses geschriebenen Wortes« beigetragen (ebd., S. 102). »So viel«, endet Fichte seine Ausführungen über Paulus, »musste ich sagen, um die aufgeworfene Frage über die eigentliche Entstehung des hohen Werthes des Buchstabens zu lösen« (ebd., S. 104), den er zuvor zum Stigma der zeitgenössischen Publizistik erklärt hatte. Sein Zeitalter strebe verderblicher Weise nicht (mehr) danach, irgendein »Endurtheil [zu] fällen und durch dieses Endurtheil zur Wahrheit [zu] kommen«, sondern es gefalle sich darin, »dass der Einzelne [...] mit einer gewissen Selbstgefälligkeit auftritt und verkündet: sehet da meine Meinung [...], der ich übrigens sehr wohl zugebe, dass jeder andere sie sich wiederum anders denken könne« (ebd., S. 81). Fichte begreift seine Gegenwart also recht simpel als »vernünftelnde«, im antijüdischen Sinne ›jüdische‹ Zeit.

Zu einem Anknüpfungspunkt für jüdisches Gedankengut wird diese antijüdische Position, weil Fichtes Vorstellung davon, welche Gestalt eine Zeit annähme, in der die ›wahre‹, nämlich die johanneische christliche Lehre allmählich in Erscheinung träte, keineswegs so monolithisch ist, wie man nach dem Obigen wohl meinen sollte. Unmittelbar *nach* der Darstellung, wie das ›Normalvolk‹ sich über Europa verbreitet und die Vernunft in Nordeuropa Wurzeln geschlagen hat, und unmittelbar *vor* der Darstellung, warum das Christentum in Europa nicht seine ›wahre‹, sondern ›nur‹ die paulinische Form angenommen hat – also vor seinem Hinweis auf das »zufällig« herrschende »Gefühl der [...] Sünd-

haftigkeit« – entwirft Fichte nämlich in überraschender Miniatur das Bild eines zersplitterten Europas als möglichem Sitz des ›wahren‹ Christentums. Mag Europa historisch auch eine starke »Tendenz zur Universalmonarchie« besitzen (ebd., S. 201), die der Einigkeit Gottes und der Einigkeit der Vernunft entspräche, gerade in seiner Zersplitterung erkennt er ein Unterpfand dafür, dass die Vernunft in Europa geregelt fortschreiten werde:

Sollte es sich aber noch überdies zutragen, dass mehrere in sich geschlossene und souveräne Staaten im Bezirke der Einen wahren Religion neben einander entständen [...] – so wäre nun an der christlichen Lehre ein allgemeingeltender Kanon niedergelegt für die Beurtheilung: was, so im Verkehr mit andern Staaten wie in der Behandlung der eigenen Bürger, löblich sey, was erträglich, was durchaus verwerflich; und der, übrigens eingeschränkte, Souverän hätte, wenn er auch seine Bürger zum Schweigen brächte, dennoch das Zeugniß und Urtheil der Nachbarstaaten und der durch sie zu unterrichtenden Nachwelt zu scheuen, falls Ehrgefühl einheimisch wäre [...]. (Ebd., S. 189)

Fichte zeichnet hier das Bild einer christlich-europäischen Öffentlichkeit, deren Akteure gerade dadurch, dass sie miteinander wetteifern, *ihren* Staat zum Vorreiter der kommenden »christlichen Universalmonarchie« zu machen (ebd., S. 203), das Heil befördern. Natürlich lässt Fichte es sich mit den ›Reden an die deutsche Nation‹ angelegen sein, den Deutschen im europäischen Reigen einen privilegierten Platz anzuweisen, der grundsätzliche Entwurf aber, nach dem das wahrhaftige »Vaterland des [...] ausgebildeten christlichen Europäers [...] *derjenige* Staat in Europa [ist], der auf der Höhe der Cultur steht« (SW 6, S. 212), wird davon nicht berührt. Systematisch erhält sich Fichtes Privilegierung der staatlichen Vielfalt vor der staatlichen Einheit Europas im Gegenteil bis in die ›Staatslehre‹ (1813), wo er die Frage, wie die führende Stimme unter mehreren Stimmen auszumitteln sei, durch folgenden Kunstgriff löst: Ausgehend von der Frage, wie zwischen der Forderung des ›wahren‹ Christentums, nach der der Mensch vollkommen frei sein und »nur seiner eigenen Einsicht folgen« soll (SW 4, S. 432), und der Forderung zu vermitteln wäre, nach der das sittlich Gebotene im Zweifelsfall auch »mit Zwang und Gewalt« durchzusetzen ist (ebd., S. 433), kommt er zu dem Schluss: Das einzige Kriterium, um den zu

bestimmen, der legitim entscheiden kann, was zu tun und notfalls durchzusetzen ist, ist das der Lehrbefähigung und der Überzeugungskraft des Einzelnen. Denn, so argumentiert Fichte, »[w]er andere zu objectiver Erkenntniss zu bringen vermag, der besitzt sie« (ebd., S. 448). Er behauptet damit nicht, dass der so zu findende »Oberherr« ein für allemal derselbe bleiben müsse (ebd., S. 450), denn stets ist zu erwarten, dass »die [...] Folgezeit, sobald sie zur Fällung eines Endurtheils über eine in der Gegenwart genommene Maasregel gekommen seyn wird, [...] dieselbe niemals für die bestmögliche erkennen, sondern eine noch bessere finden [wird]« (ebd., S. 443), womit der Boden für eine Ablösung des »Oberherrn« bereitet ist. Dasselbe gilt auf seine Weise für die Bestimmung der führenden Stimme im Reigen der europäischen Staaten. Am Ende der ›Staatslehre‹, die nach Karl August Varnhagens Zeugnis zuletzt zu Rahels Lieblingslektüre gehörte (BdA 6, S. 115), kommt Fichte zu dem Ergebnis, dass der Wettbewerb der zersplitterten europäischen Staaten der Motor des Fortschritts als Kulturentwicklung ist. Jeder Staat versuche, die anderen Staaten zu übertreffen, das heißt, sich allgemein zu machen und zu vergrößern. Die Voraussetzung dafür, dass ein Staat in diesem Wettbewerb den Sieg erringe, sei allerdings die Mobilisierung aller ihm verfügbaren ›menschlichen Ressourcen‹, das heißt die Bildung seiner Untertanen als Steigerung ihrer Fähigkeit, (durch Raisonement) einen qualifizierten »Oberherrn« auszumitteln:

[D]er christliche Staat [...] zerfiel in mehrere Staaten [...]. Die Unterthanen aller waren sich gleich in dem, was das Christenthum giebt, und das ist viel: waren darum zu brauchen, ohngefähr wie sie sind, mit nicht sehr bedeutenden Umbildungen in jedem Staate; daher die Tendenz, nicht, wie im Alterthume, zu zerstören, sondern sich *einzuverleiben*, und sich zu vergrößern: [...] darum die Aufgabe, so volkreich, so reich, so stark zu seyn, als irgend möglich [...]. Nun fängt es aber schon an deutlich zu werden, [...] dass das sicherste Mittel für Macht und Reichthum eines Staates dieses ist, die verständigsten und gebildetsten Unterthanen zu haben. Dies wird ihnen [...] ein fortdauerndes Interesse für die Erhaltung, Erhöhung und Verbesserung [...] der Schule geben, sie werden nicht Schulen genug haben können. (SW 4, S. 597)

Man sieht also, dass Fichtes Ablehnung des ›vernünftelnden Raisonements‹ nicht zu einer Privilegierung der Einheit gegenüber der Vielfalt

führt, sondern zum Entwurf einer lebhaften christlich-europäischen Öffentlichkeit, wobei der Begriff des Christlichen vor allem die im Kern spinozistische Idee bezeichnet, dass – noch einmal – alles, »was Mensch ist, [...] im Wesen durchaus Eins« ist (SW 7, S. 188). Ein Unterschied zwischen dem ›vernünftelnden‹ und dem ›christlich-europäischen‹ Raisonement besteht eigentlich nur insofern, als Fichte dem ersten nicht zugestehen möchte, auf ein ›Endurteil‹ zuzuhalten. Mit welcher Berechtigung, ist allerdings fraglich. Immerhin kennt und kultiviert die messianische Tradition der Juden den Gedanken einer irgendwann zu gewärtigenden »voll[en] Entwicklung der Gründe der Gebote«. <sup>32</sup> Wenn Fichte die Geschichte als Prozess versteht, in dessen Verlauf sich die – natürlich zersplitterte (ebd., S. 132 f.) – Vernunft der Menschen immer mehr der Einheit der göttlichen Vernunft annähert, begreift die jüdische Tradition ihn lediglich spezifischer als Prozess, in dessen Verlauf die – natürlich widerstreitenden – »Möglichkeiten, die Tora zu interpretieren«, <sup>33</sup> mit Blick auf eine kommende Einheit ausgeschöpft werden, woraus in der Zeit der Säkularisierung die »Idee des ewigen Fortschritts und der unendlichen Aufgabe einer sich vollendenden Menschheit« entsteht. <sup>34</sup> Beide Prozesse führen zu demselben Ziel, nämlich zur sittlichen Freiheit des Menschen. Bei Fichte wird sie verwirklicht, wo »*der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen*« (SW 6, S. 306), erreicht und der Mensch so vernünftig (gemacht) wird, dass jeder »nur seiner eigenen Einsicht [zu] folgen« braucht (SW 4, S. 432), und in der jüdischen Tradition dort, wo die »Entwicklung der Gründe der Gebote« <sup>35</sup> alle äußeren Schranken niederreißt, die die Halacha aufstellt, um die Menschen »vor den Versuchungen des Bösen zu sichern«: <sup>36</sup>

32 Gershom Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt am Main 1970 (= Edition Suhrkamp 414), S. 121–170, hier: S. 146.

33 Gershom Scholem, Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, ebd., S. 90–120, hier: S. 102.

34 Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum (Anm. 32), S. 153.

35 Ebd., S. 146.

36 Ebd.

In einer [messianisch erlösten; hk] Welt [...] haben die Verfestigungen des Lebensstromes, seine Verhärtungen im Äußerlichen [...] keine Geltung und keinen Sinn mehr. [...] Wo alles heilig ist, bedarf es der Umzäunungen und Verbote nicht mehr, und was jetzt als solche erscheint, wird entweder verschwinden oder dialektisch ein neues, noch unentdecktes Gesicht reiner Positivität enthüllen. In dieser Auffassung erscheint die Erlösung als Manifestation eines tief Geistigen, als eine spirituelle Revolution, die den mystischen Inhalt und Sinn der Tora als deren eigentlichen und wahren Wort-sinn enthüllt.<sup>37</sup>

Ist Fichtes Geschichtsphilosophie nachvollzogen worden, um ihre Berührungspunkte mit der jüdischen Tradition aufzuspüren, so ist festzuhalten: Ein äußerer, nämlich die Annahme eines – nach Mendelssohn »priesterlichen« – »Normalvolks«, wird von Fichte selbst angeboten. Hinzu treten mit seiner Fortschrittsidee und seinem Antinationalismus zwei inhaltliche, die sich als Verwandlungen des jüdischen Messianismus und Kosmopolitismus zum Ideal vom nicht-exklusiven sowie radikal irdischen Heilsgeschehen verdichten, wonach die Zeit der Erlösung – dem Sieg des »paulinischen« Christentums zum Trotz – noch nicht angebrochen, das »Himmelreich« vielmehr ein noch zu »errichtendes« ist,<sup>38</sup> dem man sich nur auf dem Weg der unausgesetzten Bildungsarbeit und des fortwährenden Rasonnements möglichst vieler, wenn nicht aller, nähern kann. Es kann wohl keine Frage sein, dass dieser Entwurf, der seine Kraft aus der spinozistischen »Verdiesseitigung des Himmelreiches«<sup>39</sup> ebenso wie aus dem moralischen Appell an den Einzelnen schöpft, für Juden insofern als Säkularisierung traditioneller Vorstellungen ihrer Heilsgeschichte rezipierbar sein musste, als deren wesentliche Elemente nach Gershom Scholem eben die Diesseitigkeit und die Gemeinschaftlichkeit waren:

Das Judentum hat [...] stets an einem Begriff von Erlösung festgehalten, der sie als einen Vorgang auffaßte, welcher sich in der Öffent-

37 Ebd., S. 150.

38 Nele Schneider, Der Diskurs der Moderne in J.G. Fichtes »Staatslehre«, in: Fichte-Studien 29 (2006), S. 139–147, hier: S. 144.

39 Ebd., S. 141.

lichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft, kurz, der sich entscheidend in der Welt des Sichtbaren vollzieht und ohne solche Erscheinung im Sichtbaren nicht gedacht werden kann.<sup>40</sup>

Kurz: Fichtes Philosophie enthält Elemente, die sie mindestens aus heutiger Sicht für messianische Vorstellungen des Judentums öffnen, darunter solche, die mit Ansichten der jüdischen Offenbarung als einem dunklen, nur durch vielfältige Auslegung zu ergründenden, irgendwann allerdings als vollkommen kohärent und von Beginn an alle Wahrheit umfassend erkennbaren Text zusammenstimmen. Beiden eignet eine (stets vorläufige) Privilegierung des Zersplitterten vor dem Einigen bzw. eine Verspannung der allgemeinen Fortschrittsidee mit der Vorstellung einer vielstimmigen, das heißt nach Fichte wesentlich antinationalistischen, kosmopolitischen Agora. Die deutsche Stimme mochte darin – nicht zuletzt wegen Fichte selbst – eine herausragende Stellung haben. Doch weder Rahel noch andere aufgeklärte Juden, die Fichtes Vorlesung besuchten,<sup>41</sup> mussten die »[paulinisch-]christlichen [...] oder deutschen Wurzeln Europas« deshalb notwendig als ein Erbe verstehen, »das in seiner Reinheit verteidigt werden« musste.<sup>42</sup> Stattdessen konnten sie das gegenwärtige »Christentum wie Deutschtum« als »eine noch zu erfüllende Aufgabe« begreifen, »die darin besteht, ein[e] politisch-gesellschaftliche Ordnung zu schaffen, in der das Menschsein – und nicht etwa die Zugehörigkeit zu einem Volk oder einer Rasse – den ›Grund der Rechte und des Bürgerthumes‹ bildet.«<sup>43</sup> Dass Rahel einem solchen Traum von der Gesellschaft unabhängig von der Tiefe ihrer religionsphilosophischen Reflexion zuneigte, darf als unstrittig gelten.

40 Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* (Anm. 32), S. 121.

41 Auf den bemerkenswerten Zulauf von jüdischen Hörern, den Fichte erlebte, wird insbesondere für die Zeit nach der Berliner Universitätsgründung 1810 regelmäßig hingewiesen, so z. B. bei Becker, *Fichtes Idee der Nation und das Judentum* (Anm. 19), S. 171.

42 Picardi, *Geschichte und europäische Identität bei Fichte* (Anm. 31), S. 146.

43 Ebd., S. 146 f.



## III.

Hinzu kommt als drittes inhaltliches Element, mit dem Fichte den Juden einen Anknüpfungspunkt bot, seine Philosophie zu der ihren zu machen, dass er in ihr den Wert der mündlichen Lehre im geschichtlichen Fortschrittsprozess betont. Um zu zeigen, welche Bedeutung die Hochschätzung des Mündlichen – und zwar in Verbindung mit dem Traum von einer paneuropäischen Öffentlichkeit – gerade in der Fichte-rezeption um Rahel spielt, ist in die Frühphase von Rahels erstem Berliner ›Salon‹ zurückzuspringen, nämlich in die 1790er Jahre.

Wenn David Veit seinen Lehrer Fichte Rahel am 20. Dezember 1794 mit den Worten empfiehlt, dass er ein »christlicher und jüdischer Kopf zugleich« sei, und mit gleicher Post ankündigt, ihr »einige Vorlesungen [zu] schicken, die Fichte hat drucken lassen«,<sup>44</sup> erscheint es billig, in diesen Vorlesungen nach Hinweisen zu suchen, die seine Bemerkung vielleicht erklären. Seiner Beschreibung nach zu urteilen, nach der die Vorlesungen »schon ein halbes Jahr alt« seien und ein Buch »von etwa 120 kleinen Seiten« ausmachten,<sup>45</sup> handelt es sich um Fichtes ›Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten‹ (1794), die er »im Sommersemester 1794 an der Universität Jena« hält und die er im September desselben Jahrs in einem Buch mit 124 Seiten erscheinen lässt.<sup>46</sup> Fichte entwickelt darin den in den ›Grundzügen‹ wiederkehrenden Gedanken, dass der Zweck des menschlichen Daseins in der vernünftigen Einrichtung aller seiner Verhältnisse bestehe (SW 6, S. 299), wobei er, wie zur Vorbereitung seiner späteren Privilegierung des Zersplitterten vor dem Einigen, die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zur Vernunft als eine schlechthin unabschließbare und mithin für Konkurrenzbeziehungen offene Entwicklung auffasst. Auf die Setzung: »Es liegt im Begriffe des Menschen, dass sein letztes Ziel unerreichbar, sein Weg zu demselben unendlich seyn muss« (ebd., S. 300), folgt zunächst eine zweite, nämlich die Setzung des Gelehrtenstands als Motor, der die Entwicklung der Vernunft unter den Menschen vorantreibt, indem seine Mitglieder (anstelle des ›Normalvolks‹) dem menschlichen »Grundtrieb [folgen], vernünftige Wesen [ihres] Gleichen [...] zu fin-

44 Rahel Varnhagen, Gesammelte Werke (Anm. 22), Bd. 7, S. 47.

45 Ebd.

46 Oesterreich, Kommentar (Anm. 28), S. 930.

den« (ebd., S. 307), und versuchen, diejenigen »emporzuheben« (ebd.), die sie unter der eigenen Bildung finden. Schließlich folgt die Annahme eines Wettbewerbs dieser Gelehrten, der in den ›Grundzügen‹ europäischen Maßstab annehmen wird: »In diesem Ringen der Geister mit Geistern«, so Fichte, »siegt stets derjenige, der der höhere, bessere Mensch ist; [und] so entsteht durch Gesellschaft Vervollkommnung der Gattung« (ebd.). Dabei ist entscheidend, dass Fichte den Begriff der »Gesellschaft« nicht unbestimmt gebraucht, sondern ihn – wie Carla De Pascale zeigt – aus der Vorstellung des konkreten sozialen Zusammentreffens im Raum gewinnt,<sup>47</sup> dessen Zweck für ihn in der Aufhebung der natürlichen (intellektuellen) Ungleichheit der Menschen besteht. Es handelt sich mithin um eine frühe Fassung der später wiederkehrenden Idee einer paneuropäischen Agora; und zwar einen Entwurf, in dem das Streben nach Suprematie, das Fichte in den ›Grundzügen‹ dem ›Normalvolk‹ unterstellt, bereits zugunsten eines »scharfe[n] Sinn[s] für Recht« (SW 7, S. 177) aufgehoben ist. Um ihren Bildungsauftrag zu erfüllen, müssen die Gelehrten, die »ganz vorzüglich für die Gesellschaft bestimmt« sind (SW 6, S. 330), nur die beiden »Fähigkeiten [...] des ›Gebens‹ und ›Nehmens‹«, oder »anders gesagt: [...] den *Mittheilungstrieb* und den *Trieb zu empfangen*« kultivieren.<sup>48</sup>

Wie diese »gesellschaftlichen Talente« auszubilden wären, verrät Fichte hier noch nicht. Allerdings beantwortet sich die Frage schnell, wenn man zur Kenntnis nimmt, was der Gelehrte, der hier spricht, selbst zur Kultivierung seiner »Mitteilungsfertigkeit« tut (SW 6, S. 330).<sup>49</sup> Er wendet sich nämlich mit Verve der Rhetorik, der mündlichen Vermittlung zu, um zu wirken. Peter Lothar Oesterreich hat Fichtes große Berliner Vorlesungen von den ›Grundzügen‹ bis zu den ›Reden an die deutsche Nation‹, denen die ›Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten: in gewisser Weise präludieren, entsprechend als einzigartigen Versuch gewürdigt, mit »Philosophie [...] praktisch in den Gang

47 Vgl. Carla De Pascale, *Geselligkeit und Gesellschaft bei Fichte*, in: *Jahrbuch der Juristischen Zeitgeschichte* 13 (2012), S. 120–139, hier: S. 125 f.

48 Ebd., S. 129.

49 Um sich die Gabe der »Empfänglichkeit [zu] erhalten« und vor der »gänzlichen Verschlossenheit vor fremden Meinungen und Darstellungsarten« zu schützen (SW 6, S. 330), unternimmt Fichte, obwohl sie wohl gleichberechtigt wäre, nicht annähernd vergleichbare Anstrengungen wie zur Steigerung seiner Mitteilungsfähigkeit.

der Geschichte einzugreifen«. <sup>50</sup> Er attestiert ihm eine »rhetorische Metamorphose«, <sup>51</sup> die nach weitgehendem Abschluss seiner systematischen Philosophie darauf zielt, »situationsgerechte und publikumsangemessene Darstellung[en] [sein]er Idee[n]« zu geben, <sup>52</sup> das heißt möglichst offene, nichtmanipulative Darstellungsformen zu finden, die seine Hörer zum »denkenden Mitvollzug« seiner Philosophie bewegen. <sup>53</sup>

Im Unterschied zur philosophischen Idee befindet sich das geschichtliche Leben in einer ständigen Wandlung und mit ihm die jeweils zeitgemäßen sprachlichen Mitteilungformen. Die lehrhafte Anwendung ist allein schon deshalb innerhalb der Geschichte unabschließbar, weil sie immer in neuer Gestalt formuliert werden muß, um wirksam sein zu können. <sup>54</sup>

Was schon äußerlich nicht mehr weit von Moses Mendelssohns Position entfernt ist, wonach die »Lehrbegriffe« des Judentums sich nie verfestigen, sondern stets »nach dem Bedürfnis, nach der Fähigkeit und Fassungskraft des Lehrlings abgeändert und gemodelt« werden sollen, <sup>55</sup> erweist sich nach der Sichtung von Fichtes Selbstauskünften als um so belastbarere Parallele. Denn in der Vorlesung über die »Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters« wird die fortan auffällige Privilegierung des Mündlichen vor dem Schriftlichen ausdrücklich thematisch. Schließlich hält Fichte der eigenen Zeit dort programmatisch die Antike, die Zeit der Griechen und Römer, entgegen, bei denen »um vieles weniger geschrieben und gelesen [wurde], als bei uns, dagegen weit mehr gehört und Unterredung gepflogen« (SW 7, S. 97). An diese Praxis möchte er, da »alles Schreiben vergeblich« geworden ist (ebd., S. 91), anknüpfen. Er äußert: Es ist »hohe Zeit, etwas neues zu beginnen«, und »dieses Neue ist [...], dass man [...] wiederum das Mittel der mündlichen Mittheilung ergreife, und diese zur Fertigkeit und Kunst ausbilde« (ebd.).

<sup>50</sup> Oesterreich, Kommentar (Anm. 28), S. 859.

<sup>51</sup> Ebd., S. 903.

<sup>52</sup> Ebd., S. 874.

<sup>53</sup> Ebd., S. 876.

<sup>54</sup> Ebd., S. 875.

<sup>55</sup> Mendelssohn, Gesammelte Schriften (Anm. 25), Bd. 8, S. S. 168.

Rahel ist die Forderung, dass Gelehrte sich (mündlich) mitteilen sollen, um die Besserung ihrer Mitmenschen zu bewirken, erkennbar lieb. Allerdings kritisiert sie Fichtes ›Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten‹ auf Veits Nachfrage: »[E]r handelt wider seine eigene Regel, und ihr unter der Nase.«<sup>56</sup> Denn sie erkennt einen Widerspruch darin, dass Fichte nur über die Form, nicht aber die Inhalte der Belehrung spricht:<sup>57</sup> »[D]ie Moralität [...] behält er unbearbeitet draußen, [...] und da sie mit vielen honetten, wichtigen Personen verwandt ist, so läßt er [auch] die halb draußen [...] und macht [...] etwas Gemansche um die Form.«<sup>58</sup> Rahel geht nichts ins Detail. Sie sagt nicht, welche ›honetten, wichtigen Person‹ sie vermisst, allerdings liegt die Vermutung nahe, dass es Moses ist, dem Fichte – anders als dem »Stifter der christlichen Religion« (SW 6, S. 333) – noch nicht einmal beiläufig einen Platz im Kreis der »Erzieher der Menschheit« (ebd., S. 332) und »sittlich beste[n] Menschen« (ebd., S. 333) ihres Zeitalters einräumt, obwohl er für Rahel den Inbegriff eines Menschen verkörpert, der durch mündliche Lehre gewirkt hat. So harsch ihre Kritik ausfällt, so reich ist allerdings der Nachklang, den Fichtes (mündliche) Erziehungsidee bei ihr findet, denn ihre Liebe zur »Gesellschaft« bzw. »Geselligkeit« erklärt Rahel fortan mit ihrem Wissen darum, was sie sein sollte, nämlich »der sich bewußte, behagliche Verein im Genuß und Weiterbringen alles menschlich schon Geleisteten« (BdA 3, S. 93), also ein Ort des freien Austauschs und der gegenseitigen Bildung. Ja, man kann Rahels eigenen ›Salon‹ insofern vielleicht als privilegierten Bildungsort in Fichtes Sinn verstehen, als Fichte die Zusammenkünfte der Freimaurer in den ›Briefen an Constant‹ ganz ähnlich beschreibt wie das, was man sich gewöhnlich unter Rahels ›Salon‹ vorstellt, nämlich einen Ort des freien mündlichen Austauschs,<sup>59</sup> an dem durchaus keiner bestimmten ›Religion‹ gehuldigt, an dem ›Religion‹ also gemäß Fichtes Forderung nicht

56 Rahel Varnhagen, *Gesammelte Werke* (Anm. 22), Bd. 7, S. 91.

57 Ähnlich urteilt Manfred Voigts, wenn er schreibt, dass »Fichtes Philosophie in zentralen Punkten ›leer‹ war«, weil »seine Ethik [...] keinen konkreten Inhalt« hatte; Manfred Voigts, *Wir sollen alle kleine Fichtes werden! Johann Gottlieb Fichte als Prophet der Kultur-Zionisten*, Berlin 2003, S. 220 f.

58 Rahel Varnhagen, *Gesammelte Werke* (Anm. 22), Bd. 7, S. 91.

59 Vgl. Klaus Hammacher, *Fichte und die Philosophie der Maurerei*, in: *Fichte-Studien* 18 (2000), S. 65–82.

als ›Gegenstand‹ behandelt wird,<sup>60</sup> dem jedoch insofern ›religiöse‹ Weihe zukommt, als an ihm im Denken und Handeln um das (nach Fichte) schlechterdings Seinsollende gerungen wird:<sup>61</sup>

Jeder bringt und gibt, was er hat: der denkende Kopf bestimmte und klare Begriffe, der handelnde Mann Fertigkeit und Leichtigkeit in der Kunst des Lebens, der Religiöse seinen religiösen Sinn, der Künstler seinen künstlerischen Enthusiasmus.<sup>62</sup>

Fichte bezeichnet die Zusammenkünfte der Freimaurer als »›Uebungsanstalt[en] für Vielseitigkeit‹ [...], deren ›Mitglieder sich [...] allgemeine, rein menschliche Bildung [...] zu erwerben suchen‹«. Erreichen sie ihr Ziel, wird das Mitteilen und Empfangen also vervollkommenet, so gilt für sie zudem dasselbe, was für den Staat gilt, dessen Bürger sich zur sittlichen Freiheit erheben: Sie machen bzw. er macht sich überflüssig. »Wenn die Gesellschaft insgesamt ›in der Gleichheit und Harmonie der Ausbildung aller Individuen‹ Fortschritte macht, hat die abgesonderte Gesellschaft immer weniger Daseinsberechtigung.«<sup>63</sup>

Die Ähnlichkeit von Rahels ›Salonprojekt‹ mit Fichtes Traum von einer mündlichen Erziehungs- und Gelehrtenkultur, der bis in die ›Reden an die deutsche Nation‹ von »kleinere[n] Gemeinwesen« als eigentlichem »Kern des Lebens der Völker«<sup>64</sup> ausgeht, nimmt weiter zu, wenn man die rhetorischen Verfahren berücksichtigt, die für Rahel und Fichte von Bedeutung sind. Rahel, die stets darum kämpft, sich von den »Vor-

60 Vgl. Voigts, Wir sollen alle kleine Fichtes werden! (Anm. 57), S. 78 f.

61 Fichtes Unterscheidung der Religion als »Gegenstand« vom Religiösen des »Denkens und Handelns« im Kreis der Freimaurer wird von Rahel eins zu eins übernommen. Thematisch wird sie bei ihr unter anderem in einem der Tagebucheinträge, von denen diese Untersuchung ausgegangen ist, nämlich dem, in dem sie dem Saint-Simonismus den Rang einer Religion abspricht. Sie schreibt da weiter: »Das ist aber das Schöne unseres jetzigen Zustandes, daß das Gute und Heilsame bewiesen werden kann, – und also bewiesen werden muß, – und daß das für Recht Anerkannte uns *zum Höchsten in uns führt*, und so von uns geehrt wird, wie die unerwartetste Offenbarung, von Chören von Engeln aus den Wolken gereicht! Diese unumstößliche Anerkennung des Rechten [...] ist jetzt religiös, aber nicht mehr Religion.« (BdA 5, S. 478)

62 Johann Gottlieb Fichte, Philosophie der Maurerei. Briefe an Konstant, hrsg. von Thomas Held, Düsseldorf und Bonn 1997, S. 46.

63 De Pascale, Geselligkeit und Gesellschaft bei Fichte (Anm. 47), S. 137; Zitat im Zitat: Fichte, Philosophie der Maurerei, a. a. O., S. 49.

64 De Pascale, Geselligkeit und Gesellschaft bei Fichte (Anm. 47), S. 138.

urteilen der Vergangenheit [zu] befreien«,<sup>65</sup> die ihr als Jüdin entgegen-schlagen, die also aufklären, aber dennoch alle Menschen dulden (BdA 2, S. 511) und ihnen nur »aus allgemeingeltenden Gründen« (BdA 1, S. 392) widersprechen möchte, legt Zeit ihres Lebens Wert darauf, ihren Aus-druck nicht zu stilisieren. Immer wieder betont sie, dass es sie eckelt, irgendetwas einmal Gesagtes später »in gutgesetzten Worten aufzu-schreiben« (BdA 1, S. 395). Stattdessen will sie ihre »Seele [...] spielen [...] lassen«, will ihrem Gegenüber auch im Medium der Schrift wissen lassen, was »dieses Spiel hemmt, treibt, trübt«, und ihm in der Vorfüh-rung eben dieses »Kaskadenfall[s]« Lust verschaffen (BdA 2, S. 153). Sie urteilt: »Ein Stil ist nur dann gut, wenn er, wie die Haut über eine Frucht, aus der innersten Organisation gewachsen ist. Nichts Todtes, nichts Gemachtes, nichts Aufgeklebtes muß zu erspüren sein.« (BdA 5, S. 48) Christian Wollin hat richtig erkannt, dass diese rhetorische Be-schränkung, die im briefkulturellen Kontext des 18. Jahrhunderts sicher nicht frei von Selbststilisierung ist,<sup>66</sup> in erster Linie die Funktion er-füllt, ihrem Gegenüber als Partnerin entgegenzutreten, die ihre Sprache von manipulativen rhetorischen Verfahren freihält. Rahel beansprucht eine »intersubjektive Diskurspraxis des Wahrheit-Sagens«,<sup>67</sup> die mit dem antiken, vom späten Foucault aktualisierten Begriff der *parrhesia* beschrieben werden kann und soviel wie freie, offene Rede meint. »Die *parrhesia* [...] ist das freie, offene Wort, befreit von den rhetorischen Verfahren, das sich allerdings an die Situation, die Umstände und die Besonderheiten des [zu belehrenden; hk] Zuhörers anpassen muß«, wo-bei hinzukommt, dass das Subjekt, das wahrspricht, sich verpflichtet, seine Rede durch Handeln zu beglaubigen: »Das sprechende Subjekt verpflichtet [...] sich zu tun, was es sagt, und Subjekt eines Verhaltens zu sein, das Punkt für Punkt der Wahrheit folgt, die es ausgesprochen hat.«<sup>68</sup> Eine solche Kultur der Wahrhaftigkeit vorzuleben und zu ver-

65 Arendt, Rahel Varnhagen (Anm. 4), S. 23.

66 Vgl. Marianne Schuller, Dialogisches Schreiben. Zum literarischen Umfeld Rahel Levin Varnhagens, in: dies., Im Unterschied. Lesen, Korrespondieren, Adressieren, Frankfurt am Main 1990, S. 127–142.

67 Christian Wollin, »...daß je näher man sich mit mir einläßt je mehr wahrheit man von mir hört«. Rahel Levin Varnhagens epistolare *parrhesia* mit Karl Gustav Brinckmann, in: Begegnungen mit Rahel Levin (Anm. 10), S. 45–70, hier: S. 46.

68 Michel Foucault, Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82), Frankfurt am Main 2004, S. 495.

breiten, ist das Ziel ihres parrhesiastischen ›Salonprojekts‹. Es geht darum, die Menschen um sie herum von ihren ›Prätentionen‹ zu befreien, darauf hinzuwirken, dass nicht alles »nichtige Kriecherei, alberne Eitelkeit, und strafbares Ringen, und Angriff, um Macht und Gehalt der Staatsposten« bleibt (BdA 4, S. 200), wozu auch das christliche Eifern zu rechnen ist, dessen Konsequenz die Hep-Hep-Pogrome sind.

Freilich ist dieses Projekt – wie die oben erwähnte ›Egloffsteinsche Beleidigung‹ zeigt, die jetzt thematisch wird – paradox. Denn wozu führt es? Wie wird jemand aufgenommen, der von sich selbst sagen zu dürfen glaubt, er sei »bescheiden«, könne »lange schweigen«, »*dulde* beinah *alle* Menschen« (BdA 2, S. 511) und widerspreche ohne rhetorische Manipulationen nur »aus allgemeingeltenden Gründen« (BdA 1, S. 392)? Bei Rahel führt es dazu, dass ein relativ unbekannter Besucher des ›Salons‹, eben Egloffstein, ihr 1806 auseinandersetzt, warum sie ein Genie von Verstand, jedoch nicht von Güte sei, also ein Genie des ›vernünftelnden‹ Rasonnements, – was Rahel natürlich sofort als anti-jüdische Entgleisung erkennt, weshalb sie ihre Klage über Egloffsteins Bemerkung mit den Worten schließt: »Gott! soll ich denn ewig den Schutt räumen, den Andere mir lassen? Was ist es garstig, sich immer erst legitimieren zu müssen! darum ist es ja *nur so widerwärtig*, eine Jüdin zu sein!« (BdA 1, S. 427) Das heißt: Das parrhesiastische, durchaus von Fichte inspirierte Verfahren, das Rahel anwendet, um anti-jüdische Vorurteile zu überwinden, wird von Egloffstein im Rückgriff auf das anti-jüdische Stereotyp vom ›vernünftelnden Juden‹ gegen sie gewendet. Die Anwendung der Lehre des gleichermaßen ›christlichen wie jüdischen Kopfs‹ scheitert an ihrer eigenen anti-jüdischen Unterströmung. Rahels Reaktion darauf ist bemerkenswert: Anstatt ihr Judentum oder Fichte aufzugeben, scheint sie nun, wie oben beschrieben, das Judentum im Anschluss an Fichtes programmatischen Antinationalismus retten zu wollen. Sie kontert den Ausschluss mit der Zerstörung des Ausschließungsinstruments, das heißt der Nation, was natürlich auch zu pejorativen Bemerkungen über die »jüdische Nation« führt, die im Reigen der Nationen aber dennoch die »vollkommenste« bleibt, weil Moses, ihr Erfinder »auf die *ganze* Menschheit sich beziehende Eingebungen hatte« (BdA 3, S. 116).<sup>69</sup>

69 Die spinozistisch-fichtische Vorstellung vom ›Ganzen‹ des Seins bzw. der Menschheit führt Rahel ab 1815 immer stärker zum Mystizismus. Vgl. Konrad Feilchen-

Man kann nicht sagen, dass Rahel daraufhin Abstand vom Gedanken der *parrhesia* nimmt. Allerdings rechnet sie immer weniger damit, alleine zu wirken. Stattdessen scheinen sich ihre Hoffnungen stärker auf die Literatur sowie das Gespräch über Literatur zu richten, die »Mittheilung in's Große getrieben« ist, aber insofern der kleineren Gemeinschaft, also des »Salons«, bedarf, als die Diskussion von Literatur nur durch persönliche »Mittheilung begünstigt, verbreitet werden« kann (ebd., S. 101). Wenigstens einmal glaubt Rahel, Zeugin einer solchen »in's Große getriebenen« Mitteilung zu werden, nämlich 1818, als der französische Diplomat und Politiker Louis Pierre Édouard Bignon publizistisch in den bayerisch-badischen Territorialstreit eingreift, mit dessen Schlichtung im Nachraum des Wiener Kongresses auch ihr Ehemann befasst ist.<sup>70</sup> Eine Darstellung des genauen Streitgegenstands darf dabei zugunsten der Untersuchung des Lobs, das sie Bignon spendet, entfallen. Am 28. September 1818 schreibt Rahel in einem Brief an Friedrich Ludwig Lindner, der sich zu dieser Zeit als Publizist am Ort des Aachener Kongresses aufhält:

So freut mich Bignons Buch [für Baden] in die Seele! daß er's schrieb; daß er's schreiben konnte: daß sie's lesen müssen, daß die Völker nicht wie zu jüdischem Anfang geschieden sein wollen, daß man über Unrecht schreit; daß man das Geschrei nicht dämpfen kann, sondern fürchten muß; daß von Allgemeinem, von Unrecht überhaupt die Rede ist: daß man kein albernes Kabinettsgeheimniß mehr gelten lassen will: und alle Geheimartikel an das Licht der Beurtheilung und Verdammniß zieht; daß ein Franzos uns schüttelt, wenn *wir* Unrecht haben; und wir uns noch mehr schämen müssen. (BdA 4, S. 75)

Nur drei Tage später, am 1. Oktober 1818, wendet sie sich mit ähnlicher Begeisterung an Konrad Engelbert Oelsner, ein Mitglied der preußi-

feldt, »... und da nahm sich der Himmel meiner an«. Zu Rahel Varnhagens religiösem Selbstverständnis, in: Die Liebe soll auferstehen. Die Frau im Spiegel romantischen Denkens, hrsg. von Wolfgang Böhme, Karlsruhe 1985 (= Herrenalber Texte 59), S. 45–55.

<sup>70</sup> Vgl. Constantin von Wurzbach, Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich, enthaltend die Lebensskizzen der denkwürdigen Personen, welche seit 1750 in den österreichischen Kronländern geboren wurden oder darin gelebt und gewirkt haben, Bd. 49, Wien 1884, S. 282–286, hier: S. 283.



schen Gesandtschaft in Paris: »Cher Charles, avez vous lu le petit écrit de M. Bignon! [...] Je suis charmée que l'humanité trouve des avocats de toutes les nations, quand une d'elles veut commettre une injustice: l'Europe se rapproche.« (Ebd., S. 78) Rahel rühmt Bignons Intervention also als Paradebeispiel für die von Fichte erträumte christlich-europäische Agora. Sie verortet seine Intervention mit der Bemerkung, »daß die Völker nicht wie zu jüdischem Anfang geschieden sein wollen«, ausdrücklich in einem Raum jenseits aller (nach Fichte im Kern aristokratischen) Nationalismen, der entfernt von allen »Kabinettsgeheimnissen« und »Geheimartikeln« ein Raum der freien, offenen Rede von Mitgliedern aller Nationen ist und in dem sich (wiederum nach Fichte) der für Europa typische »scharfe Sinn für Recht«, die Ablehnung aller angemessenen Suprematie zugunsten einer allgemein geltenden Vernunft, Bahn bricht (SW 7, S. 177): »L'Europe se rapproche«! Für einige Tage scheint Rahel wie berauscht von der Idee, dass ein gesellschaftlicher Zustand erreicht werden könnte, den ihr »Salon« seit jeher befördern sollte, nämlich der einer zwanglosen Ordnung der menschlichen Verhältnisse nach der Vernunft, das heißt ohne jede Präntention oder Gier nach Fleischöpfen. Dass sie selbst eine Prophetin dieser Zeit ist, davon ist sie ohnehin überzeugt. Zuletzt hat sie im Oktober 1815 die Möglichkeit und Dringlichkeit erwogen, ihre geselligen Fähigkeiten, namentlich ihren Takt, ihr Einfühlungsvermögen und ihr Schlichtungstalent (BdA 1, S. 286, 378 f. und 507), auf das größere Feld der politischen »Mittheilung« zu übertragen:

Stünd' ich hoch in der Gesellschaft, wo zu übersehen, zu wählen, und rasch zu handeln ist! Ich macht' es richtig, stark, und zart. Ich weiß es. Ich fühl's, ich beweise es oft. *Ambition* habe ich *gar* nicht. Das ist ganz gewiß. Denn, so wie ich nur *ahnden* kann, ein Anderer weiß etwas, macht etwas besser, so lieb' ich's den machen zu sehen; und mit Wonne, mit Entzücken, wo und wie es nur ist. (BdA 3, S. 327)

Im Ganzen sind Rahels Erfahrungen jedoch ernüchternd! Denn natürlich siegt im »Ringeln der Geister mit Geister« weder im kleinen noch im großen Gemeinwesen zuverlässig »derjenige, der der höhere, bessere Mensch ist«. Besonders vernichtend wirkt in diesem Zusammenhang ihre Rückkehr nach Berlin, wo sie 1819 keine vernünftigeren und vorurteilsfreieren Menschen trifft, als die, die sie im März 1813 verlassen hat. Vorausahnend, was sie erwartet, hat sie bereits im Vorfeld

geklagt, dorthin zurückkehren zu müssen, wo nichts »Erwünschtes, Heiteres, Bequemes« sie erwartet (BdA 4, S. 175). Kurz nach ihrer Ankunft, im November 1819, findet sie ihre Befürchtungen sogar noch übertroffen. Sie schreibt: »Es mißfällt mir mehr als ich dachte« (ebd., S. 177), da sie auf einen Haufen »veralterte Figuren« stößt (ebd., S. 184), der »verjäherte Gesinnungen, abgetragene Meinungen, verparktes Wissen« mit sich herumträgt (ebd.). Allerdings bewirkt auch das nicht, dass sie Fichtes Narrativ von der Vervollkommnung der Gattung durch (mündliche) Bildung verwirft. Ihr Verdikt trifft nicht ihn, sondern die, die ihr geselliges und sonstiges Leben nicht in Übereinstimmung bringen und mithin die parrhesiastische Pflicht verletzen, »Punkt für Punkt« der Wahrheit zu folgen, die im geselligen Kreis ausgesprochen wird. Sie verurteilt die, die das gesellige Gespräch als Unterhaltung statt Bildung begreifen, Argumente zwar schätzen, sich im übrigen aber nicht scheuen, aller Argumente zum Trotz immer dieselben zu bleiben. Im Dezember 1819 bricht es aus ihr heraus:

[I]ch sage weh denen! die ohne Zusammenhang leben: denen ihr Morgen eine Geschäftszeit ist, die mit ihren Abendgesellschaften nicht zu schaffen hat: deren Lesen ein Studium ist, unverdautes Lügen produzieren zu können; allenfalls in drei, vier Sprachen; deren Betstunde ein Abwaschen der übrigen; deren Nachdenken ein Planmachen, oder höchstens ein zum Gebrauch Zurechtlegen überlieferter Sprüche, einst richtig erfunden, und deren von Andern geglaubtes ewiges Verstellen ihre höchste Satisfaktion, und Ausübung von Tugend ist [...]. (BdA 4, S. 202)

Tatsächlich ist damit der Punkt erreicht, an dem Fichtes Hoffnung auf eine bessere Zukunft durch mündliche Belehrung in die alte jüdische auf einen providentiellen Mann wie Moses, einen »Gesetzgeber« (ebd., S. 267) oder »Krieger« (ebd., S. 454), umschlägt, der eine »allgemeingültige Ansicht des Lebens zu erfinden wüßte[,] [...] eine neue Religion[,] welche die Sittlichkeit schärfer zu verstehen gäbe« (ebd., S. 267), das heißt einen, der eine wirkungsvollere Sprache spräche als sie. Und nicht nur das! Zudem werden in Rahels und ihres Bruders Ludwigs Augen jetzt die aufgeklärten Juden, das heißt: Juden wie sie, zu den »wahren« Christen, von denen Fichtes Philosophie spricht, während die falschen, die »paulinischen« Christen wie Egloffstein, zu den »wahren Juden« werden, – ein Begriff, der im Kontext der innerjüdischen Unterscheidung

zwischen ›aufgeklärten‹ und ›nicht-aufgeklärten‹ Juden wiederum auf die ›polnischen‹ Juden verweist, mit denen Rahel das Bild von Menschen verbindet, die offenbar alles zu glauben bereit sind, Argumenten gegenüber jedoch unzugänglich bleiben. Ihnen gilt, sofern man Rahels Bonmots in eine andere Kategorie fallen lässt, übrigens auch der einzige Witz, den das ›Buch des Andenkens‹ überliefert. Er stammt nach dem Zeugnis von Eduard Gans, der ihn Rahel erzählt, ursprünglich von Markus Herz:

Gans erzählte, der berühmte Markus Herz habe die Eigenart der polnischen Juden so bezeichnet: wenn ein polnischer Jude ganz frisch in Deutschland ankäme, und man trage ihm einen Satz vor, der eines Beweises bedürfte, so sage er gleich: ›das versteht sich von selbst!‹ bringe man ihm nun aber auch den Beweis, dann frage er ›Wie so?‹ – Diese Bemerkung des seligen Herz ist die eines dramatischen Dichters. (Ebd., S. 482)

So wenig in diesem Witz von Christen gesprochen wird, so deutlich macht seine Kontextualisierung, dass gerade er ausschlaggebend für Rahels und Ludwigs Positionierung sowohl gegenüber den mutmaßlich weniger aufgeklärten ›polnischen‹ Juden als auch gegenüber der christlichen Umwelt ist. Denn was, so wäre in diesem Zusammenhang zu fragen, konstituiert in Rahels Erfahrung schon den Unterschied zwischen einem ›polnischen‹ Juden und einem Besucher des ›Salons‹, der sich lieber die ›ungereimtesten Geschichten gefallen‹ als ›den besten Beweis demonstrieren‹ lässt (ebd., S. 454)? Und was den Unterschied zwischen einem wie ihm und einem ›paulinischen‹ Christen, der allen Ernstes meint, sich im Zweifel nicht auf Argumente, sondern auf seinen ›Glauben‹ berufen zu dürfen, was Rahel ganz ohne Zweifel begegnet, da sie unter dem Datum des 10. November 1817 nicht ohne Bitterkeit über das soziale Leben in ihrem Tagebuch notiert: »[J]etzt ist die Vernunft ganz gering, und eine neue Eigenschaft entstanden, [...] der Glaube nämlich [...]. Ist von Nichts eine Folge. [...] Ich glaub' Ihnen, daß Sie glauben, mehr kann ich nicht thun. Ich habe immer geahndet, daß Nichts auch etwas ist.« (Ebd., S. 525) Die Antwort, die sich aufdrängt, ist ganz einfach, dass es wohl keinen Unterschied zwischen einem solchen ›polnischen‹ Juden, Salonbesucher und Christen gibt; sehr wohl aber einen zwischen einem aufgeklärten, das heißt dem Konzept der ›Nation‹ entsagenden und für ›die ganze Menschheit‹ (BdA 3, S. 116)

arbeitenden Juden und den anderen, die Koterien des Glaubens (bzw. Meinens) bilden. In diesem Sinn ist denn auch Ludwig Roberts Einschätzung zu verstehen, nach der all diejenigen, die nicht mithelfen, die (nach Fichte: johanneische) christliche zu *der* wahrhaft menschlichen Religion zu machen, eigentlich die »wahren Juden«, die für das Allgemeine wirkenden »kreuztragenden Juden« dagegen längst die »wahren Christen« geworden sind:<sup>71</sup>

#### Jude und Christ

Wenn Der ein Jud' ist, der in Mutterleibe  
 Verdammt schon war zu niederm Sklavenstande;  
 Der ohne Rechte lebt im Vaterlande,  
 Dem Pöbel, der mit Koth wirft, eine Scheibe;  
 Dem gar nichts hilft, was er auch thu' und treibe;  
 Daß Leidenskelch doch voll bleibt, bis am Rande,  
 Verachtungsvoll und schmachvoll und voll Schande –  
 Dann bin ich Jud' – und weiß auch, daß ichs bleibe.  
 Und wenn Der Christ ist, der sich streng befleißet,  
 Sein Erdenkreutz in Demuth zu ertragen,  
 Und die zu lieben, die ihn tödlich hassen;  
 Glaubend, daß Alles, was sein Herz zerreiße,  
 Der Herr, um ihn zu prüfen zu gelassen; –  
 Dann bin ich Christ! – Das darf ich redlich sagen.

Obwohl der nun erfolgende Umschlag von der Hoffnung auf steten Fortschritt der Menschheit durch Bildung hin zu der Hoffnung auf das plötzliche Auftreten einer messianischen Gestalt wie Moses einen Bruch in Rahels Denken markiert, bleibt er insofern von Fichtes Philosophie und rhetorischer Praxis gedeckt, als auch das Werk dieses Messias immer noch ein sprachliches Werk wäre. Denn Rahel schreibt, dass die auftretende Gestalt »sehr verschiedene Talente« in sich vereinigen müsste, und zwar die tiefe »Ruhe des Denkens« mit der »immer rege[n] Laune des Angreifens« (BdA 4, S. 454 f.), was nichts anderes bedeutet,

71 Briefwechsel mit Ludwig Robert (Anm. 2), S. 140. In demselben Brief, in dem Ludwig so urteilt, informiert er Rahel über seinen – Fichte zugeeigneten – Gedichtband »Kämpfe der Zeit« (1817) und übersendet ihr das folgende Gedicht (ebd.).

als dass die messianische Gestalt ihrem Publikum die Sittlichkeit mit biblischen, ebenso reichen wie unwiderstehlichen, Worten zu »verstehen zu geben« hätte:

Solche Worte lieb' ich, die ein Inbegriff sind: die ganze Gedankenfamilien enthalten; woraus sich, was noch gesagt werden möchte, von selbst versteht [...]. Und dabei ist mir eingefallen, daß der, dem die wahre Kraft des Denkens oder Besinnens gegeben wäre, auf ein Wort zurückkommen müßte, welches alles Wissen enthält, und alles erklären könnte. Dies ist gewiß »das Wort« aus der Bibel, wovon so viel gesprochen wird! (BdA 5, S. 105)

Der bleibende Zusammenhang mit Fichte besteht dabei darin, dass Fichte mit seiner »rhetorischen Metamorphose« nichts anderes anstrebt, als sich einer solchen Sprache von Ferne zu nähern. Wie Rahel beansprucht auch er, sich mir freier, offener Rede an seine Zuhörer zu wenden. Er möchte zwar nicht auf rhetorische Mittel verzichten, jedoch »durchaus redlich und offen [...] verfahren«, indem er »seinen Zuhörern vorher sag[t]«, was er mit seiner Rede »in ihnen erregen« möchte.<sup>72</sup> Er will jedwede Täuschung durch die Einweihung des Publikums vermeiden. Dabei ist Fichte natürlich bewusst, dass er *das Wort* zur Vermittlung seiner Lehre kaum finden wird, weshalb er sich auf eine ein-kreisende Redeführung, die Figur der »vertiefenden Wiederholung«,<sup>73</sup> verlegt, die dort, wo das »biblische Wort« unverfügbar bleibt, vielleicht als das zweitbeste Instrument begriffen werden kann, um größtmöglichen Reichtum mit größtmöglicher Transparenz und Überzeugungskraft von Sprache zu verbinden. In Fichtes »Anweisung zum seligen Leben« (1806) wird diese besondere Redetechnik jedenfalls auf eine Art beschrieben, die nahelegt, ihre Bedeutung in der Produktion immer neuer Ausdrucksformen im Zeichen eines Kampfs zu erblicken, der die beiden von Rahel angesprochenen Talente der »tiefsten Ruhe des Denkens« und der »immer regen Laune des Angreifens« innigst miteinander verbindet. Denn ohne dass der populäre Vortrag dem nicht-populären hinsichtlich seiner wissenschaftlichen Fundierung (»Ruhe«) in irgendetwas nachstehen dürfte – »Fichte geht davon aus, daß der populäre Vortrag dieselben elementaren »Grundwahrheiten« vermittelt wie der

72 Oesterreich, Kommentar (Anm. 28), S. 911.

73 Ebd., S. 944.

wissenschaftliche Vortrag«<sup>74</sup> –, wird hier klar, dass Fichte das Publikum in seiner Rede mit seinen immer neuen Bildern gleichsam umstellen möchte (›Angreifen‹). Oesterreich hat die »vertiefende Wiederholung« in Fichtes großen Vorlesungen entsprechend als ein rhetorisches Verfahren beschrieben, dessen Topik geradezu auf die Zertrümmerung von alten und falschen Denkgewohnheiten in den Köpfen seiner Zuhörer gerichtet ist. Sie passt zu einem Mann, der zuweilen in die Pose des Propheten fällt<sup>75</sup> und offen die Hoffnung äußert, das ihm vorschwebende Bild einer seinsollenden Ordnung so zu entwerfen, dass es den Menschen »schlechterdings unmöglich seyn werde, diese Ordnung nicht zu wollen« und nicht für sie zu arbeiten (SW 7, S. 293):

Um eine Revolution der Denkart zu bewirken, darf der Vortragende [...] nicht bereits eingebürgerte und topische Redewendungen, die lediglich die alten und falschen Denkgewohnheiten verhärten, wiederholen, sondern er muß durch immer neue ungewöhnliche und atopische Formulierungen die alten und falschen Denkgewohnheiten aufbrechen [...].<sup>76</sup>

#### IV.

Welche Anziehungskraft Fichtes Philosophie auf Juden ausüben und welche Anknüpfungspunkte sie ihnen bieten konnte, mag das Obige plausibel gemacht haben. Der gegebenen Darstellung soll abschließend nur hinzugefügt werden, wie Rahel sich unter der Voraussetzung, dass sie diese Angebote annahm, offen gegen eine Zeit stellte, die beharrlich zögerte, die Last anzunehmen, die die beginnende Moderne ihr aufbürdete, nämlich die Last, »ihre Normativität aus sich selber [zu] schöpfen«.<sup>77</sup> Rahel Varnhagen suchte die Herausforderung solcher Normschöpfung anzunehmen, indem sie sich zu keinem Zeitpunkt darüber hinwegtäuschte, wie sehr man um 1800 in einer »zerstückelten Gesell-

74 Ebd., S. 903.

75 Vgl. Voigts, Wir sollen alle kleine Fichtes werden! (Anm. 57), S. 56.

76 Oesterreich, Kommentar (Anm. 28), S. 917.

77 Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985, S. 16.

schaftswelt« lebte (BdA 3, S. 93), einem »Gemeng der griechischen, römischen und biblischen« Welt (ebd.), in der kein verbindlicher »Ursprung« (mehr) wirkte (ebd.), in der man sich im Gegenteil nur noch auf die eigene Persönlichkeit als »schärfste Bedingung« seines »Bewußtseins« (BdA 4, S. 104) verlassen konnte. Unerbittlich trat sie mit dem Anspruch auf, stets das nach eigenem Ermessen »Sittlichste« von sich zu fordern (ebd.), das heißt den anderen Geistern um sich »Opfer zu leisten« (ebd.). Diese Norm wollte Rahel jedoch nicht mehr von irgendeinem Ursprung, gar einem künstlichem Ursprung her konstruiert wissen, stattdessen sollte sie dem natürlichen Gefühl und Handeln entspringen. Deshalb schreibt sie 1817 an Wilhelm von Willisen: »Man setzt meines Bedünkens die *Möglichkeit* der Erde zu sehr herab. Und nun gar; nun man alles *machen* will. Eine Verfassung, Gesinnung, Religiosität; [...] und sich die Nationen nur so wie Kompagnien zu *stellen* haben! – *Zum Glück!* geht die Welt *nebenher* noch ihren Gang! Und grünt, und blüht, und donnert, blitzt und wogt. Sie sehen, was ich hasse.« (BdA 3, S. 456)<sup>78</sup>

Rahels Anschluss an Fichte ist in bezug auf diese »einfache Lösung« des Normschöpfungsproblems insofern plausibel, als zum Kern von Fichtes Philosophie eben die Überzeugung gehört, dass die Einrichtung der Welt nach der Vernunft keineswegs mit Sicherheit und ohne Missgriffe kommt, sondern mit großem persönlichen Einsatz erkämpft werden muss. Normen sind bei Fichte allemal historisch fehlbare Konstrukte. Man kann das Ziel der Menschheitsgeschichte seines Erachtens zwar als »historisches Factum a priori« bestimmen,<sup>79</sup> jedoch kommt man diesem Ziel allein dadurch nicht näher. »Der wesentliche Unterschied [zu Lessings »Erziehung des Menschengeschlechts«; hk] [...] ist die Entsicherung des Fortgangs der Menschengeschichte.«<sup>80</sup> Um das

78 In eine ähnliche Richtung geht ihr Brief an Karl August Varnhagen vom 30. April 1811, in dem sie die Vernachlässigung konkreter sittlicher Praxis als Präntention, eitle Anerkennungssucht, kritisiert: »Ich kenne auserwählte Menschen, die eine Welt bilden könnten [...]; aber sie genügen sich nicht, [...] Ruhm wollen sie [...]. Mit Herr Jesus liieren sie sich lieber, um es nur nicht mit ihren wahren Freunden und Brüdern zu sein, denen sie leisten sollen, um zu erleben, daß der Freunde Leben aufgeht, wie ein glücklich Gewächs!« (BdA 2, S. 220)

79 Schneiderei, *Der Diskurs der Moderne in J.G. Fichtes »Staatslehre«* (Anm. 38), S. 142.

80 Ebd., S. 144.

Ziel der Geschichte zu erreichen, ist es notwendig, dass man, geleitet vom »Vertrauen in eine göttliche Ordnung« und unter strenger Befolgung der Schlüsse der gemeinsam gebrauchten, allgemeingeltenden Vernunft zur »Unumgänglichkeit der eigenen Handlung« getrieben wird,<sup>81</sup> die im Übrigen ausfallen darf, wie sie mag. Allein die Überzeugung des Einzelnen, für das arbeiten zu müssen, was die gemeinsam gebrauchte Vernunft als schlechterdings seinsollend erkennt, bringt die Geschichte voran. Bezogen auf die konkrete sittliche Praxis bedeutet das, dass sittliche Normen fortwährend im Hier und Jetzt zu schöpfen sind:

Wenn [...] die Moderne ihre Prämissen aus sich selbst schöpfen muß, Sittlichkeit bei Fichte aber allein in Handlungen realisiert werden kann, dann muß sich die Normativität immer selbst fortschreiben in eine eben unsichere und über Handlungen zu sichernde Zukunft hinein.<sup>82</sup>

Rahel *hat* das Vertrauen, das Fichte zur Voraussetzung des geschichtlichen Fortschritts erklärt, allerdings hat ihr Vertrauen mit dem Glauben an »die Gottheit jenes Gottgesendeten Menschen«,<sup>83</sup> den man »den unbefleckt-empfangenen Sohn des Vaters im Himmel nennt«,<sup>84</sup> nichts zu tun. Im Gegenteil: Ihr Vertrauen auf Gott ist *diesem* christlichen Glauben entgegengesetzt. Sie hofft am Ende eher auf einen Mann wie Moses, einen »Kämpfer, Gesetzgeber [und] listbedürfende[n] Führer« (BdA 4, S. 515), der den Menschen das sittlich Gebotene deutlich zu verstehen geben wird, denn auf Christus. Doch weil Rahel einen solchen Mann nicht kommen sieht, wird sie, die nach eigenem Empfinden immer leistet und opfert (BdA 2, S. 408), zum »Paradox«, wie sie an Karl August Varnhagen schreibt. Sie wird zu einer »Wahrheit, die noch keinen Raum finden kann sich darzustellen« (ebd., S. 92 f.). Denn wie muss sich eine wahrnehmen, die glaubt, dass ihr eine Lehre verkündet ist (ebd., S. 233), die sie nicht verbreiten und für die sie nicht wirken kann, weil ihr Umfeld dafür zu eitel, zu wenig opferbereit ist (ebd., S. 408)? Sie wird sich – wie Rahel – vielleicht als ein Baum wahrnehmen, den

81 Ebd., S. 143.

82 Ebd., S. 145 f.

83 Briefwechsel mit Ludwig Robert (Anm. 2), S. 140.

84 Ebd.



man umgekehrt, das heißt mit der Krone, ins Erdreich gepflanzt hat, so dass seine schönsten Triebe in die falsche Richtung wirken müssen, – was in Rahels Fall nichts anderes heißt, als dass ihre sozialen Talente, »Dankbarkeit« und »Rücksicht für menschlich Angesicht« (BdA 3, S. 92) nicht etwa helfen, die Eitelkeit der Welt zu mindern, sondern sie eher noch vergrößern. Bei ihr werden »Dankbarkeit« und »Rücksicht« deshalb zu »Fehlern«, weil sie dazu führen, dass andere sie in Hinsicht auf diese Tugenden für empfindungslos halten. Sie loben Rahel eher für ihre »Unerschütterlichkeit« (ebd., S. 91), als dass sie erkennen, dass sie Zurückhaltung zeigt, weil sie niemand verletzen möchte: »Ich zeige eine harte, rohe Außenseite, weil ich es sonst nicht aushielt', und die Andern mit. Wenn *ich* meine Wunden *zur Schau* tragen sollte, wie die Andern – ihre Ritze –, es wäre eine Schlachtbank.« (BdA 1, S. 175) Den besten Beweis für diese These bringt Egloffstein, wenn er Rahel ausgerechnet wegen ihrer »Rücksicht« und scheinbaren »Unerschütterlichkeit« als »Genie von Verstand« bezeichnet und damit in das Klischee vom »vernünftelnden« Juden presst.