

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Die jüdische Aufklärung

Schulte, Christoph

München, c 2002

VII. Die politische Philosophie der Haskala

[urn:nbn:de:kobv:517-vlib-12337](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-vlib-12337)

VII. Die politische Philosophie der Haskala

Oft wird als Ziel der Haskala die Emanzipation der Juden genannt. Das ist sachlich nicht falsch, aber unzureichend. Denn die Maskilim wollten mehr erreichen als die rechtliche und politische Gleichstellung der Juden im Staat, die gemeinhin mit dem Begriff der Emanzipation verbunden wird. Sie wollten die freie religiöse Betätigung, freie Berufswahl und Gewerbefreiheit, die freie Wahl des Wohnorts, freien Zugang zu Schulen und Universitäten, aber sie wollten auch die Isolation des rein innerjüdischen Diskurses und die soziale Ghetto-Situation überwinden, sie wollten die gesellschaftliche Integration, Geselligkeit und Austausch mit Nichtjuden, bürgerliche Bildung und Sitten, intellektuelle, soziale und künstlerische Anerkennung durch die Christen erreichen, also Dinge, welche die rein legale Gleichstellung gar nicht gewährleisten kann. Am besten bringt diese Vielzahl von Wünschen der von Dohm 1781 geprägte Begriff der bürgerlichen Verbesserung der Juden zum Ausdruck, der den Diskurs der Haskala bestimmt hat.

Den Begriff der Emanzipation dagegen haben die Maskilim selbst nicht gebraucht, er wurde erst von Wilhelm Traugott Krug geprägt, der im Jahr 1828 ein Buch mit dem Titel *Über das Verhältnis verschiedener Religionsparteien zum Staate und über die Emanzipazion der Juden* veröffentlichte. Krug war ein liberaler Kantianer und Befürworter der Emanzipation der Juden, aber der Begriff stammt aus dem 19. Jahrhundert, und er entstand zu einem Zeitpunkt, als die Haskala in Deutschland schon Vergangenheit war. Er wird von Historikern im nachhinein auf die Haskala gemünzt.²⁷³ Die Maskilim des späten 18. Jahrhunderts dagegen sprachen von bürgerlicher Verbesserung und bürgerlicher Gleichstellung der Juden, und

das Zeitalter bürgerlicher Gleichstellung der Juden begann faktisch 1781 mit den Toleranzpatenten Josephs II. in der Donaumonarchie und daran anschließenden Diskussionen im Elsaß und in Preußen. Dies war eine obrigkeitlich vom Monarchen gewährte und nur unvollständige Gleichstellung, während die Französische Revolution dann die Gleichberechtigung der Juden radikal und von unten herbeiführte. Einzig in den Vereinigten Staaten von Amerika waren Juden von vornherein gleichberechtigte Bürger.²⁷⁴ Die rechtliche Gleichstellung von Juden im Staat wurde also erst am Ende des 18. Jahrhunderts Wirklichkeit. Vorher wurden die Juden und ihre Ansiedlung in den Territorien der christlichen Monarchien Europas lediglich toleriert, d. h. im Wortsinn: «geduldet», allerdings mit sehr eingeschränkten Rechten.

Eine philosophische Auseinandersetzung über die Tolerierung von Juden gab es in England. John Locke nennt in seinem *Letter Concerning Toleration* von 1689 zwei grundsätzliche Bedingungen von Tolerierung, nämlich erstens die Trennung von Staats- und Religionszugehörigkeit. Nur ein Staat, der die Staatszugehörigkeit seiner Bürger nicht an die Zugehörigkeit zu einer einzigen (Staats-) Religion bindet, kann verschiedene Konfessionen und Religionen auf seinem Territorium tolerieren. Zweitens müssen die Bürger des Staates untereinander religiös tolerant sein, um auf Tolerierung seitens des Staates Anspruch zu haben. John Toland, ein bekannter Deist, spricht sich in seinem Traktat *Reasons for Naturalizing The Jews in Great Britain and in Ireland* 1714 für die Naturalisierung, d. h. für ein Ansiedlungsrecht der Juden aus, das ihnen bestimmte Handelsrechte und religiöse Freiheiten gewährt, nicht aber gleiche Rechte wie den Christen. Toleranz, Duldung der jüdischen Religion in der christlichen Monarchie ist die Voraussetzung solcher Naturalisierung, also des Rechts, überhaupt Bürger minderen Rechts in einem christlich dominierten Staat zu werden, konkret: Untertan eines christlichen Monarchen.

Der Rahmen dieser Tolerierungs- und Naturalisierungsdiskussion ist die Tatsache, daß auch die christlichen Konfessionen nicht gleichberechtigt waren. In England wie auch in Preußen waren z. B. die Katholiken Bürger minderen Rechts. Tolerierung und Naturalisierung religiöser Minderheiten waren im 17. und 18. Jahrhundert ein Grundproblem der konfessionell gespaltenen Monarchien Europas. Es gab nach dem Dreißigjährigen Krieg immer eine Konfession als Staatsreligion, der gegenüber andere Konfessionen toleriert, aber benachteiligt waren. Die Diskussion über die Toleranz gegenüber den Juden ist anfänglich sozusagen ein Abfallprodukt der innerchristlichen Toleranzdebatte. In England scheiterte die «Jewish Naturalisation Bill» nach langer öffentlicher Auseinandersetzung 1753 im Parlament, die Debatte um die Naturalisierung der Juden kam damit zu einem Stillstand.

In Preußen, das gehört zur Vorgeschichte der Haskala, gab es nie eine Debatte um die Naturalisierung der Juden, die Ansiedlung der Juden und ihre Bedingungen wurden von der Obrigkeit verfügt. Daß im 18. Jahrhundert nach Pogromen und nach der Vertreibung aller Juden aus der Mark Brandenburg «auf ewige Zeiten» im Jahr 1573 überhaupt wieder Juden in Berlin lebten, war selbst der frühaufklärerischen «Peuplierungs»-Politik des «Großen Kurfürsten» Friedrich Wilhelm (1620–1688) zu verdanken. Er hatte gezielt religiöse Minderheiten wie Juden und Hugenotten mit dem Versprechen freier Religionsausübung in die Mark gelockt, um dieses bevölkerungsarme und kriegsverwüstete Land dichter zu besiedeln. Die versprochene religiöse Toleranz der Obrigkeit diente dem Interesse des preußischen Kurfürsten, durch solche Bevölkerungspolitik und durch die Mehrung der Untertanen Landwirtschaft und Kommerz zu stärken, um durch erhöhte Steuereinnahmen seine chronisch leeren Kassen zu füllen. Religiös tolerant war Preußen allererst im Interesse der Staatskasse. Der Staatsnutzen brachte religiöse Toleranz als Mittel einer Aufklärung von oben hervor. Bau-

lichen Ausdruck fand diese tolerante Bevölkerungspolitik der Duldung verschiedener Religionen und Konfessionen bei zugewanderten Minderheiten z. B. im Holländischen Viertel in Potsdam, im Französischen Dom von Berlin oder im jüdischen Friedhof an der Großen Hamburger Straße, dessen Grundstück 1672 von der jüdischen Gemeinde erworben worden war.

1671 hatte der Große Kurfürst fünfzig aus dem Österreichischen Kaiserreich vertriebenen jüdischen Familien in der Mark Brandenburg Asyl gewährt. 1672 bestellte er den ersten Rabbiner, Rav Chajim, in dessen Hände «Jüdische Ceremonien und die dahin gehörende ritus und Gebräuche», also die gesamte religiöse, aber auch die profane innerjüdische Gerichtsbarkeit gelegt wurde.²⁷⁵ Die Juden wurden im Wortsinn von Toleranz «geduldete» Untertanen, denen der Kurfürst in der Person des Rabbiners das Recht verlieh, religiöse, geschäftliche oder juristische Streitsachen nach eigenen Regeln intern zu entscheiden und die Entscheidungen des Rabbiners, der traditionell auch als innerjüdischer Richter fungierte, nötigenfalls mit Hilfe der christlichen Obrigkeit durchzusetzen. Aber all das war von bürgerlicher Gleichstellung der Juden weit entfernt, sie wurden lediglich geduldet.

Und erst nach Jahrzehnten, im Jahr 1714, wurde in Gegenwart der Königin Sophie Dorothea in der Heidereutergasse die neu erbaute Synagoge der Berliner Judenschaft eingeweiht, nachdem die Gemeinde dem König das Recht zum Synagogenbau für 3000 Taler abgekauft hatte. Ab 1743 amtierte David Fränkel an dieser Synagoge als Rabbiner, jener jüdische Gelehrte, dem einer seiner Schüler im selben Jahr aus Dessau nach Berlin folgte: Moses ben Mendel, der unter dem deutschen Namen Moses Mendelssohn der berühmteste Philosoph der Berliner Aufklärung wurde. Fränkels wie auch Mendelssohns Ansiedlung in Berlin wurde durch das *General Privilegium und Reglement* von 1730 und später das *Revidierte General-Privilegium und Reglement* von 1750 geregelt. Beide

Reglements stellten eine Verschlechterung gegenüber der Situation von 1671 dar. Das Reglement Friedrichs II. von 1750, das die rechtliche Situation der Juden in Preußen bis zum Gleichstellungsedikt von 1812 im wesentlichen bestimmte und nach dessen Erlaß sofort etwa 500 Juden Berlin verlassen mußten, teilte die Juden in sechs verschiedene Klassen mit unterschiedlichen Rechten und Pflichten ein. Es hatte eine Begrenzung der jüdischen Einwohnerschaft in Berlin zum Ziel und gewährte Juden ein Ansiedlungs- und Bleiberecht nur unter scharfen Auflagen. Neben der Abgabe von hohen Steuern oder der Schikane des erzwungenen und überteuerten Kaufs von «Judenporzellan», nämlich häßlichen Porzellanaffen der Königlichen Porzellanmanufaktur, bestimmte die Eingruppierung in diese Klassen z.B. auch über das Recht eines Juden, zu heiraten, seine Kinderzahl und seine Berufsfreiheit. Bürgerrechte genossen nur ganz wenige wohlhabende jüdische Kaufleute und Bankiers, Mendelssohn war nach dieser Klassifikation nur «außerordentlicher Schutzjude» und hätte bei Verlust seiner Anstellung, später Teilhaberschaft an der Seidenmanufaktur Bernhard mitsamt seiner Familie Berlin sofort verlassen müssen – ungeachtet seines Rufs als Philosoph und Aufklärer. Das war die Situation der Juden in Preußen, als Dohm 1781 die Debatte um die bürgerliche Verbesserung der Juden eröffnete.

Die Debatte um die bürgerliche Verbesserung der Juden ist die wichtigste Debatte der Haskala neben derjenigen um die deutsche Übersetzung der hebräischen Bibel und des Gebetbuchs, derjenigen um die profane Erziehung jüdischer Kinder im Anschluß an Naftali Hartwig Wesselys Schrift *Divrej Schalom Ve'Emet* (1782) und derjenigen um die frühe Beerdigung der Toten ab 1787. Alle vier Debatten sind niemals nur innerjüdische Debatten. Sie werden innerjüdisch in deutscher wie in hebräischer Sprache geführt, den Christen gegenüber wird Deutsch geschrieben. Christen nehmen an allen vier Debatten teil, z. T. als Auslöser, reale Mitwirkende und Autoren, z. T. aber auch

als imaginäre Partner einer jüdisch-christlichen Auseinandersetzung.

Aber keine der Debatten war annähernd so dominierend wie die Debatte um die bürgerliche Verbesserung der Juden, die eigentlich erst mit dem preußischen Emanzipationsedikt von 1812 endgültig abgeschlossen wurde. Sie bestimmte die Realpolitik und die politische Philosophie der Haskala. Sie wurde von den Befürwortern der bürgerlichen Verbesserung auf drei verschiedenen philosophischen Argumentationsniveaus geführt, die sich in einzelnen Schriften oder Pamphleten vermischen, die jedoch als drei «Diskurse» voneinander unterschieden werden können: 1) ein am Staatsnutzen orientierter, eudämonistischer Diskurs (Dohm); 2) ein naturrechtlicher Diskurs (Mendelssohn); 3) ein autonomie-ethischer Diskurs (Ascher, Bendavid).

1) Dohms Buch, das in relativ enger Abstimmung mit Mendelssohn geschrieben wurde, stand am Anfang einer polemischen Debatte über das Schicksal der Juden im Königreich Preußen. Unmittelbarer Anlaß der Abfassung des ersten Teils dieses Werks ist das «Mémoire sur l'état des Juifs en Alsace» von 1780, das der Wortführer der aschkenasischen Juden des Elsaß, Cerf Beer, zur redaktionellen Überarbeitung an Mendelssohn geschickt hatte und das als Anhang von Dohms Schrift gedruckt ist. Mendelssohn hatte das Mémoire, welches manche Argumente von Dohm vorwegnimmt, als Anregung an Dohm weitergegeben, weil er nicht wollte, daß Juden in eigener Sache für ihre Rechte und Interessen plädierten. In dieser Linie ist die ganze Schrift Dohms konsequent an dem Interesse und am Nutzen einer spätabsolutistischen Monarchie ausgerichtet, für die bürgerliche Verbesserung der Juden auf ihrem Territorium zu sorgen. Dohm «begnügt sich hier dem Publicum seine Gedanken vorzulegen, wie die Juden nützlichere Glieder der bürgerlichen Gesellschaft werden könnten».²⁷⁶ Sachlich konstatiert er die Mißstände im gegenwärtigen

Zustand der Juden und macht Verbesserungsvorschläge. Dabei verzichtet Dohm gänzlich auf jahrhundertlang übliche christlich-theologische Argumentationsmuster, welche die mißliche Lage der Juden als Strafe Gottes für ihre Sünden erklärten oder sie als Konsequenz der Nichtanerkennung der Messianität Jesu und des ‹Gottesmordes› am Kreuz durch die ‹verstockten› Juden legitimierten.

Vielmehr erkennt Dohm, daß die schlechte Situation der Juden durch ihren rechtlosen Zustand in den Staaten Europas hervorgerufen wurde. Seit dem Untergang des jüdischen Staates in der Antike seien Juden eine staatenlose, religiös, wirtschaftlich, gesellschaftlich, beruflich und juristisch benachteiligte und unterdrückte Minderheit. Ihre Rechtlosigkeit, so Dohms Argument, sei Ursache ihrer Armut, des Sittenverfalls und ihrer Außenseiterrolle in der bürgerlichen Gesellschaft. Zur Behebung dieser Mißstände fordert er an erster Stelle, daß die Juden «vollkommen gleiche Rechte mit allen übrigen Unterthanen erhalten».²⁷⁷ Die dem Erscheinen von Dohms Schrift folgende Debatte zeigte jedoch, daß auch in weiten Kreisen des aufgeklärten christlichen Publikums die volle bürgerliche Gleichstellung der Juden noch abgelehnt wurde. Die Juden und das Judentum als Religion wurden weiterhin als minderwertig betrachtet, und eine Gleichstellung nur um den Preis von Änderungen der jüdischen Religionsgesetze durch die Juden selbst oder durch den Staat akzeptiert.

Der zweite, ursprünglich wohl nicht geplante Teil des Werks verdankt seine Entstehung der heftigen Debatte, die der erste Teil beim aufgeklärten Publikum ausgelöst hatte. Dohm hat diese Reaktionen auf den ersten Teil zu Anfang des zweiten Teils auf 130 Seiten nachgedruckt, danach versucht er Einwände zu widerlegen, kommt jedoch bei Erörterung seines Anliegens, die Juden «zu bessern Menschen und Bürgern» zu machen,²⁷⁸ zur Forderung erheblicher sozialer und religiöser Assimilationsleistungen der Juden, die er im ersten Teil noch nicht vorgebracht hatte und die einige radikale Forderungen des ersten Teils zu-

rücknehmen: «Die Synagoge wird nach dem Staat sich bequemen müssen.»²⁷⁹ So bestreitet Dohm, daß Juden bei Festhalten an ihren traditionellen religiösen Vorschriften brauchbare Soldaten und damit vollwertige Bürger mit Rechten und Pflichten sein können. Dohm fordert von den Juden, den «bisherigen Glauben zu reformiren»,²⁸⁰ darunter alle Gebote, die den Status der Juden als eigene «Nation» aufrechterhalten. Er nennt als Beispiel den Glauben an die Erlösung Israels durch einen Messias, die Sabbat- und die Speisegesetze, welche die Geselligkeit und das gemeinsame Essen bei und mit Christen verwehren. Der zweite Teil des Werks endet mit der Aufforderung an die Juden; «Karaiten» zu werden, d. h. den Talmud und die gesamte mündliche Tradition der jüdischen Religion zwecks Anpassung an die Erfordernisse der bürgerlichen Gesellschaft aufzugeben.²⁸¹ Von der eigenen Forderung, den Juden solle völlig freie Religionsausübung gewährt werden, hat sich Dohm hier weit entfernt. Es ist jedoch nicht nur Dohm, der unter dem Druck der Debatte einknickt. Auch viele Maskilim schwenken nicht nur auf den Nützlichkeitsdiskurs ein, sie stimmen auch der Forderung nach der Veränderung ihrer Religion zu, um ihre bürgerliche Gleichstellung voranzutreiben.

2) Im Jahr 1783 griff dann Mendelssohn entscheidend in diese Debatte ein. In seinem Buch *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, dem rechtsphilosophischen Hauptwerk Mendelssohns, argumentiert er anders als Dohm nicht vom Staatsnutzen her, sondern von einem naturrechtlichen Standpunkt aus. Er fordert gleiche Grund- und Bürgerrechte für alle Menschen, also auch die Juden, auf Grundlage des Naturrechts. Menschenrechte eignen allen Menschen von Natur und Geburt. Sie werden nicht nach Belieben oder nach Interessenlage, Nützlichkeit und Brauchbarkeit von der Obrigkeit verliehen oder entzogen, sie sind vielmehr unveränderlich, unverlierbar und, wie Mendelssohn schreibt, «unveräußerlich».

Ferner befürwortet er in bis dahin nicht gekannter Radikalität die strenge Trennung von Staat und Religion, die Abschaffung aller staatlichen Privilegien für die Angehörigen einer Staatskirche und die volle Gewissens- und Meinungsfreiheit der Gläubigen in Kirche und Synagoge ohne jede Drohung von Ausschluß, Bann oder anderen Sanktionen. Ein Bannrecht der Rabbiner, um einen mißliebigen oder nicht mehr ganz rechtgläubigen Juden aus der jüdischen Gemeinde auszuschließen, erkennt Mendelssohn nicht an. Damit spricht er ausdrücklich den Rabbinern einen Teil ihrer religiösen, moralischen, rechtlichen und auch politischen Autorität ab.

Im gleichen Atemzug wehrte Mendelssohn eine von der christlichen Obrigkeit den Juden aufgezwungene Veränderung ihrer Religion oder auch nur von Teilen derselben strikt ab: Er selbst vertrat und lebte eine strikte Observanz gegenüber der Halacha, dem Kanon der traditionellen jüdischen Religionsgesetze, die für ihn als unveränderliche, weil göttlich «geoffenbarte Gesetzgebung» für alle Juden galten. Während indessen seine Argumente für die Religions- und Gewissensfreiheit der Juden gegen die Veränderungswünsche der christlichen Obrigkeit naturrechtlich gut begründbar sind, hat Mendelssohn innerjüdisch keine philosophischen Argumente für die von ihm geforderte halachische Observanz.

Die naturrechtliche Argumentation Mendelssohns bringt ihn in ein Dilemma: Seine gegen Dohm gerichtete Aufforderung in dieser Debatte, niemals die halachische Observanz der in Aussicht gestellten bürgerlichen Verbesserung und rechtlichen Gleichstellung zu opfern, basiert auf einer naturrechtlichen Argumentation für die individuelle Gewissens- und Religionsfreiheit, die der Staat nicht beugen dürfe. Zugleich setzt jedoch Mendelssohn die Gewissensfreiheit in seiner Argumentation gegen die Zwangsrechte des Staates so absolut an, daß er auch den Rabbinern das Recht bestreitet, die Gewissensfreiheit einzuschränken. Indem er ihnen das Bannrecht abspricht,

nimmt Mendelssohn ihnen die soziale und juristische Handhabe, die Nicht-Observanz gegenüber der Halacha zu sanktionieren. Zugleich hat er für die halachische Observanz keine philosophischen Argumente zur Verfügung, sondern beruft sich kurz auf den Offenbarungscharakter der Gebote, also auf eine Glaubensfrage.

Die soziale Folge hiervon ist die religiöse Entmachtung der Rabbiner, innerjüdisch ebenso wie gegenüber dem christlichen Staat. Die Verteidigung der Gewissensfreiheit gegenüber dem Staat erleichtert innerjüdisch religiöse Dissidenz und Abweichung von der Halacha ohne Sanktion. Dies beinhaltet noch kein Argument für eine Veränderung der Halacha, die Mendelssohn ablehnt, aber es erleichtert sie. Das Ergebnis von Mendelssohns *Jerusalem* ist paradox: Je stärker er gegen Assimilationsforderungen und Nützlichkeitsabwägungen die naturrechtlich begründete Gewissensfreiheit aller Menschen und damit auch der Juden behauptet (und die rechtliche und religiöse Gleichstellung der Juden auch in diesem Punkt propagiert), desto schwächer fällt die philosophische Argumentation für die gewünschte allgemeine Verbindlichkeit der Halacha aus. Am Ende ist die halachische Observanz reine Privat- und Glaubenssache jedes einzelnen Juden und nur die Gewissensfreiheit argumentativ gesichert. Mendelssohns politische Philosophie aber schließt eine philosophische Begründung der Observanz gerade aus.

3) Von einer ganz anderen philosophischen Ausgangsbasis her argumentieren in dieser Debatte die jüdischen Kantianer Saul Ascher (*Leviathan*, 1792) und Lazarus Bendavid (*Etwas zur Charakteristick der Juden*, 1793). Nicht nur steht nach Kants Kritiken die Metaphysik nicht mehr zum Erweis «ewiger Vernunftwahrheiten» der Religion wie z. B. der Existenz Gottes oder der Unsterblichkeit der Seele zur Verfügung, vielmehr wird Religion innerhalb der Grenzen kritisch gewordener Vernunft als Menschenwerk betrachtet, ihr absoluter Offenbarungscharakter bestrit-

ten. Das Wissen wird durch den Glauben substituiert, Glauben und entsprechendes religiöses Handeln sind Werke der praktischen Vernunft menschlicher Individuen. Durch diese kantische Wendung einiger jüdischer Philosophen wird Religion indessen nicht nur Menschenwerk, sie wird als Menschenwerk auch historisierbar. Das Judentum bekommt eine Religionsgeschichte. Für die religiösen Gebote hat das die Folge, daß sie ihre ungeschichtliche Absolutheit verlieren. Nicht nur Ascher und Bendavid, sondern auch die jüdischen Kantianer Isaak Euchel, Markus Herz und Salomon Maimon betrachten sie als das Werk einer jahrhundertelangen historischen Entstehung und Kanonisierung ehemals gültiger, aber gegenwärtig veralteter, menschlich gemachter und tradiertes Gebote. Diese veralteten Gebote können, weil nur historisch gewordenes Menschenwerk, in der Gegenwart durch die Autonomie moderner Juden geändert oder gänzlich abgeschafft werden.

Dieser autonomie-ethische Diskurs zugunsten einer Veränderung der Halacha spaltete schließlich die Haskala, die in Berlin entstandene jüdische Aufklärungsbewegung in gleicher Weise wie Kants Kritiken die Kantianer und die Wolffianische Schulphilosophie im deutschsprachigen Raum entzweit hatten. Denn die nicht-observante Position dieser jüdischen Kantianer wurde von Vertretern der älteren Generation der eher «konservativen» Maskilim wie Naftali Hartwig Wessely oder Isaak Satanow abgelehnt. Sie machten weder die kantianische Wende mit noch akzeptierten sie Veränderungen der Halacha. Sie wollten bürgerliche Verbesserung und zugleich Observanz gegenüber der religiösen Tradition, während für die Kantianer Ascher, Bendavid oder Maimon Halacha der Inbegriff von Heteronomie war. Sie waren aus diesem Grund ohne Zögern bereit, viel mehr halachische Gebote zu brechen und zu opfern, als zugunsten der bürgerlichen Verbesserung der Juden von den Christen und der Obrigkeit je gefordert wurde. Daher ist ihr Kampf gegen traditionalistische Rab-

biner und gegen die Halacha nicht plumpe Anpassung an christliche Forderungen, sondern eine Frucht Kantischer Philosophie und der modernen Sehnsucht nach individueller Selbstbestimmung ohne heteronome Normen.

Aber dieser Disput um Halacha und bürgerliche Verbesserung wurde nicht durch philosophische Argumente, sondern auf der Straße entschieden, wo jüdische Männer sich rasierten, jüdische Frauen kurzärmelige Kleider trugen, die Kopfbedeckung ablegten und gemeinsam am Sabbat statt der Synagoge Gartenlokale mit christlichen Wirten und nicht-koscherem Essen im Tiergarten besuchten. Die bürgerliche Akkulturation von Juden an die christliche bürgerliche Gesellschaft war den Diskursen um Halacha und bürgerliche Verbesserung nicht nur lange vorhergegangen,²⁸² sie wurde in manchen jüdischen Salons Berlins gleichzeitig mit diesen Debatten sogar schon vollendet.