

Erschienen in: *Politica, Diritto, Utopia. Atti del Convegno Internazionale Arezzo, 30 novembre – 1 dicembre. A cura di Gianluca Dioni ed Ilaria Pizza, Capua 2021, 101-135 [= Quaderni di Heliopolis 8]**

Dieter Hüning (Trier)

Aufklärung als Emanzipation – Der Kampf um die Gleichberechtigung der Juden und der Frauen in der deutschen Spätaufklärung

/101/ Aufklärung als Emanzipation

Gemäß der berühmten Definition Immanuel Kants besteht Aufklärung in dem „Ausgang des Menschen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit“.¹ Mit dieser Definition hat Kant in der Tat einen wesentlichen Aspekt der Aufklärungsbewegung getroffen, nämlich ihr Bestreben, alle Verhältnisse, in denen Menschen unmündig sind, aufzuheben. Insofern besteht Aufklärung ganz wesentlich in der Forderung und in dem Prozess der Emanzipation.² Aber Kant hat durch die Betonung der Eigenverantwortung des Einzelnen für den Zustand seiner Unmündigkeit den Emanzipationsbegriff gewissermaßen entpolitisiert und somit in seinen Konsequenzen entschärft. Wenn fehlende Aufklärung und Mündigkeit Schuld des Einzelnen sind, dann können die politischen und kirchlichen Machthaber keine Adressaten für Emanzipationsforderungen sein, sie sind vielmehr von dem Vorwurf, für die fortdauernde Unmündigkeit der Menschen verantwortlich zu sein, befreit. Diese Strategie der Entpolitisierung der Emanzi-

* Der Text wurde gegenüber der Druckfassung an einigen Stellen verändert.

1 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Ders., *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*, Bd. VIII: Abhandlungen nach 1781, Berlin 1912, 35.

2 Ursprünglich entstammt der Begriff „emancipatio“ dem römischen Recht und bezeichnet die Entlassung des Sohnes aus der väterlichen Herrschaft. In der Neuzeit wurde der Ausdruck „Emanzipation“ auf die Befreiung von Individuen oder sozialen Gruppen aus rechtlicher, politisch-sozialer oder geistiger Abhängigkeit bei ihrer gleichzeitigen Erlangung von Mündigkeit und Selbstbestimmung ausgeweitet.

pationsforderungen kommt auch in Kants /102/ fragwürdiger Belobigung der angeblichen politischen Leistungen von Friedrich II. von Preußen³ zum Ausdruck. Der preußische König hatte nach seiner Auffassung dem Zeitalter seinen Stempel aufgedrückt und seinen Namen gegeben: „das Jahrhundert der Aufklärung“ und „das Jahrhundert *Friedrichs*“ behandelt Kant daher als Synonyme.⁴ Als wesentliches Resultat der aufgeklärten Herrschaft seines Königs betrachtet Kant die vom König zugestandene Publikations- und Kommunikationsfreiheit der Gelehrten bzw. deren Recht, „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“.⁵

Was die Forderung der Emanzipation betrifft, so wissen wir allerdings auch, dass die Vertreter der Aufklärungsphilosophie durchaus /103/ sehr unterschiedlich über die Reichweite der notwendigen Emanzipationsbestrebungen gedacht haben und dass insofern zahlreiche Inkonsequenzen zu verzeichnen sind. Das gilt

3 Überhaupt haben die führenden Vertreter der Berliner Aufklärung in den achtziger Jahren des 18. Jahrhundert vielfältig das Loblied auf den preußischen König gesungen. Sie taten dies angesichts der mystischen Tendenzen des Thronfolgers, des späteren Königs Friedrich Wilhelm II, der den Rosenkreuzern zuneigte. Insofern war auch Kants Aufsatz „Was ist Aufklärung?“ als „Programm für Friedrich Nachfolger“ gedacht, denn unter den preußischen Aufklärern war die Befürchtung groß, dass nach Friedrichs II. Tod eine „große Einschränkung der Denk-Freiheit“ zu befürchten sei und „Despotismus, Schwärmerei und Aberglaube [...] ganz Europa zu Boden drücken“ könnten, so der Berliner Aufklärer Friedrich Victor Plessing in seinem Brief an Kant vom 15. März 1784 (Akademie-Ausgabe, Bd. X, 371 f.). Vgl. zu Kants Auffassung vom 'Jahrhundert Friedrichs' Claudia Schröder, *„Siècle de Frédéric II“ und „Zeitalter der Aufklärung“*. *Epochenbegriffe im geschichtlichen Selbstverständnis der Aufklärung*, Berlin 2002 [Quellen und Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte, Bd. 21], 127-141, hier 136.

4 Kant (wie Fn. 1), 40. Die Studie von Claudia Schröder hat deutlich gemacht, dass die Rede vom „Siècle de Frédéric“, die deutlich macht, dass der preußische König gewissermaßen die Projektionsfläche der Fortschrittshoffnungen der Aufklärer war, von vielen Zeitgenossen wie Voltaire, d’Alembert, Herder und den Berliner Aufklärern geteilt wurde. – Wer etwas über die wirklichen Verhältnisse im zeitgenössischen Preußen erfahren will, das als Militärdespotie keineswegs ein Staat war, in welchem jeder nach Belieben räsonnieren konnte, wie Kant unterstellt, wenn er erklärt, Friedrich sei der „einzige[...] Herr in der Welt“, der sagen würde: „*räsonnirt*, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; *aber gehorcht!*“ (Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, 37), der lese Lessings *Minna von Barnhelm*, und zwar in der Ausgabe von Joachim Dyck, *Minna von Barnhelm oder: Die Kosten des Glücks. Komödie von Gotthold Ephraim Lessing. Mit einem Dossier von Joachim Dyck: Über Wirte als Spitzel, preußische Disziplin, Lessing im Kriege, frisches Geld und das begeisterte Publikum*, Berlin 1981.

5 Kant (wie Fn. 1), 36

jedenfalls dann, wenn man die konkreten Emanzipationsforderungen im Lichte des naturrechtlichen Universalismus, den die meisten Aufklärer zumeist propagieren, betrachtet. So blieb die Frage, ob bzw. in welchem Maße Juden, Frauen, „Zigeuner“, „Neger“⁶, Sklaven oder die Eingeborenen der von den Europäern kolonisierten Gebiete emanzipiert werden sollen, ein bleibendes Streitthema. Aber nicht nur die zu emanzipierenden Personengruppen waren umstritten, sondern auch die Gegenstände der Emanzipation. So stimmen die Aufklärer überwiegend darin überein, dass der Aberglaube der Menschen einerseits und die politische und ideologische Macht der Kirche zu bekämpfen ist, aber diese Einstimmigkeit verschwindet, wenn es um den aufzuklärenden Adressatenkreis und die Reichweite der Religionskritik geht. Exemplarisch für die Ambivalenz aufklärerischer Emanzipationsforderungen ist z. B. die Religionskritik, die Voltaire propagiert hat. Auf der einen Seite kämpft er an verschiedenen Fronten gegen den religiösen Fanatismus, Aberglauben, Intoleranz und die religiös fundierte zeitgenössische Strafjustiz und insbesondere gegen die politische und soziale Rolle der „Verruchten“, d. h. der katholischen Kirche. Auf der anderen Seite sind die Armen und Ungebildeten für ihn keine Adressaten der religionskritischen Aufklärung: „Der Pöbel bleibt immer in tiefer Unwissenheit, worin ihn die Notwendigkeit, sein Brot zu erwerben, und ich wag' es zu sagen, die Wohlfahrt des Staats erhalten müssen. Allein der Mittelstand ist aufgeklärt“.⁷ Aufklärung bedeutet deshalb für Voltaire die Emanzipation der ökonomischen und politischen Eliten, nicht diejenige der arbeitenden Massen. Auch auf anderen Gebieten schreckten die Propagandisten der Aufklärung vor weiterführenden Konsequenzen zurück. So ver-/104/hinderte Friedrich II. von Preußen, der sich für einen aufgeklärten Monarchen hielt, dass Moses Mendelssohn Mitglied der Berliner Akademie der

6 Wenn hier von „Zigeunern“ bzw. „Negern“ die Rede ist, so geschieht dies nur aus Gründen der historischen Semantik, d. h. dies waren die im 18. Jahrhundert geläufigen Bezeichnungen. Es ist klar, dass dieser Sprachgebrauch nur im historischen Kontext erfolgen kann.

7 Voltaire, *Der Philosoph und der Generalfinanzkontrolleur*, in: Ders., *Recht und Politik*, hrsg. von Günther Mensching, Frankfurt a. M. 1978, 308

Wissenschaften wurde. Noch gravierender zeigten sich die Schranken des Emanzipationsprojekts der Aufklärung im Falle der Debatte um die Abschaffung der Sklaverei⁸, die allerdings im deutschen Sprachraum wegen des Fehlens deutscher Kolonien keine größere Rolle spielte.⁹

Ich möchte im Folgenden den Emanzipationskampf der Aufklärungsbewegung an zwei Beispielen illustrieren, die zugleich deutlich machen, dass es – wie schon angedeutet – innerhalb der Aufklärung keine vollständige Übereinstimmung darüber gab, wer, warum und in welchem Maße aufgeklärt werden sollte. Die beiden Vertreter dieses Emanzipationskampfes, die ich im Folgenden behandeln möchte, gehören allerdings zur radikaleren Fraktion der Emanzipationstheoretiker, d. h. sie rücken nicht die selbstverschuldete, sondern die staatlich organisierte rechtliche Unmündigkeit und Ungleichheit in das Zentrum ihrer Emanzipationsforderungen. Beide Autoren waren keine Philosophen von Profession, insofern liegt bei Ihnen der Schwerpunkt nicht auf einer natur- bzw. menschenrechtlichen Grundlagentheorie, die vielmehr nur angedeutet wird, die jedoch in ihren Ausführungen mehr oder weniger deutlich vorausgesetzt wird. Als Repräsentanten der Reformfraktion der preußischen Beamenschaft¹⁰ waren sie allerdings mit den praktischen Fragen der Emanzipation und den gegebenen historischen, kulturellen und sozialen Bedingungen vertraut.

/105/ Im Jahre 1781 erschien im Verlag des Berliner Aufklärers Friedrich Nicolai das Buch von Christian Wilhelm Dohm *Über die bürgerliche Verbesserung der*

8 Vgl. hierzu die einschlägigen Studien von David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, New York 1966, ders., *The Problem of Slavery in the Age of Emancipation*, New York 2014.

9 Obwohl es auch hier Apologeten der Sklaverei gab. Das gilt insbesondere für den Göttinger Philosophieprofessor Christoph Meiners; vgl. hierzu Peter Aufgebauer, Christoph Meiners. Ein Göttinger Philosoph erfindet den Rassismus, in: *Entdeckt, erdacht, erfunden. 20 Göttinger Geschichten von Genie und Irrtum*, hrsg. von Teresa Nentwig und Katharina Trittel, Göttingen 2019, S. 47-61.

10 Vgl. hierzu die richtungsweisende Studie von Eckhart Hellmuth: *Naturrechtsphilosophie und bürokratischer Werthorizont. Studien zur preußischen Geistes- und Sozialgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1985.

Juden. Der Historiker, Diplomat und Publizist Christian Wilhelm Dohm lebte von 1751 bis 1820, er studierte an den Universitäten Leipzig und Göttingen, seit 1779 hatte Dohm eine Stelle als Beamter im preußischen Außenministerium inne. Seine *Bürgerlicher Verbesserung der Juden* kann als politiktheoretischer Paralleltext zu Lessings *Nathan der Weise* angesehen werden – beide – der Schriftsteller und der Beamte – stimmen im Kampf gegen die Diskriminierung der Juden überein.

Im Jahre 1793 knüpfte Theodor Gottlieb von Hippel an Dohms Emanzipationskonzept an: Hippel veröffentlichte eine Schrift mit dem Titel *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, die in ihrer Radikalität deutlich über Dohms Projekt hinausgeht. Beide Schriften sind charakteristisch für einen zentralen Aspekt der Aufklärungsphilosophie insgesamt, nämlich für deren Kampf gegen Vorurteile, widersprüchliche Rechtsverhältnisse sowie gegen unsinnige Privilegien und Diskriminierungen. Die Aufklärung – so diese These der nachfolgenden Ausführungen – erweist sich als umfassendes Emanzipationsprojekt, wengleich nicht zu verkennen ist, dass die Aufklärungsphilosophie im Hinblick auf die Reichweite der Emanzipationsforderungen durchaus nicht mit einer Stimme gesprochen hat.

Beide Autoren sind Verfechter der „bürgerlichen Verbesserung“. Der Titel ist heute vielleicht erklärungsbedürftig: *bürgerliche Verbesserung* meint in erster Linie die rechtliche Gleichstellung der der Juden bzw. der Frauen sowie die Abschaffung aller diskriminierenden Einschränkungen. Trotz dieser Gemeinsamkeit ist nicht zu übersehen, dass die Bedeutung dieses Begriffs bei Dohm und Hippel nicht völlig deckungsgleich ist. Hippel versteht unter der „bürgerlichen Verbesserung der Weiber“ in erster Linie ihre rechtliche Gleichstellung. Demgegenüber ist für Dohm neben der rechtlichen Verbesserung der Lage der Juden wegen ihrer sittlichen Depravation auch ihre moralische Verbesserung im Sinne einer Beförderung ihrer Gesellschaftsfähigkeit erforderlich.

/106/ II. Dohm: Bürgerliche Verbesserung der Juden

1. Die Absicht von Dohms Schrift

Der Anlass für die Abfassung der *Bürgerlichen Verbesserung der Juden* war eine an Moses Mendelssohn gerichtete Bitte mehrerer Juden aus dem Elsaß, ihnen bei der Formulierung einer Bittschrift an die französischen Behörden zur Verbesserung ihrer Lage zu helfen. Mendelssohn bat daraufhin Dohm, den er als kenntnisreichen und engagierten Beamten kannte, das entsprechende Tatsachenmaterial zu sammeln, das Dohm dann in seiner Schrift verwertete.¹¹ Dohms Schrift ist selbstverständlich über den unmittelbaren Anlass hinaus von Bedeutung, insbesondere angesichts der in Preußen gerade zu Zeiten der Regentschaft Friedrichs II. forcierten repressiven Judenpolitik. Sie erweist sich in Preußen als „the first serious attempt to shift the discussion of the Jewish Question from the terms of medieval Christianity into quite new categories of secular enlightened thought“.¹²

An dieser Stelle ist es wichtig, deutlich zu machen, was eigentlich Gegenstand der praktischen Reformbestrebungen von Dohm und Hippel ist. Aus diesem

11 Zu den Entstehungsbedingungen von Dohms Schrift vgl. Ilseget Dambacher, *Christian Wilhelm von Dohm. Ein Beitrag zur Geschichte des aufgeklärten Beamtentums und seiner Reformbestrebungen am Ausgang des 18. Jahrhunderts*, Bern/Frankfurt a. M. 1974, S. 175; ; Horst Möller, *Judenemanzipation und Staat. Ursprung und Wirkung von Dohms Schrift Über die Verbesserung der Juden*, in: Ders., *Aufklärung und Demokratie. Historische Studien zur politischen Vernunft*, München 2003, S. 43-66; sowie die ausführliche Darstellung von Wolf Christoph Seifert, *Die preußische Judengesetzgebung und die Entstehung der Schrift [Dohms]*, in: Christian Wilhelm Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. Kritische und kommentierte Studienausgabe. Kommentar* [= Christian Wilhelm Dohm, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Heinrich Detering und Wolf Christoph Seifert, Bd. 1.2], Göttingen 2015, 32-52. Im Folgenden abgekürzt als ‚Kommentar‘ mit Angabe der Seitenzahl.

12 Paul Lawrence Rose, *German Question / Jewish Question. Revolutionary Antisemitism from Kant to Wagner*, Princeton, New York 1990, 70. In Großbritannien war die Diskussion über die ‚Naturalisierung‘ der Juden schon zu Beginn des 18. Jahrhunderts gefordert worden. Die wichtigste Schrift war in diesem Zusammenhang John Tolands *Reasons for the Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland [...]. Containing also A Defense of the Jews against All vulgar Prejudices in all Countries*, London 1714. Vgl. hierzu Ian Leask, *Only natural: John Toland and the Jewish question*, in: *Intellectual History Review* 2018, pp. 1-14; Pierre Lurbe, *John Toland and the Naturalization of the Jews*, in: *Eighteenth-Century Ireland / Iris an dá chultúr*, Vol. 14 (1999), pp. 37-48, sowie Thomas Fritz, *Die Beurteilung des Judentums in der Aufklärung, dargestellt am Beispiel John Tolands*, Diss. Heidelberg 1982, bes. S. 219 ff.

Grunde scheint es mir notwendig, zwischen /107/ den Forderungen nach Toleranz und Emanzipation zu unterscheiden. Dies ist ein Punkt, den m. E. Wolf Christoph Seifert in seiner umfassenden und unentbehrlichen Edition von Dohms Schrift nicht hinreichend berücksichtigt hat. Er hat den Schwerpunkt auf das Dohmsche Toleranzdenken gelegt, das er im „Spannungsfeld von Säkularismus, Vernunftreligion und Utilitarismus“ (BVJ II, 145 ff.) ansiedelt. Nun ist in der Tat der Toleranzgedanke bei Dohm von großer Bedeutung, er erschöpft jedoch sein Anliegen nicht, was noch deutlicher wird, wenn man sein Reformprojekt mit demjenigen Hippels vergleicht. Die Bemühungen der Aufklärer realisieren sich auf verschiedenen Ebenen:

- Die erste Ebene besteht in der *Vorurteilskritik*, die sich nahezu alle Vertreter der Aufklärung zum Anliegen gemacht haben. Vorurteilskritik bedeutet den Verzicht auf alle Annahmen, die bloß auf Tradition und Autorität beruhen. Es ist somit die Forderung, alle Ansichten zu unterlassen, die nicht rational begründet werden können. Aber die Kritik der Vorurteile ist deshalb auch nur die negative Vorbedingung für weitergehende Überlegungen.
- Auf der zweiten Ebene der Aufklärung kommt der *Toleranzgedanke* zum Tragen. Die Toleranzforderung nimmt im 17. und 18. Jahrhundert ganz unterschiedliche Formen an und reicht von der bloßen Forderung, fremde (religiöse) Überzeugungen zu respektieren bis hin zu der Absicht, an die Stelle der Offenbarungsreligion eine natürliche bzw. Vernunftreligion zu setzen.
- Aber erst auf der dritten Ebene entfaltet sich das kritische Potential der Aufklärung, wenn im Sinne des *Emanzipationsgedankens* konkrete Forderungen der ‚rechtlichen Verbesserung‘ der Position von zuvor diskriminierten und verfolgten Bevölkerungsteilen aufgestellt werden. Erst hier wird die Aufklärungsbewegung eigentlich politisch und werden allgemeine naturrechtliche Prinzipien in konkrete Forderungen der rechtlichen Gleichstellung umgemünzt.¹³

¹³ Das spiegelt sich gewissermaßen auch in dem Wandel aufklärerischer Forderungen wider: Locke und Bayle erheben am Ende des 17. Jahrhunderts Toleranzforderungen. Diese sind – wie das Beispiel Voltaires zeigt – auch für die späteren aufklärerischen Debatten des 18. Jahrhundert konstitutiv, wie sich beispielhaft aus den von Lessing herausgegebenen Wolfenbütteler Fragmenten ergibt, in den Reimarus die „Duldung der Deisten“ fordert. Dennoch ist für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts zu konstatieren, dass nunmehr

/108/ Dohms Argumentation für die bürgerliche Verbesserung der Juden verläuft *zweigleisig*, d. h. auf der einen Seite propagiert er die Judenemanzipation aus der Perspektive der Politik des aufgeklärten Absolutismus.¹⁴ Diese Politik war am Begriff der allgemeinen Wohlfahrt orientiert und führte zu einer merkantilistischen Wirtschaftspolitik, in deren Zentrum die ‚Peuplierung‘, also eine merkantilistisch ausgerichtete Bevölkerungspolitik stand, deren Ziel die planmäßige Vermehrung der (arbeitenden) Bevölkerung stand.¹⁵ Zwar bestand die Judenpolitik des Absolutismus auch zuvor darin, die Juden als ökonomisch „nutzbare Objekte“¹⁶ zu behandeln, aus denen man, wie im Falle der Schutzjuden, möglichst viel Geld in der Form ‚freiwilliger‘ Abgaben herauspressen konnte, aber für Dohm ist diese Form der ‚Nutzbarmachung‘ ökonomisch beschränkt, weil den Juden nur ganz wenige Berufe bzw. Tätigkeiten offenstanden.

Auf der anderen Seite macht er von natur- bzw. menschenrechtlichen Argumenten aus der Tradition der naturrechtlichen Systementwürfen der Aufklärung und deren „so natürliche[n] und einfache[n] Wahrheiten“ Gebrauch, die von ihm in egalitaristische Rechtsforderungen umgemünzt werden. In dieser Hinsicht erklärt Dohm, dass seine Verteidigung der Juden nicht dem „Mitleiden“ geschuldet ist und ebenso wenig eine Bitte um „eine bessere Be-/109/handlung“ der Juden darstellt., sondern „aus dem einzigen Punkt“ erfolgt, dass die Juden „von der Natur gleiche Fähigkeit erhalten haben, glücklichere, bessere Menschen, nützlichere Glieder der Gesellschaft zu werden“, „*daß sie Menschen sind, wie alle*

weitergehende Forderungen gestellt werden – an die Stelle der Forderung nach Duldung tritt nun die Forderung nach Emanzipation.

14 BVJ II, S. 54. Zu den historischen Aspekten der Judenemanzipation in Deutschland vgl. Jacob Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770-1870*, Frankfurt a. M. 1986, S. 70 ff.; Reinhard Rürup, Judenemanzipation und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland, in: Ders., *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur ‚Judenfrage‘ der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1987, 13-45; Walter Grab, *Der deutsche Weg der Judenemanzipation 1789-1938*, München 1991, 9-40.

15 Seifert (wie Fn. 11), 53.

16 Dambacher (wie Fn. 11), 168.

übrigen sind; daß sie also auch, wie *diese*, behandelt werden müssen“¹⁷, weshalb die Juden „vollkommen gleiche Rechte mit allen übrigen Unterthanen erhalten“ müssten (BVJ I, 60). Und deshalb wehrt sich Dohm gegen die Reduktion der Juden auf ihr bloßes Judentum: „Der Jude ist noch mehr Mensch als Jude“ (BVJ I, 21). Wir werden noch sehen, dass diese Zweigleisigkeit seiner Argumentation eine ganze Reihe von Problemen aufwirft.

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert: im ersten Teil entfaltet Dohm seine Emanzipationsforderung unter dem Gesichtspunkt, dass die weitere Diskriminierung der Juden für den Staat große Nachteile mit sich bringt und insbesondere dem Peuplierungsinteresse des Staates widerspricht. Angesichts des übereinstimmenden Grundsatzes der „Regierungen aller grossen Staaten von Europa [...], daß die immer fortschreitende Zunahme der Bevölkerung die wesentlichste Bedingung des größtmöglichen allgemeinen Wohls sey“ (BVJ I, 9), hält es Dohm für verwunderlich, dass dieser Grundsatz bisher „bey einer Classe von Menschen“, den Juden, keine Anwendung finde (BVJ I, 11). Hier wird also die Judenemanzipation in erster Linie mit staatsutilitarischen Argumenten begründet: Judenemanzipation ist eine für den Staat nützliche, d. h. insbesondere ökonomisch vorteilhafte Angelegenheit. Die Adressaten von Dohms Schrift ist weniger das lesende Publikum als die staatlichen Autoritäten.

Zugleich unternimmt Dohm den Versuch, die Entwicklung des Judentums historisch zu rekonstruieren und dadurch zu zeigen, dass viele nachteilige Gewohnheiten der Juden, die angeblich ihre Integration verhindern, ihre „itzige fehlerhafte Beschaffenheit“¹⁸, nur /110/ das Ergebnis einer Jahrhunderte dauernden Unterdrückung sind: „Alles, was man den Juden vorwirft, ist durch die

17 Christian Wilhelm Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. Kritische und kommentierte Studienausgabe*, hrsg. von Wolf Christoph Seifert, Göttingen 2015 [= Christian Wilhelm Dohm, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Heinrich Detering und Wolf Christoph Seifert, Bd. 1.1], 70 f. [Im Folgenden abgekürzt als BVJ I].

18 Christoph Wilhelm Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, 1783, zweyter Theil*, in: Ders. (wie Fn. 8), S. 127-283 [Im Folgenden zitiert als BVJ II].

politische Verfassung, in der sie itzt leben, bewirkt“ (BVJ I, 25). Seine milieutheoretischen Überlegungen knüpfen an deutlich an vergleichbare Aussagen in Montesquieus *De l'esprit des lois* an:

„Wenn diese [religiösen Vorurteile] itzt den Juden noch abhalten, ein guter Bürger, ein geselliger Mensch zu seyn, wenn er Abneigung und Haß gegen den Christen fühlt, wenn er sich durch die Gesetze der Redlichkeit gegen nicht so gebunden glaubt; so ist dieß Alles *unser* Werk. [...] Diese Politick [der Diskriminierung] ist ein Überbleibsel der Barbarey der verfloßnen Jahrhunderte, eine Wirkung des fanatischen Religionshasses, die der Aufklärung unsrer Zeit unwürdig, durch dieselbe längst hätte getilgt werden sollen“ (BVJ I, 26 f.)

Die Gegner der Judenemanzipation haben immer wieder die jüdische Religion als Hindernis ins Feld geführt. In dieser Hinsicht fordert Dohm eine Umkehr der Beweislast: Vor der Beantwortung der Frage, dass die Juden nicht emanzipiert werden können, „müßte deutlich bewiesen werden, daß die Religion der Juden solche ungesellige Grundsätze enthalte, daß ihre göttliche Gebote mit den Geboten der Gerechtigkeit und Menschenliebe im Widerspruch stehen“ (Dohm I, S. 15).¹⁹ Demgegenüber ist die ‚itzige fehlerhafte Beschaffenheit‘ der Juden bei Dohm vorausgesetzt, aber dies ist keine unveränderliche bzw. unverbesserliche Natureigenschaft der Juden, die sie dauerhaft zur Vergesellschaftung unfähig macht. Vielmehr verspricht sich Dohm von seinem Reformprojekt auch die sittliche Verbesserung der Juden: „Jewish corruption thus proves the need for enlightened reform, rather than being an argument against it!“²⁰

Einer der Gründe für die mangelhafte Moralität der Juden liegt /111/ nach Dohm darin, dass sie wegen der rechtlichen Diskriminierungen in ihren ökonomischen

19 Zu diesen ‚ungeselligen Grundsätzen‘ zählten die Zeitgenossen wie der Göttinger Orientalist Johann David Michaelis die Annahme, ‚die Juden würden durch ihre Religion abgehalten, Kriegsdienst zu thun‘ (BVJ I, 73, 146).

20 Rose (wie Fn. 12), 71.

Aktivitäten auf wenige Berufsfelder, „meistens auf einen sehr kleinen Detailhandel eingeschränkt [sind], bey dem nur die öftere Wiederholung kleiner Gewinne hinreichen kann, ein dürftiges Leben zu erhalten“ (BVJ I, 13). Derartige Einschränkungen sind für Dohm „der Menschlichkeit und der Politik gleich widersprechende Grundsätze“, sie sind „der Aufklärung unsrer Zeiten unwürdig“ (BVJ I, 48). Demgegenüber fordert Dohm die allmähliche Aufhebung aller einschränkenden Gesetze, insbesondere die freie Berufswahl, „und die Zurückdrängung der religiösen Vorurteile.“

Dagegen haben die Gegner der Judenemanzipation immer wieder die jüdische Religion als Hindernis ins Feld geführt. In dieser Hinsicht fordert Dohm eine Umkehr der Beweislast: Vor der Beantwortung der Frage, dass die Juden nicht emanzipiert werden können, „müßte deutlich bewiesen werden, daß die Religion der Juden solche ungesellige Grundsätze enthalte, daß ihre göttliche Gebote mit den Geboten der Gerechtigkeit und Menschenliebe im Widerspruch stehen“ (BVJ I, 15).²¹

2. Dohms Schrift im Spiegel der zeitgenössischen Rezensionen

Dohms Plädoyer für die Gleichberechtigung der Juden rief zahlreiche Rezensionen, Kommentare und Gegenschriften sowie diverse an Dohm persönlich gerichtete Briefe hervor. Die Reaktion auf Dohms Pläne unter den Zeitgenossen war geteilt, sein Emanzipationsprojekt hat also nicht nur Zustimmung gefunden, vielmehr hat sich eine ganze Reihe prominenter Intellektueller kritisch geäußert. Zu seiner eigenen Überraschung musste er feststellen, dass selbst Kollegen, die er für seine Freunde hielt, sein Projekt ablehnten.²²

21 Zu diesen 'ungeselligen Grundsätzen' zählten die Zeitgenossen wie der Göttinger Orientalist Johann David Michaelis die Annahme, 'die Juden würden durch ihre Religion abgehalten, Kriegsdienst zu thun' (BVJ I, S. 73, 146).

22 Hinzuweisen ist insbesondere auf Michael Hißmanns ablehnende, mit antijüdischen Klischees gespickte Rezension des ersten Bandes der Schrift von Christian Wilhelm von Dohm *Schrift*

/112/ Auf die Gründe dieser Ablehnung soll jetzt kurz eingegangen werden. Zunächst diskutiert Dohm die Einwände, die gegen „die Möglichkeit der Ausführung“ seines Emanzipationsplans (BVJ II, 133) vorgebracht worden sind. Diesen Einwände gegen die Ausführbarkeit der Judenemanzipation bzw. gegen die von ihm geforderte „Naturalisation der Juden“ (BVJ II, 141) versucht Dohm sachlich entgegenzutreten. Aber es hatten sich nicht nur Bedenkenträger gegen die *Ausführbarkeit* des Plans zu Wort gemeldet, sondern einige Zeitgenossen hatten die Gelegenheit genutzt, ihren unversöhnlichen Judenhass zur Schau zu stellen. Diese Gruppe der Emanzipationsgegner, so Dohm, bestreitet den

über die Verbesserung des bürgerlichen Zustands der Juden, Berlin 1781, in: Zugabe zu den Göttingischen gelehrten Anzeigen, 48. Stück, 1. Dezember 1781, 753-763; wieder abgedruckt in: Michael Hißmann: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Udo Roth und Gideon Stiening, Berlin 2013 [Werkprofile Bd. 3], 285-293. Hißmann hatte einige Jahre zuvor Dohm sein philosophisches Hauptwerk *Psychologische Versuche. Ein Beitrag zur esoterischen Logik* gewidmet. Zu Hißmanns Rezension (die anfangs J. D. Michaelis zugeschrieben wurde) und Dohms Reaktion hierauf vgl. Johann Karl Schuller: *Magister Hissmann in Göttingen. Ein Beitrag zur siebenbürgisch-sächsischen Gelehrten Geschichte*, Kronstadt 1863, 215 ff., der auch darauf hinweist, dass Hissmann mit Michaelis "auf einem sehr vertrauten Fuße gestanden" habe (221). Hißmann bezweifelt sowohl die Möglichkeit einer "allgemeine[n] Aufklärung, deren Bewirkung der Sittlichkeit für alle Stände zureichte" als auch die "Ausführbarkeit" von Dohms Vorschlägen zur Emanzipation der Juden. Insbesondere bestreitet er den Willkürcharakter der Gesetzgebungen für die Juden. Solche gesetzlichen Maßnahmen gegen die Juden seien nicht aus religiösen Gründen bzw. nicht wegen der Judenfeindschaft der Christen erlassen worden, sondern hätten schon in der Antike bestanden: "Allein wenn nun die Geschichte, die doch hier allein entscheiden kann, lehrte, daß die Juden gedrückt worden sind, weil sie nichts taugten?". Auch Dohms Ansicht, "der bestimmte Charakter einer Nation [wie der Juden, D. H.] sey nicht eine unterscheidende unabänderliche Eigenschaft einer ihr eigenen Modification der menschlichen Natur" (S. 756 f.), wird von Hissmann bestritten. Vgl. auch Hißmanns Rezension der von Moses Mendelssohn herausgegebenen Schrift *Manasseh Ben Israel: Rettung der Juden* (Göttingische Gelehrte Anzeigen von gelehrten Sachen, 3. Stück, 14. Sept. 1782, 889-894) und des zweiten Bandes von Dohms Schrift (Göttingische Gelehrte Anzeigen von gelehrten Sachen, 50. Stück, 27. März 1784, 489-491). Zur Wirkung von Dohms Vorschlag vgl. Gerda Heinrich: „... man sollte itzt beständig das Publikum über diese Materie en haleine halten“. Die Debatte um "bürgerliche Verbesserung" der Juden 1781-1786, in: Ursula Goldenbaum (Hrsg.): *Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1687-1796*, Teil 2, Berlin 2004, 813-895. Zu den Hintergründen des in Göttingen verbreiteten Antisemitismus und der Rolle, die der Göttinger Orientalist Johann David Michaelis hierbei spielte, vgl. Anna-Ruth Löwenbrück: *Judenfeindschaft im Zeitalter der Aufklärung. Eine Studie zur Vorgeschichte des modernen Antisemitismus am Beispiel des Göttinger Theologen und Orientalisten Johann David Michaelis (1717-1791)*, Frankfurt/M. u. a. 1995.

„naturrechtlichen Grundsatz von der allgemein gleichen Beschaffenheit der menschlichen Natur“ und betrachten die Juden als

„*unverbesserlich*, für Geschöpfe [...] die durch ihre unabänderliche Natur dazu bestimmt sind, immer und ewig dem übrigen menschlichen Geschlecht Schaden und sich selbst sittliches und politisches Elend zu bereiten, die nur gerechter Zwang und Druck abhalten kann, das mindeste Böse zu thun“ (BVJ II, 134).

/113/ Dohm ist sich über die radikale, d. h. eliminatorische Konsequenz einer solchen Auffassung von der unverbesserlichen und unabänderlichen schädlichen Natur der Juden im Klaren:

„Wenn diese Männer Recht haben, so muß man die Juden von der Erde vertilgen“ (BVJ II, 134).

Wo Dohm dafür plädiert hatte, dass die Gesinnungen und Handlungen der Menschen im Wesentlichen Resultat der gesellschaftlichen Umstände sind, unter denen sie leben, vertraten seine Gegner einen klaren rassistischen Standpunkt, nämlich die Juden insgesamt als einen unverbesserlichen und schädlichen Menschenschlag zu behandeln. Der Rassismus dieser Position liegt erkennbar darin, dass es eben die unveränderliche Naturausstattung der Juden sein soll, der das Zusammenleben mit ihnen unmöglich machen soll. Das Bild der Juden, das hier präsentiert wird, ist der Sache nach nichts anderes als eine rassistische Konstruktion – obwohl der *Rassebegriff* als solcher bei Dohm nicht thematisiert wird.

Dohm erwähnt darüber hinaus auch die politischen Konsequenzen, welche die radikalen Judenhasser gezogen. Einer der antisemitische Vorschläge lief auf die Deportation hinaus, d. h. auf eine „Versperrung dieser unglücklichen Abart des Menschengeschlechts [...] auf eine wüste Insel“ (BVJ II, 134). Vergleichbare Pläne gab es im Reichssicherheitshauptamt unter der Führung des berühmten Reinhard Heydrich im Jahre 1940, als diskutiert wurde, ob man die deutschen Juden nicht nach Madagaskar deportieren könne.

Einen weiteren Aspekt der Ausgrenzung hat der jüdische Philosoph Moses Mendelssohn, der Dohms Buch nachhaltig unterstützte, in einer Auseinandersetzung mit einem Kritiker des Emanzipationsprojekts hervorgehoben. Die Gegner der Judenemanzipation wie Johann David Michaelis sprechen „anstatt von Christen und Juden“ vielmehr von „Deutschen und Juden“, so dass der Unterschied nicht mehr in den „Religionsmeynungen“ liegt, sondern darin, dass die Juden als „Fremde“ betrachtet werden müssen, die kein originäres Bleiberecht haben (BVJ II, 156) – die Parallelen zur heutigen /114/ Debatte um Migration ist nur allzu deutlich.

So sehr sich Dohm einerseits für die bürgerliche Verbesserung der Juden, d. h. ihre rechtliche und soziale Integration einsetzt, so ist dennoch nicht zu übersehen, dass diese Integration wesentlich an die Bereitschaft der Juden zur Assimilation gebunden ist. Insofern könnte man Dohms Programm folgendermaßen zusammenfassen: Die Bedingung der Emanzipation ist Integration durch kulturelle Assimilation. Auf den von Michael Hißmann²³ vorgebrachten Einwand, dass bei Gleichberechtigung „die Juden aufhören [würden] eigentliche Juden zu seyn“ (BVJ II, 198), antwortet er: „Mögen sie doch! Was kümmert dieses den Staat, der nichts weiter von ihnen verlangt, als daß sie gute Bürger werden, sie mögen es übrigens mit ihren Religionsmeynungen halten, wie sie wollen?“ (BVJ II, 198 f.). Damit die Juden als gleichberechtigte Staatsbürger anerkannt werden können, müssen sie also die „ungeselligen Grundsätze“ ihrer Religion aufgeben, z. B. das Sabbatgebot und ihre Weigerung, Kriegsdienst zu leisten. Ohne – wie sich Dohm ausdrückt – „die Umbildung des religiösen Systems der Juden“ in Richtung einer „Religion der Vernunft“ (BVJ II, 200) ist die Emanzipation nicht zu haben.

23 Hißmann, Rezension zu BVJ (wie Fn. 22), 756: „Die Regierung müßte sich bemühen, den Einfluß der ungeselligen, gehässigen Grundsätze des Judenthums, wenn es deren hat, dadurch zu schwächen, daß sie die allgemeine Aufklärung der [jüdischen, D.H.] Nation, und ihre von der Religion unabhängige Sittlichkeit beförderte. [...] Der Jude müßte aufhören, Jude zu seyn, wenn ihm einmal jene hohe Aufklärung zu Theil würde.“

Diese Tendenz zur Assimilierung zeigt sich auch bei Dohms Darstellung der nach seiner Auffassung schon teilweise gelungenen Integration der Zigeuner – ich benutze wie schon bemerkt den Begriff „Zigeuner“ hier nur im historischen Kontext, ich folge nur dem Sprachgebrauch Dohms. Die heute Selbstbezeichnung lautet bekanntlich Sinti und Roma. Für Dohm sind die Zigeuner „natürliche Feinde der bürgerlichen Gesellschaften, [die] von dem Raube und Beeinträchtigung derselben ... leben“ (BVJ I, 50). Die „Erfahrung lehrt, daß es äußerst schwer sey, sie an einen festen Aufenthalt und bleibende Beschäftigungen zu gewöhnen, und daß sie dem bequemern und ruhigern Leben das unsichere und beschwerliche Umherstreichen vorziehen“. Obwohl den Zigeunern also die spießbürgerliche Rationalität des Bequemen und Sicherem fehlt, haben die Regierungen versucht, „ihnen feste Wohnungen anzuweisen, sie zum Ackerbau und anderen Beschäftigungen anzuhalten“. Dohm setzt trotz aller Schwierigkeiten darauf, dass jedenfalls die Kinder der Zigeuner, die „zum Theil im Schooße der bürgerlichen Gesellschaft geboren [worden sind, sich] schon besser in dieselbe einpassen werden“. Deutlich wird hier der Konformismus, die Gleichschaltung der Lebensweise und Lebensstile der modernen bürgerlichen Gesellschaft.

/115/ **III. Theodor Gottlieb von Hippels *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber***²⁴

Der zweite, schon genannte radikale Emanzipationstheoretiker, der in der deutschen Spätaufklärung eine wichtige Rolle spielte, ist der Königsberger Jurist und Beamte Theodor Gottlieb von Hippel. Wie schon aus dem Titel seiner Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, die im Jahre anonym 1792

24 Eine frühere Fassung des Hippel-Beitrags wurde veröffentlicht in: Isabel Karremann, Gideon Stiening (Hrsg.): *Feministische Aufklärung in Europa / The Feminist Enlightenment across Europe*, Hamburg 2020 [= Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte, Bd. 32], 245-266.

erschien²⁵, hervorgeht, betrachtet Hippel seine eigene Schrift als Moment einer umfassenderen aufklärerischen Emanzipationsbewegung.²⁶ Anders als bei /116/ Dohm fehlt bei Hippel die Berufung auf die staatsutilitaristischen Emanzipationsvorteile. Für ihn handelt es sich um die Forderung nach ‚bürgerlicher Verbesserung‘ der Frauen in erster Linie vernunftrechtlich fundiert; der Schwerpunkt seiner Ausführungen beruht jedoch auf den praktischen Verbesserungsvorschlägen.

Hippel vertritt in seiner Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* eine radikal emanzipatorische Position: Er hält keine der üblichen Begründungen, mit denen Frauen von Bildung, sozialen, kulturellen oder politischen und anderen öffentlichen Funktionen ausgeschlossen werden, für sichhaltig. Seine Berufungsinstanz in dieser Hinsicht ist das Vernunftrecht. Für Hippel ist die *biologische* Geschlechterdifferenz der einzige naturgegebene Aspekt der Unterscheidung von Mann und Frau, aber diese biologische Differenz begründet in keiner Weise eine Entrechtung, Entmündigung oder Diskriminierung der Frauen.

Theodor Gottlieb von Hippel, der von 1741 bis 1796 lebte, hatte eine steile juristische Karriere in Königsberg hinter sich, als er seine *Bürgerliche Verbesserung der Weiber* veröffentlichte. Er war seit 1780 Bürgermeister und seit 1786 als Stadtpräsident von Königsberg oberster Verwaltungs- und Justizbeamter in Ostpreußen.²⁷ Neben seinen Amtstätigkeiten verblieb ihm offenbar hinreichend

25 Folgt man den Tagebuchaufzeichnungen von Johann Friedrich Abegg, dann hat gesprächsweise Jensch zumindest eine Mitautorschaft an der ‚Bürgerlichen Verbesserung‘ für sich reklamiert, vgl. Johann Friedrich Abegg: *Reisetagebuch von 1798*, hrsg. von E. und J. Abegg in Zusammenarbeit mit Zwi Batscha, Frankfurt a. M. 1976, S. 198 ff. Auf die Frage der Verfasserschaft werde ich jedoch nicht eingehen, da es in erster Linie um die Rekonstruktion der Argumente in der *Bürgerlichen Verbesserung der Weiber* geht.

26 Dohms Schrift wird von Hippel auch erwähnt, BVW, 20 f. Bereits im Jahre 1790 hatte Condorcet die Zulassung der Frauen zum Bürgerrecht verlangt und die "égalité des droits entre les deux sexes" gefordert, s. Nicolas de Condorcet, *Sur l'admission des femmes au droit de cité*, URL:http://classiques.ugac.ca/classiques/condorcet/admission_femmes_droit_de_cite/admission_femmes_droit_de_cite_texte.html (zuletzt aufgerufen am 3.07.2023)

27 Zu Hippels Biographie vgl. die umfassenden Darstellungen bei Paul Peterken: *Gesellschaftliche und fiktionale Identität. Eine Studie zu Theodor Gottlieb von Hippels Roman ‚Lebensläufe nach aufsteigender Linie‘ nebst Beilagen A, B, C*, Stuttgart 1981, S. 145 ff.; Joseph Kohlen:

Muße zur Abfassung diverser Schriften, deren Autorschaft Hippel allerdings geheim zu halten versuchte. Nur seine engsten Freunde, darunter Kant, wußten, dass er der Autor eines Buches *Über die Ehe*, das 1774 in erster und 1793 in vierter Auflage erschien, der *Bürgerlichen Verbesserung* sowie zweier humoristischer Romane – *Lebensläufe nach aufsteigender Linie* (1778-1781) und *Kreuz- und Querzüge des Ritters von A bis Z* (1793-1794) – sowie diverser anderer Gelegenheitsschriften war. Erwähnenswert ist vielleicht, dass der Verfasser des Ehebuches zeitlebens unverheiratet blieb, aber nach seinem Tode Berichte kur-/117/sierten, die ihn als großen „Wollüstling“ schilderten.

Grundlage der Hippelschen Emanzipationskonzeption ist ein weit verbreitetes aufklärerisches Selbstverständnis, das eine „unparteiische Kenntnis der Natur“ und „wahre, nicht Schein-Aufklärung“ (BVW, 112) fordert. Allerdings wird dieser normativ aufgeladene Begriff der Natur von Hippel nicht weiter thematisiert; vermutlich deshalb nicht, weil er – wie viele seiner Zeitgenossen – die Berufung auf die Natur als Berufungsinstanz und als kritischer Maßstab für die Beurteilung der bestehenden ‚unnatürlichen‘, depravierten Verhältnisse für unproblematisch hielt. Aus diesem Begriff der unverfälschten Natur werden dann die unverlierbaren Rechte der Menschen abgeleitet. Die Entmündigung der Frauen beruht auf dem „Mißbrauch des Rechts“, aber Menschenrechte können niemals [...] verloren werden“ (BVW, 115). Das Besondere dieses Naturrechtsverständnisses bei Hippel besteht nun darin, dass unter Berufung auf die „Grundsätze der natürlichen Gleichheit“ (BVW, 129) die Geschlechterverhältnisse einer normativen Beurteilung unterzogen werden, in welcher die Berufung auf Tradition und Herkommen keine Rolle spielt: „Manns- und Weiberpersonen würden einerlei Rechte zu genießen haben, wenn es auf die Entscheidung der Natur ankäme“ (BVW, 82). An anderer Stelle heißt es:

„Die Natur scheint bei Bildung der beiden Menschengeschlechter nicht beabsichtigt zu

Theodor Gottlieb von Hippel. L'homme et l'œuvre, Frankfurt a. M. u. a. 1983; sowie bei Anke Lindemann-Stark: *Leben und Lebensläufe des Theodor Gottlieb von Hippel*, St. Ingbert 2001.

haben, weder einen merklichen Unterschied unter ihnen festzustellen, noch eins auf Kosten des andern zu begünstigen. – Der Geschlechterunterschied kann nicht zur Antwort dienen, denn die Frage ist: ob das männliche Geschlecht mit wesentlichen körperlichen oder geistigen Vorzügen vor dem weiblichen ausgestattet worden sei?“ (BVW, 26).

Und diese Gleichheit der Geschlechter im Hinblick auf ihre Fähigkeiten bezieht sich auch auf das Vernunftvermögen: „Die evidente Vernunft ist eine Mitgift, welche die Natur allen Menschen in gleichem Maße bewilligt hat“ (BVW, 196). Natur bedeutet deshalb einerseits das Ursprüngliche, noch nicht von Menschen Verdorbene; Natur ist insofern wie bei Rousseau der kritische Kontrastbegriff zu allem, was Produkt menschlicher Konvention ist. Natur ist /118/ für Hippel andererseits die „Natur der Sache“: „Das rechte Recht gründet sich in der Natur der Sache und hat sich von den Schlacken der Willkür und des türkischen Despotismus gereinigt“ (BVW, 245 f.).

Hippels Orientierung am Begriff des Vernunftrechts bleibt aber schemenhaft. Auf der einen Seite spricht er vom „Prinzip der Selbstgesetzgebung“, ebenso davon, dass man „ein vernünftiges Wesen [nicht] bloß als Mittel zu höheren Zwecken ansehen“ dürfe (BVW, 197). Er hofft darüber hinaus, dass „unsere neue Philosophie [...] ein Tribunalausspruch meiner Vorschläge werden“ kann (ebd.) – alles Formulierungen, die auf den Einfluß Kants hinzudeuten scheinen. Auf der anderen Seite ignoriert Hippel, dass Kants Moralphilosophie von allen empirischen Zwecken des Wollens abstrahiert und dass deshalb die Prinzipien sowohl des Rechts als auch der Ethik im engeren Sinne bloß formaler Natur sein können. Die beiden ‚Grundsätze‘ der praktischen Philosophie, die Hippel in seiner Schrift nennt, bewegen sich demgegenüber im Fahrwasser des Wolffianismus und seiner materialen praktischen Grundsätze, während für Kants *Rechtslehre* die konsequente Formalisierung des Rechtsbegriffs entscheidend ist: Das Rechtsgesetz bestimmt den äußeren Gebrauch der Willkür bloß der Form nach.²⁸ Der

28 Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, §§ B-C (Akademie-Ausgabe Bd. VI, 230-232)

„Grundsatz des Naturrechts“ lautet nach Hippel: „Verhindere, daß die Vollkommenheit aller Menschn nicht gemindert wird“ (BVW, 196); das „höchste Material-Gesetz“ lautet: „Vervollkommne alle Menschen“ (BVW, 197).

1. Immanuel Kant oder der gescheiterte Ausgang der Frauen aus der Unmündigkeit

Bevor ich Hippels *Bürgerliche Verbesserung* näher analysiere, möchte ich einen Blick auf Immanuel Kant, an dessen Mittagstafel Hippel ein gern gesehener Gast war, werfen. Hippels Text lässt sich als /119/ Radikalisierung und zugleich als Kritik von Kants Betrachtung der Geschlechterverhältnisse lesen. Denn Kants Position in dieser Frage war doppeldeutig, wie ich im folgenden kurz andeuten will.

In seinem berühmten Aufsatz *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, der 1784 in der *Berlinischen Monatsschrift* erschien, macht sich Kant zum Anwalt der Mündigkeit der Frauen:

„Daß der bei weitem größte Theil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außer dem daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte: dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben und sorgfältig verhüteten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperrten, wagen durften, so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen droht, wenn sie es versuchen allein zu gehen. Nun ist diese Gefahr eben so groß nicht, denn sie würden durch einigemal Fallen wohl endlich gehen lernen: allein ein Beispiel von der Art macht doch schüchtern und schreckt gemeinglich von allen ferneren Versuchen ab“.²⁹

²⁹ Kant (wie Fn. 1), 35. f. Eine vergleichbare, an den Aufklärungsaufsatz erinnernde Passage findet sich in Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Dort heißt es: „Ich gestehe, daß ich mich in den Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: Ein gewisses Volk (was in Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist) ist zur Freiheit nicht reif [...]. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist“ (Akademie-Ausgabe, Bd. VI, 188).

Allerdings blieb diese kritische Ausführung zur Entmündigung der Frauen bei Kant eine einmalige Episode, er hat aus seiner Einsicht keine weitergehenden emanzipatorischen Konsequenzen gezogen. Das wird deutlich, wenn man einen Blick in das Kantische Eherecht in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* von 1797 wirft. Dort stellt Kant die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Ekeherrschaft des Mannes. Man hat den Eindruck, dass er bei der Antwort auf diese Frage an die entgegengesetzten Ansichten des langjährigen Gastes an seiner Mittagstafel, d. h. an Theodor Gottlieb von Hippel, gedacht hat, er aber dem Emanzipationsprojekt /120/ seines ‚Freundes‘ nicht folgen wollte. Kant wusste um Hippels Autorschaft, er wußte auch, dass Hippel sich in seinen Schriften durchaus an seiner, d. h. Kants Philosophie orientiert hatte, weshalb sich Kant nach Maßmaßungen, er sei Autor oder Mitautor des Buches *Über die Ehe* oder der *Lebensläufe in aufsteigender Linie*, gezwungen sah, in einer öffentlichen *Erklärung wegen der von Hippel'schen Autorschaft* mitzuteilen, dass diese Vermutung falsch sei. Dass in Hippels Schriften seiner Philosophie Gedanken vorkämen, sei – so Kant – dadurch erklärbar, dass sich Hippel diverser Vorlesungsnachschriften bedient habe. Darüber hinaus unternimmt Kant den leicht durchschaubaren, aber wenig freundschaftlichen Versuch, die Relevanz der literarischen Produktionen seines ‚Freundes‘ dadurch durch den Hinweis zu relativieren, dass die von Hippel benutzten Vorlesungsnachschriften meistens „sehr mangelhaft [...] nachgeschrieben worden“ seien, und ihre Aussagen von Hippel gleichsam nur „zur Würtze für den Gaumen seiner Leser“ gebraucht habe. Mit der fragwürdigen Behauptung, dass sein „Freund [...] sich nie mit Philosophie sonderlich befaßt“ habe³⁰ und die Nachschriften nur benutzt habe, um „dem Gerichte des Witzes einen schärferen Geschmack zu geben“, wollte Kant offenbar

30 Kant, Erklärung wegen der von Hippel'schen Autorschaft, in: *Akademie-Ausgabe* Bd. XII: 360 f.

deutlich machen, dass man Hippels Ausführungen in philosophischer Hinsicht nicht ernst nehmen müsse.³¹

Jedenfalls war Kant nicht bereit, sich Hippels Emanzipationsforderungen zu eigen zu machen, wie ein Blick in die *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* aus dem Jahre 1797 zeigt. Dort erklärt Kant im § 26, dass das „Verhältniß der Verehelichten ein Verhältniß der Gleichheit des Besitzes“ sei. Unter Besitz versteht Kant allerdings nicht allein den Sachbesitz, sondern sowohl den Besitz „der Personen, die einander wechselseitig besitzen [...], als auch der Glücksgüter“ (AA VI: 278). Mit dieser formellen Gleichheit der Ehepartner /121/ im Hinblick auf die Besitzverhältnisse ist jedoch die *Eneherrschaft* des Mannes nach Kants Auffassung problemlos vereinbar:

„Wenn daher die Frage ist: ob es auch der Gleichheit der Verehelichten als solcher widerstreite, wenn das Gesetz von dem Manne im Verhältniß auf das Weib sagt: er soll dein Herr (er der befehlende, sie der gehorchende Theil) sein, so kann dieses nicht als der natürlichen Gleichheit eines Menschenpaares widerstreitend angesehen werden, wenn dieser Herrschaft nur die natürliche Überlegenheit des Vermögens des Mannes über das weibliche in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesse[s] des Hauswesens und des darauf gegründeten Rechts zum Befehl zum Grunde liegt, welches daher selbst aus der Pflicht der Einheit und Gleichheit in Ansehung des *Zwecks* abgeleitet werden kann“.³²

Die Eneherrschaft des Mannes soll also – ich wiederhole Kants Worte – auf der „natürliche[n] Überlegenheit des Vermögens des Mannes über das weibliche [Geschlecht] in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesse[s] des Hauswesens und des darauf gegründeten Rechts zum Befehl“ beruhen. Kant hätte sich hier an seinen *Aufklärungsaufsatz* erinnern sollen, der deutlich gemacht hatte, dass eine solche männliche Überlegenheit sozial bzw. historisch kontingent konstituiert und

31 Kant bezweifelt nur Hippels philosophische Kompetenz, während andere „Freunde“ Hippels sich nach dessen Tod, vermutlich v. a. wegen der Gerüchte über seine Unmoral, deutlicher distanzieren und dem Verstorbenen alle möglichen Laster zuschreiben und dadurch an der „Schädigung seines Nachrufes einen großen Anteil hatten“, Lindemann-Stark (wie Fn. 27), 173.

32 Kant, *Rechtslehre* (wie Fn. 28), Akademie-Ausgabe, Bd. VI, 279

somit eo ipso fragwürdig ist. In der *Rechtslehre* erspart sich Kant die Frage, woraus denn die angebliche „natürliche Überlegenheit des Vermögens des Mannes“ resultiert.

Der Unterordnung der Frauen unter die Eheherrschaft des Mannes entspricht bei Kant ihre *politische* Unmündigkeit. Kant diskutiert in seinem *Gemeinspruchsaufsatz* die Bedingungen, die erforderlich sind, damit jemand „das Stimmrecht“ in der gesetzgebenden Körperschaft haben kann. Neben der Eigentumsqualifikation, wonach jemand ökonomisch selbständig, d. h. „sein eigener Herr“, sein muss, nennt Kant die natürliche Qualität, dass jemand „kein Kind, kein Weib sei“.³³ Der Ausschluß der Frauen wird an dieser Stelle nicht weiter begründet, aber historisch betrachtet findet sich /122/ Kant in ‚guter‘ Gesellschaft der französischen Verfassung von 1791. Aber diese Orientierung am Vorbild der ersten Verfassung des revolutionären Frankreichs ist nur ein Aspekt, in dem sich Kants Vorstellung von Weiblichkeit manifestiert. Seine zahlreichen Vorlesungen (bzw. die erhaltenden Nachschriften) zur Anthropologie und das einschlägige Kapitel seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* liefern hinreichend Material um zu erkennen, dass Kants Weiblichkeitskonzept der Dominanz der Emotionalität gewissermaßen naturteleologisch unterfüttert ist: „Man kann nur dadurch, daß man, [...] was *Zweck der Natur* bei Einrichtung der Weiblichkeit war, als Princip gebraucht, zu der Charakteristik dieses Geschlechts gelangen“³⁴, denn die „Maschiene des Frauenzimmers“³⁵ funktioniert gemäß ihrer natürlichen geschlechtsspezifischen Bestimmung, die ihm bei der Realisierung der Absicht der Natur zukommt. Durch diese Naturzweckmäßigkeit des weiblichen Geschlechts wird sowohl die natürliche wie die soziale Bestimmung der Frau determiniert:

33 Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, 295.

34 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, 305.

35 Die Formulierung stammt aus der Anthropologie-Vorlesung des Wintersemesters 1775/76 (*Anthropologie Friedländer*), Akademie-Ausgabe, Bd. XXV, 621.

„Die Natur hat 2 Absichten, die Fortpflanzung und Erhaltung der Art, und zu diesem Zweck hat die Natur den thierischen Unterschied beyder Geschlechter bestimmt, und dieses ist die Absicht in Ansehung der Thierheit. Die zweyte Absicht der Natur in Ansehung beyder Geschlechter ist, daß ein gesellschaftlicher Zustand seyn sollte. Dieser gesellige Umgang ist die Absicht in Ansehung der Menschheit, und dadurch unterscheiden wir uns von den Thieren. Um die erste Absicht der Natur zu erreichen, hat die Natur Triebe in uns gelegt, die an sich klar sind, und über die wir nicht weiter philosophiren dürffen; wenn wir nur diesem Trieb folgen, so erfüllen wir den Zweck der Natur, ohne denselben Zweck für Augen zu haben. Damit aber die zweite Absicht der Natur, daß eine gesellschaftliche Verfaßung und Umgang seyn soll, könnte zu Stande gebracht werden, so *muß* die Natur *Quellen* in uns gelegt haben, wodurch dieser gesellschaftliche Umgang zu Stande gebracht werden könnte. [...] Die bürgerliche Ordnung bringt zwar durch den Zwang eine bürgerliche Gesellschaft hervor, allein es soll eine vollkommen innigliche Einheit errichtet werden, und zu dieser [...] trägt das Frauenzimmer alles bey, denn die Natur wollte einen Umgang ohne Zwang zu wege bringen“.³⁶

Die Voraussetzung dieser ‚inniglichen Einheit‘ ist nun gerade die Verschiedenheit der Geschlechter, d. h. die Differenz ihrer naturgemäßen sozialen Rollen, denn:

„Die wahre Vereinigung beruht auf dem Mangel des einen Theils, und den Besitz deßelben beym andern Theil. Wenn das nun verbunden wird, so entspringt draus ein gantzes der vollständigen freundschaftlichen Vereinigung. [...] Damit also eine Verschiedenheit zwischen beyden Geschlechtern sey, und aus der Verschiedenheit eine Einheit entspringen möchte, so muß der Mann Stärcke haben, wo das Weib Schwäche hat, und da Schwäche wo das Weib Stärcke hat.“³⁷

In seinen der Anthropologie gewidmeten Schriften und Vorlesungen ist Kant als Verfechter einer „Konzeptionalisierung geschlechtsspezifischer Emotionalität“ aufgetreten, die dazu führte,

„dass Kant nicht nur Emotionalität als solche dem weiblichen Geschlecht zuordnete, den höher bewerteten Verstand hingegen dem Mann, sondern dass er darüber hinaus – explizit

36 Ebd. 701. Ähnlich die Anthropologie-Vorlesung des Wintersemesters 1781/82 (*Menschenkunde Starcke*), Akademie-Ausgabe, Bd. XXV, 1189, sowie *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (wie Fn. 32), 303.

37 Kant, Anthropologie Friedländer (wie Fn. 35), 702.

oder implizit – passiv und negativ konnotierte Emotionen in der Regel weiblich, aktiv und positiv konnotierte Emotionen hingegen männlich codiert“.³⁸

Die emanzipierte Frau, welche die angeblich ihr von Natur vorgezeichnete häusliche Sphäre verlässt, um solche Funktionen einzunehmen, die bisher von Männern ausgeübt wurden, verstösst nach dieser Konzeption der naturbedingten Geschlechterdifferenz gegen die „Absicht der Natur“, sie wird zu einem denaturierten Mon-/124/strum. Man versteht angesichts dieser naturteleologisch fundierten Geschlechtertheorie, die übrigens deutlich macht, wie sehr Kant in dieser Hinsicht noch dem Wolffianismus verbunden war, dass für ihn die emanzipatorischen Entwürfe seines Freundes nicht anschlussfähig waren.³⁹

2. Hippel und die bürgerliche Emanzipation der Frauen

Hippels Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* knüpft dort an, wo Kants Überlegungen zur Mündigkeit aufgehört hatten.⁴⁰ Die Schrift ist eine durchgängige Kritik an den zeitgenössischen Vorstellungen über die geistige und soziale Inferiorität der Frauen und ein entschiedenes Plädoyer für ihre umfassende Emanzipation. In dieser Hinsicht ist „Hippels Position für die deutschen Verhältnisse“ einzigartig.⁴¹ Hippel bestreitet insbesondere, dass der biologische Geschlechtsunterschied (sexus) in irgendeiner Weise einen Einfluß auf die

38 Rolf Löchel, Frauen sind ängstlich, Männer sollen mutig sein. Geschlechterdifferenz und Emotionen bei Immanuel Kant, in: *Kant-Studien* 97 (2006), 50-78, hier 53. Löchel gibt eine gute Übersicht über Kants Vorstellungen naturgegebener Männ- bzw. Weiblichkeit.

39 Es gehört zu den Merkwürdigkeiten von Kants *Rechtslehre*, dass auch im Eherecht mit naturteleologischen Positionen zur Bestimmung der Geschlechterrollen operiert, obwohl sein Rechtsbegriff sich dadurch auszeichnet, dass er rein formal gefasst ist, also von allen möglichen Zwecken und Zweckmäßigkeiten abstrahiert.

40 Dass Hippel kantische Ideen radikalisiert, ist die einhellige Ansicht der Forschungsliteratur, s. Juliane Jacobi-Dittrich, *Einleitung zu Theodor Gottlieb von Hippel: Über die Bürgerliche Verbesserung der Weiber*, Vaduz 1981, XXIII, XXIX. Ursula Pia Jauch betrachtet Hippel als „vorurteilskritisches Korrektiv Kants“, s. Ursula Pia Jauch, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilskritik und bürgerliche Geschlechtervormundschaft*, Wien 1988, 209 ff.

41 Jacobi-Dittrich (wie Fn. 40), S. XXVIII

Geschlechtsidentität bzw. Geschlechterrolle (gender) haben würde; er akzeptiert anders als Kant keine „Absicht der Natur“, die das Geschlechterverhältnis präformieren würde. Er entwickelt – so die Formulierung von Isabel V. Hull in ihrer einschlägigen Studie über *Sexuality, State, and Civil Society in Germany 1700-1850* – im Hinblick auf die Geschlechterverhältnisse ein „model of sexual irrelevancy“.⁴²

/125/ Nach einer kurzen Einführung formuliert Hippel im zweiten Kapitel der Schrift seine entscheidende Fragestellung: „Gibt es außer dem Unterschiede des Geschlechts noch andre zwischen Mann und Weib?“ (BVW, 23). Hippel behandelt dieses Problem zunächst als eine durchaus offene Fragestellung, aber er sieht die Beweislast bei den Verfechtern der Unterlegenheit der Frauen angesiedelt:

„Haben wir wirklich bereits einen solchen Vorrat von Erfahrungen, daß wir ein System wagen können, nach welchem für eine ganze Hälfte des menschlichen Geschlechtes eine so nachteilige Unterscheidungslinie sicher gezogen werden kann?“ (BVW, 37 f.)

Hippel geht dann der Reihe nach die verschiedenen Aspekte der Emanzipationsgegner durch. Eines der antiemanzipatorischen Argumente lautete, dass „das weibliche Geschlecht [...] nicht jene hervorragenden Geistesfähigkeiten“ äußert. Aber selbst wenn man dies als Erfahrungstatsache einräumt, folgt daraus nicht der Schluß: „die Natur hat ihm die Anlagen dazu versagt“ (S. 39). Der Grund für die überwiegende Inaktivität der Frauen in Wissenschaften und Künsten liegt nur in den sozialen Verhältnissen; die Unterlegenheit der Frauen ist keine Folge ihrer physischen oder psychischen Natur, sondern einzig und allein sozial-historisch konstituiert:

„Fürwahr, es würde eine unerhörte und nach den angenommenen psychologischen Grundsätzen unerklärliche Erscheinung sein, wenn unter dem Drucke des Despotismus das Freiheitsgefühl [der Frauen] nicht endlich seine Spannkraft verlieren [würde]; wenn aus

42 Isabel V. Hull, *Sexuality, State, and Civil Society in Germany 1700-1850*, Ithaca/London 1996, p. 323-4: "Hippel made the sexual nature, activity, and status of women as irrelevant to their receiving rights as all other writers had made these matters irrelevant for men".

Mangel an Pflege und Wartung der herrlichste Boden nicht verwildern und endlich jeder nützliche Keim ersticken; wenn über den Gedanken von entrissenem Rechte, und daß dieses unwiderbringlich verlorengegangen sei, nicht endlich auch das Andenken an jene Rechte selbst und die demselben entsprechenden Gefühle, der Glaube an sich selbst und an seinen selbständigen Wert verlöschen sollte" (BVW, 44 f.).

Die von Kant und andere Autoren vertretene Auffassung einer spezifisch naturbedingten Weiblichkeit und entsprechender /126/ Geschlechterrollen hält Hippel für ein ideologisches Konstrukt zur Rechtfertigung männlicher Dominanz:

„Um alles in der Welt möchten wir die andere Hälfte des menschlichen Geschlechts überreden, nicht *wir*, sondern die *Natur* habe sie zurückgesetzt und uns unterworfen; und doch sind *wir* es, die seine Bedürfnisse erregen und Meinungen herrschend machen, wodurch wir, so wie durch jene Bedürfnisse, den Meister über die schöne Welt spielen" (BVW, 69).

Dass ein Autor am Ende des 18. Jahrhundert derartige Positionen vertritt, ist schon für sich genommen erstaunlich. Aber es ist noch erstaunlicher, wenn man in Rechnung stellt, dass Hippel in dieser Hinsicht selbst zu Beginn seiner literarischen Karriere selbst ganz anders gedacht hat. Seine Lebensgeschichte ist in dieser Hinsicht eine Geschichte der theoretischen Radikalisierung seiner Aufklärungsüberzeugungen, die Hippel selbst folgendermaßen kommentierte: „Je älter ich werde, je politischer scheine ich auszuarten".⁴³

Die Vormundschaft der Väter und Ehemänner hält der Hippel der *Bürgerlichen Verbesserung* für einen skandalösen Anachronismus:

„Die Zeiten sind nicht mehr, um das andere Geschlecht überreden zu können, daß eine Vormundschaft wie bisher für dasselbe zuträglich sei, daß sie seinen Zustand behaglicher und sorgloser mache als eine Emanzipation, wodurch es sich mit Verantwortungen, Sorgen, Unruhen und tausend Unbequemlichkeiten des bürgerlichen Lebens belasten würde, die es jetzt kaum den Namen nach zu kennen das Glück hatte. [...] Als ob die Freiheit mit allen ihren Ungemächlichkeiten nicht der gemächlichen Sklaverei vorzuziehen wäre" (BVW, 119).

43 Zitiert nach Theodor Gottlieb von Hippel, *Über die Ehe*. Hrsg. und mit einer üblen Nachrede versehen von Günter de Bruyn, Berlin 1979, 128. Das Zitat stammt aus Hippels aus der Selbstbiographie von 1790.

Man könnte sich immer noch daran stören, dass Hippel die Geschlechterbeziehungen als Verhältnisse der wechselseitigen Beherrschung und Machtausübung beschreibt, aber deutlich wird doch, dass es keine einseitigen Herrschaftsverhältnisse mehr sein können.⁴⁴

/127/ 3. Die Genealogie der Geschlechterdifferenz

Die Ablehnung der Vorstellung einer natürlichen Unterlegenheit des weiblichen Geschlechts führt Hippel im dritten Kapitel seiner Schrift zunächst zu der Frage: „Woher die Überlegenheit des Mannes über die Frau entstanden. Rückblicke auf die ältere Zeit.“ Diese Überlegungen zur *historisch-sozialen Genealogie* der Unterordnung und Unterdrückung der Frauen bzw. zur Geschichte geschlechtsspezifischer Sozialisation und Rollenverständnisse werden im vierten Kapitel weitergeführt. Dort macht Hippel „nähere Angaben, woher die Überlegenheit des Mannes über die Frau entstanden ist. Betreffen neuere Zeit“. Beide Kapitel liefern in deutlicher Anlehnung an Rousseaus *Diskurs über die Ungleichheit* eine Genealogie der Geschlechterdifferenz.⁴⁵ Zwar teilt Hippel nicht die anthropologische Prämisse von Rousseaus Naturzustandskonzeption, wonach der ursprüngliche Zustand derjenige gewesen sei, „wo jedes Individuum, ohne enge Verbindung mit andern seiner Art, in der vollkommensten Unabhängigkeit“ gelebt habe (BVW, 52). Eine derartige Behauptung in Bezug auf „das geselligste unter allen Tieren“ widerspricht allen Erfahrungen und wird nach Hippel auch durch die zeitgenössischen Entdeckungsfahrten nicht bestätigt: Überall, wo die europäischen Entdecker „hinkamen, waren schon die ersten Umrisse der Gesellschaft gezeichnet, Familienverhältnisse (wenngleich unvollkommen) gegründet und

44 Der Herausgeber des Ehebuches, Günter de Bruyn, plädiert deshalb bei den Leserinnen auf Nachsicht mit einem Autor, der es fertiggebracht habe, „seine Frauen-Vorurteile, die die seiner Zeit waren, abzuwerfen und mit 50 Jahren zu bekämpfen, was er mit 30 vertreten hat“, s. Hippel (wie Fn. 41), 113.

45 Rousseau, d. h. „Hans Jakob“ wird auch explizit genannt, BVW, 52. Zur Rousseau-Nähe von Hippels genealogischen Überlegungen vgl. auch Kohnen (wie Fn. 27), 791 ff.

Spuren [...] von Kultur und Kunstprodukten vorhanden“ (BVW, 52 f.). Aber von diesem Punkt abgesehen, verläuft Hippels hypothetische Genealogie durchaus in Analogie zu Rousseau: Während Rousseau die Entstehung der Ungleichheit der Besitzverhältnisse behandelt, fragt Hippel, wie es geschehen konnte, dass die ursprüngliche, natürliche Gleichheit der Geschlechter aufgehoben und in ein hierarchisches Verhältnis der Unterordnung der Frauen unter die Befehlsgewalt der Männer verwandelt werden konnte. /128/ Insbesondere die römische Gesetzgebung und ihre Übernahme in Deutschland hat bei der Entrechtung der Frauen eine wesentliche Rolle gespielt. Ich will die Stadien der Entwicklung der Ungleichheit der Geschlechter nicht im einzelnen darzustellen. Wichtiger ist die Schlussfolgerung, die Hippel aus dieser Entwicklungsgeschichte zieht:

„Während die Einsichten des Mannes durch seinen vergrößerten Wirkungskreis sich vermehrten; während daß seine Geschäfte mit der bürgerlichen Gesellschaft einen höheren Schwung nahmen, indem seine Begriffe sich zu generalisieren anfangen, schrumpfte die Seele des Weibes je mehr und mehr in die Grenzen des Haushalts ein“ (BVW, 66).

Während Kant sich hinsichtlich der politischen Entmündigung an der französischen Verfassung von 1791 orientiert hatte, setzt hier Hippels Kritik an:

„Die neue Französische Konstitution verdient eine Wiederholung meiner Vorwürfe, weil sie für gut fand, einer ganzen Hälfte der Nation nicht zu gedenken, ob sie gleich einem kleineren Teile derselben, der überall, wo er sich befindet, auf das Duldungsrecht beschränkt ist, die Rechte aktiver Bürger zugestand. Alle Menschen haben gleiche Rechte. – Alle Franzosen, Männer und Weiber, sollten frei und Bürger sein“ (BVW, 121).

Auch Mirabeau, der in seiner postumen Schrift *Travail sur l'éducation publique* „das Frauenzimmer zur Häuslichkeit und zu stillen, sanften Tugenden“ bestimmt habe, wird von Hippel kritisiert. Dagegen wird die französische Frauenrechtlerin Olympe de Gouges (wenngleich nicht namentlich) erwähnt, die im Jahre 1791 eine *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne* verfasst hatte:

„Eins von ihnen [d. h. eine Vertreterin des weiblichen Geschlechts] wagte es, ihren Unwillen laut werden zu lassen. In einem an die Nationalversammlung abgelaassenen Briefe bemerkt es, daß kein Wort in der Konstitution von den Weibern vorkomme, obgleich die

Mütter Bürgerinnen des Staates sein müßten“ (BVW, 123).

/129/ 4. Hippels Verbesserungsvorschläge

Zum Abschluß möchte ich noch cursorisch auf die umfangreichen Verbesserungsvorschläge eingehen, die Hippel im fünften Kapitel seines Buches vorbringt.

Die Erziehung der beiden Geschlechter spielt hier eine entscheidende Rolle, was angesichts der umfassenden Debatten über Erziehung und die zeitgenössischen reformpädagogischen Unternehmen nicht verwunderlich ist. Hippel zitiert in diesem Kapitel wiederholt aus der antiemanzipatorischen Schrift von Ernst Brandes *Betrachtungen über das weibliche Geschlecht und dessen Ausbildung im geselligen Leben*⁴⁶, um dessen Einwände der Reihe nach zu entkräften.

Hippel fordert die gemeinsame Erziehung von Jungen und Mädchen, also Koeduktion, die in Deutschland sich erst in den 70er Jahren durchgesetzt hat, wenigstens bis zum Beginn der Pubertät:

„Öffnet Männer, der jetzigen weiblichen Jugend je eher je lieber unsere Edukations- und Lehranstalten und erlaubt ihr, an der Erziehung und dem Unterrichte [...] teilzunehmen“ (BVW, 144).

Das zentrale Ergebnis der historisch-sozialen Konstitution der Geschlechterdifferenz ist für Hippel der Ausschluss der Frauen von den öffentlichen Tätigkeiten. Alle angeblichen Vorstellungen über die Unfähigkeit der Frauen, im öffentlichen Bereich aktiv werden zu können, erklärt Hippel zum Irrtum. Bei dieser Kritik hat er insbesondere die Beschränkung der Frauen auf unpolitische, nur auf die Familie bezogene Aufgaben im Auge:

„Wir irren, wenn wir uns überreden, daß die Weiber für die Ehrensache der Menschheit, für den Kampf der Freiheit mit der Alleingewalt, keine Sinne besitzen“ (BVW, 122).

⁴⁶ Ernst Brandes, *Betrachtungen über das weibliche Geschlecht und dessen Ausbildung im geselligen Leben*, 3 Bände, Hannover 1802.

Frauen können in allen öffentlichen Bereichen in Zukunft tätig werden, ja Hippel plädiert geradezu dafür, dass Frauen politisch aktiv werden: „Wahrlich, um sich wieder zu orientieren, sollte man die Weiber zum Staatsdienste vozieren · wozu sie unstreitig einen gött-/130/lichen Ruf haben, an dem es den meisten Taugenichten von hohen Staatsbeamten ermangelt“ (BVW, 129).

Im folgenden gebe ich eine kursorische Übersicht über die Tätigkeitsfelder, auf denen Hippel den Frauen den ihnen zukommenden Platz einräumen möchte; dazu gehören Universitäten, Verwaltung und Künste. Frauen sollen auf „Kanzeln und Lehrstühle“ tätig werden, denn dann würde sich zeiten, „ob sie [...] nicht ebensogut unsere Überzeugungen zu gewinnen wissen“ (BVW, 151). Auch in den naturwissenschaftlichen Fächern („Physik“ und „Mathematik“) sollte zu einem Tätigkeitsfeld der Frauen werden, auch hier sollten ihnen Frauen die entsprechenden „Lehrstühle“ geöffnet werden (BVW, 168 f.). Als Vorbild erwähnt Hippel, dass kurz zuvor „in Deutschland ein weiblicher Doktor kreiert“ worden sei, „der Doktor Schlözerin“ (BVW, 169). Im Gesundheitswesen sollten „weibliche Ärzte“ ausgebildet werden und „Schulen für die Weiber“ mit ernährungswissenschaftlichen Schwerpunkten geschaffen werden, „wo das, was zum Unterhalt und zur Nahrung des Menschen dienen soll, näher geprüft und untersucht wird“ (BVW, 204). Darüber hinaus Hippel kritisiert die im 18. Jahrhundert voranschreitende Verwissenschaftlichung der Gynäkologie⁴⁷ und die damit verbundene Ausgrenzung der Hebammen, denen das „bloß Mechanische dieser Kunst“ überlassen bleibe, während „das Wissenschaftliche [...] den Männern vorbehalten“ würde (BVW, 205).

Wenn bisher die Frauen auf dem Gebiet der Musik keine herausragenden Vertreterinnen, keine „Obermeisterin“, aufweisen könnten, so liege dies nicht an mangelnder Fähigkeit, sondern am fehlenden „Mut“; die „weiblichen Talente für

⁴⁷ Vgl. hierzu Marita Metz-Becker, *Der verwaltete Körper. Die Medikalisierung schwangerer Frauen in den Gebärhäusern des frühen 19. Jahrhunderts*. Campus-Verlag, Frankfurt a. M./New York 1997.

die Musik sind [unbestritten]“ (BVW, 164). Hippel fordert die Beteiligung der Frauen an der „inneren Staatsverwaltung und Staatshaushaltung“ (BVW, 190). Diejenigen, die „dem weiblichen Geschlechte die Fähigkeit“ absprechen, „das Ganze zu übersehen, Anordnungen für Königreiche zu treffen, Plane zu umfassen und [...] ihre Begriffe bis zum /131/ Allgemeinen zu erheben, der verrät wenig Weltkenntnis und schließt von den Geschäften des Details [...] auf ihre Fähigkeit“ (BVW, 191). Dementsprechend verlangt Hippel, dass die „Rechtspflege“ und „Justizverwaltung“ aufhören sollte, „ein Monopol einer besonderen besoldeten Männerklasse zu sein“ (BVW, 194). Schließlich haben die Frauen ihre Befähigung „in der Stadt- und Landwirtschaft“ schon zur Genüge unter Beweis gestellt, weshalb Hippel erklärt: „Fast möcht' ich sagen, die Ökonomie sei weiblichen Geschlechts“ (BVW, 194).

Es überrascht nicht, dass Hippels Plädoyer für Mündigkeit und Emanzipation der Frauen und seine weitreichenden Vorschläge zur ‚bürgerlichen Verbesserung der Weiber‘ bei den Zeitgenossen wenig Anklang gefunden hat. Neben der Vermutung, der Autor habe alles, was er pro mulieres schreibt, nur satirisch gemeint, stießen sich die Zeitgenossen am scheinbar utopischen Charakter der Hippelschen Forderungen. Die Rezension des Verbesserungsbuches in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* macht deutlich, wie wenig die gebildete Öffentlichkeit bereit war, sich auf Hippels Argumentation einzulassen. Der anonyme Rezensent in der ALZ beklagt zunächst Hippels Stil. Sein Vortrag

„ist so seltsam, so dunkel und gedehnt, und regellos, voll Anspielungen, Abschweifungen und fremdartiger Einmischungen, wovon immer eine in die andere sich verliert, daß nicht selten der Zusammenhang ganz verschwindet, und daß man die fast unsichtbaren Faden, die das Raisonement, oder richtiger die Phantasien des Verf. verbindet, auffinden kann“.⁴⁸

48 Allgemeine Literatur-Zeitung, No. 387 vom 11. Dez. 1794, Sp. 537-544, hier Sp. 538. Ähnlich lautet die Einschätzung von Juliane Jacobi-Dittrich, Einleitung (wie Anm. 26), S. XI f.: „Die literarische Form der Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber“ ist vor allem geprägt durch die Abwechslung zwischen scharf pointierter Argumentation und langwierigen Abschweifungen, nach denen sich der Autor selbst wieder versichern muß, daß er den Faden nicht verloren hat: Der Faden, das ist die Forderung nach der Einlösung der großen Idee des

/132/ Dieser Stilkritik wird man gerne zustimmen⁴⁹, aber den Intentionen Hippels begegnet der Rezensent mit völligem Unverständnis. Seine Einwände machen nämlich deutlich, dass er zwischen einer normativen und deskriptiven Ebene der Argumentation nicht zu unterscheiden vermag. So beklagt er, in Hippels Schrift sei „nichts häufiger, als Behauptungen, die so sehr gegen alle Erfahrung streiten, Paradoxen, die so ungeheuer, Vorschläge, die so ganz unausführbar und chimärisch sind, daß man sie schwer mit den übrigen so hellen Blicken, den Einsichten, der Menschenkenntniß und Beurtheilungskraft des Vf. reimen kann“. Wenn Hippel bestreitet, dass es „außer dem Unterschiede der Geschlechter [...] zwischen Mann und Weib“, keine anderen relevanten Unterschiede gebe, dann beklagt der Rezensent erneut, dass Hippel diese Frage „trotz aller dawiderstreichenden Erfahrung [...] keck und kühn mit *Nein!* beantwortet habe.⁵⁰ Hat Hippel selbst geglaubt, dass seine Verbesserungsvorschläge umgesetzt werden könnten? Hippel ist sich selbstverständlich über die Widerstände gegen seine Vorschläge im Klaren: „Es ist natürlich, wenn der Wille sich da sträubt, wo die Vernunft so viele Steine des Anstoßes und Felsen des Ärgernisses findet“ (S. 48).

aufklärerischen Zeitalters, der Befreiung aller Menschen aus Unmündigkeit. Durchsetzt von einer Unzahl historischer, literarischer und aktueller Anspielungen, die für den Leser des zwanzigsten Jahrhunderts mit seiner beschränkten Bildung oftmals nur schwer zu entschlüsseln sind, voller Witz und Ironie, ist diese Schrift ein Zeugnis für die immense Gelehrtheit ihres Autors, einem Manne, der kein Berufsgelehrter war.

49 Wenngleich es in der Forschungsliteratur auch entgegengesetzte Stimmen gibt. So erklärt Cornelia Honegger, dass Hippels *Bürgerliche Verbesserung der Weiber* „bei allen humoristischen Einsprengeln und launigen Nebengleisen durchaus systematisch aufgebaut“ sei, s. Cornelia Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib*, Frankfurt a. M./New York²1991, 85 f.

50 Allgemeine Literatur-Zeitung N° 387 vom 11. Dez. 1794, Sp. 537-539. Weitere Belege für die ablehnende Rezeption des Verbesserungsbuches bei Anke Lindemann-Stark, „Die Rechte beyder Geschlechter sind einander gleich“. Hippels Kritik an der Rechtspraxis, in: Joseph Kohlen (Hrsg.), *Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. u. a. 1994, 290-292. Zur Rezeption der Hippelschen Schrift in der späteren deutschen Frauenbewegung vgl. Eric Neiseke, Theodor Gottlieb von Hippel als Fürsprecher einer egalitären Stellung der Geschlechter. Das Urteil der deutschen Frauenbewegung und dessen Folgen im historischen Kontext, in: Stephan Meder, Arne Duncker und Andrea Czelk, *Frauenrecht und Rechtsgeschichte*, Köln, Weimar, Wien 2006, 211-234, hier 211.

Und er betrachtet es als „ewig schade um alle die Fortschritte, die durch jene männliche Grausamkeit gehemmet werden! Welch ein Stoff /133/ muß im anderen Geschlechte liegen, da er allen diesen Hindernissen noch bis jetzt so stattlichen Widerstand leistete!“ (ebd.).

5. Die bürgerliche Gesellschaft als Rahmenbedingung weiblicher Emanzipation

Bisher habe ich vor allem die emanzipatorischen Aspekte von Hippels *Bürgerlicher Verbesserung* behandelt. Ich möchte zum Abschluss aber deutlich machen, dass Hippels Emanzipationsforderungen im Rahmen eines aufgeklärten bürgerlichen Selbstverständnisses verbleiben. Das bedeutet zum einen, dass die von Hippel intendierte Emanzipation der Frau im wahrsten Sinne des Wortes eine „bürgerliche Verbesserung“ ist, d. h. sie setzt die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft als soziale Grundlage voraus. Hippels Parole lautet also: Emanzipation *innerhalb* der bürgerlichen Gesellschaft, damit die Frauen ihren natürlichen, d. h. bürgerlichen Beruf umso besser erfüllen können:

„Solange die Weiber bloß Privilegia und nicht Rechte haben; solange der Staat sie nur wie parasitische Pflanzen behandelt, die ihr bürgerliches Dasein und ihren Wert nur dem Manne verdanken, mit welchem das Schicksal sie paarte – wird nicht das Weib den großen Beruf der Natur: das Weib ihres Mannes, die Mutter ihrer Kinder und [...] eine Bürgerin und nicht bloß eine Schutzverwandtin des Staates zu sein, nur immer sehr unvollkommen, und je länger je unvollkommener, erfüllen“ (BVW, 45).

Es ist die Forderung nach Gleichberechtigung der Frauen *innerhalb* der frühbürgerlichen Gesellschaft, deren Bestand und Berechtigung von Hippel nicht in Frage gestellt wird. Ohne Emanzipation können die Frauen ihre angeblich natürliche Aufgabe bzw. den "großen Beruf der Natur" nicht erfüllen. Das Muster dieser Kritik war in der Aufklärungsphilosophie weit verbreitet, indem im Namen des Natürlichen die bestehenden Verhältnisse des Ancien Régimes kritisiert wurden. Die Kehrseite der Medaille ist allerdings die Naturalisierung und Sanktionierung der bürgerlichen Verhältnisse. Die Institutionen, mit denen die Staatsgewalt die

Geschlechterver-/134/hältnisse institutionalisiert und seinen Interessen gemäß verwaltet – also Ehe und Familie – werden von Hippel nicht in Frage gestellt.

Dennoch lässt Hippels radikalemanzipatorisches Programm einige Fragen offen. Der erste Punkt betrifft Hippels Ausblendung der unmittelbaren Geschlechterverhältnisse, insbesondere der sexuellen Dimension. Schon Der Herausgeber Wuthenow hatte in seinem Nachwort darauf hingewiesen, dass „sexuelle Gleichberechtigung“ für Hippel kein Thema war.⁵¹ Noch auffälliger ist allerdings, dass Hippel die sexuellen und psychologischen Liebeskomponenten der Geschlechterverhältnisse insgesamt ausblendet: weder die Liebe noch die sexuelle Lust oder andere Aspekte der Sexualität oder der Partnerbeziehungen finden Erwähnung. Das ist umso erstaunlicher, als angesichts der von Hippel propagierten Emanzipation der Frauen in Bezug auf Ausbildung und Beruf das von ihm selbst als fundamental für die Ehe vorgebrachte Argument wenn nicht aufgehoben, so doch stark relativiert wird: die Funktion der Ehe als eine Art Versorgungsanstalt für Frauen. In dem Maße wie Frauen durch Berufarbeit ökonomisch unabhängig werden, verliert die Ehe ihren Charakter als ausschließliche Form, in der Frauen in einer Gesellschaft sozial interagieren können. Das hängt vermutlich damit zusammen, dass Hippel sich – ebenfalls anonym – sich hierüber in seiner Abhandlung *Über die Ehe* ausgelassen hatte. Das ideale Verhältnis zwischen Mann und Frau wird – bei prinzipieller Anerkennung der Eneherrschaft des Mannes – dort mit einem „Paar gleichgestimmte[r] Lauten“ verglichen: „Wie ein Paar gleichgestimmte Lauten, sage ich, von denen, wenn die eine gespielt wird, die andere mitspielet“.⁵² Aber im Widerspruch zu den Intentionen der Emanzipationsforderungen der *Bürgerlichen Verbesserung* erklärt Hippel in seinem *Ehebuch* die Ehe für die alternativlose Bestimmung der Frauen:

„Ein Mann hat mancherley Beruf, ins Feld zu ziehen, das Bürgerrecht zu gewinnen, als

51 Ralph-Rainer Wuthenow, Nachwort, in: BVW, 270

52 Theodor Gottlieb von Hippel, *Über die Ehe*, hrsg. von Wolfgang Max Faust, Stuttgart 1972, S. 48.

Rathmann zu schwören, ich z. E. über die /135/ Ehe zu schreiben usw. Ein Frauenzimmer hat einen einzigen, zu heyrathen.“⁵³

Auffällig ist allerdings, dass die religiöse Sanktion der Ehe sowie die Legitimation der Unterordnung der Frau in Ehe und Familie bei Hippel keinerlei Rolle spielt.

Der andere Kritikpunkt betrifft Hippels *Adressatenperspektive*: Hippels *Bürgerliche Verbesserung der Weiber* ist ein ‚Frauen-Buch‘, das merkwürdiger Weise nur Männer als Adressaten kennt. Es ist ein Buch über Frauen von einem Mann, adressiert an andere Männer. In dieser Hinsicht schreibt Hippel gegen seinen Willen die Geschichte der Unmündigkeit der Frauen fort – die Emanzipation der Frauen ist aus dieser Perspektive Männersache. Das kommt auch in den fortwährenden Appellen Hippels an die Männer zum Ausdruck: Männer sollen sich aufgeklären, ihre Vorurteile aufgeben, den Frauen den ihnen zukommenden Platz einräumen, die Hürden für die Emanzipation der Frauen abzubauen usw. Die Frauen selbst spielen im Hinblick auf ihre „bürgerliche Verbesserung“ keine Rolle, jedenfalls keine aktive, sie sind nicht dazu aufgerufen, ihre Emanzipation selbst in die Hand zu nehmen, sondern sie bleiben Objekte männlicher Politik und gönnerhafter Betreuung. Hierin zeigen sich die Schranken der aufklärerischen Emanzipationsbewegung vielleicht am deutlichsten: Selbst dort, wo aufgeklärte Verhältnisse durchgesetzt werden sollen, bleiben die entmündigten und unterdrückten Frauen abhängig vom guten, aufgeklärten Willen der Männer. Der Kampf um die Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei bietet ein ähnliches Bild – wie die Frauen sind auch Sklaven (nur) Betreuungsobjekte der „bürgerlichen Verbesserung“.⁵⁴

53 Hippel: Über die Ehe (wie Fn. 52), S. 69.

54 Hier gibt es allerdings eine Ausnahme. Condorcet wendet sich in seinen *Réflexions sur l'esclavage des nègres* mit einer *Épître dédicatoire, aux Nègres esclaves* direkt an die Opfer der Sklaverei. Allerdings propagiert er im weiteren Verlauf seiner *Réflexions* die schrittweise Abschaffung der Sklaverei.