

Mathias Berek

Schnittpunkt sozialer Kreise statt völkischer Verwurzelung – Die Entstehung moderner Sozialtheorie aus der deutsch-jüdischen Lebenswelt des 19. Jahrhunderts am Beispiel Moritz Lazarus

Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts war nicht nur die Zeit der deutschen Reichseinigung oder eines zunehmend rassistisch und antisemitisch begründeten Nationalismus. Es war auch die Zeit des steilen Aufstiegs des jüdisch-deutschen Bürgertums und dessen Teilnahme am nationalen Projekt. Ein paradigmatischer Vertreter dieses deutschen Judentums war der Philosoph Moritz Lazarus – nicht nur durch seine Biographie, sondern auch durch seine Sozialtheorie. Diese nahm in ihrem Kern und trotz ihrer späteren Negierung moderne pluralistische Gesellschaftsanalysen vorweg, die zum Kernbestand von Kultur- und Sozialwissenschaften werden sollten. Und es ist kein Zufall, dass diese Theorie in der deutsch-jüdischen Lebenswelt¹ des 19. Jahrhunderts entstand. Der Fall von Moritz Lazarus ist vielmehr ein hervorragendes Beispiel für den Einfluss der Lebenswelt auf die Theoriebildung – oder: des Alltags auf die Wissenschaft. Um diese These zu untermauern, werde ich mich zuerst dem Zusammenhang von Biographie und Sozialtheorie Lazarus' widmen, um anschließend der Bedeutung dieser Theorie für die Kultur- bzw. Sozialwissenschaften nachzugehen.

Es bleibt dabei allerdings die grundsätzliche Frage bestehen, auf welcher Basis man diese Lebenswelt überhaupt rekonstruieren kann. Zur Verfügung stehen zum einen die schriftlichen Selbstzeugnisse von Lazarus. Neben den Briefen, veröffentlichten Vorträgen und den *Lebenserinnerungen* spielt vor allem das Kompendium *Aus meiner Jugend* eine wichtige Rolle.² Zum anderen liegen die Lebensdaten des Völkerpsychologen aus einer Vielzahl von Quellen vor, die viele Aussagen der Autobiographien untermauern. Und schließlich rekonstruieren historische Forschungsergebnisse die deutsch-jüdischen Lebenswelten zu Lazarus' Lebenszeiten und lassen sich zum Vergleich heranziehen. Trotz aller hermeneutischen Einschränkungen bietet dieses Ausgangsmaterial eine hinreichende Grundlage dafür, den Zusammenhang von Lebenswelt und Theoriebildung anhand von inhaltlichen Parallelen in Autobiographie, Lebensdaten, Forschung zu deutsch-jüdischem Leben und dem theoretischen Werk zu untersuchen. Eine tiefer in die Details gehende Analyse einzelner Aspekte bleibt Gegenstand weiterer Forschungen.

Eine deutsch-jüdische Biographie

Moritz (eigentlich Moses) Lazarus, geboren 1824, wuchs in der Kleinstadt Filehne in der preußischen Provinz Posen als Sohn eines Kaufmanns und Talmudlehrers auf. In seinen Jugenderinnerungen beschreibt er das friedliche Nebeneinander der drei gleich großen Religionsgemeinschaften der Protestanten, Katholiken und Juden in Filehne. Diese Koexistenz regte ihn nach eigenem Bekunden schon früh zu Grübeleien an. Das Nachdenken über die Verhältnisse zwischen den Religionen und ihren Vertretern sei „die tiefste Wurzel der Völkerpsychologie geworden“. Auch die Anfänge seiner vergleichenden Psychologie verlegt er in seine „fortgesetzte Beobachtung des verschiedenen Auftretens der drei Bevölkerungsgruppen in fast allen Lebensäußerungen“.³ Wie sehr Lazarus noch Jahrzehnte später dieses Nebeneinander verschiedener Kulturen in ein und demselben Gemeinwesen betont, lässt auch deutlich werden, welchen Wert er der so erfahrenen Selbstverständlichkeit von gesellschaftlichem Pluralismus zumaß.

Auch sein weiterer Weg bestätigte ihn darin. Die Hochschulreife, die Matura, erlangte Lazarus unter entbehrungsreichen Bedingungen in Braunschweig, dem deutschen Staat, der Juden bereits 1831 die Gleichberechtigung einräumte. Hoch motiviert und durch seine Lehrer gefördert, konnte er mehrere Klassen überspringen und den Abschluss in kürzester Zeit ablegen. In jener Zeit beschäftigte er sich vor allem mit den griechischen und lateinischen Klassikern. Den „jüdischen Geist und seine Entwicklung“⁴ kannte er aus seinen bisherigen Studien bereits gründlich. Nun wollte er diese Perspektive erweitern, indem er sich auch die klassisch-deutsche zu eigen machte. Er wollte „in den Geist der klassischen Völker eindringen, um dann schließlich auch den der deutschen Nation zu erfassen und zu erfahren, um einmal in ihm an meiner Stelle mitzuarbeiten“ – „damals wurde ganz gewiß [...] in meinem inneren Arbeiten der Grund zur Völkerpsychologie gelegt“.⁵

Es war seine Sehnsucht, diese „verschiedenen Weltanschauungen zu vereinen“, und gleichzeitig seine Qual, ihre „unvereinbaren Gegensätze“ zu erkennen. Er konnte die verschiedenen Auffassungen nicht einfach in getrennte Fächer nebeneinander ablegen, wie jene ihm rätselhaft erscheinenden modernen Rabbiner, die Plato und Cicero lasen und trotzdem die Vorschriften für das tägliche Leben aus dem Regelwerk des Schulchan Aruch schöpften – „das alles rang und stürmte gegeneinander in meiner Seele“.⁶ Bereits darin klingt ein Thema an, das zentral für Lazarus bleiben sollte: die Herausforderung traditioneller Religiosität durch die Moderne. Ihn beschäftigte nicht nur sein eigener Widerstreit der religiösen und philosophischen Ideen, sondern auch der in der Welt um ihn herum, in der zum Beispiel der traditionelle jüdische Ritus mit den Erfordernissen eines Alltagslebens in einer Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts kollidierte.

Dies wurde zu einem seiner Antriebe, sich sein ganzes Leben lang für eine Reform des Judentums einzusetzen. Es wies ihm aber auch den Weg zur Beschäftigung mit Religion als kultureller Institution neben Recht und Moral.⁷ Für ihn war klar: das Judentum, aber auch die anderen Religionen müssten sich an die Moderne anpassen anstatt am Überlieferten starr festzuhalten, es gelte, sich weniger auf religiöse Formen sondern vielmehr auf verinnerlichte Religiosität zu stützen.⁸

Nach der Matura studierte Lazarus Philosophie und Psychologie in Berlin, wobei ihn vor allem Herbart stark beeinflusste, und promovierte 1850. Sein Leben entwickelte sich von da an als ein herausragendes Beispiel jüdischen Erfolgs während der Phase zunehmender Emanzipation der Juden in Preußen und Deutschland, auch wenn die rechtliche Gleichstellung sich nur langsam und im „Zickzackkurs“ entfaltete.⁹ Er begründete zusammen mit Heymann Steinthal die *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. Bereits 1860 wurde er als Ordinarius der Philosophie und Völkerpsychologie an die Universität Bern berufen, an der er bald auch Dekan der philosophischen Fakultät und schließlich sogar Rektor wurde. Er kehrte jedoch nur sechs Jahre später wieder nach Berlin zurück, wo er im folgenden Jahr eine Professur an der preußischen Kriegsakademie erhielt.

Aus Lazarus' Sicht musste die Entwicklung zwischen 1840 und 1880 als ein verheißungsvoller Weg stetiger Verbesserungen erscheinen. Noch in den 1840ern hatte er sich darüber gefreut, dass in den christlichen Kreisen Braunschweigs, in denen er verkehrte, die „Duldung zu Hause“ gewesen sei.¹⁰ 1869 dann wurden im norddeutschen Bund die Juden mit allen anderen Konfessionen rechtlich gleichgestellt, ab 1871 galt das im gesamten neu gegründeten Reich. Und im anschließenden kurzen „Sommer liberaler Berufungspolitik“ im Reichsgründungsjahrzehnt waren auch Juden ansatzweise „professorabel“ geworden.¹¹ Auch außerhalb der Wissenschaft nahm Lazarus intensiv am gesellschaftlichen Leben teil. Er unterhielt freundschaftliche Beziehungen zu den Schriftstellern Paul Heyse und Berthold Auerbach und war Mitglied in Literaturclubs wie dem *Rütli*. Sein Gönner, Kronprinz Friedrich Wilhelm, lud ihn zu Teesalons ein und ließ sich alle seine Veröffentlichungen schicken, er besuchte seine Vorlesungen in der Kriegsakademie und diskutierte mit ihm philosophische und pädagogische Fragen. Die errungene Gleichberechtigung, aber auch generell die erreichten Freiheiten veranlassten Lazarus noch 1887 zu der Feststellung, die liberalen Parteien müssten eigentlich konservative sein – um der erfüllten Ideale wegen.¹² Als er 1871 die zweite israelitische Synode eröffnete, war er voller

Freude, aber auch Stolz, dass er dies im goldenen Ratssaal der Stadt Augsburg tun durfte: „Wir sind froh, sage ich, in den Rathhäusern zu sitzen; wir dürfen das jetzt mit offenem Muthe, mit besserem Gewissen noch, als je vorher in Deutschland sagen, denn wir haben in diesem Jahre gezeigt und zeigen zu können uns glücklich geschätzt, daß wir nicht blos mit dem *Rathe*, sondern auch mit der *That* beim Vaterlande sind.“¹³

Für Lazarus schien es geglückt, dass Juden sich auch als Teil der deutschen Gesellschaft verstehen konnten: „Rasch haben wir Juden mit einer vielleicht beispiellosen Energie die fortan unzertrennliche Einheit mit der deutschen Volksseele errungen. [So] sind auch wir jüdischen Männer aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts zuerst und schnell in die *innerliche* Einheit des nationalen Geistes eingetreten, in deutscher Kunst und Wissenschaft aufnehmend und mitschaffend heimisch,[...] zu Gliedern der deutschen Volksseele und des Volksgemüths geworden.“¹⁴ Für Lazarus erschien die deutsche Gesellschaft dieser Zeit also aufgrund seiner persönlichen Erfahrungen als ein aus verschiedenen Gruppen bestehendes, *plurales* Gebilde, dem sich unabhängig von Herkunft oder Religion alle zugehörig fühlen durften, die seine Eigenheiten „aufnahmen“ und an ihm „mitschafften“.

Allerdings entwickelte sich diese Gesellschaft nicht in der Richtung weiter, wie Lazarus gehofft hatte. Die Emanzipation kam ins Stocken. Nur vier Jahre nach seiner Berufung an die Kriegsakademie verlor er diese Stelle aus antisemitischen Motiven des neuen Direktors wieder. Zwar wurde der Völkerpsychologe an die Berliner Universität berufen, allerdings nur auf eine unbezahlte Honorar-Professur. Bis an sein Lebensende sollte sich daran nichts ändern, auch wenn ihm 1894 aus Anlass seines 70. Geburtstags vom Kaiser der Titel eines *Geheimen Regierungsrats* verliehen wurde.

Der eigentliche Bruch erfolgte mit dem Berliner Antisemitismusstreit um 1880. Für Lazarus war damit der neue Stolz der deutschen Juden gebrochen. Er fühlte sich durch die aufgeworfene „Judenfrage“ allerdings nicht primär als Jude, sondern vor allem *als Deutscher* „im Innersten getroffen“. Die Nation verabschiede sich dadurch aus der Reihe der zivilisierten Nationen Europas und falle zurück in die Barbarei des Mittelalters.¹⁵ Spätestens mit den Hetztiraden der Antisemiten dürfte auch Lazarus die Ausgrenzung wieder bewusst geworden sein, sich selbst zwar als patriotischer Teil der deutschen Nation zu fühlen, aber dennoch den meisten Nichtjuden als Fremder, als *anders* zu gelten.

Aus den biographischen Erzählungen Lazarus' lassen sich damit explizit einige der Faktoren seiner (deutsch-jüdischen) Lebenswelt ablesen, die sich auch in seiner späteren Theoriebildung wiederfinden sollten: als wichtigste die Gleichzeitigkeit von *Pluralismus- und Differenz Erfahrung* als aufstrebender jüdischer Deutscher zwischen Emanzipation und Antisemitismus,¹⁶ aber auch

die *Infragestellung der traditionellen Bindungen* des Subjekts bei gleichzeitiger Änderung der Rolle der Religion.

Darüber hinaus spielt eine weitere Spezifik der deutsch-jüdischen Lebenswelt in Lazarus' autobiographischen Schriften eine Rolle: das hohe Ansehen, das *Bildung* vor allem in Form von Lese- und Schreibkundigkeit und Beschäftigung mit klassischen religiösen Texten in seinem jüdischen Umfeld stets genossen hatte.¹⁷ Er bestätigt damit eine in der Forschung geteilte Einschätzung über zumindest den Teil der deutschen Juden, der zum Bürgertum gezählt werden konnte oder sich an diesem orientierte. Bildung galt dort relativ früh als der Schlüssel zum gesellschaftlichen Aufstieg.¹⁸ Das Bildungsideal war gleichzeitig und vor allem für die große Mehrheit der liberalen Juden mit einem Bekenntnis zu Aufklärung und Humanismus verknüpft.¹⁹ Lazarus' autobiographische Schriften ziehen im Fall der Bildung zwar keine direkte Linie von der Beschreibung der Lebenswelt zum theoretischen Schaffen, wie etwa bei der Beobachtung der Filehner Multikonfessionalität geschehen. Dennoch strich er die Bedeutung der Bildung im ersten Kapitel seines Hauptwerks *Das Leben der Seele* ebenso heraus wie er in seinen Schriften zum Judentum energisch die Notwendigkeit des Zusammenhangs von Judentum, Bildung und Humanismus betonte.²⁰

Nun ist die autobiographische Darstellung nicht unproblematisch. Aus Perspektive des sich erinnernden Geheimen Regierungsrats Lazarus, und wohl noch viel mehr aus Sicht seiner ihn bekenndermaßen verehrenden Frau, erscheint so mancher Bruch als folgerichtige Entwicklung. Diese Diskrepanz zwischen Gedächtnis und Lebenswelt findet sich nicht nur bei Lazarus, sondern bei etlichen Zeitgenoss/-innen: „Im milden Licht der Erinnerung erhielt die deutsch-jüdische Geschichte des Kaiserreichs einen eigenen Charme, der nur wenig davon verriet, wie anstrengend es war, ein angesehener Bürger zu sein.“²¹ Auch Lazarus tendierte in seinen Lebenserinnerungen dazu, erlittene Ausgrenzungen oder Anfeindungen durch Nichtjuden als Minderheitenposition oder vorübergehendes Phänomen zu beschreiben. Nicht zuletzt gilt auch für Lazarus' Memoiren das, was für jede Erinnerung gilt: Sie bleiben Teil der Konstruktionsarbeit an einer Vergangenheit, die den jeweils gegenwärtigen Erfordernissen, darunter vor allem der Identität, entspricht. Insofern können zumindest die Erzählungen in den *Lebenserinnerungen* und *Aus meiner Jugend* als durchaus *absichtliche* Versuche gelten, einen Zusammenhang zwischen seinen Lebensumständen und seinen Einstellungen und Überzeugungen herzustellen.

Pluralistisches Selbstverständnis

Die bedeutendste Spezifik deutsch-jüdischer Lebenswelt in Lazarus' Zeit, und zugleich das Merkmal, das sie am deutlichsten von anderen Bevölkerungsgruppen unterschied und aus heutiger Sicht vielleicht das modernste war, bestand in der bereits erwähnten Gleichzeitigkeit von Pluralismus- und Differenzenerfahrung. Davon ausgehend und darüber hinaus wird dem aufstrebenden deutsch-jüdischen Bürgertum in der Forschung geradezu eine *Offenheit der Identität* attestiert: Als Widerpart zum Homogenitätsideal gelten die damaligen jüdischen Deutschen „als ein Muster der kulturellen Hybridität und als ein Leitbild der modernen Diasporaexistenz“.²² Während selbst die meisten (nicht-jüdischen) Liberalen in Deutschland weiter am Konzept einer Homogenität von Nation und Gesellschaft festgehalten und damit das Recht auf Differenz verweigert hätten, so der Historiker Till van Rahden, könnte man die deutsch-jüdische Lebenswelt als *multikulturalistischen Liberalismus* beschreiben. Nach dieser Auffassung könne keine Gesellschaft homogen sein. Kultur-Konflikte ebenso wie soziale Spannungen zwischen verschiedenen sozialen, religiösen oder ethnischen Gruppen müssten stets neu verhandelt werden, ohne dabei den Anspruch auf Differenz zu negieren. Das Individuum müsste demzufolge nicht exklusiv zu einer einzigen Gruppe gehören, sondern „eine Vielzahl von partikularen und situativen Identitäten ausbalancieren“.²³ Der Idealtypus der deutschen Juden des Kaiserreichs nach Rahden: Sie folgten einem aufklärerischen Bildungskonzept ebenso wie jüdischen Traditionen, waren in jüdischen wie nicht-jüdischen Vereinen aktiv, lasen liberale allgemeine Tageszeitungen ebenso wie jüdische Wochenpresse und waren der Moderne gegenüber aufgeschlossen.²⁴

Die Forschung verwirft zu Recht die Begriffe Milieu, Subkultur, Integration, Assimilation oder Akkulturation für die Beschreibung der deutsch-jüdischen Lebenswelt des 19. Jahrhunderts, da diese von einer Abgeschlossenheit und Homogenität der Gruppen ausgeht. Es hat aber keine fertige „deutsche“ Mehrheits-Kultur gegeben, an die sich die Juden assimiliert, akkulturiert oder ihren „Beitrag“ dazu geleistet hätten. Die deutsche bürgerliche Gesellschaft als solche, so der Forschungsstand, ist eben auch und zu erheblichem Anteil von den deutschen Juden mitgestaltet worden²⁵ – „ko-konstitutiv“.²⁶ Während es aus Sicht der deutschen Jüdinnen und Juden seit Anfang des Jahrhunderts darum ging, deutsch zu werden und jüdisch zu bleiben,²⁷ sahen sie das im Kaiserreich als erreicht an.

Wie nahe Lazarus diesem pluralistischen Selbstverständnis stand, lässt sich bereits an der Wertschätzung der multikulturellen Filehner Verhältnisse erkennen. Noch deutlicher aber durchzieht der Pluralitäts-Anspruch seine politischen Vorträge. So betonte er in seiner Rede zur

Eröffnung der israelitischen Synode 1871 den jüdischen Anteil an der Reichseinigung: „Die Brust manches jüdischen Soldaten ist [...] mit dem eisernen Kreuze geschmückt – ein Zeichen und Zeugniß, daß den Enkeln der Makkabäer das gleiche Herz fürs Vaterland schlägt, wie den Enkeln der Hermanne.“²⁸ In seinem viel gelesenen Text *Was heißt national?*, als Rede gehalten 1879, verallgemeinerte er seine Forderung nach Vielfalt: „Längst hat man auch die Thatsache beobachtet, daß diejenigen Völker in Bezug auf Energie der Cultur und Reichthum der Geschichte am höchsten stehen, welche am meisten gemischt sind.“ – „Die wahre Cultur aber liegt in der *Mannigfaltigkeit*.“²⁹

Schließlich aber machte Lazarus diese Auffassung auch zum Kern seiner Theorie vom Individuum in der modernen Gesellschaft – am prägnantesten in der Figur des Individuums als *Schnittpunkts sozialer Kreise*: „Es bilden sich innerhalb des großen Kreises der Gesellschaft kleinere Kreise und immer engere bis hinab zur Familie. Diese Kreise nun stehen nicht neben einander, sondern durchschneiden und berühren sich mannigfach. So entsteht innerhalb der Gesellschaft ein höchst vielfach in sich verschlungenes Verhältniß von Verbindung und Absonderung. Demgemäß ist auch die Theilnahme des Einzelnen am Gesamtgeiste eine höchst verschiedene nach Richtung und Innigkeit und gestattet die unermeßbare Mannigfaltigkeit persönlicher Individualitäten.“³⁰ Lazarus führt hier ein pluralistisches Selbstverständnis, das von der gleichberechtigten Existenz verschiedener „Stämme“ innerhalb eines „Volkes“ ausgeht, weiter zu einer prinzipiell offenen Definition des Individuums, das gleichzeitig mehreren Kollektiven angehören kann und gerade daraus seine Individualität zieht.

Fassen wir alle angeführten Teile des Zusammenhangs von Biographie und Theorie zusammen, können wir Lazarus als paradigmatischen Vertreter einer Lebenswelt begreifen, die zentrale Elemente einer sich pluralistisch verstehenden Moderne vorweggenommen hat. Lazarus hat diese Elemente in seine Sozialtheorie einfließen lassen und ist damit gleichzeitig ein prägnantes Beispiel dafür, wie sehr sich *alltägliche*, lebensweltliche Erfahrungen in der *theoretischen* Einstellung und den darin geschaffenen Ideen wiederfinden.³¹

Vorläufer der Soziologie

Sozialtheorie nannte Lazarus das Konzept freilich nicht. Er hatte die anvisierte Disziplin zusammen mit dem Philologen Heymann Steinthal als *Völkerpsychologie* entworfen.³² Für Lazarus war damit eine Sozialpsychologie³³ gemeint, die im Herbartschen Sinne das Subjekt nur in seinem *sozialen* Zusammenhang betrachtet und nach den sozialen Prozessen zwischen den Individuen und ihren Kollektiven fragt. In die später institutionalisierte Soziologie fand das Konzept vor allem über Lazarus' Schüler, Georg Simmel, Eingang. Simmel, unbestreitbar einer

der theoretischen wie institutionellen Begründer der Soziologie, ließ sich in vielen Punkten von Lazarus inspirieren.³⁴

Ein zentrales Theorem, das Simmel von Lazarus übernahm, ist das bereits erwähnte der *sozialen Kreise* (s. o.). Was Lazarus eher programmatisch vorauszeichnete, entwickelte Simmel dann zu einer komplexen Theorie weiter, die ein ganzes Kapitel seiner *Soziologie* ausfüllte.³⁵ *Kreise* verwendet er dabei synonym mit Gruppen- und sonstigen Zugehörigkeiten. Dabei geht er noch weiter als Lazarus und macht die zunehmende Komplexität und Vielfalt dieser Kreise zum Merkmal moderner Gesellschaften: „Die Zahl der verschiedenen Kreise nun, in denen der Einzelne [...] steht, ist einer der Gradmesser der Kultur.“ Der „moderne Mensch“ gehöre einer „Mannigfaltigkeit von Gruppen“ an, und „je mehr es werden, desto unwahrscheinlicher ist es, dass noch andere Personen die gleiche Gruppenkombination aufweisen werden, dass diese vielen Kreise sich noch einmal in einem Punkte schneiden.“³⁶ Und Lazarus' „höchst verschiedene“ „Theilname des Einzelnen am Gesamtgeist“ (s. o.) findet sich in Simmels Feststellung wieder, dass erst die Zugehörigkeit zu verschiedenen Gruppen in der Moderne Individualität gewährleiste: „Hierdurch wird eine gleichmäßige Annäherung an das Ideal des Kollektivismus wie des Individualismus geboten. Denn einerseits findet der Einzelne für jede seiner Neigungen und Bestrebungen eine Gemeinschaft vor [...]; andererseits wird das Spezifische der Individualität durch die Kombination der Kreise gewahrt, die in jedem Fall eine andere sein kann.“³⁷

Ebenfalls bei beiden findet sich die Auffassung von der Prozessualität des Seins: Es geht ihnen nicht um das substanzielle *Wesen*, sondern die *Relativität* der Dinge. Wichtig für eine Sozialwissenschaft sei also das *Verhältnis*, die *Wechselwirkung* zwischen den Individuen und der Gesellschaft. Mit Lazarus: „nicht aus den Einzelnen als solche besteht die Gesellschaft, sondern in der Gesellschaft und aus ihr bestehen die Einzelnen. Abstract metaphysisch betrachtet, [...] werden wir beide Glieder des Verhältnisses, das Ganze und seine Theile, schlechthin gleichzeitig und zugleich wirkend uns denken müssen“.³⁸ Mehr auf die Beziehung *zwischen den Menschen* fokussiert, formuliert wiederum Simmel seine „Einsicht: der Mensch sei in seinem ganzen Wesen und allen Äusserungen dadurch bestimmt, dass er in Wechselwirkung mit andern Menschen lebt“³⁹ – „Die Auflösung der Gesellschaftsseele in die Summe der Wechselwirkungen ihrer Teilhaber liegt in der Richtung des modernen Geisteslebens überhaupt: das Feste, sich selbst Gleiche, Substantielle in Funktion, Kraft, Bewegung aufzulösen und in allem Sein den historischen Prozess seines Werdens zu erkennen.“⁴⁰

Eng damit verknüpft ist die Tatsache, dass es beiden Philosophen letztlich um die *Formen* der und Funktionen der Kultur anstatt ihr Wesen oder ihre Substanz ging⁴¹ – Kultur dabei verstanden als die menschengeschaffene und gleichzeitig wieder Menschen zu Menschen schaffende

Welt.⁴² Letztlich liegt diesem Kulturbegriff Lazarus' Figur des *objektiven Geistes* zugrunde – Kultur ist dessen Verkörperung.⁴³ Mit objektivem Geist ist dabei (gegen Hegel) das Produkt der geistigen Tätigkeit der einzelnen Subjekte gemeint, nämlich die materiellen und immateriellen *Objektivationen* jener Tätigkeit.⁴⁴ Es ist der objektive Geist, der zwischen den Einzelnen und der Gesamtheit vermittelt, in ihm manifestiert sich die Wechselwirkung. Lazarus: „Als den bedeutendsten Erfolg alles geistigen Zusammenlebens bezeichnen wir die Entstehung eines erzeugten, geschaffenen, vorhandenen, eines *objektiven* Geistes.“⁴⁵ – Simmel: „Unserm Bewußtsein steht die eigentümliche Form zur Verfügung, die man nur als 'objektiven Geist' bezeichnen kann: Naturgesetze und sittliche Imperative, Begriffe und künstlerische Gestaltungen, die für jeden, der sie ergreifen will und kann, gleichsam bereitliegen, in ihrer zeitlosen Gültigkeit aber davon unabhängig sind, ob, wann, von wem dieses Ergreifen geschieht.“⁴⁶

Das sind nur die wichtigsten Theorie-Elemente, die der Soziologe Simmel vom Völkerpsychologen Lazarus übernommen hat. Aber auch unabhängig von Simmel gehört einiges von dem, was der „Früh-Soziologe“ Lazarus⁴⁷ um die Mitte des 19. Jahrhunderts im Rahmen der Völkerpsychologie schrieb, noch heute zu den Basics der Geistes- und Sozialwissenschaften. So muss sein Konzept der Gruppenmitgliedschaft als nachgerade proto-konstruktivistisch verstanden werden: Menschen gehören für Lazarus nicht aufgrund vermeintlich objektiver Kriterien wie Herkunft oder Sprache zu einem Kollektiv wie der Nation, sondern allein durch ihre *Entscheidung dafür* und den von ihnen am Kollektiv handelnd erbrachten *Anteil*: „... das, was ein Volk zu eben diesem macht, liegt wesentlich nicht sowohl in gewissen objectiven Verhältnissen wie Abstammung, Sprache usw. an sich als solchen, als vielmehr bloß in der subjectiven Ansicht der Glieder des Volkes, welche sich alle zusammen als ein Volk *ansehen*.“ – „Volk ist ein geistiges Erzeugniß der Einzelnen, welche zu ihm gehören; sie sind nicht ein Volk, sie schaffen es nur unaufhörlich.“⁴⁸ Darin steckt bereits die sozialkonstruktivistische Erkenntnis, dass jede Gemeinschaft jenseits des Dorfes nur eine vorgestellte sei und der Handlung Einzelner bedarf anstatt gemeinsamer objektiver Merkmale.⁴⁹

Freilich hat Lazarus zumindest diesem Konzept selbst noch nicht ganz getraut. So ließ er sich etwa in seiner Rede *Was heißt national?* vom eigenen Nationalismus dann doch wieder dazu hinreißen, der Volkszugehörigkeit *objektive* Kriterien unterzuschieben: „Lassen Sie uns einen Augenblick von jener vor der Hand noch etwas schwierigen Auffassung der reinen Subjectivität des Volksgestes, wonach es blos darauf ankommt, wozu man sich zählt, absehen, bleiben wir bei der mehr geläufigen von Boeckh adoptirten Auffassung: die Sprache entscheidet.“⁵⁰ In seinem völkerpsychologischen Text zum *Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit*, der der Rede zugrunde lag, hatte er eine genauere Abgrenzung vorgenommen: „... so wird auch das *Selbstbewußtsein* des Volkes sich immer auch auf solche objective Verhältnisse wie

Abstammung, Sprache usw. stützen“⁵¹ – also eben nicht das *Kollektiv* oder die Zugehörigkeit als solche, sondern nur das *Bewusstsein* derjenigen, die sich zum Kollektiv zählen, fußt auf (vermeintlich) objektiven Kriterien.

Lazarus behauptet damit keine Einheit von Sozialstruktur und Kollektividentität,⁵² seinem Konzept der Gruppenzugehörigkeit geht es vielmehr darum, dass „Gemeinschaften“ der Größe von „Völkern“ oder Nationen als solche eben nicht per se existieren, sondern nur durch die identifizierende Tätigkeit der beteiligten Subjekte: „[...] wo eine Erkenntnis ihren Gegenstand schafft, also mit ihm zugleich ist.“⁵³ Dass der durchaus nationalistische Deutsche Lazarus Jahrzehnte vor Weltkrieg und Nationalsozialismus den nächsten Schritt nicht tat, diese kollektiven Groß-Konstruktionen generell in Frage zu stellen, ist kaum verwunderlich. Diesen Gedanken musste ihm seine eigene Lebenswirklichkeit verbieten.

Scheitern einer Disziplin

Zu der ihm zustehenden Ehre als früher Urheber später wirkungsmächtig gewordener Theoreme kommt Lazarus erst langsam. In der *Kulturphilosophie* gilt er mit seinem Kulturbegriff und der Theorie des objektiven Geistes als Vorläufer von Simmel und Ernst Cassirer – und die Völkerpsychologie als Versuch der Begründung einer an der Gegenwart orientierten Kulturwissenschaft.⁵⁴ In der *Anthropologie* wurde festgestellt, dass Lazarus mit seinem Konzept des Volks- und des objektiven Geistes mehrere Jahrzehnte vor Franz Boas „Boasianische“ und sogar „Post-Boasianische“ Ideen formuliert habe,⁵⁵ sowie seine liberale Konzeption eines kosmopolitischen Humanismus grundlegend für die US-Anthropologie geworden sei.⁵⁶ Und in der *Psychologie* wird das makrotheoretische Potenzial der Völkerpsychologie und ihr Einfluss auf die kulturhistorische Schule betont.⁵⁷

Dennoch wurde ihr weder in der Psychologie noch in der Soziologie mehr als eine randständige Position zuerkannt. Während Georg Eckardt das auf ein Geflecht von konzeptionellen Mängeln und politischer Instrumentalisierung zurückführt,⁵⁸ habe nach Matti Bunzl die Völkerpsychologie als ein kosmopolitisches und integratives Konzept ihre Grundlage vor allem dadurch verloren, dass der deutsch-jüdische Integrationsprozess selbst zunehmend stagnierte.⁵⁹ Das ist plausibel: In einer Gesellschaft, die Kultur zunehmend auf Nation und Protestantismus einengte und deren Nationalismus sich dabei immer mehr an rassistischen Exklusionsschemata orientierte,⁶⁰ war kaum noch Platz für aufklärerisch-universalistische Ideen und pluralistische Gesellschaftsmodelle, wie sie deutsche Juden wie Lazarus und Steinthal vertraten.⁶¹ Die Option, einen Umgang mit den Herausforderungen der Moderne zu finden, der nicht in Massenmord enden musste, wurde in Deutschland bekanntlich barbarisch vertan.

Aus heutiger Sicht wirkt mindestens der Name *Völkerpsychologie*, den die beiden für ihre Disziplin wählten, irritierend. Er führt regelmäßig zu dem Missverständnis, dem völkerpsychologischen Ansatz *völkisches* Denken zu unterstellen.⁶² Doch auch der Begriff *Volk* war in seiner Verwendungsgeschichte nicht stets mit dem selben Inhalt verknüpft. Die Völkerpsychologie hatte nichts mit dem biologisch orientierten, völkischen Gedankengut zu tun, das seit dem Ende des 19. Jahrhunderts um sich griff. Weder war der Begriff *Volk* in den öffentlichen Diskursen der 1860er Jahre bereits so rassistisch aufgeladen wie gegen Ende des Jahrhunderts, noch spielten rassistisch-essenzialistische Konzepte für Lazarus' Denken irgendeine Rolle. Im Gegenteil – er wandte sich ganz offen gegen sie. „Diese ganze Blut- und Racentheorie“ hielt er für niedrigen und gemeinen Hass; „Blut“ bedeutete ihm „blutwenig“.⁶³ Da für ihn nur Austausch, Pluralismus und Vermischung von Kollektiven zu höherer Zivilisation führte, brauche jede Nation Einwanderung.⁶⁴

Die Völkerpsychologie als Disziplin wurde nach Einstellung der von Lazarus und Steinthal herausgegebenen Zeitschrift⁶⁵ nur noch von Wilhelm Wundt unter diesem Namen weitergeführt und entwickelte sich immer mehr zur *Volkskunde* im Sinne einer Psychologie von Volksgeistern. Diese war später dann wirklich völkisch ausgerichtet.⁶⁶

Aber nicht nur die Völkerpsychologie, auch Lazarus selbst ist heute (in Relation zum wirklichen Einfluss seiner Kultur- und Sozialtheorie) weitgehend unbekannt. Zu seinen Lebzeiten dagegen war er recht prominent – als Philosoph und Völkerpsychologe, vor allem aber als Vertreter des deutschen Judentums: Er nahm an der innerjüdischen religiösen Reformbewegung genauso intensiv teil wie an der gesamtgesellschaftlichen politischen Diskussion um Nation und Antisemitismus. Nach Klaus Christian Köhnke liegt letztlich darin der Hauptgrund für die wissenschaftliche Ignoranz gegenüber Lazarus' Werk. In einem antisemitisch und elitär geprägten Wissenschaftsbetrieb hätten sich die Schriften des prominenten Juden Lazarus, der obendrein viele seiner Texte dem Publikum in öffentlichen Vorträgen näher brachte, einfach „nicht zum Zitat empfohlen“.⁶⁷

Lazarus als Person ist damit auch im Ignoriert- und Vergessenwerden ein prägnantes Beispiel für die deutschen Juden des 19. Jahrhunderts. Er war einer der vielen, deren Beitrag zur Wissenschaft, Kunst, Technik oder Wirtschaft gering geschätzt und später gelehnt wurde, weil sie Juden waren. Sein pluralistisches Gesellschaftskonzept blieb letztlich zu optimistisch oder kam schlicht um Einiges zu früh.

Zum Autor:

Berek, Mathias, 1975, Kulturwissenschaftler, wichtigste Veröffentlichung: Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit. Eine Theorie der Erinnerungskulturen. Wiesbaden: Harrassowitz 2009.

¹ Vgl. Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt, Konstanz 2003.

² Lazarus, Moritz: Lebenserinnerungen. Berlin 1906; Lazarus, Moritz: Aus meiner Jugend. Autobiographie von M. Lazarus, Frankfurt/M. 1913 – beide Publikationen beruhen nach Angabe der Herausgeberin zwar auf Diktat und Niederschriften Lazarus', wurden aber von Lazarus' zweiter Frau Nahida bearbeitet und erst posthum herausgegeben. Trotz dieser Problematik gibt es keine Hinweise auf gravierende Abweichungen von durch andere Quellen bestätigten Daten. Zur Biographie weiterhin: Belke, Ingrid: Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts Bd. 21), Tübingen 1971; Köhnke, Klaus Christian: Einleitung des Herausgebers, in: Lazarus, Moritz: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft, Hamburg 2003, S. IX-XLII. Weiteres autobiographisches Material z. B. in: Lazarus, Moritz: Aus einer jüdischen Gemeinde vor fünfzig Jahren, in: Lazarus, Moritz: Treu und frei. Gesammelte Reden und Vorträge über Juden und Judentum, Leipzig 1887, S. 279-309.

³ Lazarus, Jugend, 1913, S. 32.

⁴ Lazarus, Jugend, 1913, S. 91.

⁵ Lazarus, Jugend, 1913, S. 92.

⁶ Lazarus, Jugend, 1913, S. 93f.

⁷ Z. B. in: Lazarus, Moritz: Zum Ursprung der Sitten, in: Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze, dritter Band, 1882 [zuerst 1857], S. 351-420.

⁸ U. a.: Lazarus, Moritz: Was heißt national?, in: Lazarus, Treu und frei, 1887, S. 53-113, hier S. 83; oder: Lazarus, Moritz: Reden zur Eröffnung und zum Schluß der zweiten israelitischen Synode in Augsburg am 11. und 17. Juli 1871, in: Lazarus, Treu und frei, 1887, S. 19-52. Vgl. dazu außerdem: Blaschke, Olaf: Bürgertum und Bürgerlichkeit im Spannungsfeld des neuen Konfessionalismus von den 1830er bis zu den 1930er Jahren, in: Gotzmann, Andreas/Liedtke, Rainer/Rahden, Till van (Hg.): Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800–1933 (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, 63), Tübingen 2001, S. 33-66; Gotzmann, Andreas: Zwischen Nation und Religion: Die deutschen Juden auf der Suche nach einer bürgerlichen Konfessionalität, in: Gotzmann u. a. (Hg.), Juden, Bürger, Deutsche, 2001, S. 241-261; Kaplan, Marion A.: Redefining Judaism in Imperial Germany, in: Jewish Social Studies 9 (2002), S. 1-33.

⁹ Volkov, Shulamit: Die Juden in Deutschland 1780-1918 (= Enzyklopädie deutscher Geschichte Bd. 16), München, 2000, S. 17-20; dagegen Gotzmann: „Aufbruchstimmung der vierziger Jahre, in Erwartung der völligen Emanzipation“ (Gotzmann, Nation und Religion, 2001, S. 252). Außerdem dazu: Meyer, Michael A. (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, v. a. Band II: Emanzipation und Akkulturation 1780-1871. München 1996; Hödl, Klaus: „Jenseits des Nationalen“ – Ein Bekenntnis zur Interkulturation. Einleitung zum Themenheft, in: transversal. Zeitschrift für jüdische Studien. Sonderheft „Jenseits des Nationalen“ (2004), 1, S. 3-17; Rahden, Till van: Juden und die Ambivalenzen der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland von 1800 bis 1933, in: transversal. (2004), 1, S. 33-61; Volkov, Shulamit: Juden als wissenschaftliche „Mandarine“ im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Neue Überlegungen zu sozialen Ursachen des Erfolgs jüdischer Naturwissenschaftler, in: Archiv für Sozialgeschichte 37 (1997), S. 1-18.

¹⁰ Lazarus, Jugend, 1913, S. 98.

¹¹ Sieg, Ulrich: Der Preis des Bildungsstrebens. Jüdische Geisteswissenschaftler im Kaiserreich, in: Gotzmann u. a. (Hg.), Juden, Bürger, Deutsche, 2001, S. 67-95, hier S. 72f.; Volkov, Shulamit: Soziale Ursachen des Erfolges in der Wissenschaft. Juden im Kaiserreich, in: Historische Zeitschrift 245 (1987), 2, S. 315-342.

¹² Lazarus, Moritz: An die deutschen Juden (3. März 1887), in: Lazarus, Treu und frei, 1887, S. 163-180, hier S. 174-178.

¹³ Lazarus, Reden zur Synode, 1887, S. 22.

¹⁴ Lazarus, An die deutschen Juden, 1887, S. 174.

¹⁵ Unser Standpunkt. Zwei Reden an seine Religionsgenossen am 1. und 16. Dezember 1880., in: Lazarus, Treu und frei, 1887, S. 115-155, hier S. 121; und: Lazarus, An die deutschen Juden, 1887, S. 169.

¹⁶ Zur Differenz: Köhnke, Einleitung, 2003, S. XXIII-XXXVII. Auch in der Ethnologiehistorie sei immer wieder auf den „Zusammenhang zwischen multikultureller Biographie und ethnologischer Empathie und speziell auch auf die relativ große Zahl jüdischer Ethnologen aufmerksam gemacht worden.“ – Warneken, Bernd Jürgen: „Völkisch nicht beschränkte Volkskunde“. Eine Erinnerung an die Gründungsphase des Fachs vor 100 Jahren, in: Zeitschrift für Volkskunde 95 (1999), II, S. 169-196, hier S. 185.

¹⁷ Lazarus, Moritz: Aus einer jüdischen Gemeinde vor fünfzig Jahren (Vortrag, gehalten 1883), in: Lazarus, Treu und frei, 1887, S. 279-309; Lazarus, Jugend, 1913, S. 1-57.

- ¹⁸ Volkov, Mandarine, 1997, S. 10; siehe auch: Sieg, Bildungsstreben, 2001.
- ¹⁹ Gotzmann, Nation und Religion, 2001, S. 253.
- ²⁰ Lazarus, Moritz: Bildung und Wissenschaft, in: Lazarus, Das Leben der Seele, erster Band, 1883 [zuerst 1855], S. 3-123; Lazarus, Was heißt national?, 1887, S. 85; Lazarus, Jüdische Gemeinde, 1887, S. 291f.
- ²¹ Sieg, Bildungsstreben, 2001, S. 70.
- ²² Moyn, Samuel: German Jewry and the Question of Identity. Historiography and Theory, in: Yearbook of the Leo Baeck Institute 41 (1996), S. 291-308, zitiert nach: Rahden, Till van: Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925 (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 139), Göttingen 2000, S. 15.
- ²³ Rahden, Breslauer, 2000, S. 15-17, Zitat S. 17.
- ²⁴ Rahden, Till van: Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich in vergleichender Perspektive, in: Blaschke, Olaf/Kuhleemann, Frank-Michael (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen (= Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 2), Gütersloh 1996, S. 409-434, hier S. 424-434.
- ²⁵ Rahden schlägt stattdessen den Begriff der „situativen Ethnizität“ vor, da die Zugehörigkeiten und Identitäten je nach Situation wechselten – ob in der Familie, der Synagoge, dem jüdischen oder gemischt-konfessionellen Verein, Rahden, Breslauer, 2000, S. 17-19, Rahden, Milieu, 1996 sowie Rahden, Ambivalenzen, 2004. Klaus Hödl schlug statt Akkulturation den Begriff Interkulturation vor, um die Ko-Konstitutivität zu betonen: Hödl, Klaus: Jenseits des Nationalen, 2004. Weiter dazu: Gotzmann, Nation und Religion, 2001, S. 241 und 247; Schüler-Springorum, Stefanie: Die jüdische Minderheit in Königsberg, Preußen, 1871-1945, Göttingen 1996. Shulamit Volkov interpretiert deutsche Juden dagegen als eigenes „kulturelles System“ – Volkov, Tradition, 1991, S. 607.
- ²⁶ Aschheim, Steven E.: German History and German Jewry: Boundaries, Junctions and Interdependence, in: Yearbook of the Leo Baeck Institute 43 (1998), S. 315-322, hier S. 317.
- ²⁷ Kapitel VI in: Meyer, Michael A. (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 2, München 1996.
- ²⁸ Lazarus, Reden zur Synode, 1887, S. 22.
- ²⁹ Lazarus, Was heißt national?, 1887, S. 91 und 93, Hervorhebung im Original. Mischung meint bei ihm übrigens keinesfalls eine rassische Bestimmung, sondern eine der geistigen und ethischen Fähigkeiten der beteiligten Gruppen.
- ³⁰ Lazarus, Moritz: Ueber das Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit, in: Lazarus, Grundzüge, 2003 [zuerst 1862], S. 39-129, hier S. 50.
- ³¹ Zur theoretischen Einstellung in Entgegensetzung zur Alltagswelt: Schütz/Luckmann, Lebenswelt, 2003, S. 631ff.
- ³² Obwohl Steinthal die Konzeption eindeutig Lazarus zuschreibt, siehe Köhnke, Einleitung, 2003, S. XLIf. Ebenso zur Völkerpsychologie: Belke, Briefe, S. XLIII-XLVI; Eckardt, Georg (Hg.): Völkerpsychologie – Versuch einer Neuentdeckung. Texte von Lazarus, Steinthal und Wundt. Weinheim 1997; Warneken, Volkskunde, 1999; Sieg, Ulrich: Bekenntnis zu nationalen und universalen Werten. Jüdische Philosophen im Deutschen Kaiserreich, in: Historische Zeitschrift 263 (1996), 3, S. 609-639.
- ³³ Als welche schon Durkheim die Völkerpsychologie identifizierte, siehe Köhnke, Einleitung, 2003, S. IX.
- ³⁴ Vgl. Köhnke, Klaus Christian: Der Kulturbegriff von Moritz Lazarus – oder: die wissenschaftliche Aneignung des Alltäglichen, in: Hoeschen, Andreas/Schneider, Lothar (Hg.): Herbarts Kultursystem. Perspektiven der Transdisziplinarität im 19. Jahrhundert, Würzburg 2001, S. 39-50; Köhnke, Einleitung, 2003; Klein, André: Simmel und Lazarus – Kulturwissenschaft und Völkerpsychologie in ihren Beziehungen, Diss. Uni Leipzig 2004.
- ³⁵ Simmel, Georg: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Berlin 1908: Kapitel II: Die Kreuzung sozialer Kreise, S. 305-344. Siehe auch: Simmel, Georg: Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen, Leipzig 1890: Kapitel 5: Über die Kreuzung sozialer Kreise, S. 100-116.
- ³⁶ Simmel, Differenzierung, 1890, S. 102f.
- ³⁷ Simmel, Differenzierung, 1890, S. 106.
- ³⁸ Lazarus, Verhältniß, 2003 (1862), S. 82.
- ³⁹ Simmel, Soziologie, 1908, S. 2.
- ⁴⁰ Simmel, Differenzierung, S. 13.
- ⁴¹ Klein, Simmel und Lazarus, 2004, S. 69.
- ⁴² Köhnke, Einleitung, 2003, S. XXIII-XXXVII.
- ⁴³ „Es gibt wohl keine Schrift Simmels, die nicht dieser Lehre von Lazarus und Steinthal verpflichtet geblieben wäre.“ – Köhnke, Klaus Christian: Von der Völkerpsychologie zur Soziologie. Unbekannte Texte des jungen Georg Simmel, in: Dahme, Hein-Jürgen/Rammstedt, Otthein (Hg.): Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien, Frankfurt/M. 1984, S. 388-429, hier S. 400.
- ⁴⁴ Köhnke, Kulturbegriff, 2001, S. 40.
- ⁴⁵ Lazarus, Moritz: Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie, in: Lazarus, Grundzüge, 2003 [zuerst 1865], S. 131-238, hier S. 175.
- ⁴⁶ Simmel, Soziologie, 1908, S. 287.
- ⁴⁷ Köhnke, Einleitung, 2003, S. XII.
- ⁴⁸ Lazarus, Verhältniß, 2003 (1862), S. 88f. Diesen Ansatz allein als „voluntaristisch“ zu beschreiben (wie Sieg, Philosophen, 1996, S. 615), verkürzt m. E. zu sehr. Der Verweis zum Konstruktivismus indes auch bei: Rahden, Till van: Germans of the Jewish *Stamm*: Visions of Community between Nationalism and Particularism, 1850 to 1933, in: Gregor, Neil/Roemer, Nils/Roseman, Mark (Hg.): German History from the Margins. Bloomington 2006, S. 27-48, hier S. 47.

- ⁴⁹ Anderson, Benedict: Die Erfindung der Nation, Frankfurt/M./New York 1988, S. 16; Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/M. 1999 [zuerst 1966].
- ⁵⁰ Lazarus, Was heißt national, 1887, S. 70f.
- ⁵¹ Lazarus, Verhältnis, 2003 (1862), S. 90, Hervorhebung: M.B.
- ⁵² Wie Schmid meint – Schmid, Hans Bernhard: „Volksgeist“. Individuum und Kollektiv bei Moritz Lazarus (1824-1903), in: Dialektik – Zeitschrift für Kulturphilosophie 16 (2005), Heft 1, S. 157-170.
- ⁵³ Lazarus, Verhältnis, 2003 (1862), S. 90.
- ⁵⁴ Köhnke, Kulturbegriff, 2001, S. 42.
- ⁵⁵ Kalmar, Ivan: The Völkerpsychologie of Lazarus and Steinthal and the Modern Concept of Culture, in: Journal of the History of Ideas 48 (1987), 4, S. 671-690.
- ⁵⁶ Bunzl, Matti: Völkerpsychologie and German-Jewish Emancipation, in: Penny, H. Glenn/Bunzl, Matti (Hg.): Worldly Provincialism. German Anthropology in the Age of Empire, Ann Arbor 2003, S. 47-85.
- ⁵⁷ Eckardt, Völkerpsychologie, 1997, S. 9f.
- ⁵⁸ So habe sich die Disziplin kaum psychologischen Themen gewidmet, und die Völkerpsychologie sei vor allem zur Bildung und Erhaltung von Nationalstaat und -bewusstsein konzipiert worden. Ähnlich argumentiert auch Belke, Briefe, 1971, S. XIII. Unverständlich bleibt an Eckardts Analyse allerdings, mit welcher Begründung er Antisemitismus als Hintergrund für den ausbleibenden wissenschaftlichen Erfolg Lazarus' und Steinthals für beinahe nebensächlich hält, z. B. S. 42.
- ⁵⁹ Bunzl, Völkerpsychologie, 2003, S. 51f.
- ⁶⁰ Cresti, Sylvia: German and Austrian Jews' Concept of Culture, Nation and Volk, in: Liedtke, Rainer/Rechter, David (Hg.): Towards Normality? Acculturation and Modern German Jewry (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts Bd. 68), Tübingen 2003, S. 271-289.
- ⁶¹ Sieg, Bildungsstreben, 2001; Volkov, Shulamit: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, in: Historische Zeitschrift 253 (1991), 3, S. 609-628, bes. S. 624. Siehe auch: Rahden, Breslauer, 2000, bes. S. 26.
- ⁶² Vgl. Schmid, Volksgeist, 2005, S.11 (hier zitiert nach: http://cipp.unibas.ch/de/publikationen/online-papers-und-texte-in-bearbeitung/?no_cache=1&file=701&uid=5128 [22.09.2009]).
- ⁶³ Lazarus, Was heißt national?, 1887, S. 74. Letztlich hat sich Lazarus selbst später vorsichtig von dem Namen *Völkerpsychologie* distanziert, siehe Köhnke, Einleitung, 2003, S. IX.
- ⁶⁴ Lazarus, Standpunkt, 1887, S. 153f.
- ⁶⁵ Die Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft erschien von 1860 bis 1890 und ging dann in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde auf.
- ⁶⁶ Die deutsche Volkskunde entledigte sich bald des international interessierten Ansatzes ihrer Frühzeit und wurde zunehmend zum völkisch-nationalistischen Projekt, siehe Warneken, Volkskunde, 1999.
- ⁶⁷ Köhnke, Einleitung, 2003, S. Xlf. und Köhnke, Klaus Christian: Nachwort, in: Lazarus, Moritz: Über Gespräche. Berlin 1986 [zuerst 1878], S. 50f. Dass sogar Simmel seinen Lehrer Lazarus nicht als Urheber mancher Theoreme ausweist, hat zum einen mit der Simmelschen Eigenart zu tun, seine Quellen generell nur selten zu kennzeichnen. Zum anderen erklärt es sich daraus, dass Simmel selbst, obschon Protestant, immer wieder als jüdisch angesehen und aus antisemitischen Motiven in seiner wissenschaftlichen Laufbahn behindert wurde – wohl deshalb dürfte er jeden Bezug auf einen berühmten Juden wie Lazarus vermieden haben – Köhnke, Klaus Christian: Der junge Simmel, Frankfurt/M. 1996, S. 141.