

Bettina Bannasch

„Laß uns Gott danken, dass wir zur Creme der Aristokratie gehören“¹

Zum Verhältnis von Emanzipation, Erziehung und Bildung in den Werken Ida Hahn-Hahns und Fanny Lewalds

Mitte des 19. Jahrhunderts wählt Fanny Lewald, eine der erfolgreichsten Autorinnen ihrer Zeit, die nicht minder erfolgreiche Autorin Ida Hahn-Hahn zu ihrer Gegenspielerin. Mit ihr begibt sie sich in eine scharfe literarische Kontroverse über Erziehungs- und Bildungsfragen. Angestoßen wird diese Auseinandersetzung durch Hahn-Hahns 1840 erschienenen Roman *Gräfin Faustine*. Darin wird der Begriff der Bildung, der in der Mitte des 19. Jahrhunderts zu dem zentralen Begriff des aufstrebenden Bildungsbürgertums avanciert, als ein männlich codierter gekennzeichnet. Der Roman kontrastiert ihn mit der unverbildeten Weiblichkeit seiner adeligen Protagonistin und gibt ihn der Lächerlichkeit preis. Sieben Jahre später antwortet Fanny Lewald mit ihrem parodistischen Roman *Diogena* auf diesen Entwurf ‚weiblicher‘ Bildung von Ida Hahn-Hahn. Sie entlarvt die in *Gräfin Faustine* geübte ‚emanzipatorische‘ Kritik an dem ‚männlichen‘ Bildungsbegriff als ein Scheingefecht. Denn tatsächlich, so legt sie nahe, handele es sich dabei um nichts anderes als um die Befestigung jener altbekannten Abwehr, die der Adel dem neuen Bildungsbegriff und der mit ihm einhergehenden Forderung nach Erziehung und (Aus)Bildung von Anfang an entgegen bringe, um seine Privilegien zu sichern. Die Frage der Frauenemanzipation, so argumentiert Fanny Lewald, kann jedoch weder isoliert von angrenzenden Emanzipationsbewegungen betrachtet werden – dabei meint sie unter anderen, keineswegs aber ausschließlich die jüdische Emanzipationsbewegung –, noch ist sie von Fragen der Erziehung und Bildung und deren Institutionalisierung zu trennen. Diese Überzeugung durchzieht das gesamte Werk Fanny Lewalds, sie prägt ihre Romane ebenso wie ihre zahlreichen Essays zu Erziehungs- und Bildungsfragen.

¹ Fanny Lewald: *Diogena*. Roman von Iduna Gräfin H.H. (1847). Hg. von Ulrike Helmer. Königstein/Taunus 1996, S. 29.

In dem neuen emanzipatorischen Bildungsbegriff, wie er sich in den Berliner Salons um 1800 konstituiert, so fasst es Reinhard Koselleck prägnant zusammen, konvergieren „Erlösungshoffnung und Erziehungsanspruch“. „Es ist oft genug betont worden, dass die Selbstbildung durch Geselligkeit eine emanzipatorische Funktion hatte, weil sie sich gegen alle Autoritäten richtete, weil sie sich außerstaatlich konstituierte und offen gegen Standesunterschiede und kirchliche Vorgebote Front machte. Deshalb ist hier der legitime Ort, an dem Juden und Frauen gleichberechtigt teilhatten, mehr noch, die Initiativen ergreifen konnten. Die Berliner Salonkultur produzierte Bildung, indem sie den neuen emanzipatorischen Bildungsbegriff zugleich generierte.“² Aus den Zeugnissen der jüdischen Salonnières und ihrer Besucherinnen und Besucher ist bekannt, wie deutlich die Außergesellschaftlichkeit dieses Ortes im Bewusstsein aller, die sich darin bewegten, präsent war. In fünf kurzen, als „Träume“ ausgewiesenen Texten, beschreibt Rahel Varnhagen eindrücklich, dass selbst in der Freiheit versprechenden Szenerie des Traums eine Überschreitung der gesetzten Grenzen nicht vorstellbar ist. Die Zurückweisung durch die christliche Mehrheitsgesellschaft tritt in dem phantastischen Raum des Traums vielmehr noch schärfer als am Tage hervor. Rahel Varnhagen beschreibt diese Situation besonders eindringlich in ihrem dritten Traum. Darin, so schreibt sie,

befand ich mich auf einem äußersten Bollwerke einer sehr ansehnlichen Festung, welche sich in breiter, flacher, sandiger Ebene weit von dem Orte ab hinausstreckte. [...] So stand ich dicht am Rand dieser alten Schanze – denn sie war beschädigt wie vieles umher – von einem ganzen Volke hinter mir gedrängt; [...]. Ich sollte von dieser Schanze, die die letzte der ganzen Festung war, hinunter geworfen werden; tief hinab; unter Steine, kalkige Sandgruben, und ganz verfallne Festungsstücke und Schutt. Das Volk verlangte es; [...]. Man ergriff mich, stürzte mich über den Wall; von Stein fiel ich zu Stein, und als ich nach der letzten Tiefe kommen sollte, erwachte ich. [...] Auch machte mir der Traum ganz den

² Reinhard Koselleck: Einleitung – Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung. In: Ders. (Hg.): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil 2: Bildungsgüter und Bildungswissen. Stuttgart 1990, S. 11–46, hier: S. 22.

Eindruck, als ob die Geschichte wahr gewesen wäre; ich war still, aber ich hatte mich nicht geirrt.³

Fanny Lewald, die sich wie auch viele andere deutsch-jüdische Autorinnen als eine Erbin Rahel Varnhagens versteht, entwirft in ihrem 1843 erschienenen Erfolgsroman *Jenny* ein ganz ähnliches Bild der bildungsbürgerlichen Gesellschaft. Auch in ihrem Roman können sich Juden und Christen zwar durchaus bei geselligen Anlässen begegnen. Die Grenzen, die zwischen ihnen gezogen sind, erweisen sich jedoch auch hier als letzten Endes unüberwindlich.

Jenny, älteste Tochter eines wohlhabenden und angesehenen jüdischen Kaufmanns, verliebt sich in ihren Hauslehrer, einen Anwärter auf ein protestantisches Pfarramt. Dem zukünftigen Mann zuliebe konvertiert sie gegen ihre innere Überzeugung zum Christentum. Ist es Jenny bei ihrem Übertritt noch möglich, ihre Glaubenszweifel vor ihrem Bräutigam zu verbergen, so entscheidet sie sich vor der Eheschließung dazu, ihm ihre geheimsten Gedanken und Gefühle zu offenbaren. Den reinen Bund der Liebe nämlich möchte sie nicht von Anfang an durch ein Täuschungsmanöver beschmutzt wissen. Doch der Bräutigam löst auf Jennys Bekenntnis hin die Verlobung. Lange Jahre bleibt sie allein, bis sie schließlich doch noch einmal auf einen Mann trifft, der ihr Interesse weckt. Graf Walter ist ein Freigeist, der sich über die Vorurteile der Gesellschaft hinwegsetzt und der, nachdem er sich seine Liebe zu Jenny eingestanden hat, ihr einen Heiratsantrag macht. Als seine Absicht eine Jüdin zu heiraten öffentlich wird, zeigt sich ein Bekannter Graf Walters belustigt. Die Verspottung nötigt den Bräutigam zu einer Duellforderung, die seine Ehre ebenso wie die seiner zukünftigen Gattin wieder herstellen soll. Im Duell wird der Graf tödlich verwundet, Jenny stirbt dem Bräutigam noch an seinem Totenbett an gebrochenem Herzen nach. Die letzten Worte des Romans sind dennoch hoffnungsvoll. Sie gelten dem Glauben an eine bessere Zukunft, in der Juden selbstverständlich und gleichberechtigt neben Christen ihren Platz in der deutschen Gesellschaft einnehmen werden.

Nicht nur in seinem gefühlvollen und dramatischen Ende bekennt sich der unterhaltsame Roman zu seiner emanzipato-

³ „Im Schlaf bin ich wacher“. Die Träume der Rahel Levin Varnhagen. Hg. von Barbara Hahn. Frankfurt am Main 1990, S. 19 f.

rischen Programmatik. Auch die beiden ehelichen Verbindungen, die seine Protagonistin eingehen möchte und die doch scheitern müssen, sind Teil dieses Konzepts. So ruft das erste Scheitern, die Lösung der Verlobung durch den Pfarramtskandidaten, in Erinnerung, dass der Preis, der für die rechtlich mögliche Eheschließung von Juden und Christen zu zahlen ist, ausschließlich von Seiten der jüdischen Minderheit zu entrichten ist: Jennys Konversion ist Voraussetzung für die Eheschließung. Der Roman empfiehlt allerdings, die Höhe dieses Preises nicht zu überschätzen. In der Figur eines liebenswürdigen alten Pfarrers, der Jenny vor ihrer Taufe Religionsunterricht erteilt, formuliert er die Auffassung, dass eine ‚unorthodoxe‘ Vermittlung von jüdischen und protestantischen Glaubensprinzipien ohne allzu große Verluste möglich ist – zumindest dann, wenn als Lohn die ersehnte Eheschließung winkt. In Liebesfragen allerdings gilt diese Kompromissbereitschaft nicht. Bei aller Liebe – genauer: *aus* aller Liebe – wäre der Preis einer von Anfang an auf Täuschung gegründeten Ehe zu hoch. In einer Zeit, in der die Liebe zur ‚Religion‘ geworden ist, vermag sie interreligiöse Grenzen zu überwinden,⁴ muss jedoch scheitern, wenn sie sich als zu schwach erweist. Entsprechend ist Jennys Bräutigam Reinhold, so klug er auch sein mag, vom Charakter her eher ein ‚Muttersöhnchen‘ als ein ‚großer Liebender‘. Jennys zweiter Bräutigam Graf Walter dagegen verfügt über einen deutlich stärkeren Charakter. Zwar hat auch er sich einer ablehnenden Familie und Gesellschaft gegenüber mit seinen Liebesempfindungen und Heiratsabsichten zu verantworten. Doch steht er zu seiner Entscheidung, die sich durch entschieden liberalere Grundsätze in religiösen wie in gesellschaftlichen Fragen auszeichnet. Während also Jennys erste Verbindung an der Charakterschwäche des bürgerlichen Bräutigams scheitert, kommt die zweite Ehe aufgrund mangelnder gesellschaftlicher Akzeptanz nicht zustande.

Fanny Lewald hat unmissverständlich autobiografische Elemente in die erste Verlobungsgeschichte des Romans einge-



1 Fanny Lewald,
Gemälde von Michael
Stohl (1889)

⁴ Vgl. Eva Lezzi: „Liebe ist meine Religion!“ Eros und Ehe zwischen Juden und Christen in der Literatur des 19. Jahrhunderts. Göttingen 2013. Zu Lewalds *Jenny* vgl. S. 225–243.

arbeitet; ihre noch zu Lebzeiten veröffentlichten Lebenserinnerungen liefern den Schlüssel dazu.⁵ Da der Roman zudem in der Welt des wohlhabenden jüdischen Großbürgertums angesiedelt ist – der Welt, der auch Fanny Lewald zugehört –, wurde der Autorin in zeitgenössischen Rezensionen, und zum Teil bis heute, der Vorwurf gemacht, sie bleibe in dieser Welt verhaftet, insbesondere in der Behandlung der Frage der Emanzipation. Ein solchermaßen von autobiografischen Bezügen bestimmter Fokus verstellt jedoch den Blick auf eine interessantere und weit brisantere Perspektive, die der Roman freilegt. Zwar ist die Welt des Romans die der bildungsbürgerlichen Gesellschaft des wohlhabenden Bürgertums, doch ist die Gesellschaftsschicht, an der die zweite Verlobung scheitert und die schließlich den Tod beider Partner verschuldet, die des Adels. Jennys Bräutigam Graf Walter ist ausgesprochen *kein* typischer Repräsentant seiner sozialen Klasse; sein Tod im Duell ist folgerichtig. Lewalds Roman lässt sich damit als ein selbstbewusstes Statement des sich etablierenden (jüdischen) Bürgertums lesen, das sich gegen die Auffassung behauptet, der Adel sei dem Bürgertum an Liberalismus und Weltoffenheit überlegen.

Das Abrücken von biografischen Lesarten – sei es im Rekurs auf Lewalds eigene Verlobungsgeschichte, sei es im Rekurs auf ihre soziale Zugehörigkeit – öffnet den Blick für eine (nicht nur) intertextuelle Kontroverse, die für Fanny Lewalds essayistischen und literarischen Arbeiten zentral ist. Es handelt sich um ihre Auseinandersetzung mit der zweiten großen Erfolgsschriftstellerin des 19. Jahrhunderts, mit Ida Gräfin Hahn-Hahn. Diese macht nicht nur mit ihren literarischen Werken Furore, sondern auch mit ihrem ‚emanzipiert‘-libertinären Lebenswandel, später noch einmal mit der Entscheidung, die letzten Jahre ihres Lebens in einem Kloster zu verbringen, ohne als Nonne dort einzutreten.

Bekannt wird Ida Hahn-Hahn durch ihren 1840 erschienenen Roman *Gräfin Faustine*. Wie der Titel bereits vermuten lässt, handelt es sich dabei um einen Roman, der kaum minder programmatische Absichten verfolgt als *Jenny*. Im Roman selbst wird diese Programmatik ausführlich erörtert. Sie geht,

⁵ Fanny Lewald: *Meine Lebensgeschichte*. Hg. und eingel. von Gisela Brinker-Gabler. Frankfurt am Main 1980. Zur Liebesgeschichte zwischen der jungen Fanny Lewald und dem Theologiestudenten, der darin den Namen Leopold trägt, vgl. S. 111–120.

so berichtet die Protagonistin Faustine, auf die Zeit vor ihrer Geburt zurück. Ihr Vater wünschte sich in seiner Bewunderung für den Goetheschen *Faust* ein Kind, dessen Name ihn täglich an das literarische Vorbild erinnern sollte. Da sich die Mutter mit den Namenswünschen ihres Gatten nicht einverstanden erklärte, war das Glück groß, als Zwillinge geboren werden. Die Mutter gab der einen Tochter ihren Lieblingsnamen Adele⁶, während die andere Tochter den Namen Faustine, den Lieblingsnamen des Vaters erhielt.⁷ Während Adele einen häuslichen Charakter ausbildet und schließlich mit einem bodenständigen Mann ein friedvolles, wenn auch etwas eintöniges Leben führt, ist das Leben Faustines durch rastloses Streben gekennzeichnet. Dieses Streben allerdings orientiert sich, anders als es der literarisch gebildete Vater damals vorgelesen haben mag, lediglich am ersten, nicht aber auch am zweiten Teil des *Faust*.

„Ich wollte immer mein eigenes Schicksal in diesem rastlosen Fortstreben, in diesem Dursten und Schmachten nach Befriedigung finden – aber der zweite Teil hat mir das unmöglich gemacht. Ich denke, es schreibt wohl jeder von uns seinen eigenen zweiten Teil zum Faust, der Goethesche ist allzu individuell.“⁸

Was Faustine nun unter einer eigenen Fortschreibung des Goetheschen *Faust* genauer versteht, wird im Laufe des Romans deutlich. Sie denkt dabei nicht an eine Karriere als Schriftstellerin, zumal sie Schreiben ohnehin nur als „ein Surrogat für Leben“ begreift.⁹ Entsprechend entscheidet sie sich dazu, den zweiten Teil des Faust auf ihre individuelle Weise ‚zu leben‘. Ihr Streben richtet sich nun nicht auf den Wunsch zu erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält, sondern es gilt der rastlosen Suche nach dem richtigen Mann. Nachdem sich Faustine von ihrem ersten Mann, dem sie durch ein Arrangement in Adelskreisen verbunden worden war, hat scheiden lassen, widmet sie sich ihrer Suche mit höchstmögli-

⁶ Es ist vermutlich kein Zufall, dass Lewalds 1864 erschienener Roman *Adele*, der die Geschichte einer im Sinne Lewalds emanzipierten Frau erzählt, seiner Protagonistin den Namen eben jener in Ida Hahn-Hahns Roman so herablassend behandelten Zwillingsschwester verleiht (Fanny Lewald: *Adele*. Berlin 1864).

⁷ Ida Hahn-Hahn: *Gräfin Faustine*. Nachwort von Annemarie Taeger. Bonn 1986, S. 174.

⁸ Ebd., S. 175.

⁹ Ebd., S. 176.

cher Intensität. Dabei übersteigt Faustines alles überragende Wertschätzung der Liebe selbst die freisinnigsten Vorstellungen ihrer Gefährten. Von überkommenen gesellschaftlichen Konventionen lässt sie sich nicht aufhalten. Am Ende trennt sie sich schließlich auch von ihrem zweiten Mann, der gehofft hatte, ihrer Rastlosigkeit im Hafen einer Liebesehe Einhalt gebieten zu können. Faustine geht in ein Kloster. Die Liebe Gottes, so ist ihre Überzeugung, übersteigt an Intensität jede irdische Liebesfähigkeit.

In ihren Werken reagiert Fanny Lewald öffentlich auf die dezidiert als frauenemanzipatorisch ausgewiesene Liebeskonzeption, die Ida Hahn-Hahn in ihren Romanen vertritt. Insbesondere gilt dies für Lewalds Reaktion auf *Gräfin Faustine*.¹⁰ 1847 erscheint ihr parodistischer Roman *Diogena*. Fanny Lewald veröffentlicht ihn unter dem unschwer bereits als Teil der Parodie zu identifizierenden Pseudonym „Iduna Gräfin von H.H.“ *Diogena* stellt die Protagonistinnen der Romane Ida Hahn-Hahns in ihrer überspannten Egozentrik bloß, entlarvt ihre Emanzipiertheit als kapriziöse Attitüde und kennzeichnet schließlich ihr libertinäres Liebesleben als Ausdruck eines ebenso unbegründeten wie unreflektierten Überlegenheitsbewusstseins, das auf nichts anderem beruht als auf der ungebrochenen Gewissheit dauerhaften materiellen Wohlstandes.

In der Tat spielt die adelige Herkunft der Protagonistinnen und ihr damit verbundenes Selbstbewusstsein in den Romanen Ida Hahn-Hahns eine zentrale Rolle. Die wenigen, recht zurückgenommenen Passagen, in denen Hahn-Hahn auch einmal einen Ausnahmefall gelten lässt und einem einfachen Bauermädchen ein leidenschaftliches Gefühlsleben konzediert, verblissen dabei angesichts des umso lautereren Gelächters, mit dem Figuren des aufstrebenden Bürgertums in Ida Hahn-Hahns Romanen bedacht werden. Für Gräfin Faustine ist es ein einziges „Gaudium“, den Bürgerlichen bei ihren Bemühungen um soziale Anerkennung und gesellschaftlichen Aufstieg zuzusehen.

Die Leute zucken die Achsel über den leeren Schall des Wortes: er ist von Adel; sie machen sich lustig über den Adel, sie suchen bald ihn mit Füßen zu treten, bald ihn

¹⁰ Zu intertextuellen Bezügen zwischen *Diogena* und weiteren Romanen Ida Hahn-Hahns vgl. Ulrike Helmer: Nachwort. In: Lewald: *Diogena* (wie Anm. 1), S. 147–161, hier: S. 152 f.

zu überflügeln, sie *coudoyieren* ihn – hier mit der servilen Aufgeblasenheit des Reichtums, dort mit dem würdigen Bewußtsein des Verdienstes, und wenn ihnen die Möglichkeit eröffnet wird, in die Reihen der gehöhnten Kaste einzutreten, so wischen sie sich den plebejischen Schweiß von der Stirn, holen Atem, lassen sich nieder, kurz, sie zeigen, daß sie am Ziel sind. Meine lieben Freunde, ist das denn kein *Gaudium* für uns?¹¹

Während sich das Echo auf Faustines „*Gaudium*“ in Fanny Lewalds 1843 erschienenem Roman *Jenny* nur indirekt vernehmen lässt – in der Kritik am Adel und in der Wertschätzung der Ehe als einem wichtigen Indikator für gesellschaftliche Anerkennung –, hallt es dafür in *Diogena* umso lauter nach. Lewalds *Diogena* nimmt das Gelächter der Gräfin Faustine auf und entstellt es in der Karikatur, in einer affektierten, von Fremdwörtern überfrachteten Sprache bis zur Kenntlichkeit. Erkennbar wird die Geisteshaltung des Adels, mit der sich dieser das aufstrebende Bürgertum vom Leib zu halten sucht. Auch Lewalds *Diogena* amüsiert sich köstlich:

O mein Bonaventura!“ rief ich lachend aus, „ist es denn nicht zum Lachen, daß zwei Sprossen altadeliger Geschlechter eine Verlobung feiern wie die unsere? Wo ist da eine Spur von Etikette, von Konvenienz? Wo sind da alle Präliminarien solcher Verbindungen? Aber das gerade entzückt mich. Das gerade ist absolut vornehm, denn es ist über alle Berechnung erhaben. So, ohne Frage um alle irdischen Interessen, kann sich nur die Creme der Aristokratie verbinden, die wie Lilien auf dem Felde leben, ohne zu denken, daß man arbeiten und sich kleiden müsse; dies ist nur der Elite der Menschheit möglich, bei der diese Rücksichten fortfallen, bei der Reichtum und Adelsgleichheit und Sorgenfreiheit ein *cela vu sans dire* sind. O mein Bonaventura! Laß uns Gott danken, dass wir zur Creme der Aristokratie gehören und diese Wonnestunde unseres Lebens ohne *arrière-pensée* feiern und genießen können.“¹²

¹¹ Hahn-Hahn: Faustine (wie Anm. 7), S. 84.

¹² Lewald: *Diogena* (wie Anm. 1), S. 29.



2 Ida Hahn-Hahn,
Gemälde von F. von Klock
(um 1838)

In ihrer Parodie der *Gräfin Faustine* distanziert sich Fanny Lewald in aller Schärfe von Ida Hahn-Hahn. Über das Personal ihres Romans verweist sie neben der *Gräfin Faustine* auf weitere Romane Hahn-Hahns, denen sie eine Reihe von Nebenfiguren entlehnt. Darüber hinaus bezieht sie die Autorin selbst in ihre Parodie mit ein, wenn sie ihre Diogena mit biografischen Daten ausstattet, die sie dem öffentlichen Bild von Ida Hahn-Hahn entnimmt. Der solchermaßen ‚unsolidarisch‘ geführte Kampf für dieselbe Sache – die Sache der Frauenemanzipation – hat, insbesondere in der Frauenliteraturgeschichtsschreibung für Irritationen gesorgt. Um diese auszuräumen, wurde zwischen

den unterschiedlichen Positionen Lewalds und Hahn-Hahns mit dem Hinweis auf die unterschiedliche soziale Herkunft der Autorinnen zu vermitteln gesucht. Während Ida Hahn-Hahn aus der Perspektive des Adels und im Interesse *adeliger* Frauen Ideale der Frauenemanzipation propagiere – Ideale, die uns aus heutiger Sicht näher seien –, so verfolge Fanny Lewald mit derselben Berechtigung, wenn auch mit einer anderen Akzentuierung, die Ziele und Interessen *bürgerlicher* Frauen.¹³

Der geistige und politische Horizont Fanny Lewalds jedoch wird keineswegs durch den Himmel bürgerlicher Tugenden begrenzt. Er ist sehr viel weiter gespannt und sehr viel klarer politisch ausformuliert, als es auf den ersten Blick den Anschein haben mag. Lewalds schroffe Abgrenzung von Ida Hahn-Hahn verdankt sich einem Verständnis von Emanzipation, das in seiner Programmatik sehr viel weiter gefasst ist als das von Ida Hahn-Hahn; eben darin lässt sich das Zentrum des Dissenses zwischen den beiden Autorinnen bestimmen.

In jenem Jahr 1843, in dem auch *Jenny* erscheint – also drei Jahre nach Hahn-Hahns *Gräfin Faustine* – verfasst Fanny Lewald eine kleine Schrift über das Erziehungswesen für Mäd-

¹³ Renate Möhrmann: Die Gleichheitsideen der Ida Hahn-Hahn. In: Dies.: Die andere Frau. Emanzipationsansätze deutscher Schriftstellerinnen im Vorfeld der Achtundvierziger-Revolution. Stuttgart 1977. S. 85–117, hier: S. 92. Im Anschluss an Möhrmann argumentiert Helmer: „War Fanny Lewalds Mentalität von Arbeitsethos und Pflichterfüllung geprägt, waren ihre Launen und Gefühle von Kindesbeinen an durch väterlichen Drill bezähmt worden, so bestand Hahn-Hahn auf Glück und emotionaler Erfüllung.“ (Helmer: Nachwort (wie Anm. 10), S. 158).

chen¹⁴, außerdem eine weitere kleine Schrift über die Erziehung der weiblichen Dienstboten¹⁵. In den folgenden Jahren setzt sie sich in ihren literarischen und journalistischen Arbeiten immer wieder für die Belange von Frauen aus der Arbeiterschicht und aus dem Bürgertum ein.¹⁶ Es ist ein Engagement, dem Lewald bis zum Schluss ihrer schriftstellerischen Tätigkeit treu bleiben wird; ihre *Osterbriefe* von 1863¹⁷ legen noch einmal Zeugnis davon ab, ebenso eine Sammlung von öffentlichen Briefen aus den Jahren 1868 und 1870, die sie unter dem Titel *Für und wider die Frauen*¹⁸ zusammenfasst und veröffentlicht. Im Zentrum all ihrer Ausführungen zur Frage der Frauenemanzipation steht das Plädoyer für eine umsichtige und umfassende Erziehung von Mädchen und jungen Frauen aller Schichten sowie die Forderung nach der Notwendigkeit der Institutionalisierung von Erziehungs- und Bildungseinrichtungen für die Arbeiterschicht und das Bürgertum.

In Ida Hahn-Hahns *Gräfin Faustine* dagegen verbinden sich Adel, Weiblichkeit und künstlerisches Genie im Zeichen einer unverbildeten und unantastbaren ‚Natürlichkeit‘, die selbst der männlichen Beherrschung und Kunstfertigkeit überlegen ist. So erinnert sich der verlassene Ehemann an die bereits ins Kloster entschwundene Faustine:

Wenn sie in den Ausdruck der Liebe überging, war sie unwiderstehlich; darin war sie ein Genie wie in ihrer Kunst; dadurch beherrschte sie mich so maßlos, daß ich oft mit Erstaunen wahrnahm, wie sie meine Besonnen-

¹⁴ Fanny Lewald: Einige Gedanken über Mädchenerziehung . In: Archiv für vaterländische Interessen oder Preußische Provinzblätter (1843), S. 381–389.

¹⁵ Fanny Lewald: Andeutungen über die Lage der weiblichen Dienstboten. In: Archiv für vaterländische Interessen oder Preußische Provinzblätter (1843), S. 421–433.

¹⁶ Vgl. Gabriele Schneider: Fanny Lewald. Reinbeck 1996, S. 101 ff. Schneider zeigt, dass Fanny Lewald in ihren Schriften zur Frauenemanzipation jeweils sehr genau den sozialen Status ihrer Adressatinnen mit im Blick hat.

¹⁷ Fanny Lewald: Osterbriefe für die Frauen. Berlin 1863. Dabei macht Fanny Lewald gleich zu Beginn ihres ersten Osterbriefes deutlich, dass sie das christliche Osterfest *jenseits* seiner christlich-religiösen Bedeutungsebene verstanden wissen möchte: „Es ist etwas Schönes um jedes Auferstehen und etwas Individuelles“ (Ebd., S. 1).

¹⁸ Fanny Lewald: Für und wider die Frauen. Vierzehn Briefe (1870). Vollständiger, durchges. Neusatz mit einer Biografie der Autorin, bearb. u. eingerichtet von Michael Holzinger. Berlin 2013.

heit schwanken machte, meine Besonnenheit, die ich mit so eisernem Willen mir angearbeitet hatte!¹⁹

Als parodistische Antwort auf die Verbindung von genialer Weiblichkeit und überwältigender Liebesfähigkeit, wie sie in *Faustine* konstruiert ist, lässt Fanny Lewald ihre Protagonistin in *Diogena* in der heißesten Liebe für einen Mann erglühen – und umgehend wieder erkalten, nachdem er einen Rundgang über ihre Besitzungen gemacht hat und sie sich seine Auffassungen von sozialer Gerechtigkeit hat anhören müssen.

Er sagte, die Leute seien bis jetzt mit beispiellosem Mangel an Philanthropie, mit Hintansetzung all ihrer Interessen behandelt; er sehe, dass es ihnen an dem Nötigsten fehlen müsse; er sprach von Schulanlagen, von Hospitälern und Gott weiß, wovon noch – und ich saß an seiner Seite, und all dies wüste Gespräch fiel in meinen ersten seligen Liebestraum hinein, um mich furchtbar schmerzlich zu erwecken. Was kümmerten mich meine Untertanen oder ihr Elend oder Glück? Was hatte mein prächtiger aristokratischer Ehrgeiz zu schaffen mit den Tränen jener uneleganten, rothändigen Horden? Wie durften sie es wagen, ihre bleichen Jammergestalten zu drängen bis in die Seele eines jungen Grafen, eines Bonaventura, der eine Diogena liebte, dem eine Diogena sich gelobt seit wenigen Stunden. [...] Mit Entsetzen ward ich gewahr, daß das Essen mir deliziös schmeckte. Ich fühlte, daß ich also Bonaventura nicht liebte, daß ich ihn nicht lieben könnte, nie lieben würde; denn *die* Liebe, die ich ersehnte, die erhob den Menschen über solch niedriges Bedürfnis, die emanzipierte ihn von allem Irdischen, soweit es sich nicht auf das geliebte Objekt bezog – und wir soupierten beide, und wir sollten uns heiraten, und ich hatte geglaubt, diesen Menschen zu lieben.²⁰

Das Ideal einer durch Weiblichkeit potenzierten genialen ‚Natürlichkeit‘, die jede Erziehung überflüssig, wenn nicht gar kontraproduktiv erscheinen lässt, identifiziert Fanny Lewald in *Diogena* nicht als den Ausdruck oder Vorboten moderner Frauenemanzipation. Im Gegenteil identifiziert sie dieses Ideal

¹⁹ Hahn-Hahn, *Faustine* (wie Anm. 7), S. 228.

²⁰ Lewald: *Diogena* (wie Anm. 1), S. 32 f.

natürlich-weiblicher Genialität als eine ärgerliche und irreführende Verschärfung der ohnehin vorhandenen Abwehr des Adels gegenüber der Forderung nach Erziehung und (Aus)Bildung von Arbeitern und Bürgern.

Die Frage der jüdischen Emanzipation, die in *Jenny* so zentral ist und die Lewald dort eng mit der Frage der Frauenemanzipation verschränkt, scheint in *Diogena* hinter der Frage der Frauenemanzipation vollständig zurückzutreten.²¹ Doch dieser Eindruck täuscht. Auch wenn die Frage der jüdischen Emanzipation in *Diogena* nicht explizit thematisiert wird, ist sie überaus präsent. Sie ist dies durch eine zunächst befremdlich anmutende Formulierung, die Fanny Lewald ihrer Protagonistin in den Mund legt, um Frauen wie sich und ihresgleichen zu beschreiben. *Diogena* bezeichnet diese Frauen als die „ewigen Juden des Herzens“:

Wir suchen heute noch das Ideal des Mannes, wie es unserer Phantasie vorschwebt – und wir finden es nicht; [...] Wir, [...], sind die ewigen Juden des Herzens; dieses Suchen hat die Herzen meiner nächsten Verwandten usiert, die edle Toska Beiron, die geniale Faustine, die himmlische Gräfin Renate und meine göttliche Mutter Sibylle hatten ihre Herzen erschöpft in vergeblichen Liebesversuchen, und ich – ich verzweifle an der Liebesfähigkeit meines Herzens, und ich muss dennoch die Liebe suchen. Das ist ein großes, tragisches Schicksal!²²

²¹ „Im Unterschied zur Frauenfrage“, so fasst Rheinsberg zusammen, „hat sich Fanny Lewald nie in längerer und zusammenhängender Form speziell zur Frage der Judenemanzipation geäußert. Ihre Ansichten dazu finden sich vielmehr vereinzelt in ihrem gesamten Œuvre und teilweise in ihren Briefen. Eine wesentliche Quelle ist die Lebensgeschichte [...]“ (Brigitta von Rheinsberg: *Fanny Lewald. Geschichte einer Emanzipation*. Frankfurt am Main, New York 1990, S. 161). In ihrer Kontextualisierung von Lewalds Werk im Schnittpunkt der Emanzipationsbewegungen von Juden, Frauen und Bürgertum, der Rheinsberg das zentrale und instruktive vierte Kapitel ihrer Gesamtdarstellung zu Fanny Lewald widmet (vgl. S. 160–235), verweist sie auf die zahlreichen Widersprüche, die sich sowohl im Blick auf Lewalds Positionierung gegenüber der jüdischen Emanzipationsbewegung wie gegenüber der Frauenemanzipationsbewegung erkennen lassen. Diese Widersprüche sollen durch die hier vorgeschlagene Lektüre nicht geglättet, doch weniger scharf akzentuiert werden. Vielmehr soll das Augenmerk hier auf dem komplexen Zusammenhang liegen, den Lewald zwischen den unterschiedlichen Emanzipationsdiskursen herzustellen versucht.

²² Lewald: *Diogena* (wie Anm. 1), S. 10 f. Später greift der Roman diese Formulierung in einer neuerlichen Selbstbeschreibung Diogenas noch einmal auf, ‚angereichert‘ mit dem Motiv der ‚Vampirnatur‘. „Wir sind die In-

In der Formulierung von den „ewigen Juden des Herzens“ greift Fanny Lewald das antisemitische Stereotyp des zu ewiger Wanderschaft verdamnten Ahasver auf und wendet es um. Das Motiv wird aus seinem antisemitisch-männlich codierten Kontext gelöst und in die Welt einer adeligen Frau überführt. In seiner Tristesse bezieht sich das Bild gleichermaßen auf den Adel, der sich liberal wähnt und doch nur haltlos ist, wie auch auf jene emanzipierten Frauen, welche die Festlegung auf einen Mann in der monogamen Ehe nur deshalb scheuen, weil ihnen die wahre Liebe fremd ist.

Die weitere Subvertierung eines verbreiteten antisemitischen Klischees nimmt Fanny Lewald vor, wenn sie Diogena nach der Trennung von ihrem zweiten Mann und vor ihrem Eintritt ins Kloster noch einmal in den Orient reisen lässt. Es ist eine Reise, die sich Diogena immer schon gewünscht hat.

Nie, niemals hatte ich etwas gefunden, das mir mit meiner Seele zu korrespondieren geschienen hätte, nie ein Emblem für meine Seele entdeckt. Jetzt lag es vor mir da. Ja, die Wüste war das Bild meiner Seele! Immens, leer, von glühendem Sonnenbrande verdorrt, tödlich dem Pilger, der sie glaubensvoll betritt, und dessen Dasein spurlos verlöschend; ohne Blüte, ohne Erquickung für den Menschen, voll trügerischer Phantome, die ihn verlocken, um ihn zu vernichten. – Oh, die unabsehbare Wüste war das Bild meiner immens leeren Seele! Ich warf mich auf den Boden nieder, ich küßte die glühende Erde, ich fühlte mich in meiner Heimat. Die Nomaden, die heute hier und morgen dort das luftige Lager etablieren, wie homogen waren sie meinen eigenen Allüren, wie ähnlich ihr Leben dem zigeunerhaften Umherziehen in der großen Welt, das so sehr *bon genre* ist.²³

karnation der Ratlosigkeit, der Leere, des Müßiggangs unserer Tage; wir sind die ewigen weiblichen Juden, auf uns ruht ein Fluch, wir sind tragische Gestalten, Vampirnaturen – und doppelt destruktiv, weil wir das Bewußtsein davon haben, weil eine Eiseskälte des starren Egoismus uns unverwundlich macht. Sehen Sie denn nicht, alles um mich her geht zu Grunde, die Herzen brechen und verbluten sich, wohin ich wandernd komme, und ich muß fort, immer weiter fort – oh, darin liegt aber ein furchtbares Malheur!“ (ebd., S. 99).

²³ Lewald: Diogena (wie Anm. 1), S. 120.

Der Roman subvertiert das antisemitische Stereotyp des Orientalen auf eine vergleichbare Weise wie das des wandernden Juden. Er befreit es von seiner Codierung als ‚typisch jüdisch‘ und versetzt es ebenfalls in den Kontext der adeligen Lebenswelt. Diese aber ist nicht durch ‚exotische Üppigkeit‘, sondern durch wüste Leere gekennzeichnet. Die Strategie der Umkodierung, die Fanny Lewald verfolgt, ist subtil. Sie signalisiert zweierlei. Erstens: Es ist nicht der Mühe wert, gegen offenkundig gegenstandslose antisemitische Stereotype anzuschreiben. Zweitens: Da sie jedoch nun einmal den antisemitischen Diskurs bestimmen, werden sie an diejenigen ‚zurückgegeben‘, die sie einsetzen, um davon zu profitieren. Die antisemitische Haltung des Adels und die handfesten sozialen Interessen, die sich damit in der Abgrenzung vom aufstrebenden Bürgertum verbinden, stellt Fanny Lewald in *Jenny* mit hinreichender Schärfe und Klarheit heraus.

In ihren essayistischen und literarischen Schriften zur Frauenemanzipation und zur jüdischen Emanzipation führt Fanny Lewald beide Emanzipationsdiskurse konsequent zusammen. Mehr als das: Über diese Verbindung hinausweisend reflektiert und kommentiert Lewald weitere Emanzipationsdiskurse ihrer Zeit. Neben der Verschränkung von jüdischem und Frauenemanzipationsdiskurs bezieht Lewald den generationellen Emanzipationsdiskurs – die Hoffnungen, die in die neue Generation gesetzt werden – ebenso in ihre Überlegungen mit ein wie sie die Grenzen der europäischen Emanzipationsdiskurse überschreitet, wenn sie auf den Kolonisationsdiskurs ihrer Zeit Bezug nimmt. In ihren 1868 und 1870 verfassten *Briefe(n) für und wider die Frauen* schreibt Fanny Lewald:

[...], von all denen, welche ihrer Zeit die Emancipation der Katholiken in Irland, die Emancipation der Juden in Deutschland und schließlich die Emancipation der Neger in Amerika und der Leibeigenen in Rußland, als wesentliche Siege der Vernunft, als Thaten einer unerläßlichen Gerechtigkeit begrüßt und gefeiert hatten, machten die Allerwenigsten es sich klar, daß neben ihnen, mitten in der Gesittung, auf welche sie so stolz waren, mitten in der von ihnen allmählig errungenen Freiheit, innerhalb des Staates, dem sie angehörten, ihre eigenen Frauen, Töchter und Schwestern unter dem Banne der Ungerechtigkeit lebten und gelegentlich litten, deren Aufhebungen

für die Negersklaven sie als einen Sieg der Menschlichkeit gefeiert hatten.²⁴

Entsprechend ist auch in *Diogena* der zeitgenössische Kolonisationsdiskurs gegenwärtig. Denn nach den bitteren Enttäuschungen, die ihr durch die europäischen und die orientalischen Männer beschert wurden, macht sich Diogena auf den Weg nach Nordamerika, um sich dort mit einem ‚edlen Wilden‘ zu verbinden.

Europa entnervt durch Luxus und macht kalte Raison-neurs aus den Männern, die philosophieren, von Prinzipien schwatzen, Ansprüche machen, wo man nur das Nieendliche empfinden soll. Der Orient, der Mohammedanismus stehen auf dem tiefsten Punkte der Entsittlichung, denn das Weib, dieser Mittelpunkt der Kreation, ist Sklavin der männlichen Willkür, wie der Mann es sein sollte der weiblichen Kaprizie. Es muß einen normalen Zustand geben, sagte ich mir, der, unberührt von der Zivilisation, eine naturgemäße Position der Geschlechter gegeneinander zeigt; in diesem normalen Zustande allein kann sich der Kulminationspunkt der Liebe präsentieren. Es lag in meinem Charakter neben aller Eleganz der Weltfrau ein gewisses sauvages *je ne sais quoi*, das mir immer die Cooperschen wohlgewachsenen, durch die Liebe dressierten, noblen Wilden interessant machte. Ich glaubte nicht daran, daß sie ausgestorben seien; ich hoffte, noch einen Deszendenten dieser edlen Rasse zu entdecken, ich ahnte, in ihm könnte ich den Rechten finden.²⁵

Auch diese Exkursion erweist sich als eine Enttäuschung. Eine Enttäuschung ist sie zunächst einmal deshalb, weil Diogena nach ihrer Ankunft in New York überrascht feststellen muss, dass dort wider Erwarten alles ganz „terribel zivilisiert“ ist, für einen ‚edlen Wilden‘ bietet New York nicht den adäquaten Lebensraum. So macht sie sich weiter landeinwärts auf die Suche, als „indianische Squaw [...] ins Deutsch-Aristokratische übersetzt“²⁶. Dort endlich trifft sie den ‚edlen Wilden‘, ei-

²⁴ Lewald: Zweiter Brief. In: Dies.: Für und wider die Frauen (wie Anm. 18), S. 10–13, hier: S. 10 f.

²⁵ Lewald: *Diogena* (wie Anm. 1), S. 122.

²⁶ Ebd., S. 126.

nen echten Indianerhäuptling und wahren Adonis. Der aber möchte Diogena weder zur Frau noch zur Geliebten haben, und schon gar nicht zur Mutter seiner Kinder; die überspannte Frau, so erkennt er schnell, würde ihm nur zur Last fallen und höchstens „feige Memmen gebären“²⁷.

Bald nach dieser Episode lässt Fanny Lewald Diogenas Aufzeichnungen abbrechen. Wir lassen sie zurück, wenn sie abermals ihre Segel hisst, um nun bei den Männern in China ihr Glück zu versuchen. Der Roman fügt den Aufzeichnungen Diogenas noch ein weiteres Kapitel hinzu. In ihm meldet sich der fiktive Herausgeber der Aufzeichnungen zu Wort. Er erzählt davon, wie er einige Jahre später Diogena in Europa noch einmal wiedersah. Körperlich verfallen und geistig zerrüttet lebte sie in einer Pariser Irrenanstalt. Am hellichten Tag irrte sie mit einer Laterne in der Hand herum, immer noch auf ihrer faustischen Suche nach dem richtigen Mann.

Zwei Männer bleiben in Fanny Lewalds *Diogena* von der parodistischen Karikatur verschont. Sie verkörpern das Ideal eines umfassenden Emanzipationsverständnisses, das sich nicht die Abgrenzung und Hierarchisierung der unterschiedlichen Emanzipationsdiskurse, sondern deren reflektierte Verschränkung und Vermittlung auf die Fahnen geschrieben hat. Diese beiden Männer verbinden ihr Emanzipationsideal mit dem tätigen Engagement für die Institutionalisierung von Erziehung und Bildung auf der Grundlage sozialer Absicherung.²⁸ Der erste dieser beiden Männer ist jener Mann, der die ‚Geschmacklosigkeit‘ besaß, zu Diogena nicht von verzehrender Liebe zu sprechen, sondern „von Schulanlagen, von Hospitälern und Gott weiß, wovon noch“. Der zweite Mann hat sich der höheren Wissenschaft verschrieben.²⁹ Er ist überzeugt davon, dass

²⁷ Ebd., S. 139.

²⁸ Aus der Überzeugung heraus, dass allein Erziehung und Bildung Juden in Deutschland zu dauerhafter gesellschaftlicher Anerkennung verhelfen wird, distanziert sich Fanny Lewald von Juden, die meinen, diese Akzeptanz ‚erkaufen‘ zu können. In einer Notiz vom 21.3.1877 formuliert sie die Auffassung, dass nur „durch gründliche Bildung und Abschleifung ihres unerträglichen Dialektes, durch Ablegung ihrer unmanierlichen Mienen und Gebärden“ gesellschaftliche Anerkennung zu erreichen sei (Fanny Lewald: *Gefühltes und Gedachtes*. Hg. von Ludwig Geiger. Dresden, Leipzig 1900, S. 248 f.

²⁹ Die Figur mit dem programmatischen Namen Friedrich Wahl ist eine Hommage an Fanny Lewalds Vetter August Lewald, ihre Jugendliebe. Er spielt für ihre schriftstellerische Entwicklung eine entscheidende Rolle, insofern er ihre Arbeiten schätzte und sie zum Schreiben ermunterte.

der Einblick in den „Allgeist“, den Wissenschaft und Bildung vermitteln, die Gräben zwischen Arbeitern, Bürgern und Adelligen zunichte macht. Er, der bürgerliche Mann, begegnet daher seiner adeligen Geliebten auf Augenhöhe. Die Frage der Eheschließung spielt dabei keine wesentliche Rolle. Im Rückblick allerdings erkennt er, dass Diogena ihn zu keiner Zeit auch nur als einen ebenbürtigen Partner wahrgenommen hat.

Ihre aristokratisch hochmütige Weise stieß mich ab, beleidigte mein Selbstgefühl; ich hätte Sie fliehen und verabscheuen mögen, hätte nicht ein trügerisches Gefühl, das ich damals nicht erkannte, mir zugerufen: Bleibe, um die Hochmütige zu demütigen! Zeige ihr durch eine Einsicht in das All der Wissenschaft die große, geheimnisvolle Weltmacht, den Allgeist, vor dem ihr Hochmut so töricht ist wie das Revoltieren eines Insektes gegen die Weltordnung. Zeige ihr, daß sie deinesgleichen ist – denn das allein wollte ich, um Ansprüche machen zu dürfen an Sie.³⁰

Der bürgerliche Mann der Wissenschaft scheitert mit seinem ehrgeizigen Projekt, der adeligen Geliebten zu zeigen, dass sie – wie er es in selbstbewusster Umkehrung sozialer Hierarchien formuliert – seinesgleichen ist.

Als Kern der Kritik von Fanny Lewalds polemischer Auseinandersetzung mit den Romanen Ida Hahn-Hahns erweist sich damit die Offenlegung jener Geisteshaltung, aus der heraus sich im 19. Jahrhundert die Abwehr des Adels gegen das aufstrebende Bürgertum formiert. Dabei kann Lewald eine Strategie aufzeigen, die in diesem Abwehrprozess verfolgt wird: Der neue Bildungsbegriff – das Zauberwort des Bürgertums – wird diesem vom Adel abgesprochen, der es für sich reklamiert. Und das mit guten Gründen: Die Vorstellung von einem in freier Selbsttätigkeit seine Anlagen entfaltenden modernen Subjekt ist eine, die an der sozialen Frage kaum interessiert ist (nicht zufällig bezeichnet Novalis den Weg des Helden im ersten deutschen Bildungsroman, Goethes *Wilhelm Meister*, spöttisch als dessen „Wallfahrt zum Adelsdiplom“).

In diesem Zusammenhang erweist sich die in den Romanen Ida Hahn-Hahns scheinbar zentrale Konzeption eines moder-

³⁰ Lewald: Diogena (wie Anm. 1), S. 103.

nen Verständnisses von Frauenemanzipation als ein trügerischer Nebenschauplatz. Die Romane Hahn-Hahns verschleiern diesen Umstand nicht einmal. Vielmehr artikulieren sie unmissverständlich das Insistieren des Adels auf seinen Privilegien, und dies in einer Weise, die lediglich etwas überspitzt zur Darstellung gebracht werden muss, um für sich selbst zu sprechen. Diese narrative Strategie der Überzeichnung setzt Fanny Lewald in ihrem Ida Hahn-Hahns *Gräfin Faustine* parodierenden Roman *Diogena* ein. Dabei macht bereits die Entscheidung für die Form der Parodie deutlich, dass die auch für Lewalds Überlegungen zentralen Begriffe Erziehung und Bildung nicht auf eine schiere Anhäufung und Erweiterung kanonisierter Wissensbestände zielen. Vielmehr wird die genaue Kenntnis des Materials vorausgesetzt, sie ist Grundlage der kritischen Arbeit am Text. Lewalds parodistischer Roman *Diogena* läßt sich so als eine Einübung in kritisches Denken verstehen, die ihre Leserinnen und Leser aktiv einbezieht und provokativ herausfordert.

Der Grund dafür, dass Lewald sich nach *Jenny* nur noch punktuell zur Frage der jüdischen Emanzipation äußert, mag ihrer Einsicht in die Notwendigkeit geschuldet sein, dass allererst die ebenso nahe liegende wie gefährliche Fehlentwicklung des modernen Bildungsdiskurses zu bekämpfen ist – die Reklamation des neuen Bildungsbegriffs durch den Adel –, die der Sache der Frauenemanzipation ebenso schadet wie der der jüdischen Emanzipation. Dabei scheint es vor allem Lewalds Anliegen zu sein, das Zauberwort Bildung sozial so zu perspektivieren – in einem Plädoyer für eine notwendige Grundsicherung der Existenz und die Institutionalisierung von Erziehung und Bildung –, dass es als ein solchermaßen aufs Neue ‚bezauberndes Wort‘ wieder dem bürgerlichen Emanzipationsdiskurs zurückgegeben werden kann. Und nicht nur diesem. In *Diogena* macht Fanny Lewald deutlich, dass Erziehung und Bildung, die Motoren des Emanzipationsprozesses im 19. Jahrhundert, weder dem Bürgertum noch dem Adel vorbehalten sein sollten. Das Bild Fanny Lewalds als einer bürgerlichen Autorin wäre in diesem Zusammenhang nicht zu revidieren, wohl aber noch einmal genauer zu fassen. Denn erst im Widerspiel mit dem als adelig markierten Pendant des Antibürgerlichen entfaltet Lewalds Bürgerlichkeit – auch und gerade in der Frauenfrage – ihr differenziertes, reflektiertes und durchaus modernes emanzipatorisches Potential.³¹ Nicht die Konkurrenz der unterschiedlichen Emanzipationsdiskurse, sondern

BILDNACHWEIS
 Abb. 1 Wiki Commons,
 User: Ireas
 Abb. 2 zeno.org,
[http://www.zeno.org/
 pnd/118544918](http://www.zeno.org/pnd/118544918) (letzter
 Zugriff am 12. März 2015)

nur ihre Verschränkung, ihre wechselseitige Anerkennung und ihr reflektierter Zusammenschluss können nach Lewalds Überzeugung im 19. Jahrhundert das Ziel der Bemühungen um eine umfassende, gesellschaftlich relevante Emanzipationsbewegung sein.

³¹ Zu einer ähnlichen Einschätzung im Blick auf das Verhältnis von Frauenemanzipation und sozialer Emanzipation gelangt auch Marion Freund in ihrer Untersuchung der Novelle *Auf Rother Erde* (1859), in der sich Fanny Lewald mit der 1848er Revolution auseinandersetzt. „Fanny Lewald operiert unverkennbar mit konventionellen Weiblichkeitsmustern und stellt auch die bürgerliche Familienideologie nicht grundsätzlich in Frage. [...] Das Progressive dieser Gestaltung aber beruht darauf, dass die Verfasserin ein liberal-bürgerliches Gedankengut von einer stetig fortschreitenden und sich selbst vervollkommnenden Menschheit über Bildung auf eine Angehörige des vierten Standes überträgt und damit ihren Anspruch auf soziale Gleichheit legitimiert. [...] Mit diesem Konstrukt von Weiblichkeit transformiert – und erweitert – die Verfasserin die Programmatik des Bildungs- und Gleichheitsgedankens der Demokraten während der Revolution in ihrem Text“ (Marion Freund: „Mag der Thron in Flammen glühn!“ Schriftstellerinnen und die Revolution von 1848/49. Königstein/ Ts. 2004, S. 428).