

Jüdische Medizin – Jüdisches in der Medizin – Medizin der Juden?
(Medizin und Judentum Band 10)

Hrsg. von Caris-Petra Heidel
Mabuse-Verlag Frankfurt am Main 2011

Corrigendum

S. 235–254

Gerald Kreft und Ulrich Lilienthal

„... beşeriyetin ezeli ve lâyetegayyer ahlâkî gayesi ...“

„... das ewige und unveränderliche moralische Ziel der Menschheit ...“

Philipp Schwartz (1894–1977):

Drei Vorträge in Istanbul (1936–1944)

Aufgrund eines bedauerlichen Versehens wurde im Tagungsband eine Fassung des Beitrags von Gerald Kreft und Ulrich Lilienthal abgedruckt, welche den Sinn des von den Autoren eingereichten Textes entstellt.

Auf den folgenden Seiten finden Sie die von den Autoren autorisierte Version des Beitrags.

Anschriften der Verfasser

Dr. rer. med. Dipl.-Soz. Gerald Kreft
Neurologisches Institut (Edinger-Institut)
Neuroscience Center
Heinrich-Hoffmann-Str. 7
60528 Frankfurt/M.

Ulrich Lilienthal, M.A.
Fortbildungsakademie
der Wirtschaft gGmbH
Ulanenplatz 11
63452 Hanau

Gerald Kreft und Ulrich Lilienthal

**„... beşeriyetin ezeli ve lâyetegayyer ahlâkî
gayesi ...“**

**„... das ewige und unveränderliche moralische
Ziel der Menschheit ...“**

Philipp Schwartz (1894–1977):

Drei Vorträge in Istanbul (1936–1944)

Philipp Schwartz war ein bedeutender Mann. Sein Name ist mit der Neueröffnung der *İstanbul Üniversitesi* im Jahre 1933 beinahe ebenso unauslöschlich verbunden wie der von Kemal Atatürk (1880–1938). War es doch die von Philipp Schwartz in Zürich begründete *Notgemeinschaft deutscher Wissenschaftler im Ausland*, waren es doch die durch Schwartz höchstpersönlich in die Türkei vermittelten, aus Nazi-Deutschland vertriebenen Gelehrten, Ärzte und Künstler, die Atatürks Reformprojekt einer europäischen Universität vom Traum zur Wirklichkeit werden ließen.

Annäherungen

Mit dieser Engführung von Wissenschaft und Politik habe ich bereits eines der zentralen Motive der drei Vorträge von Philipp Schwartz berührt, die mein Thema bilden¹. Allerdings kann ich mich ihm nur auf einigen Umwegen nähern. Eine *erste Schwierigkeit* deutet ja bereits die Zweisprachigkeit meiner Ankündigung an. Schwartz hielt seine Vorträge auf Türkisch. Und ich verstehe davon kaum ein Wort. Dies hat inhaltliche Konsequenzen. Weder kann ich das Ausmaß der semantischen Verschiebungen und Umdeutungen einschätzen, die sich daraus ergeben, dass Schwartz seine aus dem Deutschen stammenden Gedanken in türkischen Worten formulierte, die für diesen Vortrag rückübersetzt wurden; noch diskutieren, wie Schwartz' Vorträge von seinem türkischsprachigen Auditorium wohl verstanden wurden, das sich im Rahmen eines *Studium generale* im größten Hörsaal Istanbuls versammelt hatte².

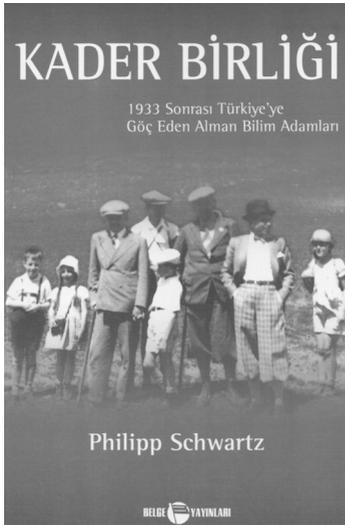


Abb. 1: Türkische Übersetzung (2003) von Philipp Schwartz' Bericht über die *Notgemeinschaft* (1972).

Was dies alles bedeuten könnte, möchte ich aber zumindest illustrieren.

Im Jahre 2003 erschien in Istanbul die Übersetzung des Berichts über die *Notgemeinschaft*, den Schwartz in den frühen 1940er Jahren in der Türkei verfasste und 1972 auf einem Kongress in Kopenhagen verteilte. 1995 wurde dieser Text in Deutschland von Helge Peukert mit einer Einleitung versehen und als Buch herausgegeben³. Dieses bildete die Grundlage der türkischen Übersetzung⁴. Herr Peukert wusste davon übrigens nichts. Er hat erst durch mich davon erfahren, die Sache aber nicht weiter krumm genommen und gleichsam im Nachhinein autorisiert. Hinweisen möchte ich nun darauf, dass der deutsche Begriff „Notgemeinschaft“ bei Philipp Schwartz eine spezifische Doppel-

bedeutung hatte. Zum einen bezeichnete er präzise deren Charakter als *Selbsthilfeorganisation*; zum anderen wurde der Name einer vorbestehenden Organisation, der *Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft*, gleichsam adoptiert. Diese war nach dem Ersten Weltkrieg entstanden, 1929 in *Deutsche Forschungsgemeinschaft* umbenannt und 1933 gleichgeschaltet worden⁵. In welchem Sinne Schwartz den patriotischen Geist dieser älteren *Notgemeinschaft* transformierte, wird aus seinem Selbstverständnis deutlich, die von überwiegend wegen ihrer jüdischen Herkunft entlassenen Wissenschaftlern 1933 gegründete *Notgemeinschaft* sei dazu „bestimmt, den wahren Geist der deutschen Nation in der Welt zu vertreten“⁶.

Diese spezifischen Bedeutungsnuancen sind in der türkischen Übersetzung verlorengegangen. Stattdessen entfalten sich dort neue Sinnbezüge in einem anderen Kontext. So trägt das Buch nun den Titel „Schicksalsgemeinschaft“ (*Kader* meint Schicksal, Vorsehung). Dass der kritische Stachel im Fleisch des deutschen Patriotismus damit unkenntlich gemacht wurde, ist unmittelbar einsichtig.

Auch Philipp Schwartz selbst scheint im Zuge dieser Übersetzung einer Art Turkifizierung unterworfen worden zu sein. So fehlen mitunter Motti oder

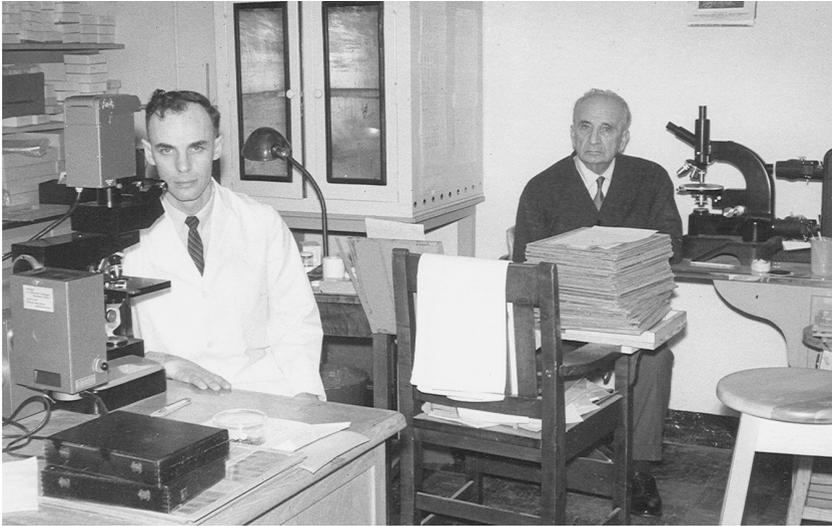


Abb. 2: Philipp Schwartz (rechts) um 1970, Warren State Hospital, Pennsylvania; zusammen mit seinem Mitarbeiter Carl Wolf, der auch die Aufnahme zur Verfügung stellte.

Zwischenüberschriften, die er einzelnen Kapiteln voranstellte. Diese verliehen Schwartz' Text nicht nur eine eigene Atmosphäre, sondern deuteten auch die Weite seines geistigen Horizonts an. Verschwunden sind beispielsweise die auf Friedrich Nietzsche verweisende Paraphrase „Allzu Menschliches und Menschliches“⁷ oder ein englischsprachiges Zitat aus dem Evangelium des Matthäus: „Seek and ye shall find. Knock, and it shall be opened unto you“⁸. Was deutschsprachige Leser des Originals anregen oder irritieren konnte, – dem türkischen Publikum bleibt es verborgen.

Der Jude Philipp Schwartz

Wer aber war dieser Philipp Schwartz, der von den Nazis als Jude verfolgt wurde, sich als Vertreter des authentischen deutschen Geistes verstand und gleichermaßen das Neue Testament der Christen wie den von den Nazis instrumentalisierten atheistischen Kündler des Übermenschen zitierte? Damit komme ich zu einer *zweiten Schwierigkeit*. Mit Philipp Schwartz' drei Istanbul Vorträgen habe ich ein fokussiertes Thema angekündigt. Sein Leben und Werk aber dürften nur den wenigsten vertraut sein, so dass zumindest einige Andeutungen hierzu unumgänglich sind.

Geboren wurde Philipp Schwartz 1894 im österreich-ungarischen Werschetz. Im Anschluss an seine Teilnahme am Ersten Weltkrieg kam er nach Frankfurt am Main. Dort hat er sich 1923 über das zerebrale Geburtstrauma habilitiert; dort wurde er 1933 als außerplanmäßiger Professor der Pathologie vertrieben und dorthin wäre er in den 1950er Jahren gerne aus der Türkei wieder zurückgekehrt, wenn man ihn denn gewollt hätte. Dies aber war nicht der Fall⁹. So wurden die USA seine letzte Wirkungsstätte¹⁰.

Daran war kurz zu erinnern, bevor wir uns Philipp Schwartz weiter nähern. Lauert doch vor der Frage nach dem Jüdischen in seiner Medizin die noch grundlegendere: Was für ein Jude war Schwartz überhaupt? Wie seine Geburtsurkunde in Werschetz belegt, wurde er als Kind jüdischer Eltern geboren¹¹; er wurde beschnitten¹² und erhielt als Schuljunge Religionsunterricht von dem reformjüdischen Rabbiner Dr. Adolf Sidon (geb. 1843)¹³. Dass er Jude bzw. mosaischer Konfession sei, hat der erwachsene Schwartz in den Frankfurter Universitätsakten vor 1933 allerdings nicht angegeben¹⁴. Auch in seinem Wiedergutmachungsantrag ließ er 1954 die Spalte „Religionsbekenntnis“ leer. In das Feld, in dem die deutschen Behörden die Angabe der Gründe seiner – wie sie es realistisch nannten – „Auswanderung“ verlangten, trug er die Worte „Rasse“ und „Ausländer“ ein¹⁵. Wie seine Tochter Dr. Susan Ferenz-Schwartz mir wiederholt erzählte, standen ihre Eltern jüdischem Glauben und Ritus fern, verstanden sich jedoch ausdrücklich als Juden. Ihr 1928 geborener Bruder wurde beschnitten, die Feststellung, jeweilige Bekannte seien Juden, gehörte zu den wiederkehrenden Gesprächsthemen im Familienkreis, und mit Blick auf die zahllosen Hilfestellungen ihres Vaters für jüdische Flüchtlinge aus Deutschland, die durch die Türkei nach Palästina wollten, bezeichnete Dr. Ferenz-Schwartz ihn als „politischen Juden“¹⁶. Gleichwohl war er kein Zionist.

Vor dem Hintergrund dieser biographischen Andeutungen dürfte unstrittig sein, dass Philipp Schwartz als Jude anzusehen ist; und zwar nicht nur aus der Perspektive seiner antisemitischen Verfolger, sondern aufgrund seines Verbundenheitsgefühls, das sowohl deutsch-jüdische als auch osteuropäische Züge trug¹⁷. Doch was bedeutet es für unser Thema *Medizin und Judentum*, dass Schwartz sich in seinen drei Vorträgen weder als Jude zu erkennen gab, noch die Worte *Juden* oder *Judentum* überhaupt verwendete? Diese Frage zu stellen, führt zur *dritten und heikelsten Schwierigkeit* meines Themas. Ich nähere mich ihr nur mit den größten Skrupeln und möchte mit Nietzsche ausrufen: „Ich halte es mit tiefen Problemen wie mit einem kalten Bad – schnell hinein, schnell hinaus“¹⁸.

Medizin und Judentum

Äußerlich, rein additiv verstanden, bleibt das unschuldige Wörtchen *und* im Falle Philipp Schwartz' harmlos. Ein Arzt, der zufällig auch Jude ist, spricht über medizinische Themen. So what?

Erst wenn wir annehmen, Schwartz habe Jüdisches nur nicht expliziert – sei es, weil es für ihn selbstverständlich war, sei es, weil er es unkenntlich halten wollte oder weil er es selbst nicht als sachlich relevant ansah –, sobald wir also eine diesbezüglich latente Sinnebene in seine Texte einziehen, wird das *und* inhaltlich so vielschichtig und mehrdeutig, wie es das Judentum heute tatsächlich ist: Religion, Volk, Rasse, Nation, Schicksalsgemeinschaft, Land, Sprache, Witz ... Zwei Rabbiner, drei Meinungen. – Mindestens.

Als historisches Resultat – sei es der europäischen Modernisierung im allgemeinen, sei es der Vernichtung der europäischen Juden im besonderen – sind wir, d.h. Nichtjuden wie Juden, mit einer Pluralität von Judentümern konfrontiert, zu der auch individualisierte Identitäten gehören. Für individualisierte Judentümer stehen Begriffe wie der „religionslose Jude“ (Bienenfeld), der „gottlose Jude“ (Freud) oder, vollends paradox, der „nichtjüdische Jude“ (Deutscher)¹⁹. Gemeinsam ist Ihnen ein wie auch immer reflektierter Bezug auf ein negativ vorausgesetztes Judentum, dessen Substanz – sei es als gegenwärtige, sei es als vergangene – nicht mehr kollektiv verbindlich expliziert werden kann (sofern dies überhaupt jemals der Fall war)²⁰. Weder *das* Judentum noch – *mutatis mutandis* – *die* Wissenschaft bzw. *die* Medizin lassen sich überzeitlich bestimmen oder miteinander in Beziehung setzen, wohl aber historische Konstellationen skizzieren, in denen Momente unterschiedlichster Sphären und Traditionen miteinander eigentümliche Mischungsverhältnisse eingehen²¹. Um eine solche Gemengelage, die nicht durch vorgegebene Klassifikationskriterien, sondern durch reflektierende Urteilskraft zu erschließen ist, handelt es sich bei der Epoche vor der nationalsozialistischen *Endlösung der Judenfrage*²².

Anstelle also zu fragen, was an Philipp Schwartz' Medizin bzw. seinen diesbezüglichen Reflexionen mit Begriffen eines traditionellen Judentums übereinstimmt, gehe ich davon aus, dass er ein je eigenes Verhältnis zum Judentum unterhielt und frage danach, was für ein Judentum es wäre, wenn das, was Philipp Schwartz in seinen Vorträgen vertrat, jüdisch ist. Ich frage also nach *Philipp Schwartz' Judentum in seiner Medizin*; einem individualisierten Judentum, das einer epochalen oder auch Generationserfahrung entsprang und erst für uns, aus unseren jeweils divergierenden Perspektiven der Gegenwart he-

raus, erkennbar wird, – oder eben auch nicht. Dabei handelt es sich mitnichten um eine Suspendierung der Wahrheitsfrage, sondern um die Anerkennung von unhintergehbaren Aporien²³. *Nach Auschwitz* erscheinen bestimmte Gestalten unmöglich. Das Jüdischste bzw. „das jüdischste [Denken]“ aber könnte „auch ‚mehr als jüdisch‘“ sein. „Andere würden vielleicht sagen: ‚anders jüdisch, ja, anders als jüdisch‘“²⁴.

Geschichtsphilosophisches bei Philipp Schwartz

Wie also steht es mit dem „ewigen und unveränderlichen Ziel der Menschheit“? Schwartz kam darauf gleich zu Beginn seines ersten Vortrags zu sprechen, der den Titel „Der Forscher und seine Zeit“ trägt und im Wintersemester 1936/37 gehalten wurde²⁵. Mit einem beeindruckenden *name dropping* – Goethe, Hegel, Marx und Darwin werden ebenso herbeigerufen wie Marie-François Bichat oder Ernest Renan – skizzierte Schwartz markante geistesgeschichtliche Etappen jener „große[n] Explosion, die Jahrhunderte andauernden Glauben und Legenden zerstörte und die moderne Entwicklung der Menschheit ermöglichte“. Gemeint ist natürlich die „große *Französische Revolution* [...]“. Deren Schlagworte ‚Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit‘ waren für Schwartz „der politische und soziale Ausdruck des geistigen Erwachens darüber, dass alle Menschen als hilflose Geschöpfe geboren werden, dass der Tod für jeden gewiss ist, und dass aus diesem Grund alle Menschen in grundlegenden Eigenschaften gleich sind“²⁶. Bemerkenswert erscheint mir an dieser Argumentation, dass Schwartz die Ideale der Französischen Revolution nicht mehr, wie deren Zeitgenossen, aus der Naturanlage des Menschen als Vernunftwesen, sondern aus seiner Endlichkeit, seiner existentiellen Begrenztheit durch Geburt und Tod ableitete. Ich lese dies als ersten Hinweis auf Schwartz’ Zugehörigkeit zum geistigen Horizont der Weimarer Republik.

Dieser existentiell begründeten naturrechtlichen Gleichheit der Menschen wohnte in Schwartz’ Augen ein antizipatorischer, historisch gegebene Rechts- bzw. Unrechtsverhältnisse transzendierender Charakter inne, denn „jede große Revolution, über die uns die Menschheitsgeschichte informiert, [hat] die soziale Verwirklichung dieser Ansicht, *die für uns alle selbstverständlich ist*, (be-teuert)“²⁷. Wie die rhetorische Einbeziehung seines Auditoriums anzeigt²⁸, stellte Schwartz offenbar auch die kemalistische Revolution in den historischen Zusammenhang jener egalitären Ideale und relativierte so deren aktuelle Unvollkommenheiten: „Trotz der außergewöhnlich umfangreichen Reinigung“, fuhr er fort – und wer dächte hier nur an die Exzesse der Jakobiner, nicht auch

an die mit der Universitätsgründung verbundenen Entlassungen türkischer Professoren aus dem vormaligen „Haus der Wissenschaften“ (*Darülfünun*)? Also noch einmal: „Trotz der außergewöhnlich umfangreichen Reinigung, die als Folge der Französischen Revolution übrig blieb, konnten die Dogmen und Legenden, die diese Revolution zu unterdrücken versuchte, natürlich nicht vollständig beseitigt werden“, konnte auch die Französische Revolution „das ewige und unveränderliche Ziel der Menschheit nicht erreichen“²⁹. Im Horizont dieser fortschrittsorientierten Geschichtsphilosophie eines wieder und wieder, erneut und stets weiter anzustrebenden wie uneinholbaren „Gleichgewichts“ zwischen den Menschen erschien es Schwartz „legitim, die Bedeutung einer revolutionären Bewegung besonders an der *Intensität der Bemühung* (zu messen), dieses Gleichgewicht zu erlangen“³⁰. 1936/37, als Schwartz diese Sätze sprach, war Atatürk noch am Leben.

Was aber ist das für ein Kriterium, die „Intensität der Bemühung“? Lassen sich Revolutionen intentional bewerten? Wäre der Grad, in dem die angestrebten Ideale bei der Umwälzung selbst Anwendung finden, nicht ein angemessenerer Maßstab? Fragen über Fragen. Und noch eine weitere: Sprach mit jener Betonung der „Intensität der Bemühung“, die Ideale der Französischen Revolution zu verwirklichen, aus Schwartz nicht vielleicht auch etwas – Jüdisches? Dieser Schluss liegt für mich jedenfalls nahe, wenn Repräsentanten so unterschiedlicher Strömungen im zeitgenössischen Judentum darin übereinstimmen wie der deutsche Rabbiner Leo Baeck (1873–1956) und der österreichische Zionist Rudolf Bienenfeld (1886–1961). Beide betonten, in der durch die Französische Revolution eingeläuteten neuen Zeit hätten sich Juden als besonders leidenschaftliche Kämpfer für deren Ideale eingesetzt. Sei es, weil diese auf die Verallgemeinerung eines Prinzips zielen, das Juden traditionell für sich beanspruchen: das „Recht des Menschen, eine Ausnahme zu sein“³¹; sei es, weil Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in ungleich spezifischerem Sinne die grundlegenden Glaubenssätze und Lebensprinzipien der jüdischen Religion ausmachen als in Christentum und Islam³². In diesem Kontext religiöser wie nicht-religiöser Perspektiven auf die Französische Revolution scheint das emphatische Bekenntnis von Philipp Schwartz durchaus zum zeitgenössischen Spektrum jüdischer Selbstverständnisse zu gehören³³.

Allerdings war ihm die religiöse Herkunft der Idee der Menschheit als Korrelat der grundlegenden Gleichheit aller Menschen in seinem Istanbuler Vortrag vergleichsweise sekundär. Zwar erklärte Schwartz ausdrücklich, der „Schöpfer einer der größten Revolutionen“ sei der „Gründer des Christentums“ ge-

wesen, verlängerte diese Genealogie aber nicht zu Moses' Verkündung der Zehn Gebote am Berg Sinai³⁴. Wichtiger war ihm der Hinweis, in Deutschland sei „die intellektuelle Schicht unter dem Einfluss Goethes gegenüber göttlichen Wirkungen unempfindlicher geworden“³⁵. Mit Goethe unempfindlicher zu werden gegenüber dem Übernatürlichen – so verstehe ich jedenfalls den reformjüdisch erzogenen Philipp Schwartz –, ist nicht gleichbedeutend mit der Abschaffung jedweden Glaubens an ein Absolutes, sondern meint das Abstreifen von Dogmen und Legenden der Offenbarungsreligionen in einem höheren Natur- und Weltverständnis, das den sittlichen Wert der Religion nicht in Abrede stellt. Oder, um Goethe selbst zu zitieren:

„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
der habe Religion“³⁶.

Religion wird hier als Form der Erkenntnis des Absoluten depotenziert. Dem korrespondierte Hegels Aufhebung der religiösen Vorstellung im philosophischen Begriff. Beiden, Hegel und Goethe, waren politische Freiheit und gesellschaftliche Reform vermittelt durch Bildungsprozesse. Absolut erscheint bei Hegel allerdings nicht – wie bei Goethe – die in allem Lebendigen selbsttätig schöpferische Natur, sondern das geschichtliche Werden zum idealen Staat „als Realisierung der konkreten Sittlichkeit“³⁷. Mit dem anschließenden Hinweis, dass Schüler Hegels diese universale Vermittlung von Gott, Welt und Mensch als verdeckten Atheismus und Waffe im Kampf gegen den preußischen Absolutismus interpretierten, erreichte Schwartz schließlich den Wissenschaftler, der im Mittelpunkt seines ersten Vortrags stand: Rudolf Virchow³⁸.

Soziale Medizin

Dass Schwartz gerade Virchow wählte, scheint mir schon deshalb nahezuliegen, weil beide Pathologen waren³⁹. Was Virchow aber zum Kronzeugen für Schwartz' Selbstverständnis machte, sprach aus den von ihm zitierten Zeilen eines berühmten Briefes, den der erst 24-jährige Virchow am 1. Mai 1848 von den Berliner Barrikaden aus an seinen Vater schrieb: „dass ich jetzt kein halber Mensch bin, sondern ein ganzer, u. *dass mein medicinisches Glaubensbekenntnis in mein politisches und soziales aufgeht*. Als Naturforscher kann ich nur Republikaner sein, denn die Verwirklichung der Forderungen, welche die Naturgesetze bedingen, welche aus der Natur des Menschen hervorgehen, ist nur in der republikanischen Staatsform wirklich ausführbar“⁴⁰.

Welche Bilder mögen Schwartz' türkischen Zuhörern vor Augen gestanden haben, als er dann Virchows Brief vom 24. Februar 1848 zitierte, in dem dieser die Lebensverhältnisse in Oberschlesien schilderte, wo er im Auftrag der preußischen Regierung die dortige „Typhusepidemie und Möglichkeiten ihrer Bekämpfung“ untersuchte: „Das Elend ist grenzenlos u. man sieht hier recht deutlich, was eine durch die katholische Hierarchie u. preußische Bureaukratie geknechtete Masse werden kann. Diese Stumpfheit, diese thierische Knechtschaft sind schreckenerregend [...] Und die Menschen – schreckliche Jammergestalten, mit den blossen Füßen auf dem Schnee gehend, die Füße meist wassersüchtig, das Gesicht blass, die Augen trüb. Und dabei sind sie voll Unterwürfigkeit, küssen einem Arm, Rockzipfel, Knie in einem Athem. Genug, es ist scheußlich“⁴¹.

Wie bekannt, empfahl Virchow als Ausweg aus dieser Katastrophe nicht Medikamente oder sonstige kurative Hilfen, sondern unumschränkte soziale und politische Demokratie sowie Volksbildung. Zugrunde lag sein relationaler Krankheitsbegriff einer *sozialen Medizin*, der Gesellschaftliches und Biologisches ineinander überführte⁴².

Das Geburtstrauma

Eben dieser Krankheitsbegriff leitete auch Schwartz' eigene Forschungen. In seinem zweiten Istanbuler Vortrag mit dem Titel „Die Geburt des Menschen“ stellte er im Wintersemester 1938/1939 die von ihm mitentwickelte hydrostatische Theorie des Geburtsvorgangs dar⁴³. Sie beruht im Wesentlichen auf dem Druckgefälle zwischen Uterusinhalt und extrauteriner Atmosphäre. Schwartz illustrierte dies mit Abbildungen, die er später auch veröffentlichte: Die Lage des Fötus vor Beginn der Wehen sowie seine Lage nach dem Blasensprung. Hier saugt die Atmosphäre das Kind aus der Gebärmutter heraus, und die



Rud. Virchow

Abb. 3: Rudolf Virchow (1821–1902) in seinem dritten Lebensjahrzehnt.

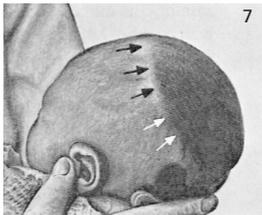
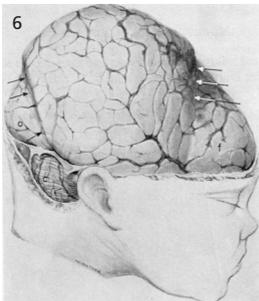
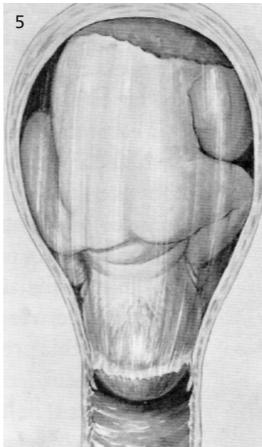
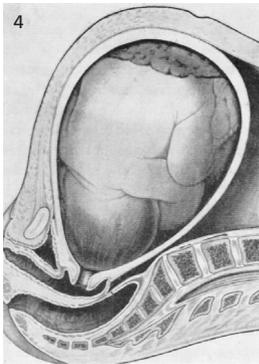


Abb. 4: Lage des Fötus im Uterus vor Beginn der Wehen und vor dem Blasensprung (Schwartz 1964, S. 28).

Abb. 5: Intrauterine Lage des Fötus nach dem Blasensprung. Der Kopf schließt den weiten Muttermund kugelventilartig (Schwartz 1964, S. 28).

Abb. 6: Verunstaltung des Gehirns eines ausgetragenen totgeborenen Kindes; u.a. mit hochgradiger Vorwölbung parieto-okzipitaler Teile der Großhirnhemisphäre, dem Minderdruckgebiet entsprechend, sowie tiefen Eindellungen der Hirnsubstanz frontal und okzipital (Pfeile!) (Schwartz 1964, S. 46).

Abb. 7: Ödem und Blutungen im Minderdruckgebiet der Kopfschwarte eines Neugeborenen (Schwartz 1964, S. 29).

Körpervorderseite, hier der Kopf, verschließt den Gebärmuttermund wie ein Kugelventil. Dass zerebrale Geburtsschädigungen aus dieser Druckdifferenz resultieren können, verdeutlichte Schwartz durch Markierungspfeile einer Minderdruckblutung an der Kopfschwarte eines Neugeborenen, die der Grenzlinie des Kugelventils entsprechen, sowie an Verunstaltungen am Gehirn eines Totgeborenen, dessen Kopf sich teilweise längere Zeit im Minderdruckbereich der Atmosphäre befand.

Offenbar ging es Schwartz darum, sein Istanbuler Publikum anschaulich über Funktionsmechanismen des Geburtsvorgangs und dessen Gefahren aufzuklären. Die sozialpolitische Brisanz seiner Untersuchungen deutete er indes nur an, indem er erklärte, deren Ergebnisse seien „in den neuen deutschen Gesetzen zur Senkung der Kindersterblichkeit berücksichtigt“ worden⁴⁴. Tatsächlich gehörte Schwartz in den 1920er Jahren zu den Vorkämpfern für eine „Umgestaltung der Neugeborenen- und Säuglingsfürsorge, die bei der Mutter

in den letzten Schwangerschaftsmo-
naten anfangen muss“ und sich gegen
die damals geläufige Diagnose der
Todesursache als „Lebensschwäche“
durchzusetzen hatte⁴⁵. An umfangrei-
chem Untersuchungsmaterial wies
Schwartz seinerzeit neuropathologisch
nach, dass „die traumatische Schädi-
gung des Neugeborenengehirns gera-
dezu eine Volkskrankheit darstellt
[...] und die wichtigsten Ursachen der
gesamten Kindersterblichkeit im ers-
ten Lebensjahr [...] bedingt“⁴⁶. Später
glaubte er aufgrund statistischer Aus-
wertungen zeigen zu können, dass
uneheliche Schwangerschaften, die mit
fortschreitender Industrialisierung und
Urbanisierung signifikant zunehmen,
als wichtigste soziale Ursache von
Frühgeburt, zerebralem Geburtstrauma
und Neugeborenensterblichkeit
anzusehen sind⁴⁷. Insgesamt lautete seine sozialpolitische Empfehlung, „dass
soziale und wirtschaftliche Bedingungen, die junge Menschen zur Heirat er-
mutigen, und Maßnahmen, die kinderreichen Familien das Gefühl der Gebor-
genheit zusichern, zugleich wirksame Waffen gegen die Geburtsschädigung
darstellen“⁴⁸.

Ob Schwartz diese ausgreifenden Zusammenhänge aus schlichter Beschei-
denheit in seinem zweiten Istanbuler Vortrag nur andeutete oder aber sich
ganz der nachhaltigen Vermittlung elementarer Kenntnisse über ein – nicht
nur türkischen – Frauen und Männern unterschiedlich vertrautes, wenngleich
existentielles Geschehen widmete, vermag ich nicht abzusehen. Mit seinem
dritten Istanbuler Vortrag allerdings wird deutlich, in welcher Traditionslinie
revolutionärer Ärzte er sich damit stellte.

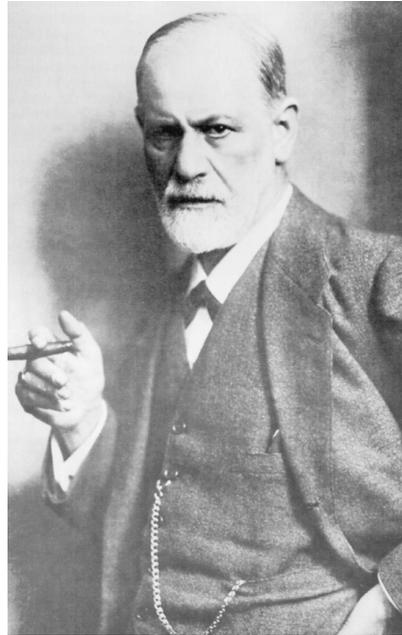


Abb. 8: Sigmund Freud (1856–1939) um 1921.

Freud in der Türkei

Im Wintersemester 1943/1944 sprach Schwartz über keinen Geringeren als „Sigmund Freud und seine Psychoanalyse“⁴⁹. Ich zumindest war überrascht, als ich davon erfuhr. Diese Überraschung wird kaum dadurch gedämpft, dass sich Freud in seinen klinisch-neurologischen Schriften auch zum zerebralen Geburtstrauma geäußert hatte und Schwartz deshalb natürlich bekannt war⁵⁰. Sie wird noch größer: 1936 war Philipp Schwartz federführend tätig, um Freud für den medizinischen Nobelpreis vorzuschlagen⁵¹.

Schwartz' intellektuelle Statur können wir daran ermessen, dass er in diesem Vortrag nichts weniger unternahm als einen Parforceritt durch das psychoanalytische Gesamtwerk Sigmund Freuds: von den frühen Übersetzungen der Charcot'schen *Vorlesungen über die Krankheiten des Nervensystems, insbesondere der Hysterie* (1895) bis hin zu *Das Unbehagen in der Kultur* aus dem Jahre 1930⁵². Ich belasse es bei dieser Andeutung. Interessant in unserem Zusammenhang ist nicht die Frage, inwieweit Freuds Entwicklung von Schwartz angemessen dargestellt wurde, sondern dass er es überhaupt versuchte⁵³.

Welche Bedeutung seinem Vortrag zukommt, lässt sich näher einschätzen, wenn wir uns zwei historische Sachverhalte vor Augen führen. *Zum einen* wurde und wird die Psychoanalyse in der Türkei nur mit einer erheblichen Zeitverzögerung rezipiert: Das erste türkischsprachige Buch über Psychoanalyse erschien 1931, drei weitere Artikel 1934. Noch Anfang der 1970er Jahre waren in der Türkei erst dreißig Originalarbeiten und dreizehn Übersetzungen zur Psychoanalyse herausgekommen. Bis heute existiert keine türkische Übersetzung des Freudschen Gesamtwerks, und die erste Psychoanalytische Vereinigung wurde im Jahre 2000 begründet, ein Jahrhundert nach Veröffentlichung der *Traumdeutung*⁵⁴. *Zum anderen* gab es unter den nach 1933 in die Türkei geflüchteten Akademikern nur eine einzige Person, die eine Psychoanalyse tatsächlich ausüben imstande war, nämlich Edith Weigert (1894–1982). Sie kam 1935 nach Ankara, wo sie mit einer Sondererlaubnis praktizierte, und verließ das Land bereits wieder im Jahre 1938⁵⁵. In diesem historischen Kontext wirkt Schwartz' dritter Istanbuler Vortrag wie ein Solitär⁵⁶. Dass er sich und sein Publikum damit gleichermaßen überforderte, ja überfordern musste, scheint mir nicht nur evident, sondern ihm selbst nur zu bewusst gewesen zu sein⁵⁷.

„Keiner der biologischen Forscher unseres Jahrhunderts“, resümierte Schwartz, „hat im Bereich der medizinischen Wissenschaft solch einen tiefen und ewigen Eindruck hinterlassen wie *Freud*. Er hat aber etwas Wichtigeres

geleistet als das. Und das ist die Aufklärung als Arzt und Naturwissenschaftler über die Bedeutung unserer Existenz. Damit überschreitet die Wirkung der von *Freud* gewonnenen Ergebnisse die Grenzen der Wissenschaft und breitet sich auf alle Bereiche der menschlichen Handlung und des Denkens aus.“ Schwartz nannte hier insbesondere Freuds Bedeutung „für die Emanzipation der Frauen und Kinder, [...] für die Abnahme der Doppelmoral in moralischer, religiöser und sozialer Sicht; für die Strafrechtsreform, [...] für die Entwicklung der Kleidung, besonders der Frauenkleidung“ und andere Fortschritte „des modernen Lebens“, die er – sicherlich auch mit Blick auf Härten ihrer Durchsetzung im türkischen Alltag – „manchmal ernst, sogar tragisch und manchmal lächerlich“ fand⁵⁸.

Nach dieser kaum zu steigernden Freud-Apologie verblüfft die atemberaubende Kehrtwende, mit der Schwartz seinen Vortrag beendete: „Kann man“, fragte er nun rhetorisch, „kann man [...] wie *Freud* sagte, [...] den *Ödipus-Komplex* [...] wirklich als die Grundlage unserer ganzen Kultur, sogar als die Quelle der Moral, der Religion und der Zivilisation betrachten? [...] Sind wir gezwungen“ – und ich zitiere hier aus einer ganzen Reihe solcher skeptischen Formulierungen nur noch die für mich sprachlich brillianteste –, „sind wir gezwungen, die mächtigen göttlichen Hymnen *Beethovens* als das aus Wut geborene Gebrüll eines alleinstehenden Mannes mit einem zerstörten und unbefriedigten Sexualleben zu betrachten? Ist der Mensch wirklich nichts anderes als ein Sexualorgan?“⁵⁹.

Schwartz' Freud-Kritik

Diese Fragen beantwortete Schwartz mit den letzten Sätzen seines Vortrags, indem er auf eine Dimension existentieller Sozialität des Menschen verwies: „Liebe“, so Schwartz, „ist nicht erotische Verbundenheit, sondern ein Gefühl der Moral, die aus echter Zugehörigkeit entspringt; ein Gefühl der Sicherheit, das den Menschen mit allen Geschöpfen unauflöslich verbindet. Sexualität ist nur ein Werkzeug dieses Zugehörigkeitstriebes. Aber da sie selbstverständlich ursprünglich ist, ist sie im Gegensatz zu anderen Mitteln viel wirksamer und gleichzeitig auch viel gefährlicher. Das Leben des Menschen und sein Existenzkampf bestehen nur, um zu den Anderen zu gehören. Durch das Wissen, dass er sich schließlich über die Natur verstreuen und sich mit ihr vermischen wird, ist der Mensch sogar mit dem Tod zufrieden“⁶⁰.

Dazu noch drei Überlegungen: *Zunächst* die naheliegende, dass Schwartz die in den 1930er Jahren entstandenen Schriften Freuds nicht genau genug

kannte, wohl auch nicht mehr kennen konnte. Aus der Perspektive des späten Freud wäre jedenfalls festzuhalten, dass in der letzten Gestalt, die sein Triebdualismus annahm, also im Antagonismus von Lebens- und Todestrieb(en), der „Eros“ keine „Illusion“ ist, wie Schwartz meinte⁶¹; zumindest nicht in dem Sinne, dass Illusionen notwendig Irrtümer sein müssten, weil sie sich aus menschlichen Wünschen ableiten lassen⁶². Vielmehr nannte Freud seine Trieblehre nunmehr ausdrücklich „unsere Mythologie“ und fragte seinerseits: „Aber läuft nicht jede Naturwissenschaft auf eine solche Mythologie hinaus?“⁶³. In dieser Sphäre „himmlische[r] Mächte“ bestand für Freud die Anstrengung des „ewigen Eros“⁶⁴ darin, zwischen den Menschen „Gefühlsbindungen [...] ohne sexuelle Ziele herzustellen [...] Die Psychoanalyse braucht sich nicht zu schämen, wenn sie hier von Liebe spricht, denn die Religion sagt dasselbe. Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“⁶⁵.

Auf diese Weise ließe sich also der Gegensatz zwischen Schwartz und Freud auflösen; aber doch wohl nur scheinbar. Meine *zweite Bemerkung* zielt deshalb darauf ab klarzustellen, dass die von Schwartz aufgeworfene Kritik an Freud keine Frage der Kenntnis oder Unkenntnis seines (Spät-)Werks ist, sondern sachlicher Natur. Auch und gerade unter Psychoanalytikern ist die Existenz des Todestriebes und damit Freuds Mythologie zutiefst umstritten. Stellt man Schwartz' Einsprüche in den Kontext der zeitgenössischen Kulturalismusdebatte in den USA – ich denke hier etwa an die ebenfalls „existentialistische“ und „humanistische“ Psychoanalyse des deutschen Juden Erich Fromm⁶⁶ –, so zielen sie auf Nuancierungen des von Freud ausdrücklich für sich reklamierten „unverbesserliche(n)“ Mechanismus und Materialismus⁶⁷ sowie der Unaufhebbarkeit des Antagonismus zwischen Natur und Kultur⁶⁸.

Auf dieser Ebene – und damit komme ich zu meiner *dritten und letzten Überlegung* – ergeben sich Bezüge zu Schwartz' eigenen Forschungen. „Die Geburt beweist,“ erklärte er am Ende seines zweiten Istanbul Vortrags, „dass die Natur den Menschen nicht immer freundlich ist“⁶⁹. Dass er die „Geburt geradezu als eine Katastrophe“ auffasse, angesichts derer man sich „glücklich schätzen (müsse), zu der kleinen Minderheit von Menschen oder gar Erstgeborenen zu gehören, die das Schädeltrauma unter der Geburt nicht nur überlebt, sondern offensichtlich auch ohne dauernden Schaden überstanden haben“, war Schwartz bereits in den 1920er Jahren nicht ohne Ironie vorgehalten worden⁷⁰.

Tatsächlich zählte Schwartz zeitlebens „geburtstraumatische Schädigungen zu den allerhäufigsten Krankheiten des Menschengeschlechts“⁷¹. Gleichwohl sah er in seinen eigenen Forschungen – und hier schließt sich der Kreis

seiner drei Vorträge in Istanbul –, sah Schwartz in wissenschaftlicher Forschung die Möglichkeit, das menschliche Zusammenleben im Zuge geschichtlicher Fortschritte so mitzugestalten, dass sich nicht nur soziale Ungerechtigkeiten, sondern auch Konflikte zwischen Natur und Kultur minimieren. Ja, ich möchte noch einen Schritt weitergehen und das Gesagte so reformulieren: Schwartz' Denken enthält insofern die Möglichkeit einer in der Natur selbst angelegten Versöhnung mit der Kultur, als es zur Natur des Menschen gehört, auf die Liebe des Anderen unentrinnbar angewiesen zu sein; auf eine Liebe, aus der „das ewige und unveränderliche moralische Ziel der Menschheit“ entspringt. Oder, mit Schwartz' eigenen Worten: Die Ideale „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ (sind) der politische und soziale Ausdruck des geistigen Erwachens darüber, dass alle Menschen als hilflose Geschöpfe geboren werden, dass der Tod für jeden gewiss ist, und dass aus diesem Grund alle Menschen in grundlegenden Eigenschaften gleich sind“⁷².

Philipp Schwartz' Judentum

Schwartz sprach ausdrücklich vom *ewigen* Ziel der Menschheit, was mir zu implizieren scheint, dass dieses Ziel ein Ziel bleibt und niemals vollständig erreicht werden kann; dass dieses Ziel *von uns Menschen* niemals vollständig verwirklicht werden kann und insofern auf etwas Unverfügbares verwiesen bleibt. Damit verhält sich Schwartz' Gedankenfigur strukturhomolog zu zentralen Glaubensvorstellungen des Reformjudentums der Weimarer Zeit: der Auffassung des „Ziel(s) der Menschheit“ als „unendliche(m) sittliche(n) Gebot“ und dem „messianischen Gedanken vom Gottesreich“. Die Menschheit ist nichts Gegebenes, sie ist etwas uns Aufgegebenes⁷³.

Für Schwartz konnte das der Versöhnung Entgegenkommende nur die Natur selbst sein – eine Natur, die ihre kulturelle Vermittlung immer auch transzendiert⁷⁴. Zur Natur des Menschen gehört die Liebe, – für Schwartz das Gefühl kreatürlicher Solidarität, „die den Menschen mit dem Anderen und mit allen Geschöpfen unauflöslich verbindet“⁷⁵. Mit eben diesem Motiv der Liebe aber versuchten zahlreiche Philosophen jüdischer Herkunft in der Weimarer Zeit, unbeschadet ihrer religiösen oder säkularen Orientierungen, die „grauenvolle Einsamkeit“ zu überwinden, in die der Mensch durch die existentielle Auffassung seines Daseins gestürzt worden war⁷⁶. So gehört die Hoffnung, dass der Mensch nicht nur mit der Geburt, sondern auch beim Sterben die Liebe des Anderen erfahre, zur gelebten Utopie in Schwartz' Humanismus. Dies nenne ich *sein Judentum*.

Epilog

Philipp Schwartz war ein *deutscher Jude*. Dies erweist sich insbesondere an seiner erhabenen Haltung, „im Wissen, dass er sich schließlich über die Natur verstreuen und sich mit ihr vermischen wird, ist der Mensch sogar mit dem Tod zufrieden“⁷⁷. Sie erinnert an Goethes ästhetische Anschauung der immerwährend schöpferischen, *durchgeisteten Natur*⁷⁸. Oder, um den Olympier selbst zu zitieren: „Mich lässt dieser Gedanke (an den Tod) in völliger Ruhe, denn ich habe die feste Überzeugung, dass unser Geist ein Wesen ist ganz unzerstörbarer Natur, es ist ein Fortwirken von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es ist der Sonne ähnlich, die bloß unseren irdischen Augen unterzugehen scheint, aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet“⁷⁹.

- 1 Die grammatische Form der ersten Person Singular wird in der schriftlichen Fassung des Vortrags beibehalten, obgleich diese Untersuchung das Produkt kollektiver Anstrengungen ist: Frau Dr. Arın Namal (Istanbul) hat die drei Vorträge von Philipp Schwartz in türkischen Archiven recherchiert. Diese Texte wurden von Frau Gönül Özütemiz, die inzwischen ihr Studium der Turkologie in Frankfurt am Main abgeschlossen hat, ins Deutsche übersetzt. Die dafür nötigen Mittel entstammten einer großzügigen Spende, die Mr. Gerhard M. Lindley (Barstow, CA) – der Sohn von Werner Lipschitz-Lindley (1892–1948), dem Lehrstuhlinhaber für Pharmakologie in Istanbul von 1933 bis 1937 – für meine historischen Forschungen am Neurologischen Institut in Frankfurt am Main – das von seinem Großvater, Ludwig Edinger (1855–1918) begründet wurde – zur Verfügung stellte. Ihnen allen danke ich ganz herzlich! Mein Freund und Kollege, der Religionsphilosoph Ulrich Lilienthal, M.A. ist Koautor dieser Veröffentlichung, da zentrale Argumentationsfiguren und die vorliegende Textgestalt unseren anhaltenden Diskussionen entsprungen sind.
- 2 Die öffentlichen Universitätsvorträge *Üniversite konferansları* fanden im Hippodrom der *Zeynep hanım*, dem größten Hörsaal Istanbul statt (Widmann, Horst: Exil und Bildungshilfe. Die deutschsprachige akademische Emigration in die Türkei nach 1933. Bern/Frankfurt am Main 1973, S. 194). Mir ist keine Arbeit bekannt, in der diese universitäre Öffentlichkeitsarbeit der deutschen Emigranten in der Türkei eigens untersucht worden wäre.
- 3 Schwartz, Philipp: Notgemeinschaft: Zur Emigration deutscher Wissenschaftler nach 1933 in die Türkei, hrsg. und eingeleitet von Helge Peukert. Marburg 1995.
- 4 Schwartz, Philipp: Kader Birliği. 1933 Sonrası Türkiye'ye Göç Eden Alman Bilim Adamları (Istanbul 2003). Ich danke erneut Frau Dr. Arın Namal (Istanbul), die mir freundlicherweise das Buch zugänglich gemacht hat!
- 5 Bislang existiert keine eingehende Untersuchung zur Gleichschaltung der Deutschen Forschungsgemeinschaft nach 1933 (Kirchhoff, Jochen: Wissenschaftsförderung und forschungspolitische Prioritäten der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft 1920–1932. Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität. München 2003, S. 28). Einen frühen Bericht bietet Heiber, Helmut: Walter Frank und sein Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschland. Göttingen 1966, S. 781 ff.
- 6 Kreft, Gerald: „... beauftragt, den wahren Geist der deutschen Nation in der Welt zu vertreten.“ Philipp Schwartz (1894–1977) und die Ärztemigration in die Türkei nach 1933. In: Emigrantenschicksale. Einfluss der jüdischen Emigranten auf Sozialpolitik und Wissenschaft in den Aufnahmeländern, hrsg. von Scholz, Albrecht und Heidel, Caris-Petra (= Medizin und Judentum, Bd. 7). Frankfurt am Main 2004, S. 99–113; Kreft, Gerald: In Memoriam Philipp Schwartz (1894–1977): Neuropathologe – Patriot – Weltbürger. In: Neuroforum 13, Heft 1 (2007), S. 31–33; Kreft, Gerald: Mitarbeiter – Verehrer – Lebensretter: Philipp Schwartz (1894–1977) im Umfeld des Neurologischen Instituts. In: Miscellanea medicohistorica Francofurtensis, hrsg. von Helmut Siefert. Frankfurt am Main, im Druck; Kreft, Gerald: „... dedicated to represent the true spirit of the German nation in the world.“ Philipp Schwartz (1894–1977) – Founder of the *Notgemeinschaft*. In: In Defence of Learning: The Past and the Present, edited by CARA (Council For Assisting Refugee Academics). London, in press.

- 7 Vgl. Schwartz (1995), wie Anm. 3, S. 51 und Schwartz (2003), wie Anm. 4, S. 47.
- 8 Vgl. Schwartz (1995), wie Anm. 3, S. 41 und Schwartz (2003), wie Anm. 4, S. 39. In der deutschen Fassung lautet das Zitat bei Martin Luther: „[S]uchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so werde euch aufgetan“ (Matthäus VII, 7). – Bei Durchsicht der türkischen Übersetzung fällt außerdem das Fehlen der Kapitelüberschrift „Imbrogljo“ auf, die Schwartz' Vertrautheit mit diesem aus dem Italienischen stammenden musikalischen Terminus technicus dokumentiert. Vgl. Schwartz (1995), wie Anm. 3, S. 58 und Schwartz (2003), wie Anm. 4, S. 56.
- 9 Winkelmann, Otto: „Schon aus Gründen des Alters ablehnen“. Der Pathologe Philipp Schwartz (1894–1977) und die Frankfurter Medizinische Fakultät. In: Hessisches Ärzteblatt 12 (2005), S. 862–863.
- 10 Detaillierte Angaben zu Philipp Schwartz' Leben und Werk finden sich in der in Anm. 6 genannten Literatur; außerdem Hoss, Christiane: Verfolgung und Emigrationswege der von Scurla benannten Flüchtlinge und ihrer Familien. In: Exil unter Halbmond und Stern. Herbert Scurlas Bericht über die Tätigkeit Deutscher Hochschullehrer in der Türkei während der Zeit des Nationalsozialismus, hrsg. von Şen, Faruk und Halm, Dirk. Essen 2007, S. 113–201, zit. S. 182–184; Terzioğlu, Arslan: Der Pionier der Perinatologie Prof. Dr. Dr. h.c. Philipp Schwartz (1894–1977). Seine Bedeutung für die Medizin und die Universitätsreform von Atatürk. In: Turkish-German Gynaecological Association 5 (2004), Heft 4, S. 276–279.
- 11 Nikola Račić (Vrsac), Email an Gerald Krefit vom 2.8.2008.
- 12 Susan Ferenz-Schwartz, persönliche Mitteilung.
- 13 Nikola Račić, wie Anm. 11. Zu Rabbi Sidon vgl. Deutsch, G: Sidon, Simon. In: Jewish Encyclopedia, [http://jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=690&letter=s&search=rabbi Sidon](http://jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=690&letter=s&search=rabbi%20Sidon).
- 14 Universitätsarchiv der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main: UAF, Abt. 4, Nr. 169; Personalakte Philipp Schwartz Abt. 14, Nr. 17. Senckenbergisches Institut für Theorie, Ethik und Geschichte der Medizin in Frankfurt am Main: Apl.-Professoren Nr. 2, darin Akte Nr. 4.
- 15 Hessisches Hauptstaatsarchiv Wiesbaden: Entschädigungsakte Abt. 518, PAK 2812, Nr. 7, S. 1–2.
- 16 Dr. Susan Ferenz-Schwartz, persönliche Mitteilung.
- 17 Vgl. Krefit (2004), wie Anm. 6, S. 105 sowie Krefit (in press), wie Anm. 6.
- 18 Die Fröhliche Wissenschaft, § 381.
- 19 Bienenfeld, Rudolf: Die Religion der religionslosen Juden. Wien/München/Zürich² 1955; Sigmund Freud an Oskar Pfister am 9.10.1919, zitiert nach Gay, Peter: „Ein gottloser Jude“. Sigmund Freuds Atheismus und die Entwicklung der Psychoanalyse. Frankfurt am Main 1988, S. 48; Deutscher, Isaak: Der nichtjüdische Jude. In: Ders. Die ungelöste Judenfrage. Berlin 1997, S. 7–20. Vgl. Brenner, Michael: Die Konfusion um die Konfession. Wo sind die deutschen Staatsbürger jüdischen Unglaubens? Ein Beitrag zur weiteren Begriffsverwirrung. In: Süddeutsche Zeitung, 24.9.1999, Feuilleton, S. 15. Bei der Konzeptualisierung dessen, was sich deskriptiv als *gebildeter Jude* bezeichnen ließe, handelt es sich um eine ungelöste Frage jüdischen Selbstverständnisses. Vgl. Mendes-Flohr, Paul: Cultural Zionism's Image of the Educated Jew: Reflections on Creating a Secular Jewish Culture. In: Modern Judaism 18 (1998), S. 227–238; Mendes-Flohr, Paul: Between Existentialism and Zionism: A Non-Philippic Credo. In: Ders.: Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity. Detroit 1991, S. 424–433.
- 20 So wurde, etwa mit Blick auf die Mystik der Kabbala, bezweifelt, ob das vormoderne Judentum überhaupt jene einheitliche monotheistische Religion war, als die es das im 19. Jahrhundert entstandene Reformjudentum, selbst eine deutsch-jüdische Akkulturationsleistung, seither reformuliert. Schäfer, Peter: Geschichte und Gedächtnisgeschichte: Jan Assmanns „Mosaikische Unterscheidung“. In: Memoria – Wege jüdischen Erinnerns. Festschrift für Michael Brocke zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Klein, Birgit E. und Müller, Christiane E. Berlin 2005, S. 19–39, zit. S. 23; Schäfer, Peter: Der Triumph der reinen Geistigkeit. Sigmund Freuds „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“. Berlin/Wien 2003, S. 37 f. Vgl. Mendes-Flohr, Paul: Neue Richtungen im jüdischen Denken. In: Umstrittene Integration 1871-1918. Hrsg. v. Lowenstein, Steven M., Mendes-Flohr, Paul, Pulzer, Peter und Richarz, Monika (= Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 3). Frankfurt am Main 1997, S. 333–355, zit. S. 340. Für eine durch das postmoderne Problembewusstsein hindurchgegangene Historiographie ist „Judentum nur im Plural zu beschreiben als eine Vielfalt jüdischer Kulturen.“ Brenner, Michael: Propheten des Vergangenen. Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert. München 2006, S. 286.
- 21 Efron, Noah J.: Judaism and Science. A Historical Introduction. Westport, Connecticut/London 2007.
- 22 In diesem Problembewusstsein teilen meine Überlegungen nicht die heuristischen Implikationen im „Call for Paper“ unseres diesjährigen Kolloquiums, in dem das Jüdische in der Themenstellung „Medizin und Judentum“ auf „[die] jüdische Religionslehre“ bzw. „das Judentum“ *im Singular* bezogen wird. Die dort als Bindeglied zwischen Medizin und Judentum angeführte „Hygiene der Juden“ ist übrigens inzwischen ideologiekritisch problematisiert worden (Hart, Mitchell B.: The Healthy Jew. The Symbiosis of Judaism and Modern Medicine. Cambridge 2007). Dass der Ansatz des „Call for Paper“ mitnichten gegenstandslos ist, haben insbesondere die differenziert argumentierenden Tagungsbeiträge von Gerhard Baader und Caris-Petra Heidele gezeigt. Bezeichnenderweise kommen beide zu dem – meinen Ansatz implizit bestätigenden – Ergebnis, dass die von ihnen jeweils untersuchten jüdischen Ärzte sich zwar nicht auf die traditionelle jüdische Sozialehre beriefen, dieser in ihren sozialpolitischen Aktivitäten jedoch entsprachen.
- 23 Krefit, Gerald: Deutsch-jüdische Geschichte und Hirnforschung. Ludwig Edingers Neurologisches Institut in Frankfurt am Main. Frankfurt 2005, S. 118–119; Krefit,

- Gerald: Tilly Edinger im Kontext ihrer deutsch-jüdischen Familiengeschichte. In: Tilly Edinger – Leben und Werk einer jüdischen Wissenschaftlerin, hrsg. v. Kohring, Rolf und Kreft, Gerald. Stuttgart 2003, S. 385–608, hier S. 387–390. Zur Kritik rückwirkender Exkommunikation (wenn schon metaphorisch, warum nicht: *Cherem*) deutscher Juden, die nicht der Identitätspolitik des heutigen Zentralrats der Juden in Deutschland entsprechen, siehe Kreft 2005, S. 411–414.
- 24 Derrida, Jacques: Abraham, der andere. In: „Judentümer“. Fragen für Jacques Derrida. Hrsg. v. Cohen, Jaques und Zagury-Orly, Raphael. Hamburg 2006, S. 9–55, zit. S. 55.
- 25 Schwartz, Philipp: Araştırıcı ve Zamani. In: Üniversite Konferansları 1936–1937. (= İstanbul Üniversitesi Yayınları, No. 50). İstanbul 1937, S. 69–77, zit. S. 72.
- 26 Ebd., S. 71.
- 27 Ebd., S. 72; kursive Hervorhebung durch G. K.
- 28 Ähnlich rhetorisch vereinnahmend sprach Schwartz im folgenden davon, „wir alle“ seien inspiriert durch „Gleichheit und Brüderlichkeit“ (ebd., S. 72). Warum das dritte Ideal der Französischen Revolution bei Schwartz solcherart zurücktrat, steht dahin. Wie dies im Kontext einer Gesellschaft einzuschätzen ist, in der westliche Vorstellungen individueller Freiheit sich erst herausbilden, wäre ein eignes Thema. In der bundesrepublikanischen Integrationsdiskussion hat Necla Kelek unlängst darauf hingewiesen, „dass das türkische Wort für Freiheit, *hürriyet*, etwas ganz anderes meint als *libertas*“ (Kelek, Necla: *Wir müssen den Schleier lüften*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13. 6. 2009, Z. 1-2).
- 29 Schwartz (1937), wie Anm. 25, S. 72.
- 30 Ebd.; kursive Hervorhebung durch G. K.
- 31 Leo Baeck: Helfer und Lehrer. Über Mittelalter und neue Zeit (1927). In: Ders.: Werke, Band 3. Hrsg. v. Werner Licharz. Gütersloh 1997, S. 297–310; zit. S. 299. Vgl. die Zusammenfassung von Ulrich Lilienthal, ebd., S. 22–23.
- 32 Bienenfeld (1955), wie Anm. 19, S. 14–26. Vgl. Adunka, Evelyn: Franz Rudolf Bienenfeld. Ein Pionier der Menschenrechtsgesetze. In: David. Jüdische Kulturzeitschrift. Heft 45, Juli 2000, S. 10–16.
- 33 Inwieweit dies den politischen Orientierungen der Juden in Deutschland des 19. Jahrhunderts entsprach, ist eine andere Frage. Vgl. Pulzer, Peter: Jews and the German State. The Political History of a Minority, 1848–1933. Cambridge, Mass. 1992; Hamburger, Ernest: Juden im öffentlichen Leben Deutschlands. Regierungsmitglieder, Beamte und Parlamentarier in der monarchischen Zeit 1848–1918. Tübingen 1968; Toury, Jacob: Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. Von Jena bis Weimar. Tübingen 1966.
- 34 Warum Schwartz den jüdischen Ursprung des Christentums nicht anspricht, steht dahin. Ich sehe darin weniger das Indiz einer Abwendung vom Judentum als einen möglichen Hinweis auf Affinitäten zwischen Kulturprotestantismus und Reformjudentum im Geiste eines ethischen Monotheismus. Vgl. Myers, David N.: Hermann Cohen and the Quest of Protestant Judaism. In: Leo Baeck Institute Yearbook 46 (2001), S. 195–214; Jensen, Uffa: Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert. Göttingen 2005.
- 35 Schwartz (1937), wie Anm. 25, S. 77.
- 36 Goethe, Johann Wolfgang von: Die weltanschaulichen Gedichte. In: Werke (Hamburger Ausgabe) Bd. 1. München 1998, S. 357–370, zit. S. 367.
- 37 Schwartz (1937), wie Anm. 25, S. 78.
- 38 Ebd. Bedauerlicherweise hat Schwartz nicht weiter ausgeführt, wie seine folgende Bemerkung zu verstehen ist: „Dabei wäre es nicht schwierig festzustellen, wie viel von der alten Mentalität bei [...] Marx erhalten geblieben ist“ (ebd., S. 72). Sie scheint mir zumindest darauf hinzuweisen, dass er nicht der „Kommunist“ war, als den ihn die Nationalsozialisten denunzierten (Schwartz 1995, wie Anm. 3, S. 51). Dass er sich allerdings politisch links orientierte, legt die Erinnerung eines seiner türkischen Studenten, Metin Özek, nahe, dem Schwartz freundlich zuzuwinkte, als er bei ihm ein Exemplar des sozialdemokratischen Parteiorgans *Vorwärts* entdeckte. In: Diskussionsabend im Deutschen Generalkonsulat am 8. 6. 2006 zum Thema: „Exil und Gesundheitswesen: Deutsche Mediziner in der Türkei ab 1933.“ http://www.istanbul.diplo.de/Vertretung/istanbul/de/03/Veroeffentlichungen/ExilMediziner_DD.property=Daten.pdf
- 39 Im Rahmen seiner eigenen Forschungen hat sich Schwartz wiederholt – und im Detail kritisch – auf seinen berühmten Kollegen bezogen: Schwartz, Philipp: Erkrankungen des Zentralnervensystems nach traumatischer Geburtsschädigung. Berlin 1924, S. 466; Schwartz, Philipp: Geburtsschäden bei Neugeborenen. Jena 1964, S. 24 ff. et passim. Außerdem widmete er ihm eine medizinhistorische Arbeit: Der junge R. Virchow und die Entwicklung der Zellenlehre. In: *Fortschritte der Medizin* 91 (1973), S. 295–298 und S. 341–344.
- 40 Schwartz (1937), wie Anm. 25, S. 79. Zitiert nach Virchow, Rudolf: Briefe an seine Eltern 1839–1864. Hrsg. v. Marie Rabl. Leipzig² 1907, S. 145; kursive Hervorhebung durch G. K.
- 41 Schwartz (1937), wie Anm. 25, S. 78. Zitiert nach Virchow (1907), wie Anm. 40, S. 124–125.
- 42 Bereits ein Jahr zuvor war diese Konzeption von Virchows jüdischem Freund und Kollegen Salomon Neumann (1819–1908) veröffentlicht worden. Vgl. Wengler, Bernd: Das Menschenbild bei Alfred Adler, Wilhelm Griesinger und Rudolf Virchow. Ursprünge eines ganzheitlichen Paradigmas in der Medizin. Frankfurt/New York 1989, S. 18 und 30 f.
- 43 Schwartz, Philipp: İnsan Doğumu. In: Üniversite Konferansları 1938–1939. (= İstanbul Üniversitesi Yayınları, No. 50). İstanbul 1939, S. 69–77.
- 44 Ebd., S. 77.
- 45 Schwartz, Philipp: Bedeutung der traumatischen Schädigung der Gehirns bei der Geburt. In: *Akte Apl.-Professoren*, wie Anm. 14. Vgl. Pechstein, Johannes: Philipp Schwartz 80 Jahre alt. In: *Fortschritte der Medizin* 93

- (1975), S. 1139–1141; Kreft (im Druck), wie Anm. 6.
- 46 Schwartz, wie Anm. 14.
- 47 Schwartz (1964), wie Anm. 39, S. 253 f. Bereits in den zwanziger Jahren sah Schwartz in Frühgeburten „eine spezifische Proletarierscheinung, die mit der Hebung des materiellen und intellektuellen Niveaus verschwinden muss“ (Schwartz, Philipp: Die geburtstraumatische Schädigung des Kopfes Neugeborener und ihre Bedeutung für die Pathologie. In: Monatsschrift für Kinderheilkunde 34 (1926), S. 511–537, zit. S. 536).
- 48 Schwartz (1964), wie Anmerkung 39, S. 101. Bemerkenswerterweise sparte Schwartz' bei seiner Betonung sozialer und wirtschaftlicher Bedingungsbeziehungen des Geburtstraumas kulturelle Faktoren im engeren Sinne aus. Dabei belegten Statistiken bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts, dass bei deutschen Juden „die Rate der nichtehelichen Geburten deutlich unter der entsprechenden Rate der Gesamtbevölkerung“ lag, es bei „jüdischen Frauen deutlich weniger Totgeburten als bei anderen Frauen gab“ und auch die „Säuglings- und Kindersterblichkeit [...] erheblich niedriger (war)“ (Volkov, Shulamit: Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich. In: Dies.: Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19 und 20. Jahrhundert. München 1990, S. 131–145, zit. S. 139). Zumindest was die bei Juden vergleichsweise geringere Rate der Kindersterblichkeit gegenüber ihren Völkern betrifft, handelte es sich dabei durchaus um ein gesamteuropäisches Phänomen (John M. Efron: *Medicine and the German Jews. A History*. New Haven & London 2001, S. 117–126; hier S. 119.).
- 49 Schwartz, Philipp: Sigmund Freud ve psyoanalansı. In: Üniversite Konferansları 1943–1944 (= İstanbul Üniversitesi Yayınları, No. 273). İstanbul 1945, S. 85–95.
- 50 Schwartz (1964), wie Anm. 39, S. 115 sowie 305. Zur werkgeschichtlichen Klassifizierung der Freudschen Schriften vgl. Ellenberger, Henry F.: Die Entdeckung des Unbewußten. Zürich 1985, S. 654.
- 51 Schwartz reagierte damit auf eine Anfrage des Nobelpreiskomitees an die Medizinische Fakultät der Universität Istanbul. Weitere ehemalige *Frankfurter* wie Max Horkheimer (1895–1973), Karl Landauer (1887–1945) und Kurt Goldstein (1878–1965) unterstützten Schwartz' Initiative (Adorno, Theodor W. – Horkheimer, Max: Briefwechsel. Band 15. Frankfurt am Main 1995, S. 705 und 808–810). Bereits 1917, 1927, 1928 und 1930 war versucht worden, Freud für den Nobelpreis vorzuschlagen (Jones, Ernest: Sigmund Freud. Leben und Werk. Band 3. München 1962, S. 166 und 169; Gay, Peter: Freud. Eine Biographie für unsere Zeit. Frankfurt am Main 1989, S. 418 und 512 f.). Freud tadelte zwar 1936, überhaupt „Zeit an ein so hoffnungsloses Unternehmen [zu] verschwenden[en]“ (Jones, ebd., S. 247), doch sprach hier eher sein bitterer Realismus als eine Ablehnung dieser Ehrung, die er wohl nur zu gerne angenommen hätte (Gay, ebd., S. 513).
- 52 Schwartz datierte *Das Unbehagen in der Kultur* irrtümlich auf „1929“. – Wörtlich zitiert wird Freud von Schwartz nur einmal, und zwar aus den *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916–1917). Es handelt sich um die berühmte Passage über die drei großen Kränkungen der Menschheit (Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke*. Band XI. Frankfurt am Main⁷ 1978, S. 294 f.). Zitiert wird außerdem ein Abschnitt aus der von hunderteinundneunzig Schriftstellern, darunter Thomas Mann, Romain Rolland und G.H. Wells unterzeichneten Grußadresse zu Freuds 80. Geburtstag im Jahre 1936, die von Ernest Jones – nach dessen Angaben erstmals – 1957 veröffentlicht wurde (Jones, wie Anm. 51, S. 245–246). Vermutlich ist dieser Text im Zuge seiner Bemühungen um die Verleihung des Nobelpreises an Freud in Schwartz' Hände gelangt.
- 53 Als unzureichend empfinde ich z. B. Schwartz' Darstellung des Freudschen Begriffs der Sexualität, die weder zwischen infantiler, polymorph-perverser Sexualität und Genitalität des Erwachsenen nuanciert, noch die geschlechtsspezifische Dynamik des Ödipuskomplexes, die Zweizeitigkeit der Sexualentwicklung oder die Nachträglichkeit psychischer Kausalität berührt.
- 54 Gülerce, Aydan: On the Absence of a Presence/The Presence of an Absence: Psychoanalysis in the Turkish Context. In: *Theory & Psychology* 18 (2008), No. 2, S. 237–251.
- 55 Edith Weigert war die Ehefrau des jüdischstämmigen Protestanten Oskar Weigert (1886–1968), den Atatürk eingeladen hatte, ein modernes Arbeitsgesetzbuch für die Türkei zu schreiben (Holmes, Maren: Düsseldorf – Berlin – Ankara – Washington: Der Lebenslauf von Edith Weigert, geb. Vowinkel (1894–1982). In: *Luzifer-Amor* 20 (2007), Heft 39, S. 7–52, zit. S. 24–26).
- 56 2006 erzählte Professor Metin Özek, dass „unser Schwartz' [...] eine Sonderstellung in den Augen der Studentenschaft (besaß) [...] Ich kann mich an seine öffentlich für die Bevölkerung vorgetragene Vorlesung über Sigmund Freud und die Psychoanalyse heute noch gut erinnern“. Diskussionsabend (2006), wie Anm. 38.
- 57 Dieser Gedanke ging mir jedenfalls durch den Kopf, als ich dem folgenden Satz von Schwartz nachging, der sich auf Freuds *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916–1917) bezieht: „Bereits an den Anfangsworten dieses Buches erkennt man, dass hier die am weitesten entwickelte Persönlichkeit redet, die die Menschheit je hervorgebracht hat“ (Schwartz 1945, wie Anm. 49, S. 93). Am Anfang dieser Vorlesungen erklärte Freud, der sich ja in einer Schwartz' nicht gänzlich unähnlichen Situation befand, er sei verpflichtet, seine Zuhörer „so zu behandeln, als wüssten Sie nichts [von der Psychoanalyse] und bedürften einer ersten Unterweisung“, um wenig später fortzufahren: „Seien Sie bitte nicht böse, wenn ich Sie zunächst ähnlich behandle wie die neurotischen Kranken. Ich rate Ihnen eigentlich ab, mich ein zweites Mal anzuhören. [...] Ich werde Ihnen zeigen, wie die ganze Richtung Ihrer Vorbildung und alle Ihre Denkgewohnheiten Sie unvermeidlich zu Gegnern der Psychoanalyse machen müssten, und wie viel Sie in sich zu überwinden hätten, um dieser instinktiven Gegnerschaft Herr zu werden“ (Freud 1978, wie Anm. 52, S. 7–8). *Dieser* Herausforderung hat sich Philipp Schwartz wohlweislich nicht gestellt!
- 58 Schwartz (1945), wie Anm. 49, S. 93–94.

- 59 Ebd., S. 94.
- 60 Ebd., S. 95.
- 61 „Wie sehr man auch versucht, die Sexualität mit Feinheiten zu bedecken, dies würde uns, wie die Illusion Eros', der die sexuellen Organe in magische und unschuldige Blumen verwandelte, in dieser Angelegenheit nicht helfen.“ Ebd., S. 95.
- 62 Freud, Sigmund: Neue Folgen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932). In: Gesammelte Werke, Bd. XV. Frankfurt am Main⁷ 1976, S. 101. Vgl. Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion (1927). In: Gesammelte Werke, Bd. XIV. Frankfurt am Main⁵ 1976, S. 353 f.
- 63 Sigmund Freud: Warum Krieg? (1932). In: Gesammelte Werke, Bd. XVI. Frankfurt am Main⁶ 1981, S. 22 f.
- 64 Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur (1930). In: Gesammelte Werke, Bd. XIV (wie Anm. 53), S. 506.
- 65 Freud (1932), wie Anm. 62, S. 23.
- 66 Fromm, Erich: Psychoanalyse und Zen-Buddhismus. In: Fromm, Erich, Suzuki, Daisetz Teitaro und Martino, Richard de: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse. Frankfurt am Main⁸ 1976, S.101–179, zit. S. 105. Vgl. auch: Fromm, Erich: Die Kunst des Liebens. Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1975.
- 67 Freud, Sigmund: Psychoanalyse und Telepathie (1921); In: Gesammelte Werke, Bd. XVII. Frankfurt am Main⁹ 1983, S. 29.
- 68 Zur Kulturalismusbefehde der 1940er und 1950er Jahre siehe Görlich, Bernhard, Lorenzer, Alfred und Schmidt, Alfred: Der Stachel Freud. Frankfurt am Main 1980. Zur neueren Einschätzung der Kontroverse vgl. Schmid Noerr, Gunzelin: Zwischen Sozialpsychologie und Ethik: Erich Fromm und die Frankfurter Schule. In: Psyche LV (2001), S. 803–834. Zur Stellung Kurt Goldsteins (neben Philipp Schwartz Mitbegründer der *Notgemeinschaft deutscher Wissenschaftler im Ausland*) in diesem Kontext siehe Kreft, Gerald: „Willst Du ins Unendliche schreiten...“ Zu Akkulturation und Emigration deutsch-jüdischer Neurowissenschaftler. In: Exodus der Wissenschaftler und der Literatur. Hrsg. v. Dirk Reitz (= TUD Schriftenreihe Wissenschaft und Technik 88). Darmstadt 2004, S. 151–182, zit. S. 171.
- 69 Schwartz (1939), wie Anm. 43, S. 76.
- 70 Jaschke, Rudolf Theodor von: Mechanik und klinische Bedeutung des Schädeltraumas unter der Geburt. In: Monatsschrift für Kinderheilkunde 34 (1926), S. 538–558, zit. S. 558 und S. 554.
- 71 Schwartz (1964), wie Anm. 39, S. 95. Bemerkenswertweise erinnerte Schwartz bei der Diskussion der Bedeutung geburtstraumatischer Hirnschädigungen für das spätere Leben auch an „Theorien von Psychoanalytikern [...], die annahmen, dass das Geburtstrauma Psychoneurosen verursachen kann (Rank, Fodor).“
- Ebd., S. 97. Vgl. Rank, Otto: Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse. Leipzig/Wien/Zürich 1924; Fodor, Nandor: The Search for the Beloved. A Clinical Investigation of the Trauma of Birth and Pre-natal Conditioning. New York 1949. – Nandor Fodor (1895–1964), der kein Psychoanalytiker im engeren Sinne war, gilt inzwischen als Ahnherr der pränatalen Psychologie; ebenso Otto Rank (1884–1939), der seinerseits 1931 aufhörte, sich als Psychoanalytiker zu verstehen (Meneker, Esther: Otto Rank. A Rediscovered Legacy. New York 1982, S. 101).
- 72 Schwartz (1937), wie Anm. 25, S. 71–72.
- 73 Zu den Zitaten siehe Baeck, Leo: Sittlichkeit als Grundforderung des Judentum. In: Die Grundlagen der jüdischen Ethik (= Die Lehren des Judentums. Erster Teil), hrsg. v. Verband der Deutschen Juden. Berlin 1920, S. 11–13; Baeck, Leo: Der soziale Charakter des Judentums. In: Die sittlichen Pflichten der Gemeinschaft (= Die Lehren des Judentums. Dritter Teil), hrsg. v. Verband der Deutschen Juden. Berlin 1923, S. 7–9.
- 74 Hier wäre Schwartz' Differenz zur Offenbarungsreligion anzusiedeln: „Das sittliche Gefühl ist [...] anders als alles bloß Natürliche“ (Baeck, Leo: Inbegriff von Sittlichkeit, Liebe, Gerechtigkeit und Heiligkeit. In: Die Lehre von Gott (= Die Lehren des Judentums. Dritter Teil), hrsg. v. Verband der Deutschen Juden. Berlin 1924, S. 7–8, zit. S. 7).
- 75 Schwartz (1945), wie Anm. 49, S. 95. Im Sinne des oben (Anm. 22) problematisierten „Call for Paper“, korrespondieren Schwartz' Gedankenmotive – *Liebe, Gleichgewicht zwischen den Menschen, naturrechtliche Verbundenheit* – den obersten sozialetischen Forderungen im zeitgenössischen Reformjudentum: *Liebe, Gerechtigkeit, Anrecht auf Mitmenschentum* (Zedaka). Vgl. Baeck, Leo 1920 und 1923, wie Anm. 73.
- 76 Kreft, Gerald und Lilienthal, Ulrich: „Übungen zur philosophischen und medizinischen Anthropologie“. Mutmaßungen zu einem gemeinsamen Seminar von Walther Riese (1890–1976) und Fritz Heinemann (1889–1970). In: Naturheilkunde und Judentum (= Medizin und Judentum, Bd. 9), hrsg. v. Heidel, Caris-Petra. Frankfurt am Main 2008, S. 65–85, zit. S. 74.
- 77 Schwartz (1945), wie Anm. 49, S. 95.
- 78 Durchgeistete Natur. Ihre Präsenz in Goethes Dichtung, Wissenschaft und Philosophie, hrsg. von Schmidt, Alfred und Grün, Klaus-Jürgen. Frankfurt am Main 2000. Schmidt, Alfred: Goethes herrlich leuchtende Natur. München 1984.
- 79 Eckermann, Johann Peter: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, hrsg. v. Bergemann, Fritz. Frankfurt am Main-Leipzig 1981, S. 106. Vgl. Kreft (2005), wie Anm. 23, S. 323–345; Kreft (2003), wie Anm. 23, S. 579; Kreft und Lilienthal (2008), wie Anm. 76, S. 79–80.