

Christoph Schulte
Von Moses bis Moses...
Der jüdische Mendelssohn



Christoph Schulte

Von Moses bis Moses...

Der jüdische Mendelssohn

Studien

Wehrhahn Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

2. Auflage 2024
Wehrhahn Verlag
www.wehrhahn-verlag.de
Satz und Gestaltung: Wehrhahn Verlag
Umschlagabbildung: *Hommage*. Von Angelina Streich und Marie Ch. Behrendt (2015).
Computergraphik auf Leinwand, 20x20 cm (Privatbesitz Berlin)
Druck und Bindung: Sowa, Piaseczno

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Europe
© by Wehrhahn Verlag, Hannover
ISBN 978-3-98859-067-1

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Moses Mendelssohn und die Berliner Aufklärung	15
Was heißt aufklären? Oder wie ein preußischer Professor und ein Jude die Aufklärung verschieden verstehen	28
Skepsis gegenüber dem Fortschritt Mendelssohns Widerstand gegen die Geschichtsphilosophie	46
Moses war nicht Nathan. Die Ringparabel und Mendelssohns Kritik am Christentum	60
Mendelssohns Verteidigung der Halacha gegen die aufgeklärte Bibelkritik	77
Drei Sorten Wahrheit im Judentum Zur Charakteristik von Mendelssohns Philosophie des Judentums	94
Gott liebt den Fremden Mendelssohns Interpretation der Noachidischen Gebote	116
Der Ewige. Moses Mendelssohn als philosophischer Tora-Übersetzer und -Exeget	140
Die Büste und das Bilderverbot	156

Euchel über Mendelssohn, anhand seiner hebräischen Biographie	169
Die Zukunft des Judentums nach der Emanzipation Mendelssohn, Euchel, Friedländer	190
Männerfreundschaft, Eros, Ehe	205
Herr Moses war kein Zionist	224
Nachweise	237
Personenregister	241

Vorwort

Der jüdische Mendelssohn. Dieser Titel läßt stutzen. Er scheint pleonastisch. Denn wer würde bestreiten, dass Moses Mendelssohn Jude war? Er war schon zu Lebzeiten der prominenteste und am meisten abgebildete Jude Europas, er war der Vorzeigjude der deutschen Aufklärung, und zwar für Freunde wie Feinde. Mendelssohn war Vorreiter und Vorbild jüdischer Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit an der Schwelle zur Moderne. Schon seinen Zeitgenossen galt der jüdische Sokrates von Berlin als die wichtigste und bekannteste jüdische Persönlichkeit in der deutschen Aufklärung. Er war sogar populär. Wenn er in Berlin das Theater besuchte, konnte es vorkommen, dass die anderen Zuschauer applaudierten.¹ Seine Bekanntheit verhinderte jedoch nicht, dass er, auf dem Spaziergang durch die Stadt mit der Familie, von Straßenjungen als Jude beschimpft und mit Steinen beworfen wurde, ohne dass jemand einschritt.² Auch der bekannteste Jude Berlins war nicht Bürger der Stadt, und wehrlos. In der deutschen Geschichtsschreibung des 19. und des 20. Jahrhunderts dann war das vergessen, und Mendelssohn zählte als der einzige Jude, der in der Aufklärung bei Lessing, Kant und Herder mithalten konnte. Oder jedenfalls beinahe. Und schon unter jüdischen wie christlichen Zeitgenossen³ sprach man in Deutsch und Hebräisch davon, dass von Moses bis Moses, vom biblischen Moses bis zu Moses Mendelssohn, es nur noch einen weiteren Moses unter den Großen Israels gab, nämlich Moses Maimonides, den großen jüdischen Philosophen und Rabbiner des 12. Jahrhunderts und mittelalterlichen Gewährsmann des Moses aus Dessau. Wobei die innerjüdische Bedeutung von Mendelssohn schon daran zu ermessen ist, dass er – von Moses bis Moses – in einer Reihe mit dem Moses der Bibel und Moses Maimonides steht. Alles Superlative.

Was in der Optik solcher Würdigung der Einzigartigkeit des Juden Mendelssohn in der deutschen und auch in der europäischen Aufklärung verstört, ist der Vergleichsmaßstab. Denn die Betonung der Einzigartigkeit des Juden Mendelssohn gegenüber

1 Stephen Tree: Moses Mendelssohn, Reinbek 2007, S. 99.

2 Shmuel Feiner: Moses Mendelssohn, Göttingen 2009, S. 9f.

3 Johann Jacob Rabe: Mischnah oder der Text des Talmuds. Das ist Sammlung der Aufsätze der Aeltesten, und mündlichen Ueberlieferungen oder Traditionen, als der Grund des heutigen Pharisäischen Judenthums. Zweiter Theil, Moed, Onolzbach 1761, Vorrede [S.2]; Abraham Meldola: LiChvod HaRaM“BaMa“N Ner Dorenu [Zu Ehren von Rav Mosche ben Menachem, dem Licht unserer Generation], in: Hame’assef [Der Sammler] 2 (1785), S. 81.

einer Mehrzahl von christlichen Aufklärern impliziert, dass er der einzige Jude war, der unter den großen deutschen Aufklärern christlicher Herkunft und christlichen Bekenntnisses mitgezählt werden konnte, die anderen Juden aber nicht. Das machte Mendelssohn zu einer Ausnahmeerscheinung, die es ermöglichte, die anderen aufgeklärten Jüdinnen und Juden der Epoche nur umso gründlicher zu übergehen, zu vergessen und zu mißachten. Man würdigte die Ausnahme und ignorierte die Regel und den Durchschnitt. Die Würdigung der Ausnahme bestätigte dabei allerdings nur die Minderwertigkeit der Regel.

Beim Ausnahmejuden Mendelssohn bleibt der Vergleichsmaßstab immer die überwiegende Mehrheit christlicher Aufklärer, ihre Erkenntnisse, ihre Haltung, ihre Kämpfe und Errungenschaften. Der Jude Mendelssohn ist in diesem Vergleich der abstrakt Andere, der, *obwohl* Jude, bei den christlichen Aufklärern und in ihrer christlich – oder antichristlich – geprägten Aufklärung mitmachte, und am Ende dem Vergleich mit ihnen standhielt. Was indessen den Juden Mendelssohn *als Juden* ausmachte, welche religiösen, weltanschaulichen und politischen Positionen er innerjüdisch vertrat, dass er sich gegenüber Juden wie Nichtjuden für die Aufklärung und bürgerliche Verbesserung aller Juden einsetzte, dass er innerjüdisch zum Protagonisten und Rollenmodell der Haskala, der jüdischen Aufklärung, in Mittel- und Osteuropa wurde – das alles wurde bei dem steten Vergleich Mendelssohns mit den christlichen Aufklärern in der ebenfalls christlich dominierten Aufklärungsforschung beinahe 200 Jahre lang übersehen.

Dabei reden wir gar nicht von den Antisemiten, die, etwa gegenüber einem »deutschen Kant«, den Juden Mendelssohn mit Absicht herabwürdigten oder gar aus der deutschen Aufklärung ausschlossen. Auch die wohlmeinenden Aufklärungsforscher konnten den Juden Mendelssohn in ihre Heldengalerie der deutschen Aufklärung aufnehmen, ohne den *jüdischen Mendelssohn* zu verstehen: Denjenigen Mendelssohn, der innerjüdisch Erbe und Fortsetzer rabbinischer Traditionen war, der als jüdischer Philosoph nicht nur bei Leibniz und Wolff, sondern auch bei mittelalterlichen jüdischen Philosophen wie Maimonides und beim Aufklärer Spinoza anknüpfte, der ein ausgezeichnete Kenner und observanter Interpret der Halacha und des jüdischen Rechts war, und der gegenüber der protestantischen Bibelkritik von Lowth, Reimarus Michaelis, Herder oder Eichhorn als ein Verteidiger und traditionskundiger, moderner Exeget der Hebräischen Bibel agierte.

Diesen, den innerjüdisch geprägten und prägenden Mendelssohn in seinem Wirken, soll diese Auswahl von Studien mit dem Titel *Der jüdische Mendelssohn* sichtbar machen und charakterisieren. Deswegen ist dieser Titel nur scheinbar

pleonastisch. Hier werden nicht noch einmal seine Gesammelten Werke doxographisch getreu dargestellt, hier wird nicht noch einmal seine ganze Biographie erzählt, nicht noch einmal monographisch der Horizont seiner Philosophie oder seiner Ästhetik im Kontext der deutschen Aufklärungsphilosophie abgeschritten oder im Detail erforscht. *Der jüdische Mendelssohn* versucht sich an einer Charakteristik Mendelssohns aus der jüdischen Binnenperspektive. Dabei geht es darum, anhand von charakteristischen Details die innerjüdische Genese von intellektueller Persönlichkeit und von philosophischen ebenso wie religiösen Positionen Mendelssohns aufzuhellen und zu beschreiben. Und aus der innerjüdischen Perspektive seine Abgrenzung von oder seine Konfrontation mit der christlichen Aufklärung und ihren Protagonisten zu erklären.

Durch diese Absicht stehen Mendelssohns jüdische Religionsphilosophie, insbesondere das wichtige Werk *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783), und seine deutsche Pentateuch-Übersetzung mit hebräisch-rabbinischem Kommentar (»*Biur*«), im Zentrum dieser Studien. Aber auch die Kontroverse mit Lavater 1769/70 und seine Position in der von Dohm angestoßenen Debatte über die bürgerliche Verbesserung der Juden, welche Mendelssohn zwingen, öffentlich als Jude Position zu beziehen, spielen hier eine wichtige Rolle. Aus dieser jüdischen Perspektive betrachtet, lesen sich sogar die metaphysischen Werke Mendelssohns wie der *Phaedon* (1767) über die Unsterblichkeit der Seele und die *Morgenstunden* (1784) über die Existenz Gottes anders, denn sie entstehen in der Auseinandersetzung und Anknüpfung an sowohl klassisch metaphysische als auch rabbinische Traditionen. In dieser Vorgehensweise steht *Von Moses bis Moses* in einer Reihe von Interpretationen, welche die Zusammengehörigkeit und Interaktion von Philosophie, Bibel-Exegese und Halacha-Kenntnissen im Werk Mendelssohn, aber auch deren Bedeutung für die Stellung und Stellungnahmen Mendelssohns im Kontext und in Konfrontation mit der deutschen und europäischen Aufklärung betonen. Diese Reihe beginnt mit David Sorkins Monographie *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment* (1996), welche den deutschen und den hebräischen Autor Mendelssohn miteinander ins Gespräch bringt und sich gegenseitig erhellen läßt, sie führt über Grit Schorchs Studie *Moses Mendelssohns Sprachpolitik* (2012) und endet vorläufig bei Elias Sacks' Buch *Moses Mendelssohn's Living Script* (2017). Sie alle stellen den jüdischen Philosophen, Exegeten und Halacha-Kenner Mendelssohn ins Zentrum.

Die Studien dieses Buchs beschäftigen sich alle mit der Frage, wo und inwiefern jüdische Traditionen und Normen – von Moses bis Moses – Mendelssohns philosophische, religiöse, pädagogische und politische Agenda beeinflußt und geprägt

haben. Und wie die Aufklärung ihrerseits auf die jüdischen Positionen Mendelssohns einwirkte. Und wie Lehren, Positionen und Agenda von Mendelssohn im Judentum weiterwirkten. Das gilt sowohl für seine Darstellung und Verteidigung des Judentums und der rabbinischen Tradition, der Hebräischen Bibel und der Halacha nach außen, gegenüber der nichtjüdischen Welt und Leserschaft, als auch für sein innerjüdisches Schreiben und Wirken im Sinne einer Aufklärung, Modernisierung und bürgerlichen Verbesserung von Jüdinnen und Juden. Erst durch die Berücksichtigung der deutschen und der hebräischen Schriften und Briefe Mendelssohns wird hier die doppelte Perspektivität seines Schreibens deutlich: *Der jüdische Mendelssohn* charakterisiert, wie und aufgrund welcher religionsphilosophischen, rabbinisch-halachischen und exegetischen Traditionen Mendelssohn einerseits Judentum für das christliche Publikum präsentiert und repräsentiert, andererseits aber immer auch innerjüdisch Position gegenüber jüdischen Zeitgenossen bezieht, Haltung zeigt, und Brücken zur Moderne baut. Dabei ergänzen sich in diesen Studien zum jüdischen Mendelssohn Philosophie- und Sozialgeschichte, Aufklärungs- und Haskala-Forschung, jüdische und christliche Kontexte des Philosophen.

Zum Inhalt

Moses Mendelssohn und die Berliner Aufklärung zeigt, wie der junge Mosche aus Dessau unter dem Autorennamen Moses Mendelssohn zu einem Protagonisten der Berliner Aufklärung wird und diese prägen kann. Denn die Berliner Aufklärung ist, da es im Berlin des 18. Jahrhunderts keine Universität gibt, keine Gelehrtenaufklärung mehr, sondern eine fortschrittliche bürgerliche Aufklärung. In ihr geben nicht Professoren, sondern Zeitungsredakteure, Buchdrucker, Ärzte, aufgeklärte Kaufleute, Pastoren, Bibliothekare, Lehrer und – einzigartig in Europa – erstmals auch Juden den Ton an. Die Berliner Aufklärung wendet sich über Zeitschriften an eine aufgeklärte bürgerliche Öffentlichkeit, sie etabliert sich außerakademisch in Wirtshäusern und Privatwohnungen, und sie praktiziert und propagiert – frei von den Einschränkungen staatlicher Zensur in Religionssachen, welche Friedrich II. aufgehoben hatte – religiöse Toleranz. Das ist das Milieu, in dem Mendelssohn als Jude eine öffentliche Stimme der deutschsprachigen Aufklärung wird und zugleich die Aufklärung und bürgerliche Gleichstellung aller Juden fordert.

Aber was genau heißt Aufklärung für einen Juden im späten 18. Jahrhundert? In *Was heißt aufklären?* beantwortet Mendelssohn diese Frage. Wie bei Kant fundiert

das individuelle Selbstdenken Mendelssohns Auffassung von Aufklärung, aber im Unterschied zu Kant und vor dem Hintergrund der jüdischen Erfahrung ist Aufklärung bei Mendelssohn nicht das Geschäft studierter, mündiger Männer. Vielmehr ist sie bei Mendelssohn dem Zweck einer umfassenden theoretischen und praktischen Bildung des ganzen Menschen an Körper, Seele und Geist untergeordnet. Diese Betonung von Bildung macht Mendelssohns Aufklärungsdefinition aktuell vielleicht sogar bedeutsamer als diejenige Kants: Aufklärung ist ohne Wissen und Bildung für alle nicht zu haben. Für die im 18. Jahrhundert lebenden Juden, die im Status einer diskriminierten Minderheit von politisch rechtlosen und unmündigen Personen ohne Zugang zu Schulen, Bibliotheken und Universitäten lebten, bedeutete überdies Aufklärung allererst den Ausgang aus fremdverschuldeter, nicht selbstverschuldeter, Unmündigkeit.

Mendelssohns Widerstand gegen die Geschichtsphilosophie seines Freundes Lessing speist sich aus zwei Quellen: Einerseits bezweifelt Mendelssohn, dass das Judentum weltgeschichtlich betrachtet nur eine Vorstufe des Christentums sei und dass das Judentum als Religion in einem Zeitalter allgemeiner Vernunft jemals obsolet werden könne; andererseits drängt sein metaphysisches Weltverständnis dem Philosophen Mendelssohn *Skepsis gegenüber dem Fortschritt* auf. Denn aller Fortschritt der Geschichte und des Menschengeschlechts ist gefährdet und endlich. Vollkommenheit ist angesichts der Grenzen von Vernunft und Moral in einem endlichen Universum für endliche Wesen, wie den Menschen, niemals erreichbar.

Überhaupt Lessing: Weder war Moses Mendelssohn *Nathan der Weise* aus Lessings Theaterstück noch war er von der Gleichwertigkeit der drei monotheistischen Religionen überzeugt, wie sie manche Lesarten der Ringparabel Lessings suggerieren. Vielmehr legt der Jude Mendelssohn in einem Sendschreiben an den Erbprinzen Karl von Braunschweig-Wolfenbüttel die rationale Widersprüchlichkeit zentraler christlicher Lehren dar und kritisiert die Alleinseligkeitsansprüche christlicher Theologie. Mendelssohn bleibt aus Überzeugung Jude, weil das Judentum, anders als das Christentum, von einem Philosophen nicht den Glauben an vernünftig nicht erweisbare Lehren, wie die Trinität, und oder an naturgesetzwidrige Wunder verlangt.

Die Observanz gegenüber den von Gott in der Tora geoffenbarten Geboten (»*Mizwot*«), die in Talmud, Kommentaren und Halacha von Generation zu Generation immer neu interpretiert, tradiert und gelebt wird, konstituiert spezifisch das rabbinische Judentum bis in die Gegenwart. Dieses religionsphilosophische Verständnis der Halacha und des Talmud als »mündliche Tora« ist die Grundlage von *Mendelssohns Verteidigung der Halacha gegen die aufgeklärte Bibelkritik*: Er verweigert sich sowohl

einer Ästhetisierung der Hebräischen Bibel als »hebräische Poesie« (Lowth, Herder) als auch der historischen Bibelkritik (Spinoza, Reimarus, Michaelis). Für die Tora gilt nicht das protestantische »sola scriptura«, vielmehr sieht – so Mendelssohn – das rabbinische Judentum die biblischen fünf Bücher Mose als »schriftliche Tora«, welche durch den Talmud und die rabbinische Literatur als »mündliche Tora« und Überlieferungspraxis notwendig ergänzt und interpretiert wird.

Drei Sorten Wahrheit im Judentum analysiert und beschreibt Mendelssohns religionsphilosophisches Hauptwerk *Jerusalem* von 1783. Bibel und rabbinisches Schrifttum enthalten und transportieren universale Vernunftwahrheiten, wie etwa die Naturgesetze, und allgemeine Geschichtswahrheiten, wie Bau und Zerstörung des Tempels in Jerusalem. Solche Vernunft- und Geschichtswahrheiten können von allen Vernunftwesen begriffen, geteilt und anerkannt werden, auch von Andersgläubigen, wie Christen und Muslimen. Einzig die religiöse und moralische Wahrheit der Gebote und Verbote Gottes, die in der Tora offenbart wird, gilt partikular nur für die Juden. Nur ihnen wird von Gott der Gehorsam gegenüber seinen auf dem Sinai geoffenbarten Geboten unveränderlich und normativ auferlegt. Die Historizität des Exodus aus Ägypten und der Offenbarung der Tora am Sinai als »Geschichtswahrheiten« ebenso wie die irreduzible normative Geltung aller Gebote Gottes für die Juden verteidigt Mendelssohn gegen die Angriffe der aufgeklärten Bibelkritik und die Assimilationsforderungen an die Juden als Preis für ihre bürgerliche Verbesserung und politische Gleichstellung.

Gott liebt den Fremden, heißt es in der Tora. Das ist maßgeblich für den Umgang mit Fremden im Judentum. Mit welchen Fremden Juden friedlich und tolerant in einer Stadt und in einem Gemeinwesen zusammenleben können, legen die sieben Noachidischen Gebote im Talmud fest. Sie konstituieren eine Art jüdisches Fremden- und Asylrecht. Mendelssohn rezipiert diese Noachidischen Gebote des Talmud und deren widersprüchliche Interpretationen durch Maimonides und Spinoza. Im Lichte des neuzeitlichen Naturrechts aber interpretiert er sie zuletzt als universale Minimalbedingungen menschlichen Zusammenlebens überhaupt, und zwar unabhängig von der jeweiligen Religionszugehörigkeit. Mit Noachiden, d.h. mit fremden Menschen, die keinen Götzendienst betreiben, weder morden noch Blut vergießen, weder stehlen noch betrügen noch vergewaltigen, kann man in jeder menschlichen Gesellschaft zusammenleben, argumentiert Mendelssohn. Diesen Fremden, ganz gleich, welcher Religion sie angehören, muß in Staat und Gesellschaft Asyl gewährt werden, ohne dass man sie zwingt, zur dominanten Religion oder Leitkultur zu konvertieren.

Im Zentrum des innerjüdischen Wirkens von Mendelssohn steht seine mehrbändige hochdeutsche Übersetzung der fünf Bücher der Tora. Diese Übersetzung steht im Druck jedoch nicht selbständig, sondern ist fortlaufend neben den hebräischen Originaltext gesetzt, welcher von einem hebräischen Kommentar, dem *Biur*, zum jeweiligen Bibelabschnitt begleitet wird. Mit *Der Ewige* übersetzt Mendelssohn dort den unaussprechlichen Gottesnamen; ein Blick in seinen Kommentar allerdings entfaltet erst die Tiefendimension dieser Übersetzung und legt den Gottesbegriff und das in der rabbinischen Literatur sowie in der mittelalterlichen jüdischen Philosophie fundierte Gottesverständnis des Philosophen frei: Gott ist der Ewige, und heißt der Ewige, weil immerwährende Existenz sein Wesen ist.

Weit entfernt von jenem beinahe absoluten Bilderverbot, das Adorno als »jüdisches Bilderverbot« apostrophiert, entwickelt Mendelssohn seine Interpretation des biblischen Bilderverbots in seiner Übersetzung und im *Biur* zu Exodus 20,4ff. Er deutet dort das Verbot der Tora als ein Verbot, Götzenbilder und Götzenskulpturen anzufertigen, er liest das biblische Bilderverbot jedoch nicht als generelles Verbot von Malerei und Bildhauerkunst. Zum ästhetischen Vergnügen dürfen Juden sich malen lassen und auch selbst Gemälde und Skulpturen anfertigen: Das biblische Bilderverbot widersetzt sich – so Mendelssohn – dem Götzendienst, es verwehrt jedoch auch observanten Juden nicht den Zugang zur modernen Kunst und zum Künstler-Dasein.

Den innerjüdischen Blick und die innerjüdische Rezeption von Mendelssohn eröffnet Isaac Euchels 1788 publizierte, erste umfassende hebräische Biographie des Philosophen. Hier erscheint *der jüdische Mendelssohn* einerseits als Rollenmodell eines aufgeklärten Juden und Leitfigur der Haskala, andererseits wird er einer traditionellen jüdischen Leserschaft als jüdischer Weiser fast ausschließlich mit seinen jüdischen Schriften und Gewährsleuten, sowie als einer der »Großen Israels« präsentiert.

Auch an der innerjüdischen Perspektive orientiert ist das Kapitel *Die Zukunft des Judentums nach der Emanzipation*. Es präsentiert drei Modelle, die innerhalb der Berliner Haskala diskutiert worden sind, wie sich die »jüdische Nation« nach Erreichen der angestrebten bürgerlichen Gleichstellung kollektiv entwickeln soll: *Mendelssohn*, *Euchel*, *Friedländer* haben in ihren Werken drei sehr unterschiedliche Zukunftsvorstellungen von Zusammenhalt und Identität des emanzipierten Judentums in der modernen Gesellschaft und im Staat unterbreitet.

Männerfreundschaft, *Eros*, *Ehe* erörtert den Paradigmenwechsel von der jüdisch-christlichen Männerfreundschaft etwa Mendelssohns mit Lessing, Nicolai oder Thomas Abbt zum neuen Paradigma der hetero-erotischen Liebesbeziehung von – meistens – Jüdinnen zu christlichen Männern. Ort dieses Paradigmenwechsels sind

die jüdischen Salons in Berlin um 1800, die von aufgeklärten jüdischen Männern für ihre Frauen und Töchter eingerichtet worden sind, und wo etwa Mendelssohns aufgeklärt erzogene Tochter Brendel-Dorothea eine Beziehung zum Christen Friedrich Schlegel eingeht. Der berühmteste Salon von Berlin am Ende des 18. Jahrhunderts ist derjenige von Marcus und Henriette Herz, wo sich Brendel-Dorothea und Schlegel kennenlernen. Mehr noch als das Paradigma der jüdisch-christlichen Männerfreundschaft in der Aufklärung wird das weit intimere Paradigma der heterosexuellen jüdisch-christlichen Liebesbeziehung, gar Liebesheirat, zum Feindbild der deutsch-nationalen Antisemiten in Romantik und Biedermeier, deren Judenhaß die Jüdinnen auch durch Taufe nicht entkommen können.

Unter anderem die Taufe seiner Töchter und Enkel macht Mendelssohn in den Augen vieler Zionisten zum »Vater der Assimilation« und zum Totengräber des deutschen Judentums, das durch Taufe, Mischehen und religiösen Schwund scheinbar von Untergang und substanziellem Totalverlust bedroht schien. Die ideologisch begründete Abwehr von Assimilation und Diaspora-Judentum beeinflusst die Mendelssohn-Rezeption im Zionismus und in Israel bis heute: Nur wenige Werke des »Vaters der Assimilation« wurden ins Hebräische übersetzt, bis heute ist in Jerusalem nicht einmal eine Sackgasse nach ihm benannt. *Herr Moses war kein Zionist.*

Der jüdische Mendelssohn nimmt die wichtigsten innerjüdischen Schriften, Positionen und Motive Mendelssohns auf. Das Buch zeigt, wie diese seine Haltung gegenüber Christentum und Christen in der Aufklärung prägen und auch sein Wirken in der Haskala beeinflussen. Es richtet das Augenmerk des Lesers ferner darauf, wie Mendelssohn innerjüdisch rezipiert wird. Im Lichte seiner Wirkungsgeschichte soll *Von Moses bis Moses...* *Der jüdische Mendelssohn* dem Leser den Moses aus Dessau auch als unseren Zeitgenossen präsentieren.

Moses Mendelssohn und die Berliner Aufklärung

Der »Sokrates seines Zeitalters« und der »deutsche Sokrates« wurde Moses Mendelssohn schon zu Lebzeiten genannt. Der jüdische Weltweise der Aufklärung galt den Zeitgenossen als der Sokrates von Berlin.¹ Und auch der Titel *Moses Mendelssohn und die Berliner Aufklärung* suggeriert einen Zusammenhang zwischen der Gestalt Moses Mendelssohn und der Berliner Aufklärung. In der Tat ist der Zusammenhang ein sehr enger, wie hier noch zu erläutern sein wird. Er ist so eng, dass man die These wagen darf, dass aus jenem jungen, leicht buckligen Mosche ben Menachem aus Dessau ohne die Berliner Aufklärung nicht der berühmte Herr Moses Mendelssohn in Berlin geworden wäre: der meistgelesene deutschsprachige Philosoph seiner Epoche, der seinerzeit für Freund wie Feind prominenteste und auch der am häufigsten abgebildete Jude Europas², der von Juden und Christen verehrte Aufklärungsphilosoph, das Urbild von Lessings *Nathan der Weise*, und nicht zuletzt die Vorbildfigur der Haskala, der jüdischen Aufklärungsbewegung, welche von Berlin aus die Aufklärung und bürgerliche Verbesserung aller Juden anstrebte; kurz: das Musterbild eines Aufklärers und zugleich eines selbstbewußten Juden. Mosche ben Menachem wäre, gerade als Jude, ohne die Berliner Aufklärung nicht Moses Mendelssohn geworden.

Umgekehrt wäre die Berliner Aufklärung ohne Moses Mendelssohn eine ganz andere gewesen: Seit den 1750er Jahren nahm man in der gebildeten Welt die Berliner Aufklärung als eine eigene programmatische Richtung innerhalb der deutschen Aufklärung wahr. Die »Berliner« bekannten sich freimütig, denn es gab im Preußen Friedrichs keine kirchliche Zensur, zur vernünftigen oder natürlichen Religion des aufgeklärten Deismus, für den Gott ein vernünftiger Welt-»Architekt« (Leibniz) und eine intelligible »Weltursache« (Kant) war. Aber positive Religion, kirchliche Lehren und Gebote sollten das freie Denken, die kritische wissenschaftliche Erkenntnis und die autonome moralische Lebensführung des Individuums in Staat und Gesellschaft nicht mehr beeinträchtigen. Diese Weltanschauung und das Fehlen kirchlicher Zensur führten zu einer weitgehenden religiösen Toleranz als wichtigem Charakteristikum der Berliner Aufklärung, wie Ursula Goldenbaum und Alexander Košenina in ihrer

1 Christoph Schulte: Die jüdische Aufklärung. Philosophie Religion Geschichte, München 2002, S. 199–206.

2 Vgl. Moses Mendelssohn: Gesammelte Werke. Jubiläumsausgabe (JubA), Bd. 24, Porträts und Bilddokumente, hg. v. Gisbert Porstmann, Stuttgart 1997, bes. S. 11–90; 286–303.

Studienreihe »Berliner Aufklärung« festgehalten haben.³ Im Preußen Friedrichs konnte jeder nach seiner Façon selig werden, keine religiöse Restriktion behinderte die Denk- und Druckfreiheit. Der König konnte es sich sogar leisten, dem in Frankreich und selbst in den Niederlanden verfolgten Materialisten und Atheisten La Mettrie in Berlin Aufenthalt und Schutz zu gewähren, der allerdings von den deistischen Berliner Aufklärern nie als einer der ihren betrachtet wurde.⁴

Die für die Berliner Aufklärung charakteristische religiöse Toleranz nun erlaubte auch einem Juden wie Moses Mendelssohn auf gleicher Augenhöhe mit den christlichen Aufklärern zu agieren und am Ende sogar einen zentralen Platz in der Berliner Aufklärung zu beanspruchen. Mendelssohn wurde am Ende sogar eine der Ikonen der Berliner Aufklärung, er gehörte für die Auswärtigen fest in ihr Zentrum. Ohne ihren berühmten jüdischen Protagonisten, ohne den Juden Moses Mendelssohn, wäre die Berliner Aufklärung eine Aufklärung wie alle anderen geworden: Christen und getaufte Atheisten unter sich. Es hätte der Berliner Aufklärung nicht nur der vielgelesene und überaus populäre Philosoph und kritische Rezensent Mendelssohn gefehlt. Vor allem der Jude Mendelssohn hätte gefehlt. In London, in Paris, in Edinburgh, in Wien, in St. Petersburg und schon gar in den anderen Zentren der Aufklärung in den deutschen Landen wie Leipzig, Halle oder Göttingen gab es nämlich im ganzen 18. Jahrhundert keinen anderen gleichzeitig prominenten und aufgeklärten Juden wie Moses Mendelssohn. Mendelssohn war in der europäischen Aufklärung der Probefall für die Aufklärungsfähigkeit von Juden. Denn er konfrontierte das gesamte europäische Publikum mit dem Anspruch, dass ein Jude in vollem Sinne und in jeder Hinsicht ein aufgeklärter Weltbürger und Weltweiser, ein universal gebildeter Gelehrter und Selbstdenker, ein vollgültiges und vollwertiges Mitglied der aufgeklärten *République des lettres* sein konnte. Und dennoch blieb Mendelssohn dabei, auch das war allgemein bekannt, allen Anfeindungen zum Trotz, ohne Wanken und Schwanken ein bescheidener, friedfertiger, gastfreundlicher und doch stolzer, religiös observanter und selbstbewußter Jude, der sich für die Belange anderer Juden und des Judentums engagierte und – wie etliche Anekdoten berichten – selbst seinen jüdischen Witz nicht verlor.

3 Berliner Aufklärung, hg. v. Ursula Goldenbaum und Alexander Košenina, Bd. 1, Hannover 1999, S. 7–12 und die ff. Bände.

4 Julien Offray de La Mettrie lebte 1747–51 in Berlin und Potsdam und wurde zum Mitglied der Akademie der Wissenschaften ernannt; vgl. Holm Tetens' Nachwort zu: Julien Offray de La Mettrie: Der Mensch eine Maschine, Stuttgart 2001, S. 101–103.

Die anderen, die christlichen oder christlich sozialisierten Berliner Aufklärer haben Mendelssohn als ihresgleichen, als Aufklärer und als Juden akzeptiert, erst staunend, dann respektvoll, am Ende als Aushängeschild wahrer, aufgeklärter Toleranz. Und sie haben mit und nach Mendelssohn auch andere aufgeklärte Juden wie seine Freunde Aron Gumpertz, Marcus Elieser Bloch, David Friedländer und Marcus Herz, aus der jüngeren Generation etwa Isaac Euchel, Lazarus Bendavid oder Saul Ascher in ihre Kreise, Clubs, Gesellschaften und Zeitschriften aufgenommen oder diese in Ausnahmefällen gar in ihre Privathäuser und Wohnungen eingeladen.⁵ Da es in Berlin kein Ghetto gab, auch kein besonderes Judenviertel, und die Juden in Häusern überall im Stadtgebiet wohnen konnten, oft Juden und Christen sogar im selben Haus wohnten, war die lokale und soziale Segregation zwischen Juden und Christen im Berlin des 18. Jahrhunderts ohnehin geringer als in anderen europäischen Städten mit großer jüdischer Bevölkerung in eigenen Judenvierteln wie Prag, Frankfurt am Main oder Amsterdam. Mendelssohn wohnte und arbeitete immer mitten im Zentrum der Stadt, und dort traf er sich auch mit den christlichen Aufklärern.

Nur die Akademie der Wissenschaften blieb den Juden verschlossen. Und das lag daran, dass der oberste Berliner Aufklärer, König Friedrich II., Juden aus der Akademie fernhielt und, gegen die Empfehlung der Akademie-Mitglieder, höchstselbst die Aufnahme Mendelssohns in die Philosophische Klasse der Akademie der Wissenschaften hintertrieb.⁶ Denn der oberste Berliner Aufklärer war ein Antisemit. Er propagierte, das gehört zu seinem zwiespältigen Bild, religiöse Toleranz, aber er verachtete, wie sein zeitweiliger Hof-Philosoph Voltaire,⁷ das Judentum als Religion. Er hielt Juden nicht für intellektuell, moralisch und sozial gleichwertige Menschen, er wollte ihre Zahl in Preussen reduzieren und er mied den Umgang mit ihnen. So hat er z.B. Mendelssohn, den seinerzeit berühmtesten Juden Preußens, nie persönlich getroffen, obwohl er Mendelssohn 1771 einmal sogar an seinen Hof nach Potsdam beorderte, um dort im Neuen Palais ein Gespräch des Philosophen mit dem Kursächsischen Staatsminister Thomas Freiherr von Fritsch zu arrangieren, welchem der König

5 Vgl. Richard Lesser: Dr. Marcus Elieser Bloch. Ein Jude begründet die moderne Ichthyologie, in: *Das Achtzehnte Jahrhundert*, 23 (1999) Heft 2, S. 238–246; Uta Lohmann, David Friedländer. Reformpolitik im Zeichen von Aufklärung und Emanzipation, Hannover 2013; Martin L. Davies: *Identity or History? Marcus Herz and The End of the Enlightenment*, Detroit 1995; Andreas Kennecke: *Isaac Euchel. Architekt der Haskala*, Göttingen 2007.

6 Vgl. Dominique Bourel: *Moses Mendelssohn. Begründer des modernen Judentums*, Zürich 2007, S. 183–224 u. bes. 315–318.

7 Léon Poliakov: *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. 5 *Die Aufklärung und ihre judenfeindliche Tendenz*, Worms 1983, S. 100–112.

dann jedoch ostentativ fernblieb.⁸ In Friedrich II. langer Regierungszeit hat sich, wie jüngere Forschungen gezeigt haben, die ökonomische, demographische und soziale Situation der Juden in Preußen gegenüber der Regierungszeit seines Vaters und seines Großvaters, vor allem jedoch im Vergleich zu den anderen europäischen Monarchien merklich verschlechtert. In der Residenzstadt Berlin waren einige wenige jüdische Familien sehr wohlhabend geworden,⁹ aber in der preußischen Provinz starb das jüdische Leben aus und wurden die Juden durch die hohen Steuern ruiniert.¹⁰ Zwischen 1750 und 1800 wuchs die Bevölkerung Berlins von etwa 120.000 auf etwa 170.000 Einwohner an, während die jüdische Bevölkerung zu Lebzeiten Mendelssohns wegen der strengen Zuwanderungsrestriktionen des Königs, namentlich des *Revidierten General-Privilegiums* von 1750, bei der sehr kleinen Zahl von ca. 3500 jüdischen Einwohnern stagnierte.¹¹ Mendelssohn, obschon der prominenteste Jude Europas, wurde nie Berliner Bürger und hat bis zu seinem Tod unter den diskriminierenden, judenfeindlichen Regelungen von Friedrichs Generalprivilegium von 1750 gelitten. Moses Mendelssohn z.B. mußte, nachdem er Fromet Gugenheim auf einer Reise nach Hamburg kennen- und lieben gelernt hatte, seine stabilen Einkommensverhältnisse nachweisen und dann noch ein Jahr warten, bis er die behördliche Heiratserlaubnis mit Fromet bekam und sie 1762 heiraten konnte.

Gleichviel: Mendelssohn spielte trotz lebenslanger Diskriminierung als Jude und damit als »Mitglied eines unterdrückten Volks«, wie er sich selbst 1770 öffentlich gegenüber Lavater bezeichnet,¹² in der Berliner Aufklärung eine wichtige Rolle. Er hat sie mitgeprägt dadurch, dass er darauf bestand, aufgeklärter Universalist zu sein, und doch partikular Jude zu sein und zu bleiben. *Coram publico*, und zwar vor dem ganzen europäischen Publikum, gelang es ihm, das Universale der Aufklärung mit dem Partikularen des Jude-Bleibens zu versöhnen. Das war etwas, das im ganzen 18. Jahrhundert so prominent nur in der Berliner Aufklärung und nur in der Gestalt Moses Mendelssohns existierte.

8 Bruno Strauß: Moses Mendelssohn in Potsdam am 30. September 1771, neu hg. v. Julius H. Schoeps u. Hermann Simon, Berlin 1994.

9 Vgl. Steven M. Lowenstein: *The Berlin Jewish Community – Enlightenment, Family and Crisis*, Oxford 1994.

10 Vgl. Tobias Schenk: *Wegbereiter der Emanzipation? Studien zur Judenpolitik des »Aufgeklärten Absolutismus« in Preußen (1763–1812)*, Berlin 2010.

11 Lowenstein (wie Anm. 9), S. 3.

12 Moses Mendelssohn: *Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich*, Berlin, Stettin 1770, S. 25; in: *JubA* Bd. 7, S. 14.

Personenregister

- ABARBANEL, Isaak, 1437–1508, Bibelkommentator und Philosoph • 151
ABBT, Thomas, 1738–1766, Mathematiker und Philosoph • 13, 55, 184, 205, 208
ABRAMSON, Abraham, 1752/54–1811, Medailleur • 167
ADORNO, Theodor W., 1903–1969, Philosoph • 13
ALBO, Josef, um 1380–1444, Rabbiner und Philosoph • 71
ALTMANN, Alexander, 1906–1987, Rabbiner, Philosoph und Mendelssohn-Forscher • 172
ANDERSON, Benedict, Anthropologe • 192–195
ARBEL, Edna, israelische Richterin • 138
ARENDT, Hannah, 1906–1975, Philosophin • 211, 227–230, 235
D'ARGENS, Jean-Baptiste de Boyer, Marquis, 1704–1771, Jurist, Schriftsteller und Philosoph • 21
ARISTOTELES, 384–322 v. d. Z., Philosoph und Naturforscher • 51, 71, 150
ARNDT, Ernst Moritz, 1769–1860, Publizist • 194, 217
ARNIM, Achim von, 1781–1831, Schriftsteller • 211, 218
ASCHER, Saul, 1767–1822, Philosoph • 17, 136, 154f., 194, 201, 217f.
ASHLEY-COOPER, Anthony s. Shaftesbury, Anthony
AUGUSTINUS, 354–430, Kirchenvater • 53, 59
- BACH, Carl Daniel Friedrich, 1756–1829, Maler • 167
BACH, Johann Sebastian, 1685–1750, Komponist und Organist • 198, 229
BAECK, Leo, 1873–1956, Rabbiner • 97
BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb, 1714–1762, Theologe und Philosoph • 184
BAYLE, Pierre, 1647–1706, Philosoph • 55, 68
BEAUSOBRE, Isaac de, 1659–1738, hugenottischer Theologe • 206
BEAUSOBRE, Louis de, 1730–1783, Prediger und Geheimer Rat • 21, 206
BEER, Amalie, 1767–1854, Salonière • 211
BEN ZE'EV, Juda Leib, 1764–1811, Bibelkommentator • 93
BENDAVID, Lazarus, 1762–1832, Philosoph und Mathematiker • 17, 136, 170, 209
BENDIX (ab 1825: BENDEMANN), Benedict Heinrich, 1768–1828, Zeichner und Kupferstecher
• 167
BERNHARD, Isaak, gest. 1768, Seidenfabrikant • 20f.
BERTZ, Inka, Kunsthistorikerin und Kuratorin • 160
BIALIK, Chajim Nachman, 1873–1934, Dichter • 200, 204
BIESTER, Johann Erich, 1749–1816, Jurist und Bibliothekar • 22, 215
BIRNBAUM, Nathan, 1864–1937, Redakteur • 227
BLOCH, Marcus Elieser, 1723–1799, Arzt und Ichthyologe • 17, 22
BONAPARTE, Napoleon s. Napoleon I. Bonaparte
BONNET, Charles, 1720–1793, Naturforscher und Philosoph • 67, 69
BOUREL, Dominique, Historiker • 172
BRENTANO, Clemens von, 1778–1872, Dichter • 211, 217f.
BURKE, Edmund, 1730–1797, Philosoph • 184, 198
- CHAGALL, Marc, 1887–1985, Maler • 166
CHODOWIECKI, Daniel Nikolaus, 1726–1801, Maler und Kupferstecher • 159
CLAUSEWITZ, Carl (von), 1780–1831, General und Militärtheoretiker • 218
COHEN, Hermann, 1849–1918, Philosoph • 97, 196

- DA COSTA, Uriel, 1585–1640, Kaufmann und Freidenker • 125
 CRAMER, Johannes Andreas, 1723–1788, Theologe • 67
 CRANZ, August Friedrich, 1737–1801, Schriftsteller • 106–110, 184
 CRESCAS, Chasdai, 1340–1410/11, Rabbiner und Philosoph • 71
- DACHERÖDEN, Caroline von, 1766–1829, Salonière • 221
 DAVIDSON, Wolf, 1772–1800, Arzt und Schriftsteller • 167
 DESCARTES, René, 1596–1650, Philosoph und Mathematiker • 149f.
 DINUR, Benzion, 1884–1973, Historiker • 232
 DOHM, Christian Wilhelm, 1751–1820, preußischer Beamter und Schriftsteller • 9, 22, 24, 31, 37, 78, 80–84, 133, 183–185, 190–192, 195, 197f., 227
 DUBNO, Salomon, 1738–1813, Dichter und rabbinischer Gelehrter • 90, 95, 161
- EICHHORN, Johann Gottfried, 1752–1827, Theologe • 86, 113, 151
 EINHORN, David, 1809–1879, Rabbiner • 196
 EINSTEIN, Albert, 1879–1955, Physiker • 159
 EISNER, Kurt, 1867–1919, Politiker und Journalist • 196
 EMDEN, Jacob, 1697–1776, Rabbiner • 130–133, 139, 179
 VAN DEN ENDEN, Franciscus, 1602–1674, Freidenker • 205
 ENGEL, Johann Jakob, 1741–1802, Schriftsteller und Philosoph • 184
 EUCHEL, Isaak Abraham, 1748–1804, hebräischer Schriftsteller • 6, 13, 17, 33, 39, 93, 136, 169–189, 195, 197, 199–201, 209, 231
 EULER, Leonhard, 1707–1783, Mathematiker und Astronom • 22
 EYBESCHÜTZ, Jonathan, 1690–1764, Rabbiner • 130
- FEINER, Shmuel, Historiker • 171, 233f.
 FICHTE, Johann Gottlieb, 1762–1814, Philosoph • 193–195, 217f.
 FLIES, Porträtmaler, n.i. • 167
 FONTENELLE, Bernard Le Bouyer, 1657–1757 • 60
 FORMEY, Johann Heinrich Samuel, 1711–1797, Schriftsteller • 23
 FRANKEL, Zacharias, 1801–1875, Rabbiner • 154
 FRÄNKEL, David, 1707–1762, Rabbiner • 20, 51, 146f., 181, 232
 FRANKLIN, Benjamin, 1706–1790, Schriftsteller, Erfinder, Staatsmann • 40
 FREUDENTHAL, Gideon, Philosoph • 166, 234
 FRIEDEMANN, Leopold, gest. 1802, Bildhauer • 167
 FRIEDLÄNDER, David, 1750–1834, Seidenfabrikant • 6, 13, 17, 22, 33, 84, 136, 170, 188, 195, 197, 201–204, 209
 FRIEDRICH I., König in Preußen, 1657–1713 • 18
 FRIEDRICH II., König von Preußen, 1712–1786 • 10, 15–18, 24, 30, 45, 191, 209, 228
 FRISCH, Johann Christoph, 1738–1815, Maler • 159
 FRITSCH, Thomas Freiherr von, 1700–1775, Staatsmann • 17
- GEDICKE, Friedrich, 1754–1803, Pädagoge • 22
 GEIGER, Ludwig, 1848–1919, Literaturhistoriker • 211
 GELLNER, Ernest, 1925–1995, Anthropologe • 195
 GENTZ, Friedrich, 1764–1832, Diplomat und Politiker • 211
 GILON, Meir, Literaturhistoriker • 232
 GLEIM, Johann Wilhelm Ludwig, 1719–1803, Dichter • 23
 GLÜCKEL von Hameln, 1646–1724, Kauffrau • 179