

Moses Mendelssohn (1729-1786)

Der jüdische Aufklärer und das Judentum als natürliche Religion

(erschieden in „Judentum verstehen. Die Aktualität jüdischen Denkens von Maimonides bis Hannah Arendt“

Hrsg. Hans Erler, Ernst Ludwig Ehrlich, Campus 2002)

von Martina Thom, Schwarz

„Bahnet einer glücklichen Nachkommenschaft wenigstens den Weg zu jener Höhe der Cultur, zu jener allgemeinen Menschenduldung, nach welcher die Vernunft noch immer vergebens seufzet! Belohnet und bestrafet keine Lehre, locket und bestechet zu keiner Religionsmeinung! Wer die öffentliche Glückseligkeit nicht stöhret, wer gegen die bürgerlichen Gesetze, gegen euch und seine Mitbürger rechtschaffen handelt, den lasset sprechen, wie er denkt, Gott anrufen nach seiner Väter Weise, und sein ewiges Heil suchen, wo er es zu finden glaubet.“ („Jerusalem“)¹

I. Zeit- und Lebensumstände

In unserer heutigen, durch tiefe soziale Widersprüche zerrissenen Welt ist mancher leicht geneigt, in den Differenzen der Kulturen und des Glaubens die Ursachen für Menschenverachtung, für Terror und Gewalt zu suchen. Die Erscheinungsformen vieler Auseinandersetzungen der Menschen bzw. Völker miteinander suggerieren dies mitunter, und die politischen Interessen mancher Machtgruppen sorgen dafür, solch vereinfachte Schemata zu kultivieren, – verhängnisvolle Denkmuster!

Moses Mendelssohn hat vor nunmehr fast zweieinhalb Jahrhunderten konsequent für Harmonisierung und Förderung der Kulturen und Toleranz der Religionsgemeinschaften gelebt und gewirkt. Unter den höchst widrigen Lebensbedingungen der Juden in Deutschland und in ganz Europa war dies einmalig, – auch in seiner positiven Ausstrahlung auf Generationen seiner Nation und höchst wichtig für die politische und geistige Integration der Juden in ihr Umfeld.

Die Befreiung der jüdischen Bevölkerung aus Jahrhunderte währender Abkapselung, Unterdrückung und Verfolgung war ein zweiseitiger Vorgang: er erforderte die bürgerliche Gleichstellung und die Akzeptanz der Juden als in jeder Hinsicht gleichberechtigtes Glied der Gesellschaft gleichermaßen, wie die Selbstbefreiung aus einem durch den unerträglichen Druck der Bedingungen auch selbst kultivierten Getto-Dasein. Die gesellschaftliche Isolierung der Juden äußerte sich auch in der ständigen Drohung einer Ausweisung aus ihren Lebensräumen, im Verbot vieler Berufe und Tätigkeiten, und insbesondere in Preußen im „käuflichen Schutz“ entsprechend dem von Friedrich II. 1750 erlassenen „Revidierten Generalprivilegium und Reglement vor die Judenschaft“. Danach wurden die Juden, deren Zulassung in den Städten ohnehin begrenzt war – in Berlin durften sich nur 152 jüdische Familien niederlassen –, je nach Vermögen und wirtschaftlicher Bedeutung in sechs Gruppen von Schutzjuden und den von ihnen abhängig lebenden nicht geschützten Juden eingeteilt.² Zur dritten Gruppe der „außerordentlichen Schutzjuden“, die nur auf eines der Familienmitglieder das Schutzrecht übertragen durften (Frau oder Kinder) gehörte Moses Mendelssohn, aber erst seit 1763, als er bereits zwanzig Jahre in Berlin lebte und ein angesehener Literat und Philosoph, wohl die wichtigste Persönlichkeit im Kreis der Berliner Aufklärer um Friedrich Nicolai, war. Die tausend Taler für den Schutzbrief wurden ihm auf Sonderantrag erlassen (er hätte sie nicht zahlen können). Erst 1787, nach Mendelssohns Tod, wurde von Friedrich Wilhelm II. der Witwe und den sechs Kindern der Schutz „wegen der bekannten Verdienste ihres Mannes und Vaters“ gewährt. Mirabeau, der den Kreis der Aufklärer während seines Berliner Aufenthaltes 1786-1787 kennenlernte und Mendelssohn hoch verehrte, nannte das „General-Privileg“ eines Kannibalen würdig. Er widmete Mendelssohn eine für die Judenemanzipation berühmt gewordene Denkschrift „Sur Moses Mendelssohn sur la reforme politique des juifs“ (1787), die er Friedrich Wilhelm II., dem Nachfolger Friedrich II., übergab. Mirabeau gelang es auch, als einer der führenden Sprecher der Girondisten 1790/91 in der Französischen Nationalversammlung die bürgerliche Gleichstellung der Juden zu erwirken.

Aber auch in Deutschland, insbesondere in Preußen stand, durch das Bewusstwerden gesellschaftlicher Wandlungen in Politik und Wirtschaft, im Staats- und Rechtswesen bedingt, im Jahrzehnt vor der Großen Französischen Revolution das Thema der Judenemanzipation auf der Tagesordnung und wurde von der fortschrittlichen

Intelligenz und einem aufgeklärten Beamtentum breit erörtert. Zwei Ereignisse waren für den Auftakt der Diskussion von hervorragender Bedeutung: der Erlass des sogenannten Toleranz-Ediktes durch Kaiser Joseph II. im Oktober 1781, welches den Juden Österreichs und Böhmens gesellschaftliche Gleichstellung mit den Bürgern anderer Konfessionen verbürgte, – und einen Monat davor das Erscheinen des epochemachenden Werkes des preußischen Kriegsrates und Historikers Christian Wilhelm Dohm „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“, im Verlag von Friedrich Nicolai herausgegeben, aber inspiriert und in gewisser Beziehung mitkonzipiert durch Moses Mendelssohn, an den sich 1780 die Juden des Elsass um Hilfe in ihrer bedrängten Situation gewandt hatten. Wie sich Moses Mendelssohn mit seinen Werken, insbesondere mit der Vorrede und der Übersetzung des Werkes „Vindiciae Judaeroum“ („Rettung der Juden“, 1656) des berühmten Amsterdamer Rabbiners Manasseh Ben Israel und seiner eigenen berühmten Schrift „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“ (1783), in grundlegender Weise in die Diskussion einbrachte, wird später noch zu skizzieren sein.

Hier wird schon deutlich, dass nicht nur von außen, von aufgeklärter christlicher Seite her, sondern auch von innen, durch eine eigenständige jüdische Aufklärungsbewegung (haskala auf Hebräisch), orthodoxe theologische Traditionen und auch alte Lebensformen aufgebrochen wurden, um eine vernünftige Assimilation zu erreichen, d.h. durch gleichzeitige Bewahrung jüdischer Glaubensstradition. „Die prägende Kraft der haskala-Bewegung war Moses Mendelssohn...“, betont J. Friedrich Battenberg in seiner kürzlich erschienenen umfassenden historischen Studie.³

Wenn Moses Mendelssohn sich auch gemeinsam mit einigen jüdischen Mitstreitern zeitlebens für die Interessen und die umfassende Bildung seiner jüdischen Glaubensgenossen engagierte, so verstand er sich zu Recht weit umfassender als Weltbürger im Kreise aufgeklärter Freunde und als der Aufklärung des Volkes verpflichteter Philosoph und Literat, für den die Frage der Konfession seiner Ansprechpartner und Mitstreiter zweitrangig war. Moses Mendelssohns Lebenswerk umfasst beinahe die gesamte Palette der philosophischen und literarischen Themen seiner Zeit. Am 6. September 1729 als Sohn des Toraschreibers Mendel Heymann geboren, kam er als völlig mittelloser Vierzehnjähriger, der nicht einmal die deutsche Sprache beherrschte (er sprach westjiddisch) 1743 zu Fuß von seiner Geburtsstadt

Dessau nach Berlin, bildete sich als Autodidakt und mit Hilfe von Freunden in vielen Sprachen aus und schrieb später seine meist deutschsprachigen Texte in einem von seinen Zeitgenossen bewunderten schönen Stil. Er eignete sich das philosophische Denken seit der Antike an, war aber selbst auch geprägt durch die besten jüdischen philosophischen und theologischen Traditionen. So hatte er schon als Kind in der Höheren Schule für Talmud-Studien in Dessau durch seinen Lehrer David Fränkel (der ab 1743 als Oberrabbiner in Berlin wirkte) neue Sichtweisen eröffnet bekommen. Dessen Talmud-Kommentar „Opfer der Gemeinde“ (Korban ha-eda) ist hier zu nennen, vor allem aber der 1742 in Dessau herausgegebene „Führer der Verirrten“ (More Newuchim) des Moses Maimonides, in dem aristotelische Philosophie, somit wissenschaftliches Begründungsverfahren, mit Offenbarungsreligion in Symbiose gebracht wurden, ein von Orthodoxen verpönte Werk. Für Mendelssohn war dies wahrhaftig ein Wegweiser, enthält dieses Werk doch die Intention, „...den Schwankenden den Weg zu zeigen, wie sie, ohne ihre Traditionen aufzugeben im Sinne der Zeit wissenschaftlich gebildet sein konnten...“⁴

Nur durch Unterstützung der jüdischen Gemeinde konnte das Kind Moses in Berlin überleben und sich zugleich umfassend bilden. Fränkel ließ Mendelssohn hebräische Texte kopieren, und befreundete gebildete jüdische Intellektuelle unterrichteten ihn in Mathematik und Sprache, aber auch in neuerer Philosophie (Locke, Leibniz, Wolff, Spinoza). Die Demonstrationsmethode von Christian Wolff wird für sein eigenes Philosophieren später beispielhaft. 1750 wurde er Hauslehrer bei dem Seidenhändler Isaak Bernhard und 1754 dessen Buchhalter. Dass er dessen Betrieb dann ab 1761 de facto leiten und später übernehmen konnte, sicherte ihm und seiner Familie den Lebensunterhalt. 1762 heiratete Mendelssohn die Hamburger Kaufmannstochter Fromet Gugenheim und begründete damit eine der angesehensten jüdischen Familien in Deutschland, deren Wirken erst mit dem Holocaust abrupt abgebrochen wurde.⁵

Von besonderer Bedeutung war für Mendelssohn das Jahr 1753: Er befreundete sich mit dem gleichaltrigen Gotthold Ephraim Lessing, und ein Jahr später lernte er Friedrich Nicolai kennen. Es begann eine intensive Diskussion und Zusammenarbeit der drei Persönlichkeiten, die Mendelssohns Ideen sehr inspirierte. 1755 erschienen dessen „Philosophische Gespräche“, in denen Leibniz` Gedanke einer prästabilierten Harmonie als von Spinoza beeinflusst (was so allerdings nicht zutrifft) verteidigt wird. Im gleichen

Jahr erschienen auch „Pope ein Metaphysiker“ (gemeinsam mit Lessing verfasst) und „Briefe über Empfindungen“. Diese anonym erschienenen Arbeiten, deren Autorenschaft aber bald bekannt wurde, machten Mendelssohn berühmt, wie auch die nachfolgenden Veröffentlichungen, u.a. eine Übersetzung von Rousseaus „Abhandlung von dem Ursprunge der Ungleichheit unter den Menschen...“ mit einem „Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig“, seine vielfältigen Artikel in der 1757 von Nicolai gegründeten „Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste“ und in den gemeinsam mit Lessing und Nicolai herausgegebenen „Briefe, die neueste Litteratur betreffend“. Interessant sind hier besonders Mendelssohns Beschäftigungen mit Problemen einer Neubegründung der Ästhetik und seine schöne Übertragung des großen Hamlet-Monologs (1758) ins Deutsche, der übrigens ihm zu Ehren bei Hamlet-Aufführungen 1777 /78 in Berlin (ansonsten in eine Übersetzung durch Friedrich Ludwig Schröder) übernommen wurde. (Es war Nicolai, der die Bedeutung des Genies Shakespeare für die literarische Welt in Deutschland publik machte.) Viele Jahre arbeitete Mendelssohn an seiner Übersetzung der Psalmen (1783 erschienen) und des Hohen Liedes (postum erschienen).

Es ist bezeichnend für die aufgeschlossene Atmosphäre in großen Teilen der damaligen Intelligenz, aber auch für die enorme, überzeugende Leistung Mendelssohns, dass es selbstverständlich war, ihn, den Juden, als Mitglied des „Gelehrten Kaffeehauses“ und als Gast im „Montagsclub“ aufzunehmen (1755). Sein Festhalten am Judentum als Religion, das er niemals verleugnet, wird von den Freunden völlig akzeptiert und toleriert, ja sogar verteidigt, wie Lessings Brief an den Göttinger Professor Michaelis wegen dessen Skepsis in einer Rezension bezeugt: ein Jude könne niemals so tugendhaft sein, wie es Lessing in seinem Schauspiel „Die Juden“ dargestellt habe. In seinem Brief an Michaelis vom 16. Oktober 1754 charakterisiert Lessing seinen jungen Freund als „...einen zweiten Spinoza..., dem zur völligen Gleichheit mit dem ersten nichts als seine Irrtümer fehlen werden.“⁶ – Es ist bekannt, dass Lessing später in „Nathan der Weise“ Mendelssohn ein würdiges und bleibendes Denkmal setzte.

Auch Nicolai charakterisierte in einem Brief 1759 die unglaubliche Leistung des jungen Mendelssohn bei seiner Selbstausbildung und resümiert: „Er ist einer der größten Genies die Deutschland ie gehabt...“⁷

Für seine Abhandlung „Über die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften“ erhielt Mendelssohn 1763 den ersten Preis der Akademie vor Kants Schrift „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“.

II. Gleichstellung der Juden – natürliche Religion

Als Moses Mendelssohn 1767 sein damals wohl berühmtestes Werk, an dem er jahrelang gearbeitet hatte, herausgab, nämlich „Phaedon oder über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, in drei Gesprächen“ (eine Adaption des Platonschen „Phaidon“), ahnte er noch nicht, dass zwei Jahre später der Züricher Pfarrer und Begründer der „Physiognomie“ Johann Caspar Lavater bezugnehmend auf den Sokrates des „Phaedon“ ihn zu einem Glaubenswechsel bringen wollte. Dieses Ansinnen wies Mendelssohn freundlich aber bestimmt zurück. Zugleich erinnerte er Lavater an ihr stillschweigendes Abkommen aus Anlass von dessen Besuch in Berlin 1763 in Mendelssohns Wohnung in der Spandauer Straße 68, in Religionsdingen lieber zu schweigen und jeden Bekehrungsversuch zu unterlassen. Lavater aber, ein Christ von fanatischer Religiosität und Bekehrungssucht, die übrigens auch Goethe einmal zu spüren bekam⁸, glaubte, das Tausendjährige Reich breche erst an, wenn auch die Juden in Christus den Messias erkennen würden. Er forderte Mendelssohn 1769 in einer Widmung seiner Übersetzung von Auszügen aus Charles Bonnets „Palingénésis philosophique“ auf, entweder die Argumente des Christentums zu widerlegen, oder aus Wahrheitsliebe zu tun, was Sokrates getan hätte (eine klare Aufforderung zum Konfessionswechsel). In seinem „Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater“ betont Mendelssohn, dass wir wohl in einer glückseligen Welt leben würden, wenn alle Menschen die heiligen Wahrheiten wie die besten Christen und die besten Juden annähmen. Allein er habe geprüft und sei vom Wesentlichen seiner Religion so unwiderruflich versichert, als es Lavater oder Herr Bonnet von der ihrigen sein könnten. Nicht Furcht oder Blödigkeit, sondern die Ablehnung jeder Bekehrungswut und jedes Missionarismus (Grundüberzeugungen in der jüdischen Religion und ihrer schriftlichen und mündlichen Überlieferung) hielten ihn seinerseits davon ab, andere bekehren zu wollen. Er könne alle großen Männer lieben und verehren, auch wenn sie nicht zur

Gemeinde Jakobs gehörten, – auch einen Konfuzius oder einen Solon. Er verweist auf den Fanatismus, den Verfolgungsgeist und Menschenhass, den gerade sein Volk oft zu spüren bekam.⁹ (Übrigens hat Lavater selbst sich im Jahre 1775 auf Bitten Moses Mendelssohns hin wirksam für die unterdrückten Schweizer Juden eingesetzt.)

Diese und andere bittere Erfahrungen der Juden bedenkend, hat Moses Mendelssohn sich engagiert und vielseitig als der geistige Mittelpunkt der haskala-Bewegung gleichermaßen profiliert, wie auch übergreifend als europäischer Aufklärer großen Stils, der aufbauend auf der Kenntnis der französischen, englischen und bisherigen deutschen Aufklärung das „Licht der Vernunft“ zu verbreiten bemüht war.¹⁰ Im Rahmen der jüdischen Gemeinde war er vielfältig für seine jüdischen Mitbürger wirksam; besonders setzte er sich für Reformen in der Ausbildung jüdischer Kinder ein, da er die bisherige orthodoxe Talmud-Schulung für einseitig und als zu wenig auf das praktische Leben in der deutschen Umwelt orientiert ansah. So übersetzte er „Die fünf Bücher Mose, zum Gebrauch der jüdisch-deutschen Nation...“ in deutsche Sprache, deren erster Band 1780 erschien, aber auch seinen „Phaedon“ ins Hebräische, um seinen Glaubensgenossen ein aufgeklärtes, „natürliches“ Religionsverständnis nahe zu legen: Ha-Nefesch (Buch über die Seele). 1778 gründete er gemeinsam mit David Friedmann und Isaac Daniel Itzig die Jüdische Freischule in Berlin, für die er 1779 ein „Lesebuch für jüdische Kinder“ herausgab. In gewisser Weise war das Dessauer Philantropin Vorbild; es wurden in der Freischule neben Hebräisch, Bibel- und Talmud-Studien auch Deutsch, Französisch, Geographie und ganz praktische Fächer wie Buchführung gelehrt. In der Folgezeit wurden solche Schulen auch in einigen anderen Städten gegründet. Diese Entwicklung kann man als einen Prozess bezeichnen, in dem den Juden Deutschlands die geistigen Fesseln gelöst und „ihre Fähigkeiten in den Dienst der Menschheitskultur gestellt“ wurden. So sah 1929 Ismar Elbogen „das unsterbliche Verdienst“ des Moses Mendelssohn.¹¹

Doch mindestens ebenso bedeutsam waren Mendelssohns Bemühungen um die bürgerliche Gleichstellung der Juden als eine prinzipielle Frage nach dem Verhältnis von Staat, Kirche und Religion in der damaligen Gesellschaft und sein Werben um Verständnis für das „wahre Judentum“, in dem sich Religiosität und Humanität gleichermaßen vereinen, wie Toleranz und Akzeptanz anderer Konfessionen, deren Kern einer natürlichen Religion ebenso entsprechen müssen, – handelt es sich doch um

die *eine* Menschheit, die hier denkt, fühlt und handelt, die sich aber im Zeitalter der Aufklärung dieser ihrer Bestimmung kritisch bewusst werden sollte.

Die durch Dohms Werk „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“ ausgelöste breite Diskussion über die Judenemanzipation wird durch Mendelssohns Vorrede zu Manasseh und vor allem aber durch „Jerusalem“ auf eine konsequente und prinzipielle Fragestellung gebracht. Es geht nicht allein um die Frage, wie man die Juden allmählich und durch Verordnungen von Oben, durch einen aufgeklärten Absolutismus und den Beamtenstaat schrittweise integrieren könne (wobei es vielfältige Vorbehalte zur Assimilationsfähigkeit dieser Bevölkerungsgruppe gab, lebten doch die meisten in unsäglicher Armut und waren unzureichend gebildet). Es geht um eine grundlegende Gleichstellung, die nur durch eine Reform der Beziehung von Staat, Kirche und Religion in Besinnung auf deren eigentliche Aufgaben und Zwecke erreicht werden könne.

Ausgehend von einer Polemik gegen Thomas Hobbes` Auffassung, dass der Staatsvertrag den natürlichen Zustand eines Kampfes aller gegen alle durch Macht und Gewalt beende und damit Sittlichkeit erzwingen könne, unterscheidet Mendelssohn politische Machtausübung von Recht und Sittlichkeit, ähnlich wie auch Kant gegen Hobbes einwendete, dass Disziplinierung noch keine Moralisierung sei.¹² Die Förderung von Sittlichkeit durch den Staat ist zwar eine seiner Aufgaben, aber sie ist nur behutsam, in Beachtung von Religions- und Gewissensfreiheit erstrebenswert. Durch den Staat als ein Vertragsverhältnis von Menschen werden schwankende und unvollständige Rechte der Menschen zu fixierten und vollkommenen, und es werde dadurch der Spielraum der Menschen im Vergleich zum Wildheitszustand nicht eingeschränkt, sondern vielmehr durch eine höhere Geselligkeitsstruktur die Entfaltung ihrer Anlagen befördert, – freilich nur in einem guten Staat! Diesem gelinge es, durch Erziehung des Volkes so zu regieren, dass die Menschen zu gemeinnützigen Taten motiviert werden. Die Stärke eines solchen Staates beruht darauf, dass er nicht einfach mit Gewalt erzwingt, sondern auf die Gesinnung der Bürger bauen kann (so im Falle einer Verteidigung nach außen). Ein guter Staat respektiert auch das durch Fleiß erworbene Eigentum der Bürger (das Mein und Dein). Dass den Armen vom Überflusse etwas abgegeben werde, können diese zwar nur „erbitten“, aber ist dieses Recht einmal gewohnheitsmäßig eingeräumt, so erwächst daraus eine Verbindlichkeit, auf die sich der

Bedürftige verlassen darf. Ein interessanter Gedanke angesichts des häuslichen und des Gettolebens der Juden, ihres tiefen Gemeinschaftssinnes, ohne den ein Überleben – wie Mendelssohn aus eigener Erfahrung wusste – für viele nicht möglich war.¹³

Mendelssohn entwickelt hier naturrechtlich begründete Auffassungen auf der Grundlage der aufklärerischen Tradition u.a. von Locke, Grotius und Pufendorf. Diese Diskussion um die Modernisierung des Staatswesens war in der Gruppe der preußischen Aufklärer allgemein im Gange, waren doch darin auch viele Rechtsgelehrte und Staatsbeamte wirksam, welche – parallel zur französischen und englischen Diskussion – um progressive Rechts- und Gesetzgebung bemüht waren. Die politisch ausgerichteten Arbeiten Mendelssohns, betont Alexander Altmann, galten nicht nur dem praktischen Zweck der Förderung jüdischer Gleichberechtigung, sondern der Klärung allgemeiner naturrechtlicher Fragen. „Die metaphysische Orientierung blieb dabei niemals außer betracht. Für Mendelssohn waren die ‚Gerechtsamkeit der Menschheit‘ von der ‚Bestimmung des Menschen‘ unabtrennbar... Die bürgerliche Emanzipation der Juden war ihm nur ein Sonderfall des allgemeinen Prinzips, dem Menschen die Erfüllung seiner individuellen Bestimmung, d.h. die Entfaltung seiner ihm von der Natur gegebenen Möglichkeiten, rechtlich zu sichern.“¹⁴

Freilich war für Mendelssohn die Frage nach dem Verhältnis des Staates zur Kirche, und auch das Verhältnis beider Einrichtungen zu Religion für seine umfassende Vorstellung einer sowohl rechtlichen, aber auch geistigen Emanzipation seiner Glaubensgenossen von größter Wichtigkeit. Er tritt für eine strikte Trennung von Kirche und Staat ein, weist aber auch die angemäßen „Rechte“ der Kirchen (auch der jüdischen etablierten Theologie, der Rabbiner) zurück. In Fragen der Religion müsse absolute Gewissensfreiheit und Toleranz herrschen; es dürfe keine Rechte oder Gewalt über Meinungen geben. Häresie-Vorwurf oder gar Bannfluch über die „Häretiker“ seien unlautere Praktiken der Kirche, welche der Bestimmung des Menschen, so wie die Vorsehung sie konzipiert hat, völlig zuwider laufen. Einen Dissidenten aus der religiösen Gemeinschaft auszuschließen, hieße ja auch einem Kranken die Apotheke verbieten. Die wahre göttliche Religion lasse keine Gewalt über Meinungen und Urteile, oder gar die Konfiskation irdischer Güter zu. Sie kenne nur die Macht, durch Gründe zu gewinnen und zu überzeugen.

Bürgerliche Gleichheit vor Staat, Kirche und Gesetz sowie freie Religionsmeinung dienen nach Mendelssohns Überzeugung dem großen Zweck der Vorsehung, der Bestimmung des Menschen zu freier Entfaltung all seiner seelischen und körperlichen Kräfte. Insofern müsse Gerechtsamkeit der Menschen und Bestimmung der Menschen zusammengedacht werden, so wie dies Lessing, der philosophische Dichter, und Dohm, der philosophische Staatsmann, gedacht hätten, aber auch ein „bewunderungswürdiger Monarch“ (eine wohl nicht ganz berechtigte Verbeugung vor Friedrich II. angesichts seiner Politik den Juden im allgemeinen und Mendelssohn im besonderen gegenüber: er lehnte nicht nur die Ausdehnung des Schutzes auf Moses Familie 1799 ab, sondern schon vorher auch seine Berufung an die Akademie 1771, was zu einer schweren jahrelangen Herzerkrankung Mendelssohns beitrug).

Obwohl Mendelssohn in allen Konfessionen natürliche Religion mehr oder weniger präsent sah, lehnte er eine Glaubensvereinigung als unpraktikabel und als Intoleranz erzeugend ab. Dies wendet er besonders gegen Leibniz ein. Toleranz ist ihm im Umgang mit Menschen anderer Konfessionen die einzig humane Basis; nur die „Ohngötterei“ sei auszuschließen. Gegen „Epikureismus“ und „Atheisterei“ räumt er sogar dem Staat das Recht zum Eingreifen ein, freilich auch gegen religiösen Fanatismus. Diese Intoleranz gegenüber dem Atheismus teilte er mit anderen Aufklärern, so mit Nicolai.¹⁵ Der Grund für diese Auffassung ist in seiner Überzeugung zu sehen, dass Religion das Fundament der Moral und Sittlichkeit sei. Ganz anders dagegen Kant, der zwar meint, ohne Religion könne der Mensch nicht glücklich werden, der aber die Moralität auf die Fähigkeit der Menschen zu völlig unabhängiger Willensentscheidung gründet und die religiösen Ideen (Gott, Unsterblichkeit der Seele) als durch die Vernunft a priori entworfene Ideen höchster Vollkommenheit, gewissermaßen als Hoffnungsanker der Erlangung höchster Tugend bestimmte.¹⁶

In diesem Zusammenhang gibt Mendelssohn dem alten Judentum, dem Mosaismus, eine neue, zutiefst humane Deutung, indem er die Aussagen des Alten Testaments von widersprechenden, ahumanen oder auch nur missverständlichen Auslegungen zu reinigen bestrebt ist. In der Tat, meint Mendelssohn, haben auch viele seiner Glaubensbrüder mitunter falsche Begriffe von Religion, welche die Vernunft unter das Joch des Glaubens zwingen wollen. Auch beim Judentum, wie der Moses des Alten Testaments es lehrte, müsse man die (relativen) Geschichtswahrheiten von den

wesentlichen und ewigen Vernunftwahrheiten trennen. Das wahre Judentum umfasse die gleichen Wahrheiten wie alle Volksreligionen, wie sie im gesunden Menschenverstand leben und durch Vernunft demonstriert werden können.

So seien nach dem Begriffe des wahren Judentums alle Bewohner der Erde zur Glückseligkeit berufen und die Mittel dazu so ausgebreitet wie die Menschheit selbst. Als ein auserwähltes Volk würden sich die Juden daher keineswegs betrachten. Aber das Wesen einer natürlichen Religion wird nach Mendelssohns Überzeugung im Glauben seiner Väter sehr unmittelbar zum Ausdruck gebracht. So rühmen sich die Juden keiner ausschließenden Offenbarung. Ein anderes sei geoffenbarte Religion, ein anderes geoffenbarte Gesetzgebung! Gott offenbare sich nicht; seine Existenz sei jeder Menschenseele eingepflanzt, und es bedürfe nicht der Aufforderung „Du sollst glauben“! Vielmehr gebe Gott Gesetze für ein tugendhaftes Leben und fordere: „Du sollst tun oder nicht tun!“ Das alte Judentum kenne daher auch keine Verbote und Strafen, keine Belohnung, symbolische Bücher oder Glaubensartikel in religiösen Gewissensdingen. Die Zeremonialgesetze (die Mendelssohn übrigens peinlich genau einhielt) seien nach seiner Vermutung nur Anweisungen, wonach der Mensch zu sittlichen Handlungen und zum Nachdenken angeregt werden solle.

Damit und in vielen anderen Details gibt Mendelssohn dem alten Judentum freilich eine Deutung, die Heine zu der Bemerkung veranlasste, er habe den Talmud gestürzt und den Katholizismus der Juden zerstört, indem er den „reinen Mosaismus“ begründete, der dem Deismus als letzte Verschanzung dienen konnte. Er vergleicht Mendelssohns reformerische Leistung mit der Luthers.¹⁷

Auch Immanuel Kant hebt in einem Brief an Mendelssohn vom 16. August 1783 die Freisinnigkeit der Interpretation der jüdischen als aufgeklärte Religionsauffassung hervor: „Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade an Gewissensfreyheit zu vereinigen gewusst, die man ihr gar nicht zu getrauet hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kan.“ Auch die Kirche „unserer Seits“ müsse nun endlich darauf denken, „...welches endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichen Religionspuncte vereinigen muß...“¹⁸

Ein wichtiges Resümee seiner gesellschaftspolitischen Sicht zieht Moses Mendelssohn 1783 in seinem Beitrag für die neu gegründete „Gesellschaft von Freunden der Aufklärung“ oder auch „Berliner Mittwochsgesellschaft“, deren Ehrenmitglied er wird:

„Ueber die Frage: was heißt aufklären“ (1784 in der Berlinischen Monatsschrift neben Kants berühmten Aufsatz: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung“ veröffentlicht.) Er unterscheidet hier Aufklärung und Kultur als zwei korrespondierende Elemente einer harmonischen Bildung. Während Kultur mehr auf Praktische gehe (Handwerk, Künste, Geselligkeitssitten, Fertigkeiten, Fleiß und Geschicklichkeiten), – alles Betätigungs- und Verhaltensweisen, in denen sich der Mensch als Bürger und Mitglied eines Standes befände, – betreffe Aufklärung den Vernunftgebrauch, d.h. die Selbsterkenntnis des Menschen und sein Nachdenken über Dinge des menschlichen Lebens nach Maßgabe ihrer Wichtigkeit und ihres Einflusses auf die Bestimmung des Menschen: die Nachahmung Gottes durch ein tugendhaftes Leben und Erlangung einer durch Tugend gestützten Glückseligkeit.

Er unterscheidet so Bürgeraufklärung und Menschaufklärung, wobei die Bestimmung des Menschen Maß und Ziel aller Aufklärung sein müsse. Die Bemühungen der Individuen konstituieren somit die Kultur und Sittlichkeit der Gesamtgesellschaft immer wieder aufs Neue. Gegen ein allzu elitäres und esoterisches Verständnis von Aufklärung wird die Bedeutung des gesunden Menschenverstandes und die Rolle populärer Bildungselemente, besonders auch einer verständlichen Sprache, betont. Gefahr durch allzu unbedenkliche Aufklärung des Volkes sieht Mendelssohn dort, wo sie Irreligion, Atheisterei und Anarchie, aber auch den Missbrauch der Kultur – Luxus, Verweichlichung, bloße Politur – fördere. Es gibt nach seiner Meinung Situationen, in denen die Philosophie „die Hand auf den Mund“ legen müsse, um nicht die Grundsätze der Religion und Sittlichkeit niederzureißen oder den Staat in Gefahr zu bringen. Aber im Grunde ist der Staat, der Aufklärung über die wesentlichen Bestimmungen der Menschen und Bürger nicht allgemein ausbreiten lassen kann, unglücklich.

Mit diesen Überlegungen reflektiert Mendelssohn das Problematische einer unbekümmerten Suche und Verbreitung der Wahrheit in seiner Epoche. Immanuel Kant hat Mendelssohns Aufsatz später in seiner Abhandlung „Was heißt: sich im Denken orientieren?“ kritisiert, und zwar wesentlich in dem Punkte einer Einschränkung der Denkfreiheit, indem man sie unter Umständen nicht öffentlich und in Gesellschaft betreiben könne. Kants Unterscheidung von Privatgebrauch und öffentlichem Gebrauch der Vernunft in seinem Aufklärungsaufsatz geht in eine andere Richtung. Der Privatgebrauch in einem öffentlichen Amte sei oft eingeschränkt, aber der Gebrauch der

Vernunft als Gelehrter müsse frei und auch öffentlich sein, oder, in „Was heißt: sich im Denken orientieren?“, Eine äußere Gewalt, „...welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich *mitzuteilen*, den Menschen entreißt...“ nehme ihm auch die Freiheit zu denken, das einzige Kleinod bei allen bürgerlichen Lasten.¹⁹

III. Bestimmung des Menschen – Unsterblichkeit der Seele

Mendelssohns Vorstellungen von einer natürlichen Religion sind untrennbar mit seiner Auffassung über die Bestimmung des Menschen und seiner tiefen Überzeugung von der Unsterblichkeit der individuellen Seele verbunden. Als 1763 das damals berühmte Buch von Johann Joachim Spalding „Die Bestimmung des Menschen... Siebente, vermehrte Auflage mit einigen Zugaben“ erschien, entfaltete sich zwischen Mendelssohn und seinem Freund Thomas Abbt eine Diskussion, welche in den Literaturbriefen öffentlich gemacht wurde: „Zweifel über die Bestimmung des Menschen“ (von Abbt) und „Orakel / die Bestimmung des Menschen betreffend“ (von Mendelssohn). Abbt äußerte angesichts der Schandtaten, des Lasters, der Unwissenheit und Dummheit vieler Menschen tiefen Zweifel an einer sinnvollen Bestimmung des Menschen, worauf der tief betroffene Moses seinen Freund auf die angeborenen, von der Vorsehung dem Menschen mitgeteilten Fähigkeiten zur sittlichen Vervollkommnung verwies: „Die eigentliche Bestimmung des Menschen hienieden, die der Thor und der Weise, aber in ungleichen Maaße, erfüllen, ist die Ausbildung der Seelenfähigkeiten nach göttlichen Absichten; denn hierauf zielen alle seine Verrichtungen auf Erden.“²⁰ Und etwa zwei Monate später, nach dem Tode seiner kleinen Tochter, beschreibt Mendelssohn in einem Brief, wie das Kind sich in den acht Monaten seines Lebens entwickelt habe; er könne nicht glauben, „...daß uns Gott auf seine Erde, etwa wie der Schaum auf die Welle gesetzt hat.“²¹

In „Jerusalem“ sieht er die Pflichten der Menschen in einem „doppelten Prinzipium“, dem Verhältnis zwischen dem Menschen und der Natur (Moralphilosophie), und dem Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer (Religion). Wem daher die Naturverhältnisse nichts anderes sind, als Äußerungen des göttlichen Willens, dem sei die Sittenlehre heilig wie die Religion. Und gerade auf die Sittenlehre käme es an. Auch

gegen einen frömmelnden Gotteskult wendet er sich immer wieder: wir seien nicht auf dieser Erde, um Gott zu dienen, uns ihm aufzuopfern; der Mensch bedarf auch keines Christus, welcher die Sünden der Menschen auf sich nehme, er müsse sich auch nicht (wie im Christentum behauptet) vor ewiger Verdammnis fürchten, – denn kein Mensch sei so schlecht veranlagt, dass er nicht in diesem und im jenseitigen Leben seine Seelenkräfte vervollkommen könne. Auch viele Jahre später, in den „Anmerkungen zu Abbts freundlicher Correspondenz“ (1782) betont Mendelssohn die Diesseitsorientierung all unseres Strebens um eigene Vervollkommnung, denn gerade in diesen Anlagen verrate sich ihre Unendlichkeit.

Von daher ist auch seine frühe Kritik an Rousseaus Diskurs „Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen...“ im „Sendschreiben“ an Lessing verständlich. Rousseaus Charakteristik der ursprünglichen Natur des Menschen als – wie Mendelssohn meint – amoralisches Wesen (wenn auch freilich des Mitleids fähig), seine radikale Gesellschaftskritik („Der Mensch wurde böse, als er gesellig wurde...“)²² ließ ihm das „Zurück zur Natur“ als Zurück zum Wildheitszustand und als Unterschätzung der Kultivierung durch den Geselligkeitstrieb missverstehen. Er folgt hier eher dem Spötter Voltaire²³ als Kants Einsicht, Rousseau lasse uns nur in den Wildheitszustand zurückblicken, um in der Aufbewahrung des Positiven des natürlichen Menschen eine höhere Stufe der Gesellschaft zu erreichen.²⁴ Mit diesem tieferen Verständnis stand Kant allerdings ziemlich allein da.

Mendelssohn ist also von der Befähigung des Menschen nach perfectibilité überzeugt, und dies könne nur in Gesellschaft geschehen. Jedoch sieht er nur einen Fortschritt beim Individuum und seiner unsterblichen Seele, nicht der Gesellschaft im Ganzen. Dies erläutert er u.a. in „Jerusalem“, wo er Lessings Werk „Über die Erziehung des Menschengeschlechts“ (1777/78) kritisiert. Lessings Auffassung, das Menschengeschlecht entwickle sich in drei Stufen zur Vollendung der Humanität, weist er mit der Vorstellung zurück, dass sich nur das Individuum, nicht ein kollektives Ding, das menschliche Geschlecht, entsprechend den jeweiligen Möglichkeiten entfalte. Letzteres bewege sich nur in Schwingungen, so dass in allen Perioden der Zeit etwa das gleiche Maß an Sittlichkeit, Religion, Tugend und Glückseligkeit, aber auch an Irreligion, Laster und Elend anzutreffen sei. Auch hierin kritisiert ihn Kant und weist auf einen Widerspruch hin: Das sei so recht der Stein des Sisyphus „...und der gute

Mendelssohn muss doch auch darauf (nämlich auf den Fortschritt der Menschheit, M.Th.) gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nation, zu welcher er gehörte, so eifrig bemüht war.²⁵

Die Diskussionen über die Bestimmung des Menschen mit Abbt und auch mit Lessing regten Mendelssohn dazu an, sein damals wohl berühmtestes Werk, die Platon-Adaption „Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drei Gesprächen“ endlich fertigzustellen und zu veröffentlichen (1767). Es erschien in den folgenden Jahren in mehreren Auflagen und Übersetzungen.

Der zum Tode verurteilte Sokrates unterrichtet hier noch einmal seine Schüler über die Grundsätze eines tugendhaften Lebens und erörtert mit ihnen nach seiner berühmten „Hebammen-Methode“ (nämlich in Rede und Gegenrede logische Schlüsse zur Lösung eines Problems zu ziehen) die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele werden auf zwei Ebenen geführt: auf der wissenschaftlich-methodischen hinsichtlich der Beschaffenheit der Seele im Unterschied zur materiellen Natur, und auf der Ebene ethisch-praktischer Erwägungen über die Bedeutung des Unsterblichkeitsgedankens für die Tugend der Menschen.

Auf der ersten Ebene der Beweisführung kommen sowohl die mechanizistische Naturauffassung jener Zeit (etwa im französischen Materialismus), als auch von der Antike herrührende jüdische philosophische Denktraditionen zum Tragen. Das Materielle (das Körperliche, die Natur) kann aus sich heraus weder Ordnung, Schönheit oder Harmonie erzeugen, noch die individuelle Seele als Produkt oder Funktion des Körpers. In der Natur gebe es keine wirkliche Hervorbringung eines Daseins oder Vernichtung eines Dinges, nur stetige Übergänge und Veränderungen. Die Natur selbst sei keiner Vollkommenheit fähig, ist ihres Daseins unbewusst etc., – sie muss durch die Schöpfung erst belebt und beseelt werden, dient dem Lebendigen nur als Werkzeug. Mendelssohn spricht immer wieder vom „Denken“ als belebendes Prinzip, und er meint damit offensichtlich nicht nur das des Menschen, sondern die göttliche Intelligibilität, welche sich der Natur mitteilt und diese formt. An ihr hat der Mensch besonderen Anteil, denn er ist ausgestattet mit einer denkenden und empfindenden Seele, welche die eine, individuelle und unzerstörbare ist, substantiell etwas ganz anderes als der Körper, also auch nach dessen Tod existent. Denn wie könne Gott die Absicht haben, dieses Wunderwerk zunichte zu machen?

Nicht nur die Platonsche Ideenlehre und dessen Abwertung des Materiellen oder der Stoff-Form-Dualismus des Aristoteles sind hier Grundlagen des Mendelssohnschen Philosophierens, vielmehr setzt er hier eine Denktradition fort, die über Plotins Emanationslehre und ihre Vorbildung durch den Juden Philon in einer griechisch-jüdischen Symbiose der Philosophie zu Salomo ibn Gabriol führt.²⁶ Mendelssohn selbst geht auf Plotin als Quelle seines Denkens im Anhang zur 3. Auflage des „Phaedon“ ein, in dem er sich auch wegen seiner „Modernisierung“ des Platon-Dialogs rechtfertigt. Denn auch in anderer Beziehung steht Mendelssohn in jüdischer Denktradition: Anstelle der Vielgötterei der Griechen vertritt sein Sokrates den Monotheismus, und statt der auf altorientalische Mystik zurückgehende Seelenwanderungslehre des Platon wird insbesondere an Maimonides angeknüpft, der in der allmählichen Schwächung des menschlichen Körpers und im Nachlassen der Begierde im Alter einen Vorgang der Befreiung der Seele zur Erlangung wahrer Erkenntnis und Glückseligkeit auf weiteren Stufen ihres Daseins sah.

Auf der zweiten Ebene der Beweisführung für die Unsterblichkeit der individuellen Seele legt Mendelssohn seinem Sokrates seine eigene, tiefe Überzeugung in den Mund, dass ohne diesen festen Glauben an die Unsterblichkeit der Mensch in seinem Tugendstreben gehindert werde und sich durch solche Sophisterei der „Zernichtung“ hingabe, – eine Auffassung, der schon Spinoza in seiner „Ethik“ widersprochen hatte.²⁷

IV. Gottesbeweise und Streit um Spinoza

Die Seelenlehre Mendelssohns ist untrennbar mit seinen vielfältigen Überlegungen über eine Beweisführung für das Dasein Gottes verbunden. Beweisgründe dafür entwickelte er schon früh in der „Evidenz“-Schrift. Diese wurden von ihm in seinen letzten Lebensjahren wiederholt ausführlich erörtert. 1784 verfasste er eine kritische Bearbeitung von Leibniz' „Causa Dei...“, nämlich „Sache Gottes oder die geoffenbarte Vorsehung“, welche er aber wegen der Polemik mit dem Christentum nicht zur Veröffentlichung gedacht hatte. Mendelssohn gibt hier zu bedenken, dass wohl bisher viel die Größe Gottes (Macht und Weisheit) betont worden sei, aber man habe Gottes Größe mit seiner Güte (Gerechtigkeit, Heiligkeit) in Einheit zu betrachten. Diese

Betonung der Güte Gottes ergibt sich folgerichtig aus Mendelssohns Überzeugung von den durch Gott im Menschen angelegten Befähigungen, aus eigener Freiheit und moralischer Entscheidung zu streben und sich als sittliches Wesen zu erweisen. Übel und Leiden in der Welt sind keine Strafen Gottes, sondern Anreize zum Streben nach Tugend. Auch das Sittlich-Böse ist nur ein „Weniger“ an Tugend, also menschliche Unvollkommenheit in dieser im Ganzen besten aller Welten.²⁸ Die christlichen Lehren vom Teufel und vom Sündenfall sowie von der ewigen Verdammnis werden als der Güte Gottes und der Absicht der Schöpfung widersprechend kritisiert. Die jüdische Religion kenne solche abenteuerlichen Voraussetzungen nicht und bedarf ihrer auch nicht, denn jeder Bürger im Staate Gottes wandle seinen Bestimmungen gemäß in diesem oder auch im jenseitigen Leben von Stufe zu Stufe zu höherer Glückseligkeit aufgrund der Vervollkommnungsfähigkeit seiner Tugend. Auch die Vergeltungsmoral lehnt er ab; die alttestamentarische These „Aug` um Auge, Zahn um Zahn“ widerspricht seiner Meinung nach dem reinen Judentum.

In den Jahren 1783/84 unterrichtete Mendelssohn morgens von fünf bis neun Uhr seinen ältesten Sohn Joseph, seinen Schwiegersohn Simon Veit und den Sohn eines Freundes Bernhard Wessely in siebzehn Vorlesungen, deren erster Teil im September 1785 unter dem Titel „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes“ publiziert wurden. Die Veröffentlichung erfolgte auf Drängen der Geschwister Reimarus aufgrund eines Briefwechsels zwischen ihnen, Mendelssohn und Friedrich Heinrich Jacobi, nämlich eines Streites um die Philosophie Spinozas und inwieweit der 1781 verstorbene Lessing Pantheist geworden ist. Pantheismus wurde mit Atheismusverdacht belegt.

Im gleichen Jahr hatte Jacobi diesen Streit öffentlich gemacht, indem er ihn unter dem Titel „Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“ publizierte und damit Mendelssohn in große Aufregung versetzte. Dieser empfand nicht nur die Veröffentlichung des Briefwechsels als eine Indiskretion, sondern auch die Schilderung von Gesprächen Jacobis mit Lessing im Sommer 1779, wonach dieser bekannt habe: „Es giebt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza.“²⁹ Jacobi schloss aus diesem Bekenntnis, dass Lessing an keine von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge glaube, an keine persönliche Gottheit, keinen freien Urheber der Welt, keine Entwicklung der Dinge mit Absicht, keine Providenz. Er glaube auch nicht an die persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode.

Mendelssohn war empört; Lessing, sein liebster Freund und Diskussionspartner, der Verfasser des „Nathan“, der große und bewunderte Verteidiger des Theismus und der Vernunftreligion, sollte jetzt als Spinozist, Atheist und Gotteslästerer denunziert werden? Misstrauisch gegenüber der Darstellung und Deutung der Lessingschen Äußerungen in den Gesprächen war Mendelssohn auch deshalb, weil er Jacobis schwärmerischen Offenbarungsglauben kannte. Hatte Jacobi doch wiederholt die Möglichkeit einer vernunftgemäßen Demonstration als einen ausreichenden Beweis des Daseins Gottes in Frage gestellt: Man komme dann an einen Punkt, wo der „salto mortale“ in den Glauben unausweichlich sei. Mendelssohn verfasste sofort eine Antwort „An die Freunde Lessings“, der er seinerseits einen Briefwechsel aus den Jahren 1784/85 beifügte: „Erinnerungen an Herrn Jacobi“.

Jacobis Angriffe auf die rationalistische Demonstrationsmethode hatte Mendelssohn schon in den „Morgenstunden“ „in einigen Axiomata“ zu widerlegen versucht. Das erste Axiom lautet entsprechend seiner Grundüberzeugung: Was wahr ist, müsse durch positive Denkkraft dafür erkannt werden können. Auch hier – wie schon in der „Evidenz“-Schrift – will er aus dem Denkmöglichen auf die Wirklichkeit hinführen: „In der Lehre Gottes giebt es einen spekulativen Theil, der, wie mich dünkt, mit aller Strenge der wissenschaftlichen Methode behandelt werden kann.“³⁰ Man müsse einen Übergang aus dem Reiche des Idealischen in das Reich der Wirklichkeit suchen. Es gebe drei Methoden der Beweisart: 1. die äußere sinnliche Welt als Beweis für die Existenz Gottes; 2. Zeugnisse des inneren Sinnes, nämlich „Ich bin, also ist Gott“ (Descartes Ableitung Gottes). Die richtige ist die dritte Methode, wo man kühnen Schrittes aus dem „Reich des idealischen Wesens in das Reich der Wirklichkeit“ gehe. „Ein Gott ist denkbar, also ist ein Gott auch wirklich vorhanden.“³¹ Er fügt auch „einen neuen wissenschaftlichen Beweis“ hinzu. Aus der Denkfähigkeit, aber Unvollständigkeit der Selbsterkenntnis des Menschen sei abzuleiten: „Es giebt einen unendlichen Verstand.“³²

Auf den Einwurf, dass die Existenz kein logisches Prädikat sei (Kants Argument), meint der Philosoph, das träfe zwar zu, dieser in der Tat kühne Schritt sei sonst in keiner wissenschaftlichen Erkenntnis zulässig. „Nur, wenn von dem nothwendigen Wesen die Rede ist, soll dieses mit aller Zuverlässigkeit geschehen können.“³³ Wie sehr Mendelssohn sich offensichtlich eines eignen „salto mortale“ in die Wirklichkeit

bewusst ist, zeigt seine Berufung auf den gesunden Menschenverstand. Nur die Metaphysik scheue sich nicht, „Dinge zu läugnen, an welche der gesunde Menschenverstand sich nie zu zweifeln einkommen läßt.“³⁴ Es sind eben die Gegenstände des religiösen Denkens, welcher nach Mendelssohns Grundüberzeugung der Mensch bedarf: „Ohne Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit haben alle Güter des Lebens in meinen Augen einen verächtlichen Werth, scheint mir das Leben hienieden ... wie eine Wanderung in Wind und Wetter, ohne Trost, Abends in einer Herberge Schirm und Obdach zu finden; oder wie ein Voltaire sagt, ohne diese tröstliche Aussicht schwimmen wir alle in den Fluthen, haben unaufhörlich mit den Wellen zu kämpfen, und keine Hoffnung, das Ufer je zu erreichen. ... Wir glauben, was wir hoffen.“³⁵ Aber gerade deshalb sei Erkenntnis durch Vernunftgründe unverzichtbar. Dies ist sicher auch als eine Antwort auf die grüblerische Skepsis Jacobis zu sehen, der aus der Unvollkommenheit und dem Hineingeworfensein der Menschen in ein nach seiner Meinung blind und fatalistisch wirkendes Weltgeschehen (hier meint er Spinoza folgen zu können) sich nur durch den „salto mortale“ in den Offenbarungsglauben retten könne.

Eine weitere Meinungsdivergenz bestand zu Jacobis Deutung der Philosophie des Spinoza als aus der jüdischen Kabbala-Tradition abgeleitet. Spinoza habe – so Jacobis Meinung – nur das emanierende *Ensoph* (das Unreine, Wesenhafte) in ein immanentes *Ensoph* umgedeutet. Das Urprinzip sei ein *Hen kai Pan* (Ein und Alles), welches nicht als Weltschöpfer, sondern mit der Schöpfung identisch gesetzt werde („Deus sive natura“ bekanntlich bei Spinoza). Mendelssohn hat seinerseits recht, wenn er Spinozas originales Denken als mit der Tradition der Emanationslehre der Kabbala völlig unvereinbar sieht. Er kritisiert eben gerade an Spinoza, dass dieser Welt und Schöpfung nicht unterscheidet, sondern die *eine* Substanz mit den uns einzig bekannten Attributen Ausdehnung und Denken mit Gott identifiziert. Spinoza kennt in der Tat keinen extramundanen oder personifizierten Gott. Er ist Pantheist, freilich kein Fatalist, ein damals üblicher Vorwurf, den auch Jacobi erhob. Mendelssohn kritisiert: „Alles ist Eins, sagt der Pantheist. Wir sagen Gott und die Welt; er: Gott ist auch die Welt... Wir trennen also Gott von der Natur, schreiben jenem ein ausserweltliches, so wie der Welt ein aussergöttliches Wesen zu.“³⁶

Er beruft sich in den „Morgenstunden“ und in „An die Freunde Lessings“ auf Christian Wolffs Spinoza-Kritik in „Theologia naturalis“, wo dieser bemängelt, dass dieser Gott und Natur (*natura naturans* und *natura naturata* – schaffende und gestaltende Natur) und die Macht der Natur mit der Macht Gottes vermenge.³⁷ Hätte Spinoza – meint Mendelssohn – einen Gottesbegriff nach der Emanationslehre der Alten entwickelt, wonach Schöpfer und Schöpfung geschieden sind, dann wäre er wirklich in der Kabbala-Tradition geblieben und mit dem Judentum seiner Zeit, mit Religion und Sittlichkeit im Einvernehmen. Ein solcher *geläuterter* Spinozismus würde allerdings auch mit Lessings Meinung vereinbar sein.

Aus dieser Auseinandersetzung entwickelte sich unter den Geistesgrößen jener Zeit – Goethe, Herder, Hamann, Jacobi, Schelling, Hölderlin u.a. – der sogenannte Pantheismus-Streit, durch den der geniale holländische Philosoph Spinoza wieder ins allgemeine Bewusstsein rückte, mochte seine Interpretation auch noch so kontrovers ausfallen. Mendelssohn konnte an dieser Diskussion nicht mehr teilhaben. In der Silvesternacht 1785 brachte er sein Manuskript „An Lessings Freunde“ in die Druckerei und erkältete sich dabei. Er starb am 4. Januar 1786, von seinen Freunden und Verehrern tief betrauert. Zahlreiche Zeugnisse dieser Verehrung erschienen in der literarischen Welt.

Moses Mendelssohns bleibende Leistung ist gewiss nicht ahistorisch daran zu messen, ob seine Ideen und sein Vorbildleben für eine harmonische Verbindung europäischer Kultur und Erhaltung des Judentums in Religion und Lebenssitten auch für nachfolgende Generationen praktikierbar oder nacheiferungswürdig waren. Angesichts des realen Wesens der Judenemanzipation in Deutschland vorwiegend von Oben, in kleinen Schritten gelenkt und oftmals um den Preis des Konfessionswechsels, ist dies nach wie vor ein Streitthema.³⁸

Entscheidend ist wohl, dass Mendelssohn, gemeinsam natürlich mit einigen Mitstreitern, seinen Glaubensbrüdern Tore zum geistigen Fortschritt aufgestoßen hat. Darüber hinaus hat gerade die deutsche Aufklärung Moses Mendelssohns Stimme der Vernunft und Humanität unendlich viel zu verdanken. Die Orientierung auf ein von tiefer Menschlichkeit bewegtes Streben nach vernünftigen Prinzipien des Denkens, des

privaten Lebens und der Gesellschaftskultivierung war ein allgemein-menschliches Anliegen des jüdischen Aufklärers im Kreise seiner Freunde. Würde man heute, nach dem schrecklichen Holocaust und vielen anderen furchtbaren Erfahrungen der Völker, meinen, alle Aufklärung und jeder Appell an Vernunft habe versagt, so ignoriert man, dass immer und zu allen Zeiten Stimmen der Vernunft und Humanität unverzichtbares Gegengewicht zu Dummheit, Aberglaube, Machtmissbrauch und Verbrechen sind.

Anmerkungen

1. „Jerusalem oder über die religiöse Macht und Judentum“, in: Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Stuttgart/Bad Cannstatt 1772 ff. (im folgenden JA, Bd.), Bd. 8, S. 204
2. Siehe Heinz Knobloch: Herr Moses in Berlin, Berlin 1972, S. 60-64. Zur Spezifik der Judenfrage in Deutschland siehe auch: Reinhard Rürup; Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur Judenfrage der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1987; ausführlich zu Mendelssohns Leben und theoretischen Leistung: Martina Thom: Einleitung zu Moses Mendelssohn, Schriften über Religion und Aufklärung, Berlin 1989
3. J. Friedrich Battenberg: Die Juden in Deutschland vom 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts; Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 60, München 2001
4. Siehe Heinrich und Marie Simon: Geschichte der jüdischen Philosophie, Berlin 1984, S. 153; über Maimonides siehe S. 133-165; über Mendelssohn siehe S. 204-212
5. Siehe Eckart Kleßmann: Die Mendelssohn-Bilder aus einer deutschen Familie, München 1990
6. G. E. Lessing an J. D. Michaelis (16. Oktober 1754), in: Lessings Briefe in einem Band, Berlin und Weimar 1983, S. 28
7. Siehe Brief von Friedrich Nicolai an Johann Peter Uz (26. März 1759), in: Eva J. Engel: Friedrich Nicolai an Johann Peter Uz: Ein frühes Zeugnis zu Moses Mendelssohns ‚Lehrjahren‘, in: Mendelssohn-Studien 6 (1986), S. 25 ff
8. Siehe „Dichtung und Wahrheit“, in: Goethes Werke in zehn Bänden, Weimar 1958, Bd. 2, S. 176
9. Siehe Moses Mendelssohn: Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater in Zürich – Johann Caspar Lavater: Antwort an den Herrn Moses Mendelssohn in Berlin. Nebst einer Nacherinnerung von Moses Mendelssohn, in: JA, Bd. 7, S. 5-22; 23-55
10. Zu einer allgemeinen Charakteristik der europäischen und insbesondere der preußischen Aufklärung siehe u.a. Werner Bahner: Aufklärung als europäisches Phänomen, Leipzig 1985; Norbert Hinske: Einleitung und Nachworte zu: Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift; Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 3. Auflage 1981; Peter Weber: Die

Berlinische Monatsschrift als Organ der Aufklärung, Anhang zu: Berlinische Monatsschrift (1783-1796), Auswahl, Leipzig 1986

11. Ismar Elbogen: Gedenkbuch für Moses Mendelssohn, o.O. 1929, S. 8
12. Siehe Immanuel Kant: Gesammelte Schriften, Berlin 1910 ff, Bd. 19, S. 483 (Reflexion Nr. 7667)
13. Siehe J. Friedrich Battenberg, a.a.O., u.a. I.3.7.: Jüdischer Alltag: Familie, Gemeinde, Minhagim, S. 50-55; II.3.5.: Armut, Betteljudentum und Kriminalisierung, S. 112-116
14. Alexander Altmann: Moses Mendelssohn über Naturrecht und Naturzustand, in: Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns, Stuttgart/Bad Cannstatt 1982, S. 167
15. Siehe Nicolais Rolle im Atheismusstreit gegen Johann Gottlieb Fichtes Religionsauffassung in: Appellation an das Publikum. Dokumente zum Atheismusstreit Jena 1789/99, hrg. Von Werner Röhr, Leipzig 1987
16. Siehe Martina Thom: Einleitung zu Immanuel Kant: Schriften zur Religion, Berlin 1987, S. 9-90
17. Siehe Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Moralphilosophie in Deutschland, Leipzig o.J., S. 143 f
18. Immanuel Kant: Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. 10, S. 347
19. Siehe ders., a.a.O., Bd. 8, S. 144
20. JA, Bd. 6, S. 20
21. JA, Bd. 12.1, S. 43
22. Jean Jaques Rousseau: Frühe Schriften, Leipzig 1965, S. 159
23. Voltaire an Rousseau (30. August 1755) deutet das „Zurück zur Natur“ als Zurück in den Wildheitszustand : „Man bekommt Lust, auf allen vieren zu laufen, wenn man ihr Buch liest.“ In: Voltaire: Korrespondenz aus den Jahren 1749 bis 1760, Leipzig 1978, S. 65
24. Zu Kants Rousseau-Verständnis siehe Martina Thom: das Problem der Geschichte und die Rousseau-Rezeption bei Immanuel Kant, in: Jahrbuch für Geschichte, Bd. 19, Berlin 1979, S. 179-216
25. Immanuel Kant: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in a.a.O., Bd. 8, S. 309
26. Siehe Heinrich und Maria Simon, a.a.O., S. 34 f; 69-73
27. Siehe Baruch Spinoza: Ethik, Leipzig 1972, V., 41. Lehrsatz, S. 394 f: Auch wenn wir nicht wüssten, dass unser Geist ewig ist, würden wir doch Religion zur Seelenstärke für das Wichtigste halten. Es sei widersinnig, im Wissen darum, dass der Geist nicht ewig und unsterblich ist, lieber aberwitzig und ohne Vernunft zu leben.
28. Mit dem von Leibniz erörterten „Theodizee“-Problem befasste sich Mendelssohn wiederholt – ausführlich z.B. in den „Morgenstunden“: Gott könne, da er absolut frei entscheidet, nur die Welt als *im Ganzen beste* geschaffen haben, siehe JA, Bd. 3.2, S. 100 ff

29. JA, Bd. 8, S. 138; auch zitiert bei Alexander Altmann: Lessing und Jacobi: Das Gespräch über Spinoza, in: *Trostvolle Aufklärung*, a.a.O., S. 67; zum Pantheismus-Streit siehe auch: Heinrich Scholz: *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, Berlin 1916
30. „Morgenstunden“, in: JA, Bd. 3.2, S. 77
31. Ebenda S. 78
32. Siehe ebenda S. 146 f
33. Ebenda S. 78
34. Ebenda
35. Ebenda S. 68
36. Ebenda S. 121
37. Siehe Christian Wolff: *Theologia naturalis*, Frankfurt 1736/37 – Deutsche Übersetzung von L. Schmidt, 1744, §§ 671-716
38. Siehe J. Friedrich Battenberg, a.a.O., u.a. I.3.8.: *Aufklärung und Haskala: Erschütterung traditioneller Gruppenidentitäten*, S. 127-131