

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Die jüdische Aufklärung

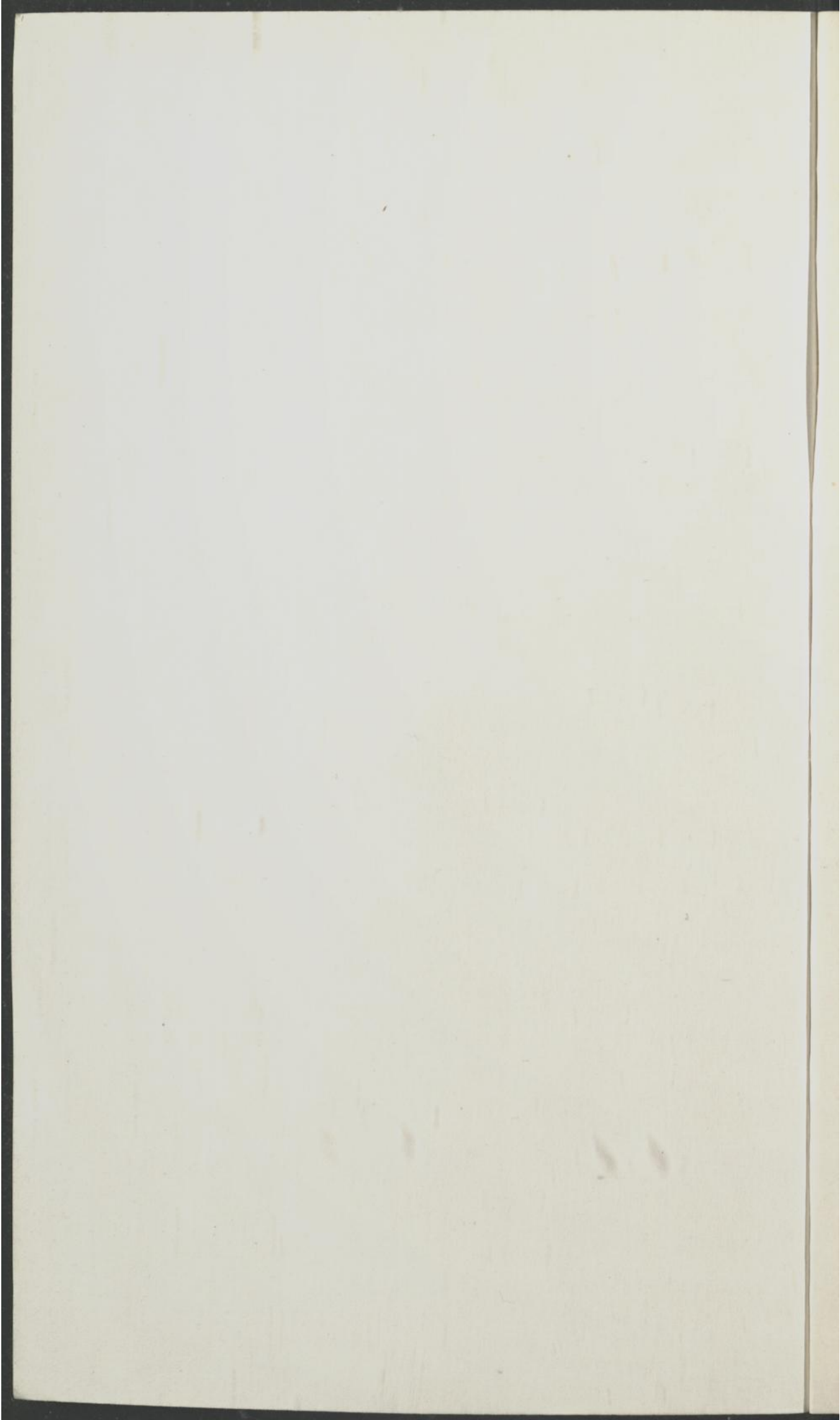
Schulte, Christoph

München, c 2002

[urn:nbn:de:kobv:517-vlib-12337](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-vlib-12337)

christoph schulte
die jüdische aufklärung
c.h.beck





Christoph Schulte

Die jüdische Aufklärung

Die jüdische Aufklärung

Philosophie, Religion, Geschichte

Verlag C. H. Beck

1875
The United States
Department of the Interior

Christoph Schulte

Die jüdische Aufklärung

Philosophie, Religion, Geschichte

Verlag C. H. Beck

Mit acht Abbildungen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Schulte, Christoph:

Die jüdische Aufklärung : Philosophie, Religion, Geschichte /

Christoph Schulte. – München : Beck, 2002

ISBN 3-406-48880-3

© Verlag C.H. Beck oHG, München 2002

Umschlagentwurf: Thomas Mayfried

Umschlagbild: Lavater und Lessing bei Moses Mendelssohn.

Gemälde von Moritz Daniel Oppenheim, 1856.

Foto: AKG, Berlin

Satz: Fotosatz Otto Gutfreund GmbH, Darmstadt

Druck und Bindung: Friedrich Pustet KG, Regensburg

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)

Printed in Germany

ISBN 3 406 48880 3

www.beck.de

Inhalt

Vorwort	7
I. Europäische Aufklärung und Haskala.....	17
II. Moses und die Tora	48
1. Prophet: Maimonides	50
2. Gesetzgeber und Politiker: Spinoza.....	52
3. Medium der geoffenbarten Gesetzgebung: Mendelssohn.....	56
4. «Aedler Held»: Naftali Hartwig Wessely	63
5. Geschäftsträger: Saul Ascher.....	68
6. Lehrer der natürlichen Religion: Lazarus Bendavid	72
7. Nachspiel: Moses im aufgeklärten Kinderbuch.....	76
III. Das Verhältnis der Maskilim zum Talmud: Historisierung statt Haß	81
1. Die Lehre vom Menschen und die Lehre von Gott: Naftali Hartwig Wessely	85
2. Vom Nutzen der Geschichte: Isaak Euchel ...	88
3. Jüdischer Hausvater und jüdischer Voltaire: David Friedländer und Moses Hirschel.....	92
4. Das hauptsächlichste Augenmerk unserer Nation: Salomon Maimon	99
5. Talmudistische Fesseln: Saul Ascher	105
6. Eine Genealogie der jüdischen Moral: Lazarus Bendavid	107
7. Wissenschaft des Judentums: Leopold Zunz ..	114
IV. Haskala und Kabbala	119
1. Jacob Emden oder Aufklärung und immanente Kritik	126
2. Moses Mendelssohn oder die stille Neutralisierung der Kabbala.....	130
3. Isaak Satanow oder Aufklärung und Preßfreiheit	131

4. Salomon Maimon oder Aufklärung und Ironie	133
5. Ephraim Joseph Hirschfeld oder die Funktionalisierung der Kabbala als Esoterik	135
V. Die Entdeckung des Chassidismus	138
1. Eine doppeldeutige Widmung	139
2. Maimon als Augenzeuge	145
3. Chassidismus und Haskala	153
VI. Kant und die jüdische Aufklärung	157
1. Vernunft als Richter: Isaak Euchel	161
2. Privat-Vorlesungen: Markus Herz	163
3. Religion der bloßen Vernunft: Saul Ascher . .	165
4. Nur Transzendentalphilosophie: Salomon Maimon	166
5. Kommentare zu den Kritiken: Lazarus Bendavid	167
6. Kant überall	169
VII. Die politische Philosophie der Haskala	172
VIII. Die Erfindung der Orthodoxie	184
1. Wer war Saul Ascher?	185
2. Erfindung der jüdischen Orthodoxie?	187
3. Aschers politische Theologie	190
4. Freund-Feind	195
IX. Jüdischer Sokrates und jüdischer Diogenes	199
1. Der Mendelssohn-Mythos und der Sokrates Platons	199
2. Sokrates von Berlin	202
3. Diogenes aus Sinope	206
4. Diogenes von Berlin	209
5. Mendelssohn, Maimon und die Haskala	217
Anhang	
Anmerkungen	223
Literaturverzeichnis	247
Zeittafel	267
Glossar	271
Personenregister	275

Vorwort

Ein Historiengemälde. Bürgerliches Interieur, keine Hoffräulein. Johann Caspar Lavater, der Zürcher Prediger, und Gotthold Ephraim Lessing zu Besuch beim Juden Moses Mendelssohn in dessen Berliner Haus. Der Gastgeber Mendelssohn, im roten Rock links am Tisch sitzend, den Philosophen-Kopf auf die Hand gestützt, hört aufmerksam und nachdenklich Lavater zu, der aufdringlich über den Tisch gespreizt mit der Linken ein Buch geöffnet hält. Vermutlich die Bibel. So groß ist Lavaters Eifer bei der Erörterung des Buchs, daß er mit dem Ellenbogen das Tischtuch und das Schachbrett verschoben hat, an dem sonst die Freunde Mendelssohn und Lessing der Überlieferung nach so manche Partie spielten. Mendelssohn und Lavater sitzen sich gegenüber, Mendelssohn links hat im Vordergrund die gelehrten Folianten auf seiner Seite, Lavater den Wanderstock des Gastes. In der Mitte des Gemäldes, hinter dem Tisch und vor der Bücherwand des jüdischen Gelehrten steht Lessing, in Miene und Körperhaltung sichtlich distanziert von Lavater, aber dem Freund Mendelssohn zugewandt. Aus einem angrenzenden Zimmer bringt die ahnungslose Fromet Mendelssohn auf einem Tablett Kaffee, Zeichen bürgerlicher Gastfreundschaft und Geselligkeit. Anerkennung und gesellschaftlicher Erfolg des jüdischen Aufklärers Mendelssohn werden allein schon dadurch deutlich, daß er in seinem Haus Christen zu Gast hat, zumal zwei der bekanntesten christlichen Zeitgenossen. Wenn Christen der Einladung in ein jüdisches Haus Folge leisten, ist, auch auf der symbolischen Ebene, der Auszug der Juden aus dem Ghetto vollzogen.

Diese Szene hat mit Sicherheit nie stattgefunden. Als Lavater im Jahr 1763 bei Mendelssohn in Berlin zu Be-

such war und mit ihm lange Gespräche führte, hatte Lessing die Stadt schon seit Jahren verlassen. Aber das hat der jüdische Maler Moritz Daniel Oppenheim, berühmt für seine biedermeierlichen Genrebilder frommer jüdischer Häuslichkeit und Bürgerlichkeit, vermutlich sogar gewußt, als er Jahrzehnte später im Jahr 1856 dieses Ölbild malte. Es ging ihm nicht um historische Genauigkeit, es ging ihm darum, eine Konstellation darzustellen. Und das ist ihm so plausibel gelungen, daß sein Gemälde als Stich vervielfältigt wurde und auf diese Weise weite Verbreitung fand. Gemälde und Stich sind Teil des Mendelssohn-Mythos, der sich schon kurz nach Mendelssohns Tod bildete und in dem Mendelssohn für das deutsch-jüdische Bürgertum zum Archetyp des deutschen Juden und deutsch-jüdischer Bürgerlichkeit verklärt wurde: der erste Jude in Deutschland, der als Weltweiser und Kritiker, Kaufmann und Familienoberhaupt die volle Anerkennung solch berühmter Aufklärer wie Lessing genoß und dabei der jüdischen Religion und Tradition stets treu blieb.

Oppenheim konnte sich sicher sein, daß zumindest die jüdischen Betrachter ausreichendes historisches Wissen über Mendelssohn hatten, um die im Gemälde konstruierte Konstellation zu erkennen: Mendelssohn, der Inbegriff des aufgeklärten Juden, der bekannte Philosoph, «Vater» der jüdischen Aufklärung und das Vorbild jedes aufgeklärten und emanzipierten jüdischen Bürgers, wird hier bildlich mit der vermeintlich größten Herausforderung seines Lebens konfrontiert: Lavaters schriftlicher Aufforderung an Mendelssohn im Jahr 1769, also Jahre nach seinem Besuch in Berlin und auf dem Höhepunkt von Mendelssohns Ansehen als Aufklärer, in einem publizistischen Religionsdisput die Wahrheiten des Christentums zu widerlegen oder sich taufen zu lassen. Diesen Disput über die wahre Religion, den Lavater mit einem Verweis auf seine Gespräche mit Mendelssohn eröffnet hatte, versetzt Oppenheim zurück in eine häusliche Szene.



Holzstich eines anonymen Künstlers nach Moritz Daniel Oppenheims Gemälde «Mendelssohn, Lessing und Lavater über Religion disputierend». Der Stich wurde 1860 in der Zeitschrift «Die Gartenlaube» (Leipzig, 8. Jahrgang, Nr. 25, S. 389) publiziert. – Foto: AKG, Berlin

Der Betrachter des Gemäldes von Oppenheim wußte auch, wie diese Affäre ausging: Lavaters Aufforderung hatte Mendelssohn in ein Dilemma gebracht. Geling die Widerlegung der christlichen Wahrheiten zu überzeugend, hätte er sich gegen seinen Willen den Ruf eines Freidenkers, gar Atheisten eingehandelt, der die herrschende christliche Staatsreligion gefährdet. Damit hätte er die Duldung in Berlin – das Bürgerrecht besaß Mendelssohn zeitlebens nicht – riskiert. Geling sie nicht überzeugend, war sein Ruf als Aufklärer und seine Existenz als Jude dahin. Am Ende verweigerte Mendelssohn die Auseinandersetzung mit dem Hinweis, daß er als rechtloser Angehöriger eines unterdrückten Volkes sich ohnehin nicht frei äußern könne. Er bleibe mit guten Gründen der Religion seiner Väter treu, aber diese Gründe öffentlich zu erörtern, erzeuge Zwist und schade darum dem friedlichen und geistlichen Zusammenleben der Bürger verschiedenen Glaubens und damit letztlich dem Gemeinwohl im Staat. Lavater nahm sein Ansinnen schließlich zurück, denn ob seiner missionarischen Attacke gegen den untadeligen «deutschen Sokrates» Mendelssohn und gegen die religiöse Toleranz hatte er sich eine Menge Kritik, Spott, ja Hämenseitens bekannter Aufklärer wie Lessing, Nicolai und Lichtenberg zugezogen. Er galt seitdem als der Inbegriff der Intoleranz im religiös toleranten Zeitalter der Aufklärung, ein sektiererischer Aufklärungsfeind, der Mendelssohns Gastfreundschaft schlecht vergolten hatte.

In der Mitte zwischen beiden steht Lessing. Auch er ist wie Lavater Christ, aber er ist ein wirklicher Aufklärer, der Freund Mendelssohns und der Juden. Er hat zeitlebens die religiöse, intellektuelle, emotionale und ästhetische Gleichwertigkeit der Juden behauptet, er hat Mendelssohn als Philosophen, Aufklärer und Freund geachtet und anerkannt. Es war Lessing, der Mendelssohn in der Gestalt *Nathans des Weisen* schon zu dessen Lebzeiten ein literarisches Denkmal gesetzt und für religiöse Toleranz gestritten hat: ein deutscher Aufklärer, der Mendelssohn

und die Aufklärung der Juden stets mit Interesse und Achtung betrachtet und gefördert hat.

Oppenheims Bild trifft trotz bürgerlicher Übermalung und historischer Kostümierung eine zentrale intellektuelle Konstellation in Mendelssohns Existenz. Sicherlich waren seine Zimmer im Haus in der Spandauer Straße nicht so groß und so wohlhabend eingerichtet wie im biedermeierlichen Genrebild. Aber die Konstellation ist deutlich: Seine Konfrontation mit den Antipoden der zeitgenössischen nichtjüdischen Welt der deutschen Aufklärung, der eine den Juden gegenüber tolerant, der andere intolerant. Mit Lessing und Lavater sind die Extrempositionen der christlichen Welt gegenüber Mendelssohn und dem Projekt einer Aufklärung der Juden im Bild fixiert. Lessing steht für die volle Anerkennung und Gleichberechtigung, Lavater für bleibende christliche Intoleranz und Missionseifer, was immer ein Jude als Aufklärer, Mensch und Bürger leistet. Die Ambivalenz der christlichen Reaktion auf die jüdische Aufklärung ist treffend ins Bild gesetzt, aber auch der doppelte Druck, der exemplarisch für die ganze jüdische Aufklärung auf Mendelssohn lastet: Anerkennung als Aufklärer zu gewinnen und zugleich selbstbewußt Jude zu bleiben.

Selbst Fromets Darstellung durch Oppenheim birgt einen historischen Kern, denn sie verkörpert die Verbürgerlichung der jüdischen Frau, die einerseits, gefördert durch ihren aufgeklärten Verlobten und Ehemann, bürgerliche Bildung erwirbt und an ihre Kinder weitervermittelt, andererseits gänzlich in die Sphäre der Häuslichkeit verbannt ist und aus dem Erwerbsleben ausscheidet, an dem jüdische Frauen vor dem Aufklärungszeitalter immer teilgenommen hatten und teilnehmen mußten. Und obwohl sie bürgerlich gebildet ist, Fremdsprachen gelernt hat und ausländische Romane zu lesen vermag, bleibt sie von Studium und gelehrtem Disput über Wissenschaft und Religion ausgeschlossen.

Aber Oppenheims Ölgemälde erzählt vieles auch nicht. Es verschweigt aus der biedermeierlichen Perspektive der

gelungenen deutsch-jüdischen Akkulturation und des Erfolgs der jüdischen Aufklärung, daß in Mendelssohns Haus viel mehr Juden als Christen zu Gast waren, daß dort Jiddisch gesprochen und Hebräisch gelesen und geschrieben wurde, und daß auch innerjüdisch die von Mendelssohn verkörperte Aufklärung der Juden umstritten war. Oppenheim suggeriert, daß Mendelssohn die jüdische Aufklärung sozusagen im Alleingang angeschoben und zu einem guten Ende gebracht habe. Das war, wie die Forschungen der letzten 40 Jahre zeigen, mitnichten so. Mendelssohn, das ist die Wirkung des Mendelssohn-Mythos, ist lediglich der am besten erforschte jüdische Aufklärer in Deutschland. Erst in den letzten Jahrzehnten hat sich die breitere Erforschung der jüdischen Aufklärung aus der Mendelssohn-Forschung gelöst und die anderen wichtigen jüdischen Aufklärer ins Licht gerückt, die gemeinsam mit Mendelssohn ab 1770 in Preußen erstmals eine jüdische Aufklärungsbewegung gebildet haben. In dieser jüdischen Aufklärungsbewegung hat Mendelssohn immer eine führende Rolle gespielt, aber er gab keineswegs allein den Ton an. Nach seinem Tod 1786 hat sich diese Aufklärungsbewegung dann auch von seinen Positionen in Philosophie und Religion entfernt.

Oppenheim malte Mendelssohn mit Freund Lessing und Kontrahent Lavater als anerkanntes Mitglied der deutschen Spätaufklärung, ganz so, wie sich das deutsch-jüdische Bürgertum in seinen Wunschvorstellungen seine Ikone Mendelssohn vorstellte. Mendelssohns innerjüdisches Wirken als Symbolfigur jüdischer Aufklärung und Protagonist der jüdischen Aufklärungsbewegung, hebräisch: der Haskala, bleibt dabei ausgespart. Ähnlich ist das Mendelssohn-Bild der deutschsprachigen Aufklärungsforschung, in der die Haskala als jüdische Aufklärungsbewegung bis heute ein Stiefkind ist.

Das soll sich durch dieses Buch ändern. Es versucht, die Haskala als eine eigene Aufklärungsbewegung darzustellen, die neben und in Auseinandersetzung mit der deut-

schen Spätaufklärung speziell die Aufklärung, Bildung und bürgerliche Gleichstellung der Juden zum Ziel hatte. Erstmals in der jüdischen Geschichte sind es nicht Rabbiner, sondern es ist eine säkular gebildete jüdische Avantgarde, die weltanschaulich und publizistisch eine Verbindung zwischen jüdischer Religion und «Nation» und nichtjüdischer moderner Wissenschaft und Bildung herstellen will. Die Darstellung einer streitbaren, durchaus nicht homogenen Bewegung von säkularen jüdischen Intellektuellen unterschiedlicher Herkunft verlangt, um bei der Malerei zu bleiben, eigentlich ein Gruppenbild, in dem Mendelssohn eine zentrale Stellung hat, aber von einer Anzahl anderer jüdischer Persönlichkeiten umgeben ist, die alle ihre eigenen philosophischen, religiösen, pädagogischen, politischen oder ästhetischen Ansichten hatten.

Dennoch ist dieses Buch nicht personen-, sondern problemorientiert geschrieben: Was waren Absichten, Motive und Ziele der Haskala? Wer waren ihre Gegner? Was war ihre Philosophie und Ideologie jüdischer Aufklärung? Welches Verhältnis hatten ihre Repräsentanten und Vordenker zur jüdischen Religion und Tradition? Was waren ihre Bildungsideale, was ihre politischen Forderungen? Diese Fragen wurden von den jüdischen Aufklärern nicht gleich beantwortet, deshalb ist diese Studie in Kapitel unterteilt, die querschnittartig und nach Themen geordnet die Veränderungen, Entwicklungen und Neuerungen vorstellen: Zunächst die Haskala als Aufklärungsbewegung im Kontext der europäischen Aufklärung, ihre Anfänge und Protagonisten, deren Verständnis von Tora und Talmud, von Kabbala, Chassidismus und jüdischer «Orthodoxie», der Einfluß Kants und die ersten jüdischen Kantianer, die politische Philosophie der Haskala ebenso wie das Alltags- und Sozialverhalten der jüdischen Aufklärer.

Das Gruppenbild wird dadurch bunt und uneinheitlich, aber das ist bei Bewegungen nicht anders zu erwarten, allemal bei Aufklärungsbewegungen einer unterdrückten Minderheit auf dem Weg in die Moderne und in die bür-

gerliche Gesellschaft. Auch haben Gruppenbilder wie dieses häufig die Eigenschaft, kopflastig zu sein. Aber die *intellectual history* einer Aufklärungsbewegung läßt sich schwerlich anders darstellen. Und wir würden das Selbstverständnis der dargestellten jüdischen Aufklärer mit Sicherheit verfehlen, wenn wir etwas anderes für wichtiger erklärten als ihre Schriften und Argumente in der *république des lettres*. Das heißt jedoch nicht, daß hier die Werke auch nur eines einzigen der jüdischen Aufklärer in Gänze behandelt würden. Ihre Vielfalt und Vielseitigkeit hätten jeden Rahmen gesprengt. Deshalb wurden nur solche Schriften herangezogen, die auf die Aufklärung der Juden und auf für die Programmatik der Haskala relevante Themen Bezug nehmen.

Die Haskala hat sich von Preußen aus in ganz Europa verbreitet, räumlich erstreckten sich ihre Zentren von London im Westen bis Wilna und Odessa im Osten, von Kopenhagen im Norden bis ins französischsprachige Nordafrika im Süden. Vor allem in Rußland existierte die Haskala mit eigener Ideologie und eigenen Zeitschriften, mit Diskussionsclubs und Lesezirkeln bis etwa 1890, als die europäische Aufklärung und die jüdische Aufklärung von Berlin längst der Vergangenheit angehörten. Da Bücher ebenso wie Ölgemälde einen Rahmen brauchen und nie alles zeigen können, schien es sinnvoll und notwendig, diese Darstellung auf den deutschsprachigen Raum zu beschränken und auf die Haskala in Preußen zu fokussieren, wo die jüdische Aufklärungsbewegung ihren Ursprung nahm, wo ihre Protagonisten sich kannten und wo sie in fruchtbarer Auseinandersetzung vor allem mit der deutschen Aufklärung ihre religiöse und philosophische Prägung erhielt. Das Bild der jüdischen Aufklärung in Prag, in Wien, in Litauen oder Galizien ist ein anderes, hier stehen detaillierte Darstellungen noch weitgehend aus.

Dieses Buch entstand aus Forschungen, Aufsätzen und Vorträgen der vergangenen vier Jahre, besonders einer Vorlesung zur jüdischen Aufklärung und ihren Autoren,

die ich im Wintersemester 1999/2000 an der Universität Potsdam gehalten habe. Kenntnisse mittelalterlicher und frühneuzeitlicher jüdischer Philosophie ebenso wie des historischen Kontexts und der deutschen Aufklärungsphilosophie gehen bis auf meine Studienzeit und Dissertation zurück. Meine Studien zur Haskala wurden durch ein Heisenberg-Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft unterstützt, akademisch gefördert und herausgefordert haben diese Forschungen Michael Theunissen, Karlfried Gründer, Friedrich Niewöhner, Julius H. Schoeps, Helmut Holzhey und Carsten Zelle. Wichtige Anregungen und Korrekturen verdanke ich nicht nur den Büchern, sondern auch den dichten Diskussionen mit Shmuel Feiner und Moshe Pelli, die sicher mit manchem nicht einverstanden sind, was ich hier schreibe. Neu und erfreulich war für mich die Erfahrung, von meinen DoktorandInnen zu lernen, die sich in ihren Dissertationen mit einzelnen Autoren der Haskala beschäftigen. Ich danke Michal Kümper, Silke Muter Goldberg und vor allem Andreas Kennecke für ihre Fragen, ihre Hilfe und ihre Anregungen. Hinweise und Anstöße zu bestimmten Fragestellungen erhielt ich in der Zusammenarbeit, in gemeinsamen Lehrveranstaltungen und im Austausch mit Ursula Goldenbaum, Gerda Heinrich, Keith Pickus, Gunnar Och, Jutta Strauss, Johannes Schwarz, Reinhard Brandt, Sebastian Panwitz, Andrea Schatz, Steffen Dietzsch, Susan Neiman, Willi Jasper, Hanno Schmitt, Jean-Christophe Attias, Daniel Krochmalnik, Richard Lesser, Gideon Freudenthal, Gérard Bensussan, Dominique Bourel und Leah Hochman. Daß aus all dem ein Buch wurde, verdanken die Leser dem beständigen Interesse und präzisen Lektorat von Ulrich Nolte.

Dieses Buch wurde zu großen Teilen in Berlin-Kreuzberg geschrieben, wo die Konflikte des Zusammenlebens und der Integration der türkischen Minderheit in der deutschen Gesellschaft aktuell aufscheinen. In einer unsäglichen öffentlichen Debatte um die deutsche «Leitkul-

tur» wurde ich daran erinnert, daß die Assimilationsleistungen, welche deutsche Politiker, Teile der Gesellschaft und eine repressive Gesetzgebung Immigranten einer ethnischen, nationalen und religiösen Minderheit ohne Bürgerrechte abfordern oder abfordern möchten, sich nach Ausmaß und Schärfe nur graduell von dem unterscheiden, was der jüdischen Minderheit vor über 200 Jahren abverlangt wurde. Die Ähnlichkeiten reichen vom erzwungenen Spracherwerb über das Zuzugsrecht von Familienangehörigen und Kindern bis zur Verwechslung des Bewahrens religiöser Traditionen mit «Fundamentalismus». Nur der alltägliche Rassismus ist gratis. Vergleichbare Diskussionen über Immigranten sind exemplarisch und erstmals über die jüdische Minderheit aus Migranten im Preußen des Aufklärungszeitalters geführt worden. Die Gegner der Gleichberechtigung und sozialen Integration der Migranten gebrauchten in ihrem kulturellen, nationalen und religiösen Überlegenheitsgefühl verblüffend ähnliche «Argumente». Aber auch die Ausländer und Neubürger, die sich gesellschaftlich und intellektuell akkulturieren wollten und konnten, haben es oft in ihrer eigenen Minderheit nicht leicht. Sie gelten als Verräter, Assimilanten, Überläufer, Ungläubige, Opportunisten, Angepaßte und gehören, wie einstmals die jüdischen Aufklärer als Minderheit innerhalb der jüdischen Minderheit, nirgendwo dazu. Sollten dem Leser dieses Buchs solche Ähnlichkeiten auffallen, so ist das weder zufällig noch unbeabsichtigt.

Eva Lezzi ist dieses Buch gewidmet.

I. Europäische Aufklärung und Haskala

Der hebräische Begriff *Haskala* für die jüdische Aufklärung bezeichnet, in Parallele zum deutschen Begriff der *Aufklärung*,¹ zugleich eine Aufklärungsbewegung, deren Anhänger, deren Tätigkeit und deren Diskurse und deren Zeitalter. Der Reichtum des Begriffs *Haskala* macht den Vergleich der jüdischen Aufklärungsbewegung mit anderen europäischen Aufklärungsbewegungen und die Bestimmung des Verhältnisses der Haskala zur europäischen Aufklärung zu einem schwierigen Unterfangen.² Es gibt eine große Anzahl von Differenzen. Das beginnt beim Begriff selbst, denn *Haskala* ist im Gegensatz zu *Aufklärung* im 18. Jahrhundert kein neues Wort.

Haskala war schon im antiken Midrasch³ und bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters ein geläufiger Begriff für Vernünftigkeit und Einsicht. Er stammt vom hebräischen Substantiv *Sechel*, das Vernunft oder Verstand bedeutet. In der antiken Bedeutung war *Haskala* den in der rabbinischen Traditionsliteratur meist gut bewanderten jüdischen Aufklärern des 18. Jahrhunderts geläufig. Mendelssohn, Wessely und Satanow verwenden in hebräischen Texten *Haskala* als Synonym für Philosophie, als terminus technicus für *Aufklärung* haben ihn die jüdischen Aufklärer des 18. Jahrhunderts jedoch noch nicht gebraucht, obwohl sie den Begriff *Aufklärung* kennen und in ihren deutschen Texten für sich in Anspruch nehmen. Erst 1831 hat Juda Loeb Jeiteles in der Wiener hebräischen Zeitschrift *Bikkurej HaIttim* ausdrücklich den Begriff *Haskala* mit «Aufklärung» paraphrasiert.⁴ Hingegen läßt sich der eng verwandte Begriff *Maskilim* als programmatische Selbstbezeichnung der jüdischen Aufklärer und ihres Publikums schon 1783 nachweisen. Diese Selbstbe-

zeichnung findet sich nämlich in der in Königsberg gedruckten programmatischen hebräischen Schrift *Nachal HaBesor*.⁵ Sie verrät als Selbstbezeichnung die bereits gefestigte Existenz einer Gruppe von Maskilim, und sie zeugt von deren Selbstverständnis als jüdische Aufklärer, die sich mit dem Anliegen der Aufklärung an andere Juden wenden und sie von ihren Zielen zu überzeugen versuchen.

Während 1783 die Mitglieder der berühmten Berliner Mittwochsgesellschaft, in der alles vertreten war, was in der Berliner Aufklärung Rang und Namen hatte – neben Mendelssohn auch Nicolai, Biester, Gedike, Spalding, Teller oder Suarez – debattierten, was Aufklärung sei, und während Mendelssohn und Kant 1784 ihre berühmten Antworten auf diese Frage in der *Berlinischen Monatschrift* publizierten,⁶ diskutierten die Maskilim ebenfalls in Berlin und Königsberg ihr Selbstverständnis als eine Aufklärungsbewegung von Juden. Allerdings mit einem signifikanten Unterschied: Die jüdische Aufklärung hatte gerade erst begonnen, und sie schaute nach vorn, um sich zu verständigen, was zu tun sei. Dagegen blickte die deutsche Aufklärung zum Zeitpunkt dieser Selbstreflexion schon auf Erreichtes zurück und war damit in gewisser Weise an einem Ende angelangt.⁷ Damit wird ein erster wichtiger Charakterzug der Haskala im Gegensatz zur deutschen und europäischen Aufklärung deutlich:

1) *Die Haskala war eine nachgeholte, späte Aufklärung.* Die jüdische Aufklärung mußte aufholen, was besonders die englische, französische und deutsche Aufklärung ihr intellektuell, politisch, kulturell, sozial und nicht zuletzt religiös voraus hatten. Dieser Vorsprung von Jahrzehnten setzte die Haskala zeitlich und sozial unter Druck. Dieser Druck wurde noch verschärft durch die Auflösung der Ghetto-Situation von Juden mittels obrigkeitlicher Maßnahmen der spätabolutistischen Regimes in Preußen und Österreich, die die Juden als demographischen und

als Wirtschaftsfaktor dem Staatswohl und -interesse nutzbar machen wollten und deshalb ihre Anpassung an die christliche Mehrheitsgesellschaft forderten und förderten. In einem noch weit radikaleren Schritt wurden Juden durch die amerikanische und französische Revolution plötzlich als Staatsbürger voll emanzipiert. Aufklärung und politische Gleichberechtigung waren damit nicht mehr Traum und fernes Bedürfnis, sondern wurden zur realen Möglichkeit und sogar Notwendigkeit, sollten die Juden nicht von den Zeitläuften überrollt werden. Die Haskala konnte sich darum im Unterschied zu anderen Aufklärungsbewegungen nicht allmählich entwickeln, der große intellektuelle und soziale Nachholbedarf ebenso wie die äußerlichen Änderungen in Staat und Politik verlangten von den Maskilim eine schnelle Reaktion auf die beschleunigte Modernisierung in Kopf und Alltagswelt.

2) *Die Haskala war eine beschleunigte, kurze und darum radikale Aufklärung.* Sie mußte viel in wenig Zeit schaffen. Das bewirkte, daß ihre Entwicklung schnell verlief und die verlangten Änderungen in der jüdischen Welt nachgerade revolutionär wirken mußten. Im Vergleich zu den anderen europäischen Aufklärungen bildete die Haskala keine Aufklärungstradition aus, und sie konnte auch auf keine zurückgreifen. Lediglich die mittelalterlichen jüdischen Philosophen, allen voran Maimonides, in ihren Versuchen einer Vermittlung zwischen jüdischer Religion und rationaler wissenschaftlicher Erkenntnis hatten eine gewisse Vorbildfunktion und dienten innerjüdisch als Berufungsinstanz.⁸ Aber angesichts einer Vielzahl von politischen und wissenschaftlichen Neuerungen im 17. und 18. Jahrhundert mußte sich die Haskala ihre Vorbilder in der europäischen Aufklärung, d.h. in der nichtjüdischen Welt, suchen. Dabei sind die Anschlüsse heterogen und vielfältig. Darum werden innerhalb der Haskala fast gleichzeitig und sich überlappend sehr verschiedene welt-

anschauliche, philosophische und religiöse Positionen vertreten.

3) *Die Haskala war eine vielstimmige Aufklärung.* Vielstimmig war sie vor allem in bezug auf die Frage, ob überhaupt und inwieweit die jüdische Religion, d.h. die rabbinische Tradition des Judentums, verändert und den neuen Erkenntnissen, der modernen Bildung, der bürgerlichen Kultur und den staatsbürgerlichen Anforderungen angepaßt werden sollte. In ihrem Verhältnis zur rabbinischen Tradition fand die Haskala keinen religiösen Konsens, aber gerade in diesem Punkt ist das Judentum der Moderne der religiösen Vielstimmigkeit der Haskala gefolgt und treu geblieben: Seit der Aufklärungszeit existieren verschiedene religiöse Gruppierungen im Judentum nebeneinander, die Haskala steht am Beginn der religiösen Pluralisierung des modernen Judentums.

Das Einigende in ihrer religiösen und weltanschaulichen Vielstimmigkeit war dennoch der Umstand, daß sich die Protagonisten der Haskala in Preußen, wo die Haskala als Aufklärungsbewegung begann, alle kannten, daß sie die gleichen Diskriminierungen in Staat und Gesellschaft erfuhr und vor allem, daß sie alle *als Juden* Aufklärer sein wollten. Dieses Selbstverständnis, zugleich Aufklärer sein zu wollen, dabei jedoch Jude zu bleiben, bringt Universales und Partikulares, Aufklärung und die jüdische Existenz als Angehöriger einer diskriminierten religiösen und sozialen Minderheit in ein Spannungsverhältnis. «Menschenaufklärung kann mit Bürgeraufklärung in Streit kommen», schreibt Mendelssohn 1784 nicht zufällig.⁹

Was Aufklärung sei, summiert Kant ganz knapp im berühmten ersten Satz seiner Abhandlung *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* so: «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.» Europäische Aufklärung versteht sich als Aufklärung «des Menschen», in dieser Allgemeinheit. «Menschengeschlecht», «Menschheit», «*man*», «*mankind*», «*l'humana-*

nité» sind Subjekt und Objekt von Aufklärung. Der Mensch klärt sich selbst kollektiv auf. «The only science of Mankind is man», schreibt 1733 Alexander Pope.¹⁰ *Jesod bechinat ha'adam – ha'adam* übersetzt der Maskil Isaak Euchel diesen Satz ins Hebräische der Haskala.¹¹ «Der Mensch» klärt sich nach diesem Selbstverständnis selbst auf oder er wird von der Elite der Aufklärer aufgeklärt.

Was hingegen die Haskala vor allem will, summiert der jüdische Kantianer Lazarus Bendavid 1793 bündig in drei Worten: «Aufklärung des Juden».¹² Das Singulare tantum «Aufklärung des Juden» schließt bei Bendavid ausdrücklich alle Juden beider Geschlechter ein. Allerdings muß er im gleichen Atemzug eingestehen, daß längst nicht alle Juden aufklärungswillig sind. Jede Aufklärung hat Gegner, auch die jüdische. Aber nur die jüdische Aufklärung hatte Gegner im Judentum selbst und außerhalb desselben unter den Christen. Darum gilt die Forderung nach Aufklärung aller Juden sowohl gegenüber den Juden als auch gegenüber den Christen.

Lazarus Bendavid nennt nicht nur das Ziel der jüdischen Aufklärung, er erlaubt sich, mitten in ihrem Vollzug, auch schon einen historischen Rückblick auf sie: Die «Aufklärung des Juden» begann mit dem Wirken von Moses Mendelssohn in Berlin. Anstatt Talmud zu lernen, haben Mendelssohn und einige andere junge Juden aus seinem Bekannten- und Freundeskreis nachts und neben dem Beruf «ächte Weltweisheit» studiert,¹³ also statt des religiösen Lernens profanes Allgemeinwissen, Kenntnisse der verschiedenen Wissenschaften, der Musik, mehrerer Sprachen, der europäischen Literaturen und der Philosophie erworben. Nach dem Siebenjährigen Krieg (1756–1763) hat sich dann, so die Schilderung Bendavids, neben einigem Wohlstand auch die Aufklärung unter den Juden in Preußen rasch verbreitet.¹⁴

Aber Preußen war ihr Umfeld, nicht ihr Horizont. Intellektuell wurde die Haskala vom englischen Deismus¹⁵

und von englischen Romanen, von der Religionskritik der *Lumières*, von der wolffianischen Schulphilosophie und später von Rousseau und Kant beeinflußt. Literatur, Wissenschaften und Philosophie der europäischen Aufklärer wurden innerhalb kurzer Zeit sowohl in der deutschen Spätaufklärung als auch in der Haskala rezipiert und rezensiert. Und diese Kenntnisse sollten nicht nur unter den Juden West- und Mitteleuropas, sondern gerade auch unter denen Osteuropas Verbreitung finden.

Die Haskala als Aufklärungsbewegung begann nach ihrem eigenen Selbstverständnis unter Berliner Juden um Mendelssohn.¹⁶ Sie begann als Selbstaufklärung und bestand im zunächst autodidaktischen Studium nicht-religiöser Wissensstoffe. Nach dem Siebenjährigen Krieg setzte sie sich unter den wohlhabenderen Juden Berlins durch und wurde eine Bewegung, die sich nicht mehr, wie jüdische Gelehrte vergangener Jahrhunderte, damit zufriedengab, daß einzelne Juden sich selbst aufgeklärt hatten, während der Rest des jüdischen Volkes weiterhin in den Banden der Tradition und in Unwissenheit lebte. Aufgeklärte Juden wie Uriel da Costa, Baruch Spinoza und Moses Chajim Luzzatto hatte es im 17. und frühen 18. Jahrhundert in den Niederlanden und in Italien gegeben. Vereinzelt gab es in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts auch in Deutschland jüdische Gelehrte, die auf verschiedenen Gebieten Aufklärung forderten und praktizierten: den Hebräisch-Grammatiker Salomo Hanau, den Kaufmann Isaak Wetzlar, den Mathematiker Raphael Levi oder den Arzt Aron Gumpertz, der in Berlin der Sekretär von Maupertuis und des Marquis d'Argens war und den jungen Mendelssohn mit Lessing bekannt machte.¹⁷

Aber erst in Berlin und Königsberg, später auch in Breslau, Prag und Wien, formierten sich nach 1770 aufgeklärte Juden zu einer Aufklärungsbewegung.¹⁸ Aus der Aufklärung von einzelnen Juden wurde die jüdische Aufklärung, Haskala, eine Aufklärungsbewegung mit eigener Ideologie, eigenen jüdischen Zeitschriften, Aufklärungsge-

sellschaften und Schulgründungen, mit einer eigenen politischen Agenda und innerjüdischen Öffentlichkeit. Erst die Haskala als jüdische Aufklärungsbewegung machte, und das ist ihr Specificum, die breite Aufklärung möglichst aller Juden, des ganzen jüdischen Volkes oder der «jüdischen Nation», zum von Freunden und Gegnern anerkannten Programm.¹⁹

In den Wissenschaften und in der Philosophie gelehrte Juden hatte es im Mittelalter und in der frühen Neuzeit immer gegeben. Aber diese Gelehrsamkeit blieb, für Jahrhunderte exemplarisch formuliert dies Maimonides' *Führer der Unschlüssigen* (1190), immer einer Elite von halachisch observanten und in der rabbinischen Tradition stehenden Gelehrten vorbehalten.²⁰ Die breite Masse der Juden hingegen galt mangels Vernunft als gar nicht erkenntnisfähig und erkenntniswillig. Mit diesem der antiken Philosophie geschuldeten, elitären Vernunft-Modell des jüdischen Mittelalters brach die Haskala. Ihr Vernunftmodell ist das der europäischen Aufklärung: Die Vermögen der Vernunft eignen allen Menschen. Vernunft ist allgemein, sie ist nicht auf wenige beschränkt. Juden sind also, wie alle anderen Menschen auch, erkenntnisfähig, nicht nur eine schmale Elite von Gelehrten und Philosophen. Sind Juden nicht aufgeklärt, so liegt das nicht am prinzipiellen Vernunftmangel, sondern an schlechten äußeren Umständen durch jahrhundertelange judenfeindliche Diskriminierungen, an fehlender profaner Bildung und Erziehung und an der Verblendung durch eine verkrustete religiöse Tradition. Daraus folgt: Aufklärung muß Aufklärung für alle Juden sein. Und diese Aufklärung ist, anders als die mittelalterlichen Gelehrten, nicht mehr von halachischer Observanz oder gar vorangehenden rabbinischen Studien ihrer Protagonisten abhängig. Die Maskilim des 18. Jahrhunderts hatten meist noch gute Kenntnisse der rabbinischen Tradition, aber sie waren ihrem Selbstverständnis und ihrer Bildung nach säkulare Gelehrte. In der Haskala machen erstmals seit der Antike nicht mehr

Rabbiner, sondern säkulare jüdische Intellektuelle Geschichte.

Aber es ging der Haskala nicht nur um die Aufklärung der jüdischen Gelehrten, sondern analog zur zeitgenössischen Volksaufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts²¹ auch um eine bessere Schulbildung der jüdischen Kinder und Jugendlichen. Für diese gab es bis dahin nur die religiöse *Schul*, aber keine profane Schulbildung in allgemeinbildenden Schulen, denn die christlichen Schulen waren den jüdischen Kindern verschlossen. Die wohlhabenden jüdischen Familien engagierten aus diesem Grunde aufgeklärte jüdische Hauslehrer für die Jungen, in manchen Fällen auch für die Mädchen. Aber das konnte die Mehrzahl der Juden sich nicht leisten. Darum gründeten die Maskilim, angefangen mit der Jüdischen Freyschule 1778 in Berlin,²² jüdische Schulen von Wolfenbüttel bis Wolhynien, um die Schulbildung aller, auch der armen Familien, zu gewährleisten und zu verbessern. Programmatisch waren diese Schulen von Erziehungsidealen Rousseaus und dem Philanthropismus Basedows und Campes geprägt, wurden aber pragmatisch auf die Bedürfnisse der jüdischen Minderheit zugeschnitten. Fast sämtliche Maskilim fristeten zu irgendeinem Zeitpunkt ihres Lebens als Hauslehrer oder Lehrer an einer jüdischen Schule ihr Dasein. Lehrerberuf und Belehrungseifer charakterisieren die Haskala geradezu. Auch die Pentateuch-Übersetzung Mendelssohns ins Deutsche, gedruckt in hebräischen Lettern mit hebräischen Kommentaren verschiedener Autoren, neben der Freyschule das andere Gemeinschaftsprojekt der Maskilim in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts, hatte erzieherische Absichten. Denn es sollte unkundigen Jüdinnen und Juden das Deutsche als Aufklärungs- und Kultursprache nahebringen. Die Haskala umfaßte sonach sowohl Elemente der Gelehrten- wie der Volksaufklärung.

Bei alledem bleibt ein Unterschied zur europäischen Aufklärung zu nennen: Während die englische, französi-

sche und deutsche Aufklärung bei allen Unterschieden im Detail die Aufklärung «des Menschen» zum übergeordneten Ziel hatten, zielt die Haskala allererst auf die Aufklärung der jüdischen Minderheit. Die jüdische Minderheit sollte das erreichen, was zumindest die aufgeklärte Avantgarde der christlichen Mehrheit schon erreicht hatte. Aufgrund dieser Zielsetzung wird ein weiterer Unterschied deutlich:

4) *Die Haskala war eine Minoritäten-Aufklärung.* Das führte zu einer den Maskilim durchaus bewußten Spannung zwischen dem universalen Anspruch der majoritären europäischen Aufklärungen nach Aufklärung *des Menschen* und dem partikularen Anspruch nach Aufklärung *des Juden*. Dabei setzt die Haskala einerseits die zeitlich frühere europäische Aufklärung mit deren Forderung nach Aufklärung *des Menschen* schon voraus. Sie widerspricht dieser Forderung nicht, sondern unterstützt diese sogar und setzt sie als bekannt voraus. Erst unter der Voraussetzung und im Rahmen der universalen Forderung nach Aufklärung aller Menschen macht die Haskala als Avantgarde der jüdischen Minorität die Aufklärung der Juden zu ihrer partikularen Forderung. Namens der Aufklärung aller Menschen fordert sie die Aufklärung auch der überall in Europa diskriminierten Juden.

Die Juden sind in Europa sogar die erste Minorität, die die majoritären, christlichen oder christlich geprägten Aufklärer damit konfrontiert, daß sich hinter dem universalen Anspruch auf Aufklärung des Menschen sehr partikulare Gruppen, Nationen, Geschlechterrollen und Religionen verbergen. Der blinde Fleck der emphatischen Forderung nach Aufklärung des Menschen wird von der Haskala ins Bewußtsein gerückt: die Tatsache, daß die europäische Aufklärung vergessen oder sich verborgen hatte, daß ihr Modell des Menschen der europäische, weiße, gebildete, wohlhabende, christliche Mann und Bürger war. Es gibt mit den Juden eine Minderheit, die auf solche Auf-

klärung aller Menschen Anspruch erhebt, ohne diesem Modell des christlichen Bürgers zu entsprechen. Die Aufklärung des Menschen im Namen der Gleichheit aller muß, wenn sie konkret wird, die Aufklärung der Juden einschließen.

Der Charakter der Haskala als Aufklärung einer Minorität birgt eine besondere Spannung zwischen Universalem und Partikularem, die sich nicht zugunsten des einen oder des anderen auflösen läßt. Die Haskala wollte die Aufklärung aller Juden, aber in einem doppelten Sinne:

5) *Die Haskala war zugleich Aufklärung der Juden als Menschen und Aufklärung der Juden als Juden.* Was heißt das? Zunächst implizierte Aufklärung der Juden als Menschen die Gleichheit und Gleichbehandlung der Juden mit allen anderen Menschen. Die Juden mußten als ebenso aufklärungsfähig, aufklärungswillig und aufklärungswürdig gelten wie alle anderen Menschen. Die fundamentale Gleichheit der Juden mit allen anderen Menschen hinsichtlich ihrer Fähigkeiten, Vernunft und Würde war daher die anthropologische, juristische und moralische Voraussetzung der Aufklärung der Juden als Menschen. Diese Voraussetzung war unter christlichen wie jüdischen Aufklärern weitgehend unstrittig, sie wurde von fast allen geteilt.

Bei den Juden mußte allerdings dem Ausgang aus *selbst* verschuldeter Unmündigkeit erst einmal der Ausgang aus *fremd* verschuldeter Unmündigkeit vorausgehen. Es mußten die judenfeindlichen Diskriminierungen in Recht, Gesellschaft und Alltagswelt beseitigt, und es mußten, ganz simpel, Schulen gebaut und den Juden die Universitäten geöffnet werden. Das bestimmte die Agenda der Maskilim maßgeblich: Unter Voraussetzung gleicher Aufklärungsfähigkeit mußte Bildung, beginnend mit der Volksschule für arme jüdische Kinder, nachgeholt werden. Schul- und Allgemeinbildung als Aufklärung war die Voraussetzung der bürgerlichen Verbesserung der Juden. Emanzipation durch



Herz Homberg (1749–1841) ist die verkörperte Dialektik der Aufklärung. Er war ursprünglich ein Schüler des Prager Oberrabbiners Jecheskel Landau, des bedeutendsten Gegners der Haskala, gewesen, wurde durch die Lektüre von Rousseaus *Émile* von der Notwendigkeit einer Reform der jüdischen Erziehung überzeugt, war 1779–1782 Hauslehrer bei Mendelssohn und arbeitete am *Bi'ur*, dem Kommentar zu Mendelssohns *Pentateuch*-Übersetzung mit. 1787 avancierte er zum Oberaufseher der deutsch-jüdischen Schulen in Galizien und gründete in seinem Wirkungsbereich bis 1800 mehr als 100 säkulare jüdische Schulen. Ab 1792 war er in Wien zum Zensor jüdischer Literatur ernannt worden, sein aufgeklärter, antirabbinischer Katechismus *«Bnej Zion»* («Die Söhne Zions») wurde ab 1812 für Jahrzehnte Zwangslernstoff für jüdische Schüler und Heiratswillige, obwohl breite Bevölkerungskreise sich gegen seine Neuerungen zur Wehr setzten. – Abb.: Hebrew Union College, Cincinnati, Ohio

Bildung blieb von der Haskala bis zum 20. Jahrhundert das Programm von jüdischen Intellektuellen und Bürgern in Deutschland.²³ Unter dieser Voraussetzung jahrhundertelanger Diskriminierung und entsprechend großen intellektuellen Nachholbedarfs strebten die Maskilim innerhalb der europäischen Aufklärung nach intellektueller, wissenschaftlicher, sozialer und kultureller Anerkennung: als Mensch.

Die Anerkennung als Mensch und Aufklärer, d.h. als Mitstreiter in der europäischen Aufklärung, wurde ihnen im Einzelfall, wenn zumeist auch unter Vorbehalt, zuteil. Anders war dies mit der Anerkennung als Jude. Strittig war die Aufklärung der Juden als Juden. Denn viele christliche Aufklärer sahen auf die jüdische Religion und die Juden mit Mißachtung herab, Judesein und Judebleiben erschien ihnen als mit Aufklärung unvereinbar. Denn das Judentum galt als veraltete, überholte und vorvernünftige Gesetzes-Religion, die vom Christentum schon in der Antike überholt worden und gar mit Aufklärung gänzlich inkompatibel sei.²⁴ Nach ihrer in einer jahrhundertelangen Tradition des christlichen Antijudaismus vorgeprägten Überzeugung konnte aufgeklärt nur der Jude als Mensch werden, der Jude als Jude nicht. Stellvertretend hierfür ist die Äußerung des Abgeordneten Clermond-Tonnerre in der Constituante 1789: «den Juden als Nation alles verweigern: ... als Individuen alles gewähren».²⁵ Der Maskil war als Aufklärer willkommen nur um den Preis, daß er seine jüdische Religion und ethnische Identität leugnete, radikal veränderte oder aufgab.

Gegen diese Zumutung, die erstmals und beispielhaft in der Konversionsforderung Lavaters an Mendelssohn im Jahr 1769 ausgesprochen wurde, setzte die Haskala ihre Forderung nach Aufklärung der Juden *als* Juden. Aufklärung konnte und sollte nicht erreicht werden um den Preis der Selbstaufgabe der jüdischen Identität, konkret: der Taufe oder der Selbstverleugnung der jüdischen Herkunft und Traditionen. Deswegen war die Lavater-Affäre ein

Ausgangspunkt, und sie blieb ein Kernproblem für die Ausbildung der Haskala als Aufklärungsbewegung ebenso wie für das Selbstbewußtsein der Maskilim: Sie war mehr als der Verstoß eines Zürcher Pastors gegen die Religionsfreiheit und Toleranz in einem Einzelfall. Ausgerechnet der berühmteste und anerkannteste jüdische Aufklärer deutscher Sprache sollte sein Judesein aufgeben, um als Aufklärer und Mensch volle Anerkennung zu finden. Hiergegen mußten die Maskilim ihre jüdische Identität und die Gleichwertigkeit ihrer Religion verteidigen. Die Haskala forderte darum nicht nur die Aufklärung aller Juden als Juden, sondern auch die Aufklärung aller Menschen über die Juden und ihre Religion.

Darum forderte die Haskala gleicherweise die Anerkennung der Maskilim als Aufklärer *und* als Juden, das eine nicht ohne das andere. Für die Maskilim schloß sich Teilnahme an der europäischen Aufklärung und an der Haskala nicht aus, vielmehr bedingte das eine das andere. Die Aufklärung als Jude war ohne die als Mensch nicht zu haben, und umgekehrt. Diese unauflösliche doppelte Aufgabenstellung, sich in der europäischen Aufklärung als Aufklärer zu behaupten und zugleich Jude zu bleiben und das Judentum zu verteidigen, ist der Haskala wesentlich. Sie machte die Haskala erst zur Haskala: Es war nie das Projekt der Haskala, aus einem Juden aus Dessau oder Wilna flugs und rückstandslos einen guten deutschen, französischen oder englischen Aufklärer zu machen. Es gab solche Fälle, aber sie sind nicht typisch. Vielmehr ging es der Haskala um gleichberechtigte Teilhabe an der europäischen Aufklärung unter Beibehaltung der Eigenheit, der partikularen jüdischen Identität, Religions- und Volkszugehörigkeit. Ziel der Haskala in Preußen war niemals die Aufklärung der Juden als Deutsche, sondern die Aufklärung der Juden als Juden.

Die Aufklärung der Juden als Menschen und als Juden wird von der Haskala allerdings nicht nur gegenüber den christlichen Aufklärern namentlich der deutschen Spätauf-

klärung geltend gemacht, sondern auch gegenüber Juden. Aufklärung der Juden ist zuallererst Selbstaufklärung der Maskilim durch Aneignung von Bildung, Kultur und Wissenschaften, durch Mehrung des Wissens. Sie ist darüber hinaus aber auch die Aufklärung solcher Juden, die mit den Ideen der europäischen Aufklärung nie in Berührung gekommen waren, denen diese Berührung versagt worden war oder die davor zurückschreckten. Aufklärung der Juden war somit eine Forderung sowohl gegenüber den Christen als auch gegenüber den Juden, sowohl gegenüber der nicht-jüdischen Außenwelt als auch in den innerjüdischen Debatten gegenüber den Traditionalisten und Aufklärungsgegnern. Daraus folgt:

6) *Die Haskala war Aufklärung mit doppeltem Publikum aus Juden und Christen, mit einem jüdischen Binnendiskurs und einem nichtjüdischen Außendiskurs.* Diese Besonderheit rührt daher, daß Haskala eine Minoritätenaufklärung ist, die stets einerseits Judentum und Juden gegenüber der europäischen Aufklärung und den christlich geprägten Eliten der Majorität repräsentieren und gegen Vorurteile verteidigen muß, andererseits jedoch auch die europäische Aufklärung innerjüdisch vermitteln will. Der Außendiskurs muß das Partikulare des Judentums und der Juden gegenüber der christlichen Mehrheit darstellen, rechtfertigen, verteidigen. Der Maskil mußte das eigene Judesein behaupten, umgekehrt muß der innerjüdische Binnendiskurs das Universale der europäischen Aufklärung in den jüdischen Kontext übersetzen, adaptieren und dort akzeptabel machen.

Diese doppelte Aufgabenstellung und diese Doppelung in Außen- und Binnendiskurs sind die Ursache der Zweisprachigkeit der preußischen Haskala: In ihren deutschsprachigen Publikationen beteiligten sich die Maskilim an den Debatten der deutschen Spätaufklärung und vertraten dort die Positionen der Haskala gegenüber der deutschsprachigen christlichen Mehrheit. In hebräischsprachigen

Publikationen hingegen wurde das innerjüdische Lesepublikum angesprochen, um innerjüdisch für die Haskala zu werben und neue Anhänger zu gewinnen.

Das Verhältnis beider Diskurse war asymmetrisch: Während die hebräischen Texte praktisch ausschließlich von Juden rezipiert wurden, wurden die deutschen Texte sowohl vom christlichen wie vom aufgeklärten jüdischen Publikum gelesen und waren dadurch ständig dem jüdischen wie dem nichtjüdischen Urteil ausgesetzt. Während die hebräischen Texte ausschließlich dem innerjüdischen Austausch dienten, hatten die deutschen Texte eine Darstellungs- und Argumentationsfunktion nach außen, aber auch eine Selbstverständigungsfunktion.

Asymmetrisch ist auch die inhaltliche Gewichtung beider Diskurse: Während in den deutschen Texten die Debatte um die bürgerliche Verbesserung der Juden und die Abwehr judenfeindlicher Attacken und Vorurteile dominierten, waren diese Themen in der innerjüdischen hebräischen Diskussion fast bedeutungslos, weil eigentlich unumstritten. Dagegen herrscht in den hebräischen Texten der Haskala die Thematik des Erwerbs nichtjüdischer Bildung neben den innerreligiösen Konflikten etwa um die Übersetzung von hebräischer Bibel und Gebetbüchern ins Deutsche oder um die Frühbeerdigung vor.

Am Ende des 18. Jahrhunderts verstanden alle Maskilim noch beide Sprachen, wenn auch nicht gleich gut. Darum publizierten manche Maskilim wie Mendelssohn, Salomon Maimon und Aaron Halle-Wolfssohn in beiden Sprachen, manche fast ausschließlich in Deutsch wie Markus Herz, David Friedländer und Lazarus Bendavid, wieder andere fast ausschließlich in Hebräisch wie Hartwig Wessely, Isaak Satanow oder Isaak Euchel. Die Muttersprache beinahe aller Maskilim war am Ende des 18. Jahrhunderts noch das Jiddische. Aber das Jiddische war zu diesem Zeitpunkt keine entwickelte Schriftsprache und schon gar keine Gelehrtensprache wie das Hebräische und Deutsche. Es galt den Maskilim als Jargon, als lingu-

stisch unreine Mischsprache, die klares Denken in Begriffen unmöglich macht.²⁶ Ferner war Jiddisch mit dem Odium des Stetl behaftet, es galt als Symbol für Unterdrückung und Unbildung unter osteuropäischen Juden. Einerseits war Jiddisch die populäre Umgangssprache der Massen, andererseits Ausdruck und Repräsentation eines Zustandes von Armut, Unwissenheit und Unterdrückung, aus dem die Haskala sich befreien wollte. Deshalb wurde die jiddische Sprache in den Publikationen der Haskala gemieden und lediglich als Mittel der Satire zur Kennzeichnung der ungebildeten Haskala-Gegner in Komödien wie *Reb Henoch* (1796?) von Isaak Euchel und *Leichtsinn und Frömmerei* (1796) von Aaron Halle-Wolfssohn verwendet.²⁷

Im aktiven mündlichen und schriftlichen Sprachgebrauch war die möglichst virtuose Beherrschung des Deutschen das Entreebillet in den allgemeinen Aufklärungsdiskurs. Das Erlernen des Deutschen war für die Maskilim wegen der sprachlichen Nähe ihrer jiddischen Muttersprache zum Deutschen leichter als das irgendeiner anderen europäischen Nationalsprache. Nirgendwo war die sprachliche Akkulturation leichter als im deutschsprachigen Raum. Das trug sicherlich zur Faszination der deutschen Sprache unter den Maskilim bei und sorgte dafür, daß letztlich Deutsch, neben dem Hebräischen, zur Hauptsprache der jüdischen Aufklärer in ganz Europa wurde und dies in Osteuropa sogar bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts blieb.

Mendelssohn und den anderen Maskilim in Preußen begegnete die deutsche Sprache zugleich als Volkssprache, als Kultur-, Literatur- und als Gelehrtensprache. Und dies in einem Zeitraum, wo das Deutsche sich nur wenige Jahre und Jahrzehnte zuvor an den deutschen Universitäten gegenüber dem Lateinischen als Gelehrtensprache etabliert hatte, Kultur- und Literatursprache eines eigenständigen, deutschen Aufklärungsdiskurses geworden war und schließlich von Autoren wie Herder als Volkssprache

gefeiert wurde. Die aktive Beherrschung des Deutschen in mündlicher und schriftlicher Form war deshalb für die Maskilim sowohl eine Bedingung für die Teilhabe am allgemeinen, gelehrten Aufklärungsdiskurs als auch für die Teilhabe an bürgerlicher Öffentlichkeit, Bildung und Institutionen der deutschsprachigen Mehrheitsgesellschaft. Überdies war Deutsch im Amts- und Geschäftsverkehr üblich, nötig, und oft sogar, wie in der Donaumonarchie nach 1781, amtlich vorgeschrieben. Aufklärung, intellektuelle Anerkennung und bürgerliche Verbesserung der Juden setzten die problemlose Beherrschung der Landessprache voraus.

Doch war dies für Juden in der Diaspora keine neue Situation. Immer hatten sie die Landessprache lernen müssen. Tatsächlich neu war hingegen, daß einige Maskilim das Hebräische zur «Jehudim-Sprache» (Isaak Euchel), zur aufgeklärten jüdischen National-, Literatur- und Gelehrtensprache machen wollten. Das Hebräische sollte nicht wie vordem in der rabbinischen Tradition reine Sakralsprache bleiben. Vielmehr sollte im Rückgang auf das Hebräisch der Bibel und mit Anleihen bei der philosophischen und wissenschaftlichen Terminologie der mittelalterlichen jüdischen Gelehrten ein von Aramaismen und rabbinischen Schlacken gereinigtes, grammatikalisch sauberes und modernisiertes Hebräisch entstehen, das sowohl als profanes, alltägliches Kommunikations- und Informationsmittel als auch als Kultursprache verwendet werden konnte. Diesem Zweck diente die Gründung der ersten hebräischen Zeitschrift überhaupt, *HaMe'assef* («Der Sammler», 1783–1811), und der Druck zahlreicher hebräischer Bücher, welche die Ideologie und Wissensstoffe der Haskala einem nur des Hebräischen mächtigen jüdischen Publikum vor allem in Osteuropa vermitteln sollten.²⁸

Dieser Versuch scheiterte innerhalb nur weniger Jahre, denn die bürgerliche Akkulturation der Juden in Preußen verlief so rasant, daß schon um 1800 die hebräischen

Drucke der Haskala kaum noch Käufer fanden.²⁹ Es gelang nie, Hebräisch als Sprache der Frauen und damit als Mutter- und Umgangssprache zu etablieren. Das verhinderte wiederum, daß Hebräisch eine erfolgreiche Literatursprache werden konnte, denn Poeten, die sich einer anderen als ihrer Muttersprache bedienen, und Leser, die dies nachverfolgen können, sind selten. In Osteuropa, wo die religiöse Jugenderziehung die Hebräisch-Kenntnisse des männlichen Publikums förderte, blieb neben dem Deutschen das Hebräische noch jahrzehntelang die Sprache der Maskilim, in Preußen wurde um 1800 Deutsch die Sprache der Maskilim nach innen und außen.

Passiv beherrschten die Maskilim weit mehr Sprachen. Beispielgebend hatte Mendelssohn schon bald nach seiner Ankunft in Berlin 1743 begonnen, Latein und Griechisch zu lernen, er übersetzte Homer und Platon aus dem Griechischen, Rousseau aus dem Französischen ins Deutsche und rezensierte englische Aufklärungsliteratur in deutschen Zeitschriften.³⁰ Naftali Hartwig Wessely und Isaak Euchel sind in Kopenhagen aufgewachsen und erzogen worden und beherrschten das Dänische, die aus Osteuropa zugewanderten Maskilim wie Isaak Satanow, Salomo Dubno oder Salomon Maimon sprachen Polnisch und Russisch. Es herrschte eine Vielfalt von sprachlichen und kulturellen Prägungen in der Haskala vor allem Berlins.

7) *Die Haskala war eine mehrsprachige und multikulturelle Aufklärung.* Sie setzte sich – und dies zunächst ganz informell und ohne ordnende Strukturen, Institutionen und Hierarchien – aus Migranten von ganz unterschiedlicher geographischer Herkunft, aber auch von unterschiedlichem Bildungsniveau und sozialer Schicht zusammen. Da mischten sich in Berlin die Söhne von reichen Kaufleuten und Bankiers, von armen, aber gelehrten Tora-Schreibern und Rabbinern mit denen von Schankwirten und Kleinhändlern. Im Gegensatz zu den anderen nationalen

Aufklärungsbewegungen in Europa war die geographische und sozio-kulturelle Herkunft der Maskilim äußerst vielfältig. Auch in der deutschen und französischen Aufklärung gab es Aufklärer aus sehr unterschiedlichen sozialen Schichten, aber zumindest sprachlich herrschte keine solche Vielfalt wie in der Haskala.

Auch konfessionell waren die europäischen Aufklärungsbewegungen nicht einheitlich: In Frankreich entstammten die Aufklärer mehrheitlich dem katholischen Milieu, in England dem anglikanischen, in den deutschen Ländern dem protestantischen, in der Donaumonarchie wiederum dem katholischen. Oft waren die Aufklärer selbst Geistliche, Abbés, Pastoren. Die Maskilim hingegen gehörten einer anderen, jahrhundertlang verfolgten und verachteten Religion und Bevölkerungsgruppe an, die sie gegenüber den majoritär christlichen Aufklärern in christlichen Monarchien und Mehrheitsgesellschaften vertreten und verteidigen mußten. Der religiöse Minoritätenstatus zwang die Juden dazu, sich bis ins Detail mit den christlichen Lehren und auch mit christlicher Kunst und Kultur vertraut zu machen. Auch hier waren intellektueller Aufwand und Lernnotwendigkeiten beim Kennenlernen des anderen weit höher als bei den christlichen Zeitgenossen.

Gleichen Ansprüchen mußten sich die christlichen Aufklärer umgekehrt nicht stellen. Ihre Kenntnisse der jüdischen Religion waren meist reduziert auf traditionelle antijüdische Klischees aus dem Fundus des alten christlichen Antijudaismus.³¹ Bemühungen, die es bei den christlichen Hebraisten wie den Baslern Johannes Buxtorf sen. und jun., wie beim Hamburger Theologen Johann Christoph Wolf, dem Autor der *Bibliotheca Hebraea* (1715–1733), oder bei Christian Knorr von Rosenroth im 17. Jahrhundert noch gab, Juden und Judentum der Gegenwart kennenzulernen,³² finden sich bei Aufklärern des 18. Jahrhunderts vergleichsweise selten. Nicht wenige deutsche Aufklärer schöpften ihre «Kenntnisse» des Judentums aus Johann Andreas Eisenmengers 1711 auf Kosten des preu-

ßischen Königs Friedrich I. in Königsberg gedrucktem Schmähwerk *Entdecktes Judenthum*, in dem Eisenmenger gegen Talmud und Kabbala zu Felde gezogen war. Noch die aufgeklärte Toleranz gegenüber Juden und Judentum war so eine Toleranz der meist unwissenden Wohlmeinenden einer Mehrheitsgesellschaft gegenüber den intellektuell hungrigen Migranten und Aufsteigern einer religiösen Minderheit.

Dahingegen war von den Maskilim eine ungeheure Akkulturationsleistung gefordert, die nicht nur Wissenschaften und Künste betraf, sondern auch Sprache, Alltagsleben und sogar die Religion, einschließlich ihrer Säkularisate. Das verlangte große Anstrengungen seitens der Maskilim und endete in einigen Fällen mit einer Gelehrtheit und Versiertheit in der Kultur der anderen, welche die der christlichen Zeitgenossen weit übertraf. Maskilim wie Mendelssohn, Markus Elieser Bloch, Markus Herz, Lazarus Bendavid oder Salomon Maimon, schließlich auch Salonnières wie Henriette Herz oder Rahel Varnhagen kannten jüdische und christliche religiöse Traditionen, jüdische und christliche Kultur profund und waren damit nicht selten kulturell sogar kompetenter als ihre christlich-aufgeklärten Gesprächspartner.

Dabei waren die geistigen Anstrengungen und intellektuellen Leistungen, die in der Haskala neben dem Brotberuf erbracht werden mußten, keineswegs nur Selbstzweck. Die Aufklärung der Juden geschah oft nicht um ihrer selbst willen. Politisch galten Aufklärung und Bildung unter den Maskilim als Voraussetzung und oft sogar als Mittel zum Zweck der bürgerlichen Verbesserung der Juden. Schon viele Jahre, bevor der protestantische preußische Reformbeamte Christian Wilhelm Dohm 1781 mit seinem Buch *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* dieses Stichwort gab und damit eine Debatte eröffnete, die den Außendiskurs der Maskilim mit den Christen im preußischen Staat beherrschte und den jüdischen Binnendiskurs in Mittel- und Osteuropa jedenfalls stark beeinflusste,³³

gab es jüdische Aufklärung um ihrer selbst willen. Juden haben aus Neugier und Wissensdurst gelernt und studiert, auch ohne daß eine Aussicht auf Verbesserung ihres politischen Status als unterdrückte Minderheit bestanden hätte. Nachdem 1750 durch das «Revidierte General-Privilegium und Reglement» Friedrichs II. die Situation der Juden in Berlin gravierend verschlechtert wurde und etwa 500 arme Juden die Stadt binnen Wochenfrist verlassen mußten, haben Mendelssohn, Marcus Elieser Bloch und Aron Gumpertz ihre intellektuellen Aktivitäten keineswegs eingestellt, im Gegenteil. Aber mit Eröffnung der Debatte um die bürgerliche Verbesserung der Juden wurden Aufklärung und Bildung als Voraussetzung derselben gesehen.

8) *Die Haskala war Aufklärung der Juden als Voraussetzung, aber auch als Ziel ihrer bürgerlichen Verbesserung.* Die Forderung nach bürgerlicher Verbesserung, die sich die Maskilim in der politischen Debatte zu eigen machten, bezweckte mehr und anderes als den reinen Wissenserwerb und Aufklärung. Zwar fordert Dohm in seiner Antwort auf das *Mémoire* der elsässischen Juden auch, die Bildung und die Bildungseinrichtungen der Juden zu verbessern, aber ihre «bürgerliche Verbesserung» umfaßte mehr als Aufklärung: Durch rechtliche Gleichstellung, freie Religionsausübung und freie Berufswahl sollten die Juden zu «besseren», gesitteteren und kultivierteren Menschen erzogen, in die bürgerliche Mehrheitsgesellschaft integriert und zu wirtschaftlich nützlicheren Untertanen der preußischen Monarchie gemacht werden.

Dohms Schrift gibt der politischen und rechtlichen Unterdrückung sowie wirtschaftlichen und beruflichen Restriktionen für Juden die Verantwortung für den miserablen Zustand und die schlechten Lebensverhältnisse der Juden in Europa. Um diesen Zustand zu bessern, schlägt er vor: 1) Die Juden sollen «vollkommen gleiche Rechte mit allen übrigen Unterthanen erhalten».³⁴ 2) Freie Berufswahl und Gewerbefreiheit soll gewährt werden. 3) Juden sollen

auch Ackerbau betreiben können. 4) Freiheit des Handels soll gewährleistet bleiben, Juden in allen Sparten des Handels tätig werden, aber ihre Handelsbücher in der Landessprache führen. 5) Kunst und Wissenschaft ebenso wie die wissenschaftlichen Anstalten des Staats wie Universitäten und Akademien sollen Juden offenstehen. 6) Bildung und Aufklärung sollen gefördert, jüdische Kinder in christliche Schulen aufgenommen werden. 7) Den Christen sollen ihre judenfeindlichen Ansichten genommen werden. 8) Den Juden sollen völlig freie Religionsausübung, Religionsunterricht, Bau von Synagogen und Anstellung von Lehrern gewährt werden. 9) Die Tora und die mündliche Überlieferung, ebenso wie die rabbinische Gerichtsbarkeit zwischen Juden werden vom Staat anerkannt.

Bis auf das Bannrecht, das Mendelssohn und andere Maskilim den Rabbinern nicht mehr zugestehen wollten, wurde dieser Forderungskatalog zur bürgerlichen Verbesserung der Juden als politische Agenda von der Haskala übernommen und verteidigt. Innerjüdisch umstritten war lediglich, daß Dohm in Sachen der Religion den Rabbinern mehr Rechte einräumen wollte, als viele Maskilim für förderlich hielten. Dohm hatte völlig freie Religionsausübung und innerjüdische Gerichtsbarkeit gefordert, aber nach Ansicht der radikalen Maskilim waren viele religiöse Gebote der tatsächlichen bürgerlichen Verbesserung der Juden und ihrer Eingliederung in die Mehrheitsgesellschaft hinderlich.

Dabei standen der soziale Verkehr, die Mode, die Sitten, der Handel und die Geselligkeit mit Christen im Vordergrund: Die jüdischen Speisegesetze behinderten das Essen und Trinken in christlichen Häusern, in Wirtschaften und Kaffeehäusern; die Bärte und Kopfhaare sollten nach der neuesten Mode geschnitten und nicht nach rabbinischer Vorschrift ungeschoren bleiben; die Befolgung von Essens-, Reinheits- und Sabbatgeboten vereitelte Geschäfte und bürgerliche Geselligkeit. Vor allem aber wird von den Maskilim die Autorität ungebildeter, nur in den rabbinischen



Henriette Herz (1764–1847) als die griechische Göttin Hebe mit Blumenschmuck und Weinkelch, gemalt von der Malerin Anna Dorothea Therbusch im Jahr 1778, wenige Monate vor ihrer Heirat mit Markus Herz. Das Porträt einer jungen Jüdin, obschon noch unverheiratet, als mythologische Göttin, mit offenem, unverhülltem Haar und entblößter Schulter entstammt der Bilderwelt des Rokoko. Der Auftrag und das Posieren für dieses Gemälde dokumentieren die Akkulturation von aufgeklärten Juden an den Zeitgeschmack, aber seine Anfertigung, sein Gegenstand und sein Aufhängen stellten in den Augen traditionell gesinnter Juden gleich in mehrfacher Hinsicht (Alkoholgenuß, Schamlosigkeit, Götzendienst) eine Sünde dar. – Ölgemälde, Staatliche Museen zu Berlin, Nationalgalerie

schen Quellen bewanderter Rabbiner nicht mehr anerkannt. Der jiddelnde «polnische Rabbiner» und Hauslehrer wird zur Witzfigur und Karikatur dessen, wovon der Maskil sich lösen will. Ungeprüfter und unbedingter Gehorsam gegenüber dem Rabbiner und der halachischen Tradition geriet in Widerspruch zum Geist aufgeklärter Kritik. Weder die Autorität der Rabbiner noch die der Halacha hielten dieser Kritik und dem erheblichen sozialen Druck zur bürgerlichen Akkulturation an die christliche Mehrheitsgesellschaft auf Dauer stand.

Zum Eklat kam es 1782 mit der Publikation von Naf-tali Hartwig Wesselys hebräischer Schrift *Divrej Schalom Ve'Emet* («Worte des Friedens und der Wahrheit»),³⁵ die vor aller religiösen Erziehung eine breite Schulbildung jüdischer Kinder in profanen Fächern wie Geographie und Geschichte forderte. Das erste Mal wurde die Schrift eines Maskil von einigen strenggläubigen Rabbinern verbrannt. Diese Rabbiner wurden im Gegenzug von Maskilim wie David Friedländer und Moses Hirschel heftig als Dunkelmänner attackiert.³⁶ Die Maskilim wollten sich weder von der christlichen Obrigkeit noch von den Rabbinern ihr Handeln und ihren Bildungskanon vorschreiben lassen. Nach dem Tod des bekannt halacha-treuen Moses Mendelssohn 1786 wurde nicht nur gegen die Rabbiner polemisiert, sondern von jungen Maskilim aus der Generation nach Mendelssohn wie Isaak Euchel, Saul Ascher und Lazarus Bendavid erstmals auch eine Reform der jüdischen Religion gefordert. Die als veraltetes, erstarrtes Regelwerk betrachtete jüdische Religion sollte den modernen Bedingungen angepaßt werden, damit nicht sinnlos gewordene religiöse Gebote der bürgerlichen Verbesserung und Selbstverwirklichung junger Juden in Staat, Beruf und Gesellschaft im Wege stünden. Der Bildungskanon und die Akkulturationsbestrebungen der Haskala, das läßt sich an ihren Schulprogrammen und Kinderbüchern, an Kunst, Mode und Geselligkeitsformen wie Aufklärungsgesellschaften und Salons ablesen, war bürgerlich.

9) *Die Haskala war eine bildungsbürgerliche Aufklärung.* Auch das steckte, neben der politischen Emanzipation und der Religionsfreiheit, in dem Begriff der bürgerlichen Verbesserung der Juden. Die Akkulturation der Juden an das deutsche Bildungsbürgertum und der Erfolg dieser Bemühungen sind nicht zu verwechseln mit einer allgemeinen Verbürgerlichung der Juden, die erst im 19. Jahrhundert abgeschlossen wurde. Sie ist auch nicht zu verwechseln mit einer Zugehörigkeit zum Besitzbürgertum, denn die Juden im Preußen des 18. Jahrhunderts lebten größtenteils an der Armutsgrenze. Den rechtlich gesicherten Status des politischen Bürgers erreichten sie erst 1812, als sie durch das Emanzipationsedikt «Einländer und preußische Staatsbürger» wurden. Die Verbürgerlichung der Maskilim begann zuerst und schon im 18. Jahrhundert mit ihrem Anspruch auf bürgerliche Bildung. Die Kluft zwischen gelungener Akkulturation ans Bildungsbürgertum und gleichzeitiger Verweigerung von vollen Bürgerrechten und sozialer Integration führte im 19. Jahrhundert zur Ausbildung einer jüdischen «subculture» (David Sorokin)³⁷, einer jüdischen Minderheitenkultur innerhalb des deutschen Bürgertums und der bürgerlichen Kultur in Deutschland. Der Kern dieser Entwicklung ist in der Haskala angelegt.

Aber bürgerlich war nicht nur der Bildungskanon der Haskala. Während in England maßgebliche Vertreter der Aufklärung der *gentry*, dem Landadel, entstammten, und auch in Frankreich zahlreiche Adlige an den Aufklärungsbestrebungen teilnahmen und sie unterstützten, spielte der Adel in der deutschen Aufklärung kaum eine Rolle, es sei denn in Person ganz weniger adliger Förderer. Die deutsche Aufklärung war, Nietzsche hat darauf hingewiesen,³⁸ eine Aufklärung der Pastoren und Pastorensöhne. Deren Lebenszuschnitt, ihre bürgerlichen Tugendideale und ihre Arbeitsethik, ihre Sparsamkeit und Lustfeindlichkeit, ihr Gehorsam gegenüber gottgewollter Obrigkeit ebenso wie ihre universitäre Ausbildung, ihre Bildungsgüter, ihre Mu-

sikvorlieben und Bibliotheken haben die Mentalität der deutschen Aufklärung entscheidend protestantisch und bürgerlich geprägt.

Da die Haskala in Preußen sich in ständiger, tagtäglich Konfrontation mit der deutschen Spätaufklärung entwickelte, war sie mit deren bildungsbürgerlichen Idealen und Wertvorstellungen bestens vertraut. Jüdische Akkulturation hieß dort mentalitätsgeschichtlich Anähnung ans protestantische Bildungsbürgertum, dessen spezifische «Sittlichkeit» und Geselligkeitsformen. Nirgendwo auf der Welt konnten Juden so viele Christen finden, die Hebräisch verstanden, wie unter den protestantischen Pastoren, zu deren Studium die Lektüre der Heiligen Schrift im Original gehörte. Das gab es nur in der deutschen Aufklärung.³⁹

Aber noch in einem weiteren wichtigen Punkt stand die deutsche Pastorenaufklärung der Haskala nahe. Wegen der großen Zahl von protestantischen Theologen und Philosophen in der deutschen Aufklärung war diese, von wenigen Ausnahmen abgesehen, theistisch. Viele aufgeklärte Pastoren und Pastorensöhne waren Theisten mit Hebräisch-Kenntnissen, die von religiösen Institutionen und Lehren der Offenbarungsreligionen nichts hielten; radikale Maskilim wie Friedländer, Bendavid oder Ascher waren genau dies auch.⁴⁰ Von daher bestand eine Affinität zwischen deutscher Spätaufklärung und Haskala, die im Theismus ihren kleinsten gemeinsamen Nenner hatte. Die deutsche Aufklärung war religionskritisch, aber selten offen religionsfeindlich. Anders als in Frankreich hat es öffentlich materialistisch und atheistisch optierende Aufklärer in der deutschen Aufklärung nicht gegeben. Der französische Materialist Julien Offray de Lamettrie (1709–1751) fand in seinen letzten Lebensjahren auf Initiative Friedrichs II. an der Berliner Akademie der Wissenschaften Schutz, seine Schriften wie *L'homme plante* (1748) konnten in Preußen erscheinen. Aber er fand in der deutschen Aufklärung keinen Widerhall und blieb ein französischer

Import. Die wenigen deutschen Materialisten und Libertins schrieben clandestin. Die deutsche Aufklärung betrieb nicht Aufklärung von der Religion, sondern Aufklärung der Religion und mit der Religion. Das tat die Haskala auch.

10) *Die Haskala war eine religionsnahe und religionsfreundliche Aufklärung.* Aufklärung der Juden *als Juden* wäre sonst nicht ihr Projekt geworden. Ohne Religion wäre auch ein aufgeklärter Jude kein Jude mehr gewesen, die Aufklärung aller Juden *als Juden*, Kernbotschaft der Maskilim, hätte sich ohne die Religionszugehörigkeit als fester Bezugspunkt von selbst erledigt. Die Religionskritik der Maskilim zielte nicht auf die Abschaffung oder Zerstörung der jüdischen Religion, sondern, wenn überhaupt, auf ihre Veränderung. Die Maskilim wollten die Veränderung des Stellenwertes der Religion und der Rabbiner im jüdischen Leben neben Aufklärung und Bildung. Die Haskala arbeitete sich am Judentum ab, sie konnte und wollte es nie loswerden. Darüber, wie das zu geschehen habe und ob sich nicht in dieser Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Aufklärung auch das Judentum verändern muß, gab es innerjüdisch starke Auseinandersetzungen. Das macht die Vielstimmigkeit der jüdischen Aufklärung aus, aber auch ihre intellektuelle, literarische, wissenschaftliche und sogar religiöse Produktivität in nur wenigen Jahren.

Die Haskala in Deutschland endete teils durch das Erreichen ihrer Ziele, teils durch Napoleon, teils durch die Romantik: Die Juden wurden zunächst durch den Code Napoléon, in Preußen dann durch ein königliches Edikt von 1812 staatsbürgerlich emanzipiert. Das Emanzipationsedikt von 1812 war der Endpunkt der Haskala in Preußen, denn die bürgerliche Verbesserung schien weitgehend erreicht. Schulen und Universitäten standen den Juden offen. Juden partizipierten in deutscher Sprache an allen Bildungsgütern und intellektuellen Debatten der bür-

gerlichen Öffentlichkeit, blieben jedoch vom Beamtenstatus ebenso wie vom Militär ausgeschlossen. Seit etwa 1800 bildete sich der Sozialtypus des deutschen Juden heraus, der trotz bleibender Diskriminierung und Judenfeindschaft sich selbst als Deutscher identifiziert, nur noch Deutsch spricht und schreibt, dem eine Vielzahl von Bildungswegen und Berufen offenstehen, für den Religion konfessionalisiert und Privatsache ist und der in Salons, Universitäten, Büchern, Zeitschriften und den schönen Künsten Deutschlands Stimme und Gehör findet. Als universalistische, auf Freiheit, Gleichheit und Bildung der Juden pochende Weltanschauung hat die Haskala gegen Nationalismus und Antisemitismus bis ins 20. Jahrhundert starke Nachwirkungen im deutschen Judentum gehabt. Aber als historische Bewegung hat sie, wie die deutsche Spätaufklärung, am Aufkommen der Romantik und des deutschen Nationalismus ideologisch und kulturell ihre Grenze.

Die Aufklärung aller Juden traf innerjüdisch kaum noch auf Widerstand; sogar die halacha-treuen «orthodoxen», allemal später die neo-orthodoxen Rabbiner wurden deutschsprachige Bildungsbürger, bisweilen mit Universitätsstudium. Der Widerstand gegen eine säkulare Schulbildung jüdischer Kinder war innerhalb von nur zwei Jahrzehnten so vollkommen gebrochen, daß «Emanzipation durch Bildung» entgegen allen antisemitischen Anfeindungen und entgegen fortbestehenden rechtlichen und sozialen Diskriminierungen zu einem erfolgreichen Programm jüdischer Intellektueller in Deutschland werden konnte.

Das Programm von Aufklärung aller Juden und bürgerlicher Verbesserung griff nur noch in Osteuropa und blieb dort aktuell, wo die Macht der strenggläubigen Rabbiner, der Chassidismus und die staatliche Unterdrückung der Juden ungebrochen noch Jahrzehnte fortherrschten: in Rußland, in Galizien und in Ungarn. Im Zarenreich wirkte die Haskala noch bis 1890 weiter, als die anderen

europäischen Aufklärungsbewegungen längst erloschen waren. Die Entwicklung der Haskala in Berlin und Preußen hingegen vollzog sich im Kontext der anderen europäischen Aufklärungsbewegungen am Beginn der Moderne. Mit der Berliner Haskala beginnt für das Judentum seine moderne Entwicklung. Aber wo ist diese frühe Haskala historisch zu lokalisieren in Hinsicht auf so allgemeine Tendenzen der Moderne wie gesellschaftliche Modernisierung, Urbanisierung, Rationalisierung, Säkularisierung und Demokratisierung?

Die gesellschaftliche Modernisierung der Juden ging der Haskala voraus. Die Juden hatten das Ghetto im buchstäblichen und metaphorischen Sinn schon verlassen, als die Aufklärungsbewegung unter ihnen begann. In Berlin hat es nie ein Ghetto gegeben. Schon am Anfang des 18. Jahrhunderts hatten sich im deutschsprachigen Raum die sozialen Kontakte mit Nichtjuden verstärkt und Juden begonnen, deren Moden, Bildung und Sitten anzunehmen. Sie lebten nicht mehr nur unter sich, sondern orientierten sich, zumal in den Städten, zunehmend an der nichtjüdischen Umwelt. Die jüdische Aufklärung ist nicht Ursache dieser Entwicklung, sondern ihre Folge.

Die Urbanisierung ist der Nährboden der Haskala. Die Maskilim sind häufig Zuwanderer vom Land und aus Kleinststädten, die gegen den Widerstand der Obrigkeit und unter großen Schwierigkeiten in die rasch wachsenden Großstädte zogen und dort eine städtische Intelligenz bildeten. Die jüdischen Aufklärer hatten urbane Berufe und Lebensgewohnheiten, sie waren Kaufleute, Ärzte, Lehrer oder Buchdrucker. Die Haskala war letztlich eine Bewegung von Städtern, auf dem Land hat sie sich nie erfolgreich entwickeln können.

Rationalisierung und Entzauberung der Welt hat Max Weber als Kennzeichen der Moderne benannt. In diesem Punkt ist die Haskala entschieden modern: Die Berufung auf die Vernunft ist in ihrer Ideologie ein zentraler Punkt. Die rationale Prüfung religiöser Lehren und Lebensfüh-

rung aus der rabbinischen Tradition mündet in eine entzaubernde Kritik von Aberglauben, Wundern und Zauberei, von religiösen Machtverhältnissen und nicht mehr rational zu rechtfertigenden Gebräuchen und Vorschriften. Rationaler Wissenserwerb und rationale Selbstbestimmung sind Kernforderungen der Maskilim, sie lösen die folgsame Orientierung am Überkommenen ab. Bildung und Wissenschaft gelten ihnen als der Ort, als Medium und auch als Gegenstand der Vernunft; einer Vernunft, welche die Maskilim in ihrem hebräischen Namen («die Vernünftigen») stolz als Selbstbezeichnung tragen. Nicht mehr die Religion, sondern die Vernunft sollte über ihr Leben bestimmen.

Dieses Beharren der Haskala auf Rationalität ist nicht zu verwechseln mit einem Akt oder Prozeß von Säkularisierung. Die Verweltlichung, gar die Ersetzung von Gehalten oder Gebräuchen der jüdischen Religion gehörte nicht zu den Zielen der Haskala. Selbst die religiös veränderungswilligen Maskilim wollten eine Reform und Fortentwicklung des Judentums und der religiösen Identität, nicht die Abschaffung der Religion oder ihre Ersetzung durch säkulare Institutionen, Verhalten und Verfahren. Aufklärung von der Religion, das wußten die Maskilim, hätte das Projekt einer Aufklärung von Juden *als Juden* und damit die jüdische Identität selbst gefährdet. Darum wollten sie eine Reform der jüdischen Religion, um sie in einer sich schnell verändernden Umwelt zu erhalten und überlebensfähig zu machen. Die moderne jüdische Identität bewegt sich bis heute und unaufhebbar um die Pole von Religion einerseits und von Zugehörigkeit zum jüdischen Volk andererseits.

Die Demokratisierung der jüdischen Gesellschaft war sowohl eine Forderung als auch eine Errungenschaft der Haskala. Die Maskilim waren eine weltliche Elite, die in Theorie und Tat die Macht der Rabbiner brach. Sie forderten und bewirkten eine Pluralisierung des Wissens und der Schulbildung, sie eröffneten breiten jüdischen Schich-

ten den Zugang zu Bildung und Kultur. Die Partizipation an nichtjüdischen Gesellschafts- und Geselligkeitsformen wurde Wirklichkeit, die gleichberechtigte Mitwirkung in Berufen und Vereinen, in Politik und Staat blieb wichtiger Programmpunkt bei den Forderungen nach bürgerlicher Verbesserung der Juden. Vollständig zu erreichen waren all diese Forderungen der Haskala jedoch erst im modernen, demokratischen Verfassungs- und Rechtsstaat.

II. Moses und die Tora

Die Tora, die *Fünf Bücher Mose* der hebräischen Bibel, ist im Judentum der wichtigste heilige Text. Von der Hand ausgesuchter, frommer Schreiber auf lange Schriftrollen geschrieben, wird der gesamte Text der Tora in festgelegten Abschnitten an jedem Sabbat des jüdischen Jahres laut in der Synagoge vorgelesen; die Torarollen werden in jeder Synagoge in einem eigenen Schrank aufbewahrt und für diese wöchentliche Lesung durch ein besonders würdiges und geachtetes Gemeindemitglied aus dem Schrank geholt und auf das Lesepult getragen. Nach jüdischer Tradition wurde sie dem Mose am Sinai geoffenbart und enthält die unwandelbaren Gebote und Verbote, die das ganze Leben von Juden bis in alle Details bestimmen. Deswegen wird die Tora buchstabengetreu überliefert und ausgelegt. Die Tora soll dem Anspruch nach im rabbinischen Judentum alle Fragen des Rechts und der Moral regeln, sie bestimmt das Verhältnis des Menschen zu Gott, zu den Mitmenschen und zu sich selbst. Da sich im Alltag hier immer neue Situationen ergeben und Probleme stellen, bedurfte es immer neuer Auslegungen und Kommentare zur Tora durch die Rabbiner. Große Teile der rabbinischen Literatur seit der Antike sind Auslegungs- und Kommentarliteratur zur Tora, die als Offenbarung religiöse, moralische und rechtliche Norm war und nicht verändert, sondern stets nur interpretiert werden durfte. Das macht das ungeheure Gewicht und die Bedeutung der Tora für die jüdische Religion, die Rabbiner und Rechtslehrer, aber auch die jüdischen Philosophen aus.

Die jüdische Aufklärung hat unter dem Eindruck der aufgeklärten Religionskritik und des Deismus den Status der Tora als Offenbarung und ihre Geltung als oberste

Norm jüdischen Lebens kritisch in Frage gestellt und damit auch die Rolle und Position der Rabbiner als berufene Ausleger der Tora und führende intellektuelle Elite des Judentums erschüttert. Untrennbar mit der Bedeutung der Tora verwoben ist die Rolle des Moses, dem sie offenbart wurde und der sie nach rabbinischer Tradition auch aufgeschrieben hat. Der Umgang mit der Figur des Mose ist ein Indikator für den Stellenwert der Tora und umgekehrt. Wurden die Tora und ihre rabbinische Auslegung von den Maskilim kritisch neu betrachtet, so galt dies auch für die Person sowie die religiöse und politische Funktion des Moses, der in der rabbinischen Tradition bis zum 18. Jahrhundert ungefragt als Prophet gegolten hatte.

In dem siebenten der 13 Glaubensartikel des *Jigdal*, desjenigen Gebets, das die Grundlehren des Judentums zusammenfaßt und sich bis heute in eigentlich jedem jüdischen Gebetbuch, jedem *Siddur*, findet, heißt es: «Nicht erstand in Israel gleich Mosche noch ein Prophet, der Gottes Herrlichkeit schaute.» Das *Jigdal* geht zurück auf Maimonides (1135–1204) und dessen *Ikkarim*, also Glaubensgrundsätze, die er in der Einleitung seines Mischna-Kommentars zum 10. Abschnitt des Traktats Sanhedrin aufgestellt hatte. Seine dichterische Form, 13 Verse mit dem Endreim *-to*, erhielt es um das Jahr 1300 in Rom. Zuerst in einem Siddur gedruckt findet sich das *Jigdal* in Krakau im Jahre 1578. Im aschkenasischen Judentum wird es seit Jahrhunderten und bis heute täglich zu Anfang des Morgengebets gebetet.⁴¹

Der siebente Glaubensartikel des *Jigdal* ist deswegen für die Auffassung von Moses im Judentum so wichtig, weil in ihm die bei Maimonides gleichsam nur «kanonisierte» Lehre des rabbinischen Judentums von Moses als Propheten ausgesprochen ist und alltäglich gebetet wird. Moses ist für das rabbinische Judentum bis heute: Prophet. Er gilt als der wichtigste aller Propheten, weil allein er Gott geschaut hat, wie es schon in der Tora heißt: «Es

erstand nie wieder in Israel ein Prophet wie Mose, der den Herrn von Angesicht zu Angesicht erkannte.» (Deut. 34,10) In der Tora wird indessen noch manches andere von Moses gesagt. Doch ist die zentrale rabbinische Lehrmeinung, daß kein größerer *Prophet* in Israel erstand als Mose. Man definiert Moses geradeheraus als Propheten. Prophet zu sein ist Moses' bei weitem wichtigstes Attribut im rabbinischen Judentum. Um so erstaunlicher ist es, daß die jüdischen Aufklärer des 18. Jahrhunderts dieses Attribut geradezu ostentativ meiden und die Moses-Figur in verschiedener Weise neu bestimmen. Die jüdische Aufklärung des 18. Jahrhunderts beruft sich sonst häufig auf Maimonides als ihr Vorbild und den Inbegriff der mittelalterlichen jüdischen Aufklärung.⁴² Aber in diesem Punkt fehlt ihr die Gemeinsamkeit mit dem mittelalterlichen Aufklärer Maimonides. Sowohl die Figur des Moses als auch, im Gefolge, die Auffassung von der Tora ändern sich in der modernen jüdischen Aufklärung radikal.

1. Prophet: Maimonides

Für Maimonides unterscheidet sich die Figur des Mose als Prophet von allen anderen Propheten in vier Punkten: 1. Während die anderen Propheten ihre Offenbarungen im Traume oder in der Vision empfangen, empfängt sie Mose bei klarem Bewußtsein in wachem Zustand. 2. Die anderen Propheten empfangen ihre Offenbarungen mittelbar durch einen Engel, Moses unmittelbar von Gott; daher sind seine Weissagungen nicht figürlich, nicht im Bilde und Gleichnis, sondern in vollster Deutlichkeit und Bestimmtheit zu verstehen. 3. Die anderen Propheten geraten, sobald sie die Inspiration empfangen, in einen Zustand der Angst und Bestürzung, Mose aber bleibt als ein damit Vertrauter in ungestörtem seelischem Gleichgewicht. 4. Die übrigen Propheten besitzen die Prophetengabe nicht zu jeder Zeit, Mose aber immer.⁴³

Moses ist ohnehin gegenüber allen anderen Propheten dadurch hervorgehoben, daß ihm und keinem anderen die Tora und damit die unwandelbaren 613 Gebote und Verbote Gottes für das jüdische Volk geoffenbart wurden. Ihn unterscheidet jedoch ferner, daß dies bei klarem Bewußtsein und in wachem Zustand geschah, also unter den Erkenntnisbedingungen eines Philosophen, nicht eines Träumers oder Visionärs. Maimonides widmet viele Kapitel seines 1190 publizierten philosophischen Hauptwerks *More Nevuchim* («Führer der Unschlüssigen», bes. 2. Teil, Kap. 35–47) der Hervorhebung der Sonderrolle des Moses sozusagen als «Prophet» der Tora, sowie andererseits der Abwertung und Abwehr aller übrigen Propheten und Prophetien, die er des Anthropomorphismus, der Magie, der Träumerei oder der unwahren und philosophisch unhaltbaren Visionen zeiht. Vor allem der Messianismus in den Schriften vieler Propheten, von dem Maimonides so wenig hält, daß er ihn in seinen philosophischen Schriften überhaupt nicht würdigt und in seinen rabbinischen Schriften und Briefen möglichst zurückdrängt,⁴⁴ kann so implizit als Träumerei abgetan werden, denn im Pentateuch und bei Moses, also unter rationalen Erkenntnisbedingungen, kommt der Messias nicht vor. Dieses fast totale Zurückdrängen, wenn nicht sogar die Bekämpfung des Messianismus teilt die jüdische Aufklärung des 18. Jahrhunderts mit Maimonides. Erst am Ende des 19. und besonders im 20. Jahrhundert spielt der Messianismus bei jüdischen Denkern wie Moses Hess, Hermann Cohen, Walter Benjamin oder Ernst Bloch überhaupt wieder eine Rolle.⁴⁵

Maimonides unterscheidet jedoch die Prophetie des Mose nicht nur von derjenigen der anderen Propheten, sondern auch ganz deutlich von den politischen Gesetzen der profanen Gesetzgeber. Diese werden von ihm verachtet, weil sie, anstatt nach wahrer, sprich: philosophischer, Erkenntnis zu streben, nur den Vorspiegelungen ihrer gut ausgebildeten Einbildungskraft erliegen.⁴⁶ Nur die Tora ist unwandelbares Gesetz Gottes für alle Zeiten, sie zu of-

fenbaren macht Moses zum höchsten aller Propheten. Dagegen sind die politischen Gesetze Sache der regierenden Gesetzgeber und ihrer Einbildungskraft, sie sind wandelbar und haben mit wahrer Prophetie nichts zu tun: «Dieses Gesetz [d.h. die Tora] allein ist es, welches das Gesetz Gottes genannt werden darf. Was es aber an politischen Gesetzen außer ihm gibt, wie die Gesetze der Griechen und die Sophistereien der Zabier u.a., dies alles gehört zu den Werken der regierenden Personen, nicht aber zu denen der Prophetie.»⁴⁷ Kurz: Moses ist, gerade weil die Tora Gesetz Gottes ist, das sich per Emanation des göttlichen Intellekts auf sein Denkvermögen ergießt,⁴⁸ ein Prophet. Als Prophet der Tora aber ist er per definitionem niemals ein profaner Gesetzgeber, so wie die Tora als ewiges Gesetz Gottes niemals mit wandelbaren, profanen Gesetzen eines Gemeinwesens verwechselt werden darf. Moses als Prophet ist für Maimonides ein Instrument und Medium göttlicher Offenbarung der Tora, er ist nicht selbst der Gesetzgeber der Tora, die das Gesetz Gottes ist und bleibt. Moses ist, als Prophet und Medium des göttlichen Gesetzes, bei Maimonides und im rabbinischen Judentum gerade nicht Gesetzgeber und allemal nicht ein profaner Gesetzgeber weltlich-politischer Gesetze. Genau diese Bestimmung dreht Spinoza (1632–1677) um.

2. Gesetzgeber und Politiker: Spinoza

In seinem *Tractatus theologico-politicus* von 1670 führt Spinoza eine permanente Auseinandersetzung mit Maimonides.⁴⁹ Hierbei werden, wie am Beispiel der Kritik der Prophetie in den ersten drei Kapiteln des *Tractatus* zu sehen, nicht selten Maimonides' Argumente gegen ihn selbst gewendet. Die Maimonidische Auffassung von Moses als Prophet wird genau wie die der Heiligkeit der Tora durch dieses Verfahren der immanenten Kritik gezielt destruiert. Wie in einem Fanfarenstoß verkündet schon Spinozas Vor-

rede zum *Tractatus*, «daß die Gesetze, die Gott dem Mose offenbart, nichts anderes waren als einzig die Rechtsordnung des hebräischen Reiches und daß demnach außer ihnen auch niemand anders sie anzunehmen brauchte, ja daß sie selbst nur so lange, wie ihr Reich bestand, an sie gebunden waren.»⁵⁰

Während Maimonides' rabbinisches Hauptwerk *Mischne Tora* («Wiederholung der Tora») die maßgebliche mittelalterliche Kodifizierung der in Talmud und Tora enthaltenen Religionsgesetze ist und während sich Maimonides während langer Jahrzehnte der Auslegung der unwandelbaren Rechtsordnung der Tora Israels widmete, wird der Tora von Spinoza gerade ihr einzigartiger religiöser Charakter der immerwährenden Gültigkeit abgesprochen und sie zur nur profanen Rechtsordnung des mit der Zerstörung des Tempels längst untergegangenen Reichs der Hebräer degradiert. Die Tora wird damit historisiert und profaniert, denn sie gilt nur noch als ein vergängliches, irdisches Dokument aus einer vergangenen Epoche. Darüber hinaus wird, nach Untergang des Reichs der Hebräer, sogar die gegenwärtige Relevanz der Tora für die Juden bestritten und dem rabbinischen Judentum in Vergangenheit und Gegenwart damit der Lebensnerv abgeschnitten.

Ganz folgerichtig ändert sich damit auch die Rolle des Moses. Nicht nur beweist Spinoza im 8. Kapitel des *Tractatus*, daß die Tora nicht von Moses selbst aufgeschrieben wurde, er bestreitet auch, daß Moses ein Prophet gewesen sei und daß er, wie die Tora, der Talmud, Maimonides und der Siddur sagen, Gott geschaut habe.⁵¹ Da die Tora lediglich die Rechtsordnung für das Reich der Hebräer war, war Moses kein Prophet, sondern lediglich ein Gesetzgeber, also einer der von Maimonides verachteten Politiker. Das Argument des Maimonides, Gottes Tora spreche wegen deren begrenzter Fassungskraft die Sprache der Menschen, spitzt nun Spinoza auf die Pointe zu, die Tora als menschliche Rechtsordnung habe lediglich das zeitliche Wohl des Hebräer-Staates zum Ziel gehabt und ihre

einzelnen Vorschriften seien der intellektuellen Fassungskraft, den Landessitten und Notwendigkeiten der alten Hebräer angepaßt. Moses, der als Gesetzgeber und eben nicht als Prophet agierte, paßte, so Spinoza, seine Tora diesem historischen Kontext an: «So lehrt z. B. Moses die Juden nicht als Lehrer und Prophet, sie sollten nicht töten und nicht stehlen, sondern als Gesetzgeber und Fürst; denn er begründet seine Lehre nicht durch die Vernunft, sondern fügt seinen Befehlen eine Strafanordnung bei, und Strafen können und müssen ja nach Charakter der einzelnen Völker verschieden sein, wie die Erfahrung zur Genüge gelehrt hat.»⁵²

Moses ist für Spinoza folglich der Gesetzgeber und nur der Gesetzgeber,⁵³ der seinem Volk nach dem Exodus aus Ägypten die zur Wohlfahrt des Staates und für die irdische Glückseligkeit notwendige Rechtsordnung gab, die ebenso notwendig der begrenzten Fassungskraft der Hebräer angepaßt war. Ohnehin ist dieser Staat längst vergangen und damit, dies sagt Spinoza aus Vorsicht allerdings nicht ausdrücklich, das rabbinische Judentum der Diaspora mit seiner Pflege der schriftlichen und der mündlichen Tora, des Pentateuch, der Midraschim und des Talmud in der Diaspora ein Relikt. Das rabbinische Judentum wird dadurch nämlich zur Gruppe derjenigen Juden, die sich der vernünftigen neuzeitlichen Einsicht verschließen, die Tora sei nur eine temporäre Staatsverfassung des alten Hebräer-Staates gewesen, sie sei genau deswegen jedoch in der Gegenwart normativ veraltet, überholt und nicht mehr bindend.

Zwischen der Auffassung von Maimonides, der Moses als Propheten definiert und gerade nicht als politischen Gesetzgeber, und der des Spinoza, der Moses nur als partikularistischen politischen Gesetzgeber bestimmt, besteht ein von Spinoza gewollter, diametraler Gegensatz. Spinozas Auffassung von Moses als politischem Gesetzgeber ist aus rabbinischer Sicht unjüdisch. Denn die Betonung von Moses als Prophet in rabbinischen Kreisen ist begleitet von der

Lehre der *Tora min HaSchamajim*, der präexistenten ‹Tora vom Himmel›, die es schon vor Erschaffung der Welt gibt, ehe nach Erschaffung der Welt die *Tora min HaSinai*, die Tora vom Sinai, dem Moses dortselbst offenbart wird. Die Tora ist demnach älter als die Welt, sie existiert vor aller Zeit und schon vor der Weltschöpfung. Für die Kabbalisten gar entsteht die Welt aus den Buchstaben der Tora, die Tora determiniert, so das *Sefer Jezira*, durch ihre Buchstaben nicht nur die moralische, sondern schon die physikalische Weltordnung der Schöpfung.⁵⁴

Damit war der Prophet Moses nach jüdischer Auffassung eine Art Medium der Tora als Offenbarung Gottes, er ist nicht selbst Gesetzgeber. Gesetzgeber der Tora ist Gott. Daß Moses ein politischer Gesetzgeber sei, ist eine christliche, genauer, eine protestantische Lehre, die in Luthers antijüdischem Wort von der durch das Evangelium obsolet gewordenen Tora als «der Juden Sachsenspiegel», also der Tora als einem veralteten, bloß profanen Landesgesetz, das nur den Juden gegeben wurde, ihren gültigen Ausdruck gefunden hat.⁵⁵ Denn wenn die Tora nur profanes Landesgesetz ist, dann ist Moses ein nur politischer Gesetzgeber eines Landesgesetzes. Spinoza knüpft hier an die lutherische, nicht an die jüdische Position an.

Bis zu Spinoza taucht Moses als rein politischer Gesetzgeber in Texten jüdischer Autoren gar nicht auf, nach Spinoza verhält sich dies keineswegs mehr so. Die Autoren der jüdischen Aufklärung konnten diese Position bei Spinoza finden, den sie fast alle kannten. Sie konnten sie prominent jedoch auch bei den aufgeklärten Lutheranern in der deutschen Aufklärung finden, bei Reimarus, bei Michaelis und anderen, für die der Freidenker Spinoza nur bestätigte, was sie von Luther schon wußten, nämlich daß die Tora der «Juden Sachsenspiegel» gewesen sei, ein nur für die alten Hebräer gedachtes, profanes Rechtssystem der Vergangenheit, das lediglich für ein begrenztes Territorium in einem begrenzten Zeitraum galt.

3. Medium der geoffenbarten Gesetzgebung: Mendelssohn

Wenn es zwei nachbiblische jüdische Autoren gibt, deren Positionen für alle *Maskilim*, für alle jüdischen Aufklärer des 18. Jahrhunderts, maßgeblich sind, so sind dies die Autoren Maimonides und Spinoza. Dies gilt auch für Moses Mendelssohn, die Leitfigur der modernen jüdischen Aufklärung. Mendelssohn (1729–1786) verkörperte beides, Aufklärung und halachisches, gesetzestreues Judentum. Und er zielte in seinen theoretischen Äußerungen über die *Haskala*, die jüdische Aufklärung, auf die Vereinbarkeit von *Haskala* und *Halacha*, von Aufklärung und Observanz gegenüber den traditionellen jüdischen Geboten ab.⁵⁶ Diese Treue zu Tora und *Halacha* geht so weit, daß Mendelssohn in seinem theologisch-politischen Hauptwerk *Jerusalem* von 1783 schreiben kann, im Zweifelsfalle sei für Juden der strikte Gehorsam gegenüber den *Mizwot*, den unveränderlichen Geboten des jüdischen «Gesetzes», also der Tora, wichtiger als die «bürgerliche Vereinigung» mit den Christen durch das Erreichen staatsbürgerlicher Gleichberechtigung: «Wenn die bürgerliche Vereinigung unter keiner andern Bedingung zu erhalten ist, als wenn wir von dem Gesetze abweichen, das wir für uns noch für verbindlich halten; so thut es uns herzlich leid, was wir zu erklären für nöthig erachten: so müssen wir lieber auf bürgerliche Vereinigung Verzicht thun; ... Von dem Gesetze können wir mit gutem Gewissen nicht weichen, und was nützen euch Mitbürger ohne Gewissen?»⁵⁷

Die Tora ist für Mendelssohn «geoffenbarte Gesetzgebung», die nur für die Juden gilt. Sie verkündet keine universalen Religionswahrheiten wie die Existenz Gottes oder die Unsterblichkeit der Seele, die als Vernunftwahrheiten für jeden Menschen erkennbar und damit Grundwahrheiten der natürlichen Religion sind. Das Specificum

des Judentums aber ist die Tora als «geoffenbarte Gesetzgebung» nur für die Juden.⁵⁸ Geoffenbarte Gesetzgebung schließt für Mendelssohn, auch hierin bleibt er der rabbinischen Tradition verbunden, nicht nur die *schriftliche Tora* des Moses vom Sinai, den Pentateuch ein, sondern auch die *mündliche Tora*, also solche Gebote, die dem Moses mündlich geoffenbart, von den Rabbinen tradiert, im Talmud verschriftlicht und schließlich in der Halacha kodifiziert wurden. Alle 613 *Mizwot*, alle 613 Gebote und Verbote der schriftlichen und der mündlichen Tora sind für Mendelssohn unveränderliche, geoffenbarte Gesetzgebung.

Da nach seiner Überzeugung nichts im Judentum den allgemeinen Vernunftwahrheiten der natürlichen Religion und der Wohlfahrt irgendeines Gemeinwesens widerspricht und der Gehorsam gegenüber Tora und Halacha Glaubens- und Gewissenssache ist, die, so die naturrechtliche Argumentation Mendelssohns, weder durch staatlichen noch durch kirchlichen Zwang beeinträchtigt werden darf, steht der bürgerlichen Anerkennung der Juden im Staat und unter den Aufklärern nichts entgegen. Die Juden können halachisch rechtgläubig bleiben und zugleich, im Einklang mit persönlichem Glück und höchstem Staatswohl, Aufklärer und gleichberechtigte Bürger in einem religiös neutralen Staatswesen werden – so ließe sich *Jerusalem* resümieren.

Mendelssohns Bestimmung der Tora als lediglich an die Juden adressierte «geoffenbarte Gesetzgebung» ist eine Kompromißformel: Einerseits bestätigt Mendelssohn in seiner Auffassung von der Tora-Gesetzgebung als einer «Geschichtswahrheit»⁵⁹ die Aussage von Spinoza und auch die zentrale These von Johann David Michaelis' gerade in sechs Bänden erschienenem Werk *Mosaisches Recht* (Frankfurt/M. 1770–1775): Das mosaische Recht war, nach dem damaligen neuesten Stand der Forschung, zunächst das Recht des Gemeinwesens der Hebräer, Moses ein politischer Führer und Gesetzgeber.⁶⁰

Da Michaelis der berühmteste protestantische Hebraist seiner Zeit, überdies ein anerkannter Aufklärungstheologe, Publizist und angesehener Professor der «aufgeklärten» Göttinger Universität war und als ausgezeichnete christlicher Kenner des Judentums galt, bedeutete seine Auffassung des mosaischen Rechts als staatliches Recht für Mendelssohn eine Herausforderung aus der Mitte der deutschen Aufklärung heraus, gegen die er als Tora-treuer Jude die göttliche Inspiration der Tora und ihren Charakter als gottgegebene Offenbarung verteidigen mußte. In einer indirekten Polemik gegen Michaelis, der sich 1782 gegen die bürgerliche Verbesserung der Juden in der Gegenwart ausgesprochen und diese für prinzipiell unmöglich erklärt hatte,⁶¹ bezeichnete Mendelssohn das von Michaelis maßgeblich beförderte Gerede vom «Gesetzgeber Moses», der die heruntergekommenen, verwirrten, gerade aus Ägypten geflohenen Juden mit einer Staatsordnung versieht, als «Modesprache». Er beharrt seinerseits darauf, daß «der Gesetzgebende Gott unserer Väter: ... es gleichwohl möglich gefunden, diesen rohen Haufen zu einer ordentlichen, blühenden Nation umzubilden, die erhabene Gesetze und Verfassung, weise Regenten, Feldherren, Richter und glückliche Bürger aufzuweisen hat».⁶² Gesetzgeber am Sinai war sonach allein Gott, der das Volk Israel durch seine Gesetze erst von einem rohen Haufen zu einer Nation mit Gesetzen und Verfassung umbildete; übrigens lange bevor dies den rohen Völkern in den «nördlichen Einöden» geschah, die heute auf die Juden herabblicken, wie Mendelssohn maliziös anfügt.

Überhaupt, so argumentiert er in *Jerusalem*, enthält das Judentum in schriftlicher und mündlicher Tora weit mehr als die für ein Staatswesen nötigen Gesetze und Bestimmungen. Neben den Lehren von den «ewigen Wahrheiten von Gott» wie der Existenz und der Providenz Gottes, die allein durch die Vernunft erkennbar sind, kennt das Judentum aus der Tora «Geschichtswahrheiten, oder Nachrichten von dem Schicksale der Vorwelt, hauptsächlich von den Lebensumständen der Stammväter

der Nation; ... von dem Bunde, den Gott mit ihnen errichtet und von der Verheißung». Diese Geschichtswahrheiten werden von Generation zu Generation tradiert und «auf Glauben angenommen». Darüber hinaus aber hat das Judentum drittens «Gesetze, Vorschriften, Gebote, Lebensregeln, die dieser Nation eigen seyn, und durch deren Befolgung sie sowohl zur Nationalglückseligkeit, als jedes Glied derselben zur persönlichen Glückseligkeit gelangen sollte. Der Gesetzgeber war Gott».⁶³

Gemäß Mendelssohns Einteilung hat Gott den Juden weit mehr Gesetze und Lebensregeln geoffenbart, als für ein Staatswesen nötig sind, weil ihm an der «persönlichen Glückseligkeit» jedes Juden gelegen ist, die sich durch Staatsgesetze fördern, aber nicht durch sie erreichen läßt. «Privatglückseligkeit» und Individuum, aber auch Geselligkeit und Gesellschaft verlangen ganz andere Gebote als der Staat. Auch diese Gebote hat Gott in der Tora geoffenbart, die über das «Zeremonialgesetz» nicht nur die religiösen Belange, sondern auch den staatsfernen Alltag bis hin zur Ernährung und Ehe der Juden regelt. All dies zusammengenommen, läßt sich die Tora für Mendelssohn nicht auf eine Staatsgesetzgebung reduzieren, wie dies Spinoza und Michaelis meinten.

Mendelssohns Hauptargument aber bleibt immer, daß Gott und nicht Moses der Gesetzgeber all dieser Gesetze, Vorschriften, Gebote, Lebensregeln und Zeremonialgesetze ist, welche die Tora enthält: «Diese Gesetze wurden *geoffenbaret*, d. h. von Gott durch *Worte* und *Schrift* bekannt gemacht. Jedoch ist nur das Wesentlichste davon den Buchstaben anvertrauet worden; und auch diese niedergeschriebenen Gesetze sind, ohne die ungeschriebenen, mündlich überlieferten und durch mündlichen, lebendigen Unterricht fortzupflanzenden Erläuterungen, Einschränkungen und näheren Bestimmungen, größtentheils unverständlich, oder mußten es mit der Zeit werden; weil alle Worte und Schriftzeichen kein Menschenalter hindurch ihren Sinn unverändert behalten.»⁶⁴

Hier rettet Mendelssohn gegen Spinoza und Michaelis nicht nur den Offenbarungscharakter des Pentateuch, er rettet vielmehr auch die mündliche Tora, das ungeschriebene Gesetz, das Talmud und Halacha durch die Zeiten tradieren und welche die geschriebene Tora vom Sinai notwendig begleiten, auslegen und dadurch bis in die Gegenwart verständlich halten. Gegen die radikal aufgeklärte Profanierung verteidigt Mendelssohn hier und in seinem Berliner Alltag nicht nur die ganze, die für ihn untrennbare schriftliche und mündliche Tora als Offenbarung, er verteidigt neben dem Pentateuch auch Talmud und Halacha als notwendigen und integralen Bestandteil von Judentum. Dies ist eine Verteidigung der durch die Aufklärung allgemein, aber auch durch viele Maskilim in Zweifel gezogenen Legitimität des rabbinischen Judentums.

Diese sehr konservative Einbeziehung des Talmud als ungeschriebenes Gesetz unter den Oberbegriff der Tora, die hier ganz entsprechend der Tradition, wenn auch mit rationalisierender Begründung (drohende Unverständlichkeit der schriftlichen Tora) begründet wird, ist bei Mendelssohn um so erstaunlicher, als er gegen den Widerstand vieler Rabbiner den Pentateuch vom Hebräischen ins Deutsche übersetzt und diese Übersetzung in hebräischen Lettern, versehen mit einem traditionellen rabbinischen Kommentar (‹Bi'ur›) in Hebräisch publiziert hatte.⁶⁵ Das geschah 1780–1783, der letzte Band mit der Übersetzung des Deuteronomium erschien Anfang 1783, also im selben Jahr wie *Jerusalem*.

Mendelssohn war damit einer der besten Kenner der fünf Bücher Mose und der dazugehörigen rabbinischen Kommentarliteratur in seiner Zeit. Überdies war die Pentateuch-Übersetzung mit all ihren Unbilden, mit der engen Zusammenarbeit mit Salomo Dubno und Naftali Hartwig Wessely, mit den ablehnenden Invektiven der Rabbiner von Prag, Altona oder Fürth eine der schwierigsten, zeitraubendsten und umfangreichsten literarischen Unternehmungen im Leben Mendelssohns. Sie hatte ihn schon in den spä-

ten siebziger Jahren beschäftigt. Dieses Werk ist eine der bedeutendsten Übersetzungen der deutschen Literatur. Es kann kein Zweifel bestehen, welchen Wert Mendelssohn dem Pentateuch zumaß und mit welcher Freude und Anteilnahme er sich mit ihm beschäftigte. Dennoch ist sein Festhalten an der Gemeinsamkeit von schriftlicher und mündlicher Tora, von Pentateuch und Talmud als eine einzige ›Tora‹ Gottes in seinen theoretischen Ausführungen von *Jerusalem* und anderen Werken ganz rabbinisch-traditionell. Er wird von seiner Neigung zum Pentateuch keineswegs dazu verführt, in sozusagen protestantischer Manier des *sola scriptura* die mündliche Tradition und die Kommentarliteratur zu vernachlässigen oder gar zu ignorieren. Mendelssohn steht, was viele Mendelssohnianer später nicht wahrhaben wollten, zum Talmud als «geoffenbarter Gesetzgebung», also als Offenbarung, nicht als Menschenwerk der Rabbinen.

Das rabbinische Judentum mit seiner mündlichen Tora stand auf dem Spiel, wenn Mendelssohn wie Spinoza und Michaelis von bloßer «Gesetzgebung» des Moses gesprochen hätte. Darum spricht er mit genauester Berechnung von «geoffenbarter Gesetzgebung». Mit dieser Rede bringt er sich auch in Opposition zu dem 1777 von Lessing veröffentlichten Reimarus-Fragment *Daß die Bücher A.T. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren*.⁶⁶ Er rettet dadurch für das Judentum die Tora als Offenbarung, und er schützt durch den Offenbarungsbegriff das Mosaische Recht vor gänzlicher Profanierung, das rabbinische Judentum vor dem Veraltetsein. Mendelssohn gesteht der zeitgenössischen Bibelkritik zu, daß die Tora ein Gesetzbuch gewesen sei, er fügt jedoch hinzu, daß sie mehr als das ist: Sie ist, als geoffenbarte Gesetzgebung, ein «göttliches Buch», dessen Gesetze, Verbote und Gebote ihrer göttlichen Herkunft wegen keine Verkürzung gestatten. Die Halacha bleibt beim Aufklärer Mendelssohn intakt und auch aktuell gültig. Ohne Abstriche müssen sämtliche 613 Gebote und Verbote der Tora, die in

der Halacha kodifiziert sind, auch von aufgeklärten Juden beachtet werden, wenn auch nur von Juden.

«Ob nun gleich dieses göttliche Buch, das wir durch Mosen empfangen haben, eigentlich ein Gesetzbuch seyn, und Verordnungen, Lebensregeln und Vorschriften enthalten soll; so schließt es gleichwohl, wie bekannt, einen unergründlichen Schatz von Vernunftwahrheiten und Religionslehren ein, die mit den Gesetzen so innigst verbunden sind, daß sie nur Eins ausmachen.» «Aber Gesetze leiden keine Abkürzung. In ihnen ist alles fundamental, und in so weit können wir mit Grunde sagen: uns sind alle Worte der Schrift, alle Gebote und Verbote Gottes fundamental.»⁶⁷

Mendelssohns Beharren auf strikter Observanz und Tora-Treue ist fundamental. Er reklamiert Moses nicht mehr als Prophet wie Maimonides, aber er reduziert ihn auch nicht zum bloß profanen Gesetzgeber wie Spinoza. Moses ist bei Mendelssohn Empfänger der Offenbarung. Er ist, wie für Maimonides und die Tradition, höchstselbst als historische Person und Gesetzgeber des Pentateuch zugleich Empfänger und Vermittler der göttlichen Offenbarung an das jüdische Volk. Andererseits weiß Mendelssohn, daß Moses nicht Autor der rabbinischen Halacha ist, welcher der ›Vater der Haskala‹ trotz Aufklärung treu bleiben will. Wie in so vielen anderen Punkten ist Mendelssohns Haltung zu Moses als dem Empfänger der «geoffenbarten Gesetzgebung» diejenige einer Vermittlung zwischen radikaler aufklärerischer Bibelkritik, die Moses wie Spinoza, Reimarus und Michaelis als politischen Gesetzgeber reklamiert, und der Position der jüdischen Traditionalisten, welche die 613 *Mizwot* als göttliche Offenbarung sämtlich und unveränderlich befolgen wollen. Für die Person Moses Mendelssohn waren genau dieses durchaus kompatible Positionen: Er konnte die Ergebnisse der neuesten wissenschaftlichen Forschung und Bibelkritik eines Reimarus oder Michaelis zur Kenntnis nehmen und sie anerkennen, ohne der jüdischen Tradition und seinem Glauben an sie untreu zu werden. Für die Generation der Maskilim nach Mendelssohn trifft dies allerdings

nicht mehr zu. Für sie sind die 613 Mizwot nicht mehr «fundamental» und unabänderliches Erbe jedes Juden. Damit ändert sich auch die Rolle des Moses grundsätzlich.

4. «Aedler Held»: Naftali Hartwig Wessely

Eine Sonderstellung in der Berliner Haskala nimmt ein Altersgenosse Mendelssohns ein, nämlich Naftali Hartwig Wessely. Er gehört wie Mendelssohn in die erste Generation der jüdischen Aufklärer in Deutschland und hielt wie dieser an der Gültigkeit der Halacha fest, wollte aber Bildung und Wissenschaft unter den Juden Deutschlands und vor allem Osteuropas verbreitet wissen. Zeitweise arbeitete Wessely am *Bi'ur* («Erklärung»), dem traditionellen Kommentar zu Mendelssohns Tora-Übersetzung, mit. Im Jahr 1782 war er mit der hebräischen Schrift *Divrej Schalom Ve'Emet* («Worte der Wahrheit und des Friedens», Berlin 1782) hervorgetreten, in der er die unter den Juden besonders Osteuropas übliche Beschränkung der Bildung auf religiöses Lernen in der Talmud-Tora kritisiert sowie eine generelle Reform des jüdischen Erziehungswesens und die Beschäftigung mit profanen Wissensstoffen gefordert hatte.

Aber anders als die Mehrzahl der anderen Maskilim war Wessely weder Philosoph noch Arzt noch Pädagoge. Er war vielmehr der bedeutendste hebräische Dichter seiner Generation und wirkte durch seine Gedichte.⁶⁸ Ähnlich wie Klopstock mit seinem *Messias* verbrachte Wessely viele Jahre seines Lebens damit, ein großes hebräisches Versepos abzufassen, das man tatsächlich als jüdisches Gegenstück zu Klopstocks *Messias* betrachten kann, auch wenn es diesem hinsichtlich seiner literarischen Form und emotionalen Wirkung nicht entspricht. Die ersten fünf Bücher dieses Werkes mit dem hebräischen Titel *Schirej Tiferet* («Lieder des Ruhms») erschienen ab 1789, das sechste und letzte 1829 postum.⁶⁹ Diese Lieder sind geschrieben

in punktiertem biblischem Hebräisch, Versform ist der Alexandriner mit Endreim, die Strophe zu sechs Versen.

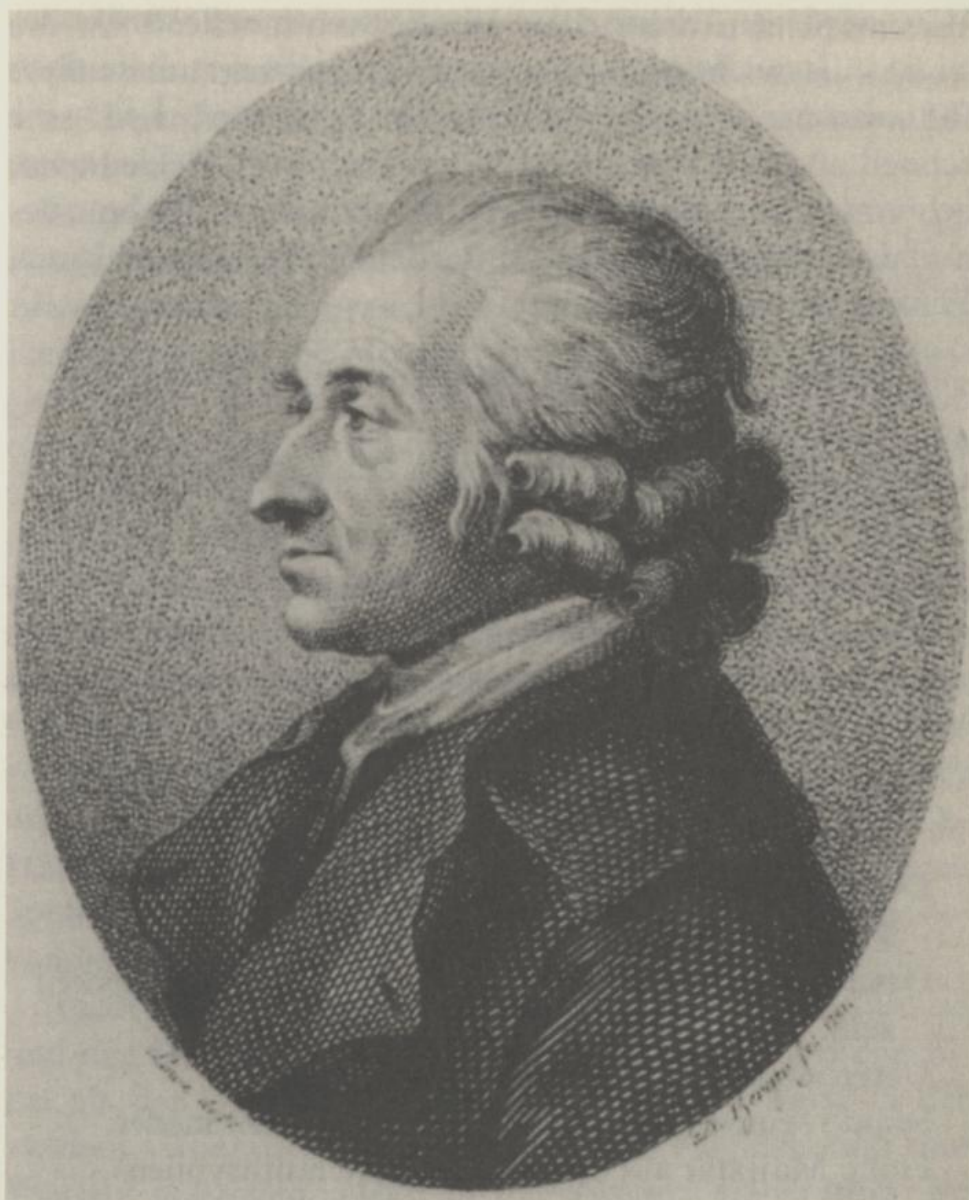
Schon 1795 erschien eine von Wessely autorisierte deutsche Übersetzung der ersten vier Gesänge mit einem deutschen Vorwort und Anmerkungen von Wessely selbst in Berlin unter dem Titel *Die Moseide in achtzehn Gesaengen*. Der Inhalt dieses Epos ist, wie der Titel sagt, die Geschichte des Moses und des jüdischen Volkes von der Geburt des Mose in der Sklaverei in Ägypten über den Exodus bis zur Gesetzgebung auf dem Sinai. Die deutsche Übersetzung, die ich im folgenden zitieren werde, umfaßt die ersten vier Gesänge und die Handlung von der Geburt über die Flucht nach Midian bis zu den Klagen der Israeliten unter der ägyptischen Fron.

Wessely würdigt Moses bisweilen ganz konventionell als Propheten, später auch als Gesetzgeber, immer jedoch als historische Figur und als «Held». Moses gerät Wessely zum Helden eines Heldenepos in biblischem Hebräisch, das der jüdische Aufklärer als Sprache seiner Dichtung gebraucht, weil er wie Mendelssohn und andere Maskilim das Jiddische, das Aramäische und das rabbinische Hebräisch als verdorbene und unreine, der Aufklärung des jüdischen Volkes unwürdige Sprachen empfindet. Biblisches Hebräisch als die reine Ursprache des jüdischen Volkes soll die Klarheit des Denkens, soll Aufklärung und Bildung fördern und ästhetisches Wohlgefallen auslösen. In der von Wessely autorisierten deutschen Übersetzung lautet das Bekenntnis zum hebräischen Heldenlied so:

«Dann wird, wer meinem Liede horcht, sich freu'n,
des Harms vergessen.

Das Lied wird seinem Geist, was Oel der Lampe, sein,
Das sie, noch glimmend kaum, hoch wieder flammen
macht.

Denn Deine Allmacht sing' ich, singe Deine Wunder,
Besing' die Grösse deines Mose unter den Propheten.
Der Vorwelt Räthsel löset auf mein Lied.»⁷⁰



Naftali Hartwig Wessely (1725–1805) gilt als der bedeutendste hebräische Dichter in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Er wurde in Hamburg geboren, wuchs in Kopenhagen auf und kam 1774 nach Berlin, wo er als Hauslehrer und wenig erfolgreicher Kaufmann sein Leben fristete. Die Kontroverse um seinen Erziehungstraktat *«Worte der Wahrheit und des Friedens»* hat seinem Ansehen als Dichter nicht geschadet, Teile seines hebräischen *Versepos* *«Schirej Tiferet»* wurden als *«Die Moseide»* sogar ins Deutsche übersetzt und erschienen 1795. – Kupferstich von Daniel Berger, 1791, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel

Hier wird zu Anfang kurz die konventionelle Rolle des Moses als wichtigstem Propheten angedeutet, aber diese Reminiszenz an die rabbinische Tradition wird sehr schnell abgelöst durch die Schilderung seiner Heldentaten. So wird Moses nach der Rettung der sieben Töchter des midianitischen Priesters Re'uel vor der Bedrängung durch Hirten von diesem begrüßt:

«Beehre mich, o Biedermann! und nimm mit mir
das Mahl;
Dank dann für den Heldeneifer, zur Rettung meiner
Töchter.»⁷¹

Moses ist nicht als Prophet oder Gesetzgeber, sondern als durchaus irdischer, zum Biedermann verbürgerlichter «aedler Held» das Werkzeug Gottes zur Rettung seines Volkes aus Ägypten:

«Wunder wollte er wirken durch ihn, dem Stolzen ihn
entgegen stellen.
Die Erde sollte seinen Befehl vollziehen, dem
Firmamente er gebieten;
Des Fürsten Hochmuth beugen, des Königs Schrecken
sein.
Unter vielen tausenden erkohr er Einen,
Senkte seinen Geist auf den aedlen Helden nieder.
Hohe Majestät auf einen sanften, demuthsvollen
Mann.»⁷²

Mit solchen Zeilen erhält die Moses-Figur in der jüdischen Aufklärung eine dritte Rolle: Moses ist, neben seiner Rolle als Prophet und Gesetzgeber, eine epische Heldenfigur des Judentums, ein Vorbild mit historischen, nicht mythologischen Zügen, irgendwo in der Mitte zwischen einem sanften christlichen Heiligen und Wilhelm Tell, aber extrem weit entfernt von einem chassidischen Zaddik. Dabei stand Wessely nach Erziehung und Welt-sicht noch tief in der rabbinischen Tradition, von der er sich allenfalls implizit absetzt. Auf den ersten Blick bedeu-

tet eine *Moseide* in biblischem Hebräisch eine Option für die Sprache und den Inhalt der Tora, Moses ist eine jüdische Gegenfigur zum Jesus des *Messias* und des Neuen Testaments.

Innerjüdisch aber ist die Wahl der heiligen Sprache des Tora-Hebräisch, die nach rabbinischer Tradition nicht als Alltagssprache mißbraucht werden durfte, für ein solches Heldenepos wie die *Moseide* ein Tabubruch. Denn unausgesprochen ist der Gebrauch des biblischen Hebräisch eine Option gegen das Aramäisch des Talmud und gegen das Talmud-Lernen in Jiddisch. Wessely praktiziert hier, gegen die rabbinische Tradition, wenn auch mit religiösem Eifer und Absichten, eine Art des literarischen Biblizismus. Die literarische Verarbeitung des Moses-Stoffes durch ein Heldenepos in biblischem Hebräisch stellt eine rabbinisch traditionswidrige Ästhetisierung der Moses-Figur dar. Und Wessely wußte genau, daß er ein Neuerer war; er wußte auch, was er da durch den ästhetischen Gebrauch, aber religiös gesehen: Mißbrauch der heiligen Sprache tat, auch wenn er dies nicht ausdrücklich bekennt.

Ausdrücklich wird der offene Bruch mit dem Talmud und der Halacha unter Rückbezug auf die hebräische Bibel als der Quelle des Judentums schlechthin erst in der zweiten Generation der Maskilim nach Mendelssohn und Wessely vollzogen. Denn in der zweiten Generation der Maskilim wird eine Veränderung der jüdischen Religion selbst gefordert. Nicht mehr die Ergänzung von halachischem Judentum und Aufklärung, sondern Veränderung des Judentums im Namen von Emanzipation und Aufklärung wird zum Programm. Bei Saul Ascher, Lazarus Bendavid oder David Friedländer steht die Kritik am Talmud bei gleichzeitigem Rückbezug auf den *Tanach*, also die hebräische Bibel, für den Bruch mit der als modernitätswidrig, emanzipationshinderlich und erstarrt erscheinenden rabbinischen Tradition. Die zweite Generation der Maskilim, sofern sie nicht vollkommen antireligiös optiert

wie Moses Hirschel⁷³ und Salomon Maimon, argumentiert biblizistisch gegen die rabbinische Tradition. Hierin konvergiert sie nicht zufällig, sondern analog zu dessen Leitmotto *sola scriptura*, mit dem in der deutschen Aufklärung vorherrschenden Protestantismus lutherischer Prägung. Der anti-talmudische jüdische Biblizismus der Moderne von Salomon Ludwig Steinheim bis Martin Buber hat seine Anfänge in der Haskala.

5. Geschäftsträger: Saul Ascher

Ausdrücklich in der Tradition des Protestantismus steht Saul Ascher, wenn er in seinem Buch *Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums* von 1792 eine «Reformation» des Judentums fordert, eine Befreiung vom vormodernen Ballast halachischer Traditionen. Keine zehn Jahre nach dem Erscheinen von Mendelssohns *Jerusalem* und nur sechs Jahre nach dessen Tod fordert ein Maskil, was Mendelssohn um jeden Preis vermeiden wollte: eine Reformation der jüdischen Religion im Namen der jüdischen Aufklärung. Ascher setzt sich dazu in seinem Buch direkt mit Mendelssohns *Jerusalem* auseinander, aber er bezieht sich auch auf Maimonides und, besonders positiv, auf Spinozas *Tractatus theologico-politicus*.⁷⁴ Seine Forderung nach Reformation des Judentums zielt jedoch nicht nur auf den Bruch mit der rabbinischen Tradition, sondern greift mit ihrer Kritik auch die Tora des Mose selbst und ihren Status als Offenbarung an.

Denn Ascher ist, wie beinahe alle Maskilim der zweiten Generation, ein Erbe Mendelssohns, aber nicht sein Schüler. Die intellektuell und religiös rebellischen Söhne des «Vaters» der Haskala: Markus Herz, Saul Ascher, Isaak Euchel, Lazarus Bendavid oder Salomon Maimon sind philosophisch keine Mendelssohnianer, sondern Kantianer.⁷⁵ Bei Ascher äußert sich dies so, daß für ihn Religion überhaupt letztlich Menschenwerk ist und dem Primat

der praktischen Vernunft unterliegt. Er formuliert ganz kantianisch und sehr pointiert seine Grundannahme über die jüdische Religion, «daß es [das Judentum] auf einer wahren Autonomie des Willens gegründet ist».⁷⁶ Das Judentum und das Judesein sind nicht göttliche Stiftung oder Fügung, sie sind eine Konstitutionsleistung der praktischen Vernunft von gläubigen Juden.

Die allgemeinen metaphysischen «Vernunftwahrheiten» Mendelssohns wie die Existenz Gottes oder die Unsterblichkeit der Seele verfallen Kants Kritik, sie werden bei Ascher nicht einmal mehr thematisiert, weil sie intellektuell erledigt sind; die Halacha muß der moralischen und bürgerlichen Selbstbestimmung im Zeichen der kantischen Autonomie weichen. Nachdem Kants Kritiken die metaphysisch verbrieften Vernunftwahrheiten der natürlichen Religion zerstört und für den Glauben Platz geschaffen haben, konstituieren nicht mehr Vernunft und Offenbarung, sondern Glaube und Offenbarung die Religion im allgemeinen, und, als Spezialfall, das Judentum:

«Die subjective Bedingung des Judenthums ist die einer jeden geoffenbarten Religion: *Glaube*, die objective: *Offenbarung*. Der erste Zweck desselben war: einer Anzahl von Menschen eine übereinstimmende Denkungsart beizubringen, und sie dadurch zu einem Körper zu schaffen, oder eine *Gesellschaft* zu constituieren, die durch das Band des Glaubens (Religion) vereinigt, bleiben sollte.

Uebrigens entwickelte sich das Judentum, wie eine jede andere Religion; der Glaube, durch Offenbarung be-seelt, schuf sich ein Objekt, das man *Religion* nennt, durch diese konnte er mitgetheilt werden, und durch diese Mittheilung ward er herrschend. Indem man nun in diesem Objekt, die Materie der Offenbarung, das *Princip*, und die Form derselben, die *Lehre*, unterschied; so erhielt man durch jene das eigentliche Subjekt des Glaubens und durch diese das Objekt desselben.»⁷⁷

Was ist nun aber, fragt sich Ascher, der Zweck der aus Offenbarung und Glaube constituierten jüdischen Reli-

gion? Anders gefragt: Was dürfen die die Religion allererst generierenden Menschen hinsichtlich der Absichten und des Plans Gottes annehmen? Aschers Auskunft: «Den eigentlichen Zweck des Judenthums kann ich daher nur darin finden, daß es ein Mittel seyn sollte, die Menschen, für die es bestimmt war, ihren Geistesgaben gemäß, für die Glückseligkeit der Gesellschaft so fühlbar zu machen, als es nur möglich war.»⁷⁸

Zeitgeschichtlich übersetzt lautet diese Auskunft, daß es Zweck der jüdischen Religion war und ist, die Juden ihrem intellektuellen Stand gemäß gesellschaftsfähig und glücksfähig zu machen. Nur zu deutlich scheint hier Aschers Wunsch auf gesellschaftliche Akkulturationsfähigkeit der Juden in der aufgeklärten Gesellschaft Preußens und Europas durch. Aber auf die Offenbarung der Tora angewendet bedeutet diese Auskunft, daß die Tora des Mose als Offenbarung nur ein zeitgebundenes Mittel auf dem historischen Weg des Juden war. Die Tora ist eine Gesetzessammlung mit lediglich historischem Wert für eine bestimmte Epoche, aber darf und kann auf dem Weg der Juden durch die Zeit bis in die Moderne kein Hindernis sein.

Für Ascher ist die Offenbarung der Tora an Moses ein historischer Akt. Aber dieser Akt ist eine Art pädagogische Maßnahme Gottes, die der damaligen Einsichtsfähigkeit der Hebräer angemessen war und nicht ewige Gültigkeit beanspruchen darf. Die Offenbarung der Tora ist eine Erziehungsmaßnahme Gottes zum Zweck des Erreichens der Gesellschaftsfähigkeit der Juden. Moses ist dabei weder Prophet noch Gesetzgeber noch Held, er war angesichts des Panoramas der ganzen jüdischen Geschichte lediglich, so Ascher wörtlich, der «Geschäftsträger» der Zwecke Gottes auf Zeit.⁷⁹ In der Gegenwart von 1792 allerdings behindern nach Meinung Aschers Moses' Gesetze die reelle bürgerliche Verbesserung der Juden. Denn sie entsprechen ihrer intellektuellen, gesellschaftlichen und damit bürgerlichen Entwicklung nicht mehr.

Sie behindern vielmehr, entgegen Gottes eigentlichem Zweck, die Entwicklung moralischer und gesellschaftlicher Autonomie moderner Juden. Ascher schreibt darum ganz kantianisch, «daß es die Absicht des Höchsten nicht gewesen, den Juden Gesetze zu offenbaren, um ihre Autonomie ewig zu stören».⁸⁰

Die Tora ist sonach nicht dazu gegeben, die aufgeklärte Autonomie jüdischer Zeitgenossen zu behindern. Und wenn ihre Gesetze dies tun, so macht eben diese Autonomie die Juden frei, jene Gesetze zu reformieren, zumal, so Ascher, «das Gesetz bloß die Religion konstituiert, aber nicht ihr Wesen ausmacht».⁸¹ Der autonome Wille bestimmt einen Juden zum Glauben und religiösen Lebenswandel, nicht das heteronome Gesetz, das als einstmaliges Erziehungsmittel nun den Bedingungen der Moderne gemäß reformiert werden kann und sogar muß. Tora und Halacha werden hier schlicht und einfach auf ihre historische Rolle bei der Herausbildung des Judentums reduziert. Ihre Gebote sind für ein modernes Judentum nicht mehr wesentlich, sondern können mittels menschlicher Autonomie und im Namen von Emanzipation und Aufklärung nötigenfalls reformiert oder abgeschafft werden.

Was Ascher im reformierten Judentum für wesentlich hält, faßt er am Ende des *Leviathan* in 14 Glaubenssätze nach Art eines protestantischen Katechismus zusammen, die das Judentum insofern konfessionalisieren, als sie reine Privatsache sind und als Glaubenssätze ohne die vielen Vorschriften der Halacha die öffentliche bürgerliche und ökonomische Lebens- und Alltagssphäre eines aufgeklärten Juden gar nicht mehr behindern oder nur berühren. Der Maskil im Sinne Aschers hält an einem privaten, konfessionalisierten Judentum als Glaubensreligion ohne allzu störende religiöse, moralische und juristische Gebote der Halacha fest, während er in der aufgeklärten bürgerlichen Öffentlichkeit als autonomes moralisches und ökonomisches Subjekt sowie als gleichberechtigter Staatsbürger agieren kann. Moses und die Gabe der Tora kommen

in diesen 14 Glaubenssätzen noch vor, aber dies ist lediglich eine religionsgeschichtliche Reminiszenz ohne aktuelle Handlungskonsequenzen. Das liest sich in Aschers «Organon des Judentums», das dem Inhalt nach vieles aus dem *Jigdal* übernimmt, so:

- «1. Ich glaube an einen Gott.
2. An einen einzigen Gott, der sich unsern Vorvätern Abraham, Isaac und Jacob offenbarte, und ihnen unser Heil verheißten.
3. Der sich Moses und andere ihm gefällige Männer erwählt und ihnen die Gabe der Prophezeiung verliehen.
4. Der auf dem Berge Sinai unsern Vorältern Gesetze gab.
5. Wir glauben, daß die Beobachtung der Gesetze unsern Vorältern heilig waren, und sie dadurch auf dem Wege erhalten worden, wo wir jetzt im bloßen Glauben an Gott und seine Propheten wandeln.
6. Wir glauben, daß dieser Gott ein Gott der Liebe ist. Etc.»⁸²

Die jüdischen Vorfahren waren der Tora im Handeln noch gehorsam, während der Maskil «im bloßen Glauben an Gott und seine Propheten» wandelt. Der Maskil Saul Ascher orientiert sich im praktischen Leben, wenn überhaupt, lieber am kategorischen Imperativ des Propheten Immanuel Kant.

6. Lehrer der natürlichen Religion: Lazarus Bendavid

Aschers historische Bezugnahme auf den Mann Moses als «Geschäftsträger» und Durchgangsstation der jüdischen Geschichte ist durchaus noch positiv. Moses ist kein Betrüger oder Diktator. Dagegen gelten der Talmud und die rabbinische Tradition als Verirrung, jedenfalls als veraltet und überholt. Hierin stimmt Lazarus Bendavid, der in sei-

nem 1793 erschienenen Büchlein *Etwas zur Charackteristick der Juden* den *Leviathan* von Ascher als «Stockfisch» kritisiert und Aschers Angriffe gegen Mendelssohn verurteilt,⁸³ ganz mit Ascher überein. Er analysiert das traditionelle Talmud-Lernen als eine Folge, aber auch als ein akutes Symptom des aktuell miserablen intellektuellen und ökonomischen Zustands der Judenheit. Der Talmud und das rabbinische Judentum sind eine negative Konsequenz des Lebens von Juden als rechtlose und verfolgte Minderheit in der Diaspora; die Rabbiner bildeten unter diesen widrigen Bedingungen die einzig mögliche Elite unter den Juden. Dafür fordert Bendavid Verständnis, aber Juden, die sich so an die rabbinische Tradition klammern, gelten Bendavid als weder aufklärungsfähig noch als verbesserungswürdig. In seiner *Charackteristick* schreibt Bendavid die ganze Gruppe oder «Klasse» der Traditionalisten praktisch für die Aufklärung und bürgerliche Verbesserung ab: «Die erste Klasse, die den ganzen ungeheuern Wust von Traditionen auf Treu und Glauben annimmt, die es für Sünde halten möchte, wenn sie zweifeln wollte, daß der Abstand von der Sohle bis zum Knöchel am Fusse des Königs Og's zu Basan weniger als dreyßig volle Ellen gehalten, oder daß Moses die Weise zu einigen am Veröhnungsfeste gesungenen Liedern nicht von Gott selber auf dem Berge Sinai empfangen hätte; – diese macht bey weitem noch die größere Klasse aus. Sie wird immer und ewig unverbesserlich bleiben, und ihr Aussterben ist die einzige Hoffnung für die Nachkommenschaft.»⁸⁴

Das buchstäbliche Festhalten an oder gar das abergläubische Überzeugtsein von der Offenbarung an Mose auf dem Sinai wird hier als unverbesserliche Rückständigkeit der Traditionalisten ironisiert. Andere jüdische Gruppen dagegen geben, so die Beobachtung Bendavids, die jüdische Religion ganz auf, werden hedonistische Atheisten oder konvertieren zum Christentum. Das will er auch nicht. Bendavid will eine Veränderung der jüdischen Religion und ruft die Veränderungswilligen auf, die sinnlos

gewordenen Teile des Zeremonialgesetzes abzuschaffen. Wiederum im protestantisch-traditionswidrigen Rekurs auf allein die Bibel als religiöse Quelle fordert er, die Schalen der rabbinischen Tradition abzuwerfen, den Talmud als bloßen Zaun um die Tora umzureißen und zur eigentlichen Lehre der Tora des Mose zurückzukehren. Die Tora identifiziert Bendavid kühn mit natürlicher Religion, und im Geiste von natürlicher Religion und Nächstenliebe sollen Juden in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staat gute Bürger und glückliche Menschen sein:

«Drehet das Blat um! Wie ganz anders muß es da aussehn. Der Staat will euch wohl, will euer Bestes, und ihr zeugt euch seiner Güte würdig; ihr schaffet alles sinnlose Ceremonialgesetz ab, sagt euren Kindern, was ihr alle sehr wohl wißt, daß es nur als Zaun um den eigentlichen Garten eingesetzt worden sey; daß das, was für den Sklavensinn voriger Jahrhunderte ein gar bequemes Mittel zur Schonung des Innern gewesen, jetzt nicht mehr passe, noch sich ausüben lasse; daß ihr den Zaun aufgeben wollt, wenn das Innere unangetastet bleibt, und gestehet ihnen, daß die reine Lehre Mosis, die Lehre der natürlichen Religion, das Fußgestell eures Glaubens sey.

Hütet das Innere der Religion durch Besserung des Innern im Menschen. Lehret eure Kinder Menschenliebe, flößt ihnen die, nach dem Ausspruche Hillels, größte Lehre unserer Religion, den Grundsatz: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, mit der Muttermilch ein; zeigt euch der Welt, wie der Allvater euch haben wollte, als genügsame und friedfertige Menschen, als Glaubensgenossen eines ... gütigen, ewigen Wesens, das alle Menschen erschaffen hat, alle erhält, in alle das Gefühl gelegt hat, es zu erkennen, und in seine herrliche Welt den Zauber gelegt hat, der uns zur Anbetung hinreißt.»⁸⁵

Bendavid reduziert hier die rabbinische Tradition auf den Pentateuch, und den Pentateuch wiederum auf die natürliche Religion des Moses und allgemeine Humanität. Mehr hat die Figur des Moses diesem Maskil nicht zu sa-

gen. Salomon Maimon schließlich, wie sein Freund Bendavid ein Kantianer, hat für Traditionalisten und religiöse Tradition nur noch Spott übrig. *Salomon Maimons Lebensgeschichte* von 1792/93 liest sich in ihrem ersten Teil wie eine bisweilen von satirischen Exkursen und Anekdoten unterbrochene, ethnographische Beschreibung des zurückgebliebenen und zurückgelassenen rabbinischen Judentums in Osteuropa, von wo Maimon nach Berlin, in die Hauptstadt der jüdischen Aufklärung, floh. Maimon selbst bekennt sich als Jude, aber als ungläubiger aufgeklärter Jude. Obwohl sich Schlomo Ben Joschua in Berlin wegen seiner Bewunderung für Maimonides Salomon Maimon nennt und die wichtigsten Lehren des Maimonides vor seiner christlichen Leserschaft ausbreitet, schreibt er in seiner *Lebensgeschichte*, er habe die 13 *Ikkarim*, jene 13 Glaubenssätze des *Jigdal*, die hier eingangs erwähnt wurden, «mit philosophischen Gründen» angegriffen. Die handschriftliche Niederschrift dieses Angriffs habe er dann Mendelssohn übergeben. Das stellte sicherlich einen Akt der Provokation dar, denn alle Welt wußte um dessen Rechtgläubigkeit. Mendelssohn ließ sich jedoch gar nicht provozieren, reagierte milde und freundlich und sah sich keineswegs zu einer philosophischen Diskussion genötigt,⁸⁶ entsprach es doch seiner eigenen Position, daß die meisten Glaubensartikel des *Jigdal* philosophisch nicht demonstrierbar, also angreifbar sind und als nicht-metaphysische Geschichtswahrheiten lediglich «auf Glauben» angenommen werden können.

Für den radikalsten aller Maskilim, für Salomon Maimon, der sich als einer der ersten Juden Europas öffentlich zu einem irreligiösen Judesein bekannte, war Moses weder ein Prophet noch ein aktuell maßgeblicher Gesetzgeber noch ein Held noch der Geschäftsträger eines ungelauten Gottes. Immerhin hat weder Salomon Maimon noch irgendein anderer Maskil Moses als Betrüger bezeichnet, nämlich als den ersten der drei großen Religionsbetrüger Moses, Jesus und Mohammed, wie dies im An-

schluß an den 1753 anonym veröffentlichten, libertinistischen Traktat *De tribus impostoribus*⁸⁷ in Kreisen von Freidenkern im 18. Jahrhundert durchaus verbreitet war.⁸⁸ Aber diese extreme Konsequenz zu ziehen, Moses des Betrugs zu zeihen und die Tora als einen Betrugsfall zu deklarieren, hätte in die Irreligiosität geführt und das Programm der Haskala gesprengt: Aufklärer zu sein und Jude zu bleiben.

7. Nachspiel: Moses im aufgeklärten Kinderbuch

Am Ende der Haskala im deutschsprachigen Raum, und durch deren Erfolge, erfährt das Verständnis der Moses-Figur eine weitere Wandlung. An Respekt gegenüber der Figur des Moses hatte es den Maskilim nie gefehlt, dieser Respekt vor der Persönlichkeit und historischen Leistung des Moses findet sich schließlich noch bis zu Freuds *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1938), ungeachtet der Behauptung dort, daß Moses ein Ägypter war. Der Respekt hat auch alle Wandlungen im Verständnis der Figur des Moses überdauert. Der Prophet Moses genoß allerdings einen anderen Respekt als der Gesetzgeber Moses, nämlich religiösen Respekt, während viele Maskilim ihm auch Respekt aufgrund seiner historischen Bedeutung zollten. Auch die Ästhetisierung der Moses-Figur bei Wessely bezeugt den religiösen, moralischen und historischen Respekt für die Persönlichkeit des Moses, welcher bei Wessely die Grundlage des ästhetischen Interesses ebenso wie der Heroisierung ist.

Es gehört indessen zur Dialektik solcher Ästhetisierung der Figur Moses, daß ihre Persönlichkeit in dem Maße bedeutsamer wird, wie ihre religiöse Funktion als Prophet und Vermittler der Tora an Bedeutung verliert und in Frage gestellt wird. In dem Maße, wie die Tora vom Sinai nicht mehr buchstabengetreu tradiert, bewahrt und als religiös-moralisches Gesetz aller Dinge befolgt werden muß,

ermöglicht die Aufweichung ihrer normativen Geltung, sie als Geschichten- und Geschichtsbuch zu sehen, aus dem je nach Bedarf, Weltanschauung und Geschmack ästhetische und pädagogisch-moralische Inhalte herausgelöst werden können. In dem Augenblick, in dem das Ganze nicht mehr unantastbar ist, stehen die Teile zur Disposition, können Wichtiges und Unwichtiges, Wesentliches und Unwesentliches, Schönes und Häßliches, Spannendes und Langweiliges unterschieden werden. Die Aufweichung der normativen Wortwörtlichkeit setzt den Pentateuch auch für eine Aufweichung der textuellen, chronologisch-historischen und ästhetischen Wortwörtlichkeit frei. Aus der biblischen Geschichte im Singular als religiös-normatives Narrativ werden biblische Geschichten im Plural, aus der Geschichte des Moses werden Geschichtchen, aus dem Verfall der Heilsgeschichte resultiert die biblisch-religiöse Anekdote.

Dieser Wandlung unterliegt die Moses-Figur am Ende der Haskala im deutschsprachigen Raum, als Moses zum Gegenstand des Kinder- und Schulbuchs wird. Die Haskala und ihre Erziehungs-Ideale haben sich so weit durchgesetzt, daß die jüdischen Knaben nicht mehr ab dem Alter von vier Jahren in der sprichwörtlichen «Juden-schule» klassenweise, lauthals und Satz für Satz die Tora im hebräischen Originaltext aufsagten und dadurch memorierten. Durch diesen Unterricht, wie er heute noch in Mea Shearim oder Brooklyn gepflegt wird, hatten die Traditionalisten sowohl Hebräisch als auch die Inhalte der Tora von Kindesbeinen an gelernt und internalisiert.

Ein halbes Jahrhundert nach Beginn der Haskala in Preußen hatte sich jedoch nicht nur die Schulerziehung der meisten jüdischen Schulen und damit auch die Kenntnisse der Schüler völlig verändert. In den aufgeklärten jüdischen Schulen lernten sie, nach dem Modell der nicht-jüdischen Schule und Pädagogik, zuerst Rechnen, Lesen und Schreiben in der Landessprache. Meist schon war Deutsch und nicht mehr Jiddisch ihre Muttersprache. He-

bräisch hingegen mußte und sollte wie eine Fremdsprache gelernt werden. Kenntnisse der Tora hatten die Schüler oft gar nicht mehr, weil die traditionelle Talmud-Tora am Ort nicht mehr existierte, von den Eltern dieser Unterricht abgelehnt wurde und in den jüdischen Familien die Kinder keine Tora mehr lernten. Das machte es, so die Überzeugung des Übersetzers und Pädagogen David Samostz, notwendig, den Schülern jüdischen Religionsunterricht zu erteilen, in welchem sie mit den «Hauptbegebenheiten» der hebräischen Bibel bekannt gemacht werden und auch so viel Hebräisch lernen, daß sie die Tora zumindest abschnittsweise im Urtext zu lesen vermögen.

Zu diesem doppelten Zweck wählte Samostz aus Johann Hübners *Zweymahl zwey und fünfzig auserlesene biblische Historien* (1713), der populärsten protestantischen Sammlung von für Kinder nacherzählten biblischen Geschichten des Alten und Neuen Testaments im 18. und 19. Jahrhundert, etliche biblische Historien aus dem *Tanach* aus. Diese Auswahl von deutschsprachigen, von einem Protestanten nacherzählten Historien nach der hebräischen Bibel, die den Zeitraum von der Weltschöpfung bis zu den Makkabäern umfaßt, übersetzte Samostz in ein leichtes Hebräisch, versah die Texte noch mit Fragen und brachte das Ganze zweisprachig unter dem Titel *Nahar Mi'Eden* («Der Strom aus Eden») oder *Biblische Erzählungen nach Hübner* 1831 in Breslau zum Druck.⁸⁹ Jüdische Kinder lernten hier Bibel und Hebräisch also nach einer kindgerechten und höchst populären christlichen Nacherzählung biblischer Historien, unter Auslassung der Apokryphen und des Neuen Testaments natürlich. Diese Übersetzung und Transposition war übrigens kein ungewöhnlicher Schritt. Fast alle hebräischen Kinderbücher sind Übersetzungen oder Adaptationen christlich-aufgeklärter Kinderbücher. Aber hier handelte es sich immerhin um religiöse Texte. Samostz begründet dieses Unternehmen so:

«Da der größte Teil der israelitischen Jugend mit dem Studium der schönen Wissenschaften beschäftigt ist und

leider die Bibel aus dem Urtexte zu studieren vernachlässigt, so daß viele die wichtigsten Ereignisse nicht einmal dem Namen nach kennen, so habe ich für zweckmäßig gefunden, dieses allgemein beliebte Werk [von Hübner], nämlich die Hauptbegebenheiten aus dem Alten Testament ins Hebräische zu übertragen.»⁹⁰

Hier hat sich durch die Haskala die Ausgangssituation und der Umgang mit der Tora seit Mendelssohns Pentateuch-Übersetzung ins Deutsche stark verändert: Auch Mendelssohns Übersetzung hatte pädagogische Absichten, nämlich konkret die Erziehung seiner Söhne durch Vermittlung von Tora-Kenntnissen, im weiteren die Heranführung breiter jüdischer Kreise an die deutsche Sprache und Kultur. Aber seine Voraussetzung war, daß die Leser, auch die jungen Leser, die Tora im hebräischen Urtext und komplett lesen können und sollen. Die Übersetzung kann diesen Zugang erleichtern und zugleich das Erlernen des Hochdeutschen unter den Maskilim fördern. Aber es wird selbstverständlich die ganze Tora geboten und übersetzt, sowie ein Kommentar beigelegt. Bei Samostz, fünf Jahrzehnte der Akkulturation an die deutsche Mehrheitskultur später, ist Deutsch die Muttersprache der Leser, weder Hebräisch noch die Bibel sind ihnen vertraut. Tora-Lernen ist reduziert auf moralisch und pädagogisch wertvolle biblische Historien, ausgewählt und deutsch neu erzählt von einem Christen, ohne Kommentar in leicht zu lernendes Hebräisch übersetzt und zweisprachig gedruckt. Der ideale Leser kommt nicht vom hebräischen Urtext her, sondern soll am Ende der Haskala wieder zu ihm hingeführt werden. Diente die Pentateuch-Übersetzung Mendelssohns der Hinführung ihrer Leser an die Aufklärung, so dient hingegen die Übersetzung der biblischen Historien ins Hebräische der Bewahrung der jüdischen Identität von Kindern und Jugendlichen durch Rückführung auf die biblischen Quellen angesichts fortgeschrittener Akkulturation an die christliche Mehrheitsgesellschaft.

Vollends zur jüdischen Kinderbuch-Figur und zum vom Pentateuch weitgehend unabhängigen Phantasieprodukt wird Moses in einer anderen Übersetzung von David Samostz: 1843 ließ er in Breslau *Ro'ot Midjan o Jaldut Mosche* oder *Die Hirtinen von Midjan, oder: Moses Jugend* drucken. Das war die hebräische Übersetzung eines Kinderbuchs der französischen Gräfin Stéphanie-Félicité Genlis, das reichlich bibelfern die religiös vollkommen belanglose Jugend des Mose in Midian beschreibt. Moses als jüdische Kinderfigur für jüdische Kinder in einem zwecks Hebräisch-Lernens hebräisch übersetzten Kinderbuch einer katholischen Gräfin – so mündete die Aufklärungspädagogik der Maskilim 50 Jahre später, unter neuen historischen Bedingungen und nach einem extrem kurzen und erfolgreichen Akkulturationsprozeß der jüdischen Bevölkerung in Preußen – in jüdischen Biedermeier. Aber in diesen Jahren bildete sich auch die jüdische Neo-Orthodoxie heraus, die innerjüdisch und auf dem Boden jüdisch-deutscher Bürgerlichkeit und Bildung, aber mit Samson Raphael Hirschs Kampfruf *Tora Im Derech Erez*, «Torastudium mit bürgerlicher Geschäftstätigkeit»,⁹¹ gegen die Verflachung religiösen Wissens und religiöser Praxis antrat. Im Namen von Observanz gegenüber der Halacha versuchte die Neo-Orthodoxie eine romantisch inspirierte Rettung jüdischer Tradition und Identität. Sie insistierte auf Torastudium und -gehorsam, und sie sagte damit dem Prozeß der Profanierung der Tora zu biblischen Historien und der Verniedlichung der Moses-Figur den Kampf an. In der Verbindung von Torastudium mit bürgerlicher Bildung beerbte die Neo-Orthodoxie einerseits die Haskala in ihrem Beharren auf bürgerlicher Bildung und Sittlichkeit, andererseits wehrte sie alle Ansinnen der Haskala auf eine Reform der jüdischen Religion ab. Eine wissenschaftliche, kritische, philologisch-historische Untersuchung des Pentateuch wird in der Neo-Orthodoxie von Anfang an und bis heute abgelehnt. Die Bücher Mose und der Mann Moses bleiben vor aufgeklärter Kritik geschützt.

III. Das Verhältnis der Maskilim zum Talmud: Historisierung statt Haß

Der Vorwurf, daß die Maskilim den Talmud haßten, verachteten, entwerteten und verwarfen, stammt ursprünglich von den Gegnern der Haskala. Er ist, das kann gezeigt werden, unzutreffend.⁹² Der Talmud, der in der rabbinischen Tradition als «mündliche Tora» gilt, welche die «schriftliche Tora» des Mose vom Sinai ergänzt und wie diese als unveränderliche, verbindliche Auslegung des Wortes Gottes und der göttlichen Gebote Geltung beanspruchen kann, wurde von den Maskilim vielmehr als historisches Dokument des Judentums durchaus geachtet. Ihre Polemik richtete sich gegen das ausschließliche Talmud-Lernen junger Männer in den Jeschivot, den religiösen Schulen, in denen es verboten war, sich andere, profane Wissensstoffe anzueignen. Die jüdische Erziehung wollten die Maskilim also grundsätzlich ändern. Und sie polemisierten gegen solche Rabbiner, die erreichen wollten, das alles beim alten blieb, und darum auf dem traditionellen «Lernen» des Talmud und auf seiner normativen Geltung in der Gegenwart beharrten.

Um gegen die normative Geltung des Talmud zu argumentieren, mußten die Maskilim zeigen, daß der Talmud nicht eine heilige Schrift und nicht die mündliche, von den Rabbinen der Antike schließlich verschriftlichte Tora war, sondern Menschenwerk, das unter bestimmten historischen Bedingungen entstanden war. War der Talmud nur ein ehrwürdiges historisches Dokument, das in 63 Traktaten und 6 Ordnungen, die gedruckt viele Folio-Bände füllen, Antworten auf die verschiedensten Probleme und Lebenslagen der Vergangenheit bot, das in der Gegenwart jedoch veraltet und überholt scheinen mußte, dann konnte

er aktuell keine Geltung mehr beanspruchen. Die Maskilim erklärten den Talmud zu einem historischen Dokument der Rabbinen und der jüdischen Geschichte und destruierten genau damit seine aktuelle Geltung: je älter, desto unbrauchbarer und ungültiger. Die Historisierung des Talmud hat seine Normativität schließlich ganz ausgehöhlt. Dieser Prozeß vollzog sich in Etappen, die hier exemplarisch aufgezeigt werden.⁹³

Aber der Haß der Maskilim auf den Talmud ist eine Erfindung ihrer Gegner. Es war Naftali Hartwig Wessely, der Poeta doctus und Poeta laureatus der Haskala, der mit seinem hebräischen Erziehungstraktat *Divrej Schalom We'Emet* von 1782 als erster Maskil diesen Vorwurf auf sich zog.⁹⁴ Dieser Traktat, der die k.u.k. Toleranzpatente Kaiser Joseph II. zum Anlaß hatte und die neu gewonnenen Freiheiten der Juden im österreichischen Kaiserreich als den Anbruch einer neuen Epoche würdigte, wurde noch im selben Jahr von David Friedländer unter dem Titel *Worte der Wahrheit und des Friedens* ins Deutsche übertragen und veröffentlicht. An etlichen Stellen hat Friedländer in dieser recht freien Übertragung Wesselys Argumente noch zugespitzt. Die schleunige Übertragung dieses aufklärungspolitisch brisanten Erziehungstraktats ins Deutsche zeigt, welche Bedeutung dem Autor Wessely und seinem Thema Erziehung zugemessen wurde. *Worte der Wahrheit und des Friedens* war eine der wenigen Schriften der Haskala, die sofort in zwei Sprachen und damit dem jüdischen wie dem nichtjüdischen Publikum zugänglich waren. Friedländer, der mit Daniel Itzig 1778 die aufgeklärte Jüdische Freyschule für arme jüdische Kinder in Berlin gegründet hatte, mußte stark daran interessiert sein, das Programm einer aufgeklärten jüdischen Schulbildung auch unter den christlichen Zeitgenossen publik zu machen.

Wesselys Büchlein war die innerjüdisch mit Abstand umstrittenste Schrift der Berliner Haskala: Obwohl oder vielleicht weil Wessely in mehreren Büchern als in den

Rabbinica kenntnisreicher Autor hervorgetreten und als halachisch observant lebender Maskil bekannt war, der für die Vereinbarkeit von Halacha und Bildung eintrat, wurde er aufgrund dieses Traktates heftig attackiert und von einigen traditionalistischen Rabbinern verketzert, das Büchlein wurde auf Veranlassung der ortsansässigen Rabbiner in den angesehenen Gemeinden von Posen, Wilna und Lissa verbrannt. Diese Bücherverbrennung war ein Skandal und der Beginn des handgreiflichen und öffentlichen innerjüdischen Widerstands gegen die Haskala auf breiter Front. Für die Maskilim war sie nicht nur eine ernste Bedrohung, sondern auch ein Rückfall in finsterste Zeiten des Mittelalters, als man Werke des Maimonides verbrannt hatte.

Aber damit nicht genug: In Prag sagte der Rabbiner Eleasar Flekels, der später der Nachfolger des berühmten Jecheskel Landau als Prager Oberrabbiner wurde, 1783 in einer Predigt gegen die Maskilim und in Anspielung auf die rabbinische Auffassung vom Talmud als schützendem Zaun um die Tora: Sie unternähmen es, «den Zaun der talmudischen Weisen zu zerbrechen, sie verachten die Worte der Aggada».⁹⁵ Der Rabbiner David Tewel aus dem polnischen Lissa, der für die Verbrennung von Wesselys Schrift gesorgt hatte, sprach in einer Predigt schon 1782 Wessely eine Kenntnis der Tiefen des Talmud und der talmudischen Weisen ab und nennt ihn wiederholt einen dummen und verdorbenen Heuchler und Häretiker.⁹⁶ In das gleiche Horn stieß 1783 der Oberrabbiner von Frankfurt am Main, Pinchas Halevi Horowitz, in einer hebräisch gehaltenen Ansprache: «Sie [die wie Wessely an der Pentateuch-Übersetzung und -Kommentierung beteiligten Berliner Maskilim] verwarfen alle Worte der Traditionsliteratur, Gemara und der Midraschim und der hochangesehenen Ausleger der Tora.»⁹⁷ Horowitz bezeichnet Wessely als «Sünder und Ketzler», sein Traktat ebenso wie Mendelssohns Pentateuch-Übersetzung seien «Worte der Ketzerei». Und triumphierend gibt Horowitz seiner Be-

friedigung Ausdruck, daß Wesselys Schrift in Posen, Wilna und Lissa verbrannt wurde⁹⁸ – was Horowitz in seiner vergleichsweise aufgeklärten Frankfurter Gemeinde sicher nicht hätte durchsetzen können. Er spricht dem «Ketzer» und «Epikuräer» (d. h. Atheist) Wessely, der in seinem Buch *Worte der Ketzerei über Talmud und rabbinische Traditionsliteratur* verbreitet habe, ab, noch Teil der jüdischen Gemeinschaft zu sein.

Wessely wird so das Opfer einer öffentlichen Verketzerung durch traditionalistische Rabbiner, die die gesamte Berliner Haskala meinen, aber nicht wagen, den Vorwurf der Ketzerei gegen den hoch angesehenen Mendelssohn zu erheben. Diese publizistische Verketzerung blieb in Berlin folgenlos, denn der Berliner Oberrabbiner Hirschel Lewin konnte wegen des Widerstands liberaler Kreise in der Gemeinde weder wagen, Mendelssohns Pentateuch-Übersetzung zu bannen, wie dies in Prag und Altona geschehen war, noch gar den Autoren zu Leibe zu rücken. Die Forderung nach dem Bann seitens von Horowitz ist also eher ein Symptom der Ohnmacht; die gänzliche Abschaffung des Banns und damit des Sanktionsmittels der Rabbiner, wird im Gegenzug eine zentrale Forderung der Haskala, die Mendelssohn 1782 in seiner Vorrede zu *Manasseh Ben Israel. Rettung der Juden* und 1783 in *Jerusalem* mit all seiner Autorität erhebt.⁹⁹

Dennoch stand der Vorwurf der Traditionalisten im Raum, daß die Maskilim den Talmud brechen, verachten und verwerfen. Gegen diese polemischen Anwürfe hatte die Haskala sich zu behaupten, und sie hatte dafür argumentative Strategien zu entwickeln, wenn sie die noch traditionell eingestellten Kreise für die Aufklärung gewinnen wollte. Aber was war bei Wessely eigentlich der Stein des Anstoßes gewesen?

1. Die Lehre vom Menschen und die Lehre von Gott:
Naftali Hartwig Wessely

Der aus Hamburg stammende Wessely kam 1774 nach Berlin und war dort zunächst als Hauslehrer, später auch als erfolgloser Kaufmann tätig. Er war als ausgezeichnete Kenner von Bibel und Midrasch bekannt und übernahm als Mitarbeiter an der Pentateuch-Übersetzung von Mendelssohn die Kommentierung des Bandes *Wajjikra*, Leviticus. Insofern ist die Beschuldigung der Ignoranz seitens seiner Feinde gänzlich aus der Luft gegriffen. Da Wessely in den Kreis um Mendelssohn gehörte, galt er als einer der aufgeklärten Berliner Juden und wurde in der Polemik gegen die Pentateuch-Übersetzung mit ihnen in einen Topf geworfen.

Berühmt und deshalb z. B. von der Redaktion des *Me'assef* um Mitarbeit gebeten wurde Wessely als hebräischer Dichter. Sein lyrisches Hauptwerk *Schirej Tiferet* («Lieder des Ruhms», gedruckt 1789 ff.) brachte ihm bei Graetz den abfällig gemeinten Namen eines «hebräischen Klopstock» ein,¹⁰⁰ aber diese Bezeichnung trifft seine tatsächlich große Bedeutung als jüdischer religiöser Dichter in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts recht präzise. In seinen Forderungen gehörte Wessely eher zu den gemäßigten, konservativen Maskilim. Er blieb wie sein Altersgenosse Mendelssohn von der Vereinbarkeit von Vernunft und Gesetz überzeugt und lebte halachisch observant. Von Haß oder Herabwürdigung der religiösen Literatur und besonders des Talmud ist bei ihm nichts zu spüren, auch wenn er eine Unterrichtsreform forderte. Vor und nach der Publikation von *Worte der Wahrheit und des Friedens* ist er nicht ein zweites Mal mit den Traditionalisten in Konflikt geraten, obwohl er von der Forderung nach Verbesserung der profanen Bildung jüdischer Kinder nie abgerückt ist.

Bei der Begründung dieser Forderung in dem so umstrittenen Büchlein *Worte der Wahrheit und des Friedens*

hatte Wessely grundsätzlich zwischen einerseits *Torat HaAdam*, wörtlich übersetzt: der Lehre vom Menschen, die alles profane, empirische Wissen, Wissenschaft und Kultur umfaßt, und andererseits *Torat HaSchem*, der Lehre von Gott bzw. der jüdischen Religion und Religionslehre unterschieden.¹⁰¹ *Torat HaAdam* ist dabei das allen Menschen zugängliche und verfügbare, natürliche und empirische Wissen; es umfaßt Philosophie, Moral, Natur- und Völkerrecht, Rhetorik, Ästhetik, Architektur und Künste, Geschichte, Geographie, Mathematik, Geometrie, Astronomie, Physik, Botanik und Medizin. *Torat HaSchem* hingegen ist die übernatürliche, nur den Juden offenbarte und gegebene religiöse Lehre. *Torat HaAdam* ist, was den Menschen zum Menschen macht, *Torat HaSchem*, was den Juden zum Juden macht.

Anstoß erregte bei dieser Gegenüberstellung Wesselys grundsätzliche Aussage, die Wissenschaften des Menschen seien universaler, älter und allgemeingültiger als die auf partikularer geschichtlicher Offenbarung beruhende Gotteslehre.¹⁰² Unter Berufung auf die Noachidischen Gebote¹⁰³ schreibt Wessely, Menschen könnten auch ohne die geoffenbarten religiösen Lehren nur aus ihrer Vernunft heraus sittlich leben und nützliche Weltbürger sein. Die Wissenschaften des Menschen haben aufgrund ihrer Vernünftigkeit und Universalität Geltung auch ohne die Offenbarung. Die geoffenbarten und über Generationen hinweg tradierten religiösen Lehren der *Torat HaSchem* hingegen setzen Vernunft, Wissenschaft und natürliche Sittlichkeit voraus und sind ein Addendum zu ihnen, das nur für Juden verbindlich ist.

In dieser Unterordnung der offenbarten jüdischen Religion mit ihren Lehren als Partikularem unter das Universale und allgemein Menschliche des profanen Wissens, der Wissenschaft, Moral und Kultur liegt implizit eine prinzipielle Einschränkung der Geltung von Tora und Talmud gegenüber allgemeinen Vernunft- und Moralprinzipien. David Friedländer pointiert diese Hierarchisierung

in seiner Übertragung von Wesselys Schrift, indem er, ganz im Sinne des Universalismus der europäischen Aufklärung, einen Satz in seine Übertragung einfügt, der in Wesselys hebräischem Originaltext nicht steht: «Mensch seyn ist eine Stufe höher als Israelite seyn.»¹⁰⁴ Aber aus dieser Position läßt sich kein Haß spezifisch gegen den Talmud ableiten, auch keine totale Verwerfung desselben oder der religiösen jüdischen Literatur. Der Talmud und die religiöse Erziehung erhalten allerdings einen anderen, nachgeordneten Platz im Universum des Wissens. Vernunft und Allgemeinbildung behaupten sich nicht nur neben der Religion und ihren Lehren, sie sind vielmehr anthropologisch deren Voraussetzung. Wissenschaften vom Menschen können ohne Gotteslehre existieren und Geltung beanspruchen, umgekehrt gilt das nicht.

Folgerichtig macht Wessely im selben Buch Vorschläge zur Erziehung jüdischer Knaben, die das Studium des Talmud der Allgemeinbildung im Rechnen, Lesen, Schreiben, dem Erlernen von Fremdsprachen, Kenntnissen in Geschichte und Geographie nachordnen. Für die meisten Knaben ist Talmud-Ausbildung gar nicht mehr vorgesehen: «Hat er [der Knabe] zum Studium der Mischna und des Talmud kein Genie, so ist es besser, daß er sich mit diesem subtilen und scharfsinnigen Studio gar nicht befaßt. Man gebe ihm alsdann in denjenigen Dingen weitem Unterricht, die sich auf seine Neigung und künftigen Stand beziehen, die ihn zum nützlichen Bürger bilden.»¹⁰⁵ Denn das oberste Erziehungsprinzip Wesselys lautet, Rousseaus *Émile* im Sinn und die Bibel mit dem König Salomo auf der Zunge (Spr. 22,6): «Gib dem Knaben Unterricht nach seiner Weise»,¹⁰⁶ d. h. altersgerecht und gemäß seinen körperlichen und seelisch-intellektuellen Fähigkeiten.

Daher soll in den jüdischen Schulen, so das Erziehungsprogramm Wesselys, nur einer kleinen Anzahl besonders geeigneter Schüler Talmud und Mischna gelehrt werden. Und dies nach dem erheblich wichtigeren Studium der Bi-

bel und der hebräischen Sprache: «Die große Verschiedenheit im menschlichen Geist ist schon allein ein einleuchtender Beweis, daß wir nicht alle zum Studio des Talmud bestimmt sind, jede Seele hat ihre eigenthümlichen Kräfte, durch welche sie sich ihrer Vollkommenheit nähert; aber auch unsere Lehrer sagen es: Aus hundert Knaben, die in die Schule gehen, werden zwey Talmudisten, fünf Schriftgelehrte u.s.w.»¹⁰⁷

Hieraus spricht die Anerkennung der Schwierigkeiten und Anforderungen des Talmud-Studiums, kein Haß. Wessely kritisiert den traditionell üblichen Talmud-Unterricht der Jeschivot auf Kosten der Bibel ebenso wie der sonstigen Allgemeinbildung, die den Juden zum nützlichen Bürger machen kann und soll. Eine negative Äußerung über den Talmud selbst und seine Lehren, gar über seine normative Gültigkeit, findet sich in Wesselys Büchlein nicht. Wessely blieb ein moderater, halachisch observanter Maskil, auch in den Verteidigungs- und Erklärungsversuchen, die er weiteren Auflagen seines Buchs in den Jahren nach 1782 beifügte. Seine rabbinischen Feinde attackierten Wessely nicht ohne Grund, aber mit falschen Behauptungen.

2. Vom Nutzen der Geschichte: Isaak Euchel

Die ganze Generation der *Me'assfim*, also der Autoren und Leser der Zeitschrift *HaMe'assef* («Der Sammler»), hatte Simon Bernfeld geschrieben, haßte Talmud und Aggada.¹⁰⁸ Diese Behauptung läßt sich an einem programmatischen Text prüfen, den Isaak Euchel, der Gründer, Herausgeber, Vordenker und sozusagen Chefredakteur von *HaMe'assef* in das erste Heft dieser mit Abstand wichtigsten jüdischen Aufklärungszeitschrift einrückte.¹⁰⁹ Der Beitrag trägt den Titel *Ein Wort an den Leser über den Nutzen der Beschäftigung mit den vergangenen Zeiten*.¹¹⁰ Er ist, um mit Nietzsche zu sprechen, ein Haskala-Programmtext über den Nutzen der Historie für das Leben, allerdings für Ju-

den und in hebräischer Sprache geschrieben. Die Beschäftigung mit Geschichte bringt nach Ansicht Euchels vierfachen Nutzen: philosophischen, literarischen, politischen und moralischen. Unter dem literarischen Nutzen der Historie führt Euchel als Literatur die Bibel, die Mischna und den Talmud an. Kern der Aussage ist: Auch den frommen, traditionell gesinnten Juden, die tagaus tagein die heiligen Schriften lernen, sind historische Kenntnisse von Nutzen, denn sie verstehen diese Schriften dann besser in ihrem jeweiligen historischen Kontext. Euchel schreibt:

«Der zweite Nutzen ist der literarische, da einige Schriften der Bibel und einige Kapitel der Mischna und desgleichen auch Artikel des Talmud jenen nicht verständlich sind, die in den Wissenschaften und jenen Kenntnissen fremd sind.» ... Viele der Schriften unserer Weisen, deren Absicht dem Leser unbekannt sind, da sie doch auf den Wissenschaften fußen, werden klar vor Dir wie das Licht des Himmels erstrahlen, wenn Du Dich um die Wissenschaften bemühst. Doch möge der geschätzte Leser nicht glauben, daß es meine Absicht sei, viele der Großen unseres Volkes zu verleumden, die nicht den Pfaden jener Wissenschaften folgten, niemals!»¹¹¹

Von Haß auf den Talmud kann hier überhaupt keine Rede sein. Im Gegenteil, Euchel schreibt den Rabbinen, die den Talmud verfaßten, Weisheit und Verstand zu. Sie stehen hoch in seiner Achtung und gehören zu den «Großen» des jüdischen Volkes. Euchel will auch die Traditionalisten oder zumindest aus ihren Kreisen stammende Wahrheitssucher für die Aufklärung gewinnen. Er verdammt die Tradition nicht, sondern preist lediglich den Vorteil aufgeklärter Geschichtskennntnisse, ihren literarischen Nutzen für noch die frommste Lektüre der heiligen Schriften von Bibel und Talmud.

Allerdings haben Euchels Ausführungen einen Haken und eine Pointe. Der Haken ist, daß noch den Frommen und Gelehrten die aufgeklärte Beschäftigung mit der Geschichte zum besseren Verständnis von Bibel, Mischna

und Talmud verhilft, weil sie zumindest Teile derselben nicht mehr verstehen. Vorsichtiger und mit mehr Ehrfurchtsbekundungen als Euchel kann man nicht anbringen, daß es selbst für die religiösen Virtuosen, die überhaupt nicht anderes tun als Talmud zu lernen, eine noch bessere Verständnis- und Lernmöglichkeit für diese Schriften gibt, nämlich die aufgeklärte, die religiöse Observanz mit historischem Wissen paart. Kurz: Selbst den Frömmsten kann durch Aufklärung in ihrer ureigenen Domäne geholfen werden.

Die Pointe dieser Ausführungen Euchels aber ist, daß er die genannten Schriften selbst als historische Dokumente betrachtet, die in einem bestimmten historischen Kontext entstanden sind. Denn sonst könnte historisches Wissen zu ihrem besseren Verständnis nichts beitragen. Damit ist jedoch augenscheinlich, daß Euchel den Talmud als historischen und nicht als Offenbarungstext liest und begreift, über den er sich mit den Mitteln des Historikers besseres Wissen und Aufklärung verschafft.

War bei dem moderaten Maskil Wessely im Jahr zuvor, 1782, der Talmud noch Teil von offenbarter Gotteslehre gewesen, so ist er beim Kantianer Euchel nur noch historisches Dokument, Menschenwerk, Dokument der großen Rabbiner Israels in der Spätantike. Diesem historischen Dokument mit großer Traditionswirkung gebührt Achtung, aber es wird durch den Maskil wissenschaftlich-historischer Kritik unterworfen und durch diese nur noch besser verständlich. Parallel zur Historisierung der hebräischen Bibel als Menschenwerk, wie sie auf christlicher Seite exemplarisch bei Reimarus, Michaelis und fast zeitgleich in Herders *Geist der ebräischen Poesie* (1782/83) vollzogen wurde, liegt hier bei Euchel eine Historisierung des Talmud vor, die diesen als nur menschliches und damit menschlicher Fehlbarkeit und Mißverständnissen unterworfenen historischen Dokument begreift.

Aus purer Vorsicht sagt Euchel dies nicht ausdrücklich, aber hinter der Fassade der Achtungsbekundungen für die

Rabbinen in Geschichte und Gegenwart ebenso wie für den Talmud ist hier eine Relativierung des Talmud als heiliger Schrift am Werk, die seine Normativität aushöhlt und die Autorität der Rabbiner erschüttert, die ihn mit historischer Aufklärung besser verstehen als ohne diese. Euchel ist einer der führenden *Me'assfim*, aber er haßt den Talmud nicht, er historisiert ihn. Das tut er nicht aus Unkenntnis, denn daß Euchel ein beinahe so guter Talmudist war wie der etliche Jahre ältere Wessely, bezeugt David Friedländer in seinen Erinnerungen *Moses Mendelssohn. Fragmente von ihm und über ihn* (1818).¹¹² Euchel historisiert den Talmud nicht aus Unkenntnis, sondern in Kenntnis des Materials. Er brüskiert die Traditionalisten jedoch nicht, sondern er versucht zumindest einige von ihnen durch Achtungsbekundungen für die Tradition zu gewinnen. Erst spätere Jahrgänge der Zeitschrift *HaMe'assef* schlagen, als die Hoffnung auf Verbreitung und Leserschaft in Osteuropa enttäuscht wird, einen schärferen Ton gegen die Rabbiner an.

In dem Maße, wie es nicht gelingt, die Haskala unter den Traditionalisten zu verbreiten und zu popularisieren, gewinnen in dieser Zeitschrift die offene Polemik und die Satire gegen die Rabbiner, ihre Gebräuche und ihre Ignoranz die Oberhand. Die Satire als literarisches Genre in der hebräischen und in der jiddischen Sprache entsteht als ein Medium der Rabbinerkritik.¹¹³ Euchel selbst legte mit der nach 1793 entstandenen und vermutlich 1797 erstmals publizierte Komödie *Reb Henoch oder was thut me dermit* die erste moderne jiddische Komödie vor. Sie verspottet Ignoranz und Bigotterie eines Rabbiners.¹¹⁴ Mit dem satirischen hebräischen Dialog *Sicha Ba'Arez Ha-Chajim* («Gespräch im Lande der Lebenden») legte Aron Halle-Wolfssohn (1754–1835), der Nachfolger von Euchel als Herausgeber des *Me'assef*, in dieser Zeitschrift eine nach dem Genre des Totengesprächs modellierte Satire vor:¹¹⁵ In einem Gespräch treffen sich Maimonides, Mendelssohn und ein ignoranter traditionalistischer Rav

mit dem Namen *Ploni* («Rav Soundso»), der im Verlauf des Gesprächs seine ganze Unbildung verrät und von den beiden Philosophen verspottet und vorgeführt wird.

Hinsichtlich der Talmud-Ausbildung von Knaben zieht Euchel dieselben Konsequenzen wie vor ihm schon Wessely. In einem handschriftlichen Schreiben an den dänischen König von 1784 schlägt er die Gründung einer jüdischen Schule in Kiel vor und legt auch einen Lehrplan für diese Schule bei.¹¹⁶ Auch hier ist der Talmudunterricht zugunsten profaner Wissensvermittlung stark zeitlich begrenzt. Allerdings wurde diese Schule in Kiel nie eröffnet. Euchel blieb deswegen Hauslehrer, Korrektor im Verlag der Jüdischen Freyschule und Herausgeber des *Me'assef* in Berlin.¹¹⁷

3. Jüdischer Hausvater und jüdischer Voltaire: David Friedländer und Moses Hirschel

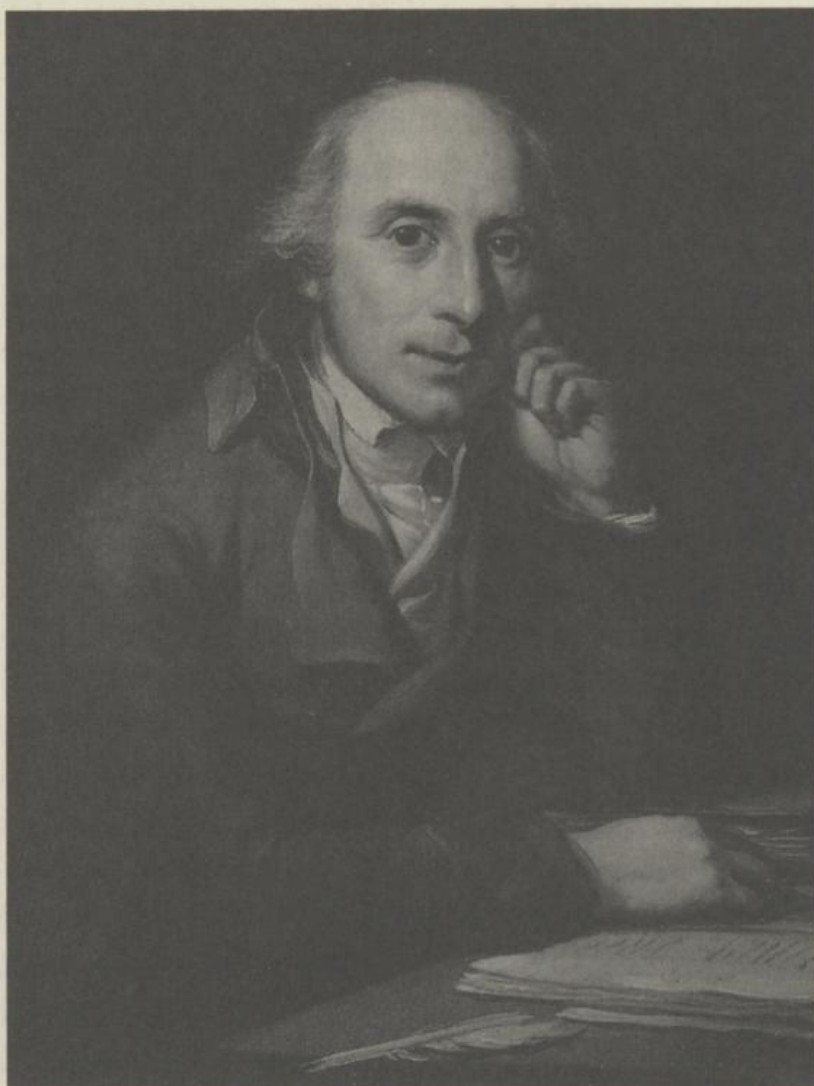
David Friedländer war nach dem Tode Mendelssohns der führende politische Kopf der Berliner Haskala.¹¹⁸ Er erläutert seine Haltung zum Talmud in einer Beilage zu *HaMe'assef* im Jahr 1788. Anlaß ist eine «moralische Rede» des Rabbiners Eleasar Flekels aus Prag, der Wessely verketzert hatte. Flekels hat in dieser Rede Friedländers Gebetbuch *Gebete der Juden* von 1786, in dem Friedländer und andere Mitarbeiter die wichtigsten jüdischen Gebete aus dem Hebräischen ins Hochdeutsche übersetzt hatten, kritisiert und die Übersetzung als religiös verfehlte und traditionswidrige Tat verurteilt.

Friedländer beabsichtigt, wie er schreibt, gar nicht, Flekels' Auslassungen zu widerlegen. Vielmehr will er dessen Drohungen, Verwerfungen und Attacken gegen die deutsche Übersetzung des Gebetbuchs für sich selbst sprechen lassen, denn er ist sich sicher, daß die Leser von *HaMe'assef* sich selbst ein Urteil über die Rede von Flekels und über die ebenfalls mitabgedruckte, zustimmende rabbin-

sche Approbation von Flekels' Brandrede durch den hochberühmten Prager Oberrabbiner Jecheskel Landau bilden können. Friedländer gibt «Stil, Grundsätze und Gesinnungen unserer Tugendlehrer, Führer des Volkes und Gottesgelehrten» dem Spott preis.¹¹⁹ Er empfiehlt dem aufgeklärten jüdischen Leser sarkastisch die Worte der ihn und seine Mitübersetzer verfluchenden Prager Rabbiner zur Kenntnisnahme und schließt mit der rhetorischen Frage: «Muß nicht das Geschöpf krank an Geist oder Körper, und also elend seyn, das seinen Nebenmenschen fluchen und verwünschen kan?»¹²⁰

Diese beinahe gelassene, aber gezielte Pathologisierung von Flekels und Landau geht dem Breslauer Maskil Moses Hirschel nicht weit genug. Er hat Friedländers Aufsatz aus *HaMe'assef* im längeren zweiten Teil seines Buchs *Kampf der jüdischen Hierarchie mit der Vernunft* erstmals in lateinischen Buchstaben abgedruckt, aber dabei ausführlich und sehr wütend in Fußnoten kommentiert. Für Hirschel, der sich in dieser Kampfschrift direkt auf Voltaire beruft, sind die traditionalistischen Prager Rabbiner Teil jener «jüdischen Hierarchie», die er im Kampf gegen Vernunft und Aufklärung sieht. Sie sind der jüdischen Variante des Priesterbetrugs schuldig: Sie lügen, betrügen, fälschen, entstellen, verleumden und blamieren die jüdische Religion aus Herrschsucht und Eigeninteresse. Die Rabbiner sind «eigennützig, ränkevolle Menschen», «scheinheilige Betrüger oder Charlatane», «Fesselschmiede», die «unabsehbares Elend über unsere Nation gebracht haben, und durch ihre Lehren, wodurch sie Aufklärung zu verdrängen suchen, noch heutiges Tages bringen.»¹²¹

Schlimmer noch: «Sie gaben uns, ihrem Eigennutze, Interesse und Herrschsucht gemäß, eine solche Verfassung von Ungeselligkeit, Geringschätzung und Verachtung gegen alle Nationen, machten die allgemeine Liebe des Allvaters zu seinen Geschöpfen zu einem Monopolium für uns, um uns alle Communication mit anderen Völkern, wodurch wir Aufklärung und bessere Einsichten erlangen



David Friedländer (1750–1834) wurde nach dem Tod Mendelssohns der Wortführer und entscheidende Organisator der jüdischen Aufklärer in Berlin. Er war ein wohlhabender Kaufmann, der die Jüdische Freyschule und die ihr angeschlossene Buchdruckerei nicht nur gegründet hatte, sondern sie wie viele andere Unternehmungen der Haskala auch immer wieder finanziell unterstützte. Er beschäftigte in seinem Haus Isaak Euchel und Ephraim Joseph Hirschfeld als Hauslehrer, war Mitglied der Gesellschaft der Freunde und des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden, saß im Vorstand der jüdischen Gemeinde und war der erste jüdische Stadtrat in Berlin. Friedländer war als politischer Akteur und unermüdlicher Autor auch am Emanzipationsedikt von 1812 mitbeteiligt, das um 1810 entstandene Ölbild zeigt ihn als selbstbewußten Schriftsteller mit Federkiel am Schreibtisch. – Friedrich Georg Weitsch, David Friedländer, Öl auf Karton, Stadtmuseum Berlin

könnten, völlig abzuschneiden. Sie haben uns in einen solchen Schwall von nonsensicalischen Gesetzen, Gebräuchen, Ceremonien und Meinungen verflochten, die uns zu jeden Pflichten eines Staats- und Weltbürgers völlig unfähig machen; und daher wiederum die Geringschätzung, Haß und Verachtung aller anderen Nationen gegen uns.»¹²²

Im Überschwang dieser antirabbinischen Tiraden macht Hirschel, ein typischer Fall von Projektion, die Rabbiner sogar für die antijüdischen Unterdrückungsmaßnahmen und die Diskriminierungen seitens der christlichen Nationen verantwortlich; mit denselben Rechtfertigungs-Argumenten, wie sie bei zeitgenössischen Judenfeinden auftauchen, die die Juden und deren eigene rabbinische Gesetzgebung in der Diaspora als Ursache der Entrechtung und Diskriminierung aufführen: «Daher die Beraubung aller bürgerlichen Rechte und Freiheiten, und in unaufgeklärten Staaten die an uns ausgeübte [!] Grausamkeiten und die gänzliche Entziehung der Rechte der Menschheit.»¹²³

In diesem Punkt wie in der Schärfe der stellenweise haßerfüllten antirabbinischen Attacken steht der Breslauer Maskil Hirschel nicht hinter den antijüdischen Tiraden Voltaires¹²⁴ und anderer christlicher Zeitgenossen zurück. Mit einem Motto Voltaires eröffnet Hirschel sein Buch, als Rabbiner-Feind und jüdischer Voltaire führt er sich in seiner Rhetorik auf. Tatsächlich ist sein Büchlein die wildeste und unreflektierteste Suada gegen die Rabbiner aus einer jüdischen Feder, die wüsteste und beleidigendste Kampfschrift der Haskala wider die rabbinische Autorität. Erst Jahre später hat Hirschel, enttäuscht von den Mißerfolgen bei der bürgerlichen Verbesserung der Juden, verärgert über die antijüdische Hetze Carl Wilhelm Gratenaus¹²⁵ und nunmehr überzeugt von der Verantwortung der Christen für die Diskriminierung der Juden, seine wüstesten Anwürfe gegen die Rabbiner zurückgenommen und bedauert.¹²⁶

Ganz anders reagiert David Friedländer in seiner abgeklärten Ironie gegenüber Landau und Flekels, deren Bedeutung in traditionalistischen Kreisen daran abzulesen ist, daß sie in Prag nacheinander einer der ältesten, größten und angesehensten jüdischen Gemeinden in Europa vorstanden: Friedländer führt einfach die pompöse Rhetorik der beiden Rabbiner vor und vertraut darauf, daß der aufgeklärte Leser von allein deren Blumigkeit und Lächerlichkeit bemerkt, ebenso die Inkonsequenz und Willkürlichkeit beim Zitieren beliebig hingeworfener Bibel- und Talmud-Zitate, das Eigenlob und das autoritäre Gebaren im Sprachgestus der beiden Gegner.

Lediglich in einer Schlußanmerkung, nachdem er eingangs die beiden Rabbiner und ihre Amts-Autorität ironisiert und pathologisiert hatte, nimmt Friedländer einmal nicht *ad hominem*, sondern auch zur Quelle Stellung, auf welche die Rabbiner ihre Ansprüche stützen: zum Talmud. Unter Nennung zweier Talmud-Stellen (auf daß nur niemand denke, Friedländer kenne den Talmud nicht!) schreibt er, daß der Talmud ausdrücklich Übersetzungen erlaubt, sogar die des *Schma Jisrael*, also des jüdischen Glaubensbekenntnisses «Höre Israel». ¹²⁷ Desgleichen Maimonides. Und gegen die von Flekels zur Behauptung des Gegenteils angeführten Stellen aus Talmud und aus dem kabbalistischen Buch *Sohar* führt Friedländer aus, daß sie dunkel und nicht wörtlich zu verstehen seien, ohne den großen Rabbinern der Antike in der Gegenwart Unrecht zu tun: «Ein jeder sieht offenbar, daß auf diesen Stellen ein geheimnisvolles Dunkel liegt, das für uns undurchdringlich ist. Nach dem gemeinen Wortverstand kann man diese Stellen nicht annehmen, ohne den ehrwürdigen Schriftstellern, die sie verfaßt, unrecht zu thun; und wir müssen uns also gänzlich enthalten im praktischen Leben Gebrauch davon zu machen.» ¹²⁸

Die Feststellung der aktuellen Unbrauchbarkeit und Irrelevanz des Talmud hat einen historisierenden und profanierenden Kern: Die Rabbinen vergangener Zeiten waren

keine Gerechten oder Heiligen, sondern «Schriftsteller», die einen allzumenschlichen Text verfaßt haben, der eo ipso nicht die Offenbarung göttlicher Gesetze sein kann und in der Gegenwart ohnehin unverständlich geworden ist. Damals waren jene unverständlichen Passagen vermutlich verständlich und konnten von ihren Autoren, den Rabbinen, erklärt werden, in der Gegenwart sind sie es nicht mehr und werden darum zu Recht nicht mehr beachtet: «Die großen Männer, die sie niedergeschrieben haben, konnten sie gewiß erklären, und haben sie auch wahrscheinlich ihren Schülern, denen sie vortrugen, erklärt. Uns sind und bleiben es Geheimnisse, die wir weder wörtlich annehmen, noch ihnen willkürlich einen Sinn unterlegen dürfen.»¹²⁹

Nach Friedländer sind die genannten Passagen einer allegorischen Deutung verschlossen, bei einem wörtlichen Verständnis gerät man sogar in Widerspruch mit den Grundsätzen der jüdischen Religion und untergräbt deren Fundamente. Implizit sagt Friedländer damit, daß der Talmud als religiöse Quelle in der Gegenwart unverständlich und unbrauchbar, wenn nicht sogar schädlich ist, ganz gleich nach welcher Hermeneutik und welcher Erklärungsweise des vierfachen Schriftsinns man ihn zu erläutern und verständlich zu machen sucht: Weder die wörtliche (*Peschat*) noch die allegorische (*Remes*) noch die moralische (*Derasch*) noch die geheimnisvoll-mystische (*Sod*) Auslegung des Talmud machen ihn verständlich und finden in der Gegenwart Anwendung. Im Gegenteil: Die aufgezwungene aktuelle Inanspruchnahme des Talmud tritt in Widerspruch zum gesunden Menschenverstand und tut dadurch dem Judentum als Religion, aber auch dem Talmud als bedeutendem und ehrwürdigem historischem Dokument der jüdischen Vergangenheit Schaden an. Friedländer abschließend:

«Alle wahre gottesfürchtige [!] Lehrer der Religion werden also diejenige [!] Lehrsätze oder Thesen aus dem Talmud, die allegorisch geschrieben sind, und einer geheim-

nisvollen Erklärung bedürfen, nicht in ihren Vortrag mischen, oder zum Grund ihrer moralischen Reden legen; und zwar aus mehr als einer Furcht, aus mehr als einer Ursache, weil entweder dergleichen Thesen von dem Zuhörer, nicht verstanden oder halb verstanden, die Fundamente der Religion untergraben, und sie in Schwärmereien und Aberglauben stürzen können; oder weil diese Lehren wörtlich verstanden, Spott, Leichtsinn und Irreligion ausbreiten, und noch schädlichere Folgen haben müssen.

Von solchen Folgen, weiß Rabbi Elazar Flekels nicht allein nichts; sondern er nimmt wirklich und in allem Ernst die Worte des Talmuds in gemeinem Sinn, ohne zu bedenken, daß sie mit den Grundsätzen der Religion gar nicht zu vereinen sind, und daß er dadurch dem Talmud einen unersetzlichen Schaden thut.»¹³⁰ Kurz gesagt: Man muß den Talmud vor den Rabbinern schützen, damit er nicht auch noch als historisches Dokument Schaden nimmt, wenn er schon in der Gegenwart unbrauchbar geworden ist. Wer ihn immer noch ernst nimmt wie der Rabbiner Flekels, schadet dem Judentum und den Juden der Gegenwart.

Dem Eiferer Hirschel geht diese gelassene und überlegene Abfertigung des Talmud als historischer Quelle und der Rabbiner als deren berufenen Auslegern nicht weit genug. Für ihn verdankt sich die Unverständlichkeit des Talmud nicht seinem historischen Alter, sondern den üblen Absichten seiner Verfasser. Die Unvernunft des Talmud hat Methode und ist Ausdruck eines monopolistischen Herrschaftswillens schon der antiken Rabbinen. Einen Beweis für diese rüde Anschuldigung bleibt Hirschel allerdings schuldig. Ein solcher Beweis hätte ihn allerdings auch zu einer historisch fundierten Argumentation genötigt und damit in eben die Logik der Historisierung gebracht, die Friedländer so gelassen anpeilte. Wenn es einen Autor gibt, für den die Behauptung vom Talmud-Haß der Maskilim zutrifft, so ist dies Moses Hirschel. Aber

der war keiner der *Me'assfim*, sondern ein Breslauer Außenseiter, während Friedländer nicht nur *Me'assfim* wie Euchel als Hauslehrer seiner Kinder beschäftigte, sondern auch den Ton im Mainstream der Haskala angab.

Im Grunde verkörpern Hirschel und Friedländer zwei grundsätzlich verschiedene Modelle von Aufklärung: Hirschel einen Typus von recht brachialer, rein normativ-moralisch argumentierender und polemischer Aufklärung, die Altes und Neues nach dem Gut-Böse-Schema konfrontiert; Friedländer hingegen vertritt eine gelassene, sich selbst reflektierende und eine historisierende Aufklärung, in der das Neue das Alte überwindet und aufhebt, ohne es moralisierend zu verwerfen. Der Umgang des letzteren Typs von Aufklärung mit dem Talmud ist dessen Historisierung, nicht, wie bei Hirschel, dessen Diffamierung. Die Strategie gegen den Talmud, die sich mit dieser Historisierung durchsetzt, lautet vereinfacht: Insuffizienz-Erklärung des Talmud aus Altersgründen.

4. Das hauptsächlichste Augenmerk unserer Nation: Salomon Maimon

Salomon Maimon war der Außenseiter der Haskala, auch in Hinsicht auf den Talmud. Unter den Maskilim der zweiten Generation und unter den *Me'assfim* war er neben Saul Berlin ohne Zweifel der beste Talmud-Kenner, da er in Litauen von Kindesbeinen an und vom Vater gezwungen die viele Jahre dauernde traditionelle Talmud-Erziehung durchgemacht und durchlitten hatte und es so schließlich bis zum Rabbiner brachte. Obwohl Maimon sich von diesem Leben in Litauen intellektuell und auch physisch sehr weit entfernt hatte und als Philosoph und Aufklärer in Berlin wirkte, verteidigt er in seiner Autobiographie *Salomon Maimons Lebensgeschichte* (1792/93) sowohl den Talmud als auch die Talmudisten. Das ist eine Verteidigung nach zwei Seiten, denn er verteidigt Talmud

und Talmudisten sowohl gegen die christlichen Talmud-Hasser, von denen er beispielhaft Eisenmenger nennt, als auch gegen aufgeklärte Juden, die Vorurteile, aber keine wirkliche Talmud-Kenntnis haben.

Diese Verteidigung nimmt in *Salomon Maimons Lebensgeschichte* breiten Platz ein, und zwar in der autobiographischen Schilderung ebenso wie in den Erklärungen zum Judentum allgemein. Sie ist folglich kein Nebenthema, sondern ein wichtiges Anliegen Maimons, der seine Ausführungen an einer Stelle mit dem Hinweis auf die Begrenztheiten einer Autobiographie und die große Anzahl von Talmud-Feinden abschließt: «Ich müßte ein Buch schreiben, wenn ich alle die ungerechten Beschuldigungen und Verspottungen, die sowohl von christlichen Autoren als selbst von *den aufgeklärt sein wollenden Juden* gegen die Talmudisten vorgebracht werden, widerlegen sollte.»¹³¹ Den Talmudisten wird somit auch von einigen Maskilim Unrecht getan. Es gibt, aus dieser Meinung macht Maimon kein Hehl, auch eine Pseudo-Haskala von «aufgeklärt sein wollenden Juden», deren Meinungen durch Kenntnisse nicht getrübt sind.

Den *Me'assfim* sagt er ihr Scheitern in den traditionellen jüdischen Kreisen in Osteuropa voraus – wegen mangelnder Talmud-Kenntnis. Dort gelte nur ein guter Talmudist etwas, und den *Me'assfim* fehle diese Qualifikation. So müsse die durchaus gute Absicht, mit der hebräischen Zeitschrift *HaMe'assef* die Aufklärung in das jüdische Osteuropa zu exportieren, scheitern. Maimon unterstützt das Anliegen der *Me'assfim* und hat ja auch einige Artikel in der Zeitschrift beigesteuert, aber er macht sich über die Erfolgsaussichten der Haskala in Osteuropa keine Illusionen:

«Die jüdische Nation ist, ohne Rücksicht auf zufällige Modifikationen, eine *unter dem Schein der Theokratie währende Aristokratie*. Die Gelehrten, welche den Adel dieser Nation ausmachen, wußten sich seit vielen Jahrhunderten als das gesetzgebende Korpus bei den Gemeinen in ein solches Ansehen zu setzen, daß sie mit ihnen

machen konnten, was sie wollten.»¹³² Der jüdische Gelehrten-Adel aber sind die Talmudisten. «Das Studium des Talmud ist das hauptsächlichste Augenmerk unsrer Nation bei einer gelehrten Erziehung. Reichtum, körperliche Vorzüge und Talente aller Art haben zwar in ihren Augen einen Wert und werden verhältnismäßig geschätzt; nichts aber geht bei ihr über die Würde eines guten Talmudisten.»¹³³ Angesichts dieser Wertschätzung für die jüdische Aristokratie der Talmudisten ist der Mißerfolg des *Me'assef* für Maimon vorhersehbar, denn die des Talmud unkundigen *Me'assfim* werden einfach keine Anerkennung finden: «Alle aufgeklärten Leute, sie mögen sonst noch so viel Geschmack und Kenntniss besitzen, sind bei ihnen Idioten. Warum? Sie haben den Talmud (in dem Grade und nach der Art, wie sie es verlangen) nicht studiert. Mendelssohn war einigermaßen von dieser Seite geachtet, weil er in der Tat ein guter Talmudist war.»¹³⁴

Ausführlich und aus eigener Erfahrung schildert Maimon die Ehrerbietung und die hohe religiöse und soziale Achtung, die einem Talmudisten in den jüdischen Gemeinden, in Städten und Dörfern Osteuropas entgegengebracht wurde. Der Talmudist habe dort unumschränkte religiöse Entscheidungsgewalt in allen Alltagsfragen, er geht keiner Arbeit als dem Talmud-Lernen nach, er ist ein gefragter Schwiegersohn, dessen Schwiegereltern und Frau für seinen Lebensunterhalt aufkommen müssen, er bringt sein Leben «in gelehrtem Müßiggang» zu.¹³⁵ Maimon sieht diesen religiös-aristokratischen Lebenswandel auf Kosten von Frau und Familie nicht kritisch, vermutlich hat er sich eine solche *vita contemplativa* ohne Geldsorgen und Erwerbsarbeit als Philosoph immer gewünscht. Er verteidigt vielmehr die Talmudisten als scharfsinnige intellektuelle Elite, und er rechtfertigt seitenlang auch die Moralität des Lebenswandels der Talmudisten gegen deren christliche und jüdische Kritiker.¹³⁶

Als Beispiele führt Maimon die Mildtätigkeit und Fürsorge für die Armen und Kranken, die Loyalität gegen-

über den Landesgesetzen, Ehrlichkeit und Vertrauenswürdigkeit, die ungekünstelte Liebe und Ehrerbietung der Kinder für ihre Eltern und schließlich die Heiligkeit, Zärtlichkeit und Keuschheit der Ehen an. Weder auf den Scharfsinn noch auf die Moral der Talmudisten läßt Maimon einen Schatten von Kritik fallen. Gleichwohl historisiert auch er, wie die anderen *Me'assfim*, den Talmud selbst. In seinen Ausführungen zur Geschichte der jüdischen Religion *Kurze Darstellung der jüdischen Religion von ihrem Ursprung bis auf die neuesten Zeiten*, die eine Art Exkurs in seiner *Lebensgeschichte* bilden, vermittelt Maimon Realwissen von der historischen Entstehung und dem Aufbau des Talmud in sechs Ordnungen. Keinen Zweifel läßt er daran, daß der Talmud als Menschenwerk entstanden und durch die Rabbinen ein maßgeblicher Teil der jüdischen Religion geworden ist. Aber er ist damit Geschichte und vergänglich, nicht immergültige mündliche Tora und Offenbarung. Historisch ordnet Maimon den Talmud als vierte Epoche der jüdischen Religionsgeschichte zwischen der Entstehung der Mischna als dritter Epoche und der noch andauernden post-talmudischen fünften Epoche des rabbinischen Judentums ein:

«Die fünfte Epoche fängt von der Beschließung des Talmuds an und geht bis auf unsre Zeiten und so fort in alle Ewigkeit (si diis placet) bis zur Ankunft des Messias. Seit der Beschließung des Talmuds sind die Rabbiner auch nicht müßig; sie dürfen zwar an der Mischna und dem Talmud nichts ändern, ihr Geschäft besteht aber darin, diese so zu erklären, daß sie mit sich selbst übereinstimmen müssen (welches wahrhaftig keine Kleinigkeit ist, indem immer der Rabbiner nach einer superfeinen Dialektik in den Erklärungen des andern Widersprüche findet) aus dem Labyrinth von verschiedenen Meinungen, Auslegungen, Streitigkeiten und Entscheidungen, die auf jeden Fall anwendbaren Gesetze herauszuwickeln; und endlich neue, durch alle bisherigen Bemühungen unbestimmt gebliebene Gesetze für neue Fälle durch Schlüsse aus den schon be-

kannten herauszubringen und ein vollständiges Gesetzbuch zu verfertigen.»¹³⁷

Dieses hier genau beschriebene Verfahren rabbinischer Traditionsbildung als die Fortbildung und Weiterentwicklung eines als unantastbar geltenden und unveränderlichen Fundus von Texten durch immer neue Kommentierung und Kombination im Anschluß an vorhandene Literatur findet Maimons Kritik. Das Verfahren schult zwar den Scharfsinn durch «superfeine Dialektik» bei der Vermittlung der unterschiedlichsten Meinungen, aber es ist weder zeitgemäß noch sachgemäß, denn Texte können veralten und ihren Sinn verlieren. Besonders augenfällig wird der Mißbrauch dort, wo Mizwot des Talmud gegenstandslos geworden sind und dennoch das Lernen, die Kommentierung und Kompilation sinnlos fortgesetzt wird, wie z.B. bei den Mizwot bezüglich des Tempelopfers trotz Zerstörung des Tempels.

«So wird die ihrem Urprung nach *natürliche, der Vernunft angemessene* Religion mißbraucht. Ein Jude darf weder essen noch trinken, weder bei seiner Frau schlafen noch seine Notdurft verrichten, ohne dabei eine ungeheure Anzahl Gesetze zu beobachten. Mit den Büchern über das Schlachten (die Beschaffenheit des Messers und die Untersuchung der Eingeweide) könnte man allein eine Bibliothek ausfüllen, die gewiß der Alexandrinischen nahekommen würde. Und was soll ich von der ungeheuren Anzahl Bücher sagen, die von solchen Gesetzen handeln, welche nicht mehr im Gebrauch sind, wie z. B. die Gesetze der Opfer, der Reinigung usw.? Die Feder entfällt meiner Hand bei der Erinnerung, daß ich und mehrere meinesgleichen die besten Jahre, wo die Kräfte in ihrer vollen Stärke sind, mit diesem geisttötenden Geschäft zubringen und Nächte durchwachen mußte, um, wo kein Sinn ist, einen Sinn hereinzubringen, Widersprüche, wo keine zu finden waren, durch Witz zu entdecken, und da, wo sie offenbar anzutreffen sind, durch Scharfsinn zu heben, durch eine lange Kette von Schlüssen nach einem

Schatten zu haschen und Schlösser in die Luft zu bauen.»¹³⁸

Der Mißbrauch des Scharfsinns bei den Talmudisten erzeugt Sinnloses, am Ende Unvernunft. Hier wird der Ton bitter, wenn Maimon auf seine Jugend zurückblickt. Dennoch haßt er Talmud und Talmudisten nicht, sondern will ihnen unparteiisch Gerechtigkeit widerfahren lassen. Maimon wehrt sich gegen den blinden, unzeitgemäßen Mißbrauch des Talmud und die Vergeudung von Zeit, Geist und Kräften beim sinnlosen Talmudlernen der Jugendlichen, die statt dessen besser dem Studium von Wissenschaften und Künsten gewidmet wären. Hierin ist er sich aufgrund eigener Erfahrung mit Wessely, Euchel und Friedländer ganz einig: Pädagogisch ist das traditionelle, unsystematische Talmudlernen der Jugendlichen bestenfalls Zeitverschwendung auf Kosten profaner Bildung und Aufklärung.

Wie immer Maimon die Moral der Talmudisten verteidigt, macht er doch zugleich deutlich, daß der Talmud in der Gegenwart keine normative Geltung mehr beanspruchen kann. Der Talmud ist ein Dokument der jüdischen Religionsgeschichte mit veralteten und daher irrelevanten Geboten. Diese Gebote sind nicht Priestererfindung und Herrschaftsinstrument, das unterstellt Maimon nicht, sie sind einfach nur Geschichte. Daß sich diese Erkenntnis von der geschichtlichen Überholtheit in Osteuropa noch nicht durchgesetzt hat, läßt Maimon am Erfolg der Haskala und der *Me'assfim* in den Stetlach Osteuropas zweifeln. Wohl zu recht, denn die Haskala hat dort erst viele Jahre später nennenswerte Erfolge gehabt. Maimon selbst ist aus dem Milieu des Stetl in die Berliner Haskala emigriert, sein Blick zurück ist oft zornig. Aber eine Diffamierung des Talmud läßt er nicht zu. Das wäre, nicht zuletzt, die Diffamierung seines eigenen Werdegangs.

5. Talmudistische Fesseln: Saul Ascher

Saul Ascher ist ein Berliner Bürgersohn und jüdischer Jakobiner, kein anderer der Maskilim war weiter von der ärmlichen, osteuropäischen Rabbiner-Herkunft eines Salomon Maimon entfernt. Und wohl keiner verstand weniger vom Talmud. Dennoch kannten und schätzten sich Maimon und Ascher, sie teilten ihre Vorliebe für die Philosophie Kants, dessen Bücher sich der arme Maimon bei dem jüngeren, aber besser situierten Ascher ausgeliehen haben soll.

Für Saul Ascher steht die gesamte mündliche Tradition des Judentums, die dann im Talmud verschriftlicht wurde, für jüdischen «Sectionsgeist» und «scholastischen Disputirgeist»,¹³⁹ also Dinge, die dem Universalismus der Aufklärung diametral entgegengesetzt sind. Zu mündlicher Überlieferung herausgebildet, so schreibt Ascher in seinem Frühwerk *Leviathan* 1792 durchaus historisch kundig, haben sich die talmudistischen Lehren schon in vorchristlichen Zeiten. Die strengen talmudistischen Lehren waren gerichtet gegen den Hellenismus, die Übersetzung der Bibel ins Griechische in der Septuaginta. «Talmudistische Fesseln» legten sich die Rabbinen jedoch auch im Kampf gegen die Sadduzäer an.¹⁴⁰ Kurz, der Talmud ist ein historisches Produkt der antiken jüdischen Religionsgeschichte, er entstand in Auseinandersetzungen des rabbinischen Judentums mit seinen historischen Gegnern im Judentum und außerhalb desselben.

Ein wichtiges Datum war dabei die Trennung der Karäer, die nur die Bibel, nicht aber den Talmud als autoritative Schrift anerkennen, von den Rabbinen, die Bibel und Talmud als autoritative Quelle aller Gebote betrachten. Neben den Sadduzäern sind es bei Ascher die Karäer, die durch ihre schiere Existenz beweisen, daß die Rabbiner kein Monopol auf Judentum besitzen und daß es von altersher Alternativen zum streng gesetzlichen Judentum

der Talmudisten innerhalb des Judentums gab. Schließlich waren es die Rabbinen, die den zuvor mündlich tradierten Talmud verschriftlichten und als solchermaßen verschriftlichte «mündliche Tradition» bekannt gemacht, bewahrt und verteidigt haben.

So weit die historische Genese, aber hier stellt Ascher sich und dem Leser die für ihn entscheidende Frage, wie es in der Gegenwart um die normative Autorität des Talmud bestellt sei: «Man wird leicht erachten können, daß ich dem Talmud gar nicht seine Autorität nehme, in so fern er sich auf mündliche Tradition gründet; sondern in so fern er die Erläuterung der Talmudisten enthält. Es ist daher die Frage: ob wir eine Autorität unterdrücken dürfen, die sich die Talmudisten, durch den Beifall und die Annahme ihrer Bestimmungen und Erläuterungen der Tradition, in jenem Zeitalter erworben haben?»¹⁴¹

Ihre Autorität haben sich die Talmudisten erworben, indem sie mit dem Talmud dem Judentum eine «Constitution», d. h. eine Verfassung gaben, die es bis in die Zeiten der Haskala behielt. Aufklärung aber muß, so Ascher, diese Autorität der Talmudisten kritisch beleuchten, die in prallem «Sectirergeist» das Judentum zu einer Religion des Gesetzes machten. Nun ist Ascher wie viele andere Maskilim überzeugt, «daß das Gesetz nicht das Wesen des [jüdischen] Glaubens einzig und allein ausmache».¹⁴² Es sei vielmehr ein «Wahn» der Talmudisten, daß das geoffenbarte Gesetz das Wesentliche im Judentum sei.¹⁴³

Für den Kantianer Ascher aber hat dieses Gesetzliche im Judentum nur regulativen, nicht konstitutiven Charakter. Die Entstehung des Gesetzes läßt sich historisch erklären, die Gebote hatten einst alle einen Sinn und eine Funktion, aber in der Jetztzeit gilt das nicht mehr. Darum sind sie aktuell nicht mehr wesentlich. In der Gegenwart steht das Gesetz, die Halacha, vielmehr der Entwicklung von Juden und jüdischer Religion in den modernen Gesellschaften im Wege. Weil das Gesetz demnach nicht wesentlich ist, kann es, sofern es der bürgerlichen Verbesse-

rung der Juden im Wege steht, verändert werden, da sich das Judentum sonst durch Apostasie bald ganz auflösen werde. Ascher fordert darum eine «Reformation» des Judentums, die Autorität der Talmudisten darf unterdrückt werden. Die historisch überholten Bestimmungen der Halacha sollen geändert, reduziert und modernisiert werden. Der Talmud ist eine historische Autorität, aber reformbedürftig. Solche Talmudisten, die an ihren alten «Mythen» festhalten wollen, geben sich der Lächerlichkeit preis, sie sind der modernen Entwicklung nicht gewachsen. Darum darf ihre Autorität durch Kritik angegriffen und dürfen ihre Handlungen bekämpft werden.

6. Eine Genealogie der jüdischen Moral: Lazarus Bendavid

Lazarus Bendavids Büchlein *Etwas zur Charackteristick der Juden* von 1793 ist eine jüdische Genealogie der Moral und eine Genealogie der jüdischen Moral. Es ist nicht bekannt, ob Nietzsche dieses in Wien geschriebene Büchlein gelesen hat, wo Bendavid zur Zeit seiner Abfassung in privaten Vorlesungen die kritische Philosophie Immanuel Kants bekannt machen wollte und sozusagen als Prophet Kants in Wien auftrat.¹⁴⁴ Und es ist nicht bekannt, ob Nietzsche sein Klischee von der jüdischen «Sklavenmoral», welche er von einer heidnisch-antiken, aristokratischen «Herrenmoral» abhebt, nicht beim jüdischen Autor Lazarus Bendavid entlehnt hat. Jedenfalls ist es der in Berlin geborene und aufgewachsene jüdische Kantianer und Maskil Bendavid,¹⁴⁵ der die Charakterisierung der Juden nach der Zerstörung des Zweiten Tempels und nach Verlust von Staat und Territorium als «Sklaven» vornimmt. Mehr noch, er schreibt den Juden die Mentalität von Sklaven als ihren Hauptfehler zu, der noch bis in die Gegenwart fortwirkt und ihr Verhältnis zu den Christen, zum Staat und zur Aufklärung beeinträchtigt:

«Der erste Hauptfehler der Juden ist der des Sklaven überhaupt. Beneidung seines Gebiethers, Verachtung seiner Mitsklaven. ... Nicht Gesetze seiner Religion, nicht Meynungen seiner Thalmudisten lehrten den Juden den Nichtjuden haßen und beeinträchtigen. Der Tyrann zwang den Sklaven dazu; und der Jude that hier nichts anders, als was jeder Mensch thut, der aus Furcht vor Strafe Gutmüthigkeit heuchelt.»¹⁴⁶

Deutlich dient diese psychologisierende Erklärung des Ressentiments der Entschuldigung der Juden. Nicht ihre Religion oder die Talmudisten sind für das Ressentiment verantwortlich, sondern ihre Unterdrückung. Die Fehler der Juden, nach denen Bendavids Bächlein suchen will, um den zeitgenössischen Juden zu ihrer eigenen Aufklärung zu verhelfen und um sie zu bewegen, «an ihrer eigenen Besserung zu arbeiten»,¹⁴⁷ sind das Resultat der jüdischen Geschichte von Sklaverei, Verfolgung und Diskriminierung. Dieser Gedanke Bendavids ist nicht neu. Nach diesem Schema hatte schon Christian Wilhelm Dohms Kampfschrift *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781) argumentiert: Die Geschichte der Juden in der Diaspora ist eine Geschichte der Unterdrückung, die den miserablen Zustand der jüdischen Nation in der Gegenwart erklärt. Erstmals hatte der aufgeklärte, protestantisch-preußische Reformbeamte Dohm eine nicht-theologische Betrachtungsweise der jüdischen Geschichte gewählt. Danach ist die Misere der Juden nicht, wie die christlichen Theologen stets behaupteten, eine Strafe Gottes für die Ermordung Jesu am Kreuz durch die Juden. Vielmehr hat sie profane historische Ursachen in der jahrhundertelangen Benachteiligung der Juden, die es nun durch Aufklärung und bürgerliche Verbesserung der Juden in allen Bereichen von Staat, Gesellschaft, Ökonomie, Beruf und Bildung zu beseitigen gilt.

Über diese historische Analyse Dohms geht indessen Bendavids Fehlersuche weit hinaus. Kritisch sucht er die Fehler der Juden auch bei ihnen selbst. Das ist kein Fall



Lazarus Bendavid (1762–1832) war auf dem Höhepunkt seiner Karriere als Maskil und Gelehrter, als dieses Porträt 1806 in S. M. Lowes *«Bildnisse jetztlebender Berliner Gelehrter mit ihren Selbstbiographien [!]»* erschien. Neben bekannten christlichen Zeitgenossen wie J. v. Müller, J. E. Bode, J. P. Erman, C. W. Hufeland, E. F. Klein und F. S. G. Sack kann sich Bendavid als einziger Jude mit seiner Autobiographie präsentieren. Die Anerkennung seiner intellektuellen Gleichwertigkeit ist evident. Damit gehört er zu den bekanntesten Gelehrten vor Gründung der Berliner Universität (1810). Im gleichen Jahr 1806 wird der Kaufmannssohn Bendavid, der sich zunächst als Privatgelehrter und Hauslehrer durchgeschlagen und als Kant-Kommentator sowie mit Schriften zur Mathematik, Rechtslehre und Ästhetik hervorgetan hatte, zum Direktor der Jüdischen Freyschule bestimmt, die er bis zu ihrer Schließung 1825 leitete.

von «jüdischem Selbsthaß», wie Theodor Lessing die gänzliche Ablehnung alles Jüdischen durch Juden selbst genannt hat.¹⁴⁸ Aber es ist eine schonungslose jüdische Selbstkritik durch einen Maskil, der wie Maimon sehr gezielt die Grenzen und die Solidarität des jüdischen Binnendiskurses durchbricht und in deutscher Sprache vor deutschsprachiger, zumeist christlicher Leserschaft bestimmte jüdische Gruppen und ihr Verhalten anprangert. Das Motto: «Der Aberglauben schlimmster ist, den seinen / Für den erträglichsten zu halten», aus Lessings *Nathan der Weise* schickt er als Motto seinem Büchlein voran.

Der Maskil Bendavid sieht es als Aufgabe jüdischer Selbstaufklärung an, die eigenen Fehler öffentlich, d. h. auch vor christlichem Publikum, zu analysieren und zu thematisieren. Im Dienste dieser Analyse steht seine psychologisierende Genealogie der jüdischen Moral. Folgende Hauptfragen will Bendavid durch sein Buch beantworten: «1. Welches sind die wesentlichen Fehler der jüdischen Nation? und 2: Woher entstanden und beharren sie vorzüglich bey diesem Volke? Ein weites Feld!»¹⁴⁹ Neben der Sklavenmoral von Neid auf die Herren und Verachtung der Mitsklaven sieht Bendavid vor allem eine weitere, entscheidende Deformation in der jüdischen Geschichte. Sie besteht in der religiösen Überkompensation des Verlustes von Tempel und Land. Das Exil sei als Folge der Sündhaftigkeit des Volkes Israel interpretiert worden, welches sich darum durch Frömmigkeit und religiösen Eifer wieder mit seinem Gott versöhnen wolle. Diese unhistorische, theologische Interpretation des Exils als Folge von Sünde sei die Geburtsstunde und Herrschaftsbedingung des rabbinischen Judentums:

«Sündenhalber, lehrte sie nemlich der Pentateuch, sollten sie der Herrschaft über ihr Land verlustig werden; Besserung der Sitten sie zu derselben wieder gelangen lassen. ... Sie suchten durch Befolgung der Gesetze ihrer Väter den Ewigen auszusöhnen, suchten in seiner Allmacht den Gott der Schaaren zu finden, der die Feinde

zerschmettern, oder ihren schwindenden Kräften wieder emporhelfen, und ihnen Muth zum Ausharren geben wird. ... Man raff[f]te daher solche Ceremonien von Heyden, Griechen, Römern und der neu entstandenen christlichen Religion zusammen, die sich einigermaßen mit dem Judenthume vertrugen, setzte Gebethe an die Stelle der Opfer, Ceremonialgesetze an die Stelle der praktischen mosaischen Gesetze, Glaubensartikel an die Stelle der Handlungen, einen neuen Glauben an die Stelle der alten Religion ein.»¹⁵⁰

Das rabbinische Judentum, so läßt sich diese Genealogie zusammenfassen, entsteht religionspsychologisch aus einer Fehlinterpretation der Tempelzerstörung als Sündenfolge und einer Überkompensation dieses Sündenbewußtseins durch religiösen Eifer und Herausbildung der Halacha. In der Fortsetzung dieser Genealogie spielt der Talmud eine wichtige Rolle, denn es bildet sich ein Rabbiner-Stand heraus, dessen alleinige Aufgabe in der Bewahrung der Gebote jenes leidigen «Ceremonialgesetzes» bestand, auf dessen Beseitigung Bendavids Büchlein drängt. Damit begibt sich, ohne dieses dem Leser zu sagen, Bendavid in direkten Gegensatz zu dem bei ihm immer nur positiv reklamierten Mendelssohn. Mendelssohn hatte deren Veränderung strikt abgelehnt. Für Bendavid hingegen sind die Zeremonialgesetze Menschenwerk, das durch die Haschala beseitigt werden kann und soll.

Denn, so führt er aus, die Rabbiner sorgten mittels der immer strengeren Ausarbeitung und Bewahrung des Zeremonialgesetzes (Singular!) bis in die unmittelbare Gegenwart für «die gänzliche Absonderung» der Juden von den Christen und damit für «ihre gänzliche Unwissenheit in allem, was diese im Fache der Gelehrsamkeit geleistet hatten». Die jüdische Gesellschaft in ihrer Absonderung verdummte und erstarrte in Ehrfurcht vor dem Rabbi, «dessen ganze Verdienste, Frömmigkeit und Kenntnisse des Thalmud waren». Alle begabten Jünglinge wollten Rabbiner werden, denn auf «Anhänglichkeit am Ceremonial-

gesetze, auf schuftiges Ansehn, auf Unwissenheit im Laufe der Dinge, wurde der größte Werth gesetzt; man lebte und webte im Thalmud, weil man dadurch die Achtung des Rabbi zu erlangen hoffte». Wie sein Freund und Mitstreiter Maimon betont Bendavid, daß unter den Juden traditionell nur das Talmud-Lernen etwas galt, die profanen Kenntnisse von Wissenschaft, Künsten und Sprachen jedoch gänzlich vernachlässigt wurden. Gleiches gilt sogar für die Bibel: «Das Studium des Thalmuds, das mit Vernachlässigung der Bibel getrieben wurde», so Bendavid, führte zum Verlernen der reinen hebräischen Sprache, einem «Verfall der Sprache», der mit einem «Verfall der Gedanken» verbunden ist: «Der Jude, der keine richtige Sprache hatte, verlernte auch das richtige Denken.» Die schlimmste Sorte von Talmudisten wiederum sind die «Charriphim», die scharfsinnigen Köpfe, die nicht klar denken, aber alles mit allem kombinieren können; sie tragen, so Bendavid, den Juden den Namen von Betrügern und Rechtsverdrehern ein.¹⁵¹

An dieser Stelle wird die Genalogie der jüdischen Moral bis auf ihre gegenwärtigen «gesellschaftlichen Fehler» endgültig zu einer Pathologisierungstrategie: Der «polnische Jude», seines Zeichens Talmudist, wird zur Ursache und Verkörperung der gegenwärtigen Mißstände, der Sonderstellung, der Unbildung und der Ungeselligkeit der Juden in den aufgeklärten christlichen Gesellschaften erklärt. Erst die «Aufklärung des Juden» seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, die mit Mendelssohn und seinem Kreis anhub, kann und wird dieses Bild ändern. Die aufgeklärten Juden werden und sollen aus eigenem Antrieb, nicht durch «aufgedrungene Aufklärung» seitens der christlichen Landesherren, «alles sinnlose Ceremonialgesetz» abschaffen, den Talmud als «Zaun» um die Tora aufgeben und zur «reinen Lehre Mosis» zurückkehren. Diese reine Lehre Mosis wird von Bendavid, äußerst gewagt und zweifelhaft, mit der «Lehre der natürlichen Religion» identifiziert.¹⁵² Es war ein Fehler der Vergangenheit, Zere-

monialgesetz und Sittlichkeit zu verwechseln:¹⁵³ Nur ein Jude ohne Talmud und Zeremonialgesetz kann zugleich sittlich und aufgeklärt leben und sich bürgerlich neben seinen christlichen Zeitgenossen entfalten.

In Bendavids jüdisch-aufgeklärter Genealogie der Moral ist die Rolle des Talmud eindeutig bestimmt: Er ist ein Produkt der jüdischen Geschichte in der Diaspora, aber er ist darin auch Ursache von Fehlentwicklungen und Mißständen des Judentums, nämlich der Ausbildung von Religionshaß und Intoleranz, der gesellschaftlichen Trennung von Juden und Christen sowie der Unbildung in Wissenschaften und Künsten. Wegen des Talmud und der Zeremonialgesetze sind die Juden gegenüber der christlichen Aufklärung im Rückstand. Insofern ist die Geschichte des durch den Talmud geprägten Judentums nicht nur eine Leidens-, sondern auch eine Krankheitsgeschichte. Talmud und Talmudisten sind Teil dieser Pathologie, auch wenn diese nicht gänzlich selbstverschuldet ist. Aber wenn die Juden in der Gegenwart ihre Fehler nicht wahrnehmen und die Hindernisse auf dem Weg der bürgerlichen Verbesserung nicht beseitigen, tragen sie, wo doch selbst die christlichen Herrscher ihre Aufklärung wollen, selbst dafür die Verantwortung.

Die Talmudisten sucht Bendavid mit dieser Programmatik allerdings nicht zu überzeugen. Ähnlich wie Maimon hält Bendavid, der nach Angaben seiner eigenen Lebensbeschreibung in drei Jeschivot gelernt hat,¹⁵⁴ die jüdischen Traditionalisten für nicht aufklärungsfähig. Er wendet sich in seinem Büchlein deshalb nur an aufklärungswillige Zeitgenossen. Die Talmudisten und Traditionalisten, die «den ganzen Wust von Tradition auf Treu und Glauben» annehmen, schreibt er als eine ganze Klasse von Juden samt und sonders ab. Diese Klasse ist für die Haskala verloren zu geben. «Sie wird immer und ewig unverbesserlich bleiben, und ihr Aussterben ist die einzige Hof[f]nung für die Nachkommenschaft.»¹⁵⁵ Damit gesteht Bendavid ein, daß, da diese Klasse von Juden zu seiner Zeit noch den

bei weitem größten Teil der Judenheit ausmacht, die Haskala große Schwierigkeiten bei ihrer Ausbreitung zu gewärtigen hat. Aber seine Hoffnung gilt den jungen, veränderungswilligen Juden in Preußen und Österreich und der Ausbreitung der Haskala unter ihnen. Im Sinne dieser Haltung wird Bendavid 1806 Direktor der Jüdischen Freyschule in Berlin,¹⁵⁶ 1822 außerordentliches Mitglied des *Vereins für Wissenschaft und Cultur der Juden*¹⁵⁷ und damit einer der Mitbegründer der Wissenschaft des Judentums.

7. Wissenschaft des Judentums: Leopold Zunz

Vollständig historisiert wird der Talmud erst durch die Wissenschaft des Judentums. Die Vollständigkeit der Historisierung läßt sich daran ermessen, daß es nicht mehr nötig ist, gegen den Talmud, die Talmudisten oder den Talmud-Unterricht zu polemisieren, um die normative Geltung des Talmud zu erschüttern, das Ansehen der Talmudisten zu schmälern, die Ausschließlichkeit des religiösen Unterrichts aufzubrechen oder um für eine breiteste Allgemeinbildung jüdischer Kinder zu sorgen. Das hat die Haskala so erfolgreich besorgt, daß die Wissenschaft des Judentums nur rund 20 Jahre später ihre Erforschung der rabbinischen Literatur frei von Polemik und rein nach historisch-kritischen Maßstäben betreiben kann. Und das von Anfang an.

Im Jahr 1818, also 25 Jahre nach Erscheinen von Bendavids *Etwas zur Charackteristick der Juden*, aber noch ein Jahr vor Gründung des nachmals berühmten *Vereins für Wissenschaft und Cultur der Juden*, legte Leopold Zunz seine Erstlingsschrift *Etwas über die rabbinische Literatur* vor. Die Schrift legt so etwas wie eine Programmatik und einen Arbeitsplan für die noch gar nicht bestehende Wissenschaft des Judentums vor. Dieser Abriß einer zukünftigen Wissenschaft ist so umfassend ausgelegt,

daß einige der damals genannten Forschungsgebiete noch bis heute ihrer Erkundung harren.

Leopold Zunz war, wie sein Schulkamerad Isaak Markus Jost, Schüler der aufgeklärten Samsonschen Freischule in Wolfenbüttel gewesen¹⁵⁸ und ist zum Zeitpunkt des Erscheinens seiner Erstlingsschrift in Berlin Student von Friedrich August Wolf und August Boeckh.¹⁵⁹ Er verkörpert gleichsam die erste Generation eines ganz nach Maßstäben der Haskala an einer ihrer Musterschulen erzogenen, modernen Juden und ist insofern geradezu ein ›Produkt‹ der Haskala, von dem etwa ein Wessely nur hätte träumen können. Zunz weiß um den religiös-normativen Wert des Talmud und der ganzen rabbinischen Literatur für die frommen Kreise, aber sein Zugang ist, obwohl er sich in Berlin zeitweise auch als synagogaler Prediger versucht, ein rein historischer und philologischer.

So sehr hatte die Haskala die Normativität der rabbinischen Literatur erschüttert und den Weg für eine freie, objektivierende wissenschaftliche Betrachtungsweise derselben geebnet, daß Zunz sich schon um das Verschwinden der rabbinischen Literatur Sorgen machen kann und die eigene Stellung zur Normativität der rabbinischen Literatur, also auch des Talmud,¹⁶⁰ lapidar in einer einzigen kurzen Fußnote zusammenfassen kann: «Wir fürchten nicht, missverstanden zu werden. Hier wird die ganze Litteratur der Juden, in ihrem grössten Umfange, als *Gegenstand der Forschung* aufgestellt, ohne uns darum zu kümmern, ob ihr sämtlicher Inhalt auch *Norm für unser eigenes Urtheilen* sein soll oder kann.»¹⁶¹

Während hier die Absage an die normative Geltung der rabbinischen Literatur auf eine kurze Fußnote zusammengeschmolzen ist, ist das Interesse an der Erforschung von Talmud und rabbinischer Literatur umgekehrt proportional angeschwollen. Die zukünftige Wissenschaft versteht unter rabbinischer Literatur «die ganze Litteratur der Juden» und macht damit den Talmud als Teil dieser Literatur zum Gegenstand der Forschung, ohne ihn als Norm

für das eigene religiöse und moralische Urteil im Alltag anzuerkennen. Zunz betont die historische Bedeutung der rabbinischen Literatur für die jüdische Geschichte und drängt deswegen, nicht ihrer religiösen Bedeutung wegen, auf eine umfassende und zügige Erforschung. Denn er weiß, daß der Sieg von Haskala und Akkulturation der Juden an die deutsche und europäische Kultur so überwältigend ist, daß im Bewußtsein dieses Sieges der Augenblick gekommen ist, die eben weltanschaulich überwundene religiöse Literatur durch wissenschaftliche Erforschung und Dokumentation vor dem Verschwinden und Vergessen zu bewahren.

Zunz ist davon überzeugt, daß mit dem Sieg von Haskala, bürgerlicher Gleichberechtigung und Akkulturation der Juden in den Staaten Mitteleuropas das Ende des rabbinischen Judentums gekommen ist. Sein Programm zur Erforschung und erinnernden Rettung der rabbinischen Literatur trägt diesem Bewußtsein Rechnung: Im Moment ihres Endes soll die rabbinische Literatur durch die Wissenschaft vor dem Vergessen gerettet werden. Die Wissenschaft erforscht und konserviert sie als wichtiges Erbe der jüdischen Geschichte. Das fällt um so leichter, je weniger das Ansehen und die normative Autorität bestimmter Schriften der rabbinischen Literatur wie des Talmud die weltanschaulich neutrale Forschung behindern. Hier wird die Dialektik der Historisierung des Talmud durch die Maskilim offenbar: Die rabbinische Literatur und der Talmud gewinnen in dem Maße Anerkennung ihrer historischen Bedeutung, wie sie, normativ entmachtet, nur noch der Vergangenheit angehören.

Zunz sieht das Ende der rabbinischen, oder wie er sie auch nennt, der «neuhebräischen», d. h. der nachbiblischen Literatur für die nahe Zukunft voraus:¹⁶² «Die rabbinische Literatur selbst sank in dem Maasse als die europäische sich hob und ihr die Juden sich anzuschliessen anfangen. Sogar was in dem letzten Jahrfunzig jener noch angehört, hat von ihr die Sprache geliehen als ein zugäng-

liches gelehrtes Gewand für Ideen, die eine Zeit vorbereiten müssen, wo die rabbinische Literatur zu leben aufgehört haben wird.»¹⁶³ Je stärker die Juden Europas sich akkulturieren, in den jeweiligen Landessprachen sich ausdrücken und ihre wissenschaftliche, politische und künstlerische Kreativität in anderen Sprachen und Literaturen entfalten, desto unvermeidlicher naht das Ende der rabbinischen Literatur und desto dringlicher wird, nach dem Abschluß dieser Literatur, die verantwortliche wissenschaftliche Darstellung derselben:

«Aber gerade weil wir zu unserer Zeit die Juden – um nur bei den deutschen stehen zu bleiben – mit grösserem Ernst zu der deutschen Sprache und der deutschen Bildung greifen und so – vielleicht ohne es zu wollen oder zu ahnen – die neuhebräische Literatur zu Grabe tragen sehen, tritt die Wissenschaft auf und verlangt Rechenschaft von der *geschlossenen*. Jetzt, wo keine neue Erscheinung von Wichtigkeit so leicht unsere Uebersicht stören möchte, ... wo grössere Cultur eine lichtvollere Behandlung erwarten lässt, und die hebräischen Bücher noch nicht so schwer zu haben sind als sie es vielleicht Anno 1919 sein werden; jetzt glauben wir, wird die Bearbeitung unserer Wissenschaft im grossen Stile eine Pflicht.»¹⁶⁴

Nachdem die Haskala die Rabbiner entmachtet und Erfolge bei der bürgerlichen Verbesserung der Juden erreicht hat, kann nun am Anfang eines neuen, aufgeklärteren und deshalb lichtvolleren Jahrhunderts die Wissenschaft «besonnen», ohne ideologischen Eifer und Zorn, eine abgewogene und von weltanschaulicher Polemik freie Beurteilung der rabbinischen Literatur vornehmen, wie es sie nie vorher gab, weil die christlichen Gelehrten die rabbinische Literatur verachteten oder theologisch mißbrauchten und weil die Juden sie ihrer religiösen Bedeutung wegen nie kritisch untersuchten. Nachdem die jüdische Aufklärung abgeschlossen ist und ihre ideologischen Kämpfe beendet sind, kann die Wissenschaft, so Zunz, ein ausgewogenes Studium der Geschichte des jüdischen Volkes beginnen.

«Jede rücksichtslose sogenannte Verbesserung rächt der schiefe Ausgang; übereilte Neuerungen geben dem Alten, und – was das misslichste ist – dem Veralteten einen höheren Werth. Um also das Alte brauchbare, das Veraltete schädliche, das Neue wünschenswerthe zu kennen und zu sondern, müssen wir besonnen zu dem Studium des Volkes und seiner Geschichte schreiten, der politischen wie der moralischen.»¹⁶⁵

Zunz' neue Wissenschaft, die er und Eduard Gans drei Jahre später «Wissenschaft des Judentums» nennen werden,¹⁶⁶ sieht hier allerdings nicht nur die rabbinische Literatur und den Talmud an ihrem Ende und schon als einen Teil der Geschichte des jüdischen Volkes, sondern auch die Haskala. Zunz ist kein Parteigänger der Haskala, er ist ihr Erbe. Seine Wissenschaft kann und soll sich nicht weltanschaulich betätigen, sondern mit besonnener politischer und persönlicher Distanz von den großen Ideen, Büchern und Ereignissen der jüdischen Geschichte Rechenschaft ablegen. Die Haskala hat um Ideen gekämpft, die Wissenschaft berichtet von diesen Kämpfen. Leitwissenschaft und Ort des Kampfes der Ideen war für die ganze europäische Aufklärung und auch die Haskala die Philosophie; Philosoph und Aufklärer sind beinahe Synonyme. Leitwissenschaft unter den Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts wird hingegen die Geschichtswissenschaft. Geschichte und Philologie als Leitwissenschaften dominieren die Wissenschaft des Judentums von Anfang an, bei Zunz und bei allen, die von ihm lernten. Der Sieg der Haskala im Feld von Philosophie und Ideologie bereitete erst den Platz für Philologie und Historie. Diese hatten die religiös entmachtete rabbinische Literatur nicht mehr zu ihrem Gegner, sondern zu ihrem Gegenstand.

IV. Haskala und Kabbala

Alles Lüge!

Wenn wir dem Bild trauen dürften, das Heinrich Graetz und in seinen Fußstapfen noch Generationen jüdischer Gelehrter von der Kabbala gemalt haben, kann nur dies die tiefste Überzeugung der jüdischen Aufklärer von der Kabbala, der jüdischen Mystik, gewesen sein: Alles Lüge. Der *Sohar*, das Hauptwerk der mittelalterlichen Kabbala, war, so wörtlich, eine «Fälschung», sein Autor Moses de Leon ein «Fälscher» und «Betrüger».¹⁶⁷ Und was dem folgte, war auch nicht besser. Gehen wir vom Wissenschaftsklischee aus, an dessen Bildung Protagonisten der Wissenschaft des Judentums wie Graetz nach Kräften mitgewirkt haben, so läßt sich ein größerer Gegensatz als der zwischen jüdischer Mystik, der Kabbala, und dem Rationalismus der Haskala, der jüdischen Aufklärung, gar nicht konstruieren. Da steht Haskala gegen Kabbala, Aufklärung gegen «Fälschungen», gegen «Aberglaube»,¹⁶⁸ faulen Zauber, esoterische Dunkelheit und Unverständlichkeit. Und da Wissenschaftler, allemal Aufklärungsforscher, zur Parteinahme für Rationalität und Aufklärung neigen, leuchtet diese historiographische Grenzziehung zwischen Kabbala und Haskala und die mit ihr verbundene Taxinomie zunächst ein oder kommt jedenfalls den Erwartungen entgegen. Auch die Aufklärungsforschung in Deutschland wurde schließlich lange von der Abwertung der Esoterik zugunsten einer Erfolgsgeschichte des Rationalismus beherrscht.¹⁶⁹ Demzufolge konnte das Urteil schon der jüdischen Aufklärer selbst über Kabbala nur vernichtend gewesen sein. Bei David Friedländer, einem der Protagonisten der jüdischen Aufklärung in Berlin, hört sich 1799 das Urteil über die Wirkungen der Kabbala tatsächlich so an:

«In seiner ursprünglichen Verfassung hatte das Judentum weder Gebetsformeln noch Andachtsübungen. Thier- und andre Opfer vertraten die Stelle derselben. Bei der Zerstörung des Staats, und als die Juden unter andre Völker zerstreut wurden, mußte diese Lücke ergänzt, und ein anderer Gottesdienst angeordnet werden. Die Gebetsformeln, die nun verfaßt wurden – theils aus einzelnen Versen der heil. Schrift bestehend, theils von eigner Erfindung, deren Stil aber die Schwäche einer alternden Sprache verräth – ertönten von ewig wiederkehrenden Klagen über das die Nation bedrückende Elend, von Seufzern nach der Rückkehr ins verlorne Land, von Sehnsucht nach Wiederherstellung des Tempeldienstes. In allen diesen Gebeten ohne Ausnahme, ja sogar in dem Dankgebet für genossene Speisen, in den Segenssprüchen unter dem Trauhimmel, erschallte das Klaggeschrei von Sklaven, die nach Erlösung schmachten, das Gebet um einen Messias, der die zerstreuten Reste Israels nach Palästina zurückführe. Diese Gebete wurden von Jahrhundert zu Jahrhundert immer zahlreicher und immer schlechter, die Begriffe immer mystischer und mit Grundsätzen der Cabbala verunreinigt, die dem echten Geist des Judentums geradezu widersprachen. Endlich die Sprache, worin sie ausgedruckt [!] sind, beleidigt nicht allein das Ohr, sondern spottet auch aller Logik und Grammatik. Der bei weitem größte Theil der Nation versteht von diesen Gebeten nichts; und dieses ist kein kleines Glück, da sie auf diese Weise gar keine Wirkung, weder eine gute noch eine böse, auf das Gemüth der Betenden hervorbringen. – Dieses ist, in einem kurzen Umriß, die Geschichte der äußern Religion unsrer Genossen in den vergangenen Jahrhunderten.»¹⁷⁰

Die Kabbala und ihre Grundsätze haben nach Ansicht des Aufklärers Friedländer die Begriffe und die Gebete der Juden verunreinigt und zu deren jahrhundertelangem, auch religiösem Niedergang beigetragen, den nun die jüdische Aufklärung und Emanzipation beheben soll. Die Kabbala jedenfalls widerspricht geradezu dem «echten

Geist des Judentums». Doch so einfach wie bei Friedländer liegen die Dinge beim Thema *Haskala und Kabbala* nicht. Die Haltungen und Strategien der jüdischen Aufklärer sind weit vielfältiger und differenzierter, als die negativen Urteile von Graetz und Friedländer vermuten lassen. Und sie sind keineswegs nur schroff ablehnend oder destruktiv.

Diese These soll hier an fünf prominenten Beispielen vorgeführt werden: an Jacob Emden, Moses Mendelssohn, Isaak Satanow, Salomon Maimon und Ephraim Joseph Hirschfeld. Obwohl kritische Äußerungen über die Kabbala bei den jüdischen Aufklärern überwiegen, fallen die Urteile nicht auf die Ebene der platten Verbalinjurie hinab wie bei manchen Vertretern der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert. Daneben gibt es jedoch unter den jüdischen Aufklärern eben auch Anhänger der Kabbala. Und selbst in der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert ist insgesamt die Ablehnung der Kabbala nicht so eindeutig und krass, wie Gershom Scholem uns glauben machen möchte,¹⁷¹ der die Kabbala rehabilitiert und mit ihrer Erforschung die wohl größte Pionierleistung der Wissenschaft des Judentums im 20. Jahrhundert vollbracht hat. Erinnerung sei nur an die Bücher von Adolphe Franck, Adolf Jellinek oder David Joel aus dem 19. Jahrhundert, welche die Kabbala keineswegs abwerten oder gar verdammen.¹⁷²

Die schwankende Haltung der Wissenschaft des Judentums zur Kabbala ist vom Erbe der Haskala beeinflusst. Erst die insgesamt kritische Haltung der Maskilim des 18. Jahrhunderts zur Kabbala ermöglichte im 19. Jahrhundert deren historisch-kritische, wissenschaftliche Erforschung. Das ist ein Stück Wissenschaftsgeschichte, welches deshalb Erwähnung verdient, weil die Kenntnis der Wissenschaftsgeschichte die Genese von Wissenschaftsklischees wie dem der strikten Ablehnung der Kabbala durch die jüdischen Aufklärer einsichtig macht und sie zu durchschauen hilft. Das Verhältnis der Haskala zur Kabbala

war aufs Ganze gesehen besser, als Graetz und Gleichgesinnte zugestehen möchten.

Mehr noch: Die Kabbala war für die jüdischen Aufklärer, anders als für die Aufklärer christlicher Herkunft, keine Geheimlehre. Kabbalistische Rituale und Praxis kannte jeder Jude, die wichtigsten Texte, Ideen und Lehren der Kabbala waren der gesamten männlichen jüdischen Bevölkerung zumindest vom Hörensagen bekannt. Wie David Friedländer in der oben zitierten Passage ganz richtig beschreibt, war die Kabbala, die aus okkulten jüdischen Traditionen der Spätantike hervorging, seit etwa 1200 den Namen «Kabbala», wörtlich: Überlieferung, als Selbstbezeichnung führte und als mystisch-esoterische Frömmigkeitsbewegung von Rabbinen für Rabbinen begann,¹⁷³ im 18. Jahrhundert in Europa längst so exotisch geworden, daß kabbalistische Elemente in die alltäglichen Gebete, in Lieder, Gebetbücher und Folklore übernommen waren.¹⁷⁴ Der osteuropäische Chassidismus, nach Idee und Praxis eine stark von der Kabbala inspirierte Frömmigkeitsbewegung, entwickelte sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts und wurde in Polen und der Ukraine zu einer wahren Massenbewegung. In Westeuropa wurde der Chassidismus nie heimisch, war jedoch schon durch die stetige Zuwanderung von osteuropäischen Juden bekannt. Kurz: Kabbala hatte für die jüdischen Aufklärer mit Esoterik nichts zu tun. Im Gegenteil, es war ein Problem für die jüdische Aufklärung, daß die Kabbala in Ost-, aber auch in Mitteleuropa so gut bekannt war. Beispielhaft dafür sind die Auseinandersetzungen und gegenseitigen Bannflüche in der Kontroverse zwischen Jacob Emden und Jonathan Eybeschütz in der Hamburger Dreiergemeinde¹⁷⁵ von 1750 bis 1764 und die Verbannung des Kabbalisten Nathan Adler und seiner Schüler aus der Frankfurter Gemeinde in den Jahren 1779 und 1789.¹⁷⁶ Haltungen und Strategien der jüdischen Aufklärer im Umgang mit der Kabbala sind gar nicht zu verstehen, wenn wir uns nicht deutlich machen, daß sowohl

im Chassidismus als auch im Sabbatianismus, einer durch den Mystiker Sabbatai Zwi ausgelösten messianischen Bewegung,¹⁷⁷ die jüdischen Aufklärer mit äußerst erfolgreichen Spielarten der Kabbala konfrontiert waren.

Während die Kabbala bei christlichen Aufklärern, bei Illuminaten und Pietisten als uralte Geheimlehre und als esoterische jüdische Philosophie galt – als «*Philosophia Judaeorum esoterica*», wie Johann Jacob Brucker 1742 sehr typisch formulierte¹⁷⁸ – und während sie dort als Bestandteil der *philosophia perennis* firmierte und als solcher bis in die Aufklärung tradiert wurde, begegnet die Kabbala den jüdischen Aufklärern in verschiedenen, sowohl höchst aktuellen als auch sehr populären Erscheinungsformen. Hierin liegt ein gar nicht zu überschätzender Unterschied zwischen christlichen und jüdischen Aufklärern. Ein zweiter Unterschied liegt in ihrem höchst unterschiedlichen Wissensstand: Das wissenschaftlich gebildete christliche Publikum bezog sein Wissen über Kabbala meist aus lateinischen Übersetzungen und Kommentierungen kabbalistischer Werke, etwa aus der lateinischen Übersetzung des *Sefer Jezira* (1552) durch Guillaume Postel,¹⁷⁹ und aus lateinischen Darstellungen der kabbalistischen Lehren wie Reuchlins *De arte cabbalistica* (1517), Knorr von Rosenroths *Cabbala Denudata* (2 Bde. 1677/84), Wachers *Der Spinozismus im Judenthumb Oder die von dem Heutigen Judenthumb und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt* (1699) oder Bruckers *Historia critica philosophiae* (1742), geschrieben zumeist von christlichen Kabbalisten und Philosophiehistorikern.¹⁸⁰ Sehr weit verbreitet war jedoch auch das judenfeindliche Werk des Orientalisten Johann Andreas Eisenmenger mit dem Titel *Entdecktes Judentum* (Königsberg 1711), das in diffamatorischer Absicht eine erstaunlich große Anzahl kabbalistischer Schriften zitiert. Dagegen waren die jüdischen Aufklärer des 18. Jahrhunderts noch ohne Ausnahme des Hebräischen und Aramäischen mächtig und konnten bei Bedarf die Quellentexte konsultieren.¹⁸¹

Wenn wir nun wissen wollen, was die Maskilim von der Kabbala dachten, können wir uns nicht an heutige Darstellungen der Kabbala halten.¹⁸² Ein Bild der Kabbala aus der Perspektive der jüdischen Aufklärung vermittelt die nachgerade klassische Beschreibung der Kabbala in *Salomon Maimons Lebensgeschichte* (1792/93), die trotz aller ironischen Distanz in sachlich korrekter und durch unseren heutigen Wissensstand bestätigter Weise erklärt, was Kabbala überhaupt ist und will. Salomon Maimon, der selbst in Litauen Rabbiner war und Kabbala lernte, bevor er in die Berliner Aufklärung emigrierte, schreibt:

«Kabbala – um von dieser göttlichen Wissenschaft ausführlicher zu reden – im weitern Sinn heißt *Überlieferung* und begreift nicht nur die geheimen Wissenschaften, die nicht öffentlich gelehrt werden dürfen, sondern auch die Methode, aus den in der Heiligen Schrift vorkommenden Gesetzen neue Gesetze herzuleiten, wie auch einige Fundamentalgesetze, die dem Moses auf dem Berg Sinai mündlich überliefert worden sein sollen. Im engern Sinn aber heißt Kabbala bloß die Überlieferung geheimer Wissenschaften. Diese wird in *theoretische* und *praktische* Kabbala eingeteilt. Jene [die theoretische Kabbala] begreift in sich die Lehre von Gott, seinen Eigenschaften, die durch seine mannigfaltigen Namen ausgedrückt werden, die Entstehung der Welt durch eine stufenweise Einschränkung seiner unendlichen Vollkommenheit und das Verhältnis aller Dinge zu seinem höchsten Wesen. Diese [die praktische Kabbala] ist die Lehre, durch die mannigfaltigen Namen Gottes, die besondere Wirkungsarten und Beziehungen auf die Gegenstände der Natur vorstellen, nach Belieben auf sie [die Natur] zu wirken. Diese heiligen Namen werden nicht als bloß willkürliche Zeichen betrachtet, so daß alles, was mit diesen Zeichen vorgenommen wird, auf die Gegenstände selbst, die sie vorstellen, Einfluß haben muß.»¹⁸³

Die Kabbala ist für Maimon «eine göttliche Wissenschaft», denn sie befaßt sich mit Gottesattributen und mit

der Weltschöpfung. Aber im Gegensatz zur Metaphysik ist sie Wissenschaft mit vorkritischen, falschen oder unsinnigen Prämissen. Sie ist, wie Maimon weiter schreibt, «eine Kunst, mit Vernunft zu rasen» oder «eine auf Grillen beruhende systematische Wissenschaft», d.h. sie ist nicht von vornherein irrationaler Unsinn oder Lüge oder Scharlatanerie, sondern Vernunftgebrauch mit falschen, wissenschaftlich nicht haltbaren Voraussetzungen. Ganz im Sinne des nachkantischen Wissenschaftsanspruches der Zeit gesteht Maimon der Kabbala sogar zu, «systematische Wissenschaft» zu sein. Aber er hält die Kabbala nicht für Philosophie. Ihre Namens-, Zahlen- und Buchstaben-Spekulationen entfalten nur «auf schwärmerische, durch Wissenschaften und vorzüglich durch eine gründliche Philosophie unerleuchtete Gemüter eine außerordentliche Wirkung».¹⁸⁴ Der jüdische Philosoph Salomon Maimon kennt und analysiert die Kabbala, aber als Philosoph spricht er ihr jeden Wert ab, sowohl der praktischen Kabbala und ihren magischen, auf Naturbeherrschung zielenden Ritualen als auch der auf falschen Prämissen beruhenden theoretischen Kabbala und ihren Systemen.

Maimons ausgezeichnete Kenntnisse der Kabbala sind erstaunlich, aber keineswegs einzigartig. Die Kenntnis der Kabbala bei den Maskilim des 18. Jahrhunderts, allemal bei den fünf hier in der Folge behandelten jüdischen Aufklärern: Jacob Emden, Moses Mendelssohn, Isaak Sata-now, Salomon Maimon und Ephraim Joseph Hirschfeld, war sogar überaus gut. Deren Kritik war darum nicht blindwütig, sondern differenziert. Ihr differenzierter Umgang mit der Kabbala resultiert in fünf verschiedenen Arten aufklärerischer Kritik, die hier exemplarisch analysiert werden sollen. Diese differenzierte Kritik wurde durch einen wichtigen Umstand erleichtert: Anders als uns das Gegensatzpaar Mystik – Rationalismus vermuten läßt, war nicht die Kabbala, sondern der Talmud Hauptgegenstand der Kritik der Maskilim. Viel stärker als die Kabbala bestimmte ja der Talmud durch die Halacha, die reli-

giösen Vorschriften und Gebote, den Alltag der jüdischen Bevölkerung. Erst mit der weitgehenden Entmachtung der Rabbiner, die bis dahin die innerjüdischen Rechts- und Religionsfragen regelten, durch die Toleranzedikte Josephs II. und das preußische Emanzipationsedikt von 1812 bestimmten die Gesetze des Staates weit stärker als die Halacha das öffentliche Leben von Juden, die Beachtung der Halacha wurde zur reinen Religions- und Privatangelegenheit. Angesichts des alles andere überschattenden Streits der Maskilim um die Halacha ist die Kabbala dann nur einer von vielen der in Frage gestellten Teile der rabbinischen Tradition, die als Ganze in der Sattelzeit¹⁸⁵ um 1750 in Deutschland unter Modernisierungsdruck gerät: Innerjüdisch ebenso wie seitens der christlichen Aufklärer und der spätabsolutistischen Monarchien.

1. Jacob Emden oder Aufklärung und immanente Kritik

Jacob Emden (1697–1776) kann nicht wie Moses Mendelssohn zu den Gründervätern der Haskala als Aufklärungsbewegung gezählt werden. Denn er hatte kaum Schüler oder Anhänger, er war unorganisiert, und er wollte auch keine allgemeine Verbreitung der Aufklärung unter den Juden. Ihm reichte es, wenn einige Rabbiner gelehrt und strikt observant waren, ihre Gemeinden in diesem Sinne anleiteten und so vor Häresie und Sünde bewahrten. Kontakt, Austausch, gar Teilnahme am Aufklärungsdiskurs mit Nichtjuden oder der Kampf um Rechte für Juden im Staat standen nicht auf Emdens Agenda. Er war sein Leben lang ein strenggläubiger Polemiker und Einzelkämpfer, vor allem in seinen Attacken gegen den Sabbatianismus und namentlich gegen den hochangesehenen Rabbiner, Talmudisten und Kabbalisten Jonathan Eybeschütz in Hamburg. Dem wies er nach, heimlich ein Anhänger des «Schwindelmessias» (so wieder Heinrich Graetz¹⁸⁶) Sabbatai Zwi zu sein – und damit in den Augen der jüdi-

schen Orthodoxie ein verbannungswürdiger Häretiker. Durch diese Kritik galt Jacob Emden innerjüdisch als Frühaufklärer, der neben der rabbinischen eine geradezu barocke Gelehrsamkeit auf den verschiedensten profanen Wissensgebieten verkörperte. Seine in über einem Dutzend Büchern wiederholte Kritik des Sabbatianismus war unter den jüdischen Aufklärern bekannt.¹⁸⁷ Und Emdens Autobiographie *Megillat Sefer* («Buchrolle»), die von seinen Kämpfen gegen die Sabbatianer berichtet, wurde 1810 postum in *HaMe'assef* in Teilen erstmals abgedruckt. Emden als Antisabbatianer wurde von den Maskilim für die Haskala in Anspruch genommen, obwohl sie wußten, daß er letztlich ein zwar säkular gelehrter, aber religiös konservativer Rabbiner war, dem es fern gelegen hatte, die Mauern des Ghettos zwischen Juden und Nichtjuden einzureißen.¹⁸⁸

Die ganze Emden-Eybeschütz-Debatte war zunächst ein rein innerjüdischer Konflikt gewesen, der in hebräischen Büchern und Briefen ausgetragen wurde. Erst als es zu handgreiflichen Gewaltakten und gegenseitigen Bannflüchen in der Hamburger Dreiergemeinde (Hamburg, Altona und Wandsbek) kam, war die christliche Obrigkeit zum Eingreifen und zur Stellungnahme gezwungen. Auch die Motivation des Streits war eine innerjüdische, nämlich der Kampf orthodoxer Rabbiner wie Emden und schon seines Vaters Zwi Aschkenasi gegen den Sabbatianismus.¹⁸⁹

In diesem Kampf spielte Kabbala an zwei Punkten eine wichtige Rolle: Zunächst tauchten von Eybeschütz geschriebene Amulette zur Krankenheilung auf, die den Namen oder die Anfangsbuchstaben des Namens von Sabbatai Zwi enthielten. Das Schreiben und Verkaufen der Amulette gehört in die praktische Kabbala und ist eine der Möglichkeiten für angesehene Kabbalisten, nicht nur etwas für ihren Lebensunterhalt zu verdienen, sondern auch einen Ruf als Wunderheiler, *Ba'al Schem*, zu erwerben. Emden, der selbst überzeugter Kabbalist war und

lediglich gegen den Mißbrauch der Kabbala durch die Sabbatianer polemisierte,¹⁹⁰ griff den Mißbrauch der Amulette durch den Krypto-Sabbatianer Eybeschütz, nicht den Gebrauch von Amuletten per se an, die er nicht einfach, wie ein Jahrhundert später Graetz, für «Hokus-pokus» hielt.

Der zweite Punkt, an dem Kabbala ins Spiel kommt, ist Emdens Kritik am *Sohar*. Obwohl Emden, wie er selbst gesteht, den *Sohar* für ein verehrungswürdiges Buch hält, weiß er auch, daß dieses Hauptbuch der Kabbala von den Sabbatianern als autoritative Quelle mißbraucht wird. Seine Autorität schöpft der *Sohar* aus der Behauptung, er sei uralte, älter als der Talmud und die jüdische Philosophie, denn sein Verfasser sei Rav Schimon bar Jochai, abgekürzt: RaSchBI, ein legendärer Gelehrter des 2. Jahrhunderts und Schüler Rabbi Akibas. Um diese Autorität war es geschehen, wenn erwiesen werden konnte, daß der *Sohar* in Wirklichkeit viel später geschrieben und sein autoritätsheischendes Alter erschlichen war. Und genau diesen Beweis erbringt Jacob Emden in seinem Buch *Mitpachat Sefarim*, gedruckt in Altona im eigenen Druckhaus 1768. Er erbringt ihn durch eine immanente Kritik, indem er durch genaueste Philologie Selbstwidersprüche des *Sohar* aufdeckt, die eine frühe Datierung der Entstehung und Autorschaft unmöglich machen. Damit war die Autorität des *Sohar* erschüttert.

Um nur einen der schlagenden Beweise Emdens in *Mitpachat Sefarim* zu zitieren: Der *Sohar* nimmt Bezug auf die Eigennamen und die Worte von Rabbinen aus der Generation der Amoräer des 3. Jahrhunderts, die lange nach dem Tode RaSchBis lehrten und über die der historische RaSchBI deshalb gar nicht geschrieben haben kann. Damit ist die These von seiner Autorschaft implodiert. Emden schließt daraus vorsichtig und respektvoll über den ihm nunmehr unbekanntem Autor des *Sohar*: «Daher ... sage ich, daß der RaSchBI des *Sohar* ein anderer Mann zu einer anderen Zeit war.»¹⁹¹ Im Klartext: der wahre, viel

später lebende Autor des *Sohar* hatte sich zwecks Täuschung der Leser das ehrenwerte Pseudonym «RaSchBI» nur angemaßt.

Emden führt etwa 300 solcher Indizien gegen die frühe Entstehung des *Sohar* an, und er nennt sogar den Namen seines tatsächlichen mittelalterlichen Autors Mosche de Leon, eines berühmten kastilischen Kabbalisten des 13. Jahrhunderts, unter denen der möglichen Autoren – eine Ansicht, die erst im 20. Jahrhundert zur herrschenden Meinung der Kabbala-Forschung wurde. Das ist eine auf herausragender Kenntnis der talmudischen, midraschischen, kabbalistischen und sabbatianischen Literatur fußende, philologische Meisterleistung von immanenter Kritik, an welche die moderne *Sohar*-Forschung ebenso wie schon die Maskilim direkt anknüpfen konnte.¹⁹²

Doch Jacob Emden verwirft trotz seiner Erkenntnis der Pseudepigraphie in zumindest Teilen des *Sohar* nicht das ganze Buch in Bausch und Bogen als «Fälschung» (Graetz). Vielmehr gesteht er dem Leser, daß seine Zweifel mehr als 40 Jahre in ihm bohrten und äußere Umstände wie das Wiederaufflammen des Sabbatianismus und des Frankismus in Polen ihn dazu bewegten, die Kritik an Alter und damit Autorität des *Sohar* publik zu machen.¹⁹³ Diese Kritik, das ist offensichtlich, schmerzt Emden selber. Sie ist nicht von außen an das Hauptbuch der Kabbala herangetragen, etwa durch Berufung auf neue naturwissenschaftliche oder historische Erkenntnisse, sie fordert auch keinen Kehraus mit der Kabbala insgesamt. Vielmehr übt Emden immanente Kritik, d.h. er mißt den *Sohar* an den eigenen Ansprüchen und Aussprüchen und zeigt dabei seine Selbstwidersprüche auf. Gerade deshalb wirkt diese Kritik bei den religiösen Lesern, die dieselben Prämissen wie Emden teilen, um so nachhaltiger. Wenn man so will, ist Emden Aufklärung durch immanente Kritik.

2. Moses Mendelssohn oder die stille Neutralisierung der Kabbala

Moses Mendelssohn bietet nicht immanente, sondern, wie Alexander Altmann ein Buch betitelte, «trostvolle Aufklärung».¹⁹⁴ Er stand in Briefkontakt mit dem älteren, von ihm geschätzten Jacob Emden, er kannte auch *Mitpachat Sefarim*, dessen Kritik am *Sohar* er in *Or LaNetiva* (1782/83), der wichtigen hebräischen Einleitung zu seiner Pentateuch-Übersetzung, zustimmend referiert.¹⁹⁵ Wie könne man dem *Sohar* als Kommentar zum Pentateuch trauen, wo doch erwiesen ist, daß er Grammatiker zitiert, die erst nach den Gaonim spät im Mittelalter auftraten? Der *Sohar* ist, unter Verweis auf Emden, als Quelle diskreditiert. Aber die Kritik hat ein anderer geübt, nicht Mendelssohn selbst, der den *Sohar* lediglich als einen unter vielen anderen Kommentaren zum Pentateuch aufzählt. Mendelssohn überläßt es dem Leser, seine Schlüsse zu ziehen.

Mendelssohn teilt, wie ein Brief vom 27. Tischri 5527 (d. h. 1766, vor Veröffentlichung von *Mitpachat Sefarim*) an Emden erklärt, dessen Abneigung gegen Sabbatianer und Frankisten, aber niemals läßt er sich wie Emden zu wüster Polemik gegen sie oder gar gegen die Kabbala hinreißen. Polemik ist Mendelssohns Sache nicht. Er war zeitlebens ein vorsichtiger, abwägender Publizist. Sein Umgang mit der Kabbala ist auch deswegen ein anderer: Er zitiert kabbalistische Schriften, wo es ihm ins Konzept paßt, durchaus auch affirmativ als einen Bestandteil der traditionellen Kommentarliteratur, die er auch sonst benutzt. So zitiert der *Bi'ur*, der hebräische Kommentar zur deutschen Tora-Übersetzung, kabbalistische Texte, sogar zu wichtigen Tora-Stellen: Josef Gikatillas *Ginat Egos*, das *Sefer Jezira* oder das *Sefer HaBahir*.¹⁹⁶ Aber in der Menge der ansonsten zitierten Traditionsliteratur gehen diese Zitate einfach unter und werden, aufs Ganze gesehen, bedeutungslos. Kabbala wird also nicht attackiert,

sie wird still neutralisiert, indem sie in der Masse der Traditionsliteratur zum Verschwinden gebracht wird.

Gleiches gilt sogar für die deutschsprachigen und damit einem nichtjüdischen Publikum zugänglichen Schriften Mendelssohns. In *Jerusalem* werden an einer Stelle «Lorja und seine Schüler, die neueren Kabbalisten» genannt, die, wie Mendelssohn selbst, im Judentum «gar keine bestimmte Anzahl von Fundamentallehren gelten lassen» wollen.¹⁹⁷ Hier paktiert er mittels einer mehr als oberflächlichen Erwähnung sogar mit Isaak Luria, einem galiläischen Kabbalisten des 16. Jahrhunderts, gegen Maimonides' 13 Glaubensartikel, weil dies systematisch gut zur Gesamtargumentation von *Jerusalem* paßt. Auch hier benutzt Mendelssohn die Kabbala beliebig, er kann sie in einem Atemzug mit Maimonides, Josef Albo und, man höre und staune, Herbert von Cherbury nennen. Er nimmt dem Zitat jeden Verdacht einer grundsätzlichen Parteinahme – und damit jede Spitze. Hier hat die Haskala die Kabbala still neutralisiert und sie, im Wissen um ihre Popularität, sogar für die Zwecke der Aufklärung in Gebrauch genommen.

3. Isaak Satanow oder Aufklärung und Preßfreiheit

Bei einem anderen Berliner Maskil ist dies auch der Fall. Isaak Satanow (1732–1804) war auf merkwürdigste Weise Kabbalist und Maskil zugleich und fällt deshalb vollkommen aus dem Rahmen unserer Erwartungen.¹⁹⁸ Satanows Verhältnis zur Kabbala war ebenso positiv wie das zur Haskala. Er war nicht erst Kabbalist und Chassid und dann, nach der Wende zur Haskala, wie Salomon Maimon Philosoph, er war alles zugleich. Satanow schrieb selbst kabbalistische Bücher und brachte noch mehr davon zum Druck. Denn er war, wie Jacob Emden, auch der Drucker der eigenen Bücher. Zugleich schrieb er aber auch in *HaMe'assef* für die Maskilim.¹⁹⁹ Satanow

sah offensichtlich überhaupt keinen Widerspruch darin, Haskala und Kabbala zugleich zu publizieren. Er kam 1770 nach Berlin, verkehrte freundschaftlich mit Mendelssohn und seinem Kreis und wurde schnell der bedeutendste jüdische Buchdrucker überhaupt in Berlin,²⁰⁰ der eine beträchtliche Anzahl eigener hebräischer Werke²⁰¹ ebenso wie Gebetbücher, jüdische Kommentar- und Traditionsliteratur, Werke des Maimonides²⁰² und Luzzattos ebenso wie Kabbalistisches im aufgeklärten Berlin zur Druckerpresse brachte. Die Berliner Freiheit bedeutete für Satanow «Preßfreiheit», wie zeitgenössisch das Recht auf freie Meinungsäußerung hieß: Er betrieb Aufklärung als Drucker.

Offenbar gab es für seine Bücher Käufer – was auch für die Verbreitung von Kabbala-Kenntnissen unter den Juden in Berlin spricht. Sicherlich hat Satanow aber auch einen Teil seiner Bücher auf seinen ausgedehnten Reisen in Osteuropa abgesetzt. 1780 bis 1782 war er in Podolien, in Koretz feierte dann 1784 die aufgeklärte Preßfreiheit von Satanow einen Triumph: Er brachte Chajim Vitals *Ez Chajim*, das Hauptwerk der lurianischen Kabbala, das allererste Mal im Druck heraus, ein Buch, das von den Kabbalisten so heilig gehalten wurde, daß es nicht erlaubt war, es zu drucken, und das seit seiner Niederschrift Ende des 16. Jahrhunderts unendliche Male abgeschrieben als Manuskript kursierte – bis es Satanow in die Hände fiel, der noch bei rabbinischen Autoritäten Gutachten einholte, bevor er das Druckverbot mißachtete und Aufklärung durch die Druckerpresse betrieb. Einmal gedruckt, war das Werk nun öffentlich und allen zugänglich. Die Hauptlehren Isaak Lurias, die seine Anhänger jahrhundertlang in Manuskripten heilig und vor Unbefugten verborgen gehalten hatten, konnte nun jeder auf dem Markt kaufen. Damit war ihnen jeder Hauch von Esoterik genommen: Auch dies ist eine Strategie von Aufklärung, wenn auch eine, die auf jüdische Leser beschränkt blieb.

4. Salomon Maimon oder Aufklärung und Ironie

Anders war das bei Salomon Maimon (1754–1800), der ein viertes Modell vom Umgang jüdischer Aufklärer mit der Kabbala repräsentiert. Der Philosoph Maimon schrieb, abgesehen von seinem hebräischen Maimonides-Kommentar *Givat HaMore*²⁰³, zwei handschriftlich vorliegenden hebräischen Physik-Traktaten und einem bis heute unveröffentlichten kabbalistischen Frühwerk *Cheschek Schlomo*,²⁰⁴ seine an den Philosophien Maimonides' und Kants sich orientierenden Werke in Deutsch.²⁰⁵ Seine Autobiographie *Salomon Maimons Lebensgeschichte* enthält neben vielem anderen die erste umfassende Darstellung von Kabbala in deutscher Sprache durch einen Juden. Wollte ein deutschsprachiger Leser der Aufklärung etwas über Kabbala wissen, dazu noch etwas aus authentischer jüdischer Quelle, konnte er in deutscher Sprache nirgendwo mehr und Besseres finden als in diesem Werk. Formal lassen sich zwei Textsorten unterscheiden, in denen in der *Lebensgeschichte* von Kabbala gehandelt wird. Sie entsprechen den beiden Stilebenen, zwischen denen die gesamte *Lebensgeschichte* Maimons schwankt: einerseits dem Stil der gelehrten, wissenschaftlichen Abhandlung und andererseits dem Stil der literarisch ambitionierten Selbstdarstellung mit Mitteln und Zitaten der zeitgenössischen Groteske, des Schelmenromans und der literarischen Autobiographie, mit Anleihen bei Rousseau, Diderot, Sterne oder Moritz, aber auch bei antiken Autoren.²⁰⁶

Zum einen und als Anfang stellt das 14. Kapitel des ersten Bandes der *Lebensgeschichte* die Kabbala lehrhaft nach Art eines definierenden Wörterbuch-Artikels vor, zuzüglich einiger Lese Früchte Maimons aus kabbalistischen Werken, gerade so, als habe Maimon den Eintrag auch dieses Stichwortes in sein *Philosophisches Wörterbuch* vergessen. Zum anderen ist das gesamte erste Buch der *Lebensgeschichte* durchsetzt mit Episoden der tatsäch-

lichen Begegnung Maimons mit Kabbalisten, mit praktizierter und praktischer Kabbala. In den darstellenden Passagen über die Kabbala distanziert sich Maimon ganz rational von ihr. Neben diesen sachlichen Passagen überwiegt allerdings die ironische Distanzierung als Strategie des Umgangs mit der Kabbala, aber auch des eigenen Abschieds von ihr. Als Beispiel sei hier Maimons vergnügliche Schilderung seiner ersten Begegnung mit praktischer Kabbala zitiert. Sie fällt schmerzhaft aus:

«Mit der Kabbala Maschiith oder der praktischen Kabbala wollte es mir nicht so glücken wie mit der theoretischen. Der Prediger rühmte sich zwar nicht öffentlich, sagte es aber doch einem jeden insgeheim, er sei auch hierin Meister; besonders gab er vor: roeh weeno nirah (alles zu sehn, aber selbst von andern nicht gesehn zu werden), d. h. sich unsichtbar machen zu können.

Auf dieses Kunststück war ich besonders begierig, um als ein junger Mensch gewisse Arten des Mutwillens an meinen Kameraden ungestraft ausüben zu können. ... Der Prediger ließ sich dazu bewegen, sagte mir aber zugleich, daß es von meiner Seite einige Vorbereitungen erfordere. Drei Tage nacheinander mußte ich fasten und alle Tage einige Ichudim machen ... Ich tat alles mit Freuden, machte die Beschwörung, die er mich gelehrt hatte, und glaubte nun mit aller Zuversicht, ich sei jetzt unsichtbar. Sogleich eilte ich zum Beth Hamidras oder die jüdische Akademie, ging auf einen meiner Kameraden zu und gab ihm eine tüchtige Ohrfeige. Dieser war aber nicht faul und gab mir dieselbe mit Interessen wieder. Ich stutzte, konnte nicht begreifen, wie dieser mich entdecken könnte, da ich doch die Vorschriften des Predigers aufs genaueste beobachtet hatte.»²⁰⁷

Die Liste solcher Beispiele ließe sich verlängern. Sie geben mit literarischen Mitteln zu verstehen, warum hier ein Maskil nach Deutschland, ins Land der Aufklärung und der Haskala, emigriert und froh ist, Kabbala als seine Vergangenheit losgeworden zu sein. Maimon ist als jüdi-

scher Kantianer bekannt geworden. Mendelssohns These der Vereinbarkeit von vollem Aufgeklärtsein und jüdischer Rechtgläubigkeit teilt er nicht mehr. Die rabbinische Tradition, Talmud und Halacha unterliegen bei Maimon genau wie die Kabbala der Kritik und ironischen Distanzierung. Dennoch hat sich Maimon immer als Aufklärer *und* (allerdings nicht mehr observanter) Jude bekannt. Sein Leben ist beispielhaft nicht nur für die Westmigration von Hunderttausenden osteuropäischer Juden, sondern auch für das oft schmerzliche Zurücklassen der rabbinischen Traditionen auf dem Weg zu einer modernen, nicht mehr religiös geprägten jüdischen Identität.²⁰⁸ Am Anfang dieses Weges stehen die intellektuellen und emotionalen Leistungen der Maskilim.

5. Ephraim Joseph Hirschfeld oder die Funktionalisierung der Kabbala als Esoterik

Ephraim Joseph Hirschfeld (ca. 1755–1820) gehört nicht im eigentlichen Sinne zur Haskala als Aufklärungsbewegung, er hat viele ihrer Protagonisten in Berlin jedoch gekannt und die Haskala sozusagen gestreift. Er war, wie auch Isaak Euchel, von 1779 bis 1781 zwei Jahre lang Tutor und Hauslehrer bei David Friedländer in Berlin und verkehrte im Hause Mendelssohns, der ihn mit Empfehlungsschreiben versah. Aber das blieb Episode, denn Hirschfeld zog 1782 weiter nach Innsbruck, 1785 nach Wien und trat dort einem Freimaurer-Orden bei. Das macht ihn für den Zusammenhang von Aufklärung, Kabbala und Esoterik interessant. Denn Hirschfeld gehörte ab 1785 dem Orden der Asiatischen Brüder an, den «Brüder St. Johannes des Evangelisten aus Asien in Europa», dem ersten Freimaurer-Orden in Europa, dessen Satzung von 1784 dem Zweck Ausdruck gibt, Christen und Juden gleichberechtigt aufzunehmen.²⁰⁹ In diesem Orden machte Hirschfeld rasch Karriere und nahm bald eine führende

Stellung als Ordens-Ideologe und Impresario ein – und zwar mit Hilfe seiner Kenntnisse der Kabbala.

In Ritualen und Glaubensvorstellungen der Asiatischen Brüder vermischten sich christliche und jüdische, kabbalistische, frankistische und theosophische Grundsätze, Lehren, Namen und Symbole. Neben christlichen wurden z. B. auch jüdische Feiertage begangen, die christlichen Brüder bekamen bei Aufnahme in den Orden jüdische Ordensnamen. Für das Einsickern der kabbalistischen Elemente zeichnete wohl ursprünglich die Abenteurergestalt des Moses Dobruschka alias Franz Thomas von Schoenfeld alias Junius Frey verantwortlich, ein Frankist aus Brünn, der zum deutschsprachigen Dichter und k. u. k. Heereslieferanten in Wien und dann zum Agitator in der Französischen Revolution mutierte und schließlich 1794 im Alter von 40 Jahren unter der Guillotine endete. Hirschfeld übernahm nach dem Ausscheiden Schönfelds im Orden eine führende Rolle, weil er der einzige war, der die unwissenden, des Hebräischen nicht kundigen christlichen Ordensbrüder in die jüdischen ›Geheimlehren‹ initiieren konnte.²¹⁰

Anders als die christlichen Gründer und Führergestalten der Asiatischen Brüder, die Gebrüder von Ecker und Eckhoffen, konnte Hirschfeld genug Hebräisch und kannte genug von der Kabbala, um Rituale und Initiationen hinreichend geheimnisvoll praktizieren zu können. Kurz: Als Jude mit Kabbala-Kenntnissen hatte Hirschfeld bei den Asiatischen Brüdern die Funktion, die Kabbala *als* Geheimlehre zu hüten und einige ihrer Elemente auf das niedrige Niveau der nicht des Hebräischen kundigen, christlichen Ordens-Brüder hinunter zu transponieren.²¹¹ 1796 gab er nach Streitigkeiten seine offiziellen Tätigkeiten im Orden auf und ließ sich vermutlich in frankistischen Zirkeln in Offenbach am Main nieder,²¹² wo er bis zu seinem Tod 1820 lebte. Hier veröffentlichte er sein kabbalistisches Werk *Biblisches Organon oder Realübersetzung der Bibel mit der mystischen Begleitung und kriti-*

schen Anmerkungen. Als kabbalistischer Text ist dieses Werk vollkommen unbedeutend und erhärtet den Verdacht, daß Hirschfeld im Orden der Asiatischen Brüder seine wahren oder vermeintlichen Kenntnisse der Kabbala lediglich funktionalisierte, um die esoterischen Erwartungen seiner mehrheitlich christlichen Ordensbrüder zu befriedigen. Die Kabbala wurde von ihm zur Geheimlehre für die christlichen Ordensbrüder gemacht, obwohl sie das für Hirschfeld und für Juden allgemein überhaupt nicht war. Den Erfolg unter den unkundigen Freimaurern verdankten Hirschfeld und seine Kabbala dem Umstand, daß die Kabbala möglichst esoterisch war und blieb: Kabbala als Esoterik für Dilettanten.

Dies zeichnet einen Trend noch am Ende des 20. Jahrhunderts vor, wo sich Esoteriker aller Richtungen für die vermeintlichen Geheimlehren der Kabbala interessieren. Nicht selten reduziert sich ihr Interesse am Judentum ganz auf die Kabbala. Aura ersetzt Aufklärung. Denn sie scheuen die Mühe, die vermuteten Geheimnisse der Kabbala dadurch aufzuklären, daß sie zu einem Studium der schwierigen kabbalistischen Originaltexte in den Originalsprachen Hebräisch und Aramäisch vordringen. Leicht wird Esoterik so zum Okkultismus derjenigen, die es gar nicht besser wissen wollen: zu einer «Metaphysik der dummen Kerle».²¹³

V. Die Entdeckung des Chassidismus

Gemeinhin gilt Martin Buber als der Entdecker des Chassidismus, jener jüdischen Frömmigkeitsbewegung, die um 1750 in Osteuropa entstand und deren Anhänger, die Chassidim («Frommen»), mit ihren Kaftanen und Pelzkappen deutlich sichtbar noch heute viele jüdische Zentren zwischen Brooklyn und Mea Shearim prägen. Der Zionist Buber hatte durch seine expressiven Nacherzählungen von chassidischen Legenden am Anfang des 20. Jahrhunderts seine Zeitgenossen wieder auf das spirituelle, aber auch folkloristische Erbe der Chassidim aufmerksam gemacht: Gegen ein Judentum als konfessionalisierte, vernünftige Religion und als «ethischer Monotheismus», wie es vom assimilierten jüdischen Bürgertum im 19. Jahrhundert in Sabbatpredigten hochgehalten wurde, präsentierte Buber in seinen Werken *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) und *Die Geschichte des Baalshem* (1908) die Alternative des volkstümlichen Chassidismus, ein «authentisches» Judentum als fromm und freudig gelebte Alltags- und Volksreligion. Kulturzionismus und jüdische Wandervögel entdeckten im Chassiden die Alternative zum kaisertreuen jüdischen Bürger in Zylinder und Gehrock. Das ostjüdische Stetl wurde Gegenstand nostalgisch getönter Erinnerungen an eine nicht entfremdete und assimilierte, sondern vermeintlich ganzheitliche, ursprüngliche, heile jüdische Welt im Wilden Osten Europas.

Doch Bubers expressive Sprache überspielt die spröde Brüchigkeit und Einfachheit der chassidischen Legenden im jiddischen und hebräischen Original,²¹⁴ seine Nostalgie die Härten chassidischer Lebenswelten. Seine Renaissance des Chassidismus ist eine Wiederentdeckung unter Nach-

geborenen. Buber war der Wiederentdecker, nicht ein Zeitgenosse des Chassidismus. Die erste Entdeckung und Schilderung des Chassidismus hat ein Augenzeuge über 100 Jahre früher geleistet: Salomon Maimon, der unter Chassidim erwachsen wurde und der sie, nachdem er jüdischer Aufklärer geworden war, aus der Distanz mehrerer Lebensjahre und seiner neuen Wahlheimat Berlin kritisch schildert. *Salomon Maimons Lebensgeschichte* enthält die erste und umfassendste, in ihrer Art und Qualität einzigartige Schilderung des Chassidismus aus dem 18. Jahrhundert. Sie ist deutsch geschrieben und machte das deutschsprachige Publikum, Juden und Christen, erstmals mit dieser osteuropäischen jüdischen Frömmigkeitsbewegung bekannt. Und da es sich bei dieser Schilderung um den Teil einer Autobiographie handelt, bürgt die lebendige Person des Autors für ihre Wahrheit und Authentizität.

1. Eine doppeldeutige Widmung

«Diese Lebensbeschreibung bedarf keiner Anpreisung, um gelesen zu werden», schreibt Karl Philipp Moritz in seinem Vorbericht des Herausgebers zu *Salomon Maimons Lebensgeschichte*. «Sie wird für einen jeden anziehend sein, dem es nicht gleichgültig ist, wie die Denkkraft, auch unter den drückendsten Umständen, sich in einem menschlichen Geiste entwickeln kann, und wie der echte Trieb nach Wissenschaft sich durch Hindernisse nicht abschrecken läßt, die unübersteiglich scheinen.

Was aber diesem Buche noch in anderer Rücksicht einen besonderen Wert gibt, ist eine unparteiische und vorurteilsfreie Darstellung des Judentums, von der man wohl mit Grunde behaupten kann, daß sie die erste in ihrer Art ist und deswegen, besonders zu den jetzigen Zeiten, wo die Bildung und Aufklärung der jüdischen Nation ein eigener Gegenstand des Nachdenkens geworden ist, vorzügliche Aufmerksamkeit verdient.»²¹⁵

Dieser Vorbericht Moritz' zur Autobiographie seines Freundes und Protégés Salomon Maimon, die zunächst in zwei Bänden 1792 und 1793 beim Verleger Vieweg in Berlin erschien, präsentiert *Salomon Maimons Lebensgeschichte* dem deutschen Publikum als positives, nämlich lehrreiches und wichtiges Beispiel für den Aufstieg aus den ärmlichsten und drückendsten Verhältnissen zu Wissenschaft, Bildung und Aufklärung. Der erste Band handelt von Maimons Kindheit und von den frühen Mannesjahren in Polen, darunter von seinem Wissen und Umgang mit der Kabbala, sowie von seiner Emigration und den Wanderjahren bis zur Niederlassung in Berlin. Der zweite Band erzählt vom Leben Maimons in den jüdischen Häusern und Salons Berlins sowie von seinen Reisen und Aufenthalten in Dessau, Amsterdam und Hamburg.

Aber für Karl Philipp Moritz ist Maimons *Lebensgeschichte* ein Beispiel, das Aufmerksamkeit verdient, weil es nicht nur das besondere Schicksal eines einzelnen Menschen berührt, sondern allgemein die Würde der menschlichen Natur zum Vorschein bringt und der sich in der Aufklärung emporarbeitenden Vernunft ein Zutrauen zu ihrer Kraft einflößt, wie Moritz emphatisch seinen *Vorbericht* abschließt.²¹⁶ Hier wird geradezu bekenntnishaft ein jüdischer Zeitgenosse und sein Lebensschicksal zwischen Polen und Berlin von einem Nichtjuden als Modellfall von Aufklärung vorgestellt. Direkter noch als Lessing, der in *Nathan der Weise* dem Juden Moses Mendelssohn ein literarisches Denkmal gesetzt hatte, gibt Moritz in Klartext zu verstehen, dieser Jude, Salomon Maimon, repräsentiere mit seiner Lebensgeschichte das Allgemeine, nämlich die «Würde der menschlichen Natur».

Diese Würdigung ist mutig, denn sie gilt einem Juden, der im Gegensatz zu Mendelssohn ein Außenseiter ist, auch unter den aufgeklärten Berliner Juden. Sie liest sich heute dennoch ambivalent, in ihr stecken Anerkennung und Forderung zugleich. Denn der Jude als Jude kann allgemeingültig und beispielhaft menschliche Vernunft und

Aufklärung vertreten. Aber er kann sie nur als aufgeklärter Jude vertreten, wenn er, *per aspera ad astra*, wie Salomon Maimon das ostjüdische Dorf oder Stetl verläßt, religiöse Orthodoxie, Unwissenheit und Aberglaube, Talmud und Kabbala dort zurückläßt und sich im aufgeklärten Deutschland Bildung und Wissenschaft aneignet. Voll emanzipiert und intellektuell anerkannt ist für Moritz «besonders zu den jetzigen Zeiten, wo die Bildung und Aufklärung der jüdischen Nation ein eigener Gegenstand des Nachdenkens geworden ist», nur derjenige Jude, der diesen beispielhaften Weg Maimons zu gehen bereit ist. Wer dagegen im Stetl und den jüdischen Traditionen bleibt, entspricht diesen Erwartungen nicht.

So direkt sagt dies Moritz natürlich nicht. Aber er stellt dem deutschen Publikum den Ausnahmefall Salomon Maimon als Modell hin, während die Regel, das Judentum Osteuropas, hinter den Ansprüchen von Aufklärung weit zurückbleibt. Diese Darstellung der Vorrede widerspricht mit Sicherheit nicht Maimons Absichten und Ansichten, denn *Salomon Maimons Lebensgeschichte* bestätigt diese Entgegensetzung von Ostjudentum und Aufklärung in Moritz' Vorrede in langen Passagen. In seiner eigenen Vorrede zum zweiten Band seiner *Lebensgeschichte* von 1793, den Moritz nicht mehr eingeleitet hat, bekennt Maimon ausdrücklich und in aller Radikalität, daß er seine Nation, sein Vaterland und seine Familie in Polen verlassen habe, um nach der Wahrheit zu suchen und als Philosoph zu leben, dort, wo er das konnte: Im Westen, in Deutschland, in Berlin.

Wie es ihm dort bei den Aufgeklärten ergeht, und daß der Aufklärungs-Optimismus von Moritz in seinem Vorbericht zum ersten Band sich nachträglich als nicht so sehr gerechtfertigt erweist, weil der Selbstdenker Maimon, nachdem er in der Aufklärung angekommen ist, auch dort überall aneckt, erzählt der zweite Band der *Lebensgeschichte*. Während nämlich der erste Band der *Lebensgeschichte* ziemlich die Geschichte einer erfolgreichen in-

tellektuellen Entwicklung und Emanzipation schildert, hält der zweite Band nur zu deutlich die gesellschaftlichen und finanziellen Schwierigkeiten des unangepaßten, arbeitsunwilligen und religiös unorthodoxen Maimon im aufgeklärten Berlin fest. Er findet Anerkennung als Philosoph, wird jedoch sozial, besonders innerhalb der jüdischen Minorität, die ihn jahrelang förderte und schützte, immer einsamer. In dieser Hinsicht ist seine Lebensgeschichte nicht nur eine Erfolgsgeschichte.

Dennoch hatte Moritz vollkommen recht, die Erstmaligkeit und Einmaligkeit von Maimons Schilderung des osteuropäischen Judentums im ersten Band der *Lebensgeschichte* hervorzuheben, die unter Juden und vor allem unter Nichtjuden Deutschlands das Bild des Stetl für Jahrzehnte prägen sollte. Wird doch *Salomon Maimons Lebensgeschichte* von Moritz als «eine unparteiische und vorurteilsfreie Darstellung des Judentums, von der man wohl mit Grunde behaupten kann, daß sie die erste in ihrer Art ist» präsentiert.²¹⁷ Unparteiisch und vorurteilsfrei, so die Behauptung Moritz', wird hier das Judentum Osteuropas dargestellt, ein authentisches Judentum im vor-aufgeklärten Naturzustand sozusagen, wie es den aufgeklärten deutschen Lesern nie zuvor geschildert worden war, ein fremdes Volk unter erbärmlichsten Umständen in einem fremden Land, in Armut, Aberglaube und Unwissenheit. Maimon schildert die Alltagswirklichkeit von Juden in Osteuropa: den Hunger, die Verrohung und den Alkoholismus der jüdischen Pächter und Kleinhändler, die Unbildung des Adels und der christlichen Landbevölkerung, die absolute Rechtlosigkeit der Juden, die es polnischen Adligen erlaubte, einen Juden auf offener Straße aus einer Laune heraus und straflos über den Haufen zu schießen, aber auch Tora-Frömmigkeit bis zum Fanatismus, jüdischen Aberglauben und Volksreligiosität, Frühverheiratung und chassidische Freudentänze.

Sicherlich bot dies ein sinnenfälliges Kontrastbild zu den ja auch im zweiten Band der *Lebensgeschichte* vor-

kommenden jüdischen Salons Berlins, in denen seinerzeit *tout Berlin*, die Adligen und Bürger, Intelligenz und Finanzwelt, Künstler und Militärs, kurz: das jüdische und das nichtjüdische Lesepublikum Maimons verkehrten.²¹⁸ Salomon Maimon ist aus jener fremden, exotischen Welt in die der Berliner Aufklärung gewechselt. Er mußte die ostjüdische Welt Polens verlassen, um Wissenschaft und Bildung, wie Moritz schreibt, «unter einem fremden Himmelsstrich» zu suchen.²¹⁹

Wenn indessen jene Schilderung der fremden, so exotischen jüdischen Welt Osteuropas nach den Worten Moritz' «eine unparteiische und vorurteilsfreie Darstellung *des Judentums*» ist, wie steht es dann um das Judentum der aufgeklärten Berliner Juden, die sich doch so weit von jenem Judentum Osteuropas entfernt haben? Wenn jenes osteuropäische Judentum *das* Judentum repräsentiert, was für eine Façon von Judentum ist dann die Berliner jüdische Aufklärung, die, Moritz sagt es ja, «ein Gegenstand des Nachdenkens geworden ist»? Ohne es zu wollen, ist hier Moritz' Preislied auf die schwierige Lebensgeschichte des Freundes, die er aus eigener bitterer Erfahrung so gut nachempfinden kann, seine Begeisterung für dessen Schilderung jenes exotisch anmutenden Ostjudentums, durchaus zweischneidig. Wohlgemerkt: Moritz formuliert sicher nicht ohne die volle Zustimmung Maimons und der aufgeklärten Berliner Juden. *Salomon Maimons Lebensgeschichte* ist in dieser Hinsicht schon Ausdruck eines neuen, aufgeklärten und verbürgerlichten jüdischen Selbstverständnisses, das um seine Distanz zum Stetl weiß. Dieses Selbstverständnis wird von Moritz nun aufgenommen, bekräftigt und an ein mehrheitlich nichtjüdisches Lesepublikum weitervermittelt.

Damit wird jedoch für den deutschsprachigen Kulturraum eine sozio-kulturelle Stereotype geprägt, die bis heute, nach der Vernichtung des osteuropäischen Judentums in der Shoah, kaum gebrochen ist und die verschiedenen Nostalgie-geladenen Renaissancen des Ostjüdischen

bei Buber und Chagall, bei Scholem Alejchem und Isaak Bashevis Singer durchherrschte: Aufklärung und Emanzipation der Juden im Westen, vor allem in Deutschland, und das ostjüdische Stetl seien verschiedene, im Kern unvereinbare Welten.²²⁰ Innerjüdisch grenzen sich die Aufgeklärten wie Maimon vom Ostjudentum der Vorfahren ab, in ihrer nichtjüdischen Umwelt haftet jedoch noch den aufgeklärtesten Juden das Klischee vom vermeintlich «authentischeren» osteuropäischen Kaftanjuden als Herkunfts- und Urbild weiterhin an.

Die Kabbala und der Chassidismus in *Salomon Maimons Lebensgeschichte* gehörten für Maimon und die meisten seiner Leser ohne Zweifel in jene Fremde, in die exotische ostjüdische Welt, nicht in den aufgeklärten Westen. Die Kabbala, die jüdische Mystik in ihrer Theorie und Praxis, ist ihrem eigenen Selbstverständnis nach esoterisch, in den Augen des Berliner Publikums aber wirkt sie, vor allem der von Maimon breit geschilderte Chassidismus, fremd. Sie ist exotisch, für Christen allemal, aber auch für die aufgeklärten Berliner Juden, die allenfalls sehr begrenzte Kenntnisse der traditionellen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen kabbalistischen Schriften haben, während der neue, «polnische» Chassidismus in Deutschland nie starke Wirkungen entfaltete. In Frankfurt am Main, wo der Kabbalist Nathan Adler mit seinen Schülern chassidische Fastenübungen praktizierte, wurde dieser eben deswegen zweimal von der jüdischen Gemeinde gebannt und mußte Frankfurt verlassen.²²¹ Es gab unter den jüdischen Aufklärern Berlins, etwa im Kreis der Autoren von *HaMe'assef*, Figuren wie Isaak Satanow, die ausgezeichnete Kenntnisse der Kabbala hatten, es gab auch die Drucklegung kabbalistischer Werke in Berlin. Aber es gab wenig positive Bezugnahmen auf Kabbala, fast keine auf den Chassidismus, und für die Mehrzahl der aufgeklärten Juden und zumal Jüdinnen in den Salons galt beides, ebenso wie für ihre christlichen Zeitgenossen, als mit Aufklärung unvereinbar.

Solche Stereotypen haben Folgen, auch ungewollte. Der Gegensatz einer Welt von ‹authentischem› Judentum, Stetl, Talmud, Kabbala, Chassidismus und Aberglaube einerseits und der Welt von Aufklärung und Rationalität im Westen andererseits – dies ist die soziokulturelle Stereotype, welche *Salomon Maimons Lebensgeschichte* ihren jüdischen und nichtjüdischen Lesern 1792/93 vermittelt. Das ist der Tenor dieser ersten und für Jahrzehnte kenntnisreichsten deutschsprachigen Darstellung des Chassidismus, die in ansprechender literarischer Form dem ganzen Lesepublikum, den Frauen und Dichtern, den Adligen, Militärs und Beamten, Juden und Nichtjuden, und eben nicht nur den Gelehrten vorlag.

Nun konnte die gelehrte ebenso wie die ungelehrte Welt mit Maimon auf eine deutschsprachige und zugleich ‹authentisch› jüdische Quelle zurückgreifen, die etwas schilderte, was die gelehrten lateinischen Darstellungen der Kabbala nie auch nur gestreift hatten: Kabbalistische, chassidische Praxis wie Krankenheilungen, Fastenrituale und Feiertagsbräuche, das Hofhalten eines Rebbe'n und die ekstatischen Feste seiner Anhänger. Auch in diesem Punkt schöpft diese erste und erstklassige Quelle über Kabbala in deutscher Sprache in gleicher Weise ihre Glaubwürdigkeit und ihre exotische Faszination daraus, daß ihr Verfasser Jude ist, der aus jener fremden Welt des osteuropäischen Judentums stammt und berichtet.

2. Maimon als Augenzeuge

Der um 1750 entstehende Chassidismus ist eine neuzeitliche Spielart der Kabbala, welche Elemente der sog. lurianischen Kabbala aus Safed in Galiläa mit osteuropäischen jüdischen Frömmigkeitstraditionen und teilweise auch nichtjüdischem Brauchtum vereinte. Maimon kannte nicht nur den Chassidismus aus der Nähe des zeitgenössischen Beobachters, er war auch mit der ganzen Tradition

der Kabbala durch Lektüre aller wichtigen Texte sehr gut vertraut. Die Entdeckung des Chassidismus wenige Jahre nach seinem Entstehen ist also eingebettet in ausgezeichnete Kenntnisse der kabbalistischen Literatur. Die ersten Texte der Kabbala las Maimon nach eigener Auskunft im Alter von 12 Jahren, und auch den ersten Chassidim begegnete er schon als Kind:

«Ich war in meiner Jugend ziemlich religiös, und da ich an den meisten Rabbinern viel Stolz, Zanksucht und andere schlimme Eigenschaften bemerkt hatte, so wurden diese mir dadurch verhaßt. Ich suchte daher bloß diejenigen darunter, die gemeinlich unter dem Namen Chassidim, d.h. die Frommen, bekannt sind, mir zum Muster aus; das sind solche, die ihr ganzes Leben der strengsten Beobachtung der Gesetze und moralischen Tugenden widmen. Ich hatte aber in der Folge Gelegenheit zu bemerken, daß diese von ihrer Seite zwar weniger andern, aber desto mehr sich selbst schaden, indem sie, nach dem bekannten Sprichworte, das Kind mit dem Bade ausschütten und, indem sie ihre Begierden und Leidenschaften zu unterdrücken suchen, auch ihre Kräfte unterdrücken und ihre Tätigkeit hemmen, ja sogar sich mehrents durch dergleichen Übungen einen frühzeitigen Tod zuziehn.»²²²

Diese Passage beschreibt, daß Maimon sich als frommer Knabe mit guter rabbinischer Ausbildung – er war von seinem Vater zum Rabbiner bestimmt – den Chassidim, d.h. wörtlich: den «Frommen», zuwendet. Sein Urteil über sie beruht sonach auf Erfahrung, es ist nicht die Frucht von Voreingenommenheit oder die Konsequenz abstrakter Überlegungen. So beschreibt er, wie der Chassid Simon aus Lubtsch aufgrund übertriebenen Buß-Fastens und obwohl Maimons Vater ihn etwas aufpäppeln will, ganz in der Nähe von Maimons Heimatdorf mit dem *Sohar* im Gepäck sich zu Tode hungert. Ein anderer Chassid, «Jossel aus Klezk nahm sich nichts Geringeres vor, als die Ankunft des Messias zu beschleunigen. Zu diesem Ende tat er strenge Buße, fastete, wälzte sich im Schnee, unter-

nahm Nachtwachen u. dergl. Mit jeder Art dieser Operationen glaubte er die Niederlage einer Legion böser Geister, die den Messias bewachten und seine Ankunft verhinderten, bewerkstelligen zu können. Dazu kamen noch zuletzt viele kabbalistische Alfanzereien, Räuchereien, Beschwörungen u. dergl., bis er zuletzt darüber wahnwitzig wurde, wirklich Geister mit offenen Augen zu sehen glaubte, jeden mit Namen nannte, um sich warf, Fenster und Öfen zerschlug, in der Meinung, daß dies seine Feinde, die bösen Geister wären (ungefähr wie sein Vorgänger Don Quixote), bis er zuletzt ganz abgemattet liegen blieb und nachher mit vieler Mühe durch des Fürsten Radzivils Leibarzt wiederhergestellt wurde.»²²³

Aber Maimon hat selbst noch an solchen Frömmigkeitsübungen teilgenommen, bis ihn schließlich nicht die moderne europäische Aufklärung, sondern die innerjüdische Aufklärung durch die Philosophie des Maimonides von diesen Versuchen abbringt:

«Ich konnte es leider in dergleichen Frömmigkeitsübungen nie weiter bringen, als daß ich eine geraume Zeit nichts, was von einem lebendigen Wesen herkommt, gegessen und in den Zeiten der Bußtage zuweilen drei Tage in einem fort gefastet habe. Ich entschloß mich zwar, die Tschubath hakana²²⁴ zu unternehmen; dieses Projekt ist aber, so wie andere von der Art, unausgeführt geblieben, nachdem ich mir die Meinungen des Maimonides, der kein Freund von Schwärmerei und Frömmeln war, eigen gemacht hatte. Es ist merkwürdig, daß ich noch zu der Zeit, da ich die rabbinischen Vorschriften aufs strengste beobachtete, dennoch gewisse Zeremonien, die etwas Komisches an sich haben, nicht beobachten wollte.»²²⁵

Bußübungen wie die Selbstzüchtigungen der Frommen vor Jom Kippur ebenso wie das Lossagen von allen Gelübden vor dem Neujahrstag erscheinen Maimon am Ende nur noch als «tragikomische Szenen»,²²⁶ deren er sich schämt und denen er sich schon in Polen notfalls auch durch Lügen entzieht. Am Ende entfernt sich Mai-

mon nicht nur von den Frömmigkeitsübungen der Chassidim, sondern von der religiösen Praxis überhaupt. Er hält schließlich die Gebetszeiten nicht mehr ein, geht nicht mehr regelmäßig in die Synagoge und sieht zuletzt das Beten selbst als etwas Überflüssiges an. Aber ausgerechnet in diesem Stadium seiner Lebensgeschichte kommt Salomon Maimon mit einer neuen Art von Chassidim in Berührung, die ihm wie das Gegenstück zu den Chassidim erscheinen, die er bislang kennt.

«Ungefähr um diese Zeit wurde ich mit einer damals emporkommenden Sekte meiner Nation, neue Chassidim genannt, bekannt. *Chassidim* überhaupt heißen bei den Hebräern die Frommen, d.h. diejenigen, die sich durch Ausübung der strengsten Frömmigkeit vor andern hervortun. (...) Aber um diese Zeit warfen sich einige darunter zu Stiftern einer neuen Sekte auf. Diese behaupteten, die wahre Frömmigkeit bestehe keineswegs in der Kasteiung des Körpers, wodurch zugleich die Seelenkräfte geschwächt und die zur Erkenntnis und Liebe Gottes nötige Seelenruhe und Heiterkeit zerstört werde; sondern umgekehrt, man müsse alle körperlichen Bedürfnisse befriedigen und von allen sinnlichen Vergnügungen, soviel wie zur Entwicklung unserer Gefühle nötig sei, Gebrauch zu machen suchen, indem Gott alles zu seiner Verherrlichung geschaffen habe. Der wahre Gottesdienst bestand, ihnen zufolge, in Andachtsübungen mit Anstrengung aller Kräfte und Selbstzerichtung vor Gott, indem sie behaupteten, daß der Mensch, seiner Bestimmung nach, seine höchste Vollkommenheit nicht anders erreichen könne, als wenn er sich nicht als ein für sich bestehendes und wirkendes Wesen, sondern bloß als ein Organ der Gottheit betrachte. Anstatt also, daß jene ihr ganzes Leben in Absonderung von der Welt, Unterdrückung ihrer natürlichen Gefühle und Tötung ihrer Kräfte zu brachten, glaubten diese weit zweckmäßiger zu handeln, wenn sie ihre natürlichen Gefühle soviel als möglich zu entwickeln, ihre Kräfte in Ausübung zu bringen und ihren Wirkungskreis beständig zu erweitern suchten.»²²⁷

Hier ist Salomon Maimon derjenigen Gruppe von Frommen begegnet, die ausgehend von Israel Ba'al Schem Tov (1700–1760) und seinem Nachfolger, dem «großen Maggid» Dov Baer von Meseritsch (gest. 1772), sich beinahe explosionsartig in Polen und in der Ukraine ausbreitete. Diese anti-asketische Bewegung ist durch die Nachdichtungen seiner Legenden bei Martin Buber heute als *der* Chassidismus bekannt. Maimon liefert seinem Leser mehr als einen Augenzeugenbericht, er analysiert diese Bewegung, ihre Aktivitäten und Eigenarten sowie die Ursachen ihres Erfolgs:

«Daß aber diese Sekte sich so geschwind ausbreitete und ihre Lehre bei dem größten Teile der Nation so vielen Beifall fand, läßt sich sehr leicht erklären. Die natürliche Neigung zum Müßiggang und zur spekulativen Lebensart des größten Teils der Nation, der von der Geburt an zum Studieren bestimmt wird, die Trockenheit und Unfruchtbarkeit des rabbinischen Studiums und die große Last des Zeremonialgesetzes, die diese Lehre zu erleichtern verspricht, endlich die Neigung zur Schwärmerei und zum Wunderbaren, die durch diese Lehre genährt wird, sind hinreichend, dieses Phänomen begreiflich zu machen.»²²⁸

In Maimons Analyse findet zusammen, was wir heute Religionssoziologie und Religionspsychologie des Chassidismus nennen würden. Hauptgegenstände der Angriffe des neuen, lebensbejahenden Chassidismus sind seiner Ansicht nach «1) der Mißbrauch der rabbinischen Gelehrsamkeit, die, anstatt die Gesetze soviel als möglich zu simplifizieren und jedem kenntlich zu machen, dieselben immer noch mehr verwirrt und unbestimmt sein läßt», und «2) Der Mißbrauch der Frömmigkeit der sog. Bußfertigen», die, statt mit ihren Begierden und Leidenschaften natürlich umzugehen, diese so unterdrücken und vernichten, daß sie sich dabei selbst zerstören.²²⁹ Dagegen billigte der neue Chassidismus den mäßigen Genuß aller Arten von Vergnügungen zwecks Erlangung von Heiterkeit des Gemüts.

Hochinteressant ist Maimons Beschreibung des Gebetes und synagogalen «Gottesdienstes» jener neuen Chassidim. Besonderes Augenmerk verdient, daß Maimon, entgegen einer These von Gershom Scholem und entsprechend einer Gegenthese von Moshe Idel, im Gottesdienst der Chassidim das Phänomen einer *unio mystica*, d.h. der Vereinigung der Seele eines Frommen mit Gott, erkennt. Dieses Phänomen, das die unendliche Differenz zwischen Gott als welttranszendtem Schöpfer und dem Menschen als Geschöpf ekstatisch überwindet, hat Scholem nur für die christliche, nicht jedoch für die jüdische Mystik gelten lassen wollen.²³⁰ Salomon Maimons Aussage spricht hier eindeutig für Idels These,²³¹ es gebe bei bestimmten Autoren der Kabbala, namentlich im Chassidismus, die Vorstellung der *unio mystica*:

«Ihr Gottesdienst bestand in einer freiwilligen Entkörperung, d.h. Abstrahierung ihrer Gedanken von allen Dingen außer Gott, ja sogar von ihrem individuellen Ich, und in Vereinigung mit Gott [*unio mystica*]; woraus eine Art von Selbstverleugnung bei ihnen entstand, so daß sie alle in diesem Zustande unternommenen Handlungen nicht sich selbst, sondern Gott zuschreiben.

Ihr Gottesdienst bestand also in einer Art spekulativer Andacht, wozu sie keine besondere Zeit oder Formel für notwendig hielten, sondern einem jeden überließen, ihn nach dem Grade der Erkenntnis zu bestimmen; doch wählten sie dazu hauptsächlich die zum öffentlichen Gottesdienst bestimmten Stunden. In ihren öffentlichen Gottesdiensten beflissen sie sich hauptsächlich der vorerwähnten Entkörperung, d.h. sie vertieften sich so sehr in die Vorstellung der göttlichen Vollkommenheit, daß sie dadurch die Vorstellung aller andern Dinge und sogar ihres eigenen Körpers verloren, so daß der Körper ihrem Vorgeben nach zu dieser Zeit ganz gefühllos sein mußte.

Da es aber mit einer solchen Abstraktion sehr schwer hielt, so bemühten sie sich durch allerhand mechanische Operationen (Bewegungen und Schreien) sich in diesen

Zustand, wenn sie durch andre Vorstellungen aus demselben herausgekommen waren, wieder zu versetzen und sich darin während der ganzen Andachtszeit ununterbrochen zu erhalten. Es war lustig anzusehn, wie sie oft ihr Beten durch allerhand seltsame Töne und possierliche Bewegungen (die als Drohungen und Scheltworte gegen ihren Gegner, den leidigen Satan, der ihre Andacht zu stören sich bemühe, anzusehn waren) unterbrachen und wie sie sich dadurch so abarbeiteten, daß sie gemeiniglich bei Endigung des Betens ganz ohnmächtig niederfielen.»²³²

Maimon kennt nicht nur die theoretische Kabbala, er wird hier zum Zeugen der mystischen Andachts- und Gebetspraktiken der Chassidim, deren durchaus distanzierte Schilderung noch heute von einigem religionsgeschichtlichen und ethnologischen Interesse ist, praktiziert er doch exemplarisch «teilnehmende Beobachtung». Denn durch die Eigenwilligkeit von Bibelauslegungen eines Jüngers des Rav Dov Baer von Meseritsch in gleicher Weise befremdet wie neugierig gemacht, wandert Maimon eines schönen Tages nach Meseritsch und erlangt Zugang am chassidischen «Hof» des großen Maggid und Nachfolgers des Ba'al Schem Tov, wo er anscheinend einige Wochen verbracht hat. Zunächst muß er am Sabbat am «Tisch» des ganz in weißen Atlas gekleideten – «sogar seine Schuhe und Tabaksdose waren weiß» – Maggid, eines Mannes von «ehrfurchteinflößender Gestalt», teilnehmen und bekommt dort dessen «Predigt» zu hören. Danach ist er «bei Hofe» gelitten. Aber das Charisma des Maggid hält nicht vor, obwohl Maimon «die ganze Gesellschaft nicht wenig wegen ihres zynischen [lies: kynischen] Wesens und ihrer Ausschweifung in der Fröhlichkeit» behagte:

«Es dauerte aber nicht lange, so fing ich schon an, von der hohen Meinung gegen diesen Obern und die ganze Gesellschaft überhaupt nachzulassen. Ich bemerkte, daß ihre sinnreiche Exegese im Grunde falsch und noch dazu bloß auf ihre ausschweifenden Grundsätze (Selbstvernichtung

u.s.w.) eingeschränkt war; hatte man diese einmal gehört, so bekam man nichts Neues mehr zu hören. Ihre sogenannten Wunderwerke ließen sich ziemlich natürlich erklären. Durch Korrespondenzen, Spione und einen gewissen Grad von Menschenkenntnis, wodurch sie vermittelt der Physiognomik und geschickt angebrachter Fragen indirekt die Geheimnisse des Herzens herauszulocken wußten, brachten sie sich bei diesen einfältigen Menschen den Ruf zuwege, daß sie prophetische Eingebungen hätten.»

«Ich wollte in dem Orte nicht länger bleiben. Ich ließ mir also von dem hohen Obern den Segen geben, nahm Abschied von der Gesellschaft mit dem Vorsatze, sie auf ewig zu verlassen, und reiste wieder nach Hause.»²³³

Maimon nennt die Gründe, die ihn auf der persönlichen Ebene veranlassen, die Chassidim zu verlassen: Ihre Exegese ist falsch, ihre vermeintlichen Wunder sind keine, denn sie lassen sich natürlich erklären, und die ungebildeten oder einfältigen Anhänger der Chassidim werden von ihnen vorsätzlich getäuscht, indem ihnen prophetische Eingebungen vorgegaukelt werden.

Aber auch auf der allgemeinen Ebene macht Maimon klar, warum sich innerjüdisch Widerstand gegen die Chassidim regt, gerade nicht von seiten der Aufklärung wie Maimon, sondern von seiten der strengen halachisch observanten Talmud-Gelehrten. Er konnte noch beobachten, wie die innerjüdische, orthodoxe Gegnerschaft im Gefolge des Gaon von Wilna, Elia ben Salomo (1720–1797), sich formierte und die Gegenbewegung der Mitnagdim («Widersacher» der Chassiden) ihrerseits die Chassidim verfolgte. Die Mitnagdim widersetzten sich ekstatischen Ritualen und magischen Praktiken ebenso wie jeglicher Wundertäterei (z. B. Krankenheilungen durch Auflegen von gesegneten Amuletten) oder Übertretung der Gebote. Sie beharrten auf dem unbedingten Gehorsam gegenüber den Geboten der Tora und dem althergebrachten Lernen des Talmud, und sie mißtrauten dem religiösen Überschwang der religiös ungelehrten, oft bäuerisch derben

Chassidim, deren Volksreligiosität in den Augen der Mitnagdim häufig den Aberglauben streifte. Im Grunde aber hat sich der Chassidismus, von dem Maimon sagt, daß er eine der «größten Revolutionen» – Maimon schreibt dies vier Jahre nach der französischen Revolution –, nämlich eine radikale, religiös-spirituelle Veränderung des rabbinischen Judentums hätte bedeuten können, am Ende durch die moralisch und halachisch anstößigen Übertreibungen seiner Anhänger selbst desavouiert und zerstört.

«Einige darunter, die sich als echte Zyniker [Kyniker] zeigen wollten, verletzten alle Gesetze des Wohlstandes, liefen auf öffentlicher Straße nackend herum, verrichteten in Gegenwart anderer ihre natürlichen Bedürfnisse u. dergl. Durch ihr Extemporieren (dem Prinzip der Selbstvernichtung zufolge) brachten sie in ihren Predigten allerhand närrisches, unverständliches Zeug hervor. Einige wurden dadurch wahnwitzig, so daß sie glaubten, in der Tat nicht mehr zu existieren. Endlich kamen noch ihr Stolz und Verachtung gegen andre, die nicht von ihrer Sekte waren, besonders gegen die Rabbiner hinzu, die, ob schon sie ihre Mängel hatten, dennoch weit tätiger und brauchbarer waren als diese unwissenden Müßiggänger.

Man fing an, ihre Schwächen aufzudecken, ihre Zusammenkünfte zu stören und sie überall zu verfolgen. Dieses wurde vorzüglich durch die Autorität eines berühmten, bei der Judenschaft in großem Ansehn stehenden Rabbiners, Elias aus Wilna, bewerkstelligt; so daß man jetzt kaum einige hin und wieder zerstreute Spuren von dieser Gesellschaft findet.»²³⁴

3. Chassidismus und Haskala

In merkwürdiger Übereinstimmung, wenngleich gegenstrebig, entstanden sowohl der Chassidismus als auch die Haskala angesichts eines als erstarrt empfundenen halachischen Judentums. Beide Bewegungen begannen fast

gleichzeitig, aber unter ganz verschiedenen Himmelsstrichen. Dennoch gab es Wanderer zwischen diesen Welten. Maimon war unter den Berliner Maskilim einer dieser Wanderer, Salomo Dubno aus Dubno und Isaak Satanow aus Satanow waren zwei weitere.

War der Ausgangspunkt von Chassidismus und Haskala auch der gleiche, die Optionen waren sehr gegenläufig: Für die meisten Maskilim war, in unterschiedlicher Intensität, die Reformierung und Modernisierung, die Konfessionalisierung und Verbürgerlichung der jüdischen Religion und Religionspraxis Programm. Der Chassidismus, der das osteuropäische Judentum und seine «Jiddischkeit» jahrzehntelang so prägte wie die Haskala die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland, strebte in die Gegenrichtung und setzte eine umfassende, alltägliche Spiritualisierung und ekstatische Frömmigkeit gegen Erstarrung und Resignation der jüdischen Gemeinden angesichts festgefahrener Rituale und erbärmlicher Lebensumstände. In dieser Situation stehen sich Haskala und Chassidismus in Osteuropa bis weit ins 19. Jahrhundert gegenüber, die Chassidim sind dort jahrzehntelang sogar die Hauptgegner der Maskilim. Der Chassidismus hat die Kritik der Maskilim dort unbeschadet bis ins 20. Jahrhundert überstanden, die Haskala war im Zarenreich nicht erfolgreich, weil das unterentwickelte russische Bürgertum für Juden keine besondere Attraktivität besaß und die Verbürgerlichung der jüdischen Massen angesichts von Hunger und Armut, Unterdrückung und Judenhaß nie gelang. In Mittel- und Westeuropa konnte umgekehrt der Chassidismus nie Fuß fassen, die jüdischen Eliten setzten auf Aufklärung und bürgerliche Verbesserung der Juden. Und selbst die Chassidismus-Wiederentdeckung nach Buber blieb eine rein nostalgische und ästhetische, von chassidischer religiöser Praxis wie Gebetsübungen in irgendeinem signifikanten Ausmaß kann nicht die Rede sein.

Maimon entschied sich in Kenntnis der Alternative für die Haskala. Ohne den Chassidismus zu diffamieren. Ob-

wohl Maimon seiner Distanz und schließlich Ablehnung des Chassidismus unzweideutig Ausdruck verleiht, zeugen seine Beschreibungen von großer Kenntnis, von Neugier und Einfühlungsvermögen. Anspruch und Ausschweifungen der kabbalistischen Praxis werden, oft witzig pointiert, einander gegenübergestellt. Bei alledem überläßt Maimon es meist dem Leser, sich sein eigenes Urteil zu bilden. Die Chassidim werden von Maimon selbst nur an wenigen Textstellen ausdrücklich negativ beurteilt. Seine Distanz macht er durch die Ironie mancher Beschreibungen und durch die eigenen Handlungs-Konsequenzen deutlich, welche die *Lebensgeschichte* berichtet: Er verläßt die Chassidim, er verläßt aber auch die Mitnagdim und das Talmud-Studium seiner frühen Jahre in der Welt der Jeschivot, er verläßt vor allem die Armut und die drastisch geschilderte Rückständigkeit Polens und geht nach Preußen.

«Mein Leben in Polen seit meiner Verheiratung bis zu meiner Auswanderung, welcher Zeitraum die Blüte meines Alters in sich begreift, war eine Reihe von mannigfaltigem Elend, Mangel an allen Mitteln zur Beförderung meiner Entwicklung und notwendig damit verknüpftem unzweckmäßigen Gebrauch der Kräfte, bei deren Beschreibung mir die Feder aus den Händen fällt und deren schmerzhaftes Zurückerinnerung ich in mir zu ersticken suche.»²³⁵

Für die deutschen Leser, Juden wie Nichtjuden, mußten Maimons Schilderungen des Chassidismus etwas durch und durch Exotisches haben, selbst dann, wenn diese Leser aus Büchern so manches über theoretische Kabbala wußten. Diese extremen Formen eines Chassidismus, der um Wundermänner zentriert war, die wie Könige lebten, hatte es in den jüdischen Gemeinden Deutschlands nie gegeben. Die Verbannung des frommen Nathan Adler aus Frankfurt am Main wegen zu weitgehender Fastenübungen seiner Anhänger war das Äußerste, was in Deutschland passierte. Auch in den jüdischen Salons Berlins muß-

ten die Erlebnisse Maimons ähnlich exotisch wirken wie die merkwürdige, oft nachlässig oder unpassend gewandete Figur ihres außerdem oft betrunkenen Erzählers, eines stets mittellosen Eigenbrötlers und Außenseiters.

Daß das Interesse gerade an den Schilderungen von Kabbala und Chassidismus groß gewesen ist, beweist die Veröffentlichungsgeschichte der *Lebensgeschichte* Maimons selber. Denn die ursprünglich im *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* veröffentlichten *Fragmente aus Ben Josua's Lebensgeschichte*, die die Ereignisse des ersten Bandes der *Lebensgeschichte* in der dritten Person Singular und aus der Beobachterperspektive erzählt hatten,²³⁶ und der nachher erschienene erste Band der *Lebensgeschichte* von 1792 fanden, wie Maimon in seiner Vorrede zum zweiten Band schreibt, «über meine Erwartung so vielen Beifall, daß ich länger den Wunsch meiner Freunde und besonders (welches in meiner Lage das wichtigste ist) des Herrn Verlegers, der selbst Kenner ist, diese Lebensgeschichte, so unvollkommen sie auch geraten möchte, ganz zu liefern nicht widerstehen konnte.»²³⁷

Jene genannten *Fragmente aus Ben Josua's Lebensgeschichte*, die so großen Beifall fanden, bestehen zu mehr als der Hälfte, genau 53 von 93 Seiten, aus eben den Schilderungen der Kabbala und der Chassidim, welche der erste Band der *Lebensgeschichte* dann aufnimmt und vermehrt. Kabbala und Chassidismus, das ist auch heute wieder so, wirkten also verkaufsfördernd, so wie sich Exotik in der bürgerlichen Welt seit je gut verkauft. Es ist die Exotik des Chassidismus im Wilden Osten in den *Fragmenten aus Ben Josua's Lebensgeschichte*, es ist diesselbe Exotik in *Salomon Maimons Lebensgeschichte*, welche das Interesse und den Beifall des aufgeklärten bürgerlichen Publikums aus Juden und Christen findet. Das ist ganz sicher auch der Applaus jener, die am Beispiel Maimons den Sieg der Aufklärung und damit sich selbst feiern.

VI. Kant und die jüdische Aufklärung

Die kurze Geschichte der jüdischen Aufklärung in Deutschland ist gekennzeichnet durch einen Wechsel der philosophischen Paradigmata: Moses Mendelssohn, der «Vater» und die Symbolfigur der Haskala in Deutschland, war noch Metaphysiker im Sinne der Schulphilosophie Christian Wolffs und Gottfried Wilhelm Leibniz'. Noch zwei Jahre vor seinem Tod übersetzte, ergänzte und überarbeitete er Teile der *Causa Dei Asserta* aus den *Essais de Théodicée* von Leibniz und publizierte die kleine Schrift 1784 unter dem Titel *Sache Gottes oder die gerettete Vor-
sorgung*. Dagegen waren die führenden Köpfe der zweiten Generation jüdischer Aufklärer fast sämtlich Kantianer. Für Mendelssohn konnte ein Jude noch in vollem Sinne aufgeklärt sein und zugleich den traditionellen religiösen Geboten des Judentums unverändert treu bleiben. Aufklärung und Halacha waren für ihn miteinander vereinbar. Denn die «Vernunftwahrheiten» eines aufgeklärten Theisten wie die Existenz Gottes, die Theodizee oder Gerechtigkeit Gottes angesichts der Übel in der Welt und die Unsterblichkeit der Seele werden von allen Vernunftwesen als beweisbare Wahrheiten erkannt und anerkannt, gleich ob Juden, Christen oder Muslime. Dagegen ist die Tora nur den Juden gegeben. Das Judesein und die Observanz gegenüber den Geboten der Halacha ist in einer toleranten und aufgeklärten Gesellschaft Privatsache jedes einzelnen und legitim, solange das allgemeine Wohl von diesen Religionslehren nicht beeinträchtigt wird.

Für die jüdischen Aufklärer im Banne Kants, für Markus Herz, Isaak Euchel, Saul Ascher, Salomon Maimon und Lazarus Bendavid, die einer anderen Generation angehören und meistens zwischen 20 und 30 Jahre jünger

als Mendelssohn sind, gilt dies nicht mehr. Unter dem Eindruck von Kants Kritiken lassen sich die theistischen Vernunftwahrheiten Mendelssohns nicht mehr verteidigen. Darum ändert sich in ihren Schriften das Verhältnis von Vernunft und Religion, von wissenschaftlichen, ethischen oder politischen Ansprüchen der Aufklärung zur religiösen Tradition des Judentums nachhaltig.

Unter dem Einfluß Kants findet seit dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* 1781 ein Wechsel des philosophischen Paradigmas nicht nur in der deutschen Spätaufklärung, sondern auch innerhalb der Haskala statt. Dieser Wechsel markiert zugleich einen philosophischen und theologisch-politischen Generationswechsel von Mendelssohn zu den Kantianern unter den Maskilim. Mendelssohns Beziehung zum fünf Jahre älteren Kant war auf der persönlichen Ebene ehrerbietig und freundlich, auf der philosophischen Ebene unergiebig; Kants Äußerungen über Mendelssohn nach dessen Tod sind eher unerquicklich.²³⁸

Mendelssohns *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* von 1783 war eine philosophische Programmschrift für die Haskala und zugleich für die deutsche Aufklärung, insofern hier mit naturrechtlicher Argumentation die individuelle Religions- und Gewissensfreiheit in Staat und Kirche bzw. Synagoge in einer bis zur Französischen Revolution in Deutschland ungekannten Radikalität eingefordert wird. Mendelssohn spricht dem Staat das Recht ab, eine Religion oder Konfession gegenüber den anderen durch finanzielle Förderung, Privilegierung oder Ämtervergabe zu bevorzugen. Diese Argumentation brachte Mendelssohn unter den protestantischen Pastoren und Beamten in Preußen Feinde ein, denn ihre Religionszugehörigkeit wurde durch entsprechende Pfründe belohnt, während Juden von Staatsämtern ausgeschlossen blieben. Aber eben diese Radikalität nötigte Kant Respekt ab, der in einem Brief an Mendelssohn bestätigte, daß die vom Juden Mendelssohn geforderte Gewissensfreiheit für Ju-

den, Christen und Andersgläubige das institutionelle monarchistische Staatskirchentum der Epoche in Frage stellte, wenn nicht bedrohte:

«Herr Friedländer wird Ihnen sagen, mit welcher Bewunderung der Scharfsinnigkeit, Feinheit und Klugheit ich Ihren *Jerusalem* gelesen habe. Ich halte dieses Buch vor die Verkündigung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein ihre Nation, sondern auch andere treffen wird. Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreyheit zu vereinigen gewußt, die man ihr gar nicht zu getrauet hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kan. Sie haben zugleich die Nothwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreyheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, daß auch endlich die Kirche unserer Seits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kan, von der ihrigen absondere.»²³⁹

Innerjüdisch hat Mendelssohns *Jerusalem* den Rabbinern das Bannrecht abgesprochen²⁴⁰ und damit nicht nur das entscheidende Repressionsmittel gegen jüdische Aufklärer und Freidenker, sondern auch das Definitionsmonopol der Rabbiner über Rechtgläubigkeit und Zugehörigkeit zum Judentum in Frage gestellt. *Jerusalem* war somit innerjüdisch ebenso wie gegenüber Nichtjuden eine Emanzipationsschrift. Schon die Zeitgenossen erkannten dieses Buch als die wichtigste politische Schrift Mendelssohns an. Dennoch ist dieses Buch seiner philosophischen Argumentation nach konservativ: In Unkenntnis der *Kritik der reinen Vernunft* hält Mendelssohn an der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele als allgemeinen und beweisbaren «ewigen Wahrheiten» der natürlichen Religion und der Vernunft jedes denkenden Subjekts unabhängig von seiner Religionszugehörigkeit fest.²⁴¹ Ferner lehnt er jede Veränderung der rabbinisch überlieferten religiösen Gebote des Judentums, der sog. Halacha, ab.²⁴² Mendelssohn bleibt in Theorie und Praxis ein «ortho-

xer», religionsgesetzlich observanter Jude. Für ihn heißt Emanzipation des Judentums und der Juden nicht die Veränderung, Modernisierung oder gar Befreiung von der einzig den Juden durch Mose aufgegebenen «göttlichen Gesetzgebung» und dem Talmud.²⁴³ Für Mendelssohn sind Aufklärung, bürgerliche Gleichberechtigung der Juden und strikte Observanz gegenüber der Halacha miteinander vereinbar. Kantisch gesagt, bekennt sich Mendelssohn in *Jerusalem* gerade zur moralischen Heteronomie der religiösen Gebote des Judentums in seiner rabbinischen Tradition und Auslegung.

In diesem Punkt ist Mendelssohn repräsentativ für die erste Generation jüdischer Aufklärer in Berlin, für Hartwig Wessely, Isaak Satanow, Marcus Elieser Bloch oder Salomo Dubno. Sie alle fordern Aufklärung und die Beschäftigung mit moderner Bildung, mit Künsten und Wissenschaften für Juden, aber sie stehen noch tief in der rabbinischen Tradition der Halacha, die sie interpretieren, nicht umwerfen oder verändern wollen. Die religiösen Gebote der Halacha sind nach ihrem Verständnis gottgegeben und daher unumstößlich und unveränderlich. Diese im Kern ahistorische Auffassung der religiösen Gebote und der Offenbarung – «die Tora ist vom Himmel» und daher unveränderlich – ebenso wie die Zurücksetzung des Judentums als Vorstufe des Christentums gehen ein in Mendelssohns klare Ablehnung eines moralischen Fortschritts des Menschengeschlechts. Mendelssohn kritisiert in diesem Punkt sogar seinen verstorbenen Freund Lessing und dessen Schrift über die *Erziehung des Menschengeschlechts*.²⁴⁴ Hier ist *Jerusalem* unvereinbar mit Kants Geschichtsphilosophie und ihrem Fortschrittsoptimismus hinsichtlich der moralischen Besserung des Menschengeschlechts. Mendelssohns Position wird von Kant folgerichtig im *Streit der Fakultäten* als «Abderitismus» gekennzeichnet und kritisiert:²⁴⁵ Für Mendelssohn ist die Geschichte des Menschengeschlechts eine Abfolge von Fortschritten und Rückschritten ohne allgemeine Verbes-

serung der menschlichen Moralität. Die Weltgeschichte ist ein moralisches Nullsummenspiel, und die Juden haben darin der Tora zu gehorchen.

Nicht nur in diesem letzten Punkt der Fortschrittsskepsis hinsichtlich der Moralisierung des Menschengeschlechts geht die zweite Generation der jüdischen Aufklärer philosophisch andere Wege. Es kommt nie zu einem offenen Bruch oder Streit mit Mendelssohn und seinem Werk, weder zu seinen Lebzeiten noch nach seinem Tod. Aber die Söhne des «Vaters» der Haskala sind nicht seine Schüler. Mendelssohn wird zur Ikone der jüdischen Aufklärung und zur Referenzinstanz des deutschen Judentums bis 1933, aber es gehört zur Tragik von *Jerusalem*, daß dieses Buch bei seinem Erscheinen schon veraltet ist. An seine politischen Forderungen wird angeknüpft, aber Mendelssohns philosophischer Argumentation schließt sich kein Maskil der zweiten Generation mehr an. Denn die maßgeblichen Autoren der zweiten Generation der Haskala sind Kantianer. Markus Herz und Isaak Euchel haben direkt bei Kant in Königsberg studiert, Lazarus Bendavid, Salomon Maimon und Saul Ascher sind Kant-Adepten und Kant-Kommentatoren der ersten Stunde.

1. Vernunft als Richter: Isaak Euchel

Wie direkt und unmittelbar der Einfluß Kants auf die zweite Generation der jüdischen Aufklärer war, zeigt besonders deutlich ein programmatischer Aufsatz von Isaak Euchel, der von 1782 bis 1786 in Königsberg bei Kant studiert und eine Mitschrift von Kants Anthropologie-Vorlesung angefertigt hatte, und für dessen Anstellung als Sprachlehrer an der Philosophischen Fakultät der Königsberger Universität sich Kant vergeblich verwendet hatte.²⁴⁶ Dieser Aufsatz erschien im Spätherbst 1783 im ersten Heft des ersten Jahrgangs der hebräischen Zeitschrift *HaMe'assef* unter dem Titel *Ein Wort an die Leser über den Nutzen*

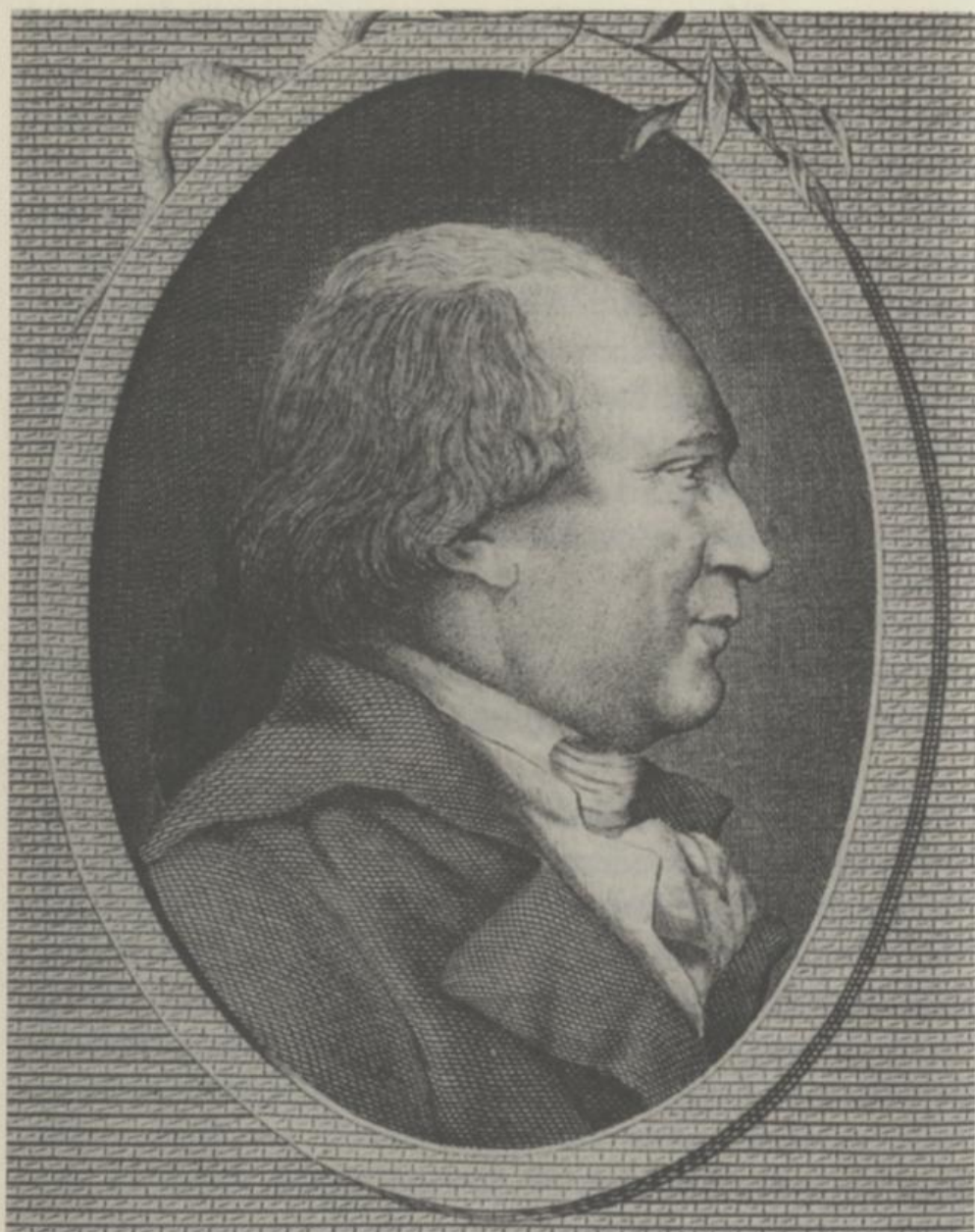
der *Beschäftigung mit vergangenen Zeiten*,²⁴⁷ erschien nur wenige Monate nach Mendelssohns *Jerusalem*, ohne diese Schrift oder ihren Autor mit einem Wort zu erwähnen. Statt dessen bringt der Text die erste Paraphrase der *Kritik der reinen Vernunft* in hebräischer Sprache, und zwar der Einleitung zur *Transcendentalen Logik* (KrV. A 50–55). Ausdrücke wie «die transcendente Philosophie» oder «aus Begriffen a priori», die es im Hebräischen damals noch gar nicht gab, werden hier erstmals als Neologismen gebildet, aber werden sicherheitshalber im Anmerkungsapparat auch in lateinischen Buchstaben auf Deutsch wiedergegeben. Der Name Kant fällt nicht, es fällt aber auch kein anderer Autorenname eines Christen in diesem Text. Wie dies in vielen traditionellen rabbinischen Texten üblich ist, verschwindet der Autor ohne Nennung hinter seinem Buch oder einer Bezugnahme auf dessen Inhalt. Sapienti sat.

Dennoch wird deutlich, daß das Philosophie-Ideal und -Modell dieses Euchel-Textes die *Kritik der reinen Vernunft* ist. Das ist, nur zwei Jahre nach deren Erscheinen, mehr als ein Kuriosum. Dahinter steckt Programm. Denn in demselben Aufsatz wird durch häufige Wiederholung des hebräischen Adjektivs und Substantivs *maskilim* dieser Begriff als Selbstbezeichnung der jüdischen Aufklärer in Anspruch genommen und etabliert.²⁴⁸ Und die menschliche Vernunft wird, wohl in Anlehnung an Kants Metapher vom Gerichtshof der Vernunft, als «zuoberst sitzender Richter»²⁴⁹ inthronisiert, welchem hier der philosophische, literarische, politische und pädagogische Nutzen der bei den Rabbinern kaum bekannten und anerkannten profanen Geschichte und Geschichtsschreibung demonstriert wird. Euchel legitimiert seine Ausführungen über den Nutzen der Historie für die Aufklärung durch Verweise auf die mittelalterliche jüdische Philosophie und Aufklärung, namentlich auf Bachja Ibn Pakudas *Chovot HaLevavot* («Die Herzenspflichten») und auf Maimonides' *More Nevuchim* («Führer der Unschlüssigen»), aber

dabei war jedem zeitgenössischen Leser gegenwärtig, daß das eigene Vernunft-Paradigma das kantische ist: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, aber ein Studium, das sich allein auf Begriffe *a priori* ohne die Erfahrung gründet, ist erfolglos, schreibt Euchel in einer Kant-Paraphrase: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauung leer.²⁵⁰ Hier spielen Mendelssohns metaphysische «ewige Wahrheiten» schon zu dessen Lebzeiten philosophisch keine Rolle mehr. Bei aller Hochachtung für Mendelssohn, dessen erste, beinahe hagiographische Biographie Euchel in hebräischer Sprache 1788, zwei Jahre nach dessen Tod, verfaßt hat,²⁵¹ ist Euchel ein jüdischer Kantianer.

2. Privat-Vorlesungen: Markus Herz

Gleiches gilt auch für den anderen, noch berühmteren ehemaligen Kant-Studenten unter den Maskilim, für den Arzt und Philosophen Markus Herz. Obwohl Herz mit Mendelssohn einen freundlichen und freundschaftlichen Umgang pflegt, liest er als erster Kantianer überhaupt ab 1778 philosophische Privat-Kollegia über Kants Philosophie in seinem Privathaus in Berlin und spielt damit eine Schlüsselrolle für die Vermittlung noch des vorkritischen Kant nach Berlin. Denn in diesen Kollegia ebenso wie in Herz' Salon verkehren zeitweise nicht nur der Minister Zedlitz, sondern auch Mitglieder des Herrscherhauses. Und, natürlich, junge Maskilim wie Salomon Maimon, Isaak Euchel oder Saul Ascher. 1787 wurde Herz, der ein prominenter Berliner Arzt und zeitweise Direktor des Jüdischen Krankenhauses war, von Friedrich Wilhelm II. zum Professor für Philosophie ernannt: Der erste ungetaufte jüdische Professor für Philosophie in Deutschland ist ein Kantianer.²⁵² Obwohl Herz aufgrund seiner praktischen Tätigkeiten, wie er selbst beklagt,²⁵³ in die Gedankenwelt des kritischen Kant kaum noch einzudringen ver-



Markus Herz (1747–1803) hatte sich nach einem Studium der Philosophie bei Kant und der Medizin in Königsberg seit 1770 als Arzt in Berlin niedergelassen. Zeitweise war er dort Direktor des Jüdischen Krankenhauses. Ab 1778 hielt er in seinem Privathaus die ersten Vorlesungen über Kants Anthropologie in Berlin und wurde 1787 zum ersten jüdischen Philosophieprofessor in Deutschland ernannt. Das Medaillon zeigt ihn, entgegen orthodoxem Gebot, mit geschorenem Bart und Haupthaar, nach der neuesten Mode gekleidet und auf der Höhe seines Ansehens als Professor, Waldeckscher Hofrat und Leibarzt. – Kupferstich von Rick, o.J., Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel

mag, setzt auch für ihn Kant, nicht Mendelssohn, die philosophischen Maßstäbe. Als Maskil ist Herz radikaler als Mendelssohn: Im zweiten sog. Beerdigungsstreit um die frühe Bestattung von Juden 1787 vertritt Herz klar einen medizinisch-wissenschaftlichen Standpunkt gegen die halachischen Bestimmungen, während Mendelssohn im ersten Beerdigungsstreit von 1772 die Halacha noch vorsichtig und immanent uminterpretiert hatte.²⁵⁴

3. Religion der bloßen Vernunft: Saul Ascher

Nicht nur wie im Einzelfall des Beerdigungsstreits, sondern generell und prinzipiell gegen die Halacha gerichtet ist Saul Aschers Buch *Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums* von 1792. Es ist der erste große Entwurf einer Reform der ganzen jüdischen Religion in der Moderne, und Ascher gilt als der erste Theoretiker des modernen Reformjudentums.²⁵⁵ Ascher fordert in expliziter Entgegensetzung zu Mendelssohns Beharren auf der Halacha eine «Reformation» des religiösen Judentums, ein Judentum auf biblischer Grundlage ohne die Last der rabbinischen Tradition.²⁵⁶ Dieser *Leviathan* ist die Applikation von Elementen der *Kritik der reinen Vernunft*, der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Kritik der Urteilskraft* auf die jüdische Religion, der fünfundzwanzigjährige Ascher versucht sich in einer jüdischen *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, bevor Kant selbst seine gleichnamige Schrift 1793 publiziert hat.

Laut Ascher wird Religion von Menschen historisch gestaltet und verändert. Er hält an der Offenbarung der Tora an Israel als einem jüdischen Glaubensartikel fest, aber die Gebote der Halacha haben regulativen, nicht normativen Charakter. Sie sind eine Art pädagogisches Instrumentarium bei der Erziehung des Menschengeschlechtes, aber das Judentum sei «auf einer wahren Autonomie des Willens gegründet». Gott habe den Juden die Gesetze

nicht geoffenbart, «um ihre Autonomie ewig zu stören».²⁵⁷ Das «Wesen des Judentums» liegt, so Ascher, nicht in der Halacha der «orthodoxen Juden». Vielmehr wird das Wesentliche von Ascher in 14 Glaubensartikeln neu gefaßt. Darunter sind die Existenz Gottes, die Offenbarung der Tora an Israel am Sinai, und die Vergeltung von Gut und Böse.²⁵⁸ Ascher überführt hier also unter dem Eindruck der drei Kritiken Mendelssohns allgemeine philosophische Vernunftwahrheiten und die partikularen jüdischen Geschichtswahrheiten Mendelssohns in Glaubensartikel eines konfessionalisierten Judentums. Kants Kritiken stehen sozusagen bei der Geburt des modernen Reformjudentums Pate, das sich im Namen der menschlichen Autonomie, der Denk- und Handlungsfreiheit von Juden²⁵⁹ der Heteronomie der rabbinisch-orthodoxen Halacha nicht mehr beugt. Judesein wird Glaubenssache, Judentum eine Konfession, die der autonomen bürgerlichen Existenz von Juden nicht mehr hinderlich sein soll.

4. Nur Transzendentalphilosophie: Salomon Maimon

Bis zum Bruch mit der jüdischen Religion treibt die Auseinandersetzung mit Kant Salomon Maimon. Maimon hat zeitlebens auf seiner jüdischen Herkunft und Identität beharrt, aber, das belegt seine *Lebensgeschichte* von 1792/93 ebenso wie sein Biograph Sabattia Wolff,²⁶⁰ in Berlin das Judentum als Religion nicht mehr praktiziert. Zunächst ein Protégé von Mendelssohn und Markus Herz, hat er die Anerkennung Kants²⁶¹ und seiner Zeitgenossen als Aufklärungsphilosoph jüdischer Herkunft gesucht und gefunden. Er hat sich, wenngleich als Außenseiter, auch an der Haschala beteiligt: So war sein moderner Kommentar zum ersten Teil des *More Nevuchim* des Maimonides, der unter dem Titel *Givat HaMore* 1791 in Berlin gedruckt wurde, zur Verbreitung der mittelalterlichen jüdischen Aufklärung unter den Juden Osteuropas gedacht. Dieser hebräische

Kommentar erläutert allerdings Maimonides mit kantischer Begrifflichkeit. Maimon mußte zu diesem Zweck diese Begrifflichkeit ins Hebräische übersetzen. Darum bietet *Givat HaMore* die Erstübersetzung eigentlich aller wichtigen Begriffe aus Kants Transzendentalphilosophie ins Hebräische.

Genau wie sein Freund Ascher wollte Maimon jedoch nicht nur Maskil sein, sondern in der deutschen Aufklärung anerkannt werden. Beiden gemeinsam ist die Kritik an der rabbinischen Tradition, die Ascher reformieren will und Maimon in seinem *Philosophischen Wörterbuch* (1790) und in seiner *Lebensgeschichte* kritisiert, ablehnt und satirisch verspottet.²⁶² Beiden gemeinsam ist auch die offene Kritik an Mendelssohn nach dessen Tod. Ausdrücklich wird dieser Generationenkonflikt in der jüdischen Aufklärung unter Berufung auf Kants Philosophie ausgetragen.

5. Kommentare zu den Kritiken: Lazarus Bendavid

Lazarus Bendavid, auch ein Berliner Maskil, war der erste und lange Zeit auch der bedeutendste jüdische Kant-Kommentator. Er hat nicht weniger als neun Bücher und etliche Aufsätze über die Philosophie Kants geschrieben. Schon als junger Mann aus betuchtem Elternhaus hatte er mit der Synagoge gebrochen. Nach seiner Übersiedlung 1791 nach Wien, wo er als Hauslehrer arbeitete, wurde er dort zum Propheten Kants und hielt Vorlesungen über dessen drei Kritiken, die 1795/96 ebenfalls in Wien gedruckt wurden. Da Kant als zu revolutionär galt, wurde Bendavid 1797 polizeilich aus Wien hinauskomplimentiert und kehrte nach Berlin zurück. Dort wurde er 1806 Direktor der jüdischen Freischule, die 1778 von Friedländer und Itzig gegründet worden war und im Rahmen der bürgerlichen Verbesserung der Juden für die Erziehung, Bildung und Aufklärung mittelloser jüdischer Kinder sor-

gen sollte. Da es zuvor keine Schulen für jüdische Kinder gab, in denen sie anderes als die religiösen Stoffe der Jeschiva lernen konnten, waren Schulgründungen ein Haupterfordernis für die Ausbildung jüdischer Kinder. Schulgründungen wurden tatsächlich einer der Exportartikel der Berliner Haskala. Die jüdische Freischule in Berlin war der Prototyp der jüdischen Aufklärungs-Schulen.

Derselbe Lazarus Bendavid gehörte 1819/20 zu den Mitbegründern des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* in Berlin und schrieb Beiträge in der *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* (1822/23), darunter einen berühmten Aufsatz, in dem er darstellt, daß die Lehre vom Messias kein wesentlicher Bestandteil der jüdischen Religion sei und niemals gewesen sei. Damit gibt er einer Überzeugung Ausdruck, welche die ganze Haskala, die Kantianer und die Mendelssohnianer, einhellig teilte: Das, was die Christen am Judentum am meisten interessiert, der Messias, ist dem Judentum nicht wesentlich. Anders gesagt: der Messias mag bei den Propheten, in der Kabbala und anderen Schriften vorkommen, er war jedoch nie ein zentraler Gegenstand der jüdischen Religion und ist für die jüdische Aufklärung verzichtbar. «Kein Mensch», schreibt Bendavid, «verarge es daher dem Juden, wenn er seinen Messias darin findet, daß gute Fürsten ihn Ihren übrigen Bürgern gleich gestellt, und ihm die Hoffnung vergönnt haben, mit der vollen Erfüllung aller Bürgerpflichten, auch alle Bürgerrechte zu erlangen.»²⁶³ Bendavid war unter den Mitbegründern der modernen Wissenschaft des Judentums freilich der einzige Kantianer, die jüngeren Mitglieder wie Eduard Gans, Moses Moser, Immanuel Wohlwill und Heinrich Heine waren Hegelianer. Die Zeit der Haskala war vorbei, die Juden in Preußen waren mit dem Emanzipationsedikt von 1812 erstmals bürgerlich gleichgestellt worden. Im Zentrum der neu entstehenden Wissenschaft des Judentums stand nicht mehr der von der Haskala vollzogene Aufbruch aus dem Ghetto, aus der innerjüdischen Isolation und aus der Enge

einer als erstarrt empfundenen religiösen Tradition. Dieser Aufbruch war um 1820 längst vollzogen. Im Mittelpunkt der neuen Wissenschaft des Judentums stand die historische und historisierende Sammlung und Erforschung der Literatur und der anderen Quellen jenes rabbinischen Judentums, dessen Normen und Lebensweise die jüdischen Aufklärer in Berlin, Kantianer und Nichtkantianer, kritisierten und zu überwinden gesucht hatten.

6. Kant überall

Unter dem Einfluß Kants wechselt das philosophische Paradigma der jüdischen Aufklärung. Die zweite Generation der Maskilim setzt sich fast ausschließlich aus Kantianern zusammen, deren Texte und Argumentation nicht mehr an die theistische Schulphilosophie Mendelssohns anschließen. Das hat Veränderungen in zumindest drei philosophischen Bereichen zur Folge:

1) In der Geschichtsphilosophie teilen die jungen Maskilim den Fortschrittsoptimismus Kants, nicht die Skepsis Mendelssohns. Fortschritte in der herrschenden Moralität durch Autonomie werden teils als Schritt zur ebenfalls fortschreitenden bürgerlichen Verbesserung der Juden, teils als deren zwangsläufige Folge interpretiert.²⁶⁴

2) In der Ethik gilt das Prinzip der Autonomie, die in Theorie und sozialer Praxis gegen die strikte Halacha-Observanz ins Feld geführt wird. Nicht nur als Ursache der Erstarrung und der Rückständigkeit, sondern auch im Namen der Autonomie wird die Halacha kritisiert, die Mendelssohn trotz Aufklärung unangetastet lassen wollte. Mendelssohn hatte keine eigene, systematische Ethik entwickelt; vermutlich, weil er keine brauchte, denn die Halacha regelte das jüdische Alltagsleben.²⁶⁵ Auch bei den Maskilim der zweiten Generation gibt es keinen, der das Judentum und seine religiösen Gebote glatt durch eine kantische Autonomie-Ethik ersetzen will. Aber Autonomie

als Leitfaden veränderter, verbürgerlichter und konfessionalisierter jüdisch-religiöser Lebensweise mit einer reduzierten Zahl von Geboten, neuen Gebetbüchern und Riten wird der Gegenentwurf zu der als starre Heteronomie empfundenen rabbinischen Tradition. In dieses Umfeld gehören die pädagogischen und wissenschaftlichen Versuche der jüdischen Kantianer Lazarus Bendavid²⁶⁶ und Isaak Euchel, die die Reformen in den jüdischen Gemeinden und Schulen Berlins und Preußens weitertrieben.

3) In der Religionsphilosophie schließlich, die nach Kants Metaphysik-Kritik nötig wird,²⁶⁷ wird ein Rekurs auf Mendelssohns «ewige Wahrheiten» wie die Existenz Gottes oder die Unsterblichkeit der Seele erst gar nicht mehr versucht und statt dessen das Judentum als eine vom Talmud befreite, aufgeklärte Religion mit Glaubensartikeln dargestellt. Die Religionsphilosophie hat kein Wissen von metaphysischen Wahrheiten mehr, Religion ist Glaubenssache. Eine durch Kants Kritiken gegangene jüdische Religionslehre hat, mit Kants eigenen Worten, zum Glauben Platz bekommen.

Woher rührte das philosophische Interesse der jungen Maskilim an Kant, das sie von Mendelssohn wegführte? Diese Frage ist, zumal angesichts der großen Anzahl von Kantianern und Neukantianern im deutschen Judentum des 19. und 20. Jahrhunderts, ja einer beinahe verwandtschaftlichen Identifikation mit Kant im deutschen Judentum wie z. B. bei Hermann Cohen, oft und immer unterschiedlich beantwortet worden.²⁶⁸ Kants Kritiken führten, von ihm ungewollt, einen Wechsel im Denken der Haskala herbei. Es gibt sowohl philosophische als auch soziale und politische Gründe für diesen Wechsel, die individuell verschieden gewichtet werden müssen. Eine einzige, generalisierende Antwort ist nicht möglich.

In jedem Fall war die Kant-Rezeption in jüdischen Kreisen Berlins so stark, daß Kant ungeachtet zahlreicher jüdenfeindlicher Äußerungen innerhalb weniger Jahre zum jüdischen Populärphilosophen aufrückte. Auch etliche

Berliner Jüdinnen, die mit ihren Salons zwischen 1780 und 1806 die Berliner Kulturlandschaft prägten,²⁶⁹ führten Kant im Munde. Gewiß sind die judenfeindlichen Polemiken und Satiren mit Vorsicht zu lesen, die genau dies lächerlich machen. Aber sie bezeugen in der Übertreibung, daß Kant und Berliner Juden bis ins populäre Vorurteil hinein in Verbindung gebracht wurden. In den antijüdischen Akkulturationspolemiken christlicher Autoren, die die jüdische Akkulturation karikieren, parlieren jüdische Salondamen über «transzendente Philosophie», den «kategorischen Infinitiv»²⁷⁰ oder «cacagorischen Ambaradif».²⁷¹ Aber hinter solcher Karikatur steckt die Tatsache, daß Kant etwa im berühmten Salon der Henriette Herz, der Ehefrau von Markus Herz, eine feste Größe war. Es sind Berliner Jüdinnen unter den ersten Frauen, die überhaupt Kants Werke oder zumindest seine Terminologie rezipierten, wie ein humoristisches Zeugnis der Kant-Rezeption unter Jüdinnen zeigt, das 1798 anonym erschien:

«Ganz besonders ist nun die kritische Philosophie das goldene Kalb, das sie [die Berliner Jüdinnen] anbeten; eine Kantianerin zu werden ist ihr höchster Wunsch und dafür zu gelten ihre größte Eitelkeit. Kant auf der Zunge, Kant auf ihrer Toilette und auf dem Nachttische wetteifert mit ihrem ersten Liebhaber, und der kategorische Imperativ steht mit ihnen auf und geht mit ihnen zu Bette [...] Die Erscheinung des Messias könnte keine größere Sensation unter ihnen bewirken, als auch nur die eines Afterkantianers, der, selbst verrückt, ihr transzendentes Hirngespinnst noch vergrößert.»²⁷²

VII. Die politische Philosophie der Haskala

Oft wird als Ziel der Haskala die Emanzipation der Juden genannt. Das ist sachlich nicht falsch, aber unzureichend. Denn die Maskilim wollten mehr erreichen als die rechtliche und politische Gleichstellung der Juden im Staat, die gemeinhin mit dem Begriff der Emanzipation verbunden wird. Sie wollten die freie religiöse Betätigung, freie Berufswahl und Gewerbefreiheit, die freie Wahl des Wohnorts, freien Zugang zu Schulen und Universitäten, aber sie wollten auch die Isolation des rein innerjüdischen Diskurses und die soziale Ghetto-Situation überwinden, sie wollten die gesellschaftliche Integration, Geselligkeit und Austausch mit Nichtjuden, bürgerliche Bildung und Sitten, intellektuelle, soziale und künstlerische Anerkennung durch die Christen erreichen, also Dinge, welche die rein legale Gleichstellung gar nicht gewährleisten kann. Am besten bringt diese Vielzahl von Wünschen der von Dohm 1781 geprägte Begriff der bürgerlichen Verbesserung der Juden zum Ausdruck, der den Diskurs der Haskala bestimmt hat.

Den Begriff der Emanzipation dagegen haben die Maskilim selbst nicht gebraucht, er wurde erst von Wilhelm Traugott Krug geprägt, der im Jahr 1828 ein Buch mit dem Titel *Über das Verhältnis verschiedener Religionsparteien zum Staate und über die Emanzipazion der Juden* veröffentlichte. Krug war ein liberaler Kantianer und Befürworter der Emanzipation der Juden, aber der Begriff stammt aus dem 19. Jahrhundert, und er entstand zu einem Zeitpunkt, als die Haskala in Deutschland schon Vergangenheit war. Er wird von Historikern im nachhinein auf die Haskala gemünzt.²⁷³ Die Maskilim des späten 18. Jahrhunderts dagegen sprachen von bürgerlicher Verbesserung und bürgerlicher Gleichstellung der Juden, und

das Zeitalter bürgerlicher Gleichstellung der Juden begann faktisch 1781 mit den Toleranzpatenten Josephs II. in der Donaumonarchie und daran anschließenden Diskussionen im Elsaß und in Preußen. Dies war eine obrigkeitlich vom Monarchen gewährte und nur unvollständige Gleichstellung, während die Französische Revolution dann die Gleichberechtigung der Juden radikal und von unten herbeiführte. Einzig in den Vereinigten Staaten von Amerika waren Juden von vornherein gleichberechtigte Bürger.²⁷⁴ Die rechtliche Gleichstellung von Juden im Staat wurde also erst am Ende des 18. Jahrhunderts Wirklichkeit. Vorher wurden die Juden und ihre Ansiedlung in den Territorien der christlichen Monarchien Europas lediglich toleriert, d. h. im Wortsinn: «geduldet», allerdings mit sehr eingeschränkten Rechten.

Eine philosophische Auseinandersetzung über die Tolerierung von Juden gab es in England. John Locke nennt in seinem *Letter Concerning Toleration* von 1689 zwei grundsätzliche Bedingungen von Tolerierung, nämlich erstens die Trennung von Staats- und Religionszugehörigkeit. Nur ein Staat, der die Staatszugehörigkeit seiner Bürger nicht an die Zugehörigkeit zu einer einzigen (Staats-) Religion bindet, kann verschiedene Konfessionen und Religionen auf seinem Territorium tolerieren. Zweitens müssen die Bürger des Staates untereinander religiös tolerant sein, um auf Tolerierung seitens des Staates Anspruch zu haben. John Toland, ein bekannter Deist, spricht sich in seinem Traktat *Reasons for Naturalizing The Jews in Great Britain and in Ireland* 1714 für die Naturalisierung, d. h. für ein Ansiedlungsrecht der Juden aus, das ihnen bestimmte Handelsrechte und religiöse Freiheiten gewährt, nicht aber gleiche Rechte wie den Christen. Toleranz, Duldung der jüdischen Religion in der christlichen Monarchie ist die Voraussetzung solcher Naturalisierung, also des Rechts, überhaupt Bürger minderen Rechts in einem christlich dominierten Staat zu werden, konkret: Untertan eines christlichen Monarchen.

Der Rahmen dieser Tolerierungs- und Naturalisierungsdiskussion ist die Tatsache, daß auch die christlichen Konfessionen nicht gleichberechtigt waren. In England wie auch in Preußen waren z. B. die Katholiken Bürger minderen Rechts. Tolerierung und Naturalisierung religiöser Minderheiten waren im 17. und 18. Jahrhundert ein Grundproblem der konfessionell gespaltenen Monarchien Europas. Es gab nach dem Dreißigjährigen Krieg immer eine Konfession als Staatsreligion, der gegenüber andere Konfessionen toleriert, aber benachteiligt waren. Die Diskussion über die Toleranz gegenüber den Juden ist anfänglich sozusagen ein Abfallprodukt der innerchristlichen Toleranzdebatte. In England scheiterte die «Jewish Naturalisation Bill» nach langer öffentlicher Auseinandersetzung 1753 im Parlament, die Debatte um die Naturalisierung der Juden kam damit zu einem Stillstand.

In Preußen, das gehört zur Vorgeschichte der Haskala, gab es nie eine Debatte um die Naturalisierung der Juden, die Ansiedlung der Juden und ihre Bedingungen wurden von der Obrigkeit verfügt. Daß im 18. Jahrhundert nach Pogromen und nach der Vertreibung aller Juden aus der Mark Brandenburg «auf ewige Zeiten» im Jahr 1573 überhaupt wieder Juden in Berlin lebten, war selbst der frühaufklärerischen «Peuplierungs»-Politik des «Großen Kurfürsten» Friedrich Wilhelm (1620–1688) zu verdanken. Er hatte gezielt religiöse Minderheiten wie Juden und Hugenotten mit dem Versprechen freier Religionsausübung in die Mark gelockt, um dieses bevölkerungsarme und kriegsverwüstete Land dichter zu besiedeln. Die versprochene religiöse Toleranz der Obrigkeit diente dem Interesse des preußischen Kurfürsten, durch solche Bevölkerungspolitik und durch die Mehrung der Untertanen Landwirtschaft und Kommerz zu stärken, um durch erhöhte Steuereinnahmen seine chronisch leeren Kassen zu füllen. Religiös tolerant war Preußen allererst im Interesse der Staatskasse. Der Staatsnutzen brachte religiöse Toleranz als Mittel einer Aufklärung von oben hervor. Bau-

lichen Ausdruck fand diese tolerante Bevölkerungspolitik der Duldung verschiedener Religionen und Konfessionen bei zugewanderten Minderheiten z. B. im Holländischen Viertel in Potsdam, im Französischen Dom von Berlin oder im jüdischen Friedhof an der Großen Hamburger Straße, dessen Grundstück 1672 von der jüdischen Gemeinde erworben worden war.

1671 hatte der Große Kurfürst fünfzig aus dem Österreichischen Kaiserreich vertriebenen jüdischen Familien in der Mark Brandenburg Asyl gewährt. 1672 bestellte er den ersten Rabbiner, Rav Chajim, in dessen Hände «Jüdische Ceremonien und die dahin gehörende ritus und Gebräuche», also die gesamte religiöse, aber auch die profane innerjüdische Gerichtsbarkeit gelegt wurde.²⁷⁵ Die Juden wurden im Wortsinn von Toleranz «geduldete» Untertanen, denen der Kurfürst in der Person des Rabbiners das Recht verlieh, religiöse, geschäftliche oder juristische Streitsachen nach eigenen Regeln intern zu entscheiden und die Entscheidungen des Rabbiners, der traditionell auch als innerjüdischer Richter fungierte, nötigenfalls mit Hilfe der christlichen Obrigkeit durchzusetzen. Aber all das war von bürgerlicher Gleichstellung der Juden weit entfernt, sie wurden lediglich geduldet.

Und erst nach Jahrzehnten, im Jahr 1714, wurde in Gegenwart der Königin Sophie Dorothea in der Heidereutergasse die neu erbaute Synagoge der Berliner Judenschaft eingeweiht, nachdem die Gemeinde dem König das Recht zum Synagogenbau für 3000 Taler abgekauft hatte. Ab 1743 amtierte David Fränkel an dieser Synagoge als Rabbiner, jener jüdische Gelehrte, dem einer seiner Schüler im selben Jahr aus Dessau nach Berlin folgte: Moses ben Mendel, der unter dem deutschen Namen Moses Mendelssohn der berühmteste Philosoph der Berliner Aufklärung wurde. Fränkels wie auch Mendelssohns Ansiedlung in Berlin wurde durch das *General Privilegium und Reglement* von 1730 und später das *Revidierte General-Privilegium und Reglement* von 1750 geregelt. Beide

Reglements stellten eine Verschlechterung gegenüber der Situation von 1671 dar. Das Reglement Friedrichs II. von 1750, das die rechtliche Situation der Juden in Preußen bis zum Gleichstellungsedikt von 1812 im wesentlichen bestimmte und nach dessen Erlaß sofort etwa 500 Juden Berlin verlassen mußten, teilte die Juden in sechs verschiedene Klassen mit unterschiedlichen Rechten und Pflichten ein. Es hatte eine Begrenzung der jüdischen Einwohnerschaft in Berlin zum Ziel und gewährte Juden ein Ansiedlungs- und Bleiberecht nur unter scharfen Auflagen. Neben der Abgabe von hohen Steuern oder der Schikane des erzwungenen und überteuerten Kaufs von «Judenporzellan», nämlich häßlichen Porzellanaffen der Königlichen Porzellanmanufaktur, bestimmte die Eingruppierung in diese Klassen z.B. auch über das Recht eines Juden, zu heiraten, seine Kinderzahl und seine Berufsfreiheit. Bürgerrechte genossen nur ganz wenige wohlhabende jüdische Kaufleute und Bankiers, Mendelssohn war nach dieser Klassifikation nur «außerordentlicher Schutzjude» und hätte bei Verlust seiner Anstellung, später Teilhaberschaft an der Seidenmanufaktur Bernhard mitsamt seiner Familie Berlin sofort verlassen müssen – ungeachtet seines Rufs als Philosoph und Aufklärer. Das war die Situation der Juden in Preußen, als Dohm 1781 die Debatte um die bürgerliche Verbesserung der Juden eröffnete.

Die Debatte um die bürgerliche Verbesserung der Juden ist die wichtigste Debatte der Haskala neben derjenigen um die deutsche Übersetzung der hebräischen Bibel und des Gebetbuchs, derjenigen um die profane Erziehung jüdischer Kinder im Anschluß an Naftali Hartwig Wesselys Schrift *Divrej Schalom Ve'Emet* (1782) und derjenigen um die frühe Beerdigung der Toten ab 1787. Alle vier Debatten sind niemals nur innerjüdische Debatten. Sie werden innerjüdisch in deutscher wie in hebräischer Sprache geführt, den Christen gegenüber wird Deutsch geschrieben. Christen nehmen an allen vier Debatten teil, z. T. als Auslöser, reale Mitwirkende und Autoren, z. T. aber auch

als imaginäre Partner einer jüdisch-christlichen Auseinandersetzung.

Aber keine der Debatten war annähernd so dominierend wie die Debatte um die bürgerliche Verbesserung der Juden, die eigentlich erst mit dem preußischen Emanzipationsedikt von 1812 endgültig abgeschlossen wurde. Sie bestimmte die Realpolitik und die politische Philosophie der Haskala. Sie wurde von den Befürwortern der bürgerlichen Verbesserung auf drei verschiedenen philosophischen Argumentationsniveaus geführt, die sich in einzelnen Schriften oder Pamphleten vermischen, die jedoch als drei «Diskurse» voneinander unterschieden werden können: 1) ein am Staatsnutzen orientierter, eudämonistischer Diskurs (Dohm); 2) ein naturrechtlicher Diskurs (Mendelssohn); 3) ein autonomie-ethischer Diskurs (Ascher, Bendavid).

1) Dohms Buch, das in relativ enger Abstimmung mit Mendelssohn geschrieben wurde, stand am Anfang einer polemischen Debatte über das Schicksal der Juden im Königreich Preußen. Unmittelbarer Anlaß der Abfassung des ersten Teils dieses Werks ist das «Mémoire sur l'état des Juifs en Alsace» von 1780, das der Wortführer der aschkenasischen Juden des Elsaß, Cerf Beer, zur redaktionellen Überarbeitung an Mendelssohn geschickt hatte und das als Anhang von Dohms Schrift gedruckt ist. Mendelssohn hatte das Mémoire, welches manche Argumente von Dohm vorwegnimmt, als Anregung an Dohm weitergegeben, weil er nicht wollte, daß Juden in eigener Sache für ihre Rechte und Interessen plädierten. In dieser Linie ist die ganze Schrift Dohms konsequent an dem Interesse und am Nutzen einer spätabsolutistischen Monarchie ausgerichtet, für die bürgerliche Verbesserung der Juden auf ihrem Territorium zu sorgen. Dohm «begnügt sich hier dem Publicum seine Gedanken vorzulegen, wie die Juden nützlichere Glieder der bürgerlichen Gesellschaft werden könnten».²⁷⁶ Sachlich konstatiert er die Mißstände im gegenwärtigen

Zustand der Juden und macht Verbesserungsvorschläge. Dabei verzichtet Dohm gänzlich auf jahrhundertlang übliche christlich-theologische Argumentationsmuster, welche die mißliche Lage der Juden als Strafe Gottes für ihre Sünden erklärten oder sie als Konsequenz der Nichtanerkennung der Messianität Jesu und des ‹Gottesmordes› am Kreuz durch die ‹verstockten› Juden legitimierten.

Vielmehr erkennt Dohm, daß die schlechte Situation der Juden durch ihren rechtlosen Zustand in den Staaten Europas hervorgerufen wurde. Seit dem Untergang des jüdischen Staates in der Antike seien Juden eine staatenlose, religiös, wirtschaftlich, gesellschaftlich, beruflich und juristisch benachteiligte und unterdrückte Minderheit. Ihre Rechtlosigkeit, so Dohms Argument, sei Ursache ihrer Armut, des Sittenverfalls und ihrer Außenseiterrolle in der bürgerlichen Gesellschaft. Zur Behebung dieser Mißstände fordert er an erster Stelle, daß die Juden «vollkommen gleiche Rechte mit allen übrigen Unterthanen erhalten».²⁷⁷ Die dem Erscheinen von Dohms Schrift folgende Debatte zeigte jedoch, daß auch in weiten Kreisen des aufgeklärten christlichen Publikums die volle bürgerliche Gleichstellung der Juden noch abgelehnt wurde. Die Juden und das Judentum als Religion wurden weiterhin als minderwertig betrachtet, und eine Gleichstellung nur um den Preis von Änderungen der jüdischen Religionsgesetze durch die Juden selbst oder durch den Staat akzeptiert.

Der zweite, ursprünglich wohl nicht geplante Teil des Werks verdankt seine Entstehung der heftigen Debatte, die der erste Teil beim aufgeklärten Publikum ausgelöst hatte. Dohm hat diese Reaktionen auf den ersten Teil zu Anfang des zweiten Teils auf 130 Seiten nachgedruckt, danach versucht er Einwände zu widerlegen, kommt jedoch bei Erörterung seines Anliegens, die Juden «zu bessern Menschen und Bürgern» zu machen,²⁷⁸ zur Forderung erheblicher sozialer und religiöser Assimilationsleistungen der Juden, die er im ersten Teil noch nicht vorgebracht hatte und die einige radikale Forderungen des ersten Teils zu-

rücknehmen: «Die Synagoge wird nach dem Staat sich bequemen müssen.»²⁷⁹ So bestreitet Dohm, daß Juden bei Festhalten an ihren traditionellen religiösen Vorschriften brauchbare Soldaten und damit vollwertige Bürger mit Rechten und Pflichten sein können. Dohm fordert von den Juden, den «bisherigen Glauben zu reformiren»,²⁸⁰ darunter alle Gebote, die den Status der Juden als eigene «Nation» aufrechterhalten. Er nennt als Beispiel den Glauben an die Erlösung Israels durch einen Messias, die Sabbat- und die Speisegesetze, welche die Geselligkeit und das gemeinsame Essen bei und mit Christen verwehren. Der zweite Teil des Werks endet mit der Aufforderung an die Juden; «Karaiten» zu werden, d. h. den Talmud und die gesamte mündliche Tradition der jüdischen Religion zwecks Anpassung an die Erfordernisse der bürgerlichen Gesellschaft aufzugeben.²⁸¹ Von der eigenen Forderung, den Juden solle völlig freie Religionsausübung gewährt werden, hat sich Dohm hier weit entfernt. Es ist jedoch nicht nur Dohm, der unter dem Druck der Debatte einknickt. Auch viele Maskilim schwenken nicht nur auf den Nützlichkeitsdiskurs ein, sie stimmen auch der Forderung nach der Veränderung ihrer Religion zu, um ihre bürgerliche Gleichstellung voranzutreiben.

2) Im Jahr 1783 griff dann Mendelssohn entscheidend in diese Debatte ein. In seinem Buch *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, dem rechtsphilosophischen Hauptwerk Mendelssohns, argumentiert er anders als Dohm nicht vom Staatsnutzen her, sondern von einem naturrechtlichen Standpunkt aus. Er fordert gleiche Grund- und Bürgerrechte für alle Menschen, also auch die Juden, auf Grundlage des Naturrechts. Menschenrechte eignen allen Menschen von Natur und Geburt. Sie werden nicht nach Belieben oder nach Interessenlage, Nützlichkeit und Brauchbarkeit von der Obrigkeit verliehen oder entzogen, sie sind vielmehr unveränderlich, unverlierbar und, wie Mendelssohn schreibt, «unveräußerlich».

Ferner befürwortet er in bis dahin nicht gekannter Radikalität die strenge Trennung von Staat und Religion, die Abschaffung aller staatlichen Privilegien für die Angehörigen einer Staatskirche und die volle Gewissens- und Meinungsfreiheit der Gläubigen in Kirche und Synagoge ohne jede Drohung von Ausschluß, Bann oder anderen Sanktionen. Ein Bannrecht der Rabbiner, um einen mißliebigen oder nicht mehr ganz rechtgläubigen Juden aus der jüdischen Gemeinde auszuschließen, erkennt Mendelssohn nicht an. Damit spricht er ausdrücklich den Rabbinern einen Teil ihrer religiösen, moralischen, rechtlichen und auch politischen Autorität ab.

Im gleichen Atemzug wehrte Mendelssohn eine von der christlichen Obrigkeit den Juden aufgezwungene Veränderung ihrer Religion oder auch nur von Teilen derselben strikt ab: Er selbst vertrat und lebte eine strikte Observanz gegenüber der Halacha, dem Kanon der traditionellen jüdischen Religionsgesetze, die für ihn als unveränderliche, weil göttlich «geoffenbarte Gesetzgebung» für alle Juden galten. Während indessen seine Argumente für die Religions- und Gewissensfreiheit der Juden gegen die Veränderungswünsche der christlichen Obrigkeit naturrechtlich gut begründbar sind, hat Mendelssohn innerjüdisch keine philosophischen Argumente für die von ihm geforderte halachische Observanz.

Die naturrechtliche Argumentation Mendelssohns bringt ihn in ein Dilemma: Seine gegen Dohm gerichtete Aufforderung in dieser Debatte, niemals die halachische Observanz der in Aussicht gestellten bürgerlichen Verbesserung und rechtlichen Gleichstellung zu opfern, basiert auf einer naturrechtlichen Argumentation für die individuelle Gewissens- und Religionsfreiheit, die der Staat nicht beugen dürfe. Zugleich setzt jedoch Mendelssohn die Gewissensfreiheit in seiner Argumentation gegen die Zwangsrechte des Staates so absolut an, daß er auch den Rabbinern das Recht bestreitet, die Gewissensfreiheit einzuschränken. Indem er ihnen das Bannrecht abspricht,

nimmt Mendelssohn ihnen die soziale und juristische Handhabe, die Nicht-Observanz gegenüber der Halacha zu sanktionieren. Zugleich hat er für die halachische Observanz keine philosophischen Argumente zur Verfügung, sondern beruft sich kurz auf den Offenbarungscharakter der Gebote, also auf eine Glaubensfrage.

Die soziale Folge hiervon ist die religiöse Entmachtung der Rabbiner, innerjüdisch ebenso wie gegenüber dem christlichen Staat. Die Verteidigung der Gewissensfreiheit gegenüber dem Staat erleichtert innerjüdisch religiöse Dissidenz und Abweichung von der Halacha ohne Sanktion. Dies beinhaltet noch kein Argument für eine Veränderung der Halacha, die Mendelssohn ablehnt, aber es erleichtert sie. Das Ergebnis von Mendelssohns *Jerusalem* ist paradox: Je stärker er gegen Assimilationsforderungen und Nützlichkeitsabwägungen die naturrechtlich begründete Gewissensfreiheit aller Menschen und damit auch der Juden behauptet (und die rechtliche und religiöse Gleichstellung der Juden auch in diesem Punkt propagiert), desto schwächer fällt die philosophische Argumentation für die gewünschte allgemeine Verbindlichkeit der Halacha aus. Am Ende ist die halachische Observanz reine Privat- und Glaubenssache jedes einzelnen Juden und nur die Gewissensfreiheit argumentativ gesichert. Mendelssohns politische Philosophie aber schließt eine philosophische Begründung der Observanz gerade aus.

3) Von einer ganz anderen philosophischen Ausgangsbasis her argumentieren in dieser Debatte die jüdischen Kantianer Saul Ascher (*Leviathan*, 1792) und Lazarus Bendavid (*Etwas zur Charakteristick der Juden*, 1793). Nicht nur steht nach Kants Kritiken die Metaphysik nicht mehr zum Erweis «ewiger Vernunftwahrheiten» der Religion wie z. B. der Existenz Gottes oder der Unsterblichkeit der Seele zur Verfügung, vielmehr wird Religion innerhalb der Grenzen kritisch gewordener Vernunft als Menschenwerk betrachtet, ihr absoluter Offenbarungscharakter bestrit-

ten. Das Wissen wird durch den Glauben substituiert, Glauben und entsprechendes religiöses Handeln sind Werke der praktischen Vernunft menschlicher Individuen. Durch diese kantische Wendung einiger jüdischer Philosophen wird Religion indessen nicht nur Menschenwerk, sie wird als Menschenwerk auch historisierbar. Das Judentum bekommt eine Religionsgeschichte. Für die religiösen Gebote hat das die Folge, daß sie ihre ungeschichtliche Absolutheit verlieren. Nicht nur Ascher und Bendavid, sondern auch die jüdischen Kantianer Isaak Euchel, Markus Herz und Salomon Maimon betrachten sie als das Werk einer jahrhundertelangen historischen Entstehung und Kanonisierung ehemals gültiger, aber gegenwärtig veralteter, menschlich gemachter und tradiertes Gebote. Diese veralteten Gebote können, weil nur historisch gewordenes Menschenwerk, in der Gegenwart durch die Autonomie moderner Juden geändert oder gänzlich abgeschafft werden.

Dieser autonomie-ethische Diskurs zugunsten einer Veränderung der Halacha spaltete schließlich die Haskala, die in Berlin entstandene jüdische Aufklärungsbewegung in gleicher Weise wie Kants Kritiken die Kantianer und die Wolffianische Schulphilosophie im deutschsprachigen Raum entzweit hatten. Denn die nicht-observante Position dieser jüdischen Kantianer wurde von Vertretern der älteren Generation der eher «konservativen» Maskilim wie Naftali Hartwig Wessely oder Isaak Satanow abgelehnt. Sie machten weder die kantianische Wende mit noch akzeptierten sie Veränderungen der Halacha. Sie wollten bürgerliche Verbesserung und zugleich Observanz gegenüber der religiösen Tradition, während für die Kantianer Ascher, Bendavid oder Maimon Halacha der Inbegriff von Heteronomie war. Sie waren aus diesem Grund ohne Zögern bereit, viel mehr halachische Gebote zu brechen und zu opfern, als zugunsten der bürgerlichen Verbesserung der Juden von den Christen und der Obrigkeit je gefordert wurde. Daher ist ihr Kampf gegen traditionalistische Rab-

biner und gegen die Halacha nicht plumpe Anpassung an christliche Forderungen, sondern eine Frucht Kantischer Philosophie und der modernen Sehnsucht nach individueller Selbstbestimmung ohne heteronome Normen.

Aber dieser Disput um Halacha und bürgerliche Verbesserung wurde nicht durch philosophische Argumente, sondern auf der Straße entschieden, wo jüdische Männer sich rasierten, jüdische Frauen kurzärmelige Kleider trugen, die Kopfbedeckung ablegten und gemeinsam am Sabbat statt der Synagoge Gartenlokale mit christlichen Wirten und nicht-koscherem Essen im Tiergarten besuchten. Die bürgerliche Akkulturation von Juden an die christliche bürgerliche Gesellschaft war den Diskursen um Halacha und bürgerliche Verbesserung nicht nur lange vorhergegangen,²⁸² sie wurde in manchen jüdischen Salons Berlins gleichzeitig mit diesen Debatten sogar schon vollendet.

VIII. Die Erfindung der Orthodoxie

Im Jahr 1792 veröffentlichte ein unbekannter jüdischer Autor namens Saul Ascher in Berlin ein Buch mit dem Titel *Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums*. Unverdientermaßen ist auch dieses Buch bis heute relativ unbekannt geblieben, obwohl sein Autor später als antinationalistischer politischer Publizist ein bekanntes Haßobjekt der deutschen Burschenschaften wurde. Es ist, wie sein von Thomas Hobbes entliehener Titel *Leviathan* verrät, ein theologisch-politischer Traktat.²⁸³ Das Buch enthält sowohl eine Philosophie des Judentums als auch eine Art politische Theologie. Und wäre sein Autor ein ähnlich berühmter und vorbildlicher Maskil geworden wie Moses Mendelssohn, Aschers *Leviathan* würde heute stets neben Mendelssohns *Jerusalem* als wichtigster Entwurf einer Philosophie des Judentums²⁸⁴ aus der Generation nach Mendelssohn genannt werden. Denn Aschers *Leviathan* ist die erste von Kant geprägte Philosophie des Judentums überhaupt.

Als Ascher 1792 seinen *Leviathan* veröffentlichte, war er erst 25 Jahre alt, ein junger und deshalb nicht viel gelesener Unbekannter, ein unbeschriebenes Blatt ohne Autorität und Leser. Sein im *Leviathan* erstmals erhobener Ruf nach einer «Reformation»,²⁸⁵ also sein Gedanke einer religiösen Reform des Judentums wurde in Deutschland erst nach den Napoleonischen Kriegen und dem Wiener Kongreß von Rabbinern wie Samuel Holdheim und Abraham Geiger wieder aufgegriffen, als sich die historischen Ausgangsbedingungen und damit die Veränderungsmöglichkeiten grundlegend geändert hatten. Mit Holdheim und Geiger gilt Ascher darum als einer der Vorläufer und ersten Theoretiker des progressiven oder Reform-Judentums

und als ein Wegbereiter der modernen Pluralisierung des Judentums.²⁸⁶ Aschers Überzeugung, daß die Halacha und alle ihre 613 *Mizwot* (Gebote und Verbote) weder der Modernisierung der Gesellschaft noch der Entwicklung individueller politischer und moralischer Autonomie von Juden in der bürgerlichen Gesellschaft standhalten würde, war im 19. Jahrhundert, nach der Emanzipation der Juden in Preußen, evident. Aber die Diskussionen um die Reform des Judentums entspannen sich in aktuellen Büchern und Streitschriften, der *Leviathan* blieb vergessen.²⁸⁷ Im 19. Jahrhundert hat auch Ascher selbst, der inzwischen ein renommierter jüdischer Publizist geworden war, sich nicht mehr zu Wort gemeldet und sich an den Diskussionen um eine Reform des Judentums nicht mehr beteiligt. Er hatte ein wegweisendes Buch zur falschen Zeit publiziert.

1. Wer war Saul Ascher?

Von Saul Ascher existiert kein Bildnis, aber wir verdanken Heinrich Heine ein höchst ironisches Porträt des alten Ascher, dem er in seinen Berliner Studentagen öfter begegnet ist. Ascher wird dort beschrieben als die verknöcherte Inkarnation kantischer Rationalität, ein Aufklärungs-Fossil mit transzendentalgrauem Leibrock:

«Was ist Furcht? Kommt sie aus dem Verstande oder aus dem Gemüth? Ueber diese Frage disputirte ich so oft mit dem Doctor Saul Ascher, wenn wir zu Berlin, im *Café Royal*, wo ich lange Zeit meinen Mittagstisch hatte, zufällig zusammen trafen. Er behauptete immer: wir fürchten etwas, weil wir es durch Vernunftschlüsse für furchtbar erkennen. Nur die Vernunft sey eine Kraft, nicht das Gemüth. Während ich gut aß und trank, demonstirte er mir fortwährend die Vorzüge der Vernunft. Gegen das Ende seiner Demonstration pflegte er nach seiner Uhr zu sehen, und immer schloß er damit: «Die Vernunft ist das höchste

Prinzip!» – Vernunft! Wenn ich jetzt dieses Wort höre, so sehe ich noch immer den Doctor Saul Ascher mit seinen abstrakten Beinen, mit seinem engen, transcendental-grauen Leibrock, und mit seinem schroffen, frierend kalten Gesichte, das einem Lehrbuche der Geometrie als Kupfertafel dienen konnte. Dieser Mann, tief in den Fünfzigern, war eine personifizierte gerade Linie. In seinem Streben nach dem Positiven hatte der arme Mann sich alles Herrliche aus dem Leben heraus philosophiert, alle Sonnenstrahlen, allen Glauben und alle Blumen, und es blieb ihm nichts übrig, als das kalte, positive Grab.»²⁸⁸

Ascher wurde 1767 in eine gut etablierte und schon stark bürgerlich akkulturierte jüdische Familie Berlins hineingeboren.²⁸⁹ Er genoß eine ausgezeichnete Erziehung, lernte neben Hebräisch auch Latein, Griechisch, Französisch und Englisch und verdiente später seinen Lebensunterhalt als Buchhändler, eine Tätigkeit, die ihm Muße für seine Studien der Philosophie und Ästhetik und seine politische Publizistik ließ. Seine erste Publikation war 1788 eine Schrift mit dem Titel *Bemerkungen über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, in der er den Militärdienst für Juden zurückwies, solange diese nicht die volle staatsbürgerliche Anerkennung erhielten. Wie Dohm erklärt Ascher die Armut und das Unwissen der jüdischen Bevölkerung durch die jahrhundertelange Unterdrückung und Ausbeutung des jüdischen Volkes im Exil.

Aschers politische Stellungnahmen gegen den Antisemitismus und gegen den deutschen Nationalismus sind weit besser bekannt als seine Frühschriften. In *Eisenmenger der Zweite*, publiziert 1794, verglich er den Philosophen Fichte mit dem notorischen barocken Judenhasser Johann Andreas Eisenmenger (1654–1704). Im Jahr 1799 hatte Ascher einen schweren Konflikt mit dem Berliner Zensor durchzustehen, als er eine Schrift mit dem Titel *Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen* zum Druck bringen wollte. Als politischer Publizist war Ascher ein revolutionärer deutscher Jakobiner, dessen Frankophi-

lie und späteres Engagement für Napoleon ihm dauerhaften Haß der deutschen Nationalisten eintrug. Gegen die Nationalisten Friedrich Rühs, Jakob Fries, Ernst Moritz Arndt und Ludwig Jahn schrieb Ascher seine *Germanomanie* (1815), in der er in Ton und Stil eines Aufklärers und Rationalisten den romantischen Mystizismus, Antisemitismus und Chauvinismus attackierte.²⁹⁰ Es ist nicht überraschend, daß Aschers *Germanomanie* eines der Bücher war, das von seinen Feinden aus der deutschnationalen Studentenschaft 1817 beim Wartburgfest verbrannt wurde.

Als Ascher 1822 starb, war er als politischer Publizist und jüdischer Intellektueller bekannt und angesehen, aber sein frühes Buch *Leviathan* war beinahe vergessen. Seine Bindung an die jüdische Gemeinde war immer lose gewesen, an den Debatten über die Reform des synagogalen Rituals, die Veränderung der Gebetbücher oder die Einführung der deutschen Predigt im Sabbat-Gottesdienst hat er sich nicht beteiligt, obwohl genau solche Reformen im Sinne seines früheren Engagements gewesen wären. Auch an der Gründung des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* hat sich Ascher nicht mehr beteiligt, zwei andere Maskilim der zweiten Generation taten dies an seiner Stelle: Aschers innerjüdischer Gegner Lazarus Bendavid und David Friedländer. Nichtsdestotrotz war es Ascher, der als erster eine Reform des Judentums gegen diejenigen vertreten hatte, die er als «orthodox» klassifizierte.

2. Erfindung der jüdischen Orthodoxie?

In den Naturwissenschaften lassen sich Erfindungen wie die der modernen Dampfmaschine durch James Watt meist leicht datieren. In den Kulturwissenschaften hingegen ist es nicht selten sehr schwierig, die Geburtsstunde einer Idee oder eines Begriffs zu datieren. Die okzidentale Geistesgeschichte vermittelt oft den Eindruck, immerwäh-

rende Modulation derselben alten Ideen zu sein. Radikaler Wandel ist selten, Erfindungen noch seltener. Im Fall des *Leviathan* kann man jedoch eine beachtenswerte Erfindung genau datieren: Saul Ascher ist der erste Autor, der ein Konzept des «orthodoxen» Juden entwickelt. Ein orthodoxer Jude, so Ascher, ist ein Jude, der sich jeder Veränderung oder Reform des traditionellen, halachischen Judentums widersetzt. Es gebe aufrichtige und kluge Männer unter den Orthodoxen, gesteht Ascher zu, aber sie verteidigen die Prinzipien der «Theokratie» im Judentum gegen das Streben nach politischer Gleichberechtigung, bürgerlicher Verbesserung und moralischer Autonomie bei aufgeklärten Juden.²⁹¹

Was beim Gebrauch der Worte «orthodox» und «Orthodoxie» auffällt, ist die Tatsache, daß dies ursprünglich christliche Begriffe sind. Vor dem 18. Jahrhundert sind sie nie auf Juden bezogen worden. «Orthodoxia» ist ein griechischer Begriff, der wörtlich «rechter Glaube» bedeutet. Orthodoxie wurde zuerst von den orthodoxen Ostkirchen für sich in Anspruch genommen. In Deutschland und in der deutschen Sprache wurde Orthodoxie zur Bezeichnung der Lutherischen Orthodoxie gebraucht, die im späten 16. Jahrhundert entstand und im 17. Jahrhundert in den deutschsprachigen protestantischen Ländern und in Skandinavien ihre Blütezeit erlebte.²⁹² Im Namen religiöser Toleranz kämpfte die deutsche Aufklärung des 18. Jahrhunderts gegen die Lutherische Orthodoxie und deren Anspruch auf eine homogene, stets auf Luthers Theologie bezogene und an diese gebundene Einheit von Staat, Kirche, Gesellschaft und Kultur. Lessing wehrte sich gegen die «Orthodoxie» bei der Veröffentlichung der Reimarus-Fragmente,²⁹³ Kant unterschied sogar zwischen «liberaler» und «despotischer» oder «brutaler» Orthodoxie.²⁹⁴ Aber sowohl Lessing als auch Kant bezogen sich selbstverständlich auf die protestantische Theologie.

Der Hebraist und Theologe Johann David Michaelis war der erste Aufklärer, der den Begriff «orthodox» auf

einen Juden angewandt hat.²⁹⁵ Er nannte im Gefolge der Lavater-Affäre Moses Mendelssohn in einem Artikel in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* 1770 einen «orthodoxen Juden».²⁹⁶ Ein anderes Beispiel von judenfeindlicher Rede über die «Orthodoxie des jüdischen Aberglaubens» findet sich bei einem unbekanntem Autor im zweiten Band von Dohms *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1783).²⁹⁷ Ascher kennt diesen zweiten Band Dohms, aber er mag auch gewußt haben, daß Mendelssohn der erste Jude war, der den Begriff «orthodoxer Jude» in einem gedruckten Text benutzte. Mendelssohn hatte nämlich von Spinoza (!) geschrieben, dieser hätte ein orthodoxer Jude bleiben können, wenn er sich nur an die philosophischen Ideen seiner *Ethik* gehalten hätte, statt wie etwa in seinem *Tractatus theologico-politicus* religiöse Lehren des Judentums direkt zu attackieren.²⁹⁸

Ein anderer Text, den Ascher eventuell kannte, ist Moses Hirschels *Kampf der jüdischen Hierarchie mit der Vernunft* (1788), in dem Hirschel «die Orthodoxen» und die «jüdische Orthodoxie» nach Art Voltaires als Repräsentanten des Aberglaubens, der Ignoranz und priesterlicher Heuchelei abkanzelt. In Hirschels Buch, ganz im Gegensatz zu Ascher, gibt es jedoch keinen Vorschlag für einen religiösen Wandel des Judentums oder irgendeine Veränderung. Hirschels rein destruktive, antirabbinische Polemik favorisiert eine ersatzlose Abschaffung der rabbinischen Traditionen.

Ascher ist also nicht der erste jüdische Autor, der über jüdische Orthodoxie schreibt. Soweit bekannt, war dies, wie in so vielen anderen Fällen, Mendelssohn. Aber Mendelssohns Äußerungen über jüdische Orthodoxie fallen zufällig und sind nicht Teil eines Konzepts oder einer Strategie. Sie bezeichnen keine Gruppe. Ascher hingegen gebraucht die Bezeichnung «orthodoxe Juden» mit systematischer, konzeptioneller und ideologischer Absicht, nämlich für die Widersacher einer Veränderung der jüdischen Religion. Während für Mendelssohn die Alternative zu ei-

nem halachisch rechtgläubigen, orthodoxen Juden ein einzelner häretischer Jude wie Spinoza war, der aus der jüdischen Gemeinde Amsterdams ausgeschlossen worden war, begriff Ascher die «Reformation» des Judentums als Alternative zur Orthodoxie. Und während es bei Hirschel zur Zerstörung der jüdischen Hierarchie durch aufgeklärte Juden keine Alternative gibt, sah und setzte Ascher eine neue Alternative innerhalb des Judentums zwischen orthodoxen und veränderungswilligen Juden. Er differenziert zwischen zwei alternativen sozialen und religiösen Gruppen innerhalb des Judentums.

Man könnte nun einwenden, daß diese terminologische Neuerung, Juden als «orthodox» zu bezeichnen, lediglich ein Fall der unaufhörlichen Akkulturation und Assimilation der Juden an das bürgerlich-protestantische Milieu der Spätaufklärung in Preußen war. Dann hätte der junge Saul Ascher lediglich einen bei Protestanten und christlichen Aufklärern üblichen Begriff aufgenommen, also einen dem Judentum ganz fremden Begriff auf das Judentum angewendet und ihn dabei umgemodelt. Dieses Argument mißachtet allerdings Aschers politische Strategie hinter dieser Namensgebung. Diese Namensgebung passiert, das macht die Wiederholung des Namens deutlich, nicht unabsichtlich und zufällig. Ascher erfindet und etikettiert durch diesen Akt der Namensgebung die jüdische Orthodoxie und die jüdischen Reformwilligen als zwei distinkte und alternative politische, soziale und religiöse Gruppen im Judentum. Diese Erfindung ist ein Akt politischer Theologie.

3. Aschers politische Theologie

Ascher sah das Judentum seiner Tage in stetigem Niedergang: «Es ist nicht zu befürchten, sondern es existiert wirklich, daß viele Anhänger des Judenthums bloß den Namen ihres Glaubens inne haben. Täglich sehen wir die

Religion unter unsern Glaubensgenossen in größerem Verfall. Mit jedem Tage sehen wir die Anzahl der Apostaten anwachsen. Wir sehen aber nicht den wahren Glauben durch geläuterte Grundsätze und vernünftige Principien ersetzt; sondern vielmehr diesen Glauben in einen wahren Köhlerglauben verwandelt, der selbst nie weiß, woran er haften soll.»²⁹⁹

Ascher ist nicht der einzige Maskil, der diesen Niedergang beobachtet. Lazarus Bendavid, Isaak Euchel und Salomon Maimon haben ähnliche Phänomene beschrieben. Eine steigende Zahl von aufgeklärten Juden gaben ihre Religion preis, sei es durch Taufe, sei es, daß sie Atheisten wurden, oder sei es wie in den meisten Fällen schlicht dadurch, daß sie am Leben der jüdischen Gemeinden, der Synagogen und Familien nicht mehr teilnahmen. Andere Juden hingegen kehren, so die Beobachtung Aschers, in umgekehrter Richtung zu einer Art blindem Köhlerglauben zurück. Dieser Köhlerglaube verschließt sich rationalen Prinzipien, Erkenntnissen und Überzeugungen, welche die jüdische Religiosität mit der bürgerlichen Akkulturation und Aufklärung vereinbar machen.

Der Niedergang ist sonach ein doppelter: Apostasie oder Köhlerglaube. Konfrontiert mit dieser schlechten Alternative von Verlust jüdischer Identität oder «Fundamentalismus» (*avant la lettre*) macht Ascher einen Gegenvorschlag. Er fordert eine «Reformation» des Judentums, eine Reform, welche die Halacha in der Weise entwertet und reduziert, wie die protestantische Reformation die katholische Tradition preisgegeben hat. Die religiöse Reform ist nach Überzeugung Aschers eine notwendige Vorbedingung der bürgerlichen Verbesserung der Juden, also eine Vorbedingung des übergreifenden politischen Ziels der Haskala. Die religiöse Reformation soll die Juden auf die bürgerliche Verbesserung vorbereiten, ohne sie zur vollständigen Aufgabe ihrer religiösen Identität zu zwingen.

«Reformation» ist ein von Ascher gezielt gewählter Begriff, der auf die protestantische Reformation nicht nur

anspielt, sondern deren Umgang mit Tradition für exemplarisch erklärt. Das Judentum soll nutzlose und veraltete halachische Traditionen aufgeben, aber das Wesentliche der jüdischen Religion bewahren. Reformation des Judentums ist der politische und der religiöse Zweck von Aschers *Leviathan*. Das Buch versucht den religiösen und den politischen Interessen der Juden gerecht zu werden, nicht das eine auf Kosten des anderen. Weder will Ascher die politische und soziale Gleichberechtigung erreichen auf Kosten der kompletten religiösen Selbstaufgabe, noch will er für die strikte Observanz gegenüber der Halacha den Preis der kulturellen und sozialen Selbst-Ghettoisierung und politischen Impotenz der Juden zahlen.

Das traditionelle, halachische Judentum als «orthodox» zu kennzeichnen und ihm die «Reformation» entgegenzuhalten, ist vor diesem Hintergrund ein Akt politischer Theologie, denn diese Distinktion stellt die Behauptung auf, daß es legitimerweise verschiedene Gruppierungen im religiösen Judentum gibt. Das heißt, daß es verschiedene Formen von religiösem Judesein geben kann. Im Klartext: Rabbinisches, halachisches Judentum ist nicht mehr die einzige legitime Form des Judeseins. Halachisches Judentum und Judentum sind nicht identisch, die Rabbiner strikter Observanz sind nicht die Alleinvertreter des Judentums.

Ascher erkennt die traditionelle Alternative zwischen strikter halachischer Observanz und Häresie oder Atheismus, die Alternative zwischen halachischem Judesein oder nicht mehr Jude sein, nicht an. Er unterläuft diese alten, unversöhnlichen Oppositionen, indem er halachisch strikt observante Juden als «orthodox» definiert und indem er als Alternative zu solcher Orthodoxie die «Reformation» benennt. Durch diese Alternative wird jedoch die Orthodoxie zu einer jüdischen Gruppierung unter anderen, gleichfalls legitimen Formen des Judeseins. Den Traditionalisten wird so ihr Monopolanspruch genommen, allein das einzig «wahre» Judentum zu repräsentieren. Analog

zur Kritik des rabbinischen Bannrechts durch andere Maskilim bestreitet Ascher damit das Recht der «Orthodoxie» zu definieren, wer ein Jude ist und wer nicht, wer in eine jüdische Gemeinde gehört und wer nicht. Damit zeigt Ascher eine religiöse Alternative zum Traditionalismus auf und öffnet mit dieser Unterscheidung die Perspektive auf eine Pluralität von religiösen Gruppierungen innerhalb des Judentums, wie sie dann erst im 19. Jahrhundert durch die Entwicklung der liberalen, der konservativen und der neo-orthodoxen Richtungen im deutschen Judentum tatsächlich vollzogen wurde.

Nach Aschers Ansicht repräsentieren die Gebote nicht das «Wesen des Judentums», so wenig wie der *Schulchan Aruch* und die Halacha. Auch orthodoxe Juden repräsentieren, so Aschers wichtigste Argumentationsstrategie, entgegen dem Anschein nicht das Wesen des Judentums. Sie sind nur eine Gruppe von Juden unter anderen. Um das religiöse Monopol der Orthodoxie zu bekämpfen, muß Ascher argumentieren, daß Halacha nicht das Wesen des Judentums ist. Er ist der erste moderne jüdische Philosoph, der das Konzept vom «Wesen des Judentums» gebraucht.³⁰⁰ Und er entwickelt dieses Konzept, um die traditionelle Identifizierung von Halacha und Judentum aufzubrechen. Denn wenn Halacha nicht das Wesen des Judentums ist, was dann?

Mit dieser Fragestellung eröffnet Ascher einen modernen innerjüdischen Diskurs um das Wesen des Judentums, der in Leo Baecks *Das Wesen des Judentums* (1905) eine wichtige Zwischenstation hatte und bis heute zwischen den verschiedenen religiösen Gruppierungen im Judentum fortgeführt wird. Denn jede Gruppierung mußte für sich beanspruchen, dem Wesen des Judentums am nächsten zu kommen. Was das Wesen des Judentums sei, das Halacha nicht mehr ungefragt ist, wurde in den innerjüdischen Disputen deshalb immer wieder neu definiert und redefiniert.³⁰¹

Am Ende seines *Leviathan* präsentiert Ascher seine reformierte Version der wesentlichen Bestimmungen des

Judentums in einer dem Katechismus nachempfundenen, aber auch an das *Jigdal* und die Lehren des Maimonides erinnernden Liste von 14 Glaubensprinzipien. Dieses «Organon» des Judentums, wie er seine Liste nennt, umfaßt die Einheit und Einzigkeit Gottes, die Patriarchen, die Offenbarung der Tora an Mose, die Vorsehung, die Vergeltung aller guten und bösen Taten nach dem Tode, den Messias und die Auferstehung der Toten. Als allgemeingültige Praxis aller Juden schreibt Ascher die Beschneidung, die Sabbatruhe, die jüdischen Feier- und ebenso Buß- und Versöhnungstage fest, aber z. B. nicht mehr die Speisegebote oder das Verbot der Mischehe.³⁰² Andere Mizwot sieht Ascher für einen reformierten Juden nicht mehr vor.

Dies führt zu einer noch viel tiefer liegenden Implikation seiner Schrift: Wenn man wie Ascher voraussetzt, daß die Mizwot nicht eine bestimmte Anzahl von unveränderlichen, ewig feststehenden Geboten sind, sondern nur für eine bestimmte historische Situation gegeben wurden, in anderen jedoch nicht mehr gelten, dann wird das Judentum selbst ein sich immer wandelndes historisches Phänomen. Insofern ist Aschers *Leviathan* die erste Philosophie des Judentums, die das Judentum als wandelbares historisches Phänomen darstellt. Der *Leviathan* markiert den Anfang jener Historisierung des Judentums, die in der Wissenschaft des Judentums Triumphe feiert. Aschers Philosophie ist daher ein Wendepunkt von den zeitlosen, metaphysischen Betrachtungsweisen des Judentums zu den historischen, zeitgebundenen Betrachtungsweisen, wie sie in den profanen Geschichten des jüdischen Volkes von Isaak Markus Jost und Heinrich Graetz vorliegen. Philosophie des Judentums hat bei Ascher erstmals die Geschichte des Judentums zum Gegenstand und wird im 19. Jahrhundert dann von der Geschichte der Juden be-erbt.

Ist erst einmal akzeptiert, daß die Mizwot nicht ewige Geltung haben, dann hat sich unter der Hand das Subjekt

der jüdischen Geschichte geändert: Nicht mehr Gott und seine Gebote leiten unveränderlich die Geschicke des jüdischen Volkes, sondern dieses bestimmt durch Annahme, aber auch Änderung der Gebote, autonom seine Geschicke. Religion existiert für Ascher nur unter der Bedingung und durch den Glauben der Gläubigen. Wenn indessen nicht die geoffenbarten Gebote Gottes, sondern der Glaube die jüdische Religion allererst konstituiert, wie Ascher ganz kantisch schreibt,³⁰³ dann liegt die Leitung der Geschicke des jüdischen Volkes bei diesem selbst und nicht mehr bei Gott, denn Offenbarung ohne Glaube und Gehorsam der Menschen fällt ins Leere. Unter diesen kantischen Prämissen ist die jüdische Geschichte nicht mehr göttlich gelenkte Heilsgeschichte, sondern Geschichte des jüdischen Volkes, das durch seinen Glauben das Judentum allererst konstituiert. Wenn aber die Juden, nicht Gott, die Geschichte des Judentums machen, dann ist sie nicht mehr, um den Buchtitel Karl Löwiths³⁰⁴ umzudrehen, Heilsgeschehen, sondern sie ist Weltgeschichte, profane Geschichte des jüdischen Volkes. Jüdische Geschichte ist nach Ascher nicht mehr *historia sacra*, sondern *historia saecularisata*.

4. Freund-Feind

Wie ist es zu rechtfertigen, bei Ascher von einer «Erfindung» der Orthodoxie zu sprechen? Haben wir es nicht mit dem deskriptiven Gebrauch eines Begriffs zu tun, den die christlichen Aufklärer jeweils gegen ihre konservativen Kirchengläubigen verwenden? Dazu ist zu bemerken, daß Ascher eine gelehrte und wohlinformierte Person war, ein sehr politisch denkender Zeitgenosse. Obwohl er niemals in einer Jeschiva gelernt hatte, verfügte er über Kenntnisse des Talmud.³⁰⁵ Und obwohl er aus dem einigermaßen assimilierten Milieu der Berliner Haskala stammte, wo häufig die Kenntnisse der Rabbinica nicht mehr allzu gut

waren,³⁰⁶ wußte er, daß es sowohl in der älteren als auch in der zeitgenössischen rabbinischen Literatur unaufhörlich Dispute über halachische Fragen gegeben hatte. Er wußte ferner sehr genau, daß die jüdischen Traditionalisten seiner Tage sich über Kabbala und Chassidismus stritten: Die Emden-Eybeschütz-Affäre war in allzu guter Erinnerung, und die Verbannung des hochverehrten Rabbiners und Kabbalisten Nathan Adler aus der jüdischen Gemeinde in Frankfurt am Main 1779 und 1789 konnte Ascher gar nicht entgangen sein.

Alle die untereinander zerstrittenen Traditionalisten «Orthodoxe» zu nennen, läßt sie nach außen wie eine homogene Gruppe erscheinen. Diese Benennung trotz des Wissens um ihre andauernden internen Kämpfe und Streitigkeiten zu wählen, läßt diese Namensgebung als einen gezielten Akt der Vereinfachung wider besseres Wissen erscheinen. Daß es sich hier um eine die Differenzen zwischen den Traditionalisten verwischende Etikettierung handelt, gesteht Ascher ungewollt ein, als er einmal von «der orthodoxeste Jude» spricht,³⁰⁷ denn dieser Superlativ konstatiert Unterschiede im Grad der Orthodoxie innerhalb des vermeintlich homogenen «orthodoxen» Lagers.

Ascher kreiert eine Dichotomie zwischen zwei Kollektiven, zwischen den orthodoxen und den reformbereiten Juden, obwohl er genau weiß, daß weder die Orthodoxen noch die Maskilim religiös und politisch homogene Gruppen waren. Diese Erfindung einer Dichotomie zwischen Orthodoxen und Reformbereiten ist simpel, aber effektiv. Man kann lange darüber streiten, ob das Wesen des Politischen, wie Carl Schmitt es formulierte,³⁰⁸ die Entgegensetzung von Freund und Feind ist. Jedenfalls ist Aschers Entgegensetzung von Orthodoxie und Reformation höchst politisch. Und höchst erfolgreich, denn der Erfolg gab Ascher recht: Die ursprünglich diskriminierende Etiketete «Orthodoxe» wurde nur etwa 40 Jahre später zu Beginn der deutschen Neo-Orthodoxie von den Orthodoxen als Selbstbezeichnung übernommen.³⁰⁹ Sie ist seitdem

als Selbstbezeichnung üblich und konturiert bis heute den Streit zwischen Orthodoxie und Reform ideologisch.

Die beinahe tragische Konsequenz dieses Erfolgs ist, daß bis hinein in die heutige «Orthodoxie» viele Orthodoxe, Neo-Orthodoxe und Ultra-Orthodoxe glauben, daß wahre Orthodoxie darin besteht und immer bestanden hat, sich resolut jeglicher Reform des Judentums zu widersetzen. Damit identifiziert sich Orthodoxie mit einer vereinfachenden Etikette ihrer Gegner. Dabei wird vergessen, daß die halachische Tradition sich in ihrer ganzen Geschichte stets verändert hat, sich über unendlich vielfältige Diskussions- und Veränderungsprozesse fortentwickelte und neuen historischen Situationen anpaßte. Die Halacha ist niemals in der Weise «reaktionär», veränderungsfeindlich oder erstarrt gewesen, wie Ascher und seine Etikette von den «Orthodoxen» glauben machen. Viele der heutigen Orthodoxen mißverstehen die halachische Tradition gerade dahingehend, daß sie glauben, Halacha sei im Sinne Aschers immer schon «orthodox», d. h. jeglicher Veränderung feindlich gesinnt gewesen. Die Geburt solcher Orthodoxie fand jedoch im Jahr 1792 statt, nicht in Talmud und Midrasch.

Das gleiche wie für die Dichotomie von Orthodoxie und Reform gilt übrigens auch für die Opposition von *Chilonim* (Säkularen) und *Datiim* (Frommen), die heute in Israel die theologisch-politischen Fronten bestimmt, oder für die Opposition von sogenanntem Fundamentalismus und Moderne, wie sie im Namen eines *Clash of Civilizations* beschworen wird. Solche Dichotomien sind bis zur Unglaubwürdigkeit vereinfachend, nichtsdestotrotz aber politisch und theologisch effektiv, denn sie teilen die Welt in Schwarz und Weiß, Freund und Feind. Bei einer genauen Analyse Aschers schließlich läßt sich aber auch lernen, daß Pluralität und Pluralisierung ein Mittel sind, die Opposition von Freund und Feind zu unterlaufen, die, wie Carl Schmitt schrieb,³¹⁰ ihren existenziellen Ausdruck darin findet, für seine Überzeugung gegen den Feind in den Krieg zu ziehen.

Für die beinahe zweitausend Jahre des Exils bestand unter Juden kein Bedarf an einer politischen Theologie, die die Verhältnisse von Staat und Religion regelt. Es gab keinen jüdischen Staat, und Juden waren nicht Bürger der Staaten, in denen sie lebten. Als unterdrückte Minderheit nahmen sie am politischen Leben nicht teil. Das religiöse Denken der Rabbinen hat sich aus diesem Grund nicht mit Fragen der Staatlichkeit und politischen Partizipation beschäftigt. Jüdische Religiosität konnte nicht durch den Staat, sie konnte nur in Grenzen staatlicher Duldung außerhalb staatlicher Institutionen verwirklicht werden. Die jüdische Religion hatte in der Politik keinen Platz.

Diese Situation hat sich mit der Aufklärung und dem Kampf für die bürgerliche Verbesserung der Juden in Europa geändert. Aufklärung und politische Gleichberechtigung der Juden sind der Anfang eines modernen theologisch-politischen Denkens im Judentum, das erstmals seit der Antike das Verhältnis und die Konflikte von jüdischer Religion und Staat reflektiert. Spinoza, Mendelssohn und Ascher sind die ersten modernen jüdischen Philosophen, die den politisch-theologischen Fragen nachgegangen sind, die dadurch aufgeworfen wurden, daß eine Beteiligung von Juden an der Politik des modernen Staats in Aussicht kam. Der Zionismus und der Staat Israel machten dann ein theologisch-politisches Denken dringender als je seit dem *Churban*, der Zerstörung des Tempels in Jerusalem. Heute ist in Israel die Frage allerdings nicht mehr die alte der Religionsfreiheit für die jüdische Religion in einem nichtjüdischen Staat, sondern die der Grenzen der jüdischen Religion und die der Religionsfreiheit von Nichtjuden in einem modernen, säkularen und demokratischen jüdischen Rechtsstaat.

IX. Jüdischer Sokrates und jüdischer Diogenes

1. Der Mendelssohn-Mythos und der Sokrates Platons

«Es ist wahrlich nicht zuviel von ihm gesagt, daß er der *Sokrates seines Zeitalters* war», hat Karl Philipp Moritz 1786 kurz nach dem Tod von Mendelssohn über diesen gesagt.³¹¹ Moritz, der engen Umgang mit Mendelssohn gepflegt hatte, gibt mit diesem Wort die Einschätzung der meisten Zeitgenossen wieder, der jüdischen ebenso wie der christlichen. Dies bezeugen die Nachrufe und Biographien, die nach 1786 erschienen. Und fast immer wird dieser Ruf mit Mendelssohns populärstem und meistverkauftem Werk in Verbindung gebracht, dem Buch *Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, das 1767 im Verlag von Friedrich Nicolai in Berlin erschienen war und danach noch viele Auflagen und Übersetzungen erfuhr. Die Unsterblichkeit der Seele war das Thema zahlreicher Abhandlungen in der deutschen Aufklärung,³¹² und unter diesen war keine erfolgreicher als diejenige Mendelssohns.

Tatsächlich hatte sich Mendelssohn durch Wahl von Titel und Thematik des *Phaedon* selbst in die Tradition des Sokrates und des sokratischen Philosophierens gestellt. Die Zeitgenossen haben diese erfolgreiche Selbst-Positionierung so entgegenkommend aufgenommen, daß sogar Lavater, als er 1769 Mendelssohn zur Taufe aufforderte, in seiner gedruckten Zueignung an denselben schrieb, er solle tun, «was *Socrates* gethan hätte»,³¹³ wenn er die Argumente von Bonnets *Untersuchung der Beweise für das Christenthum* nicht hätte widerlegen können: nämlich sich taufen lassen. Noch in der skandalträchtigen Zumutung des Bekehrungsansinnens bei einem

Gegner wie Lavater wird also die Parallele von Mendelssohn und Sokrates hergestellt.

Mendelssohn hat das Ansinnen Lavaters zurückgewiesen und sich geweigert, Religionssachen überhaupt öffentlich zu disputieren. Er habe seine Religion seit frühester Jugend und auch als Philosoph geprüft und keinen Anlaß gehabt, ihr den Rücken zu kehren. Die jüdische Religion kenne keine Mission Andersgläubiger, ihre Gesetze gelten nur für Juden, sie erkenne aber die Gerechten und Tugendhaften aller Völker an und halte sie des ewigen Heils fähig. Als Philosoph und Bürger, so schreibt Mendelssohn in seiner öffentlichen Entgegnung an Lavater,³¹⁴ solle man durch Tugend überzeugen und nur von solchen Wahrheiten sprechen, die allen Religionen gemeinsam sind. Erkenntnis und Tugend unter seinen Nebenmenschen auszubreiten, ist die «natürliche Verbindlichkeit» jedes Sterblichen, nicht andere zu bekehren. Mendelssohn will darum öffentlich nur solche Haltungen und Überzeugungen bekämpfen, die, wie Fanatismus, Menschenhaß, Verfolgungsgeist, Leichtsinn, Üppigkeit oder unsittliche Freigeisterei, die Ruhe und Zufriedenheit des Gemeinwesens stören. Religiöse Überzeugungen, die dies nicht tun, selbst wenn sie nach seiner Ansicht irrig sind, kann man hingegen schweigend hinnehmen, wenn sie weder die natürliche Religion noch das natürliche Gesetz unmittelbar zugrunde richten.³¹⁵

Diese abweisenden Sätze gegen Lavater sind für Mendelssohn Programm seiner Philosophie und seiner Stellung im öffentlichen Leben nicht nur Berlins geblieben: Mendelssohn war die Verkörperung des Philosophen als Bürger. Gesetze und Gemeinwohl, allgemeine Wahrheiten und bürgerliche Tugenden waren theoretisch und im Alltagsleben feste Bezugsgrößen seiner Existenz. Selbst wenn, und auch hierin ist er Sokrates ähnlich, der Staat und die Polis an ihm Unrecht tun, wahrt er seine Unschuld, seine Contenance und seinen Humor.³¹⁶ Und das, obwohl er in Berlin, anders als der Athener Sokrates, nie Bürgerrechte

besaß.³¹⁷ Die anerkannte Existenz als Bürger und Philosoph war zeitlebens Mendelssohns Ideal und Bezugsrahmen seines Denkens, trotz der alltäglichen Diskriminierung als Jude in Berlin. Mendelssohn wünschte sich, wie er schreibt, in ein Vaterland geboren zu sein, «wo ich Sokrates zum Muster und Lessing zum Freunde haben könnte».³¹⁸

Der Ausgang der sogenannten Lavater-Affäre ist bekannt: Lavater mußte angesichts harscher öffentlicher Kritik sein Bekehrungsansinnen zurücknehmen. Dagegen hat der überlegene, höfliche und zugleich selbstbewußte Umgang mit Lavaters Attacke Mendelssohns Ruf als weiser Nachkomme des Sokrates bei den Zeitgenossen insgesamt nur gestärkt. Bis zu seinem Tod wuchs dieser Ruf beständig. Davon legen noch die Nachrufe, Biographien, Epitaphie und Eulogien anlässlich seines Todes Zeugnis ab.³¹⁹ Der Vergleich mit Sokrates ist dort häufiger als der gewiß ehrenvolle Vergleich mit dem *Nathan* des Lessing, in dem schließlich die gesamte deutsche Spätaufklärung eine Verkörperung Mendelssohns sah. So stellt z. B. der Freimaurer und Jurist Friedrich Wilhelm von Schütz 1787 Mendelssohn in eine Reihe mit Sokrates und Platon: «Sokrates und Plato, und unter uns Deutschen Mendelssohn, diese Männer sind es, die sich in ihren Ideen am weitesten erhoben haben.»³²⁰ Und auch die Mode der Zeit, Mendelssohn eine Büste zu widmen, zeigt nicht nur dessen hohe Popularität an, sondern stellt sogar ikonographisch eine direkte Parallele zu den berühmten Büsten antiker Philosophen her, unter denen die des Sokrates nie fehlte.³²¹

Der Sokrates, mit dem Mendelssohn verglichen wird, ist der idealisiert gezeichnete des Platon, nicht der Sokrates des Xenophon, des Aristophanes oder des Diogenes Laertius, die ein wesentlich kritisches, oft spöttisches Bild des Sokrates zeichnen.³²² Dennoch sind die Vergleiche von Mendelssohn mit Sokrates bei den jüdischen und christlichen Zeitgenossen des Philosophen so zahlreich, daß sich zeigen läßt, daß diese Beschreibungen sich nicht

allein einer postumen Idealisierung Mendelssohns durch die Entstehung eines Mendelssohn-Mythos verdanken, sondern tatsächlich auch einen sachlichen Grund in seiner Philosophie und eine Berechtigung aufgrund seiner persönlichen Haltung besitzen.

2. Sokrates von Berlin

Obwohl viele Vertreter der jüdischen Aufklärung, und dies besonders in den hebräischen Texten, die ausdrückliche Bezugnahme auf die pagane griechische Philosophie scheuten, um die frommen jüdischen Traditionalisten nicht von der Aufklärung abzuschrecken, haben weder Mendelssohn selbst noch seine Freunde und Schüler den Vergleich mit Sokrates jemals dementiert. Im Gegenteil: Es ist evident, daß Mendelssohn sich mit seinem *Phaedon* selbst in die platonische Tradition stellt. Wahl des Titels und des Gegenstands, aber auch die dialogische Form des *Phaedon* ebenso wie anderer früher Schriften Mendelssohns lehnen sich an die sokratische Art des Philosophierens an. Dem *Phaedon* schickte Mendelssohn eine ausführliche positive Würdigung mit dem Titel «Leben und Charakter des Sokrates» voraus, die sich an John Gilbert Coopers *The Life of Socrates* (1749) anlehnt und in dem Mendelssohn Sokrates als philosophisches Vorbild darstellt. Während in Potsdam mit Friedrich II. ein Monarch regierte, der sich nach dem Modell der *Politeia* Platons als Philosophenkönig präsentierte, entwarf Mendelssohn seinen Sokrates als Bürger und bürgerliches Vorbild: Wie den Aufklärern sei es Sokrates einzig um die «Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts» gegangen, und er habe sich darum bis in die äußerste Konsequenz dem Vorurteil und der Gewalttätigkeit, dem Rechtsbruch und der Verderbnis der Sitten entgegengestemmt. In dieser Charakteristik scheinen gleichzeitig auch Themen auf, die der jüdischen Aufklärung wichtig waren oder wurden: Sokrates

als «Hausvater», der gut für seine Kinder und die «Hausmutter» sorgt, Sokrates als tapferer Soldat wie alle anderen Bürger, als Kämpfer wider den Aberglauben und als trotz Lebensgefahr und Benachteiligung aufrechter Lehrer der bürgerlichen Tugenden.

Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele in Mendelssohns *Phaedon*³²³ sind andere als die des Sokrates in Platons *Phaidon*, aber die Ergebnisse, die Unsterblichkeit der Seele als eine ewige Vernunftwahrheit der Philosophie, gleichen sich: Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ermöglicht es dem Philosophen, gefaßt und gesetzestreu zu leben und unbedrängt von Angst oder körperlichen Bedürfnissen zu sterben. Sie ist beim Athener Sokrates und beim Berliner Sokrates eine gemeinsame Grundvoraussetzung von Philosophie und Leben.

Wie der Athener Sokrates den Gesetzen der Polis gemäß sogar den Schierlingsbecher trinkt, obwohl er, wie Platons *Apologie* schildert, um seine eigene Unschuld und um die Ungerechtigkeit der Obrigkeit weiß, so ist der Berliner Sokrates selbst in seinem Kampf gegen die Diskriminierung der Juden und für ihre bürgerliche Verbesserung noch in höchster Bedrängnis ein gehorsamer Untertan des preußischen Königs, obwohl dieser seine Aufnahme in die Akademie der Wissenschaften verhindert hat. Als Friedrich II. ihn 1771 an einem Sabbat nach Potsdam befohlen hatte, besorgte sich Mendelssohn eine Ausnahmegenehmigung des Berliner Rabbinats, um an diesem Tage reisen zu können.³²⁴ Wie der Athener Bürger Sokrates ist Mendelssohn den Gesetzen der Stadt und des Staates treu, obwohl er als Jude diskriminiert war und in Berlin nicht einmal Bürgerrechte genoß. Darüber hinaus jedoch ist Mendelssohn auch den Geboten der Väter, den *Mizwot* der religiösen jüdischen Tradition, treu. Er bleibt zeitlebens ein observanter Jude, der, das bezeugt sein rechtsphilosophisches Hauptwerk *Jerusalem*, eher auf die bürgerliche Verbesserung der Juden verzichten würde, als die jüdischen Gebote zu ändern und der Halacha untreu zu werden.³²⁵

Neben der Unsterblichkeitslehre und der Gesetzestreue sind die Wahrheits- und die Friedensliebe, die Abneigung gegen Fanatismus und Extremismus, das Interesse am Gemeinwohl im Staat als Voraussetzung des Glücks aller, das Beharren auf der individuellen Gesinnungs- und Gewissensfreiheit, die stete Dialogbereitschaft gegenüber Freunden, die Scharfsinnigkeit ebenso wie die Höflichkeit gegenüber Gegnern und die Lehrtätigkeit gegenüber Jüngeren Charakterzüge, die alle Zeitzeugen und Biographen Mendelssohns betonen. Von der großen Wohltätigkeit Mendelssohns wird ebenso berichtet wie von seiner Ausgeglichenheit und Freundlichkeit, die sich auch durch Provokationen nicht stören ließ. Ein Inbild der Humanität, Toleranz und weisen Gelassenheit, ließ sich der körperlich gebrechliche und physisch bedürfnislos wirkende Berliner Sokrates nicht aus der Besonnenheit des Weltweisen locken und reagierte mit Humor auf Attacken und Widrigkeiten. Nicht zuletzt vereinte sich bei Mendelssohn «sokratische» Ironie und Selbstironie mit jüdischem Witz. Diese Charakteristika finden sich sowohl in den Werken wie in zahllosen Anekdoten über das öffentliche Wirken Mendelssohns und legten den Vergleich mit dem Sokrates des Platon nahe.³²⁶

Wirkung und Nachwirkung des Bildes von Mendelssohn als Berliner Sokrates waren so groß, daß er ohne Übertreibung als das Rollenmodell eines jüdischen Aufklärers bezeichnet werden kann. Sowohl die deutsche Spätaufklärung als auch die jüdische Aufklärungsbewegung hatte in Mendelssohn den Inbegriff und das Vorbild des weisen jüdischen Aufklärers und des jüdischen Philosophen als angesehenen Bürgers. Mendelssohn war sozusagen der aufgeklärte Musterjude, der jüdische Sokrates von Berlin. Selbst die Antisemiten und Autoren mit ausgeprägt antijüdischen Vorurteilen wie Daniel Jenisch akzeptierten dieses Bild von Mendelssohn und erklärten ihn zur Ausnahme von der Regel: Indem der jüdische Sokrates zur Ausnahmeerscheinung erklärt wurde, ließen sich an-

sonsten die Vorurteile gegen die Juden nur um so besser aufrecht erhalten. Jacobi und Hamann ihrerseits attackierten Lessing, wenn sie seinen erklärten Freund Mendelssohn treffen wollten. Der jüdische Sokrates war so klug, vorsichtig und moralisch integer und bürgerlich rechtschaffen, daß man ihm beim besten Willen nichts anhängen konnte, was nicht, wie im Fall von Lavater, zur eigenen Diskreditierung geführt hätte.

Erst recht wirkte Mendelssohns Rollenmodell innerjüdisch nach: Moses aus Dessau wurde zum Muster-Maskil, zum «Großen Israels» in der beinahe hagiographischen Musterbiographie Isaak Euchels,³²⁷ die ein Beitrag zu den *Toldot Gedolej Jisrael*, zur aufgeklärt-profanen Geschichte der großen Männer Israels, sein sollte.³²⁸ Mendelssohn wurde zur Ikone des jüdischen Bürgertums in Deutschland. Obwohl alle intellektuell bedeutenden Vertreter der zweiten Generation von Maskilim nach Mendelssohn keineswegs dessen philosophische Position teilten, sondern philosophisch Kantianer waren, blieb Mendelssohn der Muster-Maskil, der kulturell zivilisatorisch, ästhetisch, intellektuell, ökonomisch, beruflich und gesellschaftlich bei Juden wie Nichtjuden Anerkennung fand. Philosophisch und weltanschaulich gingen sie neue Wege, aber Mendelssohns Rollenmodell des tugendhaften Philosophen und Bürgers blieben sie verpflichtet. Bis ins Detail beeinflußte das Bild des jüdischen Sokrates die Bemühungen um die bürgerliche Verbesserung der Juden und ihre Akkulturation in der christlichen Mehrheitsgesellschaft.

Philosophisch und religiös nehmen die jüngeren Maskilim wie David Friedländer, Markus Herz, Lazarus Bendauid, Isaak Euchel, Aron Halle-Wolfssohn oder Saul Ascher nach dem Tod Mendelssohns ganz von ihm abweichende Positionen ein: Die Unsterblichkeit der Seele oder die Beweise der Existenz Gottes in den *Morgenstunden*, welche für Mendelssohn ewige Vernunftwahrheiten gewesen waren, sind durch Kants Kritiken erledigt; die Halacha, Rabbiner und rabbinische Tradition werden offen kritisiert

und außer Kraft erklärt.³²⁹ Aber die Kritik an Mendelssohn und seinen philosophischen Positionen bleibt, wenn überhaupt geäußert, moderat.³³⁰ Die soziale und bürgerliche Vorbild-Funktion des «Herrn Mendelssohn» wird nie in Frage gestellt. Mendelssohns Bildung, Bescheidenheit, Geduld und Höflichkeit, sein für alle Besucher offenes Haus, seine geselligen Umgangsformen und seine Wohltätigkeit bleiben Vorbild noch für Generationen von Juden in Deutschland, die um intellektuelle und gesellschaftliche Emanzipation und Anerkennung sich mühen mußten.

Nur einer verstieß auffällig gegen diesen Mendelssohn-Konsens der Berliner Aufklärung und der Haskala. Er verkörperte, schon zu Mendelssohns Lebzeiten, ein Gegenmodell zum jüdischen Sokrates im Spree-Athen der Aufklärung: Salomon Maimon. Maimon war in seinen Positionen so radikal und verstieß gesellschaftlich gegen so viele Tabus, daß sowohl seine intellektuelle Position als auch seine Verhaltensformen den Vergleich mit dem Gegenbild und Gegenspieler des Sokrates im antiken Athen nahelegen: Salomon Maimon gleicht dem Diogenes von Sinope, einem Zeitgenossen des Sokrates in Athen, dem großen Außenseiter und Outlaw der athenischen Philosophie und Bürgerwelt. Da Maimon diese Figur vertraut war, dürfen wir annehmen, daß er sich absichtlich als der Außenseiter der Berliner Haskala inszenierte und selbst darstellte. Jedenfalls ist er von Freunden als der jüdische Diogenes von Berlin wahrgenommen worden.

3. Diogenes aus Sinope

Bevor wir einen Blick auf Lebensgeschichte und Werke des Salomon Maimon tun, um die Assoziation und den Vergleich mit Diogenes zu prüfen, sei hier ein Blick in die erste antike Philosophiegeschichte geworfen. Diogenes Laertius und sein Sammelwerk *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* ist die Quelle vieler unserer biogra-

phischen und doxographischen Kenntnisse über antike Philosophen, auch über den Diogenes aus Sinope. Diesem Werk entnehmen wir einige Charakteristika jenes antiken Anti-Sokrates, die seit der Antike Gemeinplätze der Philosophiegeschichte wurden.³³¹ Es sind Anekdoten, denn anderes als Anekdoten ist von Diogenes nicht überliefert; seine Werke sollen verlorengegangen sein. Vielleicht hat er sie auch, wie Salomon Maimon im Suff manche Manuskripte und Briefe, bisweilen selbst verloren. Die Diogenes-Anekdoten waren sicher Mendelssohn,³³² vermutlich aber auch Salomon Maimon bekannt, denn der bezieht sich auf die «Kyniker», die Philosophen vom Schlage des Diogenes.

Diogenes aus Sinope, der Philosoph, hat sich selbst als Hund bezeichnet, und zwar als einen, der notfalls beißt.³³³ Die Identifikation mit dem Hund hat Diogenes und seinesgleichen den Namen «Kyniker» (vom Griechischen: *Kynos*, Hund) eingebracht. Die Kyniker, Hundsmenschen wie Diogenes, sind bedürfnislos, realistisch und erdnah. Sie schauen darauf, wie einer handelt, nicht ob er schön redet. Sie nehmen das Körperliche und Sinnliche wahr, das Übersinnliche, Seele gar, ist nicht ihre Domäne. Jedenfalls hat sich Diogenes zur Seele und ihrer Unsterblichkeit allen Berichten zufolge nicht geäußert, zum Leib und zu dessen Bedürfnissen hingegen häufig. Essen ist wichtiger als Ideologie; nach dem Fressen kommt, manchmal, die Moral.

Der Kyniker Diogenes ging keiner Arbeit nach, lebte in den Tag hinein und von Gaben anderer. Er besaß wenig mehr als das, was er auf dem Leibe trug, und er schlief in seiner bekannten Tonne. Diogenes lebte in Athen auf der Straße, im öffentlichen Raum unter der Sonne, nicht in einem Haus. Seine Kleidung war vernachlässigt, er trug, im Gegensatz zu den reichen Bürgern Athens, einen Bart. Diogenes hatte weder Frau noch Familie noch soziale Bindung.³³⁴ Das enthob ihn der Verpflichtung, für andere zu sorgen. Er hatte wenig Bedürfnisse, aber die machte er

lauthals geltend. Diese Bedürfnislosigkeit verschaffte ihm Unabhängigkeit, ökonomisch und intellektuell. Er mußte keine Rücksicht nehmen. Einer, der nichts hat, hat auch nichts zu verlieren. Seine Schamlosigkeit war ebenso berüchtigt wie seine Unhöflichkeit, Aggressivität und schonungslose Ehrlichkeit. Wie ein Hund verrichtete der Kyniker seine Geschäfte auf der Straße: Er frißt, pißt, onaniert und kopuliert öffentlich. Und er sagt allen rücksichtslos die Wahrheit ins Gesicht, ohne Umstände, ohne Floskeln, und laut.

Diogenes erkennt die Regeln von Höflichkeit, die Gesetze der Polis, ihre bürgerlichen Normen und ihre Macht-hierarchien nicht an. Er hat keine Angst, ein Außenseiter zu sein. Er definiert sich, ganz anders als Sokrates, nicht als Bürger der Polis Athen, sondern als «Weltbürger».³³⁵ Diogenes ist der erste Kosmopolit der Philosophiegeschichte, seine Staatsordnung, sagt er, ist der Kosmos. Das setzt ihn in den Stand, die Normen der Polis zu mißachten. Der Kyniker orientiert sich an seinen Bedürfnissen, nicht am Überbau. Er hält den Bürgern von Athen den Spiegel vor.

Freiheit, als Autarkie verstanden, geht Diogenes über alles.³³⁶ Skeptisch hält er es für den einzigen Gewinn der Philosophie, auf jede Schicksalswendung gefaßt zu sein.³³⁷ Aber unabhängig auf das Schicksal reagieren zu können. Der Kyniker Diogenes wurde, anders als der loyale Stadtbürger Sokrates, der gehorsam den Schierlingsbecher trinkt, sehr alt, nämlich ungefähr 90 Jahre.³³⁸ Todesursache, da schwanken die Berichte, war entweder die Cholera oder ein Hundebiß oder ein Suizid durch Anhalten des Atems. Er wäre, sagt ein Bericht, damit einverstanden gewesen, unbeerdigt von den Hunden gefressen zu werden. So ist sein toter Körper noch den Tieren behilflich. Und die anderen müssen ihn nicht einmal verscharren, so unabhängig ist dieser Kyniker. Von Sorgen um seine Seele berichten die Berichte nicht.

4. Diogenes von Berlin

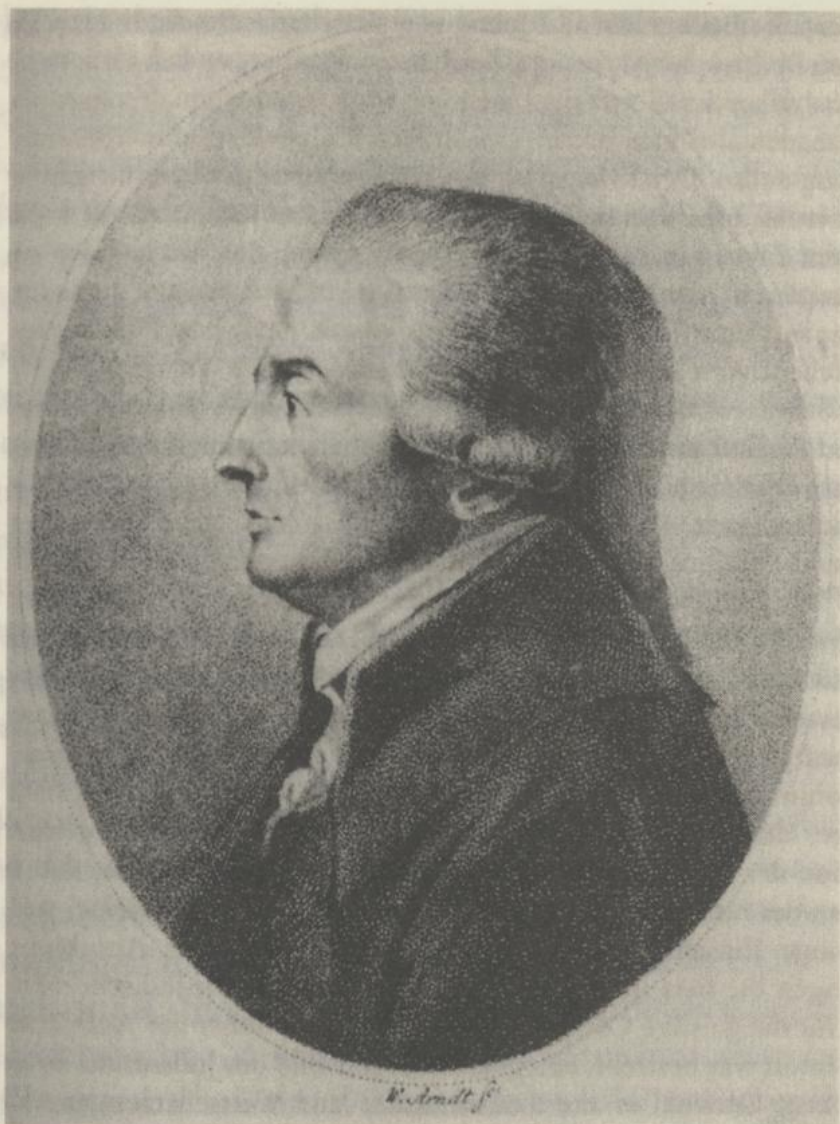
Was Mendelssohn für den zentralen Unterschied zwischen sich und Diogenes hielt, sagt er in der Vorrede zur ersten Auflage seiner *Philosophischen Schriften* von 1761, als Preußen sich im Siebenjährigen Krieg befand, aber Juden als Soldaten nicht zugelassen waren: «Ich befinde mich mit dem Diogenes in ähnlichen Umständen; mit dem Unterschiede, daß er dem Staate aus cynischem Eigensinne nicht dienen *wollte*; ich nicht *kann*. Er wälzte mit vieler Behutsamkeit eine irdene Tonne; ich lasse kleine philosophische Ausarbeitungen wieder auflegen.»³³⁹ Mendelssohn will dem Staat dienen, als diskriminierter Jude kann er das jedoch nicht. Er hat philosophische Werke verfaßt und als Maskil für die bürgerliche Verbesserung der Juden gefochten in einem Staat, der ihm zeitlebens das Bürgerrecht verweigerte. Er wollte, darin Sokrates ähnlich, seinem Staate loyal dienen und dachte über bessere Gesetze zum Nutzen aller nach, obwohl ihn dieser Staat ungerecht behandelte.

Ganz anders Salomon Maimon. In seiner Lebensgeschichte erzählt er, daß er schon in seiner Jugend mit seinem Freund Moses Lapidoth wie ein Kyniker lebte, unabhängig, arm und schlecht gekleidet, fern der religiösen Regeln und außerhalb der jüdischen Gemeinde und Gesellschaft.³⁴⁰ Diesen Lebenswandel setzt er nach eigener Darstellung auch im Westen, in Berlin, fort. Er hat sich, soweit wir wissen, nie für einen bestimmten Staat ins Zeug gelegt, ganz bestimmt nicht für das verhaßte Polen und auch nicht für den preußischen König. Es gibt von Maimon weder politische Schriften noch eine politische Philosophie. Es ist nicht bekannt, daß er sich wie viele andere Maskilim in Berlin für die «bürgerliche Verbesserung» der Juden in Preußen und ihre Gleichberechtigung als Untertanen eingesetzt hat. Seine Sorge galt nicht dem Gemeinwohl, sondern dem eigenen leiblichen Wohl. Das

einziges Kollektiv, zu dem er sich zählt und zu dem er auch gezählt wird, ist «unsere jüdische Nation».³⁴¹

Dieses Judesein hat er mit Mendelssohn gemeinsam, aber das trennt ihn auch ganz scharf von Mendelssohn. Denn während Mendelssohn Observanz praktizierte, hat Maimon, wie er offen gesteht, «die von Maimonides festgesetzten 13 Glaubensartikel» «alle mit philosophischen Gründen» angegriffen und diese Schrift an Mendelssohn geschickt.³⁴² Mendelssohn hat auf diese Provokation ganz gelassen reagiert, obwohl Maimon mit diesem Angriff auf die Ikkarim als Philosoph die Basis observanter jüdischer Religiosität in Frage gestellt hat. Ganz zu schweigen von seinem überaus unorthodoxen Alltagsverhalten, von dem seine *Lebensgeschichte* ebenso wie die *Maimoniana* (1813) seines Freundes und Biographen, des Arztes Sabattia Wolff,³⁴³ zeugen. Maimon hat noch beim Sterben und im Gegensatz zu Mendelssohn die Fragen nach der Existenz Gottes oder der Unsterblichkeit der Seele zu Glaubensfragen erklärt, die einen Philosophen nicht interessieren und ihm nicht helfen.³⁴⁴ Maimon begriff sich als Jude, aber er hat seit seiner Ankunft in Berlin die jüdische Religion nicht mehr praktiziert und, wie Sabattia Wolff schreibt, «viele Jahre als Nichtjude gelebt».³⁴⁵

Nur tat er das nicht heimlich, sondern in aller Öffentlichkeit. In seiner allen Juden und Nichtjuden zugänglichen, weit verbreiteten und vielgelesenen *Lebensgeschichte* bekennt er sich, angeblich Mendelssohn gegenüber, offen als «Freidenker».³⁴⁶ Maimon erzählt dort auch von seiner Weigerung zu beten, weil er Gebete und Segenssprüche «als Folge eines anthropomorphistischen Systems der Theologie» betrachtet.³⁴⁷ Kurz: Der ehemalige Rabbiner Salomon Maimon verweigert als Philosoph jede religiöse Praxis und bricht in aller Öffentlichkeit die Gebote. Diese und andere einschlägige Anekdoten aus *Salomon Maimons Lebensgeschichte* mögen erfunden oder inszeniert sein. Aber selbst dann sind sie Elemente einer öffentlichen Selbstdarstellung, die oft Züge einer Selbst-



Salomon Maimon (1754–1800) auf einem idealisierten Porträt mit Perücke und guter Kleidung abgebildet, die seinen finanziellen Verhältnissen sicher nicht entsprachen. Die Ähnlichkeit mit zeitgenössischen Seitenansichten von Kant ist vermutlich gewollt, in jedem Fall sah sich Maimon trotz seines klaren Bekenntnisses zur «jüdischen Nation» als Selbstdenker im Sinne Kants, dessen Werke er sich wegen seiner Mittellosigkeit bei Saul Ascher und Lazarus Bendavid ausleihen mußte. Aus seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants zwischen 1790 und 1800 gingen eine Vielzahl von Büchern und Aufsätzen hervor. Kant hat die Fähigkeiten Maimons hoch anerkannt, Maimon dessen Antworten auf seine Briefe gegen den Willen Kants stolz in seiner Lebensgeschichte (1792/93) publiziert. – Kupferstich von Wilhelm Arndt, o.J., Kupferstichkabinett Berlin

entblößung hat. Denn hier produzierte sich ein Jude in einem Buch in deutscher Sprache vor dem jüdischen und dem nichtjüdischen Publikum und legte ein Selbstbekenntnis zur unbürgerlichen, kynischen Haltung und Lebensform ab, das in Zügen von der Tradition des Schelmenromans geprägt ist.

Philosophisch hat sich Salomon Maimon mit Mendelssohns Denken und Haltung sehr kritisch auseinandergesetzt. Es gibt, neben einer ausdrücklichen Kritik im *Givat HaMore* (1791), zu den *Morgenstunden* eine Bemerkung, die Maimons ganze Verachtung für Mendelssohns Philosophie preisgibt: Die *Morgenstunden*, schreibt Maimon in seiner *Lebensgeschichte*, seien nach der *Kritik der reinen Vernunft* so überholt, daß sich ihre Widerlegung erübrigt.³⁴⁸ Denn Mendelssohn mit Kant zu widerlegen sei so, als wenn man eine astronomische Abhandlung des Maimonides, die auf dem ptolemäischen Weltbild beruhe, mit Newton widerlegen wolle. Nach Kants kopernikanischer Wende der Philosophie ist die Metaphysik Mendelssohns so veraltet wie die ptolemäische Kosmologie.³⁴⁹

Nachdem indessen die ewigen Vernunftwahrheiten der dogmatischen Schulphilosophie durch Kant «zermalmt» worden waren (so die Metapher Mendelssohns am Anfang seiner *Morgenstunden*), kann der kritische Philosoph und Selbstdenker Maimon ihnen keine eigenen philosophischen Lehren dogmatisch entgegensetzen. Seine eigenen philosophischen Versuche seit dem *Versuch über die Transzendentalphilosophie* von 1790 verschreiben sich einer Kritik der Kantischen theoretischen Philosophie, sie sind Kritik der Kritik, Erkenntnistheorie. Für die praktische Philosophie Kants, seine Rechtsphilosophie oder Geschichtsphilosophie interessierte sich Maimon allenfalls am Rande, hier schloß er philosophisch nicht an. Seine Kant-Lektüre ist ausgesprochen selektiv, nämlich fast ausschließlich auf ausgewählte Passagen der *Kritik der reinen Vernunft* beschränkt. Weder in der Philosophie noch in seinem Alltagshandeln hat Maimon Kants kategorischem

Imperativ oder einem anderen Element von dessen praktischer Philosophie Wert beigemessen: Mit dem kategorischen Imperativ bringe man es nur zur äußerlichen Prüfung der Legalität, also Gesetzmäßigkeit von Handlungen, nicht aber zur Erkenntnis ihrer Moralität, lautet *Salomon Maimon's kritisches Gutachten über die Kantische Philosophie*.³⁵⁰ Das ist ein empirischer, kein transzendentaler Einspruch gegen den kategorischen Imperativ.

Maimon erkennt hiernach weder den kategorischen Imperativ noch bürgerliche Tugenden noch die Halacha als für ihn verbindlich oder handlungsleitend an. Die Halacha wird hier nicht etwa durch das Kantische Autonomieprinzip ersetzt wie bei anderen jüdischen Kantianern, etwa bei Saul Ascher oder Lazarus Bendavid; vielmehr entwickelt sich Maimon ohne eine philosophische Ethik, ohne politische Philosophie und auch ohne eine bürgerliche Arbeitsethik mit den Jahren zum sozialen Außenseiter und Outlaw der Berliner Intellektuellen-Szene. Er wird, wenn wir der durchaus wohlmeinenden Biographie seines Freundes Sabattia Wolff folgen, zu einem jüdischen Diogenes. Die bürgerliche Akkulturation des litauischen Juden Schlomo ben Joschua, der sich als philosophischer Autor Salomon Maimon nannte, in Berlin am Ausgang des 18. Jahrhunderts scheidet, wissentlich und willentlich.

Es ist der Freund Sabattia Wolff, der die nachlässige Bekleidung Maimons beklagt und Maimons schäbige Kittel mit denen der Kyniker vergleicht: «So war ihm auch jede Farbe des Kleides ganz gleich, und vielleicht wäre ihm, wenn es thunlich gewesen wäre, ein Kittel wie jene Cyniker trugen, ohne alle Farbe am liebsten gewesen.»³⁵¹ Aber auch andere Ähnlichkeiten mit dem Auftreten des Diogenes in Athen sind frappierend. Wolff beschreibt, wie Maimon beispielsweise auch seine jüdischen Freunde und Geldgeber wie Samuel Levy, Daniel Itzig, David Friedländer oder Markus Herz rücksichtslos brüskiert und diese darum mit den Jahren ihre Unterstützung einstellen.³⁵² Da Maimon sich weigert, einer Erwerbsarbeit nachzugehen,

und z. B. eine Apothekerlehre abbricht, seine Hofmeister-Stellen in wohlhabenden jüdischen Familien aufgibt oder wegen seines Verhaltens gekündigt wird, da er sein Geld verliert oder vertrinkt, verarmt er zusehends und ist in permanenter Geldnot, bis ihn 1795 der Graf Kalckreuth aufnimmt. Aber zu diesem Zeitpunkt hat es sich Maimon mit seinen jüdischen Gönnern und Freunden längst verdorben, indem er ihnen offen heraus seine Wahrheiten an den Kopf wirft und ihre Mittelmäßigkeit konstatiert.

Die *Gesellschaft der Freunde*, eine der geselligen Vereinigungen der Maskilim, ist ihm zu steif, er erklärt sie bald zur Gesellschaft der Feinde.³⁵³ In die Salons geht er ohnehin nicht gern, er haßt steife Sitten und *small talk*,³⁵⁴ er ist heruntergekommen und schmutzig, bringt seinen Hund mit zum Tee,³⁵⁵ benimmt sich dann unhöflich, er diskutiert dort lautstark und ausgerechnet im verachteten Jiddisch,³⁵⁶ und er wird deshalb schließlich nicht mehr eingeladen. Wie Diogenes lebt Maimon ohne Frau in dauernd wechselnden Wohnungen, meist allein mit seinem Hund und mit Vögeln, die die Wohnung einkoten.³⁵⁷ Er lebt ohne Plan in den Tag hinein und bekennt sich zu dieser Lebensweise.³⁵⁸ Maimon besitzt nichts als einen Koffer und ganz wenige Bücher, schreibt nach Lust und Laune und abhängig vom Wetter,³⁵⁹ verbringt viele Tage und alle Abende in Kaffeehäusern und Kneipen. Seine Bücher werden in Kabinetten gelesen, sind aber auf der Bierbank geschrieben, wie es eine Anekdote bei Wolff meldet.³⁶⁰ Maimons «Debauchen», sein Alkoholismus und seine lautstarken Dispute in der Öffentlichkeit erregen Auffallen,³⁶¹ oft ist er so betrunken, daß er sich am nächsten Tag an nichts mehr erinnert.³⁶² Sein Leben auf der Straße, in den Kneipen, in der Öffentlichkeit und sein ganz unbürgerlicher, volksnaher Verkehr mit den einfachen Leuten gleich welcher Herkunft und welchen Berufs und welcher Religion finden die Mißbilligung gerade der jüdischen Zeitgenossen, die auf die bürgerliche Verbesserung der Juden gesetzt hatten. Maimon ist der unbürgerliche Jude Berlins

schlechthin. Seine Übellaunigkeit und sein Menschenhaß sind stadtbekannt.³⁶³ Seinem Hund, nicht einem Menschen wolle er seine Bibliothek vermachen, äußert er.³⁶⁴

Seine Verachtung für bürgerliche Tugenden, seine Ungeniertheit und Schamlosigkeit in Gesellschaften,³⁶⁵ sein vollkommenes Desinteresse an Staat und Gemeinwohl wird vervollständigt durch sein bisweilen blasphemisches Verhalten in Sachen der jüdischen Religion. In Amsterdam wird er als Ketzer vom Pöbel mit Steinen beworfen,³⁶⁶ in Amsterdam, Breslau, Posen und vermutlich auch in Berlin aus jüdischen Häusern geworfen, weil er sich verbal oder in seinem Benehmen über Lehren und Rituale der jüdischen Religion lustig macht. Daß er in Hamburg beinahe sich hätte taufen lassen, bloß um in Ruhe das Gymnasium besuchen zu können und seiner *vita contemplativa* leben zu können, wußte alle Welt aus seiner *Lebensgeschichte*.³⁶⁷ Dieses die jüdische Leserschaft mit Sicherheit schockierende Taufgesuch bei einem Hamburger Pastor ist in Maimons *Lebensgeschichte* wie ein Dialog auf dem Theater in Szene gesetzt und nicht aus anderen Quellen verbürgt, also eventuell sogar erfunden; in jedem Fall ist die Szene stark literarisch überarbeitet und im Wissen um die Schockwirkung dramatisiert. Der Pastor weist dort das Taufanliegen schließlich zurück, weil Maimon zu aufgeklärt ist, und Maimon repliziert, mit einem judenfeindlichen Klischee, er müsse bleiben was er ist, ein aufgeklärter «verstockter Jude». Diese Szene ist einerseits eine literarische Antwort und Ohrfeige für Lavater und all jene, die meinen, ein Jude sei nur durch die Taufe ganz und gar aufklärungsfähig zu machen. Der Jude Salomon Maimon ist, das führt diese Szene exemplarisch vor, zu aufgeklärt für die Taufe. Er ist ohne Taufe am Gipfelpunkt der Aufklärung angekommen. Aber innerjüdisch verrät das Taufgesuch auch, daß Maimon das Judentum als Religion längst aufgegeben hat, sonst könnte er nicht bei einem so geringen Anlaß offen opportunistisch um die Taufe als Entreebillet zur höheren Bildung bitten. Nicht zuletzt

rückte ihn das Taufgesuch an den Rand der jüdischen Aufklärungsbewegung, denn Ziel der Maskilim war es, als Aufklärer zu wirken, aber Juden zu bleiben.

Die Biographie Wolffs schildert Maimon folgerichtig als den Outlaw der aufgeklärten jüdischen Gesellschaft Berlins, der jedoch auch in die christliche Gesellschaft nie Aufnahme findet und deshalb immer stärker vereinsamt. Die offensichtliche Schamlosigkeit und Ungeniertheit Maimons bezeugen sowohl seine Autobiographie wie seine Biographie. Als Gründe für dieses kynische Verhalten und Maimons ganze Lebensweise müssen neben Charakter und Werdegang der starke Alkoholismus und auch die Lungentuberkulose angenommen werden, an der Maimon wie sein früh verstorbener Freund Karl Philipp Moritz litt. Maimons mit der Tuberkulose verbundene «Brustschmerzen»,³⁶⁸ seine schon viele Jahre vor seinem Tod auftretenden Depressionen und Todesängste, kurz: sein Wissen, daß er früh und vorzeitig sterben wird, mag psychologisch wie eine Entbindung von Normen und menschlichen Rücksichtnahmen gewirkt haben.³⁶⁹ Der jüdische Diogenes existierte mit einem akuten und durch seinen Körperzustand und seine fragilen Lebensumstände immer wieder schmerzlich in Erinnerung gebrachten Wissen um seine plötzliche, immer vorzeitige Sterblichkeit. Er wußte schon in seinen Dreißigern, daß er nicht alt und lebenssatt sterben würde.

Maimon hat diese Außenseiterrolle als tuberkulöser Kyniker nicht nur hingenommen, sondern zeitweise offensichtlich genossen. Dafür steht eine Anekdote, die sich beim Brand seines Hauses abspielte: «Es brach einst ohnweit seiner Wohnung ein großes Feuer aus, und zwar an einem Freitage Abends, wo, wie bekannt, der Sabbath der Juden anfängt und der orthodoxe Jude kein Feuer anzufassen wagt. Maimon befand sich in einer bürgerlichen Gesellschaft, wo er ein Glas Bier zu trinken pflegte, als man ihm die Nachricht brachte, daß seine Wohnung in der größten Gefahr wäre. «Ich glaube,» sagte er ganz

gleichgültig, «daß, da ich heute kein Feuer angreifen darf, auch mich das Feuer nicht angreifen wird,» dabei hatte er aber eine brennende Pfeiffe im Munde.»³⁷⁰

Wie in dieser Anekdote ist der antinomistische, antireligiöse Tabubruch mit humoristischer Pointe geradezu Prinzip des jüdischen Diogenes, der als kritischer Philosoph wenig weiß und nichts glaubt, aber ungeniert seine sinnlichen Bedürfnisse stillt. Die Frage nach der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit wehrt er ab: Die Philosophen können in diesen Fragen nichts wissen, etwas zu wissen vorzugeben, ist Anmaßung. Und Diogenes glaubt nur seinem knurrenden Magen. Maimon hat diese Haltung bis zu seinem frühen Tod am 22. November 1800, bis in seinen Todeskampf durchgehalten, als der Prediger Tscheggey aus Freistadt in Schlesien mit dem todkranken Maimon wieder über die Unsterblichkeit der Seele spricht. «Ach, das sind schöne Träume und Hoffnungen», antwortet Maimon abwehrend.³⁷¹ Als er gestorben ist, verweigert die jüdische Gemeinde seine Beerdigung auf dem jüdischen Friedhof in Glogau. Wie und wo er begraben wurde, wissen wir so wenig wie beim Diogenes von Athen. Der jüdische Sokrates Mendelssohn hingegen hat in Berlin ein ehrenvolles Begräbnis auf dem jüdischen Friedhof an der Großen Hamburger Straße erfahren, mit einem großen Grabstein und vielen Nachrufen von Christen und Juden in allen Berliner Blättern.

5. Mendelssohn, Maimon und die Haskala

Daß Maimon, wengleich als Außenseiter und nicht immer konsequent, der Berliner Haskala sozial, intellektuell und diskursiv zugehörte, die durch das Wirken einer Figur wie Mendelssohn geprägt und nachgerade überdeterminiert war, unterliegt keinem Zweifel: Wie alle anderen Maskilim in Berlin hatte Maimon seit seiner Kindheit eine große Vertrautheit mit der rabbinischen Tradition und der

Welt der Jeschiva, aber hatte darüber hinaus bürgerliche Bildung und Kenntnisse von Fremdsprachen, Wissenschaften und Künsten erworben. Er befürwortete die Aufklärung und betrieb deren Verbreitung unter Juden aktiv, indem er im publizistischen Sprachrohr der Haskala, der hebräischen Zeitschrift *HaMe'assef*, publizierte und mit dem *Givat HaMore* 1791 einen aufgeklärten Kommentar zum ersten Teil von Maimonides' *More Nevuchim* in hebräischer Sprache verfaßte, dessen Leser nur Juden sein konnten. Zugleich hat Maimon das noch nicht aufgeklärte Judentum vor allem Osteuropas öffentlich kritisiert – alles Aktivitäten, die er mit Berliner Maskilim wie Naf-tali Hartwig Wessely, Isaak Satanow, Herz Homberg, Saul Ascher, Lazarus Bendavid, David Friedländer, Isaak Eichel oder Saul Berlin teilte. Daß er keine Schrift für die politische Gleichberechtigung der Juden schrieb, ist nicht einmal untypisch: Das taten ebensowenig Salomo Dubno, Aron Gumpertz, Markus Elieser Bloch, Daniel Itzig, Markus Herz, Moses Hirschel, Avigdor Levi, Joel Löwe, Joseph Mendelssohn oder Isaak Satanow. Seine Überzeugung von der intellektuellen Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit von jüdischen und nichtjüdischen Autoren durchzieht alle Schriften und auch Sozialkontakte Maimons. Maimon wurde von den älteren Maskilim gefördert, er verkehrte in den Salons der Maskilim, zeitweise auch in ihren Vereinen wie der *Gesellschaft der Freunde* oder der *Gesellschaft der Erforscher der hebräischen Sprache*. Mündlich wie publizistisch nahm er in Deutsch, in Hebräisch und in Jiddisch an den Diskursen der Maskilim aktiv teil. Daß er als Philosoph auf die meisten anderen Maskilim despektierlich herabblickte, dürfte seine Beliebtheit unter diesen kaum gesteigert haben, führte jedoch nie zu einem wirklichen Bruch.

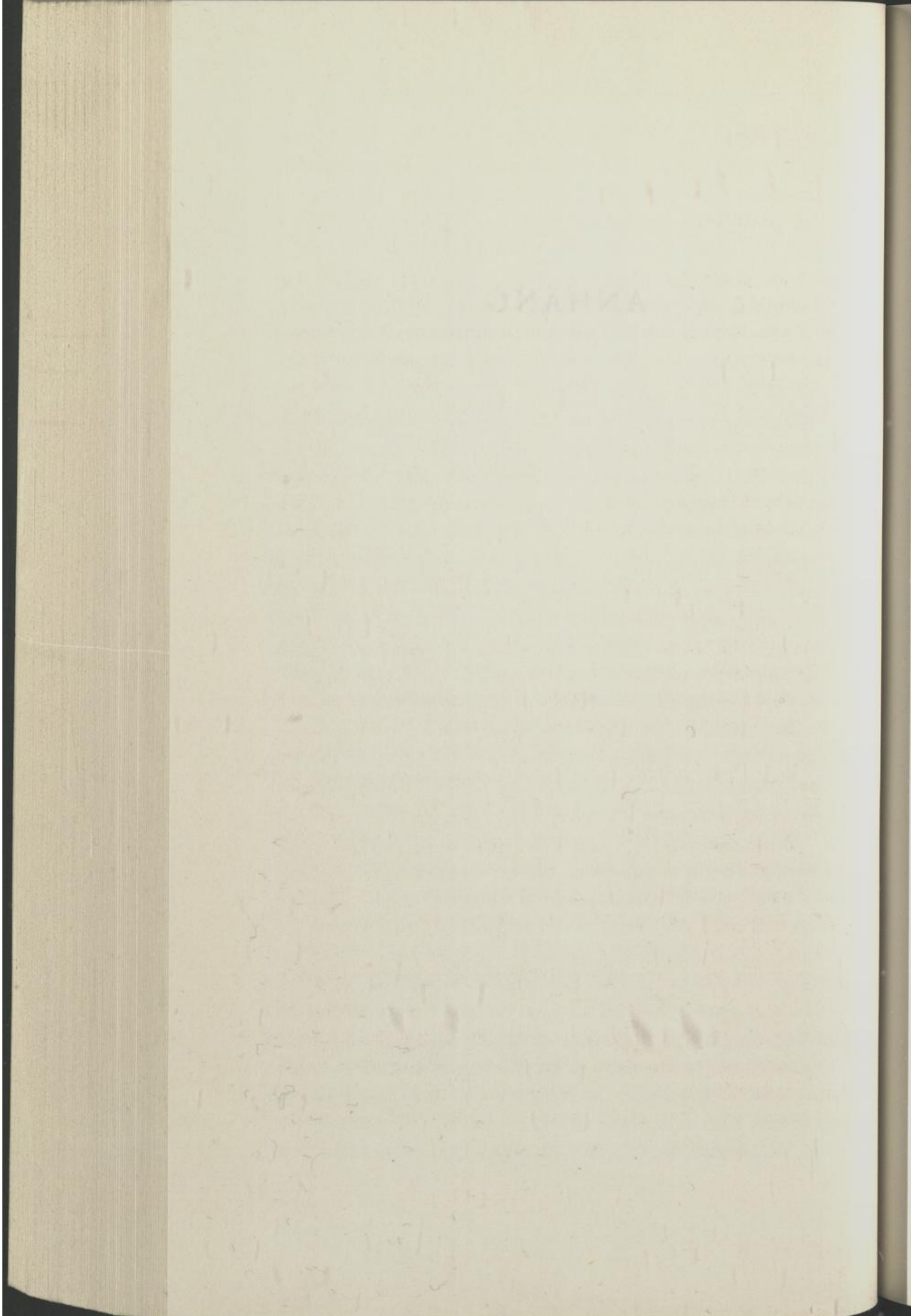
Was ihn bei alledem deutlich von den anderen Maskilim unterscheidet, ist das Fehlen von Nachhaltigkeit und Konsequenz bei diesen Unternehmungen, ist Maimons Egozentrik und Sprunghaftigkeit. Er unterscheidet sich

weniger ideologisch als vielmehr in seiner un- bzw. anti-bürgerlichen Lebensweise von den anderen Maskilim. Das machte ihn zu einem Außenseiter, aber schloß die gelegentliche Teilnahme an Projekten und Diskursen der Haskala von Berlin nicht aus. Denn die Haskala war nie eine weltanschaulich homogene Gruppe mit festgelegten Kriterien der Zugehörigkeit. Vielmehr ähnelte sie jenem merkwürdigen Athener Sozialgebilde zu Beginn der okzidentalen Philosophie, als die Sophisten, Sokrates, Platon und seine Schüler, der junge Aristoteles und eben auch Diogenes in einer Stadt einen heterogenen Diskurs widerstreitender Theorien und politischer Optionen entfachten, den wir erst in der Rückschau als die Geburt der Philosophie würdigen können. Dort begannen sich Denker als «Philosophen» zu bezeichnen und an Philosophen zu wenden, ohne daß schon klar gewesen wäre, was das eigentlich sei und wer das zu bestimmen habe. Ähnlich verhielt es sich in der Haskala in Berlin, wo sich seit 1783 jüdische Intellektuelle als «Maskilim» bezeichneten und an andere «Maskilim» ihre Schriften und Broschüren adressierten,³⁷² ohne daß je schon fest definiert war, was man darunter zu verstehen habe.

Die durch Mendelssohn verkörperte jüdische Bürgerlichkeit war gegenüber der Unbürgerlichkeit Maimons die sozial erfolgreichere Variante von Haskala: Die jüdische Aufklärungsbewegung war der Beginn der bürgerlichen Akkulturation von Juden auf breiter Basis und in allen Lebensbereichen. Die Schriften der Haskala sind Antrieb, Reflexion und Ideologie dieses Prozesses. Die von der Haskala geforderte und geförderte bürgerliche Aufklärung und Selbstaufklärung von Juden markiert den Eintritt des Judentums in die Moderne. Die jüdische Aufklärung hat im deutschsprachigen Judentum eine bürgerliche Entwicklung eröffnet, deren soziokultureller Erfolg und Glanz in der ganzen jüdischen Geschichte nur wenige Parallelen hat. Diese Epoche endete 1933.

ANHANG

1. J. J. G. ...
2. ...
3. ...
4. ...
5. ...
6. ...
7. ...
8. ...
9. ...
10. ...
11. ...
12. ...
13. ...
14. ...
15. ...
16. ...
17. ...
18. ...
19. ...
20. ...
21. ...
22. ...
23. ...
24. ...
25. ...
26. ...
27. ...
28. ...
29. ...
30. ...
31. ...
32. ...
33. ...
34. ...
35. ...
36. ...
37. ...
38. ...
39. ...
40. ...
41. ...
42. ...
43. ...
44. ...
45. ...
46. ...
47. ...
48. ...
49. ...
50. ...
51. ...
52. ...
53. ...
54. ...
55. ...
56. ...
57. ...
58. ...
59. ...
60. ...
61. ...
62. ...
63. ...
64. ...
65. ...
66. ...
67. ...
68. ...
69. ...
70. ...
71. ...
72. ...
73. ...
74. ...
75. ...
76. ...
77. ...
78. ...
79. ...
80. ...
81. ...
82. ...
83. ...
84. ...
85. ...
86. ...
87. ...
88. ...
89. ...
90. ...
91. ...
92. ...
93. ...
94. ...
95. ...
96. ...
97. ...
98. ...
99. ...
100. ...



Anmerkungen

- 1 Zum deutschen Begriff Aufklärung vgl. H. Stuke, Art. «Aufklärung», 1972.
- 2 Dieses Kapitel entstand aus Überlegungen des Verf., wie in seinem Art. «Haskala» im *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa* (Darmstadt 2001) das Verhältnis der Haskala, die selbst ein europäisches Phänomen war, zu den Aufklärungsbewegungen in den verschiedenen europäischen Länder überblickshaft gefaßt und eingeordnet werden kann. Der Handbuch-Artikel ist eine umgearbeitete und vereinfachte Fassung dieses zuvor geschriebenen Kapitels.
- 3 Midrasch Bereschit Rabba, 60.
- 4 Vgl. Stichwort «Haskala», in: E. Ben Yehuda, Milon HaLaschon Halvrit HaJeschana VeHaChadascha, 1912 ff., Bd. 2; zuletzt: S. Feiner, Towards a Historical Definition of the Haskalah, 2001.
- 5 [Isaak Euchel u. a.], Nachal HaBesor («Strom der guten Nachricht»), Königsberg 1783, bes. S. 1–4; deutsch in: I. Euchel, Vom Nutzen der Aufklärung, 2001, S. 7–11.
- 6 Vgl. N. Hinske (Hg.), Was ist Aufklärung?, 1973.
- 7 P. Pütz, Die deutsche Aufklärung, 1991, S. 22–46.
- 8 Vgl. A. Funkenstein, Das Verhältnis der jüdischen Aufklärung zur mittelalterlichen jüdischen Philosophie, 1990; F. Niewöhner, Aufklärung mit Esoterik, 1999.
- 9 M. Mendelssohn, Über die Frage: was heißt aufklären?, in: Berlinische Monatsschrift, September 1784, S. 193–200, Zitat S. 197; auch in: ders., JubA Bd. 6.1, S. 113–119.
- 10 A. Pope, An Essay on Man, 1733, Epistle II.
- 11 HaMe'assef, 6 (1790), S. 176.
- 12 L. Bendavid, Etwas zur Charackteristick der Juden (1793), 1994, S. 34 u. 40.
- 13 Ebd. S. 34.
- 14 Sozialgeschichtlich bestätigt die neuere Forschung diese Beobachtung Bendavids; vgl. St. M. Lowenstein, The Berlin Jewish Community – Enlightenment, Family and Crisis, 1994; ders., The Social Dynamics of Jewish Responses to Moses Mendelssohn, 1994.

- 15 Vgl. M. Pelli, *The Impact of Deism on the Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany*, in: ders., *The Age of Haskalah*, 1979, S. 7–32.
- 16 Darüber lassen die Selbstzeugnisse der Zeitzeugen und Beteiligten Mendelssohn, Lazarus Bendavid, Isaak Euchel, David Friedländer oder Salomon Maimon keinen Zweifel, sowenig wie andererseits das Zeugnis von Nichtjuden wie Lessing, Nicolai, Dohm und, gerade wegen seiner Feindseligkeit, Michaelis.
- 17 Vgl. D. Sorkin, *The Early Haskalah*, 2001.
- 18 Um die Datierung des Anfangs der Haskala besteht in der historischen Forschung Uneinigkeit. Während Jakob Katz, Mordechai Eliav, Michael Meyer, Moshe Pelli, Steven Lowenstein, Michael Graetz und zuletzt, sehr differenziert, David Sorkin und Shmuel Feiner eine Datierung auf die Jahre nach 1770 vorschlagen, haben Asriel Shochat und Jonathan Israel in sozialgeschichtlicher Perspektive eine Frühdatierung des Ursprungs der Haskala um das Jahr 1700 vorgeschlagen (die Titel s. Literaturverzeichnis). In dieser Debatte wird von den Autoren in unklarer Weise und oft ohne es zu bemerken, der Begriff Haskala manchmal als Epochenbegriff für die jüdische Aufklärungsepoche, manchmal als Bezeichnung für die jüdische Aufklärungsbewegung gebraucht, obwohl beides weder sachlich noch semantisch noch chronologisch deckungsgleich ist. Wie in der europäischen Aufklärung allgemein, gab es auch in der jüdischen Geschichte des 18. Jahrhunderts einzelne aufgeklärte Gelehrte lange vor der Bildung von jenen Institutionen, Zeitschriften, Verlagen, Debatten und Diskursen, die uns von einer Aufklärungsbewegung sprechen lassen, es gab eine Gelehrtenaufklärung vor der Volksaufklärung und der Ausbildung einer bürgerlichen Öffentlichkeit. Unbestritten in der o. g. Debatte ist, daß eine jüdische Aufklärungsbewegung in ihren Manifestationen sich erst nach 1770 ausbildete, lange davor – und daneben – gab es gleichwohl stets einzelne aufgeklärte jüdische Gelehrte, die an keiner Bewegung teilgenommen haben oder sich nicht für die Aufklärung anderer Juden interessierten. Jene Gelehrten bleiben, da dies ein Buch über die jüdische Aufklärungsbewegung, deren *intellectual history* und deren Protagonisten ist, hier weitgehend unberücksichtigt.
- 19 I. Eisenstein-Barzilay, *The Ideology of the Berlin Haskalah*, 1956, S. 1–37.

- 20 M. Maimonides, Führer der Unschlüssigen (1923), 1995, Einleitung, S. 17–20.
- 21 Vgl. H. Böning, Die Genese der Volksaufklärung und ihre Entwicklung bis 1780, 1990.
- 22 Vgl. I. Lohmann (Hg.), Chevrat Chinuch Nearim. Die Jüdische Freischule in Berlin (1778–1825), 2001.
- 23 G. Mosse, Jüdische Intellektuelle in Deutschland, 1992.
- 24 Vgl. R. Erb, W. Bergmann, Die Nachtseite der Judenemanzipation, 1989; A.-R. Löwenbrink, Judenfeindschaft im Zeitalter der Aufklärung, 1995.
- 25 Zit. n. E. Benbassa, Histoire des Juifs de France, 1997, S. 131.
- 26 Vgl. Mendelssohn an Ernst Ferdinand Klein, Brief vom 29. 8. 1782, in: JubA Bd. 13, S. 79 f.
- 27 A. Halle-Wolfssohn, Leichtsinn und Frömmerei. Ein Familiengemälde in drei Aufzügen (1796), 1995.
- 28 Zu HaMe'assef vgl. T. Tsamriyon, HaMeassef, 1988; M. Pelli, Scha'ar LaHaskala («Tor zur Haskala.»), 2000; A. Kennecke, HaMe'assef, 1999.
- 29 N. Römer, Tradition und Akkulturation, 1995.
- 30 Passagen im ersten Teil von Mendelssohns *Phaedon* sind direkte Übersetzungen aus Platons *Phaidon*; 1755 publizierte Mendelssohn seine Übersetzung von Rousseaus zweitem *Discours* unter dem Titel *Von der Ungleichheit unter den Menschen* (neu hg. v. Ursula Goldenbaum, Weimar 2000); Mendelssohns 21 Rezensionen aus der *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* finden sich in JubA Bd. 4, seine Rezensionen in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* sind in JubA Bd. 5.2 enthalten.
- 31 Vgl. L. Poliakov, Geschichte des Antisemitismus, Bd. 5, 1983.
- 32 Vgl. W. Philipp, Spätbarock und frühe Aufklärung. Das Zeitalter des Philosemitismus, 1970, H.-J. Schoeps, Philosemitismus im Barock, 1952.
- 33 Vgl. G. Heinrich, Haskala und Emanzipation, 1999.
- 34 Ch. K. W. von Dohm, Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden (1781), 1973, S. 110; die hier referierten Forderungen finden sich S. 110–127.
- 35 N. H. Wessely, Divrej Schalom Ve'Emet, 1782; ders., Worte der Wahrheit und des Friedens an die gesammte jüdische Nation, 1782.
- 36 M. Hirschel, Kampf der jüdischen Hierarchie mit der Vernunft, 1788.

- 37 D. Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780–1840*, 1987; vgl. S. Volkov, *Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma*, 1990.
- 38 F. Nietzsche, *Der Antichrist* (1888), Aphorismus 10.
- 39 Vgl. G. Bensussan, *Emmanuel Levinas devant la philosophie allemande*, in: ders. (Hg.), *La philosophie allemande dans la pensée juive*, 1997, S. 189 f.
- 40 Zum Theismus dieser Autoren vgl. D. Friedländer, *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin* (1799), 1975; L. Bendavid, *Etwas zur Characteristick der Juden* (1793), 1994; S. Ascher, *Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums*, 1792.
- 41 Vgl. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 1924, S. 87 f.
- 42 Die ausführlichste Würdigung findet sich in: Salomon Maimon's *Lebensgeschichte*, 2. Bd., Berlin 1793, 1.–10. Kapitel, ND in: Salomon Maimon, *Gesammelte Werke*, hg. v. Valerio Verra, Bd. 1, 2000, S. 305–454. Von Salomon Maimon stammt auch der hebräische Kommentar zum ersten Teil von Maimonides' Hauptwerk *More Nevuchim* («Führer der Unschlüssigen»), der unter dem Titel *Givat HaMore* («Die Höhe des Führers der Unschlüssigen») 1791 in Berlin erschien.
- 43 Maimonides, *Hilchot Jessodej HaTora* VII, 6; s. M. Maimonides, *Das Buch der Erkenntnis*, 1994, S. 111–115. Vgl. Adolf Weiß' *Kommentar zu: Maimonides, Führer der Unschlüssigen*, 1995, Bd. 2, S. 233 f.
- 44 Maimonides, *Iggeret Teman – Letter to Yemen*, 1950; ders., *Mischne Tora, Traktat Hilchot Melachim*, Abs. 11 u. 12; vgl. G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: ders., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, 1970, S. 121–167.
- 45 Vgl. M. Löwy, *Erlösung und Utopie*, 1997; Ch. Schulte, *Messias und Identität*, 1992, S. 373–385.
- 46 Maimonides, *Führer der Unschlüssigen*, II 37, S. 247–251.
- 47 Ebd. II 39, S. 260 f.
- 48 «Das Wesen der Prophetie und ihr wahrer Begriff ist die Emanation, welche von Gott durch die Vermittelung der aktiven Vernunft sich zuerst auf das Denkvermögen und dann auf die Einbildungskraft ergießt...»; ebd. II 36, S. 238.

- 49 Vgl. L. Strauss, Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft (1930), 1981.
- 50 B. de Spinoza, Tractatus theologico-politicus, S. 16f.
- 51 Ebd. 2. Kap., S. 88f.
- 52 Ebd. 5. Kap., S. 162–165.
- 53 Spinoza betont, daß Salomo den Mose z. B. an Weisheit und natürlichem Licht weit übertreffe; vgl. ebd. 2. Kap., S. 92f.
- 54 Vgl. Sefer Jezira – Das Buch Jezira, 1993.
- 55 «Die Heyden sind dem Mosi nicht schuldig gehorsam zu seyn. Moses ist der Jüden sachsen spiegel.» Vgl. M. Luther, Eyn Unterrichtung, wie sich die Christen yn Mosen sollen schicken (1525), 1899, S. 378. Von dieser Predigt wurden schon 1526 mehrere Auflagen gedruckt, die Breitenwirkung im Protestantismus war enorm.
- 56 Zu Mendelssohn vgl. A. Altmann, Moses Mendelssohn, 1973; ders., Die trostvolle Aufklärung, 1982.
- 57 M. Mendelssohn, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe (im ff.: JubA), Bd. 8, 1983, S. 200.
- 58 Ebd. S. 164.
- 59 Ebd. 165 u. ö.
- 60 Zu Michaelis vgl. A.-R. Löwenbrink, Judenfeindschaft im Zeitalter der Aufklärung, 1995.
- 61 Michaelis' Rezension zu Dohms gleichnamigem Buch von 1781 ist wieder abgedruckt in: Ch. K. W. von Dohm, Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden, 2. Teil (1783), 1973, S. 31–71.
- 62 M. Mendelssohn, JubA Bd. 8, S. 10.
- 63 Ebd. S. 191f.
- 64 Ebd. S. 193; Hervorhebungen von Mendelssohn.
- 65 Vgl. A. Altmann, Moses Mendelssohn, 1973, S. 368–420.
- 66 Lessing hatte Mendelssohn die handschriftlichen Fragmente schon 1770 zugänglich gemacht, dieser hatte einer Veröffentlichung widerraten. Vgl. G. E. Lessing, Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, 4. Fragment «Daß die Bücher A.T. nicht geschrieben wurden, eine Religion zu offenbaren», in: Lessing, Werke, hg. v. Herbert G. Göpfert, Bd. 7, Darmstadt 1996, S. 398–411 u. Kommentar S. 865–883.
- 67 M. Mendelssohn, JubA, S. 165f.; 168.
- 68 Vgl. M. Pelli, The Age of Haskalah, 1979, S. 113–130; G. Och, Schöne Literatur im Umfeld der Haskala, 1999, zu Wessely S. 203–205.

- 69 Bücher 1–3 im Jahr 1789 in der Buchdruckerei der Jüdischen Freyschule, Bücher 4 u. 5 danach in einem Band am selben Ort, aber ohne Jahreszahlangebe. Buch 6 erschien, aus dem Nachlaß ediert, zus. mit Büchern 1–5 erst 1829 in Prag in der ersten Gesamtausgabe der Moseide. Michal Kümper hat diese Erstausgaben in der British Library London identifiziert; ihr verdanke ich diese Angaben.
- 70 N. H. Wessely, Die Moseide in achtzehn Gesaengen, 1795, S. 7.
- 71 Ebd. S. 53.
- 72 Ebd. S. 64 f.
- 73 Vgl. M. Hirschel, Kampf der jüdischen Hierarchie mit der Vernunft, 1788.
- 74 S. Ascher, Leviathan, 1792, S. 145–161.
- 75 Vgl. S. Feiner, Mendelssohn and 'Mendelssohn's Disciples', 1995, S. 133–167; s.u. das Kap. «Kant und die jüdische Aufklärung».
- 76 S. Ascher, Leviathan, 1792, S. 229.
- 77 Ebd. S. 161 f.
- 78 Ebd. S. 93.
- 79 Ebd. S. 102.
- 80 Ebd. S. 229.
- 81 Ebd. S. 230.
- 82 Ebd. S. 237 f. Auffallend und eine merkliche Änderung gegenüber dem Jigdal ist, daß, auch wieder im Sinne von Kants Kritik der Gottesbeweise, selbst der Glaube an Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt nicht mehr Teil dieser Glaubenssätze ist.
- 83 L. Bendavid, Etwas zur Charackteristick der Juden (1793), 1994, S. 32.
- 84 Ebd. S. 45–47.
- 85 Ebd. S. 64–66.
- 86 Salomon Maimons Lebensgeschichte, 2000, S. 462–464.
- 87 [J. J. Müller], De imposturis religionum (De tribus impostoribus). Von den Betrügereyen der Religionen, 1999. Es ist Winfried Schröder auf Grundlage eines Handschriftenfonds erstmals gelungen, Johann Joachim Müller mit hoher Wahrscheinlichkeit als Autor dieses Werks zu identifizieren.
- 88 Vgl. F. Niewöhner, Veritas sive varietas, 1988.
- 89 Vgl. Z. Shavit, From Friedländer's Lesebuch to the Jewish Campe, 1988, bes. S. 404 f.

- 90 Zit. n. ebd. S. 405.
- 91 So übersetzt Hirsch selbst die hebräische Wendung *talmud tora im derech erez* aus *Pirke Avot* 2,2. Für einen ausführlichen Kommentar s. Hirschs Übersetzung der *Pirke Avot* und den Kommentar zur genannten Stelle, Basel 1994, S. 22f.; vgl. J. Carlebach, *The Foundations of German-Jewish Orthodoxy. An Interpretation*, in: Leo Baeck Institute Year Book, 33 (1988), S. 67–91.
- 92 Vgl. M. Pelli, *Did the Hebrew Maskilim hate the Talmud?*, in: ders., *The Age of Haskalah*, 1979, S. 48–90.
- 93 Zum Konzept von Geschichte und zur Historisierung in der Haskala und den Anfängen der Wissenschaft des Judentums vgl. S. Feiner, *Haskala VeHistoria* («Haskala und Geschichte»), 1995, engl. 2001; I. Schorsch, *From Text to Context*, 1994.
- 94 Vgl. H. Graetz, *Wesselys Gegner*, 1871; zu Wessely vgl. H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd. 11, S. 88–90 u. Note 1, S. 539–545; M. Pelli, *Naphtali Herz Wessely: Moderation in Transition*, in: ders., *The Age of Haskalah*, 1979, S. 113–130; E. Breuer, *Naphtali Herz Wessely and the Cultural Dislocations of an Eighteenth-Century Maskil*, 2001.
- 95 Zit. n. M. Pelli, *The Age of Haskalah*, S. 49 Anm.
- 96 H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd. 11, S. 562; vgl. M. Pelli, *The Age of Haskalah*, S. 49 Anm.
- 97 Zit. n. H. Graetz, *Wesselys Gegner*, S. 467.
- 98 Ebd. S. 467f.
- 99 M. Mendelssohn, *JubA* Bd. 8, S. 21–24 u. 126–129.
- 100 H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd. 11, S. 87.
- 101 N. H. Wessely, *Divrej Schalom We'Emet*, Berlin 1782, S. 1–4; deutsch: *Worte der Wahrheit und des Friedens*, 1782, S. 2–7.
- 102 *Divrej Schalom*, S. 3f.; *Worte der Wahrheit*, S. 5–7.
- 103 Vgl. Ch. Schulte, *Noachidische Gebote und Naturrecht*, 2000.
- 104 *Worte der Wahrheit*, 1782, S. 5.
- 105 N. H. Wessely, *Divrej Schalom*, S. 32; *Worte der Wahrheit*, S. 40f.
- 106 Ebd. S. 1.
- 107 Ebd. S. 33 (zit. n. *Worte der Wahrheit*, S. 41).
- 108 S. Bernfeld, *Dor Tahapuchot* («Generation der Umwälzungen»), 1914, S. 111.
- 109 Vgl. zu Euchel und HaMe'assef: S. Feiner, *Isaac Euchel –*

- Ha'Jasam' schel Tenuat HaHaskala BeGermania («Isaak Euchel – Der Initiator der Haskala-Bewegung in Deutschland»), in: Zion, 52 (1987), S. 427–468; T. Tsamriyon, HaMeassef («Der Sammler»), 1988; A. Kennecke, HaMe'assef, 1999.
- 110 [Isaak Euchel], Davar El HaKore MiTo'elet Divrej HaJamim HaKadmonim, in: HaMe'assef, Heft 1, 1783/84, S. 9–14 u. 25–30; deutsch in: ders., Vom Nutzen der Aufklärung, 2001, S. 29–43.
- 111 Ebd. S. 27 f.; deutsche Übersetzung S. 39.
- 112 Zit. in: M. Mendelssohn, JubA Bd. 23, S. 390 f.
- 113 Vgl. Y. Friedländer, Perakim BaSatira Halvrit BeSchalhej HaMea HaSchmonaEsre BeGermania («Studien über die hebräische Satire in Deutschland am Ausgang des 18. Jahrhunderts»), 1979; M. Pelli, Sugot WeSugiot BeSifrut HaHaskala Halvrit («Gattungen und Genres in der Literatur der hebräischen Haskala»), 1999.
- 114 Es existieren von dieser Komödie sehr unterschiedliche Druckfassungen, die gegenwärtig im Rahmen eines Forschungsprojekts von Marion Aptroot und Delphine Bechtel vergleichend ediert werden. Gut greifbar war lange Zeit nur die von M. Allenstein hg. Fassung, Berlin 1846.
- 115 HaMe'assef, 7 (1794–1797), S. 54–67, 120–153, 203–228 u. 279–298. Vgl. zu Aaron Halle-Wolfssohn: J. Strauss, Aaron Halle-Wolfssohn: A Trilingual Life, 1995; dies., Aaron Halle-Wolfssohn: Ein Leben in drei Sprachen, 1999.
- 116 In: I. Euchel, Vom Nutzen der Aufklärung, 2001, S. 45–58.
- 117 Vgl. A. Kennecke, HaMe'assef, 1999.
- 118 Zu Leben und Wirken Friedländers vgl. M. A. Meyer, Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz, 1994, S. 66–98.
- 119 Friedländers Text wird zitiert nach dem Wiederabdruck in: M. Hirschel, Kampf der jüdischen Hierarchie mit der Vernunft, 1788, S. 43–102, hier S. 50.
- 120 Ebd. S. 48.
- 121 Ebd. S. 8, 9, 11.
- 122 Ebd. S. 13.
- 123 Ebd.
- 124 Vgl. Voltaire, Dictionnaire philosophique (1764), Art. «Salomon», wo von «les fables du Talmud» die Rede ist und es heißt: «Nous avons les Juifs en horreur».
- 125 C. W. Grattenauer, Ueber die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden, 1791.

- 126 M. Hirschel, Apologie der Menschenrechte, 1793, Vorrede; vgl. G. Heinrich, Haskala und Emanzipation, 1999, zu Hirschel: S. 163–166.
- 127 M. Hirschel, Kampf der jüdischen Hierarchie, 1788, S. 88.
- 128 Ebd. S. 89.
- 129 Ebd.
- 130 Ebd. S. 100f.
- 131 Salomon Maimons Lebensgeschichte, Ges. Werke Bd. 1, 2000, S. 172; Hervorhebung von Maimon. Die Orthographie des Originals wurde hier und in allen folgenden Zitaten modernisiert.
- 132 Ebd. S. 570f.
- 133 Ebd. S. 59.
- 134 Ebd. S. 573.
- 135 Vgl. die Schilderung in: ebd. S. 59–61 u. 134.
- 136 Ebd. S. 176–180.
- 137 Ebd. S. 163f.
- 138 Ebd. S. 164f.
- 139 S. Ascher, Leviathan, 1792.
- 140 Ebd. S. 136.
- 141 Ebd. S. 138–142, Zitat S. 142.
- 142 Ebd. S. 166.
- 143 Ebd. S. 181.
- 144 L. Bendavid, Etwas zur Charakteristick der Juden (1793), 1994. Die umfassende Bibliographie weist aus, daß Bendavid in Wien seine Kommentare zu allen drei Kritiken Kants verfaßte und drucken ließ. Vgl. D. Bourel, Eine Generation später: Lazarus Bendavid (1762–1832), 1994.
- 145 Vgl. L. Bendavid, Selbstbiographie, 1806.
- 146 L. Bendavid, Etwas zur Charakteristick der Juden, S. 14f.
- 147 Ebd. S. 4.
- 148 Th. Lessing, Der jüdische Selbsthaß (1930), 1984.
- 149 L. Bendavid, Etwas zur Charakteristick der Juden, S. 5.
- 150 Ebd. S. 16f. Es ist zu bemerken, daß Bendavid die Ersetzung des Opfers durch das Gebet und die damit verbundenen Internalisierungs- und Sublimierungsleistungen des rabbinischen Judentums weit kritischer sieht als über 100 Jahre später Sigmund Freud und Hermann Cohen.
- 151 Zitate ebd. S. 25–29.
- 152 Ebd. S. 64f.
- 153 Ebd. S. 61.
- 154 Vgl. L. Bendavid, Selbstbiographie, 1806, S. 11–21.

- 155 L. Bendavid, *Etwas zur Charackteristick der Juden*, S. 45-47.
- 156 Vgl. D. Bourel, *Lazarus Bendavid et l'éducation des juifs à Berlin au début du XIXe siècle*, 1999.
- 157 Vgl. H. G. Reissner, *Eduard Gans*, 1965, S. 184.
- 158 Vgl. I. Schorsch, *From Wolfenbüttel to Wissenschaft. The Divergent Paths of Isaak Markus Jost and Leopold Zunz*, in: ders., *From Text to Context*, 1994, S. 233-254.
- 159 Vgl. neuerdings: C. Trautmann-Waller, *Philologie allemande et tradition juive*, 1998.
- 160 *Der Talmud wird in Zunz' Büchlein an erster Stelle und als erstes Beispiel der rabbinischen Literatur genannt; vgl. L. Zunz, Etwas über die rabbinische Litteratur*, 1818, hier zit. n. ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Berlin 1875 (ND Hildesheim 1976), S. 7-11.
- 161 Ebd. S. 5 Anm. 1; Hervorhebung von Zunz.
- 162 In *Etwas über die rabbinische Litteratur* identifiziert Zunz noch rabbinische, neuhebräische und jüdische Literatur (vgl. S. 1 Anm. 1), so, als ob jüdische Literatur immer nur in der hebräischen Sprache entstanden sei. Diese Auffassung wandelt sich in späteren Schriften wie *Zur Geschichte und Literatur* (1845), in denen Zunz der Einsicht Ausdruck verleiht, daß die jüdische Literatur schon der Antike, erst recht der Neuzeit, Werke in vielen verschiedenen Sprachen umfaßt, so in Griechisch, Latein, Arabisch etc. (*Gesammelte Schriften*, 1875, S. 44 ff.). Damit ist endgültig die Idee der Maskilim vom biblischen Hebräisch als der einen, reinen Nationalsprache des jüdischen Volkes, als Muttersprache aller Juden und Ausdruck seines Volksgeistes verabschiedet. Sie wird erst im Kultur-Zionismus, aber auch im Antisemitismus in jeweils verschiedenen Ausprägungen wiederaufgenommen.
- 163 L. Zunz, *Etwas über die rabbinische Litteratur*, S. 4.
- 164 Ebd. S. 4; Hervorhebungen von Zunz.
- 165 Ebd. S. 5.
- 166 Eduard Gans hat, so die handschriftlichen Protokolle der Sitzungen des «Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden» von Zunz, in seiner zweiten Rede als Präsident des Vereins diesen Namen erstmals mündlich gebraucht, gedruckt zierte er die 1822 erstmals erschienene gleichnamige *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*; vgl. S. Ucko, *Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums*, 1934, Zitat S. 19.

- 167 H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd. 7, 1863, S. 231, 234 f.
- 168 Vgl. ebd. S. 248 ff.
- 169 Vgl. M. Neugebauer-Wölk, *Die Geheimnisse der Maurer*, 1997. Vorliegendes Kapitel geht auf einen Vortrag anlässlich der «Aufklärung und Esoterik» genannten Jahrestagung 1997 der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts zurück. Der Vortrag ist publiziert in: M. Neugebauer-Wölk (Hg.), *Aufklärung und Esoterik* (vgl. Ch. Schulte, *Haskala und Kabbala*, 1999).
- 170 [D. Friedländer], *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin* (1799), 1975, S. 34–36.
- 171 G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1980, S. 1–3.
- 172 A. Franck, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, 1843 (deutsch: *Die Kabbala*, 1844, ND 1990); A. Jellinek, *Kleine Schriften zur Geschichte der Kabbala* (1851–1854), 1988; D. Joël, *Midrasch HaSohar. Die Religionsphilosophie des Sohar im Verhältnis zur allgemeinen jüdischen Theologie* (1849), 1977.
- 173 Zum allgemeinen Überblick vgl. G. Scholem, Art. «Kabbala», in: *Encyclopaedia Judaica*, 1932; ders., *Kabbalah*, 1988.
- 174 Zu nennen wäre hier besonders der Einfluß der sog. Lurianischen Kabbala des 16. Jahrhunderts auf den Chassidismus. Vgl. Y. Jacobson, *MiKabbalat Ha'Ari Ad LaChassidut* («Von der Kabbala des Luria zum Chassidismus»), 1988.
- 175 M. R. Hayoun, «Rabbi Ja'akov Emdens Autobiographie oder der Kämpfer wider die sabbatianische Häresie», 1991.
- 176 R. Elijor, *Rabbi Nathan Adler of Frankfurt and the Controversy Surrounding Him*, 1995.
- 177 Vgl. G. Scholem, *Sabbatai Zwi*, 1992; ders., *Erlösung durch Sünde*, 1992.
- 178 J. J. Brucker, *Historia Critica Philosophiae*, (1742), 1975, S. 916–1069.
- 179 G. Postel (Hg.), *Sefer Jezirah* (1552), 1994. Vgl. W. Schmidt-Biggemann, «Das Buch Jezira in der christlichen Tradition», in: *Sefer Jezira – Das Buch Jezira*, 1993, S. 45–64.
- 180 G. Scholem, «Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart», 1970.
- 181 Vgl. Ch. Schulte, *Kabbala in der deutschen Romantik*, 1994.

- 182 M. Idel, Kabbalah, 1988; P. Schäfer, J. Dan (Hg.), Gershom Scholem's *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1993.
- 183 Salomon Maimons Lebensgeschichte, Ges. Werke Bd. 1, 2000, S. 126f.
- 184 Zitate: ebd. S. 128.
- 185 Zum Begriff der «Sattelzeit» vgl. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 1979.
- 186 H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd. 10, 1868, S. 410; in diesem Bd. ein Kapitel über die Emden-Eybeschütz-Affäre, S. 371–438.
- 187 J. Emden, *Sifrej Pulmus* («Bücher des Streits»), 1992; zu Emden s. J. J. Schacter, *Rabbi Jacob Emden: Life and Major Works*, 1988 (Microfilm).
- 188 Asriel Schochat irrte aus den genannten Gründen, als er Emden und gar Eybeschütz(!) zu Vorläufern von Mendelssohn erklärt hat. Beide waren unzweifelhaft säkular gebildete Rabbiner, sie nahmen aber am allgemeinen Aufklärungsdiskurs ihrer Zeit aktiv nicht teil und haben keine wissenschaftlichen oder philosophischen Werke verfaßt. Vgl. A. Schochat, *Der Ursprung der jüdischen Aufklärung in Deutschland*, 2000, bes. S. 349–422.
- 189 Über Emden und seinen Vater gibt am besten Emdens Autobiographie *Megillat Sefer* Auskunft, die 1992 in französischer Übersetzung von Maurice Hayoun erschien. Vgl. Maurice Hayoun, *Rabbi Ja'akov Emdens Autobiographie oder der Kämpfer wider die sabbatianische Häresie*, 1991.
- 190 Jeshajahu Tishby, *Mischnat HaSohar*, 3. Aufl. Jerusalem 1971, Bd. I, S. 54.
- 191 Jacob Emden, *Mitpachat Sefarim*, Lemberg 1896, S. 36.
- 192 Vgl. J. Tishby, *Mischnat HaSohar*, S. 55.
- 193 J. Emden, *Mitpachat Sefarim*, S. 11.
- 194 A. Altmann, *Die trostvolle Aufklärung*, 1982.
- 195 M. Mendelssohn, *JubA* Bd. 9.1, S. 30.
- 196 Zu Ex 3,13, Gen 1,1 und Gen 1,2; vgl. R. Horwitz, *Mendelssohn und die Kabbala*, 1999.
- 197 Mendelssohn, *JubA* Bd. 8, S. 167.
- 198 M. Pelli, *The Age of Haskalah*, 1979, bes. 151–170 u. 240; Joseph Klausner, *Historia schel HaSifrut Halvrit HeChadascha*, Jerusalem 1952, S. 165–177.
- 199 *HaMeassef*, 2 (1785), S. 129–131.
- 200 Vgl. M. Steinschneider, *Hebräische Drucke in Deutschland*, 1892.

- 201 Eine Bibliographie der Werke von Satanow findet sich in: M. Pelli, *The Age of Haskalah*, S. 240.
- 202 Die kommentierte Neuausgabe des *More Nevuchim* («Führer der Unschlüssigen») des Maimonides erschien bei Satanow; Salomon Maimon kommentierte Teil I des Buchs (*Givat HaMore*), Satanow die Teile II und III.
- 203 Hg. v. S. H. Bergmann und N. Rotenstreich, 1965.
- 204 Die drei letztgenannten Opera finden sich im Original oder auf Mikrofilm in der Hebräischen National- und Universitätsbibliothek in Jerusalem; Gideon Freudenthal bereitet gegenwärtig eine Edition dieser Handschriften vor.
- 205 S. Maimon, *Gesammelte Werke, 1965–1971 ND 2000*. Diese Reprint-Ausgabe enthält lediglich alle deutschsprachigen Werke Maimons, darunter die einzige brauchbare, weil einzige ungekürzte Ausgabe von Maimons Lebensgeschichte.
- 206 Vgl. C. Wiedemann, *Zwei jüdische Autobiographien des 18. Jahrhunderts. Glückel von Hameln und Salomon Maimon*, 1986, S. 108f.
- 207 *Lebensgeschichte*, S. 135–137.
- 208 Es ist wohl nur aus der Orientierung an der religiösen Modernisierung erklärlich, daß Maimon in Michael A. Meyers epochemachenden Arbeiten zur Herausbildung einer modernen jüdischen Identität fast keine Rolle spielt; vgl. M. A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, 1967; deutsch: *Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz*, 1994.
- 209 Vgl. J. Katz, *Mendelssohn und E. J. Hirschfeld*, 1964; ders., *Jews and Freemasons in Europe, 1723–1939*, 1970, bes. S. 26–53; das Kapitel über die «Asiatischen Brüder» aus diesem Werk findet sich ins Deutsche übersetzt in: H. Reinalter (Hg.), *Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa*, 1983, S. 240–283.
- 210 Vgl. G. Scholem, *Ein verschollener jüdischer Mystiker der Aufklärungszeit*, 1962; ders., Art. «Hirschfeld, Ephraim Joseph», 1972; ders., *Du frankisme au jacobinisme*, 1981; zuletzt: S. Wölfler-Fischer, *Junius Frey (1753–1794)*, 1995.
- 211 Hier gibt es die eine wichtige Ausnahme von Franz Joseph Molitor (1779–1860), der eng mit Hirschfeld befreundet war, die Geschichte der Asiatischen Brüder aus der Perspektive Hirschfelds in zwei Versionen aufgeschrieben hat, bei diesem und bei anderen Rabbinen über vier Jahrzehnte lang Talmud, Kabbala und jüdische Philosophie an den

- Originaltexten studierte und zu Recht als der bedeutendste christliche Kabbalist des 19. Jahrhunderts gilt. Über sein Zusammenleben Haus an Haus mit Hirschfeld berichtet eine anonyme antisemitische und antikabbalistische Schrift mit dem Titel *Das Judenthum in der M[aurere]y, eine Warnung an alle deutschen ** [Leser]* (o. O. u. J.; Jerusalem, Scholem-Bibliothek in der Hebräischen National- und Universitätsbibliothek), S. 9 ff.; zu Molitor vgl. Ch. Schulte, «Die Buchstaben haben: ... ihre Wurzeln oben». Scholem und Molitor, 1994.
- 212 Zu den Frankisten in Offenbach vgl. J. K. Hoensch, *Der «Polackenfürst von Offenbach»*, 1990.
- 213 Th. W. Adorno, *Minima Moralia* (1951), Nr. 151, Thesen gegen den Okkultismus, 1980, S. 274.
- 214 Vgl. K. E. Grözinger (Hg.), *Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov – Schivche ha-Bescht*, 1996.
- 215 Salomon Maimons Lebensgeschichte, 1984, S. 7. Moritz' *Vorbericht des Herausgebers* ist in der Reprint-Ausgabe der Lebensgeschichte in Bd. 1 der Ges. Werke (ND 2000) durch V. Verra aus unverständlichen Gründen ausgelassen worden. Ansonsten verdient Verras ND philologisch unbedingt den Vorzug vor den Ausgaben Batschas und Octavia Winklers, denn diese Ausgaben verändern sowohl die Orthographie als auch den Textbestand durch Umstellungen und sogar Kürzungen.
- 216 Salomon Maimons Lebensgeschichte, 1984, S. 8.
- 217 Ebd., S. 7.
- 218 D. Hertz, *Die jüdischen Salons im alten Berlin*, 1995.
- 219 Salomon Maimons Lebensgeschichte, 1984, S. 7.
- 220 Vgl. St. E. Aschheim, *Brothers and Strangers*, 1982.
- 221 Vgl. R. Elijor, *Rabbi Nathan Adler of Frankfurt and the Controversy Surrounding Him*, 1995.
- 222 Salomon Maimons Lebensgeschichte, Ges. Werke Bd. 1, 2000, S. 181 f.
- 223 Ebd. S. 184 f.
- 224 Eine besonders harte Form der Bußübung: sechs Jahre Fasten, vegetarische Ernährung und stetiges Wandern; vgl. ebd. S. 182.
- 225 Ebd. S. 185.
- 226 Ebd. S. 187.
- 227 Ebd. S. 207–209.
- 228 Ebd. S. 224.

- 229 Ebd. S. 219 f.
- 230 G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, 1980, S. 60, 132, 305.
- 231 M. Idel, Kabbalah, 1988, S. 59–73.
- 232 Salomon Maimons Lebensgeschichte, 2000, S. 221 f.
- 233 Ebd. S. 232–235.
- 234 Ebd. S. 241 f.
- 235 Ebd. S. 107.
- 236 Gnothi Sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde, Bd. IX, hg. v. K.Ph. Moritz und Salomon Maimon, Berlin 1792, 1. Stück, S. 24–67, 2. Stück, S. 41–88. Es ist einigermaßen erstaunlich, daß dieser doppelte Abdruck und der Wechsel der Erzählposition den Philologen bislang entgangen zu sein scheint. Eine Ausnahme ist: L. Weissberg, Erfahrungsseelenkunde als Akkulturation: Philosophie, Wissenschaft und Lebensgeschichte bei Salomon Maimon, 1994. Sie weist einleuchtend auf den Wissenschaftsanspruch des *Magazins zur Erfahrungsseelenkunde* und die anderen Kindheits-Fallstudien dort als möglichen Grund für den Gebrauch der ‹objektivierenden› dritten Person hin.
- 237 Salomon Maimons Lebensgeschichte, 2000, S. 296.
- 238 Vgl. Y. Yovel, Mendelssohn zwischen Spinoza und Kant, 1994.
- 239 Kant an Mendelssohn, Brief vom 16.8.1783, in: Kant, Akademie-Ausgabe (im ff.: Ak) Bd. 10, S. 325.
- 240 M. Mendelssohn, Jerusalem, Teil 2, in: JubA Bd. 8, bes. S. 191–201.
- 241 Ebd. bes. S. 155–165.
- 242 Ebd. S. 152 f. u. 192 f.
- 243 Ebd. S. 157 u. 192 f.
- 244 Ebd. S. 162–164.
- 245 Kant, Ak Bd. 7, S. 82.
- 246 St. Dietzsch, Kant, die Juden und das akademische Bürgerrecht in Königsberg, 1994; Sh. Feiner, Isaak Euchel – ‹Entrepreneur› of the Haskalah Movement in Germany, 1987; A. Kennecke, Nachwort, in: I. Euchel, Vom Nutzen der Aufklärung, 2001, S. 139–150.
- 247 HaMe'assef 1 (1783/84), Heft 1, S. 9–14 u. 25–30; deutsch in: I. Euchel, Vom Nutzen der Aufklärung, S. 29–43.
- 248 Ebd. S. 11, 13.
- 249 ‹Haschofet hajoshev barosch›, ebd. S. 13.
- 250 Ebd. S. 12.

- 251 Vgl. I. Euchel, Toldot Rabbenu HeChacham Mosche Ben Menachem («Die Geschichte unseres weisen Lehrers Moses, Sohn des Menachem» (1788), deutsche Übers. in: Mendelssohn, JubA Bd 23, S. 102–257.
- 252 Vgl. die Einleitung von E. Conrad, H. P. Delfosse u. B. Nehren zu: M. Herz, Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit (1771), 1990.
- 253 Herz an Kant, Brief vom 25. 11. 1785, in: Kant, Ak Bd. 10, S. 402 f.
- 254 Vgl. D. Krochmalnik, Scheintod und Emanzipation, 1997; G. Heinrich, Akkulturation und Reform, 1998.
- 255 E. Littmann, Saul Ascher, 1960; M. A. Meyer, Response to Modernity, 1995, S. 21–23; W. Grab, Saul Ascher, 1977.
- 256 S. Ascher, Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums, 1792, bes. S. 212–240.
- 257 Ebd. S. 229.
- 258 Ebd. S. 237 f.
- 259 Vgl. ebd. S. 234.
- 260 S. J. Wolff, Maimoniana oder Rhapsodien zur Charakteristik Salomon Maimon's, 1813.
- 261 Vgl. Kant an Markus Herz, Brief vom 26. 5. 1789, in: Ak Bd. 11, S. 48–55. Maimon hat Auszüge des Briefs gegen den ausdrücklichen Wunsch Kants in seiner Lebensgeschichte publiziert.
- 262 Vgl. Ch. Schulte, Kabbala in Salomon Maimons Lebensgeschichte, 1999.
- 263 L. Bendavid, Ueber den Glauben der Juden an einen künftigen Messias, 1822, S. 225.
- 264 Vgl. L. Bendavid, Etwas zur Charakteristick der Juden (1793), 1994.
- 265 Mit dieser These befinde ich mich nicht in direktem Widerspruch zu: M. Albrecht, Überlegungen zu einer Entwicklungsgeschichte der Ethik Mendelssohns, in: M. Albrecht, E. J. Engel, N. Hinske (Hg.), Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, 1994, S. 43–60. Mendelssohn hat als Philosoph Überlegungen zu Tugenden, Rechten und Glücksstreben aller Individuen als Bürger eines Gemeinwesens angestellt, die ich allerdings zu seiner praktischen, näher: politischen Philosophie zählen würde. Als jüdisches Individuum dagegen waren die individual-ethischen Entscheidungen von Mendelssohn durch die Halacha geregelt.

- 266 Vgl. D. Bourel, *Eine Generation später: Lazarus Bendavid*, 1994.
- 267 Vgl. H. M. Graupe, *Kant und das Judentum*, 1961, bes. S. 321–323.
- 268 F. Niewöhner, «Primat der Ethik» oder «erkenntnistheoretische Begründung der Ethik»? , 1977.
- 269 Vgl. D. Hertz, *Die jüdischen Salons im alten Berlin*, 1991.
- 270 [C. F. W. Grattenauer], *Nachtrag zu seiner Erklärung über seine Schrift: Wider die Juden. Ein Anhang zur fünften Auflage*, Berlin 1804, S. 70, zit. n. G. Och, *Eß- und Theetisch*, 1999, S. 87.
- 271 [Daniel Jenisch], *Berlin. Eine Satyre*, in: *Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks*, Bd. 1, Berlin 1795, S. 525, zit. n. G. Och, *Eß- und Theetisch*, 1999, S. 80.
- 272 *Neuestes Gemälde von Berlin, auf das Jahr 1798*, nach Mercier, Köln 1798, zit. n. G. Och, *Eß- und Theetisch*, 1999, S. 79.
- 273 Vgl. J. Katz, *The Term «Jewish Emancipation»*, 1964.
- 274 Vgl. W. Grab, *Obrigkeitsliche und revolutionäre Formen der Judenemanzipation*, 1991.
- 275 Vgl. I. Diekmann, J. H. Schoeps, *Wegweiser durch das jüdische Brandenburg*, 1995, S. 10–12.
- 276 Ch. K. W. von Dohm, *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden (1781)*, 1973, S. VII.
- 277 Vgl. ebd. S. 110–127.
- 278 Ebd. S. 9.
- 279 Ebd. S. 174.
- 280 Ebd. S. 179.
- 281 Ebd. S. 358–360.
- 282 Vgl. A. Schochat, *Im Chillufej Tekufot*, 1960; deutsch: *Der Ursprung der jüdischen Aufklärung in Deutschland*, 2000.
- 283 Eine ausführliche Fassung dieses Kapitels wurde im *Leo Baeck Institute Year Book 45* (2000), S. 25–34, englisch publiziert und hier gekürzt, um Wiederholungen mit anderen Kapiteln dieses Buchs zu vermeiden. Als Vortrag wurde es zuerst auf der von Christoph Schmidt und Gabriel Motzkin organisierten Tagung «The Leviathan – Jewish Modernity as Political Theology» des Franz Rosenzweig Zentrums Jerusalem in Schloß Elmau im Juni 1998 präsentiert. Es wurde danach vollkommen umgeschrieben. Ich danke Renate Best für hilfreiche Hinweise, Gabi Rahaman für ihr sorgfältiges Lektorieren der englischen Fassung und Keith Pickus für seine

- kritische Lektüre und seine freundschaftlichen Diskussionen mit mir.
- 284 ›Philosophie des Judentums‹ in dem Sinn, den Julius Guttmann diesem Wort gegeben hat; vgl. J. Guttmann, *Philosophie des Judentums*, 1933. Dort allerdings wird Ascher nicht erwähnt.
- 285 S. Ascher, *Leviathan*, 1792, S. 212 f., 219, 228 f., 241.
- 286 Vgl. E. Littmann, *Saul Ascher*, 1960; M. A. Meyer, *Response to Modernity*, 1988, S. 21–23, 51–52.
- 287 Vgl. A. Gotzmann, *Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß*, 1997.
- 288 H. Heine, *Reisebilder*. I. Teil, *Die Harzreise* (1826), 1973, S. 102 f.
- 289 Zu Details der Vita von Ascher vgl. W. Grab, *Saul Ascher*, 1977.
- 290 Vgl. *Saul Ascher*, 4 Flugschriften, 1991.
- 291 In Aschers *Leviathan* erscheint das Wort «orthodox» auf S. 11, 13, 65, 68. Mein Dank geht an Friedrich Niewöhner, der mich vor langen Jahren auf das Erscheinen dieses Begriffs bei Ascher aufmerksam machte.
- 292 Vgl. M. Matthias, Art. «Orthodoxie, Lutherische», 1995.
- 293 G. E. Lessing, *Werke*, Bd. 7, hg. v. Helmut Göbel, Darmstadt 1996, S. 469, 471 f.
- 294 I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794), in: *Werkausgabe*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 8, Frankfurt/M. 1977, S. 770.
- 295 Vgl. M. Breuer, «Das Bild der Aufklärung bei der deutsch-jüdischen Orthodoxie», in: K. Gründer, N. Rotenstreich (Hg.), *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*, 1990, S. 131–142.
- 296 J. D. Michaelis, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, Bd. 1, 59. Stück, 17. 5. 1770, S. 514.
- 297 Ch. K. W. von Dohm, *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*, *Zweyter Theil* (1783), 1973, S. 131. Die Zusage ist mit Gr. v. S. gezeichnet.
- 298 «Ich wußte, daß es auch einen geläuterten Spinozismus giebt, der sich mit allem, was Religion und Sittenlehre praktisch haben, gar wohl verträgt, wie ich in den Morgenstunden weitläufig gezeigt; wußte, daß sich dieser geläuterte Spinozismus hauptsächlich mit dem Judenthume sehr gut vereinigen läßt, und daß Spinoza, seiner spekulativen Lehre ungeachtet, ein orthodoxer Jude hätte bleiben kön-

- nen, wenn er nicht in andern Schriften das ächte Judenthum bestritten, und sich dadurch dem Gesetze entzogen hätte. Die Lehre des Spinoza kommt dem Judenthume offenbar weit näher, als die orthodoxe Lehre der Christen.» Vgl. M. Mendelssohn, An die Freunde Lessings, Berlin 1786, in: ders., JubA Bd. 3.2, S. 188. In zwei privaten Briefen an Herz Homberg, datiert vom 14. 6. 1783 und 1. 3. 1784, spricht Mendelssohn wiederum von jüdischer Orthodoxie; vgl. JubA Bd. 13, S. 112 f. u. 178.
- 299 S. Ascher, Leviathan, S. 13.
- 300 Vgl. F. Niewöhner, «Wesen des Judentums», 1976. In Aschers *Leviathan* erscheint «Wesen des Judentums» S. 9, 126, 227, 234 u. ö.
- 301 Einige solcher theologischen Diskussionen referiert Heinrich Graetz zu Beginn seiner Abhandlung *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte*. Seine Antwort ist, daß die Frage nach dem Wesen des Judentums nur durch die Untersuchung seiner Geschichte zu beantworten ist; vgl. H. Graetz, *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte*, 1846, S. 81–83; 2000, S. 9–12.
- 302 S. Ascher, Leviathan, S. 237 f.
- 303 «Die subjective Bedingung aller geoffenbarten Religion ist Glaube. Diesen haben wir bisher bloß regulativ betrachtet, d.h. in so fern er Veranlassung der Offenbarung ist, oder in so fern er die geoffenbarte Religion möglich macht. Jetzt wollen wir ihn aber constituirt betrachten, in so fern durch ihn Religion wirklich existiert.» Ebd. S. 72.
- 304 K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1953.
- 305 Vgl. W. Grab, Saul Ascher, S. 137.
- 306 St. M. Lowenstein, *The Berlin Jewish Community*, 1994; ders., *The Social Dynamics of Jewish Responses to Moses Mendelssohn*, 1994.
- 307 S. Ascher, Leviathan, S. 13.
- 308 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932), 1979, S. 26 ff.
- 309 J. Löwenstein, *Menorah tehora*, 1835, S. XVI; vgl. A. Gotzmann, *Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß*, 1997, S. 183 ff.; Mordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1914. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit*, Frankfurt/M. 1986, S. 27–34.
- 310 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, S. 30 ff.
- 311 Karl Philipp Moritz, *Ueber Moses Mendelssohn* (1786), zit. n. M. Mendelssohn, JubA Bd. 23, S. 41.

- 312 Vgl. O. Briese, *Wie unsterblich ist der Mensch?*, 1995.
- 313 M. Mendelssohn, *JubA Bd. 7*, S. 3.
- 314 Mendelssohn, *Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich (1770)*, in: ebd. S. 5–17.
- 315 Ebd. S. 10–14.
- 316 Eine Anekdote zum Humor: Als Mendelssohn auf einer Reise nach Dresden in Sachsen den Leibzoll entrichten sollte, lachte er laut auf: «Der Verfasser des Phädon sich verzollen gleich dem Ochsen, das ist lustig!» sagte er zu seiner Frau; «nun sehe ich erst, wie gut es Lavater mit mir gemeint. Wäre ich Christ geworden, könnte ich heute zwanzig Groschen sparen.» (s. M. Kayserling: *Moses Mendelssohn*, Leipzig 1888, S. 247).
- 317 Zur Biographie vgl. B. Badt-Strauss (Hg.), *Moses Mendelssohn*, 1929; A. Altmann, *Moses Mendelssohn*, 1973.
- 318 Moses Mendelssohn, *Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig*, in: *JubA Bd. 2*, S. 96.
- 319 Vgl. dazu *JubA Bd. 23*, S. 56, 277, 292, 329, 360, 422; s. auch: D. Krochmalnik, *Moses Mendelssohn und die Sokrates-Bilder des 18. Jahrhunderts*, 1999.
- 320 M. Mendelssohn, *JubA Bd. 23*, S. 74.
- 321 Vgl. *JubA Bd. 24*, *Porträts und Bilddokumente*, hg. v. Gisbert Porstmann, Stuttgart-Bad Canstatt 1997, bes. S. 50–69.
- 322 Vor allem Diogenes Laertius wertet auch die kritischen antiken Quellen zu Sokrates aus; vgl. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, 1967, Buch II, 18–47. Allerdings hat sich das Sokrates-Bild des Platon weithin und bis zur Haskala und deutschen Spätaufklärung durchgesetzt. Hiervon zeugt sogar noch die Platon-Übersetzung Schleiermachers und Kierkegaards *Dissertation Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (1841; Übers. 1976).
- 323 Wieder andere Gründe für die Unsterblichkeit gebraucht Mendelssohn in seinem hebräischen *Sefer HaNefesch* (*JubA Bd. 3.1*, S. 201–233). Dort fällt der Name des Sokrates gar nicht, denn diese Schrift war für ein traditionalistisches jüdisches Lesepublikum geschrieben, das den Verweis auf pagane Philosophie nicht akzeptierte. Vgl. F. Niewöhner, *Die Seele*, 1999.
- 324 B. Strauß, *Moses Mendelssohn in Potsdam (1929)*, 1994.
- 325 Vgl. Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, *JubA Bd. 8*, S. 200.

- 326 Vgl. B. Badt-Strauss (Hg.), Moses Mendelssohn, 1929.
- 327 I. Euchel: Toldot Rabbenu HeChacham Mosche Ben Menachem (1788); deutsche Übers. in: Mendelssohn, JubA Bd. 23, S. 102–257.
- 328 Vgl. Isaak Euchels programmatischen Aufsatz zu den Toldot Gedolej Jisrael in der hebräischen Zeitschrift *HaMe'assef*: «Ein Wort an den Leser über den Nutzen der Beschäftigung mit den vergangenen Zeiten» (*Davar el HaKore ...*), in: *HaMeassef* 1783/84, Teil I, S. 9–14, Teil II, S. 25–30.
- 329 Vgl. Ch. Schulte, Kant und die jüdische Aufklärung in Berlin, 2000, S. 80–97.
- 330 Vgl. S. Ascher, *Leviathan*, 1792, S. 149–161.
- 331 Vgl. H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München 1979; P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, 1983 (Bd. 1, S. 296–319 zu Diogenes von Sinope).
- 332 Mendelssohn zitiert den Eintrag zu Diogenes in Pierre Bayles *Dictionnaire philosophique et critique*; vgl. JubA Bd. 1, S. 229 Anm.
- 333 Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, 1967, VI 60.
- 334 Ebd. VI 73.
- 335 Ebd. VI 63.
- 336 Ebd. VI 71.
- 337 Ebd. VI 63.
- 338 Ebd. VI 76.
- 339 M. Mendelssohn, JubA Bd. 1, S. 229.
- 340 Salomon Maimons *Lebensgeschichte*, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 2002, S. 189–197.
- 341 Maimon selbst würdigt sein Vorbild Maimonides als den vielleicht größten Mann, «den unsere Nation bisher aufweisen kann»; vgl. ebd. S. 300f.
- 342 Ebd. S. 462–464.
- 343 Zu dem engagierten Maskil Sabbattia Wolff fehlt eine angemessene wissenschaftliche Darstellung. Er ist Autor u.a. folgender Werke: *Die Kunst krank zu seyn, nebst einem Anhang von Krankenwärtern, wie sie sind und seyn sollten. Für Aerzte und Nichtaerzte*, Berlin 1811; *Tripotage*, Berlin 1815; *Launen=Pastete, nach der Tripotage*, Berlin 1816; *Streifereien im Gebiete des Ernstes und des Scherzes, mit einem Vorworte von Büschenthal*, Berlin 1818; *Streifereien im Gebiete des Ernstes und des Scherzes*, 2tes Bänd-

- chen, Berlin 1819; vgl. auch die im Literaturverzeichnis genannten Werke.
- 344 «Glauben und hoffen kann ich viel, aber was hilft uns das?»; vgl. S. J. Wolff, *Maimoniana oder Rhapsodien zur Charakteristik Salomon Maimon's*, 1813, S. 259.
- 345 Ebd. S. 88.
- 346 Salomon Maimons *Lebensgeschichte*, 2000, S. 483.
- 347 Ebd. S. 509.
- 348 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 399–432 mit der «Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele», B 413 ff.
- 349 Salomon Maimons *Lebensgeschichte*, 2000, S. 490.
- 350 S. Maimon, *Gesammelte Werke*, Bd. 7, 1976, S. 668.
- 351 S. J. Wolff, *Maimoniana*, S. 215.
- 352 Ebd. S. 80, 110f., 112f., 117f.
- 353 Ebd. S. 152f.
- 354 Ebd. S. 107.
- 355 Ebd. S. 111.
- 356 Ebd. S. 87.
- 357 Vgl. ebd. S. 92–94, 180f., 219f.
- 358 Ebd. S. 159.
- 359 Ebd. S. 101.
- 360 Ebd. S. 140f.
- 361 Vgl. ebd. S. 183f.
- 362 Ebd. S. 103, 190–194.
- 363 Vgl. ebd. S. 108f., 138, 163.
- 364 Ebd. S. 219f.
- 365 Ebd. S. 227–230.
- 366 Ebd. S. 178.
- 367 Salomon Maimons *Lebensgeschichte*, 2000, S. 519–525.
- 368 S. J. Wolff, *Maimoniana*, S. 184.
- 369 Markus Herz hat in einem beeindruckenden Aufsatz beschrieben, wie er als Arzt K. Ph. Moritz nach einem fiebrigen Schnupfen von seinen monomanen und hysterischen Zuständen der Todesangst aufgrund der Tuberkulose-Erkrankung befreite. Herz legt mit diesem brillanten Aufsatz von 1798 m.W. eine der ersten Fallstudien einer *talking cure* vor Freud vor; vgl. M. Herz, *Etwas Psychologisch-Medizinisches. Moriz Krankengeschichte*, in: ders., *Philosophisch-medizinische Aufsätze*, 1997, S. 60–84.
- 370 S. J. Wolff, *Maimoniana*, S. 181.
- 371 Ebd. S. 258.

372 Vgl. die hebräische Broschüre *Nachal HaBesor* (Königsberg 1783), wo sich Isaak Euchel und andere auf dem Titelblatt an alle «Maskilim» und (jüdischen) Wahrheitssucher wenden und das Erscheinen der aufgeklärten Zeitschrift *Ha-Me'assef* ankündigen. Vgl. M. Pelli, *When did Haskalah begin?*, 1999.

Literaturverzeichnis

1. Autoren der Haskala in Auswahl

- Ascher, Saul: Bemerkungen über die bürgerliche Verbesserung der Juden veranlaßt, bei der Frage: Soll der Jude Soldat werden?, o. O. 1788
- : Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums, Berlin 1792
 - : Eisenmenger der Zweite, Berlin 1794
 - : Die Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde, Berlin 1815
 - : 4 Flugschriften (Eisenmenger der Zweite, Napoleon, Die Germanomanie, Das Wartburgfest), hg. v. Peter Hacks, Berlin 1991
- Bendavid, Lazarus: Etwas zur Charackteristick der Juden, Leipzig 1793, ND mit einer hebr. Einl. v. Michael Graetz und einer Bibliographie von Dominique Bourel, Jerusalem 1994
- Bendavid, Lazarus: Vorlesungen über die Critik der reinen Vernunft, Wien 1795, ND Brüssel 1968
- : Vorlesungen über die Critik der practischen Vernunft, Wien 1796, ND Brüssel 1968
 - : Vorlesungen über die Critik der Urtheilskraft, Wien 1796, ND Brüssel 1968
 - : Selbstbiographie, in: S. M. Lowe, Bildnisse jetztlebender Berliner Gelehrter mit ihren Selbstbiographieen, Zweite Sammlung, Berlin 1806, S. 1-72
 - : Über die Religion der Ebräer vor Moses, Berlin 1812
 - : Ueber den Glauben der Juden an einen künftigen Messias, in: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, 1 (1822), S. 197-230
- Berlin, Saul: Besamim Rosch, Berlin 1793
- : Ketav Joscher, Berlin 1794
- Dohm, Christian Konrad Wilhelm von: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, Berlin, Stettin 1781 u. Bd. 2, 1783, ND Hildesheim 1973 (mit dem Mémoire der elsässischen Juden)

- Emden, Jacob Emden: Megillat Sefer («Buchrolle»), hg. v. David Cahana, Warschau 1896; franz. Übers.: Mémoires de Jacob Emden ou l'anti-Sabbataï Zewi, hg. u. übers. v. Maurice Hayoun, Paris 1992
- : Sifrej Pulmus («Bücher des Streits»), hg. v. Benny Ogorek, 11 Schriften in 2 Bdn., New York 1992
- Euchel, Itzik (Isaak): Toldot Rabbenu HeChacham Mosche Ben Menachem («Die Geschichte unseres weisen Lehrers Moses, Sohn des Menachem»), Berlin, in der orientalischen Buchdruckerei 1788; deutsch übers. v. Reuven Michael, in: M. Mendelssohn, JubA Bd. 23, S. 102–263
- : Vom Nutzen der Aufklärung. Schriften zur Haskala, übers. u. hg. v. Andreas Kennecke, Düsseldorf 2001 (mit Bibliographie)
- Friedländer, David, Lesebuch für Jüdische Kinder, Berlin 1779
- : Akten=Stücke die Reform der Jüdischen Kolonien in den Preußischen Staaten betreffend, Berlin 1793
- : Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion, Berlin 1799, ND Jerusalem 1975
- : Moses Mendelssohn. Fragmente von ihm und über ihn, Berlin 1819
- : Über die Verbesserung der Israeliten im Königreich Pohlen, Berlin 1819
- Halle-Wolfssohn, Aaron: Leichtsin und Frömmelei. Ein Familiengemälde in drei Aufzügen. Transkribierter Neudruck der in hebräischen Lettern gesetzten Ausgabe Breslau 1796. Mit einem Nachwort hg. v. Gunnar Och und Jutta Strauss, St. Ingbert 1995
- : Sicha BeErez HaChajim («Gespräch im Lande der Lebenden»), in: HaMe'assef, 7 (1794–1797), S. 54–67, 120–153, 203–228, 279–298
- : Jeschurun, Breslau 1804
- : Avtalion, Prag 1806
- Heine, Heinrich: Reisebilder. 1. Teil, Die Harzreise (1826), in: ders., Sämtliche Werke. Düsseldorf Ausgabe, hg. v. Manfred Windfuhr, Bd. 6, Hamburg 1973
- : Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, 1835, in: Sämtliche Werke. Düsseldorf Ausgabe, hg. v. Manfred Windfuhr, Bd. 8.1, Hamburg 1979
- Herz, Henriette: Berliner Salon. Erinnerungen und Portraits, hg. v. Ulrich Janetzki, Berlin 1984
- Herz, Markus: Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit,

- Königsberg 1771, ND hg. v. Elfriede Conrad, Heinrich P. Delfosse u. Birgit Nehren, Hamburg 1990 (mit Bibliographie)
- : Über die frühe Beerdigung der Juden, Berlin 1787
- : Philosophisch-medizinische Aufsätze, hg. v. Martin L. Davies, St. Ingbert 1997
- Hirschel, Moses: Kampf der jüdischen Hierarchie mit der Vernunft, Breslau 1788
- : Apologie der Menschenrechte oder Philosophisch-kritische Beleuchtung der Schrift: Ueber die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden, Zürich 1793
- Homberg, Herz: Imrej Schefer, Wien 1808
- : Bne-Zion. Ein religiös-moralisches Lehrbuch für die Jugend israelitischer Nation, Augsburg 1812
- Kuh, Ephraim Moses: Hinterlassene Gedichte, 2 Bde., Zürich 1792
- Löwe, Joel: Schreiben an die würdigen Mitglieder sämtlichen und wohlthätigen Chevrot Gemilut Chassidim (= Beerdigungsgesellschaften), Berlin 1793
- Maimon, Salomon: Fragmente aus Ben Josua's Lebensgeschichte, in: Gnothi Sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde, Bd. IX, hg. v. Karl Philipp Moritz u. Salomon Maimon, Berlin 1792, 1. Stück, S. 24–67, 2. Stück, S. 41–88
- : Gesammelte Werke, hg. v. Valerio Verra, 7 Bde. ND Hildesheim 2000
- : Givat HaMore (1791), hg. v. S.H. Bergmann und N. Rotenstreich, Jerusalem 1965
- Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von Karl Philipp Moritz, neu hg. v. Zwi Batscha, Frankfurt/M. 1984
- Mendelssohn, Moses: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe (zit. JubA), hg. v. F. Bamberger u. a., Berlin 1929 ff., fortgesetzt und neu hg. v. A. Altmann und E. Engel, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972 ff.
- Samostz, David: Nahar Mi'Eden oder Biblische Erzählungen nach Hübner, Breslau 1831
- : Ro'ot Midjan o Jaldut Mosche oder Die Hirtinnen von Midjan, Breslau 1843
- Satanow, Isaak: Imrej Bina, Berlin 1784
- : Mischlej Assaf, Bd. 1, Berlin 1789, Bd. 2, Berlin 1791, Bd. 3, Berlin 1793
- Wessely, Naftali Hartwig: Divrej Schalom Ve'Emet, Berlin 1782
- : Worte der Wahrheit und des Friedens an die gesammte jüdi-

sche Nation. Vorzüglich an diejenigen, so unter dem Schutze des glorreichen und großmächtigen Kaisers Josephs II. wohnen. Aus dem Hebräischen (übers. v. David Friedländer), Berlin 1782

- : (Naftali Herz Weisel): Schirej Tiferet («Lieder des Ruhms»), 5 Bde., Berlin 1789–1792, u. Bd. 6, Prag 1829
- : Die Moseide in achtzehn Gesängen. Uebersetzt nach dem hebraeischen Original von Hartwig Wessely mit neuen teutschen Anmerkungen des Verfassers. Erstes Heft, Berlin 1795
- Wolff, Sabbatia Joseph: Freimüthige Gedanken über die vorgeschlagene Verbesserung der Juden in den Preußischen Staaten von einem Juden mit Zusätzen eines Christen, Halle 1792
- : Sendschreiben eines Christen an einen hiesigen Juden über den Verfasser der Schrift: Wider die Juden, Berlin 1803
- : Maimoniana. Oder Rhapsodien zur Charakteristik Salomon Maimon's, Berlin 1813
- : Wieder Juden. Sendschreiben an Herrn Julius v. Voß, veranlasst durch die von ihm gewidmete Schrift die Hep Heps zur Vertheidigung der Christen, Berlin 1819
- Zunz, Leopold: Etwas über die rabbinische Litteratur, Berlin 1818
- : Salomon ben Isaac, genannt Raschi, in: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, Bd. 1, 2. Heft (1822), S. 277–384
- : Zur Geschichte und Literatur, Berlin 1845

2. Jüdische Zeitschriften

- Kohelet Mussar, 1754 (in: M. Mendelssohn, JubA Bd. 14, S. 1–21)
- HaMe'assef, 1783–1797, 1809–1811
- Sulamith, 1806–1848
- Bikurej Halttim, 1820–1831
- Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, 1822/23

3. Andere Quellentexte

- Bachja Ibn Pakuda: Chovot HaLevavot («Die Herzenspflichten», ca. 1080), hg. u. übers. v. Emmanuel Baumgarten, 2. Aufl. Hamburg 1922
- Bayle, Pierre: Dictionnaire historique et critique, 2 Bde. Rotterdam 1697

- Berlinische Monatsschrift, Berlin 1783 ff., CD-ROM, Hildesheim 1999
- Brucker, Johann Jacob: *Historia Critica Philosophiae*, Bd. 2, Leipzig 1742, ND Hildesheim 1975
- Buxtorf, Johannes: *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum*, Basel 1640
- : *Synagoga Judaica*, 4. Aufl. Basel 1680, ND Hildesheim 1989
- Cooper, John Gilbert: *The Life of Socrates*, London 1749
- Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übers. v. Otto Apelt, hg. v. Klaus Reich, Hamburg 1967
- Dohm, Christian Konrad Wilhelm von: *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin, Stettin 1781 u. Bd. 2, 1783, ND Hildesheim 1973
- Eisenmenger, Johann Andreas: *Entdecktes Judenthum*, Königsberg 1711
- Franck, Adolphe: *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, Paris 1843 (deutsch: *Die Kabbala*, Leipzig 1844, ND Amsterdam 1990)
- Genlis, Stéphanie-Félicité: *Die Hirtinnen von Midien*, übers. v. Th. Hell, Leipzig 1807
- Grattenauer, Carl Wilhelm: *Ueber die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden*, (Berlin) 1791
- : *Wider die Juden*, Berlin 1803
- Hamann, Johann Georg: *Golgatha und Scheblimini*, Berlin 1784
- Herder, Johann Gottfried: *Vom Geist der ebräischen Poesie*, 1. Teil, Dessau 1782, 2. Teil, Dessau 1783 (Sämtliche Werke, hg. v. B. Suphan, Bd. 11 u. 12, Berlin 1879/80)
- Hirschfeld, Ephraim Joseph: *Biblisches Organon oder Realübersetzung der Bibel mit der mystischen Begleitung und kritischen Anmerkungen*, Offenbach 1796
- Hübner, Johann Hübner: *Zweymahl zwey und fünfzig auserlesene biblische Historien aus dem Alten und Neuen Testamente*, Leipzig 1731, ND Hildesheim 1986
- Jellinek, Adolf: *Kleine Schriften zur Geschichte der Kabbala* (Leipzig 1851–1854), ND Hildesheim 1988
- Joël, David: *Midrasch HaSohar. Die Religionsphilosophie des Sohar im Verhältnis zur allgemeinen jüdischen Theologie*, Leipzig 1849, ND Hildesheim 1977
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781 (alle Kant-Zitate nach der Akademieausgabe (Ak), Berlin 1900 ff.)
- : *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), Ak Bd. 8, S. 33–42

- : Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788
- : Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg 1793
- : Der Streit der Fakultäten, Königsberg 1798
- Kierkegaard, Sören: Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, Kopenhagen 1841, übers. v. E. Hirsch, Frankfurt/M. 1976
- Klopstock, Friedrich Gottlieb: Der Messias, Kopenhagen 1748 u. 1773
- Knorr von Rosenroth, Christian: Kabbala Denudata, Bd. 1 Sulzbach 1677 u. Bd. 2 Frankfurt 1684, ND Hildesheim 1999
- Krug, Wilhelm Traugott: Über das Verhältnis verschiedener Religionsparteien zum Staate und über die Emanzipation der Juden, Stuttgart 1828
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Essais de Théodicée, Amsterdam 1710
- Locke, John: Letter Concerning Toleration, London 1689
- Lametrie, Julien Offray de: L'homme plante, Berlin 1748
- Lessing, Gotthold Ephraim: Von Duldung der Deisten. Fragment eines Ungenannten, Berlin 1774
- : Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend, Berlin 1777
- : Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, Braunschweig 1778
- : Nathan der Weise, Berlin 1779
- : Die Erziehung des Menschengeschlechts, Berlin 1780
- Luther, Martin: Eyn Unterrichtung, wie sich die Christen yn Mosen sollen schicken, Wittenberg 1525, in: ders., Werke, Bd. 16, Weimar 1899
- Maimonides, Moses: Das Buch der Erkenntnis – Sefer HaMadda, hg. v. Eveline Goodman-Thau u. Christoph Schulte, Berlin 1994
- : Führer der Unschlüssigen (1190), hg. u. komm. v. Adolf Weiß, Hamburg 1923, ND Hamburg 1995
- : Iggeret Teman – Letter to Yemen, hg. v. Shlomo Goldman, New York 1950
- Michaelis, Johann David: Mosaisches Recht, 6 Bde., Frankfurt/M. 1770–1775
- [Müller, Johann Joachim]: De imposturis religionum (De tribus impostoribus). Von den Betrügereyen der Religionen, hg. v. Winfried Schröder, Stuttgart-Bad Canstatt 1999
- Pirke Avot, hg. u. übers. v. Samson Raphael Hirsch, Basel 1994
- Pope, Alexander: An Essay on Man, London 1733

- Postel, Guillaume (Hg.): Sefer Jezirah, Paris 1552, ND hg. u. komm. v. Wolf Peter Klein, Stuttgart 1994
- Rousseau, Jean-Jacques: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Amsterdam 1755
- : Émile ou de l'Éducation, Paris 1762
- Sefer Jezira – Das Buch Jezira. In der Übers. v. Friedrich v. Meyer hg. v. Eveline Goodman-Thau u. Christoph Schulte, Berlin 1993
- Sefer HaSohar («Das Buch des Glanzes»), hg. v. Reuven Margalio, 3 Bde. Jerusalem 1960
- Spinoza, Baruch de: Tractatus theologico-politicus, Amsterdam 1770
- Toland, John: Reasons for Naturalizing The Jews in Great Britain and in Ireland, London 1714
- Voltaire, Dictionnaire philosophique, Genf 1764
- Wachter, Johann Georg: Der Spinozismus im Jüdentumb Oder die von dem Heutigen Jüdentumb und dessen Geheimen Kabala Vergötterte Welt, Amsterdam 1699, ND hg. v. Winfried Schröder, Stuttgart 1994
- Wolf, Johann Christoph: Bibliotheca Hebraea, 4 Bde. Hamburg 1715–1733

4. Darstellungen

- Adorno, Theodor W.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M. 1980
- Albrecht, Michael/Engel, Eva J./Hinske, Norbert (Hg.), Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, Tübingen 1994 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 19)
- Altmann, Alexander: Moses Mendelssohn. A biographical study, London 1973
- : Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns, Stuttgart 1982
- Arendt, Hannah: Rahel Varnhagen, München 1959
- Aschheim, Steven E.: Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German-Jewish Consciousness 1800–1923, Madison 1982
- Awerbuch, Marianne, Jersch-Wenzel, Stefi (Hg.): Bild und Selbstbild der Juden Berlins zwischen Aufklärung und Romantik, Berlin 1992
- Bach, Hans (Hg.): Jüdische Memoiren aus drei Jahrhunderten, Berlin 1936

- Badt-Strauss, Bertha (Hg.): Moses Mendelssohn. Der Mensch und das Werk. Zeugnisse, Briefe, Gespräche, Berlin 1929
- Baeck, Leo: Das Wesen des Judentums, Berlin 1905
- Benbassa, Esther: Histoire des Juifs de France, Paris 1997; deutsch: Geschichte der Juden in Frankreich, Berlin 2000
- Bensussan, Gérard (Hg.): La philosophie allemande dans la pensée juive, Paris 1997
- Ben Yehuda, Elieser: Milon HaLaschon Halvrit HaJeschana Ve-HaChadascha (Gesamtwörterbuch der alt- und neuhebräischen Sprache), Jerusalem/Berlin 1912 ff.
- Bernfeld, Simon: Dor Tahapuchot («Generation der Umwälzungen»), Warschau 1914
- Böning, Holger: Die Genese der Volksaufklärung und ihre Entwicklung bis 1780, Stuttgart 1990
- Bourel, Dominique: Eine Generation später: Lazarus Bendavid (1762–1832), in: M. Albrecht, E. J. Engel, N. Hinske (Hg.), Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, Tübingen 1994 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 19), S. 363–380
- : Le dernier Moïse, Paris 1995 (Microfiche)
- : Lazarus Bendavid et l'éducation des juifs à Berlin au début du XIXe siècle, in: Peter Schöttler, Patrice Veit, Michael Werner (Hg.), Plurales Deutschland – Allemagne Plurielle, FS Etienne François, Göttingen 1999, S. 118–126
- Brenner, Michael/Jersch-Wenzel, Stefi/Meyer, Michael A.: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. II, 1780–1871, München 1996
- Breuer, Edward: Naphtali Herz Wessely and the Cultural Dislocations of an Eighteenth-Century Maskil, in: Sh. Feiner, D. Sorkin (Hg.), New Perspectives on the Haskalah, London 2001, S. 27–47
- Breuer, Mordechai/Graetz, Michael: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. I, 1600–1780, München 1996
- Briese, Olaf: Wie unsterblich ist der Mensch? Aufklärerische Argumente für Unsterblichkeit in der Zeit von 1750–1850, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 47 (1995) Heft 1, S. 1–16
- Buber, Martin: Die Geschichten des Rabbi Nachman, Frankfurt/M. 1906
- : Die Legende des Baalschem, Frankfurt/M. 1908
- Diekmann, Irene/Julius H. Schoeps: Wegweiser durch das jüdische Brandenburg, Berlin 1995

- Dietzsch, Steffen: Kant, die Juden und das akademische Bürgerrecht in Königsberg, in: Joseph Kohlen (Hg.), Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1994, S. 111-125
- Eisenstein-Barzilay, Isaac: The Ideology of the Berlin Haskalah, in: Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 25 (1956), S. 1-37
- Elbogen, Ismar: Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, 2. verb. Aufl. Frankfurt/M. 1924
- Eliav, Mordechai: HaChinuch HaJehudi BiJemej HaHaskala Ve-HaEmanzipazia, Diss. phil. Jerusalem 1960; deutsch: Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter von Aufklärung und Emanzipation, Münster 1999
- Elior, Rachel: Rabbi Nathan Adler of Frankfurt and the Controversy Surrounding Him, in: Karl Erich Grözinger, Joseph Dan (Hg.), Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism, Berlin 1995, S. 223-242
- Engstler, Achim: Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons, Stuttgart 1990
- Erb, Rainer/Bergmann, Werner: Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780-1860, Berlin 1989
- Erspamer, Peter R.: The Elusiveness of Tolerance: The 'Jewish Question' from Lessing to the Napoleonic Wars, Chapel Hill: University of North Carolina Press 1997
- Fackenheim, Emil L.: Kant and Judaism, in: Commentary 36 (Dezember 1963), S. 460-467
- Feiner, Shmuel: Isaak Euchel - 'Entrepreneur' of the Haskalah Movement in Germany (hebr.), in: Zion 52 (1987) Heft 2, S. 427-469
- : Haskala VeHistoria, Jerusalem 1995; engl.: Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness, London 2001
- : Mendelssohn and 'Mendelssohn's Disciples'. A Re-examination, in: Leo Baeck Institute Year Book, 40 (1995), S. 133-167
- : HaHaskala HaMukdemet BeJahadut HaMea Haschmona-Esre («Die frühe Haskala im 18. Jahrhundert»), in: Tarbiz, 67 (1999/2000), S. 189-240
- : Towards a Historical Definition of the Haskalah, in: Sh. Feiner, D. Sorkin (Hg.), New Perspectives on the Haskalah, London 2001, S. 184-219

- : Sorkin, David (Hg.): *New Perspectives on the Haskalah*, London 2001
- Friedländer, Yehuda: *Perakim BaSatira HaIvrit BeSchalhej HaMea HaSchmonaEsre BeGermania* («Studien über die hebräische Satire in Deutschland am Ausgang des 18. Jahrhunderts»), Tel Aviv 1979
- Freud, Sigmund: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), Frankfurt/M. 1950
- Funkenstein, Amos: *Das Verhältnis der jüdischen Aufklärung zur mittelalterlichen jüdischen Philosophie*, in: K. Gründer, N. Rotenstreich (Hg.), *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*, Heidelberg 1990, S. 13–21
- Geiger, Ludwig: *Geschichte der Juden in Berlin*, 2 Bde., Berlin 1872
- Gilon, Meir: *Kohelet Musar LeMendelssohn al Reka Tekufato* («Mendelssohns *Kohelet Musar* im Kontext seiner Epoche»), Jerusalem 1979
- Goldenbaum, Ursula/Kosenina, Alexander (Hg.): *Berliner Aufklärung. Kulturwissenschaftliche Studien*, Bd. 1, Hannover 1999
- Goodman-Thau, Eveline/Mattenklott, Gert/Schulte, Christoph (Hg.): *Kabbala und Romantik*, Tübingen 1994
- : (Hg.): *Kabbala und die Literatur der Romantik*, Tübingen 1999
- Gotzmann, Andreas: *Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 1997
- Grab, Walter: *Saul Ascher. Ein jüdisch-deutscher Spätaufklärer zwischen Revolution und Restauration*, in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, 6 (1977), S. 131–179
- : *Obrigkeitliche und revolutionäre Formen der Judenemanzipation*, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, 20 (1991), S. 127–134
- Graetz, Heinrich: *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte*, in: *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums*, 3 (1846), neu hg. v. Nils Römer, Düsseldorf 2000
- : *Geschichte der Juden*, Bd. 7, Leipzig 1863; Bd. 10, Leipzig 1868; Bd. 11, 2. Aufl. Leipzig (1900)
- : *Wesselys Gegner*, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 20, (1871), S. 465–469
- Graetz, Michael: *Jüdische Aufklärung*, in: M. Breuer, M. Graetz, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. I, München 1996, S. 251–355

- Graupe, Heinz Mosche: Mordechai Shnaber-Levison. The Life, Works and Thought of a Haskalah Outsider, in: Leo Baeck Institute Year Book, 41 (1996), S. 3–20
- : Kant und das Judentum, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 13 (1961), S. 308–333
- Grözinger, Karl E. (Hg.): Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov – Schivche ha-Bescht, 2 Bde. Wiesbaden 1997
- Gründer, Karlfried/Rotenstreich, Nathan (Hg.): Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht, Heidelberg 1990 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 14)
- Guttmann, Julius: Die Philosophie des Judentums, Berlin 1933, ND Dreieich 1985
- : Kant und das Judentum, Leipzig 1908
- Habermas, Jürgen: Strukturwandel und Öffentlichkeit, Neuwied 1962, ND Frankfurt/M. 1990
- Hayoun, Maurice R: «Rabbi Ja'akov Emdens Autobiographie oder der Kämpfer wider die sabbatianische Häresie», in: Karl E. Grözinger (Hg.), Judentum im deutschen Sprachraum, Frankfurt/M. 1991, S. 222–236
- Heinrich, Gerda: Akkulturation und Reform. Die Debatte um die frühe Beerdigung der Juden zwischen 1785 und 1800, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 50 (1998), S. 137–155
- : Haskala und Emanzipation. Paradigmen der Debatte zwischen 1781 und 1812, in: Das Achtzehnte Jahrhundert, 23 (1999) Heft 2, S. 152–175
- : «Juden müssen sich also gar nicht einmischen...» Mendelssohn als Initiator und Mentor der Debatte um die «bürgerliche Verbesserung der Juden» 1781–1786, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 2001, S. 39–65.
- Hertz, Deborah: Die jüdischen Salons im alten Berlin 1780–1806, München 1995
- Hinske, Norbert (Hg.): Was ist Aufklärung?, Darmstadt 1973
- : Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie, in: K. Gründer, N. Rotenstreich (Hg.), Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht, Heidelberg 1990, S. 67–100
- Hoensch, Jörg K.: Der «Polackenfürst von Offenbach». Jakob Jozef Frank und seine Sekte der Frankisten, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 42 (1990) Heft 3, S. 229–244
- Horwitz, Rivka: Mendelssohn und die Kabbala, in: E. Good-

- man-Thau, G. Mattenklott, Ch. Schulte (Hg.), *Kabbala und die Literatur der Romantik*, Tübingen 1999, S. 17-32
- Idel, Moshe: *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven, London 1988
- Isreal, Jonathan I.: *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750*, Oxford 1985
- Jacobs, Noah J.: *Schrifttum über Salomon Maimon. Eine Bibliographie mit Anmerkungen*, übers. v. Gerd Leisersohn, in: G. Schulz (Hg.), *Judentum im Zeitalter der Aufklärung*, Bremen 1977, S. 353-398
- Jacobson, Yoram: *MiKabbalat Ha'Ari Ad LaChassidut* («Von der Kabbala des Luria zum Chassidismus»), Tel Aviv 1988
- Katz, Jacob: *The Term «Jewish Emancipation»: Its Origin and Historical Impact*, in: Alexander Altmann (Hg.), *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, Cambridge (Mass.) 1964, S. 1-25
- : Mendelssohn und E. J. Hirschfeld, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, 7 (1964), S. 295-311
- : *Jews and Freemasons in Europe 1723-1939*, Cambridge/Mass. 1970
- : *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation 1770-1870*, New York 1978; deutsch: *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1988
- Kayslering, Meyer: *Moses Mendelssohn. Sein Leben und Wirken*, Leipzig 1888
- Kennecke, Andreas: *HaMe'assef. Die erste moderne Zeitschrift der Juden in Deutschland*, in: *Das Achtzehnte Jahrhundert*, 23 (1999) Heft 2, S. 176-199
- : *HaMe'assef – die erste hebräische Zeitschrift*, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 2001, S. 39-65
- Klanska, Maria: *Aus dem Shtetl in die Welt 1772-1938. Ost-jüdische Autobiographien in deutscher Sprache*, Wien 1994
- Koselleck, Reinhart: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg, München 1959
- Krochmalnik, Daniel: *Scheintod und Emanzipation. Der Beerdingungsstreit in seinem historischen Kontext*, in: *Trumah*, 6 (1997), S. 107-147
- : *Moses Mendelssohn und die Sokrates-Bilder des 18. Jahrhunderts*, in: Herbert Kessler (Hg.), *Das Lächeln des Sokrates*, Kusterdingen 1999, S. 155-216
- Kuntze, Friedrich: *Die Philosophie Salomon Maimons*, Heidelberg 1912

- Lesser, Richard: Dr. Marcus Elieser Bloch. Ein Jude begründet die moderne Ichthyologie, in: Das Achtzehnte Jahrhundert, 23 (1999) Heft 2, S. 238-246
- Littmann, Ellen: Saul Ascher. First Theorist of Progressive Judaism, in: Leo Baeck Institute Year Book, 5 (1960), S. 107-121
- Lohmann, Ingrid (Hg.): Chevrat Chinuch Nearim. Die Jüdische Freischule in Berlin (1778-1825) im Umfeld preußischer Bildungspolitik und jüdischer Kultusreform. Eine Quellensammlung, 2 Bde., Münster 2001
- Löwenbrink, Anna-Ruth: Judenfeindschaft im Zeitalter der Aufklärung. Eine Studie zur Vorgeschichte des modernen Antisemitismus am Beispiel des Göttinger Theologen und Orientalisten Johann David Michaelis (1717-1791), Diss. phil. Frankfurt/M. 1995
- Lowenstein, Steven M.: The Berlin Jewish Community - Enlightenment, Family and Crisis, Oxford: Oxford UP 1994
- : The Social Dynamics of Jewish Responses to Moses Mendelssohn (with Special Emphasis on the Bible Translation and on the Berlin Jewish Community), in: M. Albrecht, E. J. Engel, N. Hinske (Hg.), Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, Tübingen 1994, S. 333-347
- Löwith, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953
- Löwy, Michael: Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken, Berlin 1997
- Matthias, Markus: Art. «Orthodoxie, Lutherische», in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 25, Berlin/New York 1995, Sp. 464-485
- Meyer, Michael A.: The Origins of the Modern Jew, Detroit 1967; deutsch: Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824, München 1994
- : Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism, Detroit 1995
- Mosse, George: Jüdische Intellektuelle in Deutschland, Frankfurt/M. 1992
- Nagel, Michael: «Emancipation des Juden im Roman» oder «Tendenz zur Isolierung»? Das deutsch-jüdische Jugendbuch in der Diskussion zwischen Aufklärung, Reform und Orthodoxie (1780-1860), Hildesheim 1999
- : «Judenbibliothek. Zum Besten jüdischer und christlicher Armen» (1786/1787). Ein jüdisch-christliches Zeitschriftenprojekt für Toleranz und Emanzipation, in: Holger Böning, Arnulf

- Kutsch, Rudolf Stöber (Hg.), *Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte*, 1 (1999), S. 87–112
- Neugebauer-Wölk, Monika: Die Geheimnisse der Maurer. Plädoyer für die Akzeptanz des Esoterischen in der historischen Aufklärungsforschung, in: *Das Achtzehnte Jahrhundert*, 21 (1997) Heft 1, S. 15–32
- (Hg.): *Aufklärung und Esoterik*, Hamburg 1999
- Niehues-Pröbsting, Heinrich: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München 1979
- Niewöhner, Friedrich: «Primat der Ethik» oder «erkenntnistheoretische Begründung der Ethik»? Thesen zur Kant-Rezeption in der jüdischen Philosophie, in: G. Schulz (Hg.), *Juden im Zeitalter der Aufklärung*, Bremen 1977, S. 119–161
- : Art. «Wesen des Judentums», in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel/Stuttgart 1976, Sp. 649 f.
- : *Veritas sive varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügnern*, Heidelberg 1988
- : *Aufklärung mit Esoterik*, in: M. Neugebauer-Wölk (Hg.), *Aufklärung und Esoterik*, Hamburg 1999, S. 355–363
- : Die Seele, in: *Das Achtzehnte Jahrhundert (Themenheft Haskala)*, 23 (1999), S. 229–237
- Och, Gunnar: *Imago Judaica. Juden und Judentum im Spiegel der deutschen Literatur 1750–1812*, Würzburg 1995
- : *Eß- und Theetisch. Die Polemik gegen das akkulturierte Berliner Judentum im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert*, in: Anselm Gerhard (Hg.), *Musik und Ästhetik im Berlin Moses Mendelssohns*, Tübingen 1999 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 25), S. 77–96
- : *Schöne Literatur im Umfeld der Haskala*, in: *Das Achtzehnte Jahrhundert*, 23 (1999) Heft 2, S. 200–212
- Pelli, Moshe: *The Age of Haskalah. Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany*, Leiden 1979
- : *Sugot WeSugiot BeSifrut HaHaskala Halvrit («Gattungen und Genres in der Literatur der hebräischen Haskala»)*, Tel Aviv 1999
- : *When did Haskalah begin? Establishing the Beginning of Haskalah Literature and the Definition of «Modernism»*, in: *Leo Baeck Institute Year Book*, 44 (1999), S. 55–96
- : *Scha'ar LaHaskala. Maftach Muar LeHaMe'assef («Tor zur Haskala. Ein annotierter Index zu HaMe'assef»)*, Jerusalem 2000
- Philipp, Wolfgang: *Spätbarock und frühe Aufklärung. Das Zeitalter des Philosemitismus*, in: *Kirche und Synagoge. Handbuch*

- zur Geschichte von Christen und Juden, hg. v. Karl Heinrich Rengstorf, Siegfried von Kortzfleisch, Stuttgart 1970, S. 23–86
- Poliakov, Léon: Geschichte des Antisemitismus, Bd. 5: Die Aufklärung und ihre judenfeindliche Tendenz, Worms 1983
- Pütz, Peter: Die deutsche Aufklärung, 4. erw. Aufl. Darmstadt 1991
- Reinalter, Helmut (Hg.): Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa, Frankfurt/M. 1983
- Reissner, Hanns Günther: Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz, Tübingen 1965
- Reuß, Franz: Christian Wilhelm Dohms Schrift «Über die bürgerliche Verbesserung der Juden» und deren Einwirkung auf die gebildeten Stände Deutschlands. Eine kultur- und literaturgeschichtliche Studie, Kaiserslautern 1891, ND (als Anhang zum ND von Dohms Schrift) Hildesheim 1973
- Römer, Nils: Tradition und Akkulturation. Zum Sprachwandel der Juden in Deutschland zur Zeit der Haskalah, München, New York 1995
- Rotenstreich, Nathan: The Recurring Pattern, New York 1963, S. 23–47 (zu Kant und j. Philosophie)
- Samuelson, Norbert M.: Moderne jüdische Philosophie. Eine Einführung, Reinbek 1995
- Schacter, J. J.: Rabbi Jacob Emden: Life and Major Works, Diss. phil. Harvard 1988 (Microfilm)
- Schäfer, Peter/Dan, Joseph (Hg.): Gershom Scholem's *Major Trends in Jewish Mysticism*. 50 Years After, Tübingen 1993
- Schatz, Andrea: Zur Reflexion über die hebräische Sprache in der Berliner Haskalah, unveröffentl. Magisterarbeit an der FU Berlin, Institut für Judaistik, o. J.
- Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen (1932), Berlin 1979
- Schmitt, Hanno: Haskalah und Philanthropismus: Begegnung und Austausch, in: Hyams, Klattenhoff, Ritter, Wißmann (Hg.), *Jüdisches Kinderleben im Spiegel jüdischer Kinderbücher*, Oldenburg 1998, S. 59–66
- Schochat, Asriel: *Im Chilufej Tekufot*. Reschit HaHaskala BeJahadut Germania, Jerusalem 1960; deutsch: *Der Ursprung der jüdischen Aufklärung in Deutschland*, übers. v. Wolfgang Jeremias, Frankfurt/M. 2000
- Schoeps, Hans-Joachim: *Philosemitismus im Barock. Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen 1952
- Schoham, Chajim: *BeZel Haskalat Berlin* («Im Schatten der Berliner Haskala»), hg. v. Gideon Toury, Tel Aviv 1996

- Scholem, Gershom: Art. «Kabbala», in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 9, Berlin 1932, Sp. 630-732
- : Ein verschollener jüdischer Mystiker der Aufklärungszeit: E. J. Hirschfeld, in: *Leo Baeck Institute Year Book*, 7 (1962), S. 247-278
- : Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt/M. 1970
- : «Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart», in: *G. Scholem, Judaica 3*, Frankfurt/M. 1970, S. 247-263
- : Art. «Hirschfeld, Ephraim Joseph», in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 8, Jerusalem 1972, Sp. 523 f.
- : *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/M. 1980
- : *Du frankisme au jacobinisme. La vie de Moses Dobruska alias Franz Thomas von Schönfeld alias Junius Frey*, Paris 1981
- : *Kabbalah*, Jerusalem 1988
- : *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*, übers. v. Angelika Schweikhart, Frankfurt/M. 1992
- : *Erlösung durch Sünde. Judaica 5*, übers. v. Michael Brocke, Frankfurt/M. 1992
- Schorsch, Ismar: *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism*, Hanover, London 1994
- Schulte, Ch.: *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1988
- : *Messias und Identität. Zum Messianismus im Werk einiger deutsch-jüdischer Denker*, in: *Erfahrungen der Negativität. FS für Michael Theunissen*, hg. v. Markus Hattstein u. a., Hildesheim 1992, S. 373-385
- : *Kabbala in der deutschen Romantik. Zur Einleitung*, in: E. Goodman-Thau, G. Mattenklott, Ch. Schulte (Hg.), *Kabbala und Romantik*, Tübingen 1994, S. 1-19
- : «Die Buchstaben haben . . . ihre Wurzeln oben». Scholem und Molitor, in: E. Goodman-Thau, G. Mattenklott, Ch. Schulte (Hg.), *Kabbala und Romantik*, Tübingen 1994, S. 143-164
- : *Salomon Maimons Lebensgeschichte. Autobiographie und moderne jüdische Identität*, in: Karl E. Grözinger (Hg.), *Sprache und Identität im Judentum*, Wiesbaden 1998, S. 135-149
- : *Haskala und Kabbala. Haltungen und Strategien der jüdischen Aufklärer beim Umgang mit der Kabbala*, in: M. Neugebauer-Wölk, *Aufklärung und Esoterik*, Hamburg 1999, S. 335-354

- : Die Geburt einer Ikone. Moses Mendelssohn, seine Bilder und seine Biographen (Rez. zu Mendelssohn, JubA Bd. 23 u. 24), in: Neue Zürcher Zeitung, 11./12. 9. 1999, S. 88
- (Hg.): Haskala. Die jüdische Aufklärung in Deutschland 1769–1812, in: Das Achtzehnte Jahrhundert, 23 (1999) Heft 2 (Themenheft), S. 143–246
- : Kabbala in Salomon Maimons Lebensgeschichte, in: E. Goodman-Thau, G. Mattenklott, Ch. Schulte (Hg.), Kabbala und die Literatur der Romantik, Tübingen 1999, S. 33–66
- : Noachidische Gebote und Naturrecht, in: Helmut Holzhey, Gabriel Motzkin, Hartwig Wiedebach (Hg.), «Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums». Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk, Hildesheim 2000, S. 245–274
- : Kant und die jüdische Aufklärung in Berlin, in: Dina Emundts (Hg.), Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung, Wiesbaden 2000, S. 80–97
- Schulz, Günter (Hg.): Judentum im Zeitalter der Aufklärung, Bremen 1977 (Wolfenbütteler Studien 4)
- Shavit, Zohar: From Friedländer's Lesebuch to the Jewish Campe. The Beginning of Hebrew Children's Literature in Germany, in: Leo Baeck Institute Year Book, 33 (1988), S. 385–415
- Sloterdijk, Peter: Kritik der zynischen Vernunft, 2 Bde. Frankfurt 1983
- Sorkin, David: The Transformation of German Jewry 1780–1840, Oxford 1987
- : From Context to Comparison. The German Haskalah and Reform Catholicism, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, Gerlingen 1991, S. 23–58
- : Die zwei Gesichter des Moses Mendelssohn, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1993, München 1993, S. 275–289
- : Religious Reform and Secular Trends in German-Jewish Life. An Agenda for Research, in: Leo Baeck Institute Year Book, 40 (1995), S. 169–184
- : Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment, London 1996
- : The Early Haskalah, in: Sh. Feiner, D. Sorkin (Hg.), New Perspectives on the Haskalah, London 2001, S. 9–26
- Steinschneider, Moritz: Hebräische Drucke in Deutschland (Berlin 1762–1800), in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, 5 (1892), S. 154–186

- Strauß, Bruno: Moses Mendelssohn in Potsdam (1929), ND Potsdam 1994
- Strauss, Jutta: Aaron Halle-Wolfssohn: A Trilingual Life. An Exemplary Life for the Interplay of Hebrew, German and Yiddish among 18th Century German Jewry, Diss. phil. Oxford 1995
- : Aaron Halle-Wolfssohn: Ein Leben in drei Sprachen, in: Anselm Gerhard (Hg.), Musik und Ästhetik im Berlin Moses Mendelssohns, Tübingen 1999, S. 57–75
- Strauss, Leo: Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat, Berlin 1930, ND Darmstadt 1981
- Stuke, Horst: Art. «Aufklärung», in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 1 (A-D), Stuttgart 1972, S. 243–342
- Toury, Jacob: Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum. Eine Dokumentation, Tel Aviv 1972
- Trautmann-Waller, Céline: Philologie allemande et tradition juive. Le parcours intellectuel de Leopold Zunz, Paris 1998
- Tsamriyon, Tsemah: HaMeassef («Der Sammler»), Tel Aviv 1988
- Ucko, Siegfried: «Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums», in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, 5 (1934), S. 1–34
- Volkov, Shulamit: Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma, in: dies., Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert, München 1990, S. 111–130
- Weissberg, Liliane: Erfahrungsseelenkunde als Akkulturation: Philosophie, Wissenschaft und Lebensgeschichte bei Salomon Maimon, in: H. J. Schnip (Hg.), Der ganze Mensch, Stuttgart 1994, S. 298–328
- Wiedemann, Conrad: «Zwei jüdische Autobiographien des 18. Jahrhunderts. Glückel von Hameln und Salomon Maimon», in: Stéphane Mosès, Albrecht Schöne (Hg.), Juden in der deutschen Literatur, Frankfurt/M. 1986, S. 88–112
- Wölfler-Fischer, Susanne: Junius Frey (1753–1794). Jude, Aristokrat und Revolutionär, Diss. phil. Tübingen 1995
- Yerushalmi, Yosef Hayim: Zakhor. Jewish History and Jewish Memory, Seattle, London 1982
- Yovel, Yirmiyahu: Mendelssohn zwischen Spinoza und Kant, in: Hanna Delf, Julius H. Schoeps, Manfred Walther (Hg.), Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, Berlin 1994, S. 12–24

5. Weiterführende Literatur

- Altmann, Alexander: Moses Mendelssohn. A biographical study, London 1973
- Erb, Rainer/Bergmann, Werner: Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780-1860, Berlin 1989
- Feiner, Shmuel: Haskala VeHistoria, Jerusalem 1995; engl.: Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness, London 2001
- : Sorkin, David (Hg.): New Perspectives on the Haskalah, London 2001
- Graetz, Michael: Jüdische Aufklärung, in: M. Breuer, M. Graetz, Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. I, München 1996, S. 251-355
- Hertz, Deborah: Die jüdischen Salons im alten Berlin 1780-1806, München 1995
- Katz, Jacob: Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation 1770-1870, New York 1978; deutsch: Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft, Frankfurt/M. 1988.
- Lohmann, Ingrid (Hg.): Chevrat Chinuch Nearim. Die Jüdische Freischule in Berlin (1778-1825) im Umfeld preußischer Bildungspolitik und jüdischer Kultusreform. Eine Quellensammlung, 2 Bde. Münster 2001
- Lowenstein, Steven M.: The Berlin Jewish Community – Enlightenment, Family and Crisis, Oxford: Oxford UP 1994
- Meyer, Michael A.: The Origins of the Modern Jew, Detroit 1967; deutsch: Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824, München 1994
- Och, Gunnar: Imago Judaica. Juden und Judentum im Spiegel der deutschen Literatur 1750-1812, Würzburg 1995
- Pelli, Moshe: The Age of Haskalah. Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany, Leiden 1979
- Schorsch, Ismar: From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism, Hanover, London 1994
- Sorkin, David: The Transformation of German Jewry 1780-1840, Oxford 1987

The first volume of the series is a history of the
 world from the beginning of time to the present
 day. It is a comprehensive work, covering
 the whole of human history, and is written
 in a clear and concise style. The second
 volume is a history of the world from the
 beginning of time to the present day, and
 is written in a clear and concise style. The
 third volume is a history of the world from
 the beginning of time to the present day,
 and is written in a clear and concise style.
 The fourth volume is a history of the world
 from the beginning of time to the present
 day, and is written in a clear and concise
 style. The fifth volume is a history of the
 world from the beginning of time to the
 present day, and is written in a clear and
 concise style. The sixth volume is a history
 of the world from the beginning of time to
 the present day, and is written in a clear
 and concise style. The seventh volume is a
 history of the world from the beginning of
 time to the present day, and is written in
 a clear and concise style. The eighth
 volume is a history of the world from the
 beginning of time to the present day, and
 is written in a clear and concise style. The
 ninth volume is a history of the world from
 the beginning of time to the present day,
 and is written in a clear and concise style.
 The tenth volume is a history of the world
 from the beginning of time to the present
 day, and is written in a clear and concise
 style. The eleventh volume is a history of
 the world from the beginning of time to the
 present day, and is written in a clear and
 concise style. The twelfth volume is a
 history of the world from the beginning of
 time to the present day, and is written in
 a clear and concise style. The thirteenth
 volume is a history of the world from the
 beginning of time to the present day, and
 is written in a clear and concise style. The
 fourteenth volume is a history of the world
 from the beginning of time to the present
 day, and is written in a clear and concise
 style. The fifteenth volume is a history of
 the world from the beginning of time to the
 present day, and is written in a clear and
 concise style. The sixteenth volume is a
 history of the world from the beginning of
 time to the present day, and is written in
 a clear and concise style. The seventeenth
 volume is a history of the world from the
 beginning of time to the present day, and
 is written in a clear and concise style. The
 eighteenth volume is a history of the world
 from the beginning of time to the present
 day, and is written in a clear and concise
 style. The nineteenth volume is a history of
 the world from the beginning of time to the
 present day, and is written in a clear and
 concise style. The twentieth volume is a
 history of the world from the beginning of
 time to the present day, and is written in
 a clear and concise style.

Zeittafel

- 1671 Der «Große Kurfürst» Friedrich Wilhelm I. erläßt in Brandenburg das *Edikt wegen aufgenommenen 50 Familien Schutz-Juden*. Ansiedlung der beiden ersten jüdischen Familien in Berlin.
- 1672 Rav Chajim wird erster Rabbiner in Brandenburg. Kauf des jüdischen Friedhofs in Berlin.
- 1714 Einweihung der ersten Synagoge in Berlin. Bestätigung der 1671 gewährten Rechte.
- 1730 Das *General Privilegium und Reglement* beschränkt die Rechte von Juden in Preußen.
- 1742 David Fränkel publiziert in Dresnitz den *More Nevuchim* des Maimonides.
- 1743 Moses Mendelssohn folgt Fränkel, der dort Rabbiner wird, nach Berlin.
- 1750 Das *Revidierte General-Privilegium und Reglement*, das die Rechte von Juden in Preußen weiter einschränkt, wird durch Friedrich II. erlassen. Etwa 500 arme Juden müssen Berlin verlassen.
- 1754 Lessing: *Die Juden*; Mendelssohn: *Kohelet Mussar*.
- 1755 Erdbeben von Lissabon. Lessing/Mendelssohn: *Pope, ein Metaphysiker!*; Rousseau: *Abhandlung von dem Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen* (1756 von Mendelssohn ins Deutsche übersetzt); Mendelssohn: *Philosophische Gespräche*.
- 1756–1763 Siebenjähriger Krieg.
- 1762 Rousseau: *Émile*.
- 1763 Mendelssohn gewinnt den 1. Preis der Akademie der Wissenschaften für seine *Abhandlung über die Evidenz in den Metaphysischen Wissenschaften*.
- 1767 Mendelssohn: *Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele*.
- 1769 Lavater versucht, Mendelssohn zu bekehren.
- 1770 Bei Kants Inauguraldissertation ist Markus Herz sein Disputant. Michaelis: *Mosaisches Recht* (1770–1775). Markus Herz und Herz Homberg kommen nach Berlin.

- 1772 Jakob Emden und Mendelssohn äußern sich in der Auseinandersetzung um die Frühbeerdigung der Toten in Mecklenburg-Schwerin. Durch die erste polnische Teilung werden viele jüdische Gemeinden preußisch. Salomo Dubno kommt nach Berlin.
- 1774 Basedow gründet in Dessau das «Philanthropinum»; sein *Elementarwerk* erscheint.
- 1776 Die *Virginia Bill of Rights* proklamiert volle Religionsfreiheit. Juden werden von vornherein zu gleichberechtigten Staatsbürgern der Vereinigten Staaten.
- 1778 Daniel Itzig und David Friedländer gründen die Jüdische Freyschule in Berlin.
- 1779 Lessing: *Nathan der Weise*; Friedländer: *Lesebuch für Jüdische Kinder*.
- 1780 Das *Mémoire* der elsässischen Juden entsteht. Lessing: *Erziehung des Menschengeschlechts*. 1780–1783 erscheint bandweise Mendelssohns Pentateuch-Übersetzung mit dem *Bi'ur*.
- 1781 Die *Verordnung zur besseren Bildung und Aufklärung* für die Juden in Böhmen wird von Joseph II. erlassen. Um sie dem Staat «nützlich» zu machen, gewährt die Verordnung Gewerbefreiheit und die Gründung von Schulen. Es folgen ähnliche Patente für die Juden Wiens und Niederösterreichs sowie Mährens (1782), Ungarns (1783) und schließlich Galiziens (1789). Dohm: *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*; Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Tod Lessings.
- 1782 Wesselys Buch *Worte des Friedens und der Wahrheit* wird verbrannt. Mendelssohn schreibt ein Vorwort zu Manasse b. Israels Buch *Rettung der Juden*. Herder: *Vom Geist der ebräischen Poesie* (1782/83). Die *Gesellschaft der Erforscher der hebräischen Sprache* wird in Königsberg gegründet.
- 1783 Euchel: *Nachal HaBesor*. Die erste Ausgabe der Zeitschrift *HaMe'assef* erscheint in Königsberg. Mendelssohn: *Jerusalem*. Die *Berlinische Monatsschrift* und die *Mittwochs-gesellschaft* werden gegründet.
- 1785 Mendelssohn: *Morgenstunden*; Jacobi: *Ueber die Lehre des Spinoza*.
- 1786 Tod Mendelssohns und Friedrichs II.; Mendelssohn: *An die Freunde Lessings*. Mit Friedländers *Gebete der Juden* und Euchels *Gebete der hochdeutschen und polnischen Ju-*

- den erscheinen die ersten deutschen Übersetzungen des jüdischen Gebetbuchs.
- 1787 Herz: *Über die frühe Beerdigung der Juden*. Beginn einer zweiten, jahrelang anhaltenden publizistischen Kontroverse über die frühe Beerdigung der Juden.
- 1791 Gleichberechtigung aller Juden Frankreichs durch die *Constituante*. Die jüdische *Königliche Wilhelmsschule* in Breslau wird eröffnet, wo u. a. Joel Löwe unterrichtet.
- 1792 Die *Gesellschaft der Freunde* wird von Bloch, Euchel, Halle-Wolfssohn und J. Mendelssohn gegründet. *Salomon Maimons Lebensgeschichte*; Ascher: *Leviathan*.
- 1794 Erlaß des *Allgemeinen Preußischen Landrechts*. Ascher veröffentlicht *Eisenmenger der Zweite* gegen Fichtes Antisemitismus.
- 1799 Friedländer publiziert sein *Sendschreiben* an den Probst Teller. Schleiermacher: *Über die Religion*. Die *Jüdische Haupt- und Freischule* in Dessau wird eröffnet.
- 1803 Die *Cabinets-Ordre in Ansehung der Druckschriften wider und für die Juden* unterbindet judenfeindliche Publikationen, nachdem etwa 60 Schriften in dieser Debatte erschienen waren.
- 1806 Niederlage Preußens bei Jena und Auerstädt. Napoleon kommt nach Berlin und Potsdam. Auflösung des Deutschen Reichs. Die erste Ausgabe der deutsch-jüdischen Zeitschrift *Sulamith* erscheint. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Bendavid wird Direktor der Freyschule in Berlin.
- 1808–1813 Im Königreich Westfalen entsteht ein reformfreundliches *Konsistorium der Israeliten*. Juden genießen Bürgerrechte.
- 1812 Das *Edikt, betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden* erklärt die Juden zu «Einländern» und gleichberechtigten Staatsbürgern in Preußen.
- 1817 Wartburgfest.
- 1819 Judenpogrome in Süddeutschland. Der *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* wird von Leopold Zunz, Eduard Gans, Moses Moser, Ludwig Markus u. a. in Berlin gegründet. Friedländer: *Über die Verbesserung der Israeliten im Königreich Pohlen*.
- 1822 *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* (1822/23).
- 1825 Schließung der Jüdischen Freyschule.

Glossar

- AGGADA** (wörtl. «Erzählung»), erzählerische, nicht-autoritative Bestandteile der rabbinischen Literatur, die dort die autoritativen, religionsgesetzlichen Teile (Halacha) ergänzen.
- CHASSIDIMUS**, von der Kabbala beeinflusste, ekstatisch-mystische jüdische Frömmigkeitsbewegung, entstanden um 1750 aus den Anhängern des «Ba'al Schem Tov» und Wundertäters Israel ben Elieser (ca. 1700–1760). Die Bewegung verbreitete sich durch das Wirken chassidischer Schulen schnell in ganz Osteuropa. Ihre Anhänger, hebr. Chassidim, waren die Hauptgegner der osteuropäischen Maskilim im 19. Jahrhundert.
- EIN SOPH** (wörtl. «das Unendliche»), Gottesbezeichnung in der Kabbala.
- FRANKISMUS**, vom selbsternannten Messias Jakob Frank (1726–1791) nach 1755 ins Leben gerufene Bewegung. Ihre Anhänger, die Frankisten, beriefen sich auf popularisierte kabbalistische Lehren, mißachteten Talmud und Halacha, konvertierten wie Frank zum Katholizismus und wurden nicht zuletzt wegen ihres ausschweifenden Lebenswandels von den Rabbinern in Ost- und Mitteleuropa heftig bekämpft
- GAON** (pl. Geonim), Amtstitel des Leiters einer wichtigen rabbinischen Schule, gebräuchlich ursprünglich für die rabbinischen Schulhäupter vom 6.–11. Jh. in Babylon, später Ehrentitel, z. B. des «Gaon von Wilna» Elia ben Salomo Salman (1720–1797).
- HALACHA** (wörtl. «Gehen»), Sammelbegriff für die religiös autoritativen und moralisch wie juristisch verbindlichen Gebote und Verbote in der rabbinischen Literatur und in der religiös geprägten Alltagspraxis des rabbinischen Judentums.
- HAME'ASSEF** (wörtl. «Der Sammler»). Die erste regelmäßig erscheinende hebräische Zeitschrift überhaupt und das wichtigste Periodikum der jüdischen Aufklärer erschien 1783–1797 und 1809–1811.
- HASKALA**, hebräischer Begriff für die jüdische Aufklärung als Epoche, für die Tätigkeit der jüdischen Aufklärer (Maskilim) sowie für die jüdische Aufklärungsbewegung.

- IKKARIM** (wörtl. «Grundsätze, Prinzipien»), zuerst von Maimonides (1135–1204) verfaßte 13 Grundlehren der jüdischen Religion.
- JESCHIVA** (pl. Jeschivot), rabbinisches Lehrhaus.
- JIGDAL**, Gebet, das seinen Namen von seinem ersten Wort »ER wird erhaben sein« erhielt. Es enthält die von Maimonides (1135–1204) formulierten 13 Grundlehren in Versen und wird täglich in der Synagoge gebetet.
- KABBALA** (wörtl. «Tradition, Überlieferung»), seit dem 12. Jh. gebräuchlicher Begriff für die jüdische Mystik und ihre Schriften.
- MASKILIM**, hebr. Selbstbezeichnung der jüdischen Aufklärer.
- ME'ASSFIM**, die Leser und Autoren der Zeitschrift *HaMe'assef*.
- MIDRASCH**, rabbinischer Auslegungstext zu einem Buch oder Teilabschnitt der Bibel.
- MISCHNA** (wörtl. «Wiederholung»), Sammlung von Lehren und Geboten der Tora. Die Mischna ist zentraler Bestandteil des Talmud und wird dort von den umfangreichen Erläuterungen der Gemara ergänzt. Die Mischna, und damit der Talmud, ist unterteilt in 6 Ordnungen und 63 Traktate.
- MITNAGDIM** (wörtl. «die Widersacher» der Chassidim), vom »Gaon von Wilna« Elia ben Salomo Salman um 1760 ins Leben gerufene und besonders in Litauen tätige Kreise, die auf dem Vorrang des Lernens von Talmud und Halacha vor ekstatischen oder mystischen Ritualen beharren.
- MIZWOT**, die von Gott gegebenen Gebote und Verbote der Tora, welche nach rabbinischer Tradition insgesamt 613 Mizwot enthält.
- NOACHIDISCHE GEBOTE**, nach rabbinischer Tradition die sieben grundlegenden und universal gültigen Gebote Gottes an Noah, der stellvertretend ist für alle Menschen, welche die Offenbarung der Tora am Sinai nicht erhalten haben: 1) Verbot des Götzendienstes, 2) Verbot der Gotteslästerung, 3) Verbot des Tötens, 4) Verbot der Unzucht, 5) Verbot des Raubes, 6) Gebot, Gerichte einzusetzen, 7) Verbot, Teile von lebendigen Tieren abzuschneiden und zu verzehren.
- PENTATEUCH**, griechischer Begriff für die Fünf Bücher Mose, hebr. Tora.
- PSEUDEPIGRAPHIE**, Schreiben unter dem angenommenen Namen eines anerkannten Autors.
- RABBINEN**, Sammelname für jene Generationen von Schriftgelehrten (hebr. Titel «Rav»), die vom 1. bis 6. Jh. an den Überliefe-

- rungen, Auslegungen und an der Verschriftlichung des Talmud beteiligt waren und dort auch genannt werden.
- RABBINER**, Leiter einer jüdischen Gemeinde oder Gruppe mit Aufgaben als Lehrer, als Richter in allen religionsgesetzlichen, aber auch zivilen Streitfällen, als Schriftausleger und Prediger. Das Amt des Rabbiners entstand im Mittelalter.
- SABBATIANISMUS**, die von dem selbsternannten Messias Sabbatai Zwi (1626–1676) und seinem Propheten Nathan von Gaza hervorgerufene messianische Bewegung. Der Sabbatianismus erschütterte die gesamte jüdische Welt von Nordafrika über Amsterdam und Hamburg bis nach Polen. Er bewegte in vielen Gemeinden jüdische Familien zur sofortigen Auswanderung nach Palästina. Trotz des erzwungenen Übertritts Sabbatai Zwis zum Islam hielten sabbatianische Gruppen und Rabbiner auch noch lange nach dessen Tod in der Türkei, in Polen und Italien, aber auch in Amsterdam und Altona am Glauben an dessen Messianität fest und wurden deshalb in vielen Gemeinden gebannt und bekämpft.
- SCHULCHAN ARUCH** (wörtl. «gedeckter Tisch»), Kompendium aller halachischen Gebote in vier Bänden von Joseph Karo, entstanden nach 1540 in Safed.
- SOHAR** (wörtl. «Buch des Glanzes»), Hauptwerk der mittelalterlichen Kabbala, zum großen Teil von dem Mystiker Mosche de Leon (gest. 1305) ab 1275 in Kastilien verfaßt, nach 1290 abgeschlossen und als Manuskript verbreitet, Erstdruck 1559 in Cremona. Das Werk ist pseudepigraphisch unter dem Namen des Schimon bar Jochai (2. Jh.) geschrieben. Nach Aufbau und Anspruch ist es eine esoterische, spekulative Ausdeutung der fünf Bücher der Tora, die aber weit in Spekulationen zur Kosmologie und Weisheitslehre ausgreift.
- STETL** (pl. Stetlach), jiddische Bezeichnung für eine kleine Stadt oder Ortschaft in Osteuropa, die sich durch eine geschlossene jüdische Ansiedlung und nur von Juden bewohnte Viertel auszeichnet oder gar mehrheitlich von Juden bewohnt wird, so daß Juden das öffentliche Leben dominieren.
- TALMUD**, umfassendes Sammelwerk mit den Ausführungen, Kommentaren und Diskussionen der Rabbinen zu allen, auch den alltäglichsten religiösen Fragen im Judentum. Der Talmud entstand zwischen dem 1. und 6. Jh. in Palästina und Babylonien, der sog. Palästinische oder Jerusalemer Talmud wurde im 5. Jh., der umfangreichere Babylonische Talmud im 6. Jh. abgeschlossen. Er setzt sich aus den 6 Ordnungen und 63

Traktaten der Mischna und der dazugehörigen, umfangreichen Gemara (abschließenden Diskussion) zusammen. Der Talmud wurde von den Rabbinen als notwendige Ergänzung der Tora gesehen und autoritativ zur Hauptquelle der Halacha fortentwickelt.

TANACH, hebr. Bezeichnung für die hebräische Bibel; Abkürzung für die in der hebräischen Bibel enthaltenen drei Teile: Tora, Neviim (Prophetenbücher), Ketuvim (andere Schriften).

TANNAITEN, Rabbinen des 1.–3. Jh., die an der Abfassung der Mischna beteiligt waren.

TORA, die Fünf Bücher Mose.

ZADDIK (wörtl. «der Gerechte»), ein Jude, der alle Gebote hält; in chassidischen Kreisen Bezeichnung für eine charismatische Führungsfigur.

Personenregister

- Adler, Nathan (1741-1800)
122, 144, 154, 196
- Akiba, R. 128
- Albo, Joseph (ca. 1360-1433)
131
- Altmann, Alexander (1906-
1987) 130
- Aristophanes 201
- Aristoteles 219
- Aschkenasi, Zwi Hirsch (Cha-
cham Zwi, 1660-1718)
127
- Argens, Jean Baptiste de Bo-
yer, Marquis d' (1704-
1771) 22
- Arndt, Ernst Moritz (1769-
1860) 187
- Ascher, Saul (1767-1822) 40,
42, 67-73, 105-107, 157,
161, 163, 165 f., 177, 181-
198, 205, 211, 213, 218
- Ba'al Schem Tov, Israel (ca.
1700-1760) 138, 149, 151
- Bachja Ibn Pakuda (2. Hälfte
11. Jh.) 162
- Baer von Meseritsch; Dov
(gest. 1772) 149, 151
- Baeck, Leo (1873-1956) 193
- Basedow, Johann Bernhard
(1723-1790) 24
- Beer, Cerf 177
- Bendavid, Lazarus (1762-
1832) 21, 31, 36, 40, 42,
67 f., 72-75, 107-114, 157,
161, 167-170, 177, 181-
183, 187, 191, 205, 211,
213, 218
- Benjamin, Walter (1892-
1940) 51
- Berlin, Saul (1740-1794) 99,
218
- Bernfeld, Simon (1860-1940)
88
- Biester, Johann Erich (1749-
1816) 18
- Bloch, Ernst (1885-1977) 51
- Bloch, Markus Elieser (1723-
1799) 36 f., 160, 218
- Boeckh, August (1785-1867)
115
- Bonnet, Charles de (1720-
1793) 199
- Brucker, Johann Jakob (1696-
1770) 123
- Buber, Martin (1878-1965)
68, 138 f., 144, 149, 154
- Buxtorf sen., Johannes (1564-
1629) 35
- Buxtorf jun., Johannes (1599-
1664) 35
- Campe, Joachim Heinrich
(1746-1818) 24
- Chagall, Marc (1887-1985)
144
- Cherbury, Edward Herbert
von (ca. 1582-1648) 131
- Clermont-Tonnerre, Stanislas
de (1747-1792) 28

- Cohen, Hermann (1842–1918) 51, 170
 Cooper, John Gilbert (1723–1769) 202
 Costa, Uriel da (ca. 1585–1640) 22
- Diderot, Denis (1713–1784) 133
 Diogenes 199–219
 Diogenes Laertius 201, 206
 Dobruschka, Moses (1754–1794) 136
 Dohm, Christian Konrad Wilhelm (1751–1820) 36–38, 108, 176–180, 186, 189
 Dubno, Salomo (1738–1813) 34, 60, 154, 160, 218
- Ecker und Eckhoffen, Hans Heinrich u. Hans Carl von 136
 Eisenmenger, Johann Andreas (1654–1704) 35 f., 100, 123, 186
 Elia ben Salomo Salman («Gaon von Wilna», 1720–1797) 152 f.
 Emden, Jacob (1697–1776) 121 f., 125–131, 196
 Euchel, Isaak (Itzik) (1756–1804) 21, 31–34, 40, 68, 88–92, 94, 99, 104, 135, 157, 161–163, 170, 182, 191, 205, 218
 Eybeschütz, Jonathan (1690–1764) 122, 126–128, 196
- Fichte, Johann Gottlieb (1762–1814) 186
 Flekeles, Eleasar (1754–1826) 83, 92 f., 96, 98
- Franck, Adolphe (1809–1893) 121
 Fränkel, David (1707–1762) 175
 Freud, Sigmund (1856–1939) 76
 Friedländer, David (1750–1834) 31, 40, 42, 67, 82, 86, 91–99, 104, 119–122, 135, 159, 167, 187, 205, 213, 218
 Friedrich I., König von Preußen (1657–1713) 36
 Friedrich II. der Große, König von Preußen (1712–1786) 37, 42, 176, 202 f.
 Friedrich Wilhelm I., Kurfürst von Brandenburg (der «Große Kurfürst», 1620–1688) 174 f.
 Fries, Jakob Friedrich (1773–1843) 187
- Gans, Eduard (1797–1839) 118, 168
 Gedike, Friedrich (1754–1803) 18
 Geiger, Abraham (1810–1874) 184
 Genlis, Stéphanie-Félicité de (1746–1830) 80
 Graetz, Heinrich (1817–1891) 85, 119, 121 f., 126, 128 f., 194
 Grattenauer, Carl Wilhelm (1770–1838) 95
 Gumpertz, Aron Emmerich (1723–1769) 22, 37, 218
- Halle-Wolfssohn, Aron (1754–1835) 31 f., 91, 205

- Hamann, Johann Georg
(1730-1788) 205
- Hanau, Salomo (1687-1746)
22
- Heine, Heinrich (1797-1856)
168, 185
- Herder, Johann Gottfried
(1744-1803) 32, 90
- Herz, Henriette (1764-1847)
36, 39, 171
- Herz, Markus (1747-1803) 31,
36, 68, 157, 161, 163-166,
171, 182, 205, 214, 218
- Hess, Moses (1812-1875) 51
- Hirsch, Samson Raphael
(1808-1888) 80
- Hirschel, Moses (1754-
ca.1823) 40, 68, 92-99,
189 f., 218
- Hirschfeld, Ephraim Joseph
(ca.1755-1820) 94, 121,
125, 135-137
- Hobbes, Thomas (1588-
1679) 184
- Holdheim, Samuel (1806-
1860) 184
- Homberg, Herz (1749-1841)
27, 218
- Homer 34
- Horowitz, Pinchas Halevi
(1730-1805) 83 f.
- Hübner, Johann (1668-1731)
78 f.
- Idel, Moshe (geb. 1947) 150
- Itzig, Isaak Daniel (1750-
1806) 82, 167, 213, 218
- Jacobi, Friedrich Heinrich
(1743-1819) 205
- Jahn, Friedrich Ludwig
(1778-1852) 187
- Jesus von Nazareth 75, 108
- Jeiteles, Juda Loeb (1773-
1838) 17
- Jellinek, Adolf (1821-1893)
121
- Jenisch, Daniel (1762-1804)
204
- Joel, David (1815-1882) 121
- Joseph II., Kaiser (1741-
1790) 82, 126, 173
- Jost, Isaak Markus (1793-
1860) 115, 194
- Kalckreuth, Adolph Graf von
214
- Kant, Immanuel (1724-1804)
18, 20, 22, 68 f., 71 f., 107,
157-171, 181-184, 188,
205, 211-213
- Klopstock, Friedrich Gottlieb
(1724-1803) 63, 85
- Knorr von Rosenroth, Chri-
stian (1636-1689) 35, 123
- Krug, Wilhelm Traugott
(1770-1842) 172
- Lametrie, Julien Offray de
(1709-1751) 42
- Landau, Jecheskel (1713-
1793) 27, 83, 93, 96
- Lapidoth, Moses 209
- Lavater, Johann Caspar
(1741-1801) 7-12, 28,
189, 199-201, 205, 215
- Leibniz, Gottfried Wilhelm
(1646-1716) 157
- Lessing, Gotthold Ephraim
(1729-1781) 7-12, 22, 61,
110, 140, 160, 188, 201,
205
- Lessing, Theodor (1872-
1933) 110

- Levi, Avigdor (ca. 1740-
ca. 1810) 218
- Levi Hannover, Raphael
(1685-1779) 22
- Levy, Samuel 213
- Lewin, Hirschel (1721-1800)
84
- Lichtenberg, Georg Christoph
(1741-1799) 10
- Locke, John (1632-1704) 173
- Löwe, Joel (hebr.: Bri'l,
1762-1802) 218
- Löwith, Karl (1897-1973) 195
- Luria, Isaak (1534-1572)
131 f.
- Luther, Martin (1483-1546)
55, 188
- Luzzatto, Moses Chajim
(1707-1746) 22, 132
- Maimon, Salomon (1754-
1800) 31, 34, 36, 68, 75,
99-105, 112 f., 121, 124 f.,
131, 133-135, 139-157,
161, 163, 166 f., 182, 191,
199-219
- Maimonides, Moses (1135-
1204) 23, 49-54, 56, 62,
68, 75, 83, 96, 131 f., 147,
162, 166 f., 194
- Moreau de Maupertuis, Pierre
Louis (1698-1759) 22
- Mendelssohn, Fromet (Gugen-
heim, 1737-1812) 11
- Mendelssohn, Joseph (1770-
1848) 218
- Mendelssohn, Moses (1729-
1786) 7-12, 17, 20-22, 24,
27 f., 31 f., 36-38, 40, 56-
64, 67-69, 73, 75, 79,
84 f., 91, 111, 121, 125,
130-132, 135, 140, 157-
161, 163, 165 f., 169 f.,
175-177, 179-181, 184,
189, 198-219
- Michaelis, Johann David
(1717-1791) 55, 57-62,
90, 188
- Mohammed 75
- Moritz, Karl Philipp (1756-
1793) 133, 139-145, 199,
216
- Mosche Ben Schem Tov de
Leon (ca. 1240-1305) 119,
129
- Moser, Moses (1796-1838) 168
- Moses 48-80, 112, 160, 194
- Nachman von Brazlaw
(1772-1811) 138
- Napoleon Bonaparte (1769-
1821) 43
- Noah 86
- Nicolai, Friedrich (1733-
1811) 10, 18, 199
- Nietzsche, Friedrich (1844-
1900) 41, 88, 107
- Oppenheim, Moritz Daniel
(1800-1882) 8-11
- Platon 34, 201-203, 219
- Pope, Alexander (1688-1744)
21
- Postel, Guillaume (1510-
1581) 123
- Reimarus, Hermann Samuel
(1694-1768) 55, 61 f., 90
- Reuchlin, Johannes (1455-
1522) 123
- Rousseau, Jean-Jacques
(1712-1778) 22, 24, 27,
87, 133

- Rühs, Friedrich (1781-1820)
187
- Sabbatai, Zwi (1626-1676)
123, 126
- Salomo 87
- Samostz, David 78-80
- Satanow, Isaak (1732-1804)
17, 31, 121, 125, 131f.,
144, 154, 160, 182, 218
- Schimon, Jochai bar 128f.
- Schmitt, Carl (1888-1985)
196f.
- Scholem, Alejchem (Schalom
Rabbinowicz, 1859-1916)
144
- Scholem, Gershom (1897-
1982) 121, 150
- Schütz, Friedrich Wilhelm
von (1756-1834) 201
- Singer, Isaac Bashevis (1904-
1991) 144
- Sokrates 199-219
- Sophie Dorothea von Preußen
(1687-1757) 175
- Spalding, Johann Joachim
(1714-1804) 18
- Spinoza, Baruch (1632-1677)
22, 52-57, 59-62, 68,
189f., 198
- Steinheim, Salomon Ludwig
(1789-1866) 68
- Sterne, Lawrence (1713-
1768) 133
- Suarez, Karl Gottlieb (1746-
1798) 18
- Teller, Wilhelm Abraham
(1734-1804) 18
- Tewel, David 83
- Toland, John (1669-1722)
173
- Tscheggey (schles. Prediger)
217
- Varnhagen, Rahel (1771-
1833) 36
- Vital, Chajim (1542-1620)
132
- Voltaire (1694-1778) 92-99,
189
- Wachter, Johann Georg
(1663-1757) 123
- Watt, James (1736-1819) 187
- Weber, Max (1864-1920) 45
- Wessely, Naftali Hartwig
(Naftali Herz Weisel,
1725-1805) 17, 31, 34, 40,
60, 63-67, 76, 82-88, 90f.,
104, 115, 160, 176, 182,
218
- Wetzlar, Isaak (ca. 1680-
1751) 22
- Wohlwill, Immanuel (zu-
nächst: Immanuel Wolf,
1799-1847) 168
- Wolf, Johann Christoph
(1683-1739) 35
- Wolf, Friedrich August
(1759-1824) 115
- Wolff, Christian (1679-1754)
22, 157, 182
- Wolff, Sabattia Joseph (1756-
1832) 166, 210, 213-216
- Xenophon 201
- Zedlitz, Karl Abraham von
(1731-1793) 163
- Zunz, Leopold (1794-1886)
114-118

Jüdische Geschichte
bei C.H.Beck

*Deutsch-jüdische Geschichte
in der Neuzeit*

Band 1–4

Herausgegeben von
Michael A. Meyer unter
Mitwirkung von Michael Brenner
2000. Zusammen 1.664 Seiten
mit zusammen 197 Abbildungen
und 16 Karten

Broschiert

(4 Broschuren in einer Kassette)

Beck'sche Reihe

Band 1401

Shulamit Volkov

Das jüdische Projekt der Moderne

Zehn Essays

2001. 244 Seiten. Paperback

Beck'sche Reihe

Band 1421

Michael Brenner/David N. Myers (Hrsg.)

Jüdische Geschichtsschreibung

heute

Themen, Positionen, Kontroversen

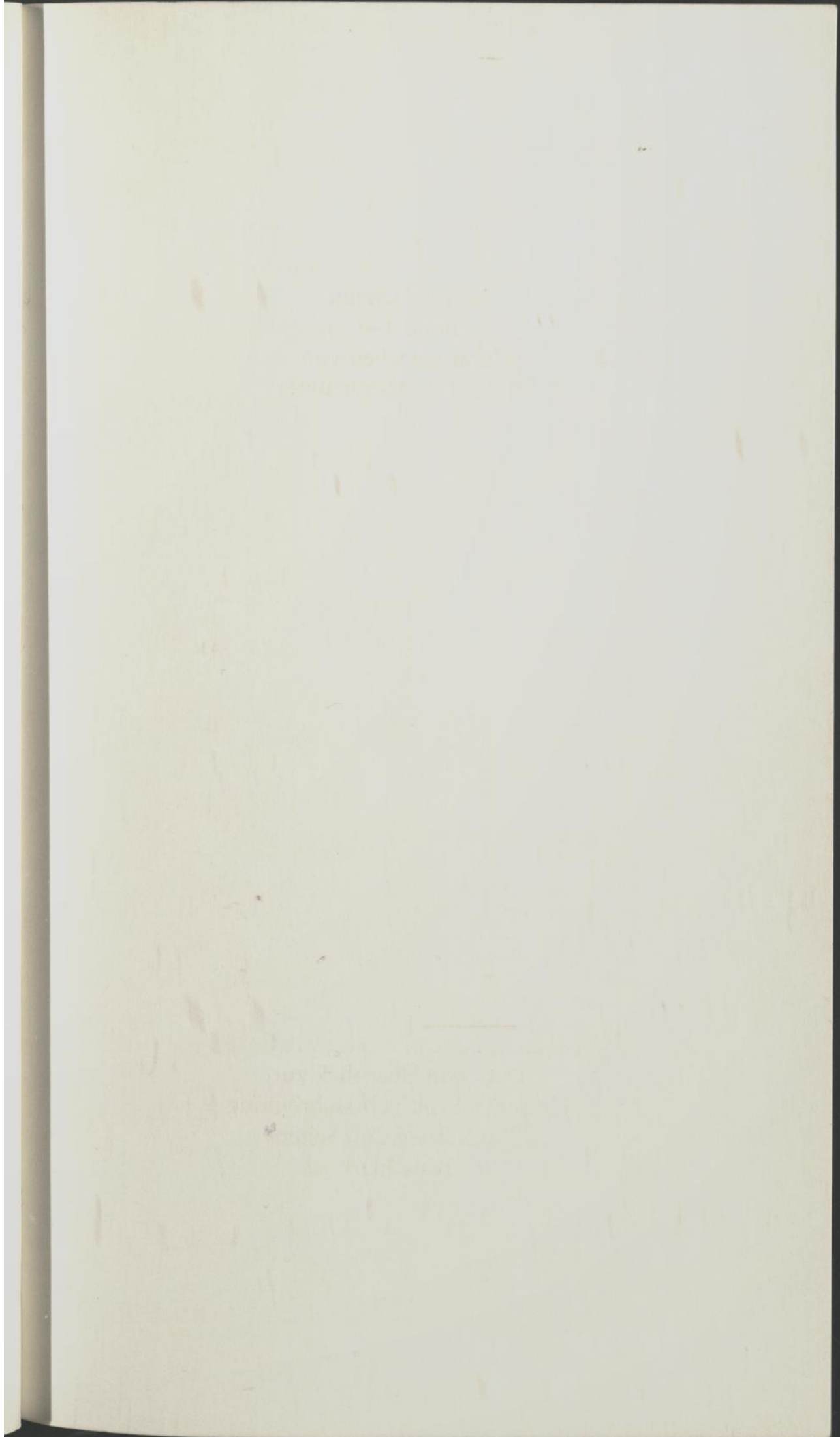
Der erste Überblick zur

jüdischen Geschichtsschreibung

2002. Etwa 260 Seiten

Broschiert

Verlag C. H. Beck München



Dieses Buch bietet einen umfassenden Überblick über alle zentralen Aspekte und Personen der jüdischen Aufklärung. Es beschreibt anschaulich, wie ihre Protagonisten als Vertreter einer sozial ausgegrenzten Minderheit allein im Namen der Vernunft nicht nur gegen die judenfeindlichen Vorurteile christlicher Theologen, Gelehrter und Beamter kämpften, sondern auch gegen die Widerstände traditionalistischer Rabbiner.

Christoph Schulte ist Professor für Philosophie und Jüdische Studien an der Universität Potsdam und forscht dort am Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien.