

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Die jüdische Aufklärung

Schulte, Christoph

München, c 2002

VI. Kant und die jüdische Aufklärung

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

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-sehung*. 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'asef* unter dem Titel *Ein Wort an die Leser über den Nutzen*

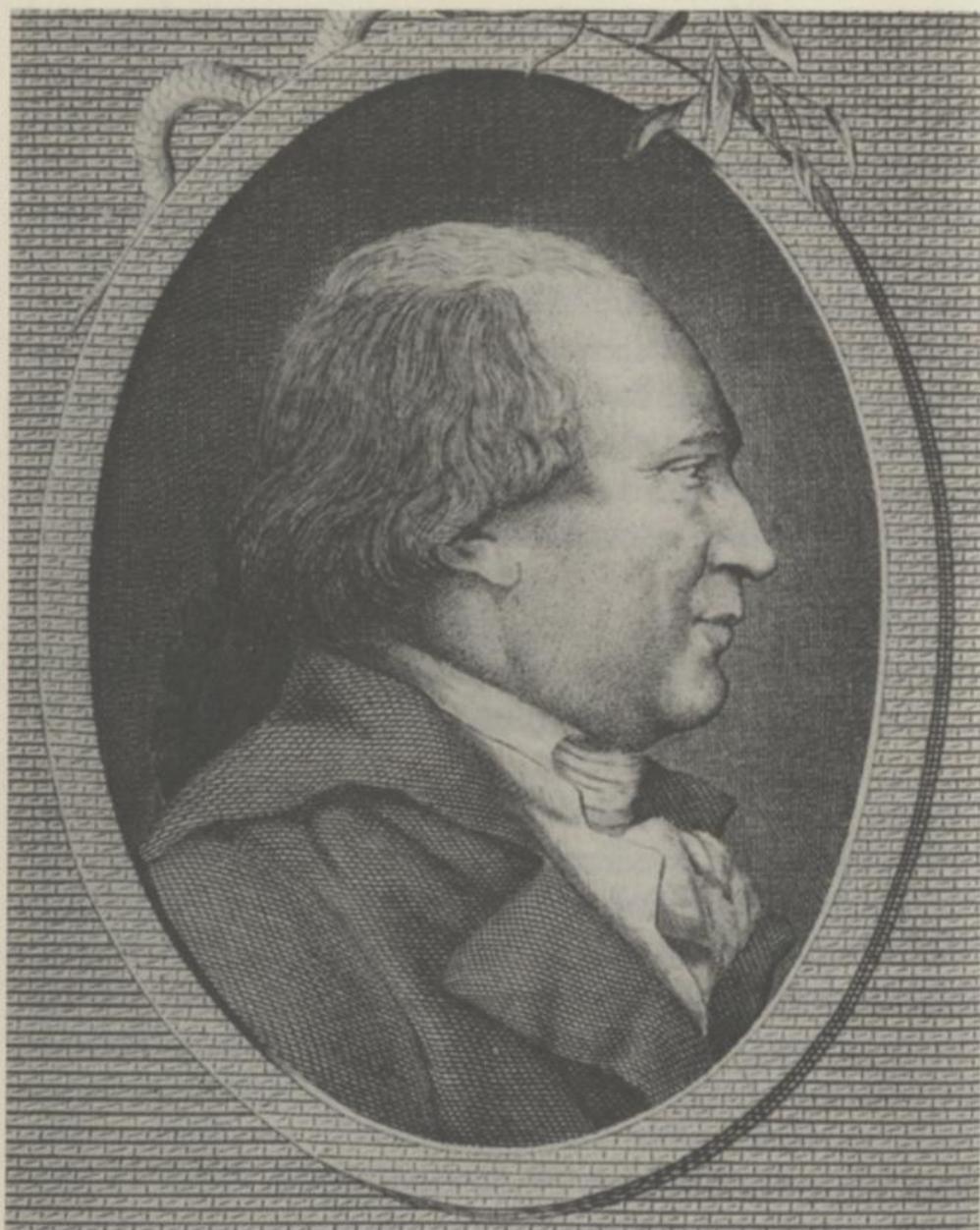
der Beschäftigung mit vergangenen Zeiten,²⁴⁷ erschien nur wenige Monate nach Mendelssohns *Jerusalem*, ohne diese Schrift oder ihren Autor mit einem Wort zu erwähnen. Statt dessen bringt der Text die erste Paraphrase der *Kritik der reinen Vernunft* in hebräischer Sprache, und zwar der Einleitung zur *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, kritisiert 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