

Digitales Brandenburg

hosted by Universitätsbibliothek Potsdam

Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin

Hochschule für die Wissenschaft des Judentums

Berlin, 1874

Bd. 1931

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-2106

ACHTUNDVIERZIGSTER BERICHT
DER
HOCHSCHULE
FÜR DIE WISSENSCHAFT
DES JUDENTUMS

IN

BERLIN

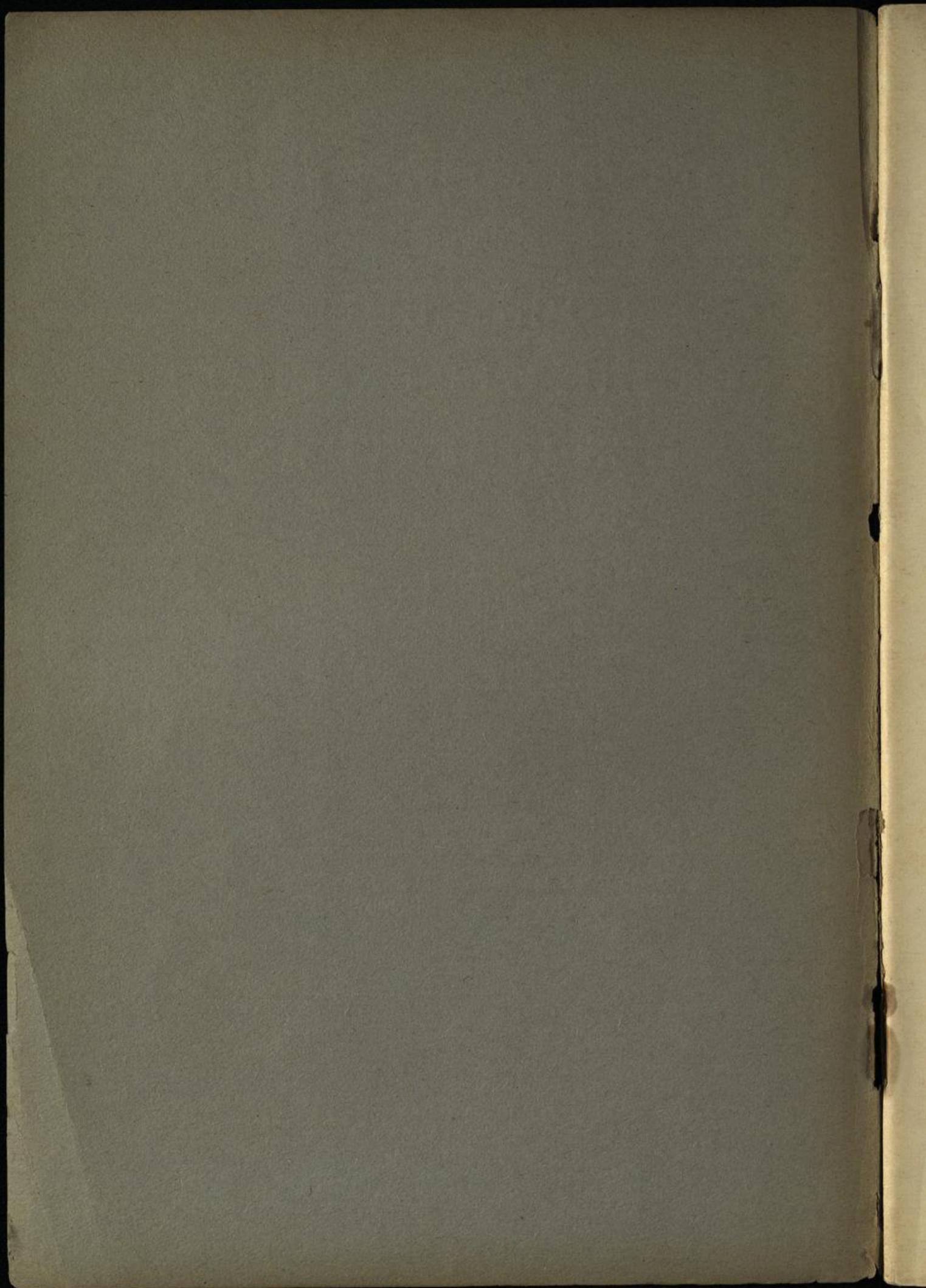
N. 24, ARTILLERIESTRASSE 14

INHALT

- I. Jahresbericht des Kuratoriums für 1930.
- II. Reden bei der Trauerfeier für Professor
Dr. Eduard Baneth am 2. November 1930.
- III. Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theologisch-
Politischer Traktat von Professor Dr. J. Guttman.

BD
7200

BERLIN 1931



ACHTUNDVIERZIGSTER BERICHT

DER

HOCHSCHULE
FÜR DIE WISSENSCHAFT
DES JUDENTUMS

IN

BERLIN

N. 24, ARTILLERIESTRASSE 14

INHALT

- I. Jahresbericht des Kuratoriums für 1930.
- II. Reden bei der Trauerfeier für Professor
Dr. Eduard Baneth am 2. November 1930.
- III. Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theologisch-
Politischer Traktat von Professor Dr. J. Guttmann.

BERLIN 1931

ANLEITUNG FÜR DEN LESER

HOCHSCHULE

FÜR DIE WISSENSCHAFT

DES JUDENTUMS

BERLIN

VERLAGSSTELLE

VERLAG

Die vorliegende Schrift ist ein Nachdruck der
in Berlin bei der Universitätsbibliothek
des Judentums im Jahre 1911
veröffentlichten Ausgabe und ist
in der Bibliothek des Judentums
in Berlin aufbewahrt.

1001

 UNIVERSITÄT
POTSDAM

Universitäts-
bibliothek

Inventarnr.



97044253

KURATORIUM

- Dr. *Heinrich Veit-Simon*, Rechtsanwalt, Vorsitzender
Dr. *Gotthold Weil*, Professor, Direktor, stellv. Vorsitzender
Max Seckel, Schriftführer
Dr. *Bernhard Weiß*, Polizeivizepräsident, stellv. Schriftführer
Dr. *Sigmund Wassermann*, Schatzmeister
Dr. *Eduard Baerwald*, Rechtsanwalt, Frankfurt a. M.
Simon Braun, Handelsgerichtsrat
Dr. ing. h. c. Dr. agric. h. c. *Nicodem Caro*, Professor, Geh.
Regierungsrat
Dr. *Ernst Cassirer*, Professor, Hamburg
Willy Dreyfus
Dr. *Rudolf Herzfeld*, Regierungsbaumeister
Dr. *Issai Schur*, Professor, Mitglied der Akademie der Wissen-
schaften
Dr. jur. Dr. rer. pol. h. c. *Arnold Seligsohn*, Justizrat
Heinrich Stahl, Generaldirektor
Oscar Wassermann, Bankdirektor

LEHRERKOLLEGIUM

- Dr. *Chanoch Albeck*, Vorsitzender für 1930/31
Rabbiner Dr. *Leo Baeck*
Professor Dr. *Ismar Elbogen*
Professor Dr. *Julius Guttmann*
Dr. *Harry Torczyner*

Dozenten

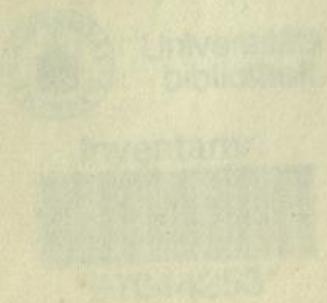
- Dr. *Ismar Freund*
Dr. *Friedrich Ollendorff*

K E R A T O R I U M

- Dr. Heinrich von Sinau, Rechtsanw. Vorsitzender
- Dr. Günther Wolf, Professor, Direktor städt. Kreisbibliothek
- Max Siebel, Schriftf.ührer
- Dr. Friedrich W. v. Pöhl, Polizeipräsident, städt. Schulinsp.
- Dr. Sigmund Weissmann, Schatzmeister
- Dr. Edmund Harwardt, Rechtsanw., Frankfurt a. M.
- Simon Braun, Handelsrichter
- Dr. Ing. h. c. Dr. techn. h. c. Friedrich Carl, Professor, Geh. Regierungsrat
- Dr. Ernst Casner, Professor, Hamburg
- Hilff, Dr. jur.
- Dr. Rudolf Heesfeld, Regierungsrat
- Dr. Leon Schick, Professor, Mitglied der Akademie der Wissenschaften
- Dr. jur. Dr. med. h. c. Arnold Schönbach, Justizrat
- Hermann Stahl, Generaldirektor
- Oskar Witzmann, Bankdirektor

F E H R E R K O L L E G I U M

- Dr. Charles Hirsch, Vorsitzender für 1920/21
- Rabbiner Dr. Leo Herz
- Professor Dr. Johann Eppner
- Professor Dr. Julius Goldmann
- Dr. Harry Fuchs
- Dr. Ernst Freund
- Dr. Friedrich Gumbel



Am 12. Juni 1930 fand die ordentliche Generalversammlung in der Hochschule statt. Der Vorsitzende des Kuratoriums, Justizrat Dr. Arnold Seligsohn, erstattete den Verwaltungsbericht für das Jahr 1929. Nach Verlesung des Berichts der Revisoren und Erteilung der Entlastung für das abgelaufene Geschäftsjahr wurden die nach dem Turnus ausscheidenden Herren Geheimrat Prof. Dr. Nicodem Caro, Prof. Dr. Ernst Cassirer, Prof. Dr. Issai Schur und Ernst Wallach wiedergewählt. Ferner wurde die Wahl des vom Kuratorium bereits vorher kooptierten Herrn Dr. Sigmund Wassermann bestätigt. In der Sitzung des Kuratoriums vom 15. August 1930 wurde Herr Direktor Max Seckel, in der vom 10. Februar 1931 Herr Regierungsbaumeister Dr. Rudolf Herzfeld kooptiert.

General-
versammlung

Zu Kassenrevisoren wurden die Herren Fritz Kiefe und Salo Freund wiedergewählt.

In der sich an die Generalversammlung anschließenden Kuratoriumssitzung teilte Herr Justizrat Dr. Seligsohn mit, daß er seines hohen Alters wegen das Amt des Vorsitzenden nicht mehr übernehmen könne. Die Mitglieder des Kuratoriums bedauerten aufs tiefste, den langjährigen, erfahrenen Vorsitzenden missen zu müssen, glaubten aber, sich seinem wiederholt geäußerten Wunsch nach Entlastung nicht entziehen zu dürfen.

Kuratorium

Das Kuratorium konstituierte sich wie folgt: Rechtsanwalt Dr. Heinrich Veit-Simon — Vorsitzender; Prof. Dr. Gotthold Weil — stellvertretender Vorsitzender; Ernst Wallach — Schatzmeister; Polizeivizepräsident Dr. Bernhard Weiß — stellvertretender Schriftführer. Das Amt des Schriftführers blieb zunächst unbesetzt, es wurde nach seiner Kooptation Herrn Direktor Max Seckel übertragen.

Anfang 1931 sah sich Herr Ernst Wallach zum lebhaftesten Bedauern des Kuratoriums, infolge starker Überlastung genötigt, sein bisher mit außerordentlichem Interesse zum Wohle der Hochschule verwaltetes Amt als Schatzmeister niederzulegen und aus dem Kuratorium auszuscheiden.

Am 10. Februar 1931 wurde Herrn Dr. Sigmund Wassermann das Amt des Schatzmeisters übertragen, Herrn Dr. Rudolf Herzfeld das des Hauskurators, auch für den Hausmann'schen Besitz.

Am 7. August 1930, kurz vor Vollendung seines 75. Lebensjahres, starb Herr Professor Dr. Eduard Baneth. Fast 35 Jahre lang, seit Dezember 1895, hatte er dem Lehrerkollegium der Hochschule als Dozent für Talmudwissenschaft angehört und bis ins hohe Alter mit treuer Hingabe und entsagungsvollem Eifer seines Amtes gewaltet. Bis zum Dezember 1929 hielt er ununterbrochen seine Vorlesungen, erst als schweres Leiden ihn dazu zwang, gab er sie auf; aber noch auf seinem Krankenlager hielt er Prüfungen ab, die letzte zwei Wochen vor seinem Hinscheiden. Zu den Jahresberichten und der Festschrift der Hochschule lieferte er wiederholt wertvolle wissenschaftliche Beilagen, die in Fachkreisen volle Anerkennung fanden. Dem angesehenen Gelehrten, dem aufopferungsfähigen Lehrer, dem liebenswerten Menschen wird die Hochschule dauernd ein dankbares Andenken bewahren!

Den Dank der Hochschule sprachen bei der Beisetzung des Herrn Professor Baneth für das Kuratorium dessen Vorsitzender Herr Rechtsanwalt Dr. Veit-Simon, für das Lehrerkollegium Herr Professor Dr. Guttmann, für die Schüler Herr Dr. Koretz aus. Am 2. November 1930, zu Beginn des Winter-Semesters, fand in der Aula der Hochschule eine außerordentlich gutbesuchte Trauerfeier statt, an der außer den Angehörigen, Freunden und Verehrern des Verstorbenen Vertreter der jüdischen Körperschaften und Organisationen, sowie Vertreter des Rabbinerseminars zu Berlin und des Jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau teilnahmen. Herr Oberkantor Albeck hatte die Güte, den gesanglichen Teil der Feier zu übernehmen. Nach einer kurzen Begrüßung durch den Vorsitzenden des Kuratoriums hielt der Vorsitzende des Lehrerkollegiums, Herr Dr. Albeck, die Gedenkrede, worauf Herr Rabbiner Dr. Adolf Jacobus namens der Jünger des heimgegangenen großen Lehrers sprach. Beide Reden folgen als Beilagen zu diesem Bericht.

Da Herr Professor Baneth schon im Sommer-Semester 1930 die angekündigten Vorlesungen nicht halten konnte, übernahmen die Herren Dr. Albeck und Prof. Elbogen seine Vertretung. Nach dem Tode des Herrn Prof. Baneth rückte gemäß früherer Verabredung Herr Dr. Albeck in seinen Lehrstuhl ein. Herr Prof. Elbogen erklärte sich auch weiter bereit, eine Talmudvorlesung zu halten. Von der Berufung eines neuen Dozenten konnte daher abgesehen werden.

Herr Prof. Dr. Guttmann, der, wie bereits im Vorjahre berichtet, während der Monate Februar—Mai 1930 in Cincinnati (Oh.) Gast-

vorlesungen hielt, nahm die an ihn ergangene Berufung des dortigen Hebrew Union College zu unserer Freude nicht an. Seine Vertretung hatte auch im Anfang des Sommer-Semesters Herr Rabbiner Dr. Max Wiener mit einer Vorlesung über das Thema „Grundlagen des jüdisch-religiösen Lebens“ übernommen. Wir sprechen ihm für seine Mühe an dieser Stelle nochmals unseren herzlichen Dank aus.

Vom Vorstand der jüdischen Gemeinde Berlin erging an uns die Bitte, den Dozenten für Bibelwissenschaft, Herrn Dr. Torczyner, von einem Teil seiner Vorlesungen zu befreien, damit er der Schlußredaktion der von der Gemeinde veranlaßten Bibelübersetzung seine Kraft und Zeit widmen könnte. Angesichts des der Hochschule von der Gemeinde stets bewiesenen Wohlwollens und angesichts der Größe der Aufgabe glaubten wir, das Interesse der Hochschule zurückstellen zu müssen, und erklärten uns damit einverstanden, daß Herr Dr. Torczyner im Sommer-Semester nur an zwei, im Winter-Semester an vier Wochenstunden seine Vorlesungen hielt. In seiner Vertretung lasen Herr Dr. Elias Auerbach in beiden Semestern je zwei, Herr Josua Guttman im Sommer-Semester vier, im Winter-Semester zwei Wochenstunden. Beiden Herren sagen wir für ihre Bereitwilligkeit aufrichtigen Dank.

Die im Sommer-Semester 1930 und im Winter-Semester 1930/31 gehaltenen Vorlesungen sind in der Anlage A verzeichnet. Vorlesungen

Neu eingerichtet wurden Kurse für Sprechunterricht, deren Leitung Frau Edith Herrnstadt-Oettingen mit rühmlichem Eifer übernahm.

Die Zentralwohlfahrtsstelle veranstaltet gemeinsam mit der Hochschule Lehrgänge für jüdisch-soziale Ausbildung und Fortbildung. Im Kuratorium dieser Kurse ist die Hochschule durch Professor Weil sowie durch den jeweiligen Vorsitzenden des Lehrerkollegiums und Prof. Elbogen vertreten, während die Herren Dr. Baeck und Dr. Ollendorff als Vertreter der Zentralwohlfahrtsstelle ebenfalls dem Kuratorium angehören.

Vom 10. bis 12. Juni 1930 fand in der Hochschule ein Ferienkursus statt, an dem 42 im Amte befindliche Rabbiner und Lehrer aus allen Teilen Deutschlands mit lebhaftem Interesse teilnahmen. Die dort gehaltenen Vorlesungen folgen in Anlage B. Alle Teilnehmer sprachen wärmsten Dank für das ihnen Gebotene aus.

In Fortsetzung des Austauschs von Vorlesungen mit der Evangelisch-theologischen Fakultät Gießen hielt Herr Professor Dr. Bertram

am 23. und 24. Februar 1931 Vorlesungen über das Thema: „Die Probleme der Religionsgeschichte zur Zeit der Entstehung des Christentums“. Herr Prof. Bertram hatte sich auch für eine Montagsvorlesung bereitwilligst zur Verfügung gestellt, die er am 23. Februar 1931, abends, hielt. Wir nehmen gern Anlaß, Herrn Professor Bertram und der Evangelisch-theologischen Fakultät Gießen auch an dieser Stelle unseren wärmsten Dank zu wiederholen.

Schwester-
anstalten

Am 13. Februar verschied Herr Hofrat Dr. Schwarz, Rektor der Israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien im fünfundachtzigsten Lebensjahr. An seiner Bestattung ließ sich die Hochschule durch den Vorsitzenden des Lehrerkollegiums, Herrn Dr. Albeck, vertreten.

Bei der Jubelfeier zum 75jährigen Bestehen des Jews' College, London, hatte Herr Dr. M. Epstein, London, die Güte, die Glückwünsche der Hochschule auszusprechen.

Hörer

Die Zahl der ordentlichen Hörer betrug im Sommer-Semester 1930: 103, und zwar:

56 aus Deutschland, 2 aus Jugoslawien, 1 aus Palästina, 2 aus Rumänien, 2 aus Rußland, 2 aus der Schweiz, 36 aus Polen, 1 aus Schweden, 1 aus Vereinigten Staaten;

im Winter-Semester 1930/31: 109, und zwar:

60 aus Deutschland, 1 aus Deutsch-Österreich, 1 aus Jugoslawien, 1 aus Rumänien, 3 aus Rußland, 41 aus Polen, 1 aus Schweden, 1 aus Ungarn.

Die Zahl der außerordentlichen Hörer betrug im Sommer-Semester 1930: 14; im Wintersemester 1930/31: 10.

Der Andrang zum Studium stellt die Hochschule vor ein sehr schwieriges Problem. Abgesehen von der fast untragbaren Belastung des Lehrerkollegiums, reichen die verfügbaren Räume nicht mehr aus. Dazu tritt die Frage der Verantwortung für die Zukunft der sich der Hochschule anvertrauenden Studierenden. Denn wenn auch im Augenblick noch keine Überfüllung des Rabbinerberufes festzustellen ist, so ist sie doch in wenigen Jahren zu erwarten. Auch die Hoffnungen derer, die von der neu erschlossenen Möglichkeit, jüdische Religion als Haupt- oder Nebenfach in der Staatsprüfung für das höhere Lehramt zu wählen, Gebrauch machen wollen, überschätzen bei weitem den vorliegenden Bedarf nach solchen Lehrkräften, zumal nicht übersehen werden darf, daß diese Prüfung nur in Preußen abgelegt werden

kann und das preußische Prüfungsdiplom durchaus nicht in allen Ländern des deutschen Reichs anerkannt wird.

So sehr es also begrüßt werden muß, wenn von der an der Hochschule gegebenen Möglichkeit zur wissenschaftlichen Vertiefung in das Judentum reichlich Gebrauch gemacht wird, so wenig können wir uns verhehlen, daß vom Standpunkt der Berufswahl der neuerdings ausgesprochenen Warnung vor dem Studium der jüdischen Religionswissenschaft volle Berechtigung zukommt.

Die Rabbinatsprüfung hat Herr Dr. Siegfried Ucko bestanden, der in Mannheim das Amt eines Rabbiners bekleidet. Fräulein Dr. Ellen Littmann und Regina Jonas bestanden die Prüfung als akademische Religionslehrerinnen; beide sind bei der Jüdischen Gemeinde in Berlin angestellt.

Prüfungen

Die Zwischenprüfung haben 8 Studierende bestanden, die Vorprüfung wurde von 13 Studierenden abgelegt.

Berufungen erhielten im Berichtsjahr Dr. Hans I. Salomon als Stellvertreter des Rabbiners in Oppeln, Dr. Fritz Pinkuss in gleicher Stellung in Heidelberg, Dr. Pfingst, bisher Rabbiner in Nordhausen, zum Rabbiner in Oppeln.

Berufungen

Zur Bewerbung um das Preisausschreiben für das Thema der Theodor und Bekka-Steinthal-Stiftung: „Individual- und Sozialethik bei Chajim Steinthal“ ist eine Arbeit eingegangen, für das Thema der Moses Mendelssohn-Stiftung „Die Chronologie der babylonischen Amoräer“ ebenfalls eine, für das Thema: „Die prophetischen Visionen in der Bibel“ sind zwei Arbeiten eingegangen. Das Ergebnis der Preisbewerbung sowie der Wortlaut neuer Preisaufgaben wird demnächst bekannt gegeben. Das Preisausschreiben für die Moses Mendelssohn-Prämien-Stiftung wurde nur dadurch ermöglicht, daß Herr Handelsgerichtsrat Berthold Kirstein hierfür wiederum einen Betrag von 300 RM. gestiftet hat. Wir möchten nicht versäumen, ihm für sein erneut bewiesenes Interesse unseren herzlichsten Dank zu sagen.

Preis-
ausschreiben

Die Benutzung der Bibliothek ist infolge der Zunahme der Hörerzahl wiederum stärker geworden. Sie hat durch Kauf und Schenkungen einen Zuwachs von 1064 Büchern erfahren, die sich auf folgende Gebiete verteilen:

Bibliothek

Bibel und Bibl. Wissenschaften	131
Talmud und Rabb. Literatur	180
Sprachwissenschaft und Orientalia	91
Geschichte und Literatur des Judentums	130
Systematische und praktische Theologie	55
Allgemeine Philosophie	36
Religionsphilosophie und Religionsgeschichte	100
Jüdische Gegenwartsfragen	79
Belletristik	29
Periodica (Jahresberichte, Jahrbücher u. Zeitschr.)	140
Allgemeines	93
	1064

Jahresbeitrag Der Jahresbeitrag für die Mitglieder der Hochschule wurde auch in diesem Jahre auf 15 RM. festgesetzt, der für die Erwerbung der immerwährenden Mitgliedschaft auf 600 RM., der für die Rechte eines Stifters auf 3000 RM.

Finanzbericht Die Einnahmen und Ausgaben im Jahre 1930 sind in Anlage C nachgewiesen. Der Haushalt 1930 begann mit einem Fehlbetrag von 27 977 RM. Dieser erhöhte sich beträchtlich dadurch, daß die Einnahmen wesentlich hinter dem Voranschlag und den Eingängen des Vorjahres zurückblieben. So hat der Preußische Landesverband jüdischer Gemeinden seine Beihilfe um 10 000 RM. verringert; Gemeinden und Einzelmitglieder setzten ebenfalls ihre Jahresbeiträge herab, so daß hier im Ganzen ein Ausfall von 11 600 RM. eintrat. Auch die Werbetätigkeit in Berlin und auswärts, die 1929 noch günstige Ergebnisse gezeitigt hatte, erbrachte infolge der ungünstigen Wirtschaftslage erheblich geringere Beträge, so daß an Spenden im Ganzen nur 19 370 RM. zu verzeichnen sind. Der überwiegende Teil dieser Spenden ging uns durch die Fürsprache des Herrn Direktor Oscar Wassermann zu, dem wir für seine nieversagende Hilfsbereitschaft auch an dieser Stelle unseren Dank aussprechen.

Eine Verminderung der Ausgaben war nur in kleinem Umfang möglich. Ein Teil des Verlustes von 1929 konnte aus der Hausmann-Stiftung gedeckt werden. Ferner konnten wir im Jahre 1930 einen großen Teil der Einnahmen der Stiftung für Stipendienzwecke verwenden. Das ist freilich eine einmalige Hilfsmaßnahme, die sich in dieser Höhe nicht wiederholt. Mit um so schwererer Sorge sehen wir dem neuen Rechnungsjahr 1931 entgegen.

Der Preußische Landesverband hat seine Subvention für 1931/32 wiederum erheblich gekürzt und nur noch auf 27 500 RM. bemessen. Auch der Verband bayerischer israelitischer Gemeinden hat sich genötigt gesehen, alle Bewilligungen um 20 % zu kürzen. In den Gemeinden werden überall Notetats aufgestellt, die zur fast völligen Streichung von Ausgaben für wissenschaftliche Zwecke führen. Wir empfinden die volle Schwere der Zeit; obwohl uns für die Ausgaben für Stipendien die Zinsen der Hausmann-Stiftung zur Verfügung stehen, sind die zwangsläufigen Ausgaben durch sicher zu erwartende Einnahmen nur zur Hälfte gedeckt, und wir sind darauf angewiesen, fast 50 000 RM. durch freiwillige Beiträge aufzubringen.

Wir hegen die feste Zuversicht, daß unsere bewährten Freunde uns auch in Zukunft ihre Unterstützungen nicht entziehen und daß sie uns dazu helfen werden, neue Freunde zu finden, die unsere Hochschule vor dem Untergang bewahren wollen. Es ist trotz der schweren Wirtschaftskrise nicht unmöglich, die für ihre Erhaltung erforderlichen Beträge aufzubringen. Es ist nur die Erkenntnis dazu erforderlich, daß das Judentum sich auf der Höhe seiner Aufgabe nur dann erhalten kann, wenn es mit der zeitgenössischen Kultur Schritt hält, d. h. sich durch wissenschaftliche Forschung immer wieder vertieft und erneuert. Gerade das letzte Jahrzehnt hat in dieser Hinsicht wertvolle Erfolge gebracht, und es wäre ein nie wieder gutzumachender Verlust, wenn die wissenschaftliche Arbeit nun gedrosselt oder gar zum Erliegen gebracht würde. Wenn in einer Zeit so drückender Not in Landesverbänden, Gemeinden und anderen Einzelhaushaltungen gespart werden muß, darf die Rationalisierung nicht soweit getrieben werden, daß die Wissenschaft ganz leer ausgeht; der ihr eingeräumte Platz ist immer bescheiden gewesen, und wenigstens dieser muß ihr erhalten bleiben!

Die Bilanz vom 31. Dezember 1930 weist einen neuen Fehlbetrag von 12 531,25 RM. auf. Er wäre noch um 7 310,31 RM. höher, wenn nicht die — inzwischen wieder aufgehobene — Steigerung der Kurse berücksichtigt wäre. Frau Agathe Kohn hat uns im April 1930 zur Erhöhung der Julius Kohn und Sohn Emanuel-Stiftung wieder 800 RM. überwiesen. Wir sprechen Frau Kohn wiederholt unseren aufrichtigen Dank aus. Ebenso haben wir Herrn Josef Garbáty-Rosenthal herzlich zu danken, der uns abermals 3 000 RM. überwiesen hat; wir waren genötigt, diesen Betrag für die laufenden Ausgaben des Lehrstuhls zu verwenden.

Im Berichtsjahre wurde uns, nachdem die staatliche Genehmigung erteilt und die Auseinandersetzung mit den Angehörigen der Erblasser und den Testamentsvollstreckern erfolgt war, die Hausmannsche Erbschaft übergeben. Der Festerlös ist erheblich geringer, als ursprünglich erwartet wurde, auch sind die Einnahmen aus den Anlagen nicht auf der früheren Höhe geblieben. Ein Teil der Werte ist in Grundstücken angelegt, die nicht nur, wie ein Gelände in Berlin-Niederschönhausen, keinen Ertrag ergeben, sondern sogar wie das in Arendsee beträchtliche Zuschüsse erfordern. Der Auflage des Testaments gemäß werden wir im Sommer 1931 das Erholungsheim in Arendsee eröffnen, das jüdischen Akademikern und ihren Angehörigen oder Witwen die Möglichkeit eines Erholungsaufenthalts zu sehr mäßigem Preise gewähren soll. Das selten schöne Gebäude, der außergewöhnlich große, herrliche Park, in dem es steht, die Lage unmittelbar am Meer bieten die prachtvollsten Möglichkeiten der Erholung für die müden Nerven der geistigen Arbeiter.

Um möglichst vielen den Genuß der Stiftung zuteil werden zu lassen, haben wir die dem Park gegenüberliegende Villa Horn erworben, die mit allem Komfort ausgestattet ist und ebenfalls dem Behagen der Gäste dienen wird. Der im Testament unter dem Namen „Akademische Gesellschaft Hausmann-Stiftung Arendsee“ vorgesehene Klub, dessen Mitgliedern das Recht auf Aufnahme in das Erholungsheim zusteht, ist in Übereinstimmung mit den Testamentsvollstreckern gebildet. Der Preis für volle Pension ist auf täglich 5 RM. festgesetzt. Das ist nur durchzuführen, wenn aus den Mitteln der Stiftung ständig Zuschüsse geleistet werden. Die Eröffnung des Erholungsheims ist für Ende Juni in Aussicht genommen.

Die weiteren Einnahmen aus der Hausmann-Stiftung gehen völlig für Stipendien auf, wie das Testament es vorschreibt. Für die Zwecke der Hochschule als solche ist nichts aus ihr verfügbar.

Stipendien

Infolge des so stark gestiegenen Besuchs der Hochschule haben wir für Stipendien und Mittagstische, obwohl die Beträge im einzelnen nicht erhöht wurden, im Jahre 1930 nicht weniger als 26 682 RM. gezahlt. Außer den Zinsen der Hausmann-Stiftung erhielten wir aus der David Herzog-Freitisch-Stiftung 3250 RM., die aber erst Anfang 1931 ausgezahlt wurden und in dieser Jahresrechnung noch nicht erscheinen. Ferner stand uns für Stipendien aus der Julius Kohn und Sohn Emanuel-Stiftung der Betrag von 280 RM. zur Verfügung, den wir bestimmungsgemäß zur Verteilung brachten.

Herr Salmann Schocken in Zwickau bewilligte einem Studierenden der Hochschule ein Stipendium von 1200 RM. Im Augenblick, da dieser Bericht geschrieben wird, geht uns die Mitteilung zu, daß Herr Schocken dieses Stipendium durch eine Stiftung zu sichern und auf 1500 RM. zu erhöhen bereit ist. Wir sprechen Herrn Schocken für seine Hochherzigkeit unseren verbindlichsten Dank aus.

Die Montagsvorlesungen fanden wie alljährlich in den Monaten Januar—März statt. Leider blieb der Ertrag mit 3200 RM. hinter dem vorjährigen erheblich zurück. Dabei ist die Not unter den Studierenden infolge der Verarmung der Eltern und der Beschränkung aller Erwerbsmöglichkeiten größer als je, und wir können auch nicht einen kleinen Teil all der Bitten erfüllen, die an uns herantreten. Vorträge haben gehalten:

Montags-
vorlesungen

5. Januar: Professor Dr. Kurt Lewin: Der Lebensraum des Kindes (mit Filmvorführung).
12. Januar: Professor Dr. E. L. Sukenik, Jerusalem: Antike Synagogen in Palästina und Griechenland (mit Lichtbildern).
19. Januar: Professor Dr. Curt Sachs: Die geistigen Grundlagen der biblischen Musik.
16. Februar: Dr. Margarete Guttman: Amerikanische Reiseindrücke.
23. Februar: Professor Dr. G. Bertram, Giessen: Das Problem des Todes im hellenistischen Judentum.
9. März: Dr. Rahel Wischnitzer: Der Ursprung der jüdischen Volkskunst (mit Lichtbildern).

Wir gestatten uns, den Rednern für ihre selbstlose Hilfe auch an dieser Stelle unseren wärmsten Dank auszusprechen.

Berlin, im April 1931.

DAS KURATORIUM
der
Hochschule für die Wissenschaft des Judentums.

Verzeichnis der gehaltenen Vorlesungen

Im Sommersemester 1930:

Herr Dr. Albeck:

1. Talmud Sukka, 4 Stunden.
2. Einführung in die Behandlung des Talmuds, 2 Stunden.
3. Jore Dea, 2 Stunden.

Herr Dr. Baeck:

1. Midrasch Debarim Rabba, 2 Stunden.
2. Homiletische Übungen, 2 Stunden.

Herr Prof. Dr. Elbogen:

1. Jüdische Geschichte bis zum Untergang des jüdischen Staates, 2 Stunden.
2. Geschichte der nachbiblischen jüdischen Literatur, 2 Stunden.
3. Benjamin von Tudelas Massaot, 2 Stunden.
4. Talmud Sanhedrin, 4 Stunden.

Herr Prof. Dr. Guttmann:

1. Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie im Mittelalter, II. Teil, 2 Stunden.
2. Interpretation von Saadias Emunot we Deot (für Fortgeschrittene), zwei Stunden.
3. Lektüre von Albos Ikkarim (für Anfänger), Fortsetzung, 2 Stunden.
4. Übungen zur Ethik, 2 Stunden.

Herr Dr. Torczyner:

1. Der Prophet Ezechiel, 2 Stunden.

Herr Rabbiner Dr. Wiener (in Vertretung von Prof. Dr. Guttmann):

1. Grundlagen des jüdisch-religiösen Lebens, 2 Stunden.

Herr Josua Guttmann (in Vertretung von Dr. Torczyner):

1. Bibelkommentare, 2 Stunden.
2. Hebräische Stilübungen, 2 Stunden.

Herr Dr. Elias Auerbach (in Vertretung von Dr. Torczyner):

1. Das Buch der Richter, 2 Stunden.

Herr Dr. Ollendorff:

1. Einführung in die jüdische und allgemeine Wohlfahrtspflege, II. Besonderer Teil, 1 Stunde.
2. Übungen über Gegenwartsfragen der jüdischen Wirtschafts- und Gesundheitsfürsorge (mit Besprechung von Schriften und Zeitschriften) 1½ Std.

Frau Edith Herrnsstadt-Oettingen hielt Kurse über Stimm- und Sprachbildung nebst Vortragsübungen.

In der Präparandie wurden Kurse über Bibel und Kommentare, hebräische Grammatik, Talmud, Mischna und Gebetbuch von den Herren Dr. Grünthal und Dr. Kahane gehalten.

Im Wintersemester 1930/31:

Herr Dr. Albeck:

1. Talmud Gittin, 4 Stunden.
2. Jore Dea, 2 Stunden.
3. Talmud Ketubbot, Kap. II, 2 Stunden.

Herr Dr. Baeck:

1. Midrasch Bereschit Rabba, 2 Stunden.
2. Lektüre mittelalterlicher Predigten in Verbindung mit homiletischen Übungen, 2 Stunden.
3. Die psychologischen und soziologischen Grundlagen der religiösen Erziehung, 1½ Stunden.

Herr Prof. Dr. Elbogen:

1. Jüdische Geschichte vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Aufstieg der Araber, 2 Stunden.
2. Geschichte der nachbiblischen jüdischen Literatur, II, 2 Stunden.
3. Erklärung hebräischer Berichte über die Kreuzzugsverfolgungen, 2 Std.
4. Talmud Sanhedrin, 4 Stunden.

Herr Prof. Dr. Guttmann:

1. Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie im Mittelalter, III. Teil, 2 Stunden.
2. Interpretation von Gabirols Meqor Chajim (für Fortgeschrittene), 2 Std.
3. Lektüre von Bachjas Chobot ha Lebabot (für Anfänger), 2 Stunden.
4. Übungen zur Ethik, 2 Stunden.

Herr Dr. Torczyner:

1. Der Prophet Jesaja, 2 Stunden.
2. David Kimchis Kommentar zu Jesaja, 2 Stunden.

Herr Dr. Elias Auerbach (in Vertretung von Dr. Torczyner):

1. König David und seine Zeit, 2 Stunden.

Herr Josua Guttmann (in Vertretung von Dr. Torczyner):

1. Hebräische Stilübungen, 2 Stunden.

Herr Dr. Ollendorff:

1. Einführung in die jüdische Wohlfahrtspflege, Allgemeiner Teil (verbunden mit der Vorlesung in den Lehrgängen für jüdisch-soziale Ausbildung und Fortbildung), 1 Stunde.
2. Übungen: Lektüre von Werken und Zeitschriften der Wohlfahrtspflege mit anschließenden Besprechungen und Besichtigungen, 1½ Stunden.

Frau Edith Herrnsstadt-Oettingen hielt Kurse über

1. Stimm- und Sprachbildung.
2. Vortragsübungen (für Fortgeschrittene).

In der Präparandie wurden Kurse über Bibel und Kommentare, hebräische Grammatik, Talmud, Mischna und Gebetbuch von den Herren Dr. Grünthal und Dr. Kahane gehalten.

Ferienkursus 10.—12. Juni 1930

Es trug vor

Herr Dr. Albeck:

Außerrabbinische Halacha, 2 Stunden.

Herr Dr. Baeck:

Neue Probleme der Pädagogik, 3 Stunden.

Herr Prof. Dr. Elbogen:

Das Problem der jüdischen Geschichte, 2 Stunden.

Herr Dr. Torczyner:

Aufgaben einer neuen Bibelübersetzung, 2 Stunden.

Herr Dr. Freund:

Die jüdische Religionsgemeinschaft nach den Bestimmungen der Reichsverfassung, 2 Stunden.

Herr Dr. Ollendorff:

Ausgewählte Fragen aus der Neugestaltung der jüdischen Wohlfahrtsarbeit
(mit besonderer Berücksichtigung der Zusammenarbeit mit den Rabbinern),
2 Stunden.

Herr Dr. Auerbach-Haifa:

Die Eroberung Jerusalems durch David, 1 Stunde.

Der Dichter Jeremia, 2 Stunden.

Herr Dr. Max Wiener:

Charakteristik der jüdischen religiösen Ideen im 19. Jahrhundert, 2 Stunden.

EINNAHMEN

Rechnungsbericht für das Jahr 1930

AUSGABEN

	R.M.	Stk.	R.M.	Stk.
Spenden	19 370	—	71 083	34
Jahresbeiträge	6 014	—	26 682	—
Beiträge von Landesverbänden und Ge- meinden	55 170	—	10 517	26
Zinsen	16 081	79	12 201	03
Zuwendungen für Stipendien	4 677	—	13 269	40
Rückzahlungen von Stipendien	1 702	—	1 944	25
Schriften der Lehranstalt	108	60	6 387	58
Zur Verwendung f. d. Moses Mendelssohn- Preisstiftung	300	—	1 713	65
Überweisung aus der Hausmann-Stiftung	26 698	10	1 727	94
Mehrwert der Effekten nach den Kursen vom 31. 12. 1930	7 310	31	3 856	60
Fehlbetrag im Jahre 1930	12 531	25	300	—
	149 963	05	280	—
	149 963	05	149 963	05

Anlage C

AKTIVA

BILANZ am

	R.M.	Ref.	R.M.	Ref.
Kassa-Konto			84	93
Postscheck-Konto			165	29
Hypothek Lindenstraße			30 000	—
Hypothek Stargarder Straße			47 186	50
Haus-Konto			120 000	—
Effekten-Konto			141 115	75
Verlustvortrag 1929	27 977	34		
Davon gedeckt aus der Hausmann-Stiftung	21 926	—	6 051	34
Verlust im Jahre 1930			12 531	25
<hr/>				
			357 135	06

31. Dezember 1930

PASSIVA

	<i>R.M.</i>	<i>Ref.</i>	<i>R.M.</i>	<i>Ref.</i>
Bankschuld			16 053	44
Hypothekenschuld			10 000	—
Julius Kohn und Sohn Emanuel-Stiftung	4 200			
1930 neu gestiftet	800			
Samuel und Eugen Apolant-Stiftung	4 300	—		
Dr. Hermann Baerwald-Stiftung	4 000	—		
Nathan Bernstein-Stiftung	25 000	—		
Bernhard und Julie Casparius-Stiftung	250	—		
Hermann Cohen-Lehrstuhl-Stiftung	25 000	—		
Leopold und Hedwig Domnauer-Stiftung	200	—		
Schraga Phöbus und Josef Fraenkel-Stiftung	500	—		
Dr. P. F. Frankl-Stiftung	350	—		
Josef und Rosa Garbáty-Stiftung	7 000	—		
Isidor Gebert-Stiftung	400	—		
Ludwig und Martha Geiger-Stiftung	7 200	—		
Samson Hochfeld-Stiftung	200	—		
Horwitz-Legat	1 000	—		
Emanuel Katz-Stiftung	2 650	—		
Markus Klein-Stiftung	500	—		
Dr. Moritz Kirschstein-Stiftung	1 300	—		
Josef Lachmann-Stiftung	1 250	—		
Olga und Alexis Latté-Stiftung	1 000	—		
Moritz Lazarus-Stiftung	6 600	—		
Theodor und Johanna Loewenberg-Stiftung	150	—		
S. Maybaum-Fonds	1 300	—		
Moses Mendelssohn-Prämien-Stiftung	1 000	—		
Moses Mendelssohn-Toleranz-Stiftung	62 500	—		
Moritz Meyer-Stiftung	350	—		
Albert Mosse-Stiftung	5 000	—		
Dr. C. L. Netter-Stiftung	3 750	—		
Prof. Dr. Gustav Oppert-Stiftung	24 000	—		
Ludwig Philippson-Lehrstuhl-Stiftung	27 500	—		
Ludwig Philippson-Pensions-Fonds	10 200	—		
Siegmond und Amalie Saller'scher Nachlaß	3 300	—		
Salomon Seligsohn-Stiftung	2 000	—		
Dr. Martin Silbermann-Stiftung	500	—		
Heinrich und Jenny Stahl-Stiftung	3 500	—		
Theodor und Bekka Steinthal-Stiftung	10 000	—		
Oscar und Betty Tietz-Stiftung	2 500	—		
Herman Veit-Simon-Stiftung	4 500	—		
Louis Simon-Lehrstuhl-Stiftung	25 000	—		
Heinemann Vogelstein-Stiftung	150	—		
Max Weiß-Stiftung	3 200	—		
Moritz und Cilly Wolfsohn-Stiftung	150	—	284 250	—
Pensionskasse	6 000	—		
Stipendienfonds	10 000	—		
Baufonds	28 176	23		
Eiserner Fonds	2 655	39	46 831	62
			357 135	06

Spenden

Im Jahre 1930 sind der Hochschule folgende Zuwendungen von 100 RM. an gemacht worden:

Fabrikbesitzer Josef Garbáty-Rosenthal	RM. 3000,—
Geheimrat Prof. Dr. Nicodem Caro	„ 2500,—
Zentrale für jüdische Wohlfahrtspflege, Essen	„ 2500,—
Dr. Fritz Mannheimer, Amsterdam	„ 2000,—
Dir. Dr. h. c. Wilhelm Kleemann	„ 1500,—
Hans Arnhold	„ 1000,—
Dr. h. c. Jacob Goldschmidt	„ 1000,—
Simon Braun	„ 600,—
Berthold Israel	„ 500,—
Hahn'sche Werke	„ 500,—
Dr. James Loeb, Murnau	„ 500,—
Rudolf Löb	„ 500,—
Dr. Georg Mosler	„ 500,—
Dir. Emil Wittenberg	„ 500,—
Georg Meyer, i. Fa. Gebr. Meyer	„ 350,—
Kommerzienrat Alfred Cohn	„ 300,—
Ernst Wallach	„ 300,—
Hugo Simon	„ 300,—
Hans Lachmann-Mosse	„ 250,—
Dr. Julius Seligsohn-Netter	„ 250,—
Siegfried Salz	„ 200,—
Direktor S. Fehr	„ 100,—
Max Kawa	„ 100,—
Kommerzienrat Maximilian Stein zu Pessach für Hörer	„ 100,—

Reden bei der Trauerfeier für Prof. Dr. Eduard Baneth am 2. November 1930

1. Rede des Herrn Dr. Albeck

Hochgeehrte Versammlung!

Das Judentum kennt keinen Heroen- und Totenkult. Seine Helden, die eine Verehrung genießen, sind keine Helden der Kraft und der Gewalt, sondern Geisteshelden, die sich um das Judentum und seine Lehre verdient gemacht haben. Auch wir haben uns hier versammelt, um einem Helden des Geistes die gebührende Ehre zu erweisen, einem Manne, um den nicht nur seine engere Familie, sondern das gesamte jüdische Volk trauert*), einem Großen und Gerechten in Israel: unserem Lehrer und Freund Professor Eduard Baneth.

Getreu dem talmudischen Ausspruche**), daß die Geisteswerte, die die Großen geschaffen haben, ihre bleibenden Denkmäler sind, זכרונם הם זכרונם wollen wir hier die Bedeutung Baneths für die jüdische Wissenschaft im allgemeinen und für unsere Hochschule im besonderen zeichnen.

Baneth war ein Wissenschaftler, der eigentlich — so paradox es klingen mag — für die Wissenschaft kein Interesse hatte. Er war sich auch seiner wissenschaftlichen Arbeit gar nicht bewußt. Er betrachtete es vielmehr als seine religiöse Pflicht, die jüdische Tradition, das rabbinische Schrifttum zu erforschen, oder wie der alte Ausdruck dafür lautet: „תורה לשמה“ zu lernen“. Aber sein klarer Verstand und das Streben nach Gründlichkeit ließen ihn nicht an den häufig entgegenstehenden Schwierigkeiten achtlos vorübergehen. Er mußte zu den Problemen Stellung nehmen und bei seiner philologischen Schulung konnte es nicht ausbleiben, daß seine Stellungnahme eine rein wissenschaftliche und jede scholastische Scheinlösung der aufgeworfenen Fragen von vornherein ausschließende war. So sind seine gediegenen philologischen und sachlichen Erklärungen zur zweiten Mischna-

*) Talmud babli Sabbath 105b.

**) Jerusch. Schekalim II, 47 a.

Ordnung Moëd entstanden, wo eben das alte „Lernen“ neben dem modernen Forschen seinen Platz hat und wo talmudische Gelehrsamkeit mit wissenschaftlicher Methode gepaart anzutreffen ist. Es ist deshalb mehr als bloße Bescheidenheit, daß sich der Verfasser auf dem Titelblatt dieser Mischnaausgabe als תלמיד, als Schüler bezeichnet. In dieser Bezeichnung ist zugleich die Entstehung des Werkes angedeutet. Baneth machte sich an die Arbeit als תלמיד, als Schüler. Er wollte selbst „lernen“ und er betrachtete sich auch nur als Schüler der Alten, der ihre Lehren und Erklärungen verdolmetschen will. Der Schüler hat sich aber bald als Lehrer, der „Talmid“ als „Talmid-Chacham“, als Gelehrter erwiesen. Ursprünglich plante er auch nur, das vor ihm begonnene Werk einer Mischna-Übersetzung und Erklärung fortzusetzen. Er mußte aber bald den engen Rahmen sprengen, da ihm jeder Mischnasatz neue Probleme sprachlicher und sachlicher Art darbot, die er selbständig, ohne Anlehnung an irgendwelche Vorgänger, zu lösen suchte. Auf diese Weise ist die Übersetzung und Erklärung allein der zweiten Mischna-Ordnung beinahe zu seinem Lebenswerk geworden, in dem sein feinsinniges Sprachgefühl und sein tiefgründiges Wissen beredten Ausdruck fanden. Manche seiner philologischen Bemerkungen sind jetzt Gemeingut geworden, manches andere mag strittig sein, überall findet aber der Fachmann wie der Laie eine Fülle von Anregungen, die zur Fortführung der Wissenschaft dienen.

Neben seinen philologischen Forschungen, seinen Übersetzungen und Nachdichtungen, in denen er als Meister der deutschen wie der hebräischen Sprache erscheint, verdienen seine Arbeiten auf dem Gebiete des jüdischen Kalenders besondere Erwähnung. Talmudisten haben gewöhnlich für Astronomie, für Kalenderwesen und Mathematik kein großes Interesse. Baneth war dagegen ein geradezu leidenschaftlicher Mathematiker. Schon in seinem Kommentar zu Erubin zeigt sich seine „Lust am Rechnen“. Überall, wo die Mischna irgendeinen Anhaltspunkt für mathematische Berechnungen bietet, werden sie weitläufig und mit den verschiedensten Kombinationen gemacht und dabei Aufgaben konstruiert, die nur lose mit der Mischna zusammenhängen. Diese Freude an mathematischen Berechnungen veranlaßte ihn dann bei seinem Maimonidesstudium — er pflegte nämlich Maimonides' Werk „Mischne Thora“ vom Anfang bis zum Ende zu studieren und beim Abschluß seines Studiums eine Feier (סיום) zu veranstalten — bei den Partien über Astronomie und Kalender, die von den Kommentatoren stiefmütterlich behandelt wurden, länger zu verweilen und die

Lücken der Kommentare auszufüllen. Den Niederschlag dieser Studien besitzen wir in seinen Arbeiten über „Maimunis Neumonds-berechnung“, die in den Jahresberichten der Hochschule veröffentlicht wurden. Auch seine Studie über die sozialen Motive in der rabbinischen Rechtspflege, die in der Festschrift der Hochschule erschienen ist, verdankt seiner Neigung zur Mathematik ihre Entstehung, da die in ihr behandelte Mischna mehrere Möglichkeiten für mathematische Berechnungen bot.

Wie seine Werke letzten Endes in seinem religiösen Pflichtgefühl gegenüber dem Studium der Thora ihren Ursprung haben, so stand sein ganzes Leben im Dienste der Thora. Er gehörte zu denen, die einzig und allein die jüdische Lehre als Richtschnur für ihr Handeln gelten lassen, zu den wenigen, für die Leben und Lehre eines ist. Bei seinem kritischen Denken war es aber natürlich, daß er sich nicht nach den landläufigen Anschauungen richtete, sondern stets den Dingen auf den Grund ging und hier und da auch gegen die allgemeine konservative Auffassung handelte. Er selbst erzählte mir, wie er seinem Lehrer gegenüber seine abweichende Meinung in einer weit verbreiteten religiösen Frage entschieden und energisch vertrat. Aber schon sein Wirken an der Hochschule zeugt von selbständigem, an keine Parteischnur gebundenem Denken. Dem oberflächlichen Beurteiler mag es inkonsequent und sonderbar erschienen sein, daß ein Mann von jüdisch-konservativen Anschauungen, der seine Rabbinerstelle aufgab, weil seine Gemeinde den Gottesdienst nicht mehr nach altjüdischer Tradition fortführen wollte, daß ein solcher Mann einer Berufung an die liberale Hochschule Folge leistete. In Wahrheit zeigt sich aber auch hier die von jedem Vorurteil freie Denkart Baneths. Für ihn kam es nicht auf das Wo, sondern auf das Wie an. Er wußte, daß die Hochschule ihren Dozenten die volle Lehrfreiheit gewährt, daß sie „liberal“ auch in dem Sinne ist, daß sie den Dozenten keine Vorschriften für ihre Forschungen und Handlungen macht. Sie fordert von ihnen lediglich, daß sie ihre Vorträge „im reinen Interesse der Wissenschaft des Judentums, ihrer Erhaltung, Fortbildung und Verbreitung halten“. Und dieses Versprechen konnte Baneth mit ruhigem Herzen und Gewissen geben und auch erfüllen. Er besaß soviel Selbstbewußtsein und er traute sich soviel Charakterfestigkeit zu, daß er keine Beeinflussung seiner religiösen Weltanschauung von Seiten seiner damaligen Kollegen befürchtete. Und in der Tat sind auch seine Widersacher bald zur Überzeugung gekommen, daß er seinen konservativen Grundsätzen auch in der Hochschule treu blieb,

und er galt daher auch in konservativen Kreisen in religionsgesetzlichen Fragen als Autorität.

Infolge seiner konservativen Einstellung konnte er an der Hochschule nicht den Einfluß ausüben, der seiner hervorragenden Persönlichkeit entsprochen hätte. Er hat sehr oft seine Schüler, die aus einer ihm fremden Umgebung kamen, nicht verstanden und ebenso haben viele seiner Schüler ihn nicht verstanden. Baneth war von der ewigen Wahrheit der jüdischen Religionsgesetze überzeugt. Er selbst äußerte sich in einem Vortrage*) über den Sinn der jüdischen Gebote wie folgt: „Du fragst . . . nach Zweck und Ziel der erdrückenden Menge von Geboten, mit denen die Religion unser ganzes Leben durchrankt, die unsere Bewegungsfreiheit einschnüren, auf Schritt und Tritt uns Steine des Anstoßes in den Weg legen. Ihr Zweck ist, mit dem Zügel des Gehorsams dich vor tiefem Sturze in die lockenden, mit Blumen überdeckten Abgründe zu wahren; ihr Ziel ist, dich zu innerer Freiheit zu erziehen, auf daß du in allen Kämpfen und Versuchungen die Kraft besitzt, deine Menschenwürde zu behaupten. Denn was du . . . in deiner Unerfahrenheit für Steine des Anstoßes hältst, das sind die Wegweiser auf dem schmalen Pfade, der zum Gipfel sittlicher Vollkommenheit führt. Vom Sklavenhause Ägyptens zur Höhe des Horeb, aber nicht zu den Untiefen einer noch schimpflicheren Sklaverei! Das ist . . . Zweck und Ziel aller religiösen Übung.“ Er verstand es deshalb nicht, wie es möglich ist, daß Juden diesen religiösen Geboten im Leben so wenig Bedeutung schenken und von ihnen auch so wenig wissen könnten. Es erging ihm oft wie unserem Lehrer Mose, der es nicht zu begreifen vermochte, wie jemand nur auf den Gedanken kommen könnte, ein göttliches Gebot zu übertreten. So heißt es im zweiten Buch Moses (19, 23): Mose sprach zu Gott: das Volk kann ja nicht den Berg Sinai besteigen, da du uns verwarnt hast mit den Worten: Umgrenze den Berg und heilige ihn. Trotzdem hat Baneth auf viele seiner Schüler, vielleicht unbewußt, durch seine Herzensgüte und seine überragende Persönlichkeit einen mächtigen Einfluß ausgeübt, da er ihnen als lebendes Beispiel dienen konnte, wie veredelnd die jüdische Lehre auf die Eigenschaften und den Charakter eines Menschen wirken kann.

Wie er von vielen seiner Schüler geliebt und hochgeschätzt wurde, so erfreute er sich auch unter seinen Kollegen der höchsten Wertschätzung und Zuneigung. Denn er war ein Mann, dem jede Regung

*) Der Sederabend S. 44.

von Mißgunst fremd war und dem die Erfolge seiner Kollegen die größte Freude bereiteten, er war im wahren Sinne des Wortes ein צדיק. Es sei mir gestattet, hier als Illustration sein Verhältnis zu mir zu erwähnen. Es ist bekannt, daß man gewöhnlich mit seinem designierten Nachfolger nicht eng befreundet ist. Ja, sogar nebeneinander im gleichen Fache wirkende Lehrer oder Forscher hegen im allgemeinen keine innigen Freundschaftsgefühle zueinander. Wie anders war dies aber bei Baneth! An ihm bewährte sich der Ausspruch unserer Alten: ההחכם אוהב בן אומנתו*), der Weise liebt seinen Fachgenossen. Er war mir wie allen seinen Kollegen ein lieber Freund, und wir haben daher stets seine abweichende Meinung respektiert, da wir wußten, daß es ihm immer um die Sache und nie um persönliche Motive zu tun war.

Wegen dieser seiner seltenen und von hohem sittlichem Ernst durchdrungenen Eigenschaften wird er uns stets als Vorbild in unserem Tun und Handeln dienen. Sein großer Geist wird in der Wissenschaft des Judentums und in unserer Hochschule fortleben. Wir sind ihm dankbar für all das, das er uns gegeben hat, und werden ihm ein liebevolles und treues Gedenken bewahren. Sein Andenken sei gesegnet!

יהי זכרו ברוך.

2. Rede des Herrn Dr. Jacobus

Meine Damen und Herren!

Der jüdische Gelehrte und Lehrer in Israel, zu dessen Ehren wir uns trauernd hier versammelt haben, ist kein Gelehrter oder Lehrer im landläufigen Sinne dieser Begriffe gewesen. Er war ein echter Gelehrter: von seinem Gegenstand erfüllt und ihm hingegeben. Er lebte in dem Stoff seines engeren Arbeitsgebietes, der Halacha, und stand zugleich mit souveräner Kritik über ihm. Das allein macht den echten Gelehrten, daß er das Ganze seines Arbeitsfeldes überschaut, bis zu den letzten Gründen seiner Wissenschaft vordringt und sich von ihnen Rechenschaft gibt. Einen wissenschaftlichen Gegenstand beherrschen heißt nichts anderes, als ihm mit souveräner Kritik und also mit geistiger Freiheit gegenüberstehen.

Ein Gelehrter dieser Art ist Eduard Baneth gewesen. Wenn der Vertreter des Kuratoriums der Hochschule am Grabe des Meisters die Synthese von tiefer Frömmigkeit und geistiger Freiheit hervor-

*) Gen. rabba 32, 2.

gehoben hat, die ihn ausgezeichnet habe, so hat er damit einen Kernpunkt seines Wesens getroffen.

Die geistige Freiheit, mit der Eduard Baneth seinem Stoffe gegenüberstand, resultierte jedoch nicht nur aus der meisterhaften Handhabung wissenschaftlicher Methodik, mit der er ihn gestaltete, sondern entsprang zutiefst einer bestimmten Denkrichtung, die ihn charakterisierte: jener Richtung des Denkens, die mit einer fast leidenschaftlichen Kraft über alles Dunkle und Nebelhafte zur Klarheit drängt. Es gibt zwei große Richtungen des Denkens: die rationale und die irrational-mystische. Beide haben im Judentum ihren Platz gefunden; in der Halacha überwiegt das rationale, in ihrer Schwester, der Hagada, das irrational-mystische Denken. Eduard Baneth, der Halachist, war seinem Wesen nach Rationalist. Er war ein Geradeaus-Denker. So gerade und aufrecht wie sein Charakter, so gerade war sein Denken. Eine angeborene wissenschaftliche Kraft, durch methodische Schulung gestärkt und geläutert, wohnte in ihm. Aus dieser Wesensanlage erflossen köstliche Interpretationen des talmudischen Textes, die den Stempel objektiver Wahrheit trugen.

So sehr Eduard Baneth indessen seinem Gegenstande mit geistiger Freiheit gegenüberstand, so war sein Verhältnis zur Halacha doch nicht das einer kühlen Objektivität, etwa wie das Verhältnis eines Anatomen zum toten Körper, den er sezirt. Nein, diesem objektiven Denker war das Judentum etwas Lebendiges, und nicht nur die Ideen des Judentums hatten in ihm Leben empfangen, sondern er empfand das Judentum, die Thora und insbesondere ihr Kernstück, die Halacha, als eine lebendige Kraft: als die die jüdische Gemeinschaft zu einer einzigen Einheit zusammenschließende ideale Verfassung eines Volkes sowohl im Lande der Väter als auch in der Diaspora. Wie er selbst die gesetzlichen Vorschriften der „schriftlichen und der mündlichen Lehre“ auf das Gewissenhafteste beobachtete, so forderte er die Verbindlichkeit des Gesetzes für alle Glieder unserer Gemeinschaft, denn er war von der Überzeugung getragen, daß das Gesetz das lebendige Bollwerk der jüdischen Gemeinschaft sei, die Lebensmacht, die allein unsere Erhaltung und Fortexistenz verbürgt, daß die Abkehr vom Gesetz mit Notwendigkeit zum Untergang, zur Selbstauflösung des über die ganze Erde zerstreuten und der Sammlung durch ein für alle Teile verbindliches Gesetz bedürftigen Judentums führen müsse.

Der jüdische Gelehrte, den sein Schicksalsweg aus der ungarischen Jeschiwa in die westeuropäische Zivilisation und innerhalb ihrer in

den deutschen Kulturkreis geführt hatte, ließ sich durch die Kritik des Gesetzes, die ein integrierender Bestandteil dieser Zivilisation zu sein scheint, nicht beirren. Und wenn führende Persönlichkeiten seiner Generation sich durch die Kritik des Gesetzes einschüchtern ließen und unter ihrem Einfluß nicht nur ihre jüdisch-politische Auffassung, sondern sogar ihre Theorie vom Judentum gestalteten, so vermochte dies seine innere Stellungnahme zu Thora und Gesetz nicht zu erschüttern. Gegenüber der europäischen Zivilisation, die für ihn wahrlich kein Buch mit sieben Siegeln gewesen ist, bewahrte er sich die unbedingte Hochachtung vor der Thora und die Verehrung, die seine Ahnen für sie empfunden hatten. Mit einer Mischung von Ehrfurcht und Stolz blickte er auf Thora und Halacha, wie man vor einem großen Vater oder vor einer großen Mutter von dem Gefühl der Ehrfurcht und zugleich des Stolzes über ihren Besitz erfüllt ist. Er war innerlichst davon durchdrungen, daß die kritische Ablehnung des Gesetzes und die Abkehr von ihm im letzten Grunde nur auf die Unkenntnis des Gesetzes, seiner tiefen Prinzipien, seiner Notwendigkeit zurückzuführen sei.

Für Eduard Baneth gab es keine Kompromisse, aber er war kein Kämpfer. Dem geraden und aufrechten Manne ohne Falsch und Tücke, der „ebenso groß in seiner Bescheidenheit wie bescheiden in seiner Größe“ war, verbot diese Bescheidenheit und Zurückhaltung, in die Kämpfe des Tages hinabzusteigen. Vielleicht lag es an dieser Grundhaltung, daß Eduard Baneth, so sehr sein Rationalismus in seine Epoche hineinpaßte, dennoch in seiner Zeit keine Wurzeln fassen konnte, ein Fremder in ihr war. Kann denn aber ein Gelehrter, so fragen wir, er mag in seiner Wissenschaft noch so bedeutend sein, ein Lehrer seiner Generation genannt werden, wenn er zwar über ihr, aber nicht zugleich in ihr steht? Die Antwort auf diese Frage kann nur zum Ruhme Eduard Baneths ausfallen. Die größten Lehrer und Meister aller Völker haben außerhalb ihrer Zeit gestanden. Im rastlosen Fluß der Dinge der Kultur gibt es für sie keine Gegenwart. Sie reden in einer Sprache, die viele in ihrer Zeit nicht verstehen — aber in ihrer Seele webt das Leben vergangener Geschlechter und ihr geistiges Auge antizipiert die Zukunft. In diesem Sinne ist Baneth ein echter Lehrer und in Wahrheit ein Lehrer in Israel gewesen. Er trug die Kulturvergangenheit Israels in seinem Herzen. In seiner jüdischen Seele fand das Ethos der Propheten, die Lyrik der Psalmen, das gesetzgeberische Pathos der Rabbinen herrliche Resonanz.

Und er war ein נאה דורש ונאה מקיים, ein treuer Kunder der Tradition, in dem Theorie und Praxis in harmonischer Einheit zusammentonten.

Daß Eduard Baneth aber auch aufs Innigste mit der Zukunft Israels verbunden war, hing mit dem Tiefsten zusammen, das vom Judentum ihm innerstes Besitztum geworden war: mit jener Krönung des halachischen Systems, die, entgegen dem rationalen Grundcharakter der Halacha, wie Mystik anmutet, dem messianischen Ideal und den messianischen Hoffnungen des Judentums.

In der Generation Eduard Baneths hatte auch Hermann Cohen, der gleich ihm aus heißer Seele in diesem Hause freudig die Pflicht erfüllt hat, להגדיל תורה ולהאדירה — zum Ruhme unserer Religion seine Stimme zu erheben — aus tiefen philosophischen Erwägungen den Messianismus als die Krönung des Gedankenbaus des Judentums erklärt. Hermann Cohen hat allerdings in dem Bemühen, Deutschtum und Judentum auch politisch miteinander zu vereinen, die Verwirklichung des messianischen Ideals von seiner Verknüpfung mit der Zukunft des Volkes der Propheten als solchem gelöst. Eduard Baneth lagen diese aus politischen Bedürfnissen der Zeit stammenden Bindungen fern. In tiefem Einklang mit den weltpolitischen Hoffnungen der Halacha ebenso wie der die Halacha schmückenden Hagada, dachte und forderte er die Zukunft der Menschheit in untrennbarer Verbindung mit der Erlösung und Heimkehr des jüdischen Volkes.

Vor dem Weltkriege erschien eine solche außerhalb aller Kompromisse stehende Auffassung wie eine theoretische Träumerei. Als der Weltkrieg kam, wurde Eduard Baneth von dem Gedanken erschutert, daß aus all den Wirren der Zeit die Erlösung der ganzen Menschheit und als ein Teil von ihr die weltgeschichtliche Rehabilitation des jüdischen Volkes hervorgehen werde. Nur in ganz seltenen Stunden mündlicher oder schriftlicher Mitteilung sprach er sich über dies zarteste Anliegen seiner Seele aus. Eduard Baneth starb in der zuversichtlichen Hoffnung, daß die Zeit der Erlösung nahe sei und daß am Ende der חבלי משיח, der schweren Geburtswehen der Tage des Messias, durch die neue Menschheit das Unrecht wiedergutmacht werden würde, das in 2000 Jahren seinem Volke angetan worden war.

Nun ist dieser jüdische Gelehrte, dieser Lehrer in Israel dahingegangen. Eine der letzten Säulen einer sterbenden Generation ist gefallen. Wir alle haben ihm zu danken: für seine Treue, für sein

Werk, für die Aufgaben, die er uns hinterlassen und deren Lösung er vorbereitet hat. Ich aber, der ich so oft Zwiesprache der Seele mit ihm pflegen durfte, habe ihm besonders zu danken —

אשר יחדו נמתיק סוד *בבית אלקים להלך ברגש
אשר נפשי בנפשו קשורה היתה
אותך נתן ה' מציון לאות ולמופת לבני דורך
מסור לעמך ונאמן לאמונתך הרבצת תורה בישראל
יהי שכרך שלם מן השמים
זרעת בארץ מדבר תקצור בארץ הצבי
נשמתך תהי צרורה בצרור החיים
התפלל-נא בעד צאנך בעת צרה ומצוקה
ואתה לך לקץ ותנוח ותעמד לגורלך לקץ הימין
אמן!

Das philosophische System Spinozas hat bekanntlich erst im
rückwärtsen Jahrhundert nach dem Tode des Denkers einen stärkeren
Einfluß auf die europäische Geistesbewegung ausüben be-
gonnen. Wohl war ein jüngerer Zeitgenosse Spinozas, Leibniz, von
ihm abhängig und hat die Philosophie des Jüdischen Philosophen
vollkommen in die Philosophie des Jüdischen Philosophen
Schwarzgrüner überführt. Aber die Wirkung von Spinozas
theologisch-politischer Traktat die Geschichte der religiösen Auf-
klärung stark beeinflusst. Die Kritik, die er an der Bibel
übt, wird von der Literatur der englischen Deismus viel benutzt,
und ist durch sie nur in England und besonders für die
deutsche Aufklärung geworden. Was der theo-
logisch-politische Traktat für den Deismus des achtzehnten Jahr-
hunderts bedeutet, kann hier nicht im einzelnen verfolgt werden.
Es genügt auf einen Punkt hinzuweisen, der die Stärke seines Ein-
flusses deutlich sichtbar macht. Spinozas Auffassung des Judentums
seiner Lehre, daß es eine menschliche Gesetzgebung, keinen reli-
giösen, sondern einen rein politischen Charakter trägt, hat das
Bild des Judentums im achtzehnten Jahrhundert entscheidend be-
stimmt. Sie hat für den englischen Deismus maßgebende Bedeutung
gesehen, und das viert der Wälfenbüttele Fragmente „Dass die
Bücher alten Testaments nicht geschrieben, eine Religion zu offen-
baren, ist in seinem Grundgedanken ganz von ihm abhängig.“
Nur grade tritt die Übereinstimmung mit Spinozas charakteristischer
Idee als in Kants Anschauung vom Judentum, die sich wie eine
kurze Zusammenfassung der Theorie Spinozas liest. Gerade wenn
man annehmen darf, daß Kant den theologisch-politischen Traktat
selbst nicht gekannt hat, zeigt seine Berührung mit Spinoza im
achtzehnten wie ein dessen Gedanken in die allgemeine geistige
Entwicklung des achtzehnten Jahrhunderts eingegraben waren.

MENDELSSOHN'S JERUSALEM

UND SPINOZAS

THEOLOGISCH-POLITISCHER TRAKTAT

VON

JULIUS GUTTMANN

MRNDLSSOHN'S JERUSALEM
UND SPINOZAS
THEOLOGISCH-POLITISCHER TRAKTAT

VON

JULIUS GELTMANN

Das philosophische System Spinozas hat bekanntlich erst ein reichliches Jahrhundert nach dem Tode des Denkers einen stärkeren Einfluß auf die europäische Gedankenbewegung auszuüben begonnen. Wohl war ein jüngerer Zeitgenosse Spinozas, Tschirnhaus, von ihm abhängig und hatte ein Denker wie Leibniz bedeutsame Einwirkungen von ihm erfahren, dann aber bricht diese Wirkung vollkommen ab, und nur in den Köpfen einiger unklarer religiöser Schwarmgeister treten vergrößerte und aus ihrem Zusammenhang gerissene Ideen Spinozas auf¹⁾. Aber in dieser Zeit, in der die philosophische Entwicklung an der Ethik Spinozas vorübergeht, hat sein theologisch-politischer Traktat die Geschichte der religiösen Aufklärung stark beeinflußt. Die historische Kritik, die er an der Bibel übt, wird von der Literatur des englischen Deismus viel benutzt²⁾, und ist durch sie auch für die französische und besonders für die deutsche Aufklärung ein wichtiger Faktor geworden. Was der theologisch-politische Traktat für den Deismus des achtzehnten Jahrhunderts bedeutet, kann hier nicht im einzelnen verfolgt werden. Es genüge auf einen Punkt hinzuweisen, der die Stärke seines Einflusses deutlich sichtbar macht. Spinozas Auffassung des Judentums, seine Lehre, daß die mosaische Gesetzgebung keinen religiösen, sondern einen rein politischen Charakter trägt, hat das Bild des Judentums im achtzehnten Jahrhundert entscheidend bestimmt. Sie hat für den englischen Deismus maßgebende Bedeutung gewonnen, und das vierte der Wolfenbütteler Fragmente „Daß die Bücher alten Testaments nicht geschrieben, eine Religion zu offenbaren“, ist in seinen Grundgedanken ganz von ihm abhängig³⁾. Nirgends tritt die Übereinstimmung mit Spinoza charakteristischer hervor als in Kants Anschauung vom Judentum, die sich wie eine kurze Zusammenfassung der Theorie Spinozas liest⁴⁾. Gerade wenn man annehmen darf, daß Kant den theologisch-politischen Traktat selbst nicht gekannt hat, zeigt seine Berührung mit Spinoza um so lehrreicher, wie sehr dessen Gedanken in die allgemeine geistige Entwicklung des achtzehnten Jahrhunderts eingegangen waren.

Daß auch Mendelssohns Jerusalem unter der Einwirkung des theologisch-politischen Traktates steht, zeigt schon die eigentümliche Verknüpfung verschiedenartiger Probleme, die beiden Werken gemeinsam ist. Es kann nicht gut ein Zufall sein, daß Mendelssohn ebenso wie Spinoza eine rechtsphilosophische Begründung des Prinzips der Denk- und Glaubensfreiheit, eine allgemeine Theorie der Religion und eine Theorie des Judentums in einem Werke verbindet. Schon ein jüngerer Zeitgenosse Mendelssohns, Saul Ascher, ist auf den Zusammenhang seiner Theorie des Judentums mit der Spinozas aufmerksam geworden⁵⁾, und in neuerer Zeit hat man mehrfach auf ihn hingewiesen, ohne ihm jedoch genauer nachzugehen⁶⁾.

In dem Jerusalem selbst freilich ist keine Erwähnung des theologisch-politischen Traktats zu finden. Wenn Mendelssohn in seinen Schriften ausdrücklich auf Spinoza eingeht, so befaßt er sich fast ausnahmslos nur mit dem philosophischen System der Ethik. In dem populären Bewußtsein lebt Mendelssohn nur als der erbitterte Gegner Spinozas, der im Kampfe mit Jacobi seine letzte Kraft daran setzte, Lessing von dem Verdacht des Spinozismus zu reinigen. Durch das ungeheure Aufsehen, das dieser Streit machte, ist die Tatsache ganz verdunkelt worden, daß Mendelssohn als erster in Deutschland sich bemüht hat, Spinoza geschichtliche Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen⁷⁾. In seiner Erstlingsschrift, den „Philosophischen Gesprächen“, rühmt er ihn als den Entdecker des Gedankens der prästabilierten Harmonie, den Leibniz von ihm übernommen habe⁸⁾. Auch dort freilich sieht er in dem System, das Spinoza auf dieser Grundlage errichtet, die Aufhebung aller Religion. Es ist ihm ein furchtbarer Irrtum, aber ein Irrtum von geschichtlicher Notwendigkeit. „Ehe der Übergang von der Cartesianischen bis zur Leibnitzianischen Weltweisheit geschehen konnte, mußte jemand in den dazwischen liegenden ungeheuern Abgrund stürzen. Dieses unglückliche Los traf Spinosen. Wie sehr ist sein Schicksal zu betauern! Er war ein Opfer für den menschlichen Verstand; allein ein Opfer, das mit Blumen gezieret zu werden verdient. Ohne ihn hätte die Weltweisheit ihre Grenzen nimmermehr so weit ausdehnen können“.⁹⁾ Aus diesen Worten spricht ebenso der Stolz des jungen Gelehrten, sich zu vorurteilsloser Würdigung des geschmähten Ketzers zu erheben, wie die Überzeugung, in der Leibniz-Wolffschen Philosophie die Wahrheit zu besitzen, die den sicheren Schutz vor den religionszerstörenden Irrtümern Spinozas gewährt. An dieser

Stellung zu Spinoza hat er durch sein ganzes Leben festgehalten. Auch in seinem Kampfe gegen Jacobi ist er von dieser Linie nicht abgewichen. Die Heftigkeit seiner Abwehr gilt der Zumutung, daß Lessing in den längst überwundenen Irrtum Spinozas zurückgesunken ist und sich seiner aller Religion widerstrebenden Lehre angeschlossen hat. Sein geschichtliches Urteil über Spinoza bleibt davon unberührt, ja, seine „Morgenstunden“ bemühen sich, in dem Gedanken des „geläuterten Pantheismus“ den berechtigten Kern des spinozistischen Systems herauszuarbeiten, zu dessen reiner Erfassung Spinoza selbst nicht gelangt sei¹⁰). In vollkommener Übereinstimmung mit seiner Jugendschrift charakterisiert er Spinoza in dem „Jerusalem“ selbst. Ganz ähnlich wie früher dem Spinoza, will er dort dem nicht weniger verketzerten Hobbes geschichtliches Recht widerfahren lassen und faßt seine Ausführungen in die Sätze zusammen: „Hobbes hat das Verdienst um die Moralphilosophie, das Spinoza um die Metaphysik hat. Sein scharfsinniger Irrtum hat Untersuchung veranlaßt“.¹¹)

Dies ist die einzige Erwähnung Spinozas im „Jerusalem“, und es ist im Zusammenhang der Ausführungen Mendelssohns doppelt auffällig, daß er nur auf die Metaphysik Spinozas Bezug nimmt und an der Grundlegung der Ethik und Rechtsphilosophie im theologisch-politischen Traktat trotz ihrer Verwandtschaft mit Hobbes ganz vorübergeht. Auch sonst führt er den Traktat nirgends an, und wohl die einzige Ausnahme bildet eine gelegentliche Erwähnung der Wunderkritik Spinozas in den Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie¹²).

Allein das Gewicht der inneren Gründe ist stark genug, um die Anknüpfung des „Jerusalem“ an den Traktat Spinozas auch ohne äußere Bezeugung zu rechtfertigen. Von einem Anschluß an Spinoza in dem Sinne, daß Mendelssohn seine Thesen einfach übernimmt, kann ja bei der grundverschiedenen Tendenz beider Werke auch nicht die Rede sein. Der theologisch-politische Traktat ruht philosophisch auf dem Pantheismus, zu dem Mendelssohn sich im schärfsten Gegensatze weiß. Spinoza will den Gedanken der Offenbarungsreligion, der von seinen systematischen Voraussetzungen aus unmöglich ist, auch von innen heraus auflösen, Mendelssohn will dem Begriff der Offenbarung sein Recht neben dem der Vernunft wahren. Die Darstellung des Judentums im theologisch-politischen Traktat ist dazu bestimmt, ihm seine religiöse Bedeutung zu rauben, während der „Jerusalem“ als eine Apologie des Judentums gedacht ist. Auch das Verhältnis von Religion und Staat bestimmen beide Denker trotz

verwandter Ausgangspunkte durchaus verschieden. So steht Mendelssohn in den entscheidenden Grundfragen gegen Spinoza, und nur in den durch diesen Grundgegensatz bezeichneten Grenzen kann von einer Abhängigkeit seines Werks von dem Spinozas die Rede sein. Aber um so aufschlußreicher ist es zu sehen, wie eine Reihe wesentlicher Motive Spinozas bei ihm wiederkehren, um in ganz anderem Sinne verwertet zu werden. Indem wir diesen Zusammenhang verfolgen, gewinnen wir einen Einblick in die Kontinuität der Problemstellung, welche die Behandlung des Begriffs der Religion in den verschiedenen Formen des modernen Rationalismus bei allen systematischen Gegensätzen verbindet, und indem wir die Gedanken Mendelssohns ihrem geschichtlichen Zusammenhang einordnen, werden auch die Züge verständlich, die für sich gesehen paradox und befremdlich erscheinen müssen.

I.

Das Judentum als offenbarte Gesetzgebung.

Die zentrale Lehre des Jerusalem ist zugleich die Stelle, an der sein Zusammenhang mit Spinoza am leichtesten erkennbar ist. Die verschiedenen Gedankenreihen Mendelssohns laufen in dem Nachweis zusammen, daß das Judentum keine offenbarte Religion, sondern eine offenbarte Gesetzgebung ist. Das berühmte Kapitel des theologisch-politischen Traktats von der Berufung der Hebräer kommt ebenfalls zu dem Resultat, daß dem jüdischen Volke durch Mose nicht eine Religion, sondern ein Gesetz offenbart worden ist. Auf den ersten Blick scheint es freilich, daß es sich hier mehr um eine Übereinstimmung dem Worte als der Sache nach handelt. Sachlich scheint sowohl der Sinn, den die These bei beiden Denkern hat, wie ihre Begründung gänzlich verschieden. Beide verstehen zunächst unter dem Begriff des Gesetzes hier etwas durchaus anderes. Wenn Mendelssohn das Judentum als offenbarte Gesetzgebung bezeichnet, so will er es als religiöse Gesetzgebung verstanden wissen. Für Spinoza ist die mosaische Gesetzgebung eine Gesetzgebung rein politischer Art. Die legislative Deutung der mosaischen Offenbarung zielt auf den Nachweis ab, daß die Juden nur zur Gründung eines besonderen Reichs und einer besonderen Gesellschaft von Gott berufen worden sind. Das ihnen gegebene Gesetz ist ein lediglich politisches Gesetz, das keine religiösen und sittlichen Absichten verfolgt, sondern sein alleiniges Ziel in der äußeren gesellschaftlichen und

politischen Wohlfahrt des jüdischen Volkes hat¹³). Von einer besonderen Berufung des jüdischen Volkes kann nur in diesem politischen Sinne die Rede sein. Religiös war ihm weder ein Vorzug vor den anderen Völkern zudedacht, noch hat es einen solchen besessen. Die Hebräer waren weder an Wissen noch an Frömmigkeit vor den anderen Völkern ausgezeichnet. Was ihre Erkenntnis angeht, so behauptet Spinoza, daß sie „von Gott und der Natur nur sehr gewöhnliche Vorstellungen hatten“, über die sich auch die Propheten Israels nicht erhoben haben, und das gleiche Urteil fällt er auch über ihre Frömmigkeit¹⁴). Diese These von dem nur politischen Charakter der biblischen Gesetzgebung, die Bestreitung jedes religiösen Gehaltes der mosaischen Offenbarung ist es, die, wie bereits erwähnt, in der englischen und deutschen Aufklärungsliteratur immer wiederkehrt. Die religiöse Geringschätzung des alten Testaments in der radikalen Richtung der Aufklärung geht guten Teils auf Spinoza zurück.

Diesem Sinn der These Spinozas entspricht auch ihre Begründung. Als das hauptsächliche und entscheidende Argument für den politischen Charakter der Erwählung Israels führt Spinoza immer wieder die Tatsache an, daß die Bibel an die Befolgung der mosaischen Gesetzgebung ausschließlich diesseitige Verheißungen knüpft und für den Ungehorsam des Volkes nur diesseitiges Unglück, wie den Untergang des jüdischen Reiches, androht, während von dem ewigen Leben als Belohnung für die Gesetzeserfüllung in ihr nicht die Rede ist¹⁵). Das Fehlen der Unsterblichkeitsverheißung im Alten Testament war von der christlichen Theologie seit langem als ein Hauptargument für die höhere Stufe der neutestamentlichen Offenbarung angeführt worden, und in der Neuzeit hatten besonders die Sozinianer diese Tatsache in den Mittelpunkt ihrer Kritik am Alten Testament gestellt¹⁶). Spinoza aber gibt diesem an sich längst bekannten Gedanken dadurch eine ganz neue Wendung, daß er ihn benutzt, um der mosaischen Gesetzgebung den religiösen Charakter überhaupt abzusprechen. Mit seiner These kehrt auch ihre Begründung bei seinen Nachfolgern in der Aufklärungsphilosophie bis zu Kant hinunter durchweg wieder.

Mendelssohn konnte sich so wenig wie die Behauptung Spinozas auch ihre Begründung zu eigen machen. Für ihn ist die biblische Gesetzgebung religiöse Gesetzgebung, die als solche selbstverständlich das letzte religiöse Endziel, die ewige Glückseligkeit der Seele, zu ihrer Absicht hatte. Seine Beweisführung für die Behauptung,

daß das Judentum nicht offenbarte Religion, sondern offenbarte Gesetzgebung ist, muß in einer ganz anderen Ebene verlaufen. Sein nächster und unmittelbarer Beweis liegt darin, daß eine offenbarte Religion in sich unmöglich ist. Die letzten religiösen Grundwahrheiten können dem menschlichen Geiste nicht durch eine äußere Offenbarung mitgeteilt werden, weil unser Geist eine solche Mitteilung nicht verstehen würde, wenn diese Wahrheiten ihm nicht zuvor von sich aus bekannt wären. Sie haben ihren alleinigen Sitz in unserer Vernunft, die durch die Offenbarung weder ersetzt zu werden braucht, noch ersetzt werden kann¹⁷). Erst auf der Grundlage der religiösen Vernunftkenntnis ist eine sie ergänzende religiöse Gesetzesoffenbarung möglich.

Wenn bei so tiefgreifendem Gegensatz jede innere Gemeinschaft ausgeschlossen zu sein scheint, so ergibt sich bei genauerer Prüfung ein durchaus anderes Bild. Der eben angeführte Gedankengang Mendelssohns erweist sich als Weiterbildung eines Gedankens Spinozas, und die Übereinstimmung zwischen beiden ist auch in der Formulierung so weitgehend, daß an ein zufälliges Zusammentreffen nicht gedacht werden kann. Mendelssohn sagt in bezug auf die sinaitische Offenbarung: „Wen sollte die Donnerstimme und der Posaunenklang von jenen ewigen Heilslehren überführen? Sicherlich den gedankenlosen Thiermenschen nicht, den seine eigene Betrachtung noch nicht auf das Dasein eines unsichtbaren Wesens geführt hat, das dieses Sichtbare regiert. Diesem würde die Wunderstimme keine Begriffe eingegeben, also nicht überzeugt haben. Den Sophisten noch weniger, dem so viele Zweifel und Grübeleien vor dem Gehöre sausen, daß er die Stimme des gesunden Menschenverstandes nicht mehr wahrnimmt¹⁸).“ Man vergleiche damit die Sätze Spinozas über die Stimme, die am Sinai dem Volke Israel den Dekalog verkündete. „Es scheint nicht wenig der Vernunft zu widerstreiten, daß ein geschaffenes Ding, von Gott in derselben Weise wie alle übrigen abhängig, das Wesen oder die Existenz Gottes tatsächlich oder mit Worten durch seine Person ausdrücken und erklären könnte, indem es nämlich in der ersten Person spräche, ‚Ich bin Jehova, dein Gott usw.‘ . . . Aber wie dem Verlangen von Menschen, die vorher nichts als den Namen Gottes kannten und mit ihm zu reden begehrt, um seiner Existenz gewiß zu werden, durch ein Geschöpf Genüge geschehen ist (das zu Gott nicht mehr als die übrigen geschaffenen Dinge in Beziehung steht und zur Natur Gottes nicht gehört), welches sagte: ‚Ich bin Gott‘, vermag ich nicht

einzusehen“.¹⁹⁾ Nach dem Zusammenhang der Stelle scheint Spinoza hier freilich zu der Folgerung hinleiten zu wollen, daß mit der göttlichen Stimme eine sichtbare Erscheinung Gottes selbst verbunden gewesen sein müsse, um das Volk von seinem Dasein zu überzeugen, so daß ihm die Grundtatsache der jüdischen Offenbarung zu einem Beleg für seine Behauptung wird, daß die Bibel Gott körperlich gedacht hat.

Allein Spinoza kommt noch einmal auf die Offenbarung am Sinai zurück und die Ansatzpunkte für den Gedankengang Mendelssohns treten in diesen späteren Ausführungen noch wesentlich klarer hervor als bisher. Seine weiterhin noch zu besprechende Theorie des Glaubens bestimmt diesen als eine Lehre des Gehorsams, die nicht zur Erkenntnis der theoretischen Wahrheit, sondern zur Frömmigkeit des Lebenswandels anleiten will. Schon in der Vorbereitung dieser Lehre findet sich eine Auseinandersetzung, die in eingeschränkterer Form den Kern des Mendelssohnschen Gedankens in sich enthält. Die Meinung, daß man die Attribute Gottes, ohne sie zu verstehen, einfach zu glauben habe, wird hier als Unsinn bezeichnet, weil unsichtbare Dinge, die bloß Gegenstände des Geistes sind, nicht anders als durch Beweise erfaßt werden können. Hört man sie bloß und spricht sie nach, so hat das nicht mehr Bedeutung als die Worte eines Papageien²⁰⁾. In der Darlegung seines Glaubensbegriffes selbst, erklärt Spinoza dann, daß der Glaube die Vorstellungen von Gott umfaßt, die als Voraussetzungen des Gehorsams praktisch unentbehrlich sind. Im übrigen soll der Glaube die Gottesvorstellung völlig frei lassen und jedem das Recht verbleiben, sich Gott so zu denken, wie es seiner Fassungskraft entspricht. Durch diese Ausführungen sollen auch die früheren Schwierigkeiten bezüglich der Offenbarung am Sinai ihre Lösung finden. „Denn wenn auch jene Stimme, welche die Israeliten hörten, ihnen keine philosophische oder mathematische Gewißheit von der Existenz Gottes hatte geben können, so genügte sie doch, um sie zur Bewunderung Gottes, so wie sie ihn vorher gekannt hatten, hinzureißen und zum Gehorsam anzuleiten, was der Zweck jenes Schauspiels war. Denn Gott wollte die Israeliten nicht die absoluten Attribute seines Wesens lehren (er hat nämlich damals keine offenbart), sondern ihren widerspenstigen Geist brechen und zum Gehorsam bringen“.²¹⁾ Danach wird die Erkenntnis Gottes in der Offenbarung nicht gelehrt, sondern vorausgesetzt. Die Gottesvorstellung des Volkes wird durch die Offenbarung nicht geändert, sondern es wird nur zum Gehorsam gegen

den ihm bereits bekannten Gott angehalten. Ganz ebenso hat Spinoza früher schon von den Propheten gesagt, daß Gott ihnen jeweils in der Form erschienen sei, die ihrer Gottesauffassung entsprochen habe, was wiederum nichts anderes besagt, als daß durch die Offenbarung selbst die Gottesvorstellung nicht erst gegeben werden kann²²). Die Ausnahme, die in der Lehre vom Glauben hinsichtlich der den Gehorsam fundierenden Momente der Gottesvorstellung gemacht wird, kann dem in sich geschlossenen Gedankengang nichts von seiner Klarheit nehmen. Mendelssohn fand hier die Anschauung deutlich entwickelt, daß eine Offenbarung von Gott und seinem Wesen nicht möglich ist, und daß der Sinn der Offenbarung nur der Gehorsam, sei es in politischer, sei es in moralischer Hinsicht, sein kann. Für die Wirkung des Gedankens auf ihn verschlug es nichts, daß er sicherlich so gut wie der moderne Leser des theologisch-politischen Traktats durchschaut hat, daß dessen Offenbarungsglaube nur eine Fiktion ist und sein will.

Die Übereinstimmung zwischen Mendelssohn und Spinoza ist um so bedeutsamer, weil sie gemeinsam gegen die ganze Tradition des theologischen Rationalismus stehen. Soweit der religiöse Rationalismus das Faktum einer Offenbarung überhaupt anerkennt, faßt er ihr Verhältnis zur Vernunft so, daß beide dieselbe Wahrheit in sich enthalten. Die Offenbarung gibt der Vernunftwahrheit die göttliche Bekräftigung. Das ist die gemeinsame Überzeugung z. B. der jüdischen Rationalisten des Mittelalters, die den Zweck der Offenbarung darin sehen, die grundlegenden Wahrheiten der Religion, die dem Philosophen durch seine Vernunft gewiß sind, auch dem Volke zugänglich zu machen, das zu ihrer rationalen Erfassung unfähig ist²³). Dasselbe lehrt in bezug auf den rationalen Unterbau der religiösen Wahrheit auch die christliche Scholastik, und in der Aufklärungsphilosophie gewinnt dieser Gedanke erhöhte Bedeutung. Die Übereinstimmung mit der Vernunft ist der entscheidende Beweis für den göttlichen Ursprung des Christentums, und der Zweck der christlichen Offenbarung wird darin gesehen, die ewige Religion der Vernunft in klarster und einfachster Form allgemein bekannt zu machen. Mit relativ konservativen Denkern wie Leibniz²⁴) und Locke teilen diese Lehre auch die Führer des Deismus wie Toland und Tindal. Des letzteren Dialog „Christianity as old as the creation or the Gospel a republication of the religion of nature“ gibt schon in seinem Titel dieser These Ausdruck. Spinoza und Mendelssohn wenden sich gemeinsam gegen die letzte Voraussetzung dieser Theorie,

gegen die Möglichkeit, metaphysische Wahrheiten auf dem Wege der Offenbarung mitzuteilen. Die religiöse Vernunftwahrheit ist für beide das ausschließliche Besitztum der Vernunft selbst, eine neben ihr bestehende Offenbarung kann darum nicht Wahrheits-, sondern nur Gesetzesoffenbarung sein.

Den formalen, fast schon formalistischen, Einwänden Mendelssohns gegen die Möglichkeit offenbarter Religion liegt freilich ein tieferes religiöses Motiv zugrunde, von dem aus seine Beziehung zu Spinoza nochmals zu erwägen sein wird. Sein eigentlicher Widerstand richtet sich nicht sowohl gegen die Möglichkeit wie gegen die Notwendigkeit einer religiösen Offenbarung. Die für das Heil der Menschen notwendigen Wahrheiten der natürlichen Religion und die in ihnen gegründeten Lehren der Sittlichkeit müssen allen Menschen gleich zugänglich sein. Es ist mit dem Glauben an die Güte Gottes unvereinbar, anzunehmen, daß zur Erkenntnis dieser Wahrheiten eine Offenbarung erforderlich gewesen sein soll, die einen partikulären Charakter hat und einem großen Teil der Menschheit unzugänglich bleibt. „Ich glaube also nicht, daß die Kräfte der menschlichen Vernunft nicht hinreichen, sie von den ewigen Wahrheiten zu überführen, die zur menschlichen Glückseligkeit unentbehrlich sind, und daß Gott ihnen solche auf eine übernatürliche Weise habe offenbaren müssen. Die dieses behaupten, sprechen der Allmacht oder der Güte Gottes auf der anderen Seite ab, was sie auf der einen Seite seiner Güte zuzulegen glauben. . . . Zudem macht man durch diese Behauptung die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung allgemeiner als die Offenbarung selbst. Wenn denn das menschliche Geschlecht ohne Offenbarung verderbt und elend sein müßte, warum hat denn der bei weitem größere Teil derselben von jeher ohne wahre Offenbarung gelebt, oder warum müssen beide Indien warten, bis es den Europäern gefällt, ihnen einige Tröster zu senden, die ihnen Botschaft bringen sollen, ohne welche sie dieser Meinung nach weder tugendhaft noch glücklich leben können?“²⁵⁾ Das Interesse an der Universalität der religiösen Wahrheit, das sich in nahezu wörtlicher Übereinstimmung mit diesen Sätzen des „Jerusalem“ schon in den „Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie“ ausdrückt²⁶⁾, führt Mendelssohn dazu, sie ganz für die natürliche Religion in Anspruch zu nehmen. Auch das jüdische Volk besitzt sie nur als Wahrheiten der natürlichen Religion, und sein Sonderbesitz muß einer ganz anderen Sphäre angehören. Mit dieser Auffassung meint Mendelssohn in vollem Ein-

klänge mit der jüdischen Lehre selbst zu sein, die den Frommen aller Völker den Anteil am ewigen Leben zuspricht und die Norm ihrer Frömmigkeit, in dem „Gesetz der Natur und der Religion der Patriarchen“ erblickt. Beides ist für ihn, wie aus seinem Schreiben an Lavater hervorgeht, identisch. Die noachidischen Gebote fallen für ihn mit den Gesetzen des Naturrechts zusammen, und die Religion der Patriarchen heißt im nächsten Satze die „Religion der Natur und der Vernunft“²⁷⁾. Den historischen Sinn des Begriffs der noachidischen Gesetze hebt er ganz in den rationalen auf und findet so im Talmud seine Lehre von der universalen Vernunftreligion wieder. Es darf vielleicht als Abwehr einer Stelle im theologisch-politischen Traktat betrachtet werden, wenn Mendelssohn in diesem Zusammenhange die einschränkende Deutung, die Maimonides dem Begriffe der Frommen der anderen Völker gibt, zurückweist. „Majemonides thut die Einschränkung hinzu, wenn sie diese [die Gesetze der Religion der Natur und der Vernunft] nicht bloß als Gesetze der Natur, sondern als von Gott außerordentlich geoffenbarte Gesetze beobachten; allein dieser Zusatz hat keine Autorität in dem Talmud“.²⁸⁾ Spinoza hatte aus dieser Stelle des Maimonides beweisen wollen, daß nach jüdischer Anschauung „wahre Meinungen und die wahre Lebensweise nichts zur Glückseligkeit nützen, solange die Menschen sie nur auf Grund des natürlichen Lichtes annehmen und nicht als Lehren, die dem Mose prophetisch offenbart sind“²⁹⁾. Man versteht, welchen Wert Mendelssohn auf die Feststellung legen mußte, daß es sich hier nur um eine persönliche Meinung des Maimonides, nicht um die Lehre des Talmuds handelte. Wie sehr es ihm am Herzen lag, den wahren Sinn der talmudischen Lehre gegenüber der einengenden Deutung des Maimonides zu sichern, zeigt seine ausführliche hebräische Anfrage an Jakob Emden. Er sagt dort mit Bezug auf die Ausführungen des Maimonides: „Mir sind diese Worte härter als Kieselsteine. Sollen denn alle Erdbewohner vom Sonnenaufgang bis zu ihrem Untergange außer uns zum Verderben hinabfahren, wenn sie nicht an die Thora glauben, die nur der Gemeinde Jakobs als Erbe gegeben ist, insbesondere in einer Sache, die gar nicht ausdrücklich in der Thora steht, sondern nur in der Überlieferung des auserwählten Volkes vorkommt oder von seinen Weisen aus den Worten der Thora gedeutet wird? . . . Was sollen denn die Völker tun, denen das Licht der Thora nicht erglänzt und zu denen keine Überlieferung gelangt ist außer von unzuverlässigen Vorfahren, auf die sie sich nicht stützen können? Verfäht denn

Gott tyrannisch mit seinen Geschöpfen, daß er sie vernichtet und ihren Namen vertilgt, ohne daß sie ein Unrecht begangen haben?“³⁰⁾

Die Universalität der Vernunft ist ihm nach alledem mehr noch unter sittlichem als unter logischem Gesichtspunkt bedeutsam, und erst von hier aus wird die Umbildung, die er an dem Vernunftbegriff vornimmt, voll verständlich. In der früher besprochenen mittelalterlichen Tradition stand der Offenbarungswahrheit als universale Instanz die wissenschaftliche Vernunft im Sinne strenger philosophischer Erkenntnis gegenüber. Die religiöse Wahrheit ist als solche unabhängig von der Offenbarung erkennbar, aber nur dem Forscher, nicht dem ungelehrten Volke. Mit einer solchen aristokratischen Gelehrtenvernunft geschieht dem sittlichen Bedürfnis Mendelssohns nicht Genüge. Er verlangt für die religiösen und sittlichen Grundwahrheiten eine Erkenntnisquelle von allgemeiner Zugänglichkeit. Hier hat sein Glaube an die gesunde oder natürliche Menschenvernunft ihre Grundlage. Man tut ihm unrecht, wenn man ihm zumutet, er habe den gesunden Menschenverstand zum Richter in der Wissenschaft machen wollen. Für die Wissenschaft und insbesondere die Metaphysik verlangt er die volle Strenge methodischer Beweisführung und vertritt gern die Sache deutscher Gründlichkeit gegenüber französischer Oberflächlichkeit³¹⁾. Die schlichte Menschenvernunft ist ihm nicht eine wissenschaftliche, sondern eine religiöse Erkenntnisquelle. Sie ist dazu bestimmt, die religiöse Gewißheit von der wissenschaftlichen Metaphysik und ihren Schulstreitigkeiten unabhängig zu machen. Es ist dieselbe Tendenz, die bei Rousseau zur Basierung der Religion auf das Gefühl, bei Kant zu ihrer Begründung in der praktischen Vernunft führt. Zu einer solchen grundsätzlichen Loslösung von der intellektualistischen Auffassung der Religion kann es bei einem Aufklärer wie Mendelssohn nicht kommen. Für ihn bleibt die Religion Sache der theoretischen Erkenntnis. Aber er sucht das gleiche Ziel auf der Grundlage des intellektualistischen Religionsbegriffs zu erreichen, indem er innerhalb der Verstandessphäre die schlichte, jedem Menschengest innewohnende Vernunft zum Träger der religiösen Wahrheit macht.

Hier hat auch Mendelssohns Widerspruch gegen Lessings Gedanken einer Erziehung des Menschengeschlechts seinen eigentlichen Grund. Gegen die Idee des geschichtlichen Fortschrittes überhaupt richtet sich Mendelssohn nicht. Daß in der intellektuellen Sphäre ein solcher Fortschritt stattfindet, daß sich die moderne Wissenschaft und nicht zum wenigsten die Philosophie weit

über die der Griechen erhoben hat, behauptet er mit dem ganzen Aufklärungsstolz seines Zeitalters³²). An Lessings Anschauung stört ihn, daß sie den Fortschrittsgedanken auch auf die religiöse Wahrheit anwendet und damit die früheren Generationen von ihrem vollen Besitz ausschließt. Die für ihn axiomatische Gewißheit, daß die zur Glückseligkeit des Menschen erforderlichen Wahrheiten dem menschlichen Geiste immer und zu jeder Zeit erreichbar gewesen sein müssen, verbietet es ihm, die religiöse Sphäre in den Entwicklungsgedanken einzubeziehen. In diesem Bereiche hält er an dem statischen Vernunftbegriff fest und lehnt Lessings dynamischen Vernunftbegriff ab³³). In dem Ausgleich dieses Vernunftpostulats mit der Geschichte läßt er eine interessante Wandlung erkennen. Seine Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie erkennen an, daß die Entwicklung des Menschengeschlechts mit einem Zustand des Aberglaubens und der Vorurteile begonnen hat, aber auch in diesem Stadium fehlt es den Menschen nicht an den zu ihrer Glückseligkeit unentbehrlichen „Begriffen und moralischer Überzeugung von den Wahrheiten der natürlichen Religion“. Aberglaube und Vorurteil selbst werden dem gemeinen Volke zur Grundlage des Glaubens an die Wahrheiten, deren Beweise ihre ersten Erfinder „innerlich gefühlt haben, ohne sie mittheilen zu können“³⁴). Unter Aberglauben und Vorurteilen versteht Mendelssohn hier offenbar die religiösen Vorstellungen des Heidentums und will auch in ihnen die wichtigsten Überzeugungen der natürlichen Religion, wenn auch ohne volle Klarheit, wirksam sehen. In dieser beschränkten und abgeschwächten Form nähert er sich hier dem Gedanken Voltaires und Humes, daß am Anfang der Religionsgeschichte nicht der Besitz der Vernunftwahrheit, sondern primitiver Aberglaube steht. Eine spätere Stelle der Schrift lenkt dann wieder zu der älteren Auffassung zurück, daß das Heidentum eine Entartung des ursprünglichen reinen Vernunftglaubens ist, und im Jerusalem gewinnt sie ganz die Oberhand³⁵). Das Postulat allgemeiner Gegebenheit der ewigen Wahrheiten der natürlichen Religion findet hier in der Tat seinen naturgemäßerem Ausdruck.

Dieses Postulat selbst ist in der deistischen Literatur so weit verbreitet, daß es für eine spezielle Beziehung Mendelssohns zu Spinoza nichts beweist. Aber kein anderer Vertreter des Deismus hat aus ihm die Konsequenzen Mendelssohns gezogen. Die späteren radikalen Ausläufer des Deismus benutzen es als Grund für die Verwerfung der Offenbarung überhaupt³⁶). Vorher, solange der Offenbarungsglaube festgehalten wird, bleibt es bei der herkömm-

lichen Lehre von der Übereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung. Die religiöse Wahrheit darf nicht an die Offenbarung gebunden, sondern muß unabhängig von ihr allen Völkern und Zeiten erreichbar sein. Aber es gilt nicht als anstößig, daß sie in der Offenbarung ihre Verdeutlichung und Bekräftigung findet. Mendelssohn übernimmt die Konsequenz des radikalen Deismus, daß es keine Sonderoffenbarung der universalen Wahrheit geben kann, aber er verbindet mit ihr den Offenbarungsglauben, indem er die Offenbarung als Gesetzesoffenbarung faßt. In der Verbindung dieser Motive steht er niemandem so nahe wie Spinoza. Auch dieser benutzt den Gedanken, daß die allgemein menschlichen Lehren der Religion allen Völkern in gleicher Weise zugänglich sein müssen, um diese Lehren aus der mosaischen Offenbarung auszuschneiden und so seine politische Interpretation des Judentums zu rechtfertigen. Die Behauptung von dem politischen Charakter der mosaischen Gesetzgebung hat ihre notwendige Ergänzung in der Annahme, daß in sittlicher und religiöser Beziehung die Juden keinen Vorzug vor anderen Völkern besaßen, und auch Spinoza begründet diese Annahme damit, daß Gott allen Völkern in gleicher Weise geneigt ist und ihnen darum gleichmäßig die Mittel zur Glückseligkeit gewährt³⁷). Er sucht demgemäß aus der Bibel selbst (Hiob 28, 28) zu beweisen, „daß Gott dem ganzen Menschengeschlecht das Gesetz gegeben hat, Gott zu verehren und sich böser Werke zu enthalten, d. h. gut zu handeln“, und er beruft sich, ebenso wie auf zahlreiche Aussprüche des Alten Testaments, auch auf die paulinische Lehre, nach der Heiden und Juden gleichmäßig unter der Sünde stehen, um die Universalität des sittlichen Gesetzes als biblische Lehre zu erweisen³⁸). Ihre systematische Durchführung findet diese Behauptung später in der Annahme eines allgemeinen oder allgemeingültigen Glaubens, dessen Inhalt die zur Fundierung des sittlichen Gehorsams notwendigen religiösen Vorstellungen bilden, und der von den historischen und ritualen Bestandteilen des Judentums ebenso unabhängig ist wie von den dogmatischen des Christentums³⁹). Im Unterschiede von Mendelssohn macht Spinoza allerdings zur Grundlage dieses allgemeinen Glaubens nicht die Vernunft, sondern die Offenbarung. Nach den Kapiteln des theologisch-politischen Traktats, die den Begriff des Glaubens entwickeln, bildet er die zentrale Lehre der Schrift, die darum das Wort Gottes ist, weil sie die wahre Religion enthält. Die Universalität dieses Religionsbegriffs muß darum auch durch eine entsprechende Erweiterung des Offenbarungsgedankens

ermöglicht werden. Spinoza bedient sich zu diesem Zwecke nicht der traditionellen Vorstellung von einer allgemein menschlichen Offenbarung. Er behauptet in dem Kapitel von der Berufung Israels vielmehr, daß ebenso wie Israel auch alle anderen Völker Propheten gehabt haben, die ihnen die wahre Religion vermittelten⁴⁰). Wie die wahre Religion ist auch ihre Quelle, die Prophetie, ein universales Phänomen; und es liegt nur an der Einseitigkeit unserer geschichtlichen Überlieferung, wenn wir sie auf Israel beschränkt denken.

Die Bindung auch der universalen Religion an die Offenbarung wird durch den Vernunftbegriff Spinozas notwendig gemacht. Spinoza kennt keine außerhalb des Zusammenhangs der wissenschaftlichen Erkenntnis stehende rationale Einsicht und keinen Weg zur Wahrheit als den der Wissenschaft. Die wahre Gotteserkenntnis kann darum nur die des Metaphysikers sein, und eine populäre Vernunft im Sinne Mendelssohns, welche die Gotteserkenntnis der Metaphysik besitzt, ohne an ihrer wissenschaftlichen Einsicht Anteil zu haben, ist für ihn ein Widersinn. Aus dem Satze seiner Ethik (II, 47), daß der menschliche Geist eine adäquate Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes hat, ergibt sich freilich, daß der wahre Begriff Gottes „allen bekannt“ ist, und der theologisch-politische Traktat gründet darauf seine Lehre von dem dem menschlichen Geiste eingeschriebenen Gesetz, das er mit der allgemeinen Religion identifiziert und in theologisierender Ausdrucksweise auch als Wort Gottes bezeichnet⁴¹). Aber weder die Vernunft- noch die Religionstheorie Spinozas hat auf diesem Ausgangspunkt weiter gebaut. Spinoza will in seiner Metaphysik den dem menschlichen Geist immanenten Gottesbegriff methodisch entfalten, aber hat dabei doch die Überzeugung, die wahre Gottesidee erst in seiner Metaphysik aufzuweisen und zur Entdeckung zu bringen. Die der Idee nach allen bekannte adäquate Gottesvorstellung ist in Wirklichkeit nur dem Metaphysiker gegeben, während die Menge in Aberglauben und Vorurteil versunken ist⁴²). Demgemäß ist auch das göttliche Gesetz und die rational gefaßte universale Religion des theologisch-politischen Traktats zu interpretieren. Beide gehören nur dem Zusammenhange des philosophischen Bewußtseins an. In jedem Falle aber hat die Lehre von der Immanenz der Gotteserkenntnis im menschlichen Geiste mit der populären Vernunftkenntnis Mendelssohns nichts gemein. Denn sie soll adäquate Erkenntnis mit der vollen Evidenz strenger Einsicht sein. Da diese adäquate Erkenntnis bei Spinoza tatsächlich nur dem Metaphysiker zukommt, bleibt das

wahre Wissen von Gott für ihn, wie für die Rationalisten des Mittelalters, Reservat des Philosophen. Die Religion des Volkes kann nicht auf die Ratio gegründet werden.

Das ist vor allem auch dem Inhalt der Ratio nach unmöglich. Der Gott der Vernunft ist für Spinoza nur der Gott seines Systems, aus dem die Welt mit mathematischer Notwendigkeit hervorgeht. Dieser Gott kann nicht der Gott der Volksreligion sein, weil er für den populären Moralbegriff nicht die Grundlage abgeben kann. Das System Spinozas kennt weder einen absoluten Unterschied von gut und böse, noch den Begriff eines absoluten sittlichen Gebotes. Aus Gott entspringt kein anderes Gesetz als das unverbrüchliche Gesetz der Natur; ein Gesetz des Sollens, dessen Befolgung oder Übertretung in unsere Hand gegeben ist, kann ihm nicht entstammen. Die Sittlichkeit ist auf dem Boden des Systems nur in der Gestalt möglich, daß sie die Verhaltensweise des Menschen bezeichnet, durch die er zu seiner höchsten Vollkommenheit gelangt. Ihre Regeln sind keine Gesetze, sondern Mittel, zu diesem Ziele zu gelangen. Als solche vermag nur der Weise sie zu verstehen, der den inneren Zusammenhang menschlichen Handelns durchschaut. Das um so mehr, weil die wahrhafte Vollkommenheit des Menschen selbst allein in der Erkenntnis liegt und, streng gesprochen, alle sittliche Vollkommenheit nur eine Konsequenz der intellektuellen ist⁴³). Das letzte Lebensideal Spinozas ist das der spekulativen Erkenntnis, in ihm liegt auch die wahre Tugend, die des Philosophen, beschlossen. Zu ihr hat das Volk selbstverständlich keinen Zugang; soll es von der Tugend nicht ganz ausgeschlossen sein, so muß ihm ein populärer Tugendbegriff Ersatz für den philosophischen bieten. Ihrem Inhalt nach stimmen beide miteinander überein, aber die metaphysische Begründung des Tugendideals ist dem populären Bewußtsein unzugänglich. Die in ihrem letzten Sinne nicht erfaßte Tugend kann für das Volk nichts anderes als gebotenes Gesetz sein. Der sittliche Habitus des Volkes wird damit zum Gehorsam. Daß dieser Gehorsam zur Glückseligkeit führt, kann abermals vom Volk nicht eingesehen, ja, für die Tugend des bloßen Gehorsams rational überhaupt nicht begriffen werden, das Motiv des Gehorsams also nicht in der Erkenntnis, sondern nur im Glauben liegen. Dieser populären Form der Sittlichkeit muß eine entsprechende religiöse zugeordnet sein. Die Tugend des Gehorsams verlangt zu ihrer Begründung die Vorstellung des persönlichen gesetzgebenden Gottes⁴⁴). Die von Spinoza aufgestellten Dogmen des „frommen Glaubens“ sind nichts

anderes als die notwendigen dogmatischen Voraussetzungen der Idee des Gehorsams. Wie die jüdische Philosophie des späten Mittelalters aus dem Begriff der Offenbarung, leitet Spinoza aus dem des Gehorsams sein Dogmensystem ab⁴⁵). Es versteht sich von selbst, daß diese Dogmen keine wahren, sondern nur „fromme Dogmen“ (pia dogmata) sind. Sie definieren die Vorstellungswelt der populären Religion, die zu der wahren Erkenntnis der Metaphysik in striktem Gegensatze steht. Da sie in der Vernunft ihren Platz nicht haben können, weist Spinoza ihnen ihren Ort in der Offenbarung zu. Daß es für ihn Offenbarung als metaphysische Realität nicht gibt, ergibt sich aus den metaphysischen Voraussetzungen seines Systems von selbst, und der theologisch-politische Traktat läßt die wahre Überzeugung Spinozas deutlich genug erkennen. Die allgemeine Religion ist ihm ein Produkt des volkstümlichen Denkens. Daß er sich gleichwohl den Anschein gibt, an der von ihm metaphysisch und historisch entwurzelten Offenbarungsidee festzuhalten, ist nicht allein der Anpassung an die kirchliche Lehre zuzuschreiben. Spinoza will für das populäre Bewußtsein den Gedanken der Offenbarung retten, weil ihm für die Sittlichkeit des Volkes keine andere Begründungsform zu Gebote steht als die des persönlichen Gottes und der göttlichen Gesetzgebung. Er übernimmt zu diesem Zweck den Offenbarungsbegriff der historischen Religion, aber erweitert ihn dem allgemein menschlichen Charakter des populären Tugendbegriffs gemäß zum Begriff der universalen Offenbarung. So haben wir nach seiner Religionstheorie drei Schichten zu unterscheiden:

1. die metaphysische Wahrheit der Philosophie, die zugleich die letzte religiöse Wahrheit in sich befaßt;
2. die universale Religion des Gehorsams;
3. die lediglich politische mosaische Gesetzgebung.

Die Bibel enthält Elemente aus allen drei Gebieten. Manche ihrer Bücher, insbesondere die salomonischen, erheben sich zur Höhe der Philosophie, die Lehre der Propheten bleibt demgegenüber in der volkstümlichen Sphäre, der auch die Gottesvorstellung der Propheten entspricht. Aber sie enthält in sich sowohl die reine Religion des Gehorsams wie die für das jüdische Volk allein bestimmte politische Gesetzgebung des Mose⁴⁶).

Von den Verwicklungen und Künstlichkeiten dieser Gedankenführung, von dem Zwielficht, in dem der theologisch-politische Traktat die eigentliche Meinung Spinozas erscheinen läßt, findet sich

nichts im „Jerusalem“, in dem statt des Konflikts zwischen der esoterischen Wahrheit der Philosophie und dem volkstümlichen Glauben volle Harmonie beider herrscht. Der persönliche Gott der Religion ist hier auch der der Metaphysik, und der Begriff der Sittlichkeit ist ebenso in der religiösen und in der metaphysischen Sphäre der gleiche. Natürliche Religion und Vernunftreligion fallen für Mendelssohn zusammen, und er kann auf die universale Offenbarung im Sinne Spinozas als Quelle der allgemeinen Religion verzichten. Was ihn mit Spinoza verbindet, ist nicht der positive Begriff der Religion, sondern die Loslösung der Religion von der historischen Sonderoffenbarung der Bibel. Er ist eins mit dem Gedanken Spinozas, daß theoretische Wahrheit nicht Gegenstand der Offenbarung sein kann, wie mit seiner Lehre von der Universalität der Sittlichkeit und ihrer religiösen Grundlagen und zieht mit ihm die Konsequenz, daß die besondere Offenbarung des Judentums nicht Offenbarung der allgemein menschlichen Religion, sondern nur eines spezifisch jüdischen Gesetzes gewesen sein kann. Aber indem er aus dem politischen Gesetz Spinozas ein religiöses macht, gibt er der These eine vollkommen neue Wendung. Die Interpretation des Judentums als rein politischer Gesetzgebung hatte bei Spinoza dem Zwecke gedient, dem Judentum seine religiöse Bedeutung zu nehmen. Dieselbe Tendenz verbindet sich mit der ausschließlich legislativen Auffassung der mosaischen Offenbarung bei allen Autoren des achtzehnten Jahrhunderts, die Spinoza folgen. Mendelssohn übernimmt den Gedanken, aber in einer Fassung, in der er ihm als das wirksamste Mittel jüdischer Apologetik erscheint. Er sieht in ihm die Möglichkeit, das Judentum mit den letzten Konsequenzen des rationalistischen Religionsbegriffs in Einklang zu bringen. Der radikale religiöse Rationalismus duldet keine Offenbarung der religiösen Wahrheit neben sich. Er verlangt, daß die Glückseligkeit des Menschen nur auf der Vernunft beruht und an keine partikuläre Offenbarung geknüpft ist. Das Judentum kann dieser Forderung zustimmen, ohne sich selbst aufzugeben. Es setzt die religiöse Vernunftwahrheit voraus, seine Offenbarung ist das, was Offenbarung unter diesen Voraussetzungen allein sein kann, die Verkündung eines Gesetzes, das der Verwirklichung der religiösen Wahrheit dient. Die jüdische Apologetik vor und nach Mendelssohn hat oft den Gedanken hervorgehoben, daß dem „Partikularismus“ des Judentums ein tieferer Universalismus zugrunde liegt. Die Offenbarung der Thora ist nur für das Volk Israel be-

stimmt, aber sie beansprucht nicht der alleinige Weg zu Gott zu sein. Gerade weil die übrigen Völker nicht zur Befolgung der Thora verpflichtet sind, will diese keine alleinseligmachende Religion sein. Die nichtjüdischen Völker können ohne Thora durch Gottesfurcht und sittlichen Wandel den Weg zu Gott finden. Diese Anschauung wird von Mendelssohn der Vorstellungswelt des Aufklärungsrationalismus angepaßt und als Verzicht auf einen besonderen Wahrheitsbesitz gedeutet. Nicht trotz, sondern wegen seines Gesetzescharakters ist so das Judentum die Religion, die ganz auf dem Boden der Vernunft steht. Der Glaube an die Universalität und Selbstgenügsamkeit der Vernunft ist auch jüdischer Glaube. Der Jude verlangt auch als Jude keine andere Gewißheit von der religiösen Wahrheit als die allgemein menschliche Gewißheit der Vernunft. Er nimmt für sich nur das ihm gegebene religiöse Gesetz in Anspruch. Mendelssohn will die deistische Kritik des Judentums mit ihren eigenen Waffen schlagen. Nur aus diesem geschichtlichen Zusammenhange heraus ist seine Deutung des Judentums verstehbar.

Zu ihrer abschließenden Erfassung bedarf es noch einer Besprechung des bisher zurückgestellten Begriffes des religiösen Gesetzes oder, wie Mendelssohn sagt, der Religionsgebote. Die sinaitische Offenbarung ist keine Offenbarung von Wahrheiten, sondern von Gesetzen, aber von Gesetzen, die sich auf ewige Wahrheiten gründen und zum Nachdenken über sie erwecken sollen. In ihnen liegen die tiefsten Erkenntnisse verborgen und das göttliche Gesetzbuch ist „einem großen Theil des menschlichen Geschlechtes Quelle des Erkenntnisses geworden, aus welcher sie neue Begriffe schöpfen oder die alten berichtigen“. „Mit dem alltäglichen Thun und Lassen der Menschen sollten religiöse und sittliche Erkenntnisse verbunden sein,“ und kraft ihres „gediegenen Sinnes“ sollten sie dem Wahrheitsforscher eine Veranlassung sein, „über jene geheiligten Dinge selbst nachzudenken oder von weisen Männern Unterricht einzuholen“⁴⁷). Diese Art, die religiösen Gedanken zu übermitteln, war dazu bestimmt, das jüdische Volk vor dem Abgleiten ins Heidentum zu bewahren. Die Irrtümer des Heidentums wohnten dem menschlichen Geist nicht ursprünglich inne, sondern sind durch eine irreführende Darstellung an sich wahrer Gedanken entstanden. Es liegt in der Natur des menschlichen Geistes, seine Vorstellungen durch bildartige Zeichen auszudrücken, aber er ist dann in steter Gefahr, das Bild mit dem bezeichneten Gegenstand zu verwechseln. So sind aus den bildartigen Symbolen, mit denen man die Gottes-

vorstellung bezeichnete, versinnlichende Vorstellungen Gottes geworden⁴⁸). Aller Irrglaube der heidnischen Religionen und mit ihm alle ihre sittlichen Greuel haben hier ihre Wurzel. Mendelssohn kehrt, wie bereits früher bemerkt, im „Jerusalem“ zu der traditionellen Lehre zurück, die das Heidentum als eine Entartung ursprünglich reiner Religion betrachtet, und während er früher in den Vorurteilen und dem Aberglauben des Heidentums das Mittel zur Erfassung unentbehrlicher Wahrheiten in den rohen Anfängen der Menschheit gesehen hatte, ist ihm jetzt „die Gottlosigkeit selbst nicht weniger gottlos als eine solche Religion“⁴⁹). Im jüdischen Volk sollten an Stelle der Zeichen die „Handlungen und Verrichtungen“ treten, die einer solchen Mißdeutung nicht ausgesetzt waren. Das Zeremonialgesetz war das Mittel, die reine Wahrheit der Vernunftreligion im jüdischen Volke zu erhalten⁵⁰).

In dieser Konstruktion sind bei all ihrer Geschicklichkeit doch die Spannungen und Brüche unschwer erkennbar. Sie hält an der Evidenz der Lehren der natürlichen Religion für die schlichte Menschenvernunft fest, aber sie raubt diesem Gedanken doch seine eigentliche Kraft, wenn sie dem menschlichen Geist eine natürliche Tendenz zur Verdunklung der ihm ursprünglich gegebenen Wahrheit zuschreibt, welche den überwiegenden Teil der Menschheit mit psychologischer Notwendigkeit in die Irrtümer des Heidentums verstrickt. Es macht schließlich keinen allzu großen Unterschied, ob die Menschen die zu ihrer Glückseligkeit erforderliche Wahrheit verfehlen, weil sie sie von Hause aus nicht erkennen können oder weil die Vernunft in ihnen oder bei ihren Vorfahren verdunkelt worden ist. Dieselbe Schwierigkeit kehrt noch einmal wieder, wenn Mendelssohn das Schutzmittel gegen das Heidentum nur einem Volke zuteil werden läßt. Mendelssohn kann es mit der Allgüte Gottes nicht vereinbaren, daß er die für die Glückseligkeit des Menschen erforderlichen Wahrheiten nur einem Volke offenbart haben soll, aber dasselbe Bedenken trifft auch die Gesetzesoffenbarung, die nur ein Volk auf dem Wege der Wahrheit erhält. Sobald der Offenbarung überhaupt ein religiöser Sinn zugesprochen wird, ist es unvermeidlich, daß der Empfänger der Offenbarung durch sie auf eine höhere religiöse Stufe emporgehoben wird, so gewiß es keine Offenbarung geben kann, die nichts offenbart. Der Sinn des göttlichen Geschichtsplanes kann dann nicht mehr in der unterschiedslosen Gleichheit aller Zeiten und Völker gesehen werden. Wenn Mendelssohn zur Lösung der Schwierigkeit den Gedanken von dem

priesterlichen Beruf Israels übernimmt, das durch sein bloßes Dasein die rechte Gottesauffassung unter den Nationen unaufhörlich lehrt, ruft, predigt und zu erhalten sucht⁶¹), so ergibt das eine grundsätzlich andere Konzeption. Auch in der abgeschwächten Form, die er dem Gedanken der Erwählung Israels gibt, ist er in sein Grundschema nicht einzufügen.

Wenigstens andeutend sei noch darauf hingewiesen, daß diese Schwierigkeiten nicht allein der Theorie Mendelssohns angehören, sondern sich in seiner religiösen Gesamthaltung wiederfinden. Die begriffliche Scheidung zwischen der universalen Vernunftreligion und dem jüdischen Religionsgesetz ist der gedankliche Ausdruck für den Dualismus der beiden religiösen Sphären, in denen sich auch das Leben Mendelssohns bewegt. Es steht für ihn nicht so, daß er sich religiös ausschließlich dem Judentum und nur außerhalb der Religion dem allgemeinen geistigen Lebenszusammenhange seiner Zeit angehörig weiß. Dieser Lebenszusammenhang hat vielmehr für ihn eine religiöse Grundlage, und er fühlt sich als Glied einer überkonfessionellen religiösen Gemeinschaft, deren Bekenntnis die ewigen Wahrheiten der natürlichen Religion sind. Seiner Aufklärungsreligiosität ist die natürliche Religion keine Abstraktion, sondern eine lebendige Realität, die sich in seinem Jahrhundert die Geister erobert. Bei der völligen Übereinstimmung ihrer Ideen mit denen des Judentums empfindet Mendelssohn keinen Widerspruch, wenn er sich beiden mit gleicher Treue verbunden fühlt. Der Idealismus der Vernunft stellt ihn in die religiöse Gemeinschaft der Aufklärung, die selbstverständliche Ursprünglichkeit seines jüdischen Gefühls in die des Judentums. Seine jüdische Welt baut sich in der Lebensordnung des jüdischen Gesetzes auf, das er mit gewissenhafter Treue befolgt. So ist jeder Widerspruch vermieden, aber um den Preis einer eigentümlichen Spaltung seines Lebens, die sich bis in dessen Einzelheiten hinein verfolgen läßt. Ein solches Nebeneinander von religiöser Idee und religiöser Lebensordnung ist ohne Gewaltbarkeit nicht durchführbar. Soll die religiöse Lebensordnung des Judentums nicht zu einer rein formalen Gesetzeserfüllung herabsinken, so verlangt sie ihren religiösen Sinn, der zugleich der Daseinssinn der jüdischen Gemeinschaft ist. Mendelssohn spricht das in einem bekannten Briefe an Herz Homberg aus, wenn er die Notwendigkeit des jüdischen Zeremonialgesetzes damit rechtfertigt, daß die „ächten Theisten“ eines „Bandes der Vereinigung“ bedürften, „so lange noch Polytheismus, Anthropomorphis-

mus und religiöse Usurpation den Erdball beherrschen⁵²). Jetzt sind die Juden die Gemeinschaft der echten Theisten und die Aufrechterhaltung dieser religiösen Grundüberzeugung verlangt die Erhaltung des Judentums. Das gibt einen guten Sinn, aber einen Sinn, der mit Mendelssohns Idee der an kein Bekenntnis gebundenen religiösen Gemeinschaft schwer verträglich ist. Es ist Mendelssohn nicht gelungen, die Idee der universalen Religion und die der geschichtlichen Religion des Judentums, die er beide bejaht, zu einem organischen Ganzen zu verbinden. Es bedurfte einer grundsätzlich anderen Erfassung der Religion, um diese Aufgabe zur Lösung zu bringen.

II.

Das Prinzip der Glaubensfreiheit.

Die Verwandtschaft des Jerusalem mit dem theologisch-politischen Traktat tritt, wie bereits gesagt, am unmittelbarsten darin hervor, daß beide mit der Interpretation des Judentums vom Standpunkt des philosophischen Religionsbegriffes aus die Behandlung des Problems der Denk- und Glaubensfreiheit verbinden. Aber während die religionsphilosophischen Partien des Jerusalem bei allen Gegensätzen der Tendenz und des Standpunktes mit dem theologisch-politischen Traktat eng zusammenhängen, ist in seinem rechts- und staatsphilosophischen Teil, der das Prinzip der Glaubensfreiheit begründet, der Einfluß Spinozas sehr viel weniger spürbar.

Von Mendelssohns Gedanken einer unbedingten Religionsfreiheit, von der Verwerfung jedes Zwanges in Dingen der Religion, ist Spinoza weit entfernt. Die äußere Religionsübung ist nach ihm durchaus der staatlichen Regelung unterworfen, er kennt ein Recht in heiligen Dingen (*ius circa sacra*), das der Staatsgewalt zusteht⁵³). Seine Ausführungen über das Verhältnis von Staat und Kirche gehören ganz dem Ideenkreise des siebzehnten Jahrhunderts an. Sie sind von dem Interesse beherrscht, die volle Unabhängigkeit des Staates zu sichern und ihn von jeder Bindung an kirchliche Autoritäten zu befreien. Um das zu erreichen, wird ihm das oberste Recht auch in allen Angelegenheiten der Religionsübung zugesprochen, und jede selbständig neben ihm stehende kirchliche Gewalt negiert. Seine Grenze findet das Recht des Staates nur an der Denkfreiheit des Menschen, und das Recht dieser Denkfreiheit zu er-

weisen, ist das zweite große Anliegen der rechtsphilosophischen Teile des theologisch-politischen Traktats. Ein Recht des Staates an die Gedanken als solche ist begrifflich unmöglich; die Aussprache der Gedanken kann an sich staatlicher Regelung unterworfen werden, aber es widerspricht dem wohlverstandenen Staatsinteresse, die Freiheit der Meinungsäußerung einzuschränken, sofern diese nicht die Grundlagen der staatlichen Autorität antastet⁵⁴). Die Denkfreiheit wird primär im Interesse der Philosophie gefordert, deren Bereich das Denken ist. Die Erkenntnis der Wahrheit zu kontrollieren, liegt außerhalb des Aufgabenbereichs des Staates. Eine analoge Freiheit besteht freilich auch für die religiöse Gesinnung, für die Frömmigkeit und den inneren Gottesdienst⁵⁵). Nur die äußere Religionsübung ist der staatlichen Regelung unterworfen. Aber das Verhältnis von Gesinnung und Handlung ist hier keineswegs so eindeutig, wie es auf den ersten Blick erscheint. Die Religionsübung umfaßt nicht nur den Kultus, sondern auch die Erfüllung der sittlichen Gebote, die für die Gehorsamsreligion Spinozas das Wesentliche ist. An dieser Seite der Religionsübung ist der Staat unmittelbar interessiert, und die sittliche Lehre der Religion verlangt seine Kontrolle. Spinoza läßt darum die Gehorsamsforderung der Religion erst durch die staatliche Legitimierung gesetzlich bindende Kraft gewinnen und macht die Unterordnung unter die Staatsautorität zu einem Gebot der Frömmigkeit selbst⁵⁶). Weil der Staat auf das Handeln seiner Angehörigen das oberste Recht hat, muß er die Befugnis zur Bestimmung der sittlichen Lehre der Kirchen für sich in Anspruch nehmen, und es gehört zu seinen Aufgaben, „die Grundlagen der Kirche und ihre Lehre zu bestimmen und festzusetzen“⁵⁷). Auch hier freilich liegt es im Interesse des Staates, in allem, was nicht für die politische Ordnung wesentlich ist, der Meinungsäußerung Freiheit zu lassen und den religiösen Gemeinschaften, soweit sie die Notwendigkeiten des Staates respektieren, Freiheit zu gewähren.

Mendelssohn faßt das Verhältnis von Staat und Religion unter den ganz anderen Gesichtspunkten, die vor allem durch Locke in das Denken des achtzehnten Jahrhunderts eingeführt waren. Der Kampf des siebzehnten Jahrhunderts um die Souveränität des Staates gegenüber der Kirche hatte keine aktuelle Bedeutung mehr. Im Mittelpunkt des Interesses stand jetzt die Unabhängigkeit der religiösen Überzeugung gegenüber dem Staate. Dieselbe Freiheit, die Spinoza für das Denken in Anspruch genommen hatte, wurde für den reli-

giösen Glauben gefordert, der für Männer wie Locke und Mendelssohn nicht eine bloße Lehre des Gehorsams, sondern eine Lehre der Wahrheit war. Mendelssohn zieht daraus die schon in den Gedanken Lockes angelegte Folgerung, daß der Genuß der bürgerlichen Rechte von dem religiösen Bekenntnis gänzlich unabhängig sein muß, da jede Verbindung staatlicher Vorteile mit religiösem Bekenntnis einen Eingriff des Staates in die Sphäre der religiösen Überzeugung darstellt⁵⁸). Nicht nur in diesem Punkt, in dem sein Interesse an der bürgerlichen Gleichberechtigung der Juden mitspricht, führt er das Prinzip der Glaubensfreiheit bis in seinen letzten Konsequenzen. Hatte Locke dem Atheismus noch die Duldung versagt, so läßt Mendelssohn auch diese Schranke fallen, wenn er es auch für richtig hält, daß der Staat von ferne darauf Rücksicht nimmt, daß die seine sittlichenden Grundlagen zerstörenden atheistischen Lehren sich nicht verbreiten⁵⁹). Vor allem aber spricht er, ebenso wie dem Staat, auch der Kirche das Recht ab, auf die religiöse Gesinnung durch Zwangsmittel irgendwelcher Art einzuwirken. Im Gegensatz zu Locke verwirft er sowohl Kirchengucht wie Ausschließungsrecht der Kirchen, die niemandem religiöse Belehrung versagen dürfen, der nach ihr verlangt⁶⁰). Mit einem nie vorher vertretenen Radikalismus stellt er das religiöse Leben ganz auf die Spontaneität der Gesinnung.

Auch methodisch steht er zu Spinoza in vollkommenem Gegensatz. Wenn er von Hobbes meint, es habe ihm an der richtigen Unterscheidung von physischem und sittlichem Vermögen, von Gewalt und Befugnis, gefehlt⁶¹), so gilt das gleiche erst recht von Spinoza. Vielmehr Spinoza verwirft den Grundgedanken seiner Ethik gemäß diese Unterscheidung. Da er kein Gesetz als das des Seins kennt, kann er auch für das Recht keine andere Grundlage als die natürliche Verfassung des Seins anerkennen. Nach der Ordnung der Natur hat jedes Wesen soviel Recht wie es Macht hat, und der Begriff des Naturrechts bezeichnet nichts anderes als die Macht-sphäre jedes Wesens. Auf diesen Begriff des Rechtes ist auch das Recht des Staates allein zu gründen. Wenn auch der Wert des Staates in dem liegt, was er für die Sicherung menschlichen Lebens leistet, so beruht doch sein Recht allein auf der Macht, die ihm die Einzelnen, freiwillig oder gezwungen, überlassen haben, und seine Gesetze sind nur in dem Maße Recht, als er die Macht hat, sie zu erzwingen⁶²). Die Grundnorm aller Politik muß darum sein, der Macht des Staates die höchstmögliche Festigkeit und Konstanz zu geben, und nur weil und insofern die Freiheit der Bürger der

Stärkung des Staates dient, ist auch sie als politisches Ziel berechtigt. Auf dieser Grundlage bestimmt sich auch das Verhältnis des Staates zu Religion und Kirche. Das Recht des Staates ihnen gegenüber reicht soweit wie seine Macht, und das staatliche Machtinteresse entscheidet darüber, in welchem Umfange er von seinem Recht Gebrauch macht und wieweit er die an sich seiner Regelung zugänglichen Seiten des religiösen Lebens in ihrer Freiheit beläßt⁶³).

Bei Mendelssohn ist demgegenüber das Naturrecht ganz auf den Fundamenten einer teleologisch aufgefaßten Ethik aufgebaut. Der Begriff des Rechtes ist für ihn ein sittlicher Begriff. Er definiert das Recht als „die Befugnis (das sittliche Vermögen), sich eines Dinges als Mittel zu seiner Glückseligkeit zu bedienen“, und bezeichnet das Vermögen als sittlich, „wenn es mit den Gesetzen der Weisheit und Güte bestehen kann“⁶⁴). Er entwickelt so ein mit der Ethik ganz zusammenfallendes Naturrecht, und indem er, im Verfolg dieser Entwicklung auch die (sittliche) Verbindlichkeit des Vertrages deduziert, kann er mit Hilfe des Gedankens des Gesellschaftsvertrages auch das Recht des Staates begründen. Es ruht formal auf der verbindenden Kraft des Gesellschaftsvertrages, sachlich auf der sittlichen Notwendigkeit, die Rechtskollisionen unter den Individuen der Schlichtung durch eine unparteiische Instanz zu unterwerfen. Wie das Recht des Staates sind auch seine Grenzen sittlich bestimmt. Der Vertrag, der seine Grundlage ist, kann nur ein unvollkommenes Recht in ein vollkommenes verwandeln, niemals aber ein Recht schaffen, wo nicht ein unvollkommenes Recht, d. h. ein bedingter sittlicher Anspruch an den Verpflichteten vorhanden ist. Anders ausgedrückt, der Staat hat niemals das Recht, seine Angehörigen zu etwas zu zwingen, wozu sie nicht, wenigstens bedingt, auch moralisch verpflichtet sind, und eine Überschreitung dieser Sphäre kann durch keine Berufung auf einen Gesellschaftsvertrag gerechtfertigt werden⁶⁵). Die wichtigste Anwendung, die Mendelssohn von diesem Prinzip macht, ist die Begründung der Glaubensfreiheit. Aus den sittlichen Grundlagen des Rechtsbegriffes ergibt es sich, daß in Sachen der Religion kein Zwangsrecht des Staates oder einer anderen Körperschaft möglich ist.

Trotz dieser fundamentalen Differenzen sind doch einige Berührungen von Mendelssohn und Spinoza vorhanden, die, für sich genommen, nicht allzu viel besagen würden, im Zusammenhang des Ganzen aber doch mit ins Gewicht fallen. Formal stimmt die Begründung der Denk- bzw. Glaubensfreiheit bei beiden insofern über-

ein, als der eine wie der andere die Grenzen des Rechts des Staats der religiösen Überzeugung gegenüber aus dem Begriff des Rechtes herleitet. Die hierhergehörigen Ausführungen Mendelssohns sind soeben besprochen worden. Analog deduziert Spinoza das Recht der Denkfreiheit daraus, daß jeder nach dem höchsten Naturrecht Herr seiner Gedanken ist, weil er die Freiheit nach Willkür zu urteilen und zu denken nicht aufgeben kann⁶⁶). Das besagt freilich bei Spinoza nicht mehr, als daß der Staat die Überzeugung des Individuums durch Zwangsmittel nicht bestimmen kann, und dieser selbstverständliche Gedanke kehrt in der Toleranzliteratur überall wieder. Aber das Besondere bei Spinoza liegt nicht in dem materiellen Gehalt des Gedankens, sondern in seiner begrifflichen Fassung, und nur sie ist für die Berührung mit Mendelssohn wesentlich. Wenn Locke den gleichen Gedanken anführt, so schließt er aus ihm nur, daß ein Zwang in Sachen der religiösen Überzeugung zwecklos ist⁶⁷), während Spinoza lehrt, daß es kein Recht auf das Denken des Individuums geben kann, weil der Staat nicht die Macht hat, es zu bestimmen. Noch eine andere Wendung Lockes kann die Eigentümlichkeit des Gedankens bei Spinoza und Mendelssohn beleuchten. Locke erklärt, der Gesellschaftsvertrag habe die Menschen der Freiheit ihrer Überzeugung nicht beraubt, weil sie auf diese nicht hätten verzichten wollen⁶⁸). Mendelssohn und Spinoza erklären jeder in seiner Weise, die Menschen hätten niemals auf die Freiheit ihrer Überzeugung verzichten können, weil ein solcher Verzicht rechtlich nicht möglich sei. Die verschiedene Begründung des Gedankens bei beiden Denkern führt dann allerdings zu den verschiedenen Konsequenzen, die oben dargestellt sind. Spinoza, der von der Gleichung Recht gleich Macht ausgeht, beschränkt das unveräußerliche Recht der Überzeugung auf die dem staatlichen Zwang unzugängliche Überzeugung selbst, und begründet das Recht der freien Meinungsäußerung auf Gesichtspunkte der staatlichen Zweckmäßigkeit. Für Mendelssohn ergibt sich auf Grund seines sittlichen Rechtsbegriffs, daß religiöse Gesinnung und religiöses Handeln gleichmäßig der Zwangsgewalt des Staates entzogen sind.

Zu der besprochenen formalen Übereinstimmung tritt eine sachliche hinzu. Mendelssohn lehnt den Versuch Lockes, die Gewissensfreiheit dadurch zu begründen, daß er den Zweck des Staates in die gemeinschaftliche Förderung der zeitlichen Wohlfahrt der Menschen verlegt, als unzulänglich ab⁶⁹). Er hält diese Definition für willkürlich, weil sie keinen Grund erkennen läßt, warum sich die

Menschen nicht ebensogut zur Förderung ihrer ewigen Wohlfahrt vereinigen und auch sie durch Zwangsmittel herbeiführen können. Vor allem aber scheinen ihm zeitliche und ewige Wohlfahrt nicht wie zwei trennbare Gebiete auseinanderzuliegen. Irdisches und ewiges Wohl der Menschen gehören für ihn untrennbar zusammen, und beide haben in der „Erfüllung unserer Obliegenheiten“ ihre gemeinsame Grundlage. Die Pflicht zu gesellschaftlichem Zusammenschluß erstreckt sich auf unser gemeinsames Bestes in seinem ganzen Umfange⁷⁰). So bedarf der Staatsbegriff Lockes auch aus sachlichen Gründen der Korrektur. Es ist dem Staat nicht nur um die Handlung, sondern auch um die ihr zugrunde liegende Gesinnung zu tun, und nur da, wo er die rechte Gesinnung nicht herbeiführen kann, muß er sich mit der Handlung allein begnügen. Die Handlung kann er auch durch Zwangsmittel herbeiführen, die rechte Gesinnung kann er nur auf dem Wege der Erziehung erreichen. Sie gehört mit in den Aufgabenkreis des Staates und hier kommt ihm die Religion zu Hilfe und wird zur Stütze der bürgerlichen Glückseligkeit⁷¹).

Zu einem verwandten Resultat kommt auf anderem Wege Spinoza. Wenn er das Recht des Staates auf die Macht gründet, so will er die Macht doch nicht in dem engen Sinne verstanden wissen, daß sie nur auf der Furcht der Untertanen beruht. Der Gehorsam, der für den Staat das Wesentliche ist, kann ebenso aus dem inneren Antriebe der Untertanen hervorgehen, und die Herrschaft des Staates wird dann am größten sein, wenn er auch über die Herzen der Untertanen gebietet. Ihre Treue ist die sicherste Grundlage der Staatsautorität⁷²). Um sie zu erlangen, stellt der Staat auch die religiöse Gehorsamspflicht in seinen Dienst, und dies ist der Grund, aus dem er das oberste Recht in religiösen Dingen für sich in Anspruch nimmt⁷³).

Anders als Mendelssohn legt Spinoza auf die Beeinflussung der Gesinnung nur im Interesse der Festigung der Staatsautorität Wert; aber diese Differenz des Motives ist von untergeordneter Bedeutung gegenüber dem gemeinsamen Resultat der Einbeziehung der Gesinnung in die Interessen- und Wirkungssphäre des Staates. Und zwar ist es bei beiden nur der sittliche Wille der Untertanen, auf den der Staat Wert legt. Er greift über die Regelung des äußeren Verhaltens hinaus, ohne doch im Sinne der traditionellen Auffassung in den Dienst der Religion zu treten. Soweit er an dieser Interesse nimmt, ist es durch sein sittliches Interesse vermittelt. Mendelssohn läßt ihn aus diesem Grunde die Religion als erzieherische Macht

zu Hilfe rufen, bei Spinoza nimmt der Staat das höchste Recht in religiösen Angelegenheiten für sich in Anspruch, um den sittlichen Einfluß der Religion unter seine Kontrolle zu bringen. So oder so wird die Religion zum Mittel für die eigenen sittlichen Ziele des Staates.

Näher und unmittelbarer rücken beide noch einmal aneinander, wenn sie ihre Theorien über das Verhältnis von Staat und Religion auf das Judentum anwenden. Für Mendelssohn lag hier eine außerordentliche Schwierigkeit vor. Mit seiner Verwerfung jedes Zwanges in religiösen Angelegenheiten schien er sich zu der biblischen Gesetzgebung in strikten Gegensatz zu stellen, welche die Übertretung rein religiöser Gebote mit den härtesten Strafen bedroht. Dieser Widerspruch war ihm nachdrücklich vorgehalten worden, als er in seiner Einleitung zu der deutschen Übersetzung von Manasse ben Israels „Rettung der Juden“ seine Anschauung zum erstenmal dargelegt hatte. Im Jerusalem setzt er sich mit diesem „ans Herz dringenden“ Einwand auseinander⁷⁴). Nach der ursprünglichen Verfassung des Judentums sind Staat und Religion nicht nur vereinigt, sondern eins, und Gott der König und Verweser der Nation. Alle bürgerlichen Gesetze waren zugleich religiöse Gesetze, aber umgekehrt auch der religiöse Inhalt des offenbarten Gesetzes zugleich Staatsgesetz. Jeder Frevel gegen Gott als den Gesetzgeber der Nation „war ein Verbrechen wider die Majestät und also ein Staatsverbrechen“, und nicht der Unglaube und die Irrlehre, sondern die Auflehnung gegen die Majestät des Gesetzgebers und die Grundgesetze des Staates wurde bestraft⁷⁵). Das hat mit „Kirchenrecht und Kirchenmacht“ oder staatlicher Verfolgung von Irrglauben nichts gemein, und wenn sich in nachbiblischer Zeit in der Banngewalt der Gemeinden etwas Derartiges findet, so ist das späterer Mißbrauch. In der Sache lehrt Spinoza ganz dasselbe, so sehr auch seine feindselige Deutung der Motive der biblischen Gesetzgebung von Mendelssohn absticht. Die Israeliten haben nach dem Auszug aus Ägypten ihr Recht auf Gott übertragen und ihn zu ihrem König gemacht. Darum ist in ihrem Staat bürgerliches Recht und Religion eins und dasselbe, die Dogmen der Religion sind nicht Lehren, sondern Rechtssätze und Befehle, Gottlosigkeit ist Ungerechtigkeit, und wer sich von der Religion lossagt, hört auf, ein Bürger zu sein⁷⁶). Auch er exemplifiziert, wie Mendelssohn auf den Sabbat, der ein Staatsgesetz war und dessen Verletzung darum von Staats wegen bestraft wurde⁷⁷).

Bei ihm ist indessen die Tendenz dieser Konstruktion eine gänzlich andere als bei Mendelssohn. Daß in Israel der Staat auch die religiösen Verhältnisse regelt, ist für ihn keine Anomalie, sondern steht mit seinem Prinzip von dem Recht des Staates in religiösen Dingen in vollem Einklang. Wenn er darauf Wert legt, daß Gott nur in seiner Eigenschaft als Staatsoberhaupt die mosaischen Gesetze erlassen hat, so will er damit den Bestand einer eigenen kirchlichen Gesetzgebung bestreiten und auch für Israel dem Staat die religiöse Gesetzgebung vindizieren. Ja, indem er das Königtum Gottes als ein bloß ideelles ansieht und als den tatsächlichen Herrscher Mose, der die Gebote Gottes verkündete, und in abgeschwächter Form auch seine Nachfolger betrachtet wissen will, kann er den israelitischen Staat als Beleg für seine Grundthese anführen⁷⁸⁾. Eine solche Übertragung der israelitischen Verhältnisse auf andere Staaten will Mendelssohn gerade verhindern. Für ihn ist die biblische Gesetzgebung etwas absolut Einzigartiges. Nur wenn Gott der Regent des Volkes ist, können religiöse Gesetze auch Staatsgesetze sein, und selbst hier hat sich der Staat nur von ihrer staatlichen Seite aus um sie zu kümmern. In ähnlicher Weise hatte schon Locke sein Toleranzprinzip gegenüber der in der alttestamentlichen Gesetzgebung liegenden Gegeninstanz gerechtfertigt⁷⁹⁾, und vielleicht darf auch bei ihm eine Verwendung der Konstruktion Spinozas zugunsten des eigenen Standpunktes angenommen werden.

Daß es sich hier nur um einen Notausgleich handelt, braucht freilich nicht gesagt zu werden. Es liegt auf der Hand, daß die Anerkennung Gottes als Staatsoberhaupt die metaphysische Überzeugung von seiner Existenz voraussetzt, und daß von Glaubensfreiheit nicht mehr die Rede sein kann, wenn den Staatsbürgern metaphysische Überzeugungen zugemutet werden. Aber es lag in der Tat eine Not vor, in der Mendelssohn, so gut es ging, einen Ausgleich suchen mußte. Das moderne Prinzip der Glaubensfreiheit ist der überlieferten autoritativen Religion gegenüber etwas grundsätzlich Neues. Bis dahin ist im Judentum nicht anders als in den anderen Religionen Loslösung von dem Glauben der Gemeinschaft strafwürdiger Abfall von Gott und seinem Gebot. Nirgends ist der Wandel des religiösen Bewußtseins auch bei den Strenggläubigen, welche die Autorität der religiösen Überlieferung unbedingt anerkennen, so deutlich wie an dieser Stelle, und es ist ohne Zwang und Gewaltamkeit nicht möglich, den damit gegebenen Konflikt zu lösen. Im Judentum der Neuzeit hat Mendelssohn seine Schärfe

zum ersten Male empfunden, und er ist nicht der Einzige geblieben, der auf die volle logische Konsequenz verzichtet hat, um auch der Autorität der Bibel gegenüber die Idee der Glaubensfreiheit aufrechtzuerhalten.

Als ein erster Versuch, das Judentum vor dem modernen Kulturbewußtsein zu rechtfertigen, hat sein Jerusalem bleibende Bedeutung. Kein Wunder, daß ihm dabei das Werk des Denkers vor Augen stand, der seine Loslösung vom Judentum mit den Mitteln der neuen Wissenschaft zu begründen unternommen hatte. Wie Mendelssohn der Überzeugung war, daß die Fortschritte der Metaphysik die Grundideen der überlieferten religiösen Weltansicht gegen die Kritik Spinozas wieder in ihr Recht eingesetzt hatten, so glaubte er sich imstande, auf dem Boden der ihm mit Spinoza gemeinsamen rationalistischen Denkweise auch seinen Angriff auf das Judentum zu überwinden und mit den eigenen Gesichtspunkten Spinozas die philosophische Legitimierung der jüdischen Religion durchzuführen.

Anmerkungen

- 1) Vgl. Freudenthal, Spinoza, Leben und Lehre, II, S. 219—225.
- 2) Vgl. Leslie Stephen, History of English thought in the 18. century, I, S. 33; Troeltsch, Gesammelte Schriften IV, S. 440.
- 3) Vgl. meinen Aufsatz, Kant und das Judentum, Anmerkung 3 (S. 61). Die dort gegebenen Nachweise heben nur einige Beispiele aus dem großen Material heraus. Für Reimarus ist daselbst bereits bemerkt, daß er nicht an die englischen Deisten selbst, sondern an ihren Gegner Warburton anknüpft, der die von ihnen angeführten Tatsachen zur Grundlage eines Beweises für den göttlichen Ursprung des alten Testaments macht. Seiner paradoxen Beweisführung gegenüber stellt Reimarus die deistische Position wieder her.
- 4) Kant und das Judentum, S. 50 f; vgl. die zustimmenden Ausführungen Hermann Cohens, Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum (Jüdische Schriften I, S. 294) und Religion der Vernunft² S. 385 f.
- 5) Saul Ascher, Leviathan oder über Religion in Rücksicht des Judentums, S. 157 ff.
- 6) Kayserling, Moses Mendelssohn², S. 385, 393, 396; Kant und das Judentum, S. 51; Lewkowitz, Das Judentum und die geistigen Strömungen der Neuzeit II, in Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Jüdisch-Theolog. Seminars Fraenckelscher Stiftung I, S. 226.
- 7) Vgl. Freudenthal a. a. O., S. 229 ff.
- 8) Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe I, S. 8 ff. Im folgenden werden die in dieser neuen Ausgabe bereits erschienenen Werke Mendelssohns nach ihr [Jubiläumsausgabe], die übrigen nach der alten Ausgabe von G. B. Mendelssohn [Gesammelte Schriften] zitiert.
- 9) a. a. O., S. 14.
- 10) Morgenstunden XIV, Gesammelte Schriften II, S. 350; Die Ansatzpunkte dazu bereits in den Philosoph. Gesprächen, a. a. O., S. 17 f.
- 11) Gesammelte Schriften III, S. 260.
- 12) Jubiläumsausgabe VII, S. 78. In der Anmerkung zur Stelle weist der Herausgeber, S. Rawidowicz, darauf hin, daß Mendelssohn in seiner „Nacherinnerung“ zu Lavaters Antwort, a. a. O., S. 44, Anmerkung, den theologisch-politischen Traktat benutzt. Trotzdem der wesentliche Inhalt der Anmerkung sich bereits in der von Mendelssohn dort im Text angeführten Maimonidesstelle findet, spricht doch ihre Fassung für die Benutzung Spinozas.

¹³⁾ Theologisch-politisches Traktat, Kap. III. §§ 17, 22, 26, 42; Kap. IV, § 31. (Die Paragraphenzählung nach der Bruderschen Ausgabe.)

¹⁴⁾ a. a. O., Kap. III, §§ 18, 26.

¹⁵⁾ a. a. O., §§ 19, 20; Kap. V, §§ 8, 10.

¹⁶⁾ Die Theologie der katholischen Kirche und des orthodoxen Protestantismus sprach dem Alten Testament den Unsterblichkeitsgedanken in der Regel nicht ab, lehrte aber, daß er dort nur in verhüllter Form enthalten, und erst im Neuen Testament deutlich ausgesprochen sei. Welche Bedeutung das Fehlen der Unsterblichkeitsverheißung in der antijüdischen Polemik des Mittelalters hat, geht z. B. aus Albos Ikkarim III, 25 hervor. Bezüglich des Sozinianismus vgl. L. Strauss, Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft, S. 34 ff. Eine Zurückweisung dieser Behauptung der „Unitarier“ in Mendelssohns Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie, Jubiläumsausgabe VII, S. 101, wo die Unsterblichkeitslehre unter Berufung auf das Buch Hiob, die Psalmen und Propheten nachdrücklich für das Alte Testament in Anspruch genommen und unter die „Glaubensartikel“ des Judentums gerechnet wird.

¹⁷⁾ Jerusalem, Gesammelte Schriften, III, S. 315 ff., 319 ff.

¹⁸⁾ a. a. O., S. 319.

¹⁹⁾ Theologisch-politischer Traktat, Kap. I, § 16.

²⁰⁾ a. a. O., Kap. XIII, § 17.

²¹⁾ a. a. O., Kap. XIV, § 34. Die deutlichste Ausführung des Gedankens findet sich in dem erst im 19. Jahrhundert bekannt gewordenen kurzen Traktat von Gott, dem Menschen und seiner Glückseligkeit, II, 24 (Schaarschmidtsche Übersetzung, S. 102). Spinoza erklärt dort, Gott könne sich nicht durch Worte kund geben, weil die Menschen die Bedeutung der Worte, um sie zu verstehen, schon vorher kennen müßten, und fährt fort: „Wie, wenn Gott z. B. den Israeliten gesagt hätte: ‚Ich bin Jehova, Euer Gott‘, so mußten sie vorher schon ohne die Worte gewußt haben, daß er Gott wäre, ehe sie versichert sein konnten, daß er es war . . . und so halten wir es für unmöglich, daß Gott sich durch irgendein äußeres Zeichen den Menschen kund tun könne.“

²²⁾ Theolog.-polit. Traktat, II, § 31 ff.

²³⁾ Vgl. meine Abhandlung, Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken, Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, S. 155 f.

²⁴⁾ Vgl. das Vorwort zur Theodicee § 3 mit der prägnanten Formulierung, das Christentum habe die Religion der Weisen zur Religion der Völker gemacht.

²⁵⁾ Jerusalem, Gesammelte Schriften, III, S. 315 f.

²⁶⁾ Jubiläumsausgabe VII, S. 73. Auch die Stelle des Jerusalem, a. a. O. S. 345—347, nach der Gott den Sünder nur zu seinem eigenen Besten straft und darum keine ewigen Strafen im Jenseits verhängen kann, ist mit geringfügigen Abweichungen den Gegenbetrachtungen a. a. O. S. 72 f. entnommen. Anderes findet sich dort dem Sinne nach. Als Mendelssohn

den Jerusalem schrieb, hat er den seinerzeit nicht zu Ende geführten und unveröffentlicht gebliebenen Entwurf benutzt, wie ja der Jerusalem guten Teils mit Begriffen arbeitet, die ihre erste Fixierung in der Kontroverse mit Lavater und Bonnet gefunden hatten. Vgl. Bamberger, Mendelssohns Begriff vom Judentum, Korrespondenzblatt der Akademie für die Wissenschaft des Judentums 10. Jahrgang, S. 4—19, besonders S. 15.

²⁷⁾ Jubiläumsausgabe VII, S. 11; vgl. auch die Gegenbetrachtungen, daselbst S. 75, 98.

²⁸⁾ Schreiben an Lavater, a. a. O. S. 11, Anmkg. c.

²⁹⁾ Theolog.-polit. Traktat, Kap. V, § 47 f.

³⁰⁾ Brief vom 26. Oktober 1773, Jubiläumsausgabe XVI, S. 178. Mendelssohn erwähnt dort, daß er die gleiche Anfrage schon vor längerer Zeit an Emden gerichtet hat, und es liegt nahe, daß die erste Anfrage aus der Zeit des Lavaterstreites stammt. Interessant ist der Versuch Mendelssohns, die befremdliche Ansicht des Maimonides auf seine Anschauung zurückzuführen, daß der Ethik keine Verstandesprinzipien, sondern nur allgemein verbreitete Überzeugungen zugrunde liegen (vgl. Rosin, Die Ethik des Maimonides, S. 37), die nach Mendelssohns freilich fehlgreifender Interpretation auf Überlieferung beruhen müssen.

³¹⁾ Philosophische Gespräche, Jubiläumsausgabe I, S. 30 ff., Über die Empfindungen, daselbst S. 43; Abhandlung über die Evidenz, Jubiläumsausgabe II, S. 313, 328; Morgenstunden VIII, Gesammelte Schriften II, S. 306 ff.

³²⁾ Abhandlung über die Evidenz (Einleitung), Jubiläumsausgabe II, S. 269 ff.

³³⁾ Vgl. Cassirer, Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn, Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, S. 31 ff.

³⁴⁾ Jubiläumsausgabe VII, S. 74 f.

³⁵⁾ Gegenbetrachtungen, a. a. O., S. 98. Jerusalem, Gesammelte Schriften III, S. 337 ff. Daselbst S. 316 f. ist die entgegengesetzte Anschauung noch durchzuspüren. Aber der Zustand der „rohen Natur“ wird dort fast rousseausch idealisiert, und von den Entartungen des späteren Heidentums wird ihm nichts zugeschrieben.

³⁶⁾ Eine breite Ausführung enthält das zweite der Wolfenbüttler Fragmente, an das einzelne Wendungen des Jerusalem deutlich anklingen. Es heißt im Jerusalem (a. a. O. S. 316): „Nach den Begriffen des wahren Judentums sind alle Bewohner der Erde zur Glückseligkeit berufen und die Mittel derselben so ausgebreitet als die Menschheit selbst, so milde ausgesendet als die Mittel, sich des Hungers und anderer Naturbedürfnisse zu erwehren“. Damit vergleiche man die Sätze des Reimarus: „Gott handelt gewiß anders im Leiblichen. Was den Menschen und besonders auch Kindern zum Leben notwendig ist, das reicht er durch die Natur im Überflusse dar... Wie kann er die Mittel zu dem geistlichen und ewigen Leben und Wohlfahrt so sehr über das Vermögen der Menschen gesetzt

haben, daß sie teils unmöglich, teils dem Zufall überlassen werden?“
Lessings Werke, herausgegeben von Petersen und Olshausen, XXII, S. 75.

³⁷⁾ Theologisch-politischer Traktat, Kap. III, § 27—31.

³⁸⁾ a. a. O. §§ 30, 43—46.

³⁹⁾ Kap. XII, § 19 ff.; Kap. XIV, § 23 ff.

⁴⁰⁾ Kap. III, § 31—38; vgl. auch Kap. XI über die Apostel, besonders § 11 ff.

⁴¹⁾ Kap. XII, §§ 2 f., 19, 22.

⁴²⁾ Ethik, Anhang zum 1. Buch; Vorwort zum theologisch-politischen Traktat, § 1—9. Zwischen der Annahme einer dem menschlichen Geist wesensnotwendig immanenten wahren Gotteserkenntnis und der Behauptung von der Herrschaft des Aberglaubens in der Menge besteht ein Widerspruch, der auch durch die Annahme einer Verdunkelung des ursprünglichen Gottesbewußtseins nicht ausgeglichen werden kann. Denn eine adaequate Erkenntnis kann nach Spinoza nicht verdunkelt werden, vgl. Ethik II, 43. Was Spinoza im Scholion zu Ethik II, 47 zur Lösung der Schwierigkeit anführt, ist offenbar unzureichend. Als ein Hindurchscheitern der ursprünglichen Gotteserkenntnis durch die sie verdunkelnde Schicht des Aberglaubens möchte L. Strauss a. a. O., S. 245 die allgemeine Religion verstehen und daraus vor allem auch die Tugend der Menge erklären. Aber wie aus der Verbindung beider Schichten die Mittelstufe der allgemeinen Religion hervorgehen und wie es insbesondere zu der beiden Schichten fremden Vorstellung des moralisch-gesetzgebenden Gottes kommen soll, ist schwer abzusehen. Auch Spinozas wiederholte Erklärung, die Philosophie könne nicht begreifen, wie der Gehorsam zur Glückseligkeit zu führen vermöge, Kap. XV, §§ 22, 26, stimmt schlecht zu dieser Auffassung. Auch wenn man aber die Entstehung der populären Religion und Moral auf diesem Wege erklären will, bleibt das im Text Gesagte bestehen, daß sie logisch nicht in der Vernunft begründet ist.

⁴³⁾ Kap. IV, § 1—15.

⁴⁴⁾ Kap. IV, §§ 25 ff., 37; Kap. XIV, § 24 ff.

⁴⁵⁾ Kap. XIV, § 10. Ihrem Inhalt nach sind die Dogmen der allgemeinen Religion von Herbert von Cherbury übernommen; vgl. Freudenthal, Spinoza I², S. 322. Die Methode der Ableitung aber erinnert stark an die jüdischen Philosophen, speziell an Albo, dessen drei Grunddogmen sich auch inhaltlich leicht zu denen Spinozas erweitern ließen.

⁴⁶⁾ Vgl. Strauss, a. a. O., S. 252 ff.

⁴⁷⁾ Jerusalem, a. a. O., S. 321, 340 f.

⁴⁸⁾ a. a. O., S. 332—339.

⁴⁹⁾ a. a. O., S. 337.

⁵⁰⁾ a. a. O., S. 339 ff.

⁵¹⁾ a. a. O., S. 340.

⁵²⁾ Brief vom 22. September 1783, Gesammelte Schriften V, S. 669.

⁵³) Theologisch-politischer Traktat, Kap. XIX. Auf den Zusammenhang dieser Anschauungen mit Hobbes und wohl auch Hugo Grotius braucht hier nicht zurückgegriffen zu werden.

⁵⁴) Kap. XX, besonders § 1—7.

⁵⁵) Kap. VII, § 90 ff.; Kap. XIX, § 3.

⁵⁶) Kap. XIX, §§ 6 ff., 21 ff.

⁵⁷) ib § 39.

⁵⁸) Jerusalem, a. a. O., S. 285.

⁵⁹) a. a. O., S. 287. Für Locke vgl. A Letter concerning toleration, The Works of John Locke, Volume The Fifth, London 1824, S. 47.

⁶⁰) a. a. O., S. 297 f. Die gegenteilige Anschauung Lockes a. a. O., S. 17.

⁶¹) Jerusalem, a. a. O., S. 260.

⁶²) Theologisch-politischer Traktat, Kap. XVI, §§ 2—8, 24 ff.

⁶³) Kap. XIX, § 1; Kap. XX, §§ 1 ff., 7 ff.

⁶⁴) Jerusalem, a. a. O., S. 269.

⁶⁵) a. a. O., S. 276—281, 283 f.

⁶⁶) Theolog.-polit. Traktat, Kap. VII, § 91; Kap. XIX, § 3, Kap. XX, § 1—3.

⁶⁷) Locke, a. a. O., S. 11.

⁶⁸) Locke, a. a. O., S. 10/11.

⁶⁹) Jerusalem, a. a. O., S. 261 ff.; Locke a. a. O., S. 10, spricht nicht von „zeitlicher Wohlfahrt“, sondern von „civil interests“, was jedoch nach seinen weiteren Erläuterungen keinen erheblichen sachlichen Unterschied macht, wenn freilich auch Mendelssohns Ausführungen über zeitliche und ewige Wohlfahrt formal ihren Anknüpfungspunkt verlieren.

⁷⁰) Jerusalem, a. a. O., S. 263 f.

⁷¹) a. a. O., S. 267.

⁷²) Theolog.-polit. Traktat, Kap. XVII, §§ 5—8, 13.

⁷³) Kap. XIX, § 39—43.

⁷⁴) Jerusalem, a. a. O., S. 307.

⁷⁵) a. a. O., S. 350 ff.

⁷⁶) Theolog.-polit. Traktat, Kap. XVII, § 26—32.

⁷⁷) Kap. XIX, § 12.

⁷⁸) Kap. XVII, § 36 ff.; Kap. XIX, §§ 11 ff., 35 ff.

⁷⁹) Locke, a. a. O., S. 37 f.



Universitäts-
bibliothek

Inventarnr.



97044253



Universitätsbibliothek Potsdam

POTSDAM

BIBLIOTHEK

Auslehnr.



97044253