

I. Äußere Umstände und Leben

Am 16. Oktober 1754 sandte der 25jährige Gotthold Ephraim Lessing an den Herausgeber der „Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen“, Johann David Michaelis, einen Brief, in dem er einen neugewonnenen Freund und Mitarbeiter schildert: „Er ist wirklich ein Jude, ein Mensch von etlichen zwanzig Jahren, welcher ohne alle Anweisung, in Sprachen, in der Mathematik, in der Weltweisheit, in der Poesie, eine große Stärke erlangt hat. Ich sehe ihn im voraus als eine Ehre seiner Nation an, wenn ihn anders seine eigne Glaubensgenossen zur Reife kommen lassen, die allezeit ein unglücklicher Verfolgungsgeist wider Leute seinesgleichen getrieben hat. Seine Redlichkeit und sein philosophischer Geist läßt mich ihn im voraus als einen zweiten Spinoza betrachten, dem zur völligen Gleichheit mit dem ersten nichts als seine Irrtümer fehlen werden.“¹

Diese überschwengliche Preisung galt dem gleichaltrigen Moses Mendelssohn, der Lessing in jenem Jahr von einem gemeinsamen Bekannten, dem Arzt Gumbertz, als ein guter Schachspieler empfohlen worden war und den er viel später, gegen Ende seines Lebens, Jacobi gegenüber als den unter seinen Freunden bezeichnen sollte, den er am höchsten schätzte.²

In diesem Brief klingt zugleich die Bewunderung an, daß es ein Jude war, welcher sich auf solcher Höhe geistiger Kultur bewegte. Lessing, der zu jener Zeit in seinem Schauspiel „Die Juden“ einen Israeliten als Muster der Tugend darstellte, war sich sehr wohl der widrigen Umstände bewußt, unter denen damals ein Angehöriger dieser Nationalität sich den Anschluß an Bildung und Kultur der umgebenden Nation erkämpfen mußte. Das aufgezwungene und unter diesen Fesseln zum Teil [8] auch selbst kultivierte Ghettodasein der Juden war im Preußen des „aufgeklärten“ Monarchen Friedrich II. nicht weniger drückend als in anderen europäischen Staaten.

Moses Mendelssohn kam 1743, als Vierzehnjähriger, von seiner Geburtsstadt Dessau zu Fuß nach Berlin. In dieser etwa einhunderttausend Einwohner zählenden Stadt lebten zu diesem Zeitpunkt etwa zweitausend Juden unter entwürdigenden politischen und wirtschaftlichen Beschränkungen. Hier wie auch in anderen Staaten Europas wurde die Herabsetzung der Juden in ihrem bürgerlichen Status hauptsächlich aus dem Unterschied der Religion begründet, hatte aber freilich in erster Linie ökonomische und traditionelle Ursachen. Der Westfälische Frieden von 1648 hatte zwar das Toleranzprinzip für Katholiken, Lutheraner und Reformierte deklariert, nicht aber für Juden. Die Stellung der Fürstenthümer zu den Juden wurde hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt ihrer „Nützlichkeit“ als Geldlieferanten, Finanzberater und Geschäftsleute bestimmt – ein Umstand, der zu einer Bevorzugung einer sehr kleinen Schicht von Juden und zu einer Vertiefung der Kluft zu dem politisch rechtlosen und sozial unbemittelten Hauptteil dieser Bevölkerungsgruppe führte. Eine sehr große Zahl von Juden genoß keinen staatlichen Schutz und kein Recht auf Ansässigkeit in den Städten. Viele Juden zogen als Betteljuden und fahrende Händler durchs Land.

Andererseits aber waren die Fürstenthümer auf den Reichtum und das kaufmännische Geschick jener kleinen Schicht wohlhabender Juden angewiesen. Als Beispiel sei hier nur auf Joseph Oppenheimer (Jud Süß) verwiesen, der am Stuttgarter Hof als Finanzberater des Fürsten wirkte und den Intrigen der Hofleute zum Opfer fiel. In Preußen hatte, nachdem die Juden im 16. Jahrhundert aus Brandenburg vertrieben worden waren, der Kurfürst Friedrich Wilhelm aus ökonomischen Rücksichten versucht, reiche Juden für die Stärkung des Finanzwesens und des Handels zu gewinnen. So gewährte er vierzig bis fünfzig reichen jüdischen Familien, die aus Wien ausgewiesen werden sollten, Asyl. 1671 wurde in Berlin die jüdische Gemeinde gegründet. Beschränkungen waren auch diese Juden durch hohen Zoll und andere Maßnahmen ausgesetzt.

[9] Der Enkel des Kurfürsten, Friedrich II., bevorzugte seinen „Münzjuden“, Veitel Ephraim, welcher dem Königshaus Schmuck, Münzmetall, aber auch Kriegsmaterial zu liefern hatte. Insgesamt aber

¹ G. E. Lessing an J. D. Michaelis (16. Oktober 1754), in: Lessings Briefe in einem Band, Berlin und Weimar 1983, S. 28.

² Vgl. F. H. Jacobi, Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, in: Die Hauptschriften zum Pantheismus-Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn, herausgegeben und eingeleitet von Heinrich Scholz, Berlin 1916, S. 68.

war die Politik Friedrichs II. jüdenfeindlich, der König sprach von dem „überhandgenommenen“ und „unnützen“ Judenvolk. Diese Haltung wurde besonders offensichtlich, als nach dem Friedensabkommen von 1744 zwischen Österreich und Preußen österreichische Gebiete mit einer großen Anzahl ansässiger Juden an Preußen gegeben wurden: Schlesien, Breslau, Zülz und Glogau. Die Juden hatten gehofft, eine aufgeklärtere, tolerantere Atmosphäre unter preußischer Regierung vorzufinden als unter der Herrschaft Maria Theresias, welche die unwürdigsten Schikanen erlassen hatte. So hatten sich Juden durch ein gelbes Mützenband kenntlich zu machen. Eheschließungen zwischen Juden und Christen waren verboten, sogar das Zusammenleben von Juden und Christen unter einem Dach. Im Jahre 1744, als Maria Theresia die Juden aus Böhmen vertreiben ließ, erließ Friedrich II. ein Dekret, wonach nur zwölf wohlhabende jüdische Familien in Breslau wohnen durften. Die übrigen wurden ausgewiesen und durften die Stadt nur zu Geschäftszwecken betreten. Dagegen war es Österreich, wo der erste größere Schritt zur bürgerlichen Gleichstellung der Juden getan wurde. Im Oktober 1781 erließ Maria Theresias Sohn und Nachfolger, Joseph II., das sogenannte Toleranzedikt. Die entwürdigende Bestimmung der Kenntlichmachung der Juden wurde abgeschafft, die Gewerbefreiheit erweitert (Juden durften Manufakturen gründen, das Schuster-, Schneider-, Maurer- und Zimmermannshandwerk betreiben), Schulen wurden gegründet, und es wurde erlaubt, christliche Bildungseinrichtungen zu besuchen. Dieses Toleranzpatent bevorzugte allerdings gleichzeitig diejenigen Juden durch Zuschreibung ziemlich erheblichen Landbesitzes, welche zum Christentum übertraten. „Großen Dank für alle Toleranz, wenn man dabey noch immer an *Glaubensvereinigung* arbeitet“, schrieb deshalb Moses Mendelssohn an Homburg, als dieser ihm von den österreichischen Reformen berichtet hatte.³

Die Politik Friedrichs II. war vor allem auf einen Ausbau des sogenannten „käuflichen Schutzes“ gerichtet, auf ein System, welches gegen hohe Zahlung vielen Juden ein Wohn- und [10] Schutzrecht in den Städten, auch in Berlin, sicherte. Im April 1750 erließ der König ein „Revidiertes General-Privilegium und Reglement vor die Judenschaft“, welches für Berlin nur 152 jüdische Familien zuließ und die Juden in Abhängigkeit von Vermögen und wirtschaftlicher Bedeutung in Privilegierte und Nichtprivilegierte, insgesamt in sechs Gruppen, einteilte. Dieses „General-Privileg“ bezeichnete übrigens Mirabeau, einer der Wortführer der Girondisten in der Französischen Revolution, als eines Kannibalen würdig.⁴ Nach diesem Erlaß konnte sich die erste, kleinste Gruppe der Juden Freizügigkeit und Gewerbefreiheit erkaufen und erhielt das Bürgerrecht auch für die Kinder. Die zweite Gruppe durfte „geschützt“ an einem zugewiesenen Ort leben und das Schutzrecht auf zwei Kinder vererben (aber in Abhängigkeit vom Vorhandensein eines bestimmten Vermögens). Die dritte Gruppe bestand aus „außerordentlichen“ Schutzjuden, die nur auf eines der Familienmitglieder (Frau oder Kinder) das Schutzrecht übertragen durften. Hierzu gehörte Moses Mendelssohn, allerdings erst ab 1763, als er bereits zwanzig Jahre in Berlin lebte und ein angesehener Schriftsteller und geachteter „Weltweiser“ war. Die tausend Taler für den Schutzbrief, der nur seine Person, nicht die Familie betraf, konnte er damals nicht zahlen. Sie wurden ihm auf gesonderten Antrag erlassen. Erst 1787 gewährte König Friedrich Wilhelm II. der Witwe und den sechs Kindern den Schutz „wegen der bekannten Verdienste Ihres Mannes und Vaters“⁵.

Die ersten drei Gruppen privilegierter Juden mußten alle Judensteuern und Ausgaben tragen; die übrigen drei Gruppen bestanden aus den Beamten und Rabbinern der Gemeinde, aus „geduldeten“ Juden, die mit einem der Schutzjuden verwandt oder deren Bedienstete waren. Der junge Moses, als er mit vierzehn Jahren nach Berlin kam, gehörte zunächst keiner der sechs Gruppen an, da er bei dem Oberrabbiner Fränkel nur Gelegenheitsarbeit als Thoraschreiber erhielt.

³ Moses Mendelssohn an Herz Homberg (4. Oktober 1782), in: Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Stuttgart/Bad Cannstatt 1972 ff., Bd. 13, S. 83 (im folgenden angegeben als: Jubiläumsausgabe, Bd. ...). – Herz Homberg (1749–1841) war von 1779 bis 1782 Hauslehrer der Kinder Mendelssohns.

⁴ Vgl. H. Knobloch, Herr Moses in Berlin, Berlin 1972, S. 60–64. Dieses engagiert und kenntnisreich geschriebene Buch bietet eine lebendige Darstellung über die Situation der Juden, Leben und Persönlichkeit des Moses Mendelssohn und verdeutlicht die aktuelle Bedeutung der Beschäftigung mit diesem großen Aufklärer.

⁵ Vgl. ebenda, S. 178.

Die Unterdrückung der Juden, ihr vom Staat systematisch befördertes Ghetto-dasein, führte zwangsläufig zu einer starken Selbstisolierung, welche – aus dem Selbsterhaltungs- und Selbstachtungsbestreben dieser nationalen Minderheit völlig erklärlich – für ihre Entwicklung und Bildung lange Zeit ein Hindernis war. Die jüdischen Gemeinden standen bei Aufsicht [11] des Staates unter einer Selbstverwaltung, die weitgehend von orthodoxen Rabbinern ausgeübt wurde. Diese achteten unter dem Aspekt der Reinhaltung der traditionellen Religion und Sitten streng auf die Einordnung ihrer Gemeindeglieder in die geschriebenen und ungeschriebenen Gesetze des Ghettolebens. So war es nur erlaubt, jiddisch (eine Mischung aus Hebräisch und Mittelhochdeutsch) zu sprechen und hebräisch zu schreiben. Die Bildung der Kinder bestand seit frühester Kindheit fast ausschließlich in der Beschäftigung mit dem Talmud und seinen Auslegungen, und es war verpönt, Bücher in deutscher Sprache zu lesen. Begünstigt wurde diese kulturelle Isolierung durch den Umstand, daß viele Rabbiner aus ostpreußischen Gebieten berufen wurden, somit aus Gebieten, wo sie zu den mittel- und westeuropäischen Kulturentwicklungen kaum Zugang hatten. „Wer es wagte, richtiger deutsch zu sprechen, als polnische Juden es damals sprachen, galt für einen Ketzer. War es ein Kind, so ward es gezüchtigt; war es ein Erwachsener, so unterlag er Verfolgungen. Das Lesen eines deutschen Buches war nun vollends ein Frevel ...“⁶. Bann, Auferlegung von Bußen und Ausstoßung aus der jüdischen Gemeinde konnten die Folgen sein.

Diese Selbstisolierung verhinderte entscheidend den Anschluß der jüdischen Minderheit an das geistige Leben jener Zeit und trug dazu bei, die Emanzipation auch im Hinblick auf den bürgerlichen Status zu verbauen. Es ist Moses Mendelssohns großes Verdienst, daß er zur Assimilation der Juden in das geistige und zum Teil auch ins bürgerliche Leben durch sein Beispiel und sein Lebenswerk ganz entscheidend beigetragen hat.⁷

Mose ben Menachem⁸ wurde am 6. September 1729 in Dessau als wahrscheinlich jüngstes von drei Kindern des Gemeindeglieders und Lehrers der Primärschule Mendel Heimann bzw. Sofar – oder auch Sopher: Schreiber – (1687 bis 1766) und der Bela Rahel Sara (gest. 1756) geboren. In der hebräischen Biographie Mendelssohns von Jechiel Euckel heißt es: „Ihr aber hört, die Ihr die Wahrheit liebt: Thoraschreiber und Kinderlehrer war der Vater des Moscheh. Ihr wißt wohl, wie niedrig und verachtet dieser Beruf ist: nur wer Zuflucht vor Hungers Plagen sucht, ergreift ihn. Weder Ehre noch Reichtum blüht diesen Männern ... Trotzdem hat dieser [12] Vater seinen Sohn erhalten, bis er die Heimat verließ; und schickte ihn nicht fort, bis er selbst danach verlangte.“⁹ Trotzdem hat dieser Vater seinen Sohn erhalten – diese Worte beziehen sich auf den für arme Juden typischen Umstand, daß ihre Söhne mit dreizehn Jahren, nach der jüdischen Einsegnung, für ihren eigenen Unterhalt, meist als handeltreibende Wanderjuden, sorgen mußten. Dieses Schicksal blieb Moses erspart. Von seiten seines Vaters erfuhr er eine sorgfältige Ausbildung in Hebräisch und im Bibel- und Pentateuchstudium. Die angestrengte Arbeit seit frühester Jugend brachte dem Jungen dauerhafte körperliche Schäden ein. Von Bedeutung wurde für den Knaben Moses, der bereits mit zehn Jahren eigene Gedichte verfaßte, der Unterricht bei dem Rabbiner der Dessauer Gemeinde, David Hirschel Fränkel, dessen Schule er seit dem dritten Lebensjahr besuchte. Dieser, selbst ein verhältnismäßig freisinniger Mann, machte ihn mit der Lehre des berühmten Philosophen und Arztes Maimonides, besonders mit dessen More Newochim (Wegweiser bzw. Führer für Verirrte) bekannt, weckte damit in dem Jungen das Interesse für Philosophie und erweiterte seinen Horizont über das sonst übliche und streng Vorgeschiedene hinaus. Der „Wegweiser“ des Maimonides war von seiten der jüdischen Orthodoxie schon seit Jahrhunderten verpönt, enthielt er doch den Versuch, wissenschaftliche Begründungsverfahren auf der Basis aristotelischer Philosophie mit Offenbarungsreligion zu vereinbaren, ohne beides zu identifizieren. Der Vorrang lag dabei auf der rationalen Begründung. Moses Mendelssohn bezieht

⁶ Moses Mendelssohn's Lebensgeschichte, Einleitung, in: Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften. Nach den Originaldrucken und Handschriften herausgegeben von G. B. Mendelssohn (Reprintdruck), Hildesheim 1972, Bd. I, S. 5.

⁷ Vgl. H. und M. Simon, Geschichte der jüdischen Philosophie, Berlin 1984, S. 207–212. – H. J. Schoeps, Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten, Frankfurt a. M. 1949, S. 94–105.

⁸ Mendelssohns hebräischer Name; er selbst nannte sich in Berlin Moses Dessau; seine Freunde nannten ihn meist nur Moses. Als bekannt werdender Schriftsteller nannte er sich nach dem Vatersnamen: Moses Mendelssohn.

⁹ Vgl. die deutsche Übersetzung bei: B. Badt-Strauß, Moses Mendelssohn, Der Mensch und das Werk, Berlin 1929, S. 4.

sich auch später noch, besonders bei seiner Interpretation der jüdischen Religion in der Auseinandersetzung mit Lavater im Jahre 1769, auf Maimonides als ideellen Anknüpfungspunkt für eine „natürliche Religion“, für die gerade die jüdische prädestiniert sei: Wie Maimonides versteht Moses Mendelssohn später – vom Boden des Wolffschen Rationalismus ausgehend – das Judentum als mit rationalem Wissen und Aufklärung vereinbar. Auch das System des Maimonides enthält ja die Intention, „den Schwankenden den Weg zu zeigen, wie sie, ohne ihre Traditionen aufzugeben, im Sinne der Zeit wissenschaftlich gebildet sein konnten“¹⁰.

1743 folgte der vierzehnjährige Mendelssohn dem als Oberlandesrabbiner nach Berlin berufenen verehrten Lehrer Fränkel. [13] Moses wollte nicht Händler werden, wie es die Eltern vorschlugen. Er wollte lernen.¹¹ Völlig mittellos kam er in die Stadt. Fränkel verhalf ihm zu einer Unterkunft bei dem Juden Hermann Bamberger, zu gelegentlichen Mittagstischen und Schreibearbeiten. Die folgenden Jahre waren von anstrengenden intensiven und weitreichenden Studien unter bitteren Entbehrungen erfüllt. Moses wurde unter anderem von einem polnischen Juden Israel Zamosc (Israel Moses Levi – etwa 1700–1772 –, einem „Ketzer“, da er Wissenschaften betrieb) in euklidischer Mathematik und Logik unterrichtet; die jüdischen Ärzte Dr. Aron Salomon Gumbertz (1723–1768 oder 1770) und Dr. Abraham Kisch (1725–1803) unterrichteten ihn in englischer, französischer und lateinischer Sprache. Damals las Moses den Cicero und die Werke John Lockes in lateinischer Sprache.

Moses Mendelssohn war ein schüchterner Mensch, zeigte aber unter den Bedingungen, unter denen Juden damals lebten, Mut, Kühnheit und eine imponierende Ausdauer. Sein Sohn Joseph schildert ihn später aus seinen Erinnerungen: „Er war von kleiner Statur, verwachsen in den Schultern, die einen starken Höcker bildeten; er stotterte oft im Sprechen. Im Gegensatz zu dieser mißlichen Leibesgestalt war sein Kopf sehr schön gebildet, und alle seine Gesichtszüge verkündeten einen hohen Geist und ein herrliches Gemüth.“¹² Ähnlich enthusiastisch schildert Lavater Mendelssohns Züge in seiner „Physiognomie“.

Im ersten Jahrzehnt seines Aufenthalts in Berlin, besonders als er 1750 durch eine Anstellung als Hauslehrer bei dem jüdischen Seidenwarenfabrikanten Bernhard gesicherte Lebensbedingungen fand, befaßte sich Moses Mendelssohn mit der neuesten englischen, französischen und deutschen Philosophie. Er las Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff und Baumgarten, Locke, Shaftesbury und Hume, die Werke Rousseaus und Alexander Popes Gedichte. Zunehmend prägte sich seine eigene philosophische Position und Methode besonders unter dem Einfluß der Werke und der Schule Christian Wolffs.

Das Jahr 1754 war für Moses Mendelssohn von besonderer Bedeutung. In diesem Jahr wurde er Buchhalter bei Bernhard und gewann somit eine solide Existenzgrundlage – vor allem [14] aber: er lernte Gotthold Ephraim Lessing kennen. Herder schildert diese Freundschaft in seinen „Charakterbildern“ und zwar in dem Aufsatz „Gotthold Ephraim Lessing“: „Das Glück führte ihm einen edeln Gehülfen zu, Moses Mendelssohn, zwei Männer, die sich ... als philosophische Freunde schätzten und liebten. Man lese Mendelssohns Brief an Lessing hinter Rousseaus Abhandlung, man sehe die Achtung, mit der Lessing bei jeder Gelegenheit an Mendelssohn denkt. Zwei solcher Menschen, am Geist hell und im Herzen rein, ohne politische Hindernisse und Nebenumstände, traten verbunden zu diesem Werk, das noch manche Zeit hin ‚das deutsche Journal‘ genannt werden sollte.“¹³

Herder bezieht sich auf die „Briefe, die deutsche Literatur betreffend“, die Mendelssohn, Nicolai und Lessing ab 1759 herausgaben; Lessing zog sich allerdings schon 1760 von der Redaktion zurück. Der Freundschaft mit Lessing verdankte Mendelssohn die lebhaftesten geistigen Anregungen. Dieser war es auch, der Mendelssohn auf Shaftesbury verwies und ihn auf den Gedanken brachte, in ähnlichem

¹⁰ H. und M. Simon, Geschichte der jüdischen Philosophie, a. a. O., S. 153. Über Maimonides und seine unmittelbare Wirkung siehe ebenda, S. 133–165.

¹¹ Vgl. H. Knobloch, Herr Moses in Berlin, a. a. O., S. 43 f.

¹² Moses Mendelssohn's Lebensgeschichte, a. a. O., S. 35 f. – Hier wird auch Lavaters Schilderung der Physiognomie Moses Mendelssohns zitiert.

¹³ Herders Werke in fünf Bänden, Weimar 1957, Bd. 5, S. 254 f.

Stil „Philosophische Gespräche“ zu verfassen. Lessing ließ diese Arbeit ohne Mendelssohns Wissen drucken und verhalf dem Freund zum Eingang in die publizistische Öffentlichkeit und in den Berliner Kreis der „Aufklärer“ um Nicolai. 1755 verfaßten Lessing und Mendelssohn gemeinsam „Pope, ein Metaphysiker“, und es erschienen Mendelssohns „Briefe über die Empfindungen“. Ständig hat Lessing, auch nach seinem Weggang aus Berlin 1755, in einem lebhaften Briefwechsel mit Mendelssohn seine Gedanken zu literarischen und philosophischen Gegenständen ausgetauscht. „Sie sind mein Freund; ich will meine Gedanken an Ihnen geprüft, nicht gelobt haben. Ich sehe Ihren fernern Entwürfen mit dem Vergnügen entgegen, mit welchem man der Belehrung entgegensehen muß“, schrieb er am 28. November 1756 an den Freund.¹⁴

Den Buchhändler Nicolai hatte Mendelssohn durch Lessing kennengelernt und sich mit ihm befreundet. Ab 1755 arbeitete er an dessen „Bibliothek der schönen Künste“ maßgeblich (mit 21 Rezensionen und Artikeln in den ersten zwei Jahren) mit, deren erstes Heft wegen des Siebenjährigen Krieges erst im Mai 1757 erschien. 1755 wurde er Mitglied der neugegründeten, etwa hundert Gelehrte umfassenden geschlos-[15]senen Gesellschaft „Gelehrtes Kaffeehaus“, in dem neben Nicolai und Gumbertz auch berühmte Akademiemitglieder und Gelehrte, so u. a. Euler, verkehrten. Für diese Gesellschaft verfaßte er 1756 seine Abhandlung „Über die Wahrscheinlichkeit“. Über den Berliner Kreis der Aufklärer um Nicolai schrieb Heine treffend, daß sie gleichsam ein „Justemilieu zwischen Philosophie und Belletristik“ bildeten. „Sie hatten kein bestimmtes System, sondern nur eine bestimmte Tendenz. Sie gleichen den englischen Moralisten in ihrem Stil und ihren letzten Gründen. Sie schreiben ohne wissenschaftlich strenge Form, und das sittliche Bewußtsein ist die einzige Quelle ihrer Erkenntnis. Ihre Tendenz ist ganz dieselbe, die wir bei den französischen Philanthropen finden. In der Religion sind sie Rationalisten. In der Politik sind sie Weltbürger. In der Moral sind sie Menschen, edle tugendhafte Menschen, streng gegen sich selbst, milde gegen andere. Was Talent betrifft, so mögen wohl Mendelssohn, Sulzer, Abbt, Moritz, Garve, Engel und Biester als die ausgezeichnetsten genannt werden.“¹⁵ Auf Heines anschließendes Urteil über Mendelssohn als „Sokrates“ und Reformator des Judentums werden wir an geeigneter Stelle weiter eingehen – erinnern wir uns zunächst noch Goethes Eindruck von der Tendenz dieser Aufklärer, wie er sie in „Dichtung und Wahrheit“ beschrieb: „Und nun fanden die Philosophen selbst sich genötigt, um popular zu sein, auch deutlich und faßlich zu schreiben. Mendelssohn, Garve traten auf und erregten allgemeine Teilnahme und Bewunderung. – Mit der Bildung der deutschen Sprache und des Stils in jedem Fache wuchs auch die Urteilsfähigkeit, und wir bewundern in jener Zeit Rezensionen von Werken über religiöse und sittliche Gegenstände sowie über ärztliche; wenn wir dagegen bemerken, daß die Beurteilungen von Gedichten, und was sich sonst auf schöne Literatur beziehen mag, wo nicht erbärmlich, doch wenigstens sehr schwach befunden werden. Dieses gilt sogar von den ‚Literaturbriefen‘ und von der ‚Allgemeinen Deutschen Bibliothek‘ wie von der ‚Bibliothek der schönen Wissenschaften‘.“¹⁶ Goethes negatives Urteil bezüglich letzterer Gegenstände – das übrigens auch Heine teilt – ist gewiß auch eingefärbt durch Nicolais Persiflage zu seinem „Werther“¹⁷, aber im wesentlichen ist es zutreffend. Moses Mendelssohn allerdings hat sich [16] zweifellos durch seine eigenen dichterischen Versuche, vor allem seine Übersetzungen des großen Hamlet-Monologs, des Plato und der Psalmen, als bedeutendes Sprachtalent erwiesen.

An der Vervollkommnung seiner sprachlichen, ästhetischen und umfassend geistigen Bildung arbeitete er zielstrebig neben seiner täglichen sechsstündigen Buchhaltertätigkeit. So erwarb er sich gründliche Kenntnisse in altgriechischer Sprache, las den Homer und den Plato im Original und beschäftigte sich auch mit Newtons „Principia philosophiae naturalis“. 1760 befreundete er sich mit Thomas

¹⁴ Lessings Briefe in einem Band, a. a. O., S. 58 f.

¹⁵ H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Leipzig o. J., S. 143.

¹⁶ Goethes Werke in zehn Bänden, Weimar 1958, Bd. 1, S. 298 f.

¹⁷ Nicolai hatte 1775 eine Spottschrift auf Goethes „Die Leiden des jungen Werther“ unter dem Titel „Die Freuden des jungen Werther“ veröffentlicht, in der sich ein völliges Verkennen der sozialkritischen und emanzipatorischen Tendenzen des Goetheschen Werkes ausspricht. – Über die ästhetischen und literaturkritischen Diskussionen, an denen Moses Mendelssohn einen bedeutenden Anteil hatte, siehe: Aufklärung, Erläuterungen zur deutschen Literatur, hrsg. vom Kollektiv für Literaturgeschichte im Volkseigenen Verlag Volk und Wissen, Leitung: Dr. K. Böttcher, Berlin 1974.

Abbt, der geschichtliche Studien für die „Literaturbriefe“ schrieb und dessen Schriften „Vom Tode fürs Vaterland“ (1761) und „Vom Verdienste“ (1765) er hochschätzte.

Thomas Abbt besaß einen lebhaften historischen Sinn und beschäftigte sich als einer der ersten in jener Zeit intensiv mit geschichtstheoretischen Werken und ihren Methoden, während Moses Mendelssohn eingestand, als Mitglied einer Nation, welche selbst keine Geschichte habe, dieser Wissenschaft wenig Sinn abgewinnen zu können. „Was nur den Namen von Geschichte hat, Naturgeschichte, Erdgeschichte, Staatsgeschichte, gelehrte Geschichte, hat mir nie in den Kopf kommen wollen“, schrieb er am 16. Februar 1765 an den Freund.¹⁸ Abbts früher Tod 1766 war für ihn ein schwerer Schlag.

Das mangelnde Verständnis Mendelssohns für geschichtsphilosophische Überlegungen größeren Stils äußert sich deutlich in seinem „Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing“ über Rousseaus Diskurs über die Ungleichheit, den er 1756 in eigener Übersetzung herausbrachte. Es ist allerdings zu beachten, daß Mendelssohn dennoch ein guter Kenner geschichtlicher Ereignisse war und daß er in dem Maße, in dem er gezwungen wurde, sein Judentum und seine Nation Anwürfen gegenüber zu verteidigen, sich ein umfangreiches geschichtliches Material erarbeitete, welches in seine Werke einging. Dies geschah insbesondere ab 1769, seit der Kontroverse mit Lavater und in seinen Verteidigungsschriften für das Judentum, etwa der Vorrede zur Schrift von Manasseh Ben Israel (1782) und in „Jerusalem“ (1783). Zu jener Zeit war Mendelssohn bereits ein weitberühmter Schriftsteller und „Weltweiser“.

[17] Seine Schrift „Über die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften“ (1763) erhielt von der Berliner Akademie vor der Kantschen Preisschrift den ersten Preis, wohl auch wegen der Geläufigkeit der von Wolffs Rationalismus gestützten Gedankengänge, die im Vergleich zu Kants neuartigen Überlegungen traditioneller waren. Sein „Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele“ erschien 1767 in erster Auflage und wurde ein „Bestseller“ aufgeklärter, populärphilosophischer Literatur. Nach dem Muster des Platonischen Dialogs geschrieben (die ersten Teile sind direkte Übersetzungen Platons) erörtert hier Mendelssohn das Problem der Unsterblichkeit der Seele und sucht die Unsterblichkeit auf rationalistischem Wege zu beweisen. Dieses Werk wirkte zweifellos auch wegen seines schönen Stils und der naiven Tugendhaftigkeit, die hier als Selbstbekenntnis Mendelssohns zum Ausdruck kommt. Moses Mendelssohn wurde seither von Freunden und Bekannten als „der weise Sokrates“ bezeichnet. Das Werk erlebte kurz hintereinander mehrere Auflagen und wurde in viele europäische Sprachen übersetzt. Und dennoch – trotz seiner anerkannten Gelehrsamkeit und nunmehr internationalen Berühmtheit – wurde der 1771 von Sulzer eingebrachte Vorschlag, Mendelssohn in die Akademie aufzunehmen, nicht verwirklicht.

Mendelssohn verstand sich vornehmlich als Aufklärer und Philosoph und lebte selbst konsequent nach dem Toleranzgedanken seiner Zeit, wonach die Religionszugehörigkeit als Privatangelegenheit zu betrachten und zu respektieren und die Religiosität anderer Konfessionen zu achten sei. Um so befremdender mußte auf ihn das Ansinnen des Schweizer Theologen und späteren Begründers der „Physiognomie-Lehre“ Johann Kaspar Lavater wirken, der sechs Jahre nach seiner persönlichen Bekanntschaft mit Mendelssohn 1763 in Berlin plötzlich mit einem Vorwort zu dem von ihm übersetzten Werk von Charles Bonnet (veröffentlicht unter dem Titel „Herrn Carl Bonnets, verschiedener Akademien Mitglied, philosophische Untersuchung der Beweise für das Christentum“) an die Öffentlichkeit trat. Dort forderte er Mendelssohn vor der aufgeklärten geistigen Welt jener Zeit auf, entweder den angeblich so schlüssigen Beweisen des Bonnet für die Wahrhaftigkeit des Christentums eine Widerlegung entgegen-[18]zusetzen oder zu tun, was Sokrates getan hätte, wenn er diese Schrift als unwiderleglich gefunden hätte. Das war eine deutliche Aufforderung zum Glaubenswechsel! Die Antworten Mendelssohns in dem nun folgenden öffentlichen Disput, an dem seine Berliner Freunde lebhaften Anteil nahmen, entsprachen seiner Überzeugung von der Vereinbarkeit der Aufklärung einerseits und der jüdischen, als ihrem Kern nach „natürlichen Religion“ andererseits. Mendelssohn verteidigte unter dem Namen der Religion seiner Väter einen aufgeklärten Deismus. Nicht nur aus traditionellen Rücksichten, sondern aus tiefer Überzeugung bekannte sich Mendelssohn zum Mosaismus, den er allerdings vom Ballast der traditionellen jüdischen Mystik befreit interpretierte. So kann

¹⁸ Jubiläumsausgabe, Bd. 12, S. 75.

man Heinrich Heines Auflösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen Aufklärungsidee und Bekenntnis zum religiösen Judentum zustimmen: Moses Mendelssohn habe in seinem Lebenswerk letztlich „die Tradition verworfen“, indem er den „jüdischen Katholizismus“ stürzte; aber er selbst hielt sich an die mosaischen Zeremonialgesetze. „War es Feigheit oder Klugheit?“ fragte Heine. „Ich glaube nicht.“ Vielmehr habe wohl Moses Mendelssohn in dem reinen Mosaismus eine Institution gesehen, „die dem Deismus gleichsam als letzte Verschanzung dienen konnte. Denn der Deismus war sein innerster Glaube und seine tiefste Überzeugung.“¹⁹ Dieser Mann, betont Heine, sei der Reformator der deutschen Israeliten gewesen; er stürzte das Ansehen des Talmudismus und begründete den reinen Mosaismus. Vergleichbar sei er für sein Volk mit dem Reformator Luther.²⁰

Es war unter den historischen Umständen nicht nur verständlich, sondern auch außerordentlich verdienstvoll, daß Moses Mendelssohn nicht zum Christentum übertrat, um sich einige bürgerliche Freiheiten zu verschaffen. Er stellte sich bewußt nicht außerhalb der Gemeinschaft seines Volkes, sondern sah seine Wirkungsaufgabe in der aufklärerischen Mission gegenüber den Menschen seiner Nationalität, in ihrem Anschluß an die kulturelle Entwicklung der Zeit. Diese Position wurde von den toleranten bedeutenden Köpfen in Deutschland vollkommen akzeptiert und unterstützt. Entrüstet wandten sich viele berühmte Zeitgenossen gegen Lavaters Bekehrungsversuche, so Lessing in seinen Briefen und auch Immanuel [19] Kant. Goethe hat zu Lavaters Verhalten in „Dichtung und Wahrheit“ Stellung genommen: „Ärgerlich wär mir daher die heftige Zudringlichkeit eines so geist- als herzvollen Mannes, mit der er auf mich sowie auf Mendelssohn und andere losging und behauptete, man müsse entweder mit ihm ein Christ, ein Christ nach seiner Art werden, oder man müsse ihn zu sich herüberziehen ... Diese Forderung, so unmittelbar dem liberalen Weltsinn, zu dem ich mich nach und nach auch bekannte, entgegenstehend, tat auf mich nicht die beste Wirkung. Alle Bekehrungsversuche, wenn sie nicht gelingen, machen denjenigen, den man zum Proselyten ausersah, starr und verstockt, und dieses war um so mehr mein Fall, als Lavater zuletzt mit dem harten Dilemma hervortrat: ‚Entweder Christ oder Atheist!‘ Ich erklärte darauf, daß, wenn er mir mein Christentum nicht lassen wollte, wie ich es bisher gehegt hätte, so könnte ich mich auch wohl zum Atheismus entschließen, zumal da ich sähe, daß niemand recht wisse, was beides eigentlich heißen solle.“²¹

Die Auseinandersetzung mit Lavater und auch die Ablehnung seiner Aufnahme in die Akademie durch den König, somit der Verlust der Hoffnung, als Akademiemitglied in materieller Sicherheit ungestört seinen wissenschaftlichen Arbeiten nachgehen zu können, trugen zum Ausbruch eines Nervenleidens bei. Sechs Jahre lang konnte Mendelssohn nur in bescheidenem Umfange, morgens von fünf bis neun Uhr, geistigen Tätigkeiten nachgehen.

Das Mendelssohnsche Haus in der Spandauer Straße 68, das der Philosoph seit seiner Heirat mit der Hamburger Kaufmannstochter Fromet Gugenheim 1762²² bewohnte, war einer der ersten Salons der progressiven Intelligenz Berlins. Hier trafen sich Juden und Christen, so z. B. auch der Arzt Marcus Herz, Schüler und Freund Kants, zu angeregten Gesprächen. Seit dem Tode Isaak Bernhards 1768 leitete Mendelssohn gemeinsam mit dessen Witwe das Unternehmen. Später wurde er Teilhaber.

Moses Mendelssohn begann in den Jahren der Krankheit mit der Übersetzung der Bibel aus dem Hebräischen ins Deutsche. 1778 erschienen die ersten Teile der Übersetzung des Alten Testaments, der sogenannten Fünfbücher (Pentateuch), in hebräischen Buchstaben gedruckt, um den Juden das [20] Lesen zu erleichtern, und versehen mit einem hebräischen Kommentar eines Mitarbeiters von Moses, des polnischen Rabbiners Salomon Dubno (1738–1813). Diese Übersetzung entstand ursprünglich aus dem Bemühen Mendelssohns, seinen eigenen Kindern²³ einen deutschsprachigen, von

¹⁹ H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, a. a. O., S. 145 f.

²⁰ Ebenda, S. 144.

²¹ Goethes Werk in zehn Bänden, a. a. O., Bd. 2, S. 176.

²² Über die innige Beziehung zwischen Mose und Fromet siehe: M. Mendelssohn, Brautbriefe, Berlin 1836. – Siehe auch: H. Knobloch, Herr Moses in Berlin, a. a. O., S. 135–158.

²³ Der Ehe Mendelssohns entstammten zehn Kinder, von denen sechs den Vater überlebten: *Sara* (1763–1764); *Brendel* (1764–1839), in zweiter Ehe mit Friedrich Schlegel verheiratet und nach Übertritt zur christlichen Religion als Dorothea Schlegel durch ihre Schriftstellerei und ihren Salon im Kreise der Romantiker berühmt; *Hayyim* (1766, starb im Alter von

entstehenden Auslegungen befreiten Text des Pentateuch bieten zu können. 1779 erschien die vollständige Übersetzung. Dieses Werk wurde vor allem von der jüdischen Jugend begeistert aufgenommen; schon aufgrund des Probedruckes trafen achthundert Bestellungen von Juden und Nichtjuden ein. Aber es kam auch zu ernsthaftem Widerstand orthodoxer Rabbiner, welche Mendelssohn diffamierten und sogar die Verbreitung seiner Übersetzung verboten (so in Hamburg und in Fürth).

In den siebziger Jahren unternahm Mendelssohn verschiedene Reisen, so 1773 mit materieller Unterstützung des Veitel Ephraim zur Kur in das Bad Pyrmont, 1776 nach Baruth und Dresden. 1777 reiste er nach Königsberg und traf hier mit Kant zusammen, mit dem er bereits seit über zehn Jahren im Briefwechsel stand. Er besuchte zwei Vorlesungen des Philosophen. Unter dem Eindruck dieses Besuches schrieb Kant an Marcus Herz: „Einen solchen Mann, von so sanfter Gemüthsart, guter Laune und hellem Kopfe in Königsberg zum beständigen und inniglichen Umgange zu haben, würde diejenige Nahrung der Seele seyn, deren ich hier so gänzlich entbehren muß ...“²⁴

Im gleichen Jahr besuchte er anlässlich einer Reise nach Hannover Lessing, den er in seinen glücklichsten Lebensumständen antraf. Aber bereits einen Monat später starben Lessings Frau und sein neugeborenes Kind; die Freunde sollten sich bis zu Lessings Tod 1787 nicht wiedersehen. In diesen letzten, kummervollen und schweren Lebensjahren schrieb Lessing seinen „Nathan“. Daß der Gestalt dieses weisen, zutiefst menschlichen und toleranten Juden der Freund Moses Modell gestanden habe, trifft wohl cum grano salis zu, wenn man manche Charakterzüge wie Toleranz und Lauterkeit bedenkt. Allerdings ist Lessings „Nathan“ in Religionsfragen freisinniger, und eher hat hier Lessing wohl seine eigene Freimütigkeit und sein Freidenkertum in dieser Gestalt ausgedrückt. Moses Mendelssohn schrieb nach Lessings Tod an dessen Bruder Karl: „Fontenelle sagt von Kopernikus: er [21] machte sein neues System bekannt, und starb. Der Biograph Ihres Bruders wird mit eben dem Anstand sagen können: er schrieb *Nathan den Weisen*, und starb.“²⁵

Neben den vielfältigen schriftstellerischen Aktivitäten für seine jüdischen Mitbürger, so unter anderem der Herausgabe eines gemeinsam mit David Friedländer verfaßten Lesebuchs für jüdische Kinder in deutschen und lateinischen Buchstaben, muß Moses Mendelssohns praktisches Wirken hervorgehoben werden. 1781 wurde durch sein Anraten und mit materieller Unterstützung des reichen Münzunternehmers Daniel Itzig und unter Leitung von dessen Schwiegersohn David Friedländer die erste jüdische Freischule in Berlin gegründet, in der für arme jüdische Kinder kostenlos Unterricht erteilt wurde, und zwar unter anderem in Hebräisch, Deutsch, Französisch, Geographie und Buchführung. Die Bibel und der Talmud gehörten ebenfalls zu den Unterrichtsgegenständen. An der Schule unterrichteten auch Lehrer christlicher Konfession. Oftmals hat Moses Mendelssohn auch jüdischen Mitbürgern geholfen, wenn sie politischen Schikanen ausgesetzt waren.²⁶

Die letzten Lebensjahre Moses Mendelssohns waren von intensiver Arbeit zur weiteren Begründung seiner aufklärerischen Position und ihrer Vereinbarkeit mit der jüdischen Religion bestimmt. Die populäre und zugleich rationalistisch-methodisch vorgetragene Begründung seiner Glaubensgrundsätze, seines Toleranzprinzips und sein Kampf um bürgerliche Gleichstellung der Juden traten deutlich in den Mittelpunkt seines Schaffens.

Im Frühjahr 1783 wurde er Ehrenmitglied der Berliner „Mittwochsgesellschaft“, die kurz vorher gegründet worden war. Für diesen Diskussionskreis entstand Mendelssohns Aufsatz „Über die Frage:

sechs Wochen); *Recha* (1767–1831); *Mendel* Abraham (1769–1775); *Joseph* (1770–1848), Leiter des Bankhauses Mendelssohn, sein ältester Sohn Georg Benjamin, seit 1835 Professor für Geschichte in Bonn, gab 1843 Moses Mendelssohns gesammelte Schriften heraus; *Henriette* (1775–1835), leitete ein Mädchenpensionat und einen berühmten Salon in Paris, in dem u. a. Madame de Staël, die Brüder Humboldt und Schlegel sowie Chamisso verkehrten; *Abraham* (1770–1835), Bankier, Vater Felix Mendelssohn-Bartholdys; *Sisa* (1778, starb im gleichen Jahr); *Nathan* (1782–1852), Techniker, Instrumentenbauer, Mitbegründer der Politechnischen Gesellschaft in Berlin. – Nachfahren Moses Mendelssohns hatten bis in unser Jahrhundert hinein eine bedeutende Stellung als Bankiers, Künstler und Intellektuelle. U. a. zu nennen ist die Privatbank Mendelssohn und Co., die zur Zeit des Faschismus unterging.

²⁴ I. Kant an M. Herz (20. August 1777), in: Immanuel Kants gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie, Berlin/Leipzig 1922, Bd. X, S. 211.

²⁵ M. Mendelssohn an K. G. Lessing (im Februar 1781), in: Jubiläumsausgabe, Bd. 13, S. 7.

²⁶ Siehe H. Knobloch, Herr Moses in Berlin, a. a. O., S. 266 f. – Vgl. auch Moses Mendelssohn's Lebensgeschichte, a. a. O.

Was heißt aufklären?“, der am 26. Dezember 1783 vorgetragen wurde.²⁷ Im gleichen Jahr hatte Mendelssohn sein bedeutendstes Werk zur Judenfrage veröffentlicht: „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“. Zwei Themen bearbeitete Moses Mendelssohn in diesem Buch, Themen, die ihn schon geraume Zeit systematischer beschäftigten: einmal die Ausdeutung der jüdischen Religion als „natürliche“ und somit „vernünftige“ Religion, zum anderen die Begründung einer notwendigen bürgerlichen Gleichstellung der Juden und in diesem Zusammenhang die [22] Beziehung des Staatswesens zu den Kirchen. Der letztere Problemkomplex war von ihm schon ausführlicher in der Vorrede zu der in seiner Übersetzung neu veröffentlichten Schrift des Amsterdamer Rabbiners Manasseh Ben Israel „Rettung der Juden“ (1656) behandelt worden. Diese Neuherausgabe durch Mendelssohn erfolgte 1782. Damit unterstützte und verteidigte der Philosoph die von Christian Wilhelm Dohm, einem mit ihm befreundeten preußischen Kriegsrat und Historiker, verfaßte Schrift „Über die bürgerliche Gleichstellung der Juden“ (1781–1783). Dohm hatte die völlige bürgerliche Eingliederung und Gewerbefreiheit der Juden gefordert. Auch vertrat er die Meinung, daß die jüdische Kirche den anderen Konfessionen gleichgestellt werden und daß es Juden erlaubt sein müsse, in Staatsdienste zu treten.

Mendelssohns Werk „Jerusalem“ erfuhr zwar nicht eine solch sensationelle Aufnahme wie der „Phädon“, wurde aber von den progressiven Zeitgenossen wegen seiner mutigen politischen Positionen und lauterer Gesinnung hochgeschätzt. Kant schrieb an Mendelssohn: „Ich halte dieses Buch vor die Verkündigung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird.“²⁸

Wie wenig sich aber Mendelssohn – im Unterschied zu Kant – von tradierten Denkweisen trennen und Originalität erlangen konnte, zeigte sich nicht nur in der Religionsfrage, sondern auch auf philosophischem Gebiet. Er hat in seinen letzten Lebensjahren mit Intensität an der weiteren rationalen Begründung des Daseins Gottes im Wolffschen Stile gewirkt. Dies prägt sich besonders in der in Auseinandersetzung mit Leibniz’ „Causa Dei“ entstandenen Abhandlung „Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung“ aus, die aber aus Rücksichten auf das Toleranzprinzip von ihm nicht veröffentlicht wurde, enthielt sie doch eine Polemik gegen das Christentum. Die positive rationalistisch-methodische Beweisart für das Dasein Gottes findet sich auch in den 1785 veröffentlichten „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes“, entstanden aus morgendlichen Vorlesungen und Gesprächen, die er zur Unterrichtung seines ältesten Sohnes, seines Schwiegersohns und eines jungen Freundes einige Jahre vorher täglich durchzuführen pflegte. Der eigentliche Grund der [23] Veröffentlichung der „Morgenstunden“ war eine sich schon in Briefen anbahnende Kontroverse mit Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) über „Lessings Charakter“, d. h. dessen weltanschauliche Haltung, die dieser Jacobi gegenüber als spinozistisch bezeichnet hatte. Die „Morgenstunden“ gehen auf diesen Streit um Lessings Haltung zu Spinoza und um seine Religionsauffassung nicht ein, wohl aber enthalten sie eine ausführliche Darlegung und Ablehnung der atheistischen Tendenz der spinozistischen Philosophie und fordern einen „geläuterten“, mit den religiösen Prinzipien zu vereinbarenden Pantheismus. Fast gleichzeitig mit Mendelssohns Werk erschien Jacobis „Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“, in denen er sowohl seine Gespräche mit Lessing als auch den Briefwechsel um Lessings Spinozismus dem Publikum preisgab. Diese Schrift führte zu einem offenen Streit zwischen beiden Denkern, der die Öffentlichkeit sehr bewegte, ging es doch dabei nicht nur um die den Streit auslösende Frage nach Lessings Haltung zu Spinoza und zur Religion, sondern um eine Wiedererinnerung an den großen holländischen Denker und um die Ausdeutung seines Pantheismus unter den spezifischen geistigen Bedingungen im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Wie sehr Spinoza vergessen und als „toter Hund“ behandelt worden war, vermerkt mit bitterem Sarkasmus Hegel in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Vor allem wirft er den Berliner Aufklärern vor, den Geist des Spinoza gar nicht begriffen zu haben: „... es zeigte sich im Verfolg des Streites, daß diejenigen, welche sich für Männer vom Fach hielten ... wie Nicolai, Mendelssohn usf., nichts vom Spinozismus wußten ...“²⁹ Es

²⁷ Vgl. zur Entstehung dieses Aufsatzes S. 517 dieser Ausgabe.

²⁸ I. Kant an M. Mendelssohn (16. August 1783), in: Immanuel Kants gesammelte Schriften, a. a. O., Bd. X, S. 347.

²⁹ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Leipzig 1971, Bd. III, S. 466.– Es ist auf jeden Fall zu beachten, daß Hegels Bemerkung sich ausschließlich auf das Verhältnis des Moses Mendelssohn zu Spinoza bezieht – so wie auch die oft zitierte negative Bezeichnung, die Karl Marx am 27. Juni 1870 in einem Brief an L. Kugelmann

wird noch an späterer Stelle zu bewerten sein, inwieweit dieses harte Urteil zutrifft – aber zweifellos hat dieser Streit maßgeblich dazu beigetragen, daß nunmehr die Besinnung auf Spinoza und die Beschäftigung mit ihm intensiver wiederauflebte. Für Mendelssohn selbst hatte der Streit tragische Folgen. Er erregte sich über die angebliche Denunziation Lessings als Spinozisten und Atheisten maßlos, und als er seine Antwort auf Jacobis „Spinoza-Briefe“, sein „Sendschreiben an die Freunde Lessings“, am Silvesterabend zum Verleger brachte, verkühlte er sich und erkrankte schwer. Er starb am 4. Januar 1786.

[24] Als Zeichen der großen Verehrung, die Mendelssohn aufgrund seines Wirkens für die Eingliederung der Juden in das bürgerliche Leben und ihren Anschluß an Kultur und Bildung jener Zeit genoß, seien nur zwei von vielen Zeugnissen erwähnt: Unter den Verehrern des Mendelssohn befand sich auch Mirabeau, der die politische Bedeutung des Werkes „Jerusalem“ erkannte und seine Übersetzung in alle europäischen Sprachen empfahl. Seinem Wirken ist es mit zu verdanken, daß im September 1791 im Frankreich der Großen Revolution ein Gesetz zur völligen bürgerlichen Gleichstellung der Juden erlassen wurde. – Eine zweite Episode: 1788 wurde in Berlin Shakespeares „Kaufmann von Venedig“ aufgeführt, ein Werk, in dem der jüdische Wucherer Shylock bekanntlich eine unrühmliche Rolle spielt. Um das Andenken Mendelssohns ehrenvoll zu wahren und die jüdischen Mitbürger nicht zu beleidigen, wurde vom Direktor des Königlichen National-Theaters, Karl Wilhelm Ramler (1725–1798), ein Prolog verfaßt und vom Darsteller des Shylock vorgetragen:

„Nun das kluge Berlin die Glaubensgenossen des weisen
Mendelssohn zu schätzen anfängt; nun wir bei diesem
Volke, dessen Propheten und erste Gesetze wir ehren,
Männer sehen, gleich groß in Wissenschaften und Künsten,
Wollen wir nun dies Volk durch Spott betrüben? Dem alten
Ungerechten Haß mehr Nahrung geben? Und Röte
Denen ins Antlitz jagen, die, menschenfreundlich gesinnet,
Gegen arme Christen und Juden gleich gütig sich zeigen?
Nein, das wollen wir nicht! Wir schildern auch biblische Christen,
Schildern mit Abscheu verfolgende Christen; wir tadeln der Klöster
Zwang und Grausamkeit an den eigenen Glaubensverwandten.
Unser Schauspiel zeigt das Lächerliche, das Laster
An dem entarteten Adel und an den Tyrannen der Erde,
Höhnet den schlechten Arzt, beschimpft die bestochenen Richter,
Straft den geizigen Diener des Altars. In ‚Nathan dem Weisen‘
Spielen die Christen die schlechtere Rolle, im Kaufmann Venedigs
Tun es die Juden. Nur wen es jücket, der kratze sich, so sagt
Unser Hamlet; wir sagen: Wer heile Haut hat, der lache.“³⁰

[25]

schrrieb: „Urtyp eines Seichbeutel.“ (Vgl. Karl Marx / Friedrich Engels: Werke, Bd. 32, S. 686.) Solche in konkreten Zusammenhängen geäußerten Wertungen sollten nachfolgende Philosophiegeschichtsschreibung niemals zur Etikettierung verleiten, war doch eine generalisierende Einschätzung der Bedeutung Mendelssohns auch gar nicht die Absicht von Hegel und Marx.

³⁰ Zitiert bei H. Knobloch, Herr Moses in Berlin, a. a. O., S. 275 f.

II. Mendelssohns Werk – Aufklärung und Judentum

1. Mendelssohns Verständnis von Aufklärung und Kultivierung

Als die Berliner Mittwochsgesellschaft 1783 die Diskussion zum Thema „Was heißt aufklären?“ eröffnete und mit dem Beitrag von Moses Mendelssohn die Publikation von Vorträgen zu diesem Thema in der Berlinischen Monatsschrift im September 1784 begann, war das Wort „Aufklärung“ bereits in Gefahr, ein Modewort ohne genauer bestimmten Inhalt zu werden.³¹ Es war eine Verständigung des Berliner Aufklärerkreises über Aufgaben, Methoden und Wirkungsradius der Aufklärung vonnöten. Moses Mendelssohns Beitrag „Über die Frage: Was heißt aufklären?“ ist deshalb ein wichtiges Dokument über das Aufklärungsverständnis jenes Kreises, welches sich von der französischen Aufklärung, aber auch von Kants Verständnis³² unterscheidet.

In seinem Aufsatz differenzierte Mendelssohn im Sprachgebrauch zwischen Kultur und Aufklärung als zwei sich korrespondierenden Elementen einer harmonischen Bildung des Menschen. Während Kultur mehr auf das Praktische gehe (Handwerke, Künste, Geselligkeitensitten, Fertigkeiten, Fleiß und Geschicklichkeiten), alles Betätigungs- und Verhaltensweisen, in denen sich der Mensch als Bürger erweise und Mitglied eines Standes sei, betreffe Aufklärung den *Vernunftgebrauch*, das heißt vernünftige Erkenntnis als Selbsterkenntnis der Menschen, ein Nachdenken über Dinge des menschlichen Lebens nach Maßgabe ihrer Wichtigkeit und ihres Einflusses auf die Bestimmung des Menschen. „Ich setze allezeit die *Bestimmung des Menschen als Maß und Ziel aller Bestrebungen und Bemühungen*, als einen Punkt, worauf wir unsere Augen richten müssen, wenn wir uns nicht verlieren wollen.“³³ Die Bestimmung des Menschen, so betont Mendelssohn auch in anderen Werken, ist ein tugendhaftes Leben in Nachahmung Gottes³⁴ und somit Erlangung eines durch Tugend gestützten Grades an Glückseligkeit. Es ist aber immer zugleich auch, da der Mensch als von Natur *gut* und *gesellig* vorausgesetzt wird, ein Gesellschaftsharmonie konstituierendes [26] Verhalten. Der in Gesellschaft lebende Mensch bedarf also der Aufklärung und der Kultivierung gleichermaßen. Aufklärung verhält sich zur Kultur wie Theorie zur Praxis, wie Erkenntnis zur Sittlichkeit.³⁵ Mendelssohn betont, daß aufgrund der ursprünglichen guten Natur und des gesunden Urteilsvermögens alle Menschen, unabhängig von Stand und Bildung, prinzipiell der Aufklärung zugänglich sind. Aufklärung ist auf allgemeine Volksbildung gerichtet und muß daher bis zu einem gewissen Grade auch populär in ihren Mitteln sein und die reale Lebenssituation der Menschen berücksichtigen. Sie ist notwendig zur Kultivierung, denn ohne Aufklärung ist Kultur nur Politur, Kultur im Äußerlichen. Äußerlicher Glanz und Geschliffenheit sind freilich nicht abwertend zu betrachten – nur bedürfen sie einer „innerlichen, gediegenen Echtheit“³⁶. Da Aufklärung und Kultur also eine Einheit bilden sollten, ist zwischen Aufklärung der Menschen als Bürger und Aufklärung der Menschen als Menschen zu unterscheiden. Während unter ersterem Aspekt der Grad der Aufklärung vom Stand und Beruf der

³¹ Siehe W. Bahner, „Aufklärung“ als Periodenbegriff der Ideologieggeschichte. Einige methodologische Überlegungen und Grundsätze, in: M. Buhr / W. Förster (Hrsg.), *Aufklärung – Gesellschaft – Kritik. Studien zur Philosophie der Aufklärung* (I), Berlin 1985, S. 11–47. – Zur Situation um 1783 siehe besonders S. 17–25.

³² Die französische Aufklärung wird wesentlich durch ein naturalistisches Menschenbild, die innige Beziehung zu den Naturwissenschaften und zur beginnenden industriellen Entwicklung der Zeit bestimmt, während die Aufklärergruppe um Mendelssohn und Nicolai die menschliche Vernunft rationalistisch deutet, Vernunft und Moral zur Wesensbestimmung des Menschen macht und zur Religion eine andere Haltung einnimmt: die atheistische Tendenz der meisten Vertreter der französischen Aufklärung wird nicht geteilt, sondern ein aufgeklärter Deismus vertreten, der mit dem Toleranzprinzip verbunden ist. Das liegt zweifellos an der unterschiedlichen Entwicklung vor allem auch im politischen Bereich: Frankreichs zentralisierter Absolutismus wurde vom Katholizismus gestützt, wodurch die Religion deutlich als Machtmittel genutzt und für progressive Bestrebungen Angriffspunkt wurde. Die Herausbildung und Duldung unterschiedlicher Konfessionen in dem zersplitterten Deutschland führte dazu, daß das Religionsproblem eher als Frage der Toleranz und einer mit allen Konfessionen zu vereinbarenden aufgeklärten Religiosität von seiten der bürgerlichen Emanzipationsbewegungen aufgeworfen wurde. Zu Kants Aufklärungsverständnis siehe S. 34 f. und S. 39 dieser Ausgabe. Der direkten, undifferenzierten Zuordnung Kants zur deutschen Aufklärung, wie sie Bahner vornimmt (vgl. „Aufklärung“ als Periodenbegriff ..., a. a. O., S. 20 f.), stimme ich nicht zu.

³³ S. 461 f. dieser Ausgabe.

³⁴ So u. a. im „Phädon“. Vgl. ebenda, S. 274 f.

³⁵ Vgl. ebenda, S. 462.

³⁶ Ebenda.

Menschen abhängig ist, betrifft die Aufklärung des Menschen als Menschen jeden, ohne Unterschied der Stände: Maß und Ziel ist die Bestimmung des Menschen. Offensichtlich ist in diesem Sinne Aufklärung einmal Verbreitung von Wissenschaft (Wissen über Gegenstände) und zum anderen Selbsterkenntnis der Menschen. Mendelssohn unterscheidet also Bürgeraufklärung von Menschaufklärung, und er nennt diejenigen Staaten unglücklich, wo „die wesentlichen Bestimmungen des Menschen mit der wesentlichen des Bürgers nicht harmonieren“, wo eine unentbehrliche Menschaufklärung die Verfassung (eben weil sie dieser Bestimmung des Menschen widerspricht) in Gefahr bringe. „Hier lege die Philosophie die Hand auf den Mund! Die Notwendigkeit mag hier Gesetze verschreiben oder vielmehr die Fesseln schmieden, die der Menschheit anzulegen sind, um sie niederzubeugen und beständig unterm Drucke zu halten.“³⁷

In dieser Kritik solcher unmenschlichen politischen Zustände spricht sich das humane Anliegen der Mendelssohnschen Position aus. Aber er beklagt diesen Zustand eben nur, ohne Schlüsse zur Gesellschaftsveränderung zu ziehen. Zugleich nennt er einen Grund, welcher eine inhaltliche Beschränkung der Aufklärung erfordern kann. Nützliche und den [27] Menschen zierende Wahrheiten dürfen nur verbreitet werden, „ohne die ihm nun einmal beiwohnenden Grundsätze der Religion und Sittlichkeit niederzureißen“³⁸. Hier solle man als tugendhafter Aufklärer mit Vorsicht und Behutsamkeit verfahren und lieber das Vorurteil dulden. Freilich sei damit die Grenzlinie zwischen Heuchelei, Aberglaube, Barbarei einerseits und einer behutsamen Aufklärung schwer zu ziehen – dies räumt er ein. Aber diese Grenzziehung sei immer wieder notwendig. Mendelssohn sieht also die Gefahr eines Mißbrauchs der Aufklärung, wie es auch einen Mißbrauch der Kultur gebe: während ersterer das moralische Gefühl schwäche und Irreligion und Anarchie erzeuge, habe der Mißbrauch der Kultur Üppigkeit, Weichlichkeit, Aberglaube und Sklaverei zur Folge. Die Befürchtung eines Mißbrauchs der Aufklärung ergibt sich wesentlich aus Mendelssohns Überzeugung, daß wahre Moralität nur durch wahre Religiosität gestützt werden könne und daß ein gar zu „sophistisch“ argumentierender Verstand nicht nur in Atheismus, sondern damit auch in Zerstörung der Sittlichkeit einmünde. Auf diese Auffassung von Mendelssohn wird noch näher einzugehen sein.

Der Gedanke eines Mißbrauchs der Kultur dagegen verweist auf Mendelssohns frühe Beschäftigung mit Rousseau, die allerdings stets eine *kritische* war. Mendelssohn fügte seiner Übersetzung des Rousseauschen Diskurses über die Ungleichheit der Menschen ein „Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing“ (1756) bei, in dem er, sowie im nachfolgenden Briefwechsel mit Lessing, eine Auseinandersetzung mit Rousseaus Menschauffassung führte. Obgleich er keine Beziehung zu dem geschichtsphilosophischen Gehalt dieser Abhandlung findet – ein Unterschied zu der verständnisvolleren Rousseau-Rezeption durch Immanuel Kant³⁹ –, spricht sich in dem Sendschreiben eine große

³⁷ Ebenda, S. 463 f.

³⁸ Ebenda. – Kants Auffassung ist in dieser Frage radikaler. Wenn er auch eine gewisse Staatsräson in seinem Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ akzeptiert, so doch beschränkt auf Staatsangestellte und Militärs sowie auf Kirchendiener bezüglich der Einhaltung der Kirchensatzungen. Diese dürfen, soweit sie in öffentlichen Diensten sind, nur einen „Privatgebrauch“ von der Vernunft machen. Urteilen sie allerdings als Gelehrte (etwa der Militär als Militärtheoretiker), so ist ein *öffentlicher* Vernunftgebrauch nicht nur gestattet, sondern auch gefordert, erst recht für den Philosophen! Er darf in keinem Falle „die Hand auf den Mund legen“! Kant hat zur Zeit der Abfassung seines Aufklärungsaufsatzes den Mendelssohnschen Aufsatz nicht gekannt, aber die Abhandlung „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ (1786) enthält dann eine direkte Auseinandersetzung mit Mendelssohn zu dieser Frage. Kant äußert sich dort u. a. zur Frage der Beschränkung der Denkfreiheit angesichts des bürgerlichen Zwanges. Bloße Denkfreiheit, ohne öffentlichen Gebrauch davon machen zu können, hält er für unzureichend und letztlich dem Vernunftgebrauch schädlich: „Allein wie viel, und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl *denken*, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten! Also kann man wohl sagen, daß diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich *mitzutheilen*, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme: das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Übel dieses Zustandes noch Rath geschaffen werden kann.“ (I. Kant, Gesammelte Schriften, Berlin 1912, Bd. VIII, S. 144.) Auch in Religionsfragen ist eine Selbstbeschränkung des Vernunftgebrauchs nach Kant schon deshalb nicht notwendig, da er Moralität nicht an Religiosität bindet, sondern umgekehrt aus der Moralität die Religiosität als „bloß subjektives Bedürfnis“ ableitet. Siehe dazu M. Thom, Einleitung in: Immanuel Kant, Schriften zur Religion, Berlin 1981, S. 37–48.

³⁹ Siehe M. Thom, Ideologie und Erkenntnistheorie. Untersuchung am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Immanuel Kants, Berlin 1980, S. 45–56 und S. 71–82.

Hochschätzung Rousseaus aus. Den misanthropischen Zug, den er in Rousseaus Diskurs zu erkennen glaubte, sieht er zugleich immer durch dessen tiefe Menschenliebe erschüttert, „mürrische Laune“ bei der Charakteristik der Gesellschaft durch die „angeborene Liebe zur Geselligkeit“ untergraben. Rousseau ist ihm exemplarisch für einen Denker, dessen skeptische und selbstquälerische Sophistik durch den jedem Menschen angeborenen Trieb zum Guten und zur Geselligkeit immer wieder erschüttert wird. [28] „Ein geheimer Trieb hat Rousseaus Wunsch wider seine eigene Lehre empöret ...“⁴⁰ Denn, so Mendelssohn, der Mensch sei keineswegs nur in der Vereinzelung als Wilder glücklich, ja, er sei auch in diesem Zustand nicht vereinzelt, wie Rousseau unterstellt – er sei ein von Natur aus geselliges und zum Guten veranlagtes Wesen. Der Trieb zur Kultivierung ist dabei ebenfalls eine ganz natürliche Bedingung des Menschseins. Kultur ist keine Entfremdung der ursprünglichen Natur, sondern ihre Entfaltung. Güte, Vollkommenheit und Ordnung sind Neigungen des Menschen, sei er im wilden oder im gesitteten Zustand. Erst in der Gesellschaft entwickeln sich die menschlichen Kräfte. Rousseaus Haltung zum Fortschritt der Kultur wird als zutiefst pessimistisch abgelehnt; er übergehe im Gemälde der menschlichen Natur die vorteilhaftesten Züge und übe seinen Pinsel an ihrer Häßlichkeit. Dabei widerspreche sich Rousseau selbst, denn das Streben nach *perfectibilité* wird als ein zutiefst menschliches Streben von ihm anerkannt, auch für den Wilden, zumindest in seinen tierischen Fähigkeiten. Aber nach Mendelssohns Meinung verbaue sich Rousseau durch seine fehlerhafte Methode den Weg zum Verständnis dieser Eigenschaft, da er den Naturzustand als Maßstab der wahrhaft menschlichen Natur nimmt. Die menschliche Fähigkeit zeige sich viel mehr im Zustand der Kultur. Freilich habe die Gesellschaftsentwicklung auch Wollüstlinge hervorgebracht – aber auch einen Sokrates.

Zweifellos läßt sich Mendelssohn in seiner Rousseau-Interpretation durch dessen krasse Kultur- und Zivilisationskritik zu Fehlurteilen über den großen Dialektiker verleiten. Wie viele Zeitgenossen erfaßte er den wesentlichen Gehalt der Rousseauschen Geschichtskonzeption nicht, wonach die Menschheit im Sinne einer Negation der Negation eine Höherentwicklung durchläuft. Auch Mendelssohn deutet das „Zurück zur Natur“ (analog zu dem Spötter Voltaire⁴¹) als ein Zurück zum tierischen Zustand. Freilich lag aufgrund der Tendenz des Diskurses über die Ungleichheit und des ersten Diskurses über die Wissenschaften und Künste von Rousseau diese Schlußfolgerung nahe; erst mit dem „Gesellschaftsvertrag“ (1762 veröffentlicht) und dem „Émile“ (1762) wird Rousseaus Absicht unmißverständlich ausgedrückt.⁴² Mendelssohn sieht allerdings zu Recht in der Vorrede des zweiten [29] Diskurses, „An die Republik Genf“, eine (scheinbar der Aussage des Diskurses selbst widersprechende) Hochachtung der Kultur und Zivilisation. Auch erkennt er Rousseaus Absicht, die Laster der bestehenden Gesellschaft zu brandmarken und den Despotismus zu züchtigen, als berechtigt an, aber Rousseau schütte das Kind mit dem Bade aus: was als *Mangel* an Geselligkeit kritisiert werden müßte (Unterdrückung, Kriege etc.), mißdeute Rousseau als *Folge* der Geselligkeit.

Über die Vervollkommnungsfähigkeit der Menschen führte Mendelssohn einen brieflichen Meinungsaustausch mit Lessing. Während Mendelssohn die *perfectibilité* als qualitativ bestimmte Vollkommenheit (der Moralität etwa) deutete, betonte Lessing, daß *perfectibilité* in seinem Verständnis die bloße Anlage eines Dinges meine, sich seiner Natur gemäß vervollkommen zu können.⁴³ Von Interesse ist für Lessing offensichtlich der *Prozeß* der Vervollkommnung in seinen Triebkräften gewesen, somit ein Ansatz zu einer historischen Methode der Betrachtung.

Viel später, in seinem Werk „Über die Erziehung des Menschengeschlechts“ (1777/1780), hat Lessing den historisch-methodischen Gesichtspunkt voll entwickelt. Er faßt die Erziehung und Aufklärung der Menschen als stufenweisen Prozeß der Höherentwicklung des Menschengeschlechts auf und

⁴⁰ S. 79 f. dieser Ausgabe.

⁴¹ Vgl. Voltaire an J.-J. Rousseau (30. August 1755): „Man bekommt Lust, auf allen vieren zu laufen, wenn man Ihr Buch liest. Da es jedoch mehr als sechzig Jahre her ist, daß ich mir das abgewöhnt habe, merke ich unglücklicherweise, daß es mir unmöglich ist, es mir wieder anzugewöhnen.“ – In: Voltaire, Korrespondenz aus den Jahren 1749 bis 1760, Leipzig 1978, S. 65.

⁴² Vgl. M. Thom, Ideologie und Erkenntnistheorie ..., a. a. O., S. 53 f.

⁴³ Vgl. G. E. Lessing an M. Mendelssohn (21. Januar 1756), in: Lessings Briefe in einem Band, a. a. O., S. 40 f.

sieht in der Vervollkommnung nicht vorrangig ein Problem der Individualentwicklung und -bemühung wie Mendelssohn. Dabei geht es Lessing auch um eine historische Einordnung der Religionen als Ausdruck von Epochen der Entwicklung der Menschheit. Der Offenbarungsbegriff wird als Metapher für die Erziehung als Selbsterziehung und Selbstbestimmung der Gattung Mensch gedeutet, denn die Offenbarung enthalte nichts, was das Menschengeschlecht nicht aus sich selbst heraus haben könne. So durchläuft nach Lessings Vorstellung die Menschheit im wesentlichen drei Stufen: über das Judentum – als noch unzureichende Vorstellung von Gott als einem eifernden und gefürchteten Herrscher, aber auch als wichtige Stufe der Erlangung von Vernunft – zum Christentum – als Stufe der Fähigkeit, geoffenbarte Wahrheiten zu Vernunftwahrheiten auszubilden, d. h. das bisher Gelaubte durch Vernunfteinsichten zu prüfen –, und schließlich sei ein drittes Zeitalter zu erhoffen, das Zeitalter der Aufklärung „als der [30] Vollendung der Humanität“, wo der Mensch das Gute um des Guten willen tue, nicht etwa durch Belohnung oder Bestrafung geleitet. Lessing stellt hier die Hypothese auf, daß das Individuum diese Stufen vielleicht sogar in mehreren Leben durchschreite, allerdings mit dem Tode den vorangehenden Abschnitt vergessend.⁴⁴ Er erwägt also – wie viele Zeitgenossen – die Möglichkeit der Palingenesis. Aber übergreifend in seinem Denken ist die Idee eines Gattungsfortschrittes.

Diese Ausdeutung des Entwicklungsganges des Menschengeschlechts konnte Mendelssohn schon wegen der Unterordnung der jüdischen Religion unter die christliche nicht akzeptieren, verstand er doch seine Religion ihrem Wesen nach als „natürliche“, ewige Grundlage von wahrer Religiosität. Strikt lehnte er auch den Gedanken eines Fortschritts der Gattung ab. Hatte er dieses auch Rousseau bewegendes Problem 1756 in seinem „Sendschreiben“ noch gar nicht explizit berührt, so argumentiert er 1783 in „Jerusalem“ ausdrücklich gegen Lessings Darstellung der Geschichte als eines stufenweisen Prozesses: Alle Völker der Erde seien – nach dem Begriff des Judentums – zur Glückseligkeit berufen; Gewicht und Maß der Sittlichkeit bleiben in allen mannigfachen Epochen dieselben. Er habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschengeschlechts wie Lessing unter dem Einfluß von „ich weiß nicht welchem Geschichtsforscher“⁴⁵. „Man stellet sich das kollektive Ding, das menschliche Geschlecht, wie eine einzige Person vor und glaubt, die Vorsehung habe sie hieher gleichsam in die Schule geschickt, um aus einem Kinde zum Manne erzogen zu werden. Im Grunde ist das menschliche Geschlecht fast in allen Jahrhunderten, wenn die Metapher gelten soll, Kind und Mann und Greis zugleich, nur an verschiedenen Orten und Weltengegenden.“⁴⁶ Jeder gehe das Leben hindurch seinen eigenen Weg, aber alle kommen auf ihrer Reise weiter zu der Glückseligkeit, die ihnen beschieden ist. Daß aber die ganze Menschheit in der Folge der Zeit hienieden weiterrücken solle, schein ihm nicht der Zweck der Vorsehung. „Vielmehr sehen wir das Menschengeschlecht im ganzen kleine Schwingungen machen, und es tat nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher, mit gedoppelter Geschwindigkeit, in seinen vorigen Stand zurückzugleiten ... Der Mensch gehet weiter; aber die Menschheit schwankt be-[31]ständig zwischen festgesetzten Schranken auf und nieder, behielt aber, im ganzen betrachtet, in allen Perioden der Zeit ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit, dasselbe Maß von Religion und Irreligion, von Tugend und Laster, von Glückseligkeit und Elend ...“⁴⁷ Wie sehr Mendelssohn damit seiner eigenen erklärten Absicht eines gesellschaftswirksamen Fortschritts vermittels Aufklärung widerspricht, hat Immanuel Kant scharfsinnig vermerkt: „Das ist so recht der Stein des Sisyphus; und man nimmt auf diese Art, gleich dem Indier, die Erde für den Büßungsort für alte nicht mehr erinnerliche Sünden an.“⁴⁸ Er sei anderer Meinung, nämlich der Überzeugung vom Fortrücken des menschlichen Geschlechts in Kultur und Moral. „... und der gute *Mendelssohn* muß

⁴⁴ Vgl. G. E. Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts, in: G. E. Lessings sämtliche Schriften, Leipzig 1897, Bd. 13, 5.416–436.

⁴⁵ S. 413 dieser Ausgabe.

⁴⁶ Ebenda, S. 414.

⁴⁷ Ebenda, S. 414 f.

⁴⁸ I. Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: Immanuel Kants gesammelte Schriften, a. a. O., Bd. VIII, S. 307 f. Kant ergreift Lessings Partei gegen Mendelssohns Ablehnung des Lessingschen Geschichtsoptimismus, indem er selbst den gesetzmäßigen Fortschritt der völkerrechtlichen Praxis behauptet, und zwar die Schaffung einer Föderation der Staaten zur Ausschaltung von Kriegen auf der Grundlage fortrückender Kultur der Staaten im Inneren.

doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nation, zu welcher er gehörte, so eifrig bemüht war.“⁴⁹

In der Tat hat Moses Mendelssohn in Erwartung eines gesellschaftlichen Fortschritts in vielen seiner Publikationen mit viel Mut angesichts der damaligen politischen Zustände und speziell seiner Situation als Jude die Forderung nach bürgerlicher Gleichstellung seiner Nation erhoben. Beispiele davon geben vor allem die Vorrede zur Schrift von Manasseh Ben Israel und „Jerusalem“. Mendelssohn tritt für die Durchsetzung gesellschaftlich-progressiver Zustände insbesondere in zwei Fragen ein: einmal in der Beziehung von Staat und Kirche bzw. Religion, zum anderen hinsichtlich der Ausschaltung weltlicher Befugnisse aus dem Kirchenrecht. So fordert er von der Staatsmacht die strikte Trennung von kirchlichen und staatlichen Angelegenheiten. Er hat aber – angesichts der überwiegend konservativen und orthodoxen Geistlichkeit in den jüdischen Gemeinden – auch den Mut, die Handhabung weltlicher Macht in den Händen der Kirchen, so des Bannrechts, dessen Anwendung stets auch bürgerliche Ächtungen nach sich zog, strikt abzulehnen. Während Mendelssohn in der Vorrede zu Manassehs Werk die bürgerliche Gleichstellung der Juden in diesem Zusammenhang als von potentieller ökonomischer Bedeutung für den Staat rechtfertigt, wird in „Jerusalem“ daran anknüpfend eine gründliche und ausführliche Argumentationslinie auf der Grundlage der Idee der Gleichheit aller Menschen durchgeführt.

[32] Ausgehend von einer Polemik gegen Thomas Hobbes' Auffassung, welcher die Staatsmacht vorrangig als Gewalt zur Erzwingung von Sittlichkeit sieht, um den Naturzustand des Kampfes aller gegen alle zu überwinden, unterscheidet Mendelssohn politische Machtausübung von Recht und Sittlichkeit (ähnlich wie auch Kant gegen Hobbes einwendet, daß Disziplinierung noch keine Moralisation bedeute⁵⁰). Die Förderung der Sittlichkeit durch den Staat ist nur mit behutsamen Mitteln möglich, und Toleranz in Religionsdingen ist dabei eine Grundbedingung, sollen wahre Religiosität sich entfalten und Gewissenszwang und Heuchelei ausgeschaltet werden können. Mendelssohn faßt den Staat als die Gemeinschaft von Menschen auf, soweit sie in ihren Handlungen in ein gegenseitiges Verhältnis treten und in einem Vertragsverhältnis stehen.⁵¹ Durch den Gesellschaftsvertrag werden schwankende, unvollkommene Rechte der Menschen zu fixierten, vollkommenen; die Menschen treten aus dem Wildheitszustand in einen gesellschaftlich geregelten ein. Dies schränkt den Spielraum der Menschen nicht ein, im Gegenteil, die Ausschaltung der ursprünglichen Willkür führt letztlich zu einem erweiterten Spielraum für die Entwicklung von Fähigkeiten und Bedürfnissen. Freilich nur in einem „guten Staat“, wie er Mendelssohn vorschwebt – allerdings recht vage in der Vorstellung, ohne genauere Bestimmung der Staatsform. Es werden aber einige Prinzipien formuliert, die diesen guten Staat beherrschen und mittels derer er herrschen sollte: Einem guten Staate gelingt es, durch Erziehung des Volkes so zu regieren, daß die Menschen zu gemeinnützigen Handlungen motiviert werden. Die Stärke eines solchen Staates beruht darin, daß er nicht nur mit Gewalt erzwingt, sondern auf die Gesinnung der Bürger bauen kann (etwa im Falle einer Verteidigung nach außen). Ein guter Staat respektiert auch das Recht des Menschen auf ein Eigentum, das er durch seine Fähigkeiten, seine praktische Tat und Aneignung der Gesetze der Natur erworben, d. h. von der ursprünglichen Gemeinschaft der Güter abgesondert hat. Mendelssohn vertritt hier das bürgerliche Prinzip des „selbsterarbeiteten Eigentums“, verbunden mit der Forderung, das Überflüssige zum Besten der Nebenmenschen auf freiwilliger Basis einzusetzen (eine aus dem Ghettoleben der jüdischen Bevölkerung als selbstverständlich empfundene Maxime, mußten [33] doch die wohlhabenden Juden für ihre rechtloseren und armen Glaubensgenossen sich mitverantwortlich zeigen). Selbstverständlich ist für Mendelssohn das Toleranzprinzip von größter Bedeutung für den „guten Staat“. Alle Religionen sind als gleichberechtigt zu behandeln; die Idee einer Glaubensvereinigung sei abzulehnen, da sie wieder eine *bestimmte* Religionsauffassung diktieren würde – eine durchaus realistische Sicht Mendelssohns! Die Rolle der Kirche als eine nur sittliche Gemeinschaft, die weder bürgerliche Machtbefugnisse noch Eigentum haben dürfe, bestehe einzig in Erziehung und Überzeugung in sittlichen Dingen, und nur

⁴⁹ Ebenda, S. 309.

⁵⁰ Vgl. M. Thom, *Ideologie und Erkenntnistheorie ...*, a. a. O., S. 81 f.

⁵¹ Vgl. u. a. S. 357 und S. 376 dieser Ausgabe.

insofern ist sie Verbündete des guten Staates. Sie leistet einem solchen Staate den Beistand des Belehrens und des Trostes – sie vermag aber einen Staat, der nur durch Gewalt erzwingt und sich selbst der Aufgabe einer sittlichen Erziehung entzieht, nicht zu unterstützen. Er ist ja ihrem eigenen Wesen völlig fremd – denn die Religion (als eine wahre Religion) kennt keine „toten Handlungen ohne Geist“ und „ohne Gesinnung“, wie es erzwungene (oder bloß äußerlich-kulthafte) sind. Das Toleranzprinzip versucht Mendelssohn auch auf eine allerdings spezifische Weise auf die Ehe anzuwenden; wechselt ein Ehepartner den Glauben, so werde ein Gewissenszwang auf den dem ursprünglichen Glauben treuen Partner ausgeübt, der sich vor allem bei der Kindererziehung negativ auswirken kann. In solchem Falle kann die Scheidung verlangt und die Erziehung der Kinder nach den ursprünglichen Grundsätzen gesichert werden.

In diesen Passagen äußert sich allerdings, wie wenig freisinnig Mendelssohn in Religionsfragen mitunter zu denken wußte – aus seiner eigenen Erziehung und seinem Festhalten an den Zeremonialgesetzen erklärlich! Eine wirkliche Toleranz in dieser Frage wäre wohl auch kaum realisierbar gewesen, wenn man die Strenge der jüdischen Zeremonialgesetze in ihrer eingreifenden Bedeutung für das Privatleben bedenkt.

Prinzipiell ist Moses Mendelssohn jedoch gegen eine Einmischung vom Staat und auch von der Kirche in Gewissensdinge: „Weder Staat noch Kirche sind in Religionssachen befugte Richter; denn die Glieder der Gesellschaft haben ihnen durch keinen Vertrag dieses Recht einräumen können.“⁵² Da Glaubensüberzeugungen auf „Vernunftseinsichten“ beruhen, ist hier ein Diktat der Meinung auch gar nicht möglich. [34] Mendelssohn kennt nur zwei Ausnahmen, wo der Staat, der jede Religiosität, selbst den aufgeklärten Deismus, als Gesinnung der Menschen akzeptieren muß, das Recht hat, im Interesse der „allgemeinen Wohlfahrt“ einzugreifen: gegen Fanatismus – aber auch gegen „Epikureismus“ und „Atheisterei“. Damit erhalten allerdings Mendelssohns Auffassungen über die Befugnisse des Staates selbst wieder eine Unbestimmtheit, die eine Einschränkung des Toleranzprinzips bedeutet, ohne seine Grenzen wirklich angeben zu können. Wir werden sehen, daß ihm als einem zutiefst religiösen Denker Aufklärung als mit Religiosität vereinbar ein Grundbedürfnis ist, einer aufgeklärten Religiosität freilich, welche nicht in äußerlichen Kulthandlungen, sondern in der Moralität der Menschen ihre Bestätigung findet. Aber es wird nicht die Religiosität von der Moral begründet, sondern die Moralität von der Religiosität abhängig gedacht. Dies erklärt, wie sehr er den Atheismus ablehnt. Andererseits ist aber die Religiosität eben nur dann gesichert und als eine natürliche zu entfalten, wenn sie auf Vernunftseinsichten und dem gesunden Empfinden des Menschenverstandes beruht. Damit tritt in Mendelssohns Werk die Frage nach den adäquaten Methoden der Aufklärung in den Mittelpunkt des Interesses. Durch die bewußte Ausklammerung einer geschichtsphilosophischen Leitidee, wonach „Aufklärung“ als Gattungsprozeß gedeutet werden kann, wie besonders bei Immanuel Kant, der das Zeitalter der Aufklärung vom aufgeklärten Zeitalter unterscheidet⁵³, durch eine solche Ausklammerung des historischen Gattungsprozesses muß Mendelssohn jeden Fortschritt – so die Schaffung eines „guten Staates“ oder „guten Gesellschaftsvertrags“, die Durchsetzung von Toleranz oder das Fortschreiten der Bildung – letztlich als ein Werk von „Aufklärern“ deuten, die durch ihr theoretisches Bemühen und ihre praktische Vorbildwirkung quasi „von außen“ an die Gesellschaft herantreten und ihre partielle und zeitweilige Besserung bewirken. Die Konzentration auf die Methoden der Aufklärung und die Art, wie diese Methoden bestimmt werden, korrespondiert mit dieser Konzeption: es geht um „wissenschaftliche“ (rationalistische) Demonstrationsmethoden bei der Darlegung von Wissen über Gegenstände – nicht etwa, wie bei Kant, um selbstkritische Prüfung der menschlichen Vernunft als Gattungsvermögen [35] seinen Leistungen und Grenzen nach! Es geht um Popularität der Darlegung des Wissens – und es fehlt weitgehend die von Kant inaugurierte „tätige Seite“ in der Betrachtung der Menschheitsgeschichte; wodurch ein bloßes „Aufklären“ fragwürdig und der Gedanke der Praxis für die Vernunftentfaltung eingeführt wird. Es mag unbillig erscheinen, Mendelssohn mit Kant zu vergleichen, aber ein solcher Vergleich zeigt, wie sehr sie beide als

⁵² Ebenda, S. 382.

⁵³ Vgl. I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, a. a. O., S. 40. – Siehe auch: Was heißt: Sich im Denken orientieren?, a. a. O., S. 147 (Fußnote).

Vertreter der gleichen Epoche doch Repräsentanten unterschiedlicher Reflexionsstufen der politischen und geistigen Zustände ihrer Zeit waren. Mendelssohn ist Aufklärer über Gegenstände, selbst dort, wo er Methoden untersucht – und insofern in Vorurteilen angesichts seiner eigenen Voraussetzungen befangen. Kant ist ausdrücklich nur in dem Sinne als *Vollender* der Aufklärung zu verstehen, als er Aufklärung als *Selbsterkenntnis* und -prüfung der Vernunft bestimmt; er ist *Überwinder* der Aufklärung, indem das Erlernen und Entfalten des Vernunftgebrauchs an die „tätige Seite“ bindet.⁵⁴

2. Methoden und Gegenstände der Aufklärung in Mendelssohns Hauptwerken

Die Mittel und Methoden einer effektiven Aufklärung sucht Mendelssohn auf zwei sich ergänzenden Wegen: einmal fordert er die streng wissenschaftliche Demonstration des Wissens über Gegenstände – zum anderen beruft er sich auf das Urteilsvermögen des „gesunden Menschenverstandes“ als wichtiges Anknüpfungselement beim Publikum für die Bemühungen um das Aufklären. Im Alltagsdenken sind nach seiner interessanten Beobachtung schon für die wissenschaftliche Erkenntnis wichtige Erfahrungen der Menschen gespeichert, und zwar ausgeprägt in der Herausbildung eines differenzierten Sprachgebrauchs. Verwiesen sei hier auf seine Darlegung in „Jerusalem“ im Zusammenhang mit der Frage, inwieweit Thomas Hobbes Recht und Pflicht, Macht und Verbindlichkeit des tugendhaften Handelns, staatliche Gewalt und Sittlichkeit identifiziert. Analog zu Kants Kritik der Identifikation von Disziplinierung und Moralisierung bei Hobbes stellt Mendelssohn die Frage: Bedürfen Pflichterfüllung (im sitt-[36]lichen Bereich) und die Herstellung gesellschaftlicher Harmonie (im politischen Bereich) wirklich bloß der Macht, des äußeren Zwangs? Hobbes' Extremposition habe doch gerade den Anlaß gegeben, in der Folge *sprachlich* genauer differenzieren zu lernen zwischen Recht und Pflicht, physischem und sittlichem Vermögen, Macht und Verbindlichkeit, so daß für den gesunden Menschenverstand schon im Sprachgebrauch die Widerlegung des Hobbesschen Systems zu liegen scheine. Vor allem das Gespür für das Sittliche prägt sich nach Mendelssohns Auffassung in der differenzierten Sprache des Alltagsdenkens aus: „Dieses ist die Eigenschaft aller sittlichen Wahrheiten. Sobald sie ins Licht gesetzt sind, vereinigen sie sich so sehr mit der Sprache des Umgangs und verbinden sich mit den alltäglichen Begriffen der Menschen, daß sie dem gemeinen Menschenverstande einleuchten, und nunmehr wundern wir uns, wie man vormals auf einem so ebenen Wege habe straucheln können.“⁵⁵ Freilich wird damit die wissenschaftliche Demonstration nicht überflüssig – sie erbringt erst die hinreichende Begründung der Vernunfteseinsichten, aber sie kann und muß anknüpfen bzw. sich treffen mit den wesentlichen Alltagserkenntnissen. So ist „Popularität“ für Mendelssohn nicht nur eine Geschicklichkeit in der Verständlichkeit der sprachlichen Gestaltung, sie ist vielmehr auch Berücksichtigung der Inhalte des „gemeinen Menschenverstandes“. Die Bezeichnung Mendelssohns als „Popularphilosoph“, die oftmals mit einem abwertenden Beigeschmack verwendet wird, ist mißverständlich, wenn man diese tiefere Bedeutung von „populär“ nicht erfaßt.

Überlegungen in diese Richtung finden wir bereits in der „Evidenzschrift“, wobei hier allerdings die Methode der wissenschaftlichen Demonstration aufgrund des akademischen, esoterischen Charakters dieser Schrift überwiegt. Mit dieser Preisschrift und dem bald darauf fertiggestellten „Phädon“ werden zugleich auch die beiden Gegenstände ins Zentrum gerückt, um deren „Vernunfteseinsicht“ es

⁵⁴ „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung anderer zu bedienen. *Selbstverschuldet* ist die Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“ (a. a. O., S. 35.) – Bei dieser oft als klassisch bezeichneten Definition der Aufklärung wird zweierlei mitunter übersehen: erstens, daß Kant mit seinem Ausgangspunkt einer kritischen Selbstprüfung der Vernunft als Voraussetzung einer Aufklärung über Gegenstände über die Aufklärungskonzeption der Berliner Mittwochgesellschaft grundsätzlich hinausgeht, und zweitens, daß er nicht das Individuum für seine Unmündigkeit verantwortlich macht, sondern die Macht der gesellschaftlichen Umstände durchaus sieht, die bewirken, daß es für den einzelnen schwer ist, „sich aus der ihm zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten“ (a. a. O., S. 36). Aufklärung kann sich nur im Fortschritt der Gattung und über die Entfaltung von tätiger Auseinandersetzung mit den Übeln und dem Bösen in der Geschichte verwirklichen. – Siehe auch: Was heißt: Sich im Denken orientieren?, a. a. O., S. 146: „Selbstdenken heißt den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung.“ – Siehe auch: M. Thom, Ideologie und Erkenntnistheorie ..., a. a. O., S. 75 f.

⁵⁵ S. 355 dieser Ausgabe.

Mendelssohn sein Leben lang wesentlich gehen sollte und die er als Hauptgegenstände der Aufklärung versteht, da ihre Annahme ihm die Fundamente der Sittlichkeit sind: das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele.

[37] In der Evidenzschrift verkündet Mendelssohn – entsprechend der Preisfrage der Akademie⁵⁶ – seine Absicht, Philosophie aus der Mißlichkeit herausführen zu wollen, daß ihre Lehrgebäude immer wieder umgestürzt werden und damit der Anschein großer Unbeständigkeit entstehe. Das Übertragen mathematischer Methoden auf die Philosophie hält er für unrichtig, denn Philosophie habe es mit einer Art von Evidenz zu tun, welche andere Methoden erfordert; genau genommen vereinigt sie zwei Methoden: die Gewißheit durch logische Schlußverfahren und Begriffszergliederung, um auf die einfachsten Grundsätze zurückzuführen, und als zweites Element die Faßlichkeit, das Einleuchtende der Grundsätze für den gesunden Verstand.

In der wissenschaftlichen Methode folgt er ganz dem Vorgehen Christian Wolffs. Er identifiziert nämlich Denkgrund und Seinsgrund, davon ausgehend, daß das *logisch Denkbare* auch Beweiskraft für die *Existenz* des gedachten Gegenstandes enthält. Der Satz vom Widerspruch und der Satz vom zureichenden Grund werden als *logische* und *ontische* Prinzipien zugleich gewertet. Dies bezieht er allerdings – wie auch Wolff und seine Nachfolger! – nicht konsequent auf alle Gegenstände, nämlich nicht auf Naturwissenschaften, die es mit Erfahrbarem (sinnlich Gewissem) zu tun hätten. Die Existenz wird dort erst durch Erfahrung (als sinnliche Gewißheit bestimmt) bewiesen. In Berufung auf Bacon formuliert Mendelssohn, in diesen Wissenschaften lasse sich „schlechterdings kein Vorhandensein anders beweisen als durch die Sinne“⁵⁷.

Anders jedoch in der Weltweisheit: Hier legt er seine Glaubensüberzeugung zugrunde und behauptet sie als evident, da einer allgemeinen (allgemeingültigen) Vorstellung entsprechend: in der Weltweisheit gebe es zwei Wege, um zur Wirklichkeit zu gelangen, wenn es um die Gegenstände dieser Weisheit – Seele und Gott – gehe. Der erste Weg beruhe auf der persönlichen Erfahrbarkeit der Voraussetzung: Man legt einen Erfahrungsgrundsatz zugrunde, von dem man gewiß ist, daß er keine bloße Erscheinung sei – „Ich denke, also bin ich“. Auf diesem Grundsatz müsse sich das ganze geschlossene Lehrgebäude aufführen lassen, ohne sich auf irgendein anderes Zeugnis der Sinne stützen zu müssen. Der zweite Weg sei außerordentlicher Art und *nur* in der Weltweisheit und auch [38] dort nur hinsichtlich eines *einzig*en Gegenstandes gangbar. Dieser Weg wird geradezu suggestiv formuliert: „Man geht mit sichern Schritten aus dem Gebiete der Möglichkeit geraden Weges in das Reich der Wirklichkeit, und zwar der allerhöchsten und vollkommensten Wirklichkeit, die sich denken läßt ... *Das notwendige Wesen ist möglich; das notwendige Wesen ist wirklich.*“⁵⁸ Mendelssohn verwendet also den ontologischen Gottesbeweis des Descartes. Er betont dies auch: Beide Übergänge ins Wirkliche haben wir dem Descartes zu verdanken. Der Zweifel des Descartes wird als ein *methodischer* Zweifel gewertet, denn er diene letztlich dazu, den Skeptizismus, der von der Sinneswahrnehmung ausgehe, zu überwinden.

Wenn Mendelssohn im dritten Abschnitt der Evidenzschrift aus den im Gottesbegriff gedachten Vollkommenheiten auf die Unendlichkeit der Eigenschaften der Schöpfung schließt, so geht er immer von den im Bereich des Denkmöglichen gesetzten Prämissen aus, um von daher schließlich sogar die Welt als „beste aller Welten“ zu begründen, und zwar hinsichtlich der Unermeßlichkeit und Vielfalt der Schöpfung. Diese Beweisart wird später sowohl in den „Morgenstunden“ als auch in „Sache Gottes“ wieder aufgegriffen – auf letzteres Werk werden wir noch wegen einer etwas anderen Akzentuierung dieser Problematik eingehen.

⁵⁶ Die Preisfrage der Berliner Akademie lautete: „Man will wissen: ob die Metaphysischen Wahrheiten überhaupt, und besonders die ersten Grundsätze der Theologiae naturalis, und der Moral eben der deutlichen Beweise fähig sind, als die geometrischen Wahrheiten, und welches, wenn sie besagter Beweise nicht fähig sind, die eigentliche Natur der Gewissheit ist, zu was vor einem Grade man gemeldete Gewissheit bringen kann, und ob dieser Grad zur völligen Überzeugung zureichend ist?“

⁵⁷ S. 122 dieser Ausgabe.

⁵⁸ Ebenda, S. 132.

In der Evidenzschrift wird noch ein zweiter, „populärerer“ Beweis erwähnt (der von Kant als „physiko-theologisch“ bezeichnete, aber letztlich schlüssig auch auf den ontologischen zurückgeführte Beweis⁵⁹): Das Dasein Gottes wird aus der Schönheit und Ordnung der Welt, der Gesetzmäßigkeit ihrer Bewegungen und der „Absicht“ der Natur (dem „Endzwecke aller Begebenheiten“) geschlossen. Wenn diese Beweisart auch nicht den gleichen Gewißheitsgrad des ontologischen enthalte, sei sie doch nicht einfach zu verwerfen, weil sie die praktische Energie des Glaubens befördere, zumal sie für den gesunden Menschenverstand von „größerer Beredungskraft“ sei als die Demonstration; sie erwecke die Seele zu werktätigen Entschlüssen. Nur hüte man sich, aus bisher unerklärten Naturbegebenheiten auf göttliche Wunder zu schließen, wie es oft die Heiden tun!⁶⁰ Mendelssohn sieht in dieser Beweisart deshalb einen Nutzen, weil sie Sinnlichkeit und Gemüt des [39] Menschen zu bewegen vermag – es wird vom Naturerleben ausgegangen, von der subjektiven Erlebbarkeit des Göttlichen in der Schöpfung. Hierin trifft sich seine Argumentation mit jenem „geläuterten Pantheismus“, den er später als eine Korrektur des an sich atheistischen Spinozismus anbieten wird: Zwar ist die Welt *Ausdruck* des göttlichen Prinzips, aber nicht Gott selbst; nicht im Sinne Spinozas sind Natur und Gott identisch zu denken.

Es ist allerdings geradezu erstaunlich, mit welchem Mangel an Problemempfindlichkeit Mendelssohn Denk- und Realgrund identifiziert und unterderhand seine Glaubensgrundsätze, die er ja *beweisen* will, als unbewiesene Prämissen setzt. In dem Punkt wird er ständig von Kant⁶¹ und später auch von Jacobi⁶² kritisiert – allerdings mit unterschiedlichen Konsequenzen: Kant fordert Bewußtheit darüber, daß das Dasein Gottes nicht mit Verstandesgründen beweisbar oder auch widerlegbar ist, da der Gegenstand nicht erfahrbar ist – und auch aus moralischen Gründen wird das Dasein Gottes nur als höchstes Tugendideal aus subjektivem Bedürfnis *postuliert*, nicht bewiesen.⁶³ Jacobi hält das Dasein Gottes ebenfalls mit rationalistischen Methoden für unbeweisbar, ja, er sieht in solchen Versuchen ein (freilich unbewußtes) Einmünden in Fatalismus und Atheismus; aber er meint, daß in uns selbst der *Glaube als Gewißheit* der Existenz Gottes offenbart sei.⁶⁴ Jedoch beide Kritiker Mendelssohns und seiner rationalistischen Methode bezeichnen genau die Crux dieser Beweisart und solcher „Vernunftinsichten“.

Analog verfährt Mendelssohn mit seinen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele. Wie das Dasein Gottes ist auch die Unsterblichkeit der individuellen Seele eine Grundannahme der jüdischen Religion. In der jüdischen Religion und Philosophie des Mittelalters wird der Tod als Übergang zu einer neuen Lebensform gedeutet. So sieht Maimonides in der Schwächung des Körpers und im Nachlassen der Begierden im Alter einen Vorgang, in dem sich die Seele befreien und auf die wahre Erkenntnis und Glückseligkeit orientieren könne. An diese Tradition knüpft Mendelssohn an, indem er im „Phädon“ der auf altorientalischer Mystik beruhenden Seelenwanderungs-Hypothese Platons eine „moderne“ Ausdeutung gibt. Überhaupt legt er dem Sokrates seine eigenen Auf-[40]fassungen in den Mund und hält sich zunehmend nicht an den Plato-Dialog; dies wurde ihm schon von Zeitgenossen⁶⁵, aber auch in neueren Philosophiegeschichtsschreibungen⁶⁶ zur Last gelegt. Jedoch dieser Vorwurf ist unbillig – Mendelssohn will ja ausdrücklich keine wortgetreue Übersetzung, sondern eine eigenständige

⁵⁹ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Zweite Abteilung. Die transzendente Dialektik. Drittes Hauptstück: Das Ideal der reinen Vernunft. Sechster Abschnitt: Von der Unmöglichkeit eines physiko-theologischen Beweises, Leipzig 1971, S. 672–680.

⁶⁰ Vgl. S. 153 dieser Ausgabe.

⁶¹ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a. a. O., u. a. S. 462b–478b (Kritik der rationalen Psychologie Mendelssohns); ebenso: Was heißt: Sich im Denken orientieren?, a. a. O., S. 133–147; Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jacobi's Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden, ebenda, S. 151–155.

⁶² Vgl. S. 494 dieser Ausgabe.

⁶³ Vgl. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Leipzig 1983, S. 157: „Die Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht ...“ – Siehe ebenda, S. 157–173.

⁶⁴ Vgl. F. H. Jacobi, Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, in: Die Hauptschriften zum Pantheismus-Streit, a. a. O., S. 176.

⁶⁵ Vgl. S. 175 dieser Ausgabe.

⁶⁶ Vgl. K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Heidelberg 1920, Bd. 3, S. 636 ff. – Mendelssohn mache den Sokrates zu einem gemüthlichen Popularphilosophen.

Ausdeutung des Plato-Dialogs geben. Er müsse deshalb seinen Sokrates fast wie einen Weltweisen des 18. Jahrhunderts sprechen lassen. „Ich wollte lieber einen Anachronismus begehen, als Gründe auslassen, die zur Überzeugung etwas beitragen können.“⁶⁷ So wird der Polytheismus Platons durch Monotheismus ersetzt: „... die Götter (laßt mich jetzt sagen *Gott*, denn wen habe ich zu scheuen?)“⁶⁸; die Ideen des Schönen und Guten ersetzt Mendelssohn durch „allerhöchste Güte“ und „allerhöchste Weisheit“⁶⁹. Anstelle der Anamnesis-(Wiedererinnerungs-)Lehre des Plato, wonach die Seele im diessseitigen Leben sich mühsam von den Sinnen befreit und sich in ihrem reinen Dasein der Ideenwelt wiedererinnert, setzt Mendelssohn die Erklärung der Anthropomorphismen in der Religionsvorstellung, die aus dem Einfluß der Sinne auf unsere unvollkommene Vorstellung des allerhöchsten Wesens erklärbar seien.⁷⁰ Diese „Modernisierung“ der Begrifflichkeit verbindet sich aber in Mendelssohns „Phädon“ mit einem hohen Einfühlungsvermögen für antike Denkweise, für das Gleichnishafte und Mythologische des Ausdrucks und die Schönheit der Sprache Platons. Alles dies erklärt auch den tiefen Eindruck dieses Werkes auf die Zeitgenossen.

Die Gestalt des Sokrates gewinnt für Mendelssohns Lebens- und Religionsauffassung selbst praktische Beweiskraft – ist der Mendelssohnsche Sokrates doch ein Muster an Tugend und Rechtschaffenheit, ein vorbildlicher Lehrer der Jugend und gesetzestreuer Polisbürger, zugleich selbst ein Wahrheitssuchender ohne Eitelkeit („Ich weiß, daß ich nichts weiß“), welcher Sophisterei und Aberglauben verachtet und verspottet. Aber – so Mendelssohns Selbstbekenntnis – er stellt sich nicht gegen die öffentliche Meinung, die Zeremonien und Religionsbräuche, wenn diese den Sitten nicht schaden, auch wenn er selbst dazu eine aufgeklärte Haltung innerlich einnimmt. Die esoterische Lehrmeinung muß also nicht zu einem exoterischen Gebrauch führen, und sie darf es auch mitunter nicht.

[41] Die Überzeugung von der Unsterblichkeit der individuellen Seele ist das Grundmotiv des gesamten Werkes. So wird im ersten Dialog die Sinnlosigkeit, ja Unrechtmäßigkeit des Selbstmordes von dieser Überzeugung her begründet und zugleich die Furcht vor dem Tode zurückgewiesen: Der Mensch sei Eigentum Gottes und dürfe nicht das von Gott geschaffene Wunder der Harmonie von Körper und Seele aus eigenem Entschluß zerstören; aber ebensowenig schreckt der Tod den Sokrates, denn „ich weiß, daß mit dem Tode noch nicht alles für uns aus ist. Es folgt ein anderes Leben ...“⁷¹ Die Trennung von Körper und Seele bedeute sogar Befreiung und Konzentration auf wahre Weisheit.

Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele führt Mendelssohn auf zwei Ebenen: auf der wissenschaftlich-methodischen hinsichtlich der Beschaffenheit der Seele im Unterschied zur materiellen Natur und auf der Ebene ethisch-praktischer Erwägungen über die Bedeutung des Unsterblichkeitsgedankens für die Tugend der Menschen.

Wenden wir uns zunächst der erstgenannten Ebene zu: Sokrates erläutert seinen Schülern, daß in der Natur weder ein Dasein noch eine Vernichtung eines Dinges wirklich hervorgebracht würde, sondern nur mehr oder weniger allmähliche Übergänge und Veränderungen der Dinge in der Stetigkeit der Zeit erfolgen. Alle diese Veränderungen seien Glieder in einer ununterbrochenen Kette der Entwicklung eines Dinges, seines Überganges in eine andere Gestalt nach den Gesetzen der Stetigkeit. Das Naturgeschehen wird mechanistisch gedeutet – im Sinne der vorherrschenden Naturkonzeption des 18. Jahrhunderts unter Anknüpfung an Platons Abwertung des materiellen Daseins. Solche Natur, meint Mendelssohn, könne Schönheit, Ordnung, Harmonie nicht hervorbringen; daher könne auch die Seele kein Produkt der Natur sein. Im dritten Gespräch wird dann ausführlicher dargelegt, daß das geistige Prinzip oder die Seele durch Vorstellungskraft und Begriffe erst Schönheit und Ordnung in die Natur bringe, denn diese selbst sei zu keiner Vollkommenheit fähig; „leiblos und ihres Daseins unbewußt“ seien die Dinge. „Der Endzweck ihres Daseins ist vielmehr in dem lebenden und empfindenden Teile der Schöpfung zu suchen: das Leblose dient dem

⁶⁷ S. 175 dieser Ausgabe.

⁶⁸ Ebenda, S. 207.

⁶⁹ Vgl. ebenda, S. 214.

⁷⁰ Vgl. ebenda, S. 216 f.

⁷¹ Ebenda, S. 211.

Lebendigen zu Werkzeugen der Empfindungen und gewähret ihm nicht [42] nur sinnliches Gefühl von mannigfaltigen Dingen, sondern auch Begriffe von Schönheit, Ordnung, Ebenmaß, Mittel, Endzweck, Vollkommenheit ...“⁷²

Nicht zufällig erwähnt Mendelssohn in späteren Werken hinsichtlich des Körper-Seele-, Materie-Geist-Dualismus die Plotinsche Emanationsauffassung, wonach das Geistige sich dem Materiellen stufenweise mitteile – in dieses „emanieren“. Auch im Anhang zur dritten Auflage wird ausdrücklich auf Plotin Bezug genommen; damit setzt Mendelssohn eine Denktradition fort, die in der jüdischen Philosophie von Philon eingeschlagen wurde, die über Plotin und Salomon ibn Gabirol führt und mit der Auffassung der Kabbala vom stufenweisen Emanieren des „Ensof“ korrespondiert.⁷³ Im Anhang zur dritten Auflage erläutert Mendelssohn seine Auffassung in diesem Sinne. Die neue Qualität des Zusammengesetzten der Teile, seine Harmonie und Ordnung, könne nicht schon aus der Zusammensetzung selbst fließen, sondern allein aus dem *Denken*, welches durch Vergleichung eine Vorstellung der Schönheit erzeuge. Hier folge er ganz dem Beweise des Plotin, der die Materie in ihrer Zusammensetzung als chaotisch auffaßt. Erst durch die Intelligibilität erhält sie Form. Platons Ideenlehre und vor allem auch Aristoteles' Stoff-Form-Dualismus gehen in diese Auffassung ein. Wenn Mendelssohn vom „Denken“ als harmonieerzeugend spricht, so meint er nicht nur das Denken des einzelnen Menschen (seine Seele), sondern offensichtlich auch das „Denken schlechthin“ als ein Attribut Gottes, denn es geht ihm um den Nachweis, daß die seelische Substanz der göttlichen verwandt ist und eine besondere Schöpfung Gottes, da prinzipiell in der gesamten Schöpfung die Körperlichkeit (die Natur) nicht aus sich heraus die Seele als ihr Produkt oder ihre Funktion erzeugen kann.

Ist die Seele aber etwas substantiell anderes als der Körper, weder dessen Produkt noch dessen Funktion, so kann sie sich nur in Beschäftigung mit sich selbst erkennen, und zwar um so klarer, wesenhafter, je mehr sie vom Körper unbeeinflussbar ist. Ihr Streben gehe schon hier nach Weisheit, Tugendhaftigkeit und Wahrheit. Es müsse daher angenommen werden, daß sie nach ihrer Befreiung aus dem Kerker des Körpers durch den Tod zu höheren Stufen der Erkenntnis und größerer Glückseligkeit gelange. *Wie* aber diese Zustände ohne Körper-[43]lichkeit beschaffen sein werden, darüber könne kein irdischer Mensch etwas wissen; aber *daß* es diese Zustände geben werde, sei gewiß. Die Tätigkeit der Seele bestehe in der Bildung und Zusammensetzung von Begriffen, also müsse sie diese Tätigkeit auch nach dem Tode ausüben können, denn nur so ist sie als wirkende und leidende begreifbar. Eine Seelenwanderungslehre im Sinne Platons oder im Sinne der Kabbala-Tradition vertritt Mendelssohn nicht. Er geht in seiner Hypothese nur so weit, den Fortbestand der individuellen Seele zu behaupten, denn so wie in der Körperwelt der Tod nichts Außernatürliches und keine absolute Vernichtung, sondern nur Zustandsveränderung sei, so auch in der Geisterwelt. Nichts entsteht aus nichts, und nichts vergeht in nichts! Erst recht gelte das für die Seele als höchste Schöpfung eines weisen und gütigen Gottes. Wie könne Gott die Absicht haben, dieses Wunderwerk zunichte zu machen!⁷⁴ Diese Absicht zu unterstellen sei fast schon eine Gotteslästerung.

Die Personalität der ewig existenten Seele wird von Mendelssohn aus ihrer „Einfachheit“ als nicht ausgedehnte oder zusammengesetzte Substanz begründet. Diese sei tätig, habe nämlich Vorstellungskraft und die Fähigkeit zur Synthese durch Begriffe. Selbst Begierde und Neigungen vermag sie zu vereinigen. Diese Substanz, läßt Mendelssohn seinen Sokrates beweisen, umfasse den ganzen Menschen, den Inbegriff aller Vorstellungen, Wünsche und Begierden. Resümee: Die Seele sei also von ganz anderer Beschaffenheit als die Körperwelt; und da sie einfach und nicht zusammengesetzt, also individuell ist, kann sie zwar an Kräften und Fähigkeiten ab- oder zunehmen, nicht aber wird ihre Personalität durch den Tod vernichtet. Wie sehr Mendelssohn mit dieser Beweisart konstruiert und spekuliert und das wirklich „Erfahrbare“ überfliegt, hat Immanuel Kant in seiner Überarbeitung des

⁷² Ebenda, S. 269.

⁷³ S. 526, Anmerkung 87. – Über Philons Fortbildung der jüdischen Philosophie durch Symbiose mit der griechischen und seinen Einfluß auf Plotin siehe: H. und M. Simon, Geschichte der jüdischen Philosophie, a. a. O., S. 34 f. – Zum weiteren Wirken der neuplatonischen Philosophie, u. a. auf Salomon ibn Gabirol siehe: S. 69–73 u. a. – Auf Plotin bezieht sich Mendelssohn auch in „Sache Gottes“.

⁷⁴ Vgl. S. 276 dieser Ausgabe.

Paralogismus-Abschnitts der „Kritik der reinen Vernunft“ kritisiert. Er geht in der Zweitaufgabe dieses Werkes ausdrücklich und ausführlich auf den „Phädon“ ein⁷⁵.

Einen zweiten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele entwickelt Mendelssohn auf moralphilosophischer Ebene – und hier liegt sicher das Grundmotiv seiner theoretischen Bemühungen verborgen. Auf dieser Ebene erfolgt auch die Verflechtung mit der populären Betrachtungsweise, wie sie dem [44] gesunden Verstand und Gemüt eines jeden Menschen als naturgemäß zugesprochen werden müsse. Besonders im zweiten Gespräch wird der ethische Beweis wortreich dargelegt: Ohne unsterbliche Seele habe der Mensch umsonst gelebt, ja selbst das Bestehen der gesamten Menschheit sei dann ein so gleichgültiger Vorgang wie das Leben der Tiere. Es widerspräche der Würde des Menschen und seiner Bestimmung zum Streben nach Tugend und einer dieser Bemühung entsprechenden Glückseligkeit, würde das Dasein der individuellen Seele ein nur endliches sein. Die Gewißheit eines ewigen Lebens ist also nach Mendelssohns tiefer Überzeugung die unentbehrliche Stütze der Tugend im Diesseits. Daraus ergeben sich der menschlichen Gesellschaft unverzichtbare Lehrbegriffe, welche Moral und gesellschaftliche Harmonie absichern, denn sonst würde der einzelne bedenkenlos seinen egoistischen Interessen leben. Da solche Lehrbegriffe *unentbehrlich* sind, seien sie auch *wahr*. Dies betreffe in erster Linie die Lehre von Gott und der Tugend (das heißt die Bestimmung des Menschen zur Tugend, zur Nachahmung Gottes).⁷⁶ „Das menschliche Geschlecht ist zur Geselligkeit, so wie jedes Glied zur Glückseligkeit, berufen“, läßt Mendelssohn seinen Sokrates sagen. „Alles, was auf eine allgemeine, sichere und beständige Weise zu diesem Endzwecke führen kann, ist unstreitig von dem weisesten Urheber aller Dinge als Mittel gewählt und hervorgebracht worden.“⁷⁷

Mendelssohn ist überzeugt, daß diese Bestimmung des Menschen so tief in dessen Seele eingepflanzt ist, daß selbst der Gottlose ihr nie ganz zuwiderhandeln könne.⁷⁸ Der Mensch sei niemals ganz böse, aber: „Wie beklagenswert ist das Schicksal eines Sterblichen, der sich durch unglückliche Sophistereien um die tröstliche Erwartung einer Zukunft gebracht hat! ... Was ist der menschlichen Seele schrecklicher als die Zernichtung?“⁷⁹ Solche Sophisterei lehre die Überbewertung des eigenen Lebens gegenüber dem Wohle der Familie, des Vaterlandes, den Freunden; dies führe zur Verwirrung und Zerrüttung der sittlichen Welt. Mendelssohns Sokrates begründet auch die Berechtigung der Todesstrafe mit der Unsterblichkeit der Seele; man müsse sie auf sich nehmen, wenn sie Recht sei. Sie führe ja in ein anderes Leben. „Aber so könnten wir nicht denken, wenn das Leben uns alles wäre.“⁸⁰ In diesem Zu-[45]sammenhang deutet Mendelssohn die Strafe für ein Vergehen nicht – wie Plato mit der Darstellung des Hades – als *Vergeltung*, sondern als einen *Läuterungsvorgang* zum Erlangen einer höheren Qualität tugendhaften Daseins. In dieser Auffassung, die er später ganz ausdrücklich als ein Grundprinzip des reinen Wesens der jüdischen Religion behauptet, sieht er dann auch eine wichtige Differenz zur christlichen Lehre von der ewigen Verdammnis.

Die Begründung einer *natürlichen*, von Aberglaube, äußerlichem Kult und Mystik befreiten Religiosität, welche mit einer aufgeklärten Denkart übereinstimmt, auf Vernunfteseinsichten beruht und den Menschen auf Tugendhaftigkeit orientiert, ist also das Hauptthema des „Phädon“. Wenden wir uns einer weiteren Schaffensperiode zu, in der diese Problematik mit der Bestimmung seiner Stellung zu seiner eigenen Religion und zu andersartigen Konfessionen einhergeht.

3. Der reine Mosaismus – Wesenssubstanz „natürlicher“ Religiosität

Über sein Verhältnis zur jüdischen Religions- und Philosophietradition, ihre Vereinbarungsmöglichkeit mit einer aufgeklärten Position und – in vorsichtiger, das Toleranzprinzip beachtender Form – über sein Verhältnis zum Christentum hat sich Moses Mendelssohn in der Öffentlichkeit besonders seit der Auseinandersetzung mit Lavater 1769 wiederholt geäußert; hiermit beginnt eine gewisse

⁷⁵ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. – Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele, a. a. O., S. 442b–473b.

⁷⁶ Vgl. S. 241 f. dieser Ausgabe.

⁷⁷ Ebenda, S. 250.

⁷⁸ Vgl. ebenda, S. 267.

⁷⁹ Ebenda, S. 277.

⁸⁰ Ebenda, S. 281.

Schwerpunktverlagerung seines Schaffens. Aber beschäftigt hat ihn diese wichtige Frage seiner Selbstverständigung freilich schon lange. Im „Schreiben an den Herrn Diakonus Lavater zu Zürich“ betont er, daß er von früher Jugend an Weltweisheit und schöne Wissenschaften übte, um in den entscheidenden Fragen der Religion gewappnet zu sein.⁸¹ Zugleich mußte er im Rahmen der Duldung anderer Auffassungen seinen Standpunkt begründet einbringen, um sich gegen die Bekehrungsversuche eines Lavater, aber auch gegen so manche feindseligen und gehässigen Deutungen des Judentums zu verteidigen. Mendelssohn bekannte sich zur Religion seiner Väter, einer „so überstrengen und verachteten“, als der wahren Religion, betonte [46] aber sogleich, daß sie von schädlichen Menschensatzungen befreit werden müsse. Er suchte die wahre Substanz der jüdischen Religion aus der Mystik und erstarrten Dogmatik herauszuschälen. Vom *Wesentlichen* seiner Religion aber sei er so überzeugt, wie es Lavater oder Bonnet von der ihrigen seien.⁸²

Dieses Wesentliche bestimmt er im Schreiben an Lavater und in nachfolgenden Werken (so in der Vorrede zu Manasseh Ben Israels Schrift, in „Jerusalem“, in „Sache Gottes“ und „Morgenstunden“) immer wieder in Form einiger weniger, aber unverzichtbarer Grundsätze, „jenen Hauptgrundsätzen, in welchen alle Religionen übereinkommen und ohne welche die Glückseligkeit ein Traum und die Tugend selbst keine Tugend mehr ist“⁸³. Diese Grundsätze der Mendelssohnschen Religionsauffassung umfassen in etwa folgende Gesichtspunkte und Überzeugungen:

Erstens: „Ohne Gott und Vorsehung und künftiges Leben ist Menschenliebe eine angeborene Schwachheit“, da nämlich dann der Tor sich placke und der Kluge sich gütlich tue.⁸⁴ Dies sei die grundlegende Überzeugung jeder natürlichen Religion. Das Dasein eines extramundanen Gottes und die Unsterblichkeit der individuellen Seele zählt Mendelssohn damit zu den ersten Voraussetzungen für Tugend. Religion ist das Fundament der Sittlichkeit.

Zweitens: Religiosität gründet lediglich auf Vernunft Einsichten, nicht auf kirchliche Gewalt, und sie verpflichtet auch nicht auf die herrschenden Dogmen, auch wenn es eingestandenermaßen in der Geschichte der jüdischen Religion solche kritikwürdigen Praktiken gab und gibt, zum Beispiel das Bannrecht und die Festlegung auf eine bestimmte Glaubensausdeutung.

Drittens: Natürliche Religion ist daher auch keine geoffenbarte (von Gott in ihren *Glaubenssätzen* befohlene), sondern auf den gesunden Menschenverstand und Vernunft Einsicht gegründete und sich in einem tugendhaften Leben erweisende. Geoffenbart hat Gott lediglich göttliche Gesetze einer tugendhaften Lebensführung. Lehrmeinungen der Theologen seien keinesfalls als Offenbarungen zu bewerten. Die ewigen Wahrheiten lehre Gott nicht durch Laut- oder Schriftzeichen, sondern „durch die Schöpfung selbst und ihre innerlichen Ver-[47]hältnisse, die allen Menschen leserlich und verständlich sind“⁸⁵. Deshalb bedürfe Gott auch keiner Wunder, die einen nur historischen Glauben (einen Glauben an einzelne Begebenheiten) bewirken sollen.

Viertens: Der Grundgedanke und Zweck natürlicher Religion ist somit die Anleitung zum sittlichen, tugendhaften Leben mit der Verheißung entsprechender Glückseligkeit. Auch die Strafe für böse Handlungen wird nur als Läuterungsmittel und Anregung zu weiteren Bemühungen um Tugend sinnvoll, nicht schlechthin als Vergeltung.

Fünftens: Eine ewige Verdammnis kann es daher nicht geben. Die Absicht der Vorsehung, eines milden, gütigen Gottes, ist nicht Strafe und Vergeltung. Daher galt Gott für das israelitische Volk nicht schlechthin als Schöpfer und Erhalter des Weltalls, sondern vorrangig als Schutzherr und Bundesfreund, Befreier, Stifter und Anführer, als König und Oberhaupt.⁸⁶

⁸¹ Vgl. ebenda, S. 312.

⁸² Vgl. ebenda, S. 314.

⁸³ Ebenda, S. 383.

⁸⁴ Ebenda.

⁸⁵ Ebenda, S. 411.

⁸⁶ Vgl. ebenda, S. 416. Vgl. auch S. 446. Hier faßt Mendelssohn in drei Punkten seine Auffassung von Religion und Judentum zusammen.

Diese Grundsätze einer natürlichen Religion sieht Mendelssohn im Judentum als reinen, von widersprüchlichen Auslegungen und Praktiken gesäuberten Mosaismus repräsentiert. Keine Religion sei so sehr ihrem Wesen nach eine natürliche und auf Vernunftgründen beruhende. Sie sei nicht, wie die christliche, eine Offenbarungsreligion, sondern enthalte nur geoffenbarte Gesetze des tugendhaften Lebens. Gott selbst habe sich Moses auf dem Berge Sinai nicht *geoffenbart*, indem er verkündete: „Ich bin der Ewige, Dein Gott ...“, denn daß es Gott gebe, sei allgemeine Menschenreligion ohnehin. Er offenbarte ihm vielmehr die Gebote als Verordnungen eines rechten Lebens, als Geschichtswahrheiten, keine ewigen Religionswahrheiten! „Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes lautet kein einziges: *Du sollst glauben oder nicht glauben*, sondern alle heißen: *Du sollst tun oder nicht tun!* Denn Glauben wird nicht befohlen; denn der nimmt keine andere Befehle an, als die nicht den Weg der Überzeugung zu ihm kommen. Alle Befehle des göttlichen Gesetzes sind an den Willen, an die Tatkraft der Menschen gerichtet.“⁸⁷

Diese Passage könnte man als den Kern der Mendelssohnschen Auffassung wahrer Religiosität bezeichnen; sie umschließt zugleich eine Humanitätskonzeption, wonach die [48] Menschen als tätige, verantwortliche und selbst zur Vernunfteinsicht in „ewige Wahrheiten“ fähige bestimmt werden. Bewußt stützt sich Mendelssohn mit dieser Auffassung auf die Einflüsse der Philosophie auf religiöses Bewußtsein und eine dadurch nach seiner Überzeugung erfolgende Reinigung von schlechten, erstarrten Traditionen. Besondere Bedeutung mißt er dabei den moralphilosophischen Konzeptionen der Antike (Sokrates, Stoa) bei und den philosophischen Traditionen seiner eigenen Nation, so, wie schon erwähnt, den Lehren des „En Soph“ und der Kabbalisten sowie den progressiven Traditionen, die insbesondere von Maimonides' Religions-, Menschen- und Weltdeutung ausgingen. In der jüdischen Kulturtradition sondert er Überlebtes, Überflüssiges und Mißbräuche von den Zeremonialgesetzen, welche Hilfe und Übungen für ein tugendhaftes Leben in der jüdischen Gemeinschaft sein können [, aus]. „Die große Maxime dieser Verfassung (der Zeremonialgesetze – M. Th.) scheint gewesen zu sein: *Die Menschen müssen zu Handlungen getrieben und zum Nachdenken nur veranlassen werden.*“⁸⁸

Die Behauptung, daß sich die Juden in Mißachtung anderer Völker als auserwähltes Volk betrachtet hätten, weist Mendelssohn als der eigentlichen Tradition und dem Volksbewußtsein nicht gemäß zurück, setzt sich dabei allerdings mit diesem Argument über die historischen Tatsachen schnell hinweg, denn der Gedanke vom Volke Israel als dem auserwählten Volk Gottes war eine häufige Lehrmeinung. Ebenso wendet er gegen Lavater ein, daß das jüdische Volk niemals die Absicht gehabt habe, andere Völker zu bekehren, was sicher aufgrund des spezifischen Schicksals dieser Nation zutrifft. Mendelssohn versteht dies aber in dem Sinne, daß eine natürliche Religion der Bekehrungsversuche auch gar nicht bedürfe. Für das Haus Jacobs gelte einzig der Rat: „Schicket Euch in die Sitten und in die Verfassung des Landes, in welches Ihr versetzt seid; aber haltet auch standhaft bei der Religion Eurer Väter. Traget beider Lasten, so gut Ihr könnt.“⁸⁹

Wie bereits erwähnt, lehnte Mendelssohn die Schaffung einer Glaubensvereinigung ab, eine Idee, die schon seit dem 17. Jahrhundert eine zunehmende Rolle spielte (Leibniz vertrat sie unter anderen). Sie sei für die Völker weder notwendig noch erstrebenswert, würde ihre Realisierung doch zweifellos [49] allzu schnell wieder in ein Diktat einer bestimmten Lehrmeinung und somit in Verschüttung des wahren Wesens der Religiosität als Moralität ausarten. Toleranz ist ihm im Umgang mit Menschen anderer Konfessionen die einzig humane Basis, eine Toleranz, von der er allerdings die „Ohngötterei“ als seiner Überzeugung nach stets der Moral zuwider ausdrücklich ausschließt.

Immanuel Kant hebt in seinem Brief an Mendelssohn vom 16.8.1783 dessen Freisinnigkeit in der Interpretation der jüdischen als aufgeklärte Religion als beispielhaft hervor: „Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade an Gewissensfreyheit zu vereinigen gewußt, die man ihr gar nicht zugetrauet hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kan. Sie haben zugleich die Nothwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreyheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, daß auch

⁸⁷ Ebenda, S. 418.

⁸⁸ Ebenda, S. 437. – 1778 hatte Mendelssohn die Ritualgesetze der Juden im Auftrage der preußischen Regierung und mit Genehmigung des Oberrabbiners herausgegeben.

⁸⁹ S. 451 dieser Ausgabe.

endlich die Kirche unserer Seits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kan, von der ihrigen absondere, welches endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichen Religionspuncte vereinigen muß ...⁹⁰

Als ein Beispiel, wie Moses Mendelssohn die Grundthemen seiner Religionsauffassung in Auseinandersetzung mit dem Christentum – wie er es interpretiert – weiter verteidigt, sei auf eine Schrift verwiesen, die in diesen Band nicht aufgenommen wurde: auf die 1784 verfaßte Abhandlung „Sache Gottes oder die geoffenbarte Vorsehung“. Diese Schrift war wegen der Polemik mit dem Christentum nicht zur Veröffentlichung gedacht; sie wurde erst nach seinem Tode in die gesammelten „Philosophischen Schriften“ aufgenommen. „Sache Gottes“ ist eine kritische Bearbeitung von Leibniz’ „Causa Dei asserta per iustitiam eius cum ceteris perfectionibus cunctis que actionibus conciliatam“, einer Abhandlung, die 1710 gemeinsam mit der „Theodizee“ in Amsterdam erschienen war.

In „Sache Gottes“ wird in der üblichen rationalistischen Manier des ontologischen Gottesbeweises das Dasein Gottes aus seiner Größe (Macht und Weisheit), aber auch aus seiner Güte (Gerechtigkeit, Heiligkeit) abgeleitet. Die *Güte* Gottes, gibt Mendelssohn zu bedenken, sei mitunter weniger hervorgehoben worden, aber man habe Gottes Größe *und* Güte als eine Einheit zu betrachten und gleichzusetzen. Die Güte Gottes [50] zeige sich in der Absicht bei seiner Schöpfung. Anschließend an das Theodizee-Thema bei Leibniz (– diese Welt als die beste aller Welten –) untersucht Mendelssohn diese göttliche Absicht, um in diesem Punkte seine Differenz zum Christentum und somit auch zu Leibniz zu verdeutlichen.

Zunächst schließt Mendelssohn wieder auf die bekannte Weise von der Möglichkeit der Dinge der Welt auf die Wirklichkeit Gottes als Schöpfer und geht dann zur Frage nach der göttlichen Absicht über. Gott habe die Welt als Reihe der Dinge nur nach einem einzigen Ratschluß in Wirklichkeit versetzt und dabei die Zufälligkeit der Dinge, ihre Unvollkommenheit, somit die Übel dieser Welt in diese Absicht einbeschlossen. Die Übel seien als notwendigerweise durch die Menschen zu Überwindendes zu betrachten, denn auch die Handlungen der Menschen unterliegen Gottes Ratschluß. Daß dies Mendelssohn nicht im Sinne einer göttlichen Lenkung der einzelnen Handlungen unter Ausschluß von Freiheit deutet, sondern im Sinne des allgemeinen Zwecks und Motivs der menschlichen Handlungsfähigkeit interpretiert, geht aus seiner Auffassung deutlich hervor. Die Menschen müssen sich nach eigener Entscheidungsfähigkeit in ihrem Tun als sittliche Wesen bewähren, wobei die Übel und Leiden dem Streben nach Glückseligkeit dienlich sein können: als Anreiz zum Ringen um Tugend und Mittel eines höheren Zwecks. Allerdings scheint die Einordnung des *Sittlich-Bösen* Mendelssohn Schwierigkeiten zu bereiten: Es dürfe nicht als Mittel des Guten interpretiert werden; es dürfe auch nicht aus der Annahme eines „grundbösen Wesens“, welches die Menschen zum Fehltritt verleitet habe, abgeleitet werden – eine deutliche Polemik gegen die christliche Auffassung vom Teufel und vom Sündenfall. Man würde sonst – wie es das Christentum behaupte – den Schöpfer mit seinem Geschöpf in eine Art Zweikampf setzen.⁹¹ Das Sittlich-Böse sei letztlich nur ein „Weniger“ an Tugend, menschliche Unvollkommenheit in dieser im Ganzen besten aller Welten. Denn: Gott könne nur das Beste wollen und wählen. Dabei sei er aufgrund seiner Fülle an Weisheit bei diesem Ratschluß im höchsten Maße frei.⁹² In dieser im einzelnen unvollkommenen, aber im Ganzen vollkommenen Schöpfung gehe nichts verloren, auch nichts an Güte und Tugenden; es wechseln nur die Formen.

[51] Von dieser Prämisse ausgehend, polemisiert Mendelssohn gegen die christliche Lehre von der ewigen Verdammnis. Diese widerspreche der Güte Gottes und der Absicht und Qualität seiner Schöpfung. Wenn Leibniz meine, die meisten Menschen seien aufgrund ihrer Sünden zur Verdammnis bestimmt, so verkenne er den Ratschluß Gottes, wonach das Böse nur als „Mindervollkommenes“ zu betrachten und kein Mensch als völlig böse oder völlig gut zu bewerten sei. Die jüdische Religion, so behauptet Mendelssohn im Sinne seines aufgeklärten Mosaismus, kenne die Lehre von der ewigen Verdammnis nicht. „Allein weder unsre Religion noch unsre Vernunft erkennt diese abenteuerliche

⁹⁰ Immanuel Kants gesammelte Schriften, a. a. O., Bd. X, S. 347.

⁹¹ Vgl. Sache Gottes, in: Jubiläumsausgabe, a. a. O., Bd. 3/2, S. 259 f.

⁹² Vgl. ebenda, S. 225 ff.

Voraussetzung. Kein einziges Individuum, das der Glückseligkeit fähig ist, ist zur Verdammniß, kein Bürger in dem Staate Gottes zum ewigen Elende ausersehen. Jedes wandelt seinen Weg, jedes durchläuft seine Reihe von Bestimmungen und gelangt von Stufe zu Stufe zu dem Grade der Glückseligkeit, die ihm angemessen ist.“⁹³ Entsprechend kritisiert er auch die Vergeltungsmoral: Nicht um Vergeltung mit Gleichem gehe es bei den Strafen, sondern um eine Form und Qualität der Strafe, welche bewirken kann, daß fernerhin nichts Böses geschehe.⁹⁴ Wie könne denn Gott nach dem Prinzip „Aug’ um Auge, Zahn um Zahn“ strafen! Diese alttestamentarische These wird für das reine Judentum von ihm nicht anerkannt.

Auch in dieser Schrift gilt die Unsterblichkeit der Seele als Garantie für menschliches Bemühen um Tugend und die Atheisterei als Vernichtung der Tugend. Diese Prämissen führten notwendig zur Ablehnung Spinozas, dem der Tod das Eingehen in die ewige göttliche Natur ist und der die Bindung der Moral an den Glauben an die Unsterblichkeit der individuellen Seele ablehnt.⁹⁵ Es sind also in erster Linie ethisch begründete Bedenken, welche Mendelssohn gegen Spinoza einnehmen. In der Deutung der jüdischen Religion als Gesetzesreligion scheint er zunächst Spinoza nahezustehen. Während aber Spinoza die jüdische Religion in seinem „Theologisch-Politischen Traktat“ als ganz irdischen Moral- und Sittenkodex auffaßt, dessen geschichtliche Wandlungen mit historisch-kritischer und sprachanalytischer Methode analysiert werden, sind für Mendelssohn diese Gesetze letztlich göttlich offenbarte ewige Bestimmungen.

[52] Mendelssohn schreitet den Rahmen einer aufgeklärten Religionsauffassung *nur* so weit aus, als sie den Deismus nicht in Frage stellt und die gesetzestreue Lebenspraxis, die Einhaltung der Zeremonialgesetze, nicht beeinträchtigt. Die Vernunfteseinsichten beziehen sich auf die positive Begründung des Daseins eines extramundanen Gottes und der Unsterblichkeit der individuellen Seele, aber auch auf die freie Wahl der Menschen in moralischer Hinsicht. Aber freilich funktioniert dieser freie Wille in Mendelssohns Verständnis nur unter der Voraussetzung der religiösen Prämissen. Auch in dieser Beziehung, in „Religionsdingen“, unterscheidet sich Mendelssohns Aufklärungsverständnis wesentlich von dem Kants. Letzterer vertritt eine weit radikalere Position, indem er den Vernunftglauben nicht an ein positives Wissen um Gott und Unsterblichkeit und schon gar nicht an eine bestimmte Konfession bindet. Bei Kant wird Moral nicht von der Religion, sondern – wie schon erwähnt – umgekehrt Religion von der Moral abhängig gedacht, nämlich als bloß subjektives moralisches Bedürfnis nach Religion, welches aber nicht Grund der Verbindlichkeit bei der Bestimmung des moralischen Motivs des Handelns sein dürfe. Da Kants Motiv des Philosophierens kein religiöses, nicht die Begründung eines Credo, sondern die Begründung menschlicher Freiheit als autonomer Selbstbestimmungsfähigkeit ist, kann er sich mit Mendelssohns Akzentuierung der Aufklärungsinhalte als religiöse Gegenstände und dessen Strapazieren der rationalistischen Demonstrationsmethode zum Zwecke positiver Beweisführung für das Dasein dieser Gegenstände nicht einverstanden erklären. Die Auseinandersetzung mit Mendelssohn als – in Kants Verständnis – Prototyp dogmatisierenden Philosophierens erfolgt daher auch verhältnismäßig permanent in dessen Schriften.⁹⁶

Wie sehr Mendelssohn in den letzten Lebensjahren durch die Erstarrung seines philosophisch-methodischen Instrumentariums und seinen religiösen Eifer den Zugang zur weiteren sachlich-fruchtbaren Behandlung der damals wichtigen Weltanschauungsfragen verlor, zeigt der sogenannte Pantheismus-Streit mit Jacobi. [53]

⁹³ Ebenda, S. 240.

⁹⁴ Vgl. ebenda, S. 259 f.

⁹⁵ Vgl. Baruch Spinoza, Ethik, Leipzig 1972, S. 394 f. (V., 41. Lehrsatz): „Wenn wir auch nicht wüßten, daß unser Geist ewig ist, so würden wir doch die Frömmigkeit und Religion und überhaupt alles, was ... zur Seelenstärke und zur Großmut gehört, für das Wichtigste halten.“ Die gewöhnliche Ansicht schein eine andere zu sein, nämlich, daß das Wissen um Sterblichkeit zum Verlust der Tugend führe. „Mir kommt dies nicht minder widersinnig vor, als wenn jemand deshalb, weil er weiß, daß er seinen Leib nicht alle Ewigkeit mit guten Nahrungsmitteln erhalten kann, sich lieber mit Giften und tödlichen Stoffen sättigen wollte; oder weil er sieht, daß der Geist nicht ewig und unsterblich ist, lieber aberwitzig sein und ohne Vernunft leben will. Das ist so widersinnig, daß es kaum eine Erwähnung bedarf.“

⁹⁶ Vgl. die Anmerkungen 38, 48, 61 und 75 zu dieser Einleitung.

4. Kritik und „Läuterung“ des Spinozismus durch Mendelssohn

Die ablehnende Haltung gegenüber jeglichem Atheismus motiviert weitgehend Mendelssohns Position in dem von Jacobi forcierten Streit um „Lessings Spinozismus“. Mendelssohn hat in seiner letzten Schrift „An die Freunde Lessings“ – ausführlicher, wenn auch ohne Erwähnung der Auseinandersetzung mit Jacobi, in den „Morgenstunden“ – den toten Freund vom Vorwurf des Spinozismus „reinigen“ wollen. Dies führte jedoch zu einer recht willkürlichen und eigenwilligen Interpretation der Philosophie Spinozas auf der Suche nach angeblich potentiell bei Spinoza enthaltenen Anknüpfungselementen für eine solche Läuterung, das heißt zu einem Hinbiegen des atheistischen Pantheismus in einen Deismus. Zunehmend ging es in diesem Streit nicht mehr so sehr um Lessings originale Position, die wohl auch schwerlich aus den wenigen Bemerkungen gegenüber Jacobi rekonstruierbar ist⁹⁷, als vielmehr um das Problem einer pantheistischen Weltsicht überhaupt und ihrer Konsequenz für den Glauben. Das Aufgreifen des „Deus-sive-natura“-Prinzips des Spinoza, welches einen extramundanen Gott ausschließt, geschah oftmals gerade von den prominentesten Zeitgenossen wie Herder und Goethe, und auch Lessing hatte sich in dem Gespräch mit Jacobi gegen den Personalismus der Gottesidee und für Spinozas Prinzip ausgesprochen. Verbunden war diese Diskussion auch mit der Fragestellung, wie der freie Wille angesichts der Determiniertheit des Naturgeschehens zu bestimmen sei. Die Gegner des Spinoza warfen seinem System einen absoluten Fatalismus vor.

Wie sehr viel tiefer gerade Lessing die spinozistische Philosophie verstand als viele seiner Zeitgenossen – auch als Mendelssohn –, ist an anderer Stelle nachgewiesen worden.⁹⁸

Der Spinozismus erfuhr in Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, indem er zunehmend rezipiert wurde, eine epochebedingte Umformung, ein Vorgang, der die traditionelle deutsche Aufklärungsbewegung um Nicolai und Mendelssohn in ihren erstarrten Auffassungen und Methoden in ziemliche Hilflosigkeit versetzte. Daß Mendelssohns Versuch einer Läuterung des Pantheismus eher retrograd, auf [54] Erhaltung des alten Deismus gerichtet war und keineswegs mit der lebensfähigen dialektischen Fassung des pantheistischen Prinzips durch Herder oder Goethe im Gleichklang stand, kann hier nur angedeutet werden.

Festzuhalten ist zunächst, daß Jacobi das große Verdienst hat, aus welchem Motiv auch immer, die Diskussion um den Spinozismus sehr belebt zu haben, indem er das Gespräch mit Lessing aus dem Jahre 1780 ausführlich darlegte. Er schildert dieses Gespräch folgendermaßen: Er habe Lessing das noch unveröffentlichte „Prometheus“-Gedicht Goethes zu lesen gegeben und ihn um seinen Eindruck gefragt. Jacobi stellt Lessings Antwort so dar, als ob dieser selbst unvermittelt von diesem Gedicht auf den Spinozismus gekommen sei, eine nicht ganz plausible Rekonstruktion des Gesprächs, da Goethes Gedicht wohl die Selbstbestimmungsfähigkeit und Selbstwürde der Menschen gegenüber den Göttern feiert, aber nicht das *Ἐν καὶ Πᾶν**-Prinzip thematisiert.⁹⁹ In seinem Grundgehalt ist dieses Gespräch aber als ein authentisches Dokument zu betrachten. Lessing habe gesagt: „Der Gesichtspunct, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunct ... Die

⁹⁷ Über Lessings Spinoza-Rezeption siehe: D. Pätzold, Lessing und Spinoza. Zum Beginn des Pantheismus-Streits in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts, in: M. Buhr/W. Förster (Hrsg.), *Aufklärung – Gesellschaft – Kritik* (I), Berlin 1985, S. 298–355.

⁹⁸ Siehe ebenda.

⁹⁹ Dies bemerkten schon Zeitgenossen. Vgl. dazu die Rezension zu den Spinoza-Briefen in der Jenaer Literaturzeitung vom 11.2.1786 (Nr. 36): „... so ists uns noch rätselhafter, wie er in diesen Versen gerade Spinozismus oder das *Ἐν καὶ Πᾶν** finden konnte. Denn zu sagen, daß die Götter arm sind, daß sich der Mensch selbst rette, selbst helfe, daß die Götter nichts tun als schlafen, daß man sie nicht zu ehren brauche, dies alles heißt ja noch nicht, mit Spinoza übereinzustimmen.“ – Desgleichen in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek, 68. Bd., 1786. – Goethe selbst erwähnt allerdings in „Dichtung und Wahrheit“ sein Gedicht als auslösenden Faktor für die Diskussion um Spinoza: „Zu dieser seltsamen Komposition gehört als Monolog jenes Gedicht, das in der deutschen Literatur bedeutend geworden, weil, dadurch veranlaßt, Lessing über wichtige Punkte des Denkens und Empfindens sich gegen Jacobi erklärte. Es diente zum Zündkraut einer Explosion, welche die geheimsten Verhältnisse würdiger Männer aufdeckte und zur Sprache brachte: Verhältnisse, die, ihnen selbst unbewußt, in einer sonst höchst aufgeklärten Gesellschaft schlummerten. Der Riß war so gewaltsam, daß wir darüber, bei eintretenden Zufälligkeiten, einen unserer würdigsten Männer, Mendelssohn, verloren.“ (Goethes Werke in zehn Bänden, a. a. O., Bd. 2, S. 210 f.). – Zur unmittelbaren Wirkungsgeschichte des Streites siehe: H. Scholz, Einleitung in: *Die Hauptschriften zum Pantheismus-Streit*, a. a. O., S. LXXVIII–CXXVIII. – * Alleinheit, All-Einheit; Eins und Alles

orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie alle nicht genießen. “Ev καὶ Πᾶν! Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dieses Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr.“¹⁰⁰ Auf Jacobis Frage, da wäre er ja mit Spinoza ziemlich einverstanden, habe Lessing geantwortet: „Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern.“ *Ich* (Jacobi – M. Th.): „Spinoza ist mir gut genug: aber doch ein schlechtes Heil, das wir in seinem Namen finden.“ *Lessing*: „Ja! Wenn Sie wollen! ... Und doch ... Wissen Sie etwas besseres? ...“¹⁰¹

Am nächsten Tag habe Jacobi Lessing nochmals darauf angesprochen, denn er sei bestürzt gewesen, von Lessing keine Hilfe gegen Spinozismus und Pantheismus erhalten zu haben. *Lessing*: „Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. Es giebt keine andre Philosophie, als die des Spinoza.“¹⁰² Im weiteren Gespräch habe Jacobi Lessing davon zu überzeugen versucht, daß der Spinozismus aus dem uralten „a nihilo nihil fit“^{*} der philosophierenden Kabbalisten entstanden sei und daß er jeden Übergang des Unendlichen zum Endlichen, jede verständige persönliche Ursache der Welt ver-[55]werfe. Und schließlich: damit sei er Fatalist, da Freiheit des Willens in einem solchen determinierten Naturmechanismus nicht erklärbar sei. Jacobi behauptete für sich die Notwendigkeit eines „Salto mortale“ in den Glauben.

Lessing, der Spinoza durchaus nicht als einen mechanizistisch denkenden Fatalisten verstand und der sowohl die dialektischen Beziehungen der spinozistischen Freiheit-Notwendigkeit-Konzeption als auch die Differenzierungen zwischen dem Denken als allgemeinem Attribut der Substanz und dem individuellen menschlichen Denken in Spinozas Philosophie begriffen hatte¹⁰³, antwortete Jacobi ziemlich trocken: „Ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frey. Ich begehre keinen freyen Willen ...“¹⁰⁴, nämlich keine *absolute* Freiheit in Unabhängigkeit von der Einsicht in die Naturnotwendigkeiten. Angesichts des Unverständnisses seiner Zeitgenossen Spinoza gegenüber prägte Lessing in diesem Gespräche das sarkastische Wort, die Leute redeten über Spinoza „wie von einem toten Hunde“. Auf Jacobis Beteuerung hin, Spinoza zu verehren, da sein System das schlüssigste vom Standpunkt der Philosophie sei, er aber gerade deshalb den Sprung in den Glauben für notwendig halte, bemerkte Lessing: „Auf Ehre, so müssen Sie ja, bey Ihrer Philosophie, aller Philosophie den Rücken kehren“.¹⁰⁵ Jacobis Resümee dieses Gespräches lautet: „*Lessing glaubt keine von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge; oder: Lessing ist ein Spinozist ...*“¹⁰⁶

Mendelssohn ist sich mit Jacobi zunächst in dem Punkte einig, daß die originale spinozistische Philosophie Atheismus sei, aber beide begründen dies auf unterschiedliche Weise, setzen in der Interpretation differenzierende Akzente und ziehen auch unterschiedliche Schlüsse. Wenden wir uns einigen Aspekten des Mendelssohnschen Verständnisses und seiner früheren Diskussionen mit Lessing über Spinoza zu. Denn über das Verhältnis zum Spinozismus hatte Mendelssohn mit Lessing schon viel früher Meinungs-austausch gepflegt. Bereits seine „Philosophischen Gespräche“ aus dem Jahre 1756 berühren die Philosophie Spinozas in ihrem Verhältnis zu Leibniz, und zur gleichen Problematik gab es im Jahre 1763 zwischen Lessing und Mendelssohn einen Briefwechsel. In dieser Zeit seines Breslauer Aufenthaltes studierte Lessing intensiv Spinozas Philosophie. Von besonderem Interesse war für ihn schon seit geraumer Zeit das monistische Prinzip dieser Philosophen. Er deutet dessen „Deus sive natura“^{**} als die Einheit von Schaffen und Denken in Gott und damit als Einheit von Schöpfer und Welt. Das göttliche Prinzip bei Spinoza wird als innere Ursache aller Dinge und somit als eins mit der Welt begriffen. Im Briefwechsel mit Mendelssohn interessiert ein Problem besonders: ob nicht der Monismus des Spinoza Denken und Körperwelt in einer solchen Weise identifiziere, daß ihre jeweilige Spezifik und ihr Verhältnis zueinander gar kein Rätsel mehr sei – ob es nicht Leibniz

¹⁰⁰ F. H. Jacobi, Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, a. a. O., S. 77.

¹⁰¹ Ebenda.

¹⁰² Ebenda, S. 78. – * Aus nichts entsteht nichts.

¹⁰³ Vgl. D. Pätzold, Lessing und Spinoza ..., a. a. O. – Zum Freiheitsproblem bei Spinoza siehe: H. Seidel, Identität von Philosophie und Ethik, Einleitung zu: Baruch Spinoza, Ethik, a. a. O.

¹⁰⁴ F. H. Jacobi, Ueber die Lehre des Spinoza ..., a. a. O., S. 83.

¹⁰⁵ Ebenda, S. 88.

¹⁰⁶ Ebenda, S. 102. – ** Gott oder Natur (Die Natur selbst ist Gott)

war, der hierin erst wieder ein Problem sah und dies im Sinne einer Zwei-Substanzen-Lehre löste, welche aber den Gedanken der prästabilierten Harmonie einschließe.

Lessing bezieht sich in einem Brief vom 17. April 1763 an Mendelssohn auf dessen „Philosophische Gespräche“ und die dortige Darstellung der Leibnizschen Philosophie, welche als Fortsetzung des Spinozismus hinsichtlich des Gedankens einer prästabilierten Harmonie gedeutet wird. Er, Lessing, müsse sich wundern, „daß sich noch niemand Leibnizens gegen Sie angenommen hat. – Sagen Sie mir, wenn Spinoza ausdrücklich behauptet, daß Leib und Seele eins und ebendasselbe einzelne Ding sind, welches man sich nur bloß bald nach der Eigenschaft des Denkens, bald unter der Ausdehnung vorstelle (,Sittenlehre‘, T. II, § 126), was für eine Harmonie hat ihm dabei einfallen können? Die größte, wird man sagen, welche nur sein kann; nämlich die, welche das Ding mit sich selbst hat ... Leibniz will durch seine Harmonie das Rätsel der Vereinigung zweier so verschiedener Wesen, als Leib und Seele sind, auflösen. Spinoza hingegen sieht nichts Verschiednes, sieht also keine Vereinigung, sieht kein Rätsel, das aufzulösen wäre.“¹⁰⁷ Für Spinoza seien Gedanken und Begriffe in der Seele so geordnet und verknüpft, wie auch die Beschaffenheit des Leibes geordnet sei. Zwar scheine es einen Gleichklang zwischen Leibniz’ und Spinozas Ausdrucksweisen zu geben, aber: „Spinoza denkt dabei weiter nichts, als daß alles, was aus der Natur Gottes, und der zufolge aus der Natur eines einzelnen Dinges, formaliter folge, in selbiger auch objective, nach ebender Ordnung und Verbindung, erfolgen muß. Nach ihm stimmt die Folge und Verbindung der Begriffe in der Seele bloß deswegen mit der Folge und Verbindung der Ver-[57]änderungen des Körpers überein, weil der Körper der Gegenstand der Seele ist; weil die Seele nichts als der denkende Körper und der Körper nichts als die sich ausdehnende Seele ist. Aber Leibniz?“¹⁰⁸ Lessing bewundert also einerseits das monistische Prinzip des Spinoza, wie es im Substanz-Begriff durchgeführt wird, andererseits aber hält er Leibniz’ Ansatzpunkt auch für bedenkenswert, weil dessen Dualismus von Leib und Seele ein Problembewußtsein (ein „Rätsel“) hinsichtlich der spezifischen Qualität von Körper und Seele und ihre dennoch erfolgende harmonische Zusammenwirkung ausspricht.

Für Mendelssohn ist das monistische Prinzip des Spinoza von geringerem Interesse, lehnt er doch einen solchen Standpunkt für sich selbst von vornherein ab. Er richtet sein Augenmerk auf die Attribute als parallele Welten, die sich qualitativ und als kausale Wirkungsketten voneinander unterscheiden. Im Antwortbrief vom Mai 1763 betont Mendelssohn, zwar sei für Spinoza die notwendige Substanz die einzige: „Hingegen leugnet Spinoza keineswegs, daß Ausdehnung und Denken zwey verschiedene attributa sind, und daß ein jedes attributum für sich selbst muß begriffen werden können, ohne den Begriff eines andern attributi zu involvieren ... Es folgt hieraus, und mich dünkt, daß Spinoza dieses irgendwo ausdrücklich behauptet, daß sich keine Bewegung durch das Denken, und wiederum kein Denken durch die Bewegung begreifen lasse, sondern die Begriffe folgen aus Begriffen, die Bewegungen aus Bewegungen, doch so, daß sie harmoniren, d. h. in der Sprache des Spinoza, daß die Begriffe per modum cogitationis* allezeit eben dasselbe ausdrücken, was die Bewegungen per modum extensionis** ausdrücken. – Wenn also Spinoza gleich Leib und Seele für dieselbe Substanz, dasselbe individuum hält, so hält er sie gleichwohl nicht für dasselbe Ding, sondern, wie gesagt, für ganz verschiedene attributa, zwischen welchen gar wohl eine Harmonie Statt findet ...“¹⁰⁹ Spinoza habe also die vorbestimmte Harmonie schon vor Leibniz behauptet.

In dieser Spinoza-Interpretation wird spürbar, daß es für Mendelssohn geradezu undenkbar ist, Körper und Seele im monistischen Sinne als Einheit aufzufassen. Die Akzentuierung der qualitativen Verschiedenheit und die Behauptung zweier paralleler Kausalketten von Ausdehnung und Denken spielt [58] später auch in der Auseinandersetzung mit Jacobi eine Rolle. Auch in diesem Streit sieht Mendelssohn den Monismus des Spinoza als keineswegs konsequent durchgeführt an; auch hier legt er das Schwergewicht auf die angebliche Trennung von Körperwelt und Geisterwelt in der Attributenlehre, und er wertet dies als Möglichkeit des Anknüpfens für einen geläuterten Pantheismus. Allerdings wird das Verständnis der Mendelssohnschen Auffassung dadurch erschwert, daß er oft

¹⁰⁷ Lessings Briefe in einem Band, a. a. O., S. 122.

¹⁰⁸ Ebenda, S. 123.

¹⁰⁹ Jubiläumsausgabe, Bd. 12/1, S. 11–12. – * nach Art und Weise des Gedankens – ** nach Art und Weise der Anspannung

sehr fragmentarisch und polemisch, ohne ausreichend systematische Darlegung seines eigenen Standpunktes argumentiert.

Dabei hat Mendelssohn gegenüber Jacobi allerdings in dem Punkte recht, daß die Wurzel der spinozistischen Philosophie nicht die Emanationslehre der Kabbala ist. Das *Ἐν καὶ Πᾶν* des Spinoza kennt weder einen personal gedachten Gott, noch ein separates geistiges Prinzip, welches sich in die materielle Welt stufenweise ergieße. Es ist die ausgedehnte und denkende Substanz zugleich, es ist Ein und Alles, Unendliches und Endliches in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit zugleich. Mendelssohn meint nun, damit könne Spinoza die Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen wirklich nicht erklären.¹¹⁰ Eine solche Entstehung aber lehrt gerade die Kabbala. Mit dieser Kritik am mangelnden Schöpfungsgedanken bei Spinoza legt Mendelssohn seinen eigenen religiös motivierten Maßstab an dessen Philosophie, welcher deren Prinzip widerspricht. Denn Spinoza ist keineswegs „nicht geschickt“, „Schwierigkeiten dieser Art zu heben“¹¹¹, wie Mendelssohn behauptet, sondern das Deussive-natura-Prinzip schließt den Schöpfungsgedanken von vornherein aus. Die gleiche „Ungeschicklichkeit“ sieht Mendelssohn auch in der angeblichen Halbheit bei Spinoza, einerseits Absicht und freien Willen in eine „bloß unbestimmte absichtslose Wahl des vollkommen Gleichgültigen“ zu setzen, aber doch der Gottheit eine absichtslose Willkür abzusprechen und dem Willen die freie Wahl des Guten zuzugestehen.¹¹² Die wirkliche Differenzierung, welche Spinoza zwischen dem allgemeinen Attribut Denken (der Denkfähigkeit) und den Denk- und Entscheidungstätigkeiten des menschlichen Verstandes aufgrund von Einsicht in eine durchaus nicht fatalistisch interpretierte Notwendigkeit trifft, wird von Mendelssohn nicht sauber analysiert. Spinozas Philosophie wird nicht in ihrer ganzen Folgerichtigkeit dargestellt; [59] es werden vielmehr stets solche „Halbheiten“ als Anknüpfungspunkte hervorgehoben, welche vorgeblich eine „Läuterung“ des Spinozismus zu einem mit freisinniger Religiosität vereinbarten Pantheismus zulassen, gehe man hier nur einen Schritt weiter!

Schon in den „Morgenstunden“ wird der Spinozismus mit der Absicht einer Hinführung zu einem geläuterten Pantheismus Lessings interpretiert. Spinozas Pantheismus sei freilich eine Identifikation des Weltalls, der Schöpfung, mit Gott, und die Attribute Ausdehnung und Denken werden mit der mannigfaltigen Welt der endlichen Körper und Seelen identifiziert. Für Spinoza sei Alles gleich Eins und Eins gleich Alles. Dadurch unterscheidet er sich wesentlich von der aufgeklärten Religion: „Alles ist Eins, sagt der Pantheist. Wir sagen: Gott und die Welt; er: Gott ist auch die Welt. Das Unendliche, sprechen wir, hat alles Endliche, Eins dieser Viele zur Wirklichkeit gebracht; jener hingegen: das Unendliche umfasset alles, es ist selber alles, ist *Eins* und zugleich *Alles*.“¹¹³ Spinoza differenziere nicht genau zwischen Materielem (Körperlichkeit) und Formalem (Bewegendes, Geistiges). Mendelssohn beruft sich auf die Kritik von Christian Wolff an Spinoza in dessen „Theologia naturalis“. Hier wird ebenfalls bemängelt, daß Spinoza Gott und Natur (*natura naturans* und *natura naturata* – schaffende und geschaffene Natur) vermenge und die Macht der Natur zur Macht Gottes mache.¹¹⁴ Auch der Fatalismus-Vorwurf findet sich dort, sowie der Vorwurf, daß sich Spinoza durch seine Sophisterei der Gottesleugnung nähere.

Mendelssohn behauptet – ähnlich wie im „Phädon“ –, daß das Formale oder die Geisterwelt als selbständige Welt die körperlichen Dinge erst zu einem System verbinden würde; es fehle aber dem Spinoza der Gedanke vom „notwendigen Daseyn eines der Kraft nach unendlichen einzelnen Wesens“¹¹⁵. Hätte Spinoza in dieser Weise Schöpfer und Schöpfung geschieden, so wäre der Zwist beizulegen: „Wir könnten ihn umarmen und noch eine weite Strecke gemeinschaftlich fortgehen. Ja, wenn uns Spinoza alles dieses zugiebt; so wären wir beynahe schon am Ziele.“¹¹⁶ Es wäre dies eben dann der geläuterte Pantheismus, den Lessing nach Mendelssohns Meinung angestrebt habe: Lessing dachte sich – so Mendelssohn – [60] den Pantheismus verfeinert, mit dem Emanationsprinzip der

¹¹⁰ Vgl. S. 490 dieser Ausgabe.

¹¹¹ Ebenda.

¹¹² Vgl. ebenda, S. 490–492.

¹¹³ Moses Mendelssohn, Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes, in: Jubiläumsausgabe, Bd. 3/2, S. 121.

¹¹⁴ C. Wolff, Theologia naturalis, Frankfurt 1736/37. – Deutsche Übersetzung von L. Schmidt, 1744, §§ 671–716.

¹¹⁵ Moses Mendelssohn, Morgenstunden, a. a. O., S. 113.

¹¹⁶ Ebenda, S. 113.

Alten in Übereinstimmung. Er habe versucht, auf diese Weise den Pantheismus mit dem Theismus zu verbinden. Damit aber handele es sich nur noch um einen Streit um Subtilitäten, *wie* man sich das Göttliche in seiner Ausstrahlung auf die Welt vorstelle; dann seien auch vom Standpunkt des geläuterten Pantheismus Religion und Moral geborgen. Die Differenz zu Lessing wird in diesem Zusammenhang als unerheblicher Wortstreit heruntergespielt: Ob der göttliche Gedanke „das Licht hat von sich wegblitzen, oder nur innerlich leuchten lassen? Ob es bloß Quelle geblieben, oder ob die Quelle sich in einem Strom ergossen habe?“¹¹⁷ Dies führe zu bloßen Wortstreiten: „Thuet auf Worte Verzicht, und Weisheitsfreund, umarme Deinen Bruder!“¹¹⁸

Im Schreiben „An die Freunde Lessings“ sieht sich nun Mendelssohn durch Jacobis Spinoza-Briefe veranlaßt, diesen „geläuterten“ Pantheismus, der nicht seine Auffassung sei, aber wohl die Lessings, und der sich aber immerhin mit natürlicher Religion verbinden lasse, weiter zu begründen. Hier behauptet er nun sogar für den originalen Spinozismus selbst eine größere Nähe zum Judentum als natürlicher Religion als zum Christentum. Er hält Spinozas Philosophie mit dem orthodoxen Judentum jener Zeit und mit Religion und Sittlichkeit vereinbar, hätte sich Spinoza nicht selbst in seinen letzten Schriften vom Judentum losgesagt.¹¹⁹ Mendelssohn meint hier offensichtlich eine pragmatische Vereinbarkeit innerhalb einer Lebenshaltung, wonach die Theorie in ihrer Konsequenz das eine, die Lebensführung nach den Gesetzen des Judentums das andere sei. Das mag angesichts seines sonstigen Eifers gegen den Spinozismus verwundern; es spricht sich hier aber in gewisser Weise seine eigene Lebenshaltung aus, wonach er philosophische Spekulation und praktische Gesetzestreue gegenüber den Zeremonialgesetzen als gleichberechtigte Sphären praktisch vereinbaren will. Aber gleichzeitig sucht Mendelssohn auch hier nach solchen Gedankenelementen bei Spinoza, welche eine „Läuterung“ ermöglichen sollen.

Das kommt in dem im Schreiben „An die Freunde Lessings“ eingefügten früheren Aufsatz „Erinnerungen an Herrn Jacobi“¹²⁰ deutlich zum Ausdruck. Es betrifft dies einmal die Deutung der Beziehung von Unendlichem und Endlichem. Jacobi hatte be-[61]hauptet, daß Spinoza das Unendliche als transzendente Einheit des Endlichen fasse, die ohne die endlichen Dinge selbst keine Realität haben könne. Dagegen wendet Mendelssohn ein, daß ja wohl das Unendliche für Spinoza die wahre Realität, die Endlichkeiten aber den Status von *modi* hätten.¹²¹ Beide haben in gewisser Beziehung recht, denn der Substanz ohne ihre Endlichkeiten kann keine Realität zugesprochen werden, und andererseits sind die Endlichkeiten nicht die Totalität, sondern ihre *modi*. In der unterschiedlichen Interpretation sprechen sich aber differenzierende Motive aus: Jacobi will die völlige Unvereinbarkeit des Spinozismus mit der Idee eines transzendenten göttlichen Prinzips betonen; Mendelssohn will zeigen, daß hier eine Differenzierung zwischen Substanz und *modi* ausgesprochen wird, die man zur Unterscheidung von Schöpfer und Welt läuternd ausbauen könne. Auf gleicher Ebene liegt der schon erwähnte Disput über die Frage, ob Spinoza das System der Endursachen, Freiheit und Absicht geleugnet habe (wie Jacobi meint) oder ob er nicht doch in seinem System den Endursachen und Absichten eine Funktion einräume. Mendelssohn betont gegen Jacobi letzteres, aber er sieht es als Inkonsequenz Spinozas, wenn auch als löblichen Versuch, Gottlosigkeit zu vermeiden. Er entrüstet sich über die „lästerliche“ Unterstellung, Spinoza hätte die göttliche Absicht ganz geleugnet.¹²²

Insgesamt hat Jacobi die atheistische Grundanlage und Folgerichtigkeit der spinozistischen Philosophie genauer erfaßt, wenn er auch eine weitgehend undialektische Erklärung der Auffassung Spinozas vom Naturgeschehen und vom Eingordnetsein des Menschen in dieses Geschehen bietet. Mit sicherem Gespür hat er sich gegen einen Läuterungsversuch dieser Philosophie gegenüber gewandt. Für ihn ist der Spinozismus in seiner Originalität *der* folgerichtige, philosophisch begründete Atheismus,

¹¹⁷ Ebenda, S. 124.

¹¹⁸ Ebenda.

¹¹⁹ Vgl. S. 478 dieser Ausgabe.

¹²⁰ Vgl. S. 489–497 dieser Ausgabe. – Diese „Erinnerungen“ sowie Jacobis Antwort vom April 1785 sind in das Sendschreiben aufgenommen worden.

¹²¹ Vgl. ebenda, S. 489–491.

¹²² Vgl. ebenda, S. 491 und S. 501–503.

dessen „Läuterung“ zu seiner Aufhebung führen würde. So deutet Jacobi die Beziehung von Substanz und Denken richtig, wenn er an Spinoza moniert, dieser begreife die Substanz als Quelle des Denkens und nicht umgekehrt.¹²³ Mendelssohns Einwand, daß dann „ein Sprung ins Leere“ erfolge, denn man würde dann etwas denken, was dem Denken vorausgehe; so sei der allervollkommenste Verstand nicht denkbar¹²⁴ – dieser Einwand kann kein Argument [62] gegen Jacobis Darstellung des spinozistischen Ausgangspunktes sein. Mendelssohn unterstellt hier wieder das idealistische Prinzip, daß die materielle Substanz nur als Geschöpf, nicht selbst als Schöpfer zu denken sei. Jacobi dagegen sieht ganz richtig: Die „Vergöttlichung“ der Natur macht einen transzendenten, gar einen personal gedachten Gott in diesem System überflüssig. In seiner Gegenantwort „Wider Mendelssohns Beschuldigung“ (1786) macht er daher geltend, daß jede Läuterung des Spinozismus zu einer „Umbildung“, zu einem „verdorbenen“ Spinozismus führe: „Der unsterbliche Bibliothekar Gotthold Ephraim Lessing wußte wohl, daß sich aus dem Spinozismus eben so wenig ein Pantheismus läutern läßt, als aus klarem Wasser trübes ...“¹²⁵ Der Spinozismus ist ihm aber Höhepunkt und Inbegriff einer philosophischen Erklärung der Welt aus sich selbst heraus. In der zweiten Auflage seiner Spinoza-Briefe verweist er auf Giordano Bruno, als unmittelbaren Vorläufer, aus dessen Werk „De la causa, principio et uno“ (Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen) er Auszüge beifügt: „Schwerlich kann man einen reineren und schöneren Umriß des *Pantheismus im weitesten Verstande* geben, als es Bruno zog.“¹²⁶ Die Ideenverwandtschaft des Giordano Bruno erkennt er mit sicherem Sinn für diese Traditionslinie, und er meint deshalb, er halte es „in unsern Zeiten beynah für nothwendig“, sich diese Systeme wieder deutlich zu machen, um genau den Punkt zu wissen, auf den es ankomme.¹²⁷

Jacobi spricht also mit größter Hochachtung von diesen Systemen, deren Bedeutung er schärfer erkennt als Mendelssohn, aber er lehnt sie dennoch ab. Er hält sie für gefährlich. Angesichts ihrer Folgerichtigkeit einer atheistischen Welterklärung vermittelt einer perfektionierten rationalistischen Methode, welche mit fast mathematischer Gewißheit operiere, gebe es nur eben jenen „Sprung in den Glauben“, von dem er schon Lessing sprach. Daher sieht Jacobi auch in jeglichem Versuch, eine wissenschaftliche Demonstration des Daseins Gottes zu geben, ein vergebliches, ja letztlich den Glauben mit den Mitteln des Verstandes zerstörendes Unterfangen. Zusammengefaßt hat Jacobi seine Auffassung in einer Beilage zur zweiten Auflage der Spinoza-Briefe von 1786 in folgenden Thesen als „Inbegriff“ seiner Darlegungen: [63]

„I. Spinozismus ist Atheismus ...

II. Die Cabbalistische *Philosophie* ist, als *Philosophie*, nichts anderes, als *unentwickelter*, oder *neu verworrener* Spinozismus.

III. Die Leibnitz-Wolfische Philosophie ist nicht minder fatalistisch, als die Spinozistische, und führt den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letzteren zurück.

IV. Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus.“¹²⁸

Damit bestreitet er genau den Effekt der von Mendelssohn bevorzugten Methode und ist bemüht, die direkte Verkehrung von dessen ursprünglicher Absicht nachzuweisen. „Lieber Mendelssohn“, schrieb er schon früher als Antwort auf dessen „Erinnerungen an Herrn Jacobi“, „wir alle werden im Glauben geboren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden, und in Gesellschaft bleiben müssen. Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist ... Die Ueberzeugung durch Beweise ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand ... Wenn nun jedes *Fürwahrhalten*, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Überzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von

¹²³ Vgl. ebenda, S. 494.

¹²⁴ Vgl. ebenda.

¹²⁵ F. H. Jacobi, Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza, in: Die Hauptschriften zum Pantheismus-Streit, a. a. O., S. XV f.

¹²⁶ F. H. Jacobi, Ueber die Lehre des Spinoza, a. a. O., S. 50.

¹²⁷ Vgl. ebenda.

¹²⁸ Ebenda, S. 173–178.

ihm allein empfangen.“¹²⁹ Sein Credo: „Geist meiner Religion ist also das: der Mensch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne; und es giebt einen Frieden Gottes, welcher höher ist denn alle Vernunft; in ihm wohnt der Genuß und das Anschauen einer unbegreiflichen Liebe.“¹³⁰

Mendelssohn, im Grunde tief erregt, spottet darüber: Jacobi, bei allem Zugeständnis seiner lauterer Absicht, gehe offensichtlich darauf aus, seine Nebenmenschen, die sich in die Einöde der Spekulation verloren haben, auf den ebenen und sicheren Pfad des Glaubens zurückzuführen. Er halte alle Deterministen, Lessing, Leibniz, Wolff und alle übrigen metaphysischen Demonstranten, für Atheisten, Fatalisten und Spinozisten. Mendelssohn verteidigt seine Vorliebe für die Demonstration und begründet sie aus der Tradition, der er sich verpflichtet fühlt: aus dem Judentum, welches keine geoffenbarte Religion sei, wonach man einfach bestimmte Dogmen zu glauben habe, wo es vielmehr auf Vernunftgründe ankäme. Das Dasein und die Autorität Gottes als höchster Ge-[64]setzgeber sei keine Offenbarung, sondern eine in der Vernunft selbst aufsuchbare Wahrheit. Daher müsse, was dem gesunden Verstand plausibel, auch exakt durch Vernunft demonstrierbar sein. Denn die metaphysische Demonstration erweise die natürliche Religion als so apodiktisch gewiß „als irgendein Satz in der Größenlehre“¹³¹. Allerdings, der Glaube hänge davon allein nicht ab, jedoch es sei „völlig im Geiste Ihrer Religion, die Ihnen die Pflicht auferlegt, die Zweifel durch den Glauben niederzuschlagen. Der christliche Philosoph darf sich den Zeitvertreib machen, den Naturalisten zu necken ... Meine Religion kennt keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten. Ich habe also einen Grund mehr, *Überzeugung* zu suchen.“¹³²

In Jacobis „Flucht in den Glauben“ und Mendelssohns vergeblichem Bemühen, den Deismus und Rationalismus der bisherigen Aufklärungsphilosophie, insbesondere der Gruppe um Nicolai, zu bewahren, deutet sich die Auflösung dieser Bewegung und das Aufbrechen neuer geistiger Entwicklungen an. Schon Goethe und Herder, obgleich in menschlich-berührter Weise ihre Sympathie für Mendelssohn bekundend, deuteten den Pantheismus und Spinozismus als unvereinbar mit der Idee eines extramundanen Gottes, als die Einheit von Natur und göttlichem Prinzip beinhaltend, und stellten sich auf diesen Boden, ohne die Befürchtungen Jacobis um den Glauben und dessen Sprung in den Glauben zu akzeptieren. Als guter Kenner der spinozistischen Philosophie wurde Jacobi von ihnen aber anerkannt, und sie suchten seine Gesellschaft in der nun einsetzenden Spinoza-Diskussion, die zu einer erfreulichen Wiederbelebung dieser großen Philosophie führte.

Mit Jacobis Auffassung wird eine neue Richtung in der Diskussion um die Glaubensfrage eingeschlagen: Der Glaube wird auf die im Menschen sich ereignende Offenbarung Gottes, nicht auf Verstandeswissen, gegründet. Ein – allerdings inhaltlich andersartig ausgestalteter – Versuch, den Rationalismus zum Zwecke der Rettung des Glaubens aus dem Felde zu schlagen, findet sich parallel zu Jacobi bei Schleiermacher, der auf die Sittlichkeit und Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen verweist, wobei er in seinem Naturverständnis auf Spinozas Pantheismus Bezug nimmt.

[65] Vor allem Hegel hat auf die mit Jacobi eintretende neue Phase in der Ablösung der bisherigen Aufklärung und einer Wende in der Religionsauffassung aufmerksam gemacht. Jacobi habe den Glauben als *unmittelbares* Wissen von Gott, welches keines Beweises bedarf, festgesetzt. „Alles, was nun seit Jacobis Zeit von Philosophen, wie Fries, und Theologen über Gott geschrieben ist, beruht auf dieser Vorstellung vom unmittelbaren Wissen, intellektuellen Wissen; und man nennt dies auch *Offenbarung*, aber in einem anderen Sinn als Offenbarung in theologischer Bedeutung. Die Offenbarung als unmittelbares Wissen ist in uns selbst, während die Kirche die Offenbarung als ein Mitgeteiltes von außen nimmt.“¹³³ Dies „unmittelbare Wissen“ hat nach Hegels Auffassung den Mangel, daß es

¹²⁹ Ebenda, S. 168 f.

¹³⁰ Ebenda, S. 170.

¹³¹ S. 487 dieser Ausgabe.

¹³² Ebenda, S. 495.

¹³³ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, a. a. O., Bd. III, S. 474. – Jakob Friedrich Fries (1773–1843) wird hier von Hegel deshalb als Fortsetzer der von Jacobi eingeschlagenen Richtung des Glaubens erwähnt, weil er – neben Wissen und Glauben – dem „reinen Gefühl“ bzw. der „Ahndung“ als religiöse Gemütsstimmung eine entscheidende Bedeutung beimißt.

der philosophischen Erkenntnis, der Vernunft, entgegengesetzt und daß es ahistorisch, als bloß individuelles Wissen, nicht als historisches Ergebnis des Erkenntnisweges der Menschheit begriffen wird. Nicht die Wiederbelebung der rationalistischen Demonstrationsmethode – diese ist bloß „verstandesgemäß“ und keine Vernunftkenntnis! –, sondern eine historische Entfaltung des Erkennens als Selbstbewußtsein über die vollzogene Geschichte und somit über den historischen Gang des „Absoluten“, des immanenten geistigen Prinzips, ist die adäquate Methode. Damit hat Hegel den Punkt fixiert – das Immanenz- und Totalitätsprinzip –, von dem aus er sowohl Mendelssohns als auch Jacobis Spinoza-Verständnis als unzureichend und Spinoza als seiner Philosophie geistesverwandt versteht.

Kants Position dagegen ist eine ganz anders motivierte. Das ist auch angesichts der zunächst fast überschwenglichen Hochschätzung der Spinoza-Briefe Jacobis durch Kant zu bedenken. Jacobi selbst hat hierzu bemerkt, daß Kant von Spinoza nichts verstehe, da dieser den Spinozismus als Ausdruck des „teleologischen Weges zur Theologie“, des, physiko-theologischen Gottesbeweises, fehldeute, während Jacobi ja den Atheismus des Spinoza moniert.¹³⁴ Kant ging es bei seinen Bewertungen auch gar nicht in erster Linie um die Abweisung des Atheismus oder gar um die Behauptung eines positiven Glaubens, wie Jacobi, hatte er doch seinen Vernunftglauben auf das Primat der Moralität und der menschlichen Freiheit gegründet, als bloß subjektives Bedürfnis zur Beförderung der Pflichterfüllung [66] behauptet und anstelle der positiven Gottesbeweise ausschließlich ein Postulat des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit eingeräumt. In erster Linie ist es die rationalistische Demonstrationsmethode mit ihrem Einmünden in unerquickliche, unbewiesene Spekulationen, die Kant verabscheute. Bei aller Hochachtung vor Moses Mendelssohn, dessen Persönlichkeit und humanes Bestreben er würdigt, urteilt er über dessen Methode vernichtend. Das Werk des würdigen Mendelssohn sei in der Hauptsache ein Meisterstück der Täuschung unserer Vernunft, das letzte Vermächtnis und vollkommenste Produkt einer „dogmatisierenden Vernunft“, ein „nie von seinem Werte verlierendes Denkmal der Scharfsinnigkeit eines Mannes“, an dem eine Kritik der reinen Vernunft ein bleibendes Beispiel finde, ihre Grundsätze auf die Probe zu stellen und sie entweder zu bestätigen oder zu verwerfen.¹³⁵

Doch wenn auch Kant und viele andere Zeitgenossen mit Mendelssohn nicht konform gingen – stets sprachen sie mit der größten Hochachtung von dem Manne, der für sie einer der bedeutendsten Aufklärer war und ohne dessen vielseitiges Wirken die Berliner Aufklärergruppe nicht die Substanz erhalten hätte, die sie in einer wichtigen Epoche der bürgerlich-progressiven Emanzipationsbewegung erlangte. Mendelssohn hat kein philosophisches System hinterlassen und keine Schule gegründet, aber er hat die weltanschaulichen Diskussionen um den Menschen und seine Bestimmung, um Sprache und Literatur, um Volksaufklärung und humanere politische Zustände um wichtige Nuancen bereichert.

Vor allem ist seine historische und soziale Bedeutung an der Schwelle der Emanzipationsbewegung der deutschen Juden und ihrer Assimilation in die Kultur jener Epoche herauszuheben. Seine Verbindung von Aufklärung, natürlicher (auf Moralität orientierter) Religiosität, Toleranz und praktischer Gesetzestreue zu den Bräuchen seiner Nationalität wirkte schon in seiner Zeit beispielhaft besonders auf die jüngere Generation von Juden, auch wenn viele unter den Bedingungen der ausbleibenden bürgerlichen Gleichstellung der Juden zum Christentum übertreten sollten, wie auch die meisten von Mendelssohns Kindern.¹³⁶ Mendelssohns sachliche Unterscheidung von aufgeklärter Geisteshaltung und jüdischer Konfession und Lebenspraxis als Privatangelegenheit der jüdischen [67] Minderheit, welche ihre bürgerliche Gleichstellung nicht hindere, eine Unterscheidung, welche in der realen Lebenspraxis die Vereinigung beider Seiten ermöglichte, wurde vor allem in der sogenannten jüdischen Neuorthodoxie in Mitteleuropa aufgegriffen.¹³⁷ In diesem Sinne hat Mendelssohn als Humanist, Aufklärer und Reformator für sein Volk eine geachtete und auch uns heute noch berührende Stellung in der Geschichte der deutschen Aufklärungsbewegung inne.

¹³⁴ Siehe H. Scholz, Einleitung zu: Hauptschriften zum Pantheismus-Streit, a. a. O., S. LXIV. – Scholz verweist auf den Briefwechsel zwischen Jacobi und Hamann.

¹³⁵ I. Kant an C. C. Schütz (Ende November 1785), in: Immanuel Kants gesammelte Schriften, a. a. O., Bd. X, S. 428 f.

¹³⁶ Von Mendelssohns sechs ihm überlebenden Kindern traten nach seinem Tode vier zum Christentum über.

¹³⁷ Siehe H. und M. Simon, Geschichte der jüdischen Philosophie, a. a. O., S. 211–214, und die folgende Darstellung der Entwicklung im 19. Jahrhundert.

Editorische Bemerkungen

Diese Ausgabe soll über Moses Mendelssohns Beitrag zur religionsphilosophischen Debatte in der deutschen Aufklärung einen Überblick geben. Es sollen sein humanes Anliegen, sein Menschen- und Geschichtsverständnis, seine Auffassung von natürlicher Religion und Judentum sowie sein Bemühen um Verbindung von rationalistischer Demonstrationmethode und Popularität verdeutlicht werden. Die ästhetischen und literaturkritischen Arbeiten konnten leider hier keine Berücksichtigung finden.

Die Texte wurden der historisch-kritischen Ausgabe von Moses Mendelssohns Gesammelten Schriften, Jubiläumsausgabe, Stuttgart/Bad Cannstatt 1972 ff., entnommen, und zwar jeweils die Erstauflagen der Werke ohne Berücksichtigung der von Mendelssohn selbst bei Neuauflagen vorgenommenen Veränderungen mancher Texte. Dem ausführlichen Anmerkungsapparat und den Einführungen der Herausgeber der Jubiläumsausgabe verdanke ich eine Fülle von Hinweisen zur Interpretation und zu den sachlichen Erläuterungen. Weitere wichtige Literatur wird aus den Anmerkungen zur Einleitung in diesem Band ersichtlich.

Die Texte Mendelssohns wurden vorsichtig in Orthographie und Zeichensetzung modernisiert, ohne den Lautstand zu verändern. Hervorhebungen durch Mendelssohn wurden beibehalten und durch Kursivdruck kenntlich gemacht. Die Textbearbeitung besorgte Herr Karlheinz Müller, Bautzen.

Martina Thom

Quelle: Moses Mendelssohn: Schriften über Religion und Aufklärung. Hrsg. und eingeleitet von Martina Thom. Texte zur Philosophie- und Religionsgeschichte. Union Verlag Berlin 1989.