



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

SPRACHPHILOSOPHIE BEI MOSES MENDELSSOHN

Verfasserin

Alexandra Chava Seymann

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Juli 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 379 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Judaistik / Philosophie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Klaus Samuel Davidowicz

Alexandra Chava Seymann

SPRACHPHILOSOPHIE BEI MOSES MENDELSSOHN

Eine Analyse von *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* unter sprachphilosophischen Vorzeichen

Vorwort

Die Anregung zum Thema dieser Arbeit verdankt sich einerseits einem Seminar zu Moses Mendelssohn, das Univ.-Prof. Dr. Klaus Samuel Davidowicz 2004 am Institut für Judaistik abgehalten hat, andererseits der hervorragenden Neuedition von *Jerusalem* durch David Martyn, durch dessen Nachwort ich mich in meiner Lektüre bestätigt fühlte, Mendelssohns Äußerungen zur Sprache eine größere Bedeutung für die Gesamtinterpretation dieses Werkes zuzuschreiben als es in der Forschung bislang allgemein geschehen war. Die Faszination einer spezifischen Sprachphilosophie bei Mendelssohn hat mich nicht mehr losgelassen und wurde für mich zu einer äußerst bedeutsamen Begegnung innerhalb meiner Beschäftigung mit jüdischer Philosophie. Zugleich hat sie ein weites Feld geöffnet, in dem sich noch viele weitere Aspekte einer eingehenden Betrachtung lohnen würden, so etwa eine vergleichende Lektüre Mendelssohns mit anderen jüdischen Philosophen wie zum Beispiel Baruch Spinoza oder Franz Rosenzweig, oder eine genaue Spurensuche zur Frage der Schriftlichkeit in der jüdisch-religiösen Traditionsliteratur. Diese Arbeit kann sich - auch im Rahmen ihrer Funktion als Diplomarbeit - nur einem bestimmten Ausschnitt dieser weiten Thematik widmen, ohne auf die zahlreichen möglichen Verästelungen einzugehen. Zweifelsohne wird mich dieses Thema darüber hinaus aber noch öfters beschäftigen.

Ich möchte an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank aussprechen all jenen, ohne deren kontinuierliche Unterstützung es zu dieser Arbeit, die sich oft genug den Widrigkeiten des Lebens gegenüber sah, wohl nicht gekommen wäre: meinem Betreuer, Herrn Univ.-Prof. Dr. Davidowicz, der mir mit seinem Rat und Zuspruch zur Seite stand; meinen Eltern und meiner Familie, die mich auch in schweren Zeiten aufzubauen wusste und Verständnis dafür aufbrachte, Mendelssohn als „Familienmitglied“ dulden zu müssen; allen voran aber meiner kleinen Tochter Zipporah Chaja, der Mendelssohn so manche Stunden an Zuwendung stahl; ihr sei diese Arbeit gewidmet. Erwähnt sei auch Familie Moriah und Levi Sternglanz, die mir dankenswerterweise ihren Computer zur Verfügung stellte, als mich meiner auf der letzten Etappe im Stich ließ. Außer Konkurrenz gilt mein Dank natürlich HaKadosch Baruch Hu, der mir dieses spannende Unternehmen und die dazu notwendige Kraft überhaupt erst gewährte.

Alexandra Chava Seymann
Wien, im Juli 2009

Inhaltsverzeichnis

I.	Einleitung	6
II.	Moses Mendelssohns <i>Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum</i> (1783)	
	1. Entstehungshintergrund	8
	2. Zusammenfassung und Übersicht der Argumentationsverläufe	12
	3. Traditionelle Rezeptionsprobleme	31
III.	Der Sprache auf der Spur	
	1. Voraussetzungen: Sprachtheorien der Aufklärung und ihr Einfluss auf Mendelssohn	35
	2. Verortung von Mendelssohns Sprachphilosophie	38
	3. Semiotik der Gebärde - Handlung als Zeichen	42
IV.	Zwischen Dekonstruktion und Skeptizismus: Neue Deutungsansätze	
	1. Moses Mendelssohn - ein postmoderner Denker?	46
	2. Zwischen Logozentrismus und Grammatologie	50
	3. Toleranz und Glaube aus den Quellen des Zweifels	54
V.	<i>Jerusalem</i> als subversive Aufhebung der Geist-Buchstabe-Dichotomie	
	1. Geist und Buchstabe als traditionelles Gegensatzpaar	57
	2. Das Judentum zwischen <i>literalem Buchstaben</i> und <i>figuralem Geist</i>	60
VI.	Fazit: Wie (nicht) sprechen?	66
VII.	Bibliographie	
	1. Primärliteratur	71
	2. Sekundärliteratur	74
VIII.	Anhang	
	1. Abstract	77
	2. Curriculum Vitae der Autorin	78

I.

Einleitung

Moses Mendelssohn (1729-1786) hat leider keine „Sprachphilosophie“ im Sinne eines systematischen Gebäudes der Philosophie, etwa im Rahmen eines einschlägigen Buches, geschrieben. Trotzdem behauptet die vorliegende Arbeit, dass eine spezifische Mendelssohnsche Sprachphilosophie, wenn sie auch sozusagen auf dieses Etikett zu verzichten weiß, existiert. Der Titel *Sprachphilosophie bei Moses Mendelssohn* versucht diese gewisse Unausdrücklichkeit bereits anzudeuten: „bei“ statt „von“ oder statt des nahe liegenden Genitivs „Mendelssohns Sprachphilosophie“. Wir finden die Thematik der Sprache bei Mendelssohn immer wieder vor, quer durch sein Schaffen, etwa in seinen ästhetischen und literaturkritischen Schriften oder natürlich im Rahmen seiner Pentateuch-Übersetzung; in diesen Zusammenhängen erscheint seine Beschäftigung mit der Sprache in den Modi von Theorie und Anwendung als selbstverständlich und stimmig. Nirgends gelangt sie aber zu solcher Dominanz und Tragweite wie in seiner aufklärerischen Schrift *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*¹ von 1783, in der man sprachphilosophische Überlegungen wohl am wenigsten erwartet. Dementsprechend taten sich Leser wie Deuter von Mendelssohns Epoche bis in die Gegenwart auch alles andere als leicht mit diesem Werk.

Die vorliegende Arbeit versucht vor allem durch eine genaue Analyse von *Jerusalem* eine Sprachphilosophie nachzuzeichnen, die den Bogen von semiotischen Überlegungen hin zu gesellschaftlichen Konsequenzen spannt. Die Absicht besteht einerseits darin, diesen in der allgemeinen Mendelssohn-Forschung bis vor kurzer Zeit vernachlässigten Aspekt seines Werkes detaillierter herauszuarbeiten, und andererseits im Versuch, über die Sprache zu einer alternativen Interpretation dieses bedeutenden Textes zu gelangen, die weniger eine exkludierende, absolute Deutung sein will als eine Öffnung zu und Ermöglichung von neuen Blickwinkeln, die pluralistisch nebeneinander bestehen können.

Im zweiten Kapitel werden die historischen und personenbezogenen Umstände und Ursachen, denen sich die Entstehung von *Jerusalem* verdankt, kurz dargestellt und danach das Werk einer genauen inhaltlichen Analyse unterzogen. Ziel ist, diese sehr komplexe und dichte Schrift, die in nur zwei Abschnitte unterteilt ist, in ihren wesentlichen Argumentationslinien darzustellen, um im weiteren Gang der Untersuchung jederzeit auf Einzelaspekte näher eingehen zu können, die immer auch mit Blick auf ihre Funktion im Gesamtgefüge gesehen werden müssen. Am Schluss des zweiten Kapitels steht die Betrachtung traditioneller Probleme, die sich in der Rezeption ergeben haben, wie etwa der oft ausgesprochene Einwand von Widersprüchen oder Brüchen in Mendelssohns Schrift.

Das dritte Kapitel ist „der Sprache auf der Spur“: einerseits durch Untersuchung der für die Zeit der Aufklärung wesentlichen Theorien über Sprache und Zeichen, die auch auf Mendelssohn wirkten, zum Beispiel bei John Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff und Etienne Bonnot de Condillac. Andererseits durch einen genaueren Blick auf Mendelssohns Rezeption dieser Theorien und seine eigenen sprachtheoretischen Konzepte - neben *Jerusalem* dabei vor allem in seinem *Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig* (1756), das in Auseinandersetzung mit den Theorien Jean-Jacques Rousseaus entstanden

¹ In der vorliegenden Arbeit wird diese Schrift auf Grundlage der von David Martyn erstellten neuen Edition zitiert: Moses MENDELSSOHN, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Vorrede zu Manasseh Ben Israels „Rettung der Juden“. Nach den Erstausgaben neu ediert von David Martyn (Aisthesis Archiv, Bd. 1), Bielefeld 2001.

ist, und seiner unveröffentlichten Abhandlung *Über die Sprache* (wahrscheinlich kurz nach dem *Sendschreiben* entstanden). Da ein wesentlicher Part seiner Sprachphilosophie in einer besonderen Betonung des Zeichencharakters von rituellen Handlungen - dem Zeremonialgesetz - besteht, sehen wir uns die semiotischen Voraussetzungen dieses Handlungsbegriffs näher an.

Im vierten Kapitel werden die zu Tage geförderten sprachtheoretischen Konzepte und Argumente Mendelssohns unter einem postmodernen Blickwinkel untersucht. Dabei lässt sich anhand einiger Beispiele gut zeigen, dass Mendelssohn selbst eine - im methodischen Sinne verstandene - postmoderne Haltung einnimmt. Diese relativ junge Entwicklung in der Mendelssohn-Rezeption, gerade sein Verständnis von Sprache und Semiotik in den Fokus zu rücken, wird dabei anhand der Interpretationen von Carola Hilfrich und David Martyn gewürdigt. Die Absicht dieses Kapitels ist es, Mendelssohn beziehungsweise *Jerusalem* in einem Spannungsfeld zwischen Dekonstruktion, methodischem Paradoxon und einem quasi unfreiwilligen Skeptizismus zu verorten. Diese Spannung wird exemplarisch an seiner Position zwischen logozentristischer Tradition und grammatologischer Neuinterpretation des Zeichenbegriffes gezeigt. Dass in seiner Sprachphilosophie mehr als nur Theorie steckt, sehen wir schließlich an den Konsequenzen, die sich für seine Begriffe von Toleranz wie auch von Glauben im Allgemeinen und Judentum im Speziellen ableiten lassen.

Einem besonderen Aspekt, der nicht in der Gegenüberstellung von Logoentrismus und Grammatologie aufgeht, ist das fünfte Kapitel gewidmet: der Geist-Buchstabe-Dichotomie, die ausgehend von Paulus die christliche Beurteilung des Judentums und der Juden beziehungsweise die christlich-jüdische Beziehung bis in Mendelssohns Zeit beeinflussen sollte. Wie Mendelssohn damit umgeht und mit welcher Raffinesse er gerade in *Jerusalem* diese Dichotomie subvertiert, wird anhand ausgewählter Argumente in *Jerusalem* nachgezeichnet. Dabei stellen wir neben Martyns Überlegungen zu dieser Thematik auch Jeffrey S. Libretts Interpretation vor.

Im letzten Kapitel ziehen wir ein Resümee der Problematik und ihrer vorgestellten Interpretationsansätze; wir versuchen die Frage nach einer Sprachphilosophie bei Mendelssohn zu beantworten und ihren Wert für Mendelssohns Kernanliegen in *Jerusalem* zu beurteilen. Denn diese Schrift bleibt - bei aller Beschäftigung mit der in ihr ventilierten Sprachproblematik - zutiefst politisch und dem vorrangigen Ziel verhaftet, ihren Beitrag zur angestrebten sozialen Gleichstellung der Juden in Europa zu leisten. Nicht zuletzt sehen wir uns an, welches Fazit sich aus Mendelssohns Thesen für das sogenannte deutsch-jüdische Gespräch ergibt und welches Potential er für interkulturelle Kommunikation im Allgemeinen bereithält.

II. Moses Mendelssohns *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783)

1. Entstehungshintergrund

Jerusalem ist das Ergebnis Moses Mendelssohns lebenslanger Auseinandersetzung mit dem Judentum, dem er als halachisch observanter Jude treu blieb, vor dem Hintergrund der vor allem christlich geprägten Umgebung, säkularen Wissens und der Strömungen der Aufklärung. Seine Überlegungen und Thesen zum Judentum und dessen Verortung innerhalb der Gesellschaft lassen bei Blick auf seine Schriften wie auch Briefe eine kontinuierliche Entwicklung erkennen. Schon 1770 setzte sich Mendelssohn in seinen unveröffentlichten *Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie*² mit dem Problemkreis von Vernunft und Offenbarung, von allgemein zugänglicher Glückseligkeit und partikularem Weg der jüdischen Religion auseinander. Aber jede öffentliche Besprechung des Judentums, noch dazu in Absicht auf die gewünschte Verbesserung der sozialen Stellung der Juden in einem aufgeklärten Staat, in Absicht auf Toleranz und Glaubensfreiheit, muss sich mehr oder weniger auch auf die christliche Mehrheitsgesellschaft beziehen, sich von ihr ideologisch abgrenzen und zugleich den Versuch unternehmen, bürgerlichen Begrenzungen entgegenzuwirken. *Jerusalem* ist in dieser Hinsicht Moses Mendelssohns Bekenntnis zum Judentum, Aufruf zur Toleranz und das gewagte Unternehmen, das Festhalten an der traditionellen jüdischen Religion mit den Forderungen der Aufklärung in Einklang zu bringen. Es ist das erste Mal, dass sich ein jüdischer Denker mit diesem Programm an die allgemeine deutschsprachige - jüdische und nichtjüdische - Öffentlichkeit wendet.

Bis zu diesem Zeitpunkt hatte es Mendelssohn tunlichst vermieden, sich öffentlich zu politischen Fragen wie der Position des Judentums in der Gesellschaft zu äußern; so schreibt er in seiner *Vorrede* zu Manasseh Ben Israels *Rettung der Juden*:

„Von den Cabinetern der Großen, und von allem, was auf dieselbe Einfluß hat, bin ich allzuweit entfernt, um an diesem großen Geschäft auch nur den mindesten Theil nehmen, und mitwirken zu können. [...] Ich habe jederzeit im Verborgenen gelebt, niemals Antriebe oder Beruf gehabt, mich in die Händel der wirksamen Welt einzumischen [...]“³

Zwar setzte er sich immer wieder mit Hilfe seiner Berühmtheit und einflussreicher Bekanntschaften für jüdische Gemeinden ein, die sich an ihn mit der Bitte um Unterstützung gewandt hatten, so für die Dresdener Juden 1777 und für die Juden im Elsass 1780.⁴ Aber über die grundlegende Thematik hatte er bislang nicht in einem theoretischen Rahmen publiziert. Als ihn der reformierte Schweizer Theologe Johann Caspar Lavater (1741-1801), der Mendelssohn sehr schätzte, 1769 in vermeintlich guter Absicht öffentlich dazu aufforderte, zum Christentum zu

² Moses MENDELSSOHN, *Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie*, in: Moses MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 7: *Schriften zum Judentum I*. Bearbeitet von Simon Rawidowicz, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Berlin 1930, Stuttgart - Bad Cannstatt 1974, p. 65-107.

³ MENDELSSOHN, *Vorrede* (ed. Martyn), p. 9.

⁴ Cf. Stephen TREE, *Moses Mendelssohn*, Reinbek bei Hamburg 2007, p. 94 u. 101f.

konvertieren oder Gegengründe anzugeben⁵, entzog er sich den Zumutungen Lavaters diplomatisch und ließ sich nicht auf einen Religionsstreit ein. Weder griff er die herrschende Religion des Staates an noch gab er nähere Gründe für sein Festhalten am Judentum an. In seinem Antwortschreiben an Lavater betont er:

„Ich begreife nicht, was mich an eine, dem Ansehen nach so überstrenge, so allgemein verachtete Religion fesseln könnte, wenn ich nicht im Herzen von ihrer Wahrheit überzeugt wäre. [...] Meine Religion, meine Philosophie und mein Stand im bürgerlichen Leben geben mir die wichtigsten Gründe an die Hand, alle Religionsstreitigkeiten zu vermeiden, und in öffentlichen Schriften nur von denen Wahrheiten zu sprechen, die allen Religionen gleich wichtig seyn müssen.“⁶

Der unmittelbare Anlass für *Jerusalem* war eine ganz ähnliche Herausforderung, der sich Mendelssohn diesmal allerdings nicht entziehen konnte, da es seine eigene Publikation, die *Vorrede* zu Manasseh Ben Israels *Rettung der Juden*, war, die die Diskussion entfacht hatte. Diese *Vorrede* erschien im Gefolge von Christian Wilhelm Dohms (1751-1820) 1781 erschienener Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, die im Rahmen staatsrechtlicher Überlegungen für die vollkommene bürgerliche Gleichstellung der Juden appelliert. Auf Anregung von und im Diskurs mit Mendelssohn entstanden, werden darin auch die Vorteile herausgearbeitet, die dem Staat damit zukommen würden.⁷ Dohm fordert Religionsfreiheit und gleiche Rechte für Juden und Christen, spricht sich gegen die den Juden vorgeschriebenen Sonderabgaben und Schutzzahlungen und gegen die Einschränkungen in der Berufswahl aus, gegen die Abdrängung in den Handel und ins Münzwesen. Mit der „Verbesserung“ der Juden meint Dohm allerdings nicht nur ihre gesellschaftliche Besserstellung durch notwendige politische Reformen, sondern auch ihre sittliche Aufklärung und Bildung. Alle Vorurteile und Vorwürfe gegenüber den Juden sieht Dohm in ihrer unterdrückten und verfolgten Situation begründet, wobei bei aller Anerkennung dieser maßgeblichen Emanzipationsschrift anzumerken ist, dass Dohm viele Vorurteile leider für Tatsachen nimmt, auch wenn er die Schuld an der „Verdorbenheit der Juden“⁸ den Unterdrückern gibt.

Dohms Schrift fiel in eine Zeit, in der die Aussicht auf bürgerliche Gleichstellung oder zumindest Verbesserung der Lebensbedingungen besser denn je war; mit den im Habsburgerreich von Kaiser Joseph II. angekündigten Toleranzedikten verbanden sich große Hoffnungen. Um die Debatte weiter zu unterstützen und auch Dohms Kritikern entgegenzutreten, entschied sich Mendelssohn ein klassisches Werk der Emanzipationsliteratur zu veröffentlichen: Manasseh Ben Israels *Vindiciae Judaearum*, das er dafür aus dem Englischen

⁵ Zur sog. Lavater-Affäre cf. Dominique BOUREL, Moses Mendelssohn. Begründer des modernen Judentums. Aus dem Französischen von Horst Brühmann, Zürich 2007 (Originalausgabe: Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne, Paris 2004), p. 279-313.

⁶ Moses MENDELSSOHN, Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich, in: Moses MENDELSSOHN, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 7: Schriften zum Judentum I. Bearbeitet von Simon Rawidowicz, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Berlin 1930, Stuttgart - Bad Cannstatt 1974, p. 9f.

⁷ Für eine genaue Darstellung von Hintergrund und Inhalt cf. BOUREL, Mendelssohn, p. 319-374; sowie Horst MÖLLER, Aufklärung, Judenemanzipation und Staat. Ursprung und Wirkung von Dohms Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“, in: Walter GRAB (Hg.), Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation, Internationales Symposium anlässlich der 250. Geburtstage Lessings und Mendelssohns. Beiheft 3 des Jahrbuchs des Instituts für Deutsche Geschichte an der Universität Tel-Aviv, Tel-Aviv 1980, p. 119-153.

⁸ Christian Wilhelm DOHM, Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. Zwei Teile in 1 Bd., Nachdruck der Ausgabe Berlin u. Stettin 1781-83, Hildesheim 1973 (Digitalisiertes Exemplar der Universitätsbibliothek Bielefeld: <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/dohm/ueber/>, letztes Zugriffsdatum 10.05.2009), 1. Teil, p. 34.

übersetzen ließ. Manasseh Ben Israel (1604-1657) war ein aus Portugal stammender Amsterdamer Rabbiner, der sich bei Lordprotektor Oliver Cromwell für die Wiedenzulassung von Juden in England eingesetzt hatte. In seiner *Rettung der Juden* widerlegt er stichhaltig die gängigen antijüdischen Vorurteile und Beschuldigungen, die als Argumente gegen die Wiedenzulassung aufgebracht wurden. Diese profunde Arbeit gibt Mendelssohn 1782 ganz bewusst als einen „Anhang zu des Hrn. Kriegsraths Dohm Abhandlung“⁹ heraus, versehen mit einer *Vorrede*, in der er einerseits auf manche Argumente der Kritiker Dohms eingeht und andererseits Dohms Konzeption in einem entscheidenden Punkt widerspricht: in der Frage, ob den Juden ein Bannrecht in religiösen Angelegenheiten zustehen soll.

Dohm hatte ihnen im Rahmen der freien Religionsausübung auch das Recht zugestanden, Abtrünnige auszuschließen - was sie, wenn notwendig, sogar mit Hilfe der staatlichen Macht durchsetzen sollen; bürgerliche Folgen sah er für die Ausgeschlossenen daraus nicht erwachsen.¹⁰ Mendelssohns Einwand gründet auf seiner prinzipiellen Ablehnung kirchlichen Zwangsrechts, unabhängig von der jeweiligen Religionsgemeinschaft:

„Jede Gesellschaft, dünkt mich, hat das Recht der Ausschließung, nur keine *kirchliche*; denn es ist ihrem Endzwecke schnurstracks zuwider. [...] Das Andachtshaus der Vernunft bedarf keiner verschlossenen Thüren. Sie hat von innen nichts zu verwahren, und von aussen Niemanden den Eingang zu verhindern.“¹¹

Gerade dem Abtrünnigen sollen die Türen nicht zugeschlagen werden. Mendelssohn argumentiert auf mehreren Ebenen: Nicht nur widerspricht kirchliche Gewalt dem Wesen der Religion selbst, die nur durch Vernunftgründe, Überzeugung und Erbauung wirken soll; sie hat auch - ebenso wie der Staat - kein Recht über Meinungen und Gesinnungen und kann es auch nicht vertraglich erwerben. Diese naturrechtliche und gesellschaftsvertragliche Begründung wird Mendelssohn in *Jerusalem* bis zur Perfektion entwickeln und darlegen. Vor demselben Hintergrund weist Mendelssohn die (unzulässige) Verbindung von Gesinnungen mit gewissen Vorrechten zurück; ob einer Meinung zugestimmt wird oder nicht, kann und darf nicht zur Verleihung oder zum Entzug von Rechten führen, d.h. zur Belohnung oder Bestrafung. Diese Argumentation führt folgerichtig die Definition der idealen Religion beziehungsweise Kirche mit sich:

„Die wahre, göttliche Religion maßt sich keine Gewalt über Meinungen und Urtheile an; giebt und nimmt keinen Anspruch auf irdische Güter, kein Recht auf Genuß, Besitz und Eigenthum; kennet keine andere Macht, als die Macht durch Gründe zu gewinnen, zu überzeugen, und durch Ueberzeugung glückseelig zu machen. Die wahre, göttliche Religion bedarf weder *Arme* noch *Finger* zu ihrem Gebrauche; sie ist lauter *Geist* und *Herz*.“¹²

Mendelssohn weist auf die Gefahr des Missbrauches hin, wenn der Kirche das Zwangsrecht eingeräumt wird, und erwähnt ohne Namensnennung einen aktuellen Fall, der noch nicht entschieden war; gemeint ist damit der Bann, den der Oberrabbiner von Altona gegen einen gewissen Samuel Marcus jun. verhängt hatte.¹³

⁹ MENDELSSOHN, *Vorrede* (ed. Martyn), p. 7.

¹⁰ Cf. DOHM, *Verbesserung*, 1. Teil, p. 124.

¹¹ MENDELSSOHN, *Vorrede* (ed. Martyn), p. 26.

¹² *ibid.*, p. 23.

¹³ Cf. Alexander ALTMANN, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Neuausgabe London u. Portland/Oregon 1998, p. 473.

Ohne es schon ganz auszuarbeiten, deutet Mendelssohn jedoch an, dass das Bannrecht seiner Meinung nach dem ursprünglichen Judentum fremd war und dieses sich nur vom „allgemeinen Beispiel [d.h. der nichtjüdischen Umwelt, A.S.] verführen“¹⁴ hat lassen oder durch die lange Unterdrückung von außen selbst einen masochistischen Gefallen an der Macht über die eigenen Glaubensbrüder gefunden hat; analog dazu entschuldigt er Dohms Position zum Zwangsrecht ein wenig dadurch, dass dieser offenbar mehr den Ist-Zustand der herrschenden Religion im Staat als Vorbild für die Ausgestaltung der Rechte der gleichgestellten Minoritäten genommen hat. Bürgerliche Folgen hat ein Ausschluss aus einer religiösen Gemeinschaft aber allemal, das kann sich Dohm nicht schönreden; sowohl das soziale Ansehen als auch die eigene Glückseligkeit des Ausgeschlossenen müssen darunter leiden. Dohm schränkte dann auch für die französische Ausgabe 1782 und für die zweite Auflage seiner Schrift 1783 das Bannrecht auf eine mildere Form ein.

Kritische Einwürfe und Rezensionen folgten wie nach Dohms Schrift so auch nach Mendelssohns *Vorrede*. Die eigentliche Herausforderung aber, der sich Mendelssohn stellen musste, kam ein halbes Jahr nach der Veröffentlichung in Form einer mehr oder weniger pseudonym publizierten Schrift: *Das Forschen nach Licht und Recht in einem Schreiben an Herrn Moses Mendelssohn auf Veranlassung seiner merkwürdigen Vorrede zu Manasseh Ben Israel*. Der Verfasser, der Publizist August Friedrich Cranz (1737-1801), maskiert sich hinter dem Kürzel „S****“ und gibt als Erscheinungsort Wien an; dies sollte die Spur auf den österreichischen Staatsmann Josef von Sonnenfels lenken und der Schrift das nötige Gewicht verleihen, um Mendelssohn zu einer Antwort herauszufordern. Die Maskerade gelang zumindest anfangs; und Mendelssohn belässt den Verfasser bei seiner Antwort bewusst im Schatten der Anonymität, auch wenn er zu diesem Zeitpunkt wahrscheinlich schon gewusst hat, dass es sich um Cranz handelt.¹⁵ Dem *Forschen* war noch eine kurze Nachschrift des Feldpredigers Daniel Ernst Mörschel angehängt.

Dieser Herausforderung musste Mendelssohn nachgeben, da Cranz nicht nur einzelne Thesen kritisiert, sondern Mendelssohns Überzeugung in Zweifel zieht. Für Cranz ist die in der *Vorrede* gegebene Beschreibung der wahren, zwangsfreien Religion, die „lauter Geist und Herz“¹⁶ ist, nicht mit dem überkommenen Bild vom alttestamentarischen Judentum vereinbar; er sieht darin vielmehr eine Annäherung an die christliche Religion und fordert Mendelssohn auf, daraus die Konsequenzen zu ziehen - seine Annäherung zuzugeben und zu konvertieren - oder sich zu erklären, denn die Antwort sei er schon Lavater schuldig geblieben: „Sie haben uns damals nicht erklärt, was Sie eigentlich unter dem Glauben Ihrer Väter verstehen.“¹⁷ Genau genommen will Cranz mit diesen beiden Optionen auf dasselbe hinaus: Denn, nachdem er Mendelssohn bereits unterstellt, das Judentum mit der Abweisung des Zwangsrechtes eines Grundsteines beraubt zu haben, kann er unter „Erklären“ nur mehr das Eingestehen weiterer Reformvorhaben verstehen, die Nivellierung der

¹⁴ MENDELSSOHN, *Vorrede* (ed. Martyn), p. 30.

¹⁵ Cf. Alexander ALTMANN, Einleitung zu *Jerusalem*, in: Moses MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe, Bd. 8: *Schriften zum Judentum II*. Bearbeitet von Alexander Altmann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1983, p. XXIXf.

¹⁶ MENDELSSOHN, *Vorrede* (ed. Martyn), p. 23.

¹⁷ [August Friedrich CRANZ], *Das Forschen nach Licht und Recht in einem Schreiben an Herrn Moses Mendelssohn auf Veranlassung seiner merkwürdigen Vorrede zu Manasseh Ben Israel*, Berlin 1782, in: Moses MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe, Bd. 8: *Schriften zum Judentum II*. Bearbeitet von Alexander Altmann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1983, p. 77.

jüdischen Besonderheit hin auf die Vision von „Einer Heerde“¹⁸, was im Grunde auf eine Glaubensvereinigung - mit christlichem Primat - hinauslaufen muss; daher versteigt er sich auch dreist zu Vorschlägen, was denn am Judentum noch alles umgestoßen gehörte - der Schabbat, die Speisegesetze, kurz: alles, was den Umgang mit den Christen erschwert und Schuld an der Intoleranz trägt, der die Juden begegnen.¹⁹ Diese Zumutungen müssen einen halachisch observanten Juden wie Mendelssohn in der Tat getroffen haben!

War Cranz auch der Auslöser zur Verfassung von *Jerusalem*, so war er doch nicht der einzige, der in Mendelssohns Konzept aus der *Vorrede* im Hinblick auf das Judentum Widersprüche sah. Auch sein Freund, der dänische Staatsmann August Adolph Friedrich Hennings (1746-1826), der gut aufklärerisch die positiven Religionen ohnehin zugunsten einer einigenden Vernunftreligion überwunden sehen will²⁰, oder der Pädagoge Baron Friedrich Eberhard von Rochow (1734-1805) zeigten sich nicht einverstanden, während positive Resonanz auf seine prinzipielle Ablehnung kirchlichen Zwangsrechts vor allem von Seiten protestantischer Theologen erfolgte.²¹ Mendelssohn musste sich also von mehreren Seiten missverstanden fühlen und sah sich zu einer ausführlicheren Behandlung seiner Thesen, zugleich zu seinem öffentlichen, theoretisch untermauerten Bekenntnis zum Judentum, das auch in einem aufgeklärten Staat weiterbestehen soll, gezwungen.

2. Zusammenfassung und Übersicht der Argumentationsverläufe

Jerusalem ist ein außerordentlich komplexes und dichtes Werk, das in interdisziplinärer Methode - der Universalgelehrtheit seines Verfassers entsprechend - verschiedenste Argumentationsstränge miteinander verwebt. Mendelssohn bedient sich dabei klassischer Naturrechtslehre und Rechtsphilosophie ebenso gewandt wie politischer Analyse, kombiniert religionsphilosophische Betrachtung mit Anthropologie und streut scheinbar nebenbei sprachtheoretische Überlegungen ein. Gemeinsam ist all diesen Ansätzen und Methoden schon auf den ersten Blick der ethische Impetus, mit dem sie angewandt werden, und die bewusste Ansprache eines größtenteils, aber nicht ausschließlich nichtjüdischen Publikums. *Jerusalem* ist ein weitläufiges und vielstöckiges Gebäude mit vielen Gängen und Räumen; Mendelssohn öffnet darin zahlreiche Türen, doch nicht alle werden notwendigerweise durchschritten.

Formal ist der Text in nur zwei Abschnitte gegliedert, beide von einigen Exkursen durchwachsen. Der erste Abschnitt widmet sich detailliert dem Problemkreis der Beziehung von Staat und Religion, deren naturrechtliche Voraussetzungen in einem längeren Exkurs behandelt werden, und fokussiert schließlich auf die Frage des Zwangsrechts hinsichtlich persönlicher Gesinnungen; in diesem Rahmen setzt Mendelssohn auch seine Kritik am Eidwesen an. Im zweiten Abschnitt setzt sich Mendelssohn anfangs mit einigen, für die Entstehung von *Jerusalem* teils wesentlichen Einwänden seiner Kritiker auseinander, um dann seine Sicht des Judentums zu entfalten; dieser Abschnitt enthält auch einen ausführlichen sprachtheoretischen Exkurs. Im erhaltenen handschriftlichen Entwurf²² von

¹⁸ *ibid.*; cf. Jer 31,10 u. 31,34; sowie NT, Joh 10,16.

¹⁹ Cf. CRANZ, *Forschen*, p. 83ff.

²⁰ Cf. Moses MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 13: Briefwechsel III. 1781-1785. Bearbeitet von Alexander Altmann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1977, p. 36ff.

²¹ Cf. BOUREL, Mendelssohn, p. 398f.; sowie ALTMANN, *Einleitung zu Jerusalem*, p. XXVII.

²² MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 135f.

Jerusalem mit thematischen Schlagwörtern findet sich noch eine Dreiteilung, die dem Verhältnis von Staat und Religion die beiden ersten Abschnitte einräumt, wobei der spätere naturrechtliche Exkurs und das Eidwesen den zweiten bilden. Der ursprünglich geplante dritte Abschnitt entspricht in etwa dem veröffentlichten zweiten, scheint aber in der Gegenüberstellung der (christlichen) Einwände einerseits zur Behandlung des Judentums andererseits mehr auf eine scharfe Polemik gegen das Christentum angelegt gewesen zu sein.²³ Auffallend ist jedoch, dass im Entwurf die Themen Sprache und Schrift nicht genannt werden.

Es lohnt sich, die tragenden Gedanken und Argumentationsstränge beider Abschnitte im Folgenden genauer vorzustellen, um die Bezugspunkte, oder besser: -linien, der in den nachfolgenden Kapiteln präsentierten Interpretationsansätze klar und deutlich sichtbar zu machen.

a. Erster Abschnitt

Zu Beginn des ersten Abschnitts stellt uns Mendelssohn drei *moralische Wesen* vor, deren Verhältnisse zueinander den Rahmen aller weiteren Betrachtungen vorgeben: den Staat beziehungsweise die bürgerliche Gesellschaft, die Religion beziehungsweise Kirche - die beiden Begriffe werden austauschbar und unabhängig von einer spezifischen Religion gebraucht - und die Gewissensfreiheit, die Mendelssohn als das „edelste Kleinod der menschlichen Glückseligkeit“²⁴ definiert. Die richtige Balance zwischen Staat und Religion zu ermitteln, ist dabei nicht bloß eine staatsrechtliche Aufgabe, sondern zeigt ihren unmittelbar lebensbezogenen Ernst durch die Konsequenzen, die ihr Missverhältnis für das gesellschaftliche Leben bedeuten kann: liegen sie miteinander im Konflikt, wie zum Beispiel bei den Glaubenskriegen, „so ist das menschliche Geschlecht das Opfer ihrer Zwietracht“²⁵; vertragen sie sich, so zumeist um den Preis der Gewissensfreiheit. Diese moralischen Wesen also in ihren jeweiligen Zuständigkeitsbereichen, Pflichten und Rechten sowie in ihren Grenzen zueinander zu bestimmen, ist vor allem die Aufgabe des ersten Abschnittes.

Als Beispiel für das Missverhältnis von Staat und Religion, das sich durch ihr Übereinstimmen ergibt, wird der Despotismus genannt - Chiffre für die römisch-katholische Kirche -, der durch sein umfassendes, alle Fragen beantwortendes System zwar keinen Raum mehr für Gewissensfreiheit lässt, aber zumindest für Ruhe und Ordnung sorgt. Diese Ruhe ist bereits wesentlich die Ruhe vor dem Sturm, im Despotismus ist die Rebellion bereits implizit angelegt. Doch der Sturm der Freiheit auf die Bastion der kirchlichen Macht bringt sowohl Unruhen als auch die Frage oder „Verlegenheit“²⁶ mit sich, wie viel man von dem bestehenden System umstürzen kann, wie weit man die Macht der Kirche überhaupt einschränken will. Mendelssohn spielt hier auf die Probleme der Reformation beziehungsweise der verschiedenen Strömungen von Lutheranern und Reformierten an, die in ihrem Gefolge entstanden und an denen er ihre selbst in der Aufklärung noch bestehenden „unbestimmten und schwankenden Begriffe“²⁷ hinsichtlich der Frage kirchlicher Macht und staatlicher Eingriffe kritisiert.

²³ Zu dieser Einschätzung cf. ALTMANN, Einleitung zu *Jerusalem*, p. XXXII.

²⁴ MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 32.

²⁵ *ibid.*

²⁶ *ibid.*, p.33.

²⁷ *ibid.*

Diese Fragen fanden zu Mendelssohns Zeit ihren Ausdruck in verschiedenen Interpretationen und Ansätzen des Kirchenrechts: dem zur Zeit der Aufklärung eigentlich schon obsoleten Episkopalismus, dem Territorialismus und dem Kollegialismus. Keine dieser deutschen, evangelischen Traditionen wird in *Jerusalem* beim Namen genannt, doch sie bilden als die damals dominanten Orte der Diskussion natürlich die Basis für Mendelssohns Auseinandersetzung mit dem Kirchenrecht. In aller reduktionistischen Kürze lassen sie sich so zusammenfassen²⁸: Der Episkopalismus überträgt die Kirchenhoheit der Bischöfe auf den jeweiligen Landesherren, der nach der Formel *cuius regio, eius religio* die Konfession in seinem Territorium vorgibt; in seiner Person vereinen sich staatliche Herrschaftsgewalt und kirchliche Autorität. Der Territorialismus versteht die Kirche als ein dem Staat untergeordnetes, selbst hierarchisch strukturiertes *ministerium*, unter dem Regiment des Landesherrn innerhalb und aufgrund seines Territoriums, der auch gegebenenfalls darüber entscheidet, wie mit Abtrünnigen umzugehen ist - die Kirche selbst besitzt kein Bannrecht. Der Kollegialismus dagegen sieht die Kirche als eine innerhalb des Staates autonome Gesellschaft gleichberechtigter Mitglieder, die ohne dessen Eingriffe ihre Ämter besetzt und gegebenenfalls Abtrünnige ausschließen darf, wenn auch letzteres nur auf den gottesdienstlichen Bereich beschränkt. Bei allen drei Konzeptionen der Kirchenverfassung geht es letztlich aber um die Frage, wie sich das *ius circa sacra* gestaltet, wer im Besitz des Bannrechts (*ius excommunicandi*) ist. Mendelssohn jedoch weist - wie im weiteren Argumentationsverlauf gezeigt werden wird - dieses Zwangsrecht in religiösen Angelegenheiten radikal ab.

Bevor er seine eigene Theorie des Verhältnisses von Staat und Religion vorstellt, setzt sich Mendelssohn noch mit den einschlägigen Thesen von Thomas Hobbes und John Locke auseinander. Diese Erörterungen kann man als Exkurs verstehen oder aber auch nur als ein weiteres Beispiel für den eigentümlich hin- und herwandernden Stil von *Jerusalem*, in dem bei all den kleineren und größeren Abschweifungen doch nie die eigentliche Absicht des Textes aus den Augen gelassen, sondern sie vielmehr in essayistischer Form und Methode erarbeitet wird.

Thomas Hobbes (1588-1679), der den englischen Bürgerkrieg und die Hinrichtung König Karls I. miterlebte, setzte folgerichtig die höchste Glückseligkeit des Menschen und der Gesellschaft in der Ruhe und Sicherheit an, deren Garant die staatliche Obrigkeit ist.²⁹ Ihrer Gewalt ist - um den Preis der persönlichen Gewissensfreiheit - alles unterworfen, auch die religiösen Angelegenheiten. Seine absolutistische Staatstheorie begründet Hobbes mit seinem Konzept des Gesellschaftsvertrages: Der Naturzustand des vorgesellschaftlichen Menschen ist als *bellum omnium contra omnes* (Krieg aller gegen alle) charakterisiert, in dem jeder das Recht hat zu tun, wozu er Macht hat. Aus diesem unruhigen, bedrohlichen Zustand sind die Menschen durch einen Gesellschaftsvertrag herausgetreten, d.h. indem sie ihre Rechte und ihre Macht einer festgesetzten Obrigkeit abtreten, die sich dafür um die öffentliche Sicherheit und Ordnung kümmert. Die staatliche Autorität

²⁸ Für eine ausführlichere Darstellung cf. Peter LANDAU, „Kirchenverfassungen“, in: Gerhard MÜLLER (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Studienausgabe, Teil II, Berlin 2000, p. 110-165, siehe speziell p. 147-151; sowie BOUREL, Mendelssohn, p. 402 ff.

²⁹ Mendelssohn nennt bei seinen Ausführungen über Hobbes keinerlei Quellen oder Werktitel. Hobbes' Thesen zum Naturzustand, Gesellschaftsvertrag und Staat finden sich in seinen Werken *De Cive (Elementa Philosophiae III)* (1642) und *Leviathan* (1651). Cf. Thomas HOBBS, Vom Menschen. Vom Bürger (Elemente der Philosophie II/III). Eingeleitet und auf der Grundlage der Übersetzung von Max Frischeisen-Köhler, die nach dem lateinischen Original berichtigt wurde, hg. v. Günter Gawlick, Hamburg 31994; sowie Thomas HOBBS, *Leviathan*. Neu übersetzt von Jutta Schlösser, mit Einleitung und Kommentar hg. v. Hermann Klenner, Hamburg 1996.

selbst darf nicht gegen das Wohl der Gesellschaft handeln, eine Voraussetzung, die Hobbes darin verankert, dass die Obrigkeit zwar keiner menschlichen Macht verpflichtet, aber durch die Furcht vor der göttlichen Allmacht gebunden ist. Die einzige Freiheit, die dieses System noch zulässt, ist die des Denkens; und in diesen Bereich fällt dann auch die persönliche, innere Religion des Menschen - sozusagen das, was übrig bleibt, wenn man von der Religion alle äußeren religiösen Angelegenheiten, die ja auch vom Staat entschieden werden, subtrahiert.

Mendelssohns Kritik beginnt schon bei den „Collisionen, die zwischen dem innern und äussern Gottesdienste entstehen müssen“³⁰, greift dann aber die Basis von Hobbes' Theorie an: Wenn die Menschen im Naturzustand an keinerlei Pflichten gebunden sind, warum sollten sie dann ihre Verträge halten? Mendelssohn, der selbst an der Vertragstheorie festhält, traut dem natürlichen Menschen sozusagen mehr zu: eine basale Moral, die ihn davon abhält, gutwillig eingegangene Verträge zu brechen; „das heißt, es muß ihm nicht *erlaubt* seyn, wenn er auch *kann*: er muß das *sittliche* Vermögen nicht haben, wenn er auch das *physische* dazu hätte. *Macht* und *Recht* sind also verschiedene Dinge, und waren auch im Stande der Natur heterogene Begriffe.“³¹ Auch der zweite Kritikpunkt trifft ins Herz des Konzepts: Wenn die Furcht vor der göttlichen Allmacht die Obrigkeit in ihrem Handeln bindet, warum kann man dann nicht auch für die Menschen im Naturzustand diese Furcht als Quelle ihrer Verbindlichkeiten ansetzen? Trotz allem würdigt Mendelssohn das Verdienst des Philosophen:

„Sein scharfsinniger Irrtum hat Untersuchung veranlasst. Man hat die Ideen von *Recht* und *Pflicht*, *Macht* und *Verbindlichkeit* besser entwickelt; man hat *physisches* Vermögen von *sittlichem* Vermögen, *Gewalt* von *Befugniß* richtiger unterscheiden gelernt, und diese Unterscheidungen so innigst mit der Sprache verbunden, daß nunmehr die Widerlegung des hobbesischen Systems schon in dem gesunden Menschenverstande, und so zu sagen, in der Sprache zu liegen scheint.“³²

Als zweiten Vertragstheoretiker behandelt Mendelssohn John Locke (1632-1704), der auf das Verhältnis von Staat und Religion in seiner ersten *Epistola de Tolerantia* (*A Letter Concerning Toleration*) (1685/1689) eingeht. Er beschreibt den Staat als „eine Gesellschaft von Menschen [...], deren Verfassung lediglich die Befriedigung, Wahrung und Beförderung ihrer bürgerlichen Interessen bezweckt. Bürgerliche Interessen nenne ich Leben, Freiheit, Gesundheit, Schmerzlosigkeit des Körpers und den Besitz äußerer Dinge wie Geld, Ländereien, Häuser, Einrichtungsgegenstände und dergleichen.“³³ Da es dem Staat nur um das zeitliche Wohl seiner Bürger geht, berühren ihn Fragen der ewigen Glückseligkeit nicht; er soll daher die verschiedenen Religionen und Gesinnungen der Bürger tolerieren, solange sie nicht im Widerspruch zur zeitlichen Glückseligkeit stehen. Es sei in diesem Zusammenhang festgehalten, dass Locke Atheisten und Katholiken bewusst aus seinem Toleranzbegriff ausnimmt, da er den Glauben an Gott für eine Voraussetzung hält, damit die Menschen sich an ethische Grundsätze halten, beziehungsweise im Papsttum die Gefahr eines zweiten Herrschers sieht, der mit der staatlichen Autorität

³⁰ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 34.

³¹ *ibid.*, p. 35.

³² *ibid.*

³³ JOHN LOCKE, Ein Brief über Toleranz. Übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus. Englisch - Deutsch, Hamburg 1996, p. 13.

konkurriert.³⁴ Der Religion wiederum geht es - dieser strengen Unterscheidung zufolge - nur um die ewige Glückseligkeit der Bürger.

Diese strenge Dichotomie wird von Mendelssohn hinterfragt: Warum soll die Absicht der Gesellschaft auf das zeitliche Wohl eingeschränkt sein; was hindert sie daran, sich auch gemeinschaftlich um ihre ewige Glückseligkeit zu kümmern? Wenn die Religion tatsächlich das Monopol auf die Sorge um das ewige Wohl hat, dann wird sie automatisch zu einer zweiten Autorität, die dann sogar höher als der Staat steht - da die ewige Glückseligkeit ja wohl höher stehen muss als die zeitliche; der Staat zieht bei einem Interessenkonflikt den Kürzeren. Diese Probleme führt Mendelssohn auf die seiner Ansicht nach nicht zulässige scharfe Trennung der Begriffe „zeitlich“ und „ewig“ zurück:

„Dem Menschen wird im Grunde nie eine Ewigkeit zu Theile werden: Sein Ewiges ist bloß ein *unaufhörliches Zeitliche*. Sein Zeitliches nimmt nie ein Ende, ist also ein wesentlicher Theil seiner Fortdauer, und mit derselben aus einem Stücke.“³⁵

Es handelt sich also nicht um einander ausschließende Gegensätze, sondern vielmehr um ein Kontinuum, dem der Mensch in beiden Aspekten das gleiche Maß an Aufmerksamkeit zukommen lassen muss, denn die ewige Glückseligkeit beginnt schon mit den Handlungen im Diesseits.

Vor dem Hintergrund seiner Kritik sowohl an Hobbes als auch an Locke legt Mendelssohn dann seinen eigenen³⁶ Standpunkt zum Verhältnis von Staat, Religion und Glückseligkeit dar. Auch sein Mensch im Naturzustand verlässt eben diesen, um Teil einer Gemeinschaft zu werden, in und mit der er sowohl das eigene als auch das gemeinsame Wohl - und dies umfasst das zeitliche wie auch das ewige unzertrennlich - fördern kann. Der Mensch ist wesentlich auf diese Vergemeinschaftung ausgerichtet, da „er, ausserhalb der Gesellschaft, so wenig die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Urheber seines Daseyns, als die Pflichten gegenüber seinem Nächsten erfüllen [...] kann“³⁷; nur in der Gesellschaft kann der Mensch seiner Bestimmung gerecht werden - das ist seit Aristoteles' Konzeption des *zoon politikon*³⁸ eine elementare These staats-theoretischer Anthropologie.

Die Erfüllung der menschlichen Pflichten umfasst Handlungen und dahinter stehende Gesinnungen. Beides soll nach Mendelssohn von der Gesellschaft in Absicht auf das „gemeinschaftliche Beste“³⁹ gefördert werden. Dies geschieht in Bezug auf die Handlungen durch Regierung, in Bezug auf die Gesinnungen durch Erziehung; in beiden Fällen wird auf die Gründe, die den Menschen zu Handlungen und Gesinnungen leiten, eingewirkt - Mendelssohn unterscheidet hier

³⁴ Cf. *ibid.*, p. 93 u. 95.

³⁵ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 37.

³⁶ Mendelssohn errichtet sein staats-theoretisches Konzept auf der Basis verschiedener, ungenannter Ansätze und Thesen, so z.B. von Samuel von Pufendorf, Richard Cumberland und Christian Wolff, aber nicht ohne dabei auf neue Ergebnisse zu kommen. Für eine ausführliche Verortung seiner Theorie im Vergleich mit seinen Vordenkern cf. Alexander ALTMANN, *Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1982.

³⁷ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 38.

³⁸ Cf. ARISTOTELES, *Politik*. Übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes. Mit einer Einleitung von Günther Bien, Hamburg ⁴1981 (unveränderter Nachdruck 1990), p. 4 (= *Politika* I,2) u. p. 88 (= *Politika* III,6).

³⁹ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 38f.

dementsprechend zwischen „Bewegungsgründen“ und „Wahrheitsgründen“⁴⁰ -, um sie im Idealfall zur Übereinstimmung zu bringen. Dies ist die erste große Unterscheidung im Lauf der Argumentation: Regierung - Bewegungsgründe - Handlungen; und Erziehung - Wahrheitsgründe - Gesinnungen. Es wäre nun aber zu banal, die eine Kette dem Staat, die andere der Religion zuzuschreiben. Diese beiden „öffentlichen Anstalten“ werden vielmehr durch Verhältnisse definiert:

„Die Gründe, welche den Menschen zu vernünftigen Handlungen und Gesinnungen leiten, beruhen zum Teil auf Verhältnissen der Menschen gegen einander, zum Theil auf Verhältnissen der Menschen gegen ihren Urheber und Erhalter. Jene gehören für den *Staat*, diese für die *Religion*. In so weit die Handlungen und Gesinnungen der Menschen, durch Gründe, die aus ihren Verhältnissen gegen einander fließen, gemeinnützig gemacht werden können, sind sie ein Gegenstand der bürgerlichen Verfassung; in so weit aber die Verhältnisse der Menschen gegen Gott, als Quelle derselben angenommen werden, gehören sie für die *Kirche*, *Synagoge* oder *Moschee*.“⁴¹

Sowohl Staat als auch Religion haben demnach mit der Förderung der menschlichen Glückseligkeit, mit Handlungen und Gesinnungen, mit Regierung und Erziehung des Menschen zu tun, auf den ersten Blick nur durch die zugrunde liegenden Verhältnisse unterschieden.

Mendelssohn behandelt unter diesen Voraussetzungen zunächst den Staat: Dessen Idealform ist, wenn er nur durch Erziehung seiner Bürger regiert - d.h. sie zur Entwicklung solcher Gesinnungen und Sitten bringt, die automatisch zu freiwilligen, dem gemeinschaftlichen Besten zuträglichen Handlungen führen, ohne dass die Menschen erst durch Gesetze dazu angehalten werden müssen. Durch die Veranlassung zu diesen freiwilligen Akten des individuellen Verzichts zugunsten des Gemeinwohls - Mendelssohn fasst dies in dem schönen Begriff des „Wohlwollens“⁴² zusammen - trägt der Staat überdies zur persönlichen Glückseligkeit des Einzelnen bei, denn „*Wohlwollen* macht im Grunde glücklicher, als *Eigennutz*; aber wir müssen uns selbst und die Aeusserung unserer Kräfte dabey empfinden.“⁴³ Als Beispiel nennt Mendelssohn die Almosenpflege, die er lieber in der Verantwortung der Bürger sieht als im Rahmen gesetzlicher Regelungen. Dieser Entwurf eines idealen Staates mag auch eine Antwort auf die alte Frage nach der besten Regierungsform geben. Mendelssohn sieht dieses Problem sehr relativistisch - es komme immer auf die jeweilige Situation, Kulturstufe oder Mentalität des betreffenden Volks an, ob es in Anarchie oder Despotismus besser aufgehoben ist -, aber „[u]nter allen Umständen und Bedingungen“ hält er „es für einen untrüglichen Maaßstab von der Güte der Regierungsform, je mehr in derselben durch Sitten und Gesinnungen gewürkt, und also durch die Erziehung selbst regiert wird.“⁴⁴

Auf Sitten und Gesinnungen, so die weitere Argumentation, kann jedoch nur durch die Methode der Überzeugung mittels Vernunftgründe und durch positive Beispiele eingewirkt werden, nicht aber durch Gesetze und ihr zugehöriges System von Belohnung und Bestrafung; denn „Furcht und Hoffnung sind keine Kriterien der

⁴⁰ *ibid.*

⁴¹ *ibid.*, p. 39. Es sei hier nochmals angemerkt, dass Mendelssohn die Begriffe „Religion“ und „Kirche“ austauschbar und unabhängig von einer bestimmten Konfession verwendet; allerdings ist der oft verwendete Begriff „Kirche“ sehr prägnant für einen Diskurs, der sich vor allem auf christlich dominierte Staaten bezieht.

⁴² *ibid.*, p. 40.

⁴³ *ibid.*

⁴⁴ *ibid.*

Wahrheit.“⁴⁵ In diesem Punkt kann die Religion den Staat unterstützen, indem sie die Bürger „von der Wahrheit edler Grundsätze und Gesinnungen“⁴⁶ überzeugt und aufzeigt, dass die Pflichten gegenüber den Mitmenschen zugleich auch immer Pflichten gegenüber Gott sind, d.h. moralisch gutes Verhalten als Bürger des Staates zugleich eine Art Gottesdienst ist. Diese Idealkonzeption des Staates kennt also keinen Konflikt mit der Kirche, die eine politische qua moralische Funktion in ihm erfüllt und ihm in Aufgabenbereich, Methode und Ziel mehr als ähnlich ist.

Wo das Ideal, nur über die Gesinnungen zu wirken, nicht verwirklicht werden kann, muss der Staat zu Zwangsmaßnahmen - Gesetzen, Strafen, aber auch Belohnungen - greifen, um seiner Hauptaufgabe nachzukommen, d.i. die öffentliche Ordnung und Sicherheit zu gewährleisten, selbst wenn die Motivation der Bürger dann statt edler Gesinnungen Furcht und Hoffnung ist, und selbst um den Preis der Vernachlässigung der im Idealkonzept aus Wohlwollen erwachsenden Glückseligkeit:

„Der Staat also begnügt sich allenfalls mit todtten Handlungen, mit Werken ohne Geist, mit Uebereinstimmung im Thun, ohne Uebereinstimmung in Gedanken.“⁴⁷

Hier zeigt Mendelssohn den gewichtigen Unterschied zur Religion auf: auch in einem Staat, der zu Zwangsmaßnahmen greifen muss, darf sie dies niemals, da es ihrem Wesen entgegengesetzt wäre:

„Diese kennet keine Handlung ohne Gesinnung, kein Werk ohne Geist, keine Uebereinstimmung im Thun, ohne Uebereinstimmung im Sinn. Religiöse Handlungen, ohne religiöse Gedanken, ist leeres Puppenspiel, kein Gottesdienst.“⁴⁸

Während der Staat Gesetze erteilt und nötigenfalls mit Gewalt durchsetzt, belehrt die Religion durch ihre Gebote und bietet mittels ihrer Liebe Trost und Erbauung; zu religiösen Handlungen kann sie nicht zwingen, ohne dadurch die Handlungen der religiösen Komponente zu entbinden. Ihre Aufgaben, Methoden und Ziele sind mit diesem Nicht-Idealstaat nicht mehr deckungsgleich, daher nimmt sie auch keine politische Funktion mehr in ihm ein.

An dieser Stelle lässt Mendelssohn einen längeren, begrifflich sehr dichten naturrechtlichen Exkurs über den „*Ursprung der Zwangsrechte und Gültigkeit der Verträge unter den Menschen*“⁴⁹ folgen, dessen Hauptaufgabe es ist zu zeigen, worin das Zwangsrecht des Staates begründet ist und worauf es überhaupt Anwendung finden kann, beziehungsweise warum die Kirche ein Zwangsrecht weder besitzt noch erwerben kann. Hier sei darauf hingewiesen, dass es Mendelssohn bei der ganzen Erörterung zunächst nur um den Aspekt der Handlungen geht!

Schon der Mensch im Naturzustand besitzt Güter - definiert als physische und geistige „Dinge, die als Mittel zur Glückseligkeit dienen können“⁵⁰, d.i. seine eigenen Fähigkeiten und alles, was er durch seinen Fleiß hervorbringt oder kultiviert, beziehungsweise auch Naturgüter, die an seinen Einsatz engstens gebunden sind -, die sein natürliches Eigentum sind und über die er daher vollkommene Rechte hat; d.h. er kann sie jederzeit verteidigen und darf damit machen, was er will; darunter

⁴⁵ *ibid.*, p. 41.

⁴⁶ *ibid.*

⁴⁷ *ibid.*, p. 42.

⁴⁸ *ibid.*

⁴⁹ *ibid.*, p. 43-55.

⁵⁰ *ibid.*, p. 43f.

fällt auch, dass er sie nach seinem Ermessen anderen zugute kommen lassen kann, sofern sie ihm selbst entbehrlich sind; dafür kann er mit Gegendiensten rechnen. Dieses Wohlwollen wird von Mendelssohn als Bedingung menschlichen Glücks vorausgesetzt, der Mensch hat daher die Gewissenspflicht, solche Güter zum Wohle anderer einzusetzen; allerdings ist dies eine unvollkommene Pflicht, da er selbst entscheidet, ob und wie er ihr nachkommt - Mendelssohn nennt dies die Entscheidung der „Collisionsfälle zwischen *Selbstgebrauch* und *Wohlwollen*“⁵¹. Analog dazu hat der Mitmensch auf diese Güter ein unvollkommenes Recht, d.h. er kann darum bitten. Diese für den weiteren Argumentationsverlauf wichtige Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Rechten und Pflichten fasst Mendelssohn so zusammen:

„Im Stande der Natur sind alle *positive* Pflichten der Menschen gegen einander bloß *unvollkommene* Pflichten; so wie ihre positive Rechte auf einander bloß *unvollkommene* Rechte, keine Pflichten, die erpreßt werden können, keine Rechte, die Zwang erlauben. - Bloß die Unterlassungspflichten und Rechte sind im Stande der Natur vollkommen. Ich bin vollkommen verpflichtet, niemanden zu *schaden*, und vollkommen berechtigt, zu verhindern, daß niemand mir *schade*. Schaden aber heißt, wie bekannt, *wider das vollkommene Recht eines andern handeln*.“⁵²

Die freiwillige Entscheidung, dem Mitmenschen ein Gut abzutreten, erlangt durch Willenserklärung ihre Gültigkeit und kehrt dadurch die Verhältnisse um: Was zuvor ein unvollkommenes Recht des Mitmenschen auf das Gut war, ist nun ein vollkommenes, während der Vorbesitzer nur mehr ein unvollkommenes Recht darauf hat. Diese naturrechtlichen Voraussetzungen sind die Basis der Verträge unter den Menschen. Denn genau diese „natürliche Freyheit“⁵³, das Recht des Menschen seine Collisionsfälle zu entscheiden, ist selbst ein (unkörperliches) Gut, das meist nicht lebensnotwendig und damit entbehrlich ist; d.h. es kann wie jedes andere entbehrliche Gut an einen Mitmenschen durch Willenserklärung abgetreten werden - so kommt ein Vertrag zustande, der auch gehalten werden muss und dessen Einhaltung notfalls vom neuen Inhaber des vollkommenen Rechts erzwungen werden darf. Durch solche Verträge verlässt der Mensch den Naturzustand und tritt ins gesellschaftliche Leben ein, wobei es die menschliche Natur selbst ist, die ihn dazu bringt.

Das Zwangsrecht des Staates gründet also, naturrechtlich-vertragstheoretisch betrachtet, darin, dass die Menschen auf die zuvor definierte Entscheidungsfreiheit in gewissen Gebieten verzichten und sie kraft des Gesellschaftsvertrages auf den Staat beziehungsweise seine Vertreter übertragen; so werden die unvollkommenen Pflichten der Bürger, ihre Gewissenspflichten, durch positive Gesetze in vollkommene Pflichten transformiert, die allenfalls auch erzwungen werden dürfen.

Die Kirche hingegen besitzt kein Zwangsrecht. Die „ungerechten Anmaßungen, die sich sogenannte Diener der Religion, unter dem Namen der Kirche, von jeher erlaubt“⁵⁴, führt Mendelssohn auf ein Missverständnis der zugrunde liegenden Verhältnisse zurück: Die Unterscheidung der Bereiche von Staat und Kirche in Verhältnisse der Menschen gegeneinander und Verhältnisse der Menschen gegenüber Gott, kann zu dem falschen Analogieschluss führen, dass es hier wie dort Collisionsfälle gibt, hier gegenüber den Mitmenschen, dort gegenüber Gott. Doch einen solchen Interessenkonflikt mit Gott, der wesentlich das für seine Schöpfung

⁵¹ *ibid.*, p. 51.

⁵² *ibid.*, p. 46f.

⁵³ *ibid.*, p. 51.

⁵⁴ *ibid.*, p. 57.

Beste will, gibt es nicht, da er im Gegensatz zu den Mitmenschen nicht auf unser Wohlwollen angewiesen ist; die Pflichten des Menschen gegenüber sich selbst und seinen Mitmenschen können nicht mit seinen Pflichten gegenüber Gott in Konflikt geraten, denn eigentlich sind sie identisch; deswegen fallen Ethik und Religion auch im Grunde zusammen. Wo es aber keine Collisionsfälle gibt, gibt es auch nichts zu entscheiden, daher auch kein Entscheidungsrecht, das abgetreten werden könnte; kurz: es gibt keine Verträge zwischen den Bürgern und der Religion, also auch kein Zwangsrecht; auf Güter - in der ganzen Tragweite der obigen Definition - und Verzichtleistungen der Bürger kann sie kein Recht beanspruchen:

„Alle Rechte der Kirche sind, Vermahnen, Belehren, Stärken und Trösten, und die Pflichten der Bürger gegen die Kirche sind ein *geneigtes Ohr* und ein *williges Herz*.“⁵⁵

In diesem Zusammenhang berührt Mendelssohn auch die Frage der Entlohnung religiöser Ämter. Jemanden für das Lehren von Weisheit und Tugend zu bezahlen, ist ihm schon begrifflich ein Widerspruch. Er führt dazu den Bibelvers „*Siehe, ich lehre euch Gesetze und Rechte, so wie mich der Ewige mein Gott*“ (Devarim 4,5) an und die dazugehörige talmudische Auslegung (bNedarim 37a) „*wie er mich, ohne Entgelt; so ich euch, und so auch ihr die Eurigen*“.⁵⁶ Tatsächlich war es bis ins 3. Jh. n.d.Z. unüblich, Gelehrte für ihre Lehrtätigkeit oder Gemeindegarbeit zu entlohnen, für die Unterweisung in der Tora war es auch nicht erlaubt; üblicherweise verdiente sich ein Gelehrter seinen Lebensunterhalt daneben durch ein Gewerbe.⁵⁷ Mendelssohn vertritt dieses Ideal, um die religiösen Lehrer und Prediger vor der Gefahr der Käuflichkeit zu bewahren, billigt ihnen aber zumindest eine Entschädigung für ihren Zeitaufwand zu, die allerdings vom Staat geleistet werden soll.

Nach dieser naturrechtlich gestützten Erörterung des Unterschieds zwischen Staat und Religion betont Mendelssohn eindringlich, dass sich dies nur auf dem Gebiet der Handlungen so verhält. Was die Gesinnungen des Menschen angeht, so haben weder Staat noch Kirche ein Zwangsrecht! Es stehen beiden nur die bereits zuvor genannten Methoden zur Verfügung, um auf Gesinnungen Einfluss zu nehmen: Belehrung, Überzeugung, Motivation. Auch der Staat darf in diesem Bereich keine Gewalt durch Gesetze oder Strafen anwenden, die ihm in seiner Einflussnahme auf Handlungen noch rechtmäßig zustanden. Dies ist im Wesen der Gesinnungen begründet, auf die keiner vertraglich ein Recht erwerben kann:

„Das Recht auf unsere eigene Gesinnungen ist unveräußerlich, kann nicht von Person zu Person wandern; denn es giebt und nimmt keinen Anspruch auf Vermögen, Gut und Freyheit.“⁵⁸

Verträge können nur dort vollkommene Rechte und Pflichten schaffen, wo bereits im Naturzustand unvollkommene Rechte und Pflichten vorhanden waren. Daraus folgt, dass jedes Vorrecht oder jeder Nachteil, welche jemandem auf Grund seiner religiösen Gesinnungen erwachsen, eine ungerechtfertigte indirekte Belohnung (Mendelssohn greift hier polemischer zum Begriff der „Bestechung“⁵⁹) respektive Bestrafung darstellen. Auch verfehlt dieses Operieren mit Furcht und Hoffnung

⁵⁵ *ibid.*, p. 58.

⁵⁶ *ibid.*, p. 59.

⁵⁷ Cf. Haim Hillel BEN-SASSON, Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München ⁵2007, p. 404f.

⁵⁸ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 60.

⁵⁹ *ibid.*

seinen beabsichtigten Zweck, da es nicht auf das Erkenntnisvermögen wirkt und daher an den Gesinnungen selbst nichts ändern wird.

Da in der Religion Handlungen immer mit Gesinnungen verknüpft sein müssen, bleibt ihr in Mendelssohns Konzeption folgerichtig als beste Regierungsform: keine⁶⁰ - oder anders gesagt: ihre „Regierung“ hebt sich in der Erziehung auf, so wie in der Idealstaat-These. Nur dass Mendelssohn hier - nach erfolgter naturrechtlicher Argumentation - nicht einmal mehr den Begriff der Regierung auf die Religion anwendet, auch nicht im Hinblick auf das Feld der Handlungen (im Gegensatz zur anfänglichen Beschreibung der beiden „öffentlichen Anstalten“ Staat und Kirche⁶¹), da der Religion ja im Gegensatz zum Staat keine Rechte gesellschaftsvertraglich übertragen wurden, sie also keinen Regierungsauftrag erhalten hat.

Richter, ob von staatlicher oder religiöser Seite eingesetzt, sind in Religionsfragen fehl am Platz, da es zum einen keine Rechte zu entscheiden gibt, und zum anderen weder Staat noch Religion das Recht, in Religionsfragen zu richten, besitzen oder vertraglich erwerben können; im Falle von Streitigkeiten soll derjenige entscheiden, der das Talent zur Überzeugung hat. Vorsichtig baut Mendelssohn aber eine Einschränkung ein: Denn auch wenn der Staat nicht in Streitigkeiten eingreifen oder eine bestimmte positive Religion bevorzugen darf, rät er ihm doch, „von Ferne“⁶² darauf zu achten, dass keine der Gesellschaft schädlichen Lehren Verbreitung finden; er nennt hier Atheismus und Epikurismus, den Mendelssohn - in guter rabbinischer Tradition - zugespitzt als materialistischen Hedonismus (miss)versteht⁶³. Beide Lehren würden den allen Religionen gemeinsamen Grundsätzen, also der natürlichen oder vernünftigen Religion, widersprechen, die Bedingung von Moral und Glückseligkeit sind und daher gefördert werden müssen:

„Ohne Gott und Vorsehung und künftiges Leben ist Menschenliebe eine angeborene Schwachheit, und Wohlwollen wenig mehr als eine Geckerey, die wir uns einander einzuschwatzen suchen, damit der Thor sich placke, und der Kluge sich gütlich thun und auf jenes Unkosten sich lustig machen könne.“⁶⁴

In der dem Atheismus verweigerten Toleranz trifft sich Mendelssohn mit Locke⁶⁵, sowie auch in der Beschränkung der kirchlichen „Gewalt“ auf Mittel der Ermahnung und Überzeugung; allerdings gesteht Locke der Kirche das Ausschlussrecht als einziges Strafmittel zu.⁶⁶

Gegen Ende des ersten Abschnitts behandelt Mendelssohn die Problematik des Eidwesens. Menschen auf Glaubensmeinungen zu vereidigen, so zum Beispiel geistliche oder staatliche Würdenträger zur Voraussetzung ihrer Amtsausübung, lehnt er rigoros ab. Zum einen stellt sich die Frage, worauf genau sie ihren Eid schwören sollen: Die von Mendelssohn zuvor genannten Grundsätze, die allen Religionen gemeinsam sind, bilden für ihn die Grundlage der Ethik - und sind damit

⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 61.

⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 39.

⁶² *ibid.*, p. 61.

⁶³ Cf. Henry Albert FISCHER, „Epicureanism“, in: Michael BERENBAUM u. Fred SKOLNIK (Hg.), *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, Bd. 6, Detroit 2007, p. 463.

⁶⁴ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 62.

⁶⁵ Cf. LOCKE, Toleranz, p. 95.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 27.

die Voraussetzung des Vertrauens, das in die Eide gesetzt wird; als Bedingung des Eidwesens können sie nicht selbst Gegenstand des Eides sein. Auch Glaubenslehren einer bestimmten Religion können kein legitimer Gegenstand des Eides sein, simpel deswegen, weil der Staat kein Recht darauf hat oder erwerben kann, „in das Innerste der Menschen so zu wühlen, und sie zu Geständnissen zu zwingen, die der Gesellschaft weder Trost noch Frommen bringen“.⁶⁷ Als pathetisches Mittel, um dem Gewissen eines Menschen vor Gericht ein wenig nachzuhelfen, lässt er den Eid noch gelten, aber auch nur über Gegenstände der äußeren Wahrnehmung, d.h. was man zum Beispiel gesehen, gesagt oder getan hat.

„Man bringet aber ihr Gewissen auf eine grausame Folter, wenn man sie über Dinge befragt, die blos für den *innern Sinn* gehören. Glaubst du? Bist du überführt? überredet? dünkt es dir? Ist irgend in einem Winkel deines Geistes oder deines Herzens noch einiger Zweifel zurück; so zeige an, oder Gott wird den Mißbrauch seines Namens rächen.“⁶⁸

An dieser Stelle folgt ein kurzer Einschub, in dem Mendelssohn den „innern Sinn“, d.h. das Bewusstsein geistiger Tätigkeiten wie des Denkens, Meinens, Glaubens, als unsicher und veränderlich charakterisiert:

„Wovon ich itzt versichert zu seyn glaube, darüber schleicht oder stiehlt sich in dem nächsten Augenblicke ein kleiner Zweifel ein, und lauret in einer Falte meiner Seele, ohne daß ich ihn gewahr worden.“⁶⁹

Kann man sich schon selbst nicht über die eigenen Gedanken und Meinungen in Sicherheit wiegen, so verschärft sich dieses Problem umso mehr, wenn man sie den Mitmenschen durch selbst nicht eindeutige Worte oder Zeichen mitteilen möchte oder gar auf solche Mitteilungen anderer schwören soll. Oft genug verbinden Menschen mit denselben Worten verschiedene Bedeutungen oder Begriffe. Dieser Exkurs wird uns bei unseren Betrachtungen über Mendelssohns Sprachphilosophie oder -skepsis noch eingehender beschäftigen.

In Hinblick auf das Eidwesen ist diesem jedenfalls sowohl mittels gesellschaftsvertraglicher als auch sprachtheoretischer Argumentation der Boden entzogen. Der Eid als garantierte Übereinstimmung mit den Gedanken und Sätzen eines anderen, oft auch noch über Zeitalter hinweg, kann nicht ernsthaft geleistet werden; wird es doch versucht - etwa weil die in Aussicht gestellten Ämter und Würden dazu verlocken -, so handelt es sich um einen leeren Eid. Jemandem, der seine Meinung später ändert, Meineid mit allen Konsequenzen vorzuwerfen, ist nicht gerechtfertigt; man könne ihm höchstens menschliche Schwäche vorwerfen, dass er den Eid bei Amtsantritt geleistet hat; daher sieht Mendelssohn auch keinen Grund darin, ihn deswegen von seinem Amt zu suspendieren. Die Eidproblematik ist umso prekärer, da ein angeblicher Hang oder gar ein Gebot zum Meineid gegenüber Christen von der Antike bis über die Aufklärung hinaus ein beliebter antijüdischer Vorwurf⁷⁰ war:

⁶⁷ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 62.

⁶⁸ *ibid.*, p. 64.

⁶⁹ *ibid.*

⁷⁰ Als berühmt-berüchtigtes Beispiel ist dafür Johann Andreas Eisenmengers antijüdisches Machwerk *Entdecktes Judenthum* (Berlin 1711) anzuführen; aber auch der Theologe und Orientalist Johann David Michaelis, zugleich Briefpartner und Gegner Mendelssohns, war sich für das Wiederkäuen solcher und anderer Vorurteile nicht zu schade; cf. Michaelis Rezension von Dohms Schrift in der *Orientalischen und Exegetischen Bibliothek*, 19. Theil, Frankfurt a.M. 1782, p. 1-40, vollständig abgedruckt als „Hr. Ritter Michaelis Beurtheilung Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden von Christian Wilhelm Dohm“ in: DOHM, Verbesserung, 2. Teil, p. 31-71.

„Zählet die Männer alle, die eure Lehrstühle und eure Kanzeln besteigen, und so manchen Satz, den sie bey der Uebernehmung ihres Amts beschworen, in Zweifel ziehen; die Bischöffe alle, die im Oberhause sitzen; die wahrhaftig großen Männer alle, die in England Amt und Würden bekleiden, und jene 39 Artikel, die sie beschworen, nicht mehr so unbedingt annehmen, als sie ihnen vorgelegt worden; Zählet sie, und saget alsdenn noch, man könne meiner unterdrückten Nation keine bürgerliche Freyheit einräumen, weil so viele unter ihnen die Eide gering achteten!“⁷¹

Den ersten Abschnitt beschließt Mendelssohn, nach einer Zusammenfassung seiner wichtigsten Thesen, mit der nochmaligen Betonung, dass die wahre Religion kein Zwangsrecht kennt, also auch kein Recht hat, einen Abtrünnigen oder Andersdenkenden aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen, da dies dem Wesen der Religion selbst entgegensteht. Ein Kirchenbann ist zum einen nicht von Konsequenzen für das bürgerliche Leben des Ausgeschlossenen zu trennen - hier widerspricht Mendelssohn wie schon in seiner *Vorrede* entschieden Dohms Ausführungen⁷² -, zum anderen bessert er niemanden, sondern entspricht vielmehr dem Unrecht, „einem Kranken die Apotheke [zu] verbieten“.⁷³

b. Zweiter Abschnitt

Zu Beginn des zweiten Abschnittes greift Mendelssohn noch einmal sein Argument gegen das Bannrecht aus der *Vorrede* wie auch aus dem ersten Abschnitt auf. Da er das Zwangsrecht in religiösen Angelegenheiten sowohl dem Staat als auch der Kirche in Abrede stellt, kann folgerichtig auch die in einem Staat dominierende Religion, wie zum Beispiel das Christentum, nicht die in ihr geduldeten Religionen, also zum Beispiel das Judentum, mit so einem Recht befehlen.

In der Folge geht Mendelssohn auf einige Reaktionen ein, die seine *Vorrede* veranlasst hatte. Ein ungenannter „Recensent“⁷⁴ in den *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*⁷⁵ - gemeint ist der Göttinger Philosoph Michael Hißmann⁷⁶ (1752-1784), der schon Dohms Schrift verrissen hatte - konstruiert den Fall eines Mohels, der nach seinem Amtsantritt an zugrunde liegenden Lehrmeinungen zu zweifeln beginnt; was geschehe dann nach diesem Vertragsbruch mit seinem Lohn und seinem Rang innerhalb der jüdischen Gemeinde? Mendelssohn weist diesen Versuch einer Widerlegung als gescheitert ab: Denn zum einen bekommt ein Mohel für seine Arbeit keinen besonderen Lohn oder Rang; es ist vielmehr eine Ehre, diese Mizwa, die dem Vater des Kindes obliegt, ausführen zu dürfen.⁷⁷ Und selbst wenn

⁷¹ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 66.

⁷² Cf. DOHM, Verbesserung, 1. Teil, p. 124.

⁷³ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 72.

⁷⁴ *ibid.*, p. 77f.

⁷⁵ Cf. [Michael HISSMANN], Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen. Der zweyte Band auf das Jahr 1782, 111. Stück/14. Sept. 1782, Göttingen 1782, p. 889-894 (Digitalisiertes Exemplar der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek: http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?PPN31973076X_1782, letztes Zugriffsdatum 10.05.2009).

⁷⁶ Altmann und Bourel geben irrtümlicherweise Michaelis als den Recensenten der *Vorrede* an, cf. ALTMANN, Mendelssohn, p. 531f., und BOUREL, Mendelssohn, p. 418. Michaelis hat zwar auch eine entsprechende Rezension verfasst, aber an anderer Stelle: in seiner *Orientalischen und Exegetischen Bibliothek*, als „Des Hrn. Michaelis Beurtheilung des Anhangs Menasseh [sic!] Ben Israel Rettung der Juden, aus dem Englischen übersetzt. Nebst einer Vorrede von Moses Mendelssohn“ auch abgedruckt in: DOHM, Verbesserung, 2. Teil, p. 77-88.

⁷⁷ Cf. Schulchan Aruch, Joreh De'ah, §261.

damit ein Lohn verbunden wäre, so nur für die Operation, die der Mohel ausführt, nicht für seine Gesinnung. Also ist Hißmanns Fallbeispiel alles andere als ein Beweis dafür, dass die Zustimmung zu bestimmten Lehrmeinungen mit Vorrechten in Zusammenhang stehe oder Gegenstand eines Vertrages sei:

„Man erinnere sich des Unterschiedes, den ich gemacht, zwischen Handlungen, die als Handlungen verlangt werden, und solchen, die bloß als Zeichen der Gesinnungen gölten. Eine Vorhaut ist abgeschnitten, der Beschneider mag von dem Gebrauche selbst denken und glauben, was er will.“⁷⁸

Diese Aussage verführt auf den ersten Blick zu einem Missverständnis - kommt es denn im Judentum nur auf Äußerlichkeiten an? Auch scheint sie mit der Halacha in Widerspruch zu stehen; im Schulchan Aruch wird ausdrücklich festgestellt, dass eine Beschneidung durch einen Götzendiener oder Apostaten nicht gültig ist.⁷⁹ Wir werden auf diese schwierige Textstelle und einen möglichen interpretativen Ausweg im IV. Kapitel der vorliegenden Arbeit zurückkommen.

Nun folgt die schon im Entwurf breit angelegte Auseinandersetzung mit den Ein- und Vorwürfen, die der Publizist August Friedrich Cranz im *Forschen nach Licht und Recht* erhoben hat und die den eigentlichen Anlass zur Verfassung von *Jerusalem* gegeben haben. Der *Forscher* hat zwar an der Argumentation gegen das Kirchenrecht nichts auszusetzen, aber umso schärfer ist sein Pamphlet, wenn er diese Beschreibung einer zwangsfreien, vernünftigen Religion in absoluten Gegensatz zum Judentum stellt und sich dabei auf die Tora selbst beruft; das ganze biblische Judentum wäre strenge Regierung und Strafandrohung gewesen:

„Das bewafnete Kirchenrecht ist immer einer der vorzüglichsten Grundsteine der jüdischen Religion selbst, und ein Hauptartikel in dem Glaubenssystem ihrer Väter. In wiefern können Sie, mein teurer Herr Mendelssohn, bei dem Glauben Ihrer Väter beharren, und durch Wegräumung seiner Grundsteine das ganze Gebäude erschüttern, wenn Sie das durch Mosen gegebene, auf göttliche Offenbarung sich berufende Kirchenrecht bestreiten?“⁸⁰

Dieses Vorurteil über das Judentum trifft Mendelssohn, da es selbst in den eigenen jüdischen Reihen immer wieder zu finden ist; dem Gegenentwurf wird er auch den größten Teil des zweiten Abschnitts widmen. Als persönliche Zumutung empfindet er allerdings die Schlüsse, die Cranz und auch Mörschel, der in seiner *Nachschrift* den Verdacht andeutet, Mendelssohn wäre in Wirklichkeit Deist oder Anhänger der natürlichen Religion, aus diesem scheinbaren Widerspruch zwischen seinem vernünftigen Standpunkt und dem traditionellen Judentum ziehen wollen, wenn sie ihm unterstellen, das Judentum damit umgestoßen und sich eigentlich schon von ihm abgewandt zu haben. Cranz, für den das Christentum auf dem Judentum aufbaut, jedoch ohne die „lästigen Zeremonien“⁸¹, legt ihm dabei das Christentum als die vernunftgemäße und mit der Freiheit vereinbare Religion ans Herz. Mendelssohns Entgegnung hat Berühmtheit erlangt:

„Wenn es wahr ist, daß die Ecksteine meines Hauses austreten, und das Gebäude einzustürzen drohet, ist es wohlgethan, wenn ich meine Habseligkeit aus dem untersten Stokwerke in das oberste rette? [...] Nun ist das Christentum, wie Sie wissen, auf dem Judentume gebauet, und muß nothwendig, wenn dieses fällt, mit ihm über *einen* Hauffen stürzen.“⁸²

⁷⁸ MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 79f.

⁷⁹ Cf. Schulchan Aruch, Joreh De'ah, §264.

⁸⁰ CRANZ, *Forschen*, p. 80.

⁸¹ *ibid.*, p. 81.

⁸² MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 83.

Er betont, dass er nicht vorhat, sich in einen öffentlichen Streit gegen das Christentum einzulassen, da dies auch niemandem nutzt; jeder soll nach seiner Überzeugung leben.

Was er nach den vorgetragenen Kritikpunkten allerdings nicht übergehen kann, ist eine ausführlichere Darlegung seiner Begriffe vom Judentum, um das Argument eines Widerspruchs zwischen der geforderten zwangsfreien Religion der Liebe und dem Judentum zu widerlegen; im Grunde geht es dabei um die Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft zu Offenbarung, die in ihrem herkömmlichen Verständnis von den Anhängern der natürlichen Religion negiert wird. Der Kernsatz Mendelssohns an dieser Stelle ist:

„Es ist wahr: ich erkenne keine andere ewige Wahrheiten, als die der menschlichen Vernunft nicht nur begreiflich, sondern durch menschliche Kräfte dargethan und bewährt werden können. [...] Ich halte dieses vielmehr für einen wesentlichen Punkt der jüdischen Religion, und glaube, daß diese Lehre einen charakteristischen Unterschied zwischen ihr und der christlichen Religion ausmache.“⁸³

Dies entspricht einem Bekenntnis zur natürlichen Religion, jenen Vernunftwahrheiten, die allen Religionen zugrunde liegen - mit der Besonderheit, dass das Judentum als positive Religion jener natürlichen Religion nicht widerspricht, sondern nur spezielle Zusätze macht, die den partikularen Weg des jüdischen Volkes bezeichnen.

Dazu muss Mendelssohn die Begriffe von Offenbarung und Wahrheit näher definieren. Er unterscheidet zwei verschiedene Arten von Wahrheiten⁸⁴: Zum einen ewige beziehungsweise Vernunftwahrheiten, die sich wiederum in notwendige, nicht anders denkbare, zum Beispiel mathematische und logische Sätze, auch Gott, Vorsehung und künftiges Leben -, und zufällige, von Gottes Willen als die besten ausgewählte Vernunftwahrheiten, zum Beispiel Naturgesetze, teilen. Beide Klassen der ewigen Wahrheiten sind göttlichen Ursprungs und werden allen Menschen „durch *Natur* und *Sache*, nie durch *Wort* und *Schriftzeichen*“⁸⁵ offenbart; sie gehören also nicht zum speziellen Gegenstand jüdischer Offenbarung. Gott hat die Menschen mit Vernunft ausgestattet, damit sie diese zur allgemeinen Glückseligkeit notwendigen Wahrheiten erkennen, ohne dass dafür eine Offenbarung im herkömmlichen Sinne notwendig ist; sie fallen in den Bereich der natürlichen Religion.

Davon unterschieden sind die zeitlichen oder Geschichtswahrheiten, die sich jeweils auf einzelne, nicht wiederholbare Ereignisse in der Geschichte beziehen, und nur von demjenigen wahrnehmbar sind, der wirklich dabei ist; alle anderen sind auf die Erzählungen glaubhafter Zeugen als Autorität angewiesen. Diese Geschichtswahrheiten werden durch Worte und Schriftzeichen vermittelt und ihre Glaubhaftigkeit nötigenfalls durch Wunder untermauert; im Hinblick auf das Judentum gehören dazu alle erzählerischen Elemente der Religion, von den Vorvätern über den Auszug aus Ägypten und darüber hinaus.

Das Judentum versteht Mendelssohn vor diesem Hintergrund nicht als „geoffenbarte Religion“, die den Menschen Heilslehren, Lehrmeinungen und Vernunftwahrheiten erst exklusiv offenbart hätte. Es besteht vielmehr aus der Basis

⁸³ *ibid.*, p.86.

⁸⁴ Mendelssohn baut dabei *mutatis mutandis* auf der Unterscheidung zwischen notwendigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Tatsachenwahrheiten auf, die Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) getroffen hatte (cf. *Monadologie* § 29ff., in: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Monadologie und andere metaphysische Schriften. Principes de la nature et de la grâce fondés en raison – Monadologie – Discours de métaphysique*. Französisch - Deutsch. Hg., übersetzt, mit Einleitung, Anmerkungen und Registern versehen von Ulrich Johannes Schneider, Hamburg 2002, p. 123ff.), und ergänzt diese durch die Kategorie der Geschichtswahrheiten.

⁸⁵ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 86.

der zuvor erörterten natürlichen Religion als „allgemeine[n] *Menschenreligion*“⁸⁶, und einer, in Geschichtswahrheiten eingebetteten, geoffenbarten „göttliche[n] *Gesetzgebung*“, die sich nur an das jüdische Volk richtet: „Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben, um zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit zu gelangen.“⁸⁷ Diese Gesetzgebung ist also der spezifische Weg des jüdischen Volkes zur Glückseligkeit, der mit der natürlichen Basis nicht im Widerstreit steht.

Zur Glückseligkeit sind nach Mendelssohn alle Menschen berufen, und sie verfügen auch in jeder Kulturstufe über die Mittel dazu, die so unterschiedlich wie die Menschen selbst sind, von primitiven bis hin zu hochreflektierten. In diesem Zusammenhang kritisiert er ein passantes Gotthold Ephraim Lessings (1729-1781) Konzept von der *Erziehung des Menschengeschlechts*⁸⁸, das einen durch Gottes pädagogischen Plan bewirkten kontinuierlichen Fortschritt der Menschheit im religiösen und sittlichen Bereich postuliert:

„Im Grunde ist das menschliche Geschlecht fast in allen Jahrhunderten [...] Kind und Mann und Greis zugleich, nur an verschiedenen Orten und Weltgegenden.“⁸⁹

Einen Fortschritt der Menschheit als solcher hin zum Besseren sieht Mendelssohn nicht; auch wenn sich der Einzelne auf dem Weg zu seiner Glückseligkeit weiterentwickelt, bleibt die Menschheit aufgrund ihrer ständig pendelnden Fort- und Rückschritte insgesamt auf dem ungefähr gleichen Niveau.

Mendelssohn betont, dass die Vernunftkenntnis der ewigen Wahrheiten die Voraussetzung ist, dass die Offenbarung der mosaischen Gesetze überhaupt auf fruchtbaren Boden fallen konnte:

„[W]er von diesen zur menschlichen Glückseligkeit unentbehrlichen Wahrheiten nicht durchdrungen, und so vorbereitet zum heiligen Berge hintrat, den konnten die großen wundervollen Anstalten betäuben, und niederschlagen, aber nicht eines bessern belehren.“⁹⁰

Wunder erbringen keinen Beweis für Vernunftwahrheiten, sie können nur die Glaubhaftigkeit von Geschichtswahrheiten unterstützen.

Die Tora als Gesetzesbuch enthält aber nicht nur Gesetze, Lebensregeln und Gebote, sondern bezieht sich auch auf eine Fülle von Vernunftwahrheiten und Lehren; dies ist aber kein Argument für deren Offenbarung - es geht mehr um ein Erinnern und Verweisen, da alle Gesetze durchaus einen Bezug zu diesen ewigen Wahrheiten haben. Mit Rückbezug auf die Problematik der Zwangsrechte hinsichtlich Gesinnungen unterstreicht Mendelssohn:

„Allein alle diese vortreflichen Lehrsätze werden dem Erkenntniß dargestellt, der Betrachtung vorgelegt, ohne dem Glauben aufgedrungen zu werden. Unter allen Vorschriften und Verordnungen des Mosaischen Gesetzes, lautet kein Einziges: *Du sollst glauben!* oder *nicht glauben*; sondern alle heissen: *du sollst thun*, oder *nicht thun!*“⁹¹

⁸⁶ *ibid.*, p. 93.

⁸⁷ *ibid.*, p. 86.

⁸⁸ Cf. Gotthold Ephraim LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Historisch-kritische Edition mit Urteilen Lessings und seiner Zeitgenossen, Einleitung, Entstehungsgeschichte und Kommentar, hg. v. Louis Ferdinand Helbig, Bern, Frankfurt a.M. u. Las Vegas 1980 (Germanic Studies in America No. 38).

⁸⁹ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 92.

⁹⁰ *ibid.*, p. 94.

⁹¹ *ibid.*, p. 95f.

Glaube entwickelt sich nur durch Überzeugung, nicht durch Befehle; Handlungen hingegen werden auch durch Hoffnung auf Belohnung oder Furcht vor Strafe gelenkt; ewige Vernunftwahrheiten wiederum werden nur erkannt. Daraus schließt Mendelssohn, dass das „ächte Judentum“⁹² wesentlich keine Glaubensartikel, Dogmen oder Eide auf Glaubensmeinungen kannte. Die weithin anerkannten dreizehn Glaubensartikel des Maimonides seien ein Versuch, die Religion auf bestimmte Grundsätze zurückzuführen, aber keine „Glaubensfesseln“⁹³, was man auch daran sieht, dass es alternative Vorschläge von Chasdai Crescas, Joseph Albo oder Isaak Abrabanel gibt, die deswegen noch lange nicht als Ketzer betrachtet werden.

Mit diesen Worten schreibt sich Mendelssohn in die Erörterung der Frage ein, ob das Judentum Dogmen hat oder nicht. Es gibt dazu verschiedene Positionen⁹⁴, aber sicher ist, dass es nicht über einen Dogmenbegriff, wie er üblicherweise im Christentum verstanden wird, verfügt. Dogmen entziehen sich aufgrund ihres totalitären Wahrheitsanspruches der Diskussion und werden als Kriterien rechten Glaubens verwendet, zumeist mit Konsequenzen für denjenigen, der an ihnen zweifelt. Der strukturelle Unterschied zwischen christlichen Dogmen und jüdischen Glaubensgrundsätzen liegt schon darin begründet, dass jeder Jude von Geburt Teil des jüdischen Volkes ist (selbst ein Gebannter ist nur von der Gemeinde ausgeschlossen und verliert deswegen nicht seine Zugehörigkeit zum jüdischen Volk) und ein Bekenntnis zu Doktrinen kein Kriterium seiner Jüdischkeit. Grundsätze jüdischen Glaubens⁹⁵ wurden bereits in der Mischna formuliert (mSanhedrin 10,1) und im Mittelalter, unter dem Einfluss muslimischer Diskussionen, unter anderem von den bei Mendelssohn genannten Gelehrten diskutiert und weiterentwickelt, durchaus um auch Abgrenzungen im interreligiösen Dialog zu schaffen. Aber diese Grundsätze entbehren eines dazugehörigen verpflichtenden formalen Glaubensbekenntnisses und auch einer einheitlichen Verordnung durch eine religiöse Obrigkeit wie den Papst.

Nachdem Mendelssohn den Rahmen seines Begriffes vom Judentum abgesteckt hat, schaltet er - auf den ersten Blick recht überraschend - eine längere „Abschweifung“⁹⁶ in den Text ein: sie enthält Überlegungen zu Schrift und Sprache, eine Kritik des Buchstabens und Ansätze einer Sprachursprungstheorie.

Er erklärt eingangs, dass die jüdische Vermittlung von Lehren und Gesetzen ursprünglich auf Mündlichkeit, auf der Lebendigkeit von gesprochenem Wort und zeremonieller Handlung beruhte. Gott hatte seine Gesetzgebung durch Moses der Schrift anvertraut, auf dieser Basis kam dann dem Lehrer die entscheidende Rolle zu, das Judentum am Leben zu erhalten und es seinem Schüler persönlich, mündlich zu tradieren. Die Weisen mussten sich erst dazu durchringen, Gesetze zu verschriftlichen und damit in einer fixen Form zu bewahren. Davor nahm das

⁹² ibid., p. 96.

⁹³ ibid., p. 97.

⁹⁴ Cf. Karl Erich GRÖZINGER, Jüdisches Denken. Theologie - Philosophie - Mystik. Bd. 1: Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles, Frankfurt a.M. 2004, p. 20, 368ff., 431ff.; sowie Leo BAECK, Hat das überlieferte Judentum Dogmen?, in: Kurt WILHELM (Hg.), Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt, Tübingen 1967, p. 737-749.

⁹⁵ Einen guten Überblick bietet dazu Alexander ALTMANN, „Articles of Faith“, in: Michael BERENBAUM u. Fred SKOLNIK (Hg.), Encyclopaedia Judaica. Second Edition, Bd. 2, Detroit 2007, p. 529-532.

⁹⁶ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 100.

„Zeremonialgesetz“ selbst die Position der Schrift ein - einer „lebendige[n], Geist und Herz erweckende[n] Art von Schrift“.⁹⁷ Von dieser ursprünglichen Mündlichkeit, so Mendelssohn, sei nicht mehr viel übrig; und damit bezieht er sich über das Judentum hinaus allgemein auf die Gesellschaft. Vom Unterricht über die Predigt bis zum Liebesbrief wird alles der Schrift anvertraut:

„Alles ist todter Buchstabe; nirgends Geist der lebendigen Unterhaltung. [...] Mit einem Worte, wir sind *litterati*, *Buchstabenmenschen*.“⁹⁸

Diese Neigung zur Schrift ist im Menschen selbst angelegt. Nach Mendelssohn sind „sinnliche Zeichen“⁹⁹ der erste Schritt des Menschen, ob am hypothetischen Anfang der Menschheitsgeschichte oder bei neuen Erkenntnissen, zum Beispiel in den Wissenschaften, seine äußeren Sinneswahrnehmungen in Begriffe umzuwandeln, sie dadurch festzuhalten und aufzubewahren, um sie jederzeit wieder hervorholen oder andere, ähnliche Sinneseindrücke mit ihnen vergleichen und begrifflich einordnen zu können. Das Denken ist auf die Repräsentation der äußeren Eindrücke durch Zeichen angewiesen, und dies in doppelter Hinsicht: um dem Menschen die Mitteilung seiner Gedanken in der Kommunikation mit anderen zu ermöglichen - dies geschieht vorzugsweise durch „hörbare[...] Zeichen“¹⁰⁰, d.h. Laute -, und zur Aufbewahrung der Gedanken für den einzelnen Menschen selbst; die Erinnerung knüpft Mendelssohn an die „sichtbaren Zeichen“¹⁰¹ kraft der ihnen einwohnenden Beständigkeit. Die Entwicklung der sichtbaren Zeichen wird als Abstraktionsprozess beschrieben: von den Dingen selbst als Bezeichnung für gewisse charakteristische Merkmale, über die sie verfügen, über ihre Abbildungen bis zur Hieroglyphik - und von dieser zur alphabetischen Schrift. Diese sieht Mendelssohn nicht als simple Notation der hörbaren Zeichen, aber der Übergang von Hieroglyphik zum Alphabet verdankt sich zumindest dem Vergleich mit dem auf eine überschaubare Menge eingeschränkten Repertoire menschlicher Laute, die durch immer neue Kombination eine unendliche Menge von Begriffen bezeichnen können. Für Mendelssohn ist das hebräische Alphabet das erste überhaupt, aus dem sich alle anderen Alphabete entwickelt haben; den hieroglyphischen Ursprung der Schrift sieht er durch die Bezeichnungen und das Aussehen der hebräischen Buchstaben bezeugt.

In dieser Entwicklung der sichtbaren Zeichen sieht Mendelssohn sowohl positive Auswirkungen auf die menschliche Kultur und Gesellschaft, zum Beispiel durch die Möglichkeit Wissen leichter weiterzugeben und zu akkumulieren, als auch negative Wirkungen in Form der Begünstigung von „Thierdienst, und Bilderdienst, Götzen und Menschendienst, Fabeln und Märchen“¹⁰² durch den Missverstand oder Missbrauch der Schrift. Da die Dinge, die nur Stellvertreter für einen Begriff sein sollen, neben ihrer Zeichenhaftigkeit auch eine eigene Realität besitzen, können sie oder ihre Abbildungen leicht mit dieser verwechselt werden; auch den weiteren Abstraktionsformen kann mehr als nur eine zeichenhafte Bedeutung zugeschrieben werden. Als Beispiel führt Mendelssohn die aufgrund ihrer Prägnanz beliebte

⁹⁷ *ibid.*, p. 98.

⁹⁸ *ibid.*, p. 99.

⁹⁹ *ibid.*, p. 100.

¹⁰⁰ *ibid.*, p. 103.

¹⁰¹ *ibid.*

¹⁰² *ibid.*, p. 107.

Verwendung von Tiersymbolen zur Beschreibung bestimmter menschlicher oder auch göttlicher Eigenschaften, zum Beispiel in der Mythologie oder Kunst, an. Wenn auch nicht alle Sinnbilder gleich für Götzendienst genommen werden dürfen - hier schaltet Mendelssohn eine schöne Kritik am Eurozentrismus der Weltreisenden und Erforscher ferner Kulturen ein¹⁰³ -, ist den Schriftzeichen jedenfalls das Risiko inhärent, „Veranlassung zur Abgötterei“¹⁰⁴ zu werden; und wo Idolatrie einmal Fuß gefasst hat, ist ihr auch mit vernünftigen Versuchen, „die Begriffe zu reinigen und aufzuklären“¹⁰⁵ schwer beizukommen.

Vor dem Hintergrund der Problematik, die Bild und Schrift in Bezug auf religiöse Begriffe mit sich bringen, entfaltet Mendelssohn das Konzept des Zeremonialgesetzes: Das Judentum war ursprünglich darauf angelegt, seine Gesetze und Lehren so gut wie möglich von der Gefahr der Idolatrie durch Verschriftlichung fernzuhalten, indem die göttliche Gesetzgebung sich auf die Handlungen der Menschen beschränkte, die in Folge Anlass zum Nachdenken geben und so die Menschen zur Erkenntnis der zugrunde liegenden religiösen und ethischen Wahrheiten bringen sollten. Handlungen können im Gegensatz zur Schrift zwar nicht zu Idolatrie führen, sind aber auch fähig, innerhalb der Gemeinschaft tradiert zu werden und damit wie Zeichen Inhalte zu transportieren; sie sind eng an persönliche, mündliche Unterweisung und Nachahmung gekoppelt. Mendelssohn betont in diesem Zusammenhang auch die Verbindung von schriftlicher Tora und deren mündlicher Erklärung und Ergänzung durch die Rabbiner.

Das biblische Vergehen der Israeliten durch das Goldene Kalb, das sich die Juden auch noch in Zeiten der Aufklärung zum Vorwurf machen lassen mussten, erklärt Mendelssohn mit dem im einfachen Volk tief verwurzelten Hang zu Sinnbildern, der in der Folge zu Idolatrie führt. Er sieht darin zwar keine Entschuldigung der biblischen Israeliten, aber er benutzt diesen Vorfall, um die unermessliche Güte und Gnade¹⁰⁶ eines sein Volk liebenden Gottes selbst nach dieser fundamentalen Gesetzesübertretung zu unterstreichen und damit den „Vorwurf“, den Christen gegen den sogenannten alttestamentarischen Gott gern erheben, er wäre ein rachsüchtiger und gewalttätiger Gott, zu konterkarieren; Gott selbst habe demnach diesen Vorfall benutzt, um den Menschen die Macht der Güte zu demonstrieren.

Mendelssohn fasst schließlich seine Auffassung „vom Judentume der vorigen Zeit“¹⁰⁷ nochmals zusammen; es besteht für ihn aus den ewigen Wahrheiten, die Gott der Vernunft aller Menschen „durch *Sache* und *Begriff*“¹⁰⁸ zugänglich gemacht hat; aus Geschichtswahrheiten, die unter anderem vom Werden des jüdischen Volkes und von biblischen Persönlichkeiten erzählen, durch Wunder bestätigt wurden und nur auf Glauben angenommen werden können; und schließlich aus Gesetzen und Lebensregeln, die nur dem jüdischen Volk „durch *Worte* und *Schrift*“¹⁰⁹ - mündlich

¹⁰³ Cf. *ibid.*, p. 109f.

¹⁰⁴ *ibid.*, p. 109.

¹⁰⁵ *ibid.*, p. 111.

¹⁰⁶ Mendelssohn zitiert an dieser Stelle unter anderem die 13 Gnadeneigenschaften Gottes aus Schemot 34, 6-7; cf. MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 117f.

¹⁰⁷ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 121.

¹⁰⁸ *ibid.*

¹⁰⁹ *ibid.*, p. 122.

und schriftlich - für seine Glückseligkeit offenbart wurden und als Zeremonialgesetz bedeutungsvolle Handlungen hervorrufen.

In diesem Zusammenhang sei am Rande darauf verwiesen, dass Mendelssohn bei der Unterscheidung der Bestandteile des Judentums starke Anregungen in Baruch Spinozas (1632-1677) *Tractatus theologico-politicus* (1670) gefunden hat. Spinoza unterscheidet ein natürliches göttliches Gesetz, das allen Menschen durch die Sache selbst zugänglich ist und keines Glaubens an Geschichten bedarf, von der Offenbarung, die nur dem jüdischen Volk zu seiner Erhaltung gegeben wurde und mit Geschichten, Sprache und Schrift operiert.¹¹⁰

In Hinsicht auf das Verhältnis von Staat und Religion stellt Mendelssohn die Einzigartigkeit der ursprünglichen „mosaischen Verfassung“¹¹¹ heraus: Staat und Religion waren eine Einheit unter der Regentschaft Gottes und als solche nur auf die Glückseligkeit der Menschen ausgerichtet. Aus diesem Grund wurden Verbrechen gegen Gott auch als Verbrechen gegen den Staat bestraft; allerdings „nicht als irrige Meinung, nicht als *Unglaube*; sondern als *Unthaten*, als freventliche Staatsverbrechen, die darauf abzielen, das Ansehen des Gesetzgebers aufzuheben, oder zu schwächen, und dadurch den Staat selbst zu untergraben.“¹¹² Die Strafen an Leib und Leben aber waren vom Gesetz selbst an so viele Auflagen gebunden, dass sie dadurch zur Ausnahme wurden.¹¹³ Dieser sich selbst beschränkenden Kirchenmacht, die noch dazu nie auf Gesinnungen, sondern auf Handlungen abzielte, kann man also, und damit wendet sich Mendelssohn direkt an seine Kritiker, nicht unterstellen, dass sie ein Paradebeispiel für kirchliches Zwangsrecht und Bestrafung von Unglauben gewesen sei - außer man hat vom Judentum eben keine Ahnung ...

Mit der Zerstörung des Tempels und dem Verlust der Eigenstaatlichkeit haben sich auch diese bereits seltenen Strafen ganz aufgehört. Mendelssohn unterstreicht die Ursprünglichkeit der mosaischen Verfassung, deren Einheit von Staat und Religion schon durch die Einsetzung menschlicher Könige - ein Wunsch, der vom Volk kam, vielleicht mit Blick auf die anderen Völker - beschädigt wurde, da dies den Anschein von Interessenkonflikten zwischen Pflichten gegenüber Gott und Pflichten gegenüber den Menschen überhaupt erst ermöglichte. Mit dem gänzlichen Auseinanderbrechen von Staat und Religion und mit dem Leben unter fremder Herrschaft bleibt als Ausweg nur, jedem Bereich in seiner Weise zu gehorchen:

„Schicket euch in die Sitten und in die Verfassung des Landes, in welches ihr versetzt seyd; aber haltet auch standhaft bei der Religion eurer Väter.“¹¹⁴

Mendelssohn sieht das Zeremonialgesetz, den spezifischen Auftrag an das jüdische Volk, als bindend und unveränderlich an - auch in aufgeklärten Zeiten; jedes Nachdenken und Hinterfragen des Gesetzes ist erlaubt, aber alles was über notwendig an den Tempel und an das Land Israel gebundene Vorschriften hinausgeht, darf in der Ausübung nicht verändert oder vernachlässigt werden, bevor nicht Gott selbst es so verlautet. Cranz, der das Christentum als von Zwängen und

¹¹⁰ Cf. Baruch SPINOZA, Opera - Werke. 1. Bd.: Tractatus theologico-politicus. Theologisch-politischer Traktat. Lateinisch u. Deutsch. Hg. v. Günter Gawlick u. Friedrich Niewöhner, Darmstadt ²1989, p. 141ff. sowie p. 441ff.

¹¹¹ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 126.

¹¹² *ibid.*, p. 124.

¹¹³ Cf. z.B. bMakkot 7a; bSanhedrin 8b.

¹¹⁴ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 128.

Ritualen gereinigtes Judentum verstehen wollte, hält er entgegen, dass Jesus selbst sich an die Gesetze gehalten hat und sie nicht ändern oder aufheben wollte. Mendelssohn hält nicht nur persönlich an der Observanz der schriftlichen und mündlichen Tora fest, sondern begründet dieses Festhalten in *Jerusalem* theoretisch und verkündet es programmatisch als Verpflichtung, der notfalls sogar auf Kosten der Emanzipation nachgekommen werden muss:

„[W]enn die bürgerliche Vereinigung unter keiner andern Bedingung zu erhalten, als wenn wir von dem Gesetze abweichen, das wir für uns noch für verbindlich halten; so thut es uns herzlich leid, was wir zu erklären für nöthig erachten: so müssen wir lieber auf bürgerliche Vereinigung Verzicht thun.“¹¹⁵

Gegen Ende des zweiten Abschnittes behandelt Mendelssohn noch die in der Aufklärung beliebte Frage der Glaubensvereinigung¹¹⁶, also des Überwindens der positiven Religionen zugunsten einer allgemeinen vernunftgeleiteten Religion, die aus den verschiedenen Konfessionen extrahiert wird. In der Utopie durch eine Glaubensvereinigung Hass und Intoleranz aus der Welt schaffen zu können, wittert er nur eine weitere Form von Fanatismus. Denn selbst wenn die Formulierung dieses allumfassenden Glaubens in bestimmten Lehren die Zustimmung der einzelnen religiösen Gemeinschaften und Strömungen fände, so wäre damit noch keine Übereinstimmung der individuellen Gesinnungen gegeben:

„Bindet den Glauben nur erst an Symbolen, die Meinung an Worte, so bescheiden und nachgebend ihr immer wollet; setzet nur ein für allemal die Artikel fest: Wehe dem Elenden alsdann, der einen Tag später kömmt, und auch an diesen *bescheidenen*, *geläuterten* Worten etwas auszusetzen findet! Er ist ein Friedensstörer! Zum Scheiterhaufen mit ihm!“¹¹⁷

Glaubensvereinigung ist also gerade das Gegenteil von Toleranz; diese sollte die Partikularismen und Spezifika in ihrer Vielfalt dulden - jene will sie zum Einheitsbrei einstampfen. Mendelssohn beschließt *Jerusalem* mit dem Appell an seine Leser, ihre Mitmenschen anhand ihrer Handlungen zu messen und auf Zwang und Rechtsanmaßung in Bezug auf Meinungen zu verzichten.

3. Traditionelle Rezeptionsprobleme

Jerusalem löste schon bei seinen Zeitgenossen eine Flut von Reaktionen¹¹⁸ aus - von der rückhaltlosen Verehrung eines Marquis de Mirabeau über anerkennende Worte aus dem Freundes- und Bekanntenkreis, die uns aus dem umfangreichen Briefwechsel erhalten sind, bis hin zu kritischen Auseinandersetzungen mit seinen Thesen oder aber gehässigen Rezensionen, wie der von Johann David Michaelis (1717-1791), und Gegenschriften, wie der von Johann Georg Hamann (1730-1788). Aus dieser reichen Fülle seien nur ein paar Beispiele ausgewählt, die auf traditionelle Schwierigkeiten in der Rezeption seiner Theorie, die zwischen allen Stühlen zu stehen scheint, verweisen.

¹¹⁵ *ibid.*, p. 130.

¹¹⁶ Unionistische Bestrebungen, um etwa die innerchristliche Spaltung von Katholiken, Protestanten und Reformierten zu überwinden, gab es immer wieder, z.B. durch die neuwiedische „Academie zur Vereinigung des Glaubens“, gegen die sich Michaelis 1759 mit ähnlichen Argumenten aussprach; cf. Michael ALBRECHT, „Einleitung“, in: Moses MENDELSSOHN, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Mit dem Vorwort zu Manasse ben Israels *Rettung der Juden* und dem Entwurf zu *Jerusalem* sowie einer Einleitung, Anmerkungen und Register hg. v. Michael Albrecht, Hamburg 2005, p. XXVff.

¹¹⁷ MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 132f.

¹¹⁸ Cf. ALTMANN, Einleitung zu *Jerusalem*, p. LIX-LXXXVIII.

Für den Theologen Johann Friedrich Zöllner (1753-1804), so wie Mendelssohn Mitglied der aufklärerischen Berliner Mittwochsgesellschaft, ist weder die Vertragstheorie haltbar noch Mendelssohns Bestimmung der Kirche über das Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Zöllner unterscheidet im Gegensatz zu Mendelssohn begrifflich zwischen der Religion, die tatsächlich diesem Verhältnis entspricht, und der Kirche, die eine Gesellschaft von Menschen, die zusammen die Religion befördern wollen, ist und sich zwar auf das Verhältnis zwischen Mensch und Gott bezieht, selbst aber ein Verhältnis zwischen Menschen ist; deswegen sind für Zöllner Pflichten und Rechte in kirchlichen Angelegenheiten möglich.¹¹⁹ Diese Argumentation zeigt, dass die naturrechtliche und vertragstheoretische Begründung von Mendelssohns Ablehnung des Kirchenrechts wie auch allgemein der „angemaßten“ Rechte über Meinungen und Gesinnungen seiner Konzeption zwar das Gewicht einer weithin verbreiteten Theorie gibt, sie zugleich aber auch für die Gegner der Vertragslehre angreifbar macht; so kritisiert zum Beispiel auch der Philosoph und Mendelssohn-Freund Christian Garve¹²⁰ (1742-1798) die Grundlage, auf der Mendelssohns Gebäude ruht. Zöllner lässt durch eine feine Unterscheidung Meinungen wieder in die Reichweite von Verträgen rücken: nicht als Begründung von Rechtsansprüchen, aber als Voraussetzung, die die Partner einer Verabredung einander mitteilen.¹²¹ Bei der Eidproblematik stimmt Zöllner mit Mendelssohn teilweise überein; man darf nach Zöllner Menschen nicht auf unverrückbare religiöse Lehren schwören lassen, hingegen auf „abänderbare“ schon; und auch dann steht es jedem frei, seine Meinung später zu ändern und - sofern nicht die Lehre selbst eine „Abänderung“ erfährt - daraus die Konsequenzen zu ziehen, die seiner individuellen Situation entsprechen.¹²²

Auch Mendelssohns Begriff vom Judentum wurde teils von Zeitgenossen zurückgewiesen, teils von der jüdischen Rezeption in Frage gestellt. Es verwundert in mancher Hinsicht nicht, dass seine Betonung des Judentums als einer zwangsfreien, von Geist und Liebe erfüllten Religion bei christlichen Lesern zumindest Irritation auslösen musste - zu sehr beanspruchte (und beansprucht bis heute) das Christentum diese Rolle. Man darf dabei nicht übersehen, dass die Konzeption Mendelssohns sich sowohl auf eine allgemeine Idee zwangsfreier Religion bezieht als auch sich speziell an das Judentum wendet, mit dem Aufruf, diese Idee, die er in ihm ursprünglich verankert sieht, zu verwirklichen. Auch wenn es Mendelssohn vielleicht nicht so gerne hören würde - aber seine Schrift muss sich in ihrem Ideal nicht unbedingt um historische Richtigkeit bemühen. Es gab auch nach dem Zerfall der Einheit Staat und Religion noch positive Strafen, zum Beispiel eben das Bannrecht, das er schon in der *Vorrede* entschieden abgewiesen hatte.

Das Bannrecht kam man nicht simpel aus dem (schlechten) Einfluss anderer Völker auf das jüdische Volk erklären; es geht auf den biblischen *Cherem* (Weihebann) zurück, der im Talmud zu einem Regelwerk der Exkommunikation, also des Ausschlusses eines Mitglieds aus der Gemeinde beziehungsweise seinen sozialen Strukturen, weiterentwickelt wurde, mit der Unterscheidung diverser Stufen

¹¹⁹ Cf. Johann Friedrich ZÖLLNER, Ueber Moses Mendelssohns Jerusalem, Berlin 1784, p. 58f.

¹²⁰ In seinen *Philosophischen Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten* (1783); cf. ALTMANN, Einleitung zu *Jerusalem*, p. LXIII.

¹²¹ Cf. ZÖLLNER, Ueber Jerusalem, p. 64.

¹²² Cf. *ibid.*, p. 145f.

des Banns.¹²³ Da Mendelssohn die mündliche Offenbarung anerkennt, wirkt es in der Tat inkonsequent, das Bannrecht zu verneinen - obwohl es stimmt, dass der christliche Einfluss zumindest im Mittelalter die Häufigkeit und Schärfe des Banns verstärkte, ist es doch talmudische Lehre; auch wenn es zum Beispiel von Cranz als „Ekstein“¹²⁴ des Judentums natürlich absolut überbewertet wird. Hier opfert Mendelssohn also einen Teil des Gesetzes zugunsten seiner Gesamtkonzeption.

Auch der Primat der natürlichen Religion, auf der erst die Offenbarung aufbauen können soll, bringt *Jerusalem* in eine ambivalente Spannung. Die deistische Strömung der Aufklärung - zum Beispiel Immanuel Kant (1724-1804) oder Mendelssohns Freund Hennings - war unzufrieden mit Mendelssohns Inkonsequenz, sich nicht mit der Vernunft der natürlichen Religion zufrieden zu geben, sondern darüber hinaus an der mosaischen Verfassung - also der Offenbarung - festzuhalten. Kant, dessen Wertschätzung *Jerusalems* in Briefen¹²⁵ ersichtlich ist, biegt sich daher auch Mendelssohns Theorie mehr als zurecht, wenn er schreibt, dass das Angebot einer Konversion zum Christentum solange absurd ist, bevor sich das Christentum nicht selbst von seinen jüdischen Inhalten - der positiven Religion, dem Geschichtlichen - befreit hätte.¹²⁶ Auch von Seiten mancher jüdischen Aufklärer wie zum Beispiel Saul Ascher (1767-1822) oder Lazarus Bendavid (1762-1832), wird das Festhalten am Zeremonialgesetz als widersprüchlich empfunden.¹²⁷ Genau die Trennung von Vernunftwahrheiten auf der einen Seite, Geschichtswahrheiten und offenbarem Zeremonialgesetz auf der anderen, bringt Mendelssohn aber bis heute wiederum Kritik von jüdisch-orthodoxer Seite ein, da dadurch die Offenbarung sogar um die Idee von Gott selbst reduziert wird. Analog dazu sei auf judaistischer Seite Fritz Bamberger angeführt, der an Mendelssohns Begriff vom Judentum eine Spaltung in Praxis und Denken sieht - in Judentum und Religion -, die zu einem unüberwindbaren inneren Bruch in der Konzeption führt.¹²⁸

Mendelssohn hat diese Spannungen und Schwierigkeiten der Aufnahme schon bei Erscheinen des Buches vorausgeahnt:

„Jerusalem ist ein Büchlein von einer besonderen Art [...] So viel ist sicher, es ist von einer Beschaffenheit, wie es weder Orthodoxe noch Heterodoxe beyder Nationen erwartet haben.“¹²⁹

Die Schwierigkeiten ergeben sich weniger aus Mendelssohns Argumentation als vielmehr aus seinem Anliegen selbst - daher, mag es auch als „fauler Kompromiss“ gelten, lohnt es sich durchaus, diese Spannungen und Brüche auszuhalten und beim

¹²³ Cf. Moshe GREENBERG u. Haim Hermann COHN, „Herem“, in: Michael BERENBAUM u. Fred SKOLNIK (Hg.), *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition, Bd. 9, Detroit 2007, p. 10-16.

¹²⁴ CRANZ, *Forschen*, p. 77.

¹²⁵ Cf. Kants Brief an Mendelssohn vom 16.8.1783, in: Immanuel KANT, *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe, Bd. 10: Briefwechsel I: 1747-1788. Hg. v. Rudolf Reicke u. Paul Menzer, Berlin u. Leipzig ²1922 (Nachdruck 1969), p. 347.

¹²⁶ Cf. Immanuel KANT, *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe, Bd. 6: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*, Berlin u. Leipzig ²1914 (Nachdruck 1969), p. 166; sowie Bd. 7: *Der Streit der Facultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin u. Leipzig ²1917 (Nachdruck 1973), p. 52.

¹²⁷ Cf. Julius H. SCHOEPS, *Moses Mendelssohn*, Königstein/Ts. 1979, p. 145f.

¹²⁸ Cf. Fritz BAMBERGER, *Mendelssohns Begriff vom Judentum*, in: Kurt WILHELM (Hg.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*, Tübingen 1967, p. 521-536.

¹²⁹ Mendelssohns Brief an Herz Homberg vom 14.6.1783, in: MENDELSSOHN, *Briefwechsel III*, p. 112.

W o r t zu nehmen - wir werden genau dies in den nachfolgenden Kapiteln mithilfe Mendelssohns sprachphilosophischem Potential versuchen.

III. Der Sprache auf der Spur

1. Voraussetzungen: Sprachtheorien der Aufklärung und ihr Einfluss auf Mendelssohn

Sprachphilosophische Themen sind bei fast allen Denkern der europäischen Aufklärung zu finden. Das lässt sich einerseits mit dem Programm der Aufklärung selbst erklären, die den Vorurteilen den Kampf angesagt hatte¹³⁰, was die Sprache zugleich zum Mittel der Wissensvermittlung als auch zum Objekt prüfender Analyse machte, um sie sowohl auf ihre Tauglichkeit für dieses Unternehmen als auch auf das in ihr angelegte Risiko des Missbrauchs abzuhorchen. Andererseits brachte die Aufklärung auch ein gesteigertes anthropologisches Interesse mit sich, in das sich die Beschäftigung mit der menschlichen Sprache - als dem Bindeglied zwischen der geistigen und körperlichen Sphäre - und ihren historischen oder hypothetischen Ursprüngen bestens einfügt.

Moses Mendelssohn war als Denker des 18. Jahrhunderts also von sprachphilosophischen und -wissenschaftlichen Fragen umgeben, rezipierte sie und nahm sie kritisch in sein eigenes Denkgebäude auf. Wichtige Anstöße gaben ihm dabei vor allem John Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff und Etienne Bonnot de Condillac. Wesentlich ist ihnen allen, dass sie Sprache im Zusammenhang mit dem Denken und als dessen Voraussetzung oder zumindest gleichursprünglichen Begleiter behandeln.

Während noch im cartesianischen Dualismus das Denken vor und unabhängig von allen Zeichen bestehen kann, erkennt Locke bereits, dass bei jeder eingehenden Betrachtung des menschlichen Wissens und der Erkenntnismöglichkeiten die Sprache als nicht nur kommunikatives, sondern auch kognitives Instrument berücksichtigt werden muss;¹³¹ daher widmet ihr Locke eines der vier Bücher seines erkenntnistheoretischen *Essay concerning Human Understanding* (1690): *Of Words*. Für Locke sind das Streben nach Vergesellschaftung wie auch die Fähigkeit zur sprachlichen Mitteilung im Menschen grundsätzlich angelegt. Neben ihrer kommunikativen und damit sozialen Funktion sind die Wörter für den einzelnen Menschen zunächst einfach ein Mittel, seine eigenen Ideen zu fixieren¹³² - ein Gedanke, der sich in abgewandelter Form in Mendelssohns *Jerusalem* wieder findet, wenn auch diese Aufgabe des Bewahrens dort den schriftlichen Zeichen zugeordnet wird.¹³³ Bei Locke geht es nicht um die Frage der Schriftlichkeit, er betrachtet allgemein die Zeichen als willkürliche Repräsentation der Ideen - darunter versteht Locke alle Bewusstseinsinhalte, d.i. das vom Verstand aktiv zu bearbeitende Material der durch die Erfahrung gewonnenen äußeren und inneren Wahrnehmungen - und lässt sie bei artikulierten Lauten beginnen, die anfangs individuelle Ideen bezeichnen und dann zu allgemeinen, kommunizierbaren Ideen fortschreiten; durch Abstraktion gelangt der Mensch so vom Individuum zur Art. Da die Sprache also im einzelnen Menschen wurzelt und erst durch Prozesse der Verallgemeinerung eine soziale

¹³⁰ Cf. Andreas DORSCHER, *Nachdenken über Vorurteile*, Hamburg 2001, p. 7ff.

¹³¹ Cf. John LOCKE, *Versuch über den menschlichen Verstand*. In vier Büchern. Bd. 2: Buch III und IV. Nachdruck der Neubearbeitung der C. Wincklerschen Ausgabe (1911/1913), Hamburg 1988, p. 116f. (= III. Buch, 9. Kapitel, § 21).

¹³² Cf. *ibid.*, p. 5f. (= III. Buch, 2. Kapitel, § 2).

¹³³ Cf. MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 100 u. 103.

Funktion erhält, liegt darin auch der nicht vermeidbare Umstand begründet, dass jeder Sprecher davon ausgeht, dass der Hörer die Wörter in demselben Sinn verwendet wie er selbst. Locke betont¹³⁴ - so wie Mendelssohn später¹³⁵ -, dass man nie wirklich Gewissheit darüber haben kann, welchen Sinn der Andere mit einem Ausdruck verbindet; auch kann man aufgrund der prinzipiellen Willkürlichkeit des Verhältnisses zwischen Idee und Zeichen - wenn diese Freiheit auch automatisch durch die Verwendung der Zeichen in der Sprachgemeinschaft praktisch eingeschränkt ist - niemandem die eigenen Ideen aufzwingen.¹³⁶

Die kognitive Funktion der Sprache hebt Leibniz noch um einiges deutlicher hervor. Das Denken ist auf Zeichen angewiesen, konkret da, wo es um die *symbolische Erkenntnis* geht. Leibniz unterscheidet zwischen *intuitiver Erkenntnis* (*cognitio intuitiva*), bei der der Verstand mit anschaulichen Vorstellungen der Dinge operiert, und *symbolischer Erkenntnis* (*cognitio symbolica*), die stattdessen mit Zeichen der Dinge arbeitet, was vor allem dort von größtem Nutzen ist, wo anschauliche Vorstellungen aufgrund der Komplexität der Dinge nicht möglich sind; Leibniz nennt als Beispiel den Begriff des Tausendecks.¹³⁷ Die Verwendung von Zeichen - und dazu gehören neben der vorbildhaften mathematischen Zeichensprache natürlich die Wörter - hat also nicht nur die Mitteilung von Gedanken an andere Menschen zum Ziel, sondern hilft in erster Linie dem Denken selbst.¹³⁸

Die Unterscheidung der Erkenntnis in eine intuitive und eine symbolische übernimmt der Universalgelehrte Christian Wolff (1679-1754) wie so vieles von Leibniz, dessen Philosophie er rezipiert und durch seine (Um-)Deutung und Systematisierung in ganz Europa bekannt macht. Wolff spricht von *anschauender Erkenntnis*, die mit dem sinnlichen Bild der vorgestellten Sache operiert, und *figürlicher Erkenntnis*, die auf Wörtern oder anderen Zeichen beruht.¹³⁹ Letztere hat den Vorzug, dass sie Gliederung und Unterscheidung ermöglicht, und ist somit die Voraussetzung jeder Verstandesoperation, die *Deutlichkeit* erfordert - so bei der Begriffsbildung oder dem Ziehen von Schlüssen; das Denken ist also wesentlich auf die Sprache angewiesen. Da diese Erkenntnisform aber immer schon den Missbrauch der Sprache oder eine zu starke Konzentration auf die Zeichen, die die bezeichneten Sachen selbst verdrängen können, als Gefahr in sich birgt, ist sie auf das Korrektiv der anschauenden Erkenntnis angewiesen, die durch Metaphern in das Feld der Sprache geholt wird.¹⁴⁰ Auch Mendelssohn verweist in *Jerusalem*, im

¹³⁴ Cf. LOCKE, Verstand Bd. 2, p. 7-9 (= III. Buch, 2. Kapitel, §§ 4-7).

¹³⁵ Cf. MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 64f.

¹³⁶ Cf. LOCKE, Verstand Bd. 2, p. 9 (= III. Buch, 2. Kapitel, § 8).

¹³⁷ Cf. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen (*Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, 1684), in: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Philosophische Schriften und Briefe. 1683-1687, hg. v. Ursula Goldenbaum, Berlin 1992, p. 30f.

¹³⁸ Cf. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache, in: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Philosophische Werke in vier Bänden, Bd. 2: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II. Übersetzt v. Artur Buchenau, mit Anmerkungen hg. v. Ernst Cassirer, Hamburg 1996, p. 673.

¹³⁹ Cf. Christian WOLFF, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet. Neue Auflage hin und wieder vermehret, Halle 1747 (Digitalisiertes Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek, über GoogleBooks komplett lesbar oder als .pdf-Datei zum Download: <http://books.google.com/books?id=H9MAAAAcAAJ&hl=de>, letztes Zugriffsdatum 24.05.2009), §§ 316ff. (= p. 173ff.)

¹⁴⁰ Cf. *ibid.*, § 324 (= p. 179f.)

Zusammenhang seiner skeptischen Beurteilung der Mitteilung von Meinungen und Gesinnungen, auf diesen „Kunstgriff“:

„Wir können die Worte nicht durch *Sachen* erläutern; sondern müssen wiederum zu Zeichen und Worten unsere Zuflucht nehmen, und am Ende zu Metaphern, weil wir durch Hilfe dieses Kunstgriffs, die Begriffe des *innern* Sinnes auf *äussere* sinnliche Wahrnehmungen gleichsam zurückführen.“¹⁴¹

Die Leibniz-Wolffschen Überlegungen wie auch Lockes Theorien bildeten den theoretischen Grundstock für das Zeitalter der Aufklärung. Auf ihnen aufbauend führt Etienne Bonnot de Condillac (1714-1780) die Sprache als selbständigen Gegenstand ins Zentrum seiner Betrachtung und befasst sich im Gegensatz zu Locke oder Wolff mit der Frage nach dem Ursprung der Sprache. Dadurch kann Condillac die Abhängigkeit des Denkens von der Sprache auch hypothetisch-historisch aufzeigen und ihre Gleichursprünglichkeit anthropologisch begründen. In seinem *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (*Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse*) von 1746 zeichnet er das Bild einer steten wechselseitigen Entwicklungsspirale von Sprache und Denken: Am Anfang stehen die Sinneswahrnehmungen des Menschen und seine basale kommunikative Fähigkeit in Gebärden und Schreien, durch die er sich noch nicht vom Tier unterscheidet. Durch die Verknüpfung bestimmter Zeichen mit bestimmten Bewusstseinsinhalten ergibt sich die erste Möglichkeit ihrer Fixierung und schöpferischen Kombination zu neuen Inhalten. Die ersten artikulierten Laute sind *natürliche Zeichen*, die sich zum Beispiel aus der Nachahmung von Tierlauten zur Bezeichnung dieser Tiere ableiten; diese lautlichen Bezeichnungen werden nach und nach auf andere Gegenstände übertragen, durch Begriffsverknüpfungen schafft sich der Mensch mehr und mehr *willkürliche Zeichen*, die wiederum komplexere Denkprozesse ermöglichen und fördern. Der Mensch tritt aus seinem tierischen Naturzustand in den Stand der Gesellschaft sowohl aufgrund der kommunikativen als auch vor allem der kognitiven Mittel, die ihm die Sprache eröffnet; nur vermittels der Sprache lässt sich Wissen über Generationen hinweg tradieren und neues generieren und so eine Weiterentwicklung der Menschheit erreichen.¹⁴² Auch Mendelssohn gesteht der Sprache diese Leistung zu, den Menschen Erkenntnisfortschritte erst ermöglicht zu haben - jedoch passiert dies für ihn in einem nennenswerten Umfang erst im Stadium schriftlicher Zeichen, und auch da zeigt Mendelssohn die Schattenseiten dieser Leistungsfähigkeit auf; denn wo Weisheit ausgebreitet wird, kann auch die „Thorheit“ ihr Unwesen treiben.¹⁴³

Condillacs Theorie zu Sprache und Denken hatte starken Einfluss auf Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), der Condillacs Sprachursprungstheorie aus anthropologischem Interesse für seinen *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (*Abhandlung über Ursprung und Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*) von 1754 übernimmt, sie allerdings im Sinne seiner Gesellschaftskritik umdeutet. Auch für Rousseau ist die Sprache für das Denken bestimmend und bewirkt den Ausgang des Menschen aus seinem Naturzustand - diesen setzt Rousseau jedoch als den Idealzustand des Menschen an, vor aller gesellschaftlichen Ungleichheit, die unter anderem durch den

¹⁴¹ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 64f.

¹⁴² Cf. Etienne Bonnot de CONDILLAC, Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis. Ein Werk, das alles, was den menschlichen Verstand betrifft, auf ein einziges Prinzip zurückführt. Übersetzt, hg. u. mit einer Einführung versehen v. Angelika Oppenheimer, Würzburg 2006, vor allem p. 91ff. u. 173-181.

¹⁴³ Cf. MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 105f.

Missbrauch der Sprache als Mittel von Herrschaft und Unterdrückung entstanden sei.¹⁴⁴

2. Verortung von Mendelssohns Sprachphilosophie

Moses Mendelssohn hat seine sprachtheoretischen Überlegungen leider in keinem systematischen Rahmen behandelt. Sein Bezug zum Thema Sprache ist mannigfaltig: sei es in seiner Tätigkeit als Kritiker und Rezensent literarischer und wissenschaftlicher Werke, dem es um die Genauigkeit und Sorgfalt in der Verwendung von Begriffen geht und der die Schönheit der Sprache bewahrt wissen will; sei es in seiner übersetzerischen Arbeit, die ihm oftmals die Eigenheiten spezieller Sprachen in Wendungen und Bildern aufzeigt, die jede noch so gewissenhafte Übersetzung an Grenzen stoßen lassen; und sei es nicht zuletzt als Philosoph der Aufklärung, dem es um den Kampf gegen Vorurteile und Missstände geht, die in ihrer letztlich sprachlichen Verwurzelung die Sprache selbst zum Thema und Gegenstand aufklärender und reinigender Analyse werden lassen sowie die anthropologischen Implikationen des Verhältnisses zwischen Sprache, Denken und Existenz ins Blickfeld rücken. Ein Feld zum Beispiel, dass ihn sein ganzes Schaffen hindurch immer wieder beschäftigt hat, ist die Analyse von Begriffen durch Betrachtung ihrer Synonyme; mittels der Erkundung eines Begriffsfelds ging er etwa 1784 der berühmten Frage „Was ist Aufklärung?“¹⁴⁵ nach. So mannigfaltig Mendelssohns Bezug ist, so verstreut über sein Werk wie auch private Schriftstücke - Briefe, Notizen - sind seine sprachtheoretischen Thesen und Überlegungen, die so gut wie immer anlassbezogen erfolgen und nicht um der Sprachbetrachtung willen selbst. Daraus lässt sich zwar keine durchformulierte und systematisierte Sprachphilosophie extrahieren, aber doch die Sprache als ein wesentlicher roter Faden in Mendelssohns Denken erkennen.

Im Rahmen seiner Übersetzung von Rousseaus *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, beschäftigte sich Mendelssohn auch mit Rousseaus Sprachursprungstheorie. Seine Kritik an Rousseaus *Second Discours* im Allgemeinen wie auch seine Rezeption der sprachtheoretischen Fragen wurden in freundschaftlichen Diskussionen mit Lessing entwickelt und angeregt - so veröffentlichte Mendelssohn dann auch 1756 seinen Kommentar zu Rousseaus Abhandlung als Anhang unter dem Titel *Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig*. Den Großteil des *Sendschreibens* widmet Mendelssohn seinem Anliegen, Rousseaus Idealisierung des Naturzustandes und seiner Verwerfung der Gesellschaft als Wurzel alles Bösen durch das Aufzeigen von Widersprüchen entgegenzutreten. Er betont immer wieder das Talent des Autors und schätzt auch dessen Gesellschaftskritik im Sinne einer Kritik an gegenwärtigen Missständen und Missbräuchen, widerspricht aber entschieden Rousseaus Schluss, deswegen gleich das ganze Unternehmen der Vergesellschaftung zu desavouieren. Für Mendelssohn ist der Mensch wesentlich, also *von Natur aus*, ein gesellschaftliches Wesen, das

¹⁴⁴ Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Sur l'inégalité parmi les hommes*, in der Übersetzung von Mendelssohn: „Abhandlung von dem Ursprunge der Ungleichheit unter den Menschen, und worauf sie sich gründe“, in: Moses MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 6,2: *Kleinere Schriften II*. Bearbeitet von Eva J. Engel, mit einem Beitrag von Alexander Altmann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1981, p. 61-194.

¹⁴⁵ Moses MENDELSSOHN, *Über die Frage: Was heißt aufklären?*, in: Moses MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 6,1: *Kleinere Schriften I*. Bearbeitet von Alexander Altmann, mit einem Beitrag von Fritz Bamberger, Stuttgart - Bad Cannstatt 1981, p. 113-119.

zudem nach Vervollkommnung strebt und der Moralität fähig ist; die Gesellschaft ist also gerade nichts dem Menschen Widernatürliches.

In einer „Nachschrift“ innerhalb des *Sendschreibens* berührt Mendelssohn dann den Punkt des von Rousseau erörterten Sprachursprungs, den er hier - anders als in *Jerusalem* - nur im Rahmen der gesprochenen Sprache behandelt. Alle Sprachzeichen gehen für ihn ursprünglich auf nachahmende Töne zurück plus gewisse Urlaute des Empfindens (Schreie, Wohl- und Schmerzenslaute); durch assoziative Begriffsverknüpfungen seien dann nach und nach die willkürlichen Zeichen entstanden. Zur Illustration dieser These bringt er das Beispiel, dass das wiederholte Erlebnis, gleichzeitig Schafe zu sehen und ihr Blöken zu hören, eine Verbindung dieser beiden Wahrnehmungen im menschlichen Geist bewirkt, sodass der Wilde nicht mehr eine der beiden Wahrnehmungen erleben kann, ohne nicht zugleich auch die andere in seiner Einbildungskraft sich vorzustellen. Wenn der Wilde dann dieses Blöken nachahmt, wird er bei seinen Mitmenschen ein ähnliches Erlebnis erzeugen. Zu diesem basalen Anfang von Sprache ist „keine ausgebildete Vernunft, keine göttliche Eingebung, sondern nichts, als eine Einbildungskraft und ein Vermögen sich vollkommener zu machen“¹⁴⁶ erforderlich. Die Weiterentwicklung zu willkürlichen Zeichen erklärt Mendelssohn wiederum mit dem Schaf-Beispiel: Der Wilde assoziiert beim Hören des tierischen Lauts nicht nur das Schaf, sondern denkt auch an damit mehr oder weniger verbundene Eindrücke, wie die Wiese oder die Blumen; er bildet Assoziationsketten, bei denen nach Weglassen der Mittelglieder nur mehr das nun willkürliche Zeichen für die Blumen übrig bleibt. Wichtig an dieser Argumentation ist speziell, dass sie die *natürliche* Entwicklung der Sprache betont - Mendelssohn muss die Sprache nicht als gottgegeben betrachten, wie es Locke oder Rousseau tun.

Sowohl die Rolle der Einbildungskraft als auch die Fähigkeit der Begriffsverknüpfung, die aus natürlichen Zeichen mit der Zeit willkürliche entstehen lässt, finden wir schon bei Condillac. Mendelssohn stimmt mit ihm in weiten Teilen überein; man kann auch davon ausgehen, dass Condillacs hypothetisch-historische Begründung der Wolffschen Abhängigkeit des Denkens von der Sprache für ihn, der als Philosoph an Wolffs Theorien geschult worden war, überaus attraktiv gewesen sein muss.¹⁴⁷ Mendelssohns Überlegungen zum Sprachursprung unterscheiden sich jedoch in einem wichtigen Punkt von denen Condillacs und Rousseaus: Er schreibt dem Menschen schon im Naturzustand basale Geistesfähigkeiten zu, die ihn vom Tier unterscheiden; so wie er den Hang zur Vergesellschaftung als ursprünglich menschlich ansieht, sieht er in dem Wilden die Möglichkeit zur Vernunft zumindest angelegt, wenn auch noch nicht ausgebildet; im *Sendschreiben* nennt er diesen Keim die „erste[...] Anlage zu einer Sprache“.¹⁴⁸ Damit entgeht er auch dem *circulus vitiosus*, dass der Mensch ohne Sprache nicht denken, aber ohne geistige Fähigkeiten sich keine Sprache schaffen könne. Auf diese „Vernunftanlage“¹⁴⁹ geht

¹⁴⁶ Moses MENDELSSOHN, *Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig*, in: Moses MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 2: *Schriften zur Philosophie und Ästhetik II*. Bearbeitet von Fritz Bamberger u. Leo Strauss, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Berlin 1931, Stuttgart - Bad Cannstatt 1972, p. 107.

¹⁴⁷ Zu dieser Einschätzung cf. Ulrich RICKEN, *Mendelssohn und die Sprachtheorien der Aufklärung*, in: Michael ALBRECHT u. Eva J. ENGEL (Hg.), *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*, Stuttgart - Bad Cannstatt 2000, p. 221.

¹⁴⁸ MENDELSSOHN, *Sendschreiben*, p. 106.

¹⁴⁹ Moses MENDELSSOHN, *Über die Sprache*, in: Moses MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 6,2: *Kleinere Schriften II*. Bearbeitet von Eva J. Engel, mit einem Beitrag von Alexander Altmann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1981, p. 7.

Mendelssohn in seiner unveröffentlichten Schrift *Über die Sprache* näher ein, die wohl nicht lange nach dem *Sendschreiben* entstanden ist¹⁵⁰ und dessen kurz skizzierte Thesen zur Sprache näher ausführt. Die Vernunftanlage ist das Potential des Menschen, Zeichen nicht nur zu benutzen - wozu in gewissem Umfang auch Tiere in der Lage sind -, sondern auch mit der Absicht schaffen zu können, den Mitmenschen etwas mitzuteilen; ohne dieses Potential könnte sich keine Sprache entwickeln - Mendelssohn erklärt es daher für dem Menschen anerschaffen. Zur Verwirklichung des Potentials bedarf es allerdings der Gelegenheit durch ein gesellschaftliches Umfeld, das in nucleo auch schon durch eine kleine Familie gegeben ist.

Mendelssohn unterscheidet drei Arten von Zeichen, die zugleich auch drei Entwicklungsstufen darstellen, wobei von den ersten beiden Stufen immer noch Spuren in der gegenwärtigen menschlichen Ausdrucksweise zu finden sind: natürliche Zeichen als unmittelbarer Ausdruck von Empfindungen und Bedürfnissen - dazu gehören Laute genauso wie Gebärden -, nachahmende Lautzeichen wie im Schaf-Beispiel, die sich im hypothetisch-historischen Verlauf von einem bloßen Zeitvertreib des Wilden zu einem mit Vorsatz verwendeten Instrument entwickeln, und schließlich willkürliche Zeichen, die sowohl im Lautlichen, mit Gebärden oder auch im Schriftlichen Anwendung finden. Diesen Fortschritt der Zeichen sieht er assoziationspsychologisch in der Fähigkeit des menschlichen Geistes begründet, Begriffe aufgrund ihrer räumlichen oder zeitlichen Situiertheit zueinander, ihres kausalen Charakters oder auch nur einer subjektiv empfundenen Relation, miteinander zu verknüpfen und Ketten zu bilden; diese Assoziationskette bewirkt nicht nur die Herausbildung von Zeichen zu kommunikativen Zwecken, sondern dient auch dem Gedächtnis des Einzelnen als „Leitfaden“ der Begriffe.¹⁵¹ Dieses assoziationspsychologische Modell greift auf Lockes *association of ideas*¹⁵² ebenso zurück wie auf Christian Wolffs *Verknüpfung der Begriffe*¹⁵³ und Condillacs *liaison des idées*¹⁵⁴.

Die Rolle der schriftlichen Zeichen berührt Mendelssohn in diesem Aufsatz leider nur sehr am Rande: wir erfahren einerseits, dass die Buchstaben in die Kategorie der willkürlichen Zeichen fallen¹⁵⁵, und andererseits erwähnt er die Schrift bei einem kurzen Vergleich der verschiedenen Sinnesfunktionen, in dem er die speziellen Kapazitäten des Hörens oder Sehens in Absicht auf Begriffsbildung und Erkenntnis betrachtet, mit dem nicht näher ausgeführten Satz:

„Hingegen hat die *Schrift* unstreitig große Vorzüge zum Behuf der deutlichen Erkenntniß, und ist in vieler Betrachtung der Sprache vor zu ziehen.“¹⁵⁶

¹⁵⁰ Zur Frage der Datierung cf. Eva J. ENGEL, „Einleitungen. Die sprachwissenschaftlichen Schriften“, in: Moses MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 6,2: *Kleinere Schriften II*. Bearbeitet von Eva J. Engel, mit einem Beitrag von Alexander Altmann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1981, p. XV-XIX.

¹⁵¹ MENDELSSOHN, *Sprache*, p. 9.

¹⁵² Cf. John LOCKE, *Versuch über den menschlichen Verstand*. In vier Büchern. Bd. 1: Buch I und II. Nachdruck der Neubearbeitung der C. Wincklerschen Ausgabe (1911/1913), Hamburg ⁵2000, p. 498ff. (= II. Buch, 33. Kapitel).

¹⁵³ Cf. z.B. WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von Gott, Welt, Seele*, § 290 (= p. 159f.)

¹⁵⁴ Cf. CONDILLAC, *Versuch*, vor allem p. 87-90.

¹⁵⁵ Cf. MENDELSSOHN, *Sprache*, p. 10.

¹⁵⁶ *ibid.*, p. 20.

Der sprachtheoretische Exkurs im zweiten Abschnitt von *Jerusalem* setzt Mendelssohns Überlegungen aus dem *Sendschreiben* und aus *Über die Sprache* fort, legt seinen Schwerpunkt aber auf die Frage der Schriftlichkeit im Zusammenhang mit Sprache im Allgemeinen, mit dem Denken und den Auswirkungen auf das gesellschaftliche und religiöse Leben; bei näherer Betrachtung steht der Exkurs durch letzteres ganz im Dienste der allgemeinen Absicht von *Jerusalem*, für die Freiheit des Denkens einzutreten und Machtansprüche im Bereich der Religion abzuweisen - neben der naturrechtlich-staatstheoretischen Begründung bietet Mendelssohn so auch eine sprachphilosophische Begründung seiner Argumente. Der Fokus auf die Schrift bietet auch etwas, das in den beiden früheren Werken noch keine Beachtung fand: die Betrachtung des Missbrauchs der Sprache. Mendelssohn wusste Rousseaus Gesellschaftskritik und sein Aufzeigen von Missständen zu schätzen, wenn er auch dessen Folgerungen, den Naturzustand zu verklären und jede Gesellschaftlichkeit zu verurteilen, ablehnte; selbst bringt er den Zusammenhang von Sprache und gesellschaftlichem Unrecht, von Wort und Macht aber erst in *Jerusalem* zum Ausdruck. Die Sprache bringt eben nicht nur die geistigen Fähigkeiten des Menschen zur Entfaltung und Wissen in Umlauf, sondern kann ebenso Vorurteile und Pseudowissen transportieren und schriftlich fixieren; die Sprache kann zum Guten wie zum Bösen verwendet werden, entsprechend der Bandbreite menschlicher Handlungen. Ausgehend von der Ursprungsfrage setzt Mendelssohn daher zu einem Abriss ihrer Wirkungen in der Gesellschaft an; er bringt konkrete Beispiele für Missverstand und Missbrauch der Sprache - genauer: der Schrift - im Bereich religiöser Handlungen durch die idolatrische Verwechselung von Bild und Inhalt, Zeichen und Bezeichnetem; dies schließt sowohl die urtümliche Bilderschrift als auch die erst später entwickelte alphabetische Schrift, die die Lautzeichen wiedergibt, ein; beide können auf ihre Art missverstanden und missbraucht werden.

Die Schrift im Sinne von sichtbaren Zeichen wird in *Jerusalem* als mehr oder weniger gleichursprünglich mit den lautlichen Äußerungen gesehen - was in Mendelssohns früheren Schriften weder ausgeschlossen noch näher behandelt wird. Der natürliche Mensch, der verschiedensten Sinneswahrnehmungen ausgesetzt ist, fühlt „den seiner Seele eingesenkten Sporn, aus diesen äussern Eindrücken sich Begriffe zu bilden“ und sie „an sinnliche Zeichen zu binden“¹⁵⁷; erst die Zeichen lösen den Menschen aus seiner reinen Sinnlichkeit, da sie diesem Strom von Momentaufnahmen etwas Bleibendes, Konservierendes verleihen; dabei werden als erste sichtbare Zeichen durchaus die Dinge selbst verwendet, um einen Begriff, zu dem sie in Beziehung stehen, zu bezeichnen. Diese positive Wertung der Schrift als Beitrag zu deutlicheren Erkenntnissen sehen wir bereits - wie oben zitiert - in *Über die Sprache* angedeutet.

Es ist spannend, wie die kleine sprachskeptische Abschweifung im ersten Abschnitt von *Jerusalem* augenscheinlich im Widerspruch zu Mendelssohns sprachtheoretischen Äußerungen seiner früheren Abhandlungen steht: In *Über die Sprache* beginnt der Wilde zunächst zum Zeitvertreib Tierlaute nachzuahmen und ruft sich dabei das Bild des Tieres vor Augen; schließlich will er auch seinen Mitmenschen seine Vorstellung mitteilen beziehungsweise ihnen das Tier bezeichnen - d.h. er ruft in ihnen durch seine nachahmenden Laute das Bild des Tieres wach, dessen Originallaute sie ja oft genug gehört haben.¹⁵⁸ Widerspricht diese These nicht ganz und gar dem skeptischen Einwand Mendelssohns, dass die Menschen allzu oft

¹⁵⁷ MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 100.

¹⁵⁸ Cf. MENDELSSOHN, *Sprache*, p. 12f.

„mit denselben Worten, jeder andere Begriffe“¹⁵⁹ verbinden? Wer garantiert dem Wilden, dass seine Mitmenschen seine Mitteilung verstehen beziehungsweise in ihnen das gewünschte Bild zur Vorstellung kommt? Mendelssohns Einwand zielt allerdings auf Mitteilungen, die den *inneren Sinn* betreffen, ab: auf das Kommunizieren von Gedanken, Meinungen, Gesinnungen, Gefühlen; in diesem Bereich - so seine These - kann man keine echte Gewissheit erlangen, weder im Bereich der Mitteilung noch auch für die eigene Person. Wenn der Wilde hingegen seine Familie auf das Schaf aufmerksam machen möchte, dessen Milch für sie zur Nahrung dienen kann, oder sie vor einem gefährlichen Tier warnen will, so ist dies weniger Austausch über Meinungen als vielmehr eine konkrete, situationsbezogene Äußerung, deren Evidenz in die äußeren Sinne fällt. Schwieriger verhält es sich sicherlich mit jeder Stufe, die der natürliche Mensch in seiner Sprachentwicklung fortschreitet - sobald er einerseits über abstrakte Begriffe verfügt und andererseits seine Meinungen und Gedanken mitteilen will; denn letztere sind etwas rein Persönliches, das er nicht mehr im Mitmenschen mittels eines Zeichens evozieren kann. Dieses Problem muss aber nicht im Kommunikationsabbruch enden: Mendelssohn selbst spricht davon, „unsere Begriffe lange Zeit an einander [zu] reiben, bevor sie in einander sich [...] fügen lassen; bevor wir mit einiger Zuverlässigkeit sagen konnten: hierin kommen wir überein!“¹⁶⁰ Die Sprache zeigt sich hier als relativ offenes Feld, in dem die Menschen sich das Verstehen erarbeiten müssen; Mendelssohn geht es schließlich auch nicht darum die Sprache als untauglich oder gar wie Rousseau als Wurzel menschlicher Konflikte zu desavouieren, sondern nur die Grenzen ihres Gebrauchs aufzuzeigen: Sie darf jedenfalls kein Kriterium gesellschaftlicher Stellung sein. Auch bei Locke findet sich - wie schon oben gezeigt - diese Schwierigkeit des Verstehens oder Aneinander-vorbei-Redens erwähnt¹⁶¹, aber solange der Wortgebrauch in der Gemeinschaft wechselseitig akzeptiert wird, ist die Sprache für ihn schon brauchbar. Dieses Erarbeiten des Verstehens geht jedenfalls sicher leichter in der mündlichen Kommunikation - so wie Mendelssohn die mündliche Unterweisung als Ideal des Judentums betrachtet - als in der schriftlichen Form vor sich.

3. Semiotik der Gebärde - Handlung als Zeichen

Die Vorteile der mündlichen Tradierung von Wissen sind in Mendelssohns Bild vom Judentum jedoch immer rückgekoppelt an eine besondere Art der Sprache: an das Zeremonialgesetz, also an bedeutungsvolle Handlungen, die zum Nachdenken anregen und Wissensinhalte zugleich transportieren und lebendig erhalten. Dieses Zeremonialgesetz bezeichnet er in einem Brief konkret als spezielle „Zeichensprache“.¹⁶² Wir wollen uns im Folgenden die semiotischen Voraussetzungen dieser besonderen „Schrift“ näher ansehen.

„Zeremonien“ als Zeichen zu betrachten ist keine Erfindung Mendelssohns. Wir finden zum Beispiel in Rousseaus *Émile ou de l'éducation* die Betonung des pädagogischen Werts von Zeichensprachen gegenüber den sonst gebräuchlichen schriftlichen und verbalen Formen der Vermittlung von Wissen; durch Gebärden und zeigende Handlungen wird das Interesse des Schülers geweckt und er wird von

¹⁵⁹ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 65.

¹⁶⁰ *ibid.*

¹⁶¹ Cf. LOCKE, Verstand Bd. 2, p. 7-9 (= III. Buch, 2. Kapitel, §§ 4-7).

¹⁶² Mendelssohns Brief an Herz Homberg vom 22.9.1783, in: MENDELSSOHN, Briefwechsel III, p. 134.

selbst Fragen stellen.¹⁶³ Das anregende Moment von Handlungen auf den Geist beschreibt auch Mendelssohn in *Jerusalem*:

„Was der Schüler vom Morgen bis Abend that und thun sahe, war ein Fingerzeig auf religiöse Lehren und Gesinnungen, trieb ihn an, seinem Lehrer zu folgen, ihn zu beobachten, alle seine Handlungen zu bemerken, den Unterricht zu holen, dessen er durch seine Anlagen fähig war, und sich durch sein Betragen würdig gemacht hatte.“¹⁶⁴

Nicht nur auf den einzelnen Schüler, sondern auch auf die Gesellschaft haben Handlungen für Rousseau eine besondere Wirkung: Zeremonien halten das Volk zusammen und berühren es im Herzen; diese politische Kraft sieht Rousseau aufgrund der Möglichkeit ihrer Instrumentalisierung durch die Mächtigen aber eher negativ.¹⁶⁵

Was auf Mendelssohn sicher großen Einfluss hatte, ist die Behandlung der Zeremonien bei Christian Wolff und seinen Schülern im zeichentheoretischen Rahmen. Wolff selbst definiert sie in seinen *Vernünfftige[n] Gedancken von der Menschen Thun und Lassen* als „nichts anders als Zeichen dessen, daran wir bey einem Vorhaben gedencken sollen“¹⁶⁶; vernünftig sind sie dann, wenn sie als Zeichen ihre Funktion gut erfüllen, d.h. die erwünschten Vorstellungen ins Gedächtnis rufen.¹⁶⁷ Wolff führt dieses Thema hier nicht näher aus, merkt aber sehr wohl an, „daß man eine besondere Wissenschaft von den Ceremonien machen könnte.“¹⁶⁸ Dies hat zum Beispiel sein Schüler Julius Bernhard von Rohr (1688-1742) versucht¹⁶⁹, dem es aber weniger um Semiotik als um die Sammlung und Verbesserung von vorhandenen Zeremonien geht; er definiert die Zeremonie jedenfalls als Erinnerungszeichen und Motivation für soziale oder religiöse Pflichten.¹⁷⁰ Wolff selbst entwirft seine „*scientia ceremoniarum*“ innerhalb einer allgemeinen Theorie der Zeichen: „Quia ceremoniae signorum quaedam species sunt, theoriam generalem signorum praesupponit.“¹⁷¹ Wiederum definiert er die zeremoniellen Handlungen als Erinnerungszeichen: „*Ceremoniae sunt signa eorum,*

¹⁶³ Cf. Jean-Jaques ROUSSEAU, *Emil oder Über die Erziehung*. Vollständige Ausgabe. In neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmidts, Paderborn 1978, p. 344f.

¹⁶⁴ MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 98f.

¹⁶⁵ Cf. ROUSSEAU, *Emil*, p. 344ff.

¹⁶⁶ Christian WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet. Die siebende Auflage hin und wieder vermehret, Halle 1743 (Digitalisiertes Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek, über GoogleBooks komplett lesbar oder als .pdf-Datei zum Download: <http://books.google.com/books?id=Tc4GAAAcAAJ&hl=de>, letztes Zugriffsdatum 25.05.2009), 3. Kapitel, § 176 (= p. 107).

¹⁶⁷ Cf. *ibid.*, 3. Kapitel, § 177 (= p. 107f.).

¹⁶⁸ *ibid.*, 3. Kapitel, § 179 (= p. 109).

¹⁶⁹ Cf. Julius Bernhard von ROHR, *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen*, Berlin 1728 (Neudruck, hg. u. kommentiert v. Gotthardt Frühsorge, Weinheim 1990); sowie ROHR, *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der großen Herren*, Berlin 1733 (Neudruck, hg. u. kommentiert v. Monika Schlechte, Weinheim 1990).

¹⁷⁰ Cf. ROHR (ed. Frühsorge), p. 2 u. 7ff.

¹⁷¹ Christian WOLFF, *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata. Pars posterior, praxin complectens, qua omnis praxeos moralis principia inconcussa ex ipsa animae humanae natura a priori demonstrantur*. Editio nova priori emendatior, Halle 1750 (Digitalisiertes Exemplar der Universität Gent, über GoogleBooks komplett lesbar oder als .pdf-Datei zum Download: <http://books.google.com/books?id=-HoPAAAAQAAJ&hl=de>, letztes Zugriffsdatum 25.05.2009), § 511 (= p. 482f.).

quorum in executione propositi alicujus meminisse debemus.“¹⁷² Wie die Wörter der „normalen“ Sprache sind auch die Zeremonien willkürliche Zeichen - „signa artificialia“¹⁷³ -, deren Beliebigkeit nur durch ihre Funktion als Merkzeichen eingeschränkt ist; denn je mehr der Signifikant an das Signifikat herankommt, umso stärker bringt er im menschlichen Geist die gewünschte Vorstellung hervor.¹⁷⁴ Da Wolff eine regelrechte Semiotik der Zeremonien ausarbeitet, fällt diese Zeichensprache ebenso wie alle Sprachen unter die Forderung nach einer vernunftgeleiteten, aufgeklärten Verwendung, die auch Reformen nicht scheut.

Neben Wolff als seinem philosophischen Lehrer hat Mendelssohn auch in den semiotischen Überlegungen von Johann Heinrich Lambert (1728-1777), dessen *Neues Organon* er sehr wohlmeinend rezensiert hat, Anregungen gefunden. In Hinblick auf ihre wissenschaftliche Brauchbarkeit sieht Lambert in den Zeremonien durchaus Potential, wenn man sie von unklarem, mystischem Ballast befreit, damit sie ihrer ursprünglichen Funktion des Bezeichnens gerecht werden; wie schon Wolff geht es auch Lambert darum, dass das Zeichen dem Bezeichneten dienen soll und es nicht etwa verdrängen oder entstellen darf.¹⁷⁵ Die Forderungen nach klaren, dem Bezeichneten angemessenen Zeichen finden sich auch in der Philosophie von Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) und seines Schülers Georg Friedrich Meier (1718-1777). Für Baumgarten liegt der Zweck eines Zeichens in der Erkenntnis des Bezeichneten: „Medium cognoscendae alterius exsistentiae signum est, signa finis signatum. Hinc signum est signati principium cognoscendi.“¹⁷⁶

Dieses aufklärerische Anliegen deckt sich ganz mit Mendelssohns Aussagen über die Ritualgesetze:

„Unsere Bemühung sollte eigentlich nur dahin gehen, den eingerissenen Mißbrauch abzuschaffen, und den Ceremonien ächte, gediegene Bedeutung unterzulegen, die Schrift [des Zeremonialgesetzes, A.S.] wieder leserlich und verständlich zu machen, die durch Heucheley und Pfaffenlist unverständlich geworden ist.“¹⁷⁷

Es geht Mendelssohn also klar um die Aufklärung, nicht die Abschaffung der jüdischen Ritualgesetze, was er wie seine Vordenker auch und vor allem zeichentheoretisch versteht.

Allen diesen Denkansätzen ist gemeinsam, dass das Medium nicht mit der Botschaft verwechselt werden darf, sondern diese möglichst verlustfrei vermitteln soll. Daniel Krochmalnik, einer der ersten, der Mendelssohns *Jerusalem* in sprachphilosophischer Hinsicht untersucht hat, hat dieses Anliegen sehr treffend zusammengefasst:

¹⁷² *ibid.*, § 442 (= p. 421).

¹⁷³ *ibid.*, § 451 (= p. 430).

¹⁷⁴ Aus diesem Grund haben die Christen wohl für Jesus das Symbol des Kreuzes und nicht der Schnupftabaksdose gewählt - ein köstliches Beispiel (*ibid.*, § 441 / p. 420), das hier einfach erwähnt werden muss!

¹⁷⁵ Cf. Johann Heinrich LAMBERT, *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein* (Leipzig 1764), neu hg. v. Günter Schenk, Berlin 1990, 2. Band, Abschnitt Semiotik, p. 463-642.

¹⁷⁶ Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, *Metaphysica*, Halle ⁶1768 (Digitalisiertes Exemplar der Universität Gent, über GoogleBooks komplett lesbar oder als .pdf-Datei zum Download: http://books.google.com/books?id=_24PAAAAQAAJ&hl=de, letztes Zugriffsdatum 25.05.2009), § 347 (= p. 107).

¹⁷⁷ Mendelssohns Brief an Herz Homberg vom 22.9.1783, in: MENDELSSOHN, Briefwechsel III, p. 134.

„Die größte Sorge der aufklärerischen Semiotik und Ästhetik scheint gewesen zu sein, daß sich die Zeichen verselbständigen und die Sache, die sie repräsentieren sollen, verdrängen. Es kommt in dieser Semiotik paradoxerweise darauf an, die Zeichen und Medien als solche zu neutralisieren und Unmittelbarkeit zu simulieren.“¹⁷⁸

Die willkürlichen Zeichen, die Wolff in ihrer Beliebigkeit beschrieben hat, scheinen zu sehr der Gefahr ihrer Verselbständigung oder Vergegenständlichung ausgesetzt zu sein, trotz aller aufklärerischen Bemühungen um den rechten Gebrauch - so wie Mendelssohn in *Jerusalem* die erfolglosen Bemühungen der Philosophen anführt, gegen die Idolatrie mit Vernunft vorzugehen¹⁷⁹. Während Meier im Anschluss an Baumgarten im ästhetischen Bereich den Ausweg in den natürlichen Zeichen sieht, in denen sich das Bezeichnete durch die Ähnlichkeit mit dem Zeichen sozusagen selbst repräsentiert - er nennt sie „wesentliche Zeichen“¹⁸⁰ -, findet Mendelssohn seine Lösung in den Zeremonien; denn diese versteht er nicht wie Wolff willkürlich, sondern natürlich, da er ja speziell die jüdischen Ritualgesetze betrachtet, die er als von Gott den Menschen gegeben ansieht. Sie haben den Charakter von Gesten, die sich trotz ihrer Geordnetheit und Strenge im Rahmen göttlicher Gesetzgebung eine gewisse Form von Unmittelbarkeit bewahrt haben; unterstützt von mündlicher Unterweisung, die selbst durch diese rituellen Handlungen evoziert wird (im Sprachspiel von Frage und Antwort), stehen sie im Verweisungszusammenhang zu den Erkenntnissen und Inhalten der natürlichen Religion, zu den ewigen Wahrheiten. Dass diese ideale Sprache als solche vor der Idolatrie geschützt ist, wurzelt aber nur in ihrer göttlichen Stiftung - Mendelssohn entwirft hier also eine „mosaische Semiotik“, die nicht ohne Weiteres auf andere zeremonielle Kulturen übertragbar ist; sie ist wortwörtlich *Zeichen* des jüdischen Partikularismus, den Mendelssohn bewahrt wissen will.

¹⁷⁸ Daniel KROCHMALNIK, Das Zeremoniell als Zeichensprache. Moses Mendelssohns Apologie des Judentums im Rahmen der aufklärerischen Semiotik, in: Josef SIMON u. Werner STEGMAIER (Hg.), *Fremde Vernunft (Zeichen und Interpretation IV)*, Frankfurt a.M. 1998, p. 262.

¹⁷⁹ MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 111f.

¹⁸⁰ Georg Friedrich MEIER, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften. 2. Theil, 3. u. verbesserte Auflage*, Halle 1769 (Digitalisiertes Exemplar der New York Public Library, über GoogleBooks komplett lesbar oder als .pdf-Datei zum Download: <http://books.google.com/books?id=1XUoAAAAYAAJ&hl=de>, letztes Zugriffsdatum 25.05.2009), § 519 (= p. 621ff.)

IV. Zwischen Dekonstruktion und Skeptizismus: Neue Deutungsansätze

1. Moses Mendelssohn - ein postmoderner Denker?

Mendelssohns sprachtheoretischer „Exkurs“ in *Jerusalem* stellt sich bei genauerer Betrachtung als tragendes Element seiner Argumentation heraus. Und doch befremdet dieser Einschub auf den ersten Blick: seine textliche Dichte verwahrt, wie wir gesehen haben, eine radikale Sprach- und Schriftkritik sowie den Entwurf einer alternativen, spezifisch „mosaischen Semiotik“; und dies alles natürlich nie um der Theorie willen, sondern immer mit Blick auf die gesellschaftliche Praxis, d.h. den zwischenmenschlichen Umgang im Allgemeinen und die Behandlung von Religionsfragen und ihren sozialen Konsequenzen im Besonderen. Die Bezüglichkeit der sprachphilosophischen Thesen auf die gesellschaftliche Praxis erschließt sich jedoch nicht leicht. Was soll man also mit dieser Sprachtheorie anfangen, die scheinbar unmotiviert mitten im Text steht? So beurteilt selbst Altmann Mendelssohns Verknüpfung von Schrift und Idolatrie als „least substantiated of all theories he ever advanced“¹⁸¹ und gesteht ihr nur die stilistische Funktion zu, die Vorzüge des bilderlosen, zeremoniellen Judentums zu unterstreichen.

Jüngere Forschungsansätze, wie zum Beispiel bei Arnold Eisen¹⁸², Daniel Krochmalnik, Ulrich Ricken oder Roland Goetschel¹⁸³, geben den sprachtheoretischen Teilen von *Jerusalem* mehr Raum und Eigenständigkeit und kommen auch zu einer anderen Beurteilung in Hinblick auf die Rolle und Bedeutung, die sie für die Gesamtargumentation in *Jerusalem* haben. Amos Funkenstein bringt dies als erster konkret zum Ausdruck: „These pages are, I believe, the most original and fertile part of the book, and often misunderstood.“¹⁸⁴ Funkenstein sieht in Mendelssohns Erkenntnis, dass Zeichen mit dem Bezeichneten verwechselt und selbst vergegenständlicht werden können, „a forerunner to similar theories of ‚Verdinglichung‘ later, e.g. Marx’ account of the fetishization of the commodity“¹⁸⁵, sowie Ansätze, die sich dann elaboriert bei Jacques Derridas Kritik des Strukturalismus finden. Leider wird diese spannende Deutung von Funkenstein nicht näher ausgearbeitet, aber immerhin hat er damit ein neues Kapitel in der Mendelssohn-Forschung eingeläutet, das Mendelssohn nicht mehr nur in einer größtenteils historizistischen Interpretationsweise, nicht mehr nur als unter verschiedenen Einflüssen stehenden und diese neu kombinierenden Nach-Denker bewertet, sondern auch als originellen Vor-Denker ernst nimmt, dem Aktualität zugestanden werden muss.

¹⁸¹ ALTMANN, Mendelssohn, p. 546.

¹⁸² Cf. Arnold M. EISEN, Divine Legislation as „Ceremonial Script“. Mendelssohn on the Commandments, in: AJS Review. The Journal of the Association for Jewish Studies, Vol. XV, No. 2, Fall 1990, p. 239-267.

¹⁸³ Cf. Roland GOETSCHEL, Langage et écriture dans la *Jérusalem* de Moïse Mendelssohn, in: Gilbert DAHAN et al. (Hg.), Revue des Études juives, Bd. 153 (Faszikel 3-4), Juli - Dezember, Louvain 1994, p. 491-500.

¹⁸⁴ Amos FUNKENSTEIN, The Political Theory of Jewish Emancipation from Mendelssohn to Herzl, in: Walter GRAB (Hg.), Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation, Internationales Symposium anlässlich der 250. Geburtstage Lessings und Mendelssohns. Beiheft 3 des Jahrbuchs des Instituts für Deutsche Geschichte an der Universität Tel-Aviv, Tel-Aviv 1980, p. 18.

¹⁸⁵ *ibid.*, p. 20.

Dieses Programm macht sich Carola Hilfrich in ihrer großartigen Analyse des Schriftbegriffs bei Mendelssohn zur Aufgabe.¹⁸⁶ Selbst von der Postmoderne geprägt, versucht sie quer durch sein ganzes Werk postmoderne Ansätze aufzudecken - wobei Postmoderne dabei natürlich nicht als Epochenbezeichnung, sondern als Denkbewegung verstanden wird, die festgefahrene „moderne“ Positionen kritisch und hinsichtlich ihrer Bedingungen hinterfragt und aufbricht, Pluralismus begünstigt und oft mit alternativen Re-Lektüren traditioneller Texte operiert; der Begriff des Textes selbst wird dabei erweitert zugunsten einer mehr oder weniger universalen Textualität und Medialität der Welt. Wir möchten im Folgenden einige wesentliche Aspekte von Hilfrichs Interpretation darlegen und sie speziell in Mendelssohns *Jerusalem* verorten.

Hilfrichs Kernthese besteht darin, dass Mendelssohns Aussagen über Sprache und Schrift sich als Projekt der Repräsentationskritik und des Widerstands gegen auf Vereinheitlichung abzielende Denkkordnungen und Herrschaftsformen verstehen lassen, während sie gleichzeitig ein alternatives, dem Pluralismus und der Differenz verpflichtetes Konzept anbieten. *Jerusalem* - als Buch, das laut Mendelssohn „von einer Beschaffenheit [ist], wie es weder Orthodoxe noch Heterodoxe beyder Nationen erwartet haben“¹⁸⁷, - verfährt in seinen allgemeinen Argumenten wie auch im Entwurf der Schriftproblematik „paradoxal“¹⁸⁸: Zum einen lässt er sich nicht auf den von Cranz geforderten Streit im Sinne eines „Entweder/Oder“ ein; er tritt der *Doxa* seiner Umgebung nicht von einem äußeren Standpunkt aus entgegen, sondern untersucht dieselben Begriffe und Themen - Staat, Religion, Freiheit, Gesetz, Offenbarung, Toleranz - mit denselben vernunftgeleiteten Methoden der Aufklärung; sein paradoxales Moment beschreibt einen Widerstand, der sich gänzlich im Rahmen des Programms der Aufklärung in ihrem Kampf gegen Vorurteile und Trugbilder bewegt, aber dieses Programm selbst rückhaltlos auf seine Bedingungen untersucht. So deckt er nicht nur über Jahrhunderte verfestigte Vorurteile gegen das Judentum - wie zum Beispiel das des rachsüchtigen Gottes des sogenannten „Alten Testaments“ oder dass Juden sich nicht an Eide halten - wie en passant auf, sondern zeigt vielmehr, dass auch die aufklärerische Strömung nicht frei von Vorurteilen und Fanatismen ist. Die christlichen Missionsbestrebungen, um durch die Verwirklichung „einer Herde“ das erwartete endzeitliche Heil zu beschleunigen, unterscheiden sich nur durch das äußere Gewand von der aufklärerischen Tendenz, Unterschiede und Konflikte durch Vereinheitlichung und Überwindung aller Andersartigkeit zu beheben; sehr plastisch spricht Mendelssohn vom „Scheiterhaufen“, der dann auf die „Friedensstörer“¹⁸⁹ wartet, die in ihrer Andersartigkeit und Unangepasstheit für die vereinheitlichte Welt eine Provokation darstellen. Mendelssohn betont, dass es sein gutes (aufklärerisches) Recht ist, auch und gerade die Grundsätze der allgemeinen *Doxa* zum Gegenstand der Kritik zu machen:

„Jedes Spiel hat seine Gesetze, jeder Wettkampf seine Regeln, nach welchen der Kampfrichter urtheilt. Willst du den Einsatz, oder den Kampfpfeil davontragen; so unterwirf dich den Grundsätzen.

¹⁸⁶ Carola HILFRICH, „Lebendige Schrift“. Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums, München 2000 (Jerusalem, Univ., Diss. 1998).

¹⁸⁷ Mendelssohns Brief an Herz Homberg vom 14.6.1783, in: MENDELSSOHN, Briefwechsel III, p. 112.

¹⁸⁸ HILFRICH, „Lebendige Schrift“, p. 21 u. 48f.

¹⁸⁹ MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 133.

Wer aber über die Theorie der Spiele nachdenken will, kann allerdings die Grundbegriffe selbst in Anspruch nehmen.“¹⁹⁰

In dieser „Theorie der Spiele“ sieht Hilfrich die Strategie Mendelssohns, dem es gerade nicht darauf ankommt, den Sieg oder Preis in einem Religionsstreit davonzutragen, formuliert.¹⁹¹ Es sei hier kurz darauf hingewiesen, dass gerade in der postmodernen Philosophie die Sprache als Austragungsort verschiedenster Sprachspiele betont wird; dieser Pluralismus schimmert auch bei Hilfrichs Wertschätzung der „Theorie der Spiele“ durch.

Zum paradoxalen Widerstand bei Mendelssohn gehört aber neben dem Hinterfragen der Grundbegriffe zum anderen das Hinterfragen der Möglichkeiten in Hinblick auf die Kommunizierbarkeit dieser Begriffe. Kann man überhaupt sinnvoll über Doxa oder Glauben miteinander reden, noch dazu wenn aus diesem Gespräch praktische Konsequenzen erfolgen sollen? Auch hier sehen wir bei Mendelssohn wiederum eine Opposition gegen Universalismen: auf der gesellschaftlich-intersubjektiven Ebene gegen die Annahme, dass Begriffe und Meinungen ein für allemal fest und unerschütterlich über Generationen und Kulturen hinweg unverändert bleiben; auf der individuell-intrasubjektiven Ebene mittels des skeptischen Einwandes im ersten Abschnitt von *Jerusalem*, ob sich dem Menschen nicht schon vor aller Kommunikation und Medialität die „Wahrnehmungen des innern Sinnes“¹⁹² einem gesicherten, in der Zeit identischen Zugriff entziehen, und somit jeder kommunikative Versuch im Feld des Glaubens, Meinens, Empfindens von doppelter Unsicherheit geprägt ist:

„Soll ich diese innern Wahrnehmungen gar durch Worte und Zeichen von mir geben, oder auf Worte und Zeichen schwören, die andere Menschen mir vorlegen; so ist die Unsicherheit noch weit größer. Ich und mein Nächster, wir können unmöglich mit eben denselben Worten eben dieselben innern Empfindungen verbinden; denn wir können diese nicht anders gegen einanderhalten, mit einander vergleichen und berichtigen, als wiederum durch Worte.“¹⁹³

Mendelssohn trifft hier einen wunden Punkt aller Philosophie: Ist die „Unzuverlässigkeit“ unserer Sprache im Alltag gerade noch vertretbar, so wird sie zum Problem, wo es um die „großen Themen“ mit universalem Geltungs- und Wahrheitsanspruch geht. Mendelssohn erkennt im gleichen Atemzug aber, dass es keine Außenposition zur Sprache gibt; die Menschen können nicht mit der Sprache über die Sprache hinausgehen. In diesem kurzen Textabschnitt präsentiert er eine radikale skeptizistische Semiologie, um sich jedoch sofort von einem „pathologischen“¹⁹⁴ Skeptizismus zu distanzieren:

„Wer du auch seyst, lieber Leser! so beschuldige mich hier nicht der Zweifelsucht, oder der bösen List, dich zum Skepticisten machen zu wollen. Ich bin vielleicht einer von denjenigen, die am weitesten von dieser Krankheit der Seele entfernt sind, und sie an allen ihren Nebenmenschen kuriren zu können, am sehnlichsten wünschen. Aber [...]“¹⁹⁵

Natürlich muss dieses Wort hier folgen: Aber. Gerade weil Mendelssohns Zweifel nicht um des Zweifels willen erfolgt, nicht um der Destruktion willen, sondern in einer

¹⁹⁰ *ibid.*, p. 78.

¹⁹¹ HILFRICH, „Lebendige Schrift“, p. 47ff.

¹⁹² MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 64.

¹⁹³ *ibid.*

¹⁹⁴ Cf. HILFRICH, „Lebendige Schrift“, p. 61.

¹⁹⁵ MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 65.

positiven Bewegung hin zu einer Alternative, ist er umso berechtigter. Der Ausweg aus diesem Dilemma liegt nämlich nicht im Kommunikationsabbruch, sondern in einem gesteigerten Bemühen, das die prinzipielle Möglichkeit des Scheiterns immer schon anerkennt und daher mit größter Toleranz arbeiten muss - im „Reiben der Begriffe aneinander“.

Diesen operativen Prozess des „Reibens“ bezeichnet Hilfrich mit dem Namen „Reiteration“ im Sinne einer „verändernden Wiederholung“¹⁹⁶:

„Er beschreibt das Verfahren als eine prozessuale Annäherung von Bedeutungen, die von zwei Sprechern unter Anerkennung der Opazität und Differentialität der Zeichen gesucht wird [...] - ein Verfahren, in dem reiterativ und in einer Strategie der Verzögerung und des Widerstandes gegen übereilte Übereinstimmung eine Annäherung intersubjektiv verschiedener Bedeutungen gesucht wird.“¹⁹⁷

Diese Figur der Reiteration, die Hilfrich aus der kurzen Abschweifung am Ende des ersten Abschnittes gewinnt, inkludiert und begründet eine weitreichende Toleranz - gegenüber dem Anderen in seiner ganzheitlichen Dimension ebenso wie gegenüber der Sprache beziehungsweise den Zeichen selbst.

Als paradox ist in *Jerusalem* auch das Verhältnis des Menschen zur Sprache gekennzeichnet: der Mensch ist auf Zeichen angewiesen, sowohl zur Kommunikation mit anderen als auch als Bedingung seines Denkens:

„Kaum fühlet er den seiner Seele einsenkten Sporn, aus diesen äussern Eindrücken sich Begriffe zu bilden, so wird er die Nothwendigkeit gewahr, sie an sinnliche Zeichen zu binden; nicht nur, um sie andern mittheilen, sondern um sie für sich selbst festhalten, und so oft es nöthig ist, wieder beachten zu können.“¹⁹⁸

Der Gebrauch von Zeichen unterscheidet ihn vom Tier; der Mensch ist demnach per definitionem ein - um mit Roland Barthes zu sprechen - *homo significans*.¹⁹⁹ Zugleich aber erweist sich das Band zwischen Zeichen und Bezeichnetem als unzuverlässig, in Zeit und Raum veränderbar und instabil; darüber hinaus birgt die graphische Zeichenform - sei es als Bild oder Buchstabe - immer die Gefahr der Verwechslung mit dem Bezeichneten in sich: Idolatrie im weiteren wie engeren Sinne. Diese zwei Seiten des Verhältnisses beschreibt Hilfrich als „Dialektik der Repräsentation“²⁰⁰. Menschheitsgeschichtlich gehört es zur allgemeinen Erfahrung, dass aus dem Segen der Schrift immer auch ein Fluch der Idolatrie, allgemeiner: rhetorischen Wahns, werden kann; es handelt sich dabei um ein dialektisches Umschlagen²⁰¹, das entlarvend zeigt, dass die dunkle Seite immer schon im vermeintlichen Fortschritt angelegt war; in diesem Sinne ist Mendelssohn durchaus ein Geschichtspessimist - oder eben Geschichtsrealist.

¹⁹⁶ HILFRICH, „Lebendige Schrift“, p. 12.

¹⁹⁷ *ibid.*, p. 61f.

¹⁹⁸ MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 100.

¹⁹⁹ Cf. Roland BARTHES, Die strukturalistische Tätigkeit, in: Hans Magnus ENZENSBERGER (Hg.), *Kursbuch*, Nr. 5, Mai 1966, p. 190-197.

²⁰⁰ HILFRICH, „Lebendige Schrift“, p. 106f.

²⁰¹ Cf. *ibid.*, p. 111.

2. Zwischen Logozentrismus und Grammatologie

Als einer der prominenten poststrukturalistischen/postmodernen Philosophen beschreibt Jacques Derrida (1930-2004) die Tradition des abendländischen Denkens als logozentristisch geprägt, zentral in einem seiner Hauptwerke, *De la grammatologie* von 1967.²⁰² Unter Logozentrismus versteht er ein Weltbild, das mit der Philosophie Platons beginnt und sich quer durch die ganze abendländische Philosophiegeschichte²⁰³ über Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Edmund Husserl bis hin zum Strukturalismus eines Ferdinand de Saussure zieht; gemeinsam ist diesen so verschieden anmutenden Konzepten das Festhalten am *Logos*, an einem Sinngehalt, der hinter den Zeichen steht und den es unverfälscht und rein zu erkennen und bewahren gilt, sei er nun „Idee“ oder „Geist“ genannt. Die Rede von der Repräsentation dieses Sinngehalts impliziert schon seine vorgängige Präsenz - dieses Denken kritisiert Derrida daher als „Metaphysik der Präsenz“.²⁰⁴

Die logozentristische Tradition ist zugleich von einem starken Phonozentrismus begleitet, der in der Stimme beziehungsweise in der lautlichen Sprache das geeignetere Medium zur Repräsentation des Logos sieht und ihr daher den Primat gegenüber der Schrift einräumt, die als materiell und medial den Logos dahinter verfremden würde. Natürlich ist auch die gesprochene Sprache ein Medium, aber eines, dem aufgrund seiner Unbildlichkeit die Medialität mehr oder weniger aberkannt wird; so als ob „[d]ie Lautsprache [...] die unmittelbare Präsenz des Denkens selbst“²⁰⁵ ist, also direkter Ausdruck der Innerlichkeit des denkenden Subjekts. Wenn der Laut Zeichen des Dings selbst, oder besser: des postulierten Sinngehalts, ist, dann ist die Schrift nur ein Zeichen des Zeichens, unrettbar in seiner Materialität und Sinnlichkeit gefangen.

Derrida zeigt auf, dass das Postulieren einer unvermittelten Präsenz eine metaphysische Illusion ist, die sich selbst in den Wissenschaften findet. Sein grammatologischer Gegenentwurf besteht aus einem neuen Konzept von Schrift, die dem Lautlichen und dem postulierten Logos nicht untergeordnet ist, sondern sogar noch die gesprochene oder auch nur gedachte Lautsprache einschließt: Der Begriff des Textes oder der Schrift wird extrem ausgeweitet, um die immer schon vorhandene Medialität jedes intelligiblen Inhaltes zu betonen.

Bei Mendelssohn finden sich durchaus zahlreiche logozentristische Elemente, so etwa die Kritik an der Inflation der Schrift, die - wenn auch eine an sich segensreiche Erfindung - als unerwünschte Nebenwirkung aus dem sozialen Wesen Mensch einen „*Buchstabenmenschen*“ gemacht habe:

²⁰² Jacques DERRIDA, *Grammatologie*, übersetzt v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler, Frankfurt a.M. 1983.

²⁰³ Es ist nicht Aufgabe dieser Arbeit, soll aber dennoch zumindest erwähnt werden, dass Derrida mit dieser Beurteilung der abendländischen Philosophie-Geschichte sich selbst sehr stark einer Dichotomie bedient, die der Pole Logozentrismus und Grammatologie. Andererseits lässt er Autoren dieser kritisierten Epochen, wie z.B. eben Mendelssohn, aber auch z.B. Heinrich von Kleist, die sich durchaus mit der Unhintergebarkeit der Medialität befasst haben, unerwähnt. Cf. dazu Christiane FREY, *Geist und Buchstabe. Ideologeme der Darstellbarkeit bei Hamann, Mendelssohn und Kleist*, in: Claudia ALBES u. Christiane FREY, *Darstellbarkeit. Zu einem ästhetisch-philosophischen Problem um 1800*, Würzburg 2003, p. 137-155.

²⁰⁴ Cf. z.B. DERRIDA, *Grammatologie*, p. 41.

²⁰⁵ David MARTYN, *Der Geist, der Buchstabe und der Löwe. Zur Medialität des Lesens bei Paulus und Mendelssohn*, in: Ludwig JÄGER u. Georg STANITZEK (Hg.), *Transkribieren. Medien/Lektüre*, München 2002, p. 45.

„Wir lehren und unterrichten einander nur in Schriften; lernen die Natur und die Menschen kennen, nur aus Schriften; arbeiten und erholen, erbauen und ergötzen uns durch Schreiberey; der Prediger unterhält sich nicht mit seiner Gemeinde, er liest oder deklamirt ihr eine aufgeschriebene Abhandlung vor. Der Lehrer auf dem Catheder liest seine geschriebenen Hefte ab. Alles ist todter Buchstabe; nirgends Geist der lebendigen Unterhaltung. Wir lieben und zürnen in Briefen, zanken und vertragen uns in Briefen, unser ganzer Umgang ist Briefwechsel, und wenn wir zusammenkommen, so kennen wir keine andere Unterhaltung, als spielen oder *vorlesen*.“²⁰⁶

Dass die Verwendung der Worte „Geist“ und „Buchstabe“ über logozentristische Erwägungen hinaus noch einiges mehr an Brisanz bereithält, werden wir im V. Kapitel eingehend sehen. Im Zusammenhang mit der von Derrida kritisierten abendländischen Tendenz seit Platon, die Schriftlichkeit abzuwerten, scheint der zitierte Absatz jedenfalls ein pointierter Beleg dafür zu sein, dass auch Mendelssohn in gewissem Umfang logozentristisch geprägt ist. Auch seine Betonung, dass sowohl die Bilder- als auch Alphabetschrift missbraucht oder missverstanden werden und so zur Idolatrie im Sinne einer Reifikation führen können, die das Bezeichnete selbst verdrängt, ist eine durchaus logozentristische Angst.

Dem stellt Mendelssohn folgerichtig den Wert der gesprochenen Sprache, speziell der mündlichen Unterweisung, gegenüber, die auf den Schüler individuell und persönlich - mit einem Wort: lebendig - eingehen kann, ohne dass durch Abbildleistung Idolatrie befördert wird. Man darf bei dieser Darstellung, die sich so schön ins logozentristische Weltbild einfügt, aber nicht den Kontext übersehen, in dem sie verortet ist. Nur wenige Zeilen über seiner Klage über die Verschriftlichung der Gesellschaft steht seine berühmte Definition des jüdischen Zeremonialgesetzes als „lebendige, Geist und Herz erweckende Art von Schrift“²⁰⁷, die durch Handlungen den geistigen Inhalt im Leben verortet und am Leben erhält sowie durch ihre Vorbildwirkung und Zeigegeste den Schüler zu Fragen anregt; Mündlichkeit gewinnt ihren Wert also speziell dadurch, dass sie veranlasst und angeregt wird durch die nonverbale Schrift der Geste. Mit dieser Konzeption bewegt sich Mendelssohn schon über den Logozentrismus hinaus.

Andere Elemente seiner Theorie fügen sich aber noch viel weniger in das logozentristische Weltbild ein beziehungsweise stehen im Widerspruch dazu. Zum einen gehört dazu der skeptizistische Teil am Ende des ersten Abschnittes, in dem die Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem als unzuverlässig und mit dem Zweifel behaftet charakterisiert wird, der sowohl die Kommunikation zwischen den Menschen als auch das Subjekt selbst wie ein Bruch durchzieht. Zum anderen sind Mendelssohns Ausführungen zum Sprachursprung und der Sprach- und Schriftgeschichte im zweiten Abschnitt alles andere als logozentristisch. Wie wir schon gesehen haben, ist die Schriftlichkeit mit der Mündlichkeit am hypothetisch-historischen Anfang der Menschheitsgeschichte zumindest gleichursprünglich grundgelegt. Beide Modi dienen speziellen Aufgaben: die Mündlichkeit der Kommunikation, die Schriftlichkeit dem Gedächtnis, dem Bilden von Begriffen - die ja in der Zeit fortauern sollen -, mit einem Wort: dem Denken. Die Verwendung von bleibenden, sichtbaren Zeichen wird zum Kriterium des Menschseins. Diese Doppelung der menschlichen Sprache beschreibt Mendelssohn in einem der für seine Sprachphilosophie wichtigsten Absätze so:

„Die Bezeichnung der Begriffe ist also doppelt nothwendig: einmal für uns selbst, gleichsam als ein Gefäß, worinnen sie verwahrt, und zum Gebrauch bey der Hand bleiben mögen, und sodann um unsere Gedanken anderen mittheilen zu können. Nun haben die Laute, oder die hörbaren Zeichen, in letzterer Rücksicht einigen Vorzug; denn wenn wir unsere Gedanken andern mittheilen wollen, so sind

²⁰⁶ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 99.

²⁰⁷ *ibid.*, p. 98.

die Begriffe schon in der Seele gegenwärtig, und wir können, nach Erfordern, die Laute hervorbringen, durch welche sie bezeichnet und unsern Nebenmenschen vernehmlich werden. So aber nicht in Absicht auf uns selbst. Wollen wir die abgesonderten Begriffe zu einer andern Zeit wieder in der Seele erwecken und vermittelst der Zeichen in Erinnerung bringen können; so müssen die Zeichen sich von selbst darbiethen, und nicht erst auf unsere Willkühr warten, die sie hervorrufe; indem diese schon die Ideen voraussetzt, deren wir uns erinnern wollen. Diesen Vortheil verschaffen die sichtbaren Zeichen, weil sie fortdauernd sind, und nicht immer wieder hervorgebracht werden müssen, um Eindruck zu machen.“²⁰⁸

Obwohl beide Aufgaben gleich wichtig sind und für das Menschsein grundlegend, scheint sich sogar ein gewisser Primat der Schrift abzuzeichnen, wenn sie als für das Denken notwendig bezeichnet wird und der Drang zum sichtbaren Zeichen im Menschen angelegt ist. Dass die Schriftlichkeit auf menschliche Erkenntnisse wie auf den Lauf der kulturellen und religiösen Entwicklung großen Einfluss nehmen kann, ist ganz und gar anti-logozentristisch gedacht, da dies die Vermitteltheit und Materialität der schriftlichen Zeichen an ein Denken knüpft, das von der logozentristischen Tradition als rein, geistig und unvermittelt bestimmt wird. Dass die von dieser Tradition bevorzugte Mündlichkeit nur *eine* Option aus mehreren ist, belegt Mendelssohn mit seinem Beispiel des Taubgeborenen, dem auch die phonetische Alphabetschrift - die nur auf den ersten Blick die Sache bloß über die Laute bezeichnet, für Mendelssohn aber ihren Ursprung im Bild hat - „unmittelbar Bezeichnung der Sachen [ist], und wenn er sein Gehör erlangt, werden ihn in den ersten Zeiten sicherlich die Schriftzeichen zuerst auf die unmittelbar mit ihnen verbundenen Dinge, und sodann erst vermittelst derselben auf die Laute bringen, die ihnen entsprechen.“²⁰⁹ Die Alphabetschrift ist für Mendelssohn daher auch keine plötzliche Erfindung, die unmotiviert statt der Dinge die Laute abbilden würde, sondern selbst aus der Bilderschrift entstanden und das Ergebnis ihres Vergleichs mit den Lauten, die durch die unendliche Kombinierbarkeit einzelner Elemente ein weites Repertoire an Bezeichnungsmöglichkeiten eröffnen; diese Eigenschaft also sei von den Lauten auf die Bildersprache angewandt worden; damit hebt Mendelssohn den logozentristischen Vorwurf an die Schrift aus, dass sie nur Zeichen von (lautlichen) Zeichen sei. Zugleich schwingt im Beispiel des Taubgeborenen auch die Kritik mit, dass der Mensch in seiner Theoriebildung meist auf seine eigene Erfahrung - in diesem Fall die des Hörenden - zentriert ist und die Theorie entsprechend färbt; diese Kritik lässt sich recht einfach auf das Feld interkulturellen Verstehens erweitern.

Ein weiterer Aspekt, der sich der grammatologischen Seite zuordnen lässt, ist Mendelssohns Ansicht, dass noch vor dem Gebrauch von Bildern „[d]ie ersten sichtbaren Zeichen, deren sich die Menschen zu Bezeichnung ihrer abgesonderten Begriffe bedient haben“, wohl „die Dinge selbst“ waren.²¹⁰ Er nennt als Beispiel, dass Ärzte früher echte Schlangen bei sich getragen hätten, um ihre Heilkunst zu bezeichnen²¹¹; allerdings - und hier folgen wir David Martyns Interpretation, der Mendelssohns Erklärungen in diesem Zusammenhang treffend als „kleinen Ursprungsmythos der Semiosis“²¹² bezeichnet - war dies wohl eher die Ausnahme, dass das Ding selbst tatsächlich im handgreiflichen Sinne „verwendet“ wird. Wenn Mendelssohn von dem Löwen als Zeichen für Tapferkeit spricht, dann meint er nicht

²⁰⁸ *ibid.*, p. 102f.

²⁰⁹ *ibid.*, p. 104.

²¹⁰ *ibid.*, p. 103.

²¹¹ *ibid.*

²¹² MARTYN, Medialität, p. 68.

das „Verwenden“ von Löwen, sondern vielmehr das „Lesen von Löwen“: Der Löwe erweist sich von selbst als geeignetes Zeichen für Tapferkeit, „wenn die *unbeabsichtigte* [Hervorhebung von mir, A.S.] Begegnung mit einem Löwen nicht nur Tapferkeit abverlangt, sondern die ‚Idee‘ der Tapferkeit ‚rege‘ macht, will heißen: zu einem Lesen des Begriffs ‚Tapferkeit‘ wird.“²¹³ Wenn man die Interpretation dieser schwierigen Stelle (und hier macht eine andere in der Tat keinen Sinn, wenn man nicht wirklich glauben will, dass Mendelssohn den ersten Menschen unterstellt Löwen und alles mögliche andere Getier wie Etiketten in der Tasche mit sich herumgetragen zu haben) so wie Martyn auf die ganze Sprachphilosophie Mendelssohns überträgt²¹⁴, dann ist das Ergebnis eine radikale Generalisierung des Zeichenbegriffs - alles wird zu Zeichen! Und noch dazu zu Zeichen, über die der Mensch keine echte Gewalt hat, da er ihnen jedenfalls im Ursprung des Bezeichnungsprozesses nicht mit Absicht gegenüber treten kann - dies würde schon ihren Begriff voraussetzen, der aber erst durch die Zeichen evoziert wird -, sondern darauf angewiesen ist, dass sie „sich von selbst darbiethen“.²¹⁵ Eine der schwierigsten Stellen bei Mendelssohn: Hier wird alles Text, alles Zeichen, das gelesen werden kann (und wer weiß, wann es gerade nicht gelesen werden soll, wann der Löwe „bloß“ Löwe ist?); um mit Derrida zu sprechen: „Ein Text-Äußeres gibt es nicht.“²¹⁶ Oder zumindest keine logozentristische Innerlichkeit des Subjekts vor und außerhalb jeder Medialität, keine *Idee*, kein *transzendentes Signifikat*, keinen Sinngehalt ohne entsprechendes Zeichen.

Wir sehen in Mendelssohns Sprachphilosophie also beide Seiten vertreten: die logozentristische Tradition, die gerade in der Zeit der Aufklärung mit deren Bevorzugung der Oralität vor der Schriftlichkeit ihre Blüte findet²¹⁷, ebenso wie ihren grammatologischen Widerpart; man kann dies als Widerspruch oder Paradoxon interpretieren oder aber als einen Mittelweg, der das dazwischen aufgespannte Feld auslotet und zum Schwingen bringt. Hilfrich sieht das positive Potential dieses Mittelwegs:

„Von Mendelssohn aus eröffnet sich eine neue Perspektive auf die erstarrte Polarität von Logozentrismus und Grammatologie. Denn Mendelssohns alternative Ordnung der Repräsentationen geht zwar vom metaphysischen Kern der Repräsentationsproblematik aus, den sie aber nicht als *theologische* sondern ausdrücklich als *theonomische* Frage entfaltet. [...] Mendelssohns homo significans ist nicht durch seine enttäuschte Leidenschaft für metaphysische Präsenz ausgezeichnet, sondern durch seine emphatische Verantwortung für eine wahrfreie Gegenwart.“²¹⁸

Die „theonomische Frage“ bezieht sich auf Mendelssohns Begriff der Offenbarung als Gesetzgebung - eben nicht ewiger Wahrheiten, die durch ihre Verschriftlichung

²¹³ *ibid.*

²¹⁴ Frey nennt Martyns radikale Schlussfolgerung „sicher etwas forciert“ (FREY, *Darstellbarkeit*, p. 150); dem schließen wir uns an - allerdings geht es Martyn mehr um die Analyse des Paradoxons bei Mendelssohn durch die Zuspitzung dessen, was in *Jerusalem* oft nur implizit enthalten ist.

²¹⁵ MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 103.

²¹⁶ DERRIDA, *Grammatologie*, p. 274 (im Original hervorgehoben).

²¹⁷ Cf. Christiane FREY, *Gramma, Hieroglyphe und jüdisch-hebräische Kultur* (Herder, Dohm, Mendelssohn), in: Hansjörg BAY u. Kai MERTEN (Hg.), *Die Ordnung der Kulturen. Zur Konstruktion ethnischer, nationaler und zivilisatorischer Differenzen 1750-1850*, Würzburg 2006, p. 159ff. Frey erarbeitet in ihrem Beitrag insgesamt eine sehr ausführliche Darstellung der Positionen zu Schriftlichkeit/Mündlichkeit von Mendelssohns Zeitgenossen, auf die wir im Umfang der vorliegenden Arbeit aber nicht näher eingehen können.

²¹⁸ HILFRICH, „*Lebendige Schrift*“, p. 109.

vergegenständlicht oder dogmatisiert werden können, sondern von vorgeschriebenen Handlungen. „Wahn“ meint jeden Hang zur Hypostasie oder zu endzeitlich-heilstheologisch motivierten Vereinheitlichungstendenzen.

3. Toleranz und Glaube aus den Quellen des Zweifels

David Martyn greift jene sprachtheoretischen Überlegungen, die Mendelssohn am Ende des ersten Abschnittes als Skeptiker wider Willen äußert, in einer radikaleren Form als Hilfrich auf. Während Hilfrich in großem Umfang die positive Methode der Reiteration, also einer Art Arbeit am Verstehen, daraus gewinnt, die zugleich Grundlage jedes und insbesondere jedes interkulturellen Gespräches wird, überwiegt bei Martyn der Part des Zweifels. Da wir uns nicht einmal über die eigenen Gedanken, Gefühle und Gesinnungen sicher sein können und noch viel weniger über die des Anderen, so bleibt eine schwankende Unsicherheit Grundlage jeder Kommunikation, eine Art Resignation, die in gegenseitige Toleranz mündet:

„Mendelssohns Begriff der Toleranz [...] basiert letztlich weniger auf ethischen Annahmen über Nächstenliebe, Sympathie oder Humanität als auf seiner Sprachskepsis. Für Mendelssohn ist die Toleranz letztlich nicht Toleranz gegenüber Andersdenkenden, deren der eigenen Überzeugung nach 'falsche' Ansichten man duldet, um Streit zu vermeiden; sondern sie ist Toleranz gegenüber Anderssprechenden [...] Toleranz, so die nie ausdrücklich gezogene Bilanz dieser Schrift, ist Toleranz gegenüber der Sprache selbst.“²¹⁹

In diesen Sätzen liegt der Kern von Martyns *Jerusalem*-Verständnis. Das Verhältnis der sprachskeptischen Äußerungen des ersten Abschnitts zu den sprachtheoretischen Thesen des zweiten Abschnitts sieht er als Paradoxon gekennzeichnet, als jene Figur, die wir auch schon weiter oben bei Hilfrichs „Dialektik der Repräsentation“ analysiert haben: Die Unsicherheit des Bandes zwischen Zeichen und Bezeichnetem steht der Angewiesenheit des menschlichen Denkens und Lebens auf sinnliche Zeichen in einem scheinbaren Widerspruch oder gar Bruch gegenüber. Wenn Mendelssohn die Zeichen der Begriffe mit einem „Gefäß“²²⁰ für unser Denken vergleicht, suggeriert er damit ein Bild der Sicherheit und Kontinuität, dem die Zeichen aber nicht nachkommen können: „Das Denken ist auf die Schrift angewiesen, aber die Schrift ist kein Garant für den Erhalt des Denkens.“²²¹ Das besondere an diesem Paradoxon ist dabei, dass es unhintergebar ist: Nicht nur verlangt es in der Praxis Toleranz, da niemand aufgrund seiner Aussagen verfolgt werden darf, sondern auch die theoretische Einsicht, dass die „Unzuverlässigkeit“ der Sprache Teil ihres Wesens ist. Daran kommen weder aufklärerische, vernunftgeleitete Programme vorbei noch Versuche, Glaubenskonflikte durch Vereinheitlichung zu lösen; sobald sich etwa ein aufgeklärter Deismus mitteilen will, kann er das nur über das Medium der Sprache, die ihm wiederum Zeichen zur Verfügung stellt, die nicht unschuldig, nicht neutral sind, sondern in partikularen Repräsentationsordnungen wurzeln. Wenn etwa Cranz von einer Vereinheitlichung schwärmt, dann verwendet er christliches Vokabular. Mendelssohn nennt solche im Kern intoleranten Bestrebungen in einem Brief „das Vereinigungssystem der Wölfe,

²¹⁹ David MARTYN, „Nachwort“, in: Moses MENDELSSOHN, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Vorrede zu Manasseh Ben Isaiahs „Rettung der Juden“. Nach den Erstausgaben neu ediert von David Martyn (Aisthesis Archiv, Bd. 1), Bielefeld 2001, p. 150.

²²⁰ MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 102.

²²¹ MARTYN, „Nachwort“, p. 150.

die sich mit den Schafen so sehr zu vereinigen wünschen, daß sie aus Schaf- und Lammfleisch gern Wolfsfleisch machen möchten.“²²²

Wir wollen dieses Paradoxon auf Mendelssohns Antwort vom Anfang des zweiten Abschnittes anwenden, die er seinem Rezensenten Hissmann gibt, der den Fall des zweifelnden Mohels konstruiert hatte. Zuerst, der Zweifel an den eigenen Überzeugungen ist Mendelssohn zufolge etwas ganz Natürliches, Menschliches, Alltägliches:

„Viele Behauptungen, über die ich heute zum Märtyrer werden möchte, können mir morgen vielleicht problematisch vorkommen.“²²³

Auch religiöse Überzeugungen sind von der prinzipiellen Anzweifelbarkeit nicht ausgenommen. Dies muss bedacht werden, wenn Mendelssohn über den Mohel-Fall sagt:

„Eine Vorhaut ist abgeschnitten, der Beschneider mag von dem Gebrauche selbst denken und glauben, was er will.“²²⁴

Diese Antwort kann sehr leicht missverstanden werden, so als ob es im Judentum - wie so gerne von christlicher Seite vorgeworfen - tatsächlich nur auf die äußerliche, buchstäbliche Erfüllung von Geboten ankomme ohne Geist dahinter. Aber in Mendelssohns Definition religiöser Handlungen in Abgrenzung zu staatlich verlangten Handlungen, wie auch im dieser prekären Antwort vorhergehenden Satz, wird klar, dass er diese Äußerlichkeit gerade nicht meint:

„Man erinnere sich des Unterschiedes, den ich gemacht, zwischen Handlungen, die als Handlungen verlangt werden, und solchen, die bloß als Zeichen der Gesinnungen gälten.“²²⁵

Das Wort „Zeichen“ ist hier der Schlüssel für einen interpretativen Ausweg: Es meint einerseits, dass religiöse Handlungen sehr wohl auf entsprechende Gesinnungen angewiesen sind, aber dass man andererseits dieser Gesinnungen nicht anders habhaft werden kann als in der Handlung selbst, die sie bezeichnet. Der Mohel mag vielleicht gewisse Glaubensinhalte anzweifeln, aber er kann sich darüber nicht einmal selbst absolut versichern, was er denkt und glaubt. Noch weniger kann die Gemeinde seine Gesinnung prüfen, indem sie ihn befragt oder gar Eide schwören lässt. Dass er die Handlung ausführt, ist vielmehr ein Zeichen dafür, dass er in ihr einen Sinn sieht, dass er - in welcher Art auch immer - glaubt. Gerade eine Handlung, wie die des Mohels, die nicht mit Geld oder einem besonderen Würdenamt belohnt wird, ist davor ganz gut gefeit, zu einer leeren Handlung zu werden. Sollte ein Mohel oder ein Lehrer seinen Zweifel mit der Ausübung seiner Tätigkeit gar nicht mehr vereinbaren können, so obliegt es seinem eigenen Gewissen, die Konsequenzen zu ziehen. Mendelssohn betont dabei, dass er nicht pauschal über einen solchen Fall, der nicht zuletzt gerade für den Betroffenen schwer genug ist, urteilen will; es komme alles vielmehr auf „Zeit, Umstände und Verfassung“²²⁶ an.

²²² Mendelssohns Brief an Herz Homberg vom 22.9.1783, in: MENDELSSOHN, Briefwechsel III, p. 134.

²²³ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 64.

²²⁴ *ibid.*, p. 79f.

²²⁵ *ibid.*

²²⁶ *ibid.*, p. 80.

Martyn formuliert das oben zitierte²²⁷ Paradoxon in Bezug auf den Glauben dann auch etwas optimistischer:

„Mehr als diese bloße Möglichkeit der Gesinnung, diese durch rituelle Handlungen gegebene ‚Veranlassung‘ zum Glauben, kommt für Mendelssohn in keiner ‚wahren‘ Religion vor. Der Buchstabe ist für Mendelssohn kein Garant des Geistes, wohl aber seine einzige Chance.“²²⁸

Das Zeremonialgesetz tradiert den Glaubensinhalt und regt zum Nachdenken - vielleicht auch zu manchem Zweifel - an, aber im Kern generiert die Handlung, das tagtägliche Erfüllen von Mizwot, das Halten von Kaschrut, das Sprechen von Brachot, das Legen von Tefillin, das Zünden von Schabbatlichtern usw., den Glauben. Mendelssohn bringt mit dieser Interpretation des jüdischen Rituals eines der vielleicht stärksten Argumente gegen jedes „reformierte“ Judentum, das sich dieser „lästigen Zeremonien“²²⁹ entledigen will - denn es entledigt sich damit zugleich seiner *mosaischen Semiotik*, jener Kraft, die den Glauben nicht in abstrakte Formeln hüllt, sondern in Handlungen seinen stets frischen Funken entzündet.

²²⁷ MARTYN, „Nachwort“, p. 150.

²²⁸ *ibid.*, p. 154.

²²⁹ CRANZ, *Forschen*, p. 81.

V. *Jerusalem als subversive Aufhebung der Geist-Buchstabe-Dichotomie*

1. Geist und Buchstabe als traditionelles Gegensatzpaar

Mendelssohn spricht in der *Vorrede* und in *Jerusalem* davon, dass das Judentum eine Religion ist, die ganz aus „Geist und Herz“²³⁰ besteht, während er im Rahmen seiner sprachtheoretischen Erörterungen den „toten Buchstaben“²³¹ erwähnt. Beide Wendungen spielen unausdrücklich mit einem Topos, der in der christlich-abendländischen Geschichte immer wieder Bedeutung hat: mit der Dichotomie von Geist und Buchstabe. Wir wollen uns in diesem Kapitel näher ansehen, wie Mendelssohn mit diesem Topos umgeht, denn diese Auseinandersetzung ist ein wichtiger Aspekt seiner Sprachphilosophie wie auch seiner Gesamtkonzeption. Als solchen haben ihn allerdings erst in der jüngeren Forschung David Martyn, dessen allgemeine Interpretation von *Jerusalem* uns schon im vorigen Kapitel beschäftigt hat, und Jeffrey S. Librett intensiver thematisiert, sowie auf deren Spuren Christiane Frey. Dieser Aspekt ist weniger Teil seiner Semiotik als vielmehr das Verbindungsstück zwischen Sprachphilosophie und Politik beziehungsweise Ethik.

Hilfrich betont in ihrer Analyse den Ausweg, den Mendelssohn zwischen den beiden Polen des Phonologozentrismus und der Grammatologie aufzeigt, ohne auf die dem ersten Pol sehr ähnliche Gestalt der Geist-Buchstabe-Dichotomie einzugehen. Deren Wurzeln liegen in der paulinisch geprägten Theologie des Christentums, beginnend mit dem vom Judentum abgefallenen Apostel Paulus von Tarsus (gest. nach 60 n.d.Z.) über Augustinus von Hippo (354-430) bis hin zu Martin Luther (1483-1546); sie wirkte in der katholischen ebenso wie in den protestantischen Konfessionen. Paulus verwendet die Unterscheidung in seinem *Zweiten Korintherbrief* und im *Römerbrief*:

„Er [d.h. Gott] hat uns fähig gemacht, Diener des Neuen Bundes zu sein, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“²³²

Diese Dichotomie wird in der christlichen Exegese auf verschiedenste Weise ausgelegt²³³, aber naheliegend - und auch in ihrer Wirkungsgeschichte am Einflussreichsten - ist die Aussage, dass der „Neue Bund“ des Christentums den „Alten Bund“ des Judentums ablöst. Dem Judentum wird dabei vorgeworfen, die Tora „falsch“ zu lesen, nur dem Buchstaben nach, statt in der ihr von den Christen unterstellten übertragenen Bedeutung auf Jesus hin. Die paulinisch-christliche Tradition nimmt dabei die Rolle des Geistes für sich in Anspruch, eines lebendigen Glaubens, der sich durch das Wirken Gottes in seiner menschlichen Form bewiesen hätte und der jüdischen Wurzeln nicht mehr bedarf. „Die Geist-Buchstabe-Dichotomie fällt hier schlechterdings mit dem Gegensatz zwischen Judentum und Christentum zusammen.“²³⁴

²³⁰ Cf. MENDELSSOHN, *Vorrede u. Jerusalem* (ed. Martyn), p. 23 u. 98.

²³¹ Cf. *ibid.*, p. 99.

²³² 2 Kor 3,6 (in der Einheitsübersetzung der Katholischen Bibelanstalt, Stuttgart 1980).

²³³ Martyn geht darauf sehr übersichtlich in seiner Analyse der betreffenden Paulus-Zitate ein, cf. MARTYN, *Medialität*, p. 50-61.

²³⁴ *ibid.*, p. 53.

Martyn deutet diese Figur anhand ihrer medialen Strukturen: So wie die logozentristische Tradition allgemein den Buchstaben in seiner Materialität und Medialität abwertet und zugleich nach einer möglichst unvermittelten Weise der Denkinhalte sucht, wird auch bei Paulus und seinen Nachfolgern der Buchstabe verworfen, um dem reinen Geist den Primat zuzusprechen. Dieser Geist ist aber an sich kein Medium, sondern wird als das Unmittelbare und Unvermittelte schlechthin vorgestellt, dem Logos der logozentristischen Tradition entsprechend, allerdings im Unterschied zu dieser ohne den Versuch, das Lautliche beziehungsweise die Stimme als vorgeblich amediales Medium des Inneren in den Dienst des Logos zu stellen.²³⁵ Martyn kommt zum radikalen Schluss:

„In der Tat scheint der Gegensatz zwischen Geist und Buchstabe auf eine schlichte Überwindung jeder Medialität hinauszulaufen. [...] Es verhält sich gerade nicht so, daß die im Neuen Bund Aufgenommenen die Schrift etwa besser lesen, weil sie nicht nur deren Buchstaben, sondern auch deren Geist zu erfassen vermögen. Vielmehr löst der Geist den Buchstaben gänzlich ab.“²³⁶

Da sich aber auch der „Neue Bund“ durch sein Verhältnis zur „Schrift“ im Sinne der Tora definiert und legitimiert, ist diese programmatisch ausgerufene Ablösung - sowohl von den jüdischen Wurzeln als auch von der Medialität des Buchstabens - von Anfang an in Widersprüche verwickelt. Die Lösung findet sich in der „Auslagerung“ des ursprünglich christlichen, innertheologischen Problems: die Juden bekommen die Rolle des Buchstabens zugewiesen, über dessen Materialität sie nicht hinauskommen, der sie verstockt und blind gegenüber dem Heil bleiben lasse; nur durch das Erkennen von Christus - als des Geistes selbst - könne man des Geists teilhaftig werden.²³⁷ Martyn beschreibt die Wirkungsgeschichte dieser Dichotomie von Paulus über Augustinus bis hin zu Luthers Verteufelung des Judentums als eine wachsende Enteignungsgeste der Christen gegenüber den Juden; diese werden aufgrund der ihnen zugeschriebenen Verstocktheit als der Bibel unverständlich und sogar unwürdig gesehen:

„Die Juden [...] verstehen die Schrift nicht, weil sie nur deren Buchstaben, nicht deren Geist zu erfassen vermögen. [...] Der ‚Geist‘ erhält so den Vorzug über den Buchstaben; er löst ihn ab; zugleich aber eignet er sich ihn - in Form des ‚alten Testaments‘ - samt seiner Autorität an.“²³⁸

In dieser Dichotomie steckt wesentlich die Unterscheidung zwischen wörtlichem, buchstäblichem Verständnis des Offenbarungstextes - also jenem Verständnis, das den Text der jüdischen Bibel als das nimmt, was er ist: eben die jüdische Bibel - und figuralem, christlichem Verständnis, das sie als „Altes Testament“ in Hinblick auf die eigene Heilslehre liest, was die Tora zu einer Präfiguration abwertet, die ihren Wert erst in ihrer Erfüllung durch das „Neue Testament“ findet. Dass es sich dabei nicht bloß um einen hermeneutischen Streit, eine Art „Lektürekonzurrenz“ handelt, liegt auf der Hand; es geht in der christlich dominierten Gesellschaft vielmehr um die Frage, wie Juden zu betrachten und behandeln sind. Mit der zunehmenden Eröffnung säkularer Lebensbereiche neben der Religion wird diese Frage zudem auf das gesamte Spektrum von Kultur

²³⁵ Cf. dazu die Interpretation von FREY, Darstellbarkeit, p. 138ff; sie sieht die christlich-paulinische Dichotomie mit dem seit Platon geprägten philosophischen Vorrang des Lautlichen zum Phonologozentrismus konvergieren; auch betont sie, dass sich alle Fragen der Repräsentation, noch bis zu Derrida, im Grunde auf die Pole Geist und Buchstabe zurückführen lassen.

²³⁶ MARTYN, Medialität, p. 55 u. 57.

²³⁷ Cf. 2 Kor 3,12-18.

²³⁸ MARTYN, Medialität, p. 58f.

ausgeweitet²³⁹ ; mit der Aufklärung wird dem Geist die Rolle der Vernunft zugewiesen, während der Gegenpart als Anhängen am Mystischen, Unaufgeklärten, Dunklen verstanden wird:

„Spätestens im 18. Jahrhundert löst sich dieses Theologem [d.h. von Geist und Buchstabe, figuraler und literaler Lektüre, A.S.] aber von seinem religiösen Code und wird - nunmehr ‚säkularisiert‘ - zu einer Figur *kultureller* Ab- und Ausgrenzung. Statt ‚aufzuklären‘ schreibt die Aufklärung nicht nur die bibelexegetische Dichotomie [...] fort, sondern funktionalisiert sie in einem logozentrischen Regulativ progredierender Vernunft.“²⁴⁰

Dieser Befund von Frey ist hinsichtlich des aufklärerischen Programms natürlich vernichtend; es ist umso bemerkenswerter, dass Mendelssohn in seiner Kritik gerade die Aufklärung selbst nicht ausnimmt und ihr Vorurteile und Wahn nachweist.

Wie sehr diese Unterscheidungen auch noch in Mendelssohns Zeit in den Köpfen der Menschen, wohl zum größten Teil als unreflektiertes Gedankenmuster, verankert waren, lässt sich gut am Beispiel seines Herausforderers Cranz zeigen, den Mendelssohns Beschreibung der idealen Religion, die „lauter *Geist* und *Herz*“²⁴¹ ist, äußerst irritierte. Dass Mendelssohn als Jude diese Begriffe verwendet, ohne damit ein insgeheimen Bekenntnis zum Christentum auszusprechen, ist für Cranz nicht vorstellbar; zu tief ist der Anspruch der christlichen Religion auf diese Charakterisierung verfestigt; die eigentliche Provokation besteht aber offenbar schon in der Tatsache, dass mit Mendelssohn ein Jude als Jude durch sein aufklärerisches Schreiben schöpferisch qua geistig tätig ist!²⁴² In einer luziden Studie²⁴³ spürt Jeffrey S. Librett die Strukturen dieser Dichotomie bei Cranz auf und kontrastiert sie mit Mendelssohns Begriff von Geist und Buchstabe. Bei genauer Betrachtung zeigt sich, dass Cranz nicht nur die Zumutung an Mendelssohn vorbringt, er möge konvertieren oder Gründe für sein Festhalten am Judentum angeben, sondern auch Mendelssohns Sprechen²⁴⁴ einer speziellen Kritik unterzieht:

„Moses - sprach zu seinem Volke einstmals mit verhültem Angesicht aus der Ursache, welche die Tradition angiebt, weil die Kinder Israels den Glanz seines Gesichtes nicht vertragen konnten. In der Epoche des sogenannten neuen Bundes rühten sich die Christen Mosen mit aufgedecktem Angesicht zu sehen. Diese bildliche Vorstellungsart will wol weiter nichts sagen, als daß eine Zeit war, wo die Augen noch unaufgeklärter Nationen die volle reine Wahrheit noch nicht vertragen konnten, und daß eine andere Zeit kam, wo man schärfer in die helle Sonne zu blicken sich wagte und sich stark genug glaubte, mit der Sprache reiner herauszugehen, die Dekke abzuwerfen und unmaskirt zu lehren, was man sonst nur in Hieroglyphen kleidete, und in figürlichen Vorstellungsarten mehr als zur Hälfte verhülte.“²⁴⁵

Cranz bezieht sich hier auf die auch schon bei Paulus zitierte Stelle in Schemot 34, 29-35, die vom verhüllten Gesicht Moses spricht; allerdings missversteht er sie paulinisch - denn im Original heißt es nicht, dass Moses verhüllt sprach, sondern den Glanz seines Gesichtes nach dem Verkünden der göttlichen Worte bedeckte; die Worte selbst trug er unverhüllt vor: „ויכל משה מדבר אתם ויתן על-פניו מסוה“.

²³⁹ Cf. FREY, Gramma, p. 150f.

²⁴⁰ *ibid.*, p. 153.

²⁴¹ MENDELSSOHN, Vorrede (ed. Martyn), p. 23.

²⁴² Cf. MARTYN, Medialität, p. 61f.

²⁴³ Jeffrey S. LIBRETT, *The Rhetoric of Cultural Dialogue. Jews and Germans from Moses Mendelssohn to Richard Wagner and Beyond*, Stanford 2000, speziell p. 43-74.

²⁴⁴ Cf. FREY, Gramma, p. 150.

²⁴⁵ CRANZ, *Forschen*, p. 75.

Nach Raschi nahm Moses die Maske immer dann ab, wenn er zu Gott sprach oder Gottes Worte an Israel weitergab.²⁴⁶

Cranz benutzt jedenfalls die paulinische Interpretation dieser Stelle, um Mendelssohn vorzuwerfen, dass er sich sowohl in seiner Antwort an Lavater als auch in der *Vorrede* maskiert habe, statt der Aufklärung Genüge zu tun und „sich ganz zu zeigen“²⁴⁷, also seine Gesinnung zu offenbaren. Das Figurale wird bei Cranz der Seite des Buchstabens zugeordnet im Sinne von Vermitteltheit, bildlicher Sprache, verschleierte Ausdrucksweise. Das Literale hingegen steht dann für die Sprache der Aufklärung, die er den Christen zuschreibt:

„Cranz distinguishes between Jews and Christians as between those who can experience or express the truth only in a mediated, figural, material, improper form and those who can experience or express it in an unmediated or immediate, literal, spiritual, proper form. In so doing he identifies with the term *enlightened* what he takes to be the specifically Christian capacity for immediacy.“²⁴⁸

Ausgerechnet Cranz, der seine eigene Autorschaft gekonnt maskierte, verlangt von Mendelssohn - zudem in vermittelter metaphorischer Ausdrucksweise -, die Maske, die er in der *Vorrede* ein wenig gelüftet hätte, ganz zu entfernen; welch ein Bekenntnis er von Mendelssohn erwartet, ist ganz klar: eines zum Christentum. Sehr treffend sieht Librett daher die Aufforderung, das Figurale im Sprechen zu überwinden, als gleichbedeutend mit der Aufforderung zur Konversion.²⁴⁹

2. Das Judentum zwischen *literalem Buchstaben* und *figuralem Geist*

Cranz' Anwendung der Dichotomie auf Mendelssohns *Vorrede* beruht auf der Irritation, die Mendelssohn Beschreibung der wahren Religion als „Geist und Herz“²⁵⁰ bei ihm ausgelöst hatte. Dabei lässt er aber vollkommen außer Acht, dass Mendelssohn schon in der *Vorrede* das Judentum nicht simpel auf den Geist reduziert und damit „verchristlicht“, sondern auch das Christentum neu charakterisiert. Er unterminiert die simple binäre Konstellation von Buchstabe - Geist und figural - literal allerdings statt sie bloß zu verkehren. In der *Vorrede* lässt sich diese Bewegung zum Beispiel im Rahmen seiner Thematisierung antijüdischer Vorurteile nachzeichnen: Die grausamen Judenverfolgungen im Anschluss an die Verbreitung von böswilligen Unterstellungen wie Ritualmorden oder Brunnenvergiftungen sieht Mendelssohn in der Vergiftung der Sprache selbst mitbegründet - denn auch nach ihrer Widerlegung bleiben Vorurteile und Unterstellungen in der Sprache lebendig und bewirken selbst in aufgeklärten Zeiten Repressalien und Misstrauen²⁵¹; oder um es mit einer an Friedrich Dürrenmatt angelehnten Formulierung zu sagen: was einmal gesprochen worden ist, kann nicht mehr zurückgenommen werden. Diese Vergiftung der Sprache ist den Nichtjuden, also vor allem der christlichen Gesellschaft, zur Last zu legen. Insbesondere verdankt sich die staatliche, institutionalisierte Grausamkeit und Repression

²⁴⁶ Schemot 34, 33 und traditioneller Raschi-Kommentar dazu.

²⁴⁷ CRANZ, *Forschen*, p. 76.

²⁴⁸ LIBRETT, *Rhetoric*, p. 48f.

²⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 49.

²⁵⁰ MENDELSSOHN, *Vorrede* (ed. Martyn), p. 23.

²⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 11ff.

gegenüber den Juden aber dem abendländischen Eifer²⁵², die „Buchstaben des Gesetzes“ zu erfüllen:

„Den die wichtige Wahrheit kan nicht genug eingeschräfft werden, daß barbarische Gesetze desto schrecklichere Folgen haben, je gesetzmäßiger das Verfahren ist, und je strenger die Richter nach dem Buchstaben urtheilen. Unweise Gesetze können nur durch Abweichungen; so wie Rechnungsfehler nur durch andere Rechnungsfehler wieder gutgemacht werden.“²⁵³

Wo also Unweisheit und Barbarei einmal ihren Weg in die Sprache und somit auch in die Gesetze gefunden haben, ist ihnen nur schwer beizukommen, „denn graugewordenes Vorurtheil hat kein Gehör.“²⁵⁴ Im Gang der Argumente erweisen sich so die Christen entgegen der üblichen dichotomischen Rollenverteilung als dem materiellen Buchstabendienst verhaftet und ihr Diskurs als von Unterstellungen und Unwahrheiten vergiftet.

In *Jerusalem* wird die Geist-Buchstabe-Dichotomie auf einer breiteren Basis aus den Angeln gehoben; Librett versucht nachzuweisen, dass die Problematik figuraler und literaler Sprache aufgrund der dichotomischen Ausgangssituation des deutsch-jüdischen Diskurses auf dem Feld politischer und religiöser Fragen gar nicht anders kann als thematisch zu werden. So kommt er zu dem Urteil:

„[T]he main gesture of *Jerusalem* is the argument that Christianity, not Judaism, is the religion of the 'letter' insofar as Christianity tries to control spirit by means of revealed doctrine. In contrast, Judaism is the religion of the 'spirit' insofar as it does not prescribe dogma but only specific ceremonial actions.“²⁵⁵

Wir wollen uns im Folgenden näher ansehen, wie man zu dieser Zusammenfassung von *Jerusalem* kommen kann.

Eine der Hauptlinien in *Jerusalem* ist die Frage der Trennung von Staat und Kirche sowie die Ablehnung eines Zwangsrechtes in religiösen wie weltanschaulichen Angelegenheiten, das - wie wir im II. Kapitel gesehen haben - beiden Institutionen abgesprochen wird; auch die Macht des Staates hat keine Gewalt über Meinungen, sondern nur über die Handlungen seiner Bürger; der Religion hingegen ist jede Gewalt fremd. Der Staat als Machtinhaber und Gesetzgeber nimmt nach Librett die literale Funktion ein und zugleich die Rolle des Buchstabens (bei Paulus die Seite des Judentums), während die Religion, die bei Mendelssohn in ihrer Basis Vernunftreligion ist mit partikularen Zusätzen der je einzelnen Glaubensrichtungen, also einschließlich des Judentums, die Rolle des Geistes innehat sowie die figurale Funktion (bei Paulus die Seite des Christentums).²⁵⁶ Das Figurale an der Religion, deren Gebiet größtenteils Glauben und Meinen ist und die daher mit dem Mittel der Überzeugung und Erbauung arbeitet, zeigt sich bei Mendelssohn in der kurzen skeptizistischen Abschweifung über die Verfüg- und Kommunizierbarkeit des inneren Sinns: Dessen Unmittelbarkeit bestreitet Mendelssohn, wenn er jeden Denk- oder Empfindungsinhalt immer schon

²⁵² Man setze hier „deutschen Eifer“ ein und beurteile mit Mendelssohns Worten die Verbrechen des 20. Jahrhunderts.

²⁵³ MENDELSSOHN, Vorrede (ed. Martyn), p. 15. Es sei nebenbei bemerkt, dass wir diese Zeilen Mendelssohns zu dem Besten rechnen, was er je geschrieben hat. Es wäre sicher von großem Interesse, diese Aussagen über Barbarei und Gesetz sowie die angedeutete notwendige Abweichung von diesem näher zu untersuchen in Hinblick auf das berüchtigte „Recht zu gehorchen“.

²⁵⁴ *ibid.*

²⁵⁵ LIBRETT, *Rhetoric*, p. 46.

²⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 55.

als des Zeichens bedürftig definiert, und betont, dass der Mensch „zu Zeichen und Worten [...] und am Ende zu Metaphern“²⁵⁷ greifen muss. Die Wahrnehmungen des inneren Sinns sind dem Menschen also nur figural, vermittelt zugänglich. Wer dem Judentum eine vermittelte, metaphorische Ausdrucksweise vorwirft, übersieht, dass allgemein die Religion als Geist der Figuralität bedarf.

Diese Neubesetzung der Rollen von Buchstabe und Geist sieht man zum Beispiel sehr gut an der Behandlung der Frage, inwieweit die Gesinnung mit der Handlung übereinstimmen muss:

„Der Staat also begnügt sich allenfalls mit todtten Handlungen, mit Werken ohne Geist, mit Uebereinstimmung im Thun, ohne Uebereinstimmung in Gedanken. Auch wer nicht an Gesetze glaubt, muß nach dem Gesetze thun, sobald es Sanction erhalten hat.“

Wenn nicht anders möglich, reicht es aus, den Buchstaben des Gesetzes zu erfüllen, d.h. jene Äußerlichkeit, die man oft genug dem Judentum in seinen präzise festgelegten Ritualen zum Vorwurf macht.

„Nicht also die Religion! Diese kennet keine Handlung ohne Gesinnung, kein Werk ohne Geist, keine Uebereinstimmung im Thun, ohne Uebereinstimmung im Sinne. Religiöse Handlungen, ohne religiöse Gedanken, ist leeres Puppenspiel, kein Gottesdienst. Diese müssen also an und für sich selbst aus dem Geiste kommen [...]“²⁵⁸

Die Religion im Allgemeinen bestimmt sich also über den Geist, den traditionell das Christentum für sich beansprucht. Mit dieser Neubesetzung der Rollen wird - zugegeben - in Bezug auf die Idealkonzeption von Religion, die hier allgemein gefasst ist, der Begriff des Geistes favorisiert und zugleich universalisiert, da er über eine exklusive Anwendung hinausgehoben wird. Aber welche Religion entspricht dieser Idealkonzeption am ehesten? Wenn sich das Christentum des Zwangs bedient, zum Beispiel indem es Eide auf Glaubensinhalte abverlangt oder Mitglieder ausschließen kann, maßt es sich Mittel an, die sogar noch über die Befugnisse des Staates hinausgehen - entspricht es dann nicht mehr dem mit Macht(anspruch) konnotierten Buchstaben als dem Geist? Mendelssohn bekennt sich klar zur Vernunft, auch in seinem Religionsbegriff; die Pointe dabei ist, dass er das Judentum als dieser gänzlich kompatibel versteht:

„Nur darin täuscht ihn [d.i. Mörschel; A.S.] ein unrichtiger Begriff vom Judentum, wenn er glaubt, ich könne dieses nicht behaupten, ohne von der Religion meiner Väter abzuweichen. Ich halte dieses vielmehr für einen wesentlichen Punkt der jüdischen Religion, und glaube, daß diese Lehre einen charakteristischen Unterschied zwischen ihr und der christlichen Religion ausmache.“²⁵⁹

Wenn die Vernunftgemäßheit - der Geist - das entscheidende Unterscheidungsmerkmal zwischen Judentum und Christentum ist, so wird hier mehr oder weniger ausdrücklich das Christentum auf die Seite des Unaufgeklärten, Unvernünftigen gestellt. Die Ausarbeitung der Spezifika, die das Judentum als die der Idealreligion nähere und der Vernunft kompatiblere Konzeption definieren, zeigt zugleich, dass Mendelssohn bei einer einfachen Verkehrung der Geist-Buchstabe-Dichotomie nicht stehen bleibt, sondern sie dialektisch aufhebt, oder mehr noch: dekonstruiert im besten Sinne, da auch noch ihre begriffliche Ordnung und Struktur aufgebrochen wird.

Mendelssohn spricht sich für eine Art von Trennung von Staat und Religion aus, die nicht in eine simple Gewaltenteilung mündet - denn Gewalt ist der wahren

²⁵⁷ MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 65.

²⁵⁸ Beide Zitate *ibid.*, p. 42.

²⁵⁹ *ibid.*, p. 86.

Religion ja gerade fremd. Seine Standortbestimmung erfolgt über die Analyse der Ziele und Methoden, die beiden Institutionen wesentlich eignen. Als Beispiele eines misslungenen Verhältnisses von Staat und Religion beziehungsweise Buchstabe und Geist führt er sowohl den Katholizismus an, der beide vereinigt und keinen Raum mehr für Gewissensfreiheit lässt, als auch den Protestantismus, der sie so rigide trennt, dass er Verwirrung und Unbestimmtheit zurücklässt.²⁶⁰ Librett liest aus diesen Abschnitten eine Unentscheidbarkeit („undecidability“) heraus, die eine ideale Standortbestimmung wohl als „*simultaneous presence and absence of the unity of church and state*“²⁶¹ erscheinen lässt, um sowohl Gewissensfreiheit als auch das menschliche Geschlecht in seiner Ganzheitlichkeit zu fördern; eine simple Dichotomie würde der Aufgabe nicht gerecht. Daher schwingt im ganzen ersten Abschnitt von *Jerusalem* diese Unentscheidbarkeit - synonym für eine eben nicht unkomplizierte, eben nicht geradlinige Grenzlinie - mit, auch wenn Mendelssohn im Großen und Ganzen für eine Trennung von Staat und Religion plädiert; diese Unentscheidbarkeit findet im zweiten Abschnitt ihre Gegenrechnung in Form einer Bestimmung des Judentums, die im *Dazwischen* verortet ist.

Das Judentum beschreibt Mendelssohn als die ursprünglich ideale Einheit von Staat und Kirche, da sie nicht in der Vereinigung zweier gesellschaftlicher Institutionen, sondern durch Identität gekennzeichnet war:

„Staat und Religion war in dieser ursprünglichen Verfassung nicht vereinigt, sondern *eins*; nicht verbunden, sondern eben dasselbe. Verhältniß des Menschen gegen die Gesellschaft und Verhältniß des Menschen gegen Gott trafen auf einen Punkt zusammen, und konnten nie in Gegenstoß gerathen.“²⁶²

Schon durch das Einsetzen menschlicher Könige setzte der Niedergang dieser Identität ein, und durch den Verlust der Eigenstaatlichkeit ist dieses hapax legomenon einer „*mosaische[n] Verfassung*“²⁶³, die nicht auf Begriffe wie „Theokratie“ oder „Hierokratie“ reduzierbar ist, letztlich verschwunden. Kannte diese mosaische Verfassung schon kein Zwangsrecht auf Gesinnungen, sondern nur auf Handlungen, so blieb nach dem Zerfall der Einheit dem Judentum als Religion gar kein Zwangsrecht übrig:

„Die bürgerlichen Bande der Nation waren aufgelöst, religiöse Vergehungen waren keine Staatsverbrechen mehr, und die Religion, als Religion kennt keine Strafen, keine andere Busse, als die der reuevolle Sünder sich *freywillig* auferlegt. Sie weis von keinem Zwange, wirkt nur mit dem Stabe *gelinde*, wirkt nur auf Geist und Herz.“²⁶⁴

²⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 32f.

²⁶¹ LIBRETT, *Rhetoric*, p. 56.

²⁶² MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 123.

²⁶³ *ibid.*, p. 126.

²⁶⁴ *ibid.*, p. 125f.

Hier wird das Judentum - auf den ersten Blick! - tatsächlich als reiner Geist, nicht als der staatliche Buchstabe präsentiert.²⁶⁵ Die besondere Wendung liegt allerdings darin, dass das Judentum nicht nur durch seine historische identische Einheit die Züge beider - von Staat und Religion - trägt, sondern sich wesentlich durch die Art seiner Offenbarung in einer besonderen Stellung zu beiden befindet.

Das Judentum ist essentiell *geoffenbarte Gesetzgebung*, die das Handeln des Menschen bestimmt. Mendelssohn betont den Unterschied zum christlichen Offenbarungsbegriff, der Heilswahrheiten enthält - *Vorschriften*, was der Mensch glauben soll. Das Zeremonialgesetz, eingebettet in Geschichtswahrheiten, ist das Spezifikum des Judentums, das zwar im Verweisungszusammenhang mit den Vernunftwahrheiten der natürlichen Religion steht, die jedem Menschen erkennbar sind, aber keine Vorschriften enthält, was man denken oder glauben soll. Die Glaubensvorschriften des Christentums stehen in ihrer Buchstäblichkeit damit in starkem Kontrast zur lebendigen *Schrift* des Zeremonialgesetzes, das auf den Geist abzielt.

Librett sieht die Stellung des Judentums im Rahmen der aufgespannten Frage nach dem Verhältnis von Staat und Religion dadurch gekennzeichnet, dass es im Grunde weder die Seite der Religion noch die des Staates exklusiv vertritt, „because it is *between the two*“ und zugleich „because it is *both*“.²⁶⁶ Die Einheit und Trennung von Staat und Kirche, jeweils repräsentiert durch Katholizismus und Protestantismus, wird im Judentum synthetisch überwunden, d.h. die Dichotomie von Buchstabe und Geist; damit werden aber zugleich deren herkömmliche Ordnungsstrukturen gesprengt. Durch den Verzicht auf Zwangsrechte kommt das Judentum nicht in Interessenkonflikt mit einem säkularen Staat, durch den Verzicht auf Glaubensvorschriften und Dogmata nicht in den (Gewissens-)Konflikt des Einzelnen mit der der Vernunft jedes Menschen zugänglichen natürlichen Religion. Andererseits besteht die jüdische Offenbarung aus einem Gesetzeskorpus, der Handlungen vorschreibt - das politische/staatliche Element - und sich zugleich im Verweisungszusammenhang mit den Wahrheiten der natürlichen Religion befindet; das religiöse Element im Sinne von Glaubenslehren ist implizit (aber eben auch nur implizit!) enthalten. Das Judentum ist demnach von allen genannten Polen unterschieden, ohne im Widerspruch zu ihnen zu stehen; darin liegt seine besondere Syntheseleistung.

Mendelssohns Bestimmung der Zeremonialgesetze als lebendige Schrift konterkariert die paulinische Dichotomie von tötendem Buchstaben und lebendig machendem Geist natürlich entschieden. Aber auch über diesen gelungenen Treffer geht Mendelssohn noch hinaus: In seinem sprachtheoretischen Exkurs, der zugleich einen historischen Überblick geben will, nennt er die Defizite der Hieroglyphe ebenso wie die des Alphabets; erstere trägt durch ihren Abbildcharakter immer das Risiko der Reifikation des Zeichens in sich, die zur Idolatrie führt; letzteres birgt durch seine große Abstraktheit immer die Gefahr, dass sie den Menschen zu spekulativ macht und ihn vergessen lässt, die Dinge, für die die alphabetischen Zeichen stehen, selbst

²⁶⁵ Dass gewisse Elemente des Buchstabens aber immer vorhanden sind, da ja gerade die strenge Dichotomie der beiden Pole unterlaufen wird, zeigt Librett in seiner Analyse des „mit dem Stabe *gelinde*“ (siehe vorausgehendes Zitat). Eigentlich sollte hier doch überhaupt kein Stab erwähnt werden, da dieser immer schon eine gewisse Gewalt in sich trägt. Konsequenterweise interpretiert Librett den „Stabe“ hier als halbierten „Buchstabe“: „The ‘letter’ intrudes here with a residual violence, but a violence that is ‘mild’ (*gelinde*), and accordingly the ‘letter’ has been broken in half. After the destruction of the temple, only the fragment of the letter remains to do its nonviolent violence.“ (LIBRETT, Rhetoric, p. 307 / Anmerkung 41) Dieser Interpretation, wenn sie auch in gewagter Weise Mendelssohns Text *buchstäblich* seziert, schließen wir uns an.

²⁶⁶ LIBRETT, Rhetoric, p. 64.

zu erforschen, also sich um das *Leben* zu kümmern.²⁶⁷ Die hebräische Schrift scheint *dazwischen* zu stehen, bezeichnet sie ja lautliche Zeichen und zeigt zugleich Reste von Bildlichkeit in der Form ihrer Buchstaben; damit ist sie weder pure Materialität noch purer, lebensferner Geist. Ihre Erfüllung findet die lebendige Schrift der Ceremonialgesetze folgerichtig in der Handlung:

„An Handlungen und Verrichtungen sollten sie [d.h. die zur Glückseligkeit notwendigen Wahrheiten; A.S.] gebunden seyn, und diese ihnen statt der Zeichen dienen, ohne welche sie sich nicht erhalten lassen. Die Handlungen der Menschen sind vorübergehend, haben nichts Bleibendes, nichts Fortdaurendes, das, so wie die Bilderschrift, durch Mißbrauch oder Mißverstand zur Abgötterey führen kann. Sie haben aber auch den Vorzug vor Buchstabenzeichen, daß sie den Menschen nicht isoliren, nicht zum einsamen, über Schriften und Bücher brütenden Geschöpfe machen. Sie treiben vielmehr zum Umgange, zur Nachahmung und zum mündlichen, lebendigen Unterricht.“²⁶⁸

Wenn man mit Librett die Hieroglyphe als Chiffre für den Katholizismus als machtvoll durchgeregelter Einheit von Kirche und Staat nimmt, und die Alphabetschrift als Chiffre für den durchgeistigten, aber lebensfremden Protestantismus, so überwindet das Judentum auch in diesem Aspekt synthetisch die beiden Pole von Buchstabe und Geist.²⁶⁹

Es bleibt die Frage, was diese Syntheseleistung der historisch singulären *mosaischen Verfassung* für das programmatische Anliegen des Aufklärers Mendelssohn in *Jerusalem* bewirkt, das letztlich auf eine Verbesserung der gesellschaftlichen Stellung der Juden abzielt. Zweifelsohne vermag seine Subversion der Geist-Buchstabe-Dichotomie aber ein Licht auf den Status des sogenannten deutsch-jüdischen Gespräches zu werfen.

²⁶⁷ Cf. MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 113f.

²⁶⁸ *ibid.*, p. 114.

²⁶⁹ Cf. LIBRETT, *Rhetoric*, p. 71f.

VI. Fazit: Wie (nicht) sprechen?

Im Anschluss an Gershom Scholem (1897-1982) kommt Martyn zu dem Urteil, dass das sogenannte deutsch-jüdische Gespräch gescheitert ist, oder genauer: nie existiert hat. Scholem beschreibt es 1962 als traurige Illusion:

„Ich bestreite, daß es ein solches deutsch-jüdisches Gespräch in irgendeinem echten Sinne *als historisches Phänomen* je gegeben hat. Zu einem Gespräch gehören zwei, die aufeinander hören, die bereit sind, den anderen in dem, was er ist und darstellt, wahrzunehmen und ihm zu erwidern. Nichts kann irreführender sein, als solchen Begriff auf die Auseinandersetzungen zwischen Deutschen und Juden in den letzten 200 Jahren anzuwenden. Dieses Gespräch erstarb in seinen ersten Anfängen und ist nie zustande gekommen.“²⁷⁰

Diese ersten Anfänge liegen bei Moses Mendelssohn und seinen Zeitgenossen und Nachfolgern in der jüdischen Aufklärung, die sich für eine Verbesserung der gesellschaftlichen Stellung der Juden, für ihre Gleichbehandlung, für ein Ende repressiver Gesetze und Diskriminierung einsetzten und sich dabei mit ihren Publikationen sowohl an jüdische wie vor allem nichtjüdische Leser wandten. Für Scholem sind diese Bemühungen, die Mendelssohn noch mit der jüdischen Tradition zu vereinbaren wusste und von denen er es auch konkret aussprach, dass die Juden lieber auf die Gleichstellung verzichten sollen, als Teile ihres Judentums zu opfern²⁷¹, schon mit der fortschreitenden Assimilation und den Reformen gescheitert, die offenbar als notwendiges Entrée-Billet in die deutsche Gesellschaft gesehen wurden. Aber auch jene jüdischen Stimmen, die einen mehr oder weniger großen Teil ihres Judentums zu opfern bereit waren, waren nach Scholem ein „Schrei ins Leere“²⁷², der nur von den Antisemiten beantwortet wurde. Für ein Gespräch fehlt in den ja durchaus jahrhundertlang gegebenen Relationen zwischen deutschen Christen und Juden die notwendige Anerkennung durch den nichtjüdischen Gesprächspartner, die Bereitschaft den Anderen in seiner Andersheit ohne Wunsch nach Veränderung oder gar Nivellierung der Differenz zu respektieren. Es liegt im Übrigen nahe, Scholems These von 1962 auch auf heutige Kommunikationsversuche im Rahmen des verdächtig beliebten christlich-jüdischen Dialogs, der oft genug ein christlicher Monolog oder ein Alibi-Gespräch ist, anzuwenden; das Kriterium bei der Beurteilung solcher „Gespräche“ ist simpel, ob Juden dabei *als Juden* und aktive Gesprächspartner wahrgenommen werden, oder ob sie mehr als exotisches Studienobjekt, als Zeugen eines überholten Bundes, zur Profilierung des eigenen moralischen Images oder als Objekte einer verbalen Wiedergutmachung erhalten müssen.

Auf Mendelssohns Rolle in diesem gescheiterten Gespräch bezogen rezipiert Martyn Scholems These in einer besonderen, zugespitzten Form: Er verortet das Scheitern als schon im Wesen der Sprache, wie sie bei Mendelssohn selbst in seinem skeptizistischen Absatz beschrieben wird, angelegt:

„Mit seiner Schrift ruft Mendelssohn seine nichtjüdischen Leser letztlich dazu auf, *kein* ‚Gespräch‘ über Glaubensdinge mit Juden auch nur anzufangen - nicht aus Unmut, sondern aus der Einsicht heraus, daß das Sprechen kein sicheres Indiz für den Glauben ist. [...] *Jerusalem* eröffnet ein ‚deutsch-

²⁷⁰ Gershom SCHOLEM, Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch, in: Gershom SCHOLEM, *Judaica* 2, Frankfurt a.M. 1970, p. 7f.

²⁷¹ Cf. MENDELSSOHN, *Jerusalem* (ed. Martyn), p. 130.

²⁷² SCHOLEM, *Gespräch*, p. 8.

jüdisches' Gespräch, dessen Möglichkeit es widerlegt. Der Widerspruch dieser Schrift ist somit kein logischer, sondern ein performativer: das was sie bewirken soll, erklärt sie selbst für unmöglich.“²⁷³

Es ist demnach noch vor aller Unfähigkeit oder vor allem Unwillen der nichtjüdischen Gesprächspartner die Sprache selbst, bei der man die Schuld am Scheitern des Gespräches suchen muss. Wenn Zeichen kein Garant für das Bezeichnete sind und es keine verlässliche Möglichkeit gibt, sich über die eigenen Gesinnungen und Glaubensinhalte zu vergewissern noch sie anderen mitzuteilen, dann gibt es schon vor allen Absichten und Zumutungen kein Gespräch. Jedenfalls wenn man unter Gespräch eine konventionelle wechselseitige Übermittlung von eineindeutigen Bedeutungsinhalten vermittelt eineindeutiger, klarer Zeichen versteht. Eine Lösung mag darin liegen, das Gespräch in seiner Definition zu erweitern. Nicht durch eine Aufweichung des Begriffes gegen Scholem, der die Bedingungen eines echten Gespräches gegenüber verwaschenen allgemeinen Beziehungen zwischen Juden und ihrer Umwelt klar abgesteckt hat, aber gegen Martyns Verabsolutierung des verbalen und eineindeutigen Charakters eines Gespräches; nicht durch Hypostasierung eines historischen deutsch-jüdischen Gespräches, aber gegen Martyns These, dass Mendelssohn schon seine basale Möglichkeit in Abrede stellt.

Martyn betont ja, dass Mendelssohn mit der Veröffentlichung seines Verständnisses vom Judentum und seiner impliziten Kritik an der christlichen Staatsreligion selbst zu einem Gespräch aufruft.²⁷⁴ Der scheinbare Widerspruch zwischen der Widerlegung der Möglichkeit eines Gespräches und der impliziten Einladung oder Eröffnung desselben steht in Analogie zu dem scheinbaren Widerspruch, der sich in Mendelssohns Verhältnis zur Sprache/Schrift zwischen unzuverlässigem, riskantem Zeichen und unhintergebar Angewiesenheit darauf zeigt. Wir folgen Martyns radikalem Urteil, dass Mendelssohn beziehungsweise die Sprache in seiner Konzeption ein Gespräch für unmöglich erklären, nicht. Die beschriebene Analogie zeigt, dass wie seine Sprachkonzeption auch der Widerspruch hinsichtlich eines Gespräches ebenso paradoxalen Charakters ist. Dieses Paradoxon zeigt zugleich das zutiefst menschliche Bedürfnis nach Kommunikation als auch die prinzipielle Waghalsigkeit jedes Gespräches. Es geht Mendelssohn sicher nicht um einen Kommunikationsabbruch oder eine Gesprächsverweigerung - vielmehr sehen wir in seinem „Reiben der Begriffe“²⁷⁵ eine Chance, wie ein Gespräch ablaufen könnte. Ein Gespräch in Glaubensdingen darf aufgrund des defizitären Wesens der Zeichen keine gesellschaftlichen Konsequenzen - weder positiver noch negativer Natur - zeitigen. Es muss prinzipiell offen sein, ohne Schlussstein, der später Kommende ausschließt oder gar zum Frevler stempelt. Es kann nur ein Austausch sein im Sinne einer behutsamen Annäherung der Begriffe, der sich immer schon bewusst ist, dass eine absolute Identität eine mitunter gefährliche Illusion darstellt. In anderen Worten: In jedem Gespräch muss die Differenz mitbedacht werden. Hilfrich hat dieses speziell für interkulturelle Kommunikation sehr taugliche Modell treffend als Reiteration beschrieben²⁷⁶ und damit das positive Theoriepotential bei Mendelssohn klar herausgearbeitet.

Neben dieser positiven Wendung des Paradoxons als Veranlassung zur Reiteration, finden wir eventuell auch in Mendelssohns Betonung der Handlung als

²⁷³ MARTYN, „Nachwort“, p. 155.

²⁷⁴ *ibid.*

²⁷⁵ Cf. MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 65.

²⁷⁶ Cf. HILFRICH, „Lebendige Schrift“, p. 61f.

spezielle nonverbale Schrift einen Ausweg aus dem scheinbaren Widerspruch. Das gegenseitige Beobachten im Tun mag oft mehr als bloße Worte zu Neugierde und Interesse, mithin zu Fragen, Anstoß geben. Natürlich können auch hier Missverständnisse auftreten, aber gekoppelt mit der Methode der Reiteration scheint uns die Handlung eine interessante Inhaltsvermittlerin zu sein. Wir haben ganz bewusst die Möglichkeit der Anwendung von Mendelssohns Handlungsbegriff auf das interkulturelle Gespräch mit dem Zusatz „eventuell“ eingeschränkt. Sein Begriff vom Judentum betont konkret die historische Einzigartigkeit der offenbaren mosaischen Gesetzgebung, also somit des mosaischen Zeremonialgesetzes oder der speziellen mosaischen Semiotik, die wir daraus gewonnen haben. Die einzigartige Identität von Staat und Religion, die Mendelssohn an den Ursprung der Geschichte des jüdischen Volkes setzt, ist zwar zerbrochen, aber die besondere Zeremonialgesetzgebung bleibt verbindlich. Nur - inwieweit lässt sich dieses Modell der Bewahrung und Tradierung von Wissen durch bedeutsame Handlungen mit Verweisungsstruktur und die sie begleitende Oralität auf andere Kulturen ausweiten? Was der einen Tradition religiösen Sinn bedeutet, kann für eine andere Kultur durchaus Aberglauben oder Götzendienst sein. Mendelssohn selbst nennt zwei Beispiele für kulturelles Missverstehen: zum einen die Kritik am Eurozentrismus, der die metaphorische Ausdrucksweise einer „primitiveren“ exotischen Kultur leicht wörtlich nimmt und die daraus geschlossene Naivität der Vorstellungswelt belächelt²⁷⁷; zum anderen der hypothetische Fall eben eines „Wilden“, der die Schrift an der Wand eines europäischen, ganz und gar der Vernunftreligion gemäßen, bilderlosen Tempels für bemitleidenswerten Götzendienst nimmt ²⁷⁸. Mendelssohn schließt daraus:

„Bey Beurtheilung der Religionsbegriffe einer sonst noch unbekannten Nation muß man sich, aus eben der Ursache, hüten, nicht alles mit eigenen *heimischen* Augen zu sehen, um nicht Götzendienst zu nennen, was im Grunde vielleicht nur *Schrift* ist.“²⁷⁹

So sehr auch bildliche oder schriftliche Zeichen die Gefahr idolatrischer Vergegenständlichung in sich bergen, so sehr muss man Vorsicht in der Beurteilung walten lassen; nicht nur bei unbekannten, fernen Kulturen, sondern ebenso zwischen Nachbarn wie etwa Juden und Christen.

Mit dieser Warnung tritt Mendelssohn selbst einem Problem entgegen, das sich aus Martyns Interpretation ergibt. Wir haben die radikale Verallgemeinerung des Zeichen- und Schriftbegriffs im IV. Kapitel besprochen. Wenn die Dinge selbst als Zeichen gelesen werden können, also alles Zeichen ist, dann gibt es keinen Unterschied mehr zwischen dem Löwen als Löwen und dem Löwen als Zeichen. Aberglaube und Götzendienst können damit nicht mehr von bildlicher oder schriftlicher Vermittlung von Glaubensinhalten unterschieden werden. Diesen Einwand finden wir bei Martyn und auch bei Frey formuliert:

„Die Differenz zwischen Glaube und Aberglaube - zwischen einem Lesen des Zeichens und einer götzendienerischen Anbetung des Zeichens als Ding - ist nirgends festzustellen.“²⁸⁰

Diesem Problem kommt man einerseits durch die von Mendelssohn geforderte Vorsicht in der Beurteilung - einer weiteren Form der Reiteration - entgegen,

²⁷⁷ Cf. MENDELSSOHN, Jerusalem (ed. Martyn), p. 109f.

²⁷⁸ Cf. *ibid.*

²⁷⁹ *ibid.*, p. 109.

²⁸⁰ MARTYN, Medialität, p. 70; cf. FREY, Darstellbarkeit, p. 150f.

andererseits scheint die spezifisch jüdische Betonung von Handlung zumindest von dieser idolatrischen Verwechslung zwischen Zeichen und Bezeichnetem ausgenommen zu sein; denn wie sollte man so leicht eine Handlung oder eine flüchtige Geste vergegenständlichen?

Ein interkulturelles Gespräch ist bei Mendelssohn gewiss nicht ausgeschlossen, wenn es auch nur unter den genannten Bedingungen zu haben ist, nicht als pathosbeladenes Konstrukt von Vereinheitlichung oder Verdrängen der Unterschiede. Ein „deutsch-jüdisches Gespräch“ hätte er aber begrifflich abgewiesen: Zu diskriminierend ist diese Gegenüberstellung, die den Juden im Vorhinein und mehr oder weniger ausdrücklich jede Möglichkeit, deutsche Juden oder jüdische Deutsche zu sein, abspricht. In einer kritischen Anmerkung zur Rezension der Dohmschen Schrift durch Michaelis schreibt er:

„Anstatt Christen und Juden bedient sich Herr Michaelis beständig des Ausdrucks *Deutsche und Juden*. Er entsiehet sich wohl, den Unterschied bloß in Religionsmeynungen zu setzen, und will uns lieber als Fremde betrachtet wissen, die sich die Bedingungen gefallen lassen müssen, welche ihnen von den Landeigenthümern eingeräumt werden.“²⁸¹

Mendelssohn eröffnet in *Jerusalem* neue Wege der Kommunikation und des Austausches, die seine Semiotik über jede theoretische Betrachtung hinaus in der Praxis verorten (wollen), also im gesellschaftlichen und politischen Leben. Seine Sprachphilosophie erhebt nicht den Anspruch eines absoluten, wasserdicht durchkonzipierten Systems, sondern sieht sich mehr als immer wieder thematisch werdende „Abschweifung“, als vazierendes Denken, das zahlreiche Einflüsse rezipiert und in seine Theorie einfließen lässt, somit durchaus in Traditionen steht - sei es zum Beispiel in der Frage nach dem Ursprung der Zeichen, oder hinsichtlich der Semiotik von Ritualen und Gebärden -, aber sich auf diese nicht reduzieren lässt. Seine paradoxe Mittelstellung im Dazwischen - zwischen Aufklärung und Tradition, zwischen Phonologozentrismus und Grammatologie, zwischen Geist und Buchstabe, zwischen Skeptizismus und positiver Konzeption, ja durch seinen speziellen Zeichenbegriff sogar zwischen Signifikat und Signifikant! - zeichnet Mendelssohn aus und macht seine Sprachphilosophie tatsächlich zu einem wesentlichen Element seines Denkens. Die semiotische Fragestellung wirft etwa auf die Frage des Zeremonialgesetzes als lebendige Schrift ein viel fruchtbareres Licht, als würde man die Zeremonien nur in ihrem überkommenen und gar nicht so positiven Alltagsbegriff als institutionalisierte, äußere Formen verstehen; ja, sie verkehrt diese Auffassung, die es auch schon zu Mendelssohns Zeiten gab²⁸², in ihr lebendiges, bedeutsames Gegenteil. Aus dem paradoxalen Sprachskeptizismus bei Mendelssohn wie auch aus der daraus erwachsenden Reiteration ergeben sich Gründe für die Toleranz, die vor moralinsaurem Pathos gefeit sind, und ein Glaubensbegriff, der sich durch sinnvolle Handlungen ständig von Neuem kreiert und belebt. Von einer Sprachphilosophie bei Mendelssohn zu sprechen, erscheint uns mehr als legitim, und - ohne die Deutungen, die sie eröffnet, absolut zu setzen, was diesem vazierenden Denken so fern liegt - man wird nach den ersten Pionierarbeiten wie von Hilfrich oder Martyn diesen Aspekt seines Werkes nicht mehr ohne Weiteres unbeachtet lassen können.

Ein Wort zur Frage des Scheiterns: Auch Martyn stellt sich die Frage, ob Mendelssohns *Jerusalem* seiner Absicht gerecht werden konnte oder hinsichtlich seines mehrheitlich nichtjüdischen Publikums gescheitert ist; Martyn sieht dann auch das Scheitern im Vordergrund und gesteht *Jerusalem* nur den Zweck eines Aufrufes

²⁸¹ Abgedruckt als „Anmerkungen über diese Beurtheilung [d.i. Michaelis' Rezension, A.S.] von Hrn. Moses Mendelssohn“, in: DOHM, Verbesserung, 2. Teil, p. 75f.

²⁸² Cf. KROCHMALNIK, Zeremoniell als Zeichensprache, p. 243ff.

zur Toleranz aus den Quellen des Zweifels zu.²⁸³ Die Frage selbst weisen wir jedoch zurück. Wie soll man hier einen Erfolg oder ein Scheitern beurteilen? Weder finden wir es angemessen noch wissenschaftlich Mendelssohn etwa nach seiner Familiengeschichte zu beurteilen, als ob die Zahl der vom Judentum abgefallenen Kinder und Enkelkinder über den Miss-/Erfolg seines Konzeptes Auskunft geben könnte. Noch lässt sich die Frage über den Weg des „deutsch-jüdischen Gespräches“, das nach Scholem als historisches Phänomen nie stattgefunden hat, klären. Und die ikonisierende Verehrung als Vater der jüdischen Aufklärung, die von nachfolgenden Generationen betrieben wurde, die oft genug gerade nicht Mendelssohns Weg der Einheit von Observanz und Vernunft gegangen sind, wirft auch kein klärendes Licht auf Mendelssohns Wirken. Sicher ist, dass sich Mendelssohn mit *Jerusalem* z w i s c h e n alle Stühle gesetzt hat, wie er es selbst prophezeit hatte²⁸⁴; dass er Aufklärer wie Orthodoxe durch seinen partikularen Weg gleichermaßen unbefriedigt ließ. Seine Wirkung ist unbestritten, nur schwer zu bestimmen. Fragt man jedoch nicht nach dem historischen Erfolg, sondern innerhalb des textlichen Rahmens, ob er seiner Absicht entsprechend nachgekommen ist, so bewerten wir sein Werk als Erfolg: sowohl auf einer naturrechtlich-vertragstheoretischen Basis als auch auf einer sprachphilosophischen Ebene konnte er die partikulare, von Differenz geprägte Stellung des Judentums auf eine solche Weise im Dreieck von Staat, Religion und Gewissensfreiheit positionieren, dass Toleranz wie Glaube schlüssig begründet und en passant auch noch überkommene Vorurteile und Phantasmen sogar der aufklärerischen Bewegung selbst entlarvt werden. Die sprachphilosophische Ebene in all ihrer methodischen Paradoxie ist aber aus dieser Konzeption nicht wegzudenken, ohne dass die anderen Elemente dadurch Schaden erleiden.

²⁸³ Cf. MARTYN, „Nachwort“, p. 154f.

²⁸⁴ Cf. Mendelssohns Brief an Herz Homberg vom 14.6.1783, in: MENDELSSOHN, Briefwechsel III, p. 112.

VII. Bibliographie

1. Primärliteratur

ARISTOTELES, Politik. Übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes. Mit einer Einleitung von Günther Bien, Hamburg ⁴1981 (unveränderter Nachdruck 1990).

Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, Metaphysica, Halle ⁶1768 (Digitalisiertes Exemplar der Universität Gent, über GoogleBooks komplett lesbar oder als .pdf-Datei zum Download: http://books.google.com/books?id=_24PAAAAQAAJ&hl=de, letztes Zugriffsdatum 25.05.2009).

Etienne Bonnot de CONDILLAC, Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis. Ein Werk, das alles, was den menschlichen Verstand betrifft, auf ein einziges Prinzip zurückführt. Übersetzt, hg. u. mit einer Einführung versehen v. Angelika Oppenheimer, Würzburg 2006.

[August Friedrich CRANZ], Das Forschen nach Licht und Recht in einem Schreiben an Herrn Moses Mendelssohn auf Veranlassung seiner merkwürdigen Vorrede zu Manasseh Ben Israel, Berlin 1782, in: Moses MENDELSSOHN, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 8: Schriften zum Judentum II. Bearbeitet von Alexander Altmann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1983, p. 73-87.

Jacques DERRIDA, Grammatologie, übersetzt v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler, Frankfurt a.M. 1983.

Christian Wilhelm DOHM, Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. Zwei Teile in 1 Bd., Nachdruck der Ausgabe Berlin u. Stettin 1781-83, Hildesheim 1973 (Digitalisiertes Exemplar der Universitätsbibliothek Bielefeld: <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/dohm/ueber/>, letztes Zugriffsdatum 10.05.2009).

[Michael HISSMANN], Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen. Der zweyte Band auf das Jahr 1782, 111. Stück/14. Sept. 1782, Göttingen 1782, p. 889-894 (Digitalisiertes Exemplar der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek: http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?PPN31973076X_1782, letztes Zugriffsdatum 10.05.2009).

Thomas HOBBS, Leviathan. Neu übersetzt von Jutta Schlösser, mit Einleitung und Kommentar hg. v. Hermann Klenner, Hamburg 1996.

Thomas HOBBS, Vom Menschen. Vom Bürger (Elemente der Philosophie II/III). Eingeleitet und auf der Grundlage der Übersetzung von Max Frischeisen-Köhler, die nach dem lateinischen Original berichtigt wurde, hg. v. Günter Gawlick, Hamburg ³1994.

Immanuel KANT, Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe, Bd. 6: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten, Berlin u. Leipzig ²1914 (Nachdruck 1969).

Immanuel KANT, Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe, Bd. 7: Der Streit der Facultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Berlin u. Leipzig ²1917 (Nachdruck 1973).

Immanuel KANT, Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe, Bd. 10: Briefwechsel I: 1747-1788. Hg. v. Rudolf Reicke u. Paul Menzer, Berlin u. Leipzig ²1922 (Nachdruck 1969).

Johann Heinrich LAMBERT, Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein (Leipzig 1764), neu hg. v. Günter Schenk, Berlin 1990.

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen (*Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, 1684), in: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Philosophische Schriften und Briefe. 1683-1687, hg. v. Ursula Goldenbaum, Berlin 1992, p. 28-36.

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Monadologie und andere metaphysische Schriften. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison – Monadologie – Discours de métaphysique*. Französisch - Deutsch. Hg., übersetzt, mit Einleitung, Anmerkungen und Registern versehen v. Ulrich Johannes Schneider, Hamburg 2002.

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache, in: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Philosophische Werke in vier Bänden, Bd. 2: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II. Übersetzt v. Artur Buchenau, mit Anmerkungen hg. v. Ernst Cassirer, Hamburg 1996, p. 672-712.

Gotthold Ephraim LESSING, Die Erziehung des Menschengeschlechts. Historisch-kritische Edition mit Urteilen Lessings und seiner Zeitgenossen, Einleitung, Entstehungsgeschichte und Kommentar, hg. v. Louis Ferdinand Helbig, Bern, Frankfurt a.M. u. Las Vegas 1980 (Germanic Studies in America No. 38).

John LOCKE, Ein Brief über Toleranz. Übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus. Englisch - Deutsch, Hamburg 1996.

John LOCKE, Versuch über den menschlichen Verstand. In vier Büchern. Bd. 1: Buch I und II. Nachdruck der Neubearbeitung der C. Wincklerschen Ausgabe (1911/1913), Hamburg ⁵2000.

John LOCKE, Versuch über den menschlichen Verstand. In vier Büchern. Bd. 2: Buch III und IV. Nachdruck der Neubearbeitung der C. Wincklerschen Ausgabe (1911/1913), Hamburg ³1988.

Georg Friedrich MEIER, Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften. 2. Theil, 3. u. verbesserte Auflage, Halle 1769 (Digitalisiertes Exemplar der New York Public Library, über GoogleBooks komplett lesbar oder als .pdf-Datei zum Download: <http://books.google.com/books?id=1XUoAAAAYAAJ&hl=de>, letztes Zugriffsdatum 25.05.2009).

Moses MENDELSSOHN, Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie, in: Moses MENDELSSOHN, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 7: Schriften zum Judentum I. Bearbeitet von Simon Rawidowicz, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Berlin 1930, Stuttgart - Bad Cannstatt 1974, p. 65-107.

Moses MENDELSSOHN, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 13: Briefwechsel III. 1781-1785. Bearbeitet von Alexander Altmann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1977.

Moses MENDELSSOHN, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. Vorrede zu Manasseh Ben Israels „Rettung der Juden“. Nach den Erstaussagen neu ediert von David Martyn (Aisthesis Archiv, Bd. 1), Bielefeld 2001.

Moses MENDELSSOHN, Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich, in: Moses MENDELSSOHN, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 7: Schriften zum Judentum I. Bearbeitet von Simon Rawidowicz, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Berlin 1930, Stuttgart - Bad Cannstatt 1974, p. 5-17.

Moses MENDELSSOHN, Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig, in: Moses MENDELSSOHN, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 2: Schriften zur Philosophie und Ästhetik II. Bearbeitet von Fritz Bamberger u. Leo Strauss, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Berlin 1931, Stuttgart - Bad Cannstatt 1972, p. 81-109.

Moses MENDELSSOHN, Über die Frage: Was heißt aufklären?, in: Moses MENDELSSOHN, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 6,1: Kleinere Schriften I. Bearbeitet von Alexander Altmann, mit einem Beitrag von Fritz Bamberger, Stuttgart - Bad Cannstatt 1981, p. 113-119.

Moses MENDELSSOHN, Über die Sprache, in: Moses MENDELSSOHN, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 6,2: Kleinere Schriften II. Bearbeitet von Eva J. Engel, mit einem Beitrag von Alexander Altmann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1981, p. 3-23.

Julius Bernhard von ROHR, Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der großen Herren, Berlin 1733. Neudruck, hg. u. kommentiert v. Monika Schlechte, Weinheim 1990.

Julius Bernhard von ROHR, Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen, Berlin 1728. Neudruck, hg. u. kommentiert v. Gotthardt Frühsorge, Weinheim 1990.

Jean-Jaques ROUSSEAU, Emil oder Über die Erziehung. Vollständige Ausgabe. In neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmidts, Paderborn 1978.

Jean-Jacques ROUSSEAU, Sur l'inégalité parmi les hommes, in der Übersetzung von Mendelssohn: „Abhandlung von dem Ursprunge der Ungleichheit unter den Menschen, und worauf sie sich gründe“, in: Moses MENDELSSOHN, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 6,2: Kleinere Schriften II. Bearbeitet von Eva J. Engel, mit einem Beitrag von Alexander Altmann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1981, p. 61-194.

Gershom SCHOLEM, Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch, in: Gershom SCHOLEM, *Judaica* 2, Frankfurt a.M. 1970, p. 7-11.

Baruch SPINOZA, Opera - Werke. 1. Bd.: Tractatus theologico-politicus. Theologisch-politischer Traktat. Lateinisch u. Deutsch. Hg. v. Günter Gawlick u. Friedrich Niewöhner, Darmstadt 1989.

Christian WOLFF, *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata. Pars posterior, praxin complectens, qua omnis praxeos moralis principia inconcussa ex ipsa animae humanae natura a priori demonstrantur*. Editio nova priori emendatio, Halle 1750 (Digitalisiertes Exemplar der Universität Gent, über GoogleBooks komplett lesbar oder als .pdf-Datei zum Download: <http://books.google.com/books?id=-HoPAAAAQAAJ&hl=de>, letztes Zugriffsdatum 25.05.2009).

Christian WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseeligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*. Die siebende Auflage hin und wieder vermehret, Halle 1743 (Digitalisiertes Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek, über GoogleBooks komplett lesbar oder als .pdf-Datei zum Download: <http://books.google.com/books?id=Tc4GAAAACAAJ&hl=de>, letztes Zugriffsdatum 25.05.2009).

Christian WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*. Neue Auflage hin und wieder vermehret, Halle 1747 (Digitalisiertes Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek, über GoogleBooks komplett lesbar oder als .pdf-Datei zum Download: <http://books.google.com/books?id=H9MAAAAACAAJ&hl=de>, letztes Zugriffsdatum 24.05.2009).

Johann Friedrich ZÖLLNER, *Ueber Moses Mendelssohns Jerusalem*, Berlin 1784.

2. Sekundärliteratur

Michael ALBRECHT, „Einleitung“, in: Moses MENDELSSOHN, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Mit dem Vorwort zu Manasse ben Israels *Rettung der Juden* und dem Entwurf zu *Jerusalem* sowie einer Einleitung, Anmerkungen und Register hg. v. Michael Albrecht, Hamburg 2005, p. VII-XLII.

Alexander ALTMANN, „Articles of Faith“, in: Michael BERENBAUM u. Fred SKOLNIK (Hg.), *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, Bd. 2, Detroit 2007, p. 529-532.

Alexander ALTMANN, *Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1982.

Alexander ALTMANN, „Einleitungen“, in: Moses MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 8: *Schriften zum Judentum II*. Bearbeitet von Alexander Altmann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1983, p. XI-XCI.

Alexander ALTMANN, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Neuauflage London u. Portland/Oregon 1998.

Leo BAECK, Hat das überlieferte Judentum Dogmen?, in: Kurt WILHELM (Hg.), Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt, Tübingen 1967, p. 737-749.

Fritz BAMBERGER, Mendelssohns Begriff vom Judentum, in: Kurt WILHELM (Hg.), Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt, Tübingen 1967, p. 521-536.

Roland BARTHES, Die strukturalistische Tätigkeit, in: Hans Magnus ENZENSBERGER (Hg.), Kursbuch, Nr. 5, Mai 1966, p. 190-197.

Haim Hillel BEN-SASSON, Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München ⁵2007.

Dominique BOUREL, Moses Mendelssohn. Begründer des modernen Judentums. Aus dem Französischen von Horst Brühmann, Zürich 2007 (Originalausgabe: Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne, Paris 2004).

Eugenio COSERIU, Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis Rousseau. Neu bearbeitet und erweitert von Jörn Albrecht, Tübingen u. Basel 2003.

Andreas DORSCHER, Nachdenken über Vorurteile, Hamburg 2001.

Arnold M. EISEN, Divine Legislation as „Ceremonial Script“. Mendelssohn on the Commandments, in: AJS Review. The Journal of the Association for Jewish Studies, Vol. XV, No. 2, Fall 1990, p. 239-267.

Eva J. ENGEL, „Einleitungen. Die sprachwissenschaftlichen Schriften“, in: Moses MENDELSSOHN, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 6,2: Kleinere Schriften II. Bearbeitet von Eva J. Engel, mit einem Beitrag von Alexander Altmann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1981, p. XI-XXIV.

Henry Albert FISCHER, „Epicureanism“, in: Michael BERENBAUM u. Fred SKOLNIK (Hg.), Encyclopaedia Judaica. Second Edition, Bd. 6, Detroit 2007, p. 463.

Christiane FREY, Geist und Buchstabe. Ideologeme der Darstellbarkeit bei Hamann, Mendelssohn und Kleist, in: Claudia ALBES u. Christiane FREY, Darstellbarkeit. Zu einem ästhetisch-philosophischen Problem um 1800, Würzburg 2003, p. 137-155.

Christiane FREY, Gramma, Hieroglyphe und jüdisch-hebräische Kultur (Herder, Dohm, Mendelssohn), in: Hansjörg BAY u. Kai MERTEN (Hg.), Die Ordnung der Kulturen. Zur Konstruktion ethnischer, nationaler und zivilisatorischer Differenzen 1750-1850, Würzburg 2006, p. 150-171.

Amos FUNKENSTEIN, The Political Theory of Jewish Emancipation from Mendelssohn to Herzl, in: Walter GRAB (Hg.), Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation, Internationales Symposium anlässlich der 250. Geburtstage Lessings und Mendelssohns. Beiheft 3 des Jahrbuchs des Instituts für Deutsche Geschichte an der Universität Tel-Aviv, Tel-Aviv 1980, p. 13-28.

Roland GOETSCHÉL, Langage et écriture dans la *Jérusalem* de Moïse Mendelssohn, in: Gilbert DAHAN et al. (Hg.), *Revue des Études juives*, Bd. 153 (Faszikel 3-4), Juli - Dezember, Louvain 1994, p. 491-500.

Moshe GREENBERG u. Haim Hermann COHN, „Herem“, in: Michael BERENBAUM u. Fred SKOLNIK (Hg.), *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, Bd. 9, Detroit 2007, p. 10-16.

Karl Erich GRÖZINGER, *Jüdisches Denken. Theologie - Philosophie - Mystik. Bd. 1: Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles*, Frankfurt a.M. 2004.

Carola HILFRICH, „Lebendige Schrift“. Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums, München 2000 (Jerusalem, Univ., Diss. 1998).

Daniel KROCHMALNIK, Das Zeremoniell als Zeichensprache. Moses Mendelssohns Apologie des Judentums im Rahmen der aufklärerischen Semiotik, in: Josef SIMON u. Werner STEGMAIER (Hg.), *Fremde Vernunft (Zeichen und Interpretation IV)*, Frankfurt a.M. 1998, p. 238-285.

Peter LANDAU, „Kirchenverfassungen“, in: Gerhard MÜLLER (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie. Studienausgabe, Teil II*, Berlin 2000, p. 110-165.

Jeffrey S. LIBRETT, *The Rhetoric of Cultural Dialogue. Jews and Germans from Moses Mendelssohn to Richard Wagner and Beyond*, Stanford 2000.

David MARTYN, Der Geist, der Buchstabe und der Löwe. Zur Medialität des Lesens bei Paulus und Mendelssohn, in: Ludwig JÄGER u. Georg STANITZEK (Hg.), *Transkribieren. Medien/Lektüre*, München 2002, p. 43-71.

David MARTYN, „Nachwort“, in: Moses MENDELSSOHN, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. Vorrede zu Manasseh Ben Israels „Rettung der Juden“*. Nach den Erstausgaben neu ediert von David Martyn (Aisthesis Archiv, Bd. 1), Bielefeld 2001, p. 137-155.

Horst MÖLLER, Aufklärung, Judenemanzipation und Staat. Ursprung und Wirkung von Dohms Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“, in: Walter GRAB (Hg.), *Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation, Internationales Symposium anlässlich der 250. Geburtstage Lessings und Mendelssohns. Beiheft 3 des Jahrbuchs des Instituts für Deutsche Geschichte an der Universität Tel-Aviv*, Tel-Aviv 1980, p. 119-153.

Ulrich RICKEN, Mendelssohn und die Sprachtheorien der Aufklärung, in: Michael ALBRECHT u. Eva J. ENGEL (Hg.), *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*, Stuttgart - Bad Cannstatt 2000, p. 195-241.

Julius H. SCHOEPS, *Moses Mendelssohn*, Königstein/Ts. 1979.

Stephen TREE, *Moses Mendelssohn*, Reinbek bei Hamburg 2007.

VIII. Anhang

1. Abstract

In dieser Arbeit wird der Versuch unternommen, Moses Mendelssohns aufklärerische Schrift *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* unter sprachphilosophischen Vorzeichen zu analysieren und interpretieren. Die Hauptthese besteht in der Behauptung, dass Mendelssohn vor allem in diesem Werk eine spezielle Sprachphilosophie entfaltet, die sich durch ihre Stellung im *Dazwischen* auszeichnet und für seinen Begriff vom Judentum wie auch seine Argumente für Gewissensfreiheit und Toleranz unabdingbar ist.

Nach einer gründlichen Analyse der Argumentationsketten in *Jerusalem* werden die für die Aufklärung maßgeblichen sprachphilosophischen und zeichentheoretischen Konzeptionen in ihrem Einfluss auf die Mendelssohnsche Theoriebildung untersucht, wie zum Beispiel bei Leibniz, Condillac oder Rousseau. Dann werden die Spezifika seiner Theorie präsentiert, die sich - in postmoderner Terminologie - als dekonstruktive Bewegung zwischen den Polen logozentristischer Tradition und Grammatologie erweisen. Durch die einzigartige Betonung von Schriftlich- und Zeichenhaftigkeit neben einem tiefgreifenden Sprachskeptizismus ergibt sich als tragende Figur von Mendelssohns Sprachphilosophie das methodische Paradoxon. Neben seiner speziellen Bewertung des Schriftlichen als unhintergebar für das menschliche Denken zeigt sich ein besonderes Verständnis des Handlungsbegriffs, der als alternatives Repräsentationsmodell, das als Zeremonialgesetz den Kern des Judentums ausmacht, dargelegt wird.

Als wesentliche Beispiele neuerer Interpretationen in der Mendelssohn-Forschung werden David Martyn und Carola Hilfrich vorgestellt, die den sprachphilosophischen Aspekt in *Jerusalem* vorrangig behandelt haben. Ihre mitunter radikalen Thesen werden miteinander und mit Mendelssohns Text verglichen, immer auch im Hinblick nicht nur auf das theoretische Gebäude, das er entwirft, sondern vor allem die praktischen Konsequenzen, die sich daraus für die Gesellschaft und Politik ergeben. *Jerusalem* ist ein Plädoyer für Toleranz und eine vernünftige Ausgestaltung der Felder Staat und Religion in ihren Berührungspunkten und ihren Grenzen, mit dem Hauptziel, das Judentum als einer modernen, aufgeklärten Gesellschaft kompatibel zu beweisen. Diese Positionierung geschieht mit Hilfe naturrechtlicher und vertragstheoretischer Argumente ebenso wie durch sprachtheoretische Begründung. So wird das Judentum als eine einzigartige Form von Verfassung dargestellt, die sich mit der vernunftbasierten natürlichen Religion bestens verträgt. Durch seine Behandlung einer spezifischen „mosaischen Semiotik“, die als eine nonverbale und daher dem idolatrischen Risiko der Hypostasierung entgehende Zeichenordnung verhandelt wird, wie auch seine Repräsentationskritik im allgemeinen, die Aufklärung selbst nicht aussparenden Sinn lässt sich bei Mendelssohn eine alternative, dem Pluralismus Rechnung tragende Methode von Kommunikation gewinnen, die im Besonderen für jedes interkulturelle Gespräch von Nutzen sein kann.

2. Curriculum Vitae der Autorin

Alexandra Chava SEYMANN, née Prakisch.

Persönliche Daten und Familienstand

23. Juni 1982	Geboren in Wien als Tochter des Künstler-Ehepaars Sigrid und Peter Prakisch.
Seit 16. Mai 2006	Verheiratet mit Ing. Martin Chaim Seymann.
15. Mai 2008	Geburt der Tochter Linnet Zipporah Chaja Seymann.

Bildungsweg und wissenschaftliche Arbeit

1988-1992	Besuch der Piaristen-Volksschule in Wien 8.
1992-2000	Besuch des Piaristengymnasiums (BG VIII) in Wien 8.
Juni 2000	Matura mit ausgezeichnetem Erfolg.
2000-2009	Diplomstudium der Judaistik und Philosophie an der Universität Wien, Schwerpunkte: Jüdische Philosophie, Kulturphilosophie, Fin de Siècle.
30.-31. Mai 2003	Teilnahme als Referentin am Internationalen Otto-Weininger-Symposium „100 Jahre <i>Geschlecht und Charakter</i> “ am Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Innsbruck. Titel des Vortrags: „Oskar Ewald (Friedländer) und Otto Weininger - Philosophische Stichworte zu einer Freundschaft im Fin de Siècle“ (Publikation in Vorbereitung).
9.-12. Sept. 2004	Wissenschaftliche Leitung des philosophisch-kulturwissenschaftlichen Symposiums der 1. Philosophischen Akademie: „Ethik - Zwischen Inflation und Moralin“ in Rauris/Salzburg.
Nov. 2004	Gründung der Oskar-Ewald-Forschungsgesellschaft, derzeit 1. Vorsitzende.
Nov. 2006	Mitbegründung der Wiener Gesellschaft für Jüdische Studien.

Künstlerische Aktivitäten

1988-2005	Über 400 Bühnenauftritte bei verschiedensten Veranstaltungen in ganz Österreich als Assistentin des Clowns und Zauberers Pit Pedro, Tournee mit dem Zirkus Carl Althoff, Gastspiel im Stadttheater St. Pölten (Emmerich Kálmán, <i>Die Zirkusprinzessin</i>).
Seit 1998	Rege Beschäftigung mit Malerei und Photographie.

19.-24. Okt. 2002	Beteiligung an der Ausstellung KOAXIALE 02 im Wasserturm am Wienerberg, Wien 10., organisiert von den Künstlern des BSA.
-------------------	--

Berufliche Tätigkeiten

2000-2006	Freie Mitarbeit als Sprachentrainerin für Latein bei Creative Language, Wien 21. Private Lehrtätigkeit in Latein, Altgriechisch und Deutsch. Philosophische Praxis, Coaching. Privates Lektorat wissenschaftlicher Arbeiten sowie essayistische Betätigung.
Nov. 2006 - Nov. 2007	Mitarbeit bei moha - Galerie der SCHMUCK-en Dinge, Wien 1. und 19.
Aug. 2007 - Sept. 2008	Lektorat und Übersetzungen für das <i>Jüdische Wochenblatt</i> , Wien 20.
Sept. 2007 - heute (seit Sept. 2008 in Karenz)	Projektleitung Informationsmanagement bei CompEtencE Circle Service GmbH, Wien 1. (Verlag und Informationsdienst für die Immobilienbranche).
Okt. 2007 - März 2009	Assistentin des Geschäftsführers bei Green Orange Media Marketing & Publishing Ltd., Wien 19. (Branche: Marketing & Werbung).
April 2008 - Okt. 2008	Lektorat und Korrekturen für die deutsche Übersetzung von Sue Fishkoffs Buch „The Rebbe’s Army“ (in press).